Giuseppe Ricciotti

ŽIVOT JEŽÍŠE KRISTA

NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRAD

PRAHA 1948

VYŠEHRAD

ŽIVOT JEŽÍŠE KRISTA

NIHIL OBSTAT

Prael. Dr Otocarus Švec, censor

Nr. Ex. 4786

Pragae die 11. Aprilis 1947

IMPRIMATUR

Prael. Dr Theophilus Opatrný,

vicarius generalis

PŘEDMLUVA

První vzdálená myšlenka napsati tuto knihu mne napadla před mnoha lety za zvláštních okolností. Byl jsem tehdy dopraven do polní nemocnice skryté v jedlovém lese v jednom alpském údolí. Ležel jsem tam nějaký čas mezi životem a smrtí, blíže však smrti než životu. Údolí dunělo dnem i nocí výbuchy granátů, kolem sténali ranění a chroptěli umírající, zápach shnilých ran otravoval vzduch, jako by vanul ze hřbitova. V odevzdanosti do svého osudu přišel jsem na myšlenku, že bych mohl napsati život Ježíše Krista, zůstanu-li na živu; vždyť jeho evangelium leželo na mém slamníku. A stránky Písma, na nichž krvavé skvrny utvořily mezi řeckými literami takřka červené sloupce, jako bývají v bohoslužebných knihách, zdály se mi symbolickou spletí života a smrti.

Když jsem se uzdravil a vrátil jsem se do denního života, myšlenka na Život Ježíše Krista mne spíše odstrašovala než přitahovala. Kdykoliv jsem se k ní vracel, po každé jsem pociťoval větší strach. A přece nejen mne nikdy neopouštěla, nýbrž se pro mne stávala jakousi nezbytností. Jak se obyčejně člověk chová před tím, čeho se bojí a čemu se nemůže vyhnout, začal jsem kolem věci obcházeti, jako bych chtěl oklamat sám sebe: pustil jsem se do uveřejňování studií o textech hebrejských a syrských, poté jsem uveřejnil »Dějiny Israele«, potom ještě »Válku židovskou« od Josefa Flavia. Avšak vlastní pevnost zůstávala dosud netknutá uprostřed mého kroužení, neboť ji ušetřil můj strach. Domluvy přátel, ani výzvy vynikajících osob mnou nepohnuly. Po mnoho let byla moje jediná odpověď: mé síly na Život Ježíše Krista nestačí.

Avšak později jsem přece neočekávaně povolil. Učinil jsem tak právě proto, že se smrtelný zápas z polní nemocnice po tolika letech obnovil - a to v okolnostech daleko horších: když jsem totiž viděl, že se bouře nové války stahuje nad světem a že Evropa podle všech předzvěstí bude znovu zaplavena krví, zdálo se mi, že nejen já sám, nýbrž lidstvo, právě to, jež se nazývá vzdělané, leží s Evangeliem krví potřísněným na svém slamníku.

Tento obraz působil na mne tak příkazně, že jsem musil uposlechnouti. Vrátila-li se na svět krev, bylo nutno, aby se vrátilo také Evangelium. A tak vznikla tato kniha, zatím co byla Evropa vydána na pospas válce, jež znamená jinými slovy naprosté popření Evangelia.

Svěřuji-li tyto důvěrnosti čtenáři, nechci tím mluvit o své bezvýznamné osobě: činím to spíše proto, abych upozornil, v jakém duševním stavu byla

tato kniha napsána. Toto upozornění je podle mého názoru velmi důležité pro posouzení každého životopisu Ježíšova. Čtenář, který s trpělivostí dočte poslední kapitolu »Úvodu«, snadno se přesvědčí, že životopisy Ježíšovy, napsané Straussem, Renanem, Loisym a tolika jinými, nabyly svého zvláštního zabarvení především podle duševního stavu autorova. Totéž se stalo i mně - přiznávám to poctivě, poněvadž jsem psal v takovém duševním stavu, že jsem vyšel z přítomnosti a soustředil se v minulost, vyšel jsem z krve a soustředil se v Evangeliu.

Ale právě z tohoto důvodu chtěl jsem vytvořit dílo výlučně na základě dějinných dokladů. Hledal jsem totiž dávnou skutečnost a nikoli moderní theorii, pevné důkazy a ne rozdrobené výklady, jaké jsou v oblibě; odvážil jsem se dokonce napodobiti známou »strohost« kanonických evangelistů, kteří nemají radostného výkřiku, když se Ježíš narodil, ani výbuchu nářku, když Ježíš umírá. Měl jsem zkrátka v úmyslu napsati dílo kritické.

Vím velmi dobře, že toto poslední slovo, vložené již do nadpisu, bude považováno za vypůjčené od těch, pro něž kritická věda znamená jen bourání a jejichž poslední závěr musí zníti »Ne«. Není však naprosto dokázáno, že by tito výtečníci měli pravdu, a tím méně, že by jejich bořivý úmysl měl skutečně účinek na rozbírané doklady. Také o tomto bodě poslední kapitola úvodu jistě přesvědčí nezaujatého a nestranného čtenáře. Ostatně tito bořitelé jsou už nyní téměř odbyti. Samozřejmě, když měli nadvládu mnoho let, zdráhají se ustoupiti a tvrdošíjně lpějí na svých metodách. Ale jak tomu již bylo u Starého Zákona, tak programová bořivá kritika je v úpadku i pro Zákon Nový a brzy zůstane nezáviděným vlastnictvím »starých«. Dnes na základě nejnovějších objevených dokladů a z mnoha jiných důvodů usiluje vážná kritika v budování a chce, aby její závěr zněl: »Ano«. Je to nesporně těžký úkol: vnitřní boj, který jsem zakoušel při psaní této knihy, byl zaviněn hlavně touto nesnází, že jsem totiž chtěl být současně kritickým i budujícím.

Pro srozumitelnost a proto, abych nemusil čtenáře odkazovati na jiné knihy, pokládal jsem za nutné shrnouti do úvodu několik stran z druhého svazku svých »Dějin Israele«: pojednává se tam totiž o věcech, o nichž musím pojednati zde. Nikdo však ať nehledá v této knize mnoho jiných věcí, o nichž tato kniha, stejně už příliš rozsáhlá, nemohla a ani nechtěla pojednávati. To platí na příklad o bibliografii, která je pro Nový Zákon takřka celou vědou pro sebe a sama by vyžadovala samostatného svazku; jen výjimečně jsem se rozhodl citovati tu a tam několik málo i zvláštních prací, protože pro všeobecný přehled stačí autoři - a i těch je dost - uvedení v poslední kapitole »Úvodu«.

Srdečně děkuji důstojnému pánu P. Marianu Cordovanimu O. P., magistro sancti Palatii, za laskavé prohlédnutí rukopisu a za vzácná upozornění.

V Římě v lednu 1941.

Giuseppe Riccioti.

Poznámka k II. vydání

První vydání této knihy, jež vyšlo o velikonocích 1941, bylo rozebráno do měsíce, ačkoliv mělo 5000 výtisků. Toto druhé vydání, připravené narychlo, neliší se nikterak od vydání prvního, protože mi ještě nebyly známy posudky příslušných censorů ani čtenářů. Ke konci knihy byl toliko přidán analytický index, jenž chyběl v prvním vydání.

V květnu 1941. G. R.

Poznámka k III. vydání

Také vydání druhé bylo rychle vyprodáno. Toto třetí vydání je stejné jako druhé, pouze v něm byly opraveny některé tiskové chyby a několik ojedinělých tvrzení.

V srpnu 1941. G. R.

Poznámka k IV. vydání

Pro čtvrté vydání opakuji totéž, co jsem řekl k třetímu, s nímž je totožné. Obávám se jen, že to je vydání poslední, jež může vyjíti v pěkné typografické úpravě, neboť válka nám nedovolí opatřit si potřebný papír a materiál, jenž by se vyrovnal tomuto. Zkrátka, agonie ve vojenské nemocnici se prodlužuje pro celé lidstvo.

V prosinci 1941. G. R.

ÚVOD

1. Krajina, kde Ježíš žil, je zhruba část středomořského pobřeží, která spojuje jižní Syrii s Egyptem. Po celá staletí byla jmenována různými názvy a ohraničena různými hranicemi. Dnes se nazývá - jako již u Herodota - *Palestina* a její hranice jsou zčásti přirozené, zčásti umělé.

Po obou bocích má Palestina hranice přirozené: na západě je ohraničena Středozemním mořem, na východě syrsko-arabskou pouští. Na severu a na jihu nejsou přirozené hranice tak přesné. Přesto však na severu tvoří dosti zřetelné ohraničení horský řetěz Libanonu, který postupuje rovnoběžně se Středozemním mořem, jemu po boku ve vnitrozemí probíhá Antilibanon, před nímž jako na stráži stojí Hermon. Úžlabí mezi Hermonem a Libanonem se může považovati za severní hranici Palestiny. Na jihu jakousi zeměpisnou hranici tvoří všeobecně Idumea a pouště, které se táhnou těsně pod Bersabe a Mrtvým mořem. To jsou meze označované často ve Starém Zákoně rčením »od Dan do Bersabe«, jež ohraničují Palestinu obývanou Židy.

Tento úsek středomořského pobřeží leží tudíž mezi 31-32, 20 st. severní šířky a mezi 34, 20-36 st. délky dle Greenwiche. Jeho délka od jižních svahů Libanonu (Nahr el-Hasimijje) až k Bersabe měří asi 230 km, šířka od Středozemního moře až k Jordánu je nejmenší na severu - 37 km, největší pod Mrtvým mořem - asi 150 km. Plocha krajiny před Jordánem (Předjordání) měří 15.643 km², krajiny za Jordánem (Zajordání) 9.481 km², tudíž celá plocha Palestiny 25.124 km², t. j. o něco méně než Sicilie (25.461 km²). Tato nepatrná rozloha tak neúměrná k ideovému významu této země, vyvolala kdysi u sv. Jeronyma slova: »*Ostýchám se prozraditi rozlohu zaslíbené země, abych snad nedal pohanům příležitost k výsměchu*« (*Listy* 129, 4).

2. Jak bylo právě řečeno, celá krajina je rozdělena ve dvě části hlubokým údolím, jímž protéká Jordán a které je jedinečným geologickým zjevem světa. Toto údolí, táhnoucí se dolů od Tauru přes Coelesyrii, v Palestině se stále snižuje, dosahuje největší hloubky v Mrtvém moři, pokračuje na východ k poloostrovu Sinajskému a sahá až k Rudému moři. Nad Danem je dno údolí ještě 550 m nad Středozemním mořem, avšak již po deseti kilometrech - u jezera el-Hule - je hladina jenom 2 m n. m. a po dalších deseti kilometrech - u jezera Tiberiadského - dokonce již 208 m pod mo-

řem. Dno jezera leží ještě o 45 m níže. Konečně při ústí do Mrtvého moře je hladina 394 m pod mořem. Dno Mrtvého moře je 793 m pod hladinou moře Středozemního a tvoří tak nejhlubší známé snížení pevniny.

Tímto zvláštním údolím protéká Jordán, jediná význačná řeka Palestiny; pramení na Hermonu, tvoří uvedená jezera el-Hule a Tiberiadské, vlévá se do Mrtvého moře a tam se ztrácí, neústíc do velkého moře. Tacitus se vyjádřil svým obvyklým výstižným slohem: »*Jordán se nevlévá do moře, nýbrž nerušeně protéká dvěma jezery* (el-Hule a Tiberiadské) *a v třetím* (Mrtvé moře) *zůstává*« (*Hist.* V, 6).

Od soutoku svých různých pramenů až k jezeru el-Hule je délka Jordánu 40 km. Jezero el-Hule je hluboké 315 m, dlouhé asi 6 km. Jordán z tohoto jezera vytéká, v délce 17 km prudce klesá a tvoří jezero Tiberiadské, dříve zvané Genezaretské. Toto jezero je podoby skoro vejčité, má největší šířku 12 km a délku 21 km. Vzdálenost od výtoku z jerera Tiberiadského až k ústí do Mrtvého moře měří 109 km, skutečná délka křivolakého řečiště Jordánu je však více než dvojnásobná. Jordán je na počátku průměrně 25 m široký, 2-3 m hluboký; protéká mezi břehy porostlými divokým rostlinstvem, avšak asi deset kilometrů od Mrtvého moře rostlinstva ubývá, voda je stále slanější, řečiště mělčí a širší (75 m).

3. Středomořské pobřeží od jižního úpatí Libanonu až k předhoří Karmelu má rozlohu 2-6 km; na východ od něho vystupují ve vnitrozemí vysočiny. Tato část pobřeží, vyjma Tyrus na severu, který tvořil za starodávna ostrov, má jen dva menší přirozené přístavy pod Karmelem: jsou to Akka (Ptolemais) a Haifa, kterou nedávno Angličané rozšířili. Pobřeží jižně od Karmelu až do Gazy je jednotvárné a přímočaré, v jižní části až 20 km široké. Tento břeh pokrytý nilským pískem byl pro starověk *litus importuosum* (pobřeží bez přístavu), neboť má jen jeden velmi nepatrný přístav - Jafu. Jedině vytrvalost a bohatství umožnily Herodu Velikému vybudovati výtečný přístav Caesareji přímořskou (Caesarea maritima), jejž obsáhle popsal Josef Flavius (*Válka židovská*, I, 408-415). Tento přístav je dnes jen velkolepou zříceninou. Pobřeží od Karmelu do Jafy byla Sáronská rovina, opěvaná v Bibli pro svůj půvab; část na jih od Jafy byla vlastní Filistea čili země *Pelishtim* (Filištínů), jejíž název se rozšířil na celou *Palestinu*.

Předjordání je geologicky rozděleno na dvě části rovinou Esdrelonskou, která se táhne nad Karmelem šikmo k jihovýchodu. Na sever od této roviny je Galilea, hornatější k severu, méně hornatá k jihu; tu byla vlast Ježíšova a první kolébka křesťanství. Ve starých dějinách Židovstva

měla však nepatrný význam, protože Židé tam bydleli pořídku a byla příliš vzdálena od důležitých středisek národního života, jež byla na jihu. Dále na jih od roviny Esdrelon leží Samařsko a pod ním Judsko; obě krajiny jsou pahorkaté a svažují se k východu v pustnaté roviny. Všechny tři kraje - Galilea, Samařsko a Judsko - popsal Josef Flavius (*Válka židovská* III, 35-58) podle stavu, v jakém byly právě za časů Ježíšových.

4. Ale v těchto dobách, kdy Judsko se svým hlavním městem Jerusalemem bylo skutečnou baštou židovství, tvořilo Samařsko, položené severněji, po stránce národnostní i náboženské křiklavý protiklad. Samaritáni totiž pocházeli z asijských osadníků, přestěhovaných sem Assyřany koncem VIII. století před Kristem a pomíšených s židovskou chudinou, kterou tam ponechali. Jejich náboženství, jež původně bylo vlastně pohanské s nepatrným zabarvením víry v pravého Boha, se očistilo později od modloslužebných nešvarů a na sklonku IV. st. př. Kr. mělo také vlastní chrám na hoře Garizim. Pro Samaritány byla ovšem hora Garizim místem zákonitého uctívání Hospodina - navzdor židovskému chrámu v Jerusalemě - a jedině oni byli pravými potomky hebrejských patriarchů i strážci jejich víry. Proto ono ustavičné a úporné nepřátelství mezi Samaritány a Židy, tím větší, že ze severní Galileje dolů do Judska bylo nutno procházeti Samařskem. Toto nepřátelství je bohatě dosvědčováno starými doklady a nevymřelo ještě ani dnes v ubohém zbytku Samaritánů, žijících na úpatí hory Garizim.

Zajordání, z větší části pahorkaté a ve starověku hojně zalesněné i vydatně svlažované, nebylo nikdy úplně obydleno Židy. Před řeckým panstvím byla tam četná sídla aramejská, hlavně na severu. S helénskou kolonisací zapustil tam pevně kořeny živel řecký, který za časů Ježíšových představovalo zejména t. zv. Desetiměstí (Dekapolis).

Byla to skupina řeckých nebo pořečtělých měst, snad navzájem spjatých v jakýsi spolek a měnících se podle doby co do počtu, ale vždy kolem desíti; odtud obvyklé jméno skupiny. Z těchto měst jedině Skythopolis (starověká Bethsan, dnes Beisan) bylo položeno před Jordánem; všechna ostatní města ležela v Zajordání. Z nich nejslavnější Damašek na severu, Hippos na východním břehu jezera Tiberiadského, Gadara, Gerasa, Pella, Filadelfie atd. Některá z těchto měst si podrobil Hasmoneovec Alexander Ianneus, ale Pompejus Veliký kolem r. 63 př. Kr. je zase osvobodil. Každé z nich mělo kolem sebe větší nebo menší správní území, takže tvořilo řecké ostrůvky na území obyvaném většinou Židy a podrobeném židovským vladařům.

5. Palestina je krajina subtropická a má jenom dvě roční doby: dobu dešťů neboli zimní, která trvá od listopadu do dubna, a období suché neboli letní od května do října. Letní deště jsou velmi vzácné; zato zimní deště skoro všude převyšují průměr 600 mm.

Teplota se mění podle místa. V údolí Jordánu, uzavřeném a nízko položeném, je vždy vyšší než v jiných částech a blíží se někdy až k 50 st. C; podél středomořského pobřeží je zimní průměr 12 st., jarní 18 st., letní 24 st., podzimní 22 st.; v pahorkatých krajinách vnitrozemí je poněkud nižší.

Jerusalem, který je asi 740 m n. m., má střední roční teplotu kolem 16 st.; průměrná lednová teplota je asi 10 st., srpnová asi 26 st. Nejvyšší teploty zaznamenané dosahují zřídka 40 st., avšak nejmenší teploty často klesají pod nulu.

Nazaret, který leží asi 300 m n. m., má střední roční teplotu asi 18 st., střední lednová teplota se pohybuje kolem 11 st., střední srpnová asi 27 st. Nejvyšší zaznamenané teploty převyšují často 40 st., málokdy však klesnou pod bod mrazu.

Sníh je vzácný, padá zřídka, nanejvýš v lednu; také zřídka kdy se objevuje jinovatka.

Na jaře a na podzim vane často teplý východní vítr - sherqijje neboli široko - a vítr jihovýchodní - chamsin neboli samum; oba velmi škodí zemědělství i zdraví obyvatelstva. Proto je Assyřané zobrazují jako hrozné obludy.

Zdá se, že není velikého rozdílu mezi podnebím v Palestině za starověku a dnes. Zato však je mnoho rozdílů co do úrodnosti půdy, ale všechny přinesly jenom zhoršení. Příčiny tohoto úpadku jsou pokles zemědělství a soustavné kácení lesů, které se rozmohlo za dlouhého panství moslimů. Přesto však tu a tam zůstávají dosud stopy někdejší úrodnosti, na př. kolem Kafarnaa a Tiberiady, podél severovýchodního pobřeží jezera, - krajina, kterou s velikým a oprávněným obdivem popsal Josef Flavius *(Válka žid.* III, 516-521). Také v ostatních místech, kde se rozumně podporovaly zemědělské práce a opět se zalesňovalo, ukazuje se znovu úrodnost staré Zaslíbené země, která byla kdysi básnicky opěvována jako země oplývající mlékem a strdí.

6. Ježíš, odsouzený na smrt pro obvinění, že se činil králem židovským, narodil se za židovského krále, který podle rodu nebyl ani králem, ani Židem.

Herodes Veliký[1]) - a právě jako jeho poddaný se Ježíš narodil - nebyl ze židovské krve. Jeho matka Kypros byla Arabka, jeho otec Antipater byl Idumejec a ani jeden z nich nebyl z královského rodu. Protože byl synem takových rodičů, právem jej nazývá jeden z jeho současníků »obyčejným soukromníkem, Idumejcem, t. j. položidem« (*Starožit. žid.* XIV, 403). Trochu židovství, jež Herodes měl, bylo jen vnější, vnucené již jeho předkům násilím, neboť kmen Idumejců, usazený na jih od Judska, setrval v pohanství až do r. 110 př. Kr., kdy Jan Hyrkán je násilím požidovštil, přinutiv je přijmouti obřízku. Ale třebaže byli Idumejci úředně přivtěleni k židovské národnosti, přece je pokládali praví Židé za míšence a pohrdali jimi jako »kmenem bouřlivým a nepořádným, vždy náchylným k povstání a dychtivým převratů« (*Válka žid.* IV, 231). A také chování Idumejců k obyvatelům Jerusalema za války proti Římu (*Válka žid.* IV, 224-352) bylo tak kruté, že mohlo vzniknouti jen ze zastaralého záští.

Samotné jméno Herodes (od Heroides Ἡρωίδης = potomek hrdinů) ukazuje, jak málo židovského ducha měl otec, který dal svému obřezanému synovi jméno z řecké mythologie. Syn skutečně v několikerém smyslu splnil naděje, které otec tímto jménem vyjádřil. Herodes byl vpravdě hrdinou činnosti a houževnatosti, hrdinou nádhery a štědrosti, ale především hrdinou ukrutnosti a zvířeckosti; leč všechna tato hrdinství vyrůstala z bezuzdné ctižádosti, z panovačnosti přímo chorobné, jež byla první pohnutkou všech Herodových činů.

7. Vyšinuv se z nízkých poměrů, setkával se s nesmírnými nesnázemi, ale dokázal vybudovati si trůn v Jerusalemě, ba postavil jej dokonce na troskách jiného trůnu, trůnu, který postavili Makabejci, hrdinové víry a židovské národnosti svým potomkům Hasmoneovcům. Ale tento židovský trůn, otřesený již pletichami Idumejce Antipatra, byl skácen docela prohnaností a energií Herodova syna. Jestliže se mu potom podařilo zvítěziti nad Hasmoneovci, nad židovským národem i nad Kleopatrou a tolikerými jinými překážkami, danými jeho stavem a poměry, za to vděčil mravní a hmotné podpoře Říma.

Herodes byl vždy stoupencem Říma, protože Řím byl také na Východě nejmocnější a mezi představiteli Říma byl Herodes vždycky přívržencem toho nejsilnějšího. Jeho realistická politika nesledovala lichých snů, nýbrž jedině skutečný prospěch, a ten skýtal jen nejmocnější stát a lidé v něm nejvlivnější. Z počátku byl na straně Julia Caesara, ale tím nebyl stoupencem Caesarovým; po zavraždění diktátora hned přešel k jeho vrahovi Cassiovi, ale tím se zase nestal republikánem. Od Cassia přešel k jeho nepříteli Antoniovi a po porážce Antoniově se přidal k jeho soku Oktaviánovi. Od Oktaviána se již neodtrhl, protože se Oktavián stal mocným Augustem, to jest neotřesitelným představitelem všemocného Říma. Herodova římská politika a příčiny jeho vítězství plynou zcela ze zásady: Řím je pro něho totéž, co trůn v Jerusalemě, a Herodes stojí vždy při Římu a při nejmocnějším z Římanů, protože mu nejde o Řím, ale o vlastní trůn.

Králem - aspoň podle jména - byl jmenován v Římě na podzim r. 40 př. Kr. za konsulů Domitia Calvinia a Asinia Polliona z vůle Antonia a Oktaviána. Jeho prvním činem po tomto jmenování bylo, že vystoupil s Antoniem a Oktaviánem na Kapitol, aby přinesl Jovovi děkovnou oběť. Tento skutek ukazuje náboženské přesvědčení idumejského krále Židů a jaksi napovídá budoucí náboženskou politiku jeho dlouhého kralování. Herodes vkročil do chrámu Jovova v Římě asi s týmiž pocity, s jakými vstoupil později do chrámu Hospodinova v Jerusalemě, protože pro něho osobně byl bůh jako Bůh. Byl celou svou povahou skeptik, a proto považoval náboženství za zjev nejvýš sociální, s nímž je nutno v politice počítati.

8. A právě jako prohnaný politik neurazil takřka nikdy náboženských citů Židů, ba naopak si u nich získal velikou zásluhu tím, že jim úplně obnovil jerusalemský chrám, učiniv z něho jednu z nejproslulejších budov římské říše (§ 46).

Pohnutkou k této mohutné stavbě byl jednak úmysl, aby poněkud uklidnil rozjitření svých poddaných proti sobě, jednak záliba pro velkolepé a nádherné stavby, jakou tehdy měly všechny mocné osobnosti Imperia. Avšak pravého náboženského ducha židovského v tomto podnikání nebylo, jak je také patrno z toho, že současně se stavbou chrámu budoval pohanskou svatyni k poctě bohyně Romy a božského Augusta v Samaří, v Caesareji, v Panionu a jinde. Neměl ani většího ohledu k osobám, jež požívaly v židovském náboženském cítění nejhlubší úcty: podle své zvůle volil velekněze, odstraňoval je z jejich úřadů, dával stínati hlavy váženým

členům velerady, farizeům a zákoníkům, když tyto hlavy projevily jiné smýšlení než jejich despotický samovládce.

Do čistě náboženských otázek Židovstva se Herodes nevměšoval a ani se nemínil vměšovati; ale sledoval je pozorně jen zpovzdálí pro následky, které mohly míti na poli politickém, někdy z jakési nejasné pověrčivosti, tehdy v celé říši rozšířené a tím pochopitelnější u toho, kdo byl vychován na hranicích Židovstva. S blahosklonností skeptika, který ustupuje před sociálními požadavky, nezpěčoval se jistým předpisům náboženským, které mu nebyly příliš obtížné: tak na př. při stavbě chrámu poručil co nejpřesněji zachovávati složité předpisy židovského zákona a sám nikdy nevešel do vnitřních částí budovy, třebaže postavené jeho nákladem, protože nebyl knězem a neměl tedy dovolen vstup. Podobně téměř všechny peníze, které dal raziti, nemají obrazu živých bytostí, aby vyhověl židovskému předpisu, který to zakazoval. Dokonce nedovolil manželství své sestře Salome s Arabem Silleem, protože její snoubenec odepřel kvůli sňatku přijmouti obřízku.

Ale tyto a jiné nepatrné známky židovského náboženského cítění byly toliko výslednicí praktického přizpůsobení, nikoli vnitřního přesvědčení. Herodův dvůr v Jerusalemě byl ve skutečnosti dvorem pohanským, který zkažeností a sprostou nevázaností daleko předčil mnoho jiných východních dvorů. Jeho nádhera byla vydržována mezi jiným také z pokladu Davidovy hrobky v Jerusalemě, kam Herodes v noci tajně vnikl, aby osobně řídil loupení - tak nepatrnou měl úctu k slavnému zakladateli jerusalemského království.

Židovský národ, který z velké části ovlivňovali strážci starých mravů farizeové, nemohl nikterak vítati takového vládce, který byl původem Idumejec a životem pohan. Tím spíše, že jeho ruka těžce doléhala při vymáhání daní, jimiž bylo nutno hraditi nádheru jeho pohoršlivých staveb a přepych jeho zkaženého dvora. Herodes dobře věděl, že ho jeho poddaní nenávidí a že se srdečně radují, když nějaké rodinné neštěstí stihlo jeho dvůr. Ale nedostatek lásky poddaných vyvažoval vědomím vlastní síly a na každý projev záští lidu odpovídal stále ostřejším mečem.

9. A v tom se jeví pravá povaha Herodova jako člověka i jako vládce. Chorobnou vládychtivost, jež byla, jak řečeno, pohnutkou všech jeho činů, vydatně podporovala neslýchaná ukrutnost; tou nejvíce projevil »hrdinství« naznačené v svém jméně. Naprosto správná je charakteristika Josefa Flavia, který ho nazval »člověkem ukrutným ke každému bez rozdílu, plným hněvu« (*Starožit. žid.* XVII, 191). Dovedeme si proto snadno před-

staviti, kam až v surovosti mohl dospěti člověk s takovou povahou, posedlý strachem před spiknutím a ohrožením trůnu. Bez přehánění možno tvrditi, že Herodes byl jedním z nejkrvavějších lidí, jaké dějiny znají, o čemž se možno přesvědčiti z následujícího neúplného výběru.

R. 37 př. Kr., sotva s pomocí římských legií dobyl Jerusalema, odsoudil k smrti 45 přívrženců svého soupeře Hasmoneovce Antigona a mnoho členů velerady.

V r. 35 př. Kr. poručil utopiti v jednom jerišském rybníku svého švagra Aristobula, kterého sám krátce předtím jmenoval velekněžem, ačkoliv mu bylo teprve šestnáct let a byl bratrem jeho nejmilejší manželky Mariamme.

R. 34 př. Kr. dal zabíti Josefa, který byl zároveň jeho strýcem i švagrem: měl totiž za manželku Salome, sestru Herodovu.

V r. 29 př. Kr. se dopustil zločinu nejtragičtějšího, který v mnohém připomíná zavraždění manželky Othelovy. Toho roku Herodes pro obyčejné dvorské klepy dal zabíti svou manželku Hasmoneovku Mariamme, do níž byl na smrt zamilován. Sotva byl ortel vykonán, Herodes div nezešílel bolestí a nařídil služebníkům v paláci, aby volali nahlas zemřelou, jako by byla dosud na živu.

Za několik měsíců dal popraviti také tchýni Alexandru, matku zemřelé Mariammy.

Kolem r. 25 dal zabíti švagra Kostobara, druhého manžela své sestry Salome a několik stoupenců Hasmoneovců.

Milovaná Mariamme porodila Herodovi několik synů, které měl velice rád pro vzpomínku na jejich matku, a dva z nich, Alexandra a Aristobula, poslal na vychování do Říma, kde byli laskavě přijati na Augustově dvoře. Když se vrátili do Jerusalema, Herodes dal zabíti také je, ačkoliv Augustus z Říma podnikl všechno možné, aby je zachránil. Pravděpodobně při této příležitosti pronesl chytrý císař známý výrok, vyslovený jistě řecky a zaznamenaný od Macrobia (*Saturnal.* II, 4, 11), že »bylo lépe býti Herodovým vepřem (hys ὗς) nežli jeho synem« (hyos υἱός). Neboť Herodes tím, že se stal Židem, nemohl jísti vepře, a proto jich nezabíjel, avšak své vlastní syny skutečně vraždil.[2])

Spolu s Alexandrem a Aristobulem dal Herodes pobíti k velkému pobouření lidu 300 důstojníků obžalovaných ze spojení s oběma jinochy.

Ve 4. roce před počátkem našeho letopočtu, pouhých pět dní před svou smrtí, dal popraviti svého prvorozeného syna Antipatra, kterého již dříve označil za dědice trůnu. Tato poprava jej tak uspokojila, že pookřál a jeho zdravotní stav se značně zlepšil, ač byl předtím beznadějný.

10. Když se potom opravdu loučil se životem, uzavřel jej činem, který byl jeho důstojnou korunou. Herodes předvídal, že poddaní uvítají jeho smrt s nejživějším jásotem; přál si však, aby byl ke hrobu doprovázen velkým pláčem. Proto svolal ze všech stran království do Jericha, kde ležel nemocen, mnoho význačných Židů, dal je hned po příchodu uvězniti v hippodromu a nařídil co nejpřísněji svým věrným, aby je tam ihned po jeho smrti všechny povraždili. Takto si k svému pohřbu zajistil žádané slzy aspoň v rodinách povražděných. Kterýsi novější badatel považoval tuto zprávu za vymyšlenou. Než pro její pravdivost svědčí dokonalá shoda mezi »hrdinstvím« ukrutnosti, jež tento člověk projevoval celý svůj život, a mezi tímto mimořádným »hrdinstvím«, které si uchoval pro okamžik smrti.

Ostatně týž Herodes dal krátce předtím podřezat v blízkém Betlemě několik desítek chlapců mladších dvou let, kteří také podle jeho mínění jako obvykle ohrožovali jeho trůn (§ 256). Tento čin, odpovídající dokonale povaze tohoto člověka, zaznamenává jediný *Matouš* (2, 16), kdežto životopisec Herodův Josef Flavius se o něm nezmiňuje. Jeho mlčení si však můžeme docela dobře vysvětliti: i když životopisec nalezl ve svých pramenech zmínku o betlemském vraždění (což není nikterak jisté), mohl se zdržovati u několika neznámých mrtvolek, dětí chudých pastýřů, když viděl celý dlouhý život, jejž popisoval, posetý hromadami mrtvol mnohem vyššími a obětmi daleko slavnějšími? A tak Matouš i Josef Flavius, souhlasí-li podivuhodně s hlediska psychologického, v líčení událostí se vzájemně doplňují.

11. Nakonec zasluhuje ještě povšimnutí skutečný politický postoj Herodův k Římu, či přesněji k Augustovi, protože po bitvě u Aktia 2. září r. 31 př. Kr. představovala Řím a římskou říši vlastně osoba Augustova. Právnicky - vzhledem k Římu - byl Herodes považován za krále, »přítele a spojence«, třebaže jím ve vlastním slova smyslu doopravdy nebyl; avšak ve skutečnosti - vzhledem k Augustovi - byl jen pokorným podřízeným a otrockým chráněncem. Toto jeho chování odpovídalo ostatně povaze Augustově, který jako pečlivý správce říše počítal s oddanou spoluprací ostatních. Tento postoj byl dobře zaplacen, poněvadž během let přinesl Herodovi různé územní zisky a jiné výhody, které mu byly uděleny z blahovůle pána říše.

Herodovo království nemusilo platit říši daní ani nemusilo poskytovati přístřeší vojenským posádkám. Král na svém území požíval plných práv ve finanční a soudní správě; měl také své vojsko, utvořené ponejvíce z ne-

židovských žoldnéřů, totiž Syrů, Thráků, Germánů a Gallů. Tohoto vojska mohl však císař použíti, kdykoliv ho potřeboval. Ve stycích s jinými státy mimo imperium byl Herodes povinen říditi se pokyny Říma a především nesměl nikomu vypovědět válku bez svolení císařova. Ještě více byla omezena jeho moc panovnická. Trůn mu udělil »toliko pro jeho osobu« (ad personam) Augustus na Rhodu několik měsíců po vítězství u Aktia. Nesměl jím však pro budoucnost volně nakládati a odkázati jej některému ze svých potomků bez výslovného schválení císařova. Tímto omezením se stal Herodes jen mužem důvěry, odstranitelným na pokyn Augusta (ad nutum), jenž se mohl kdy a jak chtěl vměšovati do věcí Herodova království. A skutečně vidíme, že kolem r. 6-7 př. Kr. Herodes žádal na svých poddaných přísahu věrnosti římskému císaři. Tato žádost byla jistě výsledkem rozkazů, došlých z Říma, protože se totéž dělo v té době i v ostatních provinciích římské říše.

Herodes neustával svému pánu v Římě všelijak pochlebovati: ať už pojmenoval podle císaře nebo jeho příbuzných celá města, jež v budovatelské vášni postavil, jako Caesarea (§ 21), Sebaste, Agrippeion a j., nebo jej zpravoval o nejnepatrnějších věcech své rodiny, očekávaje od něho svolení k popravení svých synů (Alexandra, Aristobula, Antipatra). Augustus sám jednal s Herodem celkem slušně, ale vždycky povýšeně a nedal se omámiti jeho lichocením. Především však v otázce politické závislosti byl císař neoblomný. Naprostou svrchovanost, kterou Augustus usiloval uplatniti nad Herodem a jeho královstvím, ukazuje tato příhoda.

Kolem r. 8 př. Kr. Herodes, jsa podrážděn nájezdy beduinů na své území, podnikl krátkou výpravu proti Nabateům, kteří podporovali útočníky; výprava se sice dála se schválením Sentia Saturnina, římského legáta v Syrii, avšak bez výslovného uvědomění Augusta v Římě, který nedal k vedení války Herodovi potřebného svolení. Válečný podnik neměl valného významu, a přece se Augustus pro tento přehmat nesmírně rozlítil, když se o tom dověděl. Ihned napsal Herodovi velmi přísný list, pravě v něm mimo jiné, že »jestliže s ním jednal v minulosti jako s přítelem, nyní bude s ním zacházeti jako s poddaným« (*Žid. starož.* XVI, 290). A nebyl to hněv jen přechodný, protože poselství vyslané narychlo do Říma s omluvou nebylo vůbec na Palatinu přijato; Herodes teprve později po dalších poselstvích a díky novým příznivým okolnostem, když si už připadal ztracený, získal přízeň Augustovu a mohl si zase hověti klidně na svém trůně.

12. Po několikaměsíční chorobě zemřel Herodes Veliký v krutých bolestech v Jerichu ve věku asi sedmdesáti let, třicetsedm roků po prohlášení

za krále. Bylo to r. 750 od založení Říma, čtyři roky před Kristem, v jednom z posledních dnů na konci března nebo na počátku dubna. Jeho mrtvola byla s největší okázalostí přenesena z Jericha na Herodium, nynější Džebel Fureidis (»Rajská hora«), pahorek, kde si Herodes již dávno předtím připravil hrobku.

S této výšiny bylo viděti ve vzdálenosti 6 km směrem na severozápad městečko Bethlehem, kde se několik let předtím narodil Ježíš.

13. Po smrti Herodově bylo třeba vyplniti poslední z jeho tří závětí, která stanovila nástupnictví takto: Archelaos, syn Herodův a Samaritánky Malthake, byl určen za dědice trůnu s přímým panstvím nad Judskem, Samařskem a Idumejí; druhý syn Antipas, bratr Archelaův také po matce, byl ustanoven za tetrarchu v Galileji a Pereji; konečně Filip, syn Herodův a jerusalemské Kleopatry, stal se tetrarchou severních krajů, Trachonitidy, Gaulanitidy, Bataneje, Hauranu (a Itureje).

Ale tato poslední vůle nemohla býti provedena bez schválení Augustova; dále jejímu provedení překážely různé osoby, především sám Antipas, který v předešlé závěti byl jmenován nikoliv tetrarchou, nýbrž přímo dědicem trůnu; bránili se proti ní též mnozí vlivní Židé, kteří byli přesyceni sužováním zesnulého Heroda a obávali se ještě horšího týrání od nástupců z jeho krve. Proto by se byli raději dostali pod přímou nadvládu Říma.

Aby obhájili své požadavky, odjeli do Říma nejdříve Archelaos a brzy po něm jeho soupeř, bratr Antipas; oba, zvláště však první, si slibovali, že se jim dostane Augustova potvrzení v úřadě a že se vrátí ze vzdáleného Říma se skutečnou královskou mocí. Na tuto zvláštní cestu k zaopatření království naráží snad známé podobenství v Evangeliu: »Jeden člověk urozený odebral se do krajiny, aby ujal pro sebe království a opět se vrátil« *(Lk 19, 12)*. Avšak Židé, většinou nepřející Herodově dynastii, nezůstali nečinní. Sotva bylo římskými četami utišeno několik vzpour v Jerusalemě, vyslali také oni do Říma padesátičlenné poselství, aby žádalo sesazení vlády Herodovců a aby jejich území byla přivtělena k syrské provincii. Doufali totiž, že budou tak moci klidně žíti podle zděděných židovských zvyků pod ochranou Říma. Snad i na toto nepřátelské poselství naráží podobenství Evangelia, když pokračuje: »Ale spoluobčané jeho nenáviděli ho a poslali za ním poselství se vzkazem: Nechceme, aby tento kraloval nad námi« *(Lk 19, 14;* § 499).

Mezi tolika spornými stranami obezřetný Augustus rozhodl zdánlivě proti přímému prospěchu Říma, když hleděl vyhověti přání obou knížecích soupeřů. Odmítl rázně žádost padesáti židovských zástupců o připojení k Římu. Archelaovi svěřil vládu nad územím, které mu otec určil, ale královský titul, o nějž se Archelaos ucházel, mu nedal. Prozatím jej jme-

noval toliko etnarchou (vladařem), poskytuje mu zároveň naději, že bude prohlášen za krále později, jestliže se dobře osvědčí. Zbývajícím dvěma dědicům, Antipovi a Filipovi, přidělil území označená v poslední vůli s titulem tetrarchů. To vše se stalo ještě v roce Herodovy smrti, t. j. roku 4 př. Kr.

Augustovým rozhodnutím pochodili tedy nejhůře židovští zástupci, třebas se právě oni domáhali rozšíření imperia. Augustus byl prozíravý politik, který dovedl vyčkávat. V celku potvrdil Herodovu poslední vůli, odmítnuv žádost vyslanců, protože chtěl vyzkoušeti všechny tři nástupce svého zesnulého služebníka. Buď se ukáží schopnými vládci a především poslušnými Říma jako jejich otec - a potom by Augustus prakticky vládl nad Palestinou jako dříve; nebo si budou počínati opačně - a potom se jich pán Říma zbaví tím, že šlechetně přijme žádost Židů o přivtělení k imperiu.

14. Potomní události ukázaly, že Augustus předvídal správně a učinil moudré rozhodnutí. Archelaos neobstál ve zkoušce: ukrutnou a tyranskou vládou si připravil úplné sesazení místo očekávaného královského titulu. R. 6 po Kr. nové poselství, tentokráte Židů a Samaritánů, se odebralo do Říma, kde obžalovalo tetrarchu u císaře. Augustus si dal předvolati obviněného, vyslechl jeho obranu, ale nebyl s ní spokojen. Proto podle původního záměru poslal Archelaa do vyhnanství ve Viennes v Gallii a jeho území přivtělil k imperiu.

15. Tetrarcha Antipas, neboli Herodes Antipas, udržel se déle, ale nakonec se dočkal také on téhož osudu jako jeho bratr Archelaos. Když nastoupil vládu v r. 4 po Kr., bylo mu asi sedmáct let a udržel se v úřadě do r. 40 po Kr. Vychován byl pravděpodobně v Římě a z Herodových synů nejlépe představoval otcovu povahu v panovačnosti a v lásce k nádheře, ale neměl jeho přičinlivosti a činorodé energie. Císaři stejně jako jeho otec lichotil tím, že k poctě jemu a jeho příbuzných budoval různé stavby na svých územích: v jižní Pereji naproti Jerichu vybudoval ze základu staré město a pojmenoval je Livia podle Augustovy manželky (později byla nazvána Julia a stejně po ní i město); v Galileji založil nové město na západním břehu jezera Genezaretského a nazval je podle nového vládce Tiberias; také Sefforis v Galileji blízko Nazareta byla jím opevněna i zkrášlena a dostala úřední název připomínající římského císaře - snad Caesarea, později přeměněné na Diocaesarea.

U Augusta měl Antipas malé úspěchy; zato velkých dosáhl u Tiberia, protože pochopil slabou stránku nového císaře, podezíravého a zasmuši-

lého. Zdá se, že mu dělal donašeče o římských úřednících na Východě, posílaje mu o nich »zprávy« do Říma; úředníci ovšem donašeče nenáviděli (§ 26, 583), avšak udavači šlo více o vzdáleného Tiberia než o toho nebo onoho blízkého úředníka. Tak si mohl vésti jen za života Tiberiova, jehož smrt znamenala ovšem také konec Antipův.

16. Kdo opravdu Antipovi vykopal hrob, byla žena, pověstná Herodias. Krátce před r. 28 se vydal Antipas na cestu do Říma asi ve své úloze tajného donašeče a byl tam hostem svého bratra po otci, kterého Josef Flavius jmenuje Herodem, podle Marka je však nazýván Filipem (*Mk* 6, 17); tento Herodes Filip žil v Římě jako soukromník a za manželku měl Herodiadu; byla zároveň jeho neteří, jsouc dcerou syna Heroda Velikého, Aristobula, kterého dal otec usmrtiti. Byla to žena velmi náročná a nedovedla se spokojit soukromým životem po boku svého manžela Heroda Filipa. Příchod hosta Antipy probudil v ní znova dávný plán, protože vlivný důvěrník Tiberiův už dříve k ženě projevoval něžnou pozornost. Avšak proti stálému spojení bylo mnoho vážných překážek. Především host nebyl již mladíčkem, vždyť se blížil k padesátce; mimo to měl zákonitou manželku, dceru Arety IV., krále arabských Nabateů; konečně Herodias byla již provdána - dobře či špatně - podle židovského zákona za svého strýce a ani ten nejzchytralejší výklad jí nemohl pomoci, aby si vzala jiného strýce, dokud žil její první manžel. Avšak jeho vášeň a její ctižádost přemohly všecky překážky: slíbili si, že on po návratu domů zapudí manželku a ona opustí starého manžela v Římě a přispěchá k novému, který ji bude očekávati na trůně. Zákonitá manželka Antipova se však dověděla v Palestině, co bylo ujednáno v Římě. Aby se vyhnula pokořujícímu zapuzení, požádala pod jakousi záminkou manžela, aby ji vypravil do výstavné pevnosti Macherontu na hranicích mezi územím manželovým a otcovým. Odtamtud uprchla k otci. Když padla i tato překážka, přispěchala Herodias z Říma k Antipovi s dcerou ze svého prvního manželství Salome, děvčátkem teprve několikaletým, jež se však již v Římě naučilo krásně tančit.

17. Po tomto přečinu král Aretas pomýšlel jen na to, jak by pomstil potupu své dcery, kdežto poddaní Antipovi hněvivě reptali proti nestydatému porušení národních a náboženských zákonů. Než i když se reptalo od srdce a všude, reptalo se jen potajmu, neboť nikdo si netroufal postaviti se přímo proti zpupnému vládci a ještě méně proti žárlivé zuřivosti jeho cizoložné a necudné souložnice. Tuto odvahu měl jediný Jan Křtitel, který požíval svrchované vážnosti u lidu (*Starožit. žid.* XVIII, 116 a násl.) a

jakési pověrečné úcty u Antipy. Jan byl uvržen do vězení v Macherontu: stalo se tak proto, že veřejně káral pohoršení na dvoře, jak se dovídáme z Evangelia, a proto rostla jeho obliba u lidu, což vzbudilo podezření u dvora, jak se dovídáme z Josefa Flavia. Ale není vyloučeno, že k tomu dali také podnět žárliví farizeové (§ 292).

Jan zůstal ve vězení asi deset měsíců. Tento dlouhý pobyt se jistě nelíbil Herodiadě, která by se byla nejraději okamžitě zbavila přísného a nesmlouvavého karatele. Ale Antipas, maje ho nyní v poutech, neměl chuti poskvrniti se jeho krví, ať již z posvátného strachu před jeho osobností, ať z obavy, že by se lid vzbouřil po zprávě, že tento vážený muž byl zabit tak nespravedlivě a zbaběle. Herodias pásla po příležitosti, aby dosáhla svého přání. Příležitost se naskytla brzy: její dcera tanečnice dostala sťatou hlavu vězňovu a když nestoudná, cizoložná matka mohla ji vzít do rukou a ohmatat, zdálo se jí, že zvítězila a pomstila se (§ 355).

To však byl začátek jejího konce, protože také král Aretas čekal na vhodný okamžik k pomstě. V r. 36 jakýsi spor o hranice mezi oběma vládci vedl k válce, v níž Antipas byl úplně poražen. Tehdy pyšný tetrarcha pokorně prosil vzdáleného Tiberia o pomoc a císař, velmi citlivý k osudu svého špiona v Galileji, nařídil syrskému legátu Vitelliovi, aby vytrhl proti Aretovi a poslal do Říma statečného Araba »buď živého v poutech nebo hlavu jeho mrtvoly« *(Starožit. židovské* XVIII, 115). Ale Aretas nebyl Jan Křtitel, ani Vitellius nebyl ochoten opakovat roli dcery tanečnice. Vitellius, pln starého záští proti Antipovi pro jeho donášení do Říma, vytáhl do pole jen s nechutí a hledal všechny záminky, aby výpravu co nejvíce protáhl. Štěstí mu přálo, protože když dospěl s vojskem k Jerusalemu, dostal zprávu, že Tiberius zemřel (16. března 37). Tím výprava skončila, Aretas nebyl již obtěžován a porážka Antipova zůstala nepomstěna.

18. Konečný pád tetrarchův nastal po dvou letech a zavinila jej sama Herodias. Tato vášnivá žena propadla závisti, když r. 37 přibyl do Palestiny její bratr Herodes Agrippa I. Ještě před několika měsíci byl zadluženým dobrodruhem, který sám na sobě zkusil tíhu římských okovů. Zvolení jeho přítele Gaia Caliguly císařem povzneslo jej k závratnému štěstí. Caligula ho zahrnul všelikými dary a poctami, nadto ho jmenoval králem, přiděliv mu území, které hraničilo na severu s Antipovým. Nyní přicházel mocný přítel nového císaře, aby se ujal svého panství. Herodias, vidouc jeho náhlý vzestup, srovnávala v duchu, jak její Antipas po tolika letech otročení dalekému Římu byl jen obyčejným tetrarchou a nikdo si ho nevážil, když ho nepřátelé mohli na hlavu poraziti, aniž mu Řím přispěl na

pomoc. Aby dosáhl úspěchu jako Agrippa, musel se zajisté ukázati také v hlavním městě imperia, sám se snažit a osobně si vše potřebné zaříditi. V tomto přesvědčení naléhala vášnivá Herodias na zpěčujícího se Antipu tak dlouho, až ho přiměla k cestě do Říma, aby se mu tam dostalo královského titulu a případně jiných vyznamenání.

Antipas se spolu s Herodiadou představil Caligulovi v Bajích. Ale Agrippa, v němž jejich cesta vzbudila podezření, poslal za nimi svého propuštěnce, který vezl s sebou asi žalobu na Antipu. Tak se Antipovi místo očekávaného královského titulu dostalo nečekaně naříčení ze zrady, na něž nedovedl dáti jasnou odpověď. Proto ho Caligula uznal vinným, sesadil a poslal do vyhnanství v Lyonu v Gallii a přiřkl území jeho tetrarchie žalobníku Agrippovi. Herodias, která svou ctižádostí toto neštěstí zavinila, následovala dobrovolně sesazeného tetrarchu do vyhnanství, třebaže jí Caligula dal jako sestře přítele Agrippy úplnou svobodu i všechen její majetek.

To vše se stalo v letech 39-40 po Kr.

19. Třetí z přímých dědiců Heroda Velikého, tetrarcha Filip, nevystupuje přímo v dějinách Ježíšových. Spravoval svá území až do své smrti r. 34 po Kr. a zdá se, že byl knížetem mírným, klidným a povahy vyrovnané. Jednou však asi také trochu ztratil zdravý rozum, když se již v pozdním věku oženil s tanečnicí Salome, dcerou Herodiady. Byla jeho praneteří a nejméně o třicet let mladší než on.

V Panionu u pramenů řeky Jordánu úplně přestavěl někdejší město a pojmenoval je Caesarejí na počest Augustovu; obyčejně byla nazývána Caesarejí Filipovou na rozdíl od Caesareje přímořské, vybudované od Heroda Velikého. Starověké jméno Panion (dnešní Banias) pochází od jeskyně poblíže pramenů, zasvěcené bohu Panovi. Při budování nového města vznikl u jeskyně velkolepý mramorový chrám zasvěcený Augustovi. S mohutného vrcholku ovládal celý kraj a první k sobě přitahoval pohled poutníka, který se blížil k městu (§ 396).

Na severním břehu jezera Genezaretského, poněkud na východ od ústí Jordánu do jezera, Filip zcela přestavěl také městečko Bethsaidu, jež pojmenoval na počest dcery Augustovy.

20. Když tetrarcha Archelaos byl sesazen a poslán do vyhnanství, Augustus přivtělil k římské říši území jeho tetrarchie, totiž Judsko, Samařsko a Idumeu. Tak splnil tehdy při vhodné příležitosti přání židovského poselstva, které před deseti lety přišlo schválně do Říma s žádostí za připojení Palestiny k Imperiu (§ 13).

Kdykoliv přicházela nějaká krajina pod přímou správu Říma, byla z ní vytvořena provincie nebo bývala připojena k některé již zřízené provincii. R. 27 př. Kr. Augustus rozdělil provincie mezi sebe a senát: pohraniční a méně bezpečné, chráněné silnými posádkami, si ponechal, kdežto vnitřní, klidné a nechráněné, svěřil senátu. Odtud rozdělení na provincie senátorské a císařské. Senátorské byly spravovány jako dříve prokonsuly (legati pro consule), volenými obvykle na rok; pro všechny císařské provincie byl jediným prokonsulem Augustus. Řídil je vyslanci, které sám jmenoval (legati Augusti pro praetore). Legát provincie (hegemón ἡγεμών) náležel vždy do stavu senátorů. Do některých zemí, které vyžadovaly zvláštní obezřetnosti, jako na příklad Egypt, Augustus vysílal nikoliv legáta, nýbrž prefekta. Do jiných krajin, nedávno připojených k imperiu a působících zvláštní nesnáze, byl posílán prokurátor, který byl ze stavu rytířského. Úřad prokurátora (epitropos ἐπίτροπος) byl zprvu povahy finanční a existoval také v provinciích senátorských, ve skutečnosti však, zvláště po Augustovi, název prokurátora nahradil název prefekta v krajinách nedávno přivtělených (mimo Egypt).

Území po Archelaovi byla přičleněna k provincii syrské, ležící na severu, která byla císařskou a byla pro svou zeměpisnou polohu jednou z nejdůležitějších. Ale nebylo to podrobení úplné, nýbrž spíše podřízení mocenské. Do nových území totiž byl poslán prokurátor z rytířského stavu, který měl být jejich přímým a řádným správcem. Ve svém úřadě byl přesto pod dohledem legáta syrského, jenž dokonce mohl v důležitých případech zakročiti i na prokurátorově území. Známá nesnáz vládnout Židům přiměla prozíravého Augusta k takovému podřízení moci, že mohl blízký legát svou vyšší mocí podporovati nebo i upravovati pravomoc prokurátorovu.

21. Římský prokurátor Judska sídlel trvale v Caesareji přímořské, nedávno nádherně zbudované Herodem Velikým. Ta jediná měla přístav a od Tacita *(Hist.* II, 79) byla právem nazvána »hlavním městem Judska«

s hlediska politického. Prokurátor však často dojížděl do Jerusalema, středisk náboženského i národního, hlavně o svátcích, na př. o velikonocích, protože tam mohl vše lépe pozorovati. V Caesareji i v Jerusalemě používal obou Herodových paláců za praetorium, jak se nazývala prokurátorova residence. Ale v Jerusalemě mu sloužila k úřednímu jednání také velmi pevná a prostranná tvrz Antonia, vypínající se nad chrámem. V ní byla ubytována i jerusalemská vojenská posádka.

Prokurátor byl vojenským velitelem krajiny, ale neměl ve svém vojsku římské legie složené z římských občanů, měl velení jen nad pomocnými sbory, sebranými obyčejně mezi Samaritány, Syry a Řeky, poněvadž Židé byli dávnou výsadou vojenské služby zproštěni. Tyto sbory byly obyčejně rozděleny na »kohorty« u pěchoty a na »alae« u jízdy. Vojsko v Judsku bylo, jak se zdá, sestaveno z 5 kohort a jedné »ala«, v síle asi 3.000 mužů; jedna z kohort měla trvalé stanoviště v Jerusalemě.

Prokurátor byl též nejvyšším úředníkem správním: řídil vybírání daní a rozmanitých dávek. Daně pozemkové, osobní nebo důchodové, které musil kraj odváděti, plynuly do »fisku« neboli císařské pokladny, protože území bylo poplatné Augustovi (kdežto daně provincií senátorských plynuly do aeraria neboli pokladny senátu). K vymáhání těchto daní užíval prokurátor státních výběrčích, podporovaných místními úřady. Dávky plynuly z různých práv, jako byla cla, mostné, pronájem veřejných míst, tržné a j. Jejich vybírání bylo pronajato jako jinde v imperiu bohatým podnikatelům publikánům (telonai τελῶναι). Ti platili prokurátorovi jistou sumu, za kterou se odškodňovali vybíráním určité části daní. Zaměstnanci závislí na těchto vyšších nájemcích byli výběrčí a celníci (exactores, portitores).

Netřeba uváděti, jak lid všechny nenáviděl, ať celníky nebo výběrčí, a k jakému docházelo násilí a vyděračství, zejména když pronajímatelé dávali svůj nájem do podnájmu, jak se často stávalo. Celá tíha tohoto spletitého obchodování končila zatížením poplatníka.

22. Jako úřad soudní měl prokurátor svůj soudní dvůr s mocí vynášet rozsudky smrti (ius gladii). Kdo byl římským občanem, mohl se odvolati od jeho soudu k císaři do Říma, pro ostatní toto odvolání neplatilo. Pro běžné případy zůstávaly a úřadovaly v Judsku místní soudy národní, především soud velerady v Jerusalemě (§ 57 n.). Velerada si uchovala také moc zákonodárnou jak ve věcech náboženských, tak částečně i ve věcech občanských a daňových, jež se týkaly příslušníků národa. Veleradě byla však odňata moc pronášet rozsudky smrti (§ 59).

Vcelku bylo za prokurátorů zachováno staré židovské národní zřízení. Skutečnou hlavou národa zůstával stále velekněz. Ve skutečnosti o jeho volbě i sesazení rozhodoval prokurátor a syrský legát, tito však jednali jen po dohodě s nejvlivnějšími kněžskými rodinami. Od r. 50 se zřekli i těchto práv ve prospěch knížat z rodu Herodova. Po připojení k imperiu se stal prokurátor po boku velekněze politickým dozorcem a ochráncem zájmů císařské pokladny.

V otázkách náboženských trvale zachovávaly římské úřady podle staré praxe naprostý ohled k příslušným národním zřízením, ba často i k předsudkům a výstřednostem. Někdy se sice vinou jednotlivých úředníků vyskytly více nebo méně vážné výjimky, ale brzy byly takové přehmaty urovnány nařízeními smyslu opačného. Řím se snažil přizpůsobit se v jistých případech zděděným zvykům nejen ze šetrnosti, nýbrž projevoval jim dokonce i úctu a sympatii; tak na př. několikrát věnovala císařská rodina v Římě dary pro jerusalemský chrám a sám Augustus si přál, aby v něm denně obětovali jednoho býka a dva beránky »za císaře a římský národ« (srv. *Válka žid.* II, 197), jak se zdá, na útraty císařovy (srv. *Filon, Legatio ad Gaium,* 23, 40).

23. Také za vlády prokurátorů bylo národu židovskému Římem zachováno nebo povoleno mnoho výsad. Pro sobotní klid byli Židé zproštěni vojenské služby a nemohli být předvoláni k soudu v tento den. Pro židovský zákon, jenž zakazoval jakékoliv zobrazování živých bytostí, dostali římští vojáci z jerusalemské posádky rozkaz nenositi s sebou prapory s obrazem císařovým. Z téhož důvodu římské peníze ražené v Judsku - které byly jenom bronzové - neměly obrazu císařova, nýbrž toliko jeho jméno se symboly v náboženství židovském dovolenými. Byly sice v běhu také zlaté a stříbrné peníze s nedovoleným obrazem, ovšem jen proto, že byly raženy mimo Judsko (§ 514).

Ještě méně se v Judsku nařizovalo uctívání osoby císařovy, ač v ostatních provinciích to bylo základním aktem normální vlády. Jedinou výjimku se pokusil učinit Caligula v r. 40, když si neukázněný císař vzal do hlavy postaviti si vlastní sochu v chrámě jerusalemském. Jeho úmysl se neuskutečnil pro neústupnost Židů a rozvahu syrského legáta Petronia.

Judsko pod římskými prokurátory nebylo celkem na tom nikterak hůře než za vlády Heroda Velikého anebo některého z předcházejících Hasmoneovců. Ovšem mnoho záleželo na rozvaze a poctivosti jednotlivých prokurátorů. Právě však zde byly nedostatky časté a vážné, zvláště v posledních letech před válkou a před pohromou v r. 70, kdy lidu stále nesná-

šenlivějšímu a blouznivějšímu byli posíláni prokurátoři vždy úplatnější a krutější.

24. O prvních prokurátorech Judska víme málo či téměř nic, co by mělo přímý vztah k Ježíšovi. Prvním byl Coponius, který nastoupil úřad r. 6 po Kr., t. j. hned po sesazení Archelaově. Po svém příchodu společně se syrským legátem Sulpiciem Quiriniem provedl sčítání lidu nově připojené krajiny (§ 183 a násl.), protože podle římských zásad jedině správný soupis osob a majetku mohl poskytnouti základ budoucí správě. Přes všechny nesnáze byl soupis ukončen. Coponius setrval v úřadě tři roky (r. 6-9 po Kr.). Rovněž tak jeho nástupci Marcus Ambivius (nebo Ambibulus r. 9-12 po Kr.) a Annius Rufus (r. 12-15), jenž byl posledním prokurátorem ustanoveným od Augusta.

První, jejž jmenoval Tiberius, byl Valerius Gratus (15-26 po Kr.). Ten měl od počátku potíže najíti velekněze, s nímž by se mohl shodnouti, protože ihned sesadil Annáše, tehdy právě úřadujícího, a ve čtyřech letech po něm vystřídal čtyři nástupce: Ismaela, Eleazara, Šimona a Josefa, řečeného Qajapha (Kaifáše). Zdá se, že si s tímto nejlépe rozuměl. Po Valeriu Gratovi nastoupil Pontius Pilatus r. 26 po Kr.

25. O Pilátovi pojednává mimo Evangelium také Filon (*Leg. ad Gaium*, 38) a Josef Flavius; z těchto tří pramenů plyne aspoň to málo, že Pilát byl člověk svárlivý a tvrdošíjný. Král Herodes Agrippa I., jenž na něho z osobního styku leccos věděl, líčí ho také jako úplatkáře, násilníka, vykořisťovatele, utlačovatele a tyrana (viz Filon, tamtéž). Snad jsou tyto obžaloby judského krále přehnané, jisto však je, že se Pilát jako prokurátor špatně osvědčil v zájmu samotného Říma. K svým poddaným projevoval netajené pohrdání, nepřičinil se ani v nejmenším, aby si získal jejich náklonnost, naopak vyhledával každou příležitost, jak by je vydráždil a urážel. Nejenom je nenáviděl, ale cítil i zpupnou potřebu jim své záští projevit. Kdyby to bylo záleželo na něm, byl by je nejraději všecky poslal na práci do káznice a do dolů. Byl tu však ještě císař v Římě a legát v Syrii, který bděl a podával císaři zprávy. Proto se Pontský Pilát, člen rytířského stavu, musil krotiti a klást meze výbuchům své nenávisti. Ale v tomto otrockém strachu měl jakousi oporu. Když Tiberius již v r. 19 po Kr. vyhnal Židy z Říma, zdálo se, že zahájil nepřátelské období proti celému Židovstvu. A právě tehdy byl Pilát poslán do Judska. Mohl tudíž zvláště v prvních letech počítati s tím, že svým odporem vůči poddaným napodobuje s dvořanskou ochotností příklad z Italie.

26. Pilát pravděpodobně hned od počátku svého prokurátorství, spojuje oba city - oddanost k císařskému dvoru a pohrdání Židy - dal rozkaz, aby posádka, přeložená z Caesareje do Jerusalema, vstoupila tam tentokrát po prvé s obrazem císaře na praporech. Přesto dal chytře prapory vnésti do města v noci, aby nevzbudil odpor a postavil tak město před hotovou věc. Příštího dne přiběhli mnozí Židé sklíčeni takovým zneuctěním do Caesareje a po pět dní i nocí prosili prokurátora, aby odstranil prapory ze svatého města. Pilát nepovolil. Dokonce šestého dne rozmrzen jejich neodbytností dal je při veřejném slyšení obklíčit vojskem, vyhrožuje jim smrtí, nevrátí-li se hned domů. Ale tito skvělí obhájci staré víry zvítězili nad římským cynikem: když viděli kolem sebe vojáky, lehli si na zem, obnažili hrdla a prohlásili, že se dají raději podřezati, než aby se zřekli svého zákona. Pilát nečekal takového odporu, ustoupil a dal prapory odstraniti.

Něco podobného se stalo později při stavbě vodovodu. Pilát, aby zásobil Jerusalém vodou, jíž bylo mnoho zapotřebí také pro službu chrámovou, nařídil stavbu vodovodu, který by dodával vodu z rozsáhlých nádrží na jihovýchod od Betléma (dnešní t. zv. »Nádrže Šalomounovy«). K úhradě tohoto nákladu určil některé fondy chrámového pokladu. Toto použití posvátných peněz vyvolalo výtržnosti a nepokoje Židů. Tu Pilát poslal mezi vzbouřence četné své vojáky přestrojené za Židy. V určenou dobu přestrojení vojáci vytáhli ukryté klacky, vrhli se na lid a mnoho Židů pobili a zranili.

Později se svárlivý prokurátor pokusil o něco podobného jako s vojenskými prapory. Dal zavěsiti v Herodově paláci v Jerusalemě zlacené štíty se jménem císařovým. Myslelo se, že by tento nový pokus, o němž máme zprávu toliko od Filona, mohl býti týž jako předešlý čin s prapory. Pochybnost o tom se zdá neodůvodněná již pro Pilátovu umíněnost a také proto, že se tento nový pokus musil státi mnohem později než první. Poselstvo vyslané k Pilátovi, v němž byli také čtyři synové Heroda Velikého, nedosáhlo tentokrát toužebného odstranění štítů. Židé se nato obrátili na samého Tiberia a císař rozkázal odnésti závadné štíty do Augustova chrámu v Caesareji. Tiberiova ústupnost naznačuje, že se to asi stalo po smrti Sejanově (r. 31 po Kr.), který byl císařovým všemocným ministrem a velikým nepřítelem Židů.

Evangelium jen příležitostně poznamenává (*Lk* 13, 1), že Pilát dal zabíti také jakési Galilejce - tedy poddané Heroda Antipy - když přinášeli oběti v jerusalemském chrámě. O této události však neznáme podrobností. Můžeme se jen dohadovati, že nepřátelství mezi Pilátem a Antipou, do-

svědčené Evangeliem (*Lk* 23, 12), vzniklo částečně pro toto povraždění Antipových poddaných. Druhou pohnutkou bylo pravděpodobně Antipovo udavačství u Tiberia na římské úředníky (§ 15).

27. Tento způsob vlády se nakonec Pilátovi vymstil. R. 35 jakýsi falešný prorok, který si získal znamenitou pověst v Samařsku, slíbil svým stoupencům, že jim ukáže posvátné nářadí z doby Mojžíšovy, uložené prý na hoře Garizim nedaleko Samary. Ale ve stanovený den dal Pilát obsaditi vrchol hory vojskem. Chtěl tak zabránit shromáždění lidu ani ne proto, že by přičítal nějakou důležitost malichernému příslibu falešného proroka, jako spíše proto, že věděl, jak jsou Samaritáni syti jeho utlačování, a podezíral je z chystaného povstání. Sotva se lid ve velkém počtu sešel, vojáci jej napadli. Mnoho Samaritánů bylo zabito, mnoho zajato, a nejváženější z nich odsoudil Pilát na smrt. Samaritánská obec obžalovala Piláta z tohoto nesmyslného krveprolití u Vitellia, který byl legátem v Syrii a měl na Východě plnou moc. Obžaloba byla ochotně přijata, protože Samaritáni byli známí věrností k Římu. Vitellius bez okolků Piláta sesadil a pozval ho do Říma, aby se ze svého činu zodpovídal před císařem. To se stalo na sklonku r. 36 po Kr.

Když Pilát přišel do Říma, byl Tiberius už mrtev (16. března 37). Jak skončil ten, jenž odsoudil Ježíše, není dějinám známo. Známo je to naopak legendám, které o něm vypravují podivuhodné příhody na tomto i na onom světě a posílají ho jednou do horoucích pekel, jindy zase do ráje jako velikého světce.

28. Za časů Ježíšových tvořili saduceové a farizeové v židovském národě dvě hlavní skupiny. Nebyly to v pravém slova smyslu »sekty«, protože se neodtrhly od národního celku. Ani to nebyly náboženské společnosti - jako Esseni (§ 44), třebas jejich hlavní zásady byly náboženské; ani nezdůrazňovaly na prvém místě určitý politický postoj - jako herodiáni (§ 45), ačkoli měly velikou důležitost také v otázkách politických a sociálních. Byly to spíše dva směry nebo dvě hnutí vycházející ze zásad židovskému národu svatých, třebaže se ocítaly ve vzájemném dokonalém rozporu. Porovnáme-li je současně, usnadní nám právě jejich protiklad jejich přesné určení.

Obyčejně se má za to, že farizeové představovali konservativní a saduceové liberální a novotářský směr. Snad tomu tak bylo v běžném životě, ale po stránce právní a náboženské bylo tomu právě naopak, protože se saduceové podle svého hlediska pokládali za ochránce neporušeného mravního odkazu Židovstva a odmitali zvláštní nauky farizeů jako novoty.

Oba směry vznikly z odlišného postoje různých vrstev národa k hellenismu, když se s ním střetlo Židovství, t. j. od doby Makabejců (167 př. Kristem).

29. Povstání Makabejských, namířené proti hellenisující politice Seleukovců, živila nižší třída lidu naprosto zaujatá proti cizím novotám. Říkali si Asideové (hebr. Hassidim t. j. »zbožní«). Naopak v národě samém mnozí jiní Židé přáli hellenismu, neboť je oslnila tato cizí vzdělanost. Byli to hlavně kněží a bohatí Židé. Jakmile však zvítězilo povstání národně náboženské, zmizela a odmlčela se smetánka přející hellenismu v židovském národě. Brzy však poté, když nastoupila národní dynastie Hasmoneovců, potomků Makabejských, oba směry se znovu objevily, ač jejich vznik byl poněkud odlišný. Hasmoneovci, kteří vděčili za trůn lidovým Asideům, postavili se proti nim a opřeli se raději o třídy kněžské a šlechtické.

Důvod změny je jasný. Hellenismus tlačil tak silně na obnovený židovský stát, že se vláda Hasmoneovců prakticky nemohla vyhnouti všemu styku s ním, ani zabrániti silnému pronikání pohanské vzdělanosti do svého území. Jenže tento vliv a styk pokládali Asideové za politickou porážku a především za náboženské odpadlictví. Proto se ponenáhlu odvraceli od milovaných Hasmoneovců a stávali se jejich protivníky.

Přešedše do oposice, říkali si »Oddělení« (hebr. Perushim, aramejsky Perishajja - odtud farizeové). Jejich odpůrci, většinou z kmene kněžského, nazývali se »saduceové« - podle Sadoka, který byl pradávným zakladatelem slavného kněžského rodu.

30. Avšak od koho nebo v čem se považovali farizeové za »oddělené«? Důvod jejich odštěpení byl především národní a náboženský a teprve potom občanský a politický. Odvraceli se od všeho, co nebylo židovské, a tudíž ani pravověrné a čisté. Židovství, náboženství a čistota zákonem předepsaná byly pojmy, které v praxi nebylo možno oddělovati. Právě tu vznikal rozpor také naukový vůči saduceům: co bylo vlastním základem Židovství? Jaký je nejvyšší a nezvratný řád, jímž se měl říditi národ vyvolený?

Na tuto otázku odpovídali saduceové, že to je Thora, t. j. »Zákon« ve vlastním slova smyslu, »Zákon psaný«, daný Mojžíšem národu jako základní a jediný statut. Proti tomu farizeové odpovídali, že Thora - Zákon psaný - je jenom část a to nikoliv hlavní část národní a náboženské ústavy: zároveň s ní a v rozsahu ještě větším platil »Zákon ústní«, obsahující nesčetné předpisy »tradice« (paradosis παράδοσις).

Zákon ústní měl nesmírný rozsah. Obsahoval mimo různá vyprávění a jiné věci (hagaddah) také celou soustavu praktických příkazů (halakah). Vztahoval se na nejrozmanitější úkony občanského i náboženského života od složitých předpisů obětních až k umývání kuchyňského nádobí před jídlem, od podrobného jednání veřejných tribunálů až k otázce, zda je nebo není dovoleno jísti ovoce, které spadlo v sobotu se stromu. Celá tato změť pobožných domněnek a tradičních zvyklostí neměla téměř nikdy skutečnou souvislost se zákonem psaným. Farizeové však často nacházeli takové souvislosti, vykládajíce text Zákona podle svého. I když se neutíkali k takovému způsobu, odvolávali se na základní zásady, že totiž Bůh dal na hoře Sinaj Mojžíšovi Zákon psaný, obsahující jen 613 přikázání, a mimo to ještě Zákon ústní mnohem obsažnější a neméně závazný.

31. Ba často ještě závažnější. Během času opravdu učitelé zákona čili zákoníci zpracovávali systematicky rozsáhlou látku ústního podání a ta nabývala většího významu praktického, když už ne theoretického, než Zákon psaný. V Talmudu, který je vlastně uzákoněná soustavná tradice, jsou na př. i takové výroky: »Víc platí slova zákoníků než slova Thory«; protože »je horší jednati proti slovům zákoníků než proti slovům Thory« (*Sanhedrin* XI, 3); a vskutku »slova Thory obsahují věci zapovězené a vě-

ci dovolené, předpisy lehké a předpisy závažné - ale slova zákoníků jsou všecka závažná« (*Berakoth* pal. I, 3b).

Samozřejmě, že podle této zásady byli farizeové v nesmírné výhodě a mohli si dělati zákony, jaké chtěli, čerpajíce každé rozhodnutí ze svého zákona ústního. Než právě tuto zásadu saduceové zamítali. Uznávali jen zákon psaný, Thoru, zavrhujíce naprosto zákon ústní a tradici farizeů. To všecko - tvrdili saduceové - jsou jen novoty, komolení starého a prostého židovského myšlení. Oni, saduceové, jsou věrnými strážci tohoto ducha, pravými »konservativci«, a proto se staví proti libovolné a prospěchářské sofistice farizejských »modernistů«.

Odpověď saduceů byla jistě obratná. Tím spíše, že zdánlivým konservatismem, bylo možno se zákonně vyhnouti »těžkým břemenům« (*Mt* 23,4), jež ukládali farizeové, a otvírala se tak brána k dorozumění s hellenismem a řeckořímskou vzdělaností. Proto se saduceové opřeli o šlechtu a vládu, které byly nuceny udržovati vztahy s cizí vzdělaností. Farizeové se zase opírali o lid, jenž byl nepřátelský k všemu z ciziny a lpěl co nejvíce na zděděných zvycích, z nichž farizeové čerpali svůj ústní zákon. Odtud také paradox, že saduceové byli právnicky konservativci, ale ve skutečnosti liberálové; kdežto farizeové byli zdánlivě novotáři vzhledem k psané Thoře, ač svými novotami chtěli chránit a střežit staré učení.

32. Oba směry, saduceů a farizeů, objevují se již zcela vyhraněné a protichůdné po prvé za časů prvního Hasmoneovce Jana Hyrkána (134-104 př. Kr.), který byl synem Šimona, posledního Makabejce; ač pocházel z toho rodu, přece byl ve zjevném nepřátelství s farizeji. Nepřátelství vyvrcholilo za Alexandra Jannea (103-76 př. Kr.): mezi vládcem a farizeji zuřila po šest let válka, která si vyžádala na padesát tisíc obětí (*Starožit. žid.* XIII, 376). Naproti tomu za vlády Alexandry Salome (76-67 př. Kr.) zažili farizeové zlatou dobu, protože královna »dovolila farizeům dělati cokoliv a nařídila, aby také lid jich byl poslušen... Královna měla jméno, ale farizeové vládu« (tamtéž, 408). Samozřejmě došlo k nevázanostem, jež přináší vítězství. Saduceové, kteří měli doposud většinu ve veleradě, byli po porážce v nepatrné menšině. Staří protivníci farizeů byli buď popraveni nebo utekli do vyhnanství. Došlo k tomu, že »celá země žila v míru vyjma farizeje« (tamtéž 410). A právě od této doby vtiskli farizeové Židovstvu pečeť svého učení. Jakýsi pokus o obrat učinili saduceové za Aristobula II., jehož byli straníky, kdežto farizeové byli stoupenci jeho protivníka a bratra Hyrkána II. Později dostali do své moci veškeren lid farizeové a měli stoupence také v nižší vrstvě kněžské, takže krátce před r. 70 se vliv

saduceů omezoval jen na chrám, vysoké rodiny kněží a boháčů z kruhů chrámových.

33. S katastrofou z r. 70 saduceové vymizeli z dějin, a proto později Židovstvo, ovládané úplně farizeji, vzpomínalo na ně ve zlém. Hle, jak se na konci I. století po Kr. soudí o velkých kněžských rodech, které za posledních let před katastrofou byly nejslavnější:

»Běda mně od domu Boetova,
běda mně od jejich bičíků!
Běda mně od domu Kantharova,
běda mně od jejich péra![1])
Běda mně od domu Annášova,
běda mně od jejich sykotu[2])
Běda mně od domu Ismaele, syna Fiabiho,
běda mně od jejich pěsti!
Velekněží to jsou,
pokladníci jejich synové,
úředníci chrámu jejich tchánové,
jejich služebníci přicházejí s holemi,
aby nám napráskali.«

A tento doklad *(Tosefta Menahoth* XIII, 21; Pesahim 57 a, Bar.) není ojedinělý v rabínských textech; jiná násilí a loupeže, jichž se vysoké kněžstvo dopouštělo vůči nižším kněžím, připomíná také Josef Flavius *(Starožit. žid.* XX, 179-181).[3])

34. Učení obou směrů vystihuje jejich nejstarší dějepisec Josef Flavius těmito slovy: »(Farizeové) mají pověst pečlivých vykladačů zákona a vedou hlavní sektu; připisují všechny věci Osudu (heimarmené *εἱμαρμένη*) a Bohu. Podle nich závisí na člověku, jedná-li dobře či špatně, ale Osud spolupůsobí ve všem lidském jednání. Každá duše je neporušitelná, ale toliko duše zlých jsou stíhány věčným trestem. Saduceové naopak, kteří tvoří druhou stranu, úplně popírají Osud a tvrdí, že Bůh nemůže činit žádného zla, ba ani je poznati; prohlašují, že je v moci člověka volba mezi dobrem a zlem a že podle rozhodnutí jednoho každého utváří se další život duše, stejně i trest i odměna v podsvětí (Hadu). Farizeové jsou k sobě laskaví a podporují shodu se širšími vrstvami; proti tomu saduceové jsou spíše drsní v jednání i mezi sebou a jsou nezdvořilí k sobě rovným i cizincům (Flavius *Válka židovská* II, 162-166).

V obou naukách vidíme jasně důsledky, jež rozdělovaly saduceje od farizeů. První přijímali zákon psaný; a protože v něm nenalézali jasně vyjádřenou nauku o zmrtvýchvstání a záhrobním životě, nevěřili v ně; podle Skutků apošt. (23, 8) nepřipouštěli vůbec ani jsoucnost andělů a duchů. Pokud se týče Osudu (εἱμαρμένη), který saduceové podle Josefa Flavia popírali, je jím spíše rozuměti Prozřetelnost anebo milost Boží. V podstatě se saduceové podobali epikurejcům a theologicky pelagiánům. Drsnost v jednání, přisuzovaná jim dějepiscem, byla asi výslednicí jejich šlechtické pýchy. Ale také se nám o nich vypravuje, že byli ve veřejných soudech velmi přísní *(Starožit. žid.* XX, 199; srv. XIII, 429, 297) na rozdíl od farizeů, kteří se klonili k mírnosti.

35. Farizeové čerpali z tradice nauky, zavrhované od saduceů. Hloubati v zákoně, zvláště ústním, bylo každému Židu přísnou povinností a nejvznešenějším zaměstnáním; proto se úplně věnovali tomuto hloubání. Mezi jiným byl vysloven i názor, že »je důležitější studium Thory nežli postavení chrámu« *(Megillah,* 16 b), ba, že »je důležitější než ctíti otce a matku« (tamtéž) a že »člověk se nemá vzdalovati ze školy (Zákona) a uchýliti se od slov Thory ani v hodince smrti« *(Sabbath* 83 b) Mimo to »Thora je více nežli kněžství a kralování, protože ke královské důstojnosti je zapotřebí 30 věcí, ke kněžské 24, kdežto Thora jich vyžaduje 48«, a následuje výpočet všech 48 požadavků (Pirqe Aboth VI., 5-6). Nemysleme, že tyto předpisy zůstaly mrtvou písmenou, protože víme o velkém množství farizeů, kteří zasvětili celý život bádání o Zákoně, zanedbávajíce každé jiné zaměstnání, až snad na nějaké řemeslo na několik hodin denně, aby si vydělali aspoň na živobytí. Tito badatelé Zákona si byli vědomi vlastní velikosti. Zákon byl zbrojnicí, v níž se vždy dala vybrati zásada ať pro život veřejný nebo soukromý, náboženský či občanský. A proto strážcové této zbrojnice byli »více než kněží a králové«. V národě, kde lid plně přijímal myšlenku bohovlády, takové úsudky byly správné. Farizeové vycítili správně, že jejich síla spočívá nikoliv ve šlechtických třídách nebo velekněžích či ve dvoře královském, nýbrž v prostém lidu.

36. Bádání farizeů v Zákoně se obíralo hlavně třemi otázkami: sobotním klidem (§ 70), placením desátků a obřadní čistotou (§ 72); mimo ně ještě mnoho jiných otázek bylo předmětem rozprav. Zabývali se především výroky, které již vytvořila tradice, v druhé řadě jejich rozsahem, uplatněním a dalším vývojem. Obsah talmudu, který písemně zachytil to, co zákoníci po staletí tradovali, je z největší části sbírka takových výroků (§ 87).

Při takovém způsobu myšlení bylo zřejmé nebezpečí, že se vykladač ztratí v kasuistice a formalismu, plných jemných podrobností, ale bez ducha; a do toho nebezpečí se většinou upadlo. Kdo se přenese do tehdejšího prostředí, nebude překvapen, setká-li se v Talmudu s pojednáním »O ptačích hnízdech«, s jiným »O nádobách«, s jiným »O stopkách ovoce« a s jinými, s obsahem méně krásným a vybraným (§ 72); spíše mu bude záhadné, na jakém duchovním základě spočívala tato ohromná právnická scéna, jež se zdá viseti ve vzduchu.

Základna tu opravdu byla: byl to základ položený do duše národa kázáním proroků, plný vysoké mravnosti a opravdové zbožnosti. Jejich hlas zazněl lidu v minulých staletích a ještě tehdy bylo slyšeti jeho ozvěny v synagogách při čtení Písma. Ale tehdy se velmi málo dbalo duchovní hodnoty jejich slov a navěsilo se na ně mnoho cetek při praktickém použití. Proud božského vnuknutí skončil v mrtvé tůni lidského rozbírání: před »pramenem vody živé dávali přednost cisternám rozpukaným, které nemohou udržeti vody«, jak řekl jim Jeremiáš (2, 13), který však též zahřměl výčitkou (8, 8):

»Jakým právem říkáte: jsme moudří
a máme zákon Hospodinův?
Ano, ale v lež jej obrátilo
lživé pero vykladačů.«

37. Bylo by nesprávné a nespravedlivé tvrditi, že všechna námaha farizeů o propracování Zákona byla »lží«; ale bylo v ní jistě velmi mnoho braku. V moři malicherností a puntičkářství byly ukryty pravé drahocenné perly, dědictví duchovního učení proroků. Ale rozlehlost tohoto moře byla ve velkém nepoměru k řídkým perlám, byl nepoměr mezi tou nesmírnou právnickou scénou a nepatrným duchovním základem, takže se to dobré utápělo v tolika zbytečném. Tak na př. zajisté krásný je výrok, přičítaný slavnému Hillelovi, který žil několik let před Ježíšem. Jakýsi pohan jej žádal, aby ho naučil celému Zákonu za tu chvíli, co vydrží státi na jedné noze. Odpověď zněla: »Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň bližnímu svému. Toto je celý zákon, ostatní je toliko výklad k němu. Jdi a nauč se tomu.« (*Šabbath* 31 a). Ale je jisto, že výklad - zde až na druhém místě - nastupoval v praxi na první místo a Zákon zastiňoval.[4]) A ještě něco horšího: někdy odporoval výklad Zákonu. Je známo, že Ježíš v jistém případě káral farizeje: »Zrušili jste přikázání Boží pro podání svoje« (*Mt* 15, 3-6; *Mk* 7, 9); a přecházeje pak z jednotlivého případu na všeobecný zvyk, připojil: »A podobných věcí takových (*παρόμοια τοιαῦτα*) činíte mnoho« (*Mk* 7, 13).

Důkazů takového pobloudění je však dost ve starých spisech rabínů; nutno však zdůrazniti, jak se smýšlelo právě o hloubání v Zákoně: »Pohan, který hloubá v Thoře, je hoden smrti« (*Sanhedrin* 59 a). Tento výrok nebyl ani podle písmeny ani podle ducha Zákona, toliko v národní žárlivosti farizeů, jež byla považována za součást »tradice«.

38. Také praktické chování farizeů nelze posuzovati u všech stejně. Mimo učitele opravdu znamenité, jako byli Hillel, Gamaliel Starší (srv. *Skutky apošt.* 5, 34 a násl.), který byl učitelem sv. Pavla (tamtéž 22, 3), a jiné, bylo dost počestných a upřímných mezi osobami méně známými. Také v křesťanských pramenech Ježíš je v přátelských vztazích s farizeji jako Šimonem, Nikodemem, Josefem z Arimatije; dokonce sv. Pavel, když prohlašuje konec židovského Zákona, nazývá se »Hebrej z Hebrejů, podle zákona farizej« (*Filip.* 3, 5). Ale přece nejpřísnější Ježíšovy výtky jsou namířeny proti farizejům, ne tak proti saduceům, neboť právě mezi farizeji měl nejtvrdošíjnější odpůrce svého poslání. Celá XXIII. kapitola ve sv. Matouši je formální obžalobou Ježíšovou farizeů, doloženou jasnými a podrobnými důkazy (§ 518).

Jestliže takové výtky z úst Ježíšových nepřekvapují, je s historického hlediska významné, že podobné výčitky činí farizeům také rabíni. Talmud vypočítává sedm různých druhů farizeů, které označuje těmito názvy: »farizeus sichemský«, t. j. farizeus honící se za hmotným prospěchem (narážka na událost v Sichemu - *Gen* 34); »farizeus skrčenec«, který shrbenou postavou představuje pokoru; »farizeus zkrvavený«, který si o zeď rozbije do krvava hlavu, aby se nedíval na ženy; »farizeus palička«, který chodí všecek zkroucený, takže vypadá jako palička v hmoždíři; »farizeus lenochod«, t. j. takový, který pro samou práci nic nedělá; »farizeus z lásky«, t. j. který něco dělá z lásky k penězům a ne z lásky k Bohu; »farizeus bázlivý«, který jedná z bázně Boží čili z pravé zbožnosti (*Sotah* 22 b, Bar). Z vyjmenovaných sedmi druhů jedině poslední zasluhuje chvály; jistěže každý druh byl představován četnými zástupci.

Tento seznam, ač jízlivý, není drsně prudký. Ale už kolem r. 10 po Kr., tedy ještě předtím, než Ježíš pronesl své výtky proti farizeům, mohl napsat nejmenovaný farizej slova, jež si v rozhořčení nezadají s Ježíšovými: »Povstanou nad nimi (nad Izraelity) lidé zvrácení a bezbožní, kteří se budou prohlašovati za spravedlivé. Ti vzbudí hněv svých přátel, protože to budou lidé prolhaní, plní samolibosti, zakuklení skrz naskrz, stolovníci ochotní každou hodinu jísti a prolévati hrdlo... chudým(?)... prožerou majetek představujíce přátelskou účast..., lidé odporní, svárliví, podvodníci,

skrytí v pozadí, aby je nikdo nepoznal, bezbožní, plni hříchů a nepravosti, kteří opakují od rána do večera: Chceme hody a peníze, jíst a pít a mít se jako knížata. Ruce a srdce jejich se budou obírati věcmi nečistými, jejich ústa budou pronášeti věci pyšné a přitom budou říkati: »Nedotýkej se mne ty, který mne znečišťuješ« *(Nanebevzetí Mojžíše* VII, 3-10). Pravděpodobně nějaký zklamaný farizej maluje tento obraz v barvách černějších, než je spravedlivo. Ale zatrpklost, která jej nutila volit tyto barvy, vyvěrala ze smutné skutečnosti.

Ježíšovy výtky se týkaly v každém případě praktického chování farizeů více nežli jejich pověstné nauky. Jasně to vyjádřil slovy: »Na stolici Mojžíšovu zasedli zákoníci a farizeové. Všechno tedy, co vám řeknou, zachovávejte a čiňte, ale podle skutků jejich nečiňte« *(Mt* 23, 2-3).

39. Počet farizeů vyplývá z jednoho místa u Josefa Flavia *(Starožit. žid.* XIII, 383) a zdá se, že za doby krále Alexandra Iannea činil okrouhle 8.000. Sto let později za Heroda Velikého se mluví o »více než šesti tisících« (tamtéž XVII, 42), což je asi počet všech farizeů. Tato čísla nejsou asi přesná, jako často u Josefa Flavia, a budou poněkud vyšší.

Farizeové pocházeli z různých společenských tříd a částečně i z nižšího kněžstva. Vzájemně je poutaly pevné svazky směřující k velkému cíli: zachovávati obřadní čistotu a zůstat »oddělenými« od nečistých (§ 29). Mezi sebou se nazývali haberium, to jest doslovně »sdružení« a společnost jejich byla haberuth, čili »svaz«. Členové této společnosti, ať chudí nebo bohatí, museli do nejmenších podrobností přísně zachovávati tři hlavní přikázání: sobotní klid, předpisy o zákonné čistotě a obřadní předpisy (jako desátky a pod.); kdo měl dostatečné vzdělání, aby diskutoval o otázkách zákona, byl hakam, t. j. »učený«, kdo neměl tohoto vzdělání, byl jen obyčejným příslušníkem, hedjót (z řeckého *ἰδιώτης*).

40. Všechny Židy, kteří nenáleželi k jejich svazu, nazývali farizeové »národ země« (am ha'ares). Byl to název opovržlivý a ještě pohrdavější bylo chování farizeů k těmto jejich krajanům.

Také zde se svorně shodují svědectví křesťanská i židovská. V evangeliu sv. Jana (7, 49) volají farizeové: »Zástup tento, který nezná Zákona - prokleti jsou« - (řecky *ἐπάρατοι*); farizeové zde označují slovem »zástup« nefarizeje, t. j. »národ země«, neznající zákona a proto »prokletý«. Židovské doklady potvrzují toto prokletí. Je právě výrokem velkého Hillela, že »hloupý (búr) se nebojí hříchu a národ země není zbožný« *(Pirqué Abóth* II, 5); slovo »hloupý« znamená příslušníka »národa země«. Pravý farizej

se nesměl vůbec stýkati s národem země, nýbrž musel zůstat »farizejem«, t. j. »odděleným« od toho lidu. Proto jistý rabín pravil: »Účastniti se shromáždění národa země působí smrt« (tamtéž, III, 10); slavný Juda Světec naříkal: »Běda mně. Dal jsem chleba jednomu z národa země!« *(Baba Bathra* 8 a) a rabín Eleazar ustanovil: »Je dovoleno prokláti člena národa země také v den Kippuru, padne-li na sobotu.« *(Pesahím* 49 b). Podle mnoha jiných míst nesmí farizeové prodati ovoce někomu z národa země ani poskytnouti mu pohostinství nebo je od něho přijmouti, uzavříti s ním manželství a pod. *(Demai* II, 3; atd.). Netřeba připomínati, že podle názorů farizeů mohl býti hloupým a členem národa země třeba také šlechtický Žid anebo docela člen vyššího kněžstva. Měřítkem bylo zachovávání a znalost Zákona podle zásad farizeů a příslušnost k vyvolené třídě »oddělených«.

Jen zřídka odpovídali cizinci na toto kastovnické pohrdání opovržením a nepřátelstvím. Prostý lid, zvláště ve městech a především ženy, byli pro farizeje nadšeni a měli je v bezmezné úctě. Tvrdilo se dokonce, že farizeové »mají takový vliv na lid, že kdyby řekli něco i proti králi nebo veleknězi, hned by se jim uvěřilo« *(Starožit. žid.* XIII, 288). V té opoře v lidu byla vlastní moc těchto »aristokratických doktrinářů«.

41. Zbývá ještě vytyčiti správný pojem zákoníků a jejich poměr k farizeům. Evangelia spojují velmi často zákoníky s farizeji, a to plným právem, protože většinou to byli titíž lidé. V theorii nebyli všichni zákoníci farizeji, jako v praxi nebyl zase každý farizej zákoníkem, protože nemohli míti potřebných vědomostí, čili nemohli býti »hakam« (§ 39).

Zákoník měl býti člověkem zákona na slovo vzatým nehledě k jeho kněžskému nebo laickému zaměstnání a k jeho saducejským nebo farizejským zásadám. Za dob Ježíšových bylo jen velmi málo zákoníků s kněžským povoláním a saducejským smýšlením. Z velké většiny byli to laici farizejských zásad. Proto ono praktické ztotožnění zákoníků s farizeji v evangeliích.

Národ židovský byl v babylonském zajetí zbaven všech hmotných i mravních statků až na zákon Mojžíšův. Již tenkráte - předtím než vznikly oba směry saduceů a farizeů - vyskytovali se lidé, kteří zasvětili život a všecku práci jedinému, co jim zbylo, Zákonu, aby jej co nejpečlivěji zachovávali, odkázali v neporušenosti budoucím, aby v něm hloubali a bedlivě ho používali. Takový člověk byl člověkem knihy (sepher), vynikajícím proto, že byl nejen velmi bedlivým zákoníkem (sopher, *γραμματεύς ἱερογραμματείς*), ale především učitelem Zákona v nejširším slova smyslu. Byl tedy opravdu

učitel Zákona (*νομικός, νομοδιδάσκαλος*) a měl čestný název Rab, Rabbi (»Veliký«, »Můj veliký«).

Již kolem r. 200 př. Kr. měli zákoníci nesmírnou moc, jak vysvítá z básnických chvalozpěvů Sirachovce *(Ecclesiasticus,* kap. 38-39). Později ještě vzrostla, až dosáhla vysokého stolce slávy, jenž stál proti stolci kněžskému. Ačkoliv si kněžství za časů Ježíšových zachovalo liturgický úřad a hierarchický stupeň v theokratickém zřízení Židovstva, přece ztratilo skoro všechen vliv na duchovní vývoj lidu. Pravým »duchovním otcem« lidu, jeho učitelem a mravním vůdcem nebyl již kněz, ale zákoník. Tou měrou, jak kněží ztráceli zájem o Zákon, nastupovali laikové na jejich místo v duchovním vedení Židovstva. Tou měrou, jakou se kněžství ztotožňovalo se směrem saducejským, stávali se laici zákoníci stále bližší farizeům. Tak se konečně v určité chvíli činnost kněžstva omezila na bohoslužbu v chrámě a na politické pikle, kdežto laičtí zákoníci zasedli jako učitelé ve školách Zákona, kázali v synagogách jako zástupci Mojžíšovi a vystupovali jako vzor svatosti na ulicích i v domech uctivého lidu.

Zákoníkem se mohl státi kterýkoliv Abrahamův potomek, ale cesta k cíli byla často dlouhá. Často se na ni vstupovalo již v dětství - jako sv. Pavel *(Skutky apošt.* 22, 3) učilo se »u nohou« některého váženého učitele (který učil vsedě a žáci seděli na bobku u jeho nohou). Před čtyřicátým rokem těžko ukončil žák tuto cestu a mohl sám vyučovati. Po celý tento čas žil takřka v chudobě, provozoval řemeslo, jen aby se uživil (§ 167). Když si někdo z těchto lidí zamiloval Zákon, nedbal žádného strádání, každodenního bdění, ani těžkých začátků, vysilujícího učení nazpaměť, jen aby ovládal Zákon. Majitel takového duševního pokladu byl bohatší než sebevětší boháč a byl slavnější nežli král a velekněz, jak jsme již viděli v pojednáních o farizejích (§ 35).

42. Směry zelotů a sikarijů vznikly pravděpodobně z farizeů.

Josef Flavius, který často přibližuje svět židovský světu řeckořímskému, líčí nauku zelotů jako »čtvrtou filosofii« *(Starožit. žid.* XVIII, 9), po třech filosofických směrech essenů, farizeů a saduceů. Ale zeloti nepředstavovali žádnou filosofii, ani netvořili čtvrtý směr, protože byli vlastně farizeji. Taktéž sám Josef Flavius dotvrzuje brzy po tom, »že zeloti se ve všem ostatním shodují s míněním farizeů; jedině že horoucně milují svobodu a za jedinou hlavu a pána uznávají Boha. Nedbají ani nejhroznější smrti, ani trestu rodičů a přátel, jen aby nemuseli uznati jako svého pána člověka« (tamtéž 23). V tomto chování je zřejmé přijetí zásad národních a theokratických, které byly vlastní farizeům. Rozdíl však byl v praxi, protože se

obyčejní farizeové v politice touto zásadou neřídili, kdežto zeloti ji i tam prováděli do nejkrajnějších důsledků.

Proto se nazývali »zeloti« (horlivci), t. j. horliví plnitelé Zákona národního a náboženského. Tohoto názvu použil již Mattatiáš, otec Makabejců, který v hodině smrti doporoučel svým synům: »A proto nyní, synové, buďte *horlivci* pro Zákon, dejte životy své za Smlouvu svých otců« *(1, Makab.* 2, 50). A skutečně všech pět synů umírajícího bylo zabito pro myšlenku národně-náboženskou. Právě z vítězství této myšlenky vyšli Asideové, z nichž se vyvinuli farizeové (§ 29). Zeloti tedy vzali doslova za svůj program otce Makabejců. Chtěli býti celými farizeji ve všem, také v politice.

43. Byly to právě politické důvody, jež přivodily povstání zelotů. Když r. 6 po Kr. Sulpicius Quirinus zahájil sčítání lidu v Judsku, nedávno připojeném k římské říši (§ 24), lid v tom viděl zřejmý důkaz, že národ Bohem vyvolený byl svatokrádežně poddán cizincům. Přesto se však většina lidu na domluvu vynikajících kněží podrobila a podvolila se i sčítání; totéž učinila i většina farizeů. Vzepřel se toliko jistý Juda z Gamaly, řečený Galilejský, který spojiv se s vynikajícím farizejem jménem Saduk, »svedl krajany k odboji, metaje jim v tvář potupu, budou-li mimo Boha uznávati lidskou vládu« *(Válka žid.* II, 118). Povstání Římané zdolali a po třiceti letech je ještě připomínal farizej Gamaliel jako význačnou událost. *(Skutky apošt.* 5, 37).

Zeloti po této první porážce však neustoupili. Rozprchli se a skrývali se před římskými úřady, ale živili nesmiřitelný politický odpor proti cizincům, jenž pak nakonec propukl v revoluci. Tím se stále více lišili od ostatních farizeů, kteří byli k Římanům povolní a ústupní.

Později postoupili zeloti v odboji ještě dále. Zkušenost ukázala, že jakákoliv davová vzpoura neměla vyhlídek na úspěch proti Římanům. Zakuklení zeloti začali osnovat spiknutí proti jednotlivcům a přepadat určitá místa, aby odstranili aspoň jednotlivé vládce, ne-li celé cizácké panství a zůstali při tom v pozadí. Při těchto zákeřných činech používali nejčastěji krátké dýky, kterou Římané nazývali »sica« (dýka); odtud jméno zelotů »sikariové«.

Byli-li zeloti nesmiřitelní farizeové, nesmlouvaví v politice, možno pokládat sikarije za lehké útvary, úderné oddíly, které postupovaly před zeloty. Představíme-li si prostý židovský lid uprostřed, stáli doprava nejdříve tradicionalisté farizeové, pak neúprosní zeloti a konečně útoční sikariové. Zeloti i sikariové, kteří byli hlavními vinníky při povstání r. 66-70,

stali se také jeho oběťmi; zmizeli, když Římané udusili poslední ohniska odboje a zvláště pevnost Masadu, jejíž tragický pád se svrchovanou archeologickou přesností líčí Josef Flavius *(Válka žid.* VII, 252 a násl.). Ale farizeové, jeho duševní otcové, přestáli těžkou zkoušku; později Židovstvo, uspořádané podle zásad rabínských škol, bylo vlastním dílem těchto učitelů a tak zůstalo až dodnes.

Mezi učedníky Ježíšovými se uvádí apoštol Šimon zvaný Horlivec *(Lk* 6, 15; *Skut. ap.* 1, 13) nebo také Kananejský *(Mt* 10, 4; *Mk* 3, 18). Tento druhý název nepochází od jména starých obyvatel Palestiny, Kananejských, nýbrž je to tvar aramejský qan'áná, pořečtěno na *χαναναῖος*, a znamená Horlivec čili zelota.

O sikarijích se Nový Zákon zmiňuje mimochodem jen ve Sk. apošt. 21, 38 (srv. *Válka žid.* II, 261-263; *Starožit. žid.* XX, 169-172).

44. Ve Starém ani v Novém zákoně není nikdy ani slova o essenech, o nichž mluví obšírně Josef Flavius *(Válka žid.* II, 119-161), dále Filon, Plinius a jiní. Esseni tvořili pravou náboženskou společnost již kolem polovice druhého století před Kristem na různých místech Palestiny, ale s hlavním sídlem v oase En-gaddi na západním břehu Mrtvého moře. Bylo jich celkem asi čtyři tisíce.

Jejich hlavní pravidla, velmi podobná křesťanským mnišským řádům, byla: k přijetí bylo třeba jednoročního noviciátu, po němž se uděloval křest; následovala další dvě léta zkoušky a po nich konečně vlastní přijetí za člena se slavnou přísahou. Mezi členy a novici byl velký rozdíl v důstojnosti a zákonné čistotě; jestliže se novic náhodou dotkl člena, stal se tento do jisté míry nečistým a musil se očišťovati.

Majetek byl společný a spravovali jej úředníci k tomu zvolení. Všichni pracovali, zvláště v zemědělství, a výnos plynul do společné pokladny. Bylo jim zakázáno obchodovati, hotoviti zbraně a mít otroky. Bezženství bylo obvyklé. Jedině Josef Flavius se zmiňuje o zvláštní skupině essenů, kteří uzavírali manželství s jistými podmínkami (*Válka žid.* II, 160-161); ale není to zcela zaručeno a bude to jistě výjimka z obecného pravidla. Podle Plinia byli essenové »lid..., v němž se nikdo nerodí« (*Přír. hist.* V, 17). Tento nedostatek dorostu zavinil, že přijímali za novověrce i děti jako budoucí čekatele.

Den trávili v práci a modlitbě. Za časného jitra konali společnou modlitbu k slunci. Jedli společně; tento úkon měl jakýsi posvátný ráz, protože jedli na zvláštním místě, po obřadném umytí se převlékali do svátečních šatů a modlili se před jídlem i po jídle určité modlitby. Pokrmy, jež byly

velmi jednoduché, připravovali kněží podle zvláštních předpisů. Po celý den se zachovávalo mlčení.

Dodržování sobotního klidu bylo neobyčejně přísné. Pro tento klid a také pro úzkostlivější péči o zákonnou čistotu neukájeli ten den ani tělesných potřeb. Mojžíše hluboce ctili a kdo zneuctil jeho jméno, byl trestán smrtí. V sobotu se četl společně jeho Zákon a připojovaly se k němu vysvětlivky; mimo Mojžíšovy knihy užívalo sdružení ještě jiných tajných knih, jež se četly rovněž v sobotu. Naopak zase nezachovávali všech Mojžíšových předpisů, protože esseni posílali do jerusalemského chrámu různé oběti, ale nikdy krvavé oběti zvířat. Mimo přísahu k přijetí za člena byla jiná přísaha přísně zakázána; v tom smyslu se praví: »Každé jejich slovo má větší váhu než jakákoliv přísaha; ale zdržují se přísahy, považujíce ji za větší zlo nežli křivou přísahu, protože říkají, že je již odsouzen ten, komu se nevěří bez (dovolávání se) Boha« (*Válka žid.* II, 135).

Je pravděpodobné, že do zvyků essenů a jejich nauky, jejíž hlavní zásady jistě pocházejí z mravního odkazu Židů, prosákly cizí prvky: na př. nauka o dřívějším bytí duše, která se jim přičítala, byla u Židů naprosto neznáma, rovněž zachovávání celibátu nebylo u Židů nikdy v úctě. Původ těchto nežidovských prvků je nejasný, ač je o tom mnoho domněnek.

Zdá se, že esseni měli velmi malý vliv na ostatní Židovstvo své doby, od něhož se odtrhli také navenek tolikerými předpisy denního života. Zdáli se zajisté »zahradou uzavřenou«, která budila upřímný obdiv, ale nelákala ke vstupu. Mimo ty, kdo trvale vstoupili do jejich náboženské obce, žili mnozí třeba jen na čas jejich životem z jakési neurčité asketické touhy, jak vypráví Josef Flavius o svém jinošství (*Život* 10-12).

Politickými otázkami se esseni zpravidla nezabývali, jsouce poslušni svých nadřízených úřadů. Ve velké revoluci proti Římu se však přece někteří dali strhnouti nadšením a chopili se zbraně. Připomíná se jistý Jan Essen mezi veliteli vzbouřených Židů. (*Válka žid.* II, 567; III, 11, 19). Ruka vítězného Říma potom na ně těžce dolehla, ale ani pak esseni neporušili přísahy své obce. (Tamtéž II, 152-153).

Po této době mizí úplně z dějin.

45. Evangelia se zmiňují také o herodiánech (*Mk* 3, 6; 12, 13; *Mt* 22, 16). Tito však netvořili ani pravé politické strany, tím méně sdružení nebo nějaký náboženský směr. Byli to asi Židé, kteří veřejně podporovali Herodovu dynastii a zvláště jejího nejvážnějšího představitele té doby, tetrarchu Heroda Antipu (§ 15 a násl.), jestliže to dokonce nebyli jeho dvořané. Nebylo jich asi mnoho a nepožívali asi velké důvěry u lidu.

46. Židovstvo, zachovávajíc také pod panstvím Říma theokratické a národnostní zřízení, mělo nadále duchovní středisko v Jerusalemě; tam stál jediný pravoplatný chrám Hospodina, Boha národa. V chrámě konala bohoslužbu kněžská hierarchie, jež byla vrcholem theokratického zřízení.

Židovská národnost se ztotožňovala s židovským náboženstvím; náboženství vyžadovalo chrám v Jerusalemě a chrám kněžstvo. Nejen z celé Palestiny, ale také ze zemí blízkých i vzdálených, kam se rozptýlil v diasporách národ Hospodinův, hledělo se k Jerusalemu jako k místu nejposvátnějšímu a na velekněze jako na člověka Bohu nejbližšího.

Chrám, do něhož Ježíš chodil, byl chrám Heroda Velikého. Byl to vlastně již třetí chrám. První, postavený Šalomounem, zbořil Nabuchodonosor, když r. 586 př. Kr. dobyl Jerusalema. Druhý chrám, obnovený od Židů, kteří se vrátili z babylonského zajetí, a posvěcený r. 515 př. Kr., stál až do Heroda. Ten jej úplně zbořil, aby mohl postaviti chrám třetí. Přesto však rabíni nazývali »druhým chrámem« také chrám Herodův, pokládajíce jej duchovně za týž chrám, který vybudovali Židé po návratu z vyhnanství.

Herodes zahájil stavbu chrámu v osmnáctém roce svého panování, t. j. v letech 20-19 př. Kr. Aby ukázal lidu své vážné úmysly, nahromadil již dříve nesmírné množství stavebního materiálu. Najal deset tisíc dělníků na vnější práce. Na tisíc kněží dal vyučiti zednickému řemeslu, aby mohli sami stavěti vnitřek chrámu, jenž byl dle zákona laikům nepřístupný. Vnitřní části, jež tvořily »svatyni«, byly hotovy za jeden a půl roku. Na zevních částech, tvořících rozsáhlá nádvoří, trvala práce osm let.

Po dobu těchto prací nebyly bohoslužby přerušeny, protože se vždy za zbouranou částí vnitřní budovy stavěla hned nová. Za devět a půl roku od zahájení prací slavil Herodes slavnost posvěcení chrámu ve výroční den svého nastoupení na trůn. Ale jak se obyčejně stává při velkých stavbách, protáhly se konečné práce ještě na mnoho let (srv. *Jan* 2, 20) a byly úplně dokončeny za prokurátora Albina (v letech 62-64), t. j. o něco dříve, než chrám Římané zničili.

47. V Herodově chrámu byla »svatyně« docela v rozsahu svatyně chrámu Šalomounova, ovšem mnohem vyšší, kdežto zevnější stavby, které ji obklopovaly, byly mnohem rozsáhlejší. Protože starý chrám stál na vrchol-

ku východní městské výšiny, bylo temeno téměř dvojnásob rozšířeno podezdívkami vybudovanými na jeho úbočích. Na ploše takto získané byla postavena tři sloupoví neboli nádvoří, stoupající stupňovitě směrem k svatyni. První a nejkrajnější bylo přístupno každému, a proto mu říkali »nádvoří pohanů«; mohli je navštěvovati i pohané. Směrem dovnitř bylo nádvoří v určité vzdálenosti přehrazeno kamenným zábradlím, jež označovalo, kam až smějí vstoupiti pohané. Řecké a latinské nápisy je upozorňovaly, že vstup je zakázán pod trestem smrti (jeden takový řecký nápis byl objeven r. 1871). Za zábradlím se po několika schodech vcházelo do »vnitřního nádvoří«, chráněného mohutnými zdmi a rozděleného na dvě části. Vnější část bylo »nádvoří žen«, protože až tam směly izraelské ženy; nádvoří vnitřní nazvali »nádvoří izraelitů«, přístupné toliko mužům. Ještě výše bylo »nádvoří kněží«, kde stál pod širým nebem oltář zápalných obětí; po několika schodech se dospělo do vlastní »svatyně«.

»Svatyně« se dělila mimo předsíň na dvě části. Přední část se nazývala »svatá«. Stál v ní zlatý oltář pro zápal (kadidlo, myrhu), stůl pro předkladné chleby a zlatý sedmiramenný svícen. Zadní část byla »svatyní svatých«, protože byla pokládána za stánek Boha Izraele a tudíž za místo na celé zemi nejsvětější. V Šalomounově chrámě zde stála archa úmluvy. Když byla archa zničena, zůstala v novém chrámě »svatyně svatých« místností tajuplně temnou a prázdnou. Pompejus Veliký, který tam r. 63 př. Kr. vnikl, nalezl jen »místnost bez jakéhokoliv obrazu Boha a tajuplně prázdnou« (*Tacitus, Hist.* V, 9). Do »svatyně svatých« vstupoval velekněz toliko jednou v roce ve výroční den Kippuru neboli den Smíření (§ 77); podle tradice rabínů (*Joma* V, 2), když tam velekněz vstoupil, položil kaditelnici na kámen, vysoký tři prsty, připomínající místo, na němž kdysi stávala archa úmluvy.

48. »Nádvoří pohanů« uzavíralo na východní a jižní straně velkolepé sloupořadí. Východní, jež se vypínalo nad potokem Cedron, bylo nazýváno všeobecně a bez historického důvodu »sloupovím Šalomounovým« (*Jan* 10, 23; *Sk. ap.* 3, 11; 5, 12); jižní, zvané »sloupoví královské«, sahalo od údolí Cedronu na východě k údolí Tyropeon na západě. Toto »královské sloupoví« byla stavba opravdu nádherná, jež si nezadala ani s nejslavnějšími stavbami athénskými a římskými. Měla ráz úplně řecký, bez židovských prvků: 162 velkých sloupů s jemnými korintskými hlavicemi stálo čtyřmi řadami a tvořilo tři lodi.

Ve velkém »nádvoří pohanů« se scházeli obyčejně lidé, kteří trvale nebo přechodně bydlili v Jerusalemě. Pohané sem přicházívali vyřizovat své

záležitosti, jako by šli ve svých městech na forum. Židé si sem chodili poslechnout slavné učitele Zákona, kteří v kruhu svých žáků vyučovali nebo měli mezi sebou hádky. Lákaly je tam tisíceré zvláštnosti velmi navštěvovaného místa a různé zprávy, jež se tam mohli dovědět.

Zvláště o velikých židovských svátcích se stalo »nádvoří pohanů« veřejným tržištěm. Prodavači pod podloubími nebo na otevřeném náměstí nabízeli poutníkům z Palestiny i z ciziny býky, ovce a jiné věci pro liturgické oběti. Penězoměnci měli tu vyloženy různé palestinské peníze, aby je poutníkům z ciziny vyměňovali za jejich měnu. Teprve když poutník prošel tímto peklem křiku a zápachu, dostal se do »očistce«, kde se mohl - ovšem jen Izraelita - v tichu a modlitbě očistiti před Bohem z hříchů.

49. V severovýchodním rohu souvisela s chrámem tvrz Antonia, kterou rovněž Herodes postavil od základů na místě staré věže. Mohutnost této stavby se osvědčila za války proti Římu, neboť byla Titovi nesmírnou překážkou při dobývání chrámu a města. Josef Flavius zakončuje své podrobné líčení těmito důležitými archeologickými údaji: »V částech, kde se tvrz spojovala s podloubími chrámu, byly po obou stranách schody. Po nich sestupovaly stráže - byl v ní totiž trvale oddíl římského vojska - jež o slavnostech stály se zbraněmi v podloubích, bdíce, aby lid neosnoval vzpoury. Jako záštita se tyčil nad městem chrám a nad chrámem tvrz Antonia. V ní byly všecky tři posádky (městská, chrámová a hradní). (*Válka žid.* V, 243-245).

Z tohoto důvodu, jakož i pro nepatrnou vzdálenost od chrámu, používal často tvrze římský prokurátor - jak jsme již naznačili (§ 21) - k vyřizování vládních záležitostí, zvláště když vyžadovaly přímého styku s lidem. K takovým účelům se královský palác Herodův, odlehlejší a vznešenější, méně hodil.

50. V chrámě vládlo kněžstvo z pokolení Levi s velekněžem v čele. Ve smyslu theokratického zřízení byl velekněz zároveň hlavou celého židovského národa a spojoval ve své osobě nejen nejvyšší moc náboženskou, ale i občanskou. Tak bylo v theorii: ale ve skutečnosti, zvláště za časů Ježíšových, byla skutečná moc velekněze menší.

Hasmoneovci, potomci Makabejců, byli zároveň velekněžími i králi, plníce tak znova nejstarší ideál Izraele, i když nepocházeli z pokolení Davidova. Když přišli Hasmoneovci o trůn, byli velekněží voleni skoro vždy z některé kněžské rodiny, která měla zvláštní vliv a tvořila mezi kněžstvem privilegovanou šlechtu. Velekněz byl volen doživotně a jen výji-

mečně byl v dřívějších časech sesazován. Teprve od doby Heroda Velikého se stala výjimka pravidlem a málokdy zůstal velekněz v svém úřadě až do smrti. Od počátku vlády Heroda Velikého až do smrti Ježíšovy, tedy asi během 65 let, se vystřídalo na patnáct velekněží, z nichž někteří vydrželi v úřadě sotva rok, někdy i méně. Sesazení spolu s jinými členy svých privilegovaných rodin tvořili třídu, kterou Evangelia a Josef Flavius nazývají »třídou velekněží«.

Jestliže tato vratkost velice škodila úřadu velekněžskému, ještě více poškozovalo jeho důstojnost kupčení, které s ním a s jinými výnosnějšími úřady chrámovými prováděly tyto rody. Při volbě peníze asi jen pršely a jeden výrok rabínů uvádí ve vztah vratkost a prodejnost tohoto úřadu: »Protože velekněží kupovali svůj úřad, byly jejich dny zmenšeny« (*Levitikon Rabba* 120c; srv. *Joma Palest.* I, 38c).

51. Ihned po volbě se stal velekněz prvním ministrem kultu a představeným všech chrámových služeb. Osobně měl vykonávati pouze slavnostní obřady v den Kippuru či Smíření (§ 77), ale někdy vystupoval i o jiných slavnějších svátcích, na př. o Veliké noci.

V občanském životě vystupoval velekněz zvláště jako hlava velerady (§ 58); na toto předsednictví mu dával právní nárok jeho úřad. Ale právě tu se zmenšila jeho skutečná moc po pádu Hasmoneovců; jejich nástupce Herodes Veliký naznačoval mečem cestu, kterou musel předseda velerady kráčeti. Římští prokurátorové nebyli tak bezohlední, ale bděli pozorně nad jeho jednáním a přezkoumávali jeho důležitější rozhodnutí - také z toho důvodu, aby mu dali na srozuměnou, že nosí-li ještě velekněžskou čepici, nemá již královskou korunu. Ba dokonce velekněžská roucha byla v úschově v tvrzi Antonia podle rozkazu, který sahal do dob Heroda Velikého nebo ještě dále. Také prokurátoři se jím řídili. Odtud byla roucha brána při hlavních svátcích a hned po nich byla ukládána na své místo. Avšak r. 36 po sesazení Pontského Piláta se Římané přece zřekli tohoto práva, jež uráželo náboženské city Židů.

Mravní vážnost velekněží, ne-li přímo jejich úřední autorita, značně poklesla za časů Ježíšových i z toho důvodu, že patřili vždy k směru saduceů. Tento aristokratický směr nenáviděl nejen lid, ale jeho nauku veřejně potírali i farizeové, miláčkové lidu, a tudíž i zákoníci, kteří náleželi ponejvíce k farizeům. Na stolec Mojžíšův by býval měl usednouti velekněz jako nejvyšší správce a tlumočník theokratického zákona. Tento nárok výslovně zaručil velekněžím i pohan Julius Caesar (*Starožít. žid.* XIV, 195). Ve skutečnosti však »na stolici Mojžíšovu usedli zákoníci a farizeové«

(*Mt* 23, 2), kteří jinými slovy postavili svůj stolec proti trůnu velekněze a odtrhli od něho vrstvy prostého lidu, ponechavše mu toliko saduceje, kteří měli na úřadě osobní zájem.

52. Velekněží, kteří vystupují přímo v dějinách Ježíšových, jsou dva: Annáš a Kaifáš.

Jméno Annáš, jež Josef Flavius překládá do řečtiny Ananos, bylo zkratkou hebrejského Hananjah, t. j. Ananiáš. Josef Flavius (*Starožit. žid.* XX, 198) jmenuje tohoto člověka »velmi šťastným« ze dvou příčin: poněvadž zastával velekněžský úřad velmi dlouho a protože v této důstojnosti po něm nastoupilo jeho pět synů. Mohl ovšem připojiti, že kromě oněch pěti synů nastoupil v tomto úřadě také ještě jeho zeť Josef, řečený Kaifáš. Tím by vyniklo ještě lépe opravdu výsadní právo, které uplatňovaly vlivné rodiny na velekněžství. jak jsme již uvedli výše (§ 33, 50). Podle Josefa Flavia byl Annáš zvolen za Quirinia hned po sesazení tetrarchy Archelaa, totiž r. 6 po Kr. Je pravděpodobné, že se tu židovský dějepisec dopouští omylu (jak se mu přihází často i jinde) a že se Annáš stal velekněžem již dříve, protože byl sesazen určitě od prokurátora Valeria Grata r. 15, takže by byl působil v hodnosti velekněze toliko devět let, což přece není »čas velmi dlouhý«, jak praví Josef Flavius. Ať je tomu jakkoliv, uchoval si Annáš i po svém sesazení velikou vážnost, protože vládu svých pěti synů i zetě skrytě neb i veřejně sám řídil. Synové vykonávali úřad velekněží v letech, jak bude hned uvedeno, ale neví se, zda Annáš byl na živu ještě za velekněžství svého posledního syna, jenž se jmenoval po něm. Eleazar byl velekněžem v letech 16-17, Jonathan v letech 36-37, Theofil 37-41, Matyáš 42-43, Annáš (Ananiáš) v r. 61. Tento byl zabit r. 67 za války proti Římu od vzbouřenců.

Poslední předchůdce Annášova syna Jonathana byl zeť téhož Annáše, totiž Josef, řečený Qajapha (Kaifáš). Není jasné, co toto jméno znamená. Kaifáš byl zvolen r. 18 od prokurátora Valeria Grata, jenž sesadil jeho tchána, a zůstal v úřadě až do r. 36. Byl tedy velekněžem, když byl Ježíš odsouzen a ukřižován, jenže také i v tomto případě skutečnou moc vykonával více tchán než jeho zeť.

53. Pod hlavním velením velekněze konali v chrámě službu potomci z pokolení Levi a ti byli rozděleni do dvou starodávných tříd - kněží a prostých levitů. Kněží konali pravidelné bohoslužby, kterých vyžadoval jak veřejný kult, tak potřeba zbožných věřících. Prostí levité pomáhali kněžím v přípravě a v konání obřadů a všeobecně se jim svěřovaly podružné

práce v chrámě. Levité nekněží tvořili tedy nižší duchovenstvo a mimo chrám neměli zvláštního vlivu na sociální a kulturní život národa. Jejich hmotné postavení záviselo podle starých předpisů na placení desátků. Nebylo skvělé, jednak proto, že desátky byly často nepravidelné, jednak proto, že se levitům dostávalo jen té části, kterou jim kněží velkomyslně ponechali. To se někdy neobešlo bez krádeží, jak jsme již výše naznačili (§ 33).

54. Kněží byli rozděleni na čtyřiadvacet tříd, které se týdně střídaly v chrámové službě. Každé třídě stál v čele kněz, podle něhož měla jméno. Jeho podřízení byli vždy pro jednotlivé služby třídy vylosováni (srv. *Lk* I, 5-9). Většina kněží bydlila v Jerusalemě nebo v jeho nejbližším okolí. Někteří bydleli i ve vzdálenějších osadách a vraceli se tam po skončení své služby v Jerusalemě. Podobně činili i levité (viz *Lk* I, 23; 10, 31-32).

Vlastním úkolem kněží byla bohoslužba. Museli podrobně znáti předepsané znaky zvířat, aby se hodila k obětem, míru pro oběti tekuté, obřady v přípravě a provádění určitých obětí, předpisy, jež bylo nutno zachovávati v určitých funkcích a vůbec všechny předpisy psané i ústně dochované, týkající se hmotné stránky obřadů. To vše tvořilo vědu, na kterou byl kněz hrdý. V theokratické společnosti vykonával přesně zabíjení zvířat, kropení krví, zapalování kadidla, které sám Bůh předepsal a žádal. Tím plnil kněz svůj úřad; získával si tak o lid mnohem větší zásluhy než kdokoliv jiný, protože onou krví a kadidlem usmiřoval Boha a zajišťoval jeho ochranu celému národu. Duchovní účast při hmotné stránce obřadů byla sice předmětem kázání starých proroků, ale ve skutečnosti jí bylo v »řemesle« židovského kněze velmi málo.

Při módních učených hádkách mezi zákoníky a farizeji stála největší část kněží stranou. Pro náboženského »zřízence« platil zákon psaný, jenž mu zaručoval jeho svaté výsady, a hledati něco více znamenalo ztrátu času. Zúčastnil-li se tu a tam takové hádky některý kněz, bylo to jen proto, aby odsoudil a zavrhl to, co tvrdili domýšliví a nízcí farizeové, pro něž měl jenom povýšené pohrdání. Tuto aristokratickou povýšenost jevili zvláště ti kněží, kteří měli po velekněži nejvyšší úřady v chrámě, jako úřad velitele (*στρατηγός*) chrámové stráže (*Sk ap.* 4, 1; 5, 24-26) nebo pokladníka či jiné čestné a výnosné hodnosti. Slyšeli jsme již z rabínských pramenů, že taková místa byla kupována obyčejně členy »rodin nejvyšších kněží nebo velekněží« (§ 33, 50).

55. Bylo by zajisté omylem se domnívati, že by tato příbuzenská »klika« vysoké třídy byla důstojným zástupcem všech, kdož stáli níže, nebo

že by potomci Leviho byli bez rozdílu jen tupými řemeslnými obětníky bez opravdové nábožnosti. Naopak zvláště v nižším kněžstvu mezi levity i mezi kněžskými rodinami méně známými a méně poměštěnými byli jistě mnozí lidé hluboce zbožní, kteří tajně vzpomínali dávných dobrodiní Božích, prokázaných Izraeli a v bázni očekávali dobrodiní, slíbených pro budoucnost. Stačí jeden příklad. V jedné z těchto venkovských kněžských rodin vzniklo v r. 166 př. Kr. národní povstání Makabeů, které probudilo k novému životu židovství na základě národně náboženských zásad. Tak či onak, tato pevná a zachovalá část levitů - jak se často stává - byla nejméně nápadná a nejméně křičela a nejméně se starala, aby se o ní mluvilo v běžných záležitostech sociálního života. Oči lidu byly naopak upřeny na ony vznešené a povýšené kněze, kteří si hráli na pány v chrámě a dělili se o řízení veřejných záležitostí s římským prokurátorem, s nímž si dosti dobře rozuměli. Tyto veličiny v světě finančním a politickém - když už ne náboženském - byly v očích lidu vlastním kněžstvem a skutečnými potomky Leviho a Eliáše.

56. Samozřejmě lid jich neměl v lásce. Jedno rabínské ústní podání líčí, jak kdysi roztrpčený lid křičel v nádvoří chrámu: »Jděte pryč, odejděte, synové Eliášovi, pokáleli jste dům Boha našeho!« (*Sukkah pal.*, IV, 54d.) Synové Eliášovi byli zákonitými kněžími Hospodinovými, kteří nebyli lidu milí; byli snad milí svému Bohu Hospodinovi?

V tomto ohledu máme zprávu o zvláštní události, jež zasluhuje zmínky jak pro podivnou dobu, v níž se stala, tak proto, že nám tuto zprávu podává souhlasně Žid Josef Flavius a pohan Cornelius Tacitus. Židovský historik vypravuje, že když v jednom z posledních let před národní katastrofou a zapálením chrámu, »vstoupili kněží v svátek zvaný Letnice do chrámu - podle obyčeje o slavnostních bohoslužbách - že napřed postřehli otřes a ránu a potom hromadný výkřik »My odcházíme odtud!« (*Válka žid.* VI, 299). Ten, jenž přebýval ustavičně v jerusalemském chrámě a v tomto okamžiku odcházel, byl Hospodin, Bůh Izraele, mluvící tu v první osobě množného čísla (jako již v *Gen* 1, 26, když tvořil lidstvo). Tak chápe tuto událost také pohanský dějepisec a potvrzuje tak zprávu židovského historika: »Dveře svatyně se rozevřely a bylo slyšet hlas silnější lidského »Bohové odcházejí« a zároveň hluk vzdalujících se bohů (*Hist.* V, 13).

Přijmeme-li tuto událost za pravdivou, můžeme z toho vyvoditi, že když synové Eliášovi neopustili chrám na pokřik rozhořčeného lidu, že jej opustil Bůh sám a zanechal kněžím chrám bez Boha.

A potom se tento chrám zřítil navždy.

57. Za časů Ježíšových byla po velekněžství nejdůležitějším zřízením v židovském národě velerada, nejvyšší shromáždění národní a náboženské.

Rabínské podání připisuje její založení Mojžíšovi; její vznik však nesahá dále než do druhého století př. Kr., kdy Seleukovci, panující v Palestině, zavedli také v Jerusalemě jakousi místní správu, jak tomu bylo v mnohých helenistických městech. Udělili totiž zákonitou moc radě starších, která vedla správu města a přiznali jí zákonodárnou moc v občanských i náboženských věcech v závislosti na nejvyšší moci říšské. Rozhodnutí této rady jakožto rady hlavního města židovského národa platila pro ostatní židovská střediska seleucké říše, i když tato měla a zachovávala vlastní místní rady, nazývané taktéž »synedriem« (srv. *Mt* 10, 17; *Mk* 13, 9).

Velerada tedy vznikla jako druh omezené samosprávy z blahovůle cizáckých vládců. Proto nevyhnutelně klesala její moc, jakmile vznikla národní monarchie nebo domácí despotická vláda. Tak se stalo nejdříve za doby národní vlády Makabeů a Hasmoneovců - ale v dobách, kdy tato monarchie upadala, měla velerada skutečnou moc: později za despotického Heroda veleradě nezbyl ani stín moci.

Naproti tomu pod římskými prokurátory autorita velerady velice vzrostla. Římané také v Palestině jednali podle ustáleného zvyku ponechávati podrobeným národům úplnou svobodu v otázkách náboženských a částečnou ve věcech správních. Došli přesvědčení, že mohou docela dobře jerusalemské veleradě svěřiti správu této dvojí svobody. Mimo to tvořili veleradu převážně lidé z urozených vrstev, které byly v provinciích Římanům daleko milejší než buřiči z nízkého lidu.

58. Velerada měla jedenasedmdesát členů s předsedou, jímž byl velekněz. Členové se dělili na tři skupiny.

První skupinu tvořili velekněží, a to buď ti, kteří již kdysi byli vyznamenáni tímto úřadem, anebo přední členové rodin, z nichž byli bráni velekněží. Byla to tedy skupina kněžské aristokracie, přívrženci zásad saducejských. Za časů Ježíšových byla tato skupina nejvlivnější.

Druhou skupinu tvořili starší lidu (πρεσβύτεροι), představující aristokracii světskou; byli to občané, kteří si svým majetkem nebo z jiných pří-

čin získali vynikající vážnost ve veřejném životě a mohli tudíž účinně zasahovati do veřejné správy. I oni příslušeli ke směru saduceů.

Třetí skupina byla skupina zákoníků. Tvořili ji ponejvíce laici a farizeové (§ 41), ale byli mezi nimi i někteří kněží a saduceové. Byla to skupina lidová a proti předešlým dvěma skupinám aristokratickým a nehybným nadmíru průbojná. Proto také po katastrofě r. 70 obě tyto skupiny zmizely; smetla je reakce lidu a veleradu tvořili již jenom zákoníci.

Pod pravomoc velerady spadali v theorii Židé celého světa. V praxi se však za časů Ježíšových uplatňovala její autorita řádně a účinně jenom v Palestině, mimořádně a chabě v židovských obcích mimo Palestinu; byla tím slabší, čím tyto obce byly menší nebo odlehlejší. Židé z ciziny se utíkali jen výjimečně k tomuto nejvyššímu národnímu shromáždění, obyčejně jen tehdy, když se nemohli dovolati spravedlnosti u místních rad či synedrií.

59. Jakékoliv věci náboženské nebo občanské související se židovským Zákonem mohly býti předloženy soudu velerady. Ale v různých obdobích, jak jsme již naznačili, docházelo k různým omezením její moci. Za dob římských prokurátorů měla velerada moc výkonnou a její rozhodnutí mohla býti provedena také s pomocí policie židovské nebo římské. Jen jediný případ vyňal Řím z působnosti velerady. Byl to trest smrti. Ten sice mohla velerada vynésti, ale nesměl býti proveden, dokud jej pro každý případ zvlášť nepotvrdil římský úředník.[1]) Ostatně bylo jakousi posvátnou soudní praxí vyhnouti se pokud možno ortelům smrti; zdá se, že se tento zvyk dodržoval a hrdelní rozsudky byly velmi řídké. Rabíni tvrdili, že ta velerada je příliš krutá, která vynáší rozsudek smrti jednou za sedm let, ba podle rabína Eleazara, syna Azariova, každých sedmdesát let, kdežto rabíni Tarphon a Aqiba tvrdili: »Kdybychom my byli členy velerady, nikdy nikdo by nebyl odsouzen na smrt« (*Makkoth* I, 10).

Velerada byla svolávána velekněžem a konala sezení na t. zv. »dvoře otesaného kamene« (lishkath haggázíth), v jihozápadním koutě vnitřního chrámu přístupného jen Židům (§ 47). Z tohoto dvora byla prý přenesena kolem r. 30 po Kr. na místo zvané »krčma« (hanúth), ale o poloze tohoto místa se neví nic a snad tato zpráva není přesná. Ve zvláště naléhavých případech mohla býti velerada svolána také do bytu předsedy velekněze. V den sobotní neb o svátcích se sezení nekonala.

60. Vizme několik rabínských zpráv o zvycích při zasedáních a soudních předpisech.

»Velerada seděla v polokruhu tak, že si její členové viděli do tváře. Předseda seděl uprostřed, starší seděli (podle věku) vpravo a vlevo od něho« (*Tosefta Sanhedrin* VIII, 1).

»Dva soudní tajemníci seděli před nimi, jeden vlevo, druhý vpravo a sbírali hlasy těch, kdo hlasovali pro osvobození neb odsouzení. Rabín Juda říkal, že bývali tři; (mimo dva) byl prý ještě třetí, který sbíral hlasy těch, kdož osvobozovali, i těch, kdož odsuzovali« (*Sanhedrin* IV, 3).

»Soudní dvůr tesaného kamene tvořilo jedenasedmdesát členů a počet přítomných nesměl býti nižší než třiadvacet. Chtěl-li se někdo vzdáliti, rozhlédl se: bylo-li jich tam třiadvacet, odešel. Jinak neodešel, dokud jich nebylo třiadvacet. Zasedali od »věčného celopalu« ranního až do »věčného holokaustu večerního« (*Tosefta Sanhedrin* VII, 1). Ty se v chrámě obětovaly kolem deváté hodiny ranní a čtvrté hodiny odpoledni.

»Občanské pře se mohou zahájiti obranou nebo žalobou, trestní mohou začíti toliko obhajobou. Při občanských sporech stačí prostá většina pro žalobce nebo pro obviněného. V trestních věcech většina jednoho hlasu osvobozuje, ale pro odsouzení je nutná většina dvou hlasů. V občanských rozepřích mohou soudci přezkoumati rozsudek ve prospěch žalobce neb obžalovaného, ale při sporech trestních jen výrok odsuzující, nikoli osvobozující. Při soudech občanských mohou všichni soudci svorně uplatniti důvody ve prospěch žalobce i obžalovaného. Při věcech trestních mohou uváděti důvody pro osvobození, nikoliv pro odsouzení.[2]) Při civilních přelíčeních soudce, který uvádí důvody v neprospěch obžalovaného, může jich použíti také v neprospěch žalobce a opačně. Při trestních přelíčeních soudce, který uváděl důvody pro odsouzení, může v následujícím jednání přednésti důvody pro osvobození, ale kdo je uvedl pro osvobození, nemůže vzíti slovo zpět a uplatňovati důvody pro odsouzení. Občanské soudy se konají ve dne a zakončují v noci, trestní se projednávají ve dne a ve dne se také končí. Občanské mohou býti dojednány v týž den, ať již výrokem osvobozujícím nebo odsuzujícím, trestní však v týž den jen tehdy, když výrok nezní na odsouzení; je-li rozsudek odsuzující, následujícího dne. Proto se nekoná soud v předvečer soboty a svátku. Při civilních sporech i v otázkách obřadní čistoty a nečistoty vyslovují soudcové své mínění počínaje od nejstaršího. V případech trestních počínaje od kraje« (*Sanhedrin* IV, 1 násl.) (se stran, kde zasedali nejmladší, aby nebyli ovlivňováni výrokem starších).

»Svědkům bylo dáváno sedm otázek: v kterém sobotním období (čin byl spáchán)? Kterého roku? V kterém měsíci? Kterého dne v měsíci? Kterého dne v týdnu? V kolik hodin? Na kterém místě? ...Znáš toho člo-

věka? Upozornil jsi ho dříve?... (Soudci po výslechu různých svědků) nejdříve vyslechnou obžalovaného, může-li něco uvésti na svou obranu, ovšem jen věci podstatné. Uznají-li ho soudcové nevinným, osvobodí ho; jinak odloží rozsudek na příští den. Sdružují se po dvou, jedí velmi málo, nepijí vína po celý den a radí se celou noc; brzy ráno jdou na soud. Kdo je pro osvobození praví: »Byl jsem pro osvobození a trvám na svém mínění.« Kdo je pro odsouzení řekne: »Byl jsem pro odsouzení a trvám na svém mínění.« Soudce, který dříve uznal vinu obžalovaného, může nyní uznati jeho nevinu, ale ne naopak. Dopouštějí-li se omylu ve svém mínění (tvrdíce opak toho, co prohlašovali dříve), zmínění dva písaři je opraví. Uznají-li ho za nevinného, osvobodí ho; jinak se hlasuje. Osvobodí-li ho dvanáct a jedenáct ho odsoudí, jest obžalovaný prohlášen za nevinného; když ho dvanáct odsoudí a jedenáct osvobodí a stejně, jestliže jedenáct ho osvobodí, jedenáct odsoudí a jeden se zdrží hlasování, anebo stane-li se konečně, že ho dvaadvacet osvobodí nebo dvaadvacet odsoudí a jeden se zdrží hlasování: budiž rozmnožen počet soudců.[3]) Až do jakého počtu? Postupně až do plných jedenasedmdesáti (číslo pléna velerady). Jestliže pětatřicet jich odsoudí a šestatřicet jich osvobodí, prohlásí se nevinným; pakli třicetšest odsoudí a třicetpět osvobodí, radí se tak dlouho, až jeden z klonících se pro odsouzení změní své mínění« (*Sanhedrin* V, 1-5).

Tyto a mnohé jiné předpisy platily v theorii a byly jistě napsány dlouho po Ježíšovi. Ale v jednání za časů Ježíšových se věci měly asi jinak, zvláště v dobách bouřlivých nebo i v dobách klidných, když soudcové podléhali různým vášním. Z bouřlivých dob máme příklad směšného soudního procesu, který se odehrával na konci r. 67 po Kr. proti Zachariášovi, synu Barise (Baruchovu) před komickým sedmdesátičlenným sborem v chrámě; obžalovaný právě v chrámě byl zabit, ač byl uznán nevinným *(Válka žid.* IV, 335-344). Pro léta klidná máme na příklad soud nad Ježíšem.

61. Kromě velerady v Jerusalemě působily také menší rady v jednotlivých židovských obcích Palestiny i v zahraničí. Každá dobře ustanovená obec ji měla míti. Zasedali v ní nejznamenitější obce za předsednictví představeného synagogy (archisynagoga).

Tato místní rada obstarávala správu jednotlivých obecních záležitostí, užívajíc přitom všeobecných předpisů velerady jerusalemské. Mohla se také ustaviti v soud, aby rozhodovala o drobnějších věcech, pokud se týkaly poddaných v její pravomoci. Soud mohl skončiti odsouzením k pe-

něžitým pokutám nebo také k tělesným trestům, jako bičování až do třicetidevíti ran (srv. 2 *Kor* 11, 24). Kdo se vzepřel výroku místní rady, byl vyobcován ze svazku obce na kratší nebo delší dobu; trvalé vyobcování, vyhlašované dosti zřídka, mělo vzápětí úřední klatbu odsouzeného a jeho vyloučení z židovského národa.

62. Budova, které dnes říkáme synagoga, byla místem modlitby a náboženské výuky. Pohané právem nazývali tuto stavbu, která se v jejich zemích za dob Ježíšových velmi rozšířila, jménem »oratoř« (προσευχή).

Úloha synagogy byla v dějinách židovského národa nesmírně důležitá. Jejím účelem nebylo snad nahraditi jediný chrám židovský, nýbrž upevniti a rozšířiti jeho vliv, když ještě trval, a nahraditi jej aspoň částečně, když byl zbořen. Synagoga tudíž nebyla oltářem proti chrámu: byla spíše jakousi duchovní předsíní a pomocnou kaplí.

Podle Zákona se mohly obětní obřady Bohu Izraele konati jenom v jerusalemském chrámě a tento předpis byl pro pravověrné Židy nezvratný. Než do tohoto jediného chrámu bylo příliš daleko pro mnohé Izraelity i v samé Palestině a vzdálenost i nepřístupnost rostla, když se národ židovský počal stěhovati z Palestiny a usazovati v různých cizích zemích. Tito vzdálení věřící mohli snad často zbožně vzpomínat a posílat drahocenné dary své jediné svatyni, ale velmi zřídka mohli do ní vstoupit a pocítiti přímo její duchovní působení. Bylo tedy třeba vždy více rozšiřovati onen vliv mezi Židy v Palestině i v cizině a nalézti pro ně, když tento vliv upadal, nějakou náhradu, která by vyhovovala i nejpřísnější pravověrnosti. Z těchto důvodů vznikla synagoga.

Její první počátky se hledají mezi zajatými Židy v Babyloně, když chrám v Jerusalemě neexistoval, protože byl rozbořen. Tehdy to jistě nebyla vlastní a pravá synagoga (jak by tomu chtělo rabínské podání); avšak různé schůzky zajatců u Ezechiela a u jiných význačných osobností ukazují na jádro budoucí synagogy. Ale i později po obnovení chrámu v Jerusalemě Židé v zahraničí i v Palestině se scházívali stále častěji na určitých místech nebo ve vhodných budovách, aby se tam modlili a čerpali náboženské poučení, což nemohli konati ve vzdáleném chrámu a nedalo se ani vhodně uskutečniti na kterémkoli veřejném místě. Tak vzniklo a vyhranilo se zřízení synagogální.

Již ve III. st. př. Kr. máme určitá archeologická svědectví o budovách synagog; v následujících stoletích se tyto stavby nesmírně množí v Palestině i mimo ni. Možno se bezpečně domnívati, že za časů Ježíšových nebylo v Palestině místa, byť sebe menšího, kde by nestála synagoga. Je to však asi jen legenda, tvrdí-li rabínové, že Jerusalem měl na 480 synagog, z nichž jedna byla dokonce v obvodu chrámu. Ale tato legenda

se zrodila z bohaté skutečnosti. Mimo Palestinu v různých krajinách římského imperia je známo asi 150 míst se synagogou. Jen v Římě v I. st. po Kr. bylo třináct židovských náboženských obcí, z nichž měla každá určitě aspoň jednu synagogu; ale dohromady jich bylo jistě víc, než máme dnes doloženo.

63. S hlediska stavitelského tvořil synagogu sál, který byl obyčejně pravoúhlý a tak upravený, aby návštěvníci byli obráceni tváří k Jerusalemu a jeho chrámu. V Galileji, v krajině Ježíšově, skoro všecky synagogy, z nichž se zachovaly zbytky, mají vchod se strany jižní, t. j. k Jerusalemu, a proto návštěvníci byli obráceni tváří ke vchodu. Sál mohl býti rozdělen na lodi sloupovím a na něm spočívala na obvodu ve výši galerie, vyhrazená snad ženám (matroneum). Někdy byla před vchodem do sálu předsíň, uprostřed s nádržkou pro omývání a po stranách budovy byly přistavěny menší místnosti, určené pro vyučování mládeže a pro útulek poutníkům. Sál býval vyzdoben malbami a mosaikami. Ornamentální motiv se v nejstarších dobách omezoval na zobrazování neživých věcí (palmy, sedmiramenný svícen, pěti nebo šesticípá hvězda atd.), avšak později představovaly malby také zvířata a lidi (Mojžíše, Daniela atd.) přes známý zákaz, který byl v platnosti za života Ježíšova.

Uprostřed sálu stál hlavní předmět, posvátná skříňka neboli archa ('arón), v níž se uchovávaly svitky Písma sv.; byla umístěna v jakési kapličce, zahalena závojem a před ní asi hořela jedna nebo více lamp. Sál měl také kazatelnu, přenosnou nebo stálou, na niž vystupoval nejdříve čtenář Písma a po něm řečník. Ostatní prostor sálu byl vyplněn stoličkami, do jejichž první řady jako nejčestnější se návštěvníci vždy hleděli dostat; někdy byla postavena po straně sedadla mezi posvátnou skříň a kazatelnu pro význačné osobnosti.

64. Budova byla svěřena představenému synagogy, zvolenému ze starších obce. Měl na starosti jak opatrování zařízení tak řádný průběh shromáždění. Byl mu podřízen »sluha« (hazzan), jakýsi kostelník, který konal různé nižší služby: vytruboval počátek a konec soboty, vyjímal svitky Písma ze skříňky, bičoval provinilce odsouzené místní radou (§ 61) a pod. Někdy také kostelník vyučoval děti, které se scházely v některé přilehlé místnosti.

65. V synagoze se konala shromáždění dopoledne i odpoledne každou sobotu a o jiných svátcích. Mimo tato předepsaná shromáždění se mohli

Židé scházeti i jindy, zejména v pondělí a ve čtvrtek a při zvláštních příležitostech. Tak se synagoga stávala pomalu duchovní tvrzí lidu. V ní oživovaly ustavičně ty národní a náboženské zásady, které měly odlišiti Izraele od ostatních národů. Tam se čítávala Písma, připomínala se ústní podání a konaly modlitby, které zůstaly ještě dnes hlavním mravním dědictvím židovského národa. V ní se stmelovala jednota mezi Židy téže obce i mezi různými obcemi určité krajiny nebo celého světa; tato jednota byla hlavní silou židovského národa zvláště po katastrofě r. 70.

Aby shromáždění bylo řádné, musilo býti přítomno nejméně deset lidí. Aby byl tento počet zajištěn, podporovalo se v obci deset Židů, ovšem v dobách mnohem pozdějších, aby i mimo sobotu a dni sváteční měli volno a mohli se zúčastniti každého shromáždění.

66. Shromáždění se zahajovalo čtením, jemuž se říkalo »Shema« (t. j. Slyš!), poněvadž se tímto slovem začínalo. Toto čtení obsahovalo tři úryvky Pentateuchu: v prvním *(Deuter* 6, 4-9) se doporučí láska k Bohu, ve druhém *(Deuter* 11, 13-21) zachovávání Božích přikázání a ve třetím *(Num* 15, 37-41) se ukládá, aby také třásně šatu připomínaly přikázání Boží. Tato část Písma byla prvním a základním náboženským úkonem každého Izraelity, projevem víry, kterým slavně potvrzoval, že věří v jednoho Boha a chce ho milovati. Nejinak odpověděl Ježíš zákoníku, když se ho ptal, jaké je největší přikázání, než tím, že uvedl začátek tohoto Shema *(Mk* 12, 29).

Po Shema se přednášelo Shemone 'esre (Osmnáct) t. j. osmnáct krátkých modliteb vyjadřujících úctu, poddanost a důvěru v Boha Izraelitů. Je velmi pravděpodobné, že tyto modlitby bývaly odříkávány v synagogách již za časů Ježíšových. Byly však jistě poněkud jiné a kratší než vydání (babylonské), dnes úředně užívané. Toto obsahuje devatenáct modliteb a pochází z doby mnohem pozdější po katastrofě r. 70, o níž se též zmiňuje. Ještě starší je jiné vydání (palestinské), nalezené před několika desítiletími, ale ani toto nemůže sahati do dob Ježíšových, protože dvanáctá modlitba obsahuje zlořečení proti křesťanům tohoto znění: »Pro odpadlíky nechť není naděje a pyšné království (míněno určitě římské imperium) vyhlaď co nejdříve za našich dnů! A nazaretští (křesťané) a bludaři ať zahynou v tomto okamžiku; ať jsou vymazáni z knihy života a nechť nejsou zapsáni pohromadě se spravedlivými. Požehnaný buď ty, ó Jahve, který pyšné skláníš.« Tato kletba, namířená výslovně proti křesťanům, zmizela v pozdějším vydání (babylonském), v němž byla nahrazena kletbou proti pyšným a bezbožným vůbec. Přesto užívaná proklínací for-

mule proti křesťanům je dosvědčena ještě ve IV. st. od sv. Jeronyma (*In Isaiam* 5, 18-19; 49, 7). Zdá se, že byla zavedena za doby rabína Gamaliele II. kolem r. 100 po Kr. (srv. *Berakoth* 28 b), ale text používaný pravděpodobně v dobách Ježíšových ji určitě neměl.

67. Po Shemone 'esre se četlo Písmo sv. Začínalo se s Thorou (Pentateuchem), která byla rozdělena na 154 článků (výjimečně také více), takže se celá přečetla ve třech letech. Potom se četly knihy zvané v hebrejském kánonu »Proroci« t. j. od Josue až po menší proroky. Tu se četlo s jistou volností co do výběru i rozsahu.

Text se četl v původním hebrejském jazyce. Protože za dob Ježíšových lid mluvil aramejsky a málokdo rozuměl hebrejsky, překládaly se ponenáhlu jednotlivé čtené části do aramejštiny. Tyto překlady, které měly již za časů Ježíšových ustálený ráz, byly později napsány a tvořily biblické Targum (im).

Po obojím čtení s překladem následovala poučná rozprava o některé přečtené části; byl to výklad a praktické poučení. Takový rozhovor mohl vésti kterýkoliv z přítomných. Obyčejně vyzval k tomu představený synagogy ty, které sám pokládal za vhodné, ale kdo chtěl, mohl se sám nabídnouti. V praxi bývali řečníky zpravidla osoby zběhlé v Písmě i v posvátném podání, totiž zákoníci a farizeové.

Shromáždění končilo kněžským požehnáním, zachovaným v Num. 6, 22 a násl. Byl-li mezi přítomnými kněz, předříkával požehnání a ostatní odpovídali Amen; jinak je říkali všichni přítomní jako prosebnou modlitbu.

68. Za dob Ježíšových byly dva hlavní vnější předpisy židovského náboženství: obřízka a zachovávání sobotního klidu.

Pronásledování, jež se rozpoutalo v Palestině za Antiocha IV. Epifana v r. 167 př. Kr., bylo příkře namířeno právě proti těmto dvěma pilířům židovského náboženského života. Ale ty vydržely, třebaže byly odřeny. Když byl obnoven náboženský mír a národní svoboda, oba pilíře byly nejen upevněny, ale přirozenou reakcí prohlášeny přímo za dar nebe. Krátce před r. 100 př. Kr. jeden palestinský Žid, velmi horlivý a snad farizej, původce podvržené »Knihy chvalozpěvů« (Liber iubileorum), odvážně tvrdil, že i andělé v nebi zachovávají oba tyto židovské předpisy, protože jsou obřezáni (XV, 27) a dodržují sobotu (II, 18); ba i Bůh prý v nebi zachovává sobotu (II, 19, 21). Pozdější podání rabínů šlo ještě dále touto cestou. Tvrdilo se, že »na onom světě Abraham bude seděti u vchodu do Gehenny (pekla) a nedovolí, aby tam sestoupil některý obřezaný Izraelita«. Přece však, představí-li se Abrahamovi některý Žid, který byl za živa velikým ničemou, patriarcha Hebreů nejdříve mu zázračně zahladí stopy obřízky a teprve potom ho zažene do pekla. (*Genesis Rabba* XLVII, 8). S obřízkou se tedy do pekla nikdo nedostal a podobně tomu asi bylo se zachováváním soboty. Jde určitě o zvláštní víru, více méně rozšířenou v učeném i neučeném světě, která je rozhodně výmluvným znakem tehdejšího smýšlení.

69. Obřízka byla znamením příslušnosti k vyvolenému národu Hospodinovu, zárukou účasti na duchovním synovství Abrahama a na výhodách, které plynuly z úmluvy uzavřené mezi ním a Hospodinem (*Gen* 17, 10 a násl.). Proto největší potupou pohanů v očích Židů bylo, že nejsou obřezáni a označovali je názvem »neobřezanci«, když je chtěli nejvíce potupiti.

Chlapec přijímal obřízku osmého dne po narození. Úkon mohl provésti kterýkoliv Žid, přednost měl otec dítěte; konala se obyčejně doma. Při tom dostávalo dítě jméno.

70. Zachovávání soboty bylo předmětem podrobných rabínských předpisů. Dobrou představu o tom podávají mnohé části Talmudu, zvláště pojednání *Shabbath a Erubin*, obírající se skoro výlučně touto věcí.

Příkaz soboty dodržovaný doslova by zabraňoval jakékoliv práci: tudíž také sebeobraně se zbraní v ruce, jak také učinili někteří Židé za pronásledování Antiocha IV. Epifana (1 *Mak* 2, 31-38); rovněž by zbraňoval všem tělesným potřebám, jak se jich zdržovali esseni (*Válka žid.* II, 147). Samozřejmě se tato přísnost nedala sloučiti s potřebami společenského života. Proto vznikly četné předpisy rabínů, kteří hleděli co nejvíce udržovati theoretické zásady a přihlížeti přitom k praktickým potřebám.

Máme seznam devětatřiceti kategorií různých prací, kterými se podle rabínů rušila sobota (*Sabbath* VII, 2). Takový případ byl: rozvázati nebo udělati uzel na laně, zhasiti lampu, udělati dva stehy, napsati dvě písmena atd. Přesto však kasuistika rabínů slevovala často s přísnosti všeobecných předpisů. O zákazu rozvázati uzel, na př. na ohlávce velblouda, rabín Meir prohlásil: když jej majitel velblouda rozváže jednou rukou, není to porušení soboty. Podobně bylo zakázáno udělati uzel na okov před spuštěním do studně. Ale platilo, že není porušením soboty, udělá-li se uzel ne na lanu, nýbrž na jakémkoliv jiném provazu.

Případy takového volného výkladu se velice množily. Je jim věnován traktát *Erubín*, který právnickými triky hledí dovoliti přenesení nějaké věci z vlastního domu nebo pole, ačkoliv bylo zakázáno přenésti i suchý fík (*Sabbath* VII, 3 a násl.). Tentýž traktát hledí také prodloužiti délku cest a procházek dovolených v sobotu, jež pravidelně nesměly přesahovat 2000 loktů, t. j. asi 900 m.

71. Židovská sobota začínala podle hebrejského kalendáře v pátek při západu slunce a trvala do západu slunce v sobotu. Páteční odpoledne se nazývalo »vigilie soboty« nebo také parasceve (*παρασκευή*), což znamená »příprava«. Tento poslední název pochází od toho, že se onoho odpoledne vše připravovalo na sobotní klid, počínaje pokrmy, protože z třicetidevíti zakázaných prací bylo také rozdělávati oheň.

S přísnosti sobotního klidu se ovšem mohlo sleviti z nejvyšších důvodů, ale i zde se uplatňovala malicherná kasuistika rabínů. V sobotu byla dovolena obřízka, ovšem s některými omezeními, pokud se týkaly věcí vedlejších. Bylo dovoleno připraviti velikonoční oběť, ale přitom se mělo vynechati, čeho nebylo nezbytně zapotřebí. Kněz při službě v chrámě mohl konati předepsané obřady; poranil-li si prst, směl jej ošetřiti jen uvnitř chrámu, nikoliv venku. Pro lékařskou pomoc bylo pravidlem, že sobotní klid musil ustoupiti v nebezpečí života (*Joma* VIII, 6), ale jako obyčejně bylo toto pravidlo různě upravováno. Talmud dovoluje při bolení zubů si vypláchnouti ústa octem jen když se pak polkne (neboť to pak znamená pojídati pokrm), ale nedovoluje jej vyplivnouti (protože to

znamená přijmouti lék) (*Tosefta Shabbath* XII, 9). Podobně dovoluje vykoupati ve studené vodě vymknutou ruku nebo nohu (jako obyčejné umytí), ale nesmí se jí ve vodě pohybovati (to by již bylo mytí lékařské) (*Shabbath* XII, 6).

Odezíráme-li od těchto tíživých předpisů, byla sobota pro Židy dnem radosti a duchovního prožitku. I Talmud předpisuje upraviti pro tento den lepší pokrmy, které však nutno připraviti v předvečer; v sobotu se nosívaly i šperky a sváteční šaty. Mnoho času se věnovalo náboženským úkonům v synagoze nebo doma anebo zbožné četbě, k níž dával příležitost nucený klid.

72. Vázal-li Žida předpis obřízky jen jednou v životě a sobota jen jednou v týdnu, bylo ještě mnoho předpisů, které mu nikdy nedávaly plnou svobodu a provázely ho při každé práci, v každou hodinu denní i noční. Byly to předpisy o obřadní čistotě a nečistotě.

Pro Žida byla každá mravní poskvrna spojena s jakousi poskvrnou tělesnou. Naopak zase hmotný styk s určitým předmětem hříšným nebo hřích nějak připomínajícím působil tomu, kdo se ho dotkl, duchovní úhonu, jakousi mravní poskvrnu. Případů bylo mnoho a skýtaly rabínskému předpisování daleko bohatší zdroj než sobotní klid.

Z šesti »Knih předpisů« čili velkých dílů, na něž se dělí Mishna - t. j. základní části Talmudu a jeho vysvětlivky - celá kniha Tohoróth (»Čistota«), skládající se z dvanácti traktátů, pojednává o této látce. Abychom měli jakýsi pojem o obsahu, stačí uvésti jména článků: Kelím - »Nádoby« - o nádobách i jiných rodinných předmětech a jejich čistotě. Ohalóth - »Stany« - o čistotě příbytků, zvláště když je v domě mrtvola. Nega'ím - »Rány« - jak se jeví malomocenství. Parah - »Kráva« - o neštovicích (srovnej *Num* 19). Tohoróth - »Čistota« - o nečistotě, která končí západem slunce. Miqwa'óth - »Lázně« - čeho je potřebí pro nádrže vody. Niddah - »Menstruace« - o téže věci. Makshirín - »Přípravy« - o tekutinách, které zaviňují znečištění. Zabín - »Výrony« - o poluci u mužů. Tebúl jóm - »Koupel za dne« - o tom, kdo si vzal očistnou koupel, ale není čist do západu slunce. Jadajím - »Ruce« - o čistotě rukou. Uqsín - »Stopky« - o stopkách ovoce, jež přenášejí nečistotu. Každé z těchto dvanácti pojednání, obsahujících tři až třicet kapitol, zachází do takových podrobností a předpisů, že je není možno ani stručně shrnouti.

Nelze se domnívat, že taková snůška ustanovení byla diktována jedině hygienickými ohledy, nebo že by se mohla bráti na lehkou váhu; naopak duch, který ji diktoval, byl přísně náboženský a kdo by jich nezachová-

val, byl by se prohřešil proti posvátným zvyklostem. Shledáváme rabínské výroky tohoto druhu: »Kdo jí chleba a neumyl si ruce, podobá se tomu, kdo chodí za nevěstkou; ...kdo se nestará o mytí rukou, bude vyhlazen ze světa« (*Sotah* 4b). Jinde se zase klade otázka, kdo je z »národa země«, t. j. z těch, kdož se podle velkého Hillela nebáli hříchu a nebyli zbožní (§ 40); odpověď zní, že je jím ten, kdo »jí svůj pokrm ve stavu nečistoty«, t. j. neumyl si ruce (*Berakhóth* 47b). Jinde jsou uvedeny kletby proti tomu, kdo si opomenul umýt ruce před jídlem. (*Berakhóth* 19a; *Edujjóth* V, 6).

Jestliže se rozšíří tyto předpisy a příslušné tresty od umývání rukou až na různé druhy čistých nebo nečistých pokrmů a na sta jiných úkonů denního života, o nichž jedná oněch dvanáct traktátů, budeme míti jakous takous představu, jak přísně rabínská kasuistika sešněrovala společenský život na náboženském základě. Na této záplavě výroků si hověli jako na růžích farizejští právníci, kteří vybízeli zbožného Izraelitu, aby činil podobně, chce-li opravdu zachovávati přikázání Hospodinova. Ale zbožný Žid, který hleděl jednati podobně, cítil se jako na loži z trní, které ustavičně drásalo jeho úzkostlivé svědomí a nedávalo mu útěchu pravé víry.

73. Tak tomu bylo v největší části případů, v nichž se ulpělo jen na zevnějšku. Přesto se vyskytovaly jemné duše, jež šly hlouběji a dosáhly náboženského oduševnění, které mělo oživovat zachovávání starozákonní čistoty. V tomto smyslu napomenul několik let po Ježíšovi jeden učitel, Johanan ben Zakkai († kolem roku 80 po Kr.), své žáky takto: »Ve vašem životě ani mrtvý vás neznečistí, ani voda vás neočistí, nýbrž činí to předpis Krále králů; Bůh řekl: ‚Já jsem stanovil předpis, já jsem dal Zákon a nikdo nemá práva přestupovati mých přikázání'« (*Pesiqta* 40b). Na neštěstí jsou takové perly velmi vzácné v moři rabínské kasuistiky.

74. Mimo sobotu, pravidelný svátek týdenní, slavily se v židovském národě ještě jiné svátky, z nichž byly hlavní velikonoce, letnice a slavnost stánků. Tyto tři se nazývaly »poutní slavnosti«, protože každý Žid, dosáhnuv určitého věku (o němž nebylo mezi rabíny shody), byl povinen navštíviti chrám v Jerusalemě.

Velikonoční svátky se slavily v měsíci nisanu, který trval asi od polovice března do poloviny dubna. Velikonoce připadaly na večer čtrnáctého dne měsíce nisanu, ale spojovaly se se svátky »přesných (nekvašených) chlebů«, které se slavily po sedm následujících dnů (t. j. 15. až 21. nisanu). Proto se těchto osm dní (14.-21. nisanu) nazývalo velikonoce nebo

přesnice. Již od desáté nebo jedenácté hodiny čtrnáctého dne nisanu musil ze všech židovských domácností zmizeti i sebemenší kousek kvašeného chleba. Bylo přísně nakázáno požívati po zbytek onoho dne a po všech sedm dní toliko chleba přesného neboli nekvašeného. Na odpoledne 14. nisanu připadalo obětování velikonočních obětí, t. j. beránků. Žertvu vykonal ve vnitřním nádvoří chrámovém přední člen rodiny nebo skupiny přinášející beránka. Krev zvířat byla sbírána a odevzdána kněžím, kteří ji vylévali u oltáře celopalů. Po obřadu se oběť ještě v chrámovém nádvoří stáhla z kůže, vyňaly se z ní některé vnitřnosti a takto připravená se donesla rodině nebo skupině, jíž náležela.

Odpoledne 14. nisanu se proměnilo chrámové nádvoří v krvavé jatky. Příliv Židů z Palestiny i z ciziny byl obrovský. Protože chrámové nádvoří nemohlo najednou pojmouti všech, kdož tam chtěli zabíti beránka, byly kolem druhé hodiny odpolední určeny tři směny; mezi jednotlivými se uzavírala brána. Josef Flavius nám náhodou udává přesný počet, zjištěný v zájmu římských úřadů za doby Neronovy, pravděpodobně v r. 65, z něhož vyplývá, že za jediné velikonoční odpoledne toho roku bylo podřezáno na 255.660 beránků (*Válka žid.* VI, 424). Z takového stáda vyteklo jistě celé jezero krve, takže byla potřísněna dlažba i stěny chrámu.

75. Když obětovaného beránka přinesli domů, upekli ho ještě večer k velikonoční večeři. Začínala po západu slunce a protáhla se obyčejně do půlnoci, někdy i déle. U každého stolu bylo nejméně deset osob a nikdy více než dvacet; všichni ulehli na nízká lehátka do kruhu kolem jídelního stolu. Bylo předepsáno, aby kolovaly nejméně čtyři obřadní číše vína; ale mohlo se píti také mimo to před třetím obřadním pohárem, nikdy však mezi třetím a čtvrtým. Není jasno, zda všichni pili z jednoho velikého poháru nebo každý ze svého; bylo snad přípustné obojí.

Začalo se nalitím první číše vínem a vodou a modlitbou, kterou se žehnalo nejprve svátku a potom vínu (nebo naopak podle jiné rabínské školy). Nato se nosil na stůl nekvašený chléb, polní saláty a zvláštní omáčka (haroseth), v níž se namáčel salát. Potom se podával upečený beránek.

Nato mísili druhou číši a hlava rodiny měla obyčejně na ustálenou otázku synovu krátký proslov o významu svátku, v němž připomněla dobrodiní Hospodinova, prokázaná vyvolenému národu a jeho vysvobození z Egypta. Pak jedli upečeného beránka s polním salátem a podával se druhý pohár. Potom se modlili první část Hallelu, t. j. hymnu, skládající se z hebrejských žalmů 113-118 (Vulgáta 112-117). Poté se pronášelo po-

žehnání, jímž teprve začínala pravá hostina. Předcházelo jí obvyklé mytí rukou bez zvláštní obřadnosti. Při hostině se předkládala různá jídla. Poté se mísila třetí číše a vzdala se Bohu děkovná modlitba, říkala se druhá část Hallelu a nakonec se mísil čtvrtý pohár.

Takové jsou obřady židovských velikonoc, jak je popisuje podání rabínů, i když někde nepřesně (*Pesahím* X, 1 a násl.). Lze se domnívati, že představuje aspoň v hlavních rysech zvyky, zachovávané za časů Ježíšových od farizeů a tedy také největší částí národa, který se jimi řídil.

76. Po velikonocích se slavil svátek zvaný »Sedm týdnů« (letnice) nebo Pentekoste. Název Pentekoste je řecký (t. j. padesátý den) a naznačuje - jako název první - dobu, která dělila letnice od velikonoc. Svátek trval jediný den. Tehdy obětovali v chrámě nové chleby z úrody právě sklizené se zvláštními obětmi. Tento svátek nebyl tolik oblíben, přesto však byla účast dosti veliká, neboť přicházeli poutníci z různých vzdálených krajin diaspory, protože spadal do doby příhodné pro plavbu a dlouhé cestování.

Asi za šest měsíců po veliké noci byl svátek »Stánků« čili »Pod zelenou«, který trval osm dní a připadal na 15. den měsíce tišri, t. j. na konec září a začátek října. Byly to slavnosti radostné a lidu velice milé. Protože připomínaly pobyt dávných Židů na poušti a zároveň oslavovaly konec vinobraní i polní sklizně, stavěl si lid na náměstích a rovných střechách domů besídky ze zelených ratolestí na způsob stánků a pod nimi bydlil. Odtud jméno svátků. Lidé chodili též do chrámu, majíce v pravé ruce ratolest palmy, myrty a vrby (lulab nebo lolab), často znázorněné v židovských katakombách, v levé ruce cedrovou šišku. V noci prvního svátečního dne byl chrám nádherně osvětlen; každého rána po sedm dnů vyléval kněz na oltář trochu vody, pro niž se chodilo v průvodu k prameni Siloe.

77. Na desátý den téhož měsíce tišri připadal den Smíření čili Kippur; tento svátek byl dnem odpočinku a naprostého postu. V den Smíření konal obřady sám velekněz, který vstupoval jen jednou za celý rok při této slavnosti - do velesvatyně (§ 47) a vykonával symbolický obřad s kozlem smíření. (*Lev* 16; *Žid* 9, 7).

Lidový ráz měly také další dva svátky; Encaenie čili Posvěcení chrámu, připadající na 25. den měsíce kislew (konec prosince). Trval osm dní a připomínal posvěcení chrámu od Judy Makabejského r. 164 př. Kr.; jmenoval se také »svátkem světel« pro velké slavnosti ohňů, které se zažehovaly, a měl triumfální ráz národnostní. Druhý svátek Purim (losy)

se slavil 14. a 15. dne měsíce adar (únor-březen) a připomínal šťastné osvobození Židů za doby Esther.

Kromě povinného postu v den Kippuru zachovávali Židé ještě jiné posty veřejné i soukromé. Mnozí se postili dobrovolně ve výroční dny minulých pohrom, na př. zboření Jerusalema za Nabuchodonosora r. 586 př. Kr. Veřejné posty mohla předepsati také velerada v různých pohromách, jako epidemiích, suchu a pod. Časté byly posty ze soukromé zbožnosti; zvláště farizeové zdůrazňovali půst pondělní a čtvrteční.

78. Náboženské názory židovské z dob Ježíšových byly předmětem nových obsáhlých a pečlivých studií, které se opíraly o různé spisy apokryfní a rabínské dříve obyčejně přezírané. Přišlo se na to, že v oněch názorech jsou v zásadě uchovány prvky staré víry. Ale ty se často měnily, někdy k nepoznání. Především se však rozrůstaly a vyvíjely, po čemž v původních spisech není stopy. Probereme stručně některé z názorů, jež jsou v bližším vztahu k životu Ježíšovu.

Víra v bytosti duchové je živější než v době po zajetí babylonském a ještě živější než v době, jež mu předcházela. Příležitostí pro tento vývoj byl styk s Peršany v zajetí i po něm. Jejich mazdaismus měl rozsáhlou nauku o andělech. Přesto u Židů zůstává víra v duchy stále v mezích pravověrného a přísného monotheismu, protože nezná dualistické zásady mazdaismu. Pokládá všechny duchy za bytosti podrobené jedinému Bohu a nevzdává ostatním duchovním bytostem úctu náležející jedině Bohu.

Počet duchů je nesmírný. Jsou rozděleni na dvě skupiny, dobré a zlé. První jsou zvláštními služebníky Božími a přáteli člověka, druzí jsou poddáni moci Boží, ale jsou jejími odpůrci a nepřáteli člověka. Obojí, ač jsou duchové, nejsou úplně nehmotní, nýbrž jsou z jakési vzdušné látky, buď světlé nebo temné, podle jejich dobrých či špatných vlastností.

Zvláště apokryfy, které nám často odhalují, čemu se u lidu nejvíce věřilo, jsou podrobně zpraveny o světě duchů. Někteří z dobrých jsou nazýváni »andělé Tváře« neboť stojí ustavičně před tváří Boží; jiní jsou »andělé Služby«, poněvadž jsou pověřeni sloužiti lidem. Z těchto je část určena k řízení hvězd a země, jiná k ochraně různých lidských kmenů a národů nebo také jednotlivců. Někteří provázejí duše zesnulých na onen svět, jiní mají za úkol trápiti duchy zlé.

Máme celou stupnici důstojnosti mezi dobrými duchy; mimo kůry serafínů a cherubínů, které zná již stará židovská tradice, objevují se kůry ofanimů, kteří »nikdy nespí, konajíce stráž u trůnu velebnosti Boží« (*Henoch* 71, 7 a násl.). Sedm zvláštních duchů se stále zdržuje v přítomnosti

Boží; čtyři z nich jsou: Michael, Rafael, Gabriel a Uriel. Poslední se často zaměňuje s Fanuelem (srv. *Henoch* 9, 1; 20, 1-8; 40, 9-10; atd.). Zpravidla je Michael ochráncem slávy Boží, Rafael andělem tělesného zdraví, Gabriel zvláštních zjevení, Uriel proniká skryté věci.

Nebylo jistoty, na který den třeba klásti stvoření andělů. Jedni je kladli na den první, jiní na druhý, jiní zase na den pátý. Také o původu zlých duchů nebylo shody. Podle některých to byli duchové »obrů«, pocházejících od některých andělů, kteří se dali svésti lidskými dcerami (srv. *Gen* 6, 1 násl.); častěji se vyskytuje jiné mínění, že duchové zlí jsou padlí andělé. Jejich hlavou je bytost nejprve nazývaná všeobecným jménem »satan«, ale vždycky se členem; později se toto pojmenování stalo jménem vlastním, bez členu, »Satan«. Jiná jeho novější pojmenování jsou Belial (Beliar), Beelzebul (Beelzebub), Hasmodej, Mastema a některá jiná různého původu.

Zlí duchové bloudí v nejnižších vrstvách ovzduší nebo přebývají na místech pustých, v troskách, v hrobech a na jiných nečistých místech, někdy také v příbytcích lidských; mnohdy sídlí přímo v lidském těle, zmocňujíce se ho. Uvnitř i vně těchto bydlišť bouří, zejména v noci, a stále činí úklady a škodu lidem. Všecka zla fysická i mravní jsou jimi zaviněna nebo přivoděna: způsobují nemoci, neštěstí, šílenství, pohoršení, nesváry, války. Pokoušejí spravedlivé, jsou vůdci bezbožných, rozšiřují modlářství, učí magii; zkrátka se soustavně příčí zákonu Boha Izraele.

79. Stejně jako o andělech, byly za časů Ježíšových v plném rozkvětu také představy o posmrtném životě. V této věci byla u starých Židů aspoň podle dokladů nám zachovaných veliká nejasnost v názorech, i když tu a tam některé ojedinělé výroky dávají tušit větší myšlenkové bohatství, než je nám známo. Základní představy o záhrobním životě byly původně tyto:

Sídlo zemřelých bylo nazýváno Šeol (še'ól, vždy rodu ženského). Představovali si je jako ohromnou jeskyni v podzemí vesmíru. Zemřelí, nazývaní »refa'ím« (t. j. »zemdlení«, »zesnulí«), bloudili tam jako stíny po zemi »tmavé, přikryté mrákotou smrti, po zemi bídy a temnosti« (*Job* 10, 21-22); jinde se mluví o oněch stínech ještě s lidskými vášněmi (*Iz* 14, 9 násl.), schopných stýkati se s živými, když je duch vyvolán (I *Sam* 28, 8 násl.). Ze Šeolu se nikdo nemůže vrátiti, kdo tam sestoupil (*Job* 7, 9-10; 10, 21; přesto však srovnej slavné a sporné místo 19, 23-27). V nejstarších dokladech není ani jednoho jasného a přesvědčivého dokladu o mravní odměně či trestu obyvatelů Šeolu za jejich život na zemi.

80. Tyto mlhavé a neurčité názory se udržely ještě dlouho po zajetí babylonském a nalézáme je ještě na počátku II. st. př. Kr. u tak učeného zákoníka, jakým byl Sirachovec (*Ekklesiastikus*, text řecký 17, 22-23; al. 27-28; 41, 4, al. 6-7). Již v zajetí se však ukázal nový kvas, který měl ponenáhlu přetvořiti tento názor a vyvolati časovější řešení. Ve vyhnanství učil Ezechiel, že mravní odplata stihne každého jednotlivce, na rozdíl od odplaty náležející celému národu, jak o tom smýšlela doba dřívější. Toto nazírání mělo jistě také vliv na otázku záhrobního života. V celé knize Job se zabýval neznámý osamělý člověk hlubokého ducha otázkou vztahu mezi mravní dobrotou a pozemským štěstím; dospěl k závěru spíše zápornému než kladnému. Shledal, že mravní život nepřináší vždycky tu na zemi štěstí. Proto končí projevem víry v nejvyšší spravedlnost Boží. Ale problém kvasil skrytě dále a nutil vždy více spojovati mravní odplatu se životem po smrti. Vynořila se otázka, nevzejde-li po vezdejším životě plném nespravedlnosti jiný život, v němž zasvitne dokonalá spravedlnost. Jinými slovy: nevyjdou lidé jednoho dne ze šeolu po nějakém zmrtvýchvstání, jež napraví bezpráví pozemského života?

Židé v Alexandrii, kteří byli ve stálém styku s hellenskou filosofií směru Platonova, k tomuto řešení o vzkříšení z mrtvých nesáhli. V pozemském životě bylo smrtelné tělo tíživým poutem zajaté duše (*Kniha moudrosti* 9, 15). Smrtí byla duše spravedlivého vysvobozena ze svého žaláře a vracela se k Bohu, u něhož docházela zasloužené odměny (tamtéž 3, 1 a násl.). Pro Židy v Palestině, kteří neznali platonismu a považovali člověka za jednotný celek, bylo nutné řešení, které by odpovídalo tomuto jednotnému chápání člověka a vztahovalo se v něm jak na duši, tak na tělo. Již dříve se vyskytly výroky o zmrtvýchvstání, ovšem jsou spíše povahy básnické (*Iz* 26, 19) nebo symbolické (*Ez* 37, 1-14). Později se o vzkříšení mluví zcela jasně (*Dan* 12, 1-3) a farizeové bojovně hájí proti saduceům názor, že je prospěšné modliti se za zemřelé s pevnou důvěrou v jejich vzkříšení (2 *Mak* 12, 43-46; srv. 7, 9). Za časů Ježíšových byla víra v zmrtvýchvstání u palestinských Židů až na saduceje všeobecná (§ 34), a je jasně doložena jak různými apokryfy, počínaje II. st. př. Kr., tak spisy rabínů.[1]) V jednotlivostech se však tyto názory lišily; zdá se na příklad, že někteří popírali zmrtvýchvstání bezbožných, kteří prý úplně zanikají.

V těchže podvržených spisech nalézáme ještě četnější rozdíly, když se nesmírně podrobně popisují místa a vybavení onoho světa, ať již jde o sídla vyhrazená spravedlivým neb o příbytky pro bezbožné. Zato však nám předvádějí fantastické stavby a hotová bludiště, jež vybájila obraz-

nost celých generací. V takových popisech splývají staré kosmologické názory. Některé prvky se pak dědí a dostávají se nakonec až do »Božské komedie«.

81. Židé v Palestině učili, že před vzkříšením k životu věčnému nastanou dvě veliké události: příchod Mesiášův a konec světa. Často obě tyto události, které samy o sobě spolu nesouvisely, bývaly spojovány nebo navzájem proplétány a poskytovaly nevyčerpatelnou látku apokalyptické literatuře, která za oněch časů hodně rozkvetla.

Veliký Vyvolený (hebr. mašiah »Pomazaný«, řecky *Χριστός* - »Pomazaný«), přislíbený starými proroky jako osvoboditel a oslavitel Izraele, byl toužebně očekáván zvláště dvě století před Kristem a v prvním století po něm. Tehdejší poměry národa se zdály naznačovati jeho příchod. Mesiáš měl nastoliti v Izraeli období štěstí, jež mělo býti spravedlivou odplatou za tolikerá pokoření až dosud snášená. Hospodin osvobodí skrze Mesiáše svůj milovaný národ a dá mu zvítěziti nade všemi jeho nepřáteli. Tím zajistí též sobě vítězství: panování Izraele nade všemi pohanskými národy bude také panováním pravého Boha nad všemi syny lidskými, královstvím Božím na zemi. Proto byly zraky všech upřeny k tomu, jenž měl přijíti. Hloubali o době jeho příchodu, o jeho působení, o činech mezi pohanskými národy a o poměru mesiánského království k dnešnímu světu a jeho zákonům.

Za časů Ježíšových se podle starého ústního podání všeobecně mělo za to, že Mesiáš vyjde z kmene Judova. Často bývá nazýván »synem člověka«, jak je jmenován již v *Danieli* 7, 13. Minulá čtyři veliká království se rozpadla jedno po druhém, ale království Mesiášovo, království páté, potrvá na věky (*Dan* 2). Čtyři vládcové kdysi vystoupili z moře v podobě čtyř velkých šelem a roh čtvrté šelmy (Antiochos IV. Epifanes) způsobil porážku svatých Božích; ale všecky tyto síly Bohu nepřátelské rozdrtí Kdosi, jenž je »jako syn člověka«; ten dostane v nebi všecku moc od »starce velikého věku« (t. j. Věčného soudce) a sestoupí potom na zemi, aby tu vítězně založil nepomíjející království, v němž budou vládnouti svatí Nejvyššího a přijmou hold všech říší (*Dan* 7). Tyto základní biblické podněty rozpřádají různé apokryfy a vplétají do nich mnoho jiných prvků.

82. Zvláště důležitá je část *Knihy Henochovy*, označená jako »Kniha podobenství« (kap. 37-71), napsaná pravděpodobně kolem r. 80 př. Kr. Mesiáš je Vyvolený Boží a jeho nynější sídlo je u Boha. Jméno »syn člo-

věka« bylo vysloveno před Pánem duchů (to znamená, je skutečně u Boha) před stvořením slunce a hvězd. Bude oporou spravedlivých a světlem národů. Před ním se skloní všichni národové (48, 2 a násl.), »v něm přebývá duch moudrosti a duch, který osvětluje, duch vědomosti a síly, jakož i duch všech, kdož zesnuli ve spravedlnosti« (49, 3; srv. *Iz* 2, 2). Bude soudit všechny národy, ztrestá ty, kdo utiskovali spravedlivé, a při jeho příchodu vstanou všichni z mrtvých (51, 1 a násl.; 62), nebe a země se promění a spravedliví zůstanou s ním v životě věčném jako nebeští andělé.

O něco pozdější nežli *Henoch* jsou t. zv. *Žalmy Šalomounovy*, které vidí Mesiáše ve světle méně nebeském a více pozemském. Všechny žalmy, zvláště žalm XVII. a XVIII. prosí Boha, aby poslal Izraeli jeho »krále, syna Davidova«, aby mu vládl, zdeptal nespravedlivé vládce, očistil Jerusalem od pohanů a zahnal na útěk národy. Potom shromáždí Izrael a bude vládnouti v míru a spravedlnosti; načež všichni pohané přijdou ze všech končin země, aby viděli slávu Jerusalema. On jest »čistý, bez hříchu« a »Bůh jej učiní silným skrze Ducha svatého.«

Podobné názory jsou v *Závětech dvanácti patriarchů*, ve IV. *knize Ezdrášově* (kap. 13), ve *Zjevení Baruchově* (39, 7 a násl.; 70, 2 a násl.) atd.

83. V těchto výkladech jsou tradiční výroky mesiánských proroků přizpůsobeny změněným okolnostem politickým a duchovním proudům. Hloubavý spisovatel knihy *Henochovy* o ně opírá celou svou soustavu mysticko-eschatologickou. Farizej, autor *Žalmů Šalomounových*, který píše za úpadku posledních Hasmoneovců, předpovídá jakousi nábožensku a národní pomstu při rozkladu židovského státu a po dobytí Jerusalema Pompejem r. 63. př. Kr. Od té doby se stále více myslí na Mesiáše jako na národního mstitele a politického dobyvatele. Když zeloti (§ 42) zanítili a vedli vzpouru proti Římu v letech 66-70, nebyli prodchnuti nadějí lidskou, nýbrž nadějí v Mesiáše, nepřemožitelného vojevůdce, který se znenadání objeví, rozpráší Římany a potom v slávě zasedne na jerusalemský trůn. Na něco podobného snad myslila také matka dvou učedníků Ježíšových, když chtěla oběma synům zajistiti nejlepší místa, jednomu na pravici a druhému na levici (*Mat* 20, 21). Zdá se, že i alexandrijský Filon (*O odměnách a trestech* 15-20) měl aspoň částečně stejné myšlenky o Mesiáši jako politickém dobyvateli, aniž upadl v omyl jako Josef Flavius. Ten ve své ponížené oddanosti Římanům tvrdil, že židovské Písmo sv., mluvíc o budoucím Mesiáši, naráželo na císaře Vespasiána (*Válka žid.* VI, 312-313).

Netřeba připomínati, že horečného všeobecného očekávání využili za časů Ježíšových i později mnozí podvodníci, o nichž se zmiňuje příležitostně Josef Flavius a vydávali se dychtivému lidu za vyslance Boží. Jejich pokusy končily ovšem buď tragicky pod římskými meči nebo směšně v posměchu soukmenovců. Přece však tak velikou důvěru v ně skládal tento malý národ, že tito falešní mesiánští proroci nalézali stoupence ochotné věřiti v nastávající zázračný zásah Boží, když už Římané vtrhli do Jerusalema a chrám stál v plamenech (srv. *Válka žid.* VI, 285-288).

Národní mesianismus pronikl ve svém dalším postupu také do představ o budoucím životě a spojoval se více nebo méně s tím, co se věřilo o konci světa. Tím poskytl bohatou látku současnému apokalyptickému písemnictví.

84. Apokalyptika je zvláštní literární forma, která, jak praví její jméno (řecky *ἀποκαλύπτω* »odhaluji« tajné úradky Boží), odhaluje budoucí věci, především poslední události celého lidstva a Izraele. Proto se hodně podobá literatuře prorocké, ale také se od ní značně liší. Apokalyptika byla pokračováním spisů prorockých a jejím cílem bylo rovněž zajistiti konečné vítězství dobra nad zlem a Izraele nad pohanskými národy. Vznikla však za jiných dějinných okolností a užila odlišného literárního roucha.

Staří proroci si předsevzali napraviti tehdejší lid, obracejíce se k přítomnosti a připravujíce budoucnost. Apokalyptika byla radikálnější: vycházejíc z naprostého pesimismu, prohlásila nezdar celého tehdejšího světa. Svět měl býti od základů obnoven a jakýmsi znovuzrozením se měl přeměniti v nové nebe a novou zemi, kde by konečně zvítězilo dobro a Izrael. Řeč proroků sice mířila na dobu mesiánskou, ale tak, že usilovala o nápravu současníků; příchod Mesiášův prohlašovala za odměnu, podmíněnou obrácením Izraele. Naproti tomu apokalyptika těchto podmínek nekladla a mluvila o tom jako o jistém úradku Božím a pokládala mesiánskou dobu za naprosto nezávislou na soudobém chování Izraele. Tento postoj, beznadějný k přítomnosti a důvěřivý do budoucnsti, byl důsledkem jak politických pohrom, které od dob Seleukovců stíhaly národ, tak postupného vnitřního úpadku, zaviněného šířícím se hellenismem.

Samozřejmě svět - či jak se tehdy také říkalo »věk« - tak tvrdošíjně hříšný nemohl déle trvati; musel přijíti »den hněvu, den onen« (dies irae, dies illa - *Sof* 1, 15), který »obrátí svět v popel«. A právě tento rozvrat vesmíru měl býti začátkem vytoužené palingenese. Pokud se týče data tohoto obrození, byla apokalyptika často v rozporu s všeobecným dych-

tivým očekáváním, odsunujíc velikou událost do nejisté, ale vzdálené budoucnosti. Ukazoval se tak znova pesimismus, zaviněný současnými dějinnými okolnostmi, ale spolu taktéž důvěra, že staré přísliby nezklamou.

85. S literárního hlediska si apokalyptika svou formu nevytvořila. Vyskytuje se již částečně v dřívějších spisech,[2]) ale apokalyptika ji rozvinula a mocně rozšířila. Připisuje téměř vždy vlastní výmysly ctihodným osobám starověku (jako Henochovi, Mojžíšovi, Eliášovi a j.) a dává jejich ústy v podobě proroctví oznamovati události, zdánlivě budoucí, které pro skutečného skladatele apokalypsy jsou vlastně příběhy minulými. Toto podvodné přisuzování bylo doporučením pro spis, získávajíc mu aspoň trochu vážnosti, které již nemohl míti po uzavření prorocké doby. Nejčastějším literárním rouchem apokalyptiky jsou »vidění« a symboly. Ty se často předvádějí jako nepochopené posluchači, k nimž se obrací mluvící osoba (v *Zach*, kap. 4 a násl., kde vystupuje anděl jako vykladač symbolů), kdežto současníkům spisovatelovým jsou to zřetelné obrazy minulých událostí. Eschatologická líčení jsou velmi zevrubná a »budoucí svět« je líčen do nejmenších podrobností. Také učení o andělech se často vyskytuje a duchové dobří nebo zlí se zjevují jako pomocníci nebo odpůrci Boží v zápase proti zlu, které bude potřeno. Častější náměty v obraze mesiánských událostí jsou: zápas pohanských říší proti Bohu a Izraeli, shromáždění dvanácti rozptýlených pokolení, zkáza vesmíru, vítězství dobrých v Mesiášově království, vzkříšení z mrtvých, soud nad veškerým lidským pokolením a konečný stav spravedlivých a bezbožných.

86. Abychom vyvolali jasnou představu, pokládáme za vhodné připojiti zde obsah nejdelšího a nejstaršího apokalyptického apokryfu, totiž již vícekrát uváděné ethiopské »*Knihy Henochovy*«. Není to práce jedné ruky, nýbrž jsou v ní svedeny různé starší spisy, které vznikly v Palestině mezi II. a I. st. př. Kr. v řeči hebrejské nebo aramejské. Tato sbírka byla pak přeložena do řečtiny a z ní do ethiopštiny kolem V. st. Spisovatelé pozdějších apokalypsí z ní čerpali (*Kniha chvalozpěvů, Závěti XII patriarchů atd.*). S úctou ji uváděli křesťanští Otcové a též je v těsné souvislosti s jedním úryvkem Nového Zákona (srv. *Juda*, verš 14-15 s *Henochem* 1, 9). Obsah je tento:

Kapitola 1-5 tvoří úvod. Mluvčí Henoch popisuje budoucí soud podle zpráv, svěřených mu anděly s příkazem, aby je oznámil lidem; na soudu budou potrestáni padlí andělé a bezbožní lidé a odměněni spravedliví.

Kap. 6-16: Dvě stě andělů se provinilo tím, že se spojili s lidskými dcerami, prozradili jim mnoho tajemství magických, léčebných atd.; za to byli potrestáni. Kap. 17-36: Henoch putuje horním a dolním vesmírem provázen andělem, jenž mu vysvětluje tajemné věci. Vidí mezi jiným ve výši místa určená různým meteorům, hvězdné komnaty atd. Navštíví pozemský ráj i místo zavržených, seznamuje se se jmény a úřady sedmi archandělů, poznává hřích sedmi hvězd, přikovaných na deset tisíc století atd. Kap. 37-71 tvoří »Knihu podobenství«. První podobenství líčí boj mezi horním a dolním světem; dolní svět bude přemožen v den soudu, až se zjeví Království svatých. Druhé představuje příchod a vítězství »syna člověka« a Mesiášovo vítězství nad bezbožníky. Třetí popisuje blaženost vyvolených, až se uskuteční Mesiášovo království. Na konci (kap. 70-71) je Henoch vzat do nebe a podivuje se jeho krásám. Kap. 72-82: je to tak řečená Kniha hvězdářská, která pojednává o pohybu hvězd, o různých zákonech vesmíru, fysiky atd. Kap. 83-90: zde jsou obsažena vidění ve snu: první jedná o potopě světa, druhé předvádí osoby a doby z židovských dějin od Adama až po Judu Makabejského v symbolech zvířat Mesiáš je v podobě bílého býka s velkými rohy, jež jsou odznakem moci. Kap. 91-105: je tu nejprve (trochu přeházeně) vidění desíti týdnů, odpovídajících deseti obdobím v dějinách světa, načež následuje řada povzbuzení a hrozeb Henochových jeho synům.

87. O Ježíši mluví četné staré spisy, které se podle své povahy dělí na dvě skupiny: spisy mimokřesťanské a křesťanské. Toto morální rozdělení je zřejmě vědecky důležité, abychom mohli oceniti nestrannost svědectví. Přesto však nemůže býti jediným měřítkem, protože spolu s ním nutno použíti ještě hlediska časového, podle něhož svědectví jest obvykle tím pádnější a cennější, čím je starší a bližší uváděným událostem. V našem případě je pohodlnější říditi se kriteriem mravním, které připouští jen málo pochybností, kdežto chronologické určení různých spisů vyvolává četné a dosti sporné otázky. Bude ovšem nutno přihlížeti k těmto otázkám, i když sledujeme rozdělení spisů na křesťanské a mimokřesťanské.

PRAMENY MIMOKŘESŤANSKÉ

Židé, krajané a současníci Ježíšovi, měli by nám o něm poskytnouti první svědectví; bohužel tomu tak není. Židovské prameny, i když o něm docela nemlčí, jsou přece jen skrovné a skoupé na zprávy skoro stejně jako prameny pohanské.

Zprávy čistě židovské

Po zkáze Jerusalema a židovského státu r. 70 křesťanského letopočtu, t. j. čtyřicet let po smrti Kristově, určoval duchovní život palestinského Židovstva skoro výhradně směr farizeů. Ti se podle svého zvyku úplně věnovali sbírání a uchovávání ústního podání, které bylo nyní s biblí jediným duchovním statkem Židovstva. Učení farizeové, zabývající se touto prací v I.-III. st., nazývali se tannaité; po nich pokračovali amoreové, kteří působili až do konce V. st. Od tannaitů pochází kodex mišna, od amoreů jeho vysvětlivky. Ze spojení mišny s poznámkami vznikl Talmud ve dvojím vydání - palestinském a babylonském. Třebaže má Talmud látku, která může pocházet i z dob před zbořením Jerusalema, přece byl sepsán teprve mezi V.-VI. st. Předtím se jeho obsah udržoval jen ústně a uchovával se v paměti různých učitelů - i když to bylo téměř doslova.

Takto vytvořený Talmud se stal duchovní oporou Židů a nabyl zároveň s biblí povahy úřední. Ale zároveň s Talmudem se zpracovávala jiná látka, jež byla rovněž sepsána teprve potom, když už dlouho předtím žila v

ústech lidu; i její začátky mohou spadati do doby tannaitů. Spisy tak vzniklé, mezi nimiž vynikají rozsahem i počtem různé midrašim, neměly nikdy úředního rázu jako Talmud, přece si však uchovaly určitý doplňující význam.

88. Vidíme, že v těchto úředních židovských spisech osoba a dílo Ježíšovo jsou určitě známy, třebaže se často na ně naráží toliko nepřímo, bez jména a zastřeně. Když shrneme všechny údaje, jež se z těchto knih dají vyčísti, zjistíme, že nemají obdoby v žádném jiném starém dokladě. Přes všechen nesoulad a rozpory se rýsuje asi tento životopisný náčrt Ježíšův:

Ježíš Nosri (Nazaretský) se narodil z jakési kadeřnice jménem Maria. Manžel této ženy se nazývá jednou Pappos, syn Judův, jindy Stada, najdou se však i případy, kdy Stada je jménem této ženy. Pravým otcem Ježíšovým byl Pantera;[1]) proto se Ježíš nazývá jednou synem Panterovým, jindy synem Stadovým. Ježíš se odebral do Egypta a studoval tam magii u Josue, syna Perachiova. Pokud se týká časových údajů, nutno upozorniti, že tento Josue žil kolem r. 100 před křesťanským letopočtem, kdežto výše řečený Pappos žil asi o 230 let později. Ježíš se rozešel se svým učitelem, vrátil se do vlasti, kde provozoval magii a klamal lid. Proto byl pohnán na soud a odsouzen k smrti. Před vykonáním ortele se čekalo čtyřicet dní, v nichž hlasatel vybízel lid, aby uvedl cokoliv na obranu odsouzeného. Když se nikdo nedostavil, byl odsouzený kamenován a potom pověšen na kříž v Lyddě v den přípravy na velikonoce. Nyní je v Gehenně (v pekle) pohřížen do vřelého bahna.

Těmto zprávám a zvláště onomu zastřenému způsobu řeči odpovídá, že se o Ježíši mluví jako o »komsi«, anebo se mu dává příjmení Balaam (starý mág v knize *Numeri*, kap. 22 a násl.), přezdívka »šílenec«, »bastard« a ještě jiná potupná jména.[2])

89. Toto vypravování je příkladem, jak se dělaly narážky na skutky a učení Ježíšovo, aniž byl pojmenován; tím však není zastřeno, kam narážky míří. Rabín Josue, syn Ananiášův, který působil kolem r. 90 po Kr., byl požádán v Římě několika mudrci: »Vypravuj nám nějaké pohádky.« Řekl: »Byla jednou jedna mula, která měla mládě a toto nosilo připevněný štítek s nápisem, že zdědí po otci 100.000 ‚zuz' (peněz).« Dostalo se mu odpovědi: »Mula nemůže přece míti mládě!« Odvětil: »Právě proto, vždyť je to jenom pohádka.« (Potom se ho tázali:) »Jestliže se sůl zkazí, čím se bude solit?« - Odpověděl: »Matečním lůžkem muly.« (Namítali:)

»Ale má mula (protože je jalová a tudíž neplodná) vůbec mateční lůžko?« (Pravil:) »A může se sůl státi neslanou?«[3]) V tomto vypravování je zřejmě narážka na slova Ježíšova: »Jestliže sůl se zkazí, čím se bude solit?« (*Mt* 5, 13), jejichž smysl se tím chce zesměšnit. Vysvítá také, že obě zvířata posměšně představují Marii a Ježíše a že celé vypravování má ukázati, že Židovstvo je původní solí, která se nikdy nezkazí, a že Ježíš méně než kdo jiný jí mohl vrátiti přirozenou chuť.

I mimo spisy židovské jsou tyto zprávy uváděny jako původu z části židovského. V pol. II. st. mučedník Justin z Palestiny ve svém *Dialogu s* (Židem) *Tryfonem* na to nejednou vzdáleně naráží: vytýká židovským učitelům, že všude šíří pomluvy a spílání Ježíšovi. Zřetelnější jsou tato tvrzení u pohana Celsa v jeho *Pravdivých rozpravách*, sepsaných krátce před r. 180, o nichž se jedná níže (§ 195). Zdá se jisté, že Celsus čerpal ony zprávy z pramene psaného. Konečně z těchto zpráv stále obšírnějších vznikla knížka *Toledóth Ješua'*, t. j. Pokolení (dějiny) Ježíšova, která kolovala v rozmanitých vydáních již v VIII. a IX. st. a Židé ji považovali do nedávna za jediný pravý životopis Ježíšův. Všechna tato tvrzení dosvědčují, v jakém duchu stálo Židovstvo vůči Ježíšovi v prvních křesťanských stoletích. Nebylo by ani vědecky vážné, ani mravně důstojné, kdybychom chtěli i jen mluviti o těchto dokladech jako o závažných pramenech pro životopis Ježíšův. Ostatně tato rozprava by byla dnes docela zbytečná: dnes již sami Židé, pokud jsou vzdělaní a spravedliví, pokládají tyto zprávy za naprosto legendární. Stejně smýšlejí i badatelé racionalističtí, kteří obvykle připojují k tomuto zamítavému stanovisku slova velmi přísná, jako na příklad Renan, jenž prohlašuje všechny tyto zprávy za »směšnou a ohavnou legendu«.

Josef Flavius

90. Josef, jerusalemský kněz, syn Matoušův, narodil se mezi r. 37-38 po Kr. Když r. 66 propuklo v jeho vlasti povstání proti Římu, stál v čele vojska vzbouřenců, kteří se první utkali s Římany v Galileji. Po několika porážkách se vzdal nepřátelskému vojevůdci, budoucímu císaři Vespasiánovi, a zůstal mu navždy věrným služebníkem. Josef viděl na vlastní oči zkázu Jerusalema. Pak přišel do Říma s vítězem Titem, synem Vespasiánovým, a byl v rodině Flaviů - jejíž jméno si připojil jako propuštěnec k svému dřívějšímu - placeným dvorním dějepiscem.

V letech 75-79 vydal Josef *Válku židovskou;* v ní líčí vše, co jí předcházelo, a celý vývoj války, v níž byl účastníkem i pozorovatelem. Toto

dílo, i když má četné a velmi vážné nedostatky, je pro poznání historického pozadí časů Ježíšových nepostradatelné a nesmírně cenné. V letech 93-94 vydal Josef *Židovské starožitnosti,* kde líčí dějiny židovského národa od počátku až do vypuknutí války proti Římu; proto se tu tento spis stýká s dílem předešlým. Krátce poté r. 95 vydal spis *Proti Apionovi* - dílo polemické na obranu Židovstva - a po r. 100 napsal svůj *Život* - obranu svého politického chování.

Josef v těchto všech spisech, ač mluví mnoho o osobách ze židovského prostředí, uváděných také v evangeliích, nejmenuje nikdy ani Ježíše, ani křesťany, až na tři místa. V jednom z nich mluví s úctou o Janu Křtiteli a o jeho smrti (*Starožit. žid.* XVIII, 116-119); na druhém se zmiňuje se stejnou úctou o násilné smrti Jakuba, »bratra Ježíše, zvaného Kristus« (tamtéž XX, 200). O věrohodnosti obou míst není rozumných pochybností, i když několik moderních učenců jim docela nedůvěřuje.

91. Jinak je však tomu s třetím místem, jež zní v doslovném překladu takto: »V onom čase žil Ježíš, člověk moudrý, možno-li ho vůbec člověkem nazvati; byl totiž divotvůrcem a učitelem lidí, kteří s láskou přijímají pravdu. A strhl za sebou mnoho Židů a také mnoho Řeků. Byl Kristem. Když ho Pilát potrestal křížem na udání našich předních lidí, nevyhynuli ti, kdož jej od počátku milovali. Ukázal se jim třetího dne zase živý, když před tím o něm Boží proroci zvěstovali toto a mnoho jiných podivuhodných věcí. A dodnes nevymizela obec těch, kdož se po něm nazývají křesťany« (*Starožit. žid.* XVIII, 63-64).

Toto místo, uváděné obyčejně jako »Flaviovo svědectví«, je obsaženo ve všech opisech Starožitností židovských a bylo již ve IV. století známo Eusebiovi, který se ho častěji dovolával (*Hist. eccl.* I., 11; *Demonstr. evang.* III, 3); a také žádný badatel až do XVI. st. nikdy nepochyboval o jeho věrohodnosti. V té době se vyskytly první pochybnosti, opřené jenom o důvody vnitřní, neboť se zdálo, že Žid a farizej Josef nemůže mluviti tak uctivě o Ježíšovi. Došlo se tudíž k závěru, že do toho místa vepsala vsuvky neznámá křesťanská ruka. Otázka se protáhla až do naší doby a dnes jsou na všech stranách hlasy pro i proti: tak na př. racionalista Harnack hájil věrohodnost, kdežto katolík Lagrange předpokládá vsuvky.

Snad nikdy se nedočkáme nesporného rozluštění jednak pro nedostatek dokladů, jednak proto, že důvody proti věrohodnosti jsou toliko mravní a lze je tudíž různě posuzovati. Ježto tu nejde o to, aby byly znova rozebírány různé důkazy, odkazujeme čtenáře na to, co jsme učinili sami

jinde, omezujíce se toliko na opakování závěru: »Soudíme konečně, že svědectví, jak zní dnes, mohlo býti vsunuto křesťanskou rukou, i když jeho základ je určitě původní. Přesto připouštíme možnost, ba i větší pravděpodobnost druhého mínění, že je toto svědectví zcela původní a že bylo napsáno tak, jak je dnes, perem Josefovým« *(Flavio Giuseppe tradotto e commentato*, sv. I., str. 185).

Spisovatelé římští a jiní

92. Ve druhém desítiletí II. st. mluví tři římští spisovatelé o Kristu a o křesťanech.

Slavný dopis Plinia Ml. císaři Trajanovi z doby kolem r. 112 *(Epist.* X, 96) neříká nic o osobě Ježíšově, dosvědčuje toliko, že se v Bithynii, spravované Pliniem, velice rozšířili křesťané, kteří »se scházívali určitého dne před východem slunce a Kristu jako Bohu zpívali píseň«.

Krátce před r. 117 vyšly *Annály* Tacitovy, který je na takové zprávy méně skoupý. Když jedná o Neronovi a o zapálení Říma r. 64, praví, »že císař, aby utlumil hlasy, že sám nařídil město zapálit, označil jako vinníky a stihal nejkrutějšími tresty ty, které lid měl v nenávisti pro mnohé zločiny a nazval křesťany. Kristus, od něhož se odvozuje jejich jméno, byl za vlády Tiberiovy odsouzen k smrti prokurátorem Pontiem Pilátem; ale tato zhoubná pověra, byvši na čas potlačena, znovu se rozšířila nejen v Judsku, kde toto zlo vzniklo, ale i v Městě, kde se z celého světa soustřeďují a kde docházejí obliby všechny špatnosti a hanebnosti« *(Annales*, XV, 44). Potom popisuje mučení křesťanů za pronásledování Neronova. Na první pohled je zřejmo, že toto svědectví pohana, žijícího ve vzdáleném Římě, potvrzuje hlavní zprávy o životě Ježíšově, které kolovaly v Palestině již v předešlém století.

Po několika letech asi r. 120 dotvrzuje všeobecně Suetonius, že za Nerona byli »vydáni mučednické smrti křesťané, druh lidí, vyznávajících nové a zločinné pověry« *(Nero* 16); když mluví o Klaudiovi, jenž vládl před Neronem, uvádí novou zprávu, že Klaudius »vyhnal z Říma Židy, kteří na popud Chresta působili časté bouře« *(Claudius* 25). Toto vypuzení - potvrzené také slovy *Skutků apoštolských*, 18, 2 - stalo se v letech 49-50. Není pochyby o tom, že jméno Chrestus u Suetonia je řeckým výrazem »Christos«, což je překladem hebrejského Mesiáš (§ 81). Tím spíše, že také později byli nazýváni křesťané »chrestiani«, jak již učinil Tacitus v uvedeném úryvku *(Tertullianus, Apolog.* 3). Z toho plyne, že v Římě asi za dvacet let po smrti Ježíšově vedli tamější Židé stálé hádky o titul

Krista neboli Mesiáše, připisovaný právě Ježíšovi. Jedni zřejmě jej uznávali, druzí popírali; první byli nepochybně křesťané, zvláště ti, kteří se obrátili ze židovství. Suetonius píše sedmdesát let po oněch událostech a ví velmi málo o křesťanství; a proto myslí, že jeho »Chrestus« žil přímo v Římě a tam vyvolával nepokoje.

Od císaře Hadriána máme dopis, zaslaný kolem r. 125 prokurátorovi Asie Minuciovi Fundanovi, zachovaný u Eusebia (*Hist. eccl.* IV, 9); v něm dává jen pokyny pro soudní řízení proti křesťanům. Témuž císaři se připisuje také list, adresovaný asi r. 133 konsulovi Servianovi (Flavius Vopiscus, *Quadrigae tyrannorum* 8, ve *Script. Hist. Aug.)*, v němž se náhodně zmiňuje o Kristu a o křesťanech.

Třeba ještě poznamenati, že tito římští spisovatelé nikdy neuvádějí jména Ježíš, ale vždycky jen název Kristus (Chrestus).

93. Ze spisovatelů mimořímských v prvních dvou stoletích nelze více zjistiti.

Jízlivý Lucianus, pořečtělý semita, zesměšňuje často křesťany, ale velmi zřídka dělá narážky na Ježíše. Nejjistější jsou zmínky v *Peregrinovi* (11 a 13), asi z r. 170, kde se připomíná, že první zákonodárce křesťanů, sofista a čaroděj, byl ukřižován v Palestině.

Od jiného semity, Mary, syna Serapionova, máme dopis v syrštině, určený jeho synovi Serapionovi, který se zmiňuje o Ježíši (v Curetonovi, *Spicilegium syriacum*, str. 43 a násl.). Mluví se tu o něm zároveň se Sokratem a Pythagorou uctivě jako »o moudrém králi Židů«, který byl vydán na smrt od vlastního lidu; ten byl za to potrestán od Boha rozbořením hlavního města a vyhnanstvím. Je tudíž jasné, že list pochází z doby po událostech v Palestině r. 70. Není však možno blíže určiti jeho datum. Může se docela dobře klásti do konce II. st. Stejně jest nemožno určiti, byl-li autor tajným křesťanem nebo pohanským stoikem, jenž se obdivoval křesťanství.

PRAMENY KŘESŤANSKÉ

Zprávy mimo Nový Zákon

94. O Ježíši pojednávají mnohé křesťanské spisy sepsané v prvních stoletích, které však nepatří do Nového Zákona. Jsou někdy obdobné knihám Nového Zákona: Evangelia, Skutky apoštolů, Listy, Apokalypsy, tvoříce t. zv. knihy apokryfní neboli podvržené. Jindy se zase podobají spisům církevním, jako Konstituce, Kánony atd., tvoříce t. zv. knihy

pseudoepigrafické. Jindy konečně jsou to drobné výroky či skutky připisované Ježíši, které sice nejsou pojaty do Nového Zákona, ale které se objevují porůznu ve spisech starých Otců nebo ve zvláštních rukopisech Nového Zákona nebo docela ve zlomcích starých papyrů nedávno objevených. Tyto zlomky se označují jménem *agrafa* nebo *logia*.

Novější badatelé se mnoho zabývali těmito různými druhy spisů, jimž se v minulém století věnovalo jen málo pozornosti. Toto nové bádání přispělo zajisté k lepšímu poznání různých křesťanských obcí, kde tyto spisy vznikly, ale stále víc objasňuje nedostatečnou historičnost, o kterou se opírají apokryfy, a naproti tomu spolehlivost, na níž stojí Nový Zákon. Mezi oběma skupinami spisů »zeje opravdu propast«, jak již svého času soudil Renan. Dospěl čistě historickým srovnáním k názoru, že apokryfní evangelia jsou »nejapné a dětinské rozbředění« toho, co mají evangelia kanonická a že k nim nepřidávají nic vážného. Poslední bádání nezměnila v podstatě nic na tomto starším soudě.

95. Všeobecně vzato, podvržená evangelia vděčí za svůj původ touze ospravedlniti některé zvláštnosti naukové životem a učením samého Ježíše; jindy zase vznikla ze snahy rozmnožiti dalšími podrobnostmi zprávy kanonických evangelií o Ježíšovi, jež se zdály křesťanskému lidu příliš skoupé. V prvním případě jde o spisy původu bludařského nebo aspoň tendenčního - a ty jsou nejčetnější. V druhém případě jsou to spisy rázu lidového, jež si libují v podivuhodných historkách. Oba tyto druhy často spadají v jedno, takže je dnes těžko je od sebe odlišiti. Podnět k tomuto bájení dala jednak poznámka v jednom z kanonických evangelií, že mnoho jiných divů činil Ježíš, jež v něm nejsou napsány *(Jan* 20, 30), a že by na to bylo třeba nepřehledné řady jiných knih (tamže 21, 25); jednak také zmínka sv. Pavla, jenž v jedné své řeči uvádí výrok Ježíšův, který není v žádném kanonickém evangeliu *(Skutky ap.* 20, 35).

Výplody této bohaté obrazotvornosti vznikly velmi záhy, již v II. st., pak stále rostly a udržely se až do středověku. Nám se však dochovala jen malá část, v níž je nesnadno určit jak tendenci, tak přesnou dobu vzniku. Poněvadž je zbytečno zabíhat do podrobností, omezíme se na stručné poznámky o nejstarších z těchto spisů.

96. O *Evangeliu podle Hebreů* mluví různí staří spisovatelé, kteří nám zachovali jen několik citátů.

Pro tuto skrovnost a pozdější omyly je těžko učiniti si přibližnou představu o tomto spise. Jistě bylo sepsáno aramejsky a jistě se rozšířilo již

v I. st. Zdá se, že bylo velmi blízké evangeliu Matoušovu, nebylo-li to právě toto evangelium všelijak předělané, zkrácené, s přídavky nejistého původu. Jeden z přídavků praví na příklad, že matka Ježíšova, jež byla vlastně Duchem sv., přenesla svého syna na horu Tábor, držíc ho za jeden jeho vlas. V aramejštině totiž slovo »duch« je ženského rodu, jak správně připomíná sv. Jeronym (in *Michaeam* VII, 6), jenž uvádí onen přídavek po Origenovi (in *Joan* II, 12). Neví se však bezpečně, zda *Evangelium Nazareů* či Nazoreů bylo zvláštním vydáním tohoto apokryfu, či zda je to dílo samostatné. Nazareové tvořili obec židovsko-křesťanskou v okolí Beree (dnešní Aleppo).

Evangelium Ebionitů bylo zvláštností této sekty; hájilo její myšlenky a zásady, na př. vegetarianismus. Bylo napsáno v II. st., zůstaly však z něho jen nepatrné zlomky, uváděné od Epifania. Ebionité je nazývali »Evangeliem podle Hebreů«, ale zdá se, že se úplně lišilo od předcházejícího. Rozhodně bylo i ono tendenčním přepracováním evangelia Matoušova.

Evangelia Egypťanů užívali bludaři enkratité, valentiniáni, naasseni a sabelliáni. Bylo sepsáno v Egyptě v pol. II. st.; z nepatrných zlomků, jež se nalezly, se dovídáme, že v něm bylo odsuzováno manželství, jak to doporučovaly zásady enkratitů (t. j. »zdrženlivých«).

Evangelium Petrovo, známé již dříve a z něhož se našel r. 1887 obsáhlý úryvek o smrti a zmrtvýchvstání Ježíšově, vzniklo asi v Syrii kolem r. 130 nebo brzy poté. Autor používá vcelku kanonických evangelií a nikterak nevypadá, že by chtěl hájiti nějaké bludy. Přesto však upadá do hrubých historických omylů (podle něho na př. Ježíše odsoudil a na smrt poslal Herodes) a připojuje různé jednotlivosti zřejmě vybájené.

97. Velmi důležité je *Protoevangelium Jakubovo*, jež sahá asi do polovice druhého století a pochází z pravověrného prostředí. Obšírně vypráví o Marii a o dětství Ježíšově; ve svátcích liturgického roku Církve se dodnes odrážejí některé události v něm vyprávěné, jako obětování P. Marie v chrámě, o němž se kanonická evangelia vůbec nezmiňují. Základní osnova vypravování je stejná jako v kanonických evangeliích, ale je zpestřena četnými zázraky, vždycky zbytečnými a často i nedůstojnými. Vypráví se na příklad, že ustavičné panenství Mariino, jež pravověrný autor chce co nejvíce vyzvednouti, bylo podrobeno zkoušce právě tak rozhodné jako neslušné (kap. 20). Tento apokryf byl rozšířen ve staré Církvi a později všelijak přepracován, jako na př. v podobě podvrženého *Evangelia Matoušova* ze VI. st. a *Knihy narození Mariina* z IX. st.

Staří spisovatelé mluví o *Evangeliu Tomášově*, označujíce je za dílo gnostických bludařů asi z polovice II. st.; obě vydání tohoto spisu, která se nám dochovala, jedno obsáhlejší, druhé kratší, neuplatňují však žádných gnostických idejí a obsahují jen četné zázraky, skoro všechny dětinské, připisované právě dětství Ježíšovu od jeho pěti let.

Pozdější apokryfy jsou ještě méně důvěryhodné a ne vždy dobře známé, stačí je vyjmenovati: *Evangelium Filipovo* ze III. st.; *Evangelium Bartolomějovo* ze IV. st.; *Akta Pilátova*, vzniklá částečně před IV. st., jež mluví v rouše úředních zpráv o procesu a zmrtvýchvstání Ježíšově; *Listy mezi králem Abgarem z Edessy a Ježíšem* (v Eusebiovi, *Hist. eccl.* I, 13) a *Učení Addaje*, původu syrského ze IV. st.; jiná vypracování pocházejí z V. st. a z pozdějších dob. Četné apokryfické spisy pod názvy *Akta*, *Listy*, *Zjevení* nebo také *Konstituce*, *Kánony*, *Didaskalie* - se vztahují více k apoštolům než k Ježíši. O něm však mnoho mluví t. zv. *List apoštolů*, obsahující rozmluvy Ježíšovy s učedníky. Byl napsán řecky ve II. st. a dochoval se nám v jedné recensi koptické a v jedné ethiopské (poslední je připojena k podvržené *Závěti Pána našeho Ježíše Krista).*

Církev tím, že již dávno vyloučila z kánonu posvátných knih tuto změť apokryfů a pseudoepigrafů, vykonala dílo vynikající i s hlediska čistě vědeckého. I když v nich nejsou zřejmé nauky bludné a tendenční, je v nich plno toho, co již sv. Jeronym nazval »blouzněním« apokryfů.

98. Zvláštní skupinu, která může býti předmětem zvláštního pojednání, tvoří kratičké spisy, které jsme shora nazvali *agrafa* neboli *logia.* V zájmu přesnosti nutno rozlišovati. Podle významu slov jsou »agrafa«, t. j. »nepsaná«, krátká rčení nebo průpovědi přisuzované Ježíši, které se dochovaly mimo Písmo sv. (Grafé), nebo podle jiných mimo čtyři kanonická evangelia. »Logia« čili »Výroky« jsou rovněž krátké věty přičítané Ježíši, náležejí do skupiny agraf. Dnes se však tohoto názvu běžně užívá k označení výroků, jež se našly za posledních čtyřicet let na útržcích starých papyrů objevených v nevyčerpatelných nalezištích Egypta. Agrafa se naopak nalézají v jiných starých dokladech i mimo apokryfní literaturu, jako ve spisech některých Otců nebo v některém zvláštním rukopise Nového Zákona.

Protože také sv. Pavel uvádí jako slova Ježíšova výrok neznámý evangeliím: »Blaženější jest dáti nežli bráti« *(Skut. ap.* 20, 35), není theoreticky nemožné, že se jiná taková krátká rčení udržovala dlouho v ústním podání staré Církve a že byla zapsána teprve v prvních křesťanských stoletích. Prakticky nacházíme citáty tohoto druhu u starých Otců, vzdá-

lených od sebe časem i místem. Tak vidíme, že v prvním století Klement Římský připisuje Ježíši slova: »Jak budete činiti vy, tak bude činěno vám; jak budete dávati vy, tak bude dáno vám; jak budete souditi, tak budete souzeni; jak budete ke komu laskavi, tak laskavě se bude jednati s vámi« *(1 Kor* 13). V druhém století v Palestině Justin Mučedník připisuje Ježíši výrok: »V jakých (činech) já vás stihnu, v takových vás budu souditi« *(Dialog s Tryfonem* 47); ve třetím stol. Origenes v Alexandrii připisuje Kristovi prohlášení: »Kdo je blízko mně, je blízko ohni; kdo stojí daleko ode mne, je daleko od království« *(in Jer* XX, 3). Tento výrok se objevuje v dalším století u Didyma slepce taktéž v Alexandrii *(in Psalmos* LXXXVIII, 8); a ještě ve IV. st. Afraates, »Moudrý Peršan«, uvádí jako slova Ježíšova toto napomenutí: »Nepochybujte, abyste neutonuli ve světě jako Šimon, který pochybuje začal tonouti v moři *(Demonstrationes* I, 17). Citáty, které někdy obsahují také podrobnosti ze života Ježíšova, mohli bychom vybrati ještě z jiných dob i krajů.

Jak souditi o těchto agrafech starých křesťanských spisovatelů?

99. Všeobecného úsudku si nelze utvořiti, je nutno se zabývati jednotlivými případy. Velmi často jde nepochybně o citáty z kanonických evangelií, ne doslovné, jak je dnes požadavkem, nýbrž volné a řečnické, při čemž se spíše má na zřeteli smysl než jednotlivá slova. Jindy se zdá, že citát, zvláště obsahuje-li nějakou životopisnou podrobnost, je vyňat z nějaké soukromé duchovní knížky nebo z nějakého ztraceného apokryfu. V jiných případech pochází možná z nějakého ústního podání; dnes však nelze rozhodnout, zda ono ústní podání sahá opravdu k původním událostem, nebo je zbožným výmyslem křesťanským. Z toho plyne, že některá agrafa mohou být původní, ale je velmi nesnadno podati o tom důkaz.

Tuto zásadní nedůvěru budí také některé zvláštní úryvky, jež jsou jen v některým rukopise Nového Zákona, kdežto všechny ostatní staré památky je nemají. Na příklad kodex D, řečený Bezův, ze VI. st. připojuje k místu *Lk* 6, 4: »Téhož dne vida Ježíš člověka, jenž pracoval v sobotu, pravil jemu: Člověče, víš-li, co činíš, jsi blahoslavený; jestliže však toho nevíš, jsi zlořečený a přestupuješ zákon.« Myšlenka zde vyjádřená je právě tak charakteristická, jako je ojedinělý úryvek, který ji podává, neznámý všem ostatním kodexům. Jiný slavný přídavek, rovněž výrazný a zcela ojedinělý, je obsažen v rukopise W (Freer) a je připojen k *Mk* 16, 14. I pro tyto zvláštní úryvky ojedinělých kodexů bude ze shora uvedených důvodů velmi nesnadno dokázati, že co je samo o sobě možné, nutno pokládati v jednotlivých případech za skutečné.

100. Hojnou žeň poskytují také *logia*, která se objevují za posledních čtyřicet let a dosahují někdy značného rozsahu. Byla nalezena již v Banhese, starověkém Oxyrhynchu (uveřejněna Grenfellem a Huntem ve sbírce *Oxyrhynchus Papyri*, od r. 1897 a nn.). Později Egypt poskytoval velmi štědře kromě prastarých papyrů (Chester Beatty) čistě novozákonních také jiné, obsahující krátké výroky oddělené, nebo i stati rozsáhlejší a souvislé. Takový je papyrus Egerton, uveřejněný jako »Zlomky neznámého evangelia« od Hydris Bella a Skeata r. 1935, který je neobyčejně starý, neboť nevznikl později než okolo poloviny II. stol. a možná i dříve. Ostatní logia se připisují celkem II. a III. st., ale jsou to jenom krátké a nesouvislé věty, začínající obyčejně slovy: »Ježíš praví...«

Předpokládalo se, že papyrus (Egerton) »Neznámého evangelia« obsahuje část podvrženého Evangelia Egypťanů (§ 96). Tato domněnka je sporná, ale naopak je jisto, že jeho obsah závisí více méně přímo na čtyřech kanonických evangeliích a zvláště na evangeliu Janově. Zbývající obyčejná logia jsou trosky, jež zbyly ze starých sbírek výroků Ježíšových. Křesťané prvních století si pořizovali takové sbírky pro soukromou potřebu, čerpajíce k nim látku s různých stran, také z podvržených evangelií, přizpůsobujíce a měníce je podle schopností a osobních zájmů.

Když se počala objevovati taková logia, pokládali je někteří badatelé za jakési staré poznámky, jež vznikly před kanonickými evangeliemi a na nichž evangelia závisela. Domýšleli se tudíž, že mají v rukou částečně buď *Logia Matoušova*, o kterých se zmiňoval Papias (§ 114), nebo spisy oněch »mnohých«, kteří podle Lukáše (1, 1-4) vypravovali před ním o skutcích Ježíšových. Bohužel, tato svůdná domněnka a nadšení, které ji provázelo, neměla oprávnění. Dnes, kdy látky značně přibylo, možno si utvořiti lepší úsudek: skoro všichni jsou téhož mínění, že poměr mezi evangelii a logii je opačný, než jak se dříve myslilo; dnes převládá názor, že tato logia jsou pozdější a závislá na kanonických evangeliích a mimo ně ještě na jiných pramenech.

101. Jako ukázku uvádíme první zlomek papyru uveřejněného r. 1897 (*Oxyrhynchus papyri* I, č. 1), kladouce za jednotlivé výroky místa kanonických evangelií, na nichž závisí.

(Ježíš praví): »... a nyní hleď, abys vytáhl slámku, jež je v oku bratra tvého« (srv. *Mt* 7, 5; *Lk* 6, 42).

Ježíš praví: »Nepostíte-li se od světa, nenaleznete království Božího; a nebudete-li světiti sobotu (t. j. jestliže ji nebudete světiti každý týden), neuzříte Otce.« (Pojem »postiti se od světa« objevuje se také u Klementa

Alexandrijského, *Stromata* III, 15, 99; na duchovní sobotu naráží Justin v *Dialogu s Tryfonem* 12.)

Ježíš praví: »Stál jsem uprostřed světa a ukázal jsem se jim v těle; i shledal jsem je všechny opilé a nenalezl jsem žádného žíznícího mezi nimi; a duše má je zarmoucena nad syny lidskými, protože jsou slepí ve svém srdci a nevidí - ... (?) a chudoba.«

Ježíš praví: »Kde jsou dva, (tam nejsou) bez Boha, a kde je toliko jeden, pravím, že já jsem s nimi. Zvedni kámen a v něm mne nalezneš, rozštípni dřevo, a já jsem v něm« (srv. *Mt* 18, 20).

Ježíš praví: »Není prorok přijat ve vlasti své, ani lékař neuzdravuje mezi těmi, kdo jej znají« (srv. *Mt* 13, 57; *Mk* 6, 4; *Lk* 4, 23-24; *Jan* 4, 44).

Ježíš praví: »Město postavené na vrcholku hory a opevněné nemůže se zřítiti, ani zůstati skryto« (srv. *Mt* 5, 14).

Ježíš praví: »Ty naslouchás jedním ze svých (uší), avšak (druhé máš zacpané?)«.

Křesťanské prameny, jichž neobsahuje Nový Zákon - ať psané apokryfy, agrafa nebo logia - nemají tedy převážnou většinou vůbec historickou cenu pro životopis Ježíšův. Někdy možno jim přiznati určitou hodnotu, ale takové případy jsou vzácné a dokázati jejich skutečnou věrohodnost je tak nesnadné, že prakticky nemají hodnotného významu. V nejlepším případě znamená to nosit dříví do lesa. I když by se mohlo přijmout několik ověřených míst za věrohodná, dostali bychom několik řádků jako přídavek ke kanonickým evangeliím. Ale tyto drobty nejsou s to pozměniti jejich obsah, ani je podstatně obohatiti o hodnoty dějepisné či naukové.

Nový Zákon mimo evangelia

102. Přecházíme-li ke spisům Nového Zákona mimo evangelia, obzor se rozšiřuje. Než i zde můžeme obohatiti své vědomosti jen o několik naukových předpisů, jež se nám dochovaly velmi poskrovnu. Životopisné zprávy o Ježíšovi nechybějí, ale potvrzují jen několik málo a to ještě nepříliš důležitých údajů uváděných již v evangeliích a nepřidávají nic nového. Rozhodně však jejich svědectví je velmi cenné, zvláště pochází-li z pramene, který je časově starší než naše kanonická evangelia a na nich nezávislý. Tak je tomu u sv. Pavla.

Něco víc než dvacet let od smrti Ježíšovy počínají *listy sv. Pavla.* Byly napsány během patnácti let, asi od r. 51-66, což je doba, kdy se uveřejňovala nebo připravovala naše synoptická evangelia. Máme tudíž v jeho

listech doklady, které jsou bezpochyby literárně nezávislé na synoptických evangeliích a v největší části starší než ona. Tyto listy jsou spisy úplně příležitostné. V nich se obrací sv. Pavel na ty, jimž píše, maje na zřeteli cíle svého apoštolského působení. Nikdy si však nebéře za úkol napsati život Ježíšův ani v celku, ani částečně, protože mluví ke křesťanům, o nichž ví, že byli již poučeni o životě Ježíšově. Jen tu a tam připomíná skutky a slova Ježíšova, hodí-li se tato vzpomínka k tomu, o čem právě mluví. Tak vypravuje o ustanovení eucharistie (1 *Kor* 11), protože chce tak stanovit pevný řád náboženským shromážděním. Přece však sbírajíce tyto rozptýlené zprávy, shromáždíme jich dostatečné množství. Sám Renan přiznával, že by se dal sestaviti malý »Život Ježíšův«, kdybychom čerpali jenom z listů k Římanům, ke Korintským, ke Galatům a k Židům.

Několik dalších klasů by se dalo sebrati i z jiných spisů Nového Zákona, zvláště ze *Skutků apoštolských*, jejichž autorem je evangelista Lukáš.

103. Shrneme-li přehledně vše, dostaneme tento malý mimoevangelický »Život Ježíšův«.

Ježíš nebyl nebeský eón, nýbrž »člověk« (*Řím* 5, 15), »*učiněný*« z ženy (*Galat* 4, 4), potomek Abrahamův (*Galat* 3, 16), z pokolení Judova (*Žid* 7, 14) a z domu Davidova (*Řím* 1, 3). Jeho matka se jmenovala Maria (*Skut. ap.* 1, 14); byl nazýván Nazaretský (*Sk. ap.* 2, 22) nebo též z Nazareta (*Sk. ap.* 10, 38) (§ 259, pozn. 2) a měl »bratry« (1 *Kor* 9, 5; *Sk. ap.* 1, 14), z nichž jeden se nazýval Jakub (*Galat* 1, 19; § 264). Byl chudý (2 *Kor* 8, 9), mírný a prostý (2 *Kor* 10, 1). Přijal křest od Jana Křtitele (*Sk. ap.* 1, 22). Shromáždil učedníky, s nimiž žil v ustavičném styku (*Sk. ap.* 1, 21-22); dvanáct z nich se nazývalo »apoštolové« a k této skupině náleželi také Kefas čili Petr a Jan (1 *Kor.* 9, 5; 15, 5-7; *Sk. ap.* 1, 13, 26). V svém životě činil mnoho zázraků (*Sk. ap.* 2, 22), chodil dobře čině (*Sk. ap.* 10, 38). Jednou se ukázal svým učedníkům ve slavném proměnění (2 *Petr* 1, 16-18). Jidáš ho zradil (*Sk. ap.* 1, 16-19). V noci, kdy byl zrazen, ustanovil eucharistii (1 *Kor* 11, 23-25), modlil se z úzkosti (*Žid* 5, 7); byl potupen (*Řím*, 15, 3), postaven pod úroveň zločince (*Sk. ap.* 3, 14); trpěl pod Herodem a Pontiem Pilátem (*Tim* 6, 13; *Sk. ap.* 3, 13; 4, 27; 13, 28). Byl ukřižován (*Galat* 3, 1; 1 *Kor* 1, 3. 23; 2, 2; *Sk. ap.* 2, 36; 4, 10) za branou města (*Žid* 13, 12); byl pohřben (1 *Kor.* 15, 4; *Sk. ap.* 2, 29; 13, 29). Třetího dne vstal z mrtvých (1 *Kor* 15, 4; *Sk. ap.* 10, 40); potom se ukázal mnohým (1 *Kor* 15, 5-8; *Sk. ap.* 1, 3; 10, 41; 13, 31) a vstoupil na nebesa (*Řím* 8, 34; *Sk. ap.* 1, 2. 9-10; 2, 33-34).

104. Srovnáme-li tento stručný životopis Ježíšův, jak jej podávají prameny mimo evangelia, s podrobným líčením evangelií, vidíme sice rozdíl co do rozsahu, ne však rozpor co do obsahu. V stručném životopise jest již nárys onoho rozsáhlejšího; nárys méně zřetelný a jen v hlavních rysech podaný byl pak rozličně obohacen a zpestřen. Ale v obou případech je tentýž náčrtek a tentýž plán.

Jinými slovy, křesťanství prvních dob nemá různé typy životů Ježíšových, nýbrž jeden jediný. A to je tím důležitější, čím různější jsou osoby, od nichž pocházejí doklady oněch prvních časů vtělené v Nový Zákon. Tyto osoby byly od sebe vzdáleny časově i místem a také z největší části na sobě nezávisely v hledání potřebných zpráv.

Evangelia

105. Slovo »evangelium« znamenalo původně odměnu poslovi, který přinesl potěšující zprávu, nebo také radostné poselství samo. Křesťanství hned od prvních počátků používalo tohoto výrazu k označení nejdůležitější »radostné zvěsti«, kterou ohlásil Ježíš na počátku svého úřadu, když »Ježíš přišel do Galileje a kázal evangelium (radostnou zvěst) o království Božím, říkaje: Čas se naplnil a království Boží se přiblížilo; čiňte pokání a věřte v evangelium« (*Mk* 1, 14-15). Byla tedy »radostná zvěst«, kterou Ježíš na počátku oznámil, tato: »Přiblížilo se království Boží.«

Po této první zprávě vývoj proměnil obsah »radostné zvěsti« v čin učením, životem a vykupitelskou smrtí Ježíšovou. Proto se později označoval radostnou zvěstí souhrn všech událostí, jež tvořily dílo vykoupení, které Ježíš přinesl celému lidstvu, pokud byla tato zvěst zprávou o spáse již uskutečněné a dokonané. V tomto smyslu nazývá sebe sv. Pavel »služebníkem... radostné zvěsti« (*Kol* 1, 23; atd.), podobně jako jeho žák Lukáš, jenž mluví o »přisluhovatelích slova« (*Lk* 1, 2). V stejném smyslu bylo napsáno na počátku jednoho z kanonických evangelií »Počátek evangelia Ježíše Krista« (*Mk* 1, 1).

106. Poslední příklad již naznačuje pozdější užívání tohoto slova. Několik let po smrti Ježíšově se šířila radostná zvěst jenom ústně. Tento způsob byl právě způsobem Ježíšovým, jenž jenom mluvil a nic nenapsal. Podobně činili i tehdejší židovští učitelé, jejichž výroky kolovaly ústně po mnoho let, až byly napsány v Talmudu (§ 87). Tento způsob nazývali křesťané »katechesí« t. j. »ozvěnou«, protože se Ježíšův hlas takřka opakoval (řecky *κατηχέω*) před učedníky; učedník, který skončil svou pří-

pravu, byl jaksi »naplněn touto ozvěnou« čili »katechisován« (vyučen). (*Galat* 6, 6; *Lk* 1, 4; *Sk. ap.* 18, 25.)

Leč rychlé a hojné rozšíření radostné zvěsti nedovolovalo, aby zůstala na dlouho odkázána jen na mluvenou řeč. Bylo mnoho příčin, aby se toto ústní podání posílilo co nejdříve písmem a tak dospělo snáze a účinněji k novým cílům. Vyžadovala to především okolnost, že radostná zvěst přešla hranice Palestiny a židovského světa. Dále, že pronikla do krajin s jinou řečí, jako je Syrie, Malá Asie a konečně do Italie a do Říma. Potom že pronikla do akademií a jiných vzdělaných kruhů řecko-římského světa. Konečně, že se tento vítězný postup uskutečnil během několika málo let. Víme, že již v šedesátých letech I. st. kolovaly spisy s radostnou zvěstí a že jich bylo »mnoho« (*Lk* 1, 1-4). Tato nová pomůcka pro rozšíření křesťanského poselství byla jakoby druhou cestou probíhající vedle první; od té doby radostná zvěst postupovala po obou cestách, t. j. katechesí ústní i katechesí psanou.

Právě tím se vysvětluje další užití slova. Od té doby radostná zvěst byla nejen zvěstí o lidském spasení, nýbrž také spisem, který hlásal tuto novinu: kniha byla nazvána podle svého obsahu, říkalo se jí evangelium. Ovšem i když radostná zvěst přestala znít jenom v ústech a stala se evangeliem psaným, přece obě tvořily jednu »katechesi«, stejně jako »řeči« Ciceronovy, původně pronesené, zůstaly »řečmi«, i když kolovaly napsané.

107. Je však nutno upozorniti, že si radostná zvěst psaná nikdy neosobovala právo zatlačiti nebo nahraditi radostnou zvěst ústní. Mimo jiné důvody mravní bylo to také proto, že radostná zvěst ústní byla mnohem bohatší a rozsáhlejší než ta, jež byla zachycena písmem. Máme v tomto směru cenné svědectví Papia z Hierapole, který píše kolem r. 120. Praví, že bedlivě pátral po všem, co živým slovem hlásali apoštolové a jiní přímí učedníci Ježíšovi, které jednotlivě vyjmenovává, uváděje nakonec tento důvod: »Soudil jsem totiž, že to, co je v knihách, by mně tolik nepomohlo jako živé a nepomíjející slovo« (v Eusebiovi, *Církevní dějiny* III, 39, 4). Mluvě o »knihách« a o »slově«, míní nepochybně prameny života a učení Ježíšova, protože vzápětí pojednává výslovně o evangeliu Markově a Matoušově.

Křesťanští spisovatelé II. st. užívají názvu »evangelium« ještě střídavě. Někdy zachovávají smysl starší a znamená tedy u nich radostnou zvěst samu o sobě, totiž spasení lidstva Ježíšem, jak je tomu ještě u Irenea (*Adv. haer.* IV, 37, 4). Ale již sám Ireneus (tamže III, 11, 8; atd.) a před ním Justin (*Apol.* I, 66) používají téhož výrazu k označení určitých spisů, t. j.

našich evangelií. I bludař Marcion kolem r. 140 nadepsal své dílo, odvozené z třetího kanonického evangelia a přizpůsobené svému učení, titulem »Evangelium« (Tertullián, *Adv. Marc.* IV, 2).

108. Co bylo prvním a hlavním předmětem katechese ústní či psané? O tom nemůže býti pochybností. Spočívala-li křesťanská víra na osobě Ježíšově, muselo býti prvním krokem na cestě této víry poznání činů Ježíšových. Máme výslovné svědectví, že »věci o Ježíšovy« tvořily počátek náboženského poznání či vyučování (*Sk. ap.* 18, 25; srv. 28, 31). Máme dokonce tu a tam zachyceny krátké náčrtky katechesí, jež obsahují právě skutky Ježíšovy (*Sk. ap.* 1, 22; 2, 22 a násl.; 10, 37 a násl.). A křesťan by nebýval byl opravdu křesťanem, kdyby byl nevěděl, co činil Kristus neboli Ježíš, jakým naukám učil, jaké obřady ustanovil, jakými důkazy podepřel autoritu svého poslání, zkrátka kdyby byl neměl aspoň základní znalosti o jeho životě. Bez těchto vědomostí se »radostná zvěst« nemohla šířit, protože »kterak budou lidé vzývati toho, v koho neuvěřili? Kterak uvěří v toho, o kom neslyšeli? A kterak uslyší bez hlasatele« (*Řím* 10, 14.)

109. Mezi hlasateli radostné zvěsti byla pak zvláštní skupina, které patrně bylo zvláštním způsobem svěřeno poslání šířiti vypravování a svědectví o skutcích Ježíšových: proto tito zvláštní hlasatelé byli přirozeně označeni jako »radostní poslové« čili »evangelisté« (*Ef* 4, 11; 2 *Tim* 4, 5, *Sk. ap.* 21, 8). Každá katechese, jež směřovala k poučení a k duchovní výchově věřících, byla zajisté nadána všemi oněmi dary, o nichž se častěji zmiňuje sv. Pavel, vyzdvihuje jejich výchovný účinek (1 *Kor* 12, 8-10, 28-30; 14, 26; *Řím* 12, 6-8; atd.). Dar »evangelisty« právě jako »apoštola« byl jaksi duchovním klíčem a otvíral cestu jiným darům právě proto, že zaséval símě víry v Ježíše líčením jeho života. Eusebius popisuje poslání evangelistů takto: »Měli po apoštolech první místo. Byli to úctyhodní žáci vynikajících učitelů; budovali v křesťanských obcích na základech, které všude položili apoštolové, šíříce stále více radostné poselství (*κήρυγμα*) a zasévajíce spasitelné símě království nebeského daleko široko po celé zemi... Opustivše vlast, konali dílo evangelistů dychtivých hlásati poselství (*κηρύττειν*) všem, kdož neslyšeli nic o víře, a šířiti písmo božích evangelií. Položili jen základy víry v některých cizích místech a ustanovili tam pak jiné pastýře, jimž svěřovali péči o novokřtěnce. Potom se vydávali zase na další cesty k jiným národům s milostí a pomocí Boží« (*Hist. eccl.* III, 37). Tato slova jsou vhodně vyvolána zmínkou o Filipovi, jenž je jediný »evangelista« jmenovaný v Novém Zákoně (*Sk. ap.* 21, 8)

a jenž skutečně hlásal evangelium v Samaří (*Sk. ap.* 8, 5 a násl.) i v jiných krajinách (*Sk. ap.* 8, 40).

110. To je onen důl, z něhož čerpali »mnozí« spisovatelé, kteří, jak jsme viděli výše (§ 106), vyprávěli o skutcích Ježíšových již v letech šedesátých I. st.; psali buď současně nebo zčásti o něco dříve, než byla napsána kánonická evangelia. Onen společný velký důl se nazýval katechesí. Katechese byla zajisté v podstatě jediná, ale mohla se podávat ve formách a typech poněkud odlišných, jež se odvozovaly od různých důvěryhodných hlasatelů radostné zvěsti.

Než prvotní Církev nedbala šmahem o všechny ty *mnohé* spisy, které se objevily v prvním století, nýbrž jenom o čtyři z nich; na ostatních ji nezáleželo, a proto se ztratily, kdežto vybraná čtyři díla se stala čtyřmi základními sloupy víry. Jen těmto Církev přiznala hodnotu pravého životopisu Ježíšova, v nich uznala inspiraci Boží a proto je pojala do seznamu posvátných knih, t. zv. kánonu: jsou to právě čtyři kánonická evangelia, čili čtyři radostné zvěsti Nového Zákona. Ale Církev nikdy neztratila se zřetele jednotný původ svých čtyř evangelií. Byly-li knihy čtyři, pramen byl jen jeden, t. j. katechese. Proto přiléhavě mluví Ireneus ve II. st. o »čtyřech podobách jednoho evangelia« (*Adv. haer.* III, 11, 8); stejně v následujícím století Origenes tvrdí, že »Evangelium, ač ve čtverém podání, je jedno jediné« (*in Joan.* V, 7); ještě ve IV. st. naráží na oba svatý Augustin mluvě o »čtyřech knihách jediného Evangelia« (*in Joan.* 36, 1).

111. Starobylé smýšlení Církve o společném původu všech evangelií dosvědčují nadpisy, pod nimiž se zachovaly až dodnes. Tituly znějí řecky *κατὰ* (podle) Matouše, *κατὰ* (podle) Marka, *κατὰ* (podle) Lukáše, *κατὰ* (podle) Jana. Tato označení přenesli do latiny doslova spisovatelé II. st., jako Cyprián, a staré latinské kodexy, v nichž se čte »cata Mathaeum«, »cata Marcum« atd., ale původní význam »podle Matouše«, »podle Marka« se zachoval. Tyto tituly nepocházejí jistě od autorů, i když označují ty, kdo podle tradice byli jejich původci. Ve starých kodexech se nápis »Evangelium« vyskytoval jen jedenkrát, totiž na počátku sbírky všech čtyř, kdežto v záhlaví jednotlivých evangelií byl nadpis »podle Matouše«, »podle Marka« atd. Tento zvyk vyplynul z přesvědčení, že evangelium je jen jedno a pochází z katechese, třebaže tato jednota se projevila ve čtyřech formách, totiž podle Matouše, podle Marka atd.

Tyto poznámky jsou velmi důležité, abychom pochopili, co bylo pro křesťany pravým základem, na němž spočívala historická autorita evan-

gelií. Tímto základem byla autorita Církve a z její katechese přirozeně a přímo vyplynulo jediné evangelium ve čtyřech podobách. Jednotliví autoři čtyř evangelií měli vážnost jen potud, pokud byli mluvčími Církve, jejíž autorita je zdobila. Křesťan tím, že věřil čtyřem evangelistům, věřil vlastně v jednu Církev a naopak, kdyby jej evangelia nebyla přivedla k jediné Církvi, nebyl by věřil jejich evangeliu. To vše jasně vyjádřil sv. Augustin slavným výrokem: »Ego vero evangelio non crederem, nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret auctorias« - »Nevěřil bych však evangeliu, kdyby mne k tomu nepřivedla autorita katolické Církve« (*Contra epist. Manich.* V, 6).

Byl tedy dějinný vznik evangelií tento: ústní radostná zvěst byla starší a obsáhlejší než radostná zvěst psaná; obě byly plodem Církve, jejíž autorita jim byla záštitou. Jinými slovy: psané evangelium předpokládá Církev a opírá se o ni.

112. Tento závěr je v naprostém rozporu se starou představou luteránské reformace o kánonických evangeliích. Někdo by se snad mohl domnívat, že tento závěr vyplývá spíše z polemických úmyslů a že se neopírá o čistě historické doklady. Jenže k témuž výsledku dospěli nedávno také badatelé, jimž nejenže nezáleží na katolické apologii, nýbrž kteří naopak jsou stoupenci nejradikálnějších a nejpodvratnějších method v kritice evangelií. Stačí uvést úsudek jednoho z nich:

»Po ustálení kánonu Nového Zákona na konci druhého století se zapomnělo, že před našimi evangelii se odehrály velmi důležité události a že je nutno klásti je ne na počátek, nýbrž na konec dlouhého předchozího vývoje. Proto se katolicismus ve své znalosti tradice vždy chránil přemrštěného a výlučného lpění na psané liteře... S reformací náš názor na vznik evangelií byl falšován. Reformace vyvodila poslední důsledky z ustavení kánonu Nového Zákona, činíc ze slovní inspirace své základní dogma. Kdežto katolicismus nikdy úplně neztratil se zřetele, že ústní podání předchází Písmo, theologové vyšlí z reformace se vůbec neohlíží na fakt, že mezi dobou, v níž žil Ježíš, a napsáním evangelií uplynulo aspoň třicet let, v nichž neexistoval ještě žádný psaný »Život Ježíšův«. Budí podiv, že právě nejliberálnější theologové druhé polovice XIX. st. podlehli bezděky vlivu theorie o slovní inspiraci: dbali jen toho, co bylo napsáno, ale nevšimli si důležitého období, v němž žilo evangelium jen v podobě živého slova.« (O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique;* v *Revue d'histoire et de philosophie relig.*, 1925, str. 459-460).

113. Nemůžeme přesně určiti, jakého rozsahu a jakého rázu byly »mno-

hé« spisky, kolující v šedesátých letech prvního století, jež se nám ztratily. Je velmi pravděpodobné, že z největší části byly krátké, snad menší než *Marek*, jenž je nejkratší z našich evangelií. Pokud se týká jejich rázu, byly jistě různého druhu. Třebaže všechny pojednávaly o životě Ježíšově, zabývaly se některé asi především skutky, jiné hlavně učením a slovy. Mezi spisy o činech věnovaly se některé zvláště působení v Galileji, jiné působení v Judsku, další jednaly o umučení a smrti, některé také o dětství, předcházejícím veřejnému vystoupení. Mezi spisy o učení dával jeden přednost podobenstvím, druhý základním přikázáním Nového Zákona (jak je podává kázání na hoře), třetí proroctvím o konci Jerusalema a celého světa atd.

Tyto rozptýlené prvky shledáváme pohromadě ve třech evangeliích, jež nazýváme synoptická (*Jan* stojí v tomto ohledu zvlášť). Vidíme v nich i společnou osnovu. Její základní rysy jsou: působení Jana Křtitele a křest Ježíšův, činnost Ježíšova v Galileji, jeho působení v Judsku, umučení, smrt a zmrtvýchvstání. Tomuto základu může předcházet delší nebo kratší vypravování o dětství jako v *Matouši a Lukášovi*. Toto vypravování však konec konců tvoří jen úvod pevné osnovy, kdežto vlastní jádro začíná působením Jana Křtitele. Zahrnuje tedy období, »quo intravit et exivit inter nos Dominus Jesus, incipiens a baptismate Joannis usque in diem qua assumptus est a nobis« (»do dne, ve kterém byl vzat od nás«). Těmi slovy (*Sk. ap.* 1, 21-22) načrtl sv. Petr jaksi všeobecný plán. Sám ukazuje, že jej zachoval, protože v jedné své řeči sleduje zhruba čtyři hlavní body této osnovy »incipiens a Galilea post baptismum quod praedicavit Joannes« - počínaje od Galileje po křtu, který hlásal Jan«, a konče zjevením Ježíšovým po zmrtvýchvstání (*Sk. ap.* 10, 37-41). Tato shoda mezi programem a jednáním Petrovým (srv. též *Sk. ap.* 2, 22-24) a jeho vynikající místo mezi hlasateli radostné zvěsti ospravedlňují domněnku, že právě k Petrovi sahá osnova oné katechese. Její hlavní body jsou shrnuty v prvních třech evangeliích, kdežto většina oněch ztracených *mnoha* spisů je asi podávala odděleně.

Původce ztracených spisů neznáme. Někteří z nich náleželi k těm, jimž se dostalo daru »evangelisty«; některý snad byl očitým svědkem vypravovaných událostí, byl-li učedníkem Ježíšovým, od jehož smrti uplynulo sotva dvacet let. Srovnáme-li *Lk* 1, 1 s 1, 2, zdá se, že evangelista staví proti sobě spisovatele a svědky, a že podle něho první, t. j. spisovatelé, závisí na druhých a že sami většinou svědky nebyli.

Pokud jde o spisovatele kánonických evangelií a o způsoby katechese, z níž každý evangelista vychází, nutno pátrat po svědectví ústního podání; tím přecházíme z údobí přípravy do doby sepsání čtyř evangelií.

114. Nepřetržitá tradice, jež sahá až do začátku druhého století, připisuje první evangelium apoštolu Matoušovi, nazývanému také Levi, který byl kdysi celníkem (§ 306). Uvedený již Papias z Hierapole, který kolem r. 120 napsal pět knih »Výkladu slov (*λογίων*) Páně«, tvrdil v nich, že »Matouš v hebrejském nářečí sestavil výroky (*τὰ λόγια συνετάξατο*): každý je pak vykládal podle svých schopností« (v Eusebiovi, *Hist. eccl.* III, 39, 16). Jiná pozdější svědectví - jako na př. Ireneovo (*Adv. haer.* III, 1. 1), Tertulliánovo (*Adv. Marc.* IV, 2), Klementa Alexandrijského (*Stromata* I, 21) atd. - potvrzují více nebo méně jasně zprávu Papiovu. Je také jisto, že celý křesťanský starověk v nesčetných svědectvích, jež by bylo zbytečno vypisovati, přičítal Matoušovi právě první z našich kánonických evangelií a žádný jiný spis.

Co vlastně tvrdí Papias o spisu Matoušově? Praví, že v něm Matouš »uspořádal« výroky Ježíšovy[1]): čili, že nejen sebral (*συν-*), nýbrž uspořádal podle určitého plánu (*-ετάξατο*) zmíněné »výroky«. Staří spisovatelé opravdu dbali v literární práci na »uspořádání« (*τάξις*); podle nich spisovatel měl především látku shromáždit (*εὕρεσις*) a potom ji uspořádat. Toto uspořádání nebylo vždycky časové, nýbrž často i u historiků bývalo uspořádání logické, které vycházelo buď z obdobných podání nebo ze spojitosti příčin a následků nebo z jednoty místa, osob a pod.[2]) A že Papias měl zde na zřeteli takové literární uspořádání dějin, vyplývá z toho, co sám krátce předtím řekl o evangeliu Markově celé místo uvedeme v § 128, - kde tvrdí, že Marek »psal správně, ale bez uspořádání« (*τάξει*); naopak zase ve spisu Matoušově zjišťuje Papias se zadostiučiněním toto »uspořádání«.

115. Jaké jsou »výroky« (*λόγια*), obsažené v spisu Matoušově? Podle původu slova řecký výraz znamená »výroky« (»myšlenky«, »průpovědi«). Ale toto slovo znamenalo zejména u spisovatelů židovských a křesťanských jakýkoliv úryvek Písma sv., obsahující výroky i skutky. Papias sám používá jinde výrazu v tomto druhém, širším smyslu. Na uvedeném místě, kde mluví o evangeliu Markově, praví, že spis evangelistův obsahuje jak výroky, tak skutky Ježíšovy (*ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*). Ale hned za tím označuje vypravovaný celek jako výroky (*λόγια*) Ježíšovy. Ba i samotné dílo Papiovo mělo název »Vysvětlení výroků (*λογίων*) Páně«; avšak z odkazů a citací, jež nám z něho zůstaly, vyplývá, že se jednalo nejen o slovech, nýbrž i o skutcích Ježíšových a o událostech doby apoštolské. Proto

nejen křesťanský starověk, nýbrž i všichni badatelé bez rozdílu až do pozdního XIX. st. měli za to, že tyto výroky, jež připisuje Papias Matoušovi, označují naše první kánonické evangelium. A to tím spíše, že ze starověku nemáme ani svědectví, ani stopy o díle přičítaném Matoušovi nebo jinému apoštolovi, jež by obsahovalo toliko Ježíšovy průpovědi.

Srovnáme-li tyto naprosto positivní skutečnosti s obsahem našeho prvního evangelia, máme dokonalou shodu s oběma charakteristikami, jež uvádí Papias: jak výroky, tak literární »uspořádání«.

116. Mezi synoptickými evangelii je to na prvním místě Matouš, jenž popřává nejširšího místa slovům Ježíšovým, která zaujímají takřka tři pětiny celého spisu. Proto plným právem mohl býti nazván sbírkou výroků, když tomuto slovu ponecháváme jeho obvyklý širší význam, zahrnující také vyprávění činů.

Soubor řečí Ježíšových, tamtéž uvedených, je rozdělen dále na pět částí podle onoho pravidla literárního »uspořádání«, které tolik leželo na srdci Papiovi. V první části je obsažena jakási ústava království založeného Ježíšem, t. j. Kázání na hoře (*Mt* kap. 5-7), druhá část přináší pokyny dané apoštolům pro šíření království (kap. 10), třetí obsahuje podobenství o království (kap. 13), čtvrtá mravní požadavky pro příslušnost ke království (kap. 18), pátá část zdokonalení království a jeho ukončení na konci světa (kap. 23-25). Je příznačné, že každá z těchto částí má několik úvodních slov a u všech pěti částí je skoro stejný závěr: »I stalo se, když Ježíš dokončil řeči tyto« nebo »podobenství tato« atd. (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Je také pozoruhodné, že »uspořádání« na pět částí, jistě nikoliv náhodné, odpovídá co do počtu pěti knihám, na něž Papias rozdělil své dílo »Výklad výroků Páně«. To by opravňovalo domněnku, třebas věc není nikterak jistá, že se Papias držel ve svém díle »uspořádání«, na něž upozorňuje v spise Matoušově, zabýval-li se v něm především řečmi Ježíšovými.

117. Když bývalý celník Matouš začínal svůj spis, byl zajisté už delší dobu ve psaní zběhlý, protože bez denních poznámek nebyl by mohl ve svém dřívějším zaměstnání vésti v pořádku záznamy plateb. Naproti tomu ostatní apoštolové, ač nebyli bez určitého vzdělání, přece jen dovedli lépe zacházeti s vesly a sítěmi jako rybáři než s pergameny a brkem jako spisovatelé (vyjma snad dva zámožnější syny Zebedeovy), zvláště hned po smrti Ježíšově, když začali každý sám své poslání. Všichni byli stejně očitými svědky činů Ježíšových, ale Matouš měl pro svou obratnost v psaní

technickou výhodu proti ostatním apoštolům. To bylo jistě příčinou, proč právě jemu bylo svěřeno, aby písmem zaznamenal ústní katechesi prvních apoštolů.

Když se Matouš dal do práce, koloval již možná nějaký spis o slovech anebo činech Ježíšových, ač pro to není důkazů. Než i kdyby tu důkazy byly, šlo by jistě o pokusy ještě nepatrné jak počtem, tak obsahem, napsané mimo to jistě z popudu soukromého a nemající veřejné povahy. Naproti tomu úkol uložený Matoušovi odpovídal potřebě, aby ústní katechese byla obsáhle a oficiálně zachycena v psaném dokladě. Tím se katechesi apoštolů dostalo oné praktické opory, jíž vyžadovalo stále rostoucí šíření radostné zvěsti, jak jsme viděli (§ 106). Vzor katechese, kterou bylo třeba napsati, byl rozhodně ten, který se již osvědčil v praxi Církve, a jehož základní rysy načrtl apoštol, jenž vynikal nad ostatní veřejné hlasatele radostné zvěsti. Byl to vzor katechese, která sahala k Petrovi (§ 113). Tím se však nevylučovaly jiné vlivy, pocházející ze sboru apoštolů, které obvykle netvořily součást oné převládající katechese. Jinými slovy, spis obsahoval nauku celého apoštolského sboru, ale zachoval v hlavních rysech katechesi Petrovu.

118. Spis Matoušův, napsaný očitým svědkem, zaručený a dotvrzený jinými svědky a kryjící se v hlavních rysech s oficiální naukou, vynikající rozsahem nad všecky ostatní spisy toho druhu, byl rozhodně předurčen k tomu, aby si zjednal zvláštní význam. A skutečně vidíme, že evangelium Matoušovo bylo podle souhlasného svědectví celého starověku vznikem první, takže bylo od nejranějších dob také nejčastěji citováno. Stačí připomenouti, že na straně orthodoxní Justin Mučedník v polovici druhého století uvádí sv. Matouše nejméně stosedmdesátkrát, a že před ním staří bludaři ebionité používali podle zprávy Irenejovy jedině evangelia Matoušova (*Adv. haer.* III, 11, 7), ale pravděpodobně porušeného, jak jsme výše uvedli (§ 96).

119. Přesto se však stavěla z počátku v cestu používání a většímu rozšíření spisu Matoušova jako těžká překážka řeč, v níž byl napsán. Zprávu, kterou uvádí již Papias, že Matouš psal v »nářečí hebrejském« (ἑβραΐδι διαλέκτῳ), dosvědčují jiní staří spisovatelé - jako Irenej, Origenes, Eusebius, Jeronym - kteří shodně mluví o »jazyku hebrejském« nebo »mateřském«. Je téměř jisté, že výraz »hebrejský« znamená zde aramejštinu (jako u současníka Josefa Flavia *Válka žid.* VI, 96; srv. V, 272, 361; atd.), neboť za časů Matoušových mluvilo se v Palestině aramejsky. Ale ať to

byla hebrejština nebo aramejština, primitivní semitský jazyk byl nesrozumitelný křesťanům národnosti nežidovské a také přemnohým jiným ze židovské diaspory, kteří rozuměli řecky.

Překážka byla překonána - ať dobře nebo špatně - způsobem, jejž uvádí sám Papias: »výroky« v původním semitském textu přišly do rukou různým čtenářům i učitelům, »každý je pak vykládal podle svých schopností« (ἡρμήνευσε ὸ'αὐτὰ ὡς ἦν δύνατος ἕκαστος). Tato slova dávají tušiti úsilí, které vyvolal text tak vhodný a závažný: někteří katechisté snad z něho překládali spatra některé úryvky, jak se jim hodily v jejich působení. Jiní snad pořídili také překlady psané, buď částečně nebo úplně, což se však stávalo řidčeji. Ba nechybělo jistě ani spisů, které byly spíše názorným výkladem než pouhým překladem, jako právě »Výklad« Papiův. Poznámka Papiova, že každý vykládal »podle svých schopností«, dává tušiti, že při tom všem úsilí nevyvažovala dobrou vůli dostatečná znalost, zvláště znalost jazyka, z něhož se překládalo nebo do něhož bylo překládáno.[3])

Je také zcela možno, že »mnozí«, kteří v šedesátých letech prvního století psali o skutcích Ježíšových (§ 110), použili hojně spisu Matoušova, přidávajíce k němu jiné prvky z ústního podání svědků nebo jejich učedníků.

120. Církev, která svou autoritou chránila katechesi napsanou v semitském nářečí Matoušem, musela časem rozšířiti bdělou péči také na překlady původního textu z obavy, aby její autority nebylo zneužito k ochraně překladů, které si takové cti nezasluhovaly. Co se vskutku stalo, nevíme, ale důsledky jsou jasné a výmluvné. Mluvených překladů spatra jistě ubývalo s úbytkem katechistů rozumějících semitskému originálu. Překlady psané, částečné nebo úplné, mizely z veřejnosti, neboť se jich užívalo jen soukromě, a byly tudíž předurčeny dříve nebo později k zániku. Jen jediný překlad se neztratil a dochoval se až do naší doby - a to právě proto, že byl úředně přijat Církví místo příliš nedostupného originálu semitského; je to řecký text našeho kánonického evangelia sv. Matouše.

Kdo tento překlad pořídil, nevíme. I sv. Jeronym svého času přiznal, že to neví. Byl jistě pořízen několik desítek let po sepsání originálu, t. j. když se křesťanství začalo šířiti za hranice Palestiny a semitský originál byl stále méně dostupný. Vysvítá i z podrobného literárního srovnání, že překlad byl pořízen až po napsání obou ostatních synoptických evangelií, neboť se v něm objevují jejich literární výrazy. Překladatel totiž neomezil svou práci na holý překlad slov z jednoho jazyka do druhého, nýbrž se snažil o jistou literární uhlazenost, nikoliv o otrocký překlad - a nadto

měl na zřeteli praktickou katechesi. Protože se mezitím objevila další dvě evangelia, Markovo a Lukášovo, napsaná původně řecky a podávající bezprostředněji katechesi Petrovu a Pavlovu, měl je překladatel při své práci před sebou a překládaje do řečtiny semitský text, přizpůsobil se výběrem výrazů oněm, jež nacházel již na souběžných místech obou nových řeckých evangelií. Tím chtěl dosáhnouti jisté literární jednoty těchto tří spisů, které představovaly katechesi v základě jedinou.

121. Právě tento cíl katechese působil ještě i jinak na překlad. Spis Matoušův, přeložený do řečtiny, získal velké pole působnosti a mohl se dostati do rukou i nežidovským čtenářům, t. j. neznalým idejí a výrazů čistě semitských. Hebrejské znění sv. Matouše mělo jistě (jak vysvítá ze srovnání s ostatními dvěma synoptiky) některé výrazy, které mohly býti buď špatně chápány nebo buditi podiv u těchto čtenářů. Proto překladatel - aby spis lépe přizpůsobil katechesi v novém prostředí - odstranil, co mohlo dát podnět k omylu i podivu, a zachovávaje původní smysl, zmírnil některé výrazy.[4]) Je snad také pravděpodobné, že přemístil některé stati původního textu a spojil je jinak podle svých vzorů Marka a Lukáše. Učinil tak právě proto, že mu připadalo toto nové uspořádání vhodnější pro katechetickou potřebu.

Tato volná hlediska nebyla v rozporu se židovským pojmem »překladu«, jak jasně vysvítá z různých případů ve Starém Zákoně. Stačí uvésti jedinou knihu *Ecclesiasticus:* starověké překlady této knihy přímo z hebrejského originálu (ať je to onen nalezený před čtyřiceti lety či jiný) ukazují, že různí překladatelé překládali nadmíru volně. Mnohem svědomitější byl však překladatel Matoušův; řídil se zásadami, jež nebyly tak přísné, jako dnes, ale volnost, již si dovolil, byla na prospěch hlavnímu cíli katechese.

Ale již skutečnost, že Církev schválila a přijala jeho překlad, a že nejstarší církevní spisovatelé ho používali jako textu kánonického evangelia, dokazuje, že překlad byl »v podstatě totožný« se semitským originálem. Církev příliš bděla nad tím, aby nebylo dáváno slavné jméno nejstarší a nejvážnější knihy jejího učení překladu, který by byl jen stínem původního spisu. Pozdější přísnost téže Církve k apokryfům, které si rovněž osvojovaly slavná, ale vymyšlená jména a někdy byly docela volným přepracováním kánonických knih, potvrzuje její ustavičnou bdělost a dává záruku řeckému překladu Matoušovu.

122. Volnost prostá otrocké doslovnosti, na niž jsme právě upozornili u překladatele sv. Matouše, skýtá příležitost, abychom objasnili nejvýš

důležitou zásadu pro výklad evangeliových vyprávění vůbec. Tutéž volnost bez otrocké doslovnosti ve vyprávění vidíme i u evangelistů, kteří se liší slovy i tam, kde uvádějí texty, v nichž záleží na každém písmeně nebo které mají zvláštní důležitost pro křesťanské učení. Na příklad nápis s rozsudkem, který dal Pilát přibít na kříž Ježíšův, měl určitě pevné znění; a přece toto jediné znění jest uvedeno s těmito slovnými rozdíly: »Ježíš Nazaretský, král židovský« (*Jan* 19, 19); »Tento jest Ježíš, král židovský« (*Mt* 27, 37); »Tento jest král židovský« (*Lk* 23, 38); »Král židovský« (*Mk* 15, 26). Ještě vážnější jest případ s ustanovením nejsv. svátosti, což Ježíš učinil jen jedenkrát a slovy určitými; a přece i zde, srovnáváme-li slova tří synoptiků a sv. Pavla (1 *Kor* 11), vidíme velké rozdíly.

Nuže, toto vše dokazuje, že největší starostí starověké katechese a tudíž i kánonických evangelistů, kteří na ní záviseli, byla věrnost co do obsahu, ne co do litery, a že jim šlo o pravdu smyslovou a nikoliv o neživost písmen. Kult neživé litery se ukázal až po šestnácti stoletích, kdy reformace zapomněla, že evangelia závisí na katechesi, a domnívala se, že stojí jen a jen na liteře. Ale právě evangelisté svou nezávislostí na liteře vyvracejí přímo historicky úsudek reformace, a toto vyvrácení potvrzuje také řecký překladatel sv. Matouše, jenž si počíná se stejnou volností jako evangelisté.[5])

123. O době, kdy Matouš psal semitsky své evangelium, máme jediný bezpečný důkaz, ostatní jsou jen pravděpodobnosti. Jistotu skýtá jednomyslné a stálé svědectví starých dokladů, podle nichž Matouš byl v časovém pořadí první kánonický evangelista: psal tedy před Lukášem, jenž nevznikl po r. 62, a také před Markem, jenž vznikl krátce před Lukášem. Nad tuto nejzazší hranici máme toliko pravděpodobnosti: jestliže »mnozí«, kteří psali o skutcích Ježíšových v letech šedesátých, čerpali částečně z díla Matoušova, jak jsme již dříve předpokládali (§ 119), musí evangelium sv. Matouše sahati až k prvním rokům šestého desítiletí, t. j. do let 50-55 po Kr.

Tomuto závěru se zdá odporovat známé místo v Ireneovi (*Adv. haer.* III, 1, 1), které v řeckém textu (v Eusebiovi, *Hist. eccl.* V, 8, 2) zní doslovně takto: »Matouš napsal u Židů v jejich vlastní řeči evangelium, když Petr a Pavel kázali v Římě a zakládali Církev; po jejich odchodu také Marek, žák a tlumočník Petrův, napsal, co kázal Petr atd.« Zmínka, týkající se Matouše, klade proti sobě uveřejnění jeho semitského spisu a působení Petrovo v Římě. Zdá se tedy, že obě události byly současné. Psal by tedy Matouš po r. 61, kdy Pavel přišel do Říma podle známé zprávy

Sk. ap. 28, 14 násl. Někteří se pokusili vysvětliti toto místo předpokladem, že tu Ireneus nehleděl na časový pořad, nýbrž že klade proti sobě Matoušovo působení v Palestině, jež bylo i literární, proti pouze ústnímu působení sv. Petra a Pavla v Římě. Než tento výklad nepřesvědčuje především pro časová vymezení, jež následují (»po jejich odchodu« atd.). Naproti tomu Ireneus, výtečný znalec Nového Zákona a jeho vzniku, jistě dobře věděl, že se již před příchodem Pavlovým rozvíjela v Římě kvetoucí církev, což vysvítá jak ze Skutků apoštolských (tamtéž), tak z dřívějšího listu Pavlova k Římanům; proto zmínka o Pavlovi, týkající se založení církve v Římě, nemůže se vykládat tak, že se vše událo přesně v tutéž dobu.

V tom je snad klíč k řešení, Ireneus, který obvykle pokládá církev římskou za společné dílo sv. Petra a Pavla, uvádí ji takto i na našem místě, nepřihlížeje k tomu, že přesně vzato tam přišel první dříve než druhý. Proto klade do stejné doby založení církve římské samo o sobě a sepsání knihy sv. Matouše. Tento výklad nasvědčuje době mezi r. 50-55, do níž klademe vznik evangelia Matoušova, neboť to je právě doba upevnění a rozvoje římské církve.

124. Vnitřní rozbor spisu Matoušova potvrzuje a objasňuje zprávy, které nám dochovalo podání.

Podrobná a dlouhá srovnání, provedená nedávno, jež zde nelze uváděti, vynesla na světlo mnohé prvky typicky semitské, ať slohové nebo slovní, které přešly z originálu do řeckého překladu. Především je to výraz »království nebeské«, který je jenom v Matoušovi a doslovně opakuje formuli, jak ji v aramejštině říkal Ježíš (malkuta dišemajja; hebrejsky malkut šamajim). Tento výraz vznikl z obavy rabínů vyslovovati jméno Boží, a nahradil výraz »království Boží«, jehož výhradně užívají ostatní evangelisté.[6])

125. Že se Matouš obrací ke křesťanům, kteří se obrátili ze židovství, vysvítá také z povahy celého díla. Jeho cíl je jistě dějepisný, neboť chce vyložiti učení a skutky Ježíšovy; přesto však činí to způsobem, jenž se mu zdá účinnější a vhodnější pro čtenáře věřící již v Mojžíše. V Matoušově evangeliu více než v ostatních se jeví Ježíš jako Mesiáš zaslíbený ve Starém Zákoně, na němž se vyplnila mesiánská proroctví. Odtud stálá snaha evangelisty uzavříti mnohá vypravování poznámkou, že »toto pak všecko se stalo, aby se naplnilo, co bylo pověděno« atd., vztahující se k některému místu Starého Zákona (srv. *Mt* I, 22-23; 2, 15-17. 23; atd.).

Také učení Ježíšovo se podává se zvláštním zřetelem na jeho vztah jak ke Starému Zákonu, tak k naukám a duchu vládnoucích farizeů. Pokud

se týká Starého Zákona, je nové učení nikoliv jeho zrušením, nýbrž zdokonalením a doplněním: jediný Matouš uvádí tvrzení Ježíšovo, že nepřišel zrušit Zákon a proroky, nýbrž naplnit, a že nepomine ani jediné písmeno, ani čárka Zákona, až se všecko stane (tamtéž 5, 17-18). Pokud se týče učení farizeů, je nauka Ježíšova proti němu v příkrém protikladu. Nejen pohrůžka »Běda vám (zákoníci a farizeové, pokrytci!)...« je opakována nejméně sedmkrát v jediné kapitole (kap. 23; verš 14 se tam dostal odjinud), ale v celém ostatním evangeliu rýsuje se jasněji než u ostatních synoptiků propast, jež zeje mezi oběma naukami.

Stejně jediný Matouš poznamenává, že vlastní poslání Ježíšovo bylo určeno jenom národu židovskému (tamtéž 15, 24; srv. 1, 21), podobně jako se týkalo přípravné poslání apoštolů jedině Izraele a jasně vylučovalo pohany a samaritány (tamtéž 10, 5-6). Dokonce označení pohanů, starozákonních »gojim«, dává ve výrazech Matoušových tušit staré pohrdání, jež Židé projevovali ostatním národům. Slovo »pohan« mělo podobný význam jako odporný výraz »publikán« (tamtéž 5, 46-47; 18, 17), a postavení pohana vůči Židovi bylo takové jako poměr psa k synu domácího pána (tamtéž 15, 24-27). Tyto výrazy jsou zmírněny nebo úplně mizí u pozdějších synoptiků, kteří píší hlavně pro křesťany obrácené z pohanství.

Pod touto slupkou židovství je Matoušovo evangelium přísně universální: je více než kterékoliv jiné »evangeliem Církve«, jak se již jevilo Renanovi. Slova »církev« užívá mezi evangelisty jediný Matouš (16, 18; 18, 17). Toto dílo Ježíšovo je vyhrazeno nikoliv jen Židům, nýbrž je otevřeno všem národům, kteří přijdou od východu i od západu ve velkém počtu a stolovati budou s Abrahamem a s Izákem a s Jakubem v království nebeském (tamtéž 13, 38), ba pohanští národové nastoupí na místo Izraele v království Božím (tamtéž 21, 43).

126. Rozvržení díla Matoušova je, jak víme, soustavným »uspořádáním«, jež se tolik líbilo Papiovi (§ 114). Protože sv. Matouš píše pro čtenáře vychované v duchu židovském a protože u nich sleduje jasně vytčený cíl, podřaďuje často tomuto uspořádání časovou posloupnost a užívá literárních obratů, jež byly běžné ve školách rabínů a jež měly na zřeteli především učení zpaměti. Proto spojuje, jak jsme již viděli, v pět velkých skupin výroky Ježíšovy (§ 116) a podobně jinde sdružuje jednotlivé výroky nebo jednotlivé události ve skupiny po pěti, po sedmi nebo po desíti, ale především po třech.

Rovněž často užívá »zákona souběžnosti« (paralelismu), jenž tvoří základ židovského básnictví, a zvláště »paralelismu protikladného«, v němž ná-

sleduje po kladném výroku jako jeho dotvrzení popření opaku. Celé kázání na hoře (kap. 5-7), t. j. právě první z pěti skupin výroků, je jediným řetězem takových souvětí.

Marek

127. Druhé evangelium je připisováno sv. Markovi. *Skutky apoštolské* se několikrát zmiňují o »Janovi, nazvaném Markem« (12, 12. 25; 15, 37), jehož matka se nazývala Maria a měla dům v Jerusalemě. Jinde se zase mluví o Janovi *(Sk. ap.* 13, 5. 13) i o Markovi (tamtéž 15, 39; *Kolos* 4, 10; *Filem* 24; 1 *Petr* 5, 13): ve všech třech případech jde určitě o tutéž osobu, neboť té doby bylo u Židů všeobecným zvykem přidávati řecká nebo římská jména ke jménu židovskému. Je jisté, že tomuto Janu Markovi bylo připisováno za starověku druhé evangelium.

Dům Markovy matky v Jerusalemě byl místem, kde se shromažďovali jerusalemští křesťané; tam se také utekl Šimon Petr, když byl zázračně vysvobozen ze žaláře roku 44. Marek byl bratrancem známého Barnabáše, a ten jej přivedl se sv. Pavlem do Antiochie. Marek se však v Perge v Pamfylii od obou oddělil na první misijní cestě Pavlově a vrátil se do Jerusalema. Toto odloučení se nelíbilo Pavlovi, jenž odepřel vzíti s sebou Marka na svou druhou cestu, kdežto jeho bratranec Barnabáš si to přál. Proto se Barnabáš také oddělil od Pavla a odebral se s Markem na ostrov Cypr, odkud pocházel. Ale sv. Pavel svou pevností neztratil přátelství Markovo. Asi po deseti letech, kolem r. 61-62, byl Marek v Římě znovu se sv. Pavlem; byl mu pomocníkem i posilou, když apoštol čekal, že bude souzen od Nerona *(Kol* 4, 10-11; *Filem* 24). V letech 63-64 pracoval Marek v Římě po boku sv. Petra, jenž posílal »Z Babylonu« (t. j. z Říma) pozdravy svého »syna« Marka (1 *Petr,* 5, 13). R. 66 byl Marek v Malé Asii, protože Pavel v listě z Říma Timotheovi do Efesu doporučoval: »Marka vezmi a přiveď s sebou; neboť je mi užitečný k službě« (2 *Tim* 4, 11).

Podle těchto údajů Nového Zákona jsou styky Markovy s Pavlem častější a důležitější než se sv. Petrem. Přece však později ústní podání svorně zdůrazňuje více vztahy Marka k Petrovi, z čehož je patrno, že jeho zprávy nezávisí na náhodných zmínkách Nového Zákona. Nazývá-li Petr Marka svým »synem«, je pravděpodobné, že ho křtil. Je také velmi pravděpodobné, že se Petr spřátelil s rodinou Markovou, protože se právě do jeho domu utekl, jsa ještě rozrušen svým zázračným vysvobozením ze žaláře. Přes to však tyto zprávy nenarážejí na žádnou Markovu spolupráci

s apoštolským působením Petrovým; tu jasně dosvědčuje pozdější tradice, zejména když mluví o sepsání evangelia.

128. I zde - jako při evangeliu Matoušově - nejstarším a nejdůležitějším svědkem je Papias (§ 114), jenž píše: »Také toto řekl Kněz (Presbyter): Marek, stávaje se tlumočníkem (ἑρμηνευτής) Petrovým, psal správně, ale ne podle pořádku (τάξει), nač si vzpomněl, co Pán mluvil nebo vykonal (λεχθέντα ἢ πραχθέντα). - On totiž ani Pána neslyšel, ani s ním nechodil, nýbrž později, jak jsem řekl, byl průvodcem Petrovým. Ten podle potřeby vyučoval, ale nehleděl k uspořádání (σύνταξιν) výroků (λογίων) Páně, takže se Marek nedopustil žádné chyby, poněvadž psal některé věci tak, jak si na ně vzpomněl. Dbal jedině toho, aby ničeho nevynechal, co slyšel, a v ničem nelhal« (v Eusebiovi, *Hist. eccl.* II, 39, 15). Toto svědectví je starší než Papias sám, poněvadž přináší v první větě - t. j. až k slovům »co Pán mluvil nebo konal« - tvrzení kněze Jana. Je-li to Jan apoštol a evangelista nebo jiná osoba, je zde otázka podřadná (§ 158), neboť tu stačí jistota, že toto svědectví sahá do I. st. Netřeba připomínat, že Papiova slova (§ 114 násl.) »pořádek«, »uspořádání« a »výroky« mají tentýž význam, na nějž jsme upozornili u Matouše.

V jakém smyslu se stal Marek tlumočníkem Petrovým? Slovo samo o sobě (ἑρμηνευτής) může znamenati buď tlumočníka slov čili překladatele, nebo vůbec vykladače, t. j. jakéhosi průvodce nebo tajemníka. Oba výklady jsou možné a oba také měly zastánce. Oba mohou mít pravdu, neboť postupně mohlo dojít k obojímu. Petr - který za prvních let svého apoštolátu mimo Palestinu znal jistě řecky málo a ještě méně latinsky - mohl mít Marka zprvu jako skutečného překladatele spatra a později jako svého průvodce a tajemníka. Spis Markův je tedy podle tvrzení »Kněze« a Papia »správným« podáním ústní katechese Petrovy. Proto také v něm není »uspořádání«, protože Petr mluvil příležitostně, »podle potřeby« posluchačů, aniž chtěl »dělati nějaké uspořádání« ať už methodické či důsledné toho, co Ježíš »mluvil a konal«.

129. Všechny tyto znaky se objevují v evangeliu sv. Marka. Omezuje se na hranice, o nichž jsme již pověděli, že jsou obvyklé v katechesích Petrových (§ 113), neboť počíná křtem Ježíšovým od Jana Křtitele a končí zjevením Ježíšovým po jeho zmrtvýchvstání (srv. *Sk. ap.* 10, 37-41). Mimo to je jeho spis bez »uspořádání«, jak to zdůrazňuje »Kněz« a potom potvrdil Papias. Je-li tímto knězem Jan evangelista, lze se domnívati, že se nedostatečné »uspořádání« týká chronologie, protože evangelium Janovo

je ze všech čtyř nejpřesnější v časovém určování činů Ježíšových (§ 163), kdežto v Markovi je časový postup udán někdy zhruba, někdy neúplně. Ale ať je jakýkoliv posudek »Kněze«, Papias mohl mysliti jen na »uspořádání« logické, protože - srovnávaje Marka s Matoušem - dává přednost Matoušovi, jak jsme již uvedli, přestože »uspořádání« Matoušovo je v chronologii ještě slabší než evangelium Markovo. Nedostatek uspořádání vysvětluje sám Papias. Marek se ve svém spise řídil kázáním Petrovým; ten mluvě příležitostně, volil jednotlivá themata ze své obvyklé katechese, a obraceje se k pohanům, dával přednost událostem ze života Ježíšova před jeho řečmi, protože se více hodily těmto posluchačům. A vskutku se evangelium Markovo podobá z velké části sbírce životopisných črt, jež se shodují s »těmi věcmi«, na něž si autor, jak říká Papias, vzpomínal. Naproti tomu nemá rozsáhlých řečí Matoušových, i když je označeno jako »neuspořádaná« sbírka logií.

130. Pozdější svědectví potvrzují a přesně určují slova »Knězova« a Papiova. V polovici druhého století Justin Mučedník uvádí slova, jež má jenom toto evangelium *(Mk* 3, 17) a píše, že jsou obsažena v »Pamětech« (ἀπομνημονεύματα) Petrových *(Dial. cum Tryph.* 106). Toto označení nemusí budit domněnku, že se Justin dovolává nějakého podvrženého spisu, ostatně zcela neznámého, nýbrž dokazuje, že pokládá dílo Petrova tlumočníka za věrnou ozvěnu apoštolovy katechese.

Kolem r. 180 Ireneus ve stati již uvedené (§ 123) dosvědčuje, že Marek byl tlumočníkem (ἑρμηνευτής) Petrovým a psal podle jeho kázání.

Asi r. 200 Klement Alexandrijský připojuje důležité podrobnosti o místě a okolnostech, za jakých bylo psáno Markovo evangelium. Eusebius mluvě o apoštolátu Petrově v Římě praví: »Mysli Petrových posluchačů byly osvíceny paprskem zbožnosti tak velikým, že se nespokojili jedním kázáním ani jedním nepsaným poučováním o Božské zvěsti; i nutili všemožně Marka, jehož evangelium je v rukou veřejnosti, a jenž je průvodcem Petrovým, aby také napsal na věčnou paměť (ὑπόμνημα) učení, jehož se jim dostalo živým slovem. Neustali, dokud Marek nesplnil jejich přání: a tak byli příčinou, že bylo napsáno evangelium nazvané podle Marka. Když se to dověděl apoštol (Petr) - jak se vypravuje - zvláštním zjevením Ducha svatého, měl radost z jejich horlivosti a svolil, aby byl spis čten ve shromážděních. Klement sděluje tuto událost v 6. knize svých Hypotyposí a stejné svědectví úplně souhlasné s jeho podává také biskup hierapolský Papias« *(Hist. eccl.* II, 15, 1-2). Tutéž věc opakuje týž Klement v jiném zlomku *(Hypotyp. ad 1 Petri* 5, 14), kde připojuje jen podrobnost, že ti,

kdož v Římě přinutili Marka ku psaní, byli »jezdci Caesarovi«. Třetí výtah, také z Hypotyposí, uvádí Eusebius: »Mimo to v týchž knihách vykládá Klement tradici starých kněží o pořadí evangelií, jež je tato: vypráví, že nejdříve byla napsána evangelia, která obsahovala rodokmeny, a že evangelium podle sv. Marka vzniklo takto: »Když Petr veřejně kázal v Římě slovo (Boží) a vykládal evangelium z moci Ducha, mnozí přítomní vybídli Marka, který Petra dlouhou dobu provázel a vše si pamatoval, aby zaznamenal, co Petr kázal. Když tak (Marek) učinil, odevzdal evangelium těm, kdož za ně prosili. Petr dověděv se o tom, nechtěl tomu výslovně ani brániti, ani k tomu pobízeti« *(Hist. eccl.* VI, 14, 5-7). Jak vidno, tři Klementova svědectví souhlasí v tom nejhlavnějším, že totiž evangelium Markovo vzniklo v Římě jako přímé ovoce katechese Petrovy.

Mnoho jiných pozdějších svědectví potvrzuje tento hlavní údaj, ale možno je pominout (Tertullián, *Adv. Marcion.* IV, 5; Origenes v Eusebiovi, *Hist. eccl.* VI, 25; atd.). Zvláště překvapuje důležitá poznámka, že Marek byl κολοβοδάκτυλος, t. j. »měl zmrzačené prsty«; tento přívlastek mu dává v řečtině Hippolyt *(Refut.* VII, 30, 1) a podobně mluví v latině (colobodactylus) latinská Předmluva k jeho evangeliu; k tomu připojuje vysvětlivku (ideo quod ad ceteram corporis proceritatem digitos minores habuisset, »protože k tělu jinak štíhlému měl kratší prsty«) jakož i obvyklé tvrzení, že Marek byl tlumočníkem Petrovým a napsal své evangelium v Italii. Pravdivost této zmínky o zmrzačených prstech dotvrzuje její mimořádnost. Nebylo důvodu si vymýšlet libovolně takovou tělesnou vadu, jež nemá v mravním ohledu vůbec významu. Tato docela pravdivá zpráva pochází jistě z křesťanské obce římské, k níž náležel také Hippolyt. Taková zeměpisná shoda je výmluvná, i když jde o maličkost.

131. O době, kdy napsal sv. Marek evangelium, máme jistý důkaz v skoro stálém svědectví starověku, podle něhož je Marek v časovém pořadí druhým z evangelistů, a tudíž starším než Lukáš. Potvrzuje to i dnešní kritika, jež svorně připouští, že Lukáš Markovo evangelium znal a také ho použil. Proto druhé evangelium muselo být napsáno po r. 55, jejž jsme již určili jako nejzazší hranici pro Matouše (§ 123), ale před r. 62, což je pravděpodobné datum pro Lukáše (§ 139). V letech 55-62 byl tedy Marek určitě v Římě s Petrem. Markovu přítomnost v Římě potvrzují v jeho posledních letech uvedené stati listů sv. Pavla ke *Kolosským a Filemonovi*, jsou-li tyto listy napsány - jak je pravděpodobné - kolem let 61-63, a to určitě v Římě.

Této době pro vznik Markova evangelia se zdá odporovat uvedené místo z Irenea (§ 123), kde se praví, že »po jejich odchodu (t. j. Petra a Pavla)

také Marek, žák a tlumočník Petrův, napsal, co kázal Petr«. V této stati »odchodem« (ἔξοδον ; § 403) se rozumí určitě smrt a nikoliv odcestování, jak se domnívali někteří moderní badatelé. Proto by bylo nutno jít nad r. 67 (nebo 64). Bylo by také umělkované a nepřesvědčivé vykládati výraz »napsal« (doslovně »písemně odevzdal«, παραδέδωκε) ve smyslu, že teprve po smrti sv. Petra a Pavla Marek »uveřejnil« a »rozšířil« svůj spis, napsaný již dříve. Naopak různá svědectví a zvláště svědectví Klementa Alexandrijského se dají přirozeně vyložiti jen tak, že se spis Markův dostal do veřejnosti hned po sepsání. Nechce-li se míti za to, že se Ireneus vyjadřuje jen nepřesně a neklade důraz na současnost obou událostí, jak jsme upozornili při Matoušovi, nutno zamítnouti jeho tvrzení (i když je dobře uchováno v rukopisech), protože je ve zřejmém rozporu se starými dějepisnými svědectvími i s moderním kritickým bádáním.

132. Vnitřní rozbor spisu Markova ukazuje jasné stopy jeho zvláštního původu.

Je nejkratší mezi všemi evangelii; vlastního má sotva desetinu, ze zbývajících devíti desetin máme všechno u druhých dvou synoptiků. V tomto krátkém obsahu vypravuje mnoho zázraků Ježíšových, méně podobenství a ještě méně kázání. Zázraky vyprávěné druhými synoptiky jsou až na čtyři všechny v Markovi, ten zato přidává jiné. Naproti tomu nečteme v něm nejzákladnější věci, jako Kázání na hoře; právě tak tu chybí snaha, zřejmá u Matouše, upozornit, že se v Ježíši naplnila mesiánská proroctví.

Popis událostí je živý a nelíčený a zabíhá do nečekaných podrobností, které často chybí ostatním synoptikům. Zato jeho řečtina je chudá a neohebná, souvětí bez půvabu a někdy přímo drsná, slohové obraty začátečnické a jednotvárné. Zdá se, že čteme list inteligentního venkovana, popisujícího zázračné události, jichž byl očitým svědkem. Popis takového vypravěče je tím živější a nelíčenější, čím je hlubší dojem, jaký měly na něho události, a čím jednodušší a omezenější jest předmět, který vypravovatel podává.

133. Tyto rysy dokonale souhlasí s tím, co nám skýtá tradice. Potřeboval-li sv. Petr Marka jako tlumočníka, stačila Markovi běžná znalost cizího jazyka a nemusil být uhlazeným literátem a spisovatelem s obratností takového Lukáše nebo Pavla nebo pisatele, jenž upravil List k Židům. Petr ve svých ústních katechesích popisoval vše s jednoduchým, ale silným účinkem očitého svědka; jeho tlumočník zachytil svým prostoduchým uměním jeho vypravování.

Mimo to Petr kázal v Římě posluchačům z největší části obráceným z pohanství, kteří neznali židovského učení a tradice. Proto je v Markovi Ježíš líčen ne jako Mesiáš očekávaný od Židů, ale spíše jako Syn Boží, všemocný Pán přírody, Vládce nad duchovými mocnostmi. Vynechává naopak otázky naukové, které by byly zvláště zajímaly posluchače židovské, jako na př. o předpisech zákona, o duchu farizeů a pod. Opakují se tu - téměř se zvláštní úctou - určitá aramejská slova, jež vyslovil Ježíš, jako Boanerges (synové hromu - *Mk* 3, 17), telitá qúmí (dívko, vstaň - 5, 41), Ethpetah (otevři se! - 7, 34) atd., ale hned nato jsou přeložena do řečtiny, jak bylo třeba pro posluchače nebo čtenáře v Římě. Z téhož důvodu se vysvětlují zvláštní židovské zvyky, jako mytí rukou před jídlem (7, 3-4).

Čteme-li pozorně, vycítíme ve spise vysloveně římského ducha. Častěji než u obou ostatních synoptiků jsou tu v řečtině latinská slova, jako centurio (setník - 15, 39-44), spiculator (6, 27), sextarius (1/6 míry, žejdlík, pořečtěno na *ξέστης* 7, 4) a jiná slova. Vyskytují se výrazy, jež jsou spíše latinské než řecké, ba vypadají jako italianismy, jako tam, kde se praví »vzali jej na bití«[8]) (»počali bičovati jej« - 14, 65; naproti tomu v *Matoušovi* 26, 67 je »bičovali ho«) a j. Nebýt určení latinským čtenářům, nedaly by se vyložit ani vysvětlivky tohoto druhu: »dvě lepty (*λεπτά*), to je asi jeden quadrans«; zde se uvádí římský peníz platící za dva řecké (12, 42); nebo »do dvora, to jest do hlavního stanu (praetorium)«, kde přesný vojenský výraz římský doplňuje všeobecnější slovo řecké (15, 16).

Velmi pravděpodobnou stopu římského ducha máme snad také v příběhu Šimona Cyrenského, který pomáhal nésti Ježíši kříž. Příběh je líčen také oběma druhými synoptiky, ale jediný Marek připojuje, že Šimon byl »otcem Alexandra a Rufa« (15, 21). Proč tato nenadálá poznámka, nejsou-li oba synové nikde jinde v evangeliu jmenováni? Vysvětlení snad podává závěr listu sv. Pavla k Římanům, kde apoštol vzkazuje pozdravovati v Římě »Rufa, vyvoleného v Pánu, a matku jeho i mou« (*Řím* 16, 13). Je zřejmé, že tento Rufus byl vynikající osobností mezi křesťany v Římě, jakož i jeho matka, kterou Pavel ctí tak, že ji nazývá vlastní matkou; ale též zmínka o Rufovi se v Markovi vysvětluje jen jako narážka na osobu dobře známou. Lze tedy přirozeně předpokládati, že oba Rufové jsou táž osoba, tím spíše, že jméno Rufus bylo jistě velmi řídké v Jerusalemě, odkud pocházel (§ 604).

134. Spis Markův je konečně ve zvláštním poměru k osobě Petrově. V některých příbězích, jež se ho týkají, má zprávy podrobnější, jako při uzdravení jeho tchyně (1, 29-31); zato nikdy ničím mu nelichotí, ba vy-

nechává věci vypravované od ostatních synoptiků, které jsou mu ke cti, jako na příklad chůze po hladině, dvoudrachma nalezená v ústech ryby a dokonce i udělení primátu. Důvod toho je ten, jak potvrzuje i tradice, že se Petr ve svých ústních katechesích nerad zmiňoval o událostech pro něho čestných a jeho tlumočník ve svém spise věrně zachytil tuto skromnost.

Je snad také v tomto spise narážka na samotného Marka? Stará tradice tvrdí shodně s Papiem (§ 128), že Marek nebyl Ježíšovým učedníkem. Ojediněle se objevují tvrzení opáčná (na př. *Epifanius, Haeres.* XX, 4), ale ta nemají váhy. Než toto podání by samo o sobě nevylučovalo, že Marek v mládí vůbec Ježíše neviděl, i když nebyl jeho skutečným učedníkem: již zmíněná okolnost, že dům Markovy matky byl shromaždištěm křesťanů v Jerusalemě a že se tam r. 44 Petr utekl ze žaláře (§ 127), předpokládá staré přátelství, které mohlo vzniknout před Ježíšovou smrtí. Je-li tomu tak, nabývá zvláštního významu příběh z utrpení Ježíšova, který vypráví jen Marek, příběh velmi výrazný při své tajemné zdrženlivosti.

Gabriele d'Annunzio píše: »Nepřemýšleli jste nikdy, kdo asi byl onen mladík »oděný rouchem lněným na těle nahém«, o němž mluví evangelium Markovo? »Tu učedníci jeho opustivše Ho, utekli všichni. Jeden mladík však šel za Ním, oděn jsa rouchem lněným na těle nahém. I popadli jej vojáci. Ale on zanechav roucho lněné, utekl od nich nahý.« Kdo byl tento třináctý apoštol, který nastoupil na místo Jidášovo v hodině hrůzy a veliké úzkosti? ...Byl oděn lehkým rouchem. Prchl neoděn, »zanechav roucho lněné, utekl od nich nahý«; »reiecta sindone, nudus profugit ab eis«. »Nic více o něm svět nezvěděl« (v Rozjímání o smrti, kap. XV, duben 1912).

Tento výjev (14, 51-52) je v Ježíšově historii jako bludný kámen: nemá souvislosti s ostatními událostmi umučení, takže, kdyby se vynechal, vypravování by neutrpělo. A přece ten, jenž vypráví, je dobře zpraven: ví, že onen mladík (*νεανίσκος*), probuzený snad náhle nočním hlukem, neměl ani času přehoditi přes sebe plášť a v pouhém nočním lněném rouchu šel za Kristem. Konečně, jsa chycen, nechává lněné noční roucho v rukou pochopů a utíká nahý (§ 561). Učedníci Ježíšovi utekli všichni, jak předtím vypravěč řekl; utekl i Petr, od něhož Marek především čerpal. Kdo byl tedy onen mladík, jediný soucitný svědek mezi tolika nepřáteli? Proč ho Marek, jenž o něm všecko ví, nejmenuje a raději halí jeho tvář rouškou tajemství?

Onen jinoch byl snad Marek sám, jak se dohadují mnozí moderní badatelé. Jako Petr ve své katechesi zatajoval, co mu sloužilo ke cti, tak snad i Marek zahalil svou tvář; přitom však nechtěl úplně opomenout

tento výjev, jenž mohl míti v jeho spise symbolický význam jako »znak na pečeti«, signaculum in sigillo.

Lukáš

135. Třetí evangelium je připisováno Lukášovi, jehož jméno je snad zkratkou z Lukanos.

V raném křesťanství se objevuje Lukáš jako průvodce sv. Pavla, jenž ho nazývá »drahým lékařem« (*Kol* 4, 14). Lukáš pocházel z Antiochie, nebyl Žid, nýbrž rodem i výchovou Řek. Stal se křesťanem před r. 50, ale jistě nebyl učedníkem Ježíšovým, ani ho nikdy neviděl. Brzy po r. 50 doprovází Pavla na jeho druhé misijní cestě *(Sk ap.* 16, 10 n.), pravděpodobně i proto, aby mu poskytl lékařskou pomoc po jeho nedávné nemoci (srv. *Gal* 4, 13 se *Sk. ap.* 16, 6); od té doby se Lukáš objevuje takřka na všech cestách Pavlových jako jeho stín. Jen jednou se rozešli, asi na delší čas, a to po společném působení ve Filippi (srv. *Sk. ap.* 16, 40 s 20, 5). Asi r. 57 se znovu připojil k Pavlovi opět ve Filippi na jeho třetí cestě a provázel ho na další cestě až do Jerusalema *(Sk. ap.* 21, 15). Za dvouletého uvěznění Pavlova v Caesareji (v letech 57-59) nemohl asi Lukáš setrvati v jeho blízkosti, ale provázel ho s láskou na cestě do Říma, prožívaje s ním na téže lodi dobrodružné příběhy plavby (*Sk. ap.* 27, 1 n). Při prvním Pavlově zajetí v Římě byl Lukáš s ním; později, jsa mu věren až do smrti, vytrval u něho i při jeho druhém římském uvěznění. Zasloužil si Pavlovo dojemné uznání v onom listě, který je takřka poslední vůlí na sklonku apoštolova života: »Jediný Lukáš je se mnou« (2 *Tim* 4, 11).

V listě ke Korintským r. 57 nebo 58 Pavel naráží, aniž ho jmenuje, na »bratra, o němž jde chvála v příčině evangelia po všech církvích« (2 *Kor* 8, 18). Sv. Jeronym spolu s jinými staršími spisovateli soudí, že tento nejmenovaný »bratr« je právě Lukáš *(De viris ill.* 7) a připojuje také mínění jiných, podle nichž »po každé, když Pavel ve svých listech praví ‚podle mého evangelia', míní spis Lukášův«. Tento úsudek je naprosto neodůvodněn, o nic spolehlivější není ani mínění první, jakmile se myslí na psané evangelium Lukášovo. Je totiž nanejvýš pochybné, že by toto evangelium bylo dokončeno, když Pavel psal uvedený list, tím spíše, že nikde jinde v Pavlových listech neoznačuje slovo »evangelium« nějaký spis, nýbrž toliko zprávu o »radostné zvěsti« (§ 105 a násl.). Naopak ztotožnění neznámého »bratra« s Lukášem možno vzít vážně, jakmile se rozumí »evangeliem«, jež se mu připisuje, nikoliv určitý spis, nýbrž činnost toho, jenž byl »evangelistou« v původním slova smyslu (jak jsme již uvedli

v § 109), totiž hlasatelem radostné zvěsti. V tom smyslu by byl Lukáš předtím, než sáhl k peru, horlivě šířil určitou katechesi ústní po církvích, v nichž působil Pavel; její obsah si Lukáš časem »důkladně« ověřil (srv. *Lk* 1, 3), obohatil jej jinými prvky a vhodně jej »uspořádal« (srv. ἀνατάξασθαι v *Lk* 1, 1), než uznal za dobré vše napsati.

Tento výklad se zdá tím pravděpodobnější, čím nepochybněji vysvítá z nedávných studií, že sám Pavel užíval ve svém apoštolátě určité katechetické formy nejen ústní, ale částečně i psané. Proto věrný Lukáš by byl po Pavlovi právě nejvýznačnějším představitelem této katechese, čili byl by bratrem, »o němž jde chvála v příčině evangelia«, šířeného Pavlem »po všech církvích« jím založených.

136. Ať se o této domněnce soudí cokoliv, přičítá se Lukášovi jak třetí evangelium, které ukazuje nápadnou příbuznost s listy Pavlovými, tak kniha *Skutků apoštolských*, jež z velké části pojednává o osudech Pavlových, a obsahuje dlouhé stati, v nichž vyprávějící mluví v první osobě množného čísla: to ukazuje, že spisovatel byl přítomen líčeným příběhům. Že je Lukáš opravdu původcem třetího evangelia, potvrzují předmluvy evangelia i Skutků, jež ukazují na jednoho a téhož autora (srv. *Lk* 1, 1-4 se *Sk. ap.* 1, 1-2). V tom se shodují nejen staří spisovatelé, nýbrž - což je věc velmi vzácná - i největší část nejvážnějších moderních badatelů.

Důkazy jsou však pozdější než pro Matouše a Marka, neboť nesahají dále než do druhé polovice druhého století. Tak zv. Zlomek Muratoriho, t. j. seznam posvátných knih uznaných římskou církví, který byl sestaven asi r. 180 a objeven od L. A. Muratoriho v knihovně Ambrosiánské v Miláně, praví v drsné latině (tu a tam opravené): Tertium evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus, post ascensum Christi cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit. Dominum tamen nec ipse vidit in carne, et ideo prout assequi potuit, ita et a nativitate Johannis incepit dicere. »Třetí kniha evangelia podle Lukáše. Tento Lukáš, lékař, po nanebevstoupení Krista, když jej vzal s sebou Pavel jako znalého práva, sám, jak praví, (je) sepsal; Pána však v těle neviděl a proto, pokud mu bylo dostupné, tak začal vypravovat od narození Janova«. Téměř současně potvrzuje Ireneus: »Také Lukáš, průvodce Pavlův, složil evangelium, které Pavel hlásal« *(Adv. haer.* III, 1, 1; srv. III, 14. - Z konce II. st. jsou též různé řecké nebo latinské předmluvy napsané ke třetímu evangeliu, jež jsou tím bohatší na zprávy, čím jsou mladší, i když v hlavním souhlasí. Ukázkou tohoto může být t. zv. Prologus Monarchianus, jenž praví: »Lukáš Syrský, rodem z Antiochie,

povoláním lékař, žák apoštolů, byl později průvodcem Pavlovým až do jeho mučednické smrti, slouže Bohu bez hříchu. Nadto, nemaje nikdy ani manželky, ani dítek, zemřel ve věku 74 let (podle jiných 84) v Bithynii (podle jiných v Boiotii) pln Ducha sv. Tento, když již byla napsána evangelia Matoušovo v Judsku a Markovo v Italii, z vnuknutí Ducha sv. napsal v zemi achajské toto evangelium s poukazem hned na počátku, že předtím již byly napsány spisy jiné;« atd.

Pozdější svědectví jenom potvrzují tyto hlavní body (Tertullián, *Adv. Marc.* IV, 5; Klement Alex., *Stromata* I, 21, 145; Origenes, *in Math.* sv. 1. v Migneovi, *Patr. Gr.* 13, 830; atp.). Zaslouží však zmínky Eusebius, jenž podává přehledně celou tradici: »Lukáš, který byl původem z Antiochie a povoláním lékař, byl nejdéle ve spojení s Pavlem. Ale i s ostatními apoštoly se nestýkal jen náhodně. Zanechal nám důkaz vědy k uzdravení duší, jíž se naučil u apoštolů, ve dvou knihách Bohem vnuknutých: (předně) evangelium - to složil, jak sám praví, podle toho, co mu vyprávěli stálí očití svědkové a služebníci slova a co on, jak rovněž praví, od prvopočátku důkladně si ověřil (srv. *Lk* I, 1-4). (Za druhé:) Skutky apoštolské, které napsal pro poučení nikoliv již z doslechu, ale podle toho, co sám viděl« (*Hist. eccl.* III, 4, 6). Také je významná zpráva Ireneova (*Adv. haer.* II, 11; srv. 1, 27) a Tertulliánova (*Adv. Marc.* IV, 3 a násl.), podle nichž bludař Marcion kolem r. 140 přijal z kánonických evangelií jenom Lukášovo, ač je porušil a přizpůsobil svým naukám.

137. Vlastnosti Lukášovy jako Řeka, lékaře a žáka Pavlova, vystupují dosti jasně v jeho evangeliu (jakož i ve *Skutcích apoštolských*, k nimž však zde nepřihlížíme).

Jako řecký literát se prozrazuje hned prvními řádky svého spisu. Ty tvoří - na rozdíl od všech ostatních knih Nového Zákona, ale souhlasně s hellenistickým zvykem - vypilovanou předmluvu. Kromě toho je v ní překvapující podobnost ve výrazech i rozdělení s předmluvou knihy »O lékařství« Pedania Dioskurida, jenž byl nejen druhem v povolání a současníkem Lukášovým, nýbrž svým původem z okolí Tarsu i krajanem Pavlovým.[9]) Lukášova řečtina není ovšem klasickou řečtinou attickou, přece však ukazuje vybroušenost nevšední na spisovatele hellenistického: jeho slovník je bohatý a často spisovný, souvětí obvykle vybroušená a důstojná. Moderní filologové tudíž prohlašují jeho sloh za vyšší než ostatních evangelií a souhlasí v podstatě se sv. Jeronymem, podle něhož Lukáš »inter omnes evangelistas graeci eruditissimus fuit, quippe ut medicus« - »mezi všemi evangelisty byl v řečtině nejvzdělanější, protože byl lékařem«. Ne-

chybí ovšem ani semitismy ve skladbě i výrazech; zvláště četné jsou v prvních kapitolách, obsahujících vypravování o dětství Ježíšově. Je zde zřejmá úzká závislost spisovatelova na příslušných semitských dokladech.

Že spisovatel třetího evangelia byl lékařem, nelze zajisté dokázati rozborem jeho spisu. Přece však máme několik náznaků, jež plně potvrzují starou tradici, že lékařem byl. Pečlivé moderní bádání nalezlo četné odborné výrazy, jichž Lukáš užívá, a jež jsou i ve spisech Hippokratových, Dioskuridových, Galenových a jiných řeckých lékařů.[10]) Je pravda, že se takové výrazy mohou vyskytovati také u neodborných spisovatelů, kteří příležitostně projevují lékařské znalosti (na př. u Luciána). U Lukáše je tomu jinak, protože neměl zvláštních důvodů, aby zaváděl odborné názvosloví do vypravování společného ostatním synoptikům; jediný důvod je ten, že byl sám lékařem.

Možno také zjistit, že vypravěč se dívá v některých líčeních očima lékaře, zvláště když se tyto stati srovnávají se souběžnými místy Markovými: nemoci jsou přesně určeny ve vypravování o nemocné tchyni Petrově (4, 38-39); o posedlém u Gerazénů (8, 27 n), o ženě trpící krvotokem (8, 43), o posedlém jinochu (9, 38 násl.), o ženě shrbené (13, 11 násl.). Jediný Lukáš vypravuje o krvavém potu Kristově v zahradě Getsemanské (2, 44).

U ženy trpící krvotokem je v Lukáši patrna šetrná starostlivost »pro domo sua« na omluvu lékařů. Marek totiž (5, 25-26) sděluje drsně, že »žena jedna, kteráž měla krvotok dvanácte rokův a mnoho vytrpěla od mnoha lékařů a vynaložila všechen svůj statek, aniž se jí prospělo, nýbrž spíše pohoršilo«; Lukáš naproti tomu (8, 43, text řecký) vynechává veškeré narážky, které mohly býti nemilé jeho druhům v povolání, a omezuje se na slova, že »žena jedna byla nemocná dvanáct let, aniž mohla býti od kohokoliv uzdravena.«

138. Konečně pero Lukášovo - více než jiných evangelistů - líčí s oblibou Ježíše jako nejlepšího lékaře těla i duše. Jediný Lukáš vkládá do úst Ježíšovým krajanům název »lékař« (4, 23) jako vyzvání. Avšak brzy nato - jako v odpověď na toto vyzvání - připomíná, že »moc vycházela od něho a uzdravovala všechny« (6, 19; srv. 5, 17). V duchovním slova smyslu je Ježíš v popisu Lukášově milosrdný lékař chřadnoucího lidstva, laskavý těšitel zarmoucených, mírný, jenž odpouští nejubožejším pobloudilcům. Proto Dante Alighieri označuje historicky zcela správně Lukáše, i když jej nejmenuje, jako »scriba mansuetudinis Christi« - »vypravěče o lásce Kristově« (*De monarchia* 1, 16).

Neméně jasně se ukazuje v evangeliu Lukáš jako učedník Pavlův. Zvláštní duchovní příbuzenství poutá jeho spis k listům Pavlovým: mnohá slova - asi sto - se vyskytují v celém Novém Zákoně jen u Lukáše a Pavla; časté jsou také typické věty, vlastní jen oběma autorům. Avšak více než literární roucho dokazuje toto příbuzenství myšlení, jež zdůrazňuje veliké zásady Pavlovy katechese, jako všeobecnost spásy získané Ježíšem, jeho »dobrotu a lidumilnost« (Tit 3; 4), přednost pokory a chudoby, moc modlitby, radost ducha vlastní věřícím a j. Tyto zásady nejsou ovšem vyjádřeny doslovně podle sv. Pavla, protože Lukáš nebyl takovým jeho tlumočníkem jako Marek Petrovým; přesto však jsou to zářivé majáky, které řídí Lukášovu cestu - podle obrazu užitého kdysi Tertulliánem, jenž vidí Lukáše »ozářeného« sv. Pavlem (Adv. Marc. IV, 2).

139. Kdy sepsal Lukáš své evangelium? Určitě po druhých dvou synopticích, jak potvrzuje takřka jednotná starověká tradice, uvádějící Lukáše na třetím místě v časovém seřadění evangelií: tedy po *Markovi*, který pochází z let před r. 61. Lukáš napsal však své evangelium před *Skutky apoštolskými*, které se výslovně v předmluvě dovolávají předcházejícího evangelia (*Sk. ap.* 1, 1). Skutky apoštolské byly se vší pravděpodobností a shodně s názorem naprosto převládajícím u moderních badatelů asi napsány před Pavlovým osvobozením z jeho prvního věznění v Římě (srv. *Sk. ap.* 28, 30) a tudíž také před velkým pronásledováním Neronovým r. 64, t. j. podle všeho v letech 62-63. Lukášovo evangelium bylo starší než *Skutky apoštolské*, i když jen o krátkou dobu.

Podobá se pravdě, že evangelium přijalo konečnou úpravu a vyšlo v Římě spíše než v Řecku nebo v Egyptě nebo jinde, jak by tomu chtěly jiné staré kolísající tradice. Zdá se tedy jisto, že Lukáš znal i užil evangelia Markova, vyšlého v Římě krátce předtím, než tam Lukáš přibyl s vězněm Pavlem (srv. *Kol* 4, 10. 14; *Filem* 24). Ale Lukáš se již dlouho připravoval k sepsání svého evangelia a shledával pro ně látku, jak vysvítá z předmluvy. Lukášova přítomnost u ctihodného vězně, jež se protáhla nejméně na dva roky, a znalost nedávno napsaného Markova evangelia, tak srdečně přijatého křesťany v Římě, byly dvěma vhodnými příležitostmi, aby Lukáš uskutečnil dávný úmysl a napsal v samotném Římě své evangelium.

140. Lukáš posílá své evangelium přesně označené osobě, Theofilovi, jemuž později také zaslal *Skutky apoštolské*. Věnovati spisy významnému člověku bylo projevem úcty, a tento zvyk po třiceti letech v témže Římě

zachoval Josef Flavius, jenž věnoval Epafroditovi své »*Židovské starožitnosti*« (1, 8) i svůj spis »*Proti Apionovi*« (1, 1; 2, 1). Theofil Lukášův je oslovován κράτιστε (1, 3), což možno srovnati s naším »Excelence«; označovalo to člověka vysoké hodnosti. Přes všechny staré i nové dohady nic nového o něm nevíme. Ale i když je spis věnován Theofilovi, vidí Lukáš za jeho osobou též mnoho jiných čtenářů, k nimž se obrací.

Předmluva k Theofilovi poskytuje Lukášovi příležitost k udání okolností, účelu a způsobu jeho spisu; to má velký historický význam a může se právem nazvati nejdůležitějším dokladem, jenž se dotýká přímo období napsání synoptických evangelií. Je tudíž vhodno uvésti celou tuto předmluvu pokud možno v doslovném překladu i pokud jde o původ slov (*Lk* 1, 1-4):

»Poněvadž mnozí podjali se toho, aby uspořádali vypravování (ἀνατάξασθαι) těch věcí, které se u nás naplnily, jakož nám je podali ti, kteří byli od počátku očitými svědky a přisluhovateli slova, vidělo se i mně, kterýž jsem od prvopočátku (nebo »dávno« ἄνωθεν) vyzvěděl vše důkladně, pořádkem (καθεξῆς) o tom psáti tobě, velmožný Theofile, abys poznal pravdu těch věcí, kterým jsi byl vyučen (κατηχήθης).«

Nebudeme se vraceti k poznatkům, jež jsme již vyvodili z této stati, jako že již před Lukášem »mnozí« psali o skutcích Ježíšových, že tyto spisy byly závislé na ústním podání »očitých svědků« a »služebníků slova«, čili na původní katechesi Církve (§ 106). Zde zjišťujeme jako nová fakta, že Theofil byl již v oné katechesi vyučen snad úplně (jak se zdá z aoristu »kterým jsi byl již vyučen« κατηχήθης); proto byl pravděpodobně již také pokřtěn. Mimo to Lukáš, aby poskytl Theofilovi potvrzení a hlubšího poznání »těch věcí, kterým byl vyučen«, věnuje mu svůj spis, ovoce pátrání, jež konal »důkladně o všem« a které začal »od prvopočátku« (anebo aspoň už »dávno«). Konečně vypravované události budou psány »po pořádku«.

»Mnozí«, kteří předešli Lukáše, nemohou býti toliko dva, Matouš a Marek, jak je známe. Výraz »mnozí« může nás vésti k myšlence na mnoho, snad i na deset podobných spisů. V tomto počtu mohou býti zcela dobře zahrnuta také obě nám známá díla. Ale i při této početnosti věřil Lukáš, že může prospět novým spisem. Nebyl sice svědkem událostí, ale důkladné a dlouhé pátrání přímo u zdroje, t. j. z podání očitých svědků a přisluhovatelů slova, vzbuzují v něm naději, že jeho nová práce pomůže jiným prohloubiti »pevnost těch věcí«, jimž byl Theofil vyučen.

Lukášův typ katechese je, jak víme, Pavlův. Proto připojuje něco k obvyklé katechesi Petrově, jež začínala křtem Ježíšovým od Jana Křtitele,

a protože »od prvopočátku vyzvěděl důkladně« všechny události, předesílá vypravování o dětství Ježíšově, jak již v menším rozsahu učinil též Matouš. Potom podává výklad »po pořádku«; jak se zdá, znamená toto slovo jak časovou spojitost jednotlivých příběhů mezi sebou a souvislost s jinými významnějšími událostmi světových dějin, tak i souvislost mezi příčinami a následky a spojitost podle příbuznosti látky. Pokud nám dnes dovoluje naše myšlení a nečetné zprávy, jež známe, Lukáš se tohoto programu skutečně přidržel.

141. Jediný Lukáš mezi všemi evangelisty dbá toho, aby spojoval vypravování s hlavními daty současných dějin (srv. 2, 1-2; 3, 1-2), vkládaje křesťanství do celkového obrazu dějin lidstva. V tom se jeví dějepiscem širokého rozhledu, jenž pozoruje, jak křesťanství otevírá novou epochu v osudech lidstva; stejně již o dvě století dříve zdůrazňoval Polybios na počátku svých »Dějin« (1, 1 násl.), že nadvláda Říma začala nové období v dějinách vzdělanosti. Zároveň se Lukáš ukazuje jako žák Pavlův, jenž šíře radostnou zvěst mezi všemi národy, odhalil »tajemství ono, které od věků a pokolení bylo skryto, nyní však zjeveno bylo svatým« (*Kol* 1, 26).

Pokud se týká časového postupu událostí samých, přidržuje se Lukáš obyčejně Marka, takže máme dojem, že nejkratší spis Markův sloužil Lukáši za základní osnovu, neboť asi tři pětiny evangelia sv. Marka jsou obsaženy v Lukášovi. Přece však Lukáš, ač sleduje osnovu Markovu, tu a tam přemísťuje a vynechává, ale především mnoho přidává: skoro polovice Lukáše je vlastní tomuto evangeliu a není v ostatních dvou synoptických. Tyto dodatky přinášejí sedm zázraků a asi dvacet podobenství, která se nevyskytují v druhých evangeliích; je to především vyprávění o narození a dětství Ježíšově, jež se liší od vypravování Matoušova.

Samozřejmě tyto nové zprávy jsou ovocem »důkladného« pátrání, na něž naráží Lukáš v úvodu; odkud však čerpal tyto zprávy?

142. Předmluva sama označuje jako pramen ústní podání, aniž je přesně určuje. Snadno vytušíme mezi »očitými svědky a přisluhovateli slova« především ctihodného učitele Pavla a potom ještě další vynikající osoby, které sv. Lukáš mohl poznati na cestách s Pavlem v Antiochii, v Malé Asii, v Macedonii, v Jerusalemě, v Caesareji a konečně i v Římě. Můžeme mezi tyto vážné zpravodaje směle počítati apoštola Petra a snad i Jakuba (srv *Sk. ap.* 21, 18) a rovněž »evangelistu« Filipa, u něhož Lukáš v Caesareji bydlil (srv. *Sk. ap.* 21, 8); tím nejsou vyloučeni ostatní, bylo by však zbytečno se ztrácet v holých dohadech.

Pozoruhodná je zmínka o ženách. Ježíše totiž následovaly »též některé ženy, které byly uzdraveny od zlých duchů a od nemocí: Maria zvaná Magdalena, z níž bylo vyšlo sedm duchů zlých, Joanna, manželka Chuzy, správce Herodova, a Susanna a mnoho jiných, kteréž mu přisluhovaly ze svých statků« (*Lk* 8, 2-3; srv. 24, 10). Ani Joanna ani Susanna nejsou jmenovány u druhých evangelistů, ačkoliv to byly ženy vysokého společenského postavení a zámožné; pravděpodobně chce Lukáš zmínkou o nich nenápadně naznačiti pramen, z něhož čerpal.

Stejně nenápadná, ale mnohem určitější je narážka na jinou ženu, ženu nesmírné důstojnosti a vážnosti, totiž na samotnou matku Ježíšovu. Při některých událostech, vyprávěných v tomto evangeliu o početí, narození a dětství Ježíšově, mohla býti svědkem a vypravěčem jedině Maria, matka Kristova. Nuže, Lukáš připomíná dvakrát ve svém vypravování - a to brzy po sobě a takřka týmiž slovy - že »Maria však zachovávala ta slova, uvažujíc o nich v srdci svém« (2, 19) a brzy poté, že »matka jeho uchovávala všecka slova ta v srdci svém« (2, 51). Toto zdůraznění myšlenky i výrazu je v důstojné své skromnosti velmi výmluvné. Zda znal Lukáš Marii osobně či nikoliv, nevíme, ale i když s ní snad nemluvil, mohlo se mu dostati zpráv od ní prostřednictvím apoštola Jana, kterého dal umírající Ježíš Marii za syna a v jehož domě Maria bydlila po smrti syna vlastního (*Jan* 19, 26-27). Pozdní ústní podání, po prvé doložené Čtenářem Theodorem (6. st.), mluví o Lukášovi jako o malíři Mariina obrazu; pozdější legendy značně rozmnožily počet takových maleb. Obraz matky Boží byl však skutečně namalován - nikoliv štětcem, nýbrž Lukášovým perem - v líčení Ježíšova dětství, jež se rozvíjelo před očima jeho matky a jehož různé výjevy se staly později klasickými náměty křesťanským malířům.

Mimo to je pravděpodobné, že Lukáš použil pro vypravování o dětství Ježíšově, jež obsahuje mimo jiné také básnické hymny, hebrejských a aramejských dokladů; úzká závislost na nich by dostatečně vysvětlovala neobvyklý počet semitismů v řeckém vyprávění. O povaze a původu těchto dokladů nemůžeme tvrditi nic jistého mimo to, co sám Lukáš neurčitě naznačuje v předmluvě; ani různé moderní dohady nemohou nahraditi nedostatek starobylých údajů.

143. Lukáš nepíše jen pro Theofila, nýbrž i pro křesťany, kteří jsou více nebo méně ve stejných duchovních podmínkách jako on. Jsou to křesťané církví založených Pavlem, obrácení většinou z pohanství. Ostatně již Origenes poznamenal, že evangelium Lukášovo bylo »pro ty, kteří přišli z pohanů« (v Eusebiovi, *Hist. eccl.* VI, 25, 6).

Přidává totiž vysvětlivky, jež by byly zbytečné pro čtenáře židovské, na př. že se židovský svátek přesnic nazývá pascha (*Lk* 22, 1); naproti tomu vynechává věci, jež by byly špatně pochopeny u toho, kdo se obrátil z pohanství, jako příkaz Ježíšův apoštolům, aby nechodili k pohanům (*Mt* 10, 5 - přikázání, jehož neuvádí ani Marek z téhož důvodu jako Lukáš). Jindy zeslabuje výrazy, které zněly příliš tvrdě pro pohany, na př. když místo slov »Zdali nečiní toho i pohané« (*Mt* 5, 47), praví: »Vždyť i hříšníci to činí!« (*Lk* 6, 33); se stejným smyslem pro jemnost připojuje podrobnosti, jež jsou ke cti pohanům, jako ochotné přijetí Jana Křtitele u vojáků (3, 14), šlechetnost setníkova k Židům (7, 4-5) a konečně láska a vděčnost, jež kvetly i u opovrhovaných Samaritánů (10, 33-35; 17, 15-18).

Spis Lukášův chce podat především radostnou zvěst o dobrotě a milosrdenství. Žák Pavlův, obracející se k Pavlovým křesťanům, vypodobňuje Ježíše nejen jako spasitele všech lidí bez rozdílu, ale jako zvláštního přítele nejubožejších, nejponíženějších a vyděděných ze společnosti lidské. Tento obraz Ježíše jako nejvyššího duchovního lékaře přiměl Danteho, aby nazval Lukáše »scriba mansuetudinis Christi« - vypravěčem o lásce Kristově (§ 138). Podobně Renana přivedl k označení tohoto evangelia za »nejkrásnější knihu na světě«; tímto výrazem francouzský spisovatel přehání méně než v jiných svých úsudcích. Podobenství o marnotratném synu, literární div psychologické účinnosti, podává jedině Lukáš. Toliko Lukáš líčí, jak pastýř bere na ramena ztracenou ovečku znovu nalezenou, a když přijde domů, uspořádá veliké slavnosti s přáteli (15, 5-6; chybí v *Mt* 18, 13); stejně jen Lukáš mluví o ženě, která nalezla ztracenou drachmu a raduje se s přítelkyněmi tak, jako se budou »radovati andělé Boží nad jedním hříšníkem pokání činícím« (*Lk* 15, 8-10). Rovněž jediný Lukáš uvádí slova dokonávajícího Ježíše »Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí«, a hned nato další slova, jimiž Umírající slibuje ráj kajícímu lotru, který mu zmírá po boku (23, 34-43).

144. Také s jiného hlediska je viděti pravou povahu Lukášova spisu. Uvědomme si, jak vypadala v historické skutečnosti společnost, v níž žili čtenáři tohoto evangelia.

Přímo v Římě současně s Lukášem žil Seneca, který klidně tvrdil, že žena je »impudens animal et ferum, cupiditatum incontinens« - »nestoudný a krutý živočich, který neumí ovládati své žádostivosti« (De constantia sapientis XIV[11]). Jiný současník, bydlící v Římě, byl Petronius, Arbiter elegantiarum, autor knihy Satiricon; je to nejcyničtější a nejnemravnější

z římských klasických spisů, ale též věrný obraz orientálního přepychu, jejž si dovolovalo jen několik málo lidí mezi nesčetným množstvím chudiny a otroků. Byly jistě také výjimky, ale nebylo jich mnoho a byly zajisté více theoretické než praktické. Právě »mravokárce Seneka«, který krásně mluvil o občanských a lidských ctnostech, nazval ženu, jak jsme právě uvedli. Na jedné straně pronáší myšlenku duchem křesťanskou »parem autem deo pecunia non faciet: deus nihil habet... nudus est« - »peníze neučiní nikoho rovnocenným bohu: bůh nic nemá... jest nahý...« (Epist. 31, 10), na druhé straně se přiznává Neronovi, že má »immensam pecuniam« - »nesmírně mnoho peněz« a že lichvaří (Tacitus, *Annal.* XIV, 53); dokazoval tak, že nemá nejmenší chuti zůstat nahý jako jeho bůh. Byla to zkrátka společnost, jejíž životní cíl vystižně vyjádřil Claudius Secundus, jenž si dal napsati na náhrobek: »Balnea vina venus corrumpunt corpora nostra, sed vitam faciunt balnea vina venus« (*Corpus inscr. Lat.* VI, 3, n. 15258).[12]) Heslem této společnosti byla dvě slova: rozkoš a přepych.

V naprostém protikladu k duchu této společnosti je duch spisu Lukášova, který je evangeliem povýšení ženy, oslavou chudoby a chválou krásy života prostého a pokorného. Jeho spisy vystihují dvě slova: čistota a chudoba; samozřejmě nechybí duch čisté radosti, jejž bychom málem nazvali typicky františkánským, kdyby nebyl již předtím typicky Lukášův.

Ženy v evangeliu Lukášově mají pravděpodobně podíl při poskytování zpráv, ale rozhodně ještě čestnější úlohu mají jako jednající osoby. Mimo hlavní postavy, jako Marii, matku Ježíšovu, a Alžbětu, matku Jana Křtitele, jediný Lukáš nám uvádí prorokyni Annu (2, 36-38), vdovu naimskou (7, 11 násl.), neznámou hříšnici (7, 37 n), shrbenou ženu (13, 10 n), jinou ženu, která nazývá matku Ježíšovu blahoslavenou (11, 27-28), hospodyni Martu (10, 38 n), ženy na cestě křížové (23, 27 n). Tyto obrazy žen jsou mnohem častější v pozdějších *Skutcích apoštolských*, tvoříce tak galerii, která staví ženu do jiného světla, než byla v tehdejším světě pohanském.

145. Vedle čistoty velebí evangelium Lukášovo chudobu. Kdežto Kázání na hoře v Matoušovi opakuje devětkrát zvolání »Blahoslavení!«..., Lukáš je uvádí pouze čtyřikrát, ale zato přidává čtyři zlořečení »Běda!«..., namířená ve všech čtyřech případech proti bohatým a užívajícím (6, 20-26); kdežto první blahoslavenství je v Matoušovi obráceno k »chudým duchem«, v Lukášovi platí »chudým« vůbec.

V souhlase s tím jediný Lukáš připomíná výslovně »ponížení« (*ταπείνωσιν*) matky Ježíšovy (1, 48), její chudobu při oběti v chrámě (2, 24), chudičké narození Ježíšovo v Betlémě a nouzi pastýřů, kteří se mu první

přišli poklonit. Jediný Lukáš sděluje, že Ježíš mluvě v synagoze nazaretské, obrátil na sebe slova Izaiášova: »Duch Páně nade mnou; proto pomazal mě, poslal mě kázat evangelium chudým« (*Lk* 4, 18). Lukáš spolu s Matoušem uvádí slova Ježíšova: »Lišky mají doupata a ptáci nebeští hnízda, ale syn člověka nemá, kde by hlavu položil« (9, 58), ale pak sám nám praví, že některé zámožné ženy mu poskytovaly, čeho potřeboval, »z vlastních statků« (8, 3). Ve spisu Lukášově se vyskytuje tak často velebení chudoby, že tu kterýsi moderní badatel viděl vliv staré sekty ebionitů (»chudobných«), kterou vytvořili někteří křesťané pocházející ze židovství. Ale právě to, že vyšli ze židovství, dostatečně vylučuje vliv spisu, jako je tento, který je naprosto cizí židovskému duchu a naopak prodchnut duchem všeobecnosti; odpor k bohatství se dostatečně vysvětluje reakcí proti duchu současné pohanské společnosti.

Důsledkem lásky k čistotě a chudobě se zdá onen radostný, téměř básnický půvab, jenž se vznáší nad tímto evangeliem. Již sv. Pavel doporučil svým věřícím: »Radujte se v Pánu vždycky, opět pravím, radujte se« (*Filip* 4, 4). Jinde volá podobnými slovy: »Radujte se vždycky« (*Thes* 5, 16; srv. *Řím* 12, 12; atd.). Důvodem této radosti bylo, že »království Boží... je spravdlnost a mír a radost v Duchu sv.« (*Řím* 14, 17) a že »ovocem Ducha je láska, radost, pokoj atd.« (*Gal* 5, 22). Také v tom napodobuje učedník mistra. Evangelium Lukášovo v prvních dvou kapitolách přináší zvláštní výrazy této duchovní radosti, t. j. čtyři básnické skladby (Magnificat, Benedictus, Gloria in altissimis, Nunc dimittis), které nejsou v ostatních evangeliích. Celý spis zakončuje vypravování, jak apoštolové, kteří byli přítomni nanebevstoupení Páně, »se navrátili do Jerusalema s radostí velikou, a byli stále v chrámě chválíce a velebíce Boha« (24, 52-53).

A tak se »scriba mansuetudinis Christi« - »vypravěč o lásce Kristově« stává také Božím pěvcem v čisté radosti.

Otázka synoptiků

146. Tři evangelia, jež jsme až dosud poznali, *Matouš*, *Marek* a *Lukáš*, jsou od počátku XVIII. st. zvána *synoptická*, protože jediný pohled na všechny tři texty vedle sebe (synopsis) odhaluje mnohé vzájemné podobnosti, i když to nejsou texty totožné. Spolu s podobnostmi se tu vyskytují i rozdíly, které však nestačí zastřít podstatnou podobnost; celek tudíž budí dojem »neshodné shody« (concordia discors).

Shoda synoptiků je buď v látce nebo v pořádku, jímž se vypráví, nebo ve slovech a výrazech, jichž je použito. Společný obsah synoptiků tvoří

zahájení veřejného Ježíšova života, jeho působení v Galileji, hlavně v Kafarnau a později v Judsku, a události posledního týdne jeho života, zahrnujíc v to smrt a zmrtvýchvstání (§ 113). Tomuto společnému základu předesílají *Matouš* a *Lukáš* události z Ježíšova dětství, o nichž se *Marek* vůbec nezmiňuje.

Jistá shoda se jeví také v pořádku, kterým jsou líčeny jednotlivé události, tvořící onen společný základ. Jeho příslušné stati celkem souhlasí, zejména u *Marka* a *Lukáše; Matouš* uvádí často události a výroky shrnuté v jeden celek, kdežto druzí je líčí odděleně.

Konečně časté jsou odstavce, v nichž všecky tři texty užívají týchž slov; při čtení jednoho jako bychom četli ostatní dva - a to dokonce i tam, kde se vyskytují slova zřídka užívaná (*δυσκόλως*: nesnadno; *Mt* 19, 23; *Mk* 10, 23; *Lk* 18, 24) nebo jen výjimečná (*ἐπίβλημα* - ve smyslu záplata - *Mt* 9, 16; *Mk* 2, 21; *Lk* 5, 36), nebo i výrazy docela cizí (»svatebníci« - *Mt* 9, 15; *Mk* 2, 19; *Lk* 5, 34) nebo jiná neobvyklá rčení. Někdy také všichni tři naprosto souhlasně uvádějí některou stať ze Starého Zákona takovým způsobem, že neodpovídá ani hebrejskému, ani řeckému znění v Septuagintě (srv. *Mt* 3, 3; *Mk* 1, 3; *Lk* 3, 4 s *Iz* 40, 3 v hebrejštině a Septuagintě.[13])

147. Než tato základní shoda vykazuje též v mnoha jednotlivostech *rozdíly*. I když nepřihlížíme k místům vlastním jednomu synoptikovi, vidíme, že jednají někdy dva o téže věci rozdílně, na př. o dětství Ježíšově (*Mt* 1, 18-2, 23; *Lk* 1, 5-2, 52) a o jeho rodokmenu (*Mt* 1, 1-17; *Lk* 3, 23-3, 28); také Kázání na hoře, velmi obšírné v Matoušovi (kap. 5-7) a velmi krátké v Lukášovi (6, 20-49), se liší hned od počátku ve výčtu blahoslavenství. Také v uspořádání, i když odezíráme od odlišného seskupení dějů a výroků, objevují se nesrovnalosti, jež je nesnadno vysvětliti: na př. ve vypravování o umučení Páně je u všech shoda, ale hned potom se objevují četné rozpory v pořadu zjevení vzkříšeného Ježíše.

Časté jsou rozpory mezi statěmi jinak souběžnými. Někdy jsou jen slovní, když ve vyprávění u všech tří zcela totožném jeden z nich vypouští jedno nebo více slov nebo je zase přidává nebo je nahrazuje výrazy souznačnými. Jedním příkladem z mnoha je líčení, jak k Ježíšovi přišli jeho příbuzní.[14])

Někdy rozdíly nejsou toliko ve slovech, nýbrž i ve smyslu, na př. když v *Matoušovi* (10, 10) a v*Lukášovi* (9, 3) zakazuje Ježíš apoštolům vzíti s sebou cokoliv, »ba i hůl« kdežto v *Markovi* (6, 8) zakazuje vzíti s sebou cokoliv, »vyjma hůl«; nebo když v okolí Gadary či Gerazy byli uzdraveni podle *Matouše* (8, 28-34) dva posedlí, ale toliko jediný podle *Marka* (5,

1-20) a *Lukáše* (8, 26-39) a podobně se dostalo uzdravení u Jericha dvěma slepcům podle *Matouše* (20, 29-34), ale jen jednomu podle *Marka* (10, 46-52) a *Lukáše* (18, 35-43); k těmto příkladům nesrovnalosti věcné by se mohlo připojit mnoho jiných.

Je tedy vysvětliti, jak vznikla tato shoda, která, i když se zdá mezi synoptiky neshodou, jeví se tím souhlasnější, porovnáme-li ji s jediným nesynoptickým evangeliem Janovým, které má docela jiný ráz i obsah.

148. Otázka je velmi ožehavá a možno říci, že již více než sto let je hlavním problémem pro badatele Nového Zákona. Řešení, domněnky a dohady jsou nesčetné a k vypočtení i probrání všech by bylo zapotřebí zvláštního rozsáhlého studia; mělo by však význam jen retrospektivní, protože největší část oněch řešení dnes již neplatí.

Ještě před několika lety se všeobecně přijímala domněnka, pokládaná t. zv. liberální školou za nezvratnou (§ 203 nn), že všichni tři synoptikové závisí na dvou psaných dokladech. Prvním měla být sbírka obsahující toliko »výroky« nebo »řeči« Ježíšovy, a to sbírka, kterou Papias nazývá *logia* (*λόγια*), a připisuje ji apoštolu Matoušovi (§ 114). Druhým dokladem mělo být evangelium Markovo buď v původní nebo v dnešní podobě, obsahující převážnou většinou zázraky a jiné skutky Ježíšovy. Podle toho vznikl *Marek* samostatně. Původ dnešních evangelií - a to *Matoušova*, jež však není dle nich spisem tohoto apoštola, a *Lukášova* - je vysvětlován jako dvojí sloučení největší částí *logií* s částí událostí vyprávěných *Markem*. Připouští se, že několik prvků bylo vzato odjinud a že volbu látky určoval u každého evangelisty zvláštní cíl, jejž sledoval.

Dnes takové řešení, i když má stále mnoho stoupenců, není již tak neochvějné jako dříve. Nový podnět dala t. zv. methoda historických forem (§ 217). Její zásluhou je, že obrátila pozornost na význam přípravného období kánonických evangelií (§ 110 a násl.). Podle ní je předchozí řešení příliš prosté a jednoduché, protože pouhé dva doklady nemohou představovat bohatou tvorbu oné doby; nutno rozhodně připustit vedle celé řady dokladů psaných celou řadu svědectví ústních.

149. Skoro všecka tato různá řešení jsou vedena apriorními moderními hledisky, místo aby sáhla k vlastnímu a jednoduchému svědectví starých dokladů a prozrazují snahu, násilím podřídit ona svědectví těmto hlediskům.

Přejděme k praktickému případu, že by totiž Papiova *Logia* nebyla vskutku naším *Matoušem*. Nuže, tato zásada, která je základní v theorii

obou dokladů, nejenže nikdy nebyla prokázána historickými důkazy, nýbrž má proti sobě všecka svědectví starověku, jenž pokládal vždy *Logia* za totožná s naším *Matoušem*. Tak tomu bylo až do října 1832, kdy Schleiermacher po prvé popřel tuto skutečnost, nikoli však na základě nově objevených dokladů historických, nýbrž na základě svých zvláštních principů filosofických.

Druhý význačný základ uvedené theorie je, že *Marek*, nejkratší z evangelistů, musí býti první a nejstarší, protože vypravování náboženského obsahu obyčejně nezmenšují původní rozsah, nýbrž jej naopak zveličují. Než i toto je zásada apriorní a vyvracejí ji právě doklady židovské (nehledě k národům jiným). Proč by nemohl býti *Marek* výtahem z jiného spisu - jak se již jevil svatému Augustinovi (*De cons. evangel.* 1, 2, 4) - když i židovská *Paralipomenon* byla výtahem ze starších *knih Samuelových* a jiných dokladů a když druhá kniha *Makabejská* je výtahem z pěti knih Jasona Cyrenského? Či není tomu tak i v Novém Zákoně u posledního ze synoptiků, *Lukáše*, jenž někdy mnoho přidává, ale jindy zase naopak podává výtah? Konečně jestliže si křesťané v prvních dvou stoletích pořizovali pro soukromou potřebu z evangelia výpisky, jež se nám dochovaly ve zlomcích egyptských papyrů (§ 100), nemohl též Marek sestavit výtah poněkud větší, jak se mu zdál vhodný pro určitou skupinu křesťanů?

Ponechme proto stranou odvážné dohady a násilné výklady a proberme krátce, v čem mohou vnést světlo do této tak spletité otázky stará svědectví a moderní výzkumy.

150. Historická svědectví nám již prokázala, že ze synoptiků je časově první semitsky psaný *Matouš*, v podstatě shodný s naším řeckým evangeliem, druhý že je *Marek*, třetí *Lukáš*. Seznali jsme však, že těmto třem spisům předcházelo asi dvacet pět let, kdy převládala katechese ústní, a že tyto tři spisy jsou z různých hledisek obrazem této katechese (§ 110). Zdůraznili jsme také, že poslední ze synoptiků nalezl mnoho starších spisů o témže předmětu a také jich použil, i když chtěl připojit leccos k jejich obsahu (§ 140): kolovaly totiž ještě jiné zprávy, neboť za málo desítiletí po třech synopticích a »mnoha« spisech anonymních bylo sepsáno evangelium *Janovo*, jež přináší mnoho nových zpráv. Nuže, jak se mohlo stát, že z tohoto moře, nám tak málo známého, vylovili tři synoptikové téměř po každé tytéž perly, a nikoliv jiné, a navlékli je nadto v řadu téměř vždy stejnou? Jinými slovy, odkud pochází shoda všech tří evangelií?

U Semitů měla největší úlohu při vyučování zejména náboženském paměť, jíž jedině se svěřovala po drahnou dobu rozsáhlá učebná látka,

která byla teprve později napsána. Stačí uvésti z mnoha příkladů jeden, jenž sice nepochází z prostředí židovského, ale je klasický pro semitského ducha a mladší než evangelia - totiž *koran*. Nenapsal jej Mohamed, nýbrž udržoval se asi po jednu generaci v paměti jeho žáků a přesto se dochoval doslovně. Myslilo se tudíž na něco podobného u synoptiků: všichni tři vycházeli ze souboru pevně ustálených pravd hlásaných ústně, čili z apoštolské katechese, již každý více nebo méně obšírně doslovně písmem zaznamenal, podobně jako při Talmudu (§§ 87, 106).

I když připouštíme důležitost paměti ať u Semitů vůbec nebo v prvotní katechesi křesťanské, zdá se uvedený výklad příliš prostý a mechanický. Podle něho by bylo nutno předpokládat - budiž dovoleno přirovnání z moderního života - spoustu nehmotných gramofonových desek, z nichž každá by odpovídala určitému dílu katechese a jež by vždy podle potřeby fungovaly s mechanickou přesností. A kdo by byl připravil tento nehmotný deskový archiv? Jistě sbor apoštolů. A v jaké řeči? Zajisté v aramejštině, jež byla tehdy v Palestině běžným jazykem. Ale je to vše dokázáno?

151. Ať je tomu v theorii jakkoliv, obrátíme-li se ke konkretním faktům, t. j. dokladům, vidíme, že takový soubor pravd byl sice sborem apoštolů připraven, avšak nebyl uchováván v nehmotném »deskovém archivu«, nýbrž ve skutečném písmu, t. j. ve spise Matoušově (§ 117). Tento oficiální doklad jistě nevyčerpal celou ústní katechesi, která žila dále vedle písma a vyžadovala v hojném a širokém měřítku paměti. Nemáme však důkazů, že by ústní katechese byla měla formu tak doslovně přesnou a tak ustálenou, jako je forma psaná. Ba docházíme k pravému opaku, když uvážíme volnost, s jakou byl přeložen semitský text Matoušův, a slovní rozpory řeckých evangelií, o nichž jsme se již zmínili (§ 121-122). Souhlasí-li tedy synoptikové, protože závisí na katechesi slovně ustálené, vzniklo toto ustálení nikoliv podáním ústním, nýbrž psaným.

K témuž závěru vedou také výzkumy literární, jež plynou ze srovnání textu synoptiků (§ 146). Nejstarší ústní katechese apoštolů byla bez pochyby aramejská. Než jak mohli potom - aspoň *Marek a Lukáš*, kteří psali přímo řecky - překládati z tak měnlivého slovního bohatství s takovou přesností slov, výrazů a vazeb i v nejmenších podrobnostech? A jak došlo k tomu, že se neshodují tak nečekaně ve věcech zvlášť důležitých, jako je ustanovení Nejsvětější svátosti a nápis na kříži Kristově (§ 122)? Nuže, aspoň tito dva synoptikové předpokládají text psaný, jehož použili a částečně se od něho odchýlili. A tento psaný text nemůže být opět žádný jiný než *Matoušův*, buď celý, anebo v různých výtazích a přepracováních.

152. Zajistivše si tyto body, jež vyplývají ze starých dokladů, zkusme je zladiti se zprávami, jež nám dala již tradice o původu *Marka* a *Lukáše*.

Semitský text *Matoušův* koloval, požívaje největší vážnosti pro svůj apoštolský původ i pro svůj oficiální ráz, ale i se stále menší možností, aby ho bylo použito, když se ponenáhlu radostná zvěst šířila k národům neznalým semitské řeči. Tohoto textu mohli však použít mnozí orální »evangelisté«, kteří mu rozuměli; a skutečně brzy vznikly překlady úplné i částečné, na něž naráží Papias (§ 119). Zdá se zcela přirozené, že sáhli ke spisu Matoušovu pro důvěru, jíž požíval. Měl totiž v psané radostné zvěsti přední místo, jež nemohli přehlížet pozdější spisovatelé. Odezíráme-li od »mnoha«, kteří psali před Lukášem a o nichž jsou jen dohady, víme, že Marek napsal evangelium podle katechese Petrovy a Lukáš podle Pavlovy. Jaký význam má tato dvojí stará zpráva vzhledem k semitskému spisu Matoušovu? Znali oba poslední synoptikové tento spis a použili ho?

Moderní badatelé většinou odpovídají záporně. Ti, pro něž znamená semitský *Matouš* totéž co Papiova Logia, nikoliv však *Matouš* řecký, domnívají se, že *Marek* Logií neznal, kdežto *Lukáš* ano; co se týká souvislosti mezi *Markem* a *Lukášem*, tvrdí se souhlasně, že *Lukáš* použil *Marka*. Pro koho je však historicky neodůvodněn podstatný rozdíl mezi Matoušem semitským (Logia) a Matoušem řeckým, může ještě rozlišovati mezi semitským originálem a jeho řeckým překladem, protože tu jsou ony úpravy překladatelovy, o nichž jsme se zmínili (§ 120). Je docela dobře možno, že *Marek* a *Lukáš* nějak semitského originálu použili, a že podle obou zase pracoval náš řecký překladatel. Novější badatelé sebrali důkazy velmi subtilní a téměř nepostižitelné, aby dokázali svá tvrzení. Zjistili s velikou trpělivostí, hodnou upřímného obdivu, že kdyby byl znal *Marek Matouše*, nebyl by převrátil »uspořádání« pro Matouše tak charakteristické. Ani by byl nevynechal ta či ona vypravování, výroky nebo slova. Stejně kdyby byl *Lukáš* znal *Matouše*, nebyl by vyprávěl s takovými rozdíly o dětství, vzkříšení a rodokmenu Ježíšovu a o blahoslavenstvích a nebyl by dal přednost Markovu pořadí událostí. Našlo se ještě mnoho jiných velmi důmyslných důvodů při srovnávání textů.

153. Na neštěstí je takových textů málo, toliko tři; ale víme dobře, že za starověku jich bylo »mnoho«, a to ještě před Lukášem, čili v době, kdy naše texty byly jen dva (§ 140). Ba ani ne dva, protože dnešní evangelium *Matoušovo* nepodává úplně Matoušovo evangelium semitské. Tu je veliká mezera, na niž nesmíme zapomínati, srovnávajíce synoptiky, mezera po »mnoha«, jež dnes nemáme.

Máme-li na mysli, že tito »mnozí«, jak jsme již předpokládali, záviseli většinou na semitském *Matoušovi;* že mohli přes různou rozsáhlost docela dobře připojiti některé zprávy, jež nejsou v semitském evangeliu *Matoušově;* že současně s touto novou radostnou zvěstí psanou neutuchala stará ústní radostná zvěst »evangelistů«, která byla v hlavních rysech ozvěnou psané, pochopíme, jak je složitá otázka literární závislosti synoptiků, a jak závěry na základě srovnání dnešních textů mohou býti nedostatečné pro neúplnost textů samých a pro ztrátu textů starých.

154. Shrneme-li vše, můžeme narýsovati tuto posloupnost našich synoptiků, jež přihlíží k moderním objevům a neztrácí se zřetele jasná svědectví starověku.

První bylo semitské evangelium *Matoušovo*, obsahující jak řeči, tak skutky Ježíšovy; bylo také hlavním, ne-li jediným zřídlem »mnoha« pramenů a pramínků, jež se roztékaly do světa za časů Lukášových.

Marka přiměly k psaní v Římě pohnutky již známé. Zachytil písmem ústní katechesi Petrovu; tato nebyla ani vzdálena, ani cizí spisu Matoušovu, naopak byla z velké části totožná s jeho základem. Proto Marek, chystaje se k práci, pochopil, že se mu dostane nejen ulehčení, nýbrž i nepřímé záruky, vezme-li si za předlohu spis, jenž mohl míti nějaký vztah přímo k Petrovi, t. j. spis Matoušův. Než v jaké podobě se dostal Markovi do rukou? V celém původním znění nebo jen v částečném výtahu? Byl-li to překlad, jakého rázu a rozsahu? A jaká podobnost s dnešním řeckým *Matoušem?* Hle, tolik otázek, na něž nedovedeme odpověděti.

Předpokládáme-li však, že *Marek* použil tohoto dokumentu, jejž nesnadno blíže určiti, vysvětlí se jeho vlastní práce jako splývání dvou pramenů. Prvním byla jeho paměť, druhým spis, který měl před sebou. Kdykoliv tatáž zpráva souhlasila, řídil se zpravidla pramenem psaným; kdykoliv se objevila nějaká neshoda, psal podle katechese Petrovy, jak si ji pamatoval. Zdá se, že tento výklad vyhovuje jak »concordia discors« - »nesouhlasné shodě« - mezi prvními dvěma synoptiky, tak stálému svědectví starověku, dle něhož byl Marek tlumočníkem Petrovým.

Případ *Lukášův* je spletitější. Nejen proto, že před ním tu byli *Matouš* a *Marek* a »mnozí«, jež »důkladně« prozkoumal, ale i proto, že podává katechesi Pavlovu. Tím se jeho závislost množí a pro nás se dnes ztrácí v mlze nevědomosti. Použil Lukáš semitského Matouše? Tvrdí se, že zkoumání dnešních textů nemůže to s jistotou dokázati. I když se nepouštíme hlouběji do této otázky, musil Lukáš použíti aspoň nějakého dokladu, který byl jakýmsi širším výtahem semitského Matouše, snad také přelo-

ženého do řečtiny a náležejícího určitě do počtu »mnoha«: velmi četné shody a podobnosti mezi Lukášem a Matoušem nedovolují o tom pochybovat.

Všeobecně se též připouští,jak jsme již viděli, že Lukáš použil *Marka*, zvláště v časovém uspořádání událostí. Připustíme-li tedy domněnku o římském původu evangelia Lukášova, dospějeme k závěru, že použil Marka jako osnovy pro svůj spis; na této osnově dlouho pracoval a rozšířil ji takřka dvojnásob, připojuje k ní ony mnohé nitky, které »důkladně« sbíral jednak z »mnoha« spisů předcházejících, jednak z ústního podání, zvláště od svého učitele Pavla.

Třetí co do úpravy, nikoliv však co do obsahu, je náš řecký *Matouš*, jenž je překladem podstatně totožným s *Matoušem* semitským. Jeho literární řecká podoba prozrazuje Marka i Lukáše z důvodů i v míře, jak výše uvedeno.

V tomto pořadí synoptiků vzniká jejich »shoda« ze základu společného všem; tím buď přímo nebo nepřímo jest psaný originál *Matoušův*, t. j. katechese apoštolů a zvláště Petrova. Jejich »shoda« je »neshodou«, když jednotliví autoři podle osobních hledisek buď zkracují, nebo přemisťují, nebo také připojují jiné prvky, které z největší části pocházejí taktéž z apoštolské katechese, třebas jinými cestami.

Jan

155. Tři synoptická evangelia neobsahují přímého náznaku, kdo byl jejich původcem; naopak ve čtvrtém evangeliu, jediném nesynoptickém, takové označení je, i když zastřené, neboť na konci spisu se praví: »To jest ten učedník, který vydává svědectví o těchto věcech a napsal tyto věci« (*Jan* 21, 24). V téže větě zájmeno »ten« označuje »učedníka, kterého Ježíš miloval« a o němž byla řeč krátce předtím (21, 20).

Není-li toto prohlášení, uzavírající celou knihu, zjevným podpisem autorovým, je aspoň skrytou značkou. Jak vyložit tuto značku? Kdo je onen nejmenovaný »učedník, kterého Ježíš miloval«?

Totéž něžné označení se opakuje několikrát (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20), ale jen tam, kde se životopis Ježíšův chýlí ke konci, vstupuje do dnů nejtragičtějších a nejpohnutějších, to jest od poslední večeře (13, 23); před tímto obdobím se ono něžné označení nevyskytuje. Vyskytuje se však učedník Ježíšův, rovněž nejmenovaný, který jest mezi prvními následovníky Ježíšovými a který odchází za ním. Předtím byl učedníkem Jana Křtitele spolu s Ondřejem z Bethsaidy, bratrem Šimona Petra (I, 35-44).

Také při soudu Ježíšově se objevuje onen nejmenovaný učedník, jenž využívá své známosti s nejvyšším knězem, aby umožnil Šimonu Petrovi vstup do nádvoří velekněze (18, 15-16).

Nuže, tento nejmenovaný učedník a »učedník, kterého Ježíš miloval«, jsou ve skutečnosti jedna a táž osoba. Od synoptiků se dovídáme, že nejmilejšími učedníky Ježíšovými byli apoštolové Petr, Jakub a Jan: právem jest tedy řaditi mezi tyto tři i »učedníka, kterého Ježíš miloval«. Rozhodně jím není Petr, jenž nejednou je jasně rozlišován od tohoto neznámého učedníka (13, 23-24; 18, 15; 20, 2; atd.); nebyl jím ani Jakub, a to z těchto důvodů:

Jakub, o něhož jde, je Jakub Starší, jehož otcem byl Zebedeus a matkou Salome, tudíž bratr apoštola Jana. Protože se oba bratři narodili v Bethsaidě, snadno chápeme, že byli přáteli jiných dvou bratří, Ondřeje a Šimona Petra, pocházejících z téhož městečka (I, 35-44; srv. *Mk* 1, 16-20). Jenže tento Jakub byl zabit Herodem Agrippou I. velmi záhy *(Sk. ap.* 12, 2), r. 44, kdy ještě žádné z našich evangelií nebylo napsáno, tím méně pak čtvrté a poslední, jež se právě připisuje milovanému učedníku, po němž pátráme. Je jím tudíž druhý bratr, totiž apoštol Jan, syn Zebedeův.

Náš závěr potvrzují další vývody. Obzvláštní přátelství, které pojilo oba krajany, Šimona Petra a Jana Zebedeova, poutalo také Šimona Petra s »učedníkem, kterého miloval Ježíš« (13, 24-26; 18, 15-16; 20, 2 n; 21, 7. 20 n). Kdežto Šimon Petr je v tomto evangeliu jmenován aspoň čtyřicetkrát a kromě něho často i jiní apoštolové, bratři Jakub a Jan nejsou tu jmenováni nikdy, jen jednou jsou označeni společně jako »synové Zebedeovi« (21, 2). Jak to, že jich pisatel nezná, jestliže především Jan podle *Skutků apoštolských* je osobností nejvýš váženou a sám Pavel jej uvádí hned po Petrovi jako jeden ze sloupů Církve *(Gal* 2, 9)? Je to zřejmě neznalost předstíraná ze skromnosti; podobá se zdrženlivosti, s níž Marek, tlumočník Petrův, rád ve svém evangeliu opomíjí události čestné pro Petra (§ 134).

Uvidíme níže, odpovídá-li vnitřní ráz spisu vlastnostem autora, jejž nám tyto náznaky prozrazují. Nyní slyšme, co o něm praví staré podání.

156. U paty kříže spolu s Ježíšovou matkou Marií stál Jan, »a od té chvíle přijal ji ten učedník k sobě« *(Jan* 19, 27). Po letnicích se objevuje Jan po boku Petrově v Jerusalemě *(Sk. ap.* 3, 1 n) a později v Samaří (tamže 8, 14). Když Pavel r. 49 přibyl do Jerusalema, aby se zúčastnil apoštolského shromáždění, nalézá tam Jana *(Gal* 2, 9; srv. *Sk. ap.* 15, 1 n). Potom se již strážce matky Ježíšovy v Palestině neobjevuje; odešel odtam-

tud před r. 57, protože Pavel, vraceje se do Jerusalema, se o Janovi již nezmiňuje (*Sk. ap.* 21, 15). Pozdější tradice ukazuje Jana na konci prvního století v Malé Asii v Efesu. Za pronásledování, které propuklo proti křesťanům i Židům za Domitiána v posledních dvou letech jeho vlády (81-96), byl Jan vypovězen na ostrov Pathmos, kde napsal *Apokalypsu.* Po smrti Domitiánově se vrátil do Efesu, kde žil za vlády Nervovy (96-98) a částečně za vlády Trajánovy. Zemřel velmi stár, přirozenou smrtí, snad sedmého roku vlády Trajánovy, t. j. r. 104. Jeho hrob byl uctíván v Efesu.

Na tomto podkladě nepřetržité tradice vyrostly velmi brzy legendy a bohaté dodatky. Přálo jim zajisté ovzduší tajemné velebnosti, které se zvláště v úctyhodném stáří rozlévalo kolem toho, jenž byl milovaným přítelem Ježíšovým a jeho duchovním životopiscem. Zárodek takových legend je na konci jeho evangelia, kde je napsáno: »Proto vyšla mezi bratry řeč tato: Učedník ten nezemře. Ale Ježíš neřekl mu: Neumře, nýbrž: Chci-li, aby zůstal, dokavad nepřijdu, co ti (Petře) po tom?« (21, 23). Mezi obdivovateli stařičkého Jana se tedy někteří domnívali, že bude ušetřen smrti a zůstane na živu jako jediný z Ježíšových učedníků až do jeho nového slavného příchodu - domněnka zbožná a láskyplná, kterou však spisovatel sám hledí rozptýlit.

Nedávno se stal opačný pokus: vzniklo hotové spiknutí, jež hledělo Jana předčasně zbavit života. Někteří badatelé totiž předpokládali, že Jan byl zabit r. 44 spolu se svým bratrem Jakubem anebo aspoň některého roku poté. Tato podivná domněnka, jež stojí sotva za zmínku, uvádí jako důkaz jedno místo evangelia, vykládané libovolně, a několik velmi nejistých i pozdních textů. Naproti tomu však lehkomyslně přehlíží řadu velmi jasných a starých svědectví. Než tyto texty jsou jen záminkou, kdežto pravou pohnutkou je znemožniti, aby se čtvrté evangelium mohlo připisovat apoštolu Janovi.[15])

157. Proberme nyní nejstarší svědectví o Janově osobnosti a jeho evangeliu. Také zde časově první je Papias (§ 114), jenže tentokráte jeho svědectví není tak přímé jak obvykle a je toliko výňatkem. Stará latinská Předmluva, která je jistě ubohým překladem řeckého originálu, vyjadřuje se takto: »Evangelium Johannis manifestum et datum est ecclesiis« - »Evangelium Janovo bylo uveřejněno a dáno církvím« (některé rukopisy přidávají »in Asia ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis (snad místo exegeticis) id est in extremis quinque libris rettulit; descripsit verum evangelium dictante Johanne recte« - »v Asii od Jana, dokud ještě žil

v těle, jak Papias z Hierapole, Janův milý učedník, uvedl v posledních pěti knihách exoterických (snad místo exegetických); napsal (kdo tedy, Papias?) pravé evangelium, které mu Jan přímo diktoval.« Tatáž stará Předmluva, když pojednala o Lukášovi, připojuje: »Postmodum Johannes apostolus scripsit Apocalypsin in insula Pathmos, deinde evangelium in Asia« - »Když apoštol Jan napsal Apokalypsi na ostrově Pathmos, složil ještě evangelium v Asii.« Tyto Předmluvy pocházejí, jak jsme již naznačili (§ 136), z konce 2. st. a můžeme tudíž lehce připustit, že zpráva, přičítaná Papiovi, byla čerpána přímo z jeho díla v pěti knihách (»exegetických«), sepsaného asi 80 let předtím.[16])

Zpráva, že evangelium bylo uveřejněno Janem, »adhuc in corpore constituto« - »pokud žil ještě v těle«, vyvrací zmínkou o smrti legendu o Janově nesmrtelnosti a naznačuje, že spis nebyl uveřejněn po jeho smrti, jak by se snad mohlo mylně předpokládat podle jeho zakončení (21, 23-24).

Když kolem r. 180 Ireneus pojednal o třech prvních evangeliích, dodává: »Potom Jan, učedník Páně, ten, který spočinul na jeho prsou, i on uveřejnil evangelium za svého pobytu v Asii« (*Adv. haer.* III, 1, 1; řecký text v Eusebiovi, *Hist. eccl.* V, 8, 4). Není důvodů k pochybnosti, že pro Irenea tento »Jan, učedník Páně«, byl apoštolem, jenž při poslední večeři »spočinul na prsou Ježíšových« (*Jan* 13, 23). Zvláštní význam svědka v této otázce zvyšuje okolnost, že jako jinoch byl v Malé Asii posluchačem Polykarpa Smyrenského,[17]) jenž zemřel jako stařec téměř devadesátiletý r. 155. Polykarp sám byl posluchačem Janovým, takže mezi Ireneem a Janem stojí jen Polykarp.

158. Zde je nutno zmínit se o posledním sporu o jednom místě u Papia a o vysvětlení, které připojuje Eusebius, uváděje toto místo, t. j., zda Ireneus nezaměnil apoštola Jana za jiného Jana.

Papias, chtěje na počátku svého spisu odhaliti původ svých výkladů, vyjadřuje se takto: »Kdykoliv přišel někdo z průvodu presbyterů (nebo starších: πρεσβυτέροις), ptal jsem se na slova (λόγους) presbyterů, co řekl Ondřej nebo Petr, co Filip nebo Tomáš či Jakub, nebo zase Jan či Matouš, nebo konečně některý jiný z učedníků Páně; mimo to tázal jsem se na věci, které vypravují Aristion a presbyter Jan, učedníci Páně«. K uvedenému místu Papiovu (jež jsme přeložili zúmyslně doslova) přidává Eusebius tento výklad: »Je také vhodno připomenouti, že jméno Jan uvádí dvakrát. Prvního jmenuje společně s Petrem, Jakubem, Matoušem a jinými apoštoly; tím jasně naznačuje (Jana) evangelistu. Druhého Jana - naznačiv rozlišení i řečí - řadí mezi jiné, kteří nepatří

k apoštolům, uváděje před ním Aristiona a nazývaje ho přímo presbyterem. Takže i toto dokazuje věrohodnost těch, kdož praví, že byli dva Janové v Asii a že v Efesu jsou dva hroby, jež se ještě dnes oba považují za hrob Janův. Je také nutno toho si všimnouti, protože nepřipouští-li někdo, že první sepsal Apokalypsi, jež koluje pod jménem Janovým, je pravděpodobné, že to byl druhý« *(Hist. eccl.* III, 39, 4-6). Z toho Eusebius odvozuje, že když Ireneus tehdy tvrdil o Papiovi, že byl »posluchačem Janovým a průvodcem Polykarpovým«, zaměnil Jana Presbytera za Jana Apoštola (tamtéž 1-2).

Vědecké spory o těchto textech neměly konce, počínaje sporem, zda se texty přesně uchovaly. Před Eusebiem, pokud máme zprávy, nikdo nemyslil na existenci dvou Janů, kromě Dionysia Alex. v polovici 3. st. Ten však připisuje evangelium Apoštolovi a nikoliv Presbyterovi (tamtéž VII, 25, 7-16), jak ostatně činí také Eusebius. Pod prvním dojmem pouhých slov Papiových jistě nám nenapadne, že je nutno oba Jany rozlišiti. Ale tento první dojem by mohl být také klamný z různých důvodů, které zde zbytečno uváděti. I tehdy, dá-li se přednost rozlišení obou Janů, není nijak dotčeno přisouzení evangelia Janu apoštolovi, jak patrno již z Dionysia i Eusebia, jenž měl před sebou celý spis Papiův. I kdyby se bezpečně dokázalo, že Ireneus zaměnil dva různé Jany, nemohlo by se to nikterak tvrditi o Polykarpovi, jenž byl v osobním styku s Janem. Stejně připisují evangelium apoštolu Janovi nezávisle na existenci jiného Jana svědectví jiných církví v Asii i na západě, které - ať už moderní dohady jsou jakékoliv - Ireneus nijak neovlivňuje.

159. Pod jeho vlivem není rozhodně svědectví Polykarpovo, který byl nejen biskupem v Efesu a psal jménem ostatních biskupů asijských, nýbrž byl osmým biskupem ve své rodině a proto dědicem starých tradic. V listě papeži Viktorovi v Římě (v letech 189-199) připomíná »Jana, onoho, který spočinul na prsou Páně, který byl knězem, nosícím petalon, mučedníkem a učitelem; tento zesnul v Efesu« (v Euseb., *Hist. eccl.* V. 24, 3). Zmínka o petalon je obrazným rčením: petalon byla liturgická čelenka, kterou nosil ve Starém Zákoně velekněz (srv. *Ex* 28, 36; 39, 30). Ostatek je jasný; také slovo »mučedník«, užívané v širším smyslu, jak jsme již poznamenali (§ 156, pozn.) a jak je potvrzeno dalším slovem »zesnul«. Také se ovšem tvrdilo, že i Polykarp zaměnil dva Jany, ale tato domněnka nebyla nijak dokázána.

Na západě je tradice římské církve zastoupena zvláště Zlomkem Muratoriho, který se o čtvrtém evangeliu zmiňuje obšírněji než o ostatních.

Příslušný text, opravený také tentokrát z nejhorších chyb proti latině, zní: »Quartum evangelium Johannis ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: Conieiunate mihi hoc triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret. Et ideo, licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali Spiritu declarata sint in omnibus omnia... Quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistulis suis profert, dicens in semetipsum »Quae vidimus oculis nostris, et auribus audivimus, et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis« - »Čtvrté z evangelií, Jana, jednoho z učedníků. Na výzvu spoluučedníků a biskupů řekl: Postěte se se mnou po tyto tři dny, a co každému z vás bude zjeveno, budeme si vypravovati. Téže noci bylo zjeveno Ondřejovi z apoštolů, aby Jan pod dohledem všech svým jménem všecko sepsal. A proto jednotlivé knihy evangelií učí rozličným věcem a přece se tím nepůsobí rozpaky víře věřících, protože je jedním a hlavním Duchem zjeveno všechno ve všem... Není tedy nikterak divné, uvádí-li Jan ve svých epištolách tak jistě jednotlivosti, říkaje o sobě: »Co jsme viděli svýma očima a co jsme slyšeli ušima a čeho se dotýkaly naše ruce, to jsme vám napsali« (srv. 1 *Jan* 1, 1)? Sic enim non solum visorem et auditorem se, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur. - Tak totiž prohlašuje sebe nejen za vidoucího a slyšícího, ale i za spisovatele všech podivuhodných věcí Páně po pořádku«! V tomto svědectví jsou prvky jistě legendární - jako ujednání mezi Janem a učedníky a zjevení Ondřejovo - jež vyvolala snad slova Janova 21, 24. Ale nalézáme tu také zřejmý úmysl polemický, jenž neobyčejně prodlužuje tuto stať, týkající se čtvrtého evangelia (zde jsme ji ještě zkrátili). Beze vší pochyby byla tato polemika namířena proti zbytkům školy římského kněze Gája, jenž toto evangelium zamítl, aby mohl čelit montanistům, kteří se jím zvláště oháněli. Stoupencům Gájovým byla proto dána přezdívka »Alogové«, t. j. neuznávající Slovo (Logos), neboť čtvrté evangelium je evangelium Božského Slova. Ale tento název měl také smysl netheologický - »zbavení rozumu«, t. j. slova (logos) lidského.

160. Egypt je zastoupen Klementem Alex.; ten hned po poslední stati, kterou jsme uvedli při evangeliu Markově (§ 130), dodává: »Poslední je pak Jan: vida, že v předchozích evangeliích je vylíčena vnější stránka (*τὰ σωματικά*), na popud svých známých a uchvácen Duchem Božím, napsal

evangelium duchovní (*πνευματικόν*)« (Eusebius, *Hist. eccl.* VI, 14, 7). I v tomto tvrzení nemluví Klement vlastním jménem, nýbrž uvádí »tradici starých kněží«, jichž se dovolává (tamtéž 5); s druhé strany souhlasí aspoň všeobecně se Zlomkem Muratoriho, maje za to, že Jan psal z popudu druhých. Nelze pochybovati, že Klementův Jan je apoštolem, jak je dokázáno mimo jiné vyprávěním o jinochu, který se zkazil a potom byl obrácen Janem, což Klement vypráví v *Quis dives salvetur*, 42, uvedeném od Eusebia (*Hist. eccl.* III, 23, 6n.). Označení evangelia jako »duchovní« v protikladu k tělesnému vychází sice ze známého rozlišení bytosti lidské (tělo, duše, duch), běžného v hellenismu, ale správně vystihuje ráz čtvrtého evangelia, a proto se později ujalo.

Svědectví až dosud uvedená jsou hlavní, ale nikoliv všecka, jež pocházejí z prvních dvou století; nemělo by smyslu zabývati se ještě stoletím třetím, protože nikdo nepopírá, že již na konci druhého století byl apoštol Jan svorně pokládán za autora čtvrtého evangelia. Mimo to by bylo dnes také zbytečno sbírati různé stopy, jež zanechalo toto evangelium již v první polovici druhého století, ať u pravověrných spisovatelů, jako byl Ignác Antiochijský, Justin Mučedník a jiní, ať u různých učitelů gnose, jako byl Valentin, Herakleon atd., a dokonce i Marcion; dnes by bylo uvádění takových stop zbytečné, protože je nad slunce jasněji dokázáno, že čtvrté evangelium bylo v Egyptě rozšířeno již kolem r. 130.

Mimo papyrus Egerton, o němž jsme již mluvili (§ 100) a jenž prozrazuje nepochybnou závislost na čtvrtém evangeliu, byl r. 1935 uveřejněn zlomek papyru, obsahující části tohoto evangelia.[18]) Zlomek je nepatrný, asi 8 cm délky, a obsahuje jen několik veršů, vztahujících se na rozmluvu Ježíše s Pilátem (t. j. *Jan* 18, 31-33 a 37-38), ale nesmírná důležitost spočívá v jeho stáří: nejznamenitější světoví odborníci při posudku tohoto zlomku jej kladou shodně do první polovice druhého století, a spíše do prvních desítiletí. Můžeme tedy jako průměr udati rok 130. Nutno poznamenati, že zlomek, který tvořil část celé knihy (kodexu, nikoliv svitku), pochází určitě z Egypta, třebas neznáme přesného místa. Byl tedy spis, napsaný v Malé Asii, znám již v uvedeném roce v Egyptě. Odečteme-li od 130 let léta, jež potřebovalo evangelium, napsané v Asii, aby se dostalo do Egypta a bylo tam opsáno a rozšířeno, obdržíme dobu, do níž se klade vznik prvního evangelia, t. j. konec I. století.

Tento nepatrný kousek papyru stačil, aby rozptýlil apriorní výklady oněch badatelů, kteří tvrdili, že čtvrté evangelium nemůže být napsáno před r. 130 nebo 150 nebo dokonce před r. 170. A nebyli to jen badatelé minulého století, protože ještě r. 1933, kdy papyrus byl již v Evropě,

ovšem dosud nevydaný, Loisy (*La naissance du Christidnisme*, str. 59) tvrdil, že čtvrté evangelium mělo dvě vydání, z nichž první a starší spadá do let 135-140 a druhé do let 150-160.

161. Ještě v jiné důležité věci vyvracejí nové nálezy nedokázané a tendenční úsudky. Pro mnohé badatele i za našich dnů je čtvrté evangelium »theologická nauka, která si jen stěží zachovává historickou tvářnost« (Loisy); jinými slovy: je to prý spis alegorický a symbolický, který se pohybuje ve světě mystických abstrakcí a který nanejvýš jen zdánlivě vsazuje své obrazy do zeměpisného rámce, při čemž nechybí patrné rozpory se skutečným místopisem. Toto odsouzení bylo jak obvykle motivováno především filosofickými předsudky. Nadto ti, kdo je pronesli, jsou vědci papíroví a jen málo z nich procestovalo důkladně nebo i jen zběžně Palestinu; rozhodně všichni kladou tuze malý důraz na archeologii a historickou geografii. Tato pošetilost je veliká; tím větší, že sám Renan, který první sáhl (ovšem svým způsobem) k dnešní zeměpisné podobě míst při životopise Ježíšově, napsal: »Soudím, že historickou osnovu čtvrtého evangelia tvoří život Ježíšův, jak byl znám skupině učedníků kolem Jana. Ba, tato škola znala různé vnější okolnosti zakladatelova života lépe než skupina, jejíž vzpomínky umožnily vznik synoptickým evangeliím«. Ale přes toto napomenutí, jež jistě není podezřelé, se stále tvrdilo, že autor čtvrtého evangelia neznal místopis Palestiny a že prý neměl ani jasné ponětí o poloze Jerusalema (toto poslední tvrzení pronesl jeden italský diletant, jenž ani nezasluhuje, aby byl jmenován).

Je tomu právě naopak. Autor čtvrtého evangelia ukazuje mnohem důkladnější znalost místopisu než synoptikové a velmi rád zabíhá do mnohých překvapujících podrobností, které by mohl klidně vynechati, aniž by tím vypravování utrpělo; jestliže jich nepominul, je to proto, že si byl svou věcí jist. Je tu nejméně deset náznaků palestinských míst, jež se vyskytují toliko ve čtvrtém evangeliu. Ani v jednom z nich nebyl dokázán omyl, nýbrž se naopak o mnohých prokázalo, že jsou nad očekávání přesné a zevrubné. Uvádíme dva nebo tři příklady.

162. V *Janovi* 1, 28 se mluví o »Bethanii za Jordánem«, odjinud neznámé; naproti tomu v kap. 11, 18 je zmínka, že Bethanie byla jen 15 honů (2.800 m) od Jerusalema; z Jerusalema k řece Jordánu je však 40 km. Jenže Bethanie byly dvě (jako byly také dva Betlemy a dva Bethorony atd.). Bethanie za Jordánem byla poblíže přívozu přes řeku, z čehož snad vzniklo její jméno (»beth-onijjah« - »dům lodi«); ale toto místo

bylo z téhož důvodu nazýváno také Beth-abarah (»dům převozu«), jak čte Origenes na tomto místě místo Bethanie. Nedávno se na tom místě našla stará zařízení.

V kap. 5, 2 (řecký text) se praví, že v Jerusalemě u Ovčí brány neboli Probatica byl rybník, jenž slove Bethzatha (»dům milosti«) nebo Bezetha (»ovčí ohrada«), snad od jména ohrady; ale připojuje se, že rybník měl pět podloubí. Byl tedy obklopen sloupovím v podobě pětiúhelníku? Byla by to podoba dosti podivná; proto vnukla moderním badatelům myšlenku, že tu jde o výjev zcela obrazný, v němž rybník představuje duchovní pramen Židovstva a pět podloubí patero knih Zákona. - Jenže také zde nedávné vykopávky přispěly ke zhroucení onoho krásného alegorického snu. Bylo totiž zjištěno, že rybník byl obehnán docela obyčejně čtverým podloubím a měl podobu obdélníka, dlouhého 120 m a širokého 60 m. Pátá řada sloupů pak stála uprostřed, rozdělujíc rybník na dvě části.

V 19, 13 se vypravuje, že Pilát při soudním jednání »vyvedl Ježíše ven a posadil se na soudnou stolici na místě, které slove Lithostrotos, hebrejsky však Gabbatha«. Kde bylo toto místo dvojího jména, o němž nemáme jiných zpráv? Přesných zpráv se nám dostalo z vykopávek před několika lety. Obě jména nejsou navzájem slovním překladem, nýbrž jsou to dvě sobě rovná označení jednoho a téhož místa: toto místo bylo nedávno nalezeno v pevnosti Antonia a s hlediska archeologického ukazuje všechny známky doby Heroda Velikého, který Antonii vybudoval (§ 578).

163. Stejnou přesnost jako v místopisu, vidíme i v chronologii, podle známé zásady, že očima pravé historie jsou místo a čas.

Srovnáváme-li vzájemné časové údaje synoptiků v životopise Ježíšově s údaji Janovými, máme dojem, že Jan hledá příležitost, aby určil a vymezil, v čem oni byli nepřesní. Podle synoptiků by se zdálo, že se dá veřejný život Ježíšův vtěsnati do jediného roku nebo ještě do kratší doby. Ale Jan, uváděje výslovně troje velikonoce, prodlužuje tuto dobu nejméně na dvě léta a několik měsíců (§ 177).

V 2, 11 je výslovná zmínka, že »počátek divů« Ježíšových byl na svatbě v Káně, tudíž právě událost, o níž synoptikové nevypravují. Hned poté (2, 13n.) se uvádí jako první slavný a autoritativní čin Ježíšova veřejného působení, že vyhnal prodavače z chrámu, kdežto synoptikové o tom píší teprve několik dní před Ježíšovou smrtí.

A v kterém roce byli vyhnáni prodavači z chrámu, opíráme-li se o nějakou zvláštní událost z dějin Palestiny? Stalo se tak 46 let po zahájení oprav svatyně v chrámě; ale i to víme jedině od Jana (2, 20).

Konečně, čteme-li popis umučení podle synoptiků, pozorujeme, že Ježíš slavil se svými učedníky poslední večeři v předvečer své smrti, onu večeři totiž, která se měla podle Zákona slaviti večer čtrnáctého dne měsíce nisanu, takže by byl Ježíš zemřel 15. nisanu. Ale Jan pečlivě upozorňuje, že téhož dne ráno, kdy byl Ježíš usmrcen, Židé, kteří jej v zástupu před Pilátem obviňovali, neslavili dosud velikonoční večeři; neboť »nevešli do soudního dvora, aby se neposkvrnili, nýbrž aby mohli jísti z velikonočních obětí« (*Jan* 18, 28); poskvrněním byli by se totiž vyloučili ze slavnosti, jež se měla konati týž večer. V tom případě by byl Ježíš zemřel 14. nisanu, ale jeho hostina večer předtím nebyla by předepsanou velikonoční večeří. Nechceme se zde pouštěti do této známé otázky a dokazovati, že synoptikové i Jan mohou míti stejně pravdu (§ 536 n.); ale záhodno znovu upozorniti, s jakou záměrnou pevností sleduje Jan svou vlastní chronologii. Vymezuje přesně to, čeho předcházející evangelisté jasně neurčili.

164. To je jen několik ukázek, z nichž vysvítá, že vypravovatel píše se zcela osobní a přímou znalostí věcí, ale důkazů by bylo možno uvésti mnoho.

Jan zná dobře, co vypravovali synoptikové, ale zúmyslně razí cestu zcela rozdílnou. Nesnaží se vyčerpati svůj předmět (srv. *Jan* 21, 25), chce jen částečně doplniti, o čem synoptikové nevyprávěli. Srovnání ukazuje, že na 100 statí čtvrtého evangelia 92 u synoptiků chybí. Přesto se však někdy vypravování shodují, protože jednají o téže věci; ale i tam vystupuje Jan často jako svědek, který chce doplňovati a přesně vymezovati. To je nejjasněji vidět při vypravování o umučení Páně.

Synoptikové nezaznamenali, kdo byl učedník, jenž uťal pravé ucho služebníku nejvyššího kněze, ani jak se onen služebník jmenoval; Jan přesně praví, že oním učedníkem byl Šimon Petr a služebník se jmenoval Malchus (18, 10). Po Ježíšově zajetí by se zdálo podle synoptiků, že byl veden přímo do domu nejvyššího kněze Kaifáše; Jan chce opravit tuto nepřesnost a udává, že ho »dovedli nejdříve k Annášovi« (18, 13) a připojuje k tomu hned důvod. Synoptikové vypravují, že Petr následoval zajatého Ježíše a vstoupil ihned do nádvoří velekněze; podle Jana však šel Petr s jiným učedníkem, ale zastavil se venku, kdežto druhý učedník vstoupil hned do nádvoří a na doporučení onoho učedníka mohl tam vejíti i Petr (18, 15-16). Jenom od Jana - a ne od synoptiků - se dovídáme, že se Pilát dotazuje Ježíše v soudním dvoře, kdežto Židé zůstávají venku; výhradně Jan uvádí scénu »Ejhle člověk« a líčí roz-

mluvu mezi Pilátem a Židy, když se Pilát ještě po bičování snaží Ježíše osvoboditi a Židé se prohlašují za věrné poddané Caesarovy (18, 33 nn; 19, 4 nn). Jediný Jan zaznamenává, že mrtvému Ježíši nebyly podle římského zvyku zlámány kosti, nýbrž že mu byl kopím proboden bok (19, 31-34). A hned po této poslední zprávě dodává: »A ten, jenž to viděl, vydal svědectví o tom, a pravdivé je svědectví jeho« (19, 35); očitým svědkem je míněn právě milovaný učedník, jehož přítomnost u paty kříže spolu s matkou Ježíšovou připomíná o něco dříve zase jenom Jan (19, 25-27).

V těchto všech podrobnostech, tak zevrubných a věcných, nikterak neproniká ani jedna z oněch předpokládaných alegorií, které někteří novější vědci do nich vkládali, jak je napadlo.

165. Jan razí zcela jinou cestu než synoptikové, jak je viděti z celého obsahu. Synoptikové se zabývají Ježíšovým působením v Galileji, Jan naopak popisuje jeho činnost v Judsku a v Jerusalemě. Jan líčí jen sedm zázraků Ježíšových, ale z nich aspoň pět se nevyskytuje u synoptiků. Více než skutky zdůrazňuje Jan Ježíšovo učení, především rozpravy s předními Židy. V těchto rozmluvách, jakož i v celém spise, se objevují některé charakteristické pojmy, jež jsou u synoptiků velmi řídké nebo zcela neznámé, jako na př. symboly Světlo, Temno, Voda, Svět, Tělo, nebo abstraktní slova Život, Smrt, Pravda, Spravedlnost, Hřích.

I když Jan nepíše podle synoptiků, přece je nikdy nespouští s očí. Prohlásil tedy Renan právem, že Jan »měl vlastní podání, souběžné se synoptiky«, že jeho postavení je postavení »autora, který dobře ví, co již bylo o věci napsáno, a mnohé, co již bylo řečeno, schvaluje; ale je přesvědčen, že má zprávy lepší a sděluje je, nestaraje se o druhé«.

To však není ještě všecko. I když Jan mlčí, užívá tradice synoptiků nepřímo, protože ji předpokládá jako známou čtenářům; na druhé straně zase nechybí u synoptiků narážky, jež lze pochopit jenom z tradice Janovy. Řekli bychom, že si obojí tradice říká navzájem zdvořilé: Nec tecum nec sine te (Ani s tebou, ani bez tebe).

Jan nevypravuje nic ani o Ježíšově narození, ani o jeho soukromém životě; mluví o jeho matce, ale nikdy ji nejmenuje, ač jména jiných Marií uvádí. Dvakrát užívá »Ježíš, syn Josefa« (1, 45; 6, 42), ale nepovažuje za nutné vysvětlit takové dvojsmyslné pojmenování. Praví, že píše proto, aby pohnul k víře, že »Ježíš je Kristus, syn Boží« (20, 31), ale vůbec se nezmiňuje o události proměnění na hoře Tábor, což by jeho cíli velmi posloužilo. Přináší dlouhou řeč u synoptiků vynechanou, v níž Ježíš mlu-

ví o sobě jako o chlebě nebeském (6, 25 nn), ale nemá jediného slova o skutečném ustanovení eucharistie při poslední večeři. A přece tyto nedostatky nevadí a tyto neshody jsou zcela pochopitelné prostě proto, že Jan nechce opakovati, co již bylo známo, a počítá se znalostí toho, co jeho čtenáři věděli z podání synoptiků.

Než také tradice synoptiků předpokládá tradici Janovu. Synoptikové, zvláště první dva, velmi málo vypravují o Ježíšově působení v Jerusalemě; přece však dva z nich zaznamenávají pláč Ježíšův: »Jerusaleme, Jerusaleme, kterýž zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kteří jsou posláni k tobě! Kolikrát chtěl jsem shromážditi dítky tvé, jako slepice shromažďuje kuřátka svá a nechtěl jsi!« (*Mt* 23, 37; *Lk* 13, 34). Z pouhého vypravování synoptiků by se nedal vysvětliti výkřik: »Kolikrát jsem chtěl...!«, protože to líčí takřka výlučně působení Ježíšovo v Galileji. Jan však ono zvolání plně odůvodňuje tím, že hovoří nejméně o čtyřech cestách Ježíšových do Jerusalema. Proto i synoptikové mlčky předpokládají podání Janovo a rovněž oni opětují: Nec tecum, nec sine te!

166. Že autor čtvrtého evangelia je rodilý Žid, je patrno též ze slohu a způsobu líčení; někteří moderní vědci ukvapeně soudili, že psal původně aramejsky. A opravdu Jan užívá často kromě semitských obratů, jako »radostí se radovati« (3, 29), »syn zatracení« (17, 12) atd., také semitských slov, která však pravidelně překládá do řečtiny, aby mu čtenáři snáze rozuměli, jako na př. Rabbi a Rabboni, Mistře a Mistře můj (1, 38; 20, 16), Mesiáš (1, 41) Kefa (1, 42), Siloam (9, 7) atd. Souvětí bývá na řečtinu chudé, jednoduché, bez složitých podřaděných vazeb. Naproti tomu je zjevna nápadná snaha po souběžnosti pojmů, která je základem židovské básnické formy, na př.

»Není služebník větší nad Pána svého,
ani posel větším nad toho, který jej poslal...
Kdo přijímá toho, kohokoliv pošlu, mne přijímá,
kdo však mne přijímá, přijímá toho, jenž mne poslal«
(13, 16... 20).

Žena, když rodí, zármutek má,
neboť přišla hodina její;
když však porodila dítko, již nepamatuje na bolest
pro radost, že se narodil člověk na svět« (16, 21).

Toto přiřaďování a rozčlánkování nám často znesnadňuje pochopiti

skrytou souvislost myšlenek; zato její slavnostní a kazatelský ráz vlévá celé řeči posvátnou velebnost, jež uchvacuje čtenáře od počátku spisu:

»Na počátku bylo Slovo,
a Slovo bylo u Boha,
a Bůh byl Slovo.
To bylo na počátku u Boha.
Všecky věci povstaly skrze ně,
a bez něho nepovstalo nic (z toho), co povstalo.[19])
V něm byl život,
a ten Život byl světlem lidí,
a Světlo ve tmě svítí
a tma ho nepojala.
Bylo však Světlo pravé,
kteréž osvěcuje každého člověka
přicházejícího na tento svět.
Na světě byl,
a svět povstal skrze něj,
ale svět ho nepoznal.
A Slovo tělem učiněno jest,
a přebývalo mezi námi« (1, 1... 14).

167. Právě tento slavnostní začátek se stal začátkem celé řady nesnází. Jak se mohl neučený rybář z Bethsaidy povznésti k tak vznešeným pojmům? Jak se mohl, jediný mezi všemi spisovateli Nového Zákona, odvážiti prohlásit totožnost Ježíše nejen se židovským Mesiášem, nýbrž docela i s Věčným Božským Slovem? Jak přešel od rybářských praktik ke zkoumání jemných pojmů o onom Slově, o němž tolik hloubala stará řecká filosofie a současná filosofie alexandrijská? Jak může být Ježíš v jeho podání tak docela odlišný od Ježíše synoptiků, tak nadzemský, tak božský? Odkud pocházejí ony řeči Ježíšovy, tak obsáhlé a tak bohaté na abstrakce a alegorie? Odkud ony rozmluvy, v nichž se všichni, kdo rozmlouvají s Ježíšem, podobají kuřátkům, jež jsou uchvácena v drápech orla nad oblaka, v nichž ohromeni odpovídají tak nemotorně, jako Nikodém a Samaritánka a často i sami učedníci?

Tyto a mnohé jiné úvahy byly vysloveny, aby se z nich vyvodilo, že celý spis nemůže být napsán od rybáře z Bethsaidy. Je to podle nich souhrn mystického hloubání nějakého samotářského filosofa, jenž historického Ježíše v náboženském smyslu zidealisoval. Při tom použil pojmů,

jež pocházely z židovského myšlení alexandrijského, nakloněného platonismu, nebo z hellenistického synkretismu nebo z náboženských mysterií či docela z mandeismu.

Že podobné přičítání komusi neznámému je v rozporu s nejstaršími historickými svědectvími, je více než samozřejmé. To zase nevadí jeho zastáncům, kteří nepřikládají velké důležitosti oněm svědectvím, leč zdají-li se mluvit v jejich prospěch, jako při vymyšleném mučednictví Janově (§ 156 pozn.); v takových případech se tito stálí pochybovači o pravosti dokladů vrhají na nejnemožnější texty, přehánějíce jejich význam. Rozhodně se můžeme tázati: proč by se nedal v tom neznámém samotářském filosofovi nalézti právě Jan z Bethsaidy?

Ano, byl rybářem; ale z narážek evangelií se zdá, že jeho otec Zebedeus býval zámožným majitelem bárek a proto mohl popřáti svému synovi určité soustavné vzdělání. Ať je tomu jakkoliv, v Palestině bylo zvykem pěstovati vzdělání a přitom provozovati řemeslo. Sv. Pavel konal tělesnou práci a před ním i po něm pracovali slavný Hillel, jenž vydělával jen půl »denáru« za den, rabbi Akiba, jenž byl drvoštěpem, rabbi Jošua, jenž byl uhlířem, rabbi Meir písařem, rabbi Johanan obuvníkem a tolik jiných, kteří tvořili většinu mezi talmudistickými doktory, kdežto jen málo bylo zámožných, kteří se nepotřebovali živit řemeslem.

Ohnivý Jan, pravý »syn hromu« *(Mk* 3, 17), se stal v mladistvém věku učedníkem Jana Křtitele a později Ježíšovým; ztratil tedy asi svého druhého učitele brzy po dvacátém roce. Věren zvykům svého kraje, oddal se studiu Zákona, ne však toho Zákona, jenž se probíral v tehdejších školách rabínských, nýbrž nového Zákona dokonalosti a lásky, který byl vyhlášen jeho Učitelem a jehož stopy - i kdyby byl nic nenapsal - se uchovaly neporušeny v jeho srdci.

Ve svých vzpomínkách - a paměť byla jediným činitelem také v tehdejších školách rabínských (§ 106, 150) - mohl se Jan obírati dlouhá léta s hlubokou láskou oněmi doklady, jež v ně uložil zvěčnělý Mistr. Ten měl svého mladistvého učedníka ve zvláštní lásce a proto se mu jistě svěřoval se zvláštní důvěrou. Z této duševní práce a praktického uspořádání vznikla katechese Janova. Lišila se od katechese Petrovy a synoptiků, ale nikterak jí neodporovala, částečně ji doplňujíc, částečně vysvětlujíc, ale především daleko lépe vyhovujíc novým vnějším podmínkám poselství Kristova.

168. Také Janova katechese, propracovaná v mysli dříve, než byla napsána, žila asi několik desítiletí jen v ústech věrozvěstů. Když se učedník

obíral vzpomínkami na Mistra, svěřoval je také věřícím, svěřeným jeho péči, nejprve v Palestině, později v Syrii a v Malé Asii.

Nuže, v těchto nových působištích Jan, jsa již pokročilého věku a stále ve větší úctě, protože ostatní apoštolové po řadě vymřeli, setkával se s překážkami nového druhu. Nestavěly se proti němu již staré skupiny položidovských křesťanů, jež působily tolik obtíží sv. Pavlu, nýbrž byly to různé proudy gnose, z velké části předkřesťanské, jež začaly na sklonku prvního století prosakovati do křesťanství. Proti takovým proudům bylo třeba stavěti hráz; a Jan vyjímal z pokladu svých vzpomínek stále nové a vhodnější stavivo, aby účinněji zesílil vlastní katechesi proti novému nebezpečí.

Jednoho dne - jak můžeme abstraktně předpokládati a jak skutečně dosvědčuje Zlomek Muratoriho a Klement z Alex. (§§ 159, 160) - nutí učedníci láskyplně starce, aby v hlavních rysech zapsal svou katechesi. Jan ji diktuje; ale na konci celého spisu jako pečeť připojuje všeobecné ověření, jež dává ten, jenž svolil k sepsání i ten, kdo o ně žádal: »To jest ten učedník, který vydává svědectví o těchto věcech a napsal tyto věci; a (my) víme, že pravdivé je svědectví jeho« (21, 24).

169. Uvedená předhistorie vysvětluje zvláštní povahu Janova spisu, nazvaného kdysi také evangeliem »duchovním« par excellence. Dává v něm vyniknouti nadpozemskosti a božství Ježíše Krista, protože to bylo jeho hlavním cílem (20, 31) proti pohanské gnosi: odtud jeho zvláštní ráz.

Ale touž pravdu, ovšem méně rozvinutou a sotva jen načrtnutou, nacházíme již u synoptiků, především u Marka, nejkratšího ze všech, jak už dávno uznávají nejradikálnější kritikové (kteří proto rozkládají Marka v různé vrstvy, zavrhujíce z něho části »nadpřirozené« a »věroučné«). Jan snad velmi mnoho připojil, ale nezavedl nic nového. Z přemnohých věcí, jež se daly říci o Ježíšovi (srovnej 21, 25), pečlivě vybral některé podrobnosti dotud neznámé, - které však bylo tehdy záhodno říci, aniž si je musil vymyslit - a spojil je s ostatními zprávami již všude rozšířenými. Tak padlo na Ježíše více božského světla důsledkem volby Janovy; Ježíš u synoptiků je postava lidská, rovněž jen v důsledku jejich volby. Každý životopisec kreslil jeho postavu podle hlediska, s něhož na něj patřil; a načrtl ho celého, i když ne úplně, protože nikdo z nich nezamýšlel podat naprosto všecky rysy jeho postavy.

Jeví-li se řeči a rozmluvy Ježíšovy ve čtvrtém evangeliu neobyčejně vznešené, nejsou proto méně historické než u synoptiků. Nebylo by historicky správné předpokládati, že Ježíš mluvil stejně vždy a všude, obracel-li

se ke galilejským horalům, jak jej líčí synoptikové, či ve sporech s malichernými kasuisty jerusalemskými, jak ho ponejvíce líčí Jan. Odezíráme-li ke vznešenosti myšlenek, způsob jeho řeči se zákoníky a farizeji ukazuje mnoho podobností s rázem tehdejších rabínských rozprav. Novodobí židovští učenci, zvlášť obeznámení s Talmudem, bystře vyzvedli takové podrobnosti, pokládajíce je za celkové potvrzení historického charakteru rozmluv ve čtvrtém evangeliu.[20]) Ježíš, mluvě ke svým učedníkům, užíval také různého tónu. Prostěji mluvil v prvních dobách následování, později šel výše, až se při poslední večeři v řeči na rozloučenou vznesl do nebývalých výšin. Mimo to měl i mezi učedníky milované přátele, s nimiž hovořil důvěrněji než s ostatními (srv. 13, 21-28). Z nich mu byl nejmilejší, jak již víme, Jan a proto také s hlediska čistě historického byl svědkem nad všechny ostatní.

170. A tento zvláštní svědek začíná svůj spis slavnostním prohlášením, že Ježíš je božské Slovo (Logos), jež se stalo člověkem. Avšak i v tomto prohlášení projevuje Jan historický smysl, i když jej spojuje s theologickou visí událostí: Slovo, jež jest od věčnosti u Boha, stalo se před několika lety člověkem »a viděli jsme slávu jeho, slávu jako jednorozeného od Otce« (1, 14). Tento pravdivý svědek, úzkostlivý ve své věrohodnosti, nikdy netvrdí, že se Ježíš nazval Slovem. Jan sám ho označuje tímto jménem jak v předmluvě k evangeliu, tak v listě, jejž možno považovati za průvodní list k evangeliu (1 *Jan* 1, 1), tak i v *Apokalypsi* (19, 13). V celém Novém Zákoně se název Logos objevuje jen na těchto třech místech. Z toho možno usuzovati, že toho výrazu nebylo používáno ani v katechesi, jež měla v čele Petra, ani v katechesi, jejíž hlavou byl Pavel. Naopak v ústní katechesi Janově byl tento výraz obvyklý, protože ho evangelista užívá hned v prvních řádcích bez jakéhokoliv vysvětlení, předpokládaje, že mu posluchači rozumějí.

Slovo jako výraz bylo již známo řecké filosofii od dob Herakleitových. Ale tento výraz měl během několika století různé významy, ať u sofistů, nebo u stoupenců Sokratových (logika), nebo též u stoiků. Velkou část vyhradil Slovu ve svých hloubáních i alexandrijský Žid Filon, ale jeho pojem Slova je jiný než u Řeků a blíží se více významu »Moudrosti« ve St. Zákoně; podobný význam - ve smyslu slovo (Boží) - mají také výrazy Mémrá a Dibbúrá, vyskytující se hojně v židovských targumín, ale nikdy v Talmudu. V Samaří byl Jan ve styku s nejstarším křesťanským gnostikem nám známým, Šimonem Kouzelníkem *(Sk. ap.* 8, 9 n), jenž zařadil do svého systému - přijmeme-li výklad Hippolytův *(Refut.* VI, 7 n) - místo

Logos Logismos; ten patřil do třetí dvojice éonů (*λογισμός* a *ἐνθύμησις*), vyzařující z Nejvyššího Principu.

171. Ještě před několika lety se důvěřivě tvrdilo, že Jan převzal pojem svého Logos z některé uvedené theorie, nejspíše prý od Filona. Ve skutečnosti Janův Logos, osoba podstatou božská a nestvořená, je něco naprosto jiného než Logos Filonův, jenž se jeví jako bytost kolísající mezi osobností a přívlastkem Božím a tvořící jakéhosi prostředníka mezi nehmotným Bohem a tělesným světem. Rozhodně by bylo dnes zbytečné se o tom šířit, protože rozdíl mezi oběma pojmy Logos uznali nedávno i nejradikálnější badatelé. Sám Loisy v prvním vydání svého výkladu k čtvrtému evangeliu (1903, str. 121-2) tvrdil, že nelze popříti částečný vliv Filonových myšlenek na Jana; ve druhém vydání (1921, str. 88) naopak pokládal za nepravděpodobnou literární závislost na Filonovi, míně, že Logos Janův »je spíše pokračováním zosobněné Moudrosti ve Starém Zákoně«. A právě to tvrdili již dávno staří scholastikové.

Také závislost Janova Slova na mandeismu nezasluhuje zmínky; tato theorie byla vzplanutím slámy, která před několika lety na chvíli zazářila, ale dnes je po ní jen chladný popel (§ 214).

Z toho tedy vyplývá závěr, že pojem Janova Slova je vlastní výlučně jemu a nemá obdoby v dřívějších pojmech. Pokud se týká výrazu, jímž Jan vyjádřil tento pojem, užil ho snad proto, že se mu zdál vhodný a užívaný v tomto smyslu již v řeckém i římském světě a protože se chtěl přiblížit aspoň názvoslovím tomuto světu a získat jej tak Slovu-Ježíši. Stal se tedy Řekem Řekům, jako se stal Pavel vším všem, židům i pohanům, aby je všcky získal radostnou zvěstí (1 *Kor* 9, 19 až 23).

Vypravuje se, že když byl Kristof Kolumbus na svých plavbách překvapen velkou bouří, stanul na přídi lodi a tam se modlil, hledě na rozbouřené moře, počátek Janova evangelia: »In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum... omnia per ipsum facta sunt...« - »Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha..., všecky věci povstaly skrze ně...«. Nad rozbouřenými živly stvořené přírody zněl chvalozpěv Slova-Stvořitele: objevitel světa svým způsobem vysvětloval objevitele Boha,

počínaje
vznešenou chválu, která hlásá
tajemství těchto hlubin, jež
překonávají každou jinou zvěst.
(Dante, Ráj XXVI, 43-45).

172. Časový průběh Ježíšova života je zahalen clonou nejistoty, a to nejen srovnáme-li jeho události mezi sebou, ale také se současnými dějinami. Neznáme zcela přesně ani den ani rok Ježíšova narození, ani kdy začal veřejnou činnost, ani jak dlouho trvala, ani den a rok jeho smrti.

Středověký mystik by v tom snad viděl tajemný úradek Boží; tím spíše, že jediná trhlina, kterou do té roušky nejistoty učinilo křesťanství, zavinila - jako trest za opovážlivost - pověstný omyl. Když totiž skythský mnich Dionysius Exiguus (6 st.) ustanovil narození Ježíšovo na rok 754 od založení Říma, mylně se opozdil nejméně o čtyři roky a křesťanský svět, řídě se tímto výpočtem Dionysiovým, dodnes trvá v jeho omylu.

Ve skutečnosti naše nejistota má příčiny nikoliv mystické, nýbrž pouze historické, a to dosti zjevné i prosté. Viděli jsme již, jak všechno, co víme o Ježíšově životě, bylo nám sděleno katechesí prvotní církve, na níž závisí evangelia (§ 106 n). Ale ani katechese, ani evangelia se nikdy nestarala, aby podala »životopis« Ježíšův ve smyslu, jaký se dnes přikládá tomuto výrazu. Pro dnešního člověka životopis bez přesné chronologie vnitřní i vnější je tělem bez kostry. První věc, k níž dnes přihlížíme, jsou data. Ostatně možná, že tentýž názor na životopis měli i evangelisté; jenže jim vůbec nešlo o kostru, poněvadž neměli naprosto v úmyslu psáti »životopis«. Dva evangelisté, kteří svá líčení rozpřádají slohem nejbližším slohu životopisnému (i když odlišně a s rozdílným účelem), jsou Lukáš a Jan; a právě ti jsou méně skoupí na chronologická data, první pro události vnější, druhý pro události vnitřní. Evangelia - a v širším smyslu katechese v nich podávaná - hleděla na duchovní poučení a výchovu, nikoliv na historickou vědeckost. Pro tento duchovní cíl bylo zajisté nutno líčiti činy a učení Ježíšovo, nebylo však nikterak nutno zasazovati toto líčení do přesného časového rámce a spojovat je s tehdejšími vnějšími událostmi. Ježíš byl otcem prvního křesťanského věku, a syn věrně vzpomíná na skutky i poučení zesnulého otce, třebaže neuvádí přesně den, v němž se takový čin stal a kdy se mu dostalo oněch napomenutí. Pravé mravní dědictví po otci jsou jeho činy a napomenutí, kdežto jejich časový postup může nanejvýše tvořiti učený přídavek. Proto původní katechese hleděla na duchovní dědictví, nikoli na učenost; sbírala skutky a učení, které vzdělávalo ducha, aniž se mnoho starala o dny a roky k ukojení zvědavosti.

Oba jmenovaní evangelisté se přece poněkud starají o časový postup; to však jen proto, že jsou poslední ze čtyř a že mají kromě obvyklých cílů katechese své zvláštní zájmy. Lukáš jeví jakýsi zájem o všeobecné dějiny, a proto udává jediné přesné datum, jež mělo spojit vypravování evangelií se světovou historií *(Lk* 3, 1-2). Jan nedbá světové historie, ale chce přesně stanovit mnohé body, jichž před ním evangelisté blíže neurčili. Proto vymezuje přesně také vnitřní časový postup, přinášeje mnoho prvků, o nichž jsme již mluvili (§ 163). Jen z těchto dvou evangelistů možno čerpati chronologické údaje k dnešnímu životopisu Ježíšovu.

Je ovšem pravda, že místo a čas jsou očima historie; proto dnes nutno pečlivě sbírat všecky údaje, jež máme, právě tak, jako se zevrubně vyhledávají údaje zeměpisné. Dat je příliš málo a závěry často příliš nejisté pro důkladné zpracování, jak bychom si dnes přáli. Než do určitého stupně lze přesto nabýti přibližné jistoty o jednotlivých otázkách, jež nyní probereme.

Narození Ježíšovo

173. Naprosto bezpečným základem pro stanovení narození Ježíšova je okolnost, že se narodil před smrtí Heroda Velikého, to je před dobou mezi koncem března a začátkem dubna r. 750 od založení Říma, r. 4 před křesťanským letopočtem, protože je jisto, že Herodes v oné době zemřel (§ 12). Ale kdy se před smrtí Herodovou Ježíš narodil? Několika důkazy můžeme do určité míry vymeziti čas před r. 750 od založení Říma.

První důkaz možno vésti z Herodova rozkazu; poručil zabít všechny chlapce narozené v Betlemě »ode dvou let a níže« *(Mt* 2, 16) v domnění, že mezi nimi bude určitě i dítě Ježíš. Od narození Ježíšova jistě ještě neuplynuly dva roky, protože možno právem předpokládati, že Herodes věkovou míru hodně překročil, aby si byl jist, že dosáhl cíle. Ale tyto dva roky nemůžeme počítat od Herodovy smrti, nýbrž od návštěvy mudrců, kteří právě dali Herodovi podklad k jeho výpočtům. Na druhé straně mudrci při svém příchodu nalezli Heroda ještě v Jerusalemě *(Mt* 2, 1 n); víme však, že se starý vládce, již nemocný, s otřeseným zdravím, dal dopraviti do teplejšího Jericha, kde potom zemřel. Můžeme také důvodně tvrditi, že se dal převézt na počátku zimy, když skončil r. 749 od založení Říma, t. j. čtyři měsíce před svou smrtí.

Sled událostí vypadá tedy takto: narození Ježíšovo, příchod mudrců do Jerusalema, smrt Herodova. Abychom mohli časově spojiti obě nejzažší data, t. j. narození Ježíšovo a smrt Herodovu, musíme především započítat

dvouletí v rozkaze Herodově, majíce ovšem stále na zřeteli, že tato věková míra je značně nadsazena; nutno však k ní ještě připočísti čtyři měsíce výše zmíněné. Dalšího připočtení vyžaduje mezera mezi příchodem mudrců a Herodovým odjezdem do Jericha; než o tom nemáme určitých zpráv. Za třetí je třeba připočísti dobu mezi Ježíšovým narozením a příchodem mudrců; o ní jen víme, že nemohla býti kratší než čtyřicet dní očišťování (*Lk* 2, 22 n.), protože Josef by jistě nevydal dítko Ježíše vážnému nebezpečí při obětování v Jerusalemě, kdyby tam již bylo rozhodnuto o usmrcení novorozeněte; ale toto mezidobí mohlo by být značně delší než čtyřicet dní. Vycházejíce takto z data smrti Herodovy, můžeme vyvodit, že nadsázka dvou let v rozkaze Herodově zahrnuje v sobě čtyři měsíce i obě zmíněná mezidobí, a že ještě trochu času zbývá. Narodil se tedy Ježíš o něco méně než dva roky před Herodovou smrtí, t. j. na sklonku roku 748 od založení Říma (r. 6 př. Kr.).

174. Jiný opěrný bod pro stanovení roku Ježíšova narození by mohl tvořiti soupis Quiriniův, jenž poskytl příležitost Josefovi a Marii k cestě do Betlema; ale tato otázka je tak složitá, že zasluhuje, aby byla projednána zvlášť (§ 183 n.).

Mnozí badatelé později pátrali po jiném důkaze na základě astronomických dat, pokoušejíce se totiž ztotožniti hvězdu, jež se ukázala mudrcům, s nějakou mimořádnou kometou. Již slavný Kepler se domníval, že hvězda mudrců byla konjunkcí Jupitera se Saturnem, jež nastalo r. 747 od založení Říma (7 př. Kr.). Po něm jiní ještě dnes - ji pokládají za kometu Halleyovu nebo za jinou, jež se asi v ten čas objevila. Na těchto pokusech se nedá kromě dobré vůle nic jiného oceniti, protože volí cestu úplně klamnou: stačí zastaviti se na okamžik nad podrobnostmi vyprávěnými v evangeliu (*Mt* 2, 2. 9. 10), abychom pochopili, že se míní zjev naprosto zázračný, který nikterak nelze zařaditi do stálých přírodních zákonů komet, byť i vzácných.

Bylo učiněno mnoho pokusů stanoviti ne-li den, aspoň roční období, v němž se Ježíš narodil, ale všecky byly marné. Okolnost totiž, že v noci, kdy se Ježíš narodil, byli kolem Betlema pastýři, kteří bděli pod širým nebem hlídajíce stáda (*Lk* 2, 8), nepřesvědčuje, že bylo tehdy počasí mírné, snad jarní, jak se také někdy tvrdilo. Víme, že zvláště v jižní Palestině, kde je Betlem, zůstávala stáda pod širým nebem nerušeně i za zimních nocí.

175. Další pomoc při stanovení času narození Ježíšova nám poskytují evangelisté při začátku jeho veřejné činnosti; zde máme předně klasický text Lukášův (3, 1-2), týkající se veřejného vystoupení Jana Křtitele:

»Roku pak patnáctého panování císaře Tiberia, když Pontius Pilát spravoval Judsko a Herodes byl tetrarchou v Galileji, Filip pak, bratr jeho, tetrarchou krajiny iturejské a trachonidské, a Lysanias tetrarchou abilinským, za nejvyšších kněží Annáše a Kaifáše, stalo se slovo Hospodinovo k Janovi, synu Zachariášovu, na poušti.«

Je velmi těžké stanoviti rok, na který se tu naráží, protože chronologie skoro všech těchto osob je příliš rozsáhlá, jak vysvítá z toho, co jsme již o každém z nich zvěděli (Pilát, §§ 24-27; Herodes § 15; Filip § 19; Annáš a Kaifáš § 52). Také o Lysaniovi, o němž jsme dosud neslyšeli, víme velmi málo, jenom tolik, že přestal vládnouti r. 37. Jediné datum Tiberiovo je sice určeno jasně, ale autor byl bohužel přesný pro sebe, nikoliv pro nás.

Který je »rok patnáctý panování císaře Tiberia«? Protože předchůdce Tiberiův Augustus zemřel 19. srpna r. 767 od založení Říma (14 po Kr.), zdálo by se, že první rok Tiberiův sahá od tohoto dne do 18. srpna 768 (15 po Kr.), takže patnáctý rok by padl mezi 19. srpen 781 (28 po Kr.) a 18. srpen 782 (29 po Kr.). K tomuto výpočtu se klonili badatelé starší.

V nedávné době se však shledalo, že na východě bylo zvykem počítati za celý rok období mezi smrtí vládnoucího předchůdce a počátkem následujícího občanského roku, takže na počátku nového občanského roku vstupoval již nástupce do druhého roku vlády; tento počátek byl u Římanů začátkem ledna, u Židů začátkem měsíce tišri (říjen) nebo řidčeji měsíce nisanu (březen: počátek náboženského roku). Podle tohoto počítání by spadal první rok Tiberiův u Římanů do doby od 19. srpna do 31. prosince 14. roku po Kristu, druhý rok by byl celý rok 15 po Kr., patnáctý by byl celý rok 28 po Kr. U Židů naproti tomu by připadl první rok mezi 19. srpen a 30. září r. 14 po Kr. (či do večera před 1. březnem r. 15 po Kr.) a patnáctý rok by sahal od 1. října r. 27 po Kr. do 30. září r. 28 po Kr. (nebo od 1. března 28 do večera před 1. březnem r. 29).

Ale jako by nestačila tato nejistota, vznikla pochybnost ještě těžší. Začíná Lukáš opravdu svůj počet od smrti Augustovy, uváděje »rok patnáctý panování císaře Tiberia«? Nutno si uvědomit, že si Augustus dvě léta před svou smrtí, t. j. r. 765 od zal. Říma (12 po Kr.), vybral Tiberia za spoluvládce v řízení Imperia, totiž za »collega imperii, consors tribuniciae potestatis« - »za kolegu ve vládě, za druha tribunské moci« (Tacit. *Annal.* 1.

3) a ještě přesněji »ut provincias cum Augusto communiter administraret simulque censum ageret« - »aby společně s Augustem spravoval provincie a zároveň prováděl sčítání lidu« (Suetonius, *Tiber.* 21). Tato spoluvláda, která dávala Tiberiovi v provinciích stejnou moc jako žijícímu Augustovi, vnucuje myšlenku, že Lukáš, žije v římské provincii, počítá »rok patnáctý panování Tiberia« ode dne jeho spoluvlády, nikoliv od smrti Augustovy; v tomto případě by padl patnáctý rok na rok 26 po Kr.

Pro tento výklad bylo uvedeno několik analogií, na př. Titus, jenž vládl něco přes dva roky a přece při své smrti měl jedenáct let vlády, t. j. od doby, kdy si ho otec Vespasián vzal za spoluvladaře a udělil mu tribunskou moc. Přes tyto podobnosti se nezdá, že Lukášovo počítání vychází od spoluvlády Tiberiovy. Žádný starý spisovatel a žádný archeologický doklad, který se nám zachoval, se neřídí tímto výpočtem a místo toho za začátek Tiberiova panování je vždycky pokládáno jeho nastoupení po Augustovi.

176. Od Lukáše dostáváme dvě další chronologická sdělení. První, že počátek působení Jana Křtitele předcházel krátce Ježíšovu křtu a počátku jeho veřejné činnosti, jak se dovídáme jednak ze srovnávání s *Lukášem* 3, 1-2 s 3, 21, jednak ze *Sk. ap.* 1, 22; 10, 37-38. Druhé, že Ježíš v době Janova křtu, když počínal (učiti), byl »asi ve třiceti letech« (*ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα* - *Lk* 3, 23).

Výraz »byl asi ve třiceti letech« je velmi pružný pro příslovce »asi«. I my bychom ho dnes mohli použít s rozdílem dvou nebo více let, neboť »asi třicetiletý« může být stejně člověk dvaatřicetiletý jako osmadvacetiletý. U Židů tato pružnost asi nejen nechyběla, nýbrž máme různé náznaky, že byla ještě větší; zvláště mělo-li se přidat, mohlo se základní číslo zvýšit o tři i o čtyři, při čemž jmenovaná cifra byla nejnižší hraniční. V našem případě by bylo tedy platilo »asi třicet let« také o člověku asi »čtyřiatřicetiletém. Ovšem že taková pružnost činí chronologický údaj méně hodnotný, než by se zdálo na první pohled.

Shrneme-li data Lukášova, vidíme: 1) že Jan Křtitel počal působiti patnáctého roku Tiberiova, t. j. v čase, jenž může spadati do doby od 1. října 27 po Kr. do 18. srpna 29 po Kr. podle různých výkladů (výklad pro rok 26 po Kr. vylučujeme); 2) že brzy po vystoupení Janově přijal Ježíš křest a zahájil i on veřejnou činnost, maje snad plných třicet let.

Na první pohled je patrno, že tyto údaje jsou příliš neurčité a neposkytují pevného podkladu k správnému výpočtu.

Údaj velmi důležitý uvádějí náhodou sami Židé, kteří v rozmluvě s Ježíšem, odvolávajíce se na jerusalemský chrám, zvolali: »Čtyřicet a šest roků

stavěn byl chrám tento (*ναός*) a ty jej vzděláš ve třech dnech?« (*Jan* 2, 20). V této souvislosti evangelista jako přesný chronolog prozrazuje, že to bylo o velikonocích prvního roku veřejného života Ježíšova, když tato věta byla pronesena (tamtéž 2, 13. 23). Můžeme s určitostí stanoviti, že Herodes Veliký počal s úplným přestavěním chrámu v roce 20-19 před Kr. a proto, připočteme-li 46 let k tomuto datu, dostaneme rok 27-28 po Kr., který by byl prvním rokem veřejného působení Ježíšova.

Všimněme si dosti přesného souhlasu mezi tímto určením a patnáctým rokem panování Tiberiova. Předpokládáme-li, že Židé mluví o plných 46 letech, potvrzuje toto datum více nebo méně všecky různé výklady, které kladou patnáctý rok Tiberiovy vlády mezi 1. říjen r. 27 po Kr. a 18. srpen r. 29 po Kr.

Žádného kladného údaje však nelze čerpati ze slov, jež o mnoho měsíců později pronesli Židé k Ježíšovi: »Padesát roků ještě nemáš a Abrahama jsi viděl?« (*Jan* 8, 57), přesto, že Ireneus jich s důvěrou používá, dovolávaje se také ústního podání (*Adv. haer.* II, 22, 4-6; srv. § 182). Mluvíce o padesáti, Židé zřejmě přehánějí skutečný věk Ježíšův, narážejíce snad na jubilejní židovský rok; ale o kolik přehnali, nevíme a z jejich slov skutečný věk Ježíšův nám zůstává utajen.

Trvání veřejného života Ježíšova

177. Jak dlouhý čas uplynul od křtu Ježíšova, jejž možno prakticky považovati za počátek jeho veřejné činnosti, do jeho smrti? Jinými slovy: jak dlouho Ježíš působil?

Nejlepším a vlastně jediným vůdcem při pátrání je Jan z důvodů, které již známe (§ 163). Jeho evangelium, čteme-li je bez oprav v textu (příliš často v něm prováděných), rozlišuje troje židovské velikonoce: první na počátku veřejné činnosti Ježíšovy, hned po zázraku na svatbě v Káně (*Jan* 2, 13), druhé asi v polovici jeho veřejného života (*Jan* 6, 4), třetí při jeho smrti (*Jan* 11, 55; 12, 1; atd.). Mimo tyto troje velikonoce se zmiňuje Jan ještě o jiných židovských svátcích. Po druhých velikonocích uvádí slavnost stánků neboli »pod zelenou« (*Jan* 7, 2) a posvěcení chrámu (*Jan* 10, 22), jež by připadly mezi druhé a třetí velikonoce. Omezíme-li se na tyto údaje, mohli bychom soudit, že veřejný život Ježíšův trval dva roky mezi trojími velikonocemi a několik měsíců, jež uplynuly mezi Ježíšovým křtem a prvními z těchto tří velikonoc.

Ale i zde vzniká důvod k pochybnosti. Sám Jan (5, 1) vkládá mezi zmínky o prvních a druhých velikonocích zprávu, která zní doslovně takto:

»Potom byla slavnost židovská a Ježíš se odebral do Jerusalema.« Který je tento nepojmenovaný svátek? Některé věrohodné řecké rukopisy přidávajíce člen praví, »byla známá slavnost židovská«; ostatní kodexy z velké většiny a téměř všecka kritická moderní vydání čtou bez členu a zdá se, že toto čtení je správné. Ať čteme jakkoliv, není důvodu pro předpoklad, že »jedna slavnost« (bez členu) židovská nebo »svátek« (se členem) byly za časů Ježíšových jenom velikonoce. Totéž neurčité vyjádření mohlo znamenat letnice nebo slavnost stánků (§ 74) nebo svátek posvěcení chrámu, jenž byl slavný a četně navštěvován, nebo i jiné (§ 77). Mimo to se předpokládalo již za starých dob, že události vypravované Janem v 5. kap. dlužno klásti za kapitolu následující (kap. 6); v takovém případě nejmenovaný svátek (5, 1) byly asi právě druhé velikonoce, uvedené v 6, 4, nebo ještě pravděpodobněji příští letnice. Pro toto přehození jsou vážné důvody (na př. narážka v 7, 21-23 na události v 5, 8-16 jako na příběhy nedávné), není však naprosto nutné. Otázka chronologická však na tom rozhodně nezávisí.

Z evangelia Janova tedy nevysvítá, že se za veřejného života Ježíšova slavily více než troje velikonoce.[1])

178. Synoptikové nepodávají, jak již víme, chronologického obrazu. Než jakési nepřímé a vzdálené potvrzení chronologie Janovy možno přece nalézti. V podobenství o planém fíku, které pronesl Ježíš ke konci svého veřejného života, praví: »Hle, tři léta jsou tomu, co přicházím hledat ovoce... a nenalézám« (*Lk* 13, 7). Tento čas je snad narážka na trvání Ježíšova veřejného života, jenž až do té doby marně čekal na ovoce symbolického planého stromu; je-li narážka míněna doopravdy číselně, máme zde potvrzení třetího roku veřejného života, jak jej známe od Jana.

S jiným nepřímým potvrzením se setkáváme v *Markovi* 6, 39, jenž praví, že při prvním rozmnožení chlebů posadil se zástup »na zelenou trávu«. Bylo tedy v Palestině jaro, snad březen, několik dní před velikonocemi; a to právě říká výslovně Jan (6, 4), zmiňuje se při téže příležitosti o druhých velikonocích veřejného života.

Vypravování o klasech trhaných v sobotu (*Mt* 12, 1-8; *Mk* 2, 23-28; *Lk* 6, 1-5) předpokládá žeň již zralou, a proto dobu hned po velikonocích: byly to tedy jedny z prvních dvou velikonoc Janových (třetí nemohou přijít v úvahu) a nelze předpokládat žádné jiné. Podle časového pořadí Markova a Lukášova docházíme k závěru, že tyto neznámé velikonoce, právě uplynulé, byly prvními velikonocemi Janovými (§ 308). Pojmenování »druhoprvní« (δευτεροπρώτῳ), dané oné sobotě v *Lukášovi* 6, 1, není

pravděpodobně autentické a přes mnohá vysvětlení se vůbec neví, co znamená.

Datum Ježíšovy smrti

179. Všechna čtyři evangelia shodně a jasně kladou Ježíšovu smrt na pátek (*Mt* 27, 62; *Mk* 15, 42; *Lk* 23, 54; *Jan* 19, 31), a to na pátek velikonoční. Od Jana posléze víme, že tyto velikonoce Ježíšovy smrti byly třetími v jeho veřejném životě.

Měsíc nisan, na nějž připadaly židovské velikonoce, začínal novým měsícem jako ostatní měsíce židovského kalendáře, který se řídil podle luny, a velikonoce slavené odpoledne 14. nisanu slavily se právě v den úplňku onoho měsíce. Zde je tedy široké pole pro výzkumy hvězdářů, aby určili, který rok obecného letopočtu nejlépe odpovídá různým podmínkám, jež jsme vyložili.

První podmínka je historická. Jestliže Ježíš počal veřejně působit mezi 1. říjnem r. 27 po Kr. a 18. srpnem r. 29 (§ 175) a jeho činnost trvala asi dva roky a několik měsíců, nemohla jeho smrt nastati dříve než v r. 29. Naproti tomu nemohlo k ní dojíti později než v roce, v němž by byl dosáhl nejvýše 37 let; bylo mu totiž asi třicet let - a snad je již překročil, když začal veřejný život (§ 176), trvající potom asi dva a půl roku. Tudíž i když hodně přidáme k těmto třiceti, nebyl Ježíš na konci svého veřejného života jistě starší, než jak jsme řekli ($34+2^1/_2=36^1/_2$, zaokrouhleno na 37). Mohou se tedy ve hvězdářském bádání důkladněji zkoumat roky 28-34 po Kr., mezi nimiž třeba hledati rok smrti Ježíšovy.

Druhá podmínka je diktována zdánlivým rozporem, o němž jsme se výše zmínili (§ 163), a to mezi synoptiky a Janem o dni Ježíšovy smrti, protože podle prvních měla nastati 15. nisanu, ale podle Jana zemřel Ježíš 14. Bude tudíž třeba míti na zřeteli oba tyto dny při hvězdářských výpočtech.

Poslední podmínkou je, aby hledaný den Ježíšovy smrti padl na pátek, ať je to již 14. nebo 15. nisanu.

Přijmeme-li výpočty nejvážnějších moderních hvězdářů,[2]) dovídáme se:

R. 28 po Kr.: připadl 14. nisan na úterý 30. března a 15. nisan na středu 31. března; nebo 14. nisan na středu 28. dubna nebo také na čtvrtek 29., a 15. nisan na čtvrtek 29. dubna nebo také na pátek 30. dubna.

R. 29. po Kr.: připadl 14. nisan na sobotu 19. března a 15. nisan na neděli 20. března; anebo 14. nisan na pondělí 18. dubna a 15. nisan na úterý 19. dubna.

R. 30 po Kr.: připadl 14. nisan na pátek 7. dubna a 15. nisan na sobotu 8. dubna; nebo 14. nisan na sobotu 6. května a 15. nisan na neděli 7. května.

R. 31 po Kr.: připadl 14. nisan na úterý 27. března a 15. nisan na středu 28. března; nebo 14. nisan na středu 25. dubna a 15. nisan na čtvrtek 26. dubna.

R. 32 po Kr.: připadl 14. nisan na pondělí 14. dubna a 15. nisan na úterý 15. dubna; nebo 14. nisan na úterý 13. května a 15. nisan na středu 14. května.

R. 33 po Kr.: připadl 14. nisan na pátek 3. dubna a 15. nisan na sobotu 4. dubna; nebo 14. nisan na neděli 3. května a 15. nisan na pondělí 4. května.

R. 34 po Kr.: připadl 14. nisan na středu 24. března a 15. nisan na čtvrtek 25. března; nebo 14. nisan na čtvrtek 22. dubna a 15. nisan na pátek 23. dubna. Z podmínek výše uvedených, že den smrti musí být pátek, odpadají roky 29, 31, 32, v nichž ani 14. ani 15. nisan nepadly na pátek.

Rok 28, i když v něm snad připadl 15. nisan na pátek 30. dubna, je nutno vyloučit, protože připadá před dobou, kterou nemůžeme připustiti z historických důvodů, jak jsme již viděli.

Rok 34, třebas i v něm připadl 15. nisan (23. duben) na pátek, je nutno vyloučit, protože je to příliš pozdě. Kdyby byl Ježíš zemřel tohoto roku, byl by stár $38^1/_2$-$39^1/_2$ let, protože se narodil asi dva roky před smrtí Herodovou (§ 173); tudíž by byl měl na počátku svého veřejného života asi 36-37 let, což sotva souhlasí s údajem, že měl tehdy asi třicet let (§ 176). Mimo to, začal-li jeho veřejný život nejpozději r. 29 po Kr. a trval-li dva a půl roku, musil zemřít před r. 34. Rok 33 sice vyhovuje velmi dobře hvězdářským podmínkám, ale proti němu jsou tytéž historické důvody, jež mluví proti r. 34. I když je tu o rok méně pro věk Ježíšův, je stále málo pravděpodobné, že by člověk 35-36 let starý mohl býti nazýván »asi třicátníkem«, a ještě méně pravděpodobné, že by veřejný život trval od r. 29-33 po Kr.

Jediný rok, který zůstává, t. j. r. 30 po Kr., vyhovuje velmi dobře hvězdářským podmínkám a mimo to vhodně zapadá i do jiných chronologických dat, jež jsme dosud sebrali. Narodil-li se Ježíš asi o dvě léta před smrtí Herodovou, bylo mu na počátku jeho veřejné činnosti opravdu »asi třicet let«, ježto byl asi 32-33 let stár. Po dvou a půl roku veřejného života byl stár asi $34^1/_2$-$35^1/_2$ let. Konečně jeho smrt padla na pátek.

180. To vše je jasné. Přece však nutno poctivě přiznat, že není vše tak zcela jisté a nedostatek jistoty pochází právě více z výpočtů hvězdářských

než z předešlých důkazů historických. Uvedené hvězdářské výpočty jsou snad přesné, protože pocházejí od významných učenců naší doby. Chyba je však v tom, že totéž nemůžeme říci o počtu, podle něhož Židé za časů Ježíšových sestavovali kalendář.

Zdá se jisté, že Židé tehdy ještě neměli pevného kalendáře, nýbrž že určovali hlavní data přímým pozorováním různých úkazů. Byl to zvláště počátek roků a měsíců a vkládání jednoho dne po určitých měsících i celého jednoho měsíce po každém třetím roce, aby měsíční rok více méně souhlasil s rokem slunečním. Zásady pro stanovení těchto dní jsou zvláště v traktátu mišny, nadepsaném Roš hašánáh (Nový rok); jsou to pravidla velmi závislá na běžném pozorování. Hlavním zjevem, na který se bral zřetel, bylo přirozeně novoluní. Nejjednodušší bylo, když byl nový měsíc pozorován přímo v Jerusalemě. Tehdy příslušní kněží zapalovali světelné znamení na vrcholu blízké hory Olivetské, aby oznámili okolním krajům a přes ně i vzdálenějším okresům, že příštího dne počíná nový měsíc. Ale často nebylo nový měsíc v Jerusalemě hned viděti z důvodů povětrnostních nebo hvězdářských; tehdy se očekávali poslové z různých okresů, kteří přišli k úřadům hlavního města se zprávou, že byl zpozorován nový měsíc, neboť u nich byla viditelnost lepší než v Jerusalemě. Toto poselství o novoluní bylo pokládáno za tak naléhavé, že omlouvalo i zanedbání sobotního klidu, a posel se mohl neprodleně vydati na cestu do Jerusalema. Když žádný posel nepřibyl, započetl se den, v němž se na něj čekalo, k měsíci předcházejícímu jako den přespočetný a nový měsíc začínal následujícího dne.

Ještě svízelnější bylo určiti nový rok, který podle náboženského kalendáře spadal v jedno s počátkem měsíce nisanu; bylo totiž třeba každého třetího roku přidat třináctý měsíc z důvodu již uvedeného. Vsunutí třináctého měsíce se řídilo pozorováním polní úrody, která musila být na určitém stupni zrání; na velikonoce (14. nisan) musely býti zralé první klasy nové žně, protože v den slavnosti (16. nisan) se musila obětovati v chrámě hrst klasů jako prvotina.

Je jasné, že podle těchto praktik docházelo v kalendáři k častým rozporům s pozorováním hvězdářským; tím spíše, že se, jak dosvědčuje Talmud, dopouštěli podvodu, kdo přinášeli zprávu o zpozorování nového měsíce a měli zájem, aby lhali.

Vrátíme-li se nyní k uvedeným výpočtům dnešních hvězdářů, může v nás vzbudit vážnou pochybnost výpočet pro r. 29 po Kr., protože se neshoduje s empirickým kalendářem starých Židů. Podle historických důkazů jsou pro tento rok tytéž důvody jako pro rok 30. Bylo-li v r. 29 hlášeno novo-

luní omylem o den dříve, připadl 14. nisan na pátek 18. března a 15. nisan na sobotu 19. března, což by se velmi dobře shodovalo s údaji evangelií o Ježíšově smrti.

181. Při této pružnosti dat a nejistotě v počítání není divu, že badatelé v posledních desítiletích určují nejrůznějším způsobem chronologii Ježíšova života.

Narození se klade podle těchto domněnek skoro do všech let mezi 12 před Kr. - 1 po Kr.; většího souhlasu docházejí roky mezi 7-5 před Kr.

Počátek působení Jana Křtitele, t. j. patnáctý rok císaře Tiberia, kladou někteří do r. 26 po Kr.; většina však řadí největší část Kristovy činnosti do r. 28, domnívajíce se, že onen rok začínal buď 1. října, nebo 27. října, nebo některým jiným pozdějším datem, jež jsme uvedli (v § 175). Do téhož roku se obyčejně klade křest Ježíšův, jenž následoval několik neděl po vystoupení Jana Křtitele, a zahájení veřejného působení Ježíšova čtyřicet dní po křtu.

Trvání veřejného života odhadlo několik badatelů na jeden rok; byli však zřejmě nuceni opraviti bezdůvodně texty Janovy, aby odstranili jeho výslovné zmínky o třech velikonocích. Jiní jsou pro dobu dvou let a několik měsíců, nebo tří let a několik měsíců. Těchto několik měsíců, jež přesahuje dva nebo tři roky, spadá mezi křest Ježíšův a první velikonoce jeho veřejného života. Dva roky hájí badatelé novější, ale je jich méně než těch, kdož hájí tři roky.

I smrt Ježíšova se různě datuje. Nepřihlížíme-li k některým výpočtům úplně zmateným - na př. R. Eislera, jenž uvádí r. 21 po Kr. - je velmi málo badatelů, kteří ji kladou do let 28, 31, 32, 34; všichni ostatní jsou pro jeden z roků 29, 30, 33. Četní jsou jak stoupenci pro rok 29, kdy připadá den smrti na pátek 18. března (§ 179, srv. § 180, konec), tak zastánci r. 33, kdy den smrti připadá na pátek 3. dubna. Ještě víc jich hájí rok 30, v němž připadl den smrti na pátek 7. dubna. Pokud se týče dne židovského kalendáře, na nějž snad připadla smrt Ježíšova, přívrženci všech tří roků se zase dělí, dávajíce přednost 14. nebo 15. nisanu (§ 536 n.).

182. Je zajisté patrno, že se k předchozím výsledkům došlo jen rozborem údajů čtyř evangelií a srovnáním s doklady světskými; přitom nebylo vůbec dbáno církevní tradice. Nemáme totiž tradici v pravém slova smyslu, jsou jenom jednotlivé domněnky různých starých spisovatelů, jež jsou často zřejmě nesmyslné, jindy si odporují, nezřídka jsou docela neodůvodněné a jen málokdy dávají tušit starší spolehlivé zprávy.

Velmi často se klade narození Ježíšovo do doby po r. 4 př. Kr. (smrt Herodova), což je zřejmě nesmysl. Délka Ježíšova života se různí: věrohodný Ireneus na místě uvedeném (§ 176) tvrdí, že Ježíš dosáhl docela padesáti let věku. Jeho veřejný život se zpravidla počítá od jednoho do tří let (někdy týž spisovatel má mínění různá), nechybí však ani zmínek o trvání delším. Doba smrti se pohybuje mezi r. 21-58 po Kr.

Přesto lze jistou pozornost věnovat hlasu, že Ježíš umřel za konsulů L. Rubellia Gemina a C. Fufia Gemina, což bylo r. 782 od založení Říma a r. 29 po Kr. Tento hlas slyšíme již u Tertulliána *(Adv. Jud.* 8) a snad i u Hippolyta *(in Dan* IV, 23, 3); ozývá se i v mnohých jiných dokladech, jež kladou smrt Ježíšovu do období »dvou Geminů«. Než nechybí ani hlasů proti, především jej neznají nebo jej popírají přemnozí staří spisovatelé, takže vlastně pozbývá ceny.

Závěrem podáváme přehled, pro nějž jsou historické doklady v předchozích paragrafech. Z nich jasně vysvítá, že tento přehled nemůžeme stanovit s naprostou jistotou (nanejvýš negativně, pro vyloučení některých dat), nýbrž jen s určitou pravděpodobností, jež je podle různých údajů menší nebo větší.

Časový přehled života Ježíšova

Narození Ježíšovo: na konci r. 748 od zal. Říma, t. j. 6 př. Kr.

Počátek působení Jana Křtitele: na začátku r. 28 po Kr. (nebo také mezi říjnem a prosincem r. 27).

Křest a počátek veřejného života Ježíšova: krátce po předchozím datu; Ježíš je stár 32 nebo 33 let.

První velikonoce veřejného Ježíšova života: březen-duben r. 28; věk Ježíšův $32^1/_2$-$33^1/_2$ let.

Druhé velikonoce: březen-duben r. 29; věk Ježíšův $33^1/_2$-$34^1/_2$ let.

Třetí velikonoce a smrt Ježíšova: 7. duben r. 30, den 14. nisanu; věk Ježíšův $34^1/_2$-$35^1/_2$ let.

Soupis Ouiriniův

183. Jediný evangelista Lukáš, jenž věnuje trochu pozornosti světovým dějinám (§ 141), spojuje narození Ježíšovo v Betlemě se sčítáním nařízeným římskými úřady v Palestině. Tento soupis dal příležitost Josefovi a Marii k cestě do Betlema a způsobil, že se Ježíš narodil v tomto městečku. Text Lukášův zní:

»Stalo se pak v oněch dnech, že vyšel rozkaz od císaře Augusta, aby byl popsán veškeren svět. Tento popis se konal první za náčelnictví Quiriniova v Syrii. I šli všichni, aby se přiznávali, každý do města svého. Odešel pak i Josef z Galileje z města Nazareta do Judska do města Davidova, jež sluje Betlem, poněvadž byl z domu a kmene Davidova, aby se přihlásil s Marií, zasnoubenou manželkou svou, která byla těhotná. Stalo se pak, když tam přišli, naplnili se dnové, aby porodila. I porodila, atd.« *(Lk* 2, 1-7).

Proti tomuto vypravování se uvádějí tři hlavní námitky: proti konání sčítání vůbec, proti jeho právní možnosti a proti způsobu, jakým byl tento soupis konán.

Proti soupisu přímo se namítá, že je nám sice známo sčítání lidu vykonané v Judsku od Quirinia (Cyrinia), to se však konalo r. 6-7 po Kr., t. j. když měl Ježíš již přes jedenáct let. Žádný historický doklad nás však nezpravuje, že Quirinius nařídil nějaký soupis předtím, v době narození Ježíšova, tedy před smrtí Herodovou a na jeho území.

Proti právní možnosti soupisu se namítá, že toto území bylo za života Herodova územím »krále, přítele a spojence« Říma (§ 11), a že tudíž Řím neměl práva konati tam soupis. Jinak tomu bylo při sčítání v letech 6-7 po Kr., protože tehdy byl Archelaos, syn Herodův, od Augusta sesazen a jeho země přešla pod přímou vládu Říma.

Proti způsobu, jakým byl soupis konán, se namítá, že se konal - jak Lukáš vypráví - dle židovského zvyku: sepisovaní se měli odebrati k zápisu právě do místa, z něhož pocházeli (§ 240). Nepokládá se však za možné, že by římské úřady, které soupis nařídily, přijaly praxi cizí a opustily pro ni obvyklý způsob římský, který - ukládaje »daň z hlavy«, »tributum capitis«, a »daň z půdy«, »tributum soli« - přidržoval se skutečné domovské příslušnosti jednotlivcovy a místa, na němž vlastnil pozemky.

Mají uvedené námitky nějaký podklad? Zkoumejme krátce tuto starou otázku jedině ve světle historických dokladů a především první a hlavní námitku přímo proti soupisu, k němuž došlo před smrtí Herodovou.

184. O soupisu, konaném na rozkaz Augustův »ve veškerém světě«, což prakticky znamená v celém římském imperiu, mluví výslovně jediný Lukáš. To je pravda. Jestliže však jiné doklady výslovně nemluví o tom, co říká Lukáš, nemusí ještě proto mít Lukáš nepravdu; důkaz mlčení je, jak známo, v historickém oboru nejslabší a nejméně věrohodný. Mezi nespočetnými příklady, jež by bylo možno uvésti, stačí právě příklad stejného druhu, t. j. soupis za Quirinia v Judsku v letech 6-7 po Kr.;

tento soupis dosvědčuje toliko Josef Flavius a přes určitou nesrovnalost logickou i časovou se o něm nepochybuje.

Mlčení, jímž se argumentuje, není naprosté a máme mnoho náznaků, které dovolují předpokládati jakýsi plán všeobecného soupisu. Augustus, vynikající organisátor a správce, si sestavil skutečný osobní seznam, jakýsi obraz zeměpisné a finanční síly Imperia, protože při jeho smrti - podle Tacitova výroku - byl nalezen »Přehled říše« (Breviarium imperii), celý psaný jeho vlastní rukou. V něm »byly označeny všechny veřejné příjmy, počet občanů (římských) a spojenců, kteří byli ve zbrani, dále stav loďstva, království (spřátelených), provincií, daní, poplatků, potřeb a podpor« (*Annal.* I, 11). Jak by mohl Augustus znát tyto všecky přesné údaje bez soupisů, odhadů, pátrání a podobných pomůcek?

Věci takového druhu máme vskutku dosvědčeny. Augustus sám ve slavném památníku *Monumentum Ancyranum* (v Ankaře) tvrdí, že nařídil třikrát soupis »římských občanů«, t. j. v letech 28 př. Kr., 8. př. Kr. a r. 14 po Kr. Je dále známo, že se r. 28 př. Kr. konalo sčítání v Gallii a je velmi pravděpodobné, že asi v téže době bylo sčítání také v Hispanii. Dále z papyrů nedávno objevených vysvítá, že se v Egyptě dály pravidelné soupisy vždy po 14 letech; nejstarší, téměř bezpečně zjištěné, je sčítání r. 5-6 po Kr., po němž následují další v letech 19-20 po Kr., 33-34, 47-48 atd. až do 3. st. Tato opatření ukazují, že všeobecný soupis byl v plánech Augustových, i když nebyl prováděn současně po celé říši, a že jej Augustus uskutečňoval postupně již delší dobu před narozením Ježíšovým.

Obraťme se nyní k Lukášovu Quiriniovi.

185. Senátor Publius Sulpicius Quirinius je nám znám také z římských dějepisců. Narodil se v Lanuviu blízko Tuscula a dosáhl pro svou inteligenci a pracovitost vysokých úřadů v říši. Spravoval Krétu a Kyrene a »impiger militiae et acribus ministeriis, consulatum sub Divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector Gaio Caesari Armeniam obtinuit« »neznaje únavy ve věcech vojenských, ani v obtížných službách, dosáhl za božského Augusta konsulátu, když dobyl tvrzí Homonadenských v Kilikii, pocty triumfu, a byv dán jako rádce Gaiovi Caesarovi, dostal Armenii« (Tacitus, *Annal.* III, 48). Z těchto úřadů, o nichž se zmiňuje Tacitus, nutno položiti konsulát do r. 12 př. Kr., kdežto přidělení mladému Gaiu Caesarovi, vnuku Augustovu, spadá do let 1 př. Kr. - 3 po Kr. Konsulát otvíral také cestu k správě některé říšské provincie (§ 20); a víme, že Quirinius skutečně spravuje syrskou provincii jako legát v letech 6-7 po Kr.; tehdy po svržení

Archelaa přišel do Judska, aby tam spolu s místodržitelem Coponiem vykonal soupis výše naznačený (§§ 24, 43).

Quiriniův úřad legáta v Syrii nemá však vztahu k narození Ježíšovu, neboť jej Quirinius nenastoupil před r. 6 po Kr., když již bylo Ježíšovi asi 11 let. Ostatně i Lukáš ukazuje, že zná dobře soupis v letech 6-7 po Kr. a jeho krvavé důsledky (srv. *Sk. ap.* 5, 37), a tudíž ví bezpečně, že to nemůže být soupis při Ježíšově narození. Konal se tedy ještě nějaký soupis před r. 6-7 po Kr.? A byl proveden rovněž za Quirinia?

Někteří badatelé jak mezi katolíky, tak mezi protestanty, odpovídají na předchozí otázky zvláštním překladem místa u *Lukáše* 2, 2: *Αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου*. My jsme je již výše (§ 183) přeložili: »Tento popis konal se první za náčelnictví Quiriniova v Syrii«, což je obvyklý překlad. Uvedení badatelé překládají však takto: »Tento popis se konal dříve (než onen, který byl) za náčelnictví Quiriniova v Syrii«. Tím by byla otázka rozluštěna. Soupis při narození Ježíšově je jiný a stal se dříve nežli soupis za Quirinia v letech 6-7 po Kr., i když se nepraví, o kolik let byl dříve. Tento překlad řeckého přídavného jména *πρώτη* s významem »dřívější« nebo »předchozí« jest jistě možný a nacházíme podobné příklady i v evangeliích (srv. *Jan* 1, 15-30; 15, 18), rovněž v papyrech a jinde. Přesto nelze popříti, že je to překlad násilný a že je vymyšlen, aby se vyhnulo historickým a chronologickým obtížím onoho místa. Zůstaneme-li však při obvyklém překladu a čelíme-li plně obtížím, máme jiné důvody k jejich řešení?

Aby Quirinius nařídil v Judsku soupis v době, kdy se Ježíš narodil, bylo nutno, aby byl v té době legátem v Syrii nebo aspoň tam prodléval v nějakém důležitém poslání, pověřen zvláštní mocí. Nuže, o této věci máme mnoho výmluvných svědectví.

186. Porovná-li se zlomek nápisu nalezený r. 1764 v Tivoli (dnes v muzeu Lateránském) s nápisem Aemilia Secunda, objeveným v Benátkách r. 1880, dostaneme dostatečný podklad k závěru, že Quirinius byl již jednou legátem v Syrii, a to v době sice blíže neurčené, ale zcela jistě několik let před obecným letopočtem. Byl-li skutečně konsulem r. 12 př. Kr., jeho první úřad syrského legáta bude zajisté nutno klást po tomto roce; ale do které doby?

Nápis nalezený r. 1912 v Antiochii Pisidské prozrazuje, že Quirinius byl čestným duumvirem tamější římské kolonie a tato pocta dává tušit, že mu byla také svěřena správa Syrie, když nápis vznikl; nelze jej však stanoviti přesně na rok. S druhé strany nutno do let 9-1 př. Kr. položit

jako legáty v Syrii tři osoby, o nichž se zmiňuje Josef Flavius, aniž udává časové hranice jejich úřadů. Jsou to: Marcus Titius, o němž je zmínka kol r. (10) 9 (anebo také 8) př. Kr.; Sentius Saturninus, jehož úřad trval od r. 8-6 př. Kr.; Quintilius Varus, jenž působil v úřadě od r. 6-5 př. Kr. A r. 1 př. Kr. je legátem v Syrii C. Caesar, vnuk Augustův. Pro zbývající údobí posledního desítiletí před křesťanským letopočtem, 3-2 př. Kr., nemáme výslovných zpráv; těch se nám nedostává i u Marka Titia. Quirinius mohl být legátem v Syrii po prvé v jednom z uvedených dvou mezidobí, buď v letech 3-2 př. Kr., nebo hned po legátovi Marku Titiovi, t. j. po r. 12 př. Kr., kdy byl Quirinius konsulem, ale před r. 8 př. Kr., v němž byl syrským legátem Saturninus.

Předpokládáme-li, že Quirinius byl legátem v letech 3-2 př. Kr., není tím ještě rozluštěna otázka soupisu, neboť Ježíš se narodil před r. 4 př. Kr. Zbývá tudíž druhé období v letech 12-8 př. Kr., a s touto možností třeba počítat.

Pokud jde přímo o Quirinia, máme ještě jednu zprávu, jež by mohla přinésti jiné rozluštění celé otázky. Válka proti Homonadenským, o níž se právě zběžně zmínil Tacitus, je potvrzena a důkladněji vylíčena u Strabona (XII, 6, 5). Vypráví, že Quirinius podnikl tuto výpravu, aby pomstil smrt krále Amynty, kterého zabili Homonadenští, lupiči v Kilikii. Protože Kilikie závisela na syrské provincii, přicházíme opět k závěru, že Quirinius podnikaje tuto válku byl buď legátem syrským, anebo měl aspoň zvláštní pověření pro toto tažení. Kdy však podnikl tuto výpravu? Nemůžeme ani tu bezpečně odpovědět; je velmi pravděpodobné, i když ne jisté, že se tak stalo v letech 10-6 př. Kr.

Poslední údaj, sice záporný, ale důležitý, poskytuje náhodně Tertullián. Tento výtečný právník, jenž mohl dobře znáti sčítací listiny římských úřadů, odkazuje s určitostí na soupis konaný za Augusta v Judsku od Sentia Saturnina jako na onen soupis, při němž se narodil Ježíš: »Sed et census constat actos sub Augusto tunc in Judaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius inquirere potuissent.« - »Ale je známo, že se tehdy za Augusta konala v Judsku sčítání za Sentia Saturnina, z nichž by mohli vypátrat jeho rod« (*Adv. Marc.* IV, 19). Zmínka o Saturninovi místo o Quiriniovi je tu zcela nečekaná a již tím ukazuje, že Tertullián nezávisel na Lukášovi, nýbrž že čerpá svou zprávu z říšských dokladů, snad úředních. Cena této zprávy, byť i negativní, je nesmírná, protože jsme viděli, že Saturninus byl legátem v Syrii krátce před Quiriniem neho krátce po něm.

187. Po rozboru všeho, co máme nyní po ruce, jsou možna dvě řešení. Jedno z nich předpokládá, že první legátství Quiriniovo trvalo od roku 10-8 před Kr. Ke konci této doby ohlásil Quirinius soupis, který se právě proto, že byl první, setkal v Judsku s nesnázemi a protáhl se tak dlouho, až jej ukončil jeho nástupce Sentius Saturninus. U Židů, kteří se cítili silně dotčeni tímto prvním soupisem, přešel do historie pod jménem Quiriniovým, jenž jej začal, a Lukáš sleduje toto židovské pojmenování. U Římanů totéž sčítání dostalo jméno Saturninovo, jenž je dokončil, a Tertullián sleduje pojmenování římské. Možná, že také Saturninus byl z počátku podřízeným Quiriniovým spolupracovníkem při soupisu, neboť později při sčítání v letech 6-7 po Kr. prokurátor Coponius byl rovněž spolupracovníkem Quiriniovým (§ 24); a taktéž Aemilius Secundus praví na svém kamenném pomníku (§ 186), že vykonal soupis v městě Apameji na rozkaz samotného Quirinia (zcela určitě za jeho prvního poslání). Později pak Saturninus, když nastoupil po Quiriniovi v Syrii, zůstal při provádění soupisu sám.

Řešení obdobné, ale snad méně pravděpodobné možno získati přehozením obou legátství. Tím, že položíme poslání Saturninovo (8-6 př. Kr.) před Quiriniovo (3-2 př. Kr.). V tomto případě by byl Ježíš podléhal soupisu Saturninovu, ale celé sčítání by bylo později připisováno Quiriniovi, jenž je dokončil.

Druhé řešení vychází ze skutečnosti, že v jedné a téže římské provincii mohli někdy pracovati zároveň s císařským legátem ještě jiní významní úředníci se zvláštním pověřením; legát a úředníci byli pak nazýváni bez rozdílu »ἡγεμόνες«, »náčelníci«. To je dosvědčeno s určitostí, především pokud se týká Syrie. Josef Flavius mluví vícekráte o Sentiovi Saturninovi a zároveň (o prokurátorovi) Volumniovi, nazývaje je společně »náčelníky« ἡγεμόνες, buď »Caesarovými« (*Starožitnosti židovské* XVI, 277), nebo »syrskými« (tamže 344), anebo také »prefekty« syrskými, ἐπίσταται ὄντες (tamtéž 280). Mimo to Nero kolem r. 63 po Kr. svěřil syrské legátství Citiovi nebo Cinciovi (snad Cestiovi), ale ponechal v provincii dřívějšího legáta Corbulona, vyhradiv mu vojenské velení s mimořádnou mocí jako zkušenému vojevůdci, který již vedl válku proti Parthům (Tacitus, *Annal.* XV, 25, srv. 1 násl.). Stejně v poslední válce proti Jerusalemu byl syrským legátem Mucianus, ale Nero svěřil vojenské velení Vespasiánovi. Pokud se týče Afriky, milník z r. 75 po Kr. uvádí jména dvou »legátů Augustových«, hlásaje, že jeden z nich byl určen pro soupis a druhý pro vojenské velení.

Ověřili jsme si možnost, že více »náčelníků« (ἡγεμόνες) mohlo půso-

biti současně. Nutno však zdůrazniti, že podle tvrzení Lukášova byl tento soupis za »náčelnictví« Quiriniova v Syrii. Především tedy evangelista nepraví, že soupis byl konán od Quirinia přímo, jak snad tvrdí Vulgáta (»descriptia facta est a praeside Syriae Cyrino«, »soupis se konal od náčelníka syrského Quirinia«); mimo to neurčuje blíže, jaký to byl druh náčelnictví, které tenkráte zastával Quirinius, zdali vojenské a občanské, nebo jenom vojenské. Mohlo se tudíž státi, že v době narození Ježíšova byl řádným náčelníkem v Syrii Saturninus, kdežto Quirinius byl vojenským velitelem ve válce proti Homonadenským. Moc udělená Quiriniovi pro tuto válku dovolovala mu také konati soupis v provincii, v níž vedl válku, a v krajinách na ní závislých.[3]) Tertullián připisuje sčítání Saturninovi, řádnému legátu; Lukáš je přiřkl Quiriniovi, jednak proto, že jej Quirinius skutečně nařídil mocí svého vojenského postavení, jednak proto, že se Quirinius proslavil druhým soupisem, jenž znamenal konečné podrobení Judska.

188. Každé z těchto řešení má své oprávnění, ale ani jedno není jasné a konečné. Bolestné místo, kde upadají v trapnou nepřesnost, zaviněnou nedostatkem dokladů, je chronologie; ale právě ta má pro narození Ježíšovo největší význam.

Jako je jistá výprava Quiriniova proti Homonadenským, tak lze pokládati takřka za jisté jeho první poslání v Syrii před obecným letopočtem. V kterých však letech se tak přesně stalo? Viděli jsme, že na tuto otázku jsou odpovědi různé a jen přibližné a že neposkytují proto pevného podkladu pro správné časové určení narození a života Ježíšova.

Zůstávají dvě námitky proti Lukášovu vypravování (§ 183); ty však jsou mnohem lehčí.

Mohl zástupce Říma konati soupis na území Heroda, krále, »přítele a spojence« Říma? Ať je tomu jakkoliv s hlediska čistě právního, ve skutečnosti to bylo dobře možné a zcela přirozené, protože Herodes byl Augustův naprostý poddaný. Po tom, co víme o otrocké oddanosti, kterou Herodes projevoval vůči Augustovi vždy, obzvláště v posledních letech svého života (§ 11), nelze ani pomysliti, že by se byl odvážil odporovat všemohoucímu pánu na Palatinu, když se ten rozhodl z důvodů všeobecné politiky sepsati území svého poníženého vasala.

Pokud jde o okolnost, že se soupis řídil způsobem židovským a ne způsobem římským, lze vidět v této věci nikoliv snad námitku, nýbrž potvrzení věrohodnosti Lukášova vypravování. Římané měli sice vlastní způsob sčítání, ale byli též zkušenými politiky a proto se uměli dobře

vyhýbati neužitečným obtížím politickým a neuráželi bez důvodu citlivost podrobených národů. V Římě dobře věděli, že soupis cizího národa, obzvláště byl-li to soupis první, znamenal nebezpečnou operaci, protože to byl veřejný důkaz podmanění národa. Abychom uvedli jediný příklad, stačí připomenouti, že sčítání v Galliích započaté Augustem r. 28 př. Kr., bylo příčinou velmi těžkých vzpour, takže je bylo nutno tenkráte zastavit; později bylo znovu zahájeno ještě dvakrát od Drusa a později od Germanica. V Římě s určitostí čekali, že soupis vyvolá velké rozhořčení Židů, protože Židé lpěli houževnatě na vlastních tradicích z důvodů náboženských i národnostních. Za takových podmínek by bylo bývalo nerozumné nesnáze ještě rozmnožovati, kdyby se byl soupis konal římským způsobem. Řím nelpěl na prázdných formalitách. Mělo-li býti sčítání opravdu provedeno, málo na tom záleželo, bude-li konáno po způsobu římském nebo židovském; už prostá rozvážnost radila říditi se způsobem židovským, zvláště při tomto soupisu »prvním«.

Nevíme ostatně, zda bylo při druhém soupisu, konaném v letech 6-7 po Kr. za Quirinia, užito římského postupu. Snad ano, ale je také možno, že se zase uplatnil židovský způsob. Z papyrů však vysvítá, že Řím nařídil v Egyptě občanům, kteří žili mimo vlastní okresy, aby se tam při soupisu vrátili, což by mluvilo ve prospěch vypravování Lukášova.

189. O tělesné podobě Ježíšově nám věrohodné prameny nepraví zhola nic. Jakýsi náznak chtěli někteří vidět ve vypravování o celníku Zacheovi; ten když přišel Ježíš do Jericha, »hleděl spatřiti Ježíše, který to jest, ale nemohl pro zástup, neboť byl postavy malé. Běžel tedy napřed a vystoupil na strom planého fíku, aby ho uviděl, neboť měl tudy jíti« (*Lk* 19, 3-4). Z těchto slov se chtělo vyvodit, že Ježíš byl malé postavy. Takový výklad, známý již před třemi stoletími, je hodně podivný a nemá podkladu, ač jej nedávno znovu uvedl R. Eisler (§ 181). Je zajisté zcela jasno, že v celé episodě nejde o Ježíše, nýbrž o Zachea a že tudíž právě Zacheus byl malé postavy a proto vylezl na strom; ostatně bylo by mu to málo pomohlo, kdyby chtěl vidět člověka malé postavy, jejž obklopoval četný zástup.

190. Přes tento nedostatek zpráv pozdější křesťanství neresignovalo ani na poli výtvarném, ani na poli literárním.

Pro umělce byla největší překážkou při vytvoření pravé a historické podoby Ježíšovy okolnost, že se narodil, žil a zemřel v Palestině, kde židovské náboženství zakazovalo jakékoliv zobrazování živých bytostí z obavy před modlářstvím. První křesťanská generace, pocházející ponejvíce ze Židovstva, neměla tudíž pohnutky ani touhy, aby zachovala budoucnosti Ježíšovu podobu. Naopak, kdyby byl Ježíš žil mimo Palestinu a kdyby většina prvních křesťanů byla náležela k řecko-římské vzdělanosti, je pravděpodobné, že by se nám aspoň nějaké znázornění jeho podoby z oněch časů bylo dochovalo. A tak nejstarší Ježíšova zobrazení, jež máme, jsou na západě v katakombách (2.-3. st.) a na východě na malbách byzantských (4. st.); žádné z nich neznázorňují Ježíšových rysů historických, nýbrž výlučně závisí na ideálních představách a jsou výtvory fantasie.

V písemnictví vznikly rovněž nejstarší popisy podoby Ježíšovy z představ ideálních a rozdělují se na dva zcela různé směry. Ideální představy čerpají z míst Starého Zákona, týkajících se Mesiáše, jenž je však líčen s různých hledisek. V jedné z písní »o služebníku Hospodinovu« se praví: »Podoby neměl ni krásy, abychom na ni patřili, neměl vzhledu, abychom se kochali v něm« (*Iz* 53, 2); na druhé straně jiný mesiášský zpěv v podobě mystické svatební písně volá: »Krásný jsi podobou nad syny lidské: rozlit jest půvab po rtech tvých« (*Ž* 45, 3 hebr.). Není pochyby, že se

texty toho druhu nevztahovaly na podobu budoucího Mesiáše, nýbrž že jsou to pouhá obrazná rčení, z nichž první vyjadřovalo bolest a druhé Mesiášovo vítězství. Přece se však vyskytli křesťanští spisovatelé, kteří je chápali doslovně, domnívajíce se, že je to popis Ježíšovy podoby; proto byl Ježíš ošklivý nebo krásný, podle úryvku, z něhož se bral námět.

191. Že Ježíš nebyl krásný, hájí většinou starší spisovatelé; ale obvykle se buď jasně nebo zastřeně dovolávají citovaného místa v Izaiáši, dokazujíce tím, že dbají více ideje Mesiáše trpícího než tělesné podoby Ježíšovy, takže nelze vždy přesně určiti jejich myšlenku. Sv. Justinu Mučedníku se jevil Ježíš nevzhledný (*ἀειδοῦς - Dial. cum Tryph.* 88; srv. 100, 85); pro Klementa Alexandrijského byl ošklivý v tváři (*ὄψιν αἰσχρόν - Paedag.* III, 1); podle Tertulliána »neměl krásy a jeho tělo nemělo sličnosti« (*De carne Christi* 9; srv. *Adv. Marc.* III, 17; *Adv. Jud.* 14; atd.); sv. Efrém Syrský o něm praví, že byl vysoký tři lokte, to je o něco více než 1,35 m (v Lamy, *Sv. Efréma Syrského* hymny a řeči, sv. IV., 631). Origenes uvádí námitku pohanského Celsa (§ 195), podle něhož byl Ježíš malý, neuhlazený a bez půvabu (*Contra Celsum* VI, 75); zdá se, že se v tomto bodě mnoho neliší od svého protivníka. Origenes uvádí také zvláštní domněnku jistých křesťanů, podle níž se Ježíš zdál bezbožným ošklivý a spravedlivým krásný, a přiznává, že se mu toto mínění nezdá neuvěřitelné (*in Mat.*, řada 100; v Migneovi, *Patr. Gr.* 13, 1750).

Četnější, ale mladší jsou, kdo pokládají Ježíše za krásného, jako Řehoř Nyssenský, Jan Zlatoústý, Theodoret, Jeronym atd. I oni vycházejí obyčejně z důvodů nikoliv historických, nýbrž ideálních, a zvláště z citovaného žalmu.

Toto vše byla tvrzení jen všeobecná o ošklivosti nebo kráse. Teprve později počínají podrobné popisy Ježíšovy, a vždy jako člověka krásného.

192. Neznámý poutník z Piacenzy, který kolem r. 570 navštívil Palestinu, viděl v Jerusalemě kámen, na němž Ježíš stál, »quando auditus est a Pilato, ubi etiam vestigia eius remanserunt. Pedem pulchrum, modicum, subtilem, nam et staturam communem, faciem pulchram, capillos subanellatos, manum formosam, digita longa imago designat, quae illo vivente picta est et posita est in ipso praetorio«, když byl vyslýchán Pilátem, a kde také zůstaly jeho šlépěje. Obraz prý byl namalován ještě za života Kristova a byl přímo v praetoriu. Kresba ukazuje »nohu krásnou, malou, něžnou, ale i normální postavu, obličej spanilý, vlasy zkadeřené,

ruku ušlechtilou, sličnou, prsty dlouhé« (v Geyer, *Itinera Hierosol.*, str. 175).

Asi r. 710 Ondřej, metropolita na Krétě, pojednal o Ježíšově obrazu, malovaném podle podání Lukášova a dodal: »Také Žid Josef vypravuje, že Pán byl viděn v této podobě: se srostlým obočím (*σύνοφρυν*), s krásnýma očima, podlouhlým obličejem, poněkud nachýlený (*ἐπίκυφον*), vzrostlé postavy (*εὐήλικα*), a jak jistě vypadal, když žil mezi lidmi; podobně popisuje vzhled matky Boží, jak jej vidíme dnes na obraze, jejž někteří také nazývají římským« (zlomek v Migneovi, *Patr. Gr.* 97, 1304).

Tento popis pochází nikoliv od Žida Josefa (Flavia), nýbrž z dřívějšího byzantského podání, a jak se zdá, zračí se v něm opačné mínění, jež pokládalo Ježíše za ošklivého (stopa toho je snad v přívlastku »poněkud nachýlený«, vykládaného zde šetrně). Ovšem základní prvky toho popisu jsou opakovány ještě v pozdějším vydání, které je mísí s jinými rysy, čerpanými z pramenů neznámých anebo také z obrazotvornosti.

Mnich Epifanius kolem r. 800 v Cařihradě tvrdil, že Ježíš byl vysoký asi 6 stop (t. j. asi 1.70 m), že měl plavé vlasy, trochu zvlněné, obočí černé, ne docela sklenuté, oči siné, šíji lehce nachýlenou, takže jeho postava nebyla zcela přímá (*μὴ πάνυ ὄρθιον*), s obličejem nikoliv kulatým, nýbrž poněkud podlouhlým jako obličej jeho matky, které se ostatně ve všem podobal (Vita Deiparae - *Život Bohorodičky*, kritický text vyšel u Dobschütze, *Christusbilder*, v *Texte u. Untersuch.*, N. F. III, sv. 18, strana 302**). Výška Ježíšova je naproti tomu jenom tři lokty (něco málo přes 1.35 m) podle *Synodálního listu východních biskupů* z roku 839 (vyšlo u Dobschütze, cit. dílo, str. 303***-304***; srv. Migne, *Patr. Gr.* 95, 349) a podle řeči anonyma o obraze Panny Marie (u Dobschütze, cit. dílo, str. 246**, poslední řádek); tyto doklady hájí ostatně krásu Ježíšovu, i když mechanicky opakují rozptýlené prvky popisů, jež jsme viděli.

193. Ještě později přešly tyto prvky na západ a měly vliv také na *Zlatou legendu* Jakuba de Voragine v XIII. století. V téže době byl také složen t. zv. *List Lentulův*, jenž byl ve velké oblibě na západě ve XIV. a XV. st.; tvrdilo se o něm, že byl poslán římskému senátu od vybájeného Pilátova předchůdce Lentula. Obsahuje popis, jehož začátek zřejmě závisí na známém svědectví Flaviově (§ 91), kdežto další část prozrazuje vliv předešlých popisů: »Za těchto dob se ukázal a dosud žije člověk (možno-li jej vůbec pokládati za člověka) velké moci, jménem Ježíš Kristus; pohané ho nazývají prorokem pravdy, jeho učedníci synem Božím, který křísí mrtvé a uzdravuje všecky nemocné. Je to člověk postavy štíh-

lé, prostřední, vzhledné, s tváří ctihodnou. Kdo na ni pohlédne, buď ho miluje, nebo se ho hrozí. Má vlasy barvy zralého lískového ořechu, téměř hladké až k uším, od uší vlnící se v prsténcích, poněkud temnější a lesklejší, splývající po ramenou a uprostřed hlavy rozdělené podle zvyku nazarénů. Čelo hladké a čisté, obličej bez vrásek a bez (jakékoliv) poskvrny, mírná červeň zušlechťuje jeho líce. Nosu a ústům nelze nic vytknout. Vous má hustý, stejné barvy jako vlasy, nikoliv dlouhý, ale uprostřed brady poněkud rozdvojený. Jeho pohled je prostý a vážný, oči siné, měnivé a jasné. Když kárá, je hrozný, když napomíná, mírný a laskavý, když je veselý, přece jen zachovává vážnost; někdy plakal, avšak nikdy se nesmál. Jeho postava štíhlá a přímá, ruce i paže půvabné; v rozmluvě je vážný, vybraný a skromný, takže lze s prorokem o něm vpravdě říci: »Krásný nad syny lidské« (Dobschütz, u. d., str. 319***).

Citované místo je jistě povznášející, třeba pochází od vymyšleného pohana Lentula. Čerpá však právě z žalmu (45, 3 hebr.), jejž jsme uvedli jako hlavní zdroj onoho křesťanského směru, líčícího Ježíše jako krásného.

Celý křesťanský středověk byl přesvědčen, že má v těchto literárních popisech a podobných zobrazeních malířských pravou podobu Ježíšovu, kterou nazýval také výrazem částečně byzantským »vera ikon«; lid ji zosobnil ve »Veroniku«.

Jak je tomu, kdo z chorvatské snad země
přichází spatřit naši Veroniku,[1])
jenž pro pověst se necítí syt dávnou,
však v duchu, co ji ukazují, říká:
»Můj Pane, Jezu Kriste, Bože pravý,
taková tedy byla tvářnost tvoje?«
Dante, Ráj XXXI, 103-108.

Na pouť se vydal vetchý stařec bílý
z té sladké země, v níž své trávil žití,
a z kruhu rodiny, jež bázeň cítí,
vidouc, jak otci ubývají síly.

On ale vláčí staré tělo k cíli,
dny, hodinami, jež se k smrti řítí,
i nutí se, co může, pospíšiti,
než věk a dlouhá pouť jej navždy schýlí.

A vchází do Věčného Města v touze,
by zahleděl se ve tvář svatou Toho,
jejž jednou v nebi ještě spatřit doufá...
(Petrarca, Canzoniere XII).

194. Doklady o životě Ježíšově - čili v podstatě evangelia - mají nesmírnou historickou důležitost pro obsah, o němž jednají, a pro způsob, jak o něm jednají. Jejich obsah znamená začátek největšího náboženského hnutí, jež je i nejrozhodnějším obratem v duchovních dějinách lidstva, totiž křesťanství. Tento obsah je podáván bez polemických cílů a bez učenosti, prostě a klidně se uvádějí nečetná životopisná data zakladatele křesťanství a hlavní body - trochu četnější - jeho nauky.

Nejsou-li však tyto zprávy hojné, mají přece jen ráz, jímž se přesně liší od zpráv o jiných zakladatelích velikých náboženství. Někteří z nich, na př. Buddha a zvláště Zarathustra, jsou dnes postavami historicky neurčitými, jejichž obrysy se rozplývají. Spolehlivé zprávy, které máme, jsou příliš vzdáleny jak časem, tak místem od oněch osob, a možno-li z těchto zpráv bezpečně dokázat, že skutečně žili a kdy asi žili, sotva lze nad tyto všeobecné rysy něco více vyvodit a skutečná tvář oněch osob je nám utajena rouškou více nebo méně neprůhlednou. Naproti tomu zprávy evangelií o životě a nauce Ježíšově, i když nechtějí jednat o všem, jsou přesné, zevrubné a hodně podrobné; především prozrazují původ buď přímo od nejbližších učedníků Ježíšových, kteří s ním dlouho žili a dobře znali osoby i věci, neb aspoň od zpravodajů poněkud mladších, kteří se dlouho důvěrně stýkali s učedníky Ježíšovými.

Mimo to evangelia, pojednávajíce o životě a učení Ježíšově, vykládají vlastně jen souhrn jeho zázraků. Je pravda, že se na počátku i jiných velkých duchovních proudů vyskytují podivuhodné události různého druhu, historicky nepopiratelné, jako na př. tajuplné »daimonion«, které skrytě vede Sokrata při obrodě řecké filosofie, nebo sotva uvěřitelné činy Alexandra Velikého, jimiž začíná veliký přelom hellenismu. Takové události jsou sice podivuhodné, nikoli však zázračné, neboť ani onen psychologický zjev se u Sokrata, jak se zdá, neprojevil fysicky, ani činy Alexandrovy, třebaže vynikly nad obvyklé lidské skutky, nejsou v rozporu s přirozenými zákony. Na druhé straně - zůstaneme-li na poli čistě náboženském - žili zakladatelé mocných náboženství, jako Mani a Mohamed, kteří podle spolehlivých historických dokladů zázraků vůbec nekonali a nečinili si nároků na název divotvorců. Naproti tomu evangelia líčí Ježíše zcela mimo válečný i politický ruch a přisuzují mu již od jeho početí až do doby po jeho smrti nejrůznější zázraky fysické, jež se staly jak na

jeho osobě, tak na jiných lidech, jak na bytostech živých, tak na věcech neživých. Mimo to evangelia úzce spojují tyto zázraky s Ježíšovým poslá-ním zakladatele nového náboženství a uváději je jako důkaz jeho poslání.

Z toho všeho vyplývají tři důsledky spolu úzce související. Vezmeme-li jen evangelia, především činy i řeči Ježíšovy, jež známe, sdělují je osoby buď současně a jemu blízké, nebo sice trochu mladší, ale vždy dobře zpravené. Za druhé tito zpravodajové dosvědčují činy čistě zázračné. Za třetí tyto činy byly vykonány na důkaz náboženského poslání Ježíšova.

Souvislost všech tří důsledků je přirozená; kdo čte evangelia a přijme první důsledek, dospěje nevyhnutelně k druhému i třetímu, leč by našel, jak rozbíti jeden ze tří článků tohoto řetězu. Není-li řetěz přetržen, musí čtenář logicky uznati a přijmouti náboženství hlásané Ježíšem. To ostatně otevřeně doznává jedno z evangelií, když končí: »Tyto věci jsou však napsány, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věříce měli život věčný ve jménu jeho« *(Jan 20, 31)*.

195. Dějiny bádání o životě Ježíšově během staletí jsou vlastně dějinami zkoušky, jíž se podrobovala pevnost každého z těchto tří článků řetězu. - Jsou skutečně evaneglisté věrohodní, pokud se týká času i místa? Jsou pravdivě a nestranně dosvědčeny mimořádné události jimi vypravované? - A mají skutečně zázračný ráz? - Dokazují opravdu tyto události věrohodnost náboženského poslání Ježíšova?

V duchu různých dob se ovšem klade větší důraz na ten či onen z těchto tří bodů; ale nikdy se od nich neustoupilo a ani by se nemohlo ustoupit. Třetí, poslední bod, byl nejméně sporný, jednak proto, že je povahy více filosofické než historické, jednak proto, že jeho přijetí je prakticky nevyhnutelné, jakmile se přijmou oba předchozí body, jejichž je důsledkem. Proto vznikly největší spory o dva první body, a to jak v době dřívější, tak i v naší. Jenže dnes, kdy převládá methoda historicko-kritická, budí největší pozornost bod první, totiž dějinná hodnota evangelistů.

Staří křesťanští spisovatelé, přijímajíce evangelia jako knihy posvátné, psané z vnuknutí Ducha sv., nepotřebovali zvlášť dokazovati jejich historickou věrohodnost, vyjma případy, kdy byla popírána mimokřesťanskými spisovateli. Zpravidla však byla pro ně evangelia knihami theologického hloubání nebo mravního povzbuzení. Stávalo se ovšem, že potřeba obrany obrátila jejich zvláštní pozornost na čistě historickou hodnotu evangelií. Ještě dříve, než sv. Augustin r. 400 napsal knihu »O souhlasu evangelistů«, napadl jejich věrohodnost Celsus, jemuž odpověděl Origenes; později Porfyrius činil proti nim námitky, jež vyvrátilo několik křesťanských

spisovatelů. Bohužel spisy obou pohanských filosofů se nám nezachovaly, ale máme o nich přibližnou představu z nepřímých zpráv.

Celsus krátce před r. 180 uveřejnil »Pravdivou řeč«, v níž napadá méně Ježíše, ale více křesťany. Stále zdůrazňuje, že se předem dobře seznámil s celou látkou, protože sebevědomě opakuje křesťanům: »Vím všecko (o vás!)« Evangelia skutečně četl, uvádí je ve své řeči a přičítá je zpravidla Ježíšovým učedníkům. Přesto si vybírá z evangelia jen ty události, které se mu hodí pro polemické cíle, jako na př. slabosti lidské přirozenosti Ježíšovy, nářek při jeho smrtelném zápase, jeho smrt na kříži atd.; to vše jsou podle něho věci Boha nedůstojné. Místo jiných životopisných údajů uvádí proti křesťanům hanebné pomluvy, jež tehdy rozšiřovali Židé. Často předělává povahu událostí, někdy docela znetvořuje slova citovaných míst a plnými ústy metá posměšky v tvář nenáviděnému křesťanství způsobem, který v mnohém ohledu předjímá způsob Voltairův. Ale tyto historické důvody jsou ve skutečnosti jen podružné, pravý základ je filosofický: Celsus se snaží upevniti politickou jednotu římského imperia proti nebezpečí »barbarů« a pokládá za zřejmě nesmyslnou představu Boha, jenž se stal člověkem. Pokládá tudíž historii evangelií za mylnou. Proto křesťané, chtějí-li býti rozumní, musí se zříci podobných nesmyslů a vrátiti se k tradičním bohům imperia.

Porfyrius, žák novoplatonika Plotina, je mnohem důkladnější než Celsus. V svých 15 knihách »Proti křesťanům«, které se objevily na sklonku 3. st., zachovává mírnější tón, pokud můžeme souditi ze zachovaných zlomků, ale všecko své úsilí vynakládá na to, jak by odhalil rozpory nebo historické nepravděpodobnosti, jež nalézá v evangeliích; i zde, jako u Celsa, plyne hlavní námitka z filosofických zásad: »Může Bůh trpěti? Může vzkřísiti mrtvého?« Podle Porfyria nutno na takové otázky odpovědět zajisté záporně, a tím se řeší celá záhada. Lepší je jakýkoliv jiný výklad než ten, který připouští utrpení Boha a vzkříšení mrtvého.

Když Imperium přijalo oficiálně křesťanství, nejen se již neobjevily nové spisy proti historické věrohodnosti evangelií, nýbrž zmizely i ty, jež byly již uveřejněny: na př. knihy Porfyriovy »Proti křesťanům« zakázal úředně byzantský dvůr r. 448.

Přesto však kolovaly dále hanebné židovské pomluvy, psané hebrejsky nebo tradované ústně; již Celsus jich použil a později byly sebrány v pamfletu »Toledóth Ješua'«, o němž jsme jednali v § 89.

196. Protestantská reformace nenapadla přímo souhlasný soud křesťanství o historické věrohodnosti evangelií. Zdálo se naopak, že ji ještě

potvrzuje, protože zavrhovala každou autoritu ústního podání i učitelského úřadu Církve a nepřipouštěla jiné zjevení nežli psané; tím méně mohla pochybovati o historické věrohodnosti jediného pramene zjevení. Ale stráž protestantství byla posilou jen zdánlivě, ve skutečnosti se ukázala klamnou a zrádnou. Sami protestanté namířili první rány proti evangeliím a opakovali je pak ustavičně až dodnes, měníce stále postavení, ale vždy přesně dodržujíce hlavní zásadu reformace, zásadu volného bádání.

I na tuto změnu postoje protestantismu měly rozhodující vliv vnější filosofické ideje, jak tomu již bylo u starých pohanských kritiků, jejichž chování bylo v posledních dobách někdy bezděčně napodobováno. První, kdo se odpoutali od pravověrného protestantského názoru, byli někdejší angličtí deisté, kteří mimo jiné ztotožňovali nadpřirozené zjevení s přirozeným řádem. Některé pokusy v tomto směru, jež hleděly především vyloučit zázračný prvek z evangelií (Woolston, 1730; Annet, 1744), nedosáhly většího ohlasu, nicméně zůstaly zárodkem pro budoucnost.

Ve Francii se dostal filosofismus téměř na tytéž cesty. Encyklopedista Voltaire se musil arci zabývat i evangelii: činil tak podle zvyku s utrhačnou jizlivostí a malichernou sofistikou. Jak ve svých nesčetných spiscích, tak zvláště v »La Bible enfin expliquée« (1776) a v »Histoire de l'etablissement du christianisme« (1777) pojednává o Ježíši jako o marnivém podvodníku, o sv. Pavlovi jako o posedlém bláznu a znovu opakuje staré pomluvy z *Toledóth Ješua'*, směšuje je s legendami apokryfních evangelií a staví je proti údajům evangelií kánonických.

197. Ubohé výsledky anglického deismu i francouzského filosofismu byly úplně překonány v Německu osvícenstvím, jež bylo stejně jako obě předchozí školy nepřátelské všemu nadpřirozenému a nadto vybujelo přímo ve vlasti reformace a volného bádání. V době, kdy Voltaire ve Francii hýřil nehoráznými vtipy, zrály v Německu organičtější a obsažnější pokusy.

H. S. Reimarus, profesor východních jazyků v Hamburku, napsal krátce před svou smrtí (1768) »Obranu rozumných ctitelů Božích«, nejméně o 4000 stranách, ale neodvážil se ji vydat; Lessing, tehdy knihovník ve Wolfenbüttelu, z ní uveřejnil sedm obsáhlých výňatků (v letech 1774, 1777, 1778) s titulem »Zlomky anonyma«; z nich dva poslední dostaly název »O dějinách zmrtvýchvstání« a »Cíl Ježíše a jeho učedníků«. V těchto výňatcích vede Reimarus promyšlený útok nejprve proti všemu nadpřirozenému, potom proti zjevení Starého Zákona a konečně proti celé historii evangelií. Ježíš prý byl ohnivým politickým buřičem, který chtěl

rozdmýchati lidové povstání proti Římanům, pánům Palestiny. Když toto hnutí ukřižováním Ježíšovým vzalo za své, Ježíšovi stoupenci skreslili jeho pravý cíl, rozšiřujíce o něm, že byl reformátorem čistě duchovním a náboženským. Proto prý ukradli jeho tělo, tvrdíce, že vstal z mrtvých, a že zemřel za spásu všeho lidstva. Podle toho čtyři kánonická evangelia vtiskují této řadě klamů a podvodů posvátnou pečeť, protože křesťané »jsou jen papoušci opakujíce to, co slyšeli vypravovati«.

Ale ve vlasti osvícenství se zdál výklad toho druhu - i když odezíráme od jeho zjevného protikřesťanského fanatismu - příliš dětinský a prostý, než aby došel velkého souhlasu. A věru, odstraňoval-li z evangelií »irracionální« prvek zázraků, upadal v neméně irracionální nepoměr mezi příčinou a následkem, neboť stavěl celé křesťanství na změti blouznění a šejdířství; to by bylo »zázrakem« proti nejzákladnějším historickým zásadám a připustit to bylo by neméně těžké než zázraky v evangeliích. Proto »Zlomky anonyma« z Wolfenbüttelu měly jen ten výsledek, že razily mylnou cestu proti nadpřirozenému výkladu historie evangelií a že vyvolaly u protestantů mnohá odmítnutí. Mezi nimi stojí za zmínku odpověď J. S. Semlera (1779), proslulého pracemi o posvátné filologii a zvláště methodou kritického historismu použitého na evangelia. Tato methoda, inspirovaná rovněž anglickým deismem, viděla v evangeliích soubor různých duchovních směrů, nalézala v kázáních Ježíšových mnoho nuceného »přizpůsobení« současným předsudkům a mimo to se snažila podrobně vyložiti evangelijní zázraky přirozenou cestou.

198. Touto cestou se dal také H. E. G. Paulus, profesor v Heidelberce, a šel až do krajnosti. Když selhal pokus Reimarův zavrhnouti šmahem zázračné události v evangeliích, Paulus je všechny přijal, ale pokoušel se je zbaviti nadpřirozeného prvku a vysvětloval je zcela přirozeně; rozlišoval totiž ve vyprávění evangelií vlastní příběh a soud evangelistův o něm. Příběh byl objektivně pravdivý, aspoň v podstatě, kdežto soud byl klamný a musil býti nahrazen jiným.

Tak na př. vypravování o Ježíšovi, kráčejícím po vodě, bylo vysvětlováno jako chůze po břehu nebo nanejvýš, že Ježíš vstoupil jen do nepatrné hloubky, aby se přiblížil k lodi s učedníky. Rozmnožení chlebů se vysvětlovalo tak, že se Ježíš a jeho učedníci rozdělili o pokrm s těmi, kdo s sebou jídla neměli, vybízejíce celý zástup, aby učinil po jejich příkladu. Uzdravení slepých a hluchých se podařilo zvláštní mastí a prášky, jichž účinek znal jen Ježíš. Vzkříšení Lazarovo, ba i vzkříšení samého Ježíše bylo jen probuzením, protože oba opravdu neumřeli, nýbrž byli jen

v mdlobě, z níž se odpočinkem v hrobě probrali. Zázraky Ježíšovy jsou zkrátka buď lidumilné skutky, lékařská uzdravení nebo předvídané následky, ale rozhodně jsou to vždy události přirozené.

Tato methoda vyložená Paulusem v jeho »Výkladu ke třem prvním evangeliím« (1800-1804) a v jeho »Exegetické příručce« (1830), jíž zároveň prakticky použil ve svém »Životě Ježíšově« (1828), měla býti »racionálním výkladem evangelijních událostí«. Odtud pochází jméno »racionalismus«, dané této methodě. Jejím vlastním původcem byl již zmíněný Semler, Paulus byl jen jejím plodným šiřitelem. (Také dnes užívá nadále mnoho badatelů, popírajících nadpřirozený řád, pro tuto methodu výrazu »racionalismus«, zatím co by bylo přesnější mluvit o »naturalismu«, jenž se lépe hodí rázu této methody. Pro katolické badatele však »racionalismus« znamená všeobecně methodu, jež popírá nadpřirozený řád.)

Je významné, že Paulusovi nepůsobila otázka původu evangelií obtíží; připisoval je bez námitek autorům, jež uvádí tradice. Ostatně jeho ústupnost se lehce vysvětlí tím, že mu velmi záleželo na tom, mít »události«, jež jsou bezpečně dosvědčeny starobylými pisateli; sám se mínil postarat o to, aby byly zbaveny starých »předsudků« na brusu jeho soustavy.

199. Methoda Paulusova udivovala nikoli svou důmyslností, nýbrž prostotou, a reakce na tak velikou prostotu se dostavila ihned.

Již roku 1832 Schleiermacher četl na universitě přednášky, z nichž byl pořízen výtah, uveřejněný po jeho smrti jako »Život Ježíšův« (1864); byl obsahu spíše filosofického než historického a představoval kompromis mezi protestantskou pravověrností a popřením nadpřirozena. V téže době D. F. Strauss vypracoval naprosto opačnou soustavu, než byla Paulusova, sleduje však přitom týž cíl, t. j. vyloučení všeho nadpřirozeného z evangelií. V tomto bodě jeví Strauss zvláštní upřímnost a otevřenost, vyznávaje veřejně, že jestliže evangelia jsou prameny naprosto historickými, že pak podivuhodné události nelze vymýtiti z Ježíšova života; nedají-li se však zázrak a historie sloučit, nemohou být evangelia historickými prameny. Straussovi se zdá zmateným pochybením pokus vymýtiti zázračný prvek z evangelií způsobem racionalisticko-naturalistickým podle Pauluse; podrobil tudíž tuto methodu kritice tak ostré a prudké, že to byl vlastně rozsudek smrti. Domníval se, že ji může nahradit methodou racionalisticko-idealistickou, t. j. theorií »mythu«, k níž dal podnět Hegel; jí použil Strauss v »Životě Ježíšově« (1. vyd. 1835-36).

Podle Strausse je mythus čistě ideální pojem, vyjádřený však formou dějinné události, jež se vztahuje k životu Ježíšovu; proto význam mythu

netkví ve vypravování »událostí«, nýbrž v »idei«, uzavřené do oné zdánlivé události a zahalené v ní podle symbolismu a obrazotvornosti starověkých spisovatelů. Theorie mythu všek není užito bez výhrady, protože Strauss nepochyboval vůbec o historické existenci Ježíšově a o hlavních datech jeho života. Tvrdil jen tolik, že se v evangeliích prvek mythický, vytvořený pod vlivem starozákonních idejí mesiánských, proplétá s prvkem historickým; úkolem kritického badatele je rozlišit oba prvky.

Pro toto rozlišení stanovil Strauss hlavně tyto zásady. Především - jak se dalo očekávati - všechno, co jeví známku zázraku nebo odporuje zákonu historického vývoje, je mythus. Taktéž jsou vybájeny události, jež mají vztah k dřívějším náboženským pravdám (vyplnění proroctví, mesiánského očekávání atd.). Mythus naplňuje také stati básnické a řečnické většího rozsahu, jakož i vypravování, v nichž se spisovatelé liší. Je jasno, že podle těchto a jiných podružných zásad zůstane z evangelií jako historických dokladů pro životopis Ježíšův málo nebo nic. Vskutku »Život Ježíšův« podle Strausse podává výsledky téměř zcela negativní a připouští jen historickou existenci Ježíšovu a několik zvláštních událostí. V ostatním není Ježíš evangelií Ježíšem historickým, nýbrž Kristem ideálním, jak jej vybájilo křesťanství od prvních dob; tuto mythickou postavu vytvořilo tím, že bezděčně a bez cíle propracovalo několik málo historických dat.

Pokud jde o původ evangelií, Strauss se jím zvlášť nezabýval a přijal hlavní myšlenky současných protestantských kritiků: tři synoptikové, z nichž je nejstarší Matouš, představují tradici, jsoucí v rozporu se čtvrtým evangeliem, jež nelze vůbec pokládati za historický pramen Ježíšova životopisu. Straussova theorie však vyžadovala, aby smrt Ježíšovu a sepsání evangelií dělila široká časová mezera, nutná k vytvoření mythu, neboť je nemožné, aby vznikl v málo letech. A Strauss klade důsledně vznik evangelií na sklonek 2. st. K tomu se nerozhodl na základě historických nebo kriticko-literárních svědectví, nýbrž ve smyslu své filosofické theorie, protože poctivě doznává, že ta by se zhroutila, kdyby byla evangelia napsána v prvním století.

V pozdějších vydáních svých spisů Strauss z počátku poněkud zmírnil odmítavý postoj, potom se však vrátil k původním názorům. Po třiceti letech v novém díle »Život Ježíšův pro národ německý« (1864) byl méně radikální a nakreslil obraz Ježíšův tak, že se přibližuje Ježíši liberálního protestantismu.

200. Třebaže theorie Straussova vyvolala hlučný odpor, přece zanechala pro budoucnost hlubokou stopu hlavně svým pojetím idealisovaného

Krista, jež později protestantská kritika nikdy neopustila. Při důkladnějším rozboru jednotlivostí bylo hned vidět, že theorie příliš vychází z předsudků filosofických a velmi málo z historické skutečnosti.

Je toto nevědomé mythické přetváření u prvních křesťanských generací v souhlase s tím, co nám o nich prozrazují nejstarší doklady? Jsou-li evangelia výplodem oněch generací, nebylo nutno především se vžít do jejich ducha a teprve potom souditi o historické ceně evangelií jimi vytvořených? Či není správné seznámit se s Florencií roku 1300, s jejím politickým a náboženským pozadím, s »dolce stil novo«, s osobními osudy Dantovými a teprve potom oceňovati a posuzovati Božskou komedii? Nuže, právě touto veškerou předběžnou prací se Strauss vůbec nezabýval, neboť se se svou filosofickou výzbrojí uzavřel mezi čtyři kánonická evangelia, jež si představoval jako vytržená z duchovního světa, v němž vznikla.

Proti Straussovi se však postavil F. C. Baur, jeho bývalý učitel a zakladatel nové tübinské školy (kterou třeba odlišovati od staré školy, jež hájila pravověrné protestantství proti deistům). Již od roku 1825 uveřejňoval studie povahy filosoficko-náboženské z podnětu theorií Schleiermacherových. Zvláště od r. 1835 se věnoval novému bádání o osudech křesťanství v 1. století, aniž přímo pomýšlel na nějaký životopis Ježíšův; výsledky uložil v četných spisech, hlavně v knize »Pavel, apoštol Ježíše Krista« (1845). Od Schleiermachera se pak odtrhl a stal se kolem r. 1830 stoupencem filosofie Hegelovy neméně horlivým než Strauss. Tou oživil historii, která bez filosofie - jak přiznal - zůstávala pro něho »na věky mrtvá a němá«. Od Hegela přejal zásadu »trojího vývoje«, tvořeného thesí-antithesí-synthesí, - kterou důsledně aplikoval na dějiny křesťanství apoštolských dob.

»Thesi« u něho tvořila strana Petrova, jíž stál v čele Petr s Jakubem a Janem a jež ztělesňovala směr židovsko-křesťanský rázu partikulárního. »Antithesi« představovala strana Pavlova, jíž stál v čele Pavel a jež zosobňovala směr řecko-křesťanský rázu universálního. Z rozporu mezi thesí a antithesí vznikla »synthese«, jež dala vznik církvi katolické; ta byla výslednicí dohody mezi oběma směry a oba částečně do sebe pojala. Směr Petrův kladl důraz na židovskou ideu mesianismu a na zachovávání podrobných předpisů židovského zákona; směr Pavlův zdůrazňoval všeobecnost spásy a víru; katolická církev pod vlivem gnosticismu a jiných bludů 2. st. přijala oba směry, vzájemně je vyrovnávajíc.

201. Stejně jako mythická nauka Straussova, potřebovala i tato theorie »směrů« delšího času, v němž by byly mohly vzniknouti protichůdné

strany a spisy, jež jsou jejich mluvčími. Dále, protože mezi nejstaršími křesťanskými spisy je několik, jež naprosto nesouhlasí s theorií »směrů«, bylo především nutno vysvětliti také tyto jinak nesourodé spisy. Baur důsledně podle své soustavy klade evangelia do doby pozdější a zároveň zavrhuje tyto protichůdné spisy jako nepravé.

Evangelium *Matoušovo* nebylo prý složeno před r. 130; vzniklo na podkladě spisu příznivého straně Petrově, totiž evangelia Hebreů (§ 96), ale poněkud poopraveného pro dohodu se stranou Pavlovou. Evangelium *Lukášovo* nesahá dále než do r. 150 a má za základ spis strany Pavlovy, totiž evangelium Marcionovo (§ 136 konec), ale také již opravené, ovšem ve smyslu Pavlově. Na těchto dvou závisí a je tudíž pozdější evangelium *Markovo*, jež má ráz neutrální; čerpá z obou předcházejících, vynechávajíc tendenční místa. Čtvrté evangelium je z doby, v níž rozpory mezi oběma směry byly již uklidněny, to jest asi z r. 170 a proto se může volně pohybovati ve vysokých theologických úvahách. Smířlivého ducha mezi směrem Petrovým a Pavlovým jsou prý *Skutky apoštolské*, sepsané po r. 150.

Ze čtrnácti listů Pavlových dobře deset není pravých, především proto, že z nich není zřejmý základní rozpor mezi směrem Petrovým a Pavlovým; jedině pravé jsou listy ke *Galatským*, *Římanům* a oba listy ke *Korintským*.

Theorie Baurova přemístila vlastní obor bádání a stanovila nové zásady pro taková zkoumání. Mnoho učenců se spojilo kolem svého učitele a po patnáct let nadšeně užívalo jeho methody v »Theologische Jahrbücher« (1842-57); z tohoto kroužku vynikli zvláště Zeller, Schwegler, Köstlin, osobní žáci Baurovi, dále Hilgenfeld, Volkmar a mnoho jiných. Nechyběla ani dost prudká oposice, vyvolaná z několika stran protestantského tábora, jež byla podporována i politickou mocí, takže žáci ochabovali a učitele opouštěli; když r. 1860 Baur zemřel, škola v Tübinkách prakticky zmizela.

202. Nejhojnější útoky podnikli ovšem konservativní protestanti v čele s Hengstenbergem, kteří obviňovali Baura z bořivého radikalismu. Nejzajímavější útok pro toho, kdo má především na zřeteli logický vývoj názorů, byl útok učence skoro stejného jména, Bruno Bauera (1809-1882), k němuž se připojilo několik badatelů holandských. Ti vytýkali Baurovi nikoliv radikalismus, nýbrž konservativnost a nelogickou polovičatost.

Bauer, také stoupenec Hegelův, přijal mnoho zásad Baurových a rovněž soud Straussův, jenž upíral čtvrtému evangeliu jakýkoliv historický základ, pokládaje je za výtvor mystický. Ale pokročil dále a ptal se, nemá-li takový soud stihnouti i tři synoptiky, jichž Strauss částečně ušetřil. Právě

o něco dříve (r. 1838) Weisse a Wilke tvrdili nezávisle na sobě, že v časovém pořadí synoptiků musí býti *Marek* starší než *Matouš* a *Lukáš*, kdežto Strauss i Baur se přidrželi starého mínění, že *Marek* napsal výtah z *Matouše a Lukáše;* Baur přijal prvenství *Markovo* a stáhl tak svědectví ostatních dvou synoptiků na jediného *Marka*, na němž prý oba záviseli. Když to stanovil, prohlásil, že není v podstatě rozdílu mezi čtvrtým evangeliem a jediným nezávislým synoptikem (*Markem*) co do historické průkaznosti. Obě obsahují více nebo méně údajů, poněkud jiného zabarvení, jsou však historická jen zdánlivě. Co měly udělat první křesťanské generace, totiž že vytvořily - podle Strausse - podvědomě mythus, anebo - podle Baura - vědomě různé stranické tendence, to udělal vlastně sám první synoptický evangelista a jeho práci ostatní tři jen rozšířili. Když Bauer vyložil tuto theorii, po některých výhradách a nejistotách nejdříve uvedl v pochybnost a nakonec popřel historickou existenci Ježíšovu; tím zcela obrátil postup Straussův, neboť mythus pokládal ne za výtvor, nýbrž za tvůrce křesťanství.

Pro spisy o čtvrtém evangeliu (1840) a o synopticích (1842) stihl Baura r. 1842 zákaz vyučování. V zatrpklosti se zabýval nejdříve politickou historií, potom se vrátil k starému předmětu s methodami stále radikálnějšími, popíraje pravost všech listů sv. Pavla, i oněch čtyř, jichž ušetřil Baur. Nakonec fantasticky rekonstruoval prvotní křesťanství, jež pokládal za směs stoicismu a hellenistického židovství.

Baur nezanechal, ani vlastně nemohl zanechati školy. To ovšem znamená málo; vážnější je otázka logické souvislosti jeho systému se zásadami, z nichž vychází. Ptáme se totiž, zda při zásadních hlediscích filosofických a kritických, jež byly základem Straussovi a škole v Tübinkách - stejně jako Baurovi, zda není právě Bauer nejdůslednějším stoupencem Straussovým a nejlogičtějším žákem tübinské školy.

203. Po Straussovi a škole v Tübinkách, jež se daly opravdu novými směry ve studiu života Ježíšova a prvotního křesťanství, vstoupila protestantská kritika do dlouhého období, jež bylo zčásti pořádáním, zčásti kompromisem. Když se utišila poněkud bouře, způsobená oběma školami, přestali pravověrní protestanté zásadně důvěřovat každé nové theorii, protože poslední zkušenosti ukazovaly, že takové theorie bořily přímo základy protestantské víry, založené jedině na psaném slově Božím. Na druhé straně protestantští theologové neměli jistě chuť vrátit se k starému luteránskému stanovisku a pokládat Nový Zákon jednoduše za vnuknutý Bohem a za první theologickou knihu. Více než působením Reimara, Pauluse, Strausse a tübinských bylo toto staré stanovisko ohroženo a stalo

se neudržitelné vlivem osvícenství, Kanta, Hegela a j. filosofických směrů, jež vznikly ve vlasti Lutherově.

Třeba ještě připojiti, že právě se zánikem školy tübinské vstupovala kritika o vzniku evangelií do nového období. Čtvrté evangelium, i když ne právě theoreticky, tedy aspoň prakticky bylo jako historický pramen naprosto zavrhováno, jak již učinil Strauss a škola tübinská. Ale na rozdíl od badatelů, kteří kladli *Marka* jako posledního v časovém pořadí synoptiků, stavěli nyní tohoto nejstručnějšího synoptika právě na první místo, jak učinil také Bauer, a vytvořili z něho i z *Logií* Papiových pramen ostatním dvěma (§ 148). Mnozí kritikové předpokládali jakéhosi Proto-Marka, jenž měl být nejstarší formou dnešního *Marka;* kdosi docela předpokládal, ale bezúspěšně, existenci Proto-Lukáše a Proto-Jana.

Toto nové pojetí literárního vzniku synoptiků přispělo značně k posunutí příslušných dat. Nemluvilo se již podle Strausse a školy tübinské o sklonku 2. století jako o období evangelií, nýbrž se ustoupilo celkem až k prvnímu století a pro některé spisy až docela do r. 60 po Kr. V tom našla protestantská kritika pevný podklad k vytvoření historického životopisu Ježíšova, aniž přitom příliš urážela luteránskou pravověrnost. Zvýšením stáří synoptiků se rozpadly theorie Straussova i Baurova úplně v trosky (jak ostatně oba autoři sami pro ten případ připustili). Třicet nebo čtyřicet let od smrti Ježíšovy k prvním spisům, jež splynuly v synoptiky, bylo jistě období příliš krátké pro působení mythu a tendencí, jež byly základem oběma theoriím. Konečně nové podrobné studium charakteristiky jednotlivých synoptiků připouštělo tvrzení, že synoptikové závisí z velké části na přímých svědcích vypravovaných událostí a že v nich - i když každý jeví jiný cíl a různé zabarvení - není možno spatřovati celý onen souhrn protichůdných tendencí, jež jim byly připisovány. Také tyto závěry vnitřní kritiky upevňovaly nový základ, na němž mohla protestantská kritika psát historický životopis Ježíšův.

Jenže tyto závěry byly dvojsečnou zbraní: jistě byly vítány pravověrnému protestantství, nečinily však nesnáze »racionálnímu« výkladu evangelií?

Hlavním cílem všech theorií vytvořených po Reimarovi - nehledě k starému Celsovi a Porfyriovi - bylo, ať to přiznali či nikoliv, zbaviti evangelia jakéhokoliv nadpřirozeného a zázračného prvku. Nyní však jejich obsah nabýval posledními závěry kritiky nové důvěry, jednak pro starobylost, jednak pro spolehlivost spisovatelů, a tato důvěra se stala záštitou nadpřirozena. Nelze ani předpokládat, že by protestanští theologové země Kantovy a Hegelovy byli tomuto nadpřirozenu příznivější po pádu různých theorií od Reimara až po školu tübinskou.

Někteří učenci byli vskutku nadpřirozenu nakloněni, ale jejich spisy působily více na věřící a na protestantské pastory než na badatele a university; většina hledala kompromis mezi výsledky kritiky, jež se přiblížila k tradici, a mezi laickým dogmatismem vládnoucí filosofie.

Z toho vyplynul nový theologicko-historický směr, jenž vyústil v četné pokusy, různící se individuálními sklony a jenž byl společně označen tehdejším módním politickým názvem »liberální škola«.

204. Liberální škola ukazuje charakteristické znaky přechodné doby a kompromisu. Zříká se přesného a jasného postoje Reimarova nebo Paulusova, i když prakticky přijímá jejich různé závěry; hrozí se také logické důslednosti Bruno Bauera, třebas připouští mnohé jeho zásady. Vyhýbá se obyčejně předběžnému základnímu vymezení, ale prozrazuje, že ho skrytě užila. Rozhodující otázky po výkladu určitých událostí raději obchází a o události se nevyjadřuje, nýbrž se obírá domněnkami, jež se o ní vynořily ve starověku. Tím, že promítá moderní ideje a city na starověké pozadí, tvrdí mnohé věci, jichž historik nepotřebuje, ale zamlčuje jiné věci, jasně dosvědčené spolehlivými doklady historickými, protože v nich vidí rozpor s moderními city a názory. Erudice liberální škole zajisté nechybí, ale možno se tázat, má-li dostatek přímosti. Radikální protestant Schweitzer, znalec těchto studií, naříkal r. 1906, že současná theologie »není zcela poctivá« (ganz ehrlich) (*Von Reimarus zu Wrede*, str. 249).

Životopisy Ježíšovy, a zvláště kritická bádání o evangeliích, uveřejněná během tohoto období, byla velmi četná a různého rázu. Konservativní pravice je zastoupena Zahnem a zčásti Bernhardem Weissem, v středu vyniká H. J. Holtzmann, radikální levici představuje Schenkel, Beyschlag, Weizsäcker, Wellhausen atd. Ježíšova osobnost, jak je podána buď v životopisech (Keim, 3 sv., 1867-72; Bernhard Weiss, 2 sv., 1882; Beyschlag, 2 sv., 1885-6), anebo v různých studiích literární kritiky, je osvětlena především s hlediska psychologického jako postava Mistra, který učil jedině novému mravnímu náboženství, založenému zcela na citu božího otcovství. Království Boží, jež hlásal Ježíš, má smysl čistě vnitřní, duchovní, nebo nanejvýš neurčitý smysl eschatologický, jejž těžko blíže vyjádřit. Tvrzení Ježíšovo o jeho mesiánské důstojnosti vědci méně konservativní rádi oslabují nebo vylučují. Název »syn člověka« se často vykládá jako výraz pro lidstvo vůbec anebo také jako přímé označení toho, jenž mluví; druhý název »syn Boží« může míti smysl jen mravní, odpovídající pojmu všeobecného otcovství Božího. Nadpřirozené vlastnosti,

jež si Ježíš osobuje, a fysické zázraky, jež mu připisují evangelia, se lehce opomíjejí.

Toto jsou - přes mnohé a značné individuální rozdíly - hlavní ideje liberálních protestantů. Renan, jistě nezaujatý, napsal o nich tento posudek (týkající se dvou z nich, ale jenž se dá snadno rozšířit i na ostatní): »Připouštějí zajisté Ježíše historického a skutečného, ale jejich historický Ježíš není ani mesiáš, ani prorok, ani Žid. Neví se, co chtěl, nerozumí se ani jeho životu, ani jeho smrti. Jejich Ježíš je jakýsi zvláštní éon, jakási bytost nehmotná a nezachytitelná. Správné dějiny neznají bytosti tohoto druhu.«

205. V liberální škole má nejvýznamnější místo A. von Harnack (1851-1930) pro své četné práce jak o Novém Zákoně, tak o ostatní starokřesťanské literatuře, z nichž značná část má trvalou cenu. Pokud se týče Nového Zákona, zastává názor, že *logia*, na nichž závisí evangelia *Matoušovo* a *Lukášovo*, jsou dílem apoštola Matouše a že byla napsána kolem roku 50 neb i dříve. Poněkud pozdější je evangelium *Markovo*. Evangelium *Lukášovo* i *Skutky apoštolské* byly napsány lékařem Lukášem, žákem Pavlovým, a to ne později než r. 63. Čtvrté evangelium je dílem Jana Presbytera (§ 158), který psal podle tradice Jana Apoštola.

Ve velmi rozšířené knize o »Podstatě křesťanství« (1900) shrnul Harnack své názory o životě a učení Ježíšově, jež se shodovaly z velké části s domněnkami liberální školy. Středem učení Ježíšova bylo zjevení otcovství Božího, z čehož se v Ježíši vyvinulo přesvědčení, že je synem Božím a tudíž i mesiášem; ale »jak dospěl Ježíš k vědomí své síly, své povinnosti, svého úkolu, jež byly důsledkem oné síly, je jeho tajemstvím, jež žádná psychologie nemůže vysvětliti«. Harnack rozdělil zázraky Ježíšovy v pět kategorií, aby je mohl ponenáhlu vymýtit; jeho postup připomíná zčásti postup Paulusův, zčásti Straussův. Tyto kategorie jsou: 1. zázraky, jež jsou zveličením přírodních jevů; - 2. zázraky, jež vyplývají z promítnutí přikázání nebo podobenství nebo různých projevů psychologických do skutečného světa; - 3. zázraky pokládané za vyplnění starozákonních proroctví; - 4. zázraky vykonané duševní silou Ježíšovou; - 5. zázraky, jež nelze zařadit do předchozích kategorií a jejichž vysvětlení je nedostupné. Pravé náboženské učení Ježíšovo, zcela bez dogmat, se uchovalo čisté a původní po dobu apoštolskou; později je přímo ovlivnilo filosofické myšlení hellenistické, a tím vznikla dogmata i spekulativní nadstavba.

206. Ke škole liberální nenáleží, naopak se prohlašuje za jejího protivníka autor, který získal široký ohlas v románském katolickém světě, ale jen omezený význam v německém protestantství, totiž E. Renan (1823-1892). Jeho pověstný »Život Ježíšův«, který tvořil součást »Dějin počátků křesťanství«, vyšel po prvé r. 1863; 13. vydání z r. 1867 zůstalo po některých úpravách základem pro nesčetná pozdější vydání a překlady.

V otázce pramenů byl Renan poměrně zdrženlivý. *Marek* mu je »původní vzor synoptické tradice a nejspolehlivější text,« závisící na Petrově kázání, třebaže dnešní znění neodpovídá přesně původní podobě. *Matouš* vznikl z autentických *logií* apoštola Matouše, k němuž byla později připojena sbírka životopisných zpráv o Ježíši. Třetí evangelium a *Skutky apoštolské* pocházejí od Lukáše, jenž je napsal po zboření Jerusalema r. 70. V otázce čtvrtého evangelia se Renan oddělil od německé kritiky a změnil své názory: v prvním vydání je přičítá apoštolu Janovi, alespoň co do podstaty, kdežto ve 13. vydání tvrdil, že autorem je jakýsi žák Janův. V obou případech však přiznal zvláštní historický význam tomuto evangeliu (v úplném rozporu s německou kritikou), ale řeči v něm nepokládal za původní.

Přes tuto zdrženlivou kritiku jsou Renanovy vývody negativnější než výsledky liberální školy, a skoro tak negativní jako vývody Straussovy. O Ježíši s jistotou víme jen to, že žil. Že pocházel z Nazareta v Galileji. Že strhoval svým kázáním a zanechal v paměti svých učedníků myšlenky, jež se jim hluboko vryly do srdce. Dva nejpřednější z jeho učedníků byli Kefas a Jan. Vyvolal zášť pravověrných Židů, jimž se podařilo přimětí Pontia Piláta, tehdejšího místodržícího v Judsku, aby ho vydal na smrt. Byl ukřižován za městskou branou. Krátce poté se uvěřilo, že vstal z mrtvých... Co je nadto, o tom je dovoleno pochybovati.« Pochybnosti budí dále i otázky tak základní jako jsou: »Pokládal se za mesiáše?... Byl si vědom, že dělá zázraky? Byly mu připisovány, když ještě žil?... Jaký byl jeho mravní charakter?...«

Zásadní skepse nebyla Renanovi na překážku, aby nenapsal dosti objemný životopis, k němuž čerpal látku s různých stran. Na rozdíl od německých životopisů, jež byly napsány v knihovnách lidmi, kteří nikdy nepoznali ani míst, ani mravů, napsal Renan životopis Ježíšův za svého archeologického bádání, které řídil ve Fenicii v letech 1860-1 a jež mu poskytlo příležitost procestovati i Palestinu. Po této cestě »děj evangelií, jenž se zpovzdálí zdál vznášeti v oblacích neskutečného světa, nabyl tolik skutečnosti a určitosti, až mne to udivilo. Překvapující shoda mezi textem a místy, podivuhodný soulad mezi ideálem evangelia a krajinou, kte-

rá mu skýtá rámec, byly pro mne zjevením. Měl jsem před očima páté evangelium«.

Ve skutečnosti Renan z tohoto »pátého evangelia« čerpal velmi málo, co se týče historického zeměpisu, a ještě méně, co se týká archeologie (jež ostatně za jeho doby byla teprve v počátcích); když k němu sáhl, neuchránil se těžkých omylů. Rozhodně každý, kdo navštívil Palestinu po něm, totiž po mnohých a důležitých objevech, a zdržel se tam déle než on, cestuje s větším pohodlím, než se cestovalo za jeho doby, nalezl jistě mnoho věcí, ne však »páté evangelium«, pokud byla fantasie pozdějšího návštěvníka střízlivá a klidná. Zdá se mu, že Renan prošel zemi Ježíšovu spíše jako umělec než jako historik, pokládaje za objektivní to, co sám do věcí vkládal. Volal-li: »Abychom vše pochopili, je třeba být v Orientě«, dovolával se důkazu, o jehož pravdivosti se za jeho doby většina badatelů nemohla přesvědčit; byl to však skoro jen ideál, který on sám přivezl s sebou do Orientu.

207. Ostatně Renan jednal se svým »pátým evangeliem« podobně jako s ostatními čtyřmi. Protože spolehlivých dat života Ježíšova bylo jen těch několik, jež jsme právě uvedli, nezbývalo než sáhnouti k psychologické rekonstrukci. Ta poskytla jeho knize mnoho jiné látky, a sice látky velmi vhodné pro jeho pojetí Krista.

Někteří lidé »chtěli z Ježíše udělati mudrce nebo filosofa nebo vlastence nebo dobrého člověka nebo mravokárce nebo světce. Ježíš nebyl ničím takovým. Byl člověkem, jenž okouzloval (charmeur)«. Založil náboženství a sice nikoliv jakési, nýbrž určité: »Ježíš založil náboženství v lidstvu, jako mu dal Sokrates filosofii... Ježíš založil náboženství absolutní, které nic nevylučuje, nic nevymezuje, předpokládá toliko cit«. Jdeme-li do jednotlivostí, shledáváme, že »čistý kult, náboženství bez kněží a bez vnějších obřadů, spočívající úplně na citech srdce, na následování Boha, na přímém vztahu svědomí k nebeskému Otci, byly důsledkem takových zásad,« t. j. těch, jež hlásal Ježíš. Jak patrno, máme tu postavu Ježíšovu, jak ji nakreslila liberální škola, kterou Renan zavrhoval. Po několika desítiletích podává Harnack obraz Ježíšův jen málo rozdílný (§ 205).

Také se značně shodují myšlenky, jež prý měl Ježíš o sobě a o hlavních bodech svého poslání. »Ježíš nevyslovil nikdy rouhavou myšlenku, že byl Bohem...« - »...Jest synem Božím; ale těmi jsou všichni lidé, jsou nebo se jimi mohou v různém stupni stát. Všichni mají každý den zváti Boha svým otcem... Titul »Syn Boží« nebo prostě »Syn« byl u Ježíše totéž, co »Syn člověka«, a jako tento název, stal se synonymem mesiáše...«

»Dával přednost názvu ‚Syn člověka'; název na pohled skromný, ale plný mesiánských nadějí. To je jméno, jež si sám dával; proto znamená v jeho ústech ‚Syn člověka' totéž, co ‚já', slovo, jehož nerad užíval.«

Pokud se týče nadpřirozeného a zázračného prvku v evangeliích, Renan již od počátku jasně naznačuje své stanovisko: kdo totiž bádá v těchto dokladech, »nesmí chtít ani vychovávat, ani pohoršovat, ani hájit, ani bořit dogmata«. Přesto však krátce po tomto prohlášení stanoví Renan zásadu, jež se stává neochvějným dogmatem laickým: »že evangelia jsou zčásti legendární, je samozřejmé, protože jsou plna zázraků a nadpřirozena«. S druhé strany tvrdí, že »by bylo hříchem proti historické metodě, kdybychom chtěli pro svou přílišnou nechuť... vymýtit události, jež se zdály očím současníků velmi významné,« t. j. zázračné. Je naopak v pořádku, že se náboženskému obroditeli, jako byl Ježíš, připisovaly zázraky, tím spíše, že »největším zázrakem by bylo, kdyby jich byl Ježíš nekonal.« Ovšem Ježíš Renanův, donucen okolnostmi, »stal se divotvůrcem hodně pozdě a proti své vůli«; »...lze se domýšlet, že neměl pověst divotvůrce, nýbrž že mu byla vnucena. Jestliže se jí příliš nebránil, ničím ji také nepodporoval.«

Závěr toho je, že všechny zázraky padají. Renan sahá při každém k předešlým methodám, buď Straussově nebo Paulusově a někdy i Reimarově; užívá také zásady své vlastní, že »je nutno zkoušet trochu texty evangelií«. Především »ze sta nadpřirozených vypravování se osmdesát zrodilo úplně z lidové obrazotvornosti«. Zbývajících dvacet vylučuje obyčejně tím, že se dovolává dobroty Ježíšovy, jež byla výborným lékem, neboť »přítomnost vyššího člověka, který jedná s nemocným laskavě a ujišťuje ho nějakým patrným znamením o uzdravení, je často nejúčinnějším lékem«. Účinnosti tohoto léku se ovšem vymykají případy jako vzkříšení Lazarovo. Aby je Renan vysvětlil, myslí na přechodnou mdlobu nebo na smluvenou hru sester Lazarových; později připojil možnost nedorozumění (§ 493). Zkrátka v otázce evangelijních zázraků přiblížil se Renan víc, než tušil, zavrhované liberální škole.

Nevyrovnatelný půvab slohu zajistil Renanovu »Životu« rozšíření, jakého nedosáhly ani zdaleka mohutné a unavující »Životy« německé. Přesto však učené Německo, které se před r. 1870 zdálo Renanovi »chrámem, v němž je vše čisté, povznesené, mravní, krásné a dojemné«, zachovalo se ke svému obdivovateli za Rýnem dost nevděčně a nebralo vůbec vážně jeho stěžejní dílo, kráčejíc klidně svou cestou.

208. Úspěšný útok proti vedoucí liberální škole podnikl roku 1901 W. Wrede prací o mesiánském tajemství v evangeliích.

Základem učení této školy bylo zejména evangelium *Markovo*, pokládané za nejstarší, první a tudíž i nejvěrnější vylíčení pravého Ježíše. Ježíš prý hlásal náboženství zcela vnitřní a osobní. Nezamýšlel - jak by tomu chtěla zvláště ostatní evangelia - založit nějakou vnější stálou společnost a neočekával viditelné království Boží, tím méně si osoboval nadpřirozený původ. Wrede pak ukázal, že Ježíš, vykreslený v *Markovi*, je sice pod určitým zorným úhlem historický, ale s jiného hlediska je neméně nadpřirozený než v ostatních evangeliích, má božské poslání a je si plně vědom svého mesiánství hned od počátku. Proto Wrede předpokládal, že v samotném *Markovi* byla k postavě historického Ježíše ještě přidána postava Ježíše dogmatického; spojení obou rozdílných postav vzniklo uměle tím, že si Ježíš zachoval po jistou dobu »tajemství« o svém mesiánství.

Tento částečný návrat k záporným závěrům Bruno Bauera ohrožoval zbytek věcného základu, který liberální škola ponechávala historickému Ježíši a na němž jí velmi mnoho záleželo. Ale tím nesnadněji se mohla řečená škola hájiti proti novému útoku, čím logičtější byla práce Wredova (jako nechybělo logiky ani studiím Bauerovým), jenž vycházel z týchž filosofických zásad a užíval týchž kritických method jako škola liberální.

209. Když se objevila práce Wredova, rýsoval se již a stával se stále mocnější směr jiný, který měl liberální školu nakonec přivésti do úzkých.

Roku 1892 Jan Weiss, syn liberálního konservativce Bernharda (§ 204), uveřejnil krátkou studii »Kázání Ježíšovo o království Božím« (nové rozšířené vydání vyšlo r. 1900), ve kterém kladl největší důraz na eschatologický prvek, jehož se předcházející studie o životě Ježíšově a prvním křesťanství dotkly jen povrchně a náhodou. Židovskou eschatologií se částečně již zabývali Hilgenfeld (1857), Colani (1864), Weifrenbach (1873), Volkmar (1882), Baldensperger (1888, 1892, 1903); všichni mimo prvního se zabývali otázkou o vztazích mezi učením Ježíšovým a současnou apokalyptikou a řešili ji různě. Jan Weiss, vrátiv se k tomuto problému, vyložil jej tak, že ideje eschatologické v současné židovské apokalyptice jsou vlastním jádrem učení Ježíšova (§ 84 nn.).

Ježíš historický, pravil v jádře Weiss, nebyl oním protestantským pastorem, plným osvícenství a filosofie Kantovy, jak jej vylíčila liberální škola. Byl synem své doby, s ní se sdílel o názory a naděje a z ní bral vý-

razy, jež se vynořily z oněch nadějí. Za časů Ježíšových židovský svět křečovitě očekával velkolepý zásah Boží, který měl jednou ranou zničit vládu zla nad zemí a nahraditi jej věkem spravedlnosti, pokoje a štěstí. To bylo »království Boží«, jež měl nastoliti »syn člověka«; jeho pojem, nastíněný již v kánonické knize *Danielově*, se stále více vyvíjí v pozdějších apokryfních knihách s apokalyptickým nádechem. Toto království bylo také předmětem kázání Ježíšových. Ale takové »království Boží« Ježíš nemohl, ani nechtěl založiti; hlásal jen jeho blízký příchod jako náhlé, velkolepé obrození. Když však viděl, že současní Židé odmítají jeho zvěst, dospěl k přesvědčení, že jeho smrt uspíší příchod království, že bude mostem do mesiánské slávy, že se potom zase jako »syn člověka« i jako mesiáš vrátí na oblacích nebeských, aby soudil hříšné a spravedlivé a zahájil království spravedlivých.

Ježíš proniknut tímto očekáváním a zanícen pro tyto naděje, kázal také učení mravní; ale bylo to učení prozatímní, zcela pod vlivem nastávající palingenese. Mohlo by se snad přirovnat k náhodným pokynům, dávaným podle potřeby lidem na tonoucí lodi nebo v hořícím domě. Podle Ježíše opravdu celý svět tonul a stál v plamenech. Trvalá morálka, kterou Ježíš nehlásal, měla být až morálka budoucího království.

210. Weissova kniha vzbudila u učenců hluboký dojem. Přece však sotva jím rozhozené vyklíčilo teprve po několika letech, snad proto, že z počátku chyběla odvaha vyvodit poslední důsledky z jeho domněnky. Neboť jestliže úplně bořila obraz Ježíše, duchovního mravokárce, jak jej vykreslila liberální škola, nahrazovala jej obrazem skutečného blouznivce, nebo jak se jemněji říkalo, »osvíceného«.

Ale v témže roce, kdy vyšla uvedená práce Wredova, objevil se též »Náčrt života Ježíšova«; jeho autor A. Schweitzer, vycházeje ze studia Ježíšova tajemství o mesiánství a jeho budoucím utrpení, zčásti vyvracel výsledky Wredovy, částečně je rozvíjel a doplňoval. Základní myšlenky »Náčrtu« znovu projednal a důkladně rozšířil r. 1906 dějinami bádání o životě Ježíšově s názvem »Od Reimara k Wredovi«, které r. 1913 byly znovu vydány. V nich autor po bystrém a učeném rozboru předešlých soustav plně hájí systém eschatologický.

Weiss zjišťoval eschatologickou myšlenku jen v učení Ježíšově, ale Schweitzer v ní vidí oživující zdroj jeho celého života a působení. To podle Schweitzera vysvětluje dvojí tvářnost Ježíšovu, kterou Wrede objevil v *Markovi* a jež měla odpovídat Ježíši, eschatologickému kazateli, a Ježíši, eschatologickému divotvůrci. Ježíš jako eschatologický divotvůr-

ce (což se rovná *Markově* Ježíši »nadpřirozenému«) je přesvědčen o svém mesiánském poslání, ale z počátku chce je zakrýti »tajemstvím«, protože podle rozšířeného mínění měl očekávaný mesiáš svou pozemskou dráhu prožíti jako neznámý a pohrdaný. Proto také Ježíš káže v podobenstvích, aby pravdu zjevil, ale aby mu nemohlo být dobře rozuměno. Než království nepřichází a neobjevuje se, ani když Ježíš rozesílá apoštoly do měst izraelských (*Mt* 10, 23). Tehdy Ježíš dochází přesvědčení, že se poslední zkouška, požadovaná Bohem před příchodem království, nevztahuje na celý národ, nýbrž je vyhrazena jen jemu. V tomto přesvědčení se vydává na cestu do Jerusalema, aby tam podstoupil smrt, jsa si jist, že ta přinese spásu a uspíší příchod království. Před svými posledními soudci Ježíš odhaluje tajemství, tvrdě, že je mesiášem, a proto je odsouzen na smrt.

Vlastní jádro této theorie hájil již r. 1903 rozhodně jeden badatel, náležející tehdy katolickému táboru, a pokládal ji za nezbytnou podmínku pro uhájení historické existence Ježíšovy: »Je-li jisto, že se vše, co v evangeliu vyjadřuje nebo předpokládá nastávající Boží soud, nevztahuje k Spasiteli, pak se musí téměř celé podání synoptiků zavrhnout. Kristovo kázání v prvních třech evangeliích není nic jiného, než výzva k přípravě na obecný soud, který se naplní, a na království, které přichází... Evangelium bylo evangeliem, bylo »radostnou zvěstí« jedině proto, že ohlašovalo tuto událost. Jdu ještě dále a tvrdím bez bázně, že Ježíš byl odsouzen k smrti jedině z tohoto důvodu. Kdyby byl předpověděl jenom království lásky, nebyl by v tom viděl Pilát nic závadného. Ale myšlenka Mesiášova království (royaume), i když byla v Ježíšově evangeliu zduchovněna, nepřestávala slučovat pro nejbližší budoucnost všeobecnou světovou revoluci s královskou hodností (royauté) Mesiášovou. Odstraňte z evangelia ideu této veliké události a ideu Krista-Krále, a já nevěřím, že dokážete historickou existenci Spasitelovu, protože jste tím vzali všechen historický smysl jeho životu i jeho smrti« (A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, str. 69-70).

Tato domněnka, rozvinujíc se plně v souhlase mezi učením a působením Ježíšovým (»eschatologismus důsledný«), otřásla dosavadními stanovisky kritiků a mnozí ji přijali jako konečné rozluštění problému Ježíšova. Ve váhavé a konservativní Anglii setkala se s nečekaně vřelými sympatiemi. V katolických krajích ji hojně podporoval směr modernistů, u nichž došla srdečného přijetí. Jeho hlavní zástupce, Loisy, i když nesouhlasil s theorií ve všech jejích částech (což mu vytkl Schweitzer), vybral si z ní mnoho prvků, především nauku o učení Ježíšově, a postavil je proti závěrům Harnackovým ve slavné knize »*L'Évangile et l'Église* (1902), již

potom hájil ve spise »*Autour d'un petit livre*« (1903). Týchž prvků užil soustavně ve svých komentářích ke čtvrtému evangeliu (1903), jemuž upíral jakoukoliv historickou cenu, a v poznámkách k evangeliím synoptickým (1907-8). Všechna jeho díla se mnohem více rozšířila v krajích románských než německých.

211. Sotva přešla první doba nadšení, počaly kritiky nové theorie.

První se týkala methody, jíž probírala nová theorie evangelní prameny a jež se velmi podobala - ač se řídila jinými pravidly - methodě, užívané již liberální školou. Liberálové se velmi lehce přenesli přes vypravování evangelií nejen o zázracích Kristových, ale také přes jeho zdůrazňování mesiánství, nadpřirozena, synovství Božího atd. To vše mělo býti buď vykládáno v mírném a oslabeném smyslu, nebo prostě strháno a odhozeno jako nános, jejž nakupilo kolem postavy historického Ježíše pozdější křesťanství. Eschatologové činili totéž, jen s tím rozdílem, že strhali a odhodili jako nános vše, co zachovali liberálové, a žárlivě chránili nános liberálů. Cesta byla tatáž, třebaže byla ražena opačným směrem.

Ve skutečnosti, přičítají-li evangelia Ježíšovi hlásání nastávajícího království Božího, přičítají mu zároveň i úmysl založiti určité náboženství, ustaviti stálou, viditelnou společnost, postaviti ji v čelo osoby jím vyvolené, předepsati jí přesné náboženské obřady, které měly být v budoucnosti svědomitě zachovávány, dáti jí mravní zákoník, naprosto odlišný a zcela nový, postarati se o výchovu učedníků v pevném úmyslu neomezeně šířiti tuto novou společnost. Zkrátka Ježíš učinil tyto a mnoho jiných věcí, jež nevyhnutelně předpokládají nepřetržité trvání jeho viditelné společnosti. Nuže, člověk očekávající - jako Ježíš eschatologů - den ze dne a z hodiny na hodinu zkázu celého světa, nemá zřejmě ani času, ani chuti upřít zrak tak daleko do budoucna, aby se staral o to, co se stane v budoucích pokoleních, a aby zakládal pro ně nějakou společnost. Ani ona pokolení, ani ona společnost nebudou moci nikdy existovat, protože se zítra svět úplně rozpadne.

Tuto základní úvahu nezakrytě připouštěli také eschatologové. Ale podle svých zásad odstranili překážku, vytrhujíce a odhazujíce všechny výroky evangelií, jež se k tomu vztahovaly. Není prý v nich nic, co by se mohlo vztahovati na historického Ježíše, ale všechna tato tvrzení jsou výtvory prvního křesťanství, přičítaná Kristu neprávem. A toto čištění se neomezilo jen na jednotlivé myšlenky a výroky připisované Ježíši. Byla tu ještě podobenství, jichž Ježíš často užíval ve svém kázání a jež více nebo méně jasně odhalovala ideu trvání, kterou předpověděl Ježíš

svým zřízením. Proto také zvláště liberální radikál Jülicher, jehož následoval Loisy (§ 360, pozn. 2.), podrobil evangelijní podobenství soustavnému rozkloubení; vybral z nich původní jádro, jež je možno připisovat Ježíši, a odvrhl zmíněné předpovědi o trvání jako dodatky pozdější tradice.

Zkrátka také eschatologové - stejně jako liberálové - »vybírali si« z evangelií každý svou zvláštní postavu Ježíšovu a zavrhovali všechny rysy, jež rovněž evangelia podávala, které se však nehodily k té postavě. Nuže, co zaručuje, že tento výběr eschatologů byl méně libovolný a méně subjektivní než výběr liberálů?

212. K této předběžné kritice methody přistoupila brzy ještě vážnější kritika historických důkazů. Protože oporou eschatologické theorie byly apokalyptické myšlenky rozšířené za časů Ježíšových, staly se tyto ideje předmětem nových a důkladnějších bádání. Pátralo se, bylo-li veškeré Židovstvo za časů Ježíšových opravdu oblouzeno očekáváním blízkého konce světa a úplné palingenese; zdali tyto myšlenky, dosvědčené tu a tam apokryfy, představovaly smýšlení všeobecně rozšířené a převládající, nebo zda byly majetkem menšiny číselné i mravní; zda vedle těchto myšlenek, jež mohly náležet nejkrajnější levici, nebyly jiné, jež patřily středu nebo pravici.

Eschatologové se omezili při bádání na apokalyptické apokryfy (§ 84 násl.), přezírajíce téměř docela obsáhlé rabínské podání, jehož první stopy sahají daleko za křesťanský letopočet aneb jsou s nim současné. Taková neúplnost bádání mohla být osudná, tím spíše, že nová srovnávání stále lépe osvětlovala, jak se podobala Ježíšova didaktická methoda methodě současných rabínů. Aby se seznalo jejich myšlení, prozkoumalo se celé moře rabínských spisů; v těchto bádáních překonal všechny práce objemný komentář k Novému Zákonu (Strackův a Billerbeckův, sv. I-IV, 1-2; 1922-1928). V něm se objasňují jednotlivá místa novozákonní všemi příslušnými texty Talmudu, midrašimů a ostatních rabínských spisů, k čemuž jsou připojena samostatná pojednání o důležitějších otázkách. Eschatologové přijali z pochopitelných důvodů tento komentář velmi chladně a téměř nepřátelsky.

Z nových příspěvků vyplývalo, že eschatologická theorie příliš zjednodušovala a nadmíru zevšeobecňovala. Je pravda, že v některých apokryfech, na př. v »Nanebevzetí Mojžíšově« z r. asi 10 po Kr., ztotožňuje se království Boží, mesiánství a konec světa a každým okamžikem se očekává jejich náhlé uskutečnění ve světové katastrofě. Ale tato vidění byla

duchovním majetkem a posilou lidem nábožensky beznadějným a politicky zoufalým, kteří viděli východisko ze žalostného stavu současného Židovstva jenom v úplném zničení a následující palingenesi. Jenže již sama radikální povaha těchto domněnek vnucuje předpoklad, že nebyly převážným a všeobecným míněním. To se zračí jak v jiných apokryfech, tak ve výrocích Talmudu a midrašimů. Většina totiž věřila, že svět anebo přítomný »věk«, plný zla a bídy, musí býti opravdu nahrazen budoucím světem spravedlnosti a štěstí, nazývaným židovsky »věkem přicházejícím«. Ale tento budoucí věk nebyl dobou Mesiášovou, jak se věřilo dříve v Izraeli, a jak stále věřili nejnadšenější stoupenci politického mesianismu, nýbrž bylo to království, v němž by byl každý odměněn teprve po smrti, bylo to slavné království nebeské, do něhož přijdou věrní Izraelité po zmrtvýchvstání a obecném soudu.

Mezi dvěma rozdílnými »věky«, přítomným a budoucím, byla jakýmsi mostem doba mesiánská, jež měla býti triumfem a slávou pro celý Izrael. Rozhodně však vítězství Mesiášovo bylo zcela rozdílné od budoucího »věku« a náleželo plně »věku« přítomnému, v němž mělo tvořit zvláštní údobí »dnů Mesiášových«. Pokud se týče trvání tohoto údobí, bylo několik různých domněnek; tak Rabbi Akiba je omezoval na 40 let, Rabbi Abbahu je prodlužoval dokonce na 7000 let; nejběžnější odhad byl 2000 let. Mesiánské období však bylo vždy úsekem dočasným, ne věčným, čistě pozemzemským, nikoli nadzemským, i když pro Izraelity, kteří se ho dožijí, mělo být jakýmsi odchýlením od přítomného »věku« zla, jakousi předtuchou budoucího »věku« blaženosti.

213. Srovnáváme-li tento mesiánský názor rabínů za časů Ježíšových s tím, co nám podávají evangelia o kázání Ježíšově, vidíme ne snad podobnost v učení mravním a náboženském, nýbrž shodu v rozdělení dob. Také Ježíš klade proti přítomnému »věku« zla budoucí »věk« slávy, na níž budou mít podíl vyvolení po vzkříšení v království nebeském, které jim připraví Otec. Přesto však Ježíš od budoucího »věku« přesně rozlišuje údobí Mesiášovo, jež náleží »věku« přítomnému, jež se bude odehrávat na tomto světě a potrvá zde po historický čas blíže neurčený; ale i když je neurčený, potrvá jistě dlouho, neboť Ježíš, aby zajistil svou mesiánskou společnost, dává zákony, o nichž byla zmínka, s neurčenou platností.

Ani mínění lidu nebylo jiné, neboť v jedné slavnostní chvíli Ježíšova mesiánského působení provolával lid veřejně při jeho vjezdu do Jerusalema: »Hosanna! Požehnaný, jenž se béře ve jménu Páně! Požehnáno buď přicházející království otce našeho Davida. Hosanna na výsostech!« *(Mk*

11, 9-10). Z těchto pozdravů vysvítá, že lid očekával od Ježíše také království politické (srv. *Jan* 6, 15), ale tím byl v úplném rozporu se smýšlením Ježíšovým (srv. *Sk. ap.* 1, 6-8). Šlo o království viditelné, pozemské, přítomného věku, ne o království neviditelné, nebeské a věku budoucího. Bezpochyby se domněnka lidu shodovala s míněním zákoníků a farizejů, jejich vážených učitelů, nikoli však s úsudkem výstředních apokalyptiků a zelotů (§ 83), kteří zoufajíce nad přítomnou dobou, viděli palingenesi v zázračném sestoupení nebeského věku.

Tato a mnohá jiná svědectví, uplatňovaná na základě historických dokladů proti stoupencům eschatologické theorie, vyvolala odpovědi i četné diskuse a utlumila poněkud první nadšení, s jakým byla theorie přijata. Než ještě dnes stále převládá a není vyhlídek na nové, ucelené hypothese.

214. V téže době se mezi badateli rýsoval nový směr, který se nesoustředil na život a učení Ježíše samého, nýbrž zvolil za předmět svého bádání první křesťanství a zvláště sv. Pavla.

Bylo nyní jisto - proti tvrzením starého luteranismu - že vše, co víme o životě Ježíšově, došlo nás tradicí prvotní Církve a že psané prameny evangelia jsou jen dokladem oné tradice (§ 112). Jevilo se tudíž nutné zjistit, jak se vytvořil duchovní svět, jenž nám odevzdal evangelia; které v něm byly prvky původní a které byly přijaty odjinud; kolik z toho, co se zdálo příznačně křesťanské, mohlo snad být pronikáním cizích pojmů do Palestiny. Nový směr nezamýšlel tímto záměrem vrátiti se k methodám školy tübinské (§ 200 násl.); ta se totiž uzavřela do světa prvního křesťanství, studujíc v něm domnělé vnitřní rozpory, ale nechávajíc zcela bez povšimnutí vlivy vnější. Nyní se však naopak hledělo zjistit právě tyto vlivy soustavným srovnáváním prvotního křesťanství s jinými současnými nebo dřívějšími náboženstvími, i když vznikla mimo Palestinu. Byly to zásady srovnávacích dějin náboženství.

Vnější vlivy na prvotní křesťanství byly sice zjištěny již dříve, ale obyčejně se omezovaly jen na některé pojmy a výrazy řecké filosofie. Nyní se však pátralo po vlivu i jiných hellenistických náboženství, především mysterií, a pak po vzdálenějších vlivech východních náboženství. Náboženský synkretismus, jenž vládl v hellenismu za dob předešlých i současných s křesťanstvím a jenž si přivlastnil nejrůznější orientální pojmy, mohl totiž budit podezření, že zavedl některé své pojmy také v rodícím se křesťanství, vlivem buď přímým, anebo prostřednictvím pozdního židovství v diaspoře nebo v Palestině.

Mnoho polí bylo prozkoumáno a vytěžilo se opravdu mnoho nových

poznatků. Mezi četnými vydanými pracemi stačí zde uvésti knihy Fr. Cumonta o náboženství Mithrově (1896, 1900) a o východních náboženstvích říše římské (1906); práce R. Reitzensteina o hermetismu (1904), o hellenistických náboženských mysteriích (1910), o íránském tajemství vykoupení (1921), studie o mandeismu od W. Brandta (1889), 1893, 1910, 1912, 1915), studie M. Lidzbarskiho (1900, 1905, 1915), L. Tondelliho (1928); studie o gnosticismu od W. Bousseta (1907), E. de Faye (1913), F. C. Burkitta (1932). Ale závěry ze srovnání těchto orientálních náboženství s křesťanstvím byly mnohem skromnější, často nejisté nebo úplně libovolné. Učenci se totiž nevyhnuli bezděčnému nebezpečí prohlašovat úplnou totožnost tam, kde byla jen vzdálená podobnost, ani druhému chronologickému, ještě těžšímu, že viděli závislost křesťanství tam, kde byla závislost opačná.

Tak tomu bylo s mandeismem, který někteří badatelé hned na první pohled pokládali příliš ukvapeně za pramen čtvrtého evangelia. Dnes, kdy první zápal ochladl, má se všeobecně za to, že podivná sekta mandeů byla silně ovlivněna křesťanstvím a nikoliv naopak (§ 171).

215. Osobností, jíž se badatelé především zabývali ve srovnávacích dějinách náboženství, byl sv. Pavel, jejž pokládali za vlastního zakladatele křesťanství nebo aspoň za budovatele jeho pojmové stavby. Tato stavba prý měla jen málo původních prvků, zato však mnoho jiných bylo přijato z různých východních náboženství a použito jich s nepatrným přizpůsobením pro idealisovaného Ježíše neboli Krista, a pro učení, jež mu připisovali. K takovým pojmům by patřil pojem o Kristu »člověku z nebe« (1 *Kor* 15, 47), který prý byl přijat z orientálního mythu o »prvním člověku«, stejně jako mnoho pojmů mysterijních, zvláště pokud jde o křest, o eucharistii, o milosti a o Duchu sv. Zkrátka se hledalo u sv. Pavla to, co by bylo možno nazvati »křesťanstvím předkřesťanským«, t. j. před Ježíšem.

Proti tomuto směru se mezi jinými rozhodně postavil Schweitzer (§ 210), který v nových »Dějinách bádání o sv. Pavlu« (1911) a později ve zvláštní studii o »Mystice apoštolově« (1930) trval neochvějně na své theorii eschatologické, jíž použil také k výkladu epištol sv. Pavla; ze dvou možných závislostí křesťanského myšlení - na židovství nebo na hellenismu - dal rozhodně přednost židovství. Naopak Loisy ve své práci o pohanských mysteriích a o mysteriu křesťanském (1919) připouštěl rozsáhlý vliv hellenistických tajemných náboženství na křesťanství sv. Pavlem počínaje.

Schweitzer měl opravdu bystřejší postřeh nežli Loisy: předvídal totiž,

že srovnávací methoda historická, pouštějíc se do bádání o »předkřesťanském křesťanství«, nakonec popře historickou existenci Ježíšovu. A měl pravdu, protože nevyhnutelné vývody přísné logiky zvítězily také tentokráte. Jako kdysi Bruno Bauer, jenž prosadil do posledních důsledků zásady Straussovy a školy tübinské, dospěl k popření historičnosti Ježíšovy (§ 202), podobně se dokazovalo i nyní z některých zásad methody historicko-srovnávací, ale především z požadavků filosofických, jež byly v úctě Reimarem počínaje, že Ježíš nikdy nežil.

216. Noví popěrači budili vlastně mezi odborníky dojem diletantů a vetřelců, neboť se nevykazovali nějakým novým výkladem, aby zachránili - jak tomu chtěla doba - člověka Ježíše, ovšem »očištěného« od jakéhokoliv božského prvku. Naopak se tito »enfants terribles« drali vpřed s opačnou thesí a místo člověka Ježíše chtěli zachrániti »boha« Krista, dávajíce přednost hegeliánskému »bohu« před historickým člověkem. Přesto však jakýsi průkaz měli, a to velmi vážný, protože byl dán přímo eschatology. Viděli jsme již výše, že Loisy, obraceje se proti těm, kdož vyvraceli Ježíšovo horečné očekávání konce světa, popíral, že by pak dokázali historickou existenci Ježíšovu (§ 210). Tato nedůvěra byla vzata doslovně. Noví příchozí nebyli nikterak přesvědčeni důkazy, jež eschatologové uvedli, aby dokázali ono horečné Ježíšovo očekávání, a proto popřeli, že kdy Ježíš žil. Který eschatolog by je mohl vinit z nelogičnosti?

Již na konci XIX. st. někteří Holanďané, jako A. Pierson, A. Loman a jiní, začali popírati historickou existenci Ježíšovu, ale nedosáhli významnějších výsledků. Totéž se stalo Němci A. Kalthoffovi (1902), který vycházel ze zásad Bruno Bauera. V Anglii J. M. Robertson v několika publikacích od r. 1900 zastával názor, že Ježíš byl středem starého kultu židovského národa a že je třeba jej ztotožniti s mythem o starozákonním Josuovi. Američan W. B. Smith, který však psal německy, vydal r. 1906 spis, nadepsaný významně »Předkřesťanský Ježíš«, v němž hledal kult Ježíšův i mimo národ židovský. V témže roce vynikající assyriolog P. Jensen dokazoval v obsáhlém díle, že postava Ježíšova, jako kdysi i postava Mojžíšova a jiných starozákonních osob, byla prostě úryvkem z rozsáhlé mythické epopeje o babylonském Gilgamešovi. Konečně r. 1909 Němec A. Drews uveřejnil nejdříve dva silné svazky s názvem »Mythus o Kristovi« a později se pokoušel jinými spisy i horečnou činností přednáškovou soustavně zpracovat a rozšířit popření historičnosti Ježíšovy. Ve své soustavě hojně využil myšlenek jak Robertsonových (Ježíš = Josue), tak Smithových (vliv pohanských pojmů).

Takové ubohé a lehkomyslné historické rekonstrukce si nezasluhovaly, aby je odborníci vyvraceli; přece však vzbudila Drewsova bouřlivá činnost hněv a prudké polemiky. S hlediska historické vědy se zdály tyto polemiky zbytečné, jako by byly zbytečné polemiky proti těm, kdo by popírali historičnost Julia Caesara nebo Sokrata; takovým popěračům je důstojnou odpovědí jen mlčení. Ale u Drewse a jeho přátel rozhodovaly také zásady filosofické, jež sdíleli úplně se svými protivníky.

Drewsova skupina namítala protivníkům v podstatě toto: Tvrdíte, že Ježíš nebyl Bohem a že nekonal zázraků. A máte docela pravdu. Nevidíte však, že je božství Ježíšovo v novozákonních pramenech dosvědčeno s přesností a jasností, která není o nic menší, ba spíše je větší, než důkazy o jeho lidství? Nevidíte, že obě postavy, Boha i člověka, jsou spojeny tak úzce, že nelze odděliti jednu od druhé? Na obě postavy vrhají doklady totéž světlo i s hlediska historického. Proto přijmete-li Ježíše jako člověka, nemůžete vyloučiti - jedině v důsledku filosofických požadavků - Ježíše jako Boha. Ostatně zkušenost mluví v náš prospěch, protože pokusy Reimarovy a snahy pozdější, které chtěly zachrániti člověka Ježíše tím, že opustily Ježíše Boha, všechny selhaly, zřejmě proto, že se daly nepravou cestou. My proto razíme cestu opačnou; opouštíme člověka Ježíše, nebo lépe odkazujeme stejně člověka i Boha do neskutečného světa. Tím jsme s historií v lepší shodě než vy. Vy totiž jste nejen nuceni připustit nemožný rozpor, že se přísní monotheisté - jako sv. Pavel a první křesťané ze židovství - klaněli jako bytosti nadpřirozené a božské člověku, jenž zemřel několik let předtím a jejž mnozí z nich osobně znali. My však předpokládáme prostý pojem vtělení pomyslného, tvrdíce, že první křesťané svou náboženskou ideu oděli v pozemskou bytost, jak se již stalo jindy v dějinách náboženství.

Důkaz, jako argumentum ad hominem, byl naprosto logický. Odtud onen hněv a polemiky odpůrců, jimž se nelíbilo, že se odhaluje jejich nelogičnost a nedůslednost.

217. Po světové válce se objevila během těchto sporů o kritice evangelijních pramenů nová methoda, jíž se dostalo názvu methoda historie forem (formgeschichtliche Methode).

Stoupenci této methody, většinou Němci (K. S. Schmidt, 1919; M. Dibelius, 1919 násl.; R. Bultman, 1921 násl.; M. Albertz, 1921; G. Bertraum, 1922 násl.; atd.), sledují přímo jen účel kriticko-literární, to jest zkoumají vznik a přenášení prvních vyprávění o Ježíši dříve, než byla napsána. Proto rozbírají »formy«, čili literární typy, jež utkvěly v oněch vypravo-

váních a měly náboženskolidový ráz (na př. »příběh«, »ponaučení«, »přirovnání«). Připouštějí, že obsah evangelií tvořil ještě před sepsáním součást církevní katechese (§ 112), že byl v nejužším spojení s křesťanským kultem, a proto měl svůj vlastní život i vývoj; stejně přiznávají, že Ježíš v nejstarším podání je již bytostí nadpřirozenou a zbožněnou. Nezabývají se přímo životopisem Ježíšovým, nýbrž jen jeho předpoklady, totiž evangelijní látkou pro tento životopis. Přesto však přesun s pole čistě kriticko-literárního na pole konstruktivně životopisné je přirozený a příznačný. Proto z toho nakonec vyvěrá theorie velmi podobná theorii Straussově (§ 199). Historická skutečnost Ježíšova se obyčejně uznává, ale vypravování evangelií o něm jsou pokládána za výtvor prvotní křesťanské společnosti. Tento výtvor není mythický jako u Strausse, nýbrž náboženskolidový a uchovává si tu a tam spolehlivé prvky historické; dnes je ovšem velmi nesnadno vybrati s jistotou tyto prvky a použít jich pro životopis Ježíšův.

Tento skepticismus není jen v methodě historie forem, nýbrž se šíří stále více i mezi stoupenci jiných směrů. Vážnou výjimku netvoří ani R. Eisler (§§ 181, 189), který v obsírné knize s řeckým názvem »Ježíš král, jenž nekraloval« (2 sv. 1929-1930) líčí se vší jistotou a bezpečím Ježíše jako revolucionáře, jenž povstal se zbraní v ruce proti Římanům a byl od nich podle zákona odsouzen na smrt. Později ve své studii o »Záhadě čtvrtého evangelia« (1938) načrtává neméně podrobný životopis Jana Evangelisty. Od učenců všech směrů byly obě publikace prohlášeny za romány, především ve své části konstruktivní. A proti takovému soudu se nedá nic namítat.

Dnes je bojiště prakticky rozděleno mezi školu eschatologickou, historicko-srovnávací a mythologickou; ke všem třem mohou náležeti stoupenci historie forem. Několik opozdilců školy liberální budí nepatrnou pozornost. Škola historicko-srovnávací opustila ponenáhlu některé domněnky, v něž od počátku vkládala velikou důvěru, jako byla uvedená hypothesa o mandeismu (§ 214). Theorie mythologická našla ohnivého zastánce ve Francouzi Couchoudovi, jenž se střetl především s eschatology.

218. V rušné knize »Tajemství Ježíšovo« (1924) se obrací Couchoud často proti přednímu eschatologovi Loisymu, jemuž projevuje vděčnost za vše, čemu se od něho naučil, ale jemuž vytýká neodůvodněné lpění na historické existenci Ježíšově. Proti tvrzení Loisyho, podle něhož vzniklo křesťanství z povýšení člověka Ježíše na Boha, namítá Couchoud mezi jiným toto: »V mnohých krajinách Imperia bylo možno prohlásiti oby-

čejného člověka za boha. Jen v jediném národě byla taková věc nemožná, totiž u Židů. Ti uctívali Jahva, jediného Boha, Boha nadpozemského, nevyslovitelného, jehož podoba nesměla býti zobrazována, jehož jméno nesmělo býti vyslovováno, mezi nímž a tvory zela hluboká propast. Spojiti jakéhokoliv člověka s Jahvem bylo by svatokrádeží a největší ohavností. Židé ctili císaře, ale byli by se dali raději na kusy rozsekat, než by jen šeptem vyznali, že císař je bohem; rovněž by se byli dali rozkouskovat, kdyby byli nuceni říci to i o Mojžíšovi. A byl by spojil první křesťan, jehož hlas slyšíme, Hebrej, syn Hebreů (totiž sv. Pavel), tím nejpřirozenějším způsobem člověka s Jahvem? To je zázrak, jejž rozhodně popírám«. »Bylo by nesmyslné odporovat až k mučednictví zbožňování císaře a pak je nahradit zbožněním jednoho z jeho poddaných.« - »Řekl by Pavel právě o takovém řemeslníku, jakým byl sám: Každý, kdo bude vzývati jméno jeho, spasen bude,[1]) anebo: Každé koleno poklekne před ním,[2]) když to Písmo praví o Bohu? Tento stanař (tím byl sv. Pavel) připisoval by snad nějakému potulnému tesaři stvoření světa v šesti dnech, stvoření světla a vod, slunce a měsíce, zvířat i člověka, Trůnů, Panství, Knížectví i Mocností andělských a ďábelských? Zaměnil snad člověka s Jahvem?« Je tedy z důvodů historických vyloučeno, aby křesťanský Kristus byl Ježíšem, člověkem povýšeným na Boha. Je tedy zároveň pravým Bohem a pravým člověkem? I to je nepřípustné, nikoli však z důvodů historických, nýbrž filosofických, neboť pojem Bohočlověka »je pojem předkantovský. Zaujal veliké myslitele, jako byl sv. Augustin, sv. Tomáš, Pascal, ale dnes není možný. Ponenáhlu se vyvíjel smysl toho pojmu a předpokládám, že tu jaksi zasáhl i Kant.« (O zásahu Kantově a ještě více Hegelově nemůže být pochyby; než před Kantem žil také Celsus, který jak jsme viděli (§ 195) - soudil stejně jako Couchoud.) Zbývá tedy jen mínění docela opačné než domněnka Loisyho; a skutečně Couchoud je přejímá, uzavíraje, že »Ježíš není člověkem ponenáhlu zbožštěným, nýbrž Bohem ponenáhlu zlidštěným«.

219. Na Couchoudův útok odpověděl Loisy jen mimochodem, suše a pohrdavě, uváděje mezi jiným: »nikdy jsme nebrali tragicky spekulace mythologů«. Ale že útok vskutku něco tragického v sobě měl, ukázalo se v posledních pracích Loisyho, »Zrození křesťanství« (1933) a po něm »Poznámky o epištolní literatuře Nového Zákona« (1935). V těchto spisech stále více zdůrazňuje své historické pochybnosti o životě Ježíšově a snaží se tyto pochybnosti odůvodnit vždy radikálnější kritikou listů sv. Pavla.

Skepticismus se vyjadřuje těmito slovy: »Spokojme se jen s tím, že za Pontia Piláta, prokurátora v Judsku, snad r. 28 nebo 29 našeho letopočtu, možná též o rok neb o dva dříve, povstal v Galileji v kraji kafarnaumském jakýsi prorok. Nazýval se Ježíš... Tento Ježíš byl z rodu docela nízkého. Není pravděpodobné, že jméno jeho otce Josef a jméno jeho matky Maria vybájila tradice. Někteří jeho bratři měli větší nebo menší vážnost mezi prvními křesťany. Narodil se bezpochyby v nějakém městečku nebo vsi, kde ho viděli od počátku vyučovati.« Poznáme ihned, že něco podobného jsme v této otázce již slyšeli od Renana (§ 206), třebaže Renan prakticky na svém skepticismu netrval; Loisy však na něm trvá.

Ostatně tento Ježíš prý neměl ani čas vyvinout rozsáhlou činnost, neboť jeho kázání v Galileji »nemohlo trvat dlouho; bylo by přespříliš prodlužovati je na několik měsíců«: načež následovala cesta do Jerusalema a smrt. Než i takto vybledlá postava Ježíšova má vždycky proti sobě - jak upozorňuje Couchond - svědectví sv. Pavla, jenž necelých dvacet let po smrti Ježíšově činí z tohoto člověka bytost božskou, původce lidského vykoupení, všeobecné milosti, eucharistie a křesťanských tajemství spásy; proto je buď klamná podoba Ježíšova, jak ji nakreslil Loisy, nebo není pravé svědectví sv. Pavla. Loisy si ovšem vybral druhou možnost.

Dříve připouštěl v hlavních rysech pravost listů sv. Pavla a umisťoval je do let 50-61. Nyní však, aby se vyhnul uvedené námitce, připisuje je sv. Pavlovi jen podle jména, ale ve skutečnosti mu je upírá. Rozkládaje totiž jednotlivé listy na množství zlomků, připisuje z nich sv. Pavlu jen nepatrnou část; naopak vidí vsuvky ve zlomcích nejdelších a především v částech, odporujících jeho theorii, jež připisuje jakési »mystické gnosi« z konce I. st. Po dlouhém váhání prohlásil i nepohodlné místo, kde sv. Pavel připisuje Ježíši ustanovení eucharistie (1 *Kor* 11) za nepravé a interpolované (§ 548).

220. V radikálním vystoupení proti sv. Pavlu byl Loisymu předchůdcem Jindřich Delafosse. Pod tímto jménem, jež je jedním z různých pseudonymů Josefa Turmela, uveřejnil v souboru vydávaném Couchoudem (sblížení obou badatelů je významné) několik prací (1926 násl.). Ten v nich stejně drobí listy sv. Pavla, přiznávaje apoštolu krátké úryvky a skoro vše ostatní připisuje Marcionovi, jenž prý psal kolem r. 150. Podobně rozkouskoval Turmel, také pod pseudonymem Delafosse, listy sv. Ignáce Antiochijského (1927), tvrdě o nich, že pocházejí od Marciona, a list Polykarpův, protože je prý porušen vsuvkami. Závěry Turmelovy, až na přiřčení Marcionovi, přijal a hojně jich použil Loisy.

Měl-li Loisy v tom předchůdce, nezdá se, že by měl následovníky; i jeho starší žáci se zdráhali následovati ho na cestě nového radikalismu. V Italii bylo napsáno: »Mluvme přímo! Alfréd Loisy zanechal nesmazatelnou stopu v kritice náboženského myšlení 20. století svou kritikou synoptiků. Ta vyvěrá především z úsilí odloučit přínos Pavlův v evangelní tradici, hlavně v Markovi. Jestliže historický Pavel, původce listů, uniká našim rukám a ztrácí se v mlhách gnostického hloubání druhého století, je nutno předělat kritiku evangelií (jíž papyry stále zužují časové hranice) (zcela správně: srv. § 160). A bylo by možná nutno ji předělat k větší shodě s pravověrnou tradicí. Opravdu krásný výsledek po tolika klatbách!« (E. Buonaiuti v *Religio*, leden 1936, str. 67).

Totéž se stalo ve Francii, kde M. Goguel a Ch. Guignebert zavrhli poslední závěry Loisyho, třebaže oba přijímají eschatologickou theorii a vděčí mu za mnoho. Goguel uveřejnil »Život Ježíšův« (1932), po němž následovala studie »Víra ve zmrtvýchvstání Ježíšovo u prvních křesťanů« (1933). V životopise převládá idea eschatologická, i když je v ní několik rysů liberální školy. V další studii popřel dějinnou skutečnost zmrtvýchvstání a pokusil se vysvětliti vznik této víry. Guignebert vydal knihu »Ježíš« (1933), v níž skoro pořád sleduje krok za krokem Loisyho v starém vydání a ukazuje se mnohem radikálnější než Goguel.

I tentokrát se vrací otázka, naznačená již při Bruno Bauerovi a u novějších mythologů. Jde totiž o to zjistiti, zda s hlediska soustavné kritiky a důsledné dialektiky - nikoli s hlediska historických důkazů je učitel Loisy víc v právu než jeho odbojní žáci. Logika má totiž železné zákony, které vedou až do krajních důsledků, když byly vytčeny některé hlavní zásady. Když se totiž řeklo, že z evangelií musí vycházeti Ježíš jako eschatologický blouznivec, když proto byli roztříštěni synoptikové a odhozena největší část jejich zlomků s celým čtvrtým evangeliem; když se v tomto počínání zcela shoduje učitel s žáky; když konečně učitel vidí, že práce dosud vykonaná k ničemu nevede, nerozšíří-li se také na odporující tradici Pavlovu - rozšíří ji tudíž skutečně i na sv. Pavla - tu každý rozumný člověk pozná, že s hlediska důslednosti kráčí učitel přímou cestou, kterou si naznačil, kdežto odbojní žáci jsou nelogičtí, protože se zastavují uprostřed cesty z neodůvodněného konservatismu.

221. Možno se však také ptáti, zda sám Loisy opravdu došel ke krajním důsledkům svých zásad. V jeho dlouhé vědecké činnosti se projevuje jasně jeho stálé zdůrazňování radikalismu, pro nějž několikrát odvolal mínění méně bořivá, jež hlásal dříve.[3]) Rozhodně jsou dnes radikálnější mytho-

logičtí kolegové Couchoudovi, jejichž negace se Loisy hrozí. Jistě zeje propast mezi Couchoudem, jenž zavrhuje historickou existenci Ježíšovu, a Loisym, jenž ji připouští. Ale propast se zdá spíše theoretická než praktická. Co vlastně zbývá z historického Ježíše podle Loisyho? Mladý galilejský blouznivec, jenž kázal dva nebo tři měsíce a byl nakonec popraven v Jerusalemě. Nic jiného o něm nevíme (§ 219). Je to stín, prázdný přízrak, jejž by zničil pouhý dech; Loisy však jej zničit nechce, nýbrž obrací v prach listy sv. Pavla, místo aby rozptýlil onen přízrak. Zákon je důsledný, ale zoufalý, a právě pro tento zřejmý ráz zoufalství nebyl a nebude napodoben. Nebylo by tedy pohodlnější a především logičtější rozptýlit konečně onen stín historického Ježíše, jak to učinil Couchoud?

Je pravda, že Loisy a po něm věrný Guignebert namítal několikrát Couchoudovi, že jeho domněnka je nesprávná, protože »nevysvětluje původ křesťanství«. Ale Couchoud může stále odpovídati otázkou, zdali stín historického Ježíše, jak jej zachoval Loisy, opravdu původ křesťanství vysvětluje, nebo aspoň jej vysvětluje lépe než náboženská idea oděná v dějinnou skutečnost, jíž dává přednost Couchoud. Může dále trvati na tom, že i kdyby vznik křesťanství hypothesa o neskutečnosti Ježíšově nevysvětlovala, byl by to nanejvýš jeden z mnoha případů, v nichž musí historie sáhnout k moudré »ars nesciendi«. Tím by se však rozhodně vyhnul strašnému historickému nesmyslu líčit přísné židovské monotheisty, jak se houfně klanějí člověku, jenž nedávno umřel a kterého dobře znali (§ 216, 218).

Právě v tom spočívá osudný omyl racionalistů, kteří se zpěčují následovat Couchouda. Prohlašují, že o historické existenci Ježíšově nelze pochybovat, protože je zaručena vážnými a četnými důkazy. Kdybychom zamítli tato svědectví, museli bychom zavrhnouti ještě větším právem doklady o historické existenci Sokrata, Alexandra Velikého, Hannibala, Maniho, Mohameda, Karla Velikého a nesčetných jiných osob, takže by celé dějiny padly. Avšak když táž svědectví, vážná a četná, zaručují historickou existenci Ježíšovu, potvrzují také jeho nadpřirozené vlastnosti i jeho divotvornou moc. Proto, jak se dokazuje z oněch svědectví, že Ježíš skutečně žil, tak je nutno přijmout závěr, že byl bytostí nadpřirozenou a že konal zázraky. Ale tento závěr je pro racionalisty a priori nemožný, a odtud onen osudný omyl: musí dokázati a posteriori, že svědectví pro Ježíše nadpřirozeného a divotvůrce nemají ceny, i když je sami pokládají za rozhodující pro Ježíše historického.

Methoda tohoto důkazu a posteriori je - jak již víme - výběr textů. Texty nezvratně »nadpřirozené« jsou vymýceny jako historicky bezcen-

né. Jiné texty, méně nepoddajné, se »trochu zkoušejí«, jak rád dělával Renan (§ 207), a tak se snižují na úroveň čistě přirozenou a získávají historickou cenu. Ale tato methoda, třebas pohodlná aprioristickým záměrům toho, kdo jí používá, je příliš dětinská, zvláště pro svou libovůli. Právě vynikající racionalista Harnack předvídal, že se kritice evangelií stane totéž co dítěti, jež loupá cibuli: dětsky soudí, že slupky jsou zbytečné a čeká, že uvnitř najde jádro. A zatím, když odhodí poslední dužinu, nezbude mu v ruce nic.

Další události ukázaly, že Harnackova předpověď byla správná a že za kritiky, kteří více nebo méně horlivě odlupovali texty, přišli jiní, kteří je strhli všecky. Nic totiž není logičtějšího než logika sama, když se provádí důsledně.

222. Jeden závěr se zdá zcela jasný tomu, kdo shrne výsledky četných pokusů od Reimara až podnes: jakmile se začne smazávat část obrazu historického Ježíše, jak jej podávají evangelia, buď se dostane obraz historicky nemožný, který se brzy odhodí, anebo se nakonec smaže docela. Rysy Ježíšovy v evangeliích jsou spolu tak svázány a spojeny, že se navzájem nutně podmiňují; proto je buď třeba nechati je tak, jak jsou, nebo je smazati úplně.

Jasný je také druhý závěr, jenž úzce souvisí s prvním: Přijmouti jakous takous postavu Ježíšovu podle evangelií nebo smazat ji částečně či docela, je důsledek diktovaný především hledisky filosofickými, nikoliv už historickými. Dělicí čára, pravé rozvodí, jež dělí oba tábory, je hledisko filosofické, čili možnost nadpřirozena a fysického zázraku. Všechna jiná historická nazírání v porovnání s tímto kriteriem filosofickým jsou mnohem méně důležitá pro badatele, který se již připojil k jednomu nebo druhému táboru. Předběžná »možnost« v táboře pravice, předběžná »nemožnost« v táboře levice - to je pravý duch, který povede další historicko-dokumentární bádání v obou táborech a napoví závěry. V levém táboře se vždy přijme jakékoliv řešení historického Ježíše od Reimara až po mythology, jen aby nemusili připustiti onu »možnost«, jež je pro ně větším nesmyslem než jakékoliv nesmyslné řešení. V pravém táboře budou míti za úkol přesvědčiti se od případu k případu, že předběžná »možnost« se stala »skutečností«, a vysvětliti, jak zapadá do současných historických událostí. V dalším nebudou mít příliš vážných obtíží.

Tato podmínka pravého tábora je vyjádřena jedním ze stoupenců nejzazší levice, právě Couchoudem, těmito slovy: »Čím déle o tom přemýšlím, tím více jsem přesvědčen, že Ježíš historický může být plně uznán

jedině od věřících a nemůže být dobře pochopen leda od nich.« - »Věřící mají klíč k těmto starým textům. Čtou je bez námahy, pronikají jejich pravý smysl; mohou snad toužiti po výkladu některého jednotlivého údaje, ale nesetkávají se se zásadními překážkami. Pro ně není záhada Ježíšova. Překážka, na niž narážím já, to jest, jak se mohl Pavel klaněti Židovi, svému současníku, dávaje mu přívlastky Jahvovy (srv. § 218), neexistuje. Pavel mluvil o Ježíši jako o Bohu, protože Ježíš je vpravdě Bůh. Věřící jsou ve světle.« »Na poli exegese je jejich postavení záviděníhodné. Přijímají přímo a přijímají v plném smyslu ony doklady, na něž kritici hledí kose a pokoušejí se mezi nimi o nebezpečný výběr.«

223. O tom existuje choulostivá rozepře. Od stoupenců levice přicházejí často do tábora pravice pohrdavé hlasy, obviňující je, že jsou pod tyranií dogmat a nepožívají vědecké svobody, jíž se těší tábor levice.

Třeba rozlišovat. Předně, když byla nějaká zásada svobodně a vědomě přijata, možno mluviti o pevném přilnutí k ní, ale nikdy o tyranii. A dále jsou dogmata. Pravé dogma je věroučné; jsou však také zásady filosofické, které jsou »dogmaty« laickými a vynucují si souhlas tak naprostý, že nemusejí v ničem závidět dogmatům věroučným. Bylo by dětinské a neupřímné popírat, že i tábor levice má svá laická »dogmata«; ta představují ony filosofické zásady, jež vedou jejich bádání a jež diktují jejich závěry mnohem víc než historické doklady.

Toto zjištění stoupenci levice připouštějí jen zřídka a neradi; jejich pochopitelná nedůslednost měla několik šťastných výjimek, jako na př. tuto: »Předkládá-li se nám dnes znovu otázka (kristologická), jež roznítila a po celá staletí zaměstnávala křesťanské myslitele, není tomu tak snad proto, že je její historie lépe známa, jako spíše v důsledku celkové obnovy, jež vznikla a pokračuje v moderní filosofii« (A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, str. 128-129). Hle, to je vyznání upřímné i cenné.

Rozhořčené hlasy zleva vůči pravici nejsou nikterak ospravedlněny a velmi snadno se mohou obrátit proti ní z důvodů při nejmenším stejných; tím spíše, že se v praxi objevili nejen zběhové od levice k pravici, ale také zprava doleva. Ani není možno vážně tvrdit, že je vždy snadné a pohodlné opustit laické »dogma« a že tomu není podobně i v druhém táboře. Zkušenost ukazuje, že se pro věrnost laickému »dogmatu« dobrovolně podstupuje jakési laické »mučednictví«, jakým je přijetí směšných theorií takového Pauluse, nebo nesmyslných domněnek takového Couchouda. Což není jakýmsi laickým »mučednictvím« hleděti klidně na takové směšnosti a nesmysly?

V obou táborech se mluví vlastně dvojí řečí, t. j. »přirozeně« a »nadpřirozeně«. Tábor levice mluví »přirozeně« a nerozumí ani nechce rozumět jiné řeči; tábor pravice, který mluví »nadpřirozeně«, rozumí dobře druhé řeči a tvrdí jen, že je to řeč cizí v kraji, zvaném Evangelium a tudíž návštěvník tohoto kraje nemůže ani rozumět tomu jazyku ani se jím dorozumět.

Proto se stává, že se v levém táboře zásadně opovrhuje vším tím, co mluví pravice, jako by to byli lidé mluvící barbarsky. Nejlepším důkazem toho jest uvedené dílo radikála Schweitzera, jež obšírně probírá bádání o životě Ježíšově (§ 210), ale skoro úplně přehlíží práce pravice. Naopak tábor pravý se velmi zajímá o práce strany levé, protože tam vidí (mimo jiné) četné nezdary různých naturalistických theorií a právě tak nezdary v myšlení lidí, kteří mluví všemi řečmi, jen ne tou správnou, a kteří svůj tábor proměnili v jakousi babylonskou věž. Snad se zdá toto přirovnání nevhodné a málo jemné, ale pak má vinu ten, kdo ho použil po prvé; byl to právě přední patriarcha levice Loisy, jenž pronesl tento soud: »Skoro by se řeklo, že současná theologie - vyjma římské katolíky, pro něž je tradiční pravověrnost zákonem - je pravou babylonskou věží, kde zmatek idejí je ještě větší než různost jazyků« (v *The Hibbert Journal*, VIII-3, duben 1910, str. 486).

Jsou-li tato slova bilancí dosažených výsledků, tábor pravých je rád vyslechne jako přiznání nezdaru.

224. Výsledky levého tábora, jímž jsme se jedině obírali, jsou ty, které jsme až dosud vyložili.[4]) Stalo se totiž, že takřka každá nová generace učenců od Reimara až podnes vítězně jásala v domnění, že konečně našla definitivní a správné vyřešení problému Ježíšova; jenže další generace po každé zavrhla velebené řešení a hledala zase jiné. Je tu opravdu po tolika bádáních několik věcí bezpečně zjištěných, ale jde o věci vedlejší, jimž ochotně přisvědčí také tábor pravice; avšak hlavní otázka, totiž vlastní problém Ježíšův, čeká dosud na odpověď. Poslední řešení vítězoslavně předložili eschatologové; ale od té doby, co je slavnostně prohlásili, uplynula takřka jedna generace; proto, má-li dosud platnost zákon minulého století, mělo by se brzo dostavit úplné vyvrácení jejich theorie. Náznaky takového vyvrácení se již ukazují, a sice četné; neukazují se však známky nějaké »parusie«, jež by přinesla náhradu.

Nebude snadno podat novou a dobře promyšlenou historickou theorii, protože byla již dostatečně probádána různá pole uvnitř i vně starého židovství. Zůstává zajisté možnost nečekaných objevů, které snad vynesou na světlo důležité doklady; ale ani zde není slibných předzvěstí, protože pa-

pyry, objevené v posledních letech, jsou příznivé starým evangeliím, souvisícím s tradicí, ale proti evangeliím eschatologů, pozdním a porušeným (§ 160), se stavějí chmurně a nepřátelsky. Je-li minulost učitelkou budoucnosti, dá se předvídati v táboře levice zvýšený radikalismus v kritice pramenů - přes prastará písemná svědectví - a ještě nedůvěřivější skepticismus v rekonstrukci života Ježíšova.

V táboře levice je zkrátka historický Ježíš neodvratně připraven do hrobu. Na jedné straně toho hrobu mythologové nebo jejich nástupci napíší NEMO - NIKDO; eschatologové nebo jejich nástupci odmítnou tento nápis jako hrubou urážku historie a na druhou stranu napíší IGNOTUS - NEZNÁMÝ. Potom jedni druhým pomohou přivalit kámen ke vchodu do hrobky, přiloží naň ve vzájemné dohodě pečeti a před uzavřeným vchodem se spolu položí na stráž.

ŽIVOT JEŽÍŠE KRISTA

»Toto orbe in pace composito«

225. Poslední leta před obecným letopočtem žila říše římská čili »orbis terrarum« v míru. Roku 15 př. Kr. Tiberius a Drusus, nevlastní synové Augustovi, podmanili Rhaetii, Vindelicii a Noricum mezi Alpami a Dunajem. Roku 13 byla podrobena Dalmacie a Panonie válkou, kterou začal Augustův zeť Agrippa a dokončil Tiberius. Od r. 12 řídil Drusus vojenské operace proti Germánům, upevniv trvale panství Říma podél Rýna. Rokem 8 př. Kr. začíná doba míru; ten porušilo až po Kristu nové povstání Germánů, Dalmatů a Panonů, jež vyvrcholilo porážkou Quintilia Vara v Teutoburském lese (9 po Kr.). V Římě byl již v lednu roku 9. př. Kr. zasvěcen »oltář míru Augustova«. Chrám Jánův, jenž byl v celých dějinách Říma zavřen před Augustem jen dvakrát a pak ještě dvakrát za Augusta, byl zavřen po třetí právě r. 8 př. Kr., »když celým světem zavládl mír«, jak volá Církev každoročně při narození Páně.

Augustus, původce tohoto »římského míru«, dosáhl vrcholu slávy, žije v období, pro něž měl zůstat na živu. Bylo totiž řečeno o Augustovi, že pro dobro Říma buď se neměl nikdy narodit anebo nikdy zemřít: pro dobu před jeho samovládou byl by se neměl narodit; a době, v níž byl jediným pánem světa, neměl zemřít. Právě ve druhém období byly tomuto pánu světa vzdávány pocty až dosud v Imperiu neznámé: zasvěcovaly se mu chrámy a celá města, byl prohlášen za potomka rodu nikoliv lidského, nýbrž božského, byl »novým Jovem«, »Jovem Spasitelem«, »hvězdou, která vychází nad světem«.

Není však jisto, zda mezi tolika vznešenými přívlastky měl Augustus také titul »knížete pokoje«, jehož si snad zasloužil v druhém vladařském období. Ale již před 700 lety užil židovský prorok právě toho titulu a přiřkl jej zároveň s jinými, jež připomínají tituly Augustovy, jako poslední a vrcholný název budoucímu Mesiáši:

»...Dítě narodí se nám... a syn bude nám dán:
vladařství na rameni bude míti,
a nazýván bude: »Zázračný«, »Rádce«,
»Bůh«, »Silný«, »Otec budoucího věku«, »Kníže pokoje«,
(*Iz* 9, 6).

Je pravda, že v hebrejštině má výraz »kníže pokoje« (sar-šalom) mnohem širší význam než latinské »princeps pacis«, protože v hebrejštině pokoj (šalom) znamená blahobyt, dokonalé štěstí. Než budoucí Mesiáš, předpověděný jako »kníže«, zajisté vnese do svého království se štěstím také pokoj v latinském smyslu, t. j. konec válkám, neboť kde je válka, není míru a tím méně štěstí.

Zvěstování Zachariášovi

226. Byla tedy doba pokoje za císaře Augusta »ve dnech Heroda, krále Judského« (*Lk* 1, 5), a psal se rok 747 od založení Říma (7 př. Kr.). Tehdy žil kněz jerusalemského chrámu jménem Zachariáš, který měl za manželku ženu z kněžského rodu jménem Alžběta a bydlil v »hornaté krajině« Judska. Město, kde bydlil, není uvedeno, avšak ústní podání, sahající až do 5. století, je ztotožňuje s dnešním Ain-Karim (Sv. Jan na Horách), ležícím asi 7 km na jihovýchod od Jerusalema. Oba manželé byli pokročilejšího věku a nedostalo se jim dosud hlavního a nejradostnějšího požehnání židovského krbu, neměli totiž dětí. V samotě se rmoutili a jsouce si vědomi, že v celém životě zachovávali hlavní přikázání židovské zbožnosti, tázali se, proč jim asi Bůh odepřel tuto útěchu.

Když v chrámové službě přišla na řadu třída, k níž náležel Zachariáš, t. j. třída osmá, jež pocházela od Abia (§ 54), přestěhoval se kněz z venkova do Jerusalema. Když se pak rozlosovaly jednotlivé služby, připadl Zachariášovi čestný úřad obětovati kadidlo na oltáři, což se dělo dvakrát denně, při ranní a večerní oběti. Kadidlový oltář stál ve svatyni (§ 47), kam směli vstoupiti jen kněží, zatím co lid stál venku a zpovzdálí sledoval obřady kněze, který vstupoval a vycházel ze svatyně.

Zachariáš tedy vešel do svatyně a »všecko množství lidu modlilo se venku v době zápalu. I ukázal se mu anděl Páně stoje na pravé straně oltáře kadidlového a Zachariáš uzřev jej ulekl se a bázeň připadla na něho. I řekl mu anděl: »Neboj se, Zachariáši; neboť vyslyšena je modlitba tvá a manželka tvá Alžběta porodí tobě syna a nazveš jméno jeho Jan« (*Lk* 1, 10-13). U Židů více než u jiných národů »nomen« bývalo »omen«, znamení. V našem případě Jan, čili Jehochanán, znamenalo »Jahve (Hospodin) byl milosrdný«.

Anděl však pokračoval, ujišťuje polekaného Zachariáše, že on a mnoho jiných se bude radovati z tohoto narození: dítě bude velké před Pánem, vína ani opojného nápoje nebude píti a již v životě své matky bude naplněno Duchem sv., mnohé ze synů Izraelských přivede k Bohu, ba bude

předchůdcem, který v duchu a moci Eliášově bude předcházeti před Bohem, aby uchystal Pánu důstojné přijetí u připraveného lidu.

227. Andělovo zvěstování převyšovalo všecka lidská tušení. Vína a opojných nápojů zdržovali se ti, kdož skládali slib »nazireátu«; ale byl to obyčejně slib dočasný, nikoli trvalý. Duch sv. podle Písma naplnil některé proroky nebo jiné osoby za zvláštních okolností, ale jedině o Jeremiášovi čteme, že byl od Boha určen k vysokému poslání ještě v lůně matčině. Předchůdce očekávaného Mesiáše byl dávno předpověděn od proroka Malachiáše (*Mal* 3, 1; 4, 5-6) a všichni se domnívali, že jím bude prorok Eliáš, který byl kdysi vzat do nebe na ohnivém voze; ale nebeský prorok se nemohl znovu narodit jako syn Zachariášův, ani nemohl přelíti na jiné svého ducha a svou moc.

Pro tyto úvahy upadl Zachariáš po prvním zděšení v nedůvěřivou nejistotu. »Zachariáš tedy řekl k andělovi: »Po čem to poznám? Neboť já jsem stár a manželka moje pokročila ve věku svém. - A anděl odpověděl jemu: Já jsem Gabriel, který stojím před Bohem (§ 78) a jsem poslán, abych mluvil k tobě a ty věci ti zvěstoval (*εὐαγγελίσασθαι*). I budeš němý a nebudeš moci mluviti až do dne, ve kterém se ty věci stanou, poněvadž jsi neuvěřil mým slovům, která se naplní časem svým« (*Lk* 1, 18-20). Trest, byl-li trestem, byl novým důkazem neobvyklého příslibu; jako již za starých časů Abraham, Mojžíš a jiní žádali a dostalo se jim od Boha nějakého znamení jako potvrzení božích příslibů, tak i Zachariáš prosil o znamení - a dostalo se mu takového na vlastním těle, aby bylo také jakousi duchovní očistou.

Počínala nová doba, předpověděná Izraelovi již od pradávna; její předzvěst přišla náhle, ale při věčné bohoslužbě Izraele a v době pokoje na celém světě.

Mezitím lid čekal venku, až kněz vyjde, aby zapěl chvalozpěv k oběti na oltáři celopalu, a divil se nezvyklému omeškání knězovu. Konečně se Zachariáš objevil na prahu; nepronáší však obvyklého požehnání lidu a »ani nemohl k nim mluviti, i poznali, že měl vidění ve chrámě; a on pokyvoval jim a zůstával němý (*Lk* 1, 22). Zachariášova němota asi zabránila, že se lid nedověděl o vlastním vidění a příslibu, daném starci; mluvilo se jen neurčitě o zjevení, jako se tehdy často o něm mluvívalo, právem či neprávem.

Když skončil týden služby ve chrámě, vrátil se němý Zachariáš do svého městečka. Brzy poté »stala se jeho manželka Alžběta těhotnou; i tajila se po pět měsíců řkouc: Takto mi učinil Pán ve dnech, v nichž shlédl, aby

odňal pohanu moji mezi lidmi« (*Lk* 1, 24-25). Pohanou se míní neplodnost, u Židů tak opovrhovaná. Z toho plyne, že se Alžběta tajila po pět měsíců ne pro to, aby skryla těhotenství, které by jí naopak získalo úctu u lidí, nýbrž z mnohem vznešenějších důvodů: šestého měsíce totiž bude její stav zjeven ženě jiné, jíž bude potvrzením Božích záměrů. Ty se zatím již uskutečňovaly bez hluku za Alžbětiny skrytosti a Zachariášovy němoty.

Evangelista Lukáš, jenž chce postupovati »po pořádku« (§§ 114, 140) a miluje sdružená vypravování, navazuje na to hned jiný příběh, jenž má mnohé rysy podobné, ale přitom znamená veliký pokrok ve splnění Božích úradků: po zvěstování a početí předchůdce následuje zvěstování a početí Mesiáše Ježíše.

Zvěstování Marii

228. Jeviště nové události se přenáší daleko od Jerusalema i jeho chrámu a otvírá se v severní Palestině, v Galileji. Tam, nynější cestou 140 km od Jerusalema, leží Nazaret, dnes půvabné městečko, čítající asi 10.000 obyvatel. Ale za časů Ježíšových rozhodně půvabné nebylo, nýbrž bylo jen zapadlou vesničkou. O Nazaretu není zmínky ani ve Starém Zákoně, ani u Josefa Flavia, ani v Talmudu; evangelia, která jediná o něm mluví, přinášejí také pohrdlivý úsudek, jejž vyslovil kdosi z okolí: »Z Nazareta může býti něco dobrého?« (*Jan* 1, 46).

Přece se tu však usadili lidé již za dob velmi dávných. Nové archeologické vykopávky kolem tamní svatyně Zvěstování objevily četné jeskyně upravené ve svahu pahorku; hrubých a holých používali za skladiště potravin, pohodlnějších, k nimž se mohla přistavěti nějaká jednoduchá stavba, upotřebili i za obydlí. Nazaret se za časů Ježíšových asi tísnil na východní straně dnešního městečka, jež s výše shlíží v údolí Esdrelon. Protože ve staré Palestině, jak se zdá, lidská sídliště se budovala u pramene vod, nechyběl ani v Nazaretě pramen. Je to dnešní »Studně Panny Marie«, již opředly apokryfy četnými bájemi. Za časů Ježíšových byla tato studně snad jediným, co vábilo do vesnice žíznící karavany táhnoucí krajem. Snad vysoká poloha nad východní planinou dala tomuto bludišti polotroglodytských chatrčí jméno Nazaret s původním významem »Opatrovnice«, »Strážkyně« (spíše než »Květ« anebo »Ratolest«).

Nuže, v jedné z nazaretských chatrčí žila »panna, zasnoubená muži, jemuž jméno bylo Josef, z domu Davidova, a jméno panny Maria« (*Lk* 1, 27). K rodu Davidovu náležela mimo Josefa i Maria: ani se nemusíme příliš diviti, že nalézáme zbytky rodu dříve tak slavného v městečku tak

ubohém a zároveň tak vzdáleném od kolébky předků, jež stála kdysi v Betlemě. Již od staletí žilo pokolení Davidovo neznámým životem v ústraní, a ani za doby národního povstání pod vedením Makabejců se nevyznamenalo zvláštními zásluhami. Takový prostý a skrytý život přispěl také k vystěhování potomků z rodného města; mnozí z nich se usadili na různých místech Palestiny, kam je volaly jejich zájmy, aniž zapomněli na pouta k rodnému městu.

229. Jméno Maria, hebrejsky Mirjam, bylo za dob Ježíšových dosti časté, kdežto ve starých židovských dějinách se tak jmenovala jen sestra Mojžíšova. Původní význam je zcela nejasný přes četné výklady (víc jak šedesát). Ostatně se zdá, že za časů Ježíšových se změnilo původní židovské znění v Marajam, čímž vznikl nový význam.[1])

Kánonická evangelia nám nepraví nic o rodině Mariině, zato apokryfy vypravují až příliš mnoho; jen náhodou se připomíná jedna její »sestra« (*Jan* 19, 25). Na jiném místě se praví, že Alžběta byla »příbuznou« (*συγγενίς*) Panny Marie (*Lk* 1, 36); ale příbuzenství, jehož stupeň neznáme, vzniklo jistě z předchozího manželství osob, pocházejících z nestejného kmene, protože Alžběta byla z rodu kněžského (§ 226) a tudíž náležela do pokolení Leviho, kdežto Maria, pocházejíc z rodu Davidova, patřila k pokolení Judovu; měla tedy snad Alžběta otce Levitu a matku z rodu Davidova.

230. Šestého měsíce Alžbětina těhotenství (*Lk* 1, 26) týž anděl Gabriel, jenž jí zvěstoval početí, byl poslán od Boha do Nazareta k Marii »a vešed k ní, řekl: Zdráva buď, milosti plná, Pán s tebou! - Ona však užasla nad řečí jeho a myslila, jaké by to bylo pozdravení« (*Lk* 1, 28-29).[2]) Jako v předešlém vypravování o Zachariášovi, máme i zde neočekávané zjevení a údiv té, jíž se ho dostalo; ale tentokráte byl údiv vyvolán ne viděním, nýbrž úžasnými slovy, nepřiměřenými, jak se zdálo, té, jíž byla určena. Byl to tedy úžas duše, která je pokorná a je si vědoma »ponížení« (*ταπείνωσις* - *Lk* 1, 48): nebyl to takový úžas, aby se ulekla, protože hned při zjevení Maria »myslila sama u sebe« (*διελογίζετο*). Podle podvrženého Protoevangelia Jakubova (§ 97) stalo se toto zjevení u pramene v Nazaretě, když se Maria chystala nabrati vody. Apokryfy totiž rády kladou události na veřejnost, ale vypravování evangelia dokazuje, že událost se stala v skrytu, protože anděl mluvil s Marií »vešed k ní«, t. j. do jejího příbytku, který byl jistě jedním z nejchudších v obci.

»I řekl jí anděl: Neboj se, Maria, neboť jsi nalezla milost u Boha. Hle,

počneš v životě a porodíš syna a nazveš jméno jeho Ježíš. Ten bude veliký a Synem Nejvyššího slouti bude a Pán Bůh dá mu trůn Davida, otce jeho, a bude kralovati v domě Jakubově na věky a království jeho nebude konce« (*Lk* 1, 30-33). Toto zvěstování, ač nesmírné, bylo již jaksi připraveno vznešeným pozdravem andělovým. Ta, jež je »plná milosti« a má »Pána s sebou«, nalézá vysvětlení těchto svých předností v obsahu zvěstování: to se vztahuje přímo na Mesiáše a užívá mesiánských starozákonních výrazů (srv. 2 *Sam* 7, 16; *Ž* hebr. 29, 30. 37; *Iz* 9, 6; *Mich* 4, 7; *Dan* 7, 14; atd.). Bylo zvěstováno i jméno dítka, podobně jako jméno syna Zachariášova: Ježíš, hebrejsky »Ješu'a« (zkráceno z Jehošu'a, neboli Josue), znamená »Jahve spasil«. Proto bude úkolem toho, jenž se narodí, přinésti spásu Hospodinovu. Zvěstoval tedy anděl Marii, že se stane matkou budoucího Mesiáše.

Maria nerozbírá poselství, ani nežádá jako Zachariáš zvláštního důkazu. Pozastavuje se jedině nad způsobem pro ni méně vznešeným, jímž se měla stát matkou; bylo to přirozené početí, společné všem lidem, nevyjímajíc ani syna Zachariášova, dosud pod srdcem mateřským. Proti tomu má Maria námitku, kterou přednáší jako prosbu o vysvětlení:

»I řekla Maria k andělovi: Kterak se to stane, když muže nepoznávám?« V tom je jemná narážka, obvyklá v hebrejštině, na příčinu početí v žeuě podle přírodních zákonů. Abychom mohli pochopiti význam těchto slov v ústech Mariiných, nutno si uvědomit, co o ní řekl Lukáš krátce předtím, totiž, že byla »pannou (*παρθένος*) zasnoubenou muži, jemuž jméno bylo Josef« (§ 228).

231. U Židů se uzavíralo zákonité manželství po určitých přípravách dvěma akty, zasnoubením a svatbou. Zasnoubení (hebr. »qiddúšín«, nebo »erúsín«) nebylo, jako dnes u nás, prostým slibem budoucího manželství, nýbrž řádnou zákonnou smlouvou o manželství, čili skutečně uzavřeným manželstvím (matrimonium ratum). Zasnoubená žena byla tedy již manželkou a mohla dostati od svého snoubence-manžela propustný lístek, jeho smrtí se stávala vdovou, pro nevěrnost byla trestána jako skutečná cizoložnice podle předpisu *Deuteronomia* 22, 23-24. Tento právní stav přesně zaznamenal Filon, když tvrdil, že u Židů, jeho a Ježíšových současníků, má zasnoubení stejnou platnost jako manželství (*De special. leg.* III, 12). Po uzavření zásnub-manželství oba snoubenci-manželé žili ještě nějaký čas u svých rodin, obyčejně celý rok, byla-li snoubenka pannou, a jeden měsíc, byla-li vdovou; v tomto čase se připravoval dům a výbava. Mezi oběma snoubenci-manželi nemělo správně docházeti k manželským stykům; ale

ve skutečnosti k nim obyčejně docházelo, jak dosvědčuje podání rabínů (*Ketubóth* I, 5; *Jebamóth* IV, 10; babl. *Ketubóth* 12a; atd.), které také dotvrzuje, že tento zlozvyk byl v Judsku, ne však v Galileji.

Svatba (hebr. nissu'in) se konala po uplynutí řečeného času a záležela v slavném uvedení nevěsty do domu ženichova. Tehdy začínali před veřejností spolu bydlit a tím byly tedy splněny zákonné formality manželství.

Zpravidla se konalo zasnoubení panny ve věku 12-13 let, někdy také trochu dříve, takže sňatek spadal obyčejně mezi 13.-14. rok věku. Takový byl pravděpodobně i věk Mariin, když se jí zjevil anděl. Muž se zasnuboval mezi 18.-24. rokem a proto byl tak stár asi též Josef.[3])

Víme zkrátka od Lukáše, že Maria byla pannou takto zasnoubenou; mimo to se dovídáme od *Matouše* (1, 18), že se stala těhotnou prve, než vkročila do společného příbytku Josefova (*πρὶν ἢ συνελθεῖν*), to jest před židovskou svatbou. Jaký mají význam podle těchto zpráv slova, jež pravila Maria k andělovi? »Kterak se to stane, když muže nepoznávám?«

232. Sama o sobě mohou míti dvojí smysl: buď připomenouti známý zákon přírody, podle něhož každý syn předpokládá otce; nebo vyjádřiti pro budoucnost úmysl nepodrobiti se tomuto zákonu a potom se ovšem zříci dítek. Třetí smysl bychom marně hledali.

V ústech Marie, židovské snoubenky, nemohou míti tato slova smysl první, protože by byla docela dětinská a rovnala by se nesmyslu. Té ženě, která by něco podobného namítla, šlo-li o snoubenku Židovku, bylo snadno odpovědětí: »Co se nestalo dodnes, může se státi docela dobře zítra.« Zbývá tedy druhý smysl, v němž se slovo »nepoznávám« nevztahuje jen na stav přítomný, nýbrž i na příští, vyjadřujíc totiž předsevzetí do budoucna. Ve všech jazycích se opravdu užívá času přítomného i pro budoucnost, tím spíše, není-li mezi přítomným a budoucím časem přerušení a jde-li o volbu stavu (nežením se; nechci býti knězem, advokátem, atd.). Kdyby Maria nebyla bývala snoubenkou - manželkou, dala by se vyložiti její slova - sice poněkud násilně, - jako skrytá touha po průvodci životem, ale ve skutečnosti měla Maria již řádného a zákonného chotě. Mělo-li se tudíž andělovo zvěstování splnit přirozeně, nebylo překážek.

Ale přece tu překážka byla: tkvěla ve slově »nepoznávám«, jež znamenalo totéž, co předsevzetí pro budoucnost a plně ospravedlňovalo otázku, »kterak se to stane?« Jednomyslné křesťanské podání vysvětlovalo slovo »nepoznávám« v tomto smyslu a razilo si tak cestu, která je zajisté nejschůdnější a nejsnazší, ale také jedině rozumná a logická.[4])

Jestliže si tedy Maria předsevzala zůstati pannou, proč již dříve dala souhlas k uzavření židovského zasnoubení-manželství?

O tom nedávají evangelia vysvětlení, ale můžeme je nalézti v současných židovských zvycích. Víme, že svobodný stav u starých Židů nebyl nikterak ve vážnosti a že hlavní starostí bylo míti pokud možno nejčetnější potomstvo; bezdětnost byla pokládána za Boží kletbu (*Deut* 7, 14). Co se týče mužů, jsou známy dva případy, a to ze starých dob prorok Jeremiáš, jenž zůstal svobodným, aby se mohl cele věnovat svému poslání (*Jer* 16, 2 násl.), a za časů Ježíšových esseni, kteří se ženili jen výjimečně, či snad vůbec ne (§ 44). Pokud se žen týká, neznáme ani jediného případu. Žena bez manžela a bez synů byla u Židů truchlivou bytostí. Sv. Pavel náhodně poznamenává, že byli otcové, kteří pokládali za hanbu míti v domě dcery na vdávání svobodné (1 *Kor* 7, 36); potvrzuje tak dávný výrok Sirachovcův, že otec nemůže usnouti starostí o dceru, jež stárne a nemůže nalézti manžela (*Ekkl* 42, 9). To souhlasí s pozdějšími výroky rabínských pramenů, že nutno zasnoubiti dceru hned, jak dosáhne potřebného věku. Žena bez muže byla u Židů jako bytost bez hlavy, »protože muž je hlavou ženy« (*Ef* 5, 23). Jako Židé, smýšleli všeobecně i ostatní staří Semité a stejný názor mají ještě dnes Arabové, jak dokazuje jejich přísloví, že pro dívku je jen průvod svatební nebo pohřební.

233. Maria se zasnoubila, podvolujíc se této železné nutnosti. Ale v jejím předsevzetí, jež tak důvěřivě namítla andělovi, zračí se též úmysl jejího snoubence Josefa, s nímž by se byla Maria nikdy nezasnoubila, kdyby se nebyl rozhodl šetřiti jejího předsevzetí. Josefův úmysl má historickou obdobu v bezženství essenů.

Více evangelia neuvádějí; ale jako předsevzetí Mariino vysvítá jasně z jejích slov, tak ostatní důsledky vyplývají z nejjednodušší znalosti tehdejších zvyků. Toho si všimli již sv. Augustin svým bystrým postřehem, když napsal: »Co znamenají slova, jimiž Maria odpověděla andělovi, který jí zvěstoval syna: »Kterak,« řekla, »se to stane, poněvadž muže nepoznávám?« To by byla jistě neřekla, kdyby již předtím neučinila Bohu slib panenství. Ale protože zvyky Izraelitů toho ještě nepřipouštěly, zasnoubila se muži spravedlivému, který by byl nejen násilím neporušil, nýbrž i chránil proti násilníkům to, co již slíbila« (*De sancta virginitate* IV).

K tajemnému významu Mariiných slov má také vztah andělova odpověď. »A odpověděv anděl, řekl jí: Duch svatý sestoupí v tebe a moc Nejvyššího zastíní tě; proto také to svaté, co se (z tebe) narodí, slouti bude Syn Boží« (*Lk* 1, 35).[5]) Mariina otázka »kterak se to stane...?« je rozluštěna a zároveň zachráněno i její předsevzetí: moc Boží sestoupí přímo na

Marii. Jako se kdysi v poušti sláva Jahvova vznášela v podobě oblaku nad židovským svatostánkem, zastiňujíc jej (*Ex* 40, 34-35), tak zastíní také tento živý svatostánek Panny, a dítěti, jež se z ní narodí, nebude nikdo jiný otcem leč Bůh. V tomto synu se naplní název »Syn Boží« v nejvlastnějším smyslu, kdežto jiným osobám Starého Zákona se dostalo tohoto názvu neúplně. Mesiáše mohl nazvati »synem« jen Bůh, jenž mu udílel od věčnosti přirozenost božskou, a panna, jeho matka, jež mu dala přirozenost lidskou; nikdo jiný nemohl ho nazývati ve vlastním slova smyslu tímto jménem.

Nyní je zvěst andělova plně vyložena. Maria, i když nepochybovala, žádala vysvětlení a také je dostala. Chybí jedině její souhlas, aby se všecko naplnilo. Ale podobnost - a také spojení - tohoto příběhu s předešlým vypravováním o Zachariášovi se rozvíjí dále: jako se dostalo Zachariášovi na jeho žádost přesvědčivého důkazu o věrohodnosti poselství, tak se dostává i Marii důkazu nového zvěstování, ač si ho nežádá. Proto anděl pokračoval: »A hle, Alžběta, příbuzná tvá, i ona počala syna ve stáří svém, a nyní jest již v šestém měsíci ta, která slove neplodná, neboť nemožná není u Boha nižádná věc« (*Lk* 1, 36-37).

234. Na tento nežádaný důkaz Maria neodpovídá, nýbrž praví toliko: »Aj, já dívka Páně, staniž se mi podle slova tvého« (*Lk* 1, 38). Dívka z nazaretské chatrče, třebaže vyvolená za matku Mesiášovu, je si dosud plně vědoma svého »ponížení« (§ 230) a proto se nazývá nikoli pomocnicí Boha, nýbrž jeho služebnicí (vlastně otrokyní - *δούλη*), to jest jednou z oněch ubohých stvoření na nejnižším stupni lidské společnosti; teprve potom souhlasí s andělovým návrhem.[6])

A tehdy »Slovo tělem učiněno jest« (*Jan* 1, 14), čili lidstvo zařadilo mezi své syny Mesiáše.

Již sedm set let předtím prorok Izaiáš předpověděl mimořádné znamení Boží těmito slovy: »Aj, panna počne a porodí syna, zván bude jménem Emanuel (»Bůh s námi«) (*Iz* 7, 14). Matouš, který pečlivě zdůrazňuje splnění starých mesiánských proroctví (§ 125), uvádí toto proroctví Izaiášovo jako splněné na Ježíši a jeho matce (*Mt* 1, 22-23). Naproti tomu židovské tradici zůstalo proroctví Izaiášovo knihou uzavřenou sedmi pečetěmi, a ve spisech rabínských není ani vzdálené narážky na panenské zrození Mesiášovo.

235. Lukáš po vyprávění obou souběžných událostí uvádí hned ve vzájemný styk obě hlavní osoby. Maria, jíž bylo jako důkaz uvedeno, co se stalo Alžbětě, vydala se ke své příbuzné na návštěvu, jednak aby jí blahopřála, jednak proto, že slova andělova dávala jasně tušit, že oba zrozence sblíží zvláštní pouta, jako sblížila již obě matky. Z Nazareta do »hor« judských (§ 226) cesta nebyla krátká: přijmeme-li, že město Zachariášovo bylo skutečně Ain Karim, bylo třeba tří dnů cesty. Možná, že Maria už někdy tuto cestu konala, jdouc do Jerusalema o »poutních slavnostech« (§ 74), a že při některé příležitosti navštívila také na několik dní svou příbuznou. Ale po zvěstování se tam ihned odebrala »s chvatem«, vstoupila neočekávaně do domu Zachariášova a pozdravila Alžbětu.

Oběma matkám se při jejich setkání dostalo zvláštního božského osvícení. Anděl předpověděl Zachariášovi, že jeho syn bude naplněn Duchem svatým ještě v životě matky. Ta, žijíc v skrytu podobném němotě Zachariášově, myslila snad, že o jejím požehnaném stavu nikdo neví, jako sama nevěděla o požehnaném stavu Mariině. Ale příchod Mariin vše náhle vyjasnil. »I stalo se, jak uslyšela Alžběta pozdravení Mariino, dítko zaplesalo v životě jejím a Alžběta byla naplněna Duchem svatým. I zvolala hlasem velikým řkouc: »Požehnaná ty mezi ženami a požehnaný plod života tvého. A odkud mi to, aby matka Pána mého přišla ke mně. Neboť hle, jak došel hlas pozdravu tvého do mých uší, zaplesalo radostí dítko v životě mém. A blahoslavená, která uvěřila, že se vyplní ty věci, které jí byly pověděny od Pána« *(Lk* 1, 41-45). Před tímto setkáním měly obě ženy v mnoha věcech rozdílnou měrou jasno, ale mnohé ještě halil tajemný polostín; ona návštěva však byla jako náhlý úsvit, jenž vrhá jasné světlo na vše a dává zřetelně rozeznat krajinu. Byla to krajina úmyslů Božích. Alžběta viděla, že se prozradilo, s čím se skrývala a sama též poznala tajemství Mariino a uznávala v ní matku svého Pána.

236. V Orientě strhuje radost snadno ke zpěvu a k bezděčné básnické mluvě. Za starodávna při slavnostních příležitostech mimoděk vytryskly písně Marii, sestře Mojžíšově, prorokyni Deboře, Anně, matce Samuelově, jejichž zpěvy se zachovaly v Písmě sv. a byly jistě známy také Marii. I u dnešních Semitů nezřídka žena propuká v řečnické nadšení radostí nebo velikou bolestí a vyjadřuje city výkřiky krátkými, ale výraznými, plynoucími ve volném rytmu spíše, než v přísném metru, tryskajícími obyčejně z tradičních themat, s výrazem více méně osobním. Ve chvíli

radostného nadšení projevila i Maria básnického ducha; inspirujíc se kromě jiných míst Písma především zpěvem Anny (2 *Sam* 2, 1 násl.), zapěla svůj Magnificat *(Lk* 1, 46-55)[7]):

»Velebí duše má Hospodina,
a duch můj zaplesal
v Bohu, Spasiteli mém,
že vzhlédl na ponížení své služebnice.

Neboť hle, od této chvíle blahoslaviti mne budou
všechna pokolení:
protože veliké věci mi učinil ten, jenž jest mocný
a jeho jméno (jest) svaté.

A jeho milosrdenství (trvá) od pokolení do pokolení,
těm, kteří se ho bojí,
On učinil mocné věci ramenem svým,
rozptýlil pyšné smýšlením srdce jejich.

Sesadil mocné s trůnu
a povýšil nízké.
Lačné naplnil dobrými věcmi
a bohaté propustil prázdné.

Ujal se Izraele, služebníka svého,
aby byl pamětliv svého milosrdenství,
jakož mluvil k otcům našim,
k Abrahamovi a potomstvu jeho na věky.«

Originál tohoto zpěvu byl jistě semitský a objevily se i různé návrhy (ostatně velmi snadné) k převodu dnešního řeckého textu do hebrejštiny. Ohlas biblické literatury tu vystupuje docela zřetelně. Ale ještě jasněji vystupuje v ohledu psychologickém protiklad mezi ponížením a povýšením, mezi povýšenou bídou a poníženou pýchou, mezi nasycenou lačností a lačnícím nasycením; Maria vidí na sobě jen »ponížení služebnice«, ale uznává zároveň, že mocné »rameno« Boží povzneslo její »nepatrnost« a postavilo ji na »trůn«, naplňujíc v ní »veliké věci«; proto předpovídá, že »ji budou blahoslaviti všechna pokolení«.

Lze si představiti předpověď více nepravděpodobnou? Bylo kolem r. 6

př. Kr. a dívka ani ne patnáctiletá, zcela chudá, bez jakéhokoliv společenského postavení, úplně neznámá svým soukmenovcům a bydlící v městečku rovněž jim neznámém, volala s důvěrou, že »ji blahoslaviti budou všechna pokolení«. Bylo třeba vzíti věštící dívku za slovo v naprosté jistotě, že bude usvědčena ze lži hned od první generace!

Uplynulo dvacet století a lze již srovnáti předpověď se skutečností. Nyní se může historie docela lehce přesvědčit, viděla-li Maria do budoucna správně a zdali ji lidstvo opravdu dnes vyvyšuje nad Heroda Velikého, tehdejšího pána Palestiny, a nad C. Julia Caesara Octaviana Augusta, tehdejšího pána světa.

237. Maria zůstala u Alžběty tři měsíce, až do času porodu své hostitelky a potom se vrátila do Nazareta. Není jisto, zda byla ještě v domě Zachariášově v čas porodu, neboť jsou důvody pro i proti.

Když se naplnil čas, Alžběta porodila syna a zpráva o této mimořádné události se roznesla mezi příbuznými i sousedy, kteří přispěchali jí blahopřáti. Osmý den po narození, jak předpisoval zákon (§ 69), měl býti novorozenec obřezán a dáno mu jméno; ale v té věci vznikla rozepře. Obyčejně se dávalo jméno po dědovi, aby se udrželo v rodině a zároveň aby se vyhnulo záměně se jménem otcovým; ale v tomto mimořádném případě, kdy byl otec němý a starý jako děd, mohla se snadno učinit výjimka z obyčeje a jméno se mohlo udržeti v rodě tím, že by se dalo synu jméno otcovo. Všichni totiž mínili, aby se dítko jmenovalo Zachariáš; matka však chtěla, aby se jmenovalo Jan, a znala dobře důvod svého přání (§ 226).

Starostliví přátelé si nedovedli vysvětliti takovou zvláštnost, tím spíše, že nikdo z rodu Zachariášova se nejmenoval Jan. Nad rozhodnutím matky mohlo zvítězit jen rozhodnutí otcovo: proto oni starostliví přátelé se obrátili na otce. Ten však byl němý a snad i hluchý, a proto mu jen posunky naznačili otázku. Němý požádal o voskovou tabulku, jakých se užívalo pro krátká sdělení, a napsal na ni: »Jan jest jméno jeho«. O jméně bylo rozhodnuto a všichni užasli.

Ale nyní nemělo již smyslu znamení zkoušky a očisty uložené andělem Zachariášovi, totiž jeho němota, neboť se všecko naplnilo a budoucnost novorozeněte dostatečně ukazovaly různé kolnosti při jeho narození. Proto »hned«, jak bylo určeno jméno synovo *(Lk* 1, 64), Zachariáš opět nabyl řeči a mluvil velebě Boha. Všichni přítomní v úžasu předvídali veliké věci o tomto dítěti a Zachariáš »byl naplněn Duchem svatým a prorokoval řka: »Požehnán Hospodin, Bůh izraelský«, atd. Je to chvalozpěv *Benedictus (Lk* 1, 68-79), hojně užívaný v křesťanské liturgii, který vyjadřuje splnění

příslibů spásy, daných Bohem Izraeli, a vidí v narozeném dítěti předchůdce tohoto splnění, neboť on je ten, který »předejde před Pánem, aby připravil cesty jeho«!

Spasitel tedy nemohl býti daleko, když se již objevil jeho předchůdce. Nevěděl-li tehdejší svět mocných v Izraeli i mimo Izrael dosud nic o jednom ani druhém, nezáleželo na tom, protože cesty Spasitelovy a jeho předchůdce nebyly cestami světa a Bůh si nevybíral mocné, aby uskutečnil plán vykoupení; naopak si volil neznámé, skryté, pokorné, jako byli Zachariáš, Alžběta, Maria. Jedinou věc přijal Bůh od světa mocných tehdejší doby jako nezbytnou podmínku pro záměr vykoupení, totiž mír: a tehdy na světě vládl vskutku mír pod záštitou Říma.

Lukáš před ukončením vyprávění o narozeném Janovi a před pokračováním ve vyprávění o Marii předbíhá čas a stručně oznamuje, »že dítko pak rostlo a sílilo podle ducha a bylo na poušti až do dne, kdy se ukázalo lidu izraelskému« *(Lk* 1, 80). Poušť, o které se zde evangelista zmiňuje a do níž se Jan odebere, až dospěje v jinocha, byla pravděpodobně krajina na jihovýchod od Jerusalema, známá pod jménem poušť judská (srv. *Mt,* 3, 1).

Josef, snoubenec Mariin

238. Až dosud byl naším zpravodajem Lukáš, ale nyní musíme vyslechnouti také Matouše, který líčí událost Ježíšova početí sice mnohem stručněji, ale přitom přece jen připojuje některé nové zprávy. Ve vypravování Matoušově na prvním místě vystupuje Josef, kdežto Lukáš uvádí sotva jeho jméno. Nuže, jako tvrdíme plným právem, že hlavním pramenem zpráv byla pro Lukáše sama Maria, buď přímo nebo skrze Jana (§ 142), tak u Matouše můžeme důvodně předpokládati, že pro tuto stať se uchýlil ke zpravodajům galilejským, kdysi blízkým Josefovi, jako snad byl na př. Jakub, »bratr« Ježíšův.

Pro Matouše byla Maria snoubenkou Josefovou a stala se těhotnou dříve, než spolu bydlili (§ 231); o nadpřirozeném způsobu početí nebyl Josef předem zpraven, ale dovídá se o události již hotové *(Mt* 1, 18). To mohl objevit teprve po návratu Mariině z návštěvy u Alžběty, to je mezi čtvrtým a pátým měsícem těhotenství; když se vrátila Maria do Nazareta, z něhož odešla hned po zvěstování, Josef brzo poznal její tělesný stav, ale nevěděl, co předcházelo. »Josef pak, muž její (*ἀνήρ*), jsa spravedlivý a nechtěje postaviti ji na odiv (*δειγματίσαι*) odhodlal se propustiti ji tajně« *(Mt* 1, 19). Po tom, co již víme o právních podmínkách židovských snoubenců-man-

želů (§ 3, 231), jsou tato slova jasná: Josef jako pravoplatný »manžel« může »propustiti« Marii tím, že jí dá propustný lístek, čímž by zapuzenou vystavil veřejné hanbě; Josef, aby tomu zabránil, zamýšlí »propustiti ji tajně« a odhodlává se k tomuto kroku »jsa spravedlivý«. Z celého líčení je poslední věta nejdůležitější a je pravým klíčem výkladu.

V takovém případě řádný a čestný Žid, který byl přesvědčen o vině své ženy, byl by jí dal propustný lístek, pokládaje to nejen za své právo, ale snad i za povinnost, protože mlčeti k tomu a nejednat mohlo se zdát schvalováním a spoluvinou. Josef však právě proto, že »byl spravedlivý«, tak nejednal; byl tudíž přesvědčen o Mariině nevině a proto pokládal za nesprávný postup způsobiti jí pohanu veřejnou rozlukou.

S druhé strany, jak si mohl Josef vysvětliti nynější stav Mariin? Myslil snad na nějaké násilí, jež utrpěla bez vlastní viny v době tříměsíční odloučenosti? Mariino naprosté mlčení o této věci, přirozené mlčení ostýchavé dívky v onom stavu, mohlo jistě vzbudit takové podezření. Či snad Josef, vnikaje hlouběji do skutečnosti, viděl v události něco nadpřirozeného, božského? Nevíme, protože nám o tom Matouš nic nepraví. Jedině z Josefova rozhodnutí zrušit pouta s Marií »tajně«, to je bez úhony na její pověsti, soudíme, že jednal buď jako osoba přesvědčená o nevině Mariině, nebo jako »spravedlivý«.[8])

239. Josefův zmatek dlouho netrval. »Když však o tom přemýšlel, hle, anděl Páně ukázal se mu ve snách a řekl: »Josefe, synu Davidův, neboj se přijmouti Marii, manželku svou; neboť co se v ní počalo, z Ducha svatého jest. Porodí pak syna a nazveš jméno jeho Ježíš (Spasitel), neboť on spasí lid svůj od hříchů jejich« (*Mt* 1, 20-21). Sen býval často ve Starém Zákoně prostředkem, jímž Bůh sděloval lidem svou vůli; evangelista Matouš, jemuž nejvíce záleželo na Starém Zákoně (§§ 125, 234), uvádí různá Boží sdělení ve snách (srv. mimo tento sen *Mt* 2, 12. 13. 19. 22; 27, 19), která nejsou zaznamenána od ostatních evangelistů.

Jméno Ježíš, jež mělo býti dáno novorozenci, bylo již dříve oznámeno matce (§ 230); zde se připojuje důvod »on spasí« atd., plynoucí z etymologického významu jména.

Po rozhodném vysvětlení andělově vzal Josef Marii do svého domu. Byly slaveny obřady obvyklé při svatbách (nissu'in - § 231); příbuzní a přátelé snad přispěchali na chudičkou slavnost, ale jistě jim uniklo vznešené tajemství, skryté v této rodině.

A Josef, muž z pokolení Judova a z domu Davidova, povoláním tesař, stal se zákonnou hlavou této rodiny.[9])

240. Příslušnost Josefova a jeho rodiny k domu Davidovu, jenž pocházel z Betlema, měla brzo právní důsledky při sčítání lidu, nařízeném z Říma a konaném za Quirinia. O tomto pověstném soupisu jsme jednali již zvlášť (§ 183 násl.) a proto zde předpokládáme znalost těchto vývodů.

Na východě příchylnost k rodnému místu byla a jest silná. U Židů se dělilo pokolení na veliké »kmeny« (mišpáhóth), kmeny se dělily na »otcovské« domy (béth-'ábóth) a domy otců se ponenáhlu členily na nové rody, jež se mohly z rodného úlu vyrojit a přestěhovat jinam; ale ať šly tyto nové rodiny kamkoliv, uchovaly si věrně vzpomínku na rodný dům, jak v ohledu národním, tak zeměpisném. Věděly dobře, že desátý nebo i dvacátý předek rodiny byl ten a ten, syn toho a toho, který bydlil v tom a v tom městečku, kde se usadil a odkud pocházelo ostatní potomstvo. Dějiny Arabů jsou protkány jmény jako Banú X, Banú Y, t. j. synové X, synové Y, jako Banú Kuraiš, k nimž náležel Mohamed; a ani dnes není nesnadné nalézti Araba, moslima nebo křesťana, jenž se vystěhoval do Evropy nebo do Ameriky a navlas ví, ke kterému rodu náleží a z které krajiny nebo města jeho rod pochází. Na této příchylnosti k rodnému místu se zakládalo u Židů sčítání lidu a Římané se řídili při prvním soupisu Quiriniově tímto místním zvykem, ať již z důvodů politických, jež známe (§ 188), nebo proto, aby zamezili vylidňování venkova, zaviněné stěhováním do měst.[10]) Proto jakmile byl vyhlášen soupis, byl Josef povinen se dostavit k úředníkům, provádějícím sčítání v Betlemě, »poněvadž byl z domu a kmene Davidova« (*Lk* 2, 4), tudíž původem z Betlema.

241. Betlem je dnes městečko, čítající asi 7.500 obyvatel, položené 9 km na jih od Jerusalema, ve výši 790 m n. m. Jeho jméno znělo původně Beth-Lahamu, »dům (boha) Lahamu«, jenž byl božstvem babylonským a jejž uctívali tamní Kananejci. Když po Kananejských přišli Židé, bylo jméno vykládáno hebrejsky beth-lehem, »dům chleba«. Po příchodu Židů do Palestiny usadil se tam kmen Efratův (1 *Par* 2, 50-54; 4, 4), podle něhož bylo nazýváno městečko buď Efrata nebo Bethlehem (*Gen* 35, 19; *Ruth* 1, 2; 4, 11). Zde se z kmene Izaiova (Jesse) narodil David (*Ruth* 4, 22; 1 *Par* 2, 13-15).

Byl-li Nazaret tak nepatrný, že není jmenován v žádném starém dokladě (§ 228), byl rovněž Betlem za časů Ježíšových dosti ubohým městečkem. Již v 8. st. př. Kr. nazval prorok Micheáš Betlem (5, 1 hebr.) »malým« mezi úděly pokolení Judova; vesnice s okolím měla něco přes 1.000 obyvatel,

většinou pastýřů nebo chudých venkovanů. Bylo to však místo, kudy procházely karavany ubírající se z Jerusalema do Egypta. Chamaam, jenž snad byl synem jednoho Davidova přítele (2 *Sam* 19, 37 násl.), tu skutečně zřídil stanoviště pro karavany čili karavanseraj (hebr. gerúth, »hostinec«). Proto byl zván »hostincem Chamaamovým« (gerúth-Chamaam) *(Jer* 41, 17).

Vzdálenost z Nazareta do Betlema je dnešní cestou 150 km, za dob Ježíšových byla snad o něco kratší; pro tehdejší karavany trvala tehdy cesta tři až čtyři dny. Není jisto, byl-li povinen dostaviti se osobně k soupisu do Bethlema jen Josef, či také Maria; ale i když se na Marii zákon nevztahoval, je jisto, že se tam Josef odebral »spolu s Marií snoubenkou svou, která byla těhotná« *(Lk* 2, 5).[11]) Tato slova snad jemně naznačují aspoň jeden z důvodů, proč šla Panna Maria s Josefem, totiž blízký porod, při čemž nemohla zůstat úplně sama. Dalším důvodem, kromě možného příkazu zákona, mohlo být, že se oba snoubenci zamýšleli trvale přestěhovati do rodného místa domu Davidova, protože anděl zvěstoval, že Bůh dá dítěti trůn Davida, otce jeho (§ 230). Co mohlo být přirozenější než vrátit se do vlasti Davidovy a čekat tam na uskutečnění tajemných úradků Božích? Již před několika stoletími prorok Micheáš poukázal právě na malý Betlem jako na rodiště toho, který bude panovati v Izraeli (§ 254).

242. Cesta byla pro Marii jistě únavná, neboť byla v devátém měsíci těhotenství. Cesty v kraji byly špatné a stěží sloužily karavanám velbloudů a oslů; Římané, mistři v té věci, silnic dosud nestavěli, ani neudržovali. Nadto byly v té době při ruchu soupisu oživenější než obvykle a tudíž ještě nepohodlnější. Manželé měli snad nanejvýš oslíka, jenž nesl náklad potravin a nejnutnějších věcí; takové oslíky vidíme v Palestině ještě dnes před řadou velbloudů nebo za skupinou chodců. Na cestě Josef a Maria třikrát nebo čtyřikrát přenocovali, buď někde u přátel, nebo pravděpodobněji na veřejných stanovištích, uloživše se na zemi mezi ostatní cestující, třebas vedle velblouda či osla.

Když přišli do Betlema, vedlo se jim ještě hůře. Malé městečko bylo přeplněno lidmi, kteří se nastěhovali všude, počínajíc karavanserajem. Byla to snad ona stará stavba Chamaamova (§ 241), během staletí již mnohokrát opravená. Lukáš ji nazývá »hospodou« (*τὸ κατάλυμα* se členem), ale slovo nás nesmí mýliti a vyvolávat v nás představu domu, který by se jen zdaleka podobal prostému vesnickému hostinci. Tehdejší karavanseraj vypadal jako dnešní palestinský *khan* (§ 439), totiž menší místo pod širým nebem, obehnané poněkud vyšší zdí, s jedinou branou. Uvnitř

podél jedné nebo více zdí bylo podloubí; to bylo v určitých dílech uzavřeno přístěnky a tak vznikaly světnice s postranní komůrkou. To byla celá hospoda. Dobytek byl sehnán doprostřed dvora pod širé nebe, cestující se ukryli pod podloubí nebo do světnice, pokud tam ovšem byl místo, jinak uléhali mezi zvířaty. Menší místnosti, byly-li nějaké, vyhradily se tomu, kdo měl na takové pohodlí peníze. A tam, v této změti lidí a zvířat, pocestní živě o všem možném rokovali, modlili se, zpívali a spali, jedli a myli se; zde se mohl člověk narodit i umřít; všude špína a zápach, jenž dodnes zamořuje tábořiště palestinských kočovníků.

243. Lukáš nám vypráví, že když Josef a Maria přišli do Betlema, »nebylo pro ně místa v hospodě« (2, 7). Tato věta je řečena s větším důrazem, než by se zdálo na první pohled. Kdyby Lukáš chtěl říci jen to, že se již nikdo do karavanseraje nevešel, bylo by stačilo říci, že tam »nebylo místa«, připojuje však »pro ně«, ne bez skryté narážky na jejich zvláštní postavení, totiž na blízkost Mariina porodu. Snad se to zdá přílišnou podrobností, ale není tomu tak! V Betlemě měl jistě Josef známé nebo i příbuzné, u nichž se dožadoval pohostinství. Snad bylo městečko přeplněno, ale koutek pro dvě osoby tak prosté a skromné se v Orientě vždycky mohl nalézti. Když do Jerusalema přicházelo o velikonocích statisíce poutníků (§ 74), bylo hlavní město neméně přeplněno než Betlem při sčítání, a přece všichni našli místo, když se uskrovnili. Ovšem v takových okolnostech stávaly se podobným karavanserajem i špinavé soukromé domy, obyčejně s jedinou větší místností v přízemí. Všechno tu bylo společné, vše se konalo veřejně, nebylo tu ostychu ani tajnosti. Proto chápeme, proč Lukáš napsal, že nebylo místa »pro ně«: to, co Maria hledala, bylo jen ústraní a samota.

»Stalo se pak, když tam byli, naplnili se dnové, aby porodila. I porodila syna svého prvorozeného a obvinula jej plenkami a položila ho v jeslích« *(Lk* 2, 6-7). Mluví se tu jen o »jeslích«, ale je to bezpečným náznakem ve světle současných zvyků. Jesle nám prozrazují chlév a chlévem podle tehdejších zvyků bývala jeskyně, to jest malá sluj, vyhloubená ve svahu nějakého pahorku v okolí městečka; takové jeskyně k podobnému účelu jsou dodnes v Palestině poblíže stavení. V chlévě, na který padl zrak obou manželů, ležela snad již zvířata. Byl asi také temný a znečištěný hnojem, byl však trochu stranou města, tudíž osamělý a tichý; to stačilo budoucí matce.

Proto přišedše oba do Betlema a vidouce onen příliv lidí, ubytovali se, jak nejlépe dovedli, v oné osamělé jeskyni, čekajíce jak na splnění nařízeného sčítání, tak na porod, jehož blízkost těhotná cítila. Josef připravil,

jak mohl nejlépe, nejvhodnější a nejčistší kout, tam uchystal lůžko z čisté slámy, snad také vyňal z cestovního tlumoku zásoby a jiné nejpotřebnější věci, rozložil je po jeslích, upevněných ve zdi a to bylo vše. Většího pohodlí nemohli tehdy v Palestině požadovati tito dva chudí pocestní, když se nadto sami rozhodli uchýliti se do chléva.

Chudoba a čistota byly historickými příčinami, proč se Ježíš narodil v chlévě: chudoba jeho zákonitého otce, který neměl peněz, aby mohl mezi tolika uchazeči najmouti místnost; čistota Ježíšovy přirozené matky, která chtěla zahalit svůj porod ostýchavou zdrženlivostí.

244. Mezi památkami, jež připomínají místa Ježíšova života, mluví právě o jeskyni mimo evangelia nejstarší a nejvážnější doklady. Kromě různých apokryfů, jež ji opředly různými bájemi, zanechal nám ve 2. st. Justin Mučedník, původem z Palestiny, toto cenné svědectví: »Když se tehdy narodilo dítko v Betlemě, protože Josef neměl v oné vesnici (*κώμῃ*) kde bydleti, noclehoval v jisté jeskyni (*σπηλαίῳ*) blízko vesnice (*σύνεγγυς τῆς κώμης*); a tehdy, když tam byli, Maria porodila Krista a položila ho do jeslí« atd. *(Dial. cum Tryph.* 78). V prvních desítiletích 3. st. Origenes mluví rovněž o jeskyni i jeslích a dovolává se známé tradice »v tom kraji i u jinověrců« *(Contra Celsum* 1, 51). Na podkladě tohoto podání Konstantin r. 325 nařídil, aby se nad jeskyní postavila velkolepá basilika (srv. Eusebius, *Vita Constantini* III, 41-43). R. 333 se jí obdivuje poutník z Bordeaux, r. 614 ji při vpádu ušetřili Peršané a dosud tam stojí.[12])

245. Když Ježíš spatřil v této jeskyni světlo světa, Maria »jej obvinula plénkami a položila jej v jeslích.« Tato slova jemného evangelisty-lékaře dostatečně prozrazují, že se porod stal bez obvyklé pomoci jiných osob: matka sama ošetřuje novorozeňátko, ovinuje a ukládá do jeslí. Ani Josef tu není jmenován. Jen pozdější apokryfy se snaží přivést porodní babičku, posílajíce Josefa, aby ji vyhledal (*Protoevangelium Jakubovo* 19-20). Ale v Lukášově vypravování není pro ni místa, jak již naznačil sv. Jeronym: »Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit; ipsa pannis involvit infantem: ipsa et mater et obstetrix fuit.« »Nepomáhala tam babička, ani úslužné ženy; sama plenkami ovinula nemluvně, sama byla i matkou i pomocnicí« *(Adv. Helvid.* 8). Ne nadarmo hledala budoucí matka s takovou péčí osamělé a tiché místečko.

Tímto způsobem tedy »porodila syna svého prvorozeného«,[13]) kterého anděl ohlásil jako dědice »trůnu Davida, otce jeho« (§ 230). Jenže budoucí království novorozeného dítěte - soudíc aspoň podle oněch prvních zná-

mek - se rýsovalo docela jinak než ostatní království tehdejší doby, neboť tento královský dědic měl za panovnický dvůr stáj, za trůn jesle, místo baldachýnu pavučiny visící se stropu, za dvořany dvě lidské bytosti bez domova.

Přesto se však království tohoto dědice ohlašovalo již od oné chvíle některými charakteristickými známkami, zcela novými a úplně neznámými tehdejším královstvím: ze tří osob, tvořících onen dvůr ve chlévě, jedna představovala panenství, druhá chudobu, všecky tři pokoru a nevinnost. Právě 9 km na sever zářil zlatem dvůr Heroda Velikého, na němž panenství bylo pojmem úplně neznámým, kde chudoba budila hrůzu, pokora a nevinnost se projevovaly v útocích na život vlastního otce, v popravách vlastních synů, v cizoložství, nemravnosti a krvesmilství.[14]) Pravý historický protiklad obou dvorů netkvěl jen v hnoji jednoho a zlatě druhého, jako spíše v jejich mravním charakteru.

246. Slušelo se zajisté, aby novorozenému potomku Davidovu učinili poklonu dvořané, kteří se ve svém postavení příliš nelišili od Davida, kdysi pastýře ovcí a od těch dvou dvořanů, stojících u jeho trůnu - jeslí. A protože pravil anděl o novorozenci, že bude zván »synem Nejvyššího«, náležel mu také hold dvořanů Nejvyššího, kteří se k této poctě spojili s nejnižšími dvořany pozemskými.

Nuže, Betlem byl a je ještě dnes na hranicích stepi a nevzdělané, opuštěné roviny, jež dávala pastvu jen stádům. Několik stád patřících obyvatelům městečka bylo na noc zahnáno do okolních chlévů, ale mnohá stáda zůstávala stále pod širým nebem na pastvině s nějakým hlídačem; ve dne a v noci, v létě i v zimě (§ 174) ona stáda ovcí a těch několik lidí žilo spolu nerozdílně z pastviny a na pastvině. Takovíto ovčáci měli špatnou pověst u farizejů a zákoníků. Předně již jejich kočovný život na pastvinách, kde byl nedostatek vody, byl příčinou, že byli špinaví, že páchli a neznali nejzákladnější předpisy o mytí rukou, o čistotě nádob, o rozlišování pokrmů, a byli tudíž víc než jiní »národem země«, jejž měli farizejové v největším opovržení (§ 40). Mimo to byli všichni pokládáni za lupiče a radilo se nekupovat od nich ani vlnu ani mléko, protože to mohly být věci kradené *(Baba Qamma* X, 9).

Na druhé straně se nemohlo na ně příliš naléhat, aby zachovávali tradici a doporoučet jim mytí rukou a vyplachování nádob před jídlem; neboť byli to lidé sukovití a srdnatí, a jako byli schopni rozbít holí lebku vlka, který znepokojoval jejich stádo, tak by jistě byli neváhali rozbít hlavu farizeovi nebo zákoníkovi, jenž by znepokojoval jejich svědomí.[15]) Proto

tito lidé opovrhovaní a s tvrdou pěstí byli vyloučeni ze soudů a jejich svědectví - podobně jako svědectví lupičů a vyděračů - před soudem neplatilo (Toseftha *Sanhedrín* V, 5).

247. Avšak tito ubozí pastýři, vyloučení ze soudního dvora farizeů, vstupují do královského dvora novorozeného syna Davidova a jsou tam pozváni nebeskými dvořany Nejvyššího.

»A byli v téže krajině pastýři, ponocujíce (ἀγραυλοῦντες) a stráž noční držíce nad stádem svým. A hle, anděl Páně stanul u nich a jasnost Boží obklíčila je a báli se velice. I řekl jim anděl: »Nebojte se, neboť hle, zvěstuji vám radost velikou (εὐαγγελίζομαι), která bude všemu lidu. Narodil se vám dnes Spasitel, to jest Kristus Pán, v městě Davidově. A toto bude vám znamením: Naleznete dítko plenkami obvinuté a položené v jeslích. A hned nato bylo s andělem množství zástupů nebeských, kteří chválili Boha říkajíce:

Sláva na výsostech Bohu
a na zemi pokoj lidem dobré vůle.[16])«

(*Lk* 2, 8-14).

Tento obraz následuje hned za vypravováním o narození a bezpochyby chtěl pisatel naznačit, že mezi oběma událostmi uplynula sotva nějaká hodina. Ježíš se tedy narodil v noci, jako se v noci dostalo pastýřům zjevení.

248. Když andělé vzdali, jak se slušelo, chválu Bohu na výsostech, zvěstují pastýřům jen jednu věc, »pokoj na zemi«.

Mír tehdy opravdu byl (§ 225), ale mír přechodný, trvající sotva několik let, několik vteřin na velikém orloji lidstva. Právě v těchto vteřinách jako ve chvilce ticha v bouři narodil se mezi lidmi »Spasitel, to jest Kristus Pán« (Mesiáš) a začíná svůj úkol tím, že dává svými nebeskými dvořany zvěstovati mír. Jeho mír však měl nový ráz, závisel na nové podmínce. Mír oněch nemnoha let závisel na římském Imperiu; byla to »Pax Romana«, udržovaná 25 legiemi, které se však po několika letech ukázaly nedostatečnými v Teutoburském lese a ztrpčily poslední léta Augustovi. Nový pokoj »Krista Pána« závisel na podmínce zalíbení Božího: těm, kdo se svými skutky stávají hodnými onoho zalíbení a na něž ono sestupuje (obě věci se vzájemně podmiňují), dostane se nového pokoje. Ti, kdo působí mír, budou nazváni »blahoslavenými«, protože jim náleží název »synové Boží« (§ 321).

Z podivuhodného zjevení anděla a z jeho slov pastýři poznali, že se narodil Mesiáš. Byli to lidé drsní, nevědoucí nic z rozsáhlého učení farizeů. Ale jako prostí Izraelité starého ražení věděli o Mesiáši, kterého proroci přislíbili jejich národu, a jistě o něm často rozmlouvali za dlouhých bdění při hlídání stád. Anděl jim pak dal také »znamení«, totiž dítko plenkami ovinuté a položené v jeslích; snad jim docela ukázal i směr, kterým se mají dáti k jeskyni. Tito pastýři zůstali tím ve svém prostředí: také oni se utíkali, bylo-li možno, do jeskyň za velikého deště nebo veliké zimy. Snad mnohý z nich ukryl svou manželku před porodem rovněž do některé jeskyně a položil svého novorozence také do jeslí. A nyní slyšeli od toho, kdo nemohl klamati, že i Mesiáš je v témže postavení jako oni. I vydali se na cestu k němu »s chvatem«, praví Lukáš (2, 16), s oním chvatem, k němuž pobízí radostná přítulnost. Ke dvoru Herodovu, kdyby se tam narodil Mesiáš, byli by se vydali váhavě a ve zdráhavých rozpacích.

Přišli do jeskyně. Nalezli Marii, Josefa a dítko. Užasli. Nemajíce peněz, ale zato bohatství duše, nežádali o nic a vrátili se klidně zase k svým stádům. Cítili jen velikou touhu chváliti Boha a vyprávěti známým, co se stalo.

Pozorný Lukáš dříve než skončí, připomíná: »Maria však zachovávala všechna ta slova (události) uvažujíc o nich v srdci svém.« Víme již, že je to jemná narážka na pramen Lukášových zpráv (§ 142).

Mariino očišťování

249. Tito tři zůstali v sluji jen krátce, snad jen několik dní. Sčítání pokračovalo, lid odcházel a domy se uvolňovaly; v jednom se ubytoval Josef a přestěhoval se tam s Marií i dítkem. Byl to dům, kam za několik neděl přišli mudrci (*Mt* 2, 11). Snad se již v tomto domě vykonala obřízka novorozeněte, což se mělo podle předpisu státi osmého dne po narození (§ 69); při tom bylo dáno dítěti jméno Ježíš, které anděl oznámil jak Marii, tak Josefovi (§§ 230, 239). Anděl řekl, že ten, jenž se narodí, bude slouti »synem Nejvyššího«; ale ve skutečnosti se objevil na světě jako potomek Izraelův z domu Davidova a anděl neříkal nic o tom, že tento nový Izraelita by měl býti vyňat z povinností společných všem Židům. Proto Josef a Maria splnili tyto povinnosti, vztahující se na dítě.

A vykonali je též, pokud se týkaly jich samých. Židovský zákon stanovil, že žena po porodu byla pokládána za nečistou a musela zůstati v ústraní 40 dní, jestliže porodila chlapce a 80 dní, porodila-li dívku. Potom měla přijít do chrámu, aby se tam podle zákona očistila a přinesla oběť,

která byla u chudých jen dvě hrdličky nebo dvě holoubata. Bylo-li dítko prvorozené, náleželo podle zákona Hospodinu, jako mu náležela i všechna prvorozená domácí zvířata a prvotiny polí; proto je musili rodiče vykoupiti a zaplatiti za ně v chrámě jako za prvorozené pět siklů. Zákon nenařizoval přinésti skutečně prvorozence do chrámu k obětování Bohu, ale mladé matky je tam nosívaly, aby jim vyprosily požehnání nebes.

Oba zvyky byly zachovány i u Ježíše: po čtyřiceti dnech se Maria odebrala do chrámu k očišťování, obětujíc předepsaný dar chudé matky a přinesla s sebou Ježíše, aby ho představila Hospodinu, platíc pět siklů. Dva holubi nebo hrdličky za očišťování bylo dosti málo; zato pět siklů na vykoupení prvorozeného byl značný výdaj pro chudé manžele. Pět siklů stříbra, jež měly hodnotu o něco vyšší než 20 italských lir ve zlatě, vydělal řemeslník jako Josef sotva za dvacet dní. Za pobytu v Betlemě mohl však pracovati málo nebo vůbec ne. Přesto na toto mimořádné, ale předvídané vydání si asi něco ušetřili a přinesli s sebou z Nazareta.

Chudička rodina, jež vstupovala do jerusalemského chrámu, nebudila pozornost lidí, kteří tam lenošili nebo poslouchali rozmluvy farizeů nebo kupčili v nádvoří pohanů (§ 48). Přicházelo tam denně tolik matek, aby se očistily po porodu a přinesly své prvorozené, proto tato skupinka opravdu nevzbudila zvláštní pozornost. Ale právě onoho dne byl v nádvoří někdo, kdo se díval zcela jinak než ostatní, a mohl viděti to, co neviděli jiní; »a hle, v Jerusalemě byl člověk, jehož jméno bylo Simeon, a člověk ten byl spravedlivý i bohabojný a očekával potěšení Izraele a Duch svatý byl v něm. A on dostal zjevení od Ducha svatého, že neumře, leč dříve uzří Vykupitele« (*Lk* 2, 25-26).

250. Jméno Simeon bylo tehdy u Židů velmi časté; a zde se o něm praví jen to, že byl »člověk spravedlivý i bohabojný«; ze slov, která pronese, je možno nanejvýš se dohadovat, že byl již pokročilého věku. Není důvodu považovat ho za kněze a tím méně za velekněze, jak by chtěl jeden apokryf. Shoda jména nestačí, abychom ho mohli ztotožňovati, jako se pokusili někteří, s Rabbanem Simeonem, synem velikého Hillela a otcem Gamaliela, učitele sv. Pavla, protože proti němu jsou značné potíže chronologické. Byl to tedy obyčejný člověk, který se nezajímal o veliké události, jež se přetřásaly v Jerusalemě, žil ve svých skutcích spravedlnosti a bázně Boží jako pastýři v Betlemě u svých stád; a jako oni »očekával potěšení Izraelova«, to je přislíbeného Mesiáše. Jako pastýři byli upozorněni andělem, tak se dostalo i Simeonovi zjevení od Ducha svatého, že jeho toužebné očekávání bude splněno: »I přišel onoho dne v Duchu do chrá-

mu; a když rodiče přinesli dítko Ježíše, aby s ním učinili podle obyčeje Zákona, vzal je na lokty své a velebil Boha. I řekl:

Nyní propouštíš, Pane, služebníka svého,
- podle slova svého - v pokoji!

Neboť viděly oči mé spásu tvou,
kterou jsi připravil před očima všech národů:
světlo k osvícení pohanů,
a k slávě lidu svého izraelského«

(*Lk* 2, 27-32).

Spásu, jež splňovala očekávání Simeonovo, představovalo dítko sotva čtyřicet dní staré, jež navenek nebudilo pozornost. Až sem nejevila událost nic zvláštního. Ale kdyby byl býval vedle stál farizej, jeden z těch pravých a typických, stěží by byl utajil rozhořčení při slovech, že by byl Mesiáš (ať jím je kdokoliv) přinesl spásu »všem národům« a stal se »osvícením pohanů«, to jest oněch pohanských národů, jež nenáležely k vyvolenému národu izraelskému. Taková řeč byla pohoršlivá a buřičská. Končila sice tím, že Mesiáš bude »slávou lidu izraelského«, ale tento dodatek byl příliš nepatrnou náhradou, byl nepatrným talířem čočovice, kterým se mělo vyvážiti ztracené duchovní prvorozenství, nebo lépe jednorozenství. Budoucí Mesiáš se totiž měl objeviti v Izraeli a jen pro Izraele, ostatní národové, »gojim«, mohly být jen pokornými poddanými a žáky Izraele ve vítězném chrámě Mesiášově. Stavět Izraele na roveň pohanům v účincích mesiánské spásy bylo bludem a vzpourou.
Takový pravý farizej byl by měl pravdu jako farizej: neboť prorok Simeon nemohl by opříti svou věštbu o žádný výrok velikých učitelů farizeů. Přesto však povznášeje se výš než oni, byl by ji doložil výrokem samého Boha, jenž v Písmě prohlásil o budoucím Mesiáši:

»Učiním tebe prostředníkem smlouvy lidu,
a světlem národům«

(*Iz* 42, 6),

a poněkud dále potvrzoval

»učiním tebe světlem národů,
abys byl spásou mou
až do končin světa« (*Iz* 49, 6).

Národnostní výlučnost uvedla v zapomenutí slovo Boží,[17]) ale Simeon se povznesl nad žárlivý partikularismus farizeů a připomíná všeobecný úradek Boží.

Když takto stařec učinil a uzřel Mesiáše, netoužil po jiném a mohl se dát na cestu, z níž není návratu. Ale nad jeho slovy »divili se otec jeho (dítěte) a matka« (*Lk* 2, 33); proto se prorok obrací také k nim. Ale byla to jen Maria, k níž pravil: »Hle, tento jest ustanoven k pádu a povstání mnohých v Izraeli a na znamení, jemuž budou odpírati - a tvou vlastní duší pronikne meč, aby se zjevila smýšlení mnohých srdcí« (2, 34-35).

Věštec sice vidí zářiti světlo Mesiášovo nad všemi národy, nikoliv však rozptýlení všech temnot. Přímo v Izraeli klesnou mnozí pro toto světlo, které bude znamením, jemuž bude odpíráno, »znamením nenávisti nesmírné - a vroucí zbožnosti, planoucího záští - a nehynoucí lásky«. A rány namířené proti němu nezasáhnou jenom je, nýbrž i matku, jejíž duši pronikne ostrý meč.

Chce snad prorok říci, že při spasném díle dítěte bude stát matka vedle syna, že nebude možno zranit syna a neranit přitom matku?

251. Lukáš, jenž rád obrazy sdružuje, připojuje hned k příhodě se Simeonem vypravování o Anně (2, 36-38).

Nazývá ji prorokyní, jakými byly jiné ženy za starodávna v Izraeli. Ještě sedmdesát let později Josef Flavius bude předstírat znalost budoucích věcí (*Válka žid.* III, 351-353, 400 násl.), v Římě mu Suetonius uvěří a dá za pravdu (*Vespasianus* 5). Ale Josef Flavius byl vším, jen ne prorokem, starým židovským rábi, »člověkem Božím«, jenž žil a umíral za svou víru. Prorokyně Anna byla však ženou Boží. Když po sedmiletém manželství ovdověla, žila stále v nádvoří chrámovém o postě a modlitbě; bylo jí nyní 84 let. »Také ona, přišedši v touž hodinu, velebila Boha a mluvila o něm (o dítku Ježíši) všem, kteří očekávali osvobození Jerusalema« (2, 38).

Z oněch čekajících uvádí Lukáš jen Simeona a Annu; a mimo ně bylo jistě mnoho jiných, o nichž by se mohlo říci: »Hle! Pravý Izraelita, v němž není lsti« (*Jan* 1, 47). Byl to onen lid neznámý vysokým kruhům kněžským, jenž neměl účasti na politických sporech, neznal malicherné kasuistiky, ale vložil celý svůj život ve vroucí očekávání Mesiáše, slíbeného od staletí Izraelovi.

Přesto však bylo tehdy v Jerusalemě jistě více těch, jejichž vřelou touhou bylo poznati rozhodnutí nejvyšších učitelů Hillela a Šammaje ve strašné otázce, tehdy právě časové, zda je dovoleno sníst vejce, jež snesla slepice za posvátného sobotního klidu (*Besah* I, 1; *Eddujjóth* IV, 1).

252. Lukáš až dosud přivedl k zrozenému dítku mimo nebeské dvorstvo jen prostý lid jako dvořany pozemské, pastýře z pastvin a dvě staré osoby z města. Matouš o nich o všech mlčí; naproti tomu přivádí nejen osoby vynikající, nýbrž - což snad překvapuje právě u největšího Izraelity z evangelistů - cizince, opovržené »gojim«. Kdyby to vyprávěl Lukáš, mohlo by se říci, že tím chtěl dokázat naplnění proroctví Simeonova o osvícení pohanů; protože však jde o Matouše, nezbývá než přijmout události, z nichž si oba vypravěči rozdílně volili. »Když se tedy narodil Ježíš v Betlemě judském za dnů Heroda krále, hle, mudrci od východu přišli do Jerusalema, říkouce: Kde jest ten novorozený král židovský? Neboť viděli jsme hvězdu jeho na východě, i přišli jsme poklonit se jemu. Uslyšev to král Herodes, vzrušil se a všechen Jerusalem s ním. I shromáždiv všecky velekněze a znalce Písma v lidu, tázal se jich, kde se má Vykupitel narodit. Oni pak řekli jemu: »V Betlemě judském, neboť takto je psáno skrze proroka: A ty Betleme, území judské, nikoli nejsi nejmenší mezi knížecími městy judskými; neboť z tebe vyjde vévoda, který bude spravovati lid můj izraelský« (*Mt* 2, 1-6).

Neočekávaní cizinci byli mudrci neboli mágové a přicházeli z Východu; to jsou jediné bezpečné údaje, ale dost nejasné. Nejpovšechnější slovo je Východ, jež označuje všecky krajiny za Jordánem, odkud na východ leží nesmírná poušť syrsko-arabská, pak Mesopotamie (Babylonie) a konečně Persie; a vskutku ve Starém Zákoně všecky tyto krajiny jsou označeny jako Východ, i vzdálená Persie (jak vysvítá z *Iz* 41, 2, kde se naráží na perského krále Kyra Velikého).

Právě do Persie, spíše než do bližších dvou krajin, vede nás výraz magové, který je původu perského a je úzce spjat s osobou i naukou Zarathustrovou.[18])

Mágové byli původně žáky Zarathustrovými; jim svěřil své učení, jež mělo obroditi národy Iranu; a byli pak jeho strážci a hlasateli. Jejich třída, jak se zdá, byla velmi mocná již od nejstarších dob, již v době Médů, a mnohem mocnější za doby Achajmenovců: mágem byl též Gaumata (Lži-Smerdis), jenž se zmocnil trůnu Achajmenovců r. 522 př. Kr. za výpravy Kambysovy do Egypta; ale ještě po zavraždění Gaumatově měli mágové stále mocný vliv v říši perské i za pozdějších vlád až do 8. st. po Kr. Ve vědeckém ohledu se snad zabývali i pozorováním hvězd, jako všechny vzdělané osoby tehdejší doby a oněch krajů, ale jistě nebyli hvězdopravci a čaroději. Ba naopak, jako žáci Zarathustrovi a věrní vykladači Avesty,

museli být nepřáteli astrologických a věšteckých nauk chaldejských, jež jsou v Avestě příkře odsouzeny.

253. Mudrci, kteří přišli do Jerusalema, spatřili tedy hvězdu *(ἀστέρα)* na východě, pochopili, že to je hvězda »krále židovského«, a proto se vydali na cestu z Východu, aby se mu poklonili.

Pokud se týče hvězdy, řekli jsme již své mínění, že Matouš v ní vidí zjev zázračný, jejž nelze ztotožňovati s nějakým přírodním úkazem (§ 174). Brzy nato praví Matouš, že mágům, sotva vyšli z Jerusalema, předcházela hvězda jako pochodeň ukazující jim cestu a zastavila se právě nad místem, kde leželo hledané dítko (*Mt* 2, 9). Jestliže se o králi Mithridatovi vypravovalo, že se při jeho narození a na počátku jeho kralování ukázala vlasatice (Justin, *Histor.* XXXVII, 2), a tvrdilo-li se totéž i o Augustovi na počátku jeho panování (Servius v *Aeneidě* X, 272), nikdo přece netvrdil, že takové komety ukazovaly lidem určitou cestu krok za krokem, čekajíce na ně, když se zastavili, potom že se daly znovu na pohyb a nakonec se zastavily nad cílem. Je-li tento zázračný charakter jistý, jak vysvětlit, že mágové, spatřivše hvězdu, poznávají v ní hvězdu »krále židovského«? Co mohli předem věděti ve vzdálené Persii o židovském králi, který byl jako Spasitel očekáván v Palestině?

Pochopení úkazu mágy je podle Matoušova vypravování úzce spjato s povahou hvězdy: zázračná hvězda se jim dává zázračně poznati jakožto znamení novorozeného. O přípravě a vzdělání mágů a o jejich možné znalosti mesiánských nadějí židovských jsme dnes novým bádáním lépe zpraveni než dříve; můžeme tvrditi, že v Persii podle tamního podání čekali rovněž spasitele a mimo to věděli, že se podobné naděje udržovaly i v Palestině. Pojednáváme o tom v poznámce, protože je to otázka pro toto místo příliš dlouhá, ale také příliš důležitá, než aby se pominula.[19])

Matouš nepraví, kolik mágů přišlo; pozdější lidové podání věřilo, že jich byl větší nebo menší počet - od dvou až do dvanácti. Přednost se dávala počtu tří, zajisté podle tří darů, jež přinesli. Asi od devátého století známe i jména: Kašpar, Melichar a Baltazar.

254. Mudrci byli opravdu cizinci a nevěděli nic o politických poměrech v Jerusalemě, protože sotva tam vkročili, tázali se: »Kde jest tento novorozený Král židovský?« Králem Židů byl jedině Herodes. Stačilo ostatně znáti trochu jeho povahu (§ 9 násl.), aby bylo jasno, že jeho soupeři, sotva se objeví, budou sečteny dny i hodiny. Proto byla taková otázka ve své prostotě nebezpečná především hledanému dítěti.

První lidé, kterých se ptali, se zarazili a také trochu zalekli, protože taková otázka od neznámých lidí prozrazovala tajná spiknutí, jež by měla v zápětí obvyklé občanské zmatky a vraždění podezřelých osob. Otázka šla od úst k ústům, dospěla až k lidem ode dvora a tudíž i k Herodovi. Starý vládce, jenž pro podezření ze spiknutí dal usmrtiti dva syny a chystal se zabíti ještě třetího, jistě se rozrušil. Pochopil ihned, že bylo-li tu nějaké nebezpečí, bylo docela odlišné od jiných. Jeho tajná policie, výborně organisována,[20]) zpravovala ho o nejmenších událostech, které se přihodily v městě. V oněch dnech nebylo hlášeno naprosto nic zneklidňujícího. S druhé strany ze vzdálené Persie bylo těžko řídit nitky spiknutí a nebyly by vyslány osoby tak nezkušené a prosté jako tito mudrci. Nikoliv, zde bylo jistě něco jiného, nějaká náboženská pověra, pravděpodobně nějaký zmatený nápad o onom Králi-Mesiáši, jejž jeho poddaní očekávali, ale na kterého on sám vůbec nečekal. Rozhodně bylo dobře se připraviti, především věc jasně vyšetřit a potom jednati chytře.

Ježto šlo o otázky náboženské, dotázal se Herodes nikoliv celé velerady (§ 58), nýbrž jen jejích dvou skupin, nejzběhlejších v podobných věcech, totiž »velekněží a znalců Písma v lidu« (§§ 50, 41); předložil jim povšechnou otázku, »kde se má vykupitel (Mesiáš) naroditi« (*ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται*). Chtěl vědět, kde je podle židovských tradic rodiště očekávaného Mesiáše: jakmile se to dozví, postará se již, aby těch prostoduchých mudrců využil k vyřízení záležitosti s novorozeným Králem židovským.

Dotázaní odpověděli, že se má Mesiáš naroditi v Betlemě. A na důkaz uvedli místo z *Micheáše* 5, 1-2, jež v hebrejském textu zní: »Ale ty, Betleme Efratský, maličký mezi rody[21]) Judovými, z tebe mi vyjde (ten), jenž má býti vladařem v Izraeli a jehož původy jsou od počátku, ode dnů věčnosti. Protož (Bůh) vydá je (v moc nepřátel), až do času, kdy ta, která poroditi má, porodí«. Budiž poznamenáno, že dotázaní učitelé neuvedli ani úplně, ani doslova toto místo v odpovědi, kterou zaznamenal Matouš (§ 252); je však v ní to hlavní, totiž označení Betlema jako rodiště Mesiášova a v tom smyslu se též vyjadřuje targum k tomu místu. Byla to tudíž tehdejší židovská tradice.

Po té odpovědi upadl Herodes v jisté rozpaky. Betlem byl nepatrnou vesničkou, z níž mu jeho tajná policie nehlásila nic podezřelého; přesto však ono nápadné spojení hvězdy, neznámých mudrců a především název krále židovského na jedné straně dráždilo jeho zvědavost, na druhé straně ho poněkud rozrušilo. Proto, aby ukojil zvědavost a utišil nepokoj, musil využít přímo mágů a sice tak, aby nevzbudil podezření ani u nich, ani u jiných.

255. Herodes svůj úmysl provedl. Dal si zavolat mágy »tajně« *(Mt* 2, 7), neboť se nechtěl ukázat ani příliš lehkověrným, řídě se vzrušením lidu, ani se nehodlal vzdát opatrných opatření. Vyptal se jich tudíž bedlivě na čas a způsob, jímž se jim hvězda ukázala, a potom je propustil do Betlema: aby se ptali pilně po dítěti, a když je naleznou, aby mu zvěstovali, protože i on chce přijda tam poklonit se jemu.

Bylo by bývalo bezpečnějším opatřením poslat za těmito podivíny z Východu četu vojáků s tajným rozkazem. Tím by si byl starý vladař ušetřil dlouhé čekání na zprávu, že dítě bylo nalezeno. Tím by se však vydal v posměch svým poddaným, neboť v celém Jerusalemě se mluvilo jenom o onom podivném průvodu, i když se s jistotou předvídalo, že všecko skončí směšně a že se mágové ukáží jako bláhoví snílkové. Buď jak buď, musí se mágové vraceti stejnou cestou, kudy přišli a tudíž si je může Herodes vždy dát předvolat.

Mágové po slyšení u krále odjeli. »A hle, hvězda, kterou byli uzřeli na východě, předcházela je, až přišedši stanula nad místem, kde bylo dítě. Uzřevše hvězdu, zaradovali se radostí velmi velikou. I vešedše do domu, nalezli dítko s Marií, matkou jeho, a padše, klaněli se jemu: a otevřevše poklady své, obětovali mu dary: zlato, kadidlo a myrhu. A dostavše napomenutí ve snách, aby se nevraceli k Herodovi, navrátili se jinou cestou do země své« *(Mt* 2, 9-12). Vypravování se omezuje jen na hlavní rysy, nehledí ani na čas ani na místo. Dovídáme se však přece, že mudrci strávili aspoň jednu noc v Betlemě, neboť tam »dostali napomenutí ve snách« a není vyloučeno, že tam zůstali ještě nějaký den; dovídáme se, že Josefova rodina opustila jeskyni a usídlila se v nějakém domě (§ 249). Chystajíce se na cestu, aby se poklonili »králi«, připravili si dary, jak to vyžadovala východní obřadnost. Královský palác Herodův v Jerusalemě se skvěl zlatem a v jeho síních vydechovaly vůni kadidlo a vzácná pryskyřice. Totéž se dělo v nádherném Herodiu, jež mělo být za několik měsíců hrobkou hrdého budovatele a zdvihalo se nedaleko Betlema (§ 12). Snad nejednou tamní pastýři, potulujíce se po svazích pahorku, zablédli zlatý odlesk sálů a vůně, jež odtud vycházela, zavanula až k nim. Ve shodě s obřadem obvyklým na velkých dvorech přinesli mudrci zlato, kadidlo a vonnou pryskyřici, kterou všichni semité nazývali »mór«, z čehož naše slovo myrha. Sám Herodes posílal štědré dary jiným vladařům, zvláště byli-li mocnější než on; na příklad v oněch dnech ve své závěti odkazoval Augustovi 1.000 nebo docela 1.500 hřiven *(Válka žid.* I, 646; II, 10; srv. *Starožit. žid.* XVII, 323), na tu dobu obrovskou částku, kterou však Augustus velkopansky odmítl. Mudrci jistě nemohli být tak štědří

jako Herodes, ale v náhradu měli útěchu, vidouce, že jejich dary byly přijaty, a pozorujíce, že byly velmi vítány. Jestliže však tři dary uznávaly královskou důstojnost novorozeného, přišlo zvláště vhod zlato jako peněžní pomoc dvoru, který neměl ani vlastní střechy a snad ani půl siklu, když musel celých pět odevzdat v jerusalemském chrámě (§ 249).

Když složili svou poklonu, vydali se po nějakém čase na cestu domů, nikoli však přes Jerusalem a Jericho, nýbrž snad jinou cestou, jež vedla kolem Herodovy tvrze Masady a po západním břehu Mrtvého moře. A od té doby o nich už nikdo neslyšel.[22])

Povraždění neviňátek

256. Mezitím Herodes čekal na návrat mudrců. Dny však ubíhaly a nikdo nepřicházel; i musilo v něm vzniknout podezření, že jeho plán nebyl dost lstivý a že místo obavy z posměchu obyvatelů jerusalemských a spoléhání na součinnost nic netušících mágů byl by udělal lépe, kdyby byl poslal za nimi čtyři žoldnéře, kteří by ho ihned zbavili obav. Když se nejistota změnila v jistotu, Herodes se vzchopil a v jednom z výbuchů hněvu, které obvykle předcházely jeho rozkazům k vraždění, vydal rozkaz čistě herodovský: nařídil zabíti všecky chlapce mladší dvou let v Betlemě a jeho okolí. Dobu dvou let stanovil na základě toho, co mu řekli mudrci o čase, kdy se jim ukázala hvězda; opíraje se o jejich sdělení, překročil značně výpočet, jen aby si byl jist, že tentokráte mu dítě neunikne (§ 173).

Ale dítko mu přece uniklo; neboť dítě betlemské, i když mu nesloužila Herodova tajná policie, mělo přece kolem sebe dvořany nebeské, kteří mu prokázali již službu v noci jeho narození. Před příchodem Herodových pochopů ukázal se Josefovi ve snách anděl a řekl mu: »Vstaň, a vezmi dítě i matku jeho a utec do Egypta a buď tam, až povím tobě; neboť Herodes bude hledati dítěte, aby je zahubil« *(Mt* 2, 13). Rozkaz nedovolil otálet. Ještě téže noci opustil Josef Betlem opačným směrem, než vedla cesta k Jerusalemu, a vydal se do Egypta. Tato země, kde se rod Abrahamův rozrostl v národ a která po dlouhá staletí byla vždy místem záchrany Abrahamových potomků usedlých v Palestině, stala se nyní útočištěm onoho, který byl z nich »prvním a posledním«.

V době, kdy tři uprchlíci, snad jako obyčejně s oslíkem, se zastavili v Hebronu nebo v Bersabe, aby si obstarali nějaké potraviny na cestu pouští, prováděl se v Betlemě rozkaz Herodův. Všichni chlapci mladší dvou let byli utraceni.

257. Kolik bylo obětí? Vycházíme-li od čísla dosti pravděpodobného, že totiž Betlem s celým okolím měl přes 1.000 obyvatel, vyplývá, že se tam narodilo ročně asi 30 dětí. Tudíž za dva roky jich mohlo býti na 60. Poněvadž bylo asi stejně děvčat jako chlapců a Herodes neměl důvodu, aby dal usmrtit i dívky, padlo za oběť jeho ukrutnosti jen asi polovice novorozeňat, t. j. asi 30 chlapců. Ale i tato číslice je pravděpodobně příliš veliká, protože úmrtnost dětí v Orientě je nemalá a značný počet novorozeňat se dvou let ani nedožije. Obětí bylo tudíž asi 20-25.[23])

Ukrutná vražda, jak jsme již viděli (§ 10), se nedá historicky popřít a úplně souhlasí s Herodovou povahou. Avšak ani v Římě, věděl-li Augustus skutečně o tom, jak tvrdí Macrobius na místě již uvedeném (§ 9), nevzbudila zpráva zvláštní rozruch, protože i tam kolovaly pověsti o podobné události, jež se týkala samého Augusta. Suetonius *(Augustus* 94) vypravuje, že několik měsíců před narozením Augustovým se ukázalo v Římě znamení, které bylo pokládáno jako předzvěst toho, že se brzy národu římskému narodí král. Senát skládající se ze zarytých republikánů byl tím poděšen, a aby zažehnal nebezpečí monarchie, nařídil, aby se žádné dítě v tomto roce narozené nenechalo na živu. Přesto však senátoři, kteří měli manželky v požehnaném stavu, zapřeli tehdy své republikánské nadšení, protože »ad se quisque spem traheret« - »každý vztahoval naději na sebe« a postarali se, aby se nařízení senátu neuskutečnilo.

O historické pravdě Suetoniova příběhu možno právem pochybovat. Ale skutečnost, že v Římě kolovala taková pověst zachycená Suetoniem, dává tušit, že dostala-li se zpráva o vraždě betlemské do hlavního města, byla přijata s úsměšky, jako by byl starý vladař zabil dvacet blech. Je tomu tak! Nemohlo se věru žádati, aby se pro dvacet povražděných dětí barbarů dali Quiritové více vyrušit než pro stovky vlastních synů, jimž hrozilo podobné nebezpečí.

Za několik měsíců po vraždění v Betlemě korunovaný tyran, který je nařídil a který se již delší dobu podobal kusu hnijícího masa, zemřel, sžírán červy »in pudendis« (srv. *Válka žid.* I, 656 násl.). Spravedlivou odplatu dějin vidíme více v jeho pohřbu než v jeho smrti: konal se v Herodiu, s jehož vrchu bylo možno vidět jeskyni, kde se narodil jeho obávaný soupeř, i místo, kde byli pohřbeni povraždění kojenci. To byla vlastní smuteční slavnost, že byl pohřben tam a nikoliv ta, jež se konala s takovou nádherou a již popsal s takovým obdivem Josef Flavius *(Válka žid.* I, 670-673).

Dnes zrak bloudící s výše Herodia vidí jen trosky a bezútěšnost smrti. Jen směrem k Betlemu lze zříti známky života.

258. Tři uprchlíci z Betlema se dostali do pouště. Šli s oslíkem, volili cesty karavanami méně užívané, ohlížejíce se občas zpět, nejsou-li pronásledováni vojáky; vzdalovali se víc a více od lidských obydlí a tak prožili v samotě aspoň týden, jak dlouho asi trvala cesta.

Pustivše se od Betlema dolů, aby zmizeli co nejrychleji, dali se jistě pohodlnou cestou přes Hebron a Bersabe; ale někde musili uhnout napravo, aby se dostali na starou karavanní cestu, která vedla po břehu Středozemního moře z Palestiny do Egypta. V Bersabe počíná - dnes jako tenkráte - pustá, šedá step, ale s půdou ještě pevnou; ale dále k jihu, směrem k deltě nilské, táhne se pravá poušť, »pískové moře«, kde není ani křoví, ani stébla, ba ani kamene - nic, jen písek.

Podle podvržených evangelií byl průchod těmito krajinami pro tři uprchlíky triumfální; divoká zvířata prý přiběhla a tulila se krotce k nohám Ježíšovým a palmy od sebe skláněly větve, aby jim daly natrhati datlí. Ve skutečnosti to byla jistě cesta tvrdá a únavná, především pro nedostatek vody.

R. 55 př. Kr. konali tutéž cestu římští důstojníci Gabiniovi, kteří na tak namáhavé pochodování byli jistě zvyklí, a přece jen se jí báli víc než samotné války, jež je čekala v Egyptě (Plutarch, *Antonius* 3). R. 70 po Kr. táhlo tudy opáčným směrem vojsko Titovo, jež pochodovalo z Egypta k dobývání Jerusalema, ale s úplnou podporou římských pomocných sborů (srv. *Válka žid.* IV, 658-663). Poslední vojsko, které tudy táhlo, byli Angličané, kteří za světové války vtrhli z Egypta do Palestiny; ti však na postupu budovali mimo jiné trvalý vodovod, vedouce vodu z Nilu přes 150 km až do el-Ariš, starověké Rhinocolury. Tři uprchlíci se musili ve dne namáhavě vláčet po pohyblivém písku v úmorném vedru, noc musili trávit na holé zemi a spokojiti se jen trochou vody a pokrmu, jež si nesli s sebou; to trvalo dobře celý týden. Aby si mohl dnešní Evropan představit takové cestování, musil by strávit několik bezesných nocí pod širým nebem v idumejské poušti (biblický Negeb) a ve dne by musel vidět v mracích písku, vznášejících se nad pouští el-arišskou, míjet skupinku několika lidí s oslíkem, obtíženým nákupy nebo i ženou s dítkem u prsou - všechny zamyšlené a mlčenlivé, jak se vzdalují v tupé odevzdanosti pustinou za neznámým cílem. Kdo to zkusil a zažil takové setkání na poušti, viděl nejen krajinkové obrázky, nýbrž nadto historické doklady o cestě tří betlemských uprchlíků.

V Rhinocoluře nehrozilo již nebezpečí od Heroda, neboť tu byly hra-

nice Herodova království a římského Egypta. Z Rhinocolury do Pelusia byla cesta přece jen klidnější, i když neméně obtížná. V Pelusiu, jímž se procházelo do Egypta, se již setkali s lidmi a lehčím životem. Tu jim lépe než kdy jindy posloužilo zlato darované mágy.

Matouš neuvádí zpráv ani o místě, ani o délce pobytu v Egyptě (mnoho jich ovšem jako obyčejně máme z apokryfů a z pozdějších legend); přece se však můžeme s jistotou domnívat, že to byla doba krátká. Jestliže se Ježíš narodil na sklonku r. 748 od zal. Říma (§ 173), mohlo dojít k útěku do Egypta za několik měsíců, t. j. po čtyřiceti dnech Mariina očišťování, k nimž třeba přičísti dobu mezi očišťováním a příchodem mágů. Protože tato doba mohla trvat několik týdnů nebo několik měsíců, možno přibližně klásti útěk na jaro nebo léto r. 749.

Uprchlíci žili již několik měsíců v Egyptě, když se tam donesla zpráva o smrti Herodově v březnu nebo dubnu r. 750 (§ 12). Tenkráte se ukázal anděl znovu ve snách Josefovi a nařídil mu, aby se vrátil s dítkem i matkou jeho »do země izraelské« *(Mt 2, 20)*. Uprchlíci ihned uposlechli rozkazu a vrátili se do vlasti.

Nazaret

259. Když Josef přišel do Palestiny, uslyšel, že syn Herodův Archelaos kraluje v Judsku, a tudíž i nad Jerusalemem a Betlemem. To jej přimělo k tomu, že se nevrátil do dřívějšího bydliště pro špatnou pověst nového vladaře (§ 14) a zřekl se tak úmyslu - měl-li jej vůbec (§ 241) - usadit se v Betlemě, původním místě rodu Davidova. V bezradnosti se mu dostalo nového zjevení ve snách, i vrátil se do Nazareta, kde nevládl Archelaos, nýbrž Antipas (§§ 13, 15). Matouš končí své vypravování slovy, že se ubytovali v Nazaretě, aby se naplnilo, co bylo předpověděno skrze proroky, »že Nazaretským slouti bude« (2, 23).

Tato přesná slova nejsou v žádném prorockém spisu dnešní bible. Předpoklad, že obsahují něco z toho, co snad později z ní vypadlo, je nedokázanou domněnkou; stejně je nepravděpodobné mínění, že pocházejí z některého neznámého apokryfu. Mnohem důvodnější je mínění sv. Jeronyma, třebas jen záporné, jenž poznamenává, že Matouš »dovolávaje se slov proroků v množném čísle, naznačuje, že převzal z Písma nikoliv slova, ale jejich smysl«. Matouš nechtěl uváděti určitou stať, nýbrž jen obsah, nesděluje nám přesných slov, nýbrž jen smysl. A opravdu podobné citování podle smyslu vidíme ve Starém Zákoně stejně jako později ve spisech rabínských.[24])

Jaký však je smysl nebo pojem, jehož se Matouš dovolává? Na tuto otázku není dosud spolehlivé odpovědi; souvisí částečně s filologickou dvojí formou »Nazorejský« a »Nazaretský«.[25]) Ale ať se rozřeší záhada filologická jakkoliv, možná, že zde je narážka na určitý pojem jen podobností zvukovou, jak tomu bylo již ve Starém Zákoně především u jmen osob a míst.[26]) Připustíme-li takové širší vztahy, je takových narážek možných několik.

Především narážka na *Iz* 11, 1, kde se o budoucím Mesiáši praví: »Prut vzejde z kmene Jesse« (Jesse, otec Davidův) »a výhonek z kořene jeho vykvete«; protože »výhonek« je hebrejsky »nezer«, Matouš tu mohl viděti slovní podobnost se jménem Nazaret (§ 228), a to tím spíše, že také podání rabínů vztahovalo toto místo z Izaiáše na budoucího Mesiáše. Možná, že jim zároveň a podvědomě tanul na mysli stav »nazír«, t. j. stav člověka, který se stal »nazirejským« tím, že se zasvětil Bohu. Je sice pravda, že se v hebrejštině píše »nazir« (NZR) jinak než »Nazaret« (NSR), ale pro taková sblížení slovní a náznaková stačila určitá podobnost věcná nebo zvuková, jako stačila v podobných případech ve Starém Zákoně *(Gen.* 11, 9; 17, 5; *Ex* 2, 10). Snad ještě zřetelněji viděli předobraz Mesiáše v Samsonovi,[27]) záchranci svého lidu, nazývaném »nazirem Božím« již od dětství, jak čteme v knize *Soudců* 13, 5; ta patří právě mezi »starší proroky« hebrejské bible. Která možnost a které jiné návrhy starých i moderních badatelů jsou správné, těžko říci.

260. Když se Josef usadil v Nazaretě, to jest ke konci roku 750 od založení Říma, byla dítěti Ježíši asi dvě leta (§ 173). Od této doby do začátku jeho veřejného života (§ 175) míjí více než třicet let, v nichž žil skrytým životem. O této dlouhé době se nám nedochovalo žádných zpráv, kromě dvou. Jedna se týká trvalého stavu, druhá ojedinělého příběhu. Obě zprávy, jak se dá očekávati, uvádí Lukáš, dějepisec čerpající z osobních vzpomínek matky Ježíšovy.

V prvním případě evangelista Lukáš prozrazuje jaksi zrak duchovního lékaře; vypravuje nejprve, že po příchodu do Nazareta »dítko rostlo a sílilo, jsouc plno moudrosti, a milost Boží byla v něm« (*Lk* 2, 40). Krátce nato, jako by chtěl naznačiti, že to platí o delší době, opakuje, že ve věku dvanácti let »Ježíš prospíval moudrostí a silou[28]) a milostí u Boha i lidí« (2, 52).

Tak se tedy Ježíš vyvíjel a rostl, a to nejen navenek před lidmi, ale také vniterně před Bohem. Jako rostl tělesně a vyvíjely se v něm schopnosti smyslové i rozumové, tak nabýval i zkušeností; Ježíš se tak po-

stupně stával z dítěte hochem, jinochem a dospělým mužem tělesně i duševně.

Staří dokétové popírali skutečnost tohoto vývoje a pokládali jej za zdánlivý a neskutečný, protože se jim zdálo, že se příčí Božství Kristovu; ale právě Cyril Alexandrijský, nesmiřitelný odpůrce Nestoriův a rozhodný zastánce jednoty v Kristu *(Quod unus sit Christus,* v Migneovi, *Patr. Gr.* 75, 1332), tvrdí, že v Ježíši zůstaly zákony lidské přirozenosti v plné platnosti, a to i ve vývoji fysickém a rozumovém.[29])

261. Druhá zpráva, zaznamenaná Lukášem, vypráví o tom, jak se Ježíš ztratil a byl nalezen v Jerusalemě.

Rodiče Ježíšovi - jak je nazývá jednoduše Lukáš (2, 41) *γονεῖς*, se ubírali každoročně do Jerusalema o velikonocích, jak činil každý dobrý Izraelita o této největší »poutní slavnosti« (§ 74). Podle zákonných předpisů Maria jako žena nebyla povinna konati tuto cestu, ba ani Ježíš nebyl vázán předpisem před třináctým rokem. Přesto mnohé ženy doprovázely své manžely, a pokud se týče synů, zbožnější otcové je vodívali s sebou ještě před třináctým rokem. Rabínové školy Šammaovy vyžadovali, aby se do chrámu neslo dítko, které se udrží obkročmo na ramenou otci, kdežto stoupenci Hillelova učení omezovali tuto povinnost na dítko, které je schopno stoupati po schodišti chrámu, držíc se otce za ruku. Ale bylo mnoho dětí, a zvláště chlapců, kteří konali velikonoční pouť ať otci na ramenou, nebo pěšky, a rozmnožovali tak zástupy lidí, kteří tam putovali (§ 74). I Ježíše vzali rodiče jistě také v jeho dětství, ale když tam šel ve dvanácti letech, stalo se, co vypráví Lukáš.

Vycházela-li pouť z místa tak vzdáleného, jako byl Nazaret, konala se po skupinách příbuzných a přátel v malých karavanách, jež putovaly a společně nocovaly na zastávkách podél cesty. Z Nazareta do Jerusalema se nocovalo asi třikrát anebo čtyřikrát, protože to byla cesta dlouhá asi 120 km (dnes 140). Do Jerusalema přicházeli poutníci den nebo dva dny před 14. nisanem (§ 74) a zůstávali tam buď do 15. nisanu, nebo také po celou oktávu, t. j. do 21. nisanu, kdy končily velikonoční slavnosti. Když se onoho roku chystali k návratu, zůstal chlapec Ježíš v Jerusalemě, aniž to jeho rodiče zpozorovali. I když ho neviděli u sebe, neměli důvodu se domnívat, že zůstal ve městě.

Na východě má každá karavana svůj pořádek, ne vojensky přísný; podle něho se dodržuje jen doba odchodu a příchodu, ostatní čas je volný. Cestou se průvod zase dělí na několik skupin, jež jdou v určité vzdálenosti za sebou, a cestující se podle chuti přidávají neb odtrhují; jenom

večer na zastávce, kde mají přenocovati, se všichni scházejí. Takový dvanáctiletý chlapec, jenž byl u Židů sui iuris - samostatný, využíval této volnosti v karavaně jako dospělý neb i více, protože věděl, jak se chovat, a nadto podléhal živosti svého věku. Proto rodiče prvního dne cesty myslili, že se Ježíš připojil k nějaké jiné skupině karavany; když však přišli na první zastávku, kde měli přenocovat,[30]) hledali ho marně v různých skupinách, jež tam dorazily, a zjistili, že tam není.

262. Vrátili se zarmouceni do Jerusalema a druhý den strávili částečně cestou a hledáním ve městě. Hledali ho však marně, proto pokračovali ještě třetího dne. »I stalo se, že po třech dnech nalezli ho v chrámě, an sedí mezi učiteli, poslouchaje a otazuje se jich. Žasli pak všichni, kteří ho slyšeli, nad rozumností a odpovědmi jeho. A uzřevše jej rodiče jeho, podivili se. I řekla k němu matka jeho: Synu, proč jsi nám tak učinil? Hle, otec tvůj a já s bolestí hledali jsme tebe. I řekl k nim: Co jest, že jste mne hledali? Zdaliž jste nevěděli, že já musím být v tom, co jest Otce mého? Ale oni neporozuměli slovu, které k nim mluvil« (*Lk* 2, 46-50).

Ke konci téhož století Josef Flavius ve svém životopise *(Vita* 9) vypravuje, že když mu bylo čtrnáct let, t. j. asi r. 52 po Kr., byl již znám v Jerusalemě znalostí Zákona a že velekněží a jiné vynikající osobnosti města se obyčejně scházeli v jeho domě, aby se ho dotázali na těžké otázky. Ten, jenž toto vypráví, se ukazuje na mnoha místech jako vychloubač a mluvka, a proto možno plným právem upřít víru tomu, co vypráví. Přece však v tom může být zrnko pravdy, asi to, že jsa velikého nadání, měl snad náhodou jakousi rozpravu s některými učiteli Zákona, kteří se z jiných důvodů sešli v jeho domě. Rabíni totiž přijímali do školy chlapce již šestileté: »Od šesti let přijímáme« (chlapce a Zákonem) »jej vykrmíme jako vola« (*Baba bathra,* 21 a). Dětem anebo chlapcům bystřejším a rozumnějším se ovšem věnovali více a nezdráhali se s nimi pustit do rozpravy jako rovný s rovným.

Obraz Lukášův se liší od líčení Josefa Flavia. Ježíš je v chrámě, v jednom z nádvoří, kde se obyčejně shromažďovali zákoníci k rozpravám (§ 48); nepronáší výroky jako budoucí propuštěnec Vespasiánův, nýbrž se přizpůsobuje školní methodě rabínů; ta záležela v tom, že se poslouchalo, žádalo o vysvětlení a postupovalo po pořádku tak, aby odpověď vyplynula ze spolupráce všech přítomných. Součinnost tohoto neznámého chlapce se jevila vhodnými otázkami a bystrým postřehem tak mimořádná, že hned vzbudila podiv zchytralých právníků jerusalemských.

Žasli nad tím také Maria a Josef, kteří jistě stáli při oné rozmluvě stranou a čekali na její konec. Ale jejich úžas byl docela jiný než podiv učitelů; byl to podiv toho, kdo ví mnoho, ale nevyvodil z toho všech důsledků, a především neviděl tyto důsledky vtělené v čin. Maria svým bolestným zvoláním mluví právě jako matka. Syn ve své odpovědi odvětí jí spíše jako syn nebeského Otce než jako dítě pozemské matky: opustil-li na okamžik svou pozemskou rodinu, jediný důvod, jenž ho k tomu mohl přimět, byla skutečnost, že je v duchovním domě nebeského Otce.[91]) Odpověď Ježíšova obsahuje celou jeho budoucí činnost.

Lukáš píše post eventum - po hotové události - a proto správně vykládá Ježíšovu odpověď v tomto smyslu a nevztahuje ji na hmotný chrám jerusalemský podle znění slova. Jako jemný dějepisec však hned připojuje, že rodiče, jimž Ježíš odpověděl, »neporozuměli slovu, které k nim mluvil«. Třebas již tolik věcí věděli o Ježíšovi, nepochopili z téhož důvodu, pro který žasli, když jej nalezli mezi učiteli: nepředvídali totiž všech důsledků toho, co již věděli. Kdo by se mohl přiznat, že kdysi nepochopil odpověď Ježíšovu, ne-li Maria sama, když mluvila »post eventum« a když její syn umřel a vstal z mrtvých?

Proto Lukáš opakuje také na tomto místě cennou narážku: »Matka jeho uchovávala všecka slova ta v srdci svém« (2, 51), což znamená jemné naznačení pramene zpráv (§§ 142, 248).

263. O celých třiceti letech, která trávil Ježíš v Nazaretě, nevíme nic jiného: vrátiv se po této příhodě v chrámě domů, »byl jim poddán« (2, 15), t. j. Josefovi a Marii. Bylo by jistě vroucím přáním každé ušlechtilé mysli vniknouti do tajemství oněch třiceti let; kdo však pronikne do oné svatyně bez spolehlivého průvodce? Naši průvodci-evangelisté stanuli vně a řekli nám jen, že Ježíš v Nazaretě »byl jim poddán«.

Mesiánský král, narozený v paláci, jehož charakteristikou byla čistota a chudoba, žil dále v duchu tohoto prvního dvora. Nyní se změnil chlév zčásti v tesařskou dílnu a zčásti v chatrč napolo vestavěnou do pahorku. Čistota žila v téže podobě a v těchže osobách jako dříve; chudoba se oděla v nutnost práce a jako její průvodkyně i potvrzení se tu ukázala dobrovolná poslušnost.

V oněch třicíti letech se děly po celém světě veliké věci. V Římě se znovu otvíral chrám Jánův, neboť skončilo období, »kdy vládl po celém světě mír« (§ 225). V Judsku Archelaos odešel do vyhnanství a po něm nastoupili římští místodržící. Augustus ve věku 76 let přestal být pánem tohoto světa a hned nato se stal usnesením senátu bohem světa druhého.

Germanikus po svých vítězstvích nad barbary severu umíral na východě. V Římě se zmocnil vlády Seianus, ale z Capri jej střehl Tiberius, hotov jej zdrtit. Mezitím v Nazaretě žil Ježíš, jako by ho nebylo. Podobal se vnějškem dětem, chlapcům a konečně jinochům stejného věku; nejdříve lezl matce po kolenou, potom jí konal drobné práce, pak pomáhal v dílně Josefovi, později začal číst a psát, modlil se »šema'« (§ 66) a jiné obvyklé modlitby a navštěvoval synagogu. Jako dospělý jinoch se zajímal také o pole a vinice, o práce, které Josef konal v Nazaretě i v půvabném okolí, o otázky židovského Zákona, o farizeje a saduceje, o politické události v Palestině i za hranicemi. Jeho dny plynuly zdánlivě v této prostotě.

Jeho mateřskou řečí byla aramejština se zvláštním přízvukem Galilejců, jenž je prozrazoval, sotva otevřeli ústa. Avšak v Galileji, jež byla na hranicích a ve stálém styku s okolním hellenistickým obyvatelstvem, bylo nutno znát i trochu řecky; je možné, že Ježíš také někdy mluvil řecky a ještě pravděpodobněji i hebrejsky.

264. Ježíš měl také příbuzné: jako jeho matka měla »sestru« (*Jan* 19, 25), měl i on »bratry« a »sestry«, několikrát připomínané v evangeliu (a též od Pavla v 1 *Kor* 9, 5). Známe docela i jména jeho čtyř »bratří«: Jakub, Josef, Šimon a Juda (*Mt* 13, 55; *Mk* 6, 3); jeho »sestry« nejsou sice jmenovány, ale musilo jich být několik, protože se praví, »jeho sestry... všecky« (*Mt* 13, 56). Označení četného příbuzenstva odpovídá plně zvykům Východu, kde se dbá pokrevních svazků i ve vzdálených a odlehlých odvětvích rodu, takže nejbližší příbuzní jsou všeobecně zváni »bratry« a »sestrami«, i když jsou to jen bratranci různého stupně. Již v hebrejské bibli jména 'ah »bratr« a 'ahoth - »sestra« označují často příbuzné mnohem vzdálenější, než je vlastní bratr nebo sestra, tím spíše, že ve staré hebrejštině není přesného výrazu k výlučnému označení bratrance. Bratři a sestry byli ve skutečnosti bratranci a sestřenice Ježíšovi.

Toto četné příbuzenstvo nebylo Ježíši nikterak nakloněno. Uprostřed jeho veřejné činnosti se dovídáme, že »nevěřili v něho ani bratři jeho« (*Jan* 7, 5); ani se nelze domnívati, že toto nepřízniné smýšlení nebo odcizení, ať bylo jakékoliv, nastalo teprve tehdy, když Ježíš začínal veřejnou činnost. Byl to spíše nezakrytý projev staré neprízně, která doutnala těmto pokrevním přátelům v srdci již od doby skrytého života v Nazaretě. Příčinu domácího záští nám podává Ježíš sám, ale jen povšechně: »Není prorok bez úcty, leč ve své otčině a ve svém příbuzenstvu a ve svém domě« (*Mk* 6, 4). Vedle těchto závistivých příbuzných byli jiní, je-

mu nejvěrnější, kteří s ním zůstali »usque ad mortem et ultra« - »až k smrti a za hrob« a kteří ho jistě zahrnovali láskou již od doby, kdy byl ještě neznámým chlapcem a jinochem v Nazaretě. První mezi všemi to byli Maria a Josef, potom »Jakub, bratr Páně« (*Gal* 1, 19), totiž Jakub Mladší, a pak ještě jiní, (*Sk. ap.* 1, 14) z nichž se snad někteří během doby vymanili ze staré závisti.

Po událostech Ježíšova dětství nenalézáme nikde ani zmínky o Josefovi; není na něho nikde nejmenší narážka za veřejného života Ježíšova. Všecko potvrzuje domněnku, že Ježíšův zákonitý otec zemřel během třiceti let skrytého života synova; kdyby byl jako Maria přežil onu dobu, jistě by se nám byla o něm uchovala nějaká zmínka ve staré katechesi a tudíž také v evangeliích, jež na ní závisejí. Zůstalo nám po něm jen otcovské přízvisko, jež zanechal současně s řemeslem svému zákonitému synu: »Není-liž to syn tesařův?« (*Mt* 13, 55); »Není-liž to tesař, syn Marie?« (*Mk* 6, 3).

OD POČÁTKU VEŘEJNÉHO ŽIVOTA AŽ DO PRVNÍCH VELIKONOC

Jan Křtitel a křest Ježíšův

265. Lukáš v svém líčení kladl až dosud vedle sebe Jana Křtitele a Ježíše; evangelista skončil líčení v jejich mladistvém věku, u jednoho v poušti, u druhého v Nazaretě a rozloučil se s nimi slovy, že oba rostli a sílili (§§ 237, 260).

Po uplynutí třiceti let skrytosti objevuje se na veřejnosti Jan a brzy po něm Ježíš, jako by se měla opakovat krátká časová mezera, jež dělila jejich narození. Jan byl zvěstován jako předchůdce a jako hlasatel, a tím měl být mnohem spíše svou veřejnou činností než tichostí svého zrození.

Objevením Jana začínala pravidelně prvotní křesťanská katechese (§ 113); proto se v novém úseku vypravování druží k Lukášovi všichni ostatní evangelisté, nejstručnější Marek i nesynoptik Jan.

Za dlouhého pobytu na poušti vedl Jan život samotářský a přísný; jestliže se objevil na veřejnosti »oděn v roucho ze srsti velbloudí, maje pás kožený kolem beder svých a pojídaje kobylky a med lesní« (*Mk* 1, 6), žil tak zajisté dlouhá léta samoty. Tak se obyčejně živili a odívali ti, kdo tehdy vedli z kajícnosti poustevnický život. Ještě dnes palestinští beduini tkají své pláště z velbloudí srsti, a nemají-li nic lepšího, jedí kobylky nebo je suší do zásoby. Asi 25 let po Janovi vedl Josef Flavius tři roky kající život u jakéhosi poustevníka jménem Bano či Banno, který »žil na poušti oblékaje se šatem z tkáně stromů a živě se tím, co mu příroda dala« (*Životopis* 11). Takových poustevníků nebylo asi málo, zvláště na poušti východně od Jerusalema a podél Jordánu; nic nás nenutí k domněnce, že byli odnoží essenů, naopak právě společný život předepsaný essenům (§ 44) vylučuje poustevnický život těchto samotářů.

Když přišel patnáctý rok Tiberia (§ 175), »stalo se slovo Páně k Janovi, synu Zachariášovu, na poušti« (*Lk* 3, 2). Jeho poslání připraviti cestu přicházejícímu Mesiáši začíná a Jan je zahajuje slovy: »Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské« (*Mt* 3, 2). Po tomto všeobecném prohlášení přechází k jednotlivostem: nejdříve žádá ode všech, kdo přicházejí k němu, dva obřady, skutečné umývání a potom veřejné vyznání spáchaných hříchů; spatřiv mezi těmi, kdož k němu přišli, mnoho farizeů a saduceů, přijímá je těmito slovy: »Pokolení zmijí! Kdo ukázal

vám, abyste utekli budoucímu hněvu. Přinášejte tedy ovoce hodné pokání! A nemyslete říkati sami u sebe: Otce máme Abrahama; neboť pravím vám, že Bůh může z kamenů těchto syny vzbuditi Abrahamovi. Již přiložena jest sekera ke kořeni stromu: každý tedy strom, který nenese ovoce dobrého, bude vyťat a na oheň uvržen« (*Mt* 3, 7-10).

266. Bylo mnoho mesiánských kazatelů před Janem i po něm, ale všichni byli zcela jiného rázu.

Vystoupili hned po smrti Heroda Velikého; nejdříve v Pereji jistý Šimon zapálil královský palác v Jerichu a prohlásil se králem; potom v Judsku jakýsi pastýř jménem Athronges, který zřídil docela jakousi vládu; poté v Galileji Juda, syn Ezechiášův, se zmocnil nejprve skladiště zbraní v Sefforis; potom následoval Juda Galilejský, který vyvolal hnutí zelotů (§ 143). Ještě později přišel Teuda a jakýsi egyptský kazatel i další, jejichž jména uvádí Josef Flavius, a jistě ještě mnoho jiných, i když se zvlášť nejmenují.

Ale tito se dali jinou cestou: všichni bez rozdílu tvrdili, že synové Abrahamovi jsou prvním národem světa, a chápali se zbraně, aby jim zajistili politickou nadvládu. Mnozí z nich se vydávali za krále; jiní o sobě tvrdili, že konají zázraky, nebo je aspoň slibovali; mnohý vztáhl ruku i na majetek druhých a vydával v nebezpečí jejich život, zřídka však sebe; ale nikdo z nich nemyslil na to, aby na své stoupence působil mravně.

Jan šel cestou docela opačnou. Tvrdil, že by synové Abrahamovi mohli povstati i z kamene; nesliboval ani nadvládu, ani panství; zbraní se nedotýkal, ani se k nim neutekl; nezabýval se politikou; nečinil zázraků; byl chudý a nahý. Zato však celé jeho kázání se soustředilo v mravní napomenutí: Přibližuje se království Boží, proto změňte své smýšlení!

První slovo jeho volání »Čiňte pokání!« - znamenalo právě: »Změňte smýšlení.« V řeckém textu je *μετανοεῖτε*, t. j. »změňte mysl«; v hebrejštině se užívalo slova »šub«, jež znamená vrátiti se s nepravé cesty a dáti se cestou správnou; ale v obou řečích zůstává pojem týž, totiž pracovati o úplném přetvoření vnitřního člověka.

Hluboké vniterné založení se projevuje i navenek a vnější čin může znázorňovat úkon vnitřní; proto Jan žádal od těch, »kdo měnili své smýšlení«, jako vnější projev této změny, aby vyznávali své hříchy a jako znázornění toho, aby se dali obmýti vodou.

267. I v jiných starých náboženstvích bylo veřejné vyznání vin a tělesné obmývání částí zvláštních obřadů proto, že vyznání odpovídá při-

rozenému sklonu lidské duše, jakmile poznala, že jednala špatně, a obmývání je nejpřirozenějším a nejjednodušším znamením duchovní očisty.

I Židé konali tyto oba obřady při různých příležitostech, na příklad v den smíření neboli kippur (§ 77) velekněz konal oboje, vyznávaje všechny nepravosti synů Izraelových (*Lev* 16, 21) a sám se očišťuje zvláštní koupelí (tamtéž 16, 24). Jan se tedy nijak neodchyloval od židovských zvyků; ale novota byla v tom, že oba úkony žádal jako přípravu na království Boží, jehož blízkost hlásal.

Bylo to tedy království, jež směřovalo především k duchu, stejně jako oba obřady, a lišilo se plně od těch, jež oznamovali jiní mesiánští kazatelé. Tito hleděli jen na peníze, zbraně a na anděly, kteří sestoupí s nebe s meči v rukou, aby vyhnali Římany, ohlašovali politickou vládu Izraele nad pohany a podobné věci velmi staré a velmi snadné. Avšak království, jež oznamoval Jan, bylo nesnadné a hodně nové. Nebylo-li učení Janovo nové docela, bylo to proto, že navazoval přímo na nauky starých proroků Izraele. Již oni usilovali více o skutky spravedlnosti než o liturgické obřady (*Iz* 1, 11 násl.), mnohem více jim šlo o obřezání srdce a uší než o obřízku tělesnou (*Jer* 4, 4; 6, 10), zdůrazňovali více cestu ducha než vnější obřady. A právě touto cestou ducha, jíž se tehdy židovství příliš vzdálilo, dal se nyní znovu Jan. Proroci, dávné prapory Izraele, dávno zmizeli; již od několika staletí se ozývá nářek:

»Znamení svých nezříme;
proroka nemáme,
a nikdo mezi námi neví, dlouho-li!« (*Ž* 74 hebr., 9).

Nyní povstal Jan jako poslední prorok. Ježíš o něm později řekne: »Zákona proroci trvali až do Jana; od té chvíle království Boží se zvěstuje« (*Lk* 16, 16).

268. Na Janovo kázání se sešlo mnoho lidí z Judska i z Jerusalema; také Josef Flavius potvrzuje velký vliv, který Jan získal na zástupy (*Starožitnosti žid.*, XVIII, 116-119). Jeho přímí a stálí učedníci vedli život velice přísný (*Lk* 5, 33), ale k ostatnímu lidu, který se k němu sbíhal, byl Jan laskavý a mírný: ani celníkům, ani vojákům neukládal, aby opustili povolání, ale chtěl jen, aby celníci nevydírali a vojáci nepáchali násilí. Také mírné chování člověka tak přísného se nelíbilo některým farizeům a saduceům, kteří přišli se zástupem; proto si zasloužili od Jana nelaskavou výtku, již jsme uvedli výše (§ 265). Zato se mu především farizeové

a zákoníci později pomstili, uvádějíce v pochybnost anebo nepokrytě popírajíce pravost Janova poslání (*Lk* 7, 29-30; srv. 20, 1-8).

Přes všecky překážky bylo hnutí Janovo mocné. Mnozí Janovi učedníci šli později za Ježíšem, a známe z nich podle jména Ondřeje a Petra, Jakuba a Jana; jiní naopak lpěli na osobě předchůdcově více než na duchu jeho učení a zůstali stranou na prahu křesťanství ještě po smrti Janově i Ježíšově (srv. *Sk. ap.* 18, 25; 19, 3-4); nechybělo ani projevů žárlivosti některých Janových učedníků k Ježíšovi, když oba ještě byli na živu (*Jan* 3, 26).

269. Jan se zdržoval ponejvíce u Jordánu, v oné části toku, k níž je snadnější přístup od Jerusalema, to je poněkud nad ústím do Mrtvého moře; tam se mohl pohodlně konati obřad křtu v řece. Jan se někdy uchyloval také jinam, když se po hojných deštích stávaly břehy řeky kluzké a bahnité, nebo kdykoliv se stal proud nebezpečný. Tu vyhledával jiná místa, kde byla voda. Z těch jsou náhodně jmenována dvě, Bethanie za Jordánem, ležící právě v široké a klidné zátoce řeky (§ 162) a Ainon u Salimu, jenž byl již objeven ve 4. st. 12 km jižně od Beisanu (Skythopolis) (Eusebius, *Onomasticon*, str. 40).

Zatím rostly zástupy, které se sbíhaly k Janovi, a mezi nimi se vynořila otázka, není-li právě Jan očekávaný Mesiáš: hluboký mravní rozdíl mezi ním a ostatními hlasateli mesiánského království působil na všechny silným dojmem. Ale Jan rázem zvrátil jejich nejistou naději prohlášením zcela jasným a stručným. Nikoliv, nebyl tím velikým, jenž přijíti má; křtil jen vodou, ale po něm přijde někdo mnohem mocnější, jenž bude křtíti v Duchu svatém a v ohni. Tento, jenž přijíti má, bude také prosévat: s vějičkou v ruce vyčistí svůj mlat, oddělí a shromáždí zrno do své sýpky a plevy hodí do ohně.

Pobuřující řeč pro uši zákoníků a farizeů! Mlatem byl zřejmě míněn vyvolený národ izraelský; kdo však byl zrnem a kdo plevou? Jestliže byli dobrým zrnem žáci rabínů, zachovávající podání, a plevou všichni ostatní, pak s Janem souhlasili. Jenže onen zvláštní kazatel velmi málo jevil takovéto smýšlení, už i proto, že jednal laskavě s celníky a vojáky, jež měl odmítnout jako lidi ze špinavého a nečistého »národa země« (§ 40).

Takto nezbývalo než čekat na toho velkého, jenž má přijíti a jenž byl předpověděn od Jana, a zatím pozorně sledovat jeho předchůdce.

270. Jednoho dne se zástupem přišel také Ježíš; přicházel z Nazareta jistě s jinými Galilejci, protože také v Galileji se roznesla pověst o Janovi

a vzniklo tam pro něho nadšení. Ježíš se vmísil mezi ostatní kajícníky: nikdo ho neznal, ani Jan, jeho příbuzný. Jan později tvrdil o Ježíši, míně tento den prvního setkání: »A já jsem ho neznal; ale ten, jenž mne poslal křtít vodou, ten mi řekl: Nad kým uvidíš Ducha sestupovat a na něm zůstávati, ten jest to, jenž křtí Duchem svatým« (*Jan* 1, 33).

Neznalost Ježíše nepřekvapuje nikoho, kdo zná Janův život: již jako chlapec odešel z otcovského domu, aby žil na poušti (§ 237), a nikde nečteme, že by se byl někdy vrátil mezi své domácí během dvaceti let poustevnického života. Mezitím již jeho staří rodiče jistě zemřeli, ale oba, zvláště matka, byli s ním duchovně také na poušti přítomni. Proč se ostatně uchýlil na poušť, ne-li pro neobyčejné věci, které mu jeho rodiče, a zvláště matka, již jako malému dítěti vypravovali? Byl to člověk, který měl víru a žil úplně z víry.

Proto se také nestaral, aby osobně poznal tajemného syna Mariina, narozeného šest měsíců po něm; znal ho zatím duchovně a v ostatním mu stačila víra, že v pravou dobu Bůh mu jej dá poznati i přímo. Ale měl přece jen jakousi předtuchu; když spatřil Ježíše v zástupu, který se připravoval na křest, hlasem ducha i hlasem krve vytušil, že mezi těmi mnohými je on jediný Mesiášem a jeho příbuzným, i když nad ním dosud neuviděl předurčené znamení (*Mt* 3, 14-15). Ježíš překonal pochopitelné zdráhání Janovo, byl od něho pokřtěn a tehdy se tušení proměnilo v jistotu.

Ukázalo se totiž znamení, podle něhož měl ho poznati. Ježíš vkročil do vody jako kajícník, aniž však vyznal nějaký hřích. A hle, když vystoupil z vody, nebe se nad ním otevřelo a Duch sv. v podobě holubice sestoupil nad něho a s nebe bylo slyšeti hlas: »Ty jsi Syn můj milý; v tobě se mi zalíbilo« (*Mk* 1, 11).

Nebeský úkaz připomíná znovu jiný zjev, který se udál nad betlemskou jeskyní (§ 247); tam Mesiáš začínal vezdejší život, tu úřad; tam byla dána zvěst pastýřům, zde je dáno znamení bezúhonnému předchůdci a zvěst kajícím hříšníkům. Ale jako zvěst betlemská, tak i zjevení na březích Jordánu trvalo jen krátce a dostalo se jen nemnohým. Za několik měsíců budou dva učedníci Janovi posláni od svého učitele, aby se dotázali Ježíše, je-li on opravdu očekávaným Mesiášem (§ 339).

Poušť a pokušení

271. Ježíš přijav obřad křtu od svého předchůdce, navázal na jeho působení a zahájil činnost vlastní. Každé velké dílo předchází mimo přípra-

vu vzdálenou také určitá příprava blízká; Ježíš přijal též tento běžný zvyk a prožil před svým veřejným působením dobu přípravy.

Doba ta trvala 40 dní. Číslo čtyřicet je typickým číslem Starého Zákona a v bibli se často opakuje při udávání dnů nebo roků. Největší podobnost je s Mojžíšem, jenž byl s Hospodinem na hoře Sinaj »čtyřicet dní a čtyřicet nocí: chleba nejedl a vody nepil« (*Ex* 34, 28); nebo s Eliášem, jenž nasytiv se pokrmem od anděla, »šel v síle pokrmu toho čtyřicet dní a čtyřicet nocí až k hoře Boží Horeb (1 [3] *Král* 19, 8). O Ježíšovi se vypravuje, že po svém křtu »byl uveden (ἀνήχθη) na poušť od Ducha, aby byl pokoušen od ďábla; a postiv se čtyřicet dní a čtyřicet nocí, potom zlačněl« (*Mt* 4, 1-2). Nesmíme si mysliti, že půst Ježíšův byl obvyklý židovský čtyřicetidenní půst: židovský půst totiž zavazoval jen do západu slunce; ale když se snesl večer, mohlo se již jísti (jako dodnes tomu jest u mohamedánů v »ramadanu«). Půst Ježíšův však trval nepřerušeně celých čtyřicet dní a čtyřicet nocí; byl to tedy právě takový půst, jako Mojžíšův a Eliášův.

Tato událost je ovšem líčena jako naprosto nadpřirozená. Mimo to zpravodajem, od něhož o tom zvěděla původní katechese, mohl býti jedině Ježíš sám. V oněch čtyřiceti dnech totiž zůstal v úplné samotě, bez jakéhokoliv svědka; »byl se zvěří,« jak praví Marek (1, 13), který těchto 40 dní shrnuje v málo slov; ostatní dva synoptikové je popisují podrobněji.

Tyto málo přesné výrazy a především nadpřirozený ráz jednotlivých událostí velmi ztěžují výklad tohoto čtyřicetidenního postu, mnohem více než jiné stránky evangelia, o nichž se dnes tolik diskutuje. Ale tyto stránky dnes tak sporné jistě ustoupí v pozadí, až určitý spiritulismus, třeba mimokřesťanský, nahradí skalní positivismus, ovládající dnešní badatele; čtyřicetidenní půst na poušti však zůstane pro všechny časy i mysli uzavřenou knihou, z níž je možno číst jen několik slov na hřbetě vazby.

Přesto však nadpis knihy nebo její všeobecný obsah je zcela dobře čitelný; a byl přesně rozřešen právě první katechesí, která nás napomíná: »Nemáme velekněze, jenž by nemohl míti soucit s našimi slabostmi, nýbrž takového, který byl podobně jako my zkoušen ve všem, kromě hříchu« (*Žid* 4, 15; srv. 2, 17-18). Jinými slovy - pro původní katechesi všeobecný, ale správný význam čtyřicetidenního postu na poušti byl, že Ježíš dopustil, aby byl pokoušen, chtěje být ve všem podobným svým následovníkům, vydaným rovněž pokušením, a chtěje jim dáti příklad i posilu v jejich slabosti. Tento výklad, nehledíme-li k ostatnímu, odpovídá docela odůvodněné zásadě psychologické.

To je titul uzavřené knihy, jak byl čten prvními hlasateli radostné zvěsti; četba jejích tří kapitol byla ponechána možnostem a schopnostem jednotlivců.

272. Ježíš strávil těchto čtyřicet dní podle ústního podání, dosvědčeného v 7. st., sahajícího však snad až do st. 4., na hoře zvané dnes Araby Kvarantanie (Džebel Qarantal); její vrchol za časů Makabejských se nazýval »dúq« (»vyhlídka«). Na vrcholu stávala pevnůstka, kde byl zavražděn Šimon, poslední z Makabejců; hora se zvedá do výše asi 500 m nad údolím Jordánu a celá hora uzavírá k západu toto údolí nad Jerichem. Toto místo bývalo více méně opuštěné a teprve od 5. st. se usídlili v četných jeskyních na svazích hory byzantští mniši. Jesliže tedy byl Ježíš křtěn v Jordánu u Jericha - jak je pravděpodobné (§ 269) - bylo z místa křtu do samoty pouhých několik kilometrů.

»Quoties inter homines fui, minor homo redii.« »Kdykoliv jsem šel mezi lidi, vždy jsem se vrátil horší,« zvolal v Římě za několik málo let filosof, u něhož se nesrovnávala praxe s theorií. Ježíš v předvečer svého působení mezi lidmi vzdaluje se jich úplně po čtyřicet dní, jako by se chtěl co nejvíce naplniti lidskostí, již lidi ztratili a kterou bude hlásat mezi nimi.

Zvláštní podmínky i tělesné, v nichž prožil Ježíš oněch čtyřicet dní, můžeme vyčísti ze slov dvou evangelistů, podle nichž Ježíš zlačněl »po oněch dnech« *(Mt* 4, 2), nebo též »když uplynuly ony dny« *(Lk* 4, 2). Což předtím Ježíš neměl pocit hladu? Strávil snad oněch čtyřicet dní ve vytržení tak vysokém a duchovním, že téměř ustal jeho tělesný život? To jsou otázky, na něž nemá odpovědi historik a ponechává volné pole spíše než theologovi - mystikovi.

273. Když Ježíš po čtyřiceti dnech pocítil hlad, přiblížil se k němu pokušitel, jejž nazývá Marek jen »satanem« (§ 78), Lukáš jen »ďáblem« a Matouš oběma jmény. Stručné vypravování Markovo nerozlišuje jednotlivých pokušení, jako ostatně se vůbec nezmiňuje ani o postu; u druhých dvou synoptiků jsou pokušení tři, každý pisatel je však líčí v jiném pořadí. Pořadí Matoušovu možno dát přednost.

»I přistoupil pokušitel a řekl jemu: Jsi-li Syn Boží, rci, ať kamení toto se stane chleby! - On pak odpověděl: Psáno jest: Ne samým chlebem živ jest člověk, nýbrž každým slovem, které vychází z úst Božích« *(Mt* 4, 3-4). Uvedené místo je v *Deuteronomiu* 8, 3, a Matouš je opakuje podle řeckého textu Septuaginty; ale Ježíš uvedl určitě slova podle hebrejského origi-

nálu, který zní: »Ne samým chlebem živ je člověk, ale vším, co vychází z úst Hospodina, člověk je živ.« Poslední slova se vztahují na manu, o níž krátce předtím byla zmínka; dostalo se jí jako pokrmu Židům na poušti na rozkaz *z úst Hospodinových.*

Pokušitel vyzval Ježíše, aby jako Syn Boží užil své divotvorné moci k věci, jíž se dalo dosáhnout bez zázraku. Ježíš odpovídá, že potřebný chléb může být opatřen nejen přirozenou cestou, nýbrž i zásahem Božím, jako se stalo s manou, a že není třeba užívati nerozvážně zázračné moci na podnět druhého. Záměr pokušitelův, jenž chtěl vypátrati, je-li Ježíš Syn Boží a je-li si toho vědom, se nezdařil; jeho ponoukání, aby Ježíš učinil zbytečný div, nemělo výsledku; péči o zachování života, jíž pokušitel chtěl podrobiti divotvornou moc, podřídil naopak Ježíš Prozřetelnosti Boží.

274. Druhé pokušení, stejně jako třetí, se odehrává v prostředí zcela nadlidském. »Tu pojal ho ďábel *(παραλαμβάνει)* do svatého města a postavil jej na vrchol chrámu (*ἱεροῦ*) a řekl jemu: Jsi-li Syn Boží, spusť se dolů; neboť psáno jest: Andělům svým přikázal o tobě a na ruce uchopí tebe, abys snad neurazil o kámen nohy své. Dí jemu Ježíš: Také psáno jest: Nepokoušej Pána Boha svého!« *(Mt* 4, 5-7). »Svaté město«, jmenované výslovně v Lukášovi, jest Jerusalem, jak je dosud jmenován od Arabů (el Quds); »vrchol chrámu« - nikoliv svatyně (*ναός*) - byl roh, kde se spojovalo sloupoví Šalomounovo se sloupovím královským (§ 48); ten strměl vysoko nad údolím cedronským.

Ďábel tedy vybízí Ježíše k důkazu mesiánství: je-li Synem Božím, bude to skvělý důkaz před lidmi shromážděnými v nádvoří chrámu, skočit dolů, neboť přispěchají andělé, aby zachytili padajícího Mesiáše, takže se snese na zemi lehce jako list se stromu, jímž si pohrává vánek.

S hlediska historického vidíme, že tak nesmýšlel ďábel sám, nýbrž i mnozí tehdejší Židé. Po dvaceti letech za místodržitele Antonia Felixe (r. 52-60) mesiánští divotvůrci rostli ze země jako houby po dešti a bylo jich »veliké množství« usmrceno Římany; vypravuje tak Josef Flavius *(Válka žid.* II, 259, násl.). Zmiňuje se zvlášť o jakémsi nepravém egyptském proroku, že shromáždiv tisíce stoupenců na hoře Olivetské, slíbil jim, že odtud potáhne do blízkého Jerusalema a vyžene Římany, jistě spoléhaje na nějakou ohromující nebeskou pomoc. Onen Egypťan se tedy řídil ďáblovou radou Ježíši, jen s tím rozdílem, že dějištěm velké hry o mesiánskou důstojnost byla východní strana údolí Cedronu, ne západní, kde stálo cimbuří chrámové.

Jako Ježíš v předešlém pokušení, tak i ďábel tentokráte uvádí Písmo,

(*Ž* 91 [hebr.] 11-12). Ale, jak ironicky poznamenává sv. Jeronym, ďábel se tu ukazuje špatným exegetou, protože žalm slibuje božskou ochranu tomu, kdo je zbožný a bohabojný, nikoliv však tomu, kdo drze vyzývá Boha. Nový citát Ježíšův z *Dt* 6, 16 opravuje překroucení Písma, jehož se ďábel dopustil.

Jak se událo toto i následující pokušení? Stalo se to skutečně a viditelně nebo jen sugescí a vnitřní obrazotvorností? Od středověku se začalo věřit, že se vše událo ve vidění, protože se pokládalo za nedůstojné Krista, aby se dal sem a tam přenášet od ďábla a zůstal třebas jen na chvíli v jeho moci. Staří Otcové však neviděli v tom obtíž a všichni vykládali tyto události jako skutečné a objektivní. Jako Otcové, zdá se, smýšlel i Lukáš, který uzavíraje vypravování o všech třech pokušeních, poukazoval zastřeně na události utrpení Ježíšova jako na nové útoky ďáblovy (§ 276): a utrpení bylo událostí jistě skutečnou a objektivní.

275. »Opět pojal ho ďábel na horu velmi vysokou a ukázal mu všecka království světa i slávu jejich a řekl: Toto všecko tobě dám, jestliže padna budeš se mi klaněti! - Tu řekl mu Ježíš: Odejdi, satane, neboť psáno jest: Pánu Bohu svému budeš se klaněti a jemu jedině poctu božskou vzdávati« (*Mt* 4, 8-10). K tomu Lukáš (4, 4-8) připojuje některé podrobnosti: že vidění všech království světa se událo v »jediném okamžiku« (*ἐν στιγμῇ χρόνου*); že ďábel, ukazuje moc těchto království i slávu jejich, prohlásil: »Neboť mně jest dána a dávám ji, komu chci!«

Tímto dotvrzením otec lži lhal snad méně než obvykle. Ale bylo to přece jen zřejmé vychloubání, neboť Písmo sv. mnohokrát prohlašuje, že všecka království světa patří nikoliv ďáblovi, nýbrž Hospodinu, Bohu izraelskému (*Iz* 37, 16; 2 *Par* 20, 6; atd.) a zároveň i jeho Mesiáši (*Dan* 2, 44; *Ž* 72 hebr.; 8-11; atd.). Stojí za zmínku, že při třetím pokušení, které Lukáš uvádí jako druhé, neopakuje ďábel výzvu s podmínkou »jsi-li Syn Boží«, kterou začíná první dvě; či se snad přesvědčil o opaku, nebo pokládal při posledním a nejsilnějším útoku za neužitečné přidati pochybovačnou otázku?

Nevíme o tom vůbec nic, jako neznáme nic ani o »hoře velmi vysoké«, na níž se událo vidění království a o níž se Lukáš vůbec nezmínil; mysliti na Tábor či na horu Nebo, jak činili někteří vykladači tohoto místa, svědčilo by o neznalosti Palestiny, protože obě tyto hory nejsou příliš vysoké Tábor má 562 m nad hladinou Středozemního moře a Nebo 835 m - a kdo vystoupil na oba vrcholy, dobře ví, že se rozhled nerozvírá ani na celou Palestinu. Ale ani kdyby to byl Mont Blanc nebo jiná hora

ještě vyšší, jistě by nebylo možno přirozeně přehlédnouti »všecka království světa«. Bylo to tedy vidění, jež se sice stalo na vrcholu neznámé hory, ale prostředky mimopřirozenými a nám neznámými.

Ďábel vyžaduje od Ježíše poctu, jaká se vzdávala vladařům na zemi nebo Bohu na nebi, totiž padnouti k nohám a klaněti se: tak jedná ten, kdo se pokládá za nižšího a podřizuje se nadvládě druhého. Na tuto výzvu odpovídá Ježíš výrokem Písma, *Deuteronomium* 6, 13, s nímž souvisí a z něhož je vzata první část šema' (§ 66). Přesto však zní zmíněný citát v hebrejském originále poněkud jinak, než jak je uvedeno oběma synoptiky, totiž »Hospodina, Boha svého, se budeš báti a jemu budeš sloužiti«, ačkoliv smysl citátu evangelia je obsažen v hebrejském originále.

276. Všecka tři pokušení jsou v jasném vztahu k Ježíšovu mesiánskému úřadu, jemuž jsou protikladem. První jej mělo svésti k pohodlnému a blahobytnému mesianismu; druhé k mesiášství dokazovanému planými divotvornými kousky; třetí konečně k mesiánství, jež se vybíjí v politické slávě. Jako Ježíš překonal nyní tato tři pokušení, tak ve své další činnosti bude dále odpírat zásadám, z nichž pokušení vyplynula.

Po třetím pokušení Matouš dodává, že ďábel, jako by chtěl splniti rozkaz Ježíšův, »Odejdi, satane!«, skutečně ho opustil, »a hle, andělé přistoupili a sloužili jemu« *(Mt* 4, 11). Lukáš se o andělích nezmiňuje, ale připojuje podrobnosti o odchodu ďáblově, »který odstoupil od něho až do času« (*ἄχρι καιροῦ*) *(Lk* 4, 13). Nelze se mýlit o tomto »(příhodném) čase«: je to budoucí utrpení Ježíšovo, kdy zvolá, obrácen k zástupu Jidášovu, »toto jest hodina vaše a moc temnosti« *(Lk* 22, 53), kdy satan vstoupí do Jidáše (tamtéž 3) a bude tříbiti apoštoly jako pšenici (tamtéž 31). Tehdy Ježíš řekne apoštolům, aby se modlili, aby nevešli v pokušení (tamtéž 40) a on sám se ve smrtelné úzkosti bude modlit úpěnlivěji (tamtéž 44). Nuže, právě tady se Lukáš - jenž nepřipomněl přisluhujících andělů po třech pokušeních - zmíní o andělu, jenž sestoupí s nebe, aby ho posílil (tamtéž 43). »Časem (příhodným)« bylo tedy pro Lukáše utrpení Páně. Tam si vyhradil satan nejprudší a poslední útok.

Jan odchází a Ježíš přichází

277. Zatím Jan Křtitel pokračoval v svém poslání a tím více nad ním bděli mocní v Jerusalemě (§ 269).

Než kdo byl onen nezávislý poustevník, jenž nebyl ani farizejem, ani saducejem, ani zelotem, ani přítelem Římanů, ani essenem, ani herodiá-

nem? Proč udílel křest, jenž nepatřil k židovským obřadům, a proč kázal »změnu smýšlení« (§ 266), jíž se neobírala kasuistika zákoníků?

Kdyby byl aspoň zůstal v poušti sám nebo nanejvýš s ubohou hrstkou učedníků! Kdežto takto táhne za sebou lid a sbíhají se k němu z Jerusalema i z Judska a dokonce i z daleké Galileje. Onen člověk měl rozhodně strhující mravní sílu, a proto ti, kdož měli v Jerusalemě otěže Židovstva v rukou, nemohli ho nechati bez uzdy. Buď s nimi nebo proti nim! Ať už přece jednou otevřeně řekne, kdo je a co chce!

Aby se to dověděli, rozhodli se - samozřejmě - pro poselství. Protože na tom měli zájem více méně všichni, zvolili poselství smíšené, v němž byli jak kněží a levité, to je v převážné většině saduceové, tak pravověrní farizeové; všichni se odebrali z Jerusalema do Bethanie za Jordánem (§ 269), kde se právě Jan zdržoval.

Poselství předstoupí ne se žalobou, nýbrž s otázkou; představuje přední a rozvážné muže národa, kteří mají právo vědět, a proto se táží Jana: »Ty, kdo jsi?« (*Jan* 1.) Asi čtyři a půl století předtím dali přední a rozvážní mužové z Athen tutéž otázku Sokratovi: »Ty, kdo jsi« (Arrianus. *Epictetus* III, 1, 22). Ale dotaz jerusalemských, ač neurčitý, měl na zřeteli účel přesně vytčený; protože velké zástupy, jež se sbíhaly k Janovi, stále naléhavěji se vyptávaly, je-li on Mesiášem, chtělo poselství zjistit, jak o tom smýšlí Jan sám.

Ale Jan »vyznal a nezapřel, a vyznal: Já nejsem Kristus« (*Jan* 1, 20). Oni se ho ptali znova: Jsi-li Eliáš, kterého všichni očekávají jako předchůdce Mesiášova? Nebo jsi snad prorok, jako byl Mojžíš, který se má zjeviti v době mesiánské? - Na každou otázku odpovídá: »Ne!« - Kdo tedy jsi, naléhají poslové, neboť musíme přinésti odpověď do Jerusalema! - »Já jsem hlas volajícího na poušti: Spravte cestu Páně, jakož pověděl prorok Izaiáš« (*Iz* 40, 3).

Odpověď neuspokojila posly, zejména farizeje. Proto se tázali znova: Proč tedy křtíš, nejsi-li ani Kristus, ani Eliáš, ani prorok? A tu Jan opakoval odpověď, kterou dal již zástupům: On křtí vodou, ale uprostřed nich stojí, jehož oni neznají, jenž přichází po něm a jemuž on není hoden rozvázati řeménky u obuvi jeho.

278. Druhý den po tomto setkání skončil Ježíš čtyřicetidenní půst a obrátil se k Janovi u řeky. Jan ho zpozoroval v zástupu, a ukazuje na něj svým učedníkům, zvolal: »Ejhle! Beránek Boží, který snímá hříchy světa! To jest on, o němž jsem pravil: Po mně přijde muž, jenž přede mnou jest, neboť byl prve nežli já«. Když se pak zmínil o zjevení, jež se stalo při křtu

Ježíšově, dodal: »A já jsem uviděl a vydal svědectví, že tento je syn Boží« (*Jan* 1, 29... 34).

Obrazné rčení Janovo, jenž nazval Ježíše Beránkem Božím, připomínalo židovským posluchačům skutečné beránky, kteří byli obětováni v jerusalemském chrámě každodenně a zvláště o velikonocích; posluchači, zběhlému v Písmě, mohlo také připomenouti, že budoucí Mesiáš je líčen jako beránek vedený k zabití za hříchy ostatních (*Iz* 53, 7 a 4), a že i jiní proroci byli v Písmě přirovnáváni k mírnému beránku, obvyklému obětnímu zvířeti (*Jer* 11, 19). Spojitost mezi oběma pojmy, beránek-oběť a syn Boží, unikla snad téměř všem posluchačům, ale Janovi na tom asi velmi záleželo, takže se k této myšlence vrátil ještě příštího dne.

Druhého dne (toto časové určení přidává přesný evangelista nesynoptik (*Jan* 1, 35; srv. § 163), když Jan rozmlouval s dvěma učedníky, viděl znovu Ježíše, který se ubíral kolem a ukazuje naň, zvolal opět: »Ejhle! Beránek Boží!« Oba učedníci v údivu nad těmi slovy a pod jejich dojmem odešli od Jana a šli za Ježíšem, jenž se vzdaloval. Uzřev je Ježíš, otázal se jich: »Co hledáte!« Odpověděli: »Mistře, kde bydlíš?« A Ježíš dí jim: »Pojďte a vizte!« - Šli tedy s ním do jeho obydlí; pro nával lidu kolem Jana byla to asi nějaká chatrč polního hlídače, jaké jsou dodnes v údolí Jericha. Byly asi čtyři hodiny odpoledne. Oba učedníci J novi podlehli vlivu neznámého Mistra, takže se u něho zdrželi do večera a jistě také přes noc.

Oba přišli z Galileje. Jeden byl Ondřej, bratr Šimona-Petra, druhý není jmenován. Ale nám toto vypravování stačí, abychom ho poznali, jako by byl jmenován. Je to evangelista Jan, svědek, který jediný může tuto událost vyprávět s takovou přesností na den i hodinu. Je to jinoch sotva dvacetiletý, jenž se měl státi učedníkem, »kterého Ježíš miloval« (§ 155), a jenž hned v ten den, kdy potkal Ježíše, byl by mohl napsati v knize svého života mnohem pravdivěji než Dante v den, kdy se setkal s Beatricí: »Počínám nový život«.

Po těchto prvních chvílích s Ježíšem zatoužil ohnivý Ondřej sdělit se o radost s bratrem Šimonem. Vyhledav ho, řekl mu: Víš, že jsme našli Mesiáše? Nato ho přivedl k Ježíšovi. Ježíš naň pohlédl a řekl: Ty jsi Šimon, syn Janův. Budeš však slouti Kefas. V aramejštině kephá znamená skálu, ale toto jméno se neobjevuje nikde ve Starém Zákoně ani v době Ježíšově jako jméno osobní. Když tedy slyšel Šimon tato nečekaná slova, je velmi pravděpodobné, že jim vůbec nerozuměl, anebo se snad domníval, že se neznámý Rabbi v duchu obíral vlastními myšlenkami (§ 397).

279. Druhý den, jak nám vypravuje evangelista, svědek těchto událostí, chtěl odejít Ježíš do Galileje. Duchovní spojitost mezi jeho posláním a působením předchůdce byla naplněna a nic ho nezdržovalo v Judsku.

O tomto prvním návratu do Galileje se synoptici vůbec nezmiňují; mluví jen o druhém návratu po uvěznění Janově (§ 298). Evangelista Jan, jak obvykle, doplňuje jejich opominutí; nezdržuje se ani líčením cesty (kdežto cestu druhého návratu popíše, což zase ostatní evaneglisté opominuli (§ 3, 293), a přechází k vyprávění o Ježíšovi v Galileji. Tam se přihodily další události.[1])

Spolu s Ježíšem se museli vrátit do Galileje tři učedníci, kteří k němu přešli z učedníků předchůdcových a byli z Bethsaidy na hranicích Galileje (§ 19), totiž dva bratři, Ondřej a Šimon Petr, i nejmenovaný Jan. Když tam tito tři nadšenci přišli, zcela jistě vypravovali příbuzným a přátelům vše, co věděli o Ježíšovi, a se zanícením ho ukazovali v Bethsaidě, jež byla asi první zastávkou po návratu.

Při tomto vítání potkal Ježíš jednoho domácího člověka, jistého Filipa, a řekl mu: Pojď za mnou! - Neměl však jít za ním jen několik hodin, nýbrž navždy; a Filip, který byl již jistě nadšen vypravováním svých tří krajanů, přijal výzvu s radostí.

Ba, začal také sám mluviti jiným o podivuhodném Mistru, ale dostalo se mu chladného přijetí. Shledav se s jedním ze svých přátel, Natanaelem, svěřil se mu pln radosti: Víš to už? Nalezli jsme toho, o němž mluví Mojžíš a proroci! Je to Ježíš, syn Josefa z Nazareta! Natanael byl asi člověk velmi klidný a usedlý; ostatně byl z Kány *(Jan* 21, 2), blízké Nazaretu, a proto znal dobře otčinu velebeného Mistra. Když slyšel, že Ježíš pochází z oné zapadlé vesnice, odpověděl pohrdlivě: »Z Nazareta může být něco dobrého?« (§ 228).

Tato nedůvěřivá odpověď neochladila zápalu Filipova; proto ho chtěl přesvědčit skutečností: »Pojď a viz!«, odpověděl. A Natanael - jako kdysi Julius Caesar - přišel, uviděl, ale nezvítězil, nýbrž podlehl.

280. Sotva jej Ježíš spatřil, jak se nedůvěřivě blíží, zvolal: »Hle! Pravý Izraelita, v němž není lsti!« (§ 251). Byla to chvála jistě zasloužená a důkazem toho může být právě nedůvěra Natanaelova při zprávě, že byl nalezen Mesiáš. Upřímný Izraelita měl plné právo nedůvěřovat mezi tolika blouznivci a podvodníky, kteří chodili po světě, ukazujíce na sebe nebo na jiné jako na Mesiáše. Proto se Izraelita tázal: »Odkud mne znáš?« -

Ježíš odpověděl: »Prve, nežli tě Filip zavolal, když jsi byl pod fíkem, viděl jsem tebe!« (*Jan* 1, 48).

Podle starobylého zvyku v Palestině měl každý u svého domku košatý fíkový strom, aby mohl v jeho stínu tráviti hodiny odpočinku a klidu (srv. 1 [3] *Král* 4, 25; *Mich* 4, 4; *Zach* 3, 10); za časů Ježíšových se pod nimi rádi zdržovali rabíni, neboť tu mohli nerušeně studovati Zákon. Praví-li tedy Ježíš k Natanaelovi, že ho viděl seděti pod stinným fíkem, nebylo to samo o sobě nic zvláštního; ale bylo to něco mimořádného s hlediska duševního: Natanaelovy myšlenky v onom ústraní byly v nějakém vztahu k blízkému setkání s Ježíšem. Myslil snad na pravého Mesiáše, když slyšel podivné hlasy, šířící se krajem o Ježíši, jenž sem právě zavítal? Žádal snad v srdci svém na Bohu »znamení«, jako o ně prosil Zachariáš (§ 227)? Těžko odpovědět; ale je jasno, že Natanael našel v slovech Ježíšových skutečnou pravdu: Ježíš vpravdě »viděl« lépe do jeho myšlenek než do jeho situace tělesné.

Pravý Izraelita byl ohromen a člověk klidný i usedlý byl rázem uchvácen nadšením: »Mistře, ty jsi Syn Boží! Ty jsi Král izraelský!« Natanael se tedy připojuje k Filipovi a uznává Ježíše za Mesiáše. Byl to člověk šlechetný, snad až příliš. Ježíš mu vskutku odpověděl; »Protože jsem ti řekl: Viděl jsem tě pod fíkem, věříš; větší věci uvidíš nad tyto«, a obraceje se také k Filipovi a snad i k jiným přítomným, pokračoval: »Vpravdě, vpravdě pravím vám: Uvidíte nebe otevřené a anděly Boží vystupovati a sestupovati na Syna člověka!« Tato slova se vztahují na sen Jakubův (Izraelův), jenž viděl anděly vystupovati a sestupovati po tajemném žebříku (*Gen* 28, 12); onomu žebříku, který spojoval zemi s nebem, se podobá poslání Ježíšovo, jehož svědky budou tito jeho první učedníci, pocházející z Jakuba a »praví Izraelité«.

Natanaela nikdy nepřipomínají synoptikové, nýbrž jen Jan; naproti tomu synoptikové jmenují mezi apoštoly Bartoloměje, jehož zase nikdy neuvádí Jan. Je zcela pravděpodobné - jako se stávalo často za oněch dob - že týž člověk měl dvě jména, Natanael a Bartoloměj, tím spíše, že v seznamu apoštolů je Bartoloměj obvykle jmenován s Filipem, tedy právě s přítelem Natanaelovým.

Svatba v Káně

281. Rozmluva s Natanaelem je evangelistovi Janovi novým východiskem pro časové udání. Praví, že »třetího dne po této rozmluvě byla svatba v Káně Galilejské a byla tam matka Ježíšova; byl pak pozván na svatbu

také Ježíš a učedníci jeho« (*Jan* 2, 1-2). Protože, jak jsme viděli, Natanael byl právě z Kány, je pravděpodobné, že on sám pozval Ježíše i s jeho učedníky Ondřejem, Petrem, Janem a Filipem na svatbu, kterou měl buď některý z příbuzných anebo přátel Natanaelových. Než ze slov Janových se zdá vysvítat, že tam »byla matka Ježíšova« již před synovým příchodem, a to nás vede k domněnce, že také mezi Marií a jedním ze snoubenců byl nějaký příbuzenský poměr; jako příbuzná nebo přítelkyně se tam odebrala již několik dní napřed, aby pomohla domácím ženám a zvláště nevěstě v přípravách, které bývaly dlouhé. Pozdější dohady, které vidí v ženichovi Natanaele nebo Jana či někoho jiného nejsou nijak pravděpodobné.

Kána, kterou dnes obyčejně poutníci v Palestině navštěvují, jest Kefr Kenna. Leží na hlavní silnici asi 10 km severovýchodně od Nazareta mezi Tiberiadou a Kafarnaum; za dob Ježíšových byla vzdálenost mezi Kánou a Nazaretem o 3-4 km kratší. Ale v dřívějších dobách existovala jiná Kána, ležící dnes v ssutinách, Kirbet Qana, 14 km severně od Nazareta. Mezi archeology je spor, které z obou míst je Kána, o níž mluví čtvrté evangelium. Pro obě místa jsou důvody vážné, ne však rozhodující, a také psané zprávy starých návštěvníků mluví pro jedno i pro druhé. Otázka je tedy dosud nerozluštěna a ostatně její vyřešení není ani tak nutné.

Svatba v Káně byla nissu'in židovského obřadu (§ 231). Slavnost, která ji doprovázela, byla zajisté největší slavností celého života pro lidi z nižších a středních vrstev a mohla se protáhnout na několik dní.

Nevěsta vycházela z rukou příbuzných a přítelkyň okázale ustrojená, s věncem na hlavě, nalíčená v tváři, s očima lesklýma po zvláštní masti, s vlasy a nehty nabarvenými, s náhrdelníky, náramky a jinými klenoty většinou nepravými nebo vypůjčenými. Ženich, také ověnčen a obklopen »přáteli ženichovými«, se ubíral v podvečer do domu nevěsty, aby si ji odtud odvedl do vlastního příbytku; nevěsta ho očekávala, obklopena přítelkyněmi, jež měly svítilny a nadšeně volaly ženichovi na uvítanou. Z domu nevěstina do příbytku ženichova se šlo průvodem, jehož se účastnila celá ves se světly, hudbou, zpěvy, tancem a radostnými výkřiky. Tyto průvody byly tak závažné, že i rabíni přerušovali své přednášky ve školách Zákona a vycházeli ven s žáky snoubencům na počest. V domě ženichově se slavila hostina se zpěvy a blahopřejnými proslovy, v nichž nechybělo ostřejších narážek, zvláště když hostina již pokročila a hosté byli více méně rozjařeni.[2])

Pitím se nešetřilo, hrdlo se vydatně prolévalo, neboť taková příležitost byla velmi vzácná lidem, kteří po celý rok vedli život neradostný a nuzný. Pila se zvláštní vína, schovávaná dlouhou dobu právě k takové slavnosti;

ještě dnes možno viděti v temném koutě arabského domu řady tajemných džbánů a pán domu vám řekne s vážnou zkroušeností, že se těchto nádob nikdo nesmí dotknouti, protože je to víno na svatbu. Četlo se ostatně v Písmě, že víno obveseluje srdce člověka, a lid chtěl být poslušen Písma aspoň o svatebním veselí.

282. Slavnosti tak srdečné, tak lidské i v jejich slabostech, chtěl být Ježíš přítomen, jako také Maria jistě pomáhala při slavnostním strojení nevěsty. Když Ježíš ještě jako chlapec žil v Nazaretě, matka mu snad někdy také vypravovala o skrovné slavnosti, když ona měla svatbu a kráčela do domu Josefova (§ 239). Tehdy vznikla nová rodina, kterou Ježíš poctil a posvětil svou třicetiletou poslušností; nyní, kdy se chystá z té rodiny odejít, jako by se chtěl s pohnutím ohlédnout a poctít a posvětit její mravní základ. Proto se Ježíš, jenž se narodil z Panny a jenž zemřel jako panic, účastní svatby na konci svého soukromého života a na začátku svého veřejného působení.

Ba, začíná je takovým zázrakem, kterým nejen zjevuje svou moc, nýbrž pomáhá přímo k tomu, aby svatba byla ještě veselejší a slavnější. Bedlivý Jan (2, 11) končí líčení zázraku poznámkou, že zázrak v Káně byl počátek divů Ježíšových.

V Káně se Ježíš shledal s matkou asi po dvouměsíční přestávce. Bylo to snad jeho první delší vzdálení z otcovského domu; protože Josef byl již mrtev, dílna v té době zůstala tichá a Maria žila osamocena. V této první samotě přemýšlela asi častěji než kdy jindy o jeho narození i o jeho předpověděném poslání, tušíc, že právě začíná. Obírala se tím, ale musela se přitom vyhýbat otázkám zvědavých vesnických žen nebo i pichlavými poznámkami uštěpačných příbuzných (§ 264), kteří chtěli věděti, proč ji Ježíš opustil, kam šel a proč, a kdy se vrátí. Nyní v Káně ho viděla zase před sebou, zvaného již Mistrem, pokládaného za učitele a obklopeného několika nadšenými učedníky: jistě se začíná uskutečňovat, co tušila ve své samotě. Ale Mistrovi zůstala Maria vždy matkou, jako byla matkou dvanáctiletému chlapci, jenž rozmlouval v chrámě.

Za svatební hostiny Maria jako dobrá hospodyně dbala s ostatními ženami o to, aby všecko šlo hladce a aby pokrmy i ostatní bylo včas hotovo. Jenže ke konci hostiny - buď proto, že se špatně počítalo, nebo že přišli noví nečekaní hosté - se ukázalo, že chybí právě to hlavní, víno.

Přisluhující hospodyně se octly v úzkých. Byla to hanba pro hostitele; pozvaní budou jistě reptat a vtipkovat, slavnost bude pokažena a skončí hanbou, jako když v divadle při hlavním výstupu zhasne světlo.

283. Maria hned zpozorovala tento nedostatek a předvídala zahanbení hostitelů; přesto však neztratila hlavu jako ostatní ženy. Přítomnost jejího syna Mistra vnukala jí tolik věcí, jež neříkala ostatním. Především spojovala jeho přítomnost s předtuchou, kterou měla v nazaretské samotě. Nenadešla snad už jeho hodina?

Maria v těchto myšlenkách za všeobecného rozladění stěží skrývaného praví tiše Ježíšovi: »Nemají vína. I řekl jí Ježíš: Co mně a tobě, ženo? Ještě nepřišla hodina má« *(Jan* 2, 3-4).

Ježíš proslovil obě věty v aramejštině a v duchu této řeči je nutno je vykládat. Především slovo »žena« bylo výrazem hluboké úcty, asi jako »(ma)donna)« v italském trecentu (české »paní« - pozn. překladatele). Syn nazýval zpravidla matkou ženu, která jej zrodila. Ale za zvláštních okolností ji mohl oslovit z větší úcty »ženou«! A »ženou« osloví Ježíš zase svou matku s výšky kříže *(Jan* 19, 26); ale již dříve podle vyprávění rabínů jakýsi židovský žebrák nazval »ženou« manželku velikého Hillela, stejně jako Augustus nazval »ženou« Kleopatru *(Cassius Dion* LI, 12) a pod.

Ještě zvláštnější je druhý výraz »co mně a tobě...?«, což v řečtině zní *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ*, ale je to jistě překlad běžného hebrejského rčení »mah li wal(ak)«, které se v bibli častěji vyskytuje.[3]) Smysl této věty se v řeči určoval mnohem více okolnostmi rozhovoru, tónem hlasu, gestem atd. než prostým významem slov. Všecky jazyky mají taková rčení, v nichž slova jsou pouhým zvukem pro vyjádření myšlenky a jichž nelze do jiné řeči doslovně přeložit. V našem případě opis, který dbá i hebrejských slov, mohl by být asi tento: »Co (je pohnutkou) mně a tobě (k této rozmluvě)?«. Nehledě již k slovům, znamená to asi naše: »Proč mi to pravíš?« Byla to tedy zkrácená otázka po nevysloveném důvodu, jenž mezi dvěma osobami dal podnět k rozmluvě, jednání a pod.[4])

Touto odpovědí zamítal Ježíš prosbu, kterou přednesla Maria a jako důvod uváděl, že dosud nepřišla jeho hodina. V oněch pouhých dvou slovech Mariiných, »nemají vína«, byla-li vůbec řečena pouze dvě, byla tedy skryta prosba, aby učinil zázrak; smysl vyzvání jasně určovaly vnější okolnosti, ale především vnitřní myšlenky a mateřský výraz tváře té, jež prosila. Ježíš, jenž má na zřeteli vše, odmítá, jako již v chrámě odmítl dát přednost své pozemské rodině před domem svého nebeského Otce (§ 262). Nepřišla dosud hodina, aby dokázal zázraky váhu svého poslání, protože dosud působil předchůdce Jan.

Tím ovšem rozmluva mezi Marií a Ježíšem nebyla skončena; ba, nejdůležitější slova nebyla vůbec vyslovena, nýbrž vyjádřena jen pohledem. Jako již v chrámě Ježíš ihned po odmítnutí poslechl a opustil okamžitě

dům nebeského Otce, tak i po tomto novém odmítnutí ihned vyhovuje Marině prosbě. V této němé rozmluvě, jež doplnila slova, dostává se matce ujištění, že syn souhlasí; proto se hned obrací na služebníky se slovy: »Cokoli vám řekne, učiňte!«

284. V předsíni domu stálo šest velikých štoudví k umývání rukou a nádobí podle židovských předpisů. Štoudve byly kamenné, protože podle rabínů kámen nepřitahoval nečistotu jako pálená hlína. Byly to štoudve veliké, neboť každá z nich měla dvě nebo tři židovské míry (jedna míra byla asi 39 l) měly tedy dohromady asi 600 l. Hostina trvala zajisté dlouho, pozvaných bylo mnoho a tudíž všecka připravená voda byla již z velké části vypotřebována a štoudve byly již skoro prázdné.

Ježíš rozkázal, aby je naplnili vodou. Služebníci spěchali k studni nebo k blízké cisterně a za chvíli byly štoudve naplněny. Víc práce nebylo; i »řekl jim Ježíš: Nyní nalijte a neste správci svatby. I donesli.« *(Jan* 2, 8). Vše se odbylo v několika minutách, ještě dříve než si správce svatby všiml zmatku žen a zpozoroval, že není vína; diskretnost Mariina také zabránila, že se ostuda rodiny neroznesla.

Když správce svatby spatřil před sebou nový druh vína a okusil je, jak bylo jeho povinností, užasl, takže zapomněl i na vážnost úřadu a promluvil s otevřeností bodrého venkovana. Přistoupil k ženichovi a řekl mu: »Každý člověk dává nejprve dobré víno a když se podnapili, tedy to, které jest špatnější; ty však zachoval jsi dobré víno až dosavad« (*Jan* 2, 10).

Slova správce svatby nejsou narážkou na nějaký běžný zvyk, který nám nedosvědčuje žádný starý doklad; jsou spíše duchaplnou poklonou, která naznačuje, jak nečekaný byl na konci hostiny tento nektar a v takové míře. Po těchto slovech se asi ženich tázavě podíval spávci svatby do tváře, zda nepřebral právě on víc než ostatní: jemu, ženichovi, přece nenapadlo překvapit na konci hostiny nejlepším vínem. Několik otázek služebníkům a ženám obrátilo pozornost na Marii a potom na Ježíše, a vše bylo vysvětleno.

Ježíš tímto prvním zázrakem, praví Jan, »zjevil slávu svou. I uvěřili v něho učedníci jeho.« Tomu se nedivíme, pomyslíme-li na nadšení, jaké mělo pro Ježíše jeho několik učedníků. Ale jaký dojem učinil zázrak na stolovníky? Přemýšleli snad, když se rozptýlila vůně hostiny a zapomnělo se na lahodu tajemného vína, o mravním významu této události?

285. Po slavnosti a zázraku se odebral Ježíš do Kafarnaum, »on i matka jeho a bratři jeho a učedníci jeho, a pobyli tam nemnoho dní« *(Jan* 2, 12).

Pobyt v Kafarnaum byl krátký, protože se Ježíš rozhodl odebrat se do Jerusalema na blízké velikonoce; ale již tehdy bylo Ježíšovi Kafarnaum milým místem pobytu v Galileji, kde rád přebýval, a jež se mu stalo druhou otčinou místo Nazareta. Se svou rodinou se rozešel, ale rodinné zřízení posvětil svým prvním zázrakem; nyní opouštěl i chudičkou domovinu, odcházeje do místa mnohem příhodnějšího pro svou činnost, kterou začínal.

Kafarnaum se rozkládalo na severozápadním břehu jezera Tiberiadského, nedaleko ústí Jordánu do jezera. Leželo 13 km severně od města Tiberiady a asi 30 km na východ od Nazareta, poblíž hranic mezi územím Heroda Antipy a územím Filipovým; proto mělo také celnici a bylo jakousi průchodící stanicí. Na jezeře byl menší přístav pro rybáře. Náboženský život tu kvetl a nerušil jej příliš hellenismus rozšířený severně odtud. Jako opora náboženského života stála tu jako vždy synagoga, jež se šťastnou náhodou zachovala a byla objevena, ač v té formě, v níž se nalezla, zdá se náležet době pozdější po Ježíšovi. Název *Kephar Nahum* - »městečko Nahumovo« - pocházel od Nahuma, jejž neznáme; mnohem později zde uctívali hrob rabína *Tanhuma*, jehož jméno se později změnilo na *Tell Húm*, a tak se dnes toto místo nazývá.

Po vzoru Ježíšově se usazují ponenáhlu v Kafarnaum i jeho první učedníci z blízké Bethsaidy Šimon Petr a Ondřej. Pokud se týče Šimona Petra, měl tam pravděpodobně příbuzné; měl-li tam jako vzorný zeť u sebe tchyni (§ 300), můžeme právem předpokládat, že jeho manželka byla právě z Kafarnaum. Později se Kafarnaum nazývá prostě »město jeho« - Ježíšovo *(Mt* 9, 1), třebaže týž evangelista brzy nato jmenuje ještě Nazaret jeho otčinou *(Mt* 13, 54).

Prodavači v chrámě

286. Od křtu Ježíšova uplynulo několik měsíců; blížily se právě velikonoce nového roku, který podle našich oprávněných domněnek (§ 176) byl rok 28 obecného letopočtu. O těchto velikonocích se Ježíš rozhodl vykonati pouť (§ 74), a proto se vydal na cestu z Kafarnaum do Jerusalema.

Když přišel do hlavního města a vstoupil do chrámu, spatřil obvyklý výjev, který se tu opakoval zvláště o velikých svátcích. Vnější chrámové nádvoří se proměnilo v chlév páchnoucí hnojem, ozývalo se tu bučení volů, mekot ovcí, vrkání holubů a vše přehlušoval hlasitý křik prodavačů a penězoměnců, kteří se rozestavili na všech stranách (§ 48); v tomto nádvoří bylo možno jen zdáli zaslechnout slabou ozvěnu liturgických zpěvů, jež se ozývaly uvnitř a pozorovati matnou zář vzdálených posvátných světel. Jiných známek zbožnosti na tomto rozsáhlém nádvoří nebylo; dalo by se spíše nazvati trhem na dobytek a shromaždištěm podvodníků než předsíní domu, v němž přebývá Bůh izraelský.

Ježíš byl jistě několikrát svědkem takového obrazu o dřívějších poutích do Jerusalema, ale tehdy ještě nezačal veřejný život; nyní se však mělo jeho poslání ukázat v plné síle a měl jednati »jako moc maje« (*Mt* 7, 29; *Mk* 1, 22), také na důkaz svého poslání. Proto upletl z provázků důtky a jal se bíti zvířata i lidi, převrátil stoly penězoměncům, rozházel jim po zemi hromádky peněz, vyhnal všecky ven a tak vyčistil posvátné nádvoří: Pryč odtud! »Nečiňte domu Otce mého domem kupeckým!« (*Jan* 2, 16). - »Či nestojí napsáno: Dům můj bude slouti domem modlitby pro všecky národy?« (*Iz* 56, 7). »Vy však jste jej učinili peleší lotrovskou« (*Mk* 11, 17).

Již před šesti sty lety viděl prorok Jeremiáš chrám obrácený v »peleš lotrovskou« (*Jer* 7, 11); kněží a úředníci svatyně, současníci Ježíšovi, se asi domnívali, že hlas Jeremiášův zní příliš daleko, zato na dosah ruky jim kynul zisk, jejž měla správa chrámu ze všeho obchodování, ač je měla odstranit. A Ježíš je odstranil svištícími důtkami.

287. Theoreticky se nedalo ovšem nic proti tomu namítati, jak dobře věděli i sami farizeové; ale v praxi se mohli vždycky Ježíše zeptat, proč sám zasáhl mocí a nevyzval k tomu úředníky, jimž náležela správa chrá-

mu. Kdo ho tím pověřil? Ba nadto, jak se mohl on, který se sem přihrnul z Galileje, chovat, - jak bylo vidět z jeho prvních skutků, - tak docela nezávisle na ustavené autoritě, podobaje se v tom velmi Janu Křtiteli?

I přiblížili se k němu někteří Židé, jistě vynikající, a řekli mu: »Které znamení ukazuješ nám (pro to), že ty věci činíš? Ježíš odpověděl jim: Zbořte chrám tento a ve třech dnech jej vzdělám! Tu řekli Židé: Čtyřicet a šest roků stavěn byl chrám tento a ty jej vzděláš ve třech dnech?« Viděli jsme již, že odpověď Židů obsahuje údaj velmi důležitý pro stanovení chronologie života Ježíšova (§ 176); odpověď také prozrazuje, že oni, kteří mluvili s Ježíšem, nepochopili, nač naráží; a s nimi nerozuměl ani evangelista, svědek vypravující tuto událost. Židé žádali »znamení« *(σημεῖον)* čili zázrak. Žádali zbytečně mnoho, protože počínání Ježíšovo se ospravedlňovalo samo, tím spíše, že chrámoví úředníci nezakročili, jak bylo jejich povinností, aby zamezili znesvěcování. Protože se útočilo na poslání Ježíšovo, podává Ježíš důkaz pravý a skutečný, který však bude pochopen mnohem později, ale pro tu chvíli nijak neuspokojí zlobnou zvědavost těch, kdo se ho ptali.

»Chrám,« na nějž se vztahují slova Ježíšova, je jeho tělo; až Židé zboří tento živý chrám, dá povstati novému po třech dnech. Při těchto slovech ukázal snad Ježíš na sebe. Ať je tomu jakkoliv, všichni posluchači, i když nepochopili nyní jeho odpověď, vzpomněli si na ni později: Židé, aby obvinili Ježíše (§ 565), učedníci jeho, aby v něho uvěřili, poznavše v jeho zmrtvýchvstání znamení, dané těm, již se tázali (*Jan* 2, 22).[1])

Ač se zlomyslným nedostalo od Ježíše žádaného znamení, přece již za tohoto prvního velikonočního pobytu v Jerusalemě »mnozí uvěřili ve jméno jeho, vidouce zázraky jeho, které činil« (*Jan* 2, 23). Byla to více víra rozumu než víra srdce, jíž právě dával Ježíš přednost. Proto také »sám nesvěřoval se jim, poněvadž je znal všecky« (*Jan* 2, 24), kdežto neučeným, ale šlechetným učedníkům galilejským se svěřoval. Zajisté je i víra rozumu přípravou a výzvou pro víru srdce. Právě zde[2]) »duchovní« evangelista nám předvádí rozmluvu člověka, který již rozumem věří, s Ježíšem, jenž jej povznáší do světa zcela jiného. Jako bychom viděli orla, který unáší kuře nad oblaky; je to zamilovaný obraz »duchovního« evangelisty, který jej opakuje i jinde (§ 294).

Nikodem

288. Tenkráte žil v Jerusalemě vynikající farizej a učitel Zákona, člověk počestný a správně smýšlející; byl však také členem velerady a jeho

společenské postavení mu ovšem ukládalo velikou opatrnost a rozvahu ve veřejném chování. Jmenoval se Nikodem; toto jméno se vyskytuje ve spisech rabínů častěji, ale sotva označuje tuto osobu. Vida »znamení«, jež činil Ježíš, byl ohromen; snad byl z těch několika farizeů, kteří uznávali poslání předchůdce Jana a přijali jeho křest. S druhé strany jeho postavení a ještě víc jeho vzdělání jako farizeje vedly ho k obezřetné zdrženlivosti vůči neznámému divotvůrci. V tomto úzkostlivém rozporu volí Nikodem střední cestu a navštěvuje Ježíše v noci. V matném světle se uvažuje usebraněji a především ho cizí tak lehce nepoznají.

Rozmluva byla dlouhá a snad se protáhla přes celou noc, ale »duchovní« evangelista uvádí z ní jen nejvýznačnější body, jež lépe vyhovovaly účelu jeho »duchovního« evangelia. Nikodem zahájil rozhovor a dovolávaje se toho, co jeho nitrem tak hluboce otřáslo, řekl Ježíšovi: »Mistře, víme, že jsi od Boha vyšel jako ‚učitel', neboť nikdo nemůže činiti těch zázraků, které ty činíš, není-li Bůh s ním«.

Počestný farizej uznává, že poslání Ježíšovo není lidské, nýbrž že pochází z vyššího světa, to jest božského. Ježíš navazuje na jeho slova mu odpoví: »Vpravdě, vpravdě pravím tobě, nenarodí-li se kdo shůry,[3]) nemůže vidět království Božího.« Nikodem byl natolik rozumný, že si nevykládal tato slova v hmotném smyslu: také jeho druhové rabíni mluvívali o znovuzrození v duchovním smyslu, zvláště o tom, kdo se přibližoval z hříšného života nebo z pohanství k Bohu izraelskému; podobně mluvil v jiném významu Filon Alexandrijský. Nikodem však nerozuměl právě onomu duchovnímu smyslu slov Ježíšových, a proto, aby se mu dostalo vysvětlení, tváří se, jako by nechápal: »Kterak se může člověk narodit, jsa stár? Může-liž po druhé vejíti v život matky své a opět se naroditi?«

Jenže tento člověk, který se staví nechápavým, je chytřejší, než se na první pohled zdá: posuzuje učení, které mu Ježíš vykládá, ale Ježíš mu odpovídá tak, že činí z Nikodema zase nevědomého žáka. Nevidíme království Boží, nevstoupíme-li do něho a vstoupiti do něho nedokážeme lidskou silou: »Vpravdě, vpravdě pravím tobě: nenarodí-li se kdo z vody a Ducha svatého, nemůže vejíti do království Božího. Co se narodilo z těla, tělo jest, a co se narodilo z Ducha, duch jest.«

V hebrejštině se duch nazýval »ruah«, což ovšem znamenalo také vanutí (dech) větru; Ježíš využívá tohoto dvojího významu a dává příklad z hmotného světa: Nediv se, že jsem ti řekl: Musíte se naroditi shůry. Vítr vane, kde chce a slyšíš jeho hlas, ale nevíš, odkud přichází a kam jde. Tak jest to při každém, kdo se narodil z Ducha. Vanutí větru, i když nezadržitelné a neviditelné, je skutečné ve světě fysickém; podobně ve světě mravním

se činnost Ducha Božího nedá řídit lidskými důvody, ani jí nelze pochopiti v její podstatě, ale projevuje se teprve účinkem. Tento Duch dává nový, neviditelný život, podobně jako první viditelný život vesmíru vznikl z neživé hmoty a dechu Božího, jenž se vznášel nad vodami chaosu (*Gen* 1, 2).

Narážka na Janův křest je jasná a snad v jejich rozmluvě došlo i na to, zda jej Nikodem také přijal. Než nový život, jehož původ Ježíš vyvozuje z Ducha a vody, nepůsobí obřad Janův, jenž byl jen vodou a předobrazem, nýbrž obřad, jenž předobraz splňoval a udílel se vodou a Duchem svatým. Tento druhý obřad byl křest Ježíšův i podle svědectví předchůdce Jana (*Mt* 3, 11 a souběžná místa synoptiků; *Jan* 1, 33).

289. Srovnání mezi činností ducha a činností větru přeneslo Nikodema do neznámého světa, v němž se farizeus cítil ztracen. Přestává se tudíž stavět nechápavým, ale ještě se nechce přiznat, že je neznalý učeň; proto upřímně, ale s jistou nedůvěrou zvolal: »Kterak se to může státi?«

Odpověď Ježíšova začíná bezděčnou úvahou o úřadě Nikodemově: »Jak to? Ty jsi učitelem v lidu izraelském a toho nevíš? A čemu vlastně učíš, jestliže neprobíráš působení Ducha v duších?« Po tomto úvodě mluvil asi Ježíš dlouho. Nikodem ho jistě přerušoval a on odpovídal. Evangelista úplně opomíjí slova farizeova a z výroků Ježíšových uvádí jen postup myšlenek. Ale není obtížné poznat v tomto výtahu odpověď na poznámky Nikodemovy (jako na př. tam, kde činí zmínku o hadu na poušti) neb i některá obrazná rčení plynoucí z vnějšího rámce rozmluvy, jež se konala při světle svítilny (na př. tam, kde se zmiňuje o světle a tmě). Postup myšlenek je tento:

»Vpravdě, vpravdě pravím tobě: Co víme, to mluvíme, a co jsme viděli, to osvědčujeme: a svědectví našeho nepřijímáte.

Jestliže jsem vám pověděl věci pozemské a nevěříte, kterak uvěříte, povím-li vám věci nebeské? A nikdo nevstoupil na nebe, leč jen ten, jenž s nebe sestoupil, totiž Syn člověka.[4])

A jako Mojžíš povýšil hada na poušti (srv. *Num* 21, 8-9), tak musí povýšen býti Syn člověka, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný.[5])

Neboť tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný.

Vždyť Bůh neposlal Syna svého na svět, aby soudil svět, nýbrž aby spasen byl svět skrze něho.

Kdo věří v něho, nebývá souzen: kdo však nevěří, již jest odsouzen, poněvadž nevěří ve jméno jednorozeného Syna Božího.

To pak jest soud, že světlo přišlo na svět a lidé milovali více tmu nežli světlo, neboť skutkové jejich byli zlí.

Každý zajisté, kdo činí zlé, nenávidí světla a nejde ke světlu, aby nebyli usvědčeni skutkové jeho. Kdo však činí pravdu, jde ke světlu, aby skutkové jeho se zjevili, neboť v Bohu jsou vykonáni« (*Jan* 3, 11-21).

290. V jakém vnitřním stavu asi poslouchal Nikodem tyto myšlenky? Asi v podobném jako Augustin v době svého kolísání, když se mu při čtení listů Pavlových zdálo, jako by cítil vůni vybraných pokrmů, jichž však dosud nemohl jísti - »v touze sytit se vůní toho, čeho dosud nemohl požívat«.

Ostatně některé výroky nemohl Nikodem pochopit bez vysvětlení Ježíšova, jež evangelista vypustil - tak poznámku o ukřižování, předobrazeném hadem na poušti. Ale Ježíš, - jak to učinil již se Židy v chrámě po vypuzení kupců (§ 287), - nemluvil jen pro Nikodema. Jestliže farizej přišel k němu v noci, není tím řečeno, že ho nalezl úplně samotného; v setmělém koutě oné světnice, jak se právem můžeme domýšleti, byly na Ježíše upřeny oči mladíka, který s napjetím sledoval rozhovor a snažil se ona slova si bedlivě vtisknouti v paměť: byl to milovaný učedník, ten, který k stáru vypíše tuto událost.

Ani po této rozmluvě se Nikodem nestal učedníkem Ježíšovým - jako na důkaz pravdivosti slov, jež tehdy slyšel, že dech Boží vane, kam chce. Přece však byl Ježíšovi nakloněn i po ukřižování: ve veleradě se odvážil ztratit slovo za Ježíše (*Jan* 7, 50-51), a ještě více učinil pro Ježíše hmotně, neboť koupil 100 liber mastí k pohřbu jeho mrtvého těla (*Jan* 19, 39). Nebyl-li tento noční návštěvník ušlechtilý duchem, byl aspoň šlechetným dárcem; nebyl-li Petrem, nebyl ani Jidášem.

Konec Janův

291. V rozmluvě s Nikodemem byla zmínka o křtu vodou a Duchem, což jistě nebyl křest Janův. Mezitím křtil Jan dále a proto se odebral do Ainonu u Salimu (§ 269).

Po rozmluvě s Nikodemem zůstal Ježíš ještě nějaký čas v Judsku, avšak zdá se, že odešel z proradného hlavního města na sever. Volný venkov dával i větší svobodu v jednání jemu i těm, kdož chtěli k němu přijíti; zde byl z podezíravého dohledu členů hierarchie a farizeů. Na místě, kde se zdržoval, bylo dost vody, snad to byla nějaká zátoka Jordánu, protože se nenadále dovídáme, že i učedníci Ježíšovi udělovali křest jako Jan.

Byl to křest vodou a Duchem, na nějž narážela rozmluva s Nikodemem? Sotva. Čtvrté evangelium totiž výslovně zdůrazňuje, že tento křest neudílel Ježíš sám, nýbrž jeho učedníci (*Jan* 4, 2); ostatně Duch nebyl ještě seslán (*Jan* 7, 39; 16, 7) a učedníci Ježíšovi nebyli dosud poučeni o nejsvětější Trojici a o vykupitelské smrti Kristově, což byly podstatné části budoucího křtu vodou a Duchem (*Mt* 28, 19; *Řím* 6, 3 násl.). Byl to tedy obřad čistě obrazný a symbolický, podobný křtu Janovu; proto Jan pokračoval v udělování svého křtu, i když křtili učedníci Ježíšovi; byl by však musil ustat, kdyby byli křtili vodou a Duchem.

Přece však došlo k neshodě. Jednoho dne vznikla mezi učedníky Janovými a jistým Židem[6]) hádka »o očišťování«; snad onen Žid, jsa z okolí Jerusalema a nikoliv Galilejec, myslil, že více očišťuje křest učedníků galilejského Mistra, protože je z ciziny, a proto mu dával přednost před křtem Janovým. Jeho žáci přišli k svému Mistru rozhořčeni a žalovali mu na domnělé soupeření Ježíšovo: »Mistře, ten, jenž byl u tebe za Jordánem, jemuž ty jsi vydal svědectví, hle, ten křtí a všichni jdou k němu!«

Rozhorlení učedníci snad čekali, že se Jan na něho žárlivě oboří; ale zatím slyšeli, že je touto zprávou vlastně potěšen: »Člověk nemůže nic vzíti, není-li mu dáno s nebe. Vy sami jste byli svědky, že jsem řekl: Já nejsem Kristus, nýbrž jsem poslán před ním (§ 269). Kdo má nevěstu: jest ženich: ženichův přítel však, který stojí a ho slyší, raduje se velice pro hlas ženichův. Nuže, tato radost má se naplnila. On musí růsti, já pak se menšiti« (*Jan* 3, 27-30).[7])

V básnických spisech Starého Zákona bylo často zvykem představovati Boha Jahve jako snoubence národa izraelského. Pro Jana je tu ženichem Mesiáš Ježíš a při tomto duchovním sňatku má Jan, jako předchůdce, úřad přítele ženichova (§ 281). Ale ženich jest již u brány a on slyšel jeho hlas.

Proto je třeba se radovat a nikoliv rmoutit a žárlit! Světlo luny se zmenšuje a ponenáhlu ho ubývá, když se šíří sluneční jas: a tak »je nutno, aby On rostl a já se menšil«.

292. Bylo to poslední svědectví Janovo. Po několika nedělích, pravděpodobně v květnu, byl přísný karatel dvora uvězněn v Macherontě (§ 17).

Těžko se domýšlet, že by farizeové neměli podíl na tomto uvěznění a tajnou či nepřímou účast. Synoptikové uvádějí jako důvod uvěznění, že Jan káral pohoršení u dvora, Josef Flavius, že to byla Janova obliba u lidu, na niž se nevraživě hledělo; obě pohnutky jsou správné a navzájem se doplňují. Čtvrté evangelium však prozrazuje ještě třetí pohnutku. »Farizeové uslyšeli, že Ježíš získává více účedníků a křtí více než Jan« (*Jan*

4, 1); a tu Ježíš opouští Judsko a vrací se do Galileje. Neboť i Ježíš se obával, že jeho oblíbenost u lidu, která byla větší než Janova, vydá jej žárlivým nástrahám farizeů; proto se vzdaluje. Upadl tedy Jan již do oněch nástrah?

Nikdo toho výslovně nepraví, ale zato se synoptikové zmiňují, že Ježíš odešel z Judska, jakmile se dověděl o Janově uvěznění. To byla tedy nástraha, do níž Jan upadl vinou farizeů[8]) mimo »zásluhu«, že káral pohoršení dvora. Farizeové, chtějíce se zbaviti obtížného a bdělého mravokárce, použili lstivě záští dvora Heroda Antipy, popuzujíce vladaře, aby uvěznil přísného soudce pohoršlivého života, který ovládá zástupy lidu.

Jestliže se Jan zdržoval v Ainonu u Salimu, nebylo to již na území vladaře Antipy, nýbrž na území svobodného města Skythopole, které patřilo k Desítiměstí (§ 4), a tam nemohl být tudíž od tetrarchy uvězněn. Skythopolis však byla vklíněna mezi dvě území Antipova, Galileji a Pereu; nebylo tedy těžké vylákati Jana na území Antipovo pod nějakou vhodnou záminkou ochotnými prostředníky. Později se farizeové budou pokoušeti o opačné zprostředkování, protože dělajíce ze sebe ochránce Ježíšovy, budou chtít, aby se dobrovolně vzdálil z území Antipova; pravděpodobně také toto nové zprostředkování bylo vyvoláno samotným Antipou, kterého při této příležitosti nazval Ježíš »liškou« *(Lk* 13, 31-32) (§ 463).

V tmavých kobkách vězení macherontského strádal Jan po mnoho měsíců vysilujícím očekáváním.

Samaritánka

293. K návratu do Galileje volil Ježíš silnici středem Palestiny, přetínající Samařsko; byl by se mu mohl vyhnout, kdyby se byl dal jinou cestou, vedoucí dále na východ a podél Jordánu, avšak první cestou chodívali nejčastěji Galilejci, když šli do Jerusalema, jak nám dosvědčuje Josef Flavius (srv. *Starožit. žid.* XX, 118; *Vita* 269).

Cesta, kterou si zvolil Ježíš, vstupovala na jednom místě do úzkého údolí, jež tvořila ze severu hora Hebal a z jihu hora Garizim: je to údolí, v němž dnes leží městečko Nabulus, založené r. 72 po Kr. za Vespasiána a Tita a nazývané úředně Flavia Neapolis (z čehož vzniklo Nabulus), ale obyčejně Mabortha (přechod, průchod) pro svou zeměpisnou polohu (srv. *Válka žid.* IV, 449). Krátce před vstupem do údolí od východu bylo místo, známé v dějinách židovských patriarchů *(Gen* 12, 6; 33 18; 48, 22), kde stála »studnice Jakubova«, dodnes zachovaná. Několik set metrů dále v údolí se přišlo vpravo k prastarému městu Sichemu, jež stálo již kolem

r. 2000 př. Kr., ale za časů Ježíšových bylo v úplném úpadku, majíc jen velmi málo obyvatel. V blízkosti jeho zřícenin nedávno prozkoumaných archeology stojí dnes městečko Balata. Na východ od Balaty-Sichemu leží t. zv. »hrob Josefa«, dávného izraelského patriarchy, a asi 1 a půl km dále k severovýchodu se přijde k městečku Askar.

Takový je zeměpisný obraz, o nějž se opírá vyprávění evangelia; to také předpokládá tradiční nenávist tamních Samaritánů k Židům vůbec, o níž jsme se již dříve zmínili (§ 4).

Když opustil Ježíš Judsko, »přišel k městu samarskému, jménem Sychar, poblíže pole, které dal Jakub svému synu Josefovi. Byla pak tam studnice Jakubova. Proto Ježíš, jsa cestou unaven, posadil se tak u studnice. Bylo kolem šesti hodin« *(Jan* 4, 5-6). Podrobné označení místa, plně potvrzené nejnovějšími vykopávkami, přesné označení doby a jiné podrobnosti tohoto vyprávění jsou naprosto vzdáleny jakékoliv obrazotvornosti nebo symboliky. Navzdor tomu přivedly předsudky některé moderní badatele k domněnce, že vyprávění je pouhou alegorií, napsanou nějakým mystikem v Malé Asii, který snad nikdy v Palestině nebyl. Jenže filosofické theorie nikdy nezvítězí nad skutečností a vždy dostačí přečísti si bez zaujetí vyprávění evangelia; tím dojdeme k starému závěru Renanovu, jehož nikdo nebude podezírat: »Jen Žid z Palestiny, který často prošel sichemským údolím, mohl napsati tyto věci.«

294. Je tedy k polednímu (»hodina šestá«), pravděpodobně v květnu (§ 177, pozn.). Ježíš unaven a zpocen odpočívá u studně: je sám, neboť učedníci šli do blízkého města, aby tam koupili něco k jídlu.

Z města Sycharu přichází Samaritánka ke studni pro vodu.[9]) Ježíš jí praví: »Dej mi píti.« Žena mu povýšeně odpovídá: »Kterak ty, jsa Žid, žádáš píti ode mne, která jsem žena samaritánská?« Ježíš byl vlastně z Galileje, ale žena tuší, že se vrací z chrámu jerusalemského, pokládá ho právem za stoupence židovského náboženství. Proto ho chce jako muže i jako Žida pokořit, když se v nouzi obrací o pomoc k ženě, a to k ženě samaritánské. Ježíš odpověděl: »Kdybys znala dar Boží a kdo jest ten, jenž ti praví, dej mi píti, ty bys ho poprosila, a dal by ti vody živé.«

Orel uchvátil nové kuře a chystá se vzlétnout s ním do výše (§ 287). Jako dříve Nikodem, tak nyní i žena chápe, že se v oněch slovech skrývá myšlenka, která jí uniká; drží se sice ještě jejich hmotného smyslu, ale chová se s jistou uctivostí k neznámému: »Pane, ani nemáš, čím bys navážil a studna jest hluboká; odkud máš vodu živou?« Její námitka byla správná: studna je dnes hluboká 32 m, tedy jedna z nejhlubších v celé

Palestině, třebaže snad za dob Ježíšových tak hluboká nebyla. Poznámku doplnila historickou úvahou: »Zdali ty jsi větší než otec náš Jakub, který nám dal tuto studnici a sám z ní pil i synové jeho i dobytek jeho?«

Kuře hledí dosud k zemi, z které bylo uchváceno, a myslí, že dosud si tam dole někde hrabe. Ale Ježíš jí odpovídá: »Každý, kdo pije z vody této, žízniti bude opět; kdo však se napije z vody, kterou já mu dám, nebude žízniti na věky; neboť voda, kterou já mu dám, stane se v něm pramenem vody vytryskující do života věčného.« Žena zůstává stále ještě při zemi: »Pane, dej mi té vody, abych již nežíznila, ani nechodila sem vážit.«

Aby kuře pochopilo, že je již nad oblaky, bylo nutno rozšířiti látku rozmluvy a dáti ženě zároveň »znamení«. Proto Ježíš praví ženě: »Jdi, zavolej muže svého a přijď sem!« V hebrejštině i v aramejštině, podobně jako dnes i v jiných řečech, znamená »muž« tolik co »manžel«. A tak řekl jistě také Ježíš: »Jdi, zavolej svého muže atd.« Žena si zahrává s tímto slovem a bez ostychu odpovídá: »Nemám muže.« Ježíš se vyhýbá obojetnosti a přisvědčuje ženě na její odpověď v horším smyslu: »Dobře jsi řekla: nemám muže, neboť pět mužů jsi měla a ten, kterého nyní máš, není tvým mužem. To jsi pověděla pravdivě.« ‚Muž', kterého právě měla, nebyl tedy jejím manželem a pravděpodobně nebylo jejími manžely ani ostatních pět dřívějších: dva nebo tři z nich snad ženu zapudili nebo zemřeli, ale z pěti soužití bylo asi několik nezákonných, jako právě toto šesté. Samaritánka tedy nebyla vzorem mravopočestnosti.[10])

295. Ježíšovo »znamení« má dobrý výsledek. Žena vidouc, že jsou prozrazena její tajemství, zvolá: »Pane, vidím, že ty jsi prorok!« Ale právě toto odhalení i výkřik uznávají převahu toho, který náleží k nenáviděným Židům. Proto se nyní rozvíjí rozprava o příčině této nenávisti, a i proto, aby se obrátila řeč od palčivé otázky odhalených tajemství: »Otcové naši klaněli se na této hoře a vy pravíte, že v Jerusalemě je místo, kde náleží se klaněti.«

Hora Garizim se tyčí nad oběma rozmlouvajícími; z Jerusalema sem přichází neznámý Žid, který se jistě tam dole klaněl Bohu ve chrámě Jahvově. Jak tedy smýšlí on, jenž je prorokem, o této staleté otázce mezi Samaritány a Židy?

Pro Ježíše má otázka ženy význam jen historický a je to otázka již zbytečná. A právě s tohoto hlediska historického mluví Ježíš jako Žid a dává za pravdu Židům proti Samaritánům; ale hned nato, pominuv minulost, přenáší se do přítomnosti, v níž nemá staré nenávistné sočení

již důvodu: »Ženo, věř mi, že přichází hodina, kdy se nebudete klaněti Otci ani na této hoře, ani v Jerusalemě. Vy se klaníte tomu, čeho neznáte; my se klaníme tomu, co známe, poněvadž spása jest ze Židů. Avšak přichází hodina - a nyní jest (tu) - kdy praví ctitelé budou se klaněti otci v Duchu a pravdě, neboť i Otec hledá takových, kteří by se mu tak klaněli.« Prorok odpověděl: od nynějška uctívání Boha nebude vázáno ani na Horu Garizim, ani na pahorek jerusalemský, ani na žádné jiné místo na zemi, nýbrž jen na jedinou podmínku, aby se konalo »v Duchu a v pravdě«.

Byla to rozvratná a pohoršlivá slova, ovšem jen pro farizeje, kdyby tam byl náhodou poslouchal; nebyla to však slova zcela nová pro tradici izraelskou. Tento poslední prorok, který je vyřkl, přecházel podání farizeů a navazoval na dřívější pravou tradici proroků. Již před šesti sty lety prohlásil prorok Jeremiáš, že chrám Jahva v Jerusalemě je k ničemu, klaní-li se tam lidé nehodní *(Jer* 7, 4 násl.). Předpověděl také, že za dob Mesiášových ani posvátná archa úmluvy nebude již nikým uctívána *(Jer* 3, 16), protože všichni budou nositi novou smlouvu a nový Zákon Boží napsaný v srdcích a v duších *(Jer* 31, 33).

296. V tomto okamžiku se žena cítí v neznámém světě. Ani Garizim, ani Jerusalem, nýbrž Duch a pravda! Jaký je to svět?

Jistě to není svět omezený a hašteřivý, v němž se sváří Samaritáni a Židé. Jestliže velcí učitelé jerusalemští prakticky zapomněli, co předpověděl Jeremiáš, tím pochopitelnější je neznalost prosté samaritánské ženy; proto tápe v onom světě, jejž předpověděl starý prorok. Přece však i ona vyciťuje, že jde o vidění budoucnosti, jejichž uskutečnění možno vidět jenom v blahých dnech Mesiášových. Proto ve zmatku zalétá myšlenkami k oněm dnům a neodvažujíc se odporovati neznámému proroku, jenž stojí před ní, jako na útěchu zvolala: »Vím, že přijde Mesiáš;[11]) když tedy přijde on, oznámí nám všecko«. Ježíš řekl jí: »Já to jsem, jenž mluvím s tebou!«

Samaritáni skutečně očekávali Mesiáše a dodnes naň čeká jejich nečetné potomstvo. Nazývají ho *Taheb* nebo *Šaheb,* »ten, který přichází« nebo »ten, který dá přijíti (k dobru)«; představují si ho jako reformátora podobného Mojžíšovi, jenž rozptýlí všecky pochybnosti, urovná veškeré spory a upevní na tisíc let po své smrti blažené království. Žena rozmlouvající s Ježíšem nazývá ho zde Mesiášem, bez členu, jistě proto, že toto oslovení platilo za vlastní jméno.

Nuže, právě této ženě nežidovské a z národa nepřátelského Židům

zjevuje Ježíš, že je Mesiášem, kdežto později nařizuje svým učedníkům, aby nikomu neprozrazovali, kým je *(Mt* 16, 20). Právě v tomto nepřátelství Samaritánů spočívá tajemství oné přednosti. U nich stěží by vzniklo po oné zprávě hnutí politického nadšení, jaké naopak by bylo vzniklo pravděpodobně u Židů; a tomu se chtěl Ježíš rozhodně vyhnout. Podává-li Jan tuto zprávu, o níž synoptikové pomlčeli, je i v tomto dodatku patrný jeho úmysl, doplniti alespoň z části jejich vypravování.

297. Při posledních slovech Ježíšových k Samaritánce blíží se učedníci z města s nakoupenými pokrmy. Když pak žena slyší od Ježíše, že je Mesiášem, jest úplně zmatena, neodvažujíc se odpověděti, nýbrž zanechá džbán u studně, běží do města a na všechny, s nimiž se potká, volá: »Pojďte a vizte člověka, který mi pověděl všecko, co jsem učinila! Není-li on Kristus?«

Učedníci se neodvažují tázati Ježíše na důvod neobvyklého rozhovoru, i když se tomu velmi divili, protože židovští rabíni se varovali veřejného hovoru se ženami, ba i s vlastními manželkami. Zaražení učedníci přistupují k svému Mistru teprve potom, když žena náhle utekla k městu.

»Mistře, pojez!«, praví, nabízejíce mu koupené pokrmy. Ježíš odpovídaje jim, pokračuje stále ještě v obrazné řeči o duchovní vodě, o níž se zmínil oné ženě: Přijímá pokrm duchovní, to jest vůli toho, jenž ho poslal, aby dokonal jeho dílo. Je žencem duchovní úrody. V Palestině si ke konci prosince po osetí ulehčovali úslovím »Ještě čtyři měsíce a budou žně«, protože jim nastávaly nové práce se žněmi teprve v dubnu a květnu, to jest po čtyřměsíčním odpočinku. Ale Ježíš dává učedníkům na jevo, že toto přísloví neplatí pro jeho duchovní úrodu: ta jest již zralá a nemožno s ní otáleti; proto také mají býti ženci připraveni, i když snad před tím nezasívali. Když Ježíš pronáší tato slova, úroda, v době velikonoční skoro již zralá (§ 177 pozn.), vlní se na slunci po celé širé rovině el-Makhneh, která se rozprostírá od jeho nohou až k řece Jordánu.

Z této duchovní žně bylo ihned sebráno několik hrstí. Na hovornou výmluvnost ženy opustilo příbytky mnoho Samaritánů a všichni se odebrali ke studni, aby uzřeli židovského proroka. Jistě je podmanil hned prvními slovy, protože jej vybídli, aby zůstal nějaký čas u nich; a přece to byli Samaritáni, kteří raději do krve zbili nebo docela i zabili Židy, procházející jejich zemí (srv. *Válka žid.* II, 232; *Starožit. žid.* XX, 118) a kteří odepřeli pohostinství učedníkům Ježíšovým *(Lk* 8, 52-53). Tentokráte neb aspoň tito Samaritáni v Sycharu byli zdvořilí jistě proto, že je podmanila osobnost prorokova. Ježíš přijal jejich pozvání »a pobyl

tam dva dni. A mnohem více jich uvěřilo v něho pro slovo jeho. I pravili ženě: Věříme již nikoli pro tvoji řeč: neboť sami jsme slyšeli a víme, že tento jest vpravdě Spasitelem světa« *(Jan* 4, 40-42).

Návrat a první působení v Galileji

298. Ježíš, stráviv dva dny se Samaritány v Sycharu, vrátil se do Galileje. Příčinu jeho návratu nám udává Jan (4, 44) slovy: »Neboť Ježíš sám vydal svědectví, že prorok není ve vážnosti ve své otčině!« Co je »otčina«, na niž naráží Jan? Synoptikové připisují týž výrok Ježíšovi, ale později, když byl násilně vyhnán z Nazareta *(Lk* 4, 16-30 a souběžná místa); z toho vysvítá, že otčinou byl míněn Nazaret. V Janovi to však není tak jasné, ale netřeba se proto domnívat, že Jan naráží na Judsko, odkud musil odejíti pro úklady farizeů (§ 292). Možno spíše říci, že Jan, předpokládaje znalost synoptiků (§ 165) i známost výroku jimi uvedeného, klade jej zde na počátku Ježíšovy činnosti v Galileji, jako by chtěl již napřed upozorniti na její smutný výsledek.

Galilejci přijali Ježíše nejprve s radostí: někteří z nich byli svědky neobyčejných skutků, které Ježíš učinil v Judsku, a po svém návratu mluvili o nich v Galileji, naplňujíce hrdostí krajany prorokovy.

Když se Ježíš zase odebral do Kány, místa svého prvního zázraku (§ 281), ihned jej vyhledali pro jeho pověst divotvůrce. Tehdy ležel v Kafarnaum těžce nemocen syn jednoho úředníka[12]) královského dvora. Jeho otec, dozvěděv se o příchodu Ježíšově, odebral se rychle do Kány a prosil Ježíše, aby přišel a uzdravil nemocného, který počínal umírati. Na tuto prosbu neprojevil Ježíš hned ochotu, nýbrž maje na zřeteli především své poslání, odpověděl: »Neuzříte-li zázraků a divů, neuvěříte!« Otec v úzkosti myslil jen na umírajícího syna a naléhal: »Pane, pojď prve než umře syn můj!« Otec, aby si byl uzdravením jist, žádal, aby Ježíš přišel sám - jako lékař. Ježíš odvětil: »Jdi, syn tvůj jest živ!« Toto ujištění dalo otci nezlomnou víru: mluvil-li takto divotvůrce, nemohlo býti jinak. Byla »hodina sedmá«, to jest první po poledni. Po únavné cestě konané ráno z Kafarnaum do Kány, což je více než 30 km, nebylo možno se vydati okamžitě nazpět, neboť koně i lidé doprovázející královského úředníka byli unaveni. Proto se otec vrátil až druhého rána. Když se pak blížil ke Kafarnaum, přišli mu služebníci naproti a zvěstovali mu, že jeho syn je živ a vede se mu dobře; na jeho otázku, v kterou hodinu se mu ulevilo, odpověděli: »Včera v hodinu sedmou přestala mu zimnice«.

Jan pečlivě poznamenává (4, 54), že to byl druhý zázrak Ježíšův po

onom v Káně, který se stal rovněž v Galileji, ale nepřihlíží k pobytu Ježíšovu v Judsku (§ 287, pozn. 2). Také zde je patrný úmysl Janův doplniti synoptiky.

299. Ježíš vrátiv se do Galileje, zahájil své poslání »hlásaje radostnou zvěst o království Božím a říkaje: Čas se naplnil a království Boží se přiblížilo; čiňte pokání (=změňte smýšlení - § 266) a věřte v evangelium« *(Mk* 1, 15).

Tehdy chodil po různých místech Galileje, neboť se praví, že »učil v jejich synagogách«, a byl slyšen ode »všech« s velkou ochotou a také s jistou krajinskou hrdostí *(Lk* 4, 14-15). Ovšem nejdéle a nejčastěji se zdržoval v Kafarnaum, které mu nahradilo Nazaret (§ 285). Vše nasvědčuje tomu, že přišel na svých cestách také do Nazareta; kázání v nazaretské synagoze, které skončilo jeho vyhnáním z obce (§ 357 násl.), měl na konci a nikoliv na počátku své činnosti v Galileji, protože tenkráte se výslovně připomínají zázraky, které učinil v Kafarnaum *(Lk* 4, 23). I když Lukáš klade toto vypravování na počátek, nutno dáti přednost časovému pořadí druhých dvou synoptiků *(Mt* 13, 54-58; *Mk* 6, 1-6), kteří je kladou na konec tohoto období, když totiž byl Ježíš již delší čas v Kafarnaum.

V různých městečkách, kudy se ubíral, mluvil Ježíš především v místní synagoze. Jak již víme (§ 62), stála synagoga i v nejmenších městech Palestiny, a tam se pravidelně scházeli obyvatelé v sobotu a někdy i v jiné dny; bylo tu zajištěné posluchačstvo, a byla tu také příležitost mluviti k němu zcela podle tradičních zvyků, když totiž správce synagogy po čtení bible vybídl některého z přítomných, aby proslovil obvyklou poučnou přednášku (§ 67): zajisté se Ježíš nabídl častěji k takovému úkolu, jenž dobře vyhovoval jeho záměrům. Někdy však též mluvíval pod širým nebem nebo v soukromých bytech, kdykoliv se mu naskytla vhodná příležitost, nebo kdykoliv se kolem něho shromáždil větší zástup.

Posluchačů rychle přibývalo, neboť lidé poznali, že on »učil jako moc maje (*ὡς ἐξουσίαν ἔχων*) a ne jako zákoníci« *(Mk* 1, 22; *Lk* 4, 32; srv. *Mt* 7, 29). Také lid svým prostým nezkaženým smyslem shledával veliký rozdíl mezi učením Ježíšovým a učením zákoníků; ti se dovolávali vždy autority starých a jejich ideálem bylo uchovat neporušeně zděděné nauky, nic nepřidávat a nic nevynechat. Ježíš však otvíral jisté poklady, k nimž měl jedině on klíč a nad nimiž sám »měl moc«, neváhaje ani jít proti starým naukám, když bylo nutno je zdokonalit. »Bylo řečeno starým« to a to; »já však pravím vám«... něco jiného *(Mt* 5, 21 násl.).

Zákoníci mluvili jménem tradice, Ježíš však mluvil jménem svým a přisvojoval si právo tradici schvalovat, zamítnout i opravit. Nebylo pochyby o tom, že kdo si osoboval toto právo za duchovní vlády zákoníků a farizeů, jednal »jako moc maje«.

V Kafarnaum a jinde

300. Nový kazatel, měl-li moc učitelskou, projevoval nemenší moc i ve světě přírodním, konaje divy. Právě tato druhá moc, potvrzující první, budila stále větší pozornost zástupů, jež o tom jistě soudily jako Nikodem: »Nikdo nemůže činiti takových zázraků... není-li Bůh s ním« (§ 288). Po dvou zázracích v Káně, jež byly dosud v živé paměti, následovaly jiné na různých místech.

V Kafarnaum uzdravil Ježíš jednou v sobotu po kázání v synagoze veřejně člověka posedlého, který se na jeho rozkaz nejdříve zmítal v křiku a potom byl zbaven posedlosti. Lid, když vyslechl kázání a viděl toto uzdravení, spojoval obě události a ptal se: »Co je to? Jaké jest to nové učení? Neboť s mocí rozkazuje i duchům nečistým a poslouchají ho!« *(Mk* 1, 27).

Za těchto výkřiků, jež se budou šířit a roznesou jinam pověst o Ježíšovi, vychází Ježíš ze synagogy a jde rovnou do domu Šimona Petra (§ 285) a jeho bratra Ondřeje, kde ležela nemocná tchyně Petrova. Evangelista lékař poznamenává, že byla stižena »velikou zimnicí« *(Lk* 4, 38), která podle tehdejšího lékařského názvosloví byla jiného druhu než »slabá horečka« (srv. Galenus, *Different. febr.* I, 1). S Ježíšem stojí u lože Jakub a Jan, synové Zebedeovi, a ještě jiné osoby, jež byly svědky osvobození posedlého a snad prosí osvoboditele, aby pomohl i nemocné stařeně. Ježíš se schyluje nad jejím lůžkem, béře ji za ruku a pozdvihuje, neboť jest uzdravena. Sotva vstane, cítí se tak silná, že hned shání něco pro podivuhodného hosta a posluhuje mu.

V městě se mluví ještě o vyléčení posedlého, když přijde nová zpráva, že také tchyně Petrova byla uzdravena. Míti takového člověka v obci a nevyužíti toho, bylo by pošetilostí: vždyť stačí přinésti k němu nemocné, kteří leží po domech a budou uzdraveni. Je však sobota a nikdo nesmí být přenášen, ani není dovoleno udělati více kroků, než je předepsáno (§ 70); nuže dobrá, počkají na západ slunce, kdy přestává sobotní klid, a potom budou moci přinésti své nemocné.

Když nastal večer, churaví všeho druhu a posedlí byli shromážděni u domu Petrova a »celé město shromáždilo se u dveří« *(Mk* 1, 33). Ježíš vkláda-

je ruce na každého z nich, uzdravoval je; vycházeli však od mnohých i duchové zlí, křičíce a volajíce: Ty jsi syn Boží! Ale on (Ježíš) hroze, nedopouštěl jim mluviti, neboť věděli, že je vykupitelem (Mesiášem) *(Lk* 4, 40-41). Ježíš, který se v území samařském sám prohlásil za Mesiáše (§ 296), zde v zemi judské nedovolil, aby totéž prohlášení učinil svědek v té věci tak spolehlivý, jako byl ďábel. Zde právě bylo nebezpečí, jehož nebylo tam, že by přítomní pokládali podle všeobecného smýšlení Mesiáše za politického vůdce: jako se krátce předtím nezabýval politikou Jan Křtitel, tak se jí nyní vyhýbal i Ježíš a nekázal o království světa, ani člověka, nýbrž o království nebeském a Božím.

301. Byl-li Ježíš opravdu Mesiášem a přišel-li opravdu, aby to zvěstoval svým soukmenovcům, bylo třeba, aby jim jednou veřejně zjevil tuto svou hodnost. Zcela správně: takové veřejné a opětovné prohlášení Ježíš učiní, ale až později. Z počátku však, to jest za první své činnosti v Galileji, pokračuje jen v kázání svého předchůdce Jana a ohlašuje jedině, že se přiblížilo království Boží *(Mt* 4, 17; *Mk* 1, 15); mluví totiž o království, ne však o jeho hlavě, o jeho založení, ne o jeho zakladateli. Až kolem sebe shromáždí hrstku stoupenců, kteří aspoň trochu pochopí, že jeho království není politické a že jeho zakladatelem je král duchovní, teprve tehdy těmto nejlepším žákům svěří, že je Mesiášem, i když také jim z počátku zakáže prozrazovat jiným toto tajemství.

Své mesiánství tedy Ježíš prohlásil skutečně a jasně, ale postupně. Nejdříve ohlašoval mesiánské království, potom sebe jako Mesiáše jen několika osobám soukromě, konečně všem veřejně. Toto postupné zjevování vzniklo především ze snahy uniknout politickému blouznění, jež se mohlo vznítit v lidu zvyklém už dávno na národní a vojenské představy o budoucím Mesiáši, jak jsme již viděli (§ 83). Do tohoto sudu prachu, jímž bylo v ohledu politickém tehdejší Židovstvo, vrhali příliš často lžiproroci hořící louče. S nimi nechtěl mít Ježíš docela nic společného; naopak se důsledně choval zcela rozdílně, zahaluje od počátku svou osobu v tajemství, aby byla přijata jeho idea.

Až bude Ježíš nucen mluvit o sobě, ochladí účinně i horké hlavy svých důvěrných přátelů: zjeví jim sice, že je Mesiášem, ale též, že jej čeká potupná a násilná smrt a že i jeho učedníci, jeho dvořané, neujdou všemožným potupám a soužením. Bylo to velmi hořké rozčarování a velmi smutná vyhlídka do budoucnosti pro ohnivé židovské mesianisty: Mesiáš, který bude zabit, místo aby pobil nepřátele Izraele, a který má za dvořany hrstku ubohých podmaněných místo mocných podmanitelů pohan-

ských gojim! A právě toto ochlazení bylo nutné k pochopení povahy Mesiáše, Ježíše, a království jím hlásaného.

Večer oné soboty byl velmi namáhavý, ale konečně se mohl Ježíš přece uchýliti do Petrova domu. Příštího jitra časně před svítáním vyšel tajně odtud a uchýlil se do samoty, aby se tam modlil. Brzy nato přicházeli návštěvníci z městečka s žádostmi k divotvůrci a především s prosbou, aby již nikdy od nich neodcházel. Petr a jeho domácí nenalezli Ježíše v domě i hledají ho venku; konečně ho nalézají a sdělují mu, že jej všichni čekají a po něm touží. Ježíš odpovídá, že i jinde musí kázat radostnou zvěst o království Božím a že právě proto byl poslán.

A znovu chodil po Galileji, pravděpodobně sám, bez učedníků.

Vyvolení prvních čtyř apoštolů

302. Lukáš na tomto místě (5, 1-11) vypravuje o povolání čtyř předních učedníků, Šimona Petra s jeho bratrem Ondřejem a Jana s jeho bratrem Jakubem; druzí dva synoptikové *(Mt* 4, 18-22; *Mk* 1, 16-20) kladou toto vyprávění, ovšem mnohem stručnější, na počátek Ježíšovy činnosti v Galileji, hned po zprávě o uvěznění Jan Křtitele. Pořad Lukášův se zdá časově pravděpodobnější. Třeba si všimnout, že se ani Matouš, ani Marek dosud nezmínili o styku Ježíšově s těmito čtyřmi učedníky, Lukáš však jej již naznačil a podrobně vylíčil (§ 278 násl.). Na druhé straně tato volba předpokládá, že Ježíš již nějakou dobu působil, protože se kolem něho tísnil četný zástup v touze jej vidět a slyšet; to by se těžko dalo vysvětlit, kdyby tím byly míněny první dny po Ježíšově návratu do Galileje, hned po uvěznění Jana Křtitele. Stalo se to tedy, když Ježíš už nějaký čas působil a získal si široký ohlas v Galileji.

Jinou a vážnější otázku vyvolávají zvláště zprávy Janovy; jestliže čtyři učedníci chodili s Ježíšem již v Judsku a po Galileji, v Káně a Kafarnaum, jak to, že je tu Ježíš volá k sobě zdánlivě po prvé? Z Matouše a Marka máme jistě dojem, že to bylo skutečně po prvé; než tento dojem nutno opravit a doplnit tím, co vypravují druzí dva evangelisté. Pokud se týká zpráv Janových, který svým evangeliem nejvíce doplňuje, vedou nás jeho zprávy k závěru, že Ježíš ve volbě učedníků - podobně jako při zjevení mesiánského tajemství - jednal postupně. Nejdříve přijal čtyři, kteří k němu v Judsku přešli z vlastního popudu od Jana Křtitele; i když byli již přijati, nezůstali u něho trvale, ani s ním nechodili na všech cestách po Galileji, neboť je konal většinou sám (§ 301). Teprve později, když se již dostatečně seznámili se způsobem života, jaký na nich žádal Ježíš,

a když ukázali, že jsou ochotni jej přijmouti, připoutal je navždy k sobě zvláštním vyvolením. Jak se to stalo, vypravuje Lukáš nejobšírněji a nejpodrobněji ze všech tří.

303. Jednoho jitra stál Ježíš na západním břehu jezera Tiberiadského obklopen četným zástupem, který ho toužil slyšeti. Byl to zástup tak veliký, že byl nucen sáhnout k vhodnému prostředku, aby jej udržel a aby mu bylo rozuměno. Když je totiž jezero klidné, je hladina téměř nehybná a tak tichá, že je dobře slyšet, mluví-li se hlasitě. Odrazilo-li se tedy s lodičkou několik metrů od břehu, bylo možno mluvit k zástupu shromážděnému na břehu a naslouchajícímu.

Tak učinil i Ježíš. Nablízku byly dvě loďky, jejichž majitelé vystoupili na břeh a spravovali sítě; jedním z nich byl právě Šimon Petr. Z toho plynou dva závěry: že se událost přihodila poblíže Kafarnaum (§ 300) a že Šimon Petr tehdy přerušil občasné provázení Ježíše, vrátiv se zatím s bratrem Ondřejem k svému zaměstnání, aby se staral o rodinu. Když Ježíš přestal mluvit s této kolébavé kazatelny, chtěl se odměniti tomu, kdo mu ji půjčil a obrátiv se k Šimonovi, vybídl ho, aby zajel na jezero a vrhl sítě.

Vybídnutí Ježíšovo se Petrovi jistě zdálo neúmyslnou ironií: právě uplynulá noc byla špatná a Šimon se se svými pomocníky namáhal marně. Než řekl to Mistr, nechtěl se zdráhati: vyhověl jen právě z úcty k němu, ač v nový pokus nevěřil; denní světlo totiž bylo novou překážkou a byl-li v noci nezdar, bude za dne ještě větší. A tak vrhli sítě. Ty se hned počaly plniti takovým množstvím ryb, že neudržely celou tíhu a oka se trhala. Zavolali tedy druhy z jiné lodi, která stála nečinně stranou, aby přišli na pomoc. Bárka připlula, ale bylo nutno ještě dlouho nakládat; konečně byly obě loďky plny ryb, že se téměř potápěly.

Jezero Tiberiadské bylo za starých časů a je ještě dnes velmi bohaté na ryby. Ve starověku mluví o tom již Josef Flavius *(Válka žid.* III, 508, 520). Z rybolovu žila velká část obyvatel západního břehu; poněkud severně od Tiberiady bylo městečko Magdala (»Věž«), kterou rabíni nazývali »Věž ryb« (Migdal Nunaja) a helleniste Tarichaea (*Ταριχαῖαι*) to jest »Rosol z ryb«, se zřejmou narážkou na hlavní průmysl tamního obyvatelstva. Kdo dnes navštíví tato místa, uvidí rybáře chytit na udici v několika minutách bohatý úlovek a uslyší vyprávět o šťastné výpravě či o bohatém zátahu, z něhož přinesli na břeh několik centů ryb. Ovšem tím není řečeno, že tomu tak je nebo bývalo vždycky; také tiberiadští rybáři mívali špatné dny nebo noci, jako by všecky ryby zmizely z je-

zera. Byl tento Šimonův rybolov šťastný pouhou náhodou? Šimon, jenž tomu rozuměl, tak nesoudil a očekával docela jiný výsledek; nebyl sám, protože také rybáři z druhé loďky, Jakub a Jan, užasli nad tímto výsledkem. Ohnivý Šimon proto padl Ježíšovi k nohám volaje: Odejdi ode mne, neboť jsem člověk hříšný! - Ježíš však odpověděl: Neboj se! Od tohoto času budeš lidi loviti. - Celá událost měla tudíž mimo to ještě symbolický význam pro budoucnost.

Když všichni vystoupili na břeh, vyzval Ježíš podobně Jakuba a Jana, kteří s otcem Zebedeem, Šimonem a jeho bratrem Ondřejem byli »společníky« rybolovu.[13]) Obě tyto dvojice bratří, opustivše loďky a vše, šly navždy za mistrem.

Další zázraky a první překážky

304. Ježíš působil dále v Galileji a synoptikové nám z toho popisují některé události bez spolehlivého časového pořadí. Pověsti o novém proroku se šíří, ale zároveň vznikají také překážky, zprvu - jak se dalo čekat - od farizeů, a později i od jiných.

Jednou, snad brzy po vyvolení čtyř prvních učedníků, přiblížil se k Ježíšovi malomocný, padl mu k nohám, výslovně neprosil o nic a řekl jen: »Pane, chceš-li, můžeš mne očistit!« (*Lk* 5, 12). Malomocní za starých dob budili hrůzu; byli podle zákona Mojžíšova vyloučeni z lidské společnosti a byli povinni se zdržovat na osamělých místech. Měli volati, když se někdo nevědomky blížil k jejich bydlišti: »S cesty, je tu nečistý!« (*Pláč* 4, 15). Za toto žalostné volání se jim dávalo do jejich samot jídlo; jinak nechtěla lidská společnost o nich nic vědět, jako by to byl vyvrhel lidstva, zosobnění nečistoty či oběť nejvyššího hněvu Hospodinova. Přesto však přestupovali malomocní nezřídka nařízenou odloučenost. Podobně učinil tentokrát i malomocný, který se ukázal Ježíšovi. Jistě slyšel o něm i o jeho zázracích, jež konal na nešťastných všeho druhu: kdož ví, zda tento dobrý a mocný prorok galilejský neučiní také něco pro jeho hrozné neštěstí!

Stav prosícího byl tak strašný, že se neodvážil ani vysloviti svou prosbu, nýbrž jen vyjádřil důvěru v toho, koho prosil. Ježíš se slitoval nad ním i nad jeho protizákonnou odvážností, jež ho dohnala jít mezi zdravé lidi; »proto vztáhl ruku svou« a ke hrůze všech přítomných »dotkl se ho« - toho malomocného plného hnisu a zápachu; a odpovídaje přesně na jeho slova, ale ještě více na jeho tajné přání, řekl: »Chci! Buď čist« (*Mk* 1, 41). Malomocný byl okamžitě čist. Nato mu Ježíš poručil, aby

ihned odešel, a sice proto, že se chtěl vyhnouti nadšení lidu. Přikázal mu, aby nikomu nic neříkal o tom, co se přihodilo: ale zároveň mu připomněl, že musí splniti, co předpisoval zákon Mojžíšův pro velmi řídké případy uzdravení malomocných, to jest, aby se ukázal knězi, který zjistí uzdravení, a aby přinesl očistnou oběť. Ježíš tak projevil poslušnost zákonu a zároveň uložil jaksi pokutu za přestoupení zákona, jehož se malomocný dopustil tím, že přišel mezi zdravé. Možná, že uzdravený vyplnil později předpis zákona, ale zatím přestupoval příkaz Ježíšův rozhlašuje, co se stalo; ale i kdyby byl mlčel, byla by mluvila jeho tvář, dříve znetvořená, nyní uzdravená.

Důsledky šířících se pověstí se brzy ukázaly. K divotvůrci se sbíhaly další zástupy, aby ho slyšely a další ubožáci, aby byli uzdraveni, »takže Ježíš nemohl již zjevně vjíti do města, nýbrž zůstal venku na místech osamělých« (*Mk* 1, 45). »A tam v samotě se modlil« (*Lk* 5, 16).

305. Později, když se rozruch v lidu uklidnil, vrátil se Ježíš do Kafarnaum. Jeho oblíbenost u lidu upozornila na něho již farizeje a zákoníky; nemohouce si dosud utvořiti správný úsudek o novém proroku, pozorovali jej, jako dříve Jana Křtitele (§§ 269, 277). Proto se dovídáme, že když Ježíš za tohoto pobytu v Kafarnaum v jednom domě učil, »seděli tam i farizeové a zákoníci, kteří přišli ze všeliké osady galilejské i judské a z Jerusalema« (*Lk* 5, 17). Je pozoruhodné, že se vypravili až z Jerusalema, aby ho pozorovali. Chování těchto učitelů nebylo navenek asi útočné a zdálo se spíše, že tu jsou jen proto, aby se poučili, jako všichni ostatní, kteří naplnili dům a tlačili se u vchodu. Mezi Ježíšovou řečí se pokoušelo několik lidí projít zástupem tísnícím se u vchodu: nesli ochrnulého ležícího na lůžku a hleděli se dostat k Mistru, aby mu jej ukázali. Ale projít nebylo možno; je tam hlava na hlavě a nikdo nechce uhnout. Aby se nepromeškala vítaná příležitost, je nutno jednat rychle: Mistr by mohl náhle skončit a hned odejít do neznámé samoty k modlitbě, jak obvykle činí. Zatím co Mistr ještě mluví ve velké místnosti, spouštějí ochrnulého i s lůžkem před něho stropem světnice. Jak se to stalo? Nosiči si hned věděli rady; protože v Palestině měli chudí lidé domy jen přízemní s rovnou střechou z upěchované hlíny, vystoupili na ni zvenku po žebříku, odstranili udusanou hlínu, nadzvedli několik prken a snad i latí a tímto otvorem spustili po provazích lůžko s nemocným. Samozřejmě, když se objevil tento zvláštní posluchač, bylo po kázání. Ježíš se nejprve podivil víře nosičů i nemocného; potom se obrátí k ochrnulému a praví jen: »(Synu,) odpouštějí se tobě hříchové tvoji!«

V hebrejštině slovo hřích (het' nebo hatta'áh) může znamenati buď spáchanou vinu nebo její následky: za jeden z takových následků byla u Židů pokládána tělesná nemoc, zvláště choroba těžká a vleklá. V jakém asi významu použil Ježíš tohoto slova? Snad v obojím, totiž v neviditelném smyslu - mravní viny, - i ve viditelném - tělesného následku. Jakmile však uslyšeli tato slova, pohoršili se, kdo Ježíše pozorovali. »I počali farizeové a zákoníci mysliti takto: Kdo jest tento, jenž mluví rouhání? Kdo může odpouštěti hříchy, než jediný Bůh?« (*Lk* 5, 21). Námitka se zřejmě týkala jen neviditelného smyslu slova »hřích«, to jest viny, kterou nemohl nikdo odpustit. Byl tu však viditelný následek, totiž tělesná nemoc: zde bylo zproštění možné a každý by se mohl přesvědčit, mluví-li Ježíš do větru. A Ježíš odpověděl právě tím, že uvedl viditelné zproštění jako důkaz neviditelného odpuštění. »Seznav totiž myšlení jejich, Ježíš odpověděl a řekl jim: Co to myslíte v srdci svém? Co je snazší, říci: Odpouštějí se tobě hříchy, čili říci: Vstaň a choď?« Vyzývači jistě hned pochopili, že to s nimi dopadne špatně, protože jejich výzva byla přijata; a nejednalo se jen o zajímavou otázku rabínské kasuistiky, na příklad, zda je dovoleno v sobotu rozvázati uzel na provaze nebo přinésti jeden suchý fík (§ 70), nýbrž šlo o to, postaviti na nohy ochrnulého. A od tohoto člověka, který dělal zázraky, dalo se očekávati všecko. Proto na otázku Ježíšovu nastalo ticho dosti dlouhé a trapné, jako mlčení toho, kdo se bojí mluvit, aby to nedopadlo ještě hůře. Ježíš, nedostávaje odpovědi, pokračoval: »Abyste věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštěti hříchy« - tu se obrátil k ochrnulému - »pravím tobě: Vstaň, vezmi lože své a jdi do domu svého!« Nemocný ihned vstal, vzal své lůžko a odešel. Evangelista dodává, že všichni užasli, neříká však, jak se tvářili farizeové. Asi si myslili, že to není odpověď na otázku židovské theologie; rozhodně však nedali Ježíšovi za pravdu.

306. Naopak neochabli ve svém bdělém hlídání. Brzy po uzdravení ochrnulého se stala podle svědectví všech tří synoptiků další událost. Když se Ježíš ubíral přes Kafarnaum, spatřil celníka Leviho, syna Alfeova, kterak vybírá v celnici poplatky a vydává potvrzenky; platící jej zahrnovali zlořečením a kletbami, jichž bylo jistě víc než peněz na stole. Snad tento výběrčí znal již Ježíše z doslechu neb i osobně a velice si ho vážil. Snad i záviděl jeho učedníkům, chudým, ale blahoslaveným a milovaným od lidu, kdežto on se svým stříbrem a zlatem nahromaděným na stole byl pokládán lidmi za prašivého psa. Ježíš jda kolem celnice pohlédl naň a pravil mu: »Pojď za mnou!« Toto slovo bylo jiskrou, jež za-

palovala; sotva je celník uslyšel, »opustil všecko, vstal a šel za ním« (*Lk* 5, 28). Celník měl podle tehdejšího rozšířeného zvyku mimo Levi ještě jméno Matouš (hebr. Mattai, stažené z Mattenai), odpovídající řeckému Theodor a latinskému Adeodatus (od Boha daný). Jest autorem prvního evangelia (§ 114).

Tento nový Ježíšův následovník, který se tak ochotně vzdal svého povolání, nezřekl se hned svých hmotných prostředků, nýbrž použil jich k uctění nového Mistra. Protože byl zámožný, vystrojil velikou hostinu, na niž pozval Ježíše, jeho učedníky a zároveň s nimi i své staré přátele, totiž mnohé celníky a hříšníky«; Tak píše Matouš (9, 10; *Mk* 2, 15), kdežto jemný Lukáš (5, 29) vynechá hanlivý výraz »hříšníky« a napíše »celníky a jiné« (§ 143). Tato smíšená společnost se zdá nedůstojná ba pohoršlivá zákoníkům a farizeům, kteří stále pozorují. S velikým rozhořčením odmítnou vstoupiti do domu hříšného člověka, aby se neposkvrnili; přistoupili u dveří k učedníkům Ježíšovým: Jakže? Vy a váš Mistr se snižujete a jíte i pijete s publikány a hříšníky? Kam se poděla vaše důstojnost? Kam zákonná čistota? Tyto poznámky se donesly až k Ježíšovi, jenž odpověděl za všecky: »Nepotřebují zdraví lékaře, nýbrž chorobní. Jděte a naučte se, co jest to „milosrdenství chci a ne obětí". Neboť nepřišel jsem povolat spravedlivé, nýbrž hříšné.« Tento citát je z prorockých knih (*Oz* 6, 6): dokazuje to, že učení Ježíšovo, sahajíc dále než podání rabínů, navazovalo na učení starých proroků, kterým mnohem více záleželo na duchovním usměrnění člověka než na obřadních formalitách, jak krátce předtím učil i Jan Křtitel (§ 267).

307. Farizeje přirozeně tato odpověď nepřesvědčila, neboť se dotýkala jednoho z nejnepříjemnějších výroků již dost nepříjemných proroků. Kdyby se vzal doslova, zrušil by celý zákon Mojžíšův i všecky židovské zvyky; a jak by se potom udržela nesmírná stavba rabínského zákonodárství, jež je největší rozkoší Bohu v nebi a lidem na zemi? A jaké měl asi Ježíš mínění o pobožnostech konaných farizeji, na příklad o postu (§ 77)? V této otázce bdělí hlídači Ježíšovi nalezli oporu u některých učedníků Jana Křtitele, žárlících na oblíbenost nového Mistra, takže jednoho dne přišli společně s nimi a tázali se Ježíše: Jak to, že my, učedníci Janovi i farizeové, se často postíme, kdežto tvoji učedníci jedí a pijí? Jak nabudou svatosti u Boha a vážnosti u lidu, nebudou-li smutní a vychrtlí postem? - Ježíš odpověděl: »Mohou-liž svatebníci (to jest přátelé ženichovi - § 281) truchliti, pokud je s nimi ženich? Přijdou však dnové, kdy bude odňat od nich ženich a tehdy se budou postiti« (*Mt* 9,

15). Odpověď se vztahuje na Ježíše, i když hájí učedníky. Přijde jistě doba smutku a postu, není to však nyní, kdy je Mistr ještě mezi nimi jako ženich mezi přáteli ženichovými; budou míti zármutek, až znenadání přijde rozloučení, Mistr jim bude odňat a potom se svatební radost obrátí ve smutek. Odpověď mohli pochopit, ne-li cele, aspoň částečně, kdož ji slyšeli: i Jan byl nedávno svým učedníkům násilně vyrván a zanechal je v zármutku; zde předpovídá Ježíš podobný osud svým učedníkům.

Ostatně nač trvati tolik na tělesném postu? Byl-li svrchovaně důležitý v očích farizeů, neměl tolik důležitosti ve Starém Zákoně; ani farizeové nedosáhli zvláštních duchovních úspěchů touto vnější zbožností. Chtěl-li se k slavnosti ozdobiti duch, bylo nutno dáti mu nový šat, nikoliv spravovat starý: »Nikdo zajisté nepřišívá záplaty ze sukna nového k rouchu starému, neboť jinak se odtrhne výplň jeho od roucha a povstane díra horší. Ani nelijí vína nového do měchů starých, sic měchy se rozpukají a víno se vylije a měchy se zničí, ale víno nové lijí do měchů nových a obé bývá zachováno« *(Mt* 16, 17).

Když tyto zásady slyšeli farizeové, kteří jistě nebyli nechápaví, pochopili, že od nového Mistra nemohou nic čekat a že se nikdy nepřipojí k některé škole velkých mistrů tradice. Přesto však oni nebo jiní slídili dále, když pro nic jiného, tedy aspoň proto, aby překvapili Ježíše při jiném útoku na tradici.

308. Příležitost se jim naskytla brzy. Uplynulo několik neděl od rozmluvy se Samaritánkou, což bylo v květnu: obilí bylo zralé také v Galileji a snad tu a tam začaly již žně. Jednou v sobotu (§ 178) kráčel Ježíš s učedníky kolem pole; někteří z nich dostali chuť a proto trhali klasy a rozemnuvše je, jedli zrna. Nebyla to krádež, protože na to Zákon pamatoval a výslovně to dovolil *(Deuter* 23, 25); ale bylo to porušení soboty, neboť sklízeti obilí bylo právě jednou z třicetidevíti prací, které se v sobotu zakazovaly (§ 70), a mnutí klasů v rukou bylo podle rabínů sklizní. Jestliže rozhodli, že není dovoleno jísti ovoce spadlé se stromu v sobotu nebo vejce v sobotu snesené (§ 251), protože oba případy byly porušením předepsaného klidu, tím více musili odsouditi úmyslný čin učedníků. Když je tedy přistihli »při činu«, přišli k Ježíšovi a ukazujíce na vinníky řekli: Vidíš? Dělají něco, co není dovoleno v sobotu! - A kdo řekl, že není dovoleno dělati výjimky v sobotním klidu? Ježíš v odpovědi rozbírá tuto zásadu a připomíná, že i David, když prchal hladov, vešel do svatyně Hospodinovy a jedl i dal jíst svým průvodcům »chleby předkladné«, jež směli jísti jen kněží (1 *Sam* 21, 2-6). Z události Davidovy

bylo snadno přejít k otázce sobotní. Pro farizeje byl zřejmě příběh o Davidovi příliš vzdálený a náležel pravěku, kdežto skutečné dějiny židovských zvyků začínaly pro ně vznikem farizeů. Přesto ani dějin farizeismu příliš neznali: z počátku se totiž také hasideové, to jest přímí předchůdci farizeů (§ 29), zdráhali hájit, aby neporušili sobotu (§ 70) a zcela důsledně se dali zabíjet od nepřátel, aniž se bránili; ti však, kteří zůstali na živu, vrátili se k mírnějším názorům a stanovili zásadu, že je dovoleno se hájit v sobotu zbraní proti útočníkovi (1 *Mak* 2, 40-41). Rozdíl byl však v tom, že předchůdci fariezů dobyli národu svobodu hrdinným bojem; naproti tomu za dob Ježíšových pravověrní farizeové bojovali jen jazykem v rabínských školách a mohli si tedy dovolit vystupovat přísněji a nesmlouvavěji než ti, kdo jim umožnili učit ve školách. Ježíš pak stanovil jako všeobecnou zásadu: »Sobota jest učiněna pro člověka a nikoliv člověk pro sobotu,« což bylo právě opakem toho, co si v obyčejném životě myslili farizeové,[14]) a dodal: »Proto Syn člověka jest pánem i soboty« *(Mk* 2, 27-28). Spojení slovem »proto« je důležité: sobota byla učiněna pro člověka a »proto« měl moc také nad sobotou ten, jenž krátce předtím dokázal, že má moc i nad hříchy člověka (§ 305).

309. Farizeové byli příliš žárliví na sobotu než aby rozmluva skončila pouhým tvrzením, že Ježíš je pánem soboty. Tentokráte tu nebylo viditelného důkazu, který dal Ježíš při odpuštění hříchů onomu člověku. Ale důkaz následoval brzy nato podle svědectví všech tří synoptiků.

Je opět sobota a Ježíš vejde do jedné synagogy, aby tu kázal jak obvykle. Farizeům, kteří stále Ježíše stopují, se naskýtá vhodná příležitost se s ním utkati a vehnati ho do úzkých v otázce sobotního přikázání. Do synagogy vešel člověk s uschlou rukou a možná, že ho onen divotvůrce bude chtít uzdravit; dají si tedy dobrý pozor, podlehne-li tak hříšnému pokušení a přestoupí-li veřejným pohoršením sobotní přikázání. Zdá se dokonce, že se neomezili na pouhé pozorování, nýbrž že některý z nich k tomu Ježíše úmyslně pobízel *(Mt* 12, 10), tázaje se ho, je-li dovoleno uzdravovati nemocné v den sobotní. Otázka byla velmi ožehavá a rabíni se o ni hádali ještě i později do nesčetných podrobností, jak jsme již viděli (§ 71); platila zásada, že mimo nebezpečí smrti bylo jakékoliv léčení neb užívání léků přísně zakázáno.

Také nyní - jak u ochrnulého, spuštěného stropem - nepouští se Ježíš s nimi do hovoru, nýbrž podává viditelný důkaz, který jasně naznačuje, je-li dovoleno uzdravovati nemocné v sobotu či nikoliv. Kdo dal sobotní příkaz podle farizeů? Jistě Bůh. Kdo byl pánem přírodních zákonů?

Zajisté Bůh. Vznikla-li úchylka od přirozeného zákona v sobotu, vznikla jistě dílem Božím.

Tímto úsudkem odpověděl Ježíš ne slovy, nýbrž skutky. »I řekl člověku, jenž měl uschlou ruku: Vstaň a postav se doprostřed! I vstal a postavil se. Ježíš pak řekl k nim: Ptám se vás: Jest dovoleno v sobotu dobře činiti čili zle, život zachovati čili zahubiti?« (*Lk* 6, 8-9). Jako u ochrnulého, tak i tentokrát a z téhož důvodu zavládlo hluboké ticho. »Oni však mlčeli. I pohleděl na ně vůkol s nevolí, zarmoutiv se nad zatvrzelostí srdce jejich, a řekl člověku tomu: Vztáhni ruku svou. I vztáhl a učiněna jest ruka jeho zase zdráva.« Než odpověď odpůrců následovala a spočívala v tom, že farizeové »vyšedše, vzali hned proti němu radu s herodiány, kterak by ho zahubili« (*Mk* 3, 4-6).

Důvod byl zřejmý. Protože takového způsobu odpovědi užili farizeové proti Janu Křtiteli a ukázal se účinným (§ 292), chtěli ho použíti i u Ježíše. Ježíš však zvěděv o úkladech, odešel odtamtud, jak byl učinil při zprávě o uvěznění Janově, a mnozí šli za ním (*Mt* 12, 15).

Dvanáct apoštolů

310. Na obzoru života Ježíšova vystupovalo zcela zřetelně mračno, dosud sice hodně vzdálené, ale neomylně věštící bouři: mrak farizeů. A nebylo pochybnosti o jeho účincích, protože nedávná událost s Janem Křtitelem jasně ukazovala, jaký bude osud toho, kdo se v tom mračnu octne. Proto Ježíš pamatoval na ochranu, ne pro sebe, jako pro své dílo.

Od počátku jeho veřejného života uplynulo více měsíců, snad šest nebo sedm, a jeho činnost v Galileji mu získala mnoho oddaných stoupenců. Z nich si chtěl vybrati základní kameny své duchovní stavby a na nich budovat dílo, jež mělo odolat, až se mračno protrhne.

Později evangelista theolog napíše: »Do vlastního (domu) přišel a svoji (t. j. domácí) ho nepřijali!« (*Jan* 1, 11). A přece stará Písma předpověděla, že se objeví Mesiáš v domě izraelském a bude usilovat o to, aby se tato stavba stala společným domem Boha i lidí a aby všichni lidé mohli o sobě tvrditi, »Bůh přebýval mezi námi!« (*Jan* 1, 14). Protože však jeho rodný dům ho odmítl přijmout, Mesiáš se ponenáhlu od něho odvrací a klade základy k jiné budově lidské i Božské, jež byla účelem jeho poslání. Protože se lid zdráhal obnovit starou chátrající stavbu, byl obnovitel nucen připravit stavbu docela novou. Pravý rozkol to doslovně nebyl; byla to však opatření v předtuše odštěpení.

Mezi stálými následovníky Ježíšovými se někteří již těšili obzvláštní

náklonnosti a důvěře Mistrově, zejména Šimon Petr a Ondřej, Jakub a Jan, synové Zebedeovi (§ 302), potom Levi neboli Matouš (§ 306), Filip a Natanael čili Bartoloměj (§§ 279-280). K těmto sedmi přistoupilo dalších pět, kteří jistě Ježíše sledovali již delší čas, aniž je nám známo, kdy se s ním seznámili. Vyvolení těchto dvanácti klade Marek (3, 13-19) a Lukáš (6, 12-16) před Kázání na hoře a toto umístění je jistě časově správné: Matouš (10, 1-4) vypočítává dvanáct apoštolů teprve po Kázání na hoře při jejich dočasném poslání do měst izraelských, netvrdí však, že jejich vyvolení se stalo teprve tenkráte, nýbrž naopak z celého vypravování vysvítá, že se tak salo už dříve.

311. Ježíš před tímto zvláštním činem svého poslání jak učinil také před svým veřejným vystoupením, »vyšel na horu se pomodlit a přes noc setrval na modlitbě k Bohu. A když se rozednilo, povolal k sobě učedníky své a vyvolil z nich dvanáct, jež také apoštoly nazval« *(Lk* 6, 12-13). Slovo apoštol (*ἀπόστολος*) znamenalo v řečtině »poslaný« a odpovídalo hebrejskému »šaluah« (nebo »šalijah«) a aramejskému »šaluha«; byl tedy apoštolem v občanském životě ten, kdo byl poslán, aby vyjednával buď sňatek anebo rozvod, neb aby oznámil soudní rozhodnutí, jako byli »apoštoly« v náboženském životě proroci a jiní lidé, poslaní od Boha. Také velerada v Jerusalemě měla své »apoštoly«; byli to poslové, jichž velerada užívala k doručení svých sdělení různým obcím (§ 58), zvláště v diaspoře (srv. *Sk. ap.* 9, 1-2; 28, 21). Dokonce se zdá, že tito »apoštolové« plnili své poslání i po zboření Jerusalema, když se nejvyšší židovské úřady usadily v Jamnii.

Obyčejní židovští »apoštolé« (nehledě k prorokům a jiným starým charismatickým zjevům) a apoštolové, ustanovení Ježíšem, neměli kromě jména nic společného. První byli poslové pověření určitou záležitostí (v tom smyslu *Jan* 13, 16); mohli jimi býti rovněž obyčejní lidé, kteří chodili s poselstvím psaným, čili listonošové; proto se na ně dobře hodil název »poslové«; nebyli pojati do nějakého skutečného právního zřízení. Apoštolové naproti tomu tvořili určité a stálé zřízení; byli »posly« ve smyslu stejně pravém, ale mnohem vyšším, poněvadž měli nositi hmotné i duchovní »radostné poselství« (§ 105 násl.).

Jejich počet dvanácti zřejmě odpovídal dvanácti synům Izraelovým a dvanácti pokolením, jež z nich povstala a utvořila národ kdysi vyvolený Hospodinem. Protože se dům Izraelův nyní zdráhal přijmouti Mesiáše Hospodinova, který k němu přicházel, bude míti nový duchovní dům, založený Mesiášem místo dřívějšího, v čele rovněž dvanáct duchovních

vůdců. Bude to památka na minulé doby i svědectví pro budoucnost; tento počet dvanácti, stanovený Ježíšem, byl v takové úctě u první křesťanské generace, že v něj zahrnula i jméno zrádce Jidáše, a když tento zemřel, bylo první starostí Petra jako hlavy těchto dvanácti, aby mrtvého okamžitě nahradil novým dvanáctým apoštolem a tak doplnil památné číslo *(Sk. ap.* 1, 15-26). Častěji místo jména »apoštolové« jsou označováni jednoduše názvem »dvanáctero« (34 proti 8).

312. Seznam dvanácti je zaznamenán čtyřikrát, totiž třemi synoptiky *(Mt* 10, 2-4; *Mk* 3, 16-19; *Lk* 6, 14-16) a ve *Skutcích apoštolských* (1, 13). Žádný z těchto čtyř seznamů úplně nesouhlasí s ostatními co do pořadí, v němž jsou uváděni, a neshodují se zcela ani seznamy v Lukášovi a ve Skutcích, jež jsou od téhož autora. Než opakuje se tam tento rozvrh: Šimon Petr je vždy jmenován první, zrádce Jidáš vždy poslední (vyjma Sk. ap., neboť tehdy byl již mrtev); mimo to dvanáct apoštolů je vždy rozděleno do tří skupin po čtyřech jménech a v čele první skupiny je vždy důledně jmenován Šimon, v čele druhé Filip a na počátku třetí Jakub, syn Alfeův. Pořadí Matoušovo (10, 2) je toto:

Šimon, Jenž slove Petr,
Ondřej, bratr jeho,
Jakub, syn Zebedeův,
Jan, bratr jeho;

Filip,
Bartoloměj,
Tomáš,
Matouš, celník;

Jakub (syn) Alfeův,
Tadeáš,
Šimon Kananejský,
Jidáš Iškariotský, který ho zradil.

Jen třetí odstavec ukazuje v porovnání s ostatními seznamy rozdíl jmen; jde určitě o zjev velmi častý u Židů, že totiž měli dvě jména. Místo »Tadeáše«, který je v některém rukopise nazýván »Lebeus«,[15]) objevuje se v ostatních seznamech »Juda (syn) Jakubův«, který je však totožný s Tadeášem. Jako otcovský přídomek »Jakubův« měl odlišiti druhého

Šimona od Šimona Petra. Toto přízvisko »Kananejský« je pouhé přepsání »horlivec«, jak jsme již ukázali výše (§ 43); rozhodně má zde tento název svůj původní význam etymologický a nikoliv význam historický a pozdější a neznamená, že tento Šimon patřil ke straně zelotů, kteří ostatně vyvíjeli větší činnost teprve později.

313. Je-li Bartoloměj skutečně touž osobou jako Natanael (§ 280), pak je nám prvních šest osob tohoto seznamu již dostatečně známo; rovněž i osmý, totiž Matouš. Při ostatních nemáme přesných zpráv o době a příležitosti, kdy se přidali k Ježíši; víme jen, že Jakub, syn Alfeův čili Jakub Menší (kdežto Větší jest Jakub, syn Zebedeův), měl matku Marii a bratry Josefa, Šimona a Judu (srv. *Mk* 15, 40; *Mt* 13, 55; 27, 56) a že byl nazýván »bratrem Páně« (§ 264). Z tohoto důvodu mu bylo asi vždy zachováno první místo ve skupině posledních čtyř. Tomáš je pořečtěné aramejské »toma«, hebr. »těóm«, což znamená dvojče čili bližence; proto je k tomuto jménu připojen jeho řecký překlad *δίδυμος*, u Jana (11, 16; 20, 24). Zrádce Jidáš je odlišován názvem »Iškariotský« *Ισκαριώτης*, ale od Jana (6, 71 řecky) se dovídáme, že Iškariotským byl jmenován také Šimon, Jidášův otec; toto označení tedy přešlo s otce na syna. Skoro jistě je to přepsané hebrejské »'iš Qerijjoth« »muž kariotský« a je to tudíž název místní dle městečka Qerijjoth v Judsku (srv. Josue 15, 25), z něhož pocházeli Jidášovi předkové. V Markově seznamu (3, 17) čteme, že dvěma bratřím Jakubovi a Janovi bylo Ježíšem dáno jméno Boanerges (*Βοανηργές*) to jest »synové hromu«. Jméno není etymologicky jasné a dnes je těžko je odvodit ze semitského znění; nejpravděpodobnější se zdá výklad, že Boanerges znamená »bene rikša« »synové rachotu. Jediný Marek uvádí toto jméno v seznamu apoštolů; je jisto, že jim nebylo uděleno hned při vyvolení, nýbrž až později, když se při různých událostech projevila prudká a ohnivá povaha obou mladých mužů. Jedna z oněch příležitostí se naskytla pravděpodobně tenkráte, když Jakub a Jan chtěli svolati s nebe oheň, aby v prach obrátil Samaritány, kteří odpírali pohostinství Ježíšovi (*Lk* 9, 54).

314. O hmotných poměrech a stupni vzdělání dvanácti apoštolů můžeme soudit z některých nejasných narážek na jejich pozdější jednání, že byli z oné vrstvy židovského lidu mezi středním stavem drobných majitelů a nejnižší třídou skutečné chudiny. Jejich postavení nemá obdoby v nynějších sociálních poměrech; snad by se dalo přirovnat k maloobchodníkovi nebo nižšímu zaměstnanci.

Tělesná práce jako rybolov nebo jiná, bylo jejich obvyklým zaměstnáním, jak tomu ostatně bylo i mezi rabíny, kteří se věnovali studiu Zákona (§ 167), ale poměry toho tak naléhavě nevyžadovaly jako u nás. Životní podmínky dovolovaly ustat v práci i na mnoho dní a podobné přerušení práce bylo ještě snazší těm, kteří měli lepší hmotné postavení, jako na příklad členové rodiny Zebedeovy, kteří provozovali rybářskou živnost ve větším měřítku. Dá se souditi, že hmotné poměry v rodině Ježíšově byly méně skvělé než v rodinách všech anebo téměř všech apoštolů. Ostatně životní požadavky byly malé a žilo se z mála bez nároků i bez stížností.

Zato se mnozí z této skromné vrstvy lidí živě zajímali o duchovní problémy, zvláště když souvisely se zájmy náboženskými nebo národními. Rádi opouštěli pohodlí svého domku, aby se účastnili nějakého rozhovoru neb aby si poslechli některého slavného mistra, aby následovali třeba i po několik dní někoho, kdo ovládal zástupy. To, čemu se z těchto styků přiučili, uchovávali s potěšením v paměti, jež byla u Semitů tak ceněna (§ 150); poskytovalo jim to látku k dalším vlastním úvahám i častým společným rozhovorům; tak se tvořilo hlavní kulturní dědictví této skupiny lidí. V ní se málo četlo a psalo, ale všichni nebyli analfabety; neznalost čtení a psaní se rozšířila v Palestině větší měrou proti dřívějšku teprve po katastrofě r. 70. K jednotlivým synagogám byla před národní pohromou ponejvíce připojena obecná škola (§ 63) a mnozí se naučili více nebo méně čísti, i když toho později nepotřebovali.

V takovém postavení a stupni vzdělání žilo dvanáct učedníků, které si Ježíš vyvolil, i když snad některý z nich vynikl poněkud nad ostatní. Upozornili jsme na příklad, že bývalý celník Matouš byl vybrán pravděpodobně právě pro svou větší znalost písma k tomu, aby napsal apoštolskou katechesi (§ 117); jestliže se pak Řekové, kteří chtěli poznati Ježíše osobně, obrátili se svou žádostí na Filipa *(Jan* 12, 20-21 řecky), apoštola s řeckým jménem, můžeme se dohadovati, že i tento apoštol vynikal nad své druhy vzděláním nebo postavením (§ 508).

Povahy dvanácti byly ovšem u jednotlivců různé: prudkému Šimonu Petrovi, jak se zdá, se velmi málo podobal bratr Ondřej, který byl spíše povahy tiché a klidné; a oba synové hromu neměli velkou podobnost s nedůvěřivým a nevěřícím Tomášem *(Jan* 11, 16; 14, 5; 20, 25). Když se přidali k Ježíši, byli jistě zaníceni živou náklonností a nadšením pro něho, ale v hloubi duše zůstali lidmi jako jiní a jako celek představovali více méně veškeré lidstvo.

A také z toho důvodu nemohl mezi nimi chyběti ani zrádce.

315. Vyvolení dvanácti byl především výběr vnější, jenž by byl znamenal velmi málo, kdyby nebyl měl v zápětí tříbení vnitřní, čili duchovní výchovu a výuku. I když mělo dvanáct apoštolů Mistra v lásce, byli dosud jen mlhavě seznámeni s jeho ideou a byli by upadli jistě v hluboké rozpaky, kdyby je byl některý učený farizej vyzval, aby mu podali jasný a úplný výklad Ježíšova učení. Viděli jej, kterak dělá zázraky a dobře činí nešťastným; slyšeli jej kázati »jako moc majícího« (§ 299) a hájiti zásady spravedlnosti a dobra; sami cítili jeho kouzlo a přitažlivost a milovali jej z celého srdce: to je vše, nic jiného by o něm nedovedli říci. To ovšem by bylo velmi málo toho dne, kdy byli vyvoleni za jeho spolupracovníky, kdyby je byl Ježíš zvlášť nepoučil o své nauce a svých úmyslech.

I pro lid byl nutný stručný výklad učení Ježíšova, protože tito prostí lidé, kteří ho dosud slyšeli kázat jen příležitostně, měli ještě neurčitější a mlhavější pojmy než mělo dvanáct učedníků. Také stále rostoucí nepřátelství zákoníků a farizeů si vyžadovalo jasné prohlášení programu, aby Ježíšův postoj byl jasně určen: lid ovšem ihned zpozoroval, že Ježíš »je vyučoval... ne jako zákoníci« (§ 299), ale kdyby tito prostí lidé měli jednotlivě vytýčit, v čem je souhlas a nesouhlas mezi Ježíšem a farizeji, byli by se jistě octli ještě ve větších rozpacích než dvanáctero. Na tyto různé otázky dalo odpověď Kázání na hoře.

316. Ježíš byl nyní již dobře znám nejen v Galileji, ale i mimo ni; s překvapující rychlostí, s jakou se od úst k ústům šířily zprávy ve světě semitském, který byl vždy skoupý na psané doklady, rozšířila se pověst o něm jak na jih, do obou krajů židovských Judska a Idumeje, tak na východ do pořečtěného Desítiměstí (§ 4) a stejně i na západ do velkých středisk při Středozemním moři v pohanské Fenicii. Celé zástupy lidu z těchto krajin se hrnuly ke galilejskému proroku, aby ho viděly a »slyšely«, ale zároveň také - a snad ještě více - »aby byli uzdraveni od neduhů svých« *(Lk* 6, 18); »neboť mnohé uzdravil, takže se valili všichni, kdo měli neduhy, aby se ho dotkli« *(Mk* 3, 10). Přicházely nové zástupy a rostly každým dnem, až konečně uznal Ježíš za vhodné míti k tomuto zástupu i k dvanácti apoštolům kázání, jež mělo být výkladem jeho programu.

Všichni tři synoptikové označují jako místo Kázání horu s určitým členem, ale bez přesného určení: byl to tedy jeden z galilejských pahorků.

Podání, které vidí tento pahorek v dnešní »Hoře Blahoslavenství«, má závažné důvody: je výslovně doloženo teprve ve 12. st., pokládáme-li je však za totožné s tradicí o místu Tabgha (§ 375, pozn.), sahá do 4. st. »Horou« byl pahorek na západním břehu jezera Tiberiadského nad Tabghou, vysoký asi 150 m, vzdálený 13 km od Tiberiady a asi 3 km od Kafarnaum; přesné místo promluvy nebylo na vrcholku tohoto pahorku, kde dnes stojí útulek Národního sdružení pro italské misionáře, nýbrž poněkud níže na náhorní planině, jihovýchodně od pahorku.[16]) Bylo to místo, kde se Ježíš rád zdržoval se zástupy, jak tomu chce staré ústní podání, a které nebylo příliš vzdáleno od Kafarnaum, jak to vyžaduje vypravování synoptiků.

317. O kázání máme dvě znění: první od Matouše a druhé od Lukáše, obě se však liší. Hlavní rozdíl je v rozsahu a rozdělení látky, neboť vypravování Matoušovo je tři a půlkrát delší než Lukášovo (107 veršů proti 30); zato však uvádí Lukáš za jiných okolností života Ježíšova rozsáhlé části Horského kázání, jež nám uchoval Matouš (asi 40 veršů). Tento rámec jiných okolností je velmi důležitý; je nejen v Markovi, který sice vynechává celé Kázání na hoře, ale přináší z něho jen několik oddělených výroků, nýbrž zcela neočekávaně také v Matoušovi, který dává Ježíšovi opakovati výroky z tohoto kázání za jiných okolností (srv. *Mt* 5, 29-30 s 18, 8-9; a 5, 32 s 19, 9). Tato fakta nepřekvapují, máme-li na zřeteli, co jsme již řekli jak o přímé závislosti evangelistů na živé katechesi Církve (§ 110 násl.), tak o účelu a zvláštní methodě každého evangelisty; k poslednímu bodu je nutno zvlášť připomenouti, že Matouš jest evangelista, který vypravuje podle určitého »pořádku« (§ 114 násl.), a že si Lukáš zase umínil psát, »jak události po sobě následovaly« (§ 140 násl.).

Možno tedy bez váhání připustit, že Lukáš někdy oddělil od Kázání na hoře některé části a uvedl je za jiných historických okolností, a že naopak Matouš zahrnul do tohoto kázání i výroky, pronesené Ježíšem jindy.[17]) Uveďme aspoň jeden příklad pro Matouše. Tento evangelista klade modlitbu Páně »Otče náš« do tohoto Kázání (6, 9-13); Lukáš naproti tomu ji přináší mnohem později, na konci druhého roku veřejného života Ježíšova a několik měsíců před jeho smrtí. Mimo to ještě poznamenává, že této modlitbě učil Ježíš na prosbu jednoho z učedníků, který jej požádal o radu, jak by se měl modliti *(Lk* 11, 1-4). Je jistě možno, že Ježíš učil »Otče náš« vícekrát, tím spíše, že obě jeho znění se dost liší. Přesto však ve prospěch rámce Lukášova mluví žádost učedníkova, který vyvolal odpověď, kdežto v Kázání na hoře taková výzva chybí a Otče náš by se

mohl zcela dobře oddělit od Kázání, aniž by se tím porušila logická souvislost. A daly by se uvésti jiné podobné příklady pro způsob Lukášův i Matoušův; nebyly by však vždy ani jisté, ani takové, aby zaručovaly podklad pro všeobecné pravidlo.

Jiná a pravděpodobnější možnost jest, že Kázání, jak je proslovil Ježíš, byla mnohem obšírnější než kterékoliv z dnešních znění. Vypravování Matoušovo, jež je nejdelší, dalo by se přednést nahlas jako kázání k zástupu v nějakých dvaceti minutách, a kdybychom k němu připojili několik výroků, jež jsou vlastní Lukášovi, prodloužilo by se nejvýš o tři nebo čtyři minuty. To nebylo jistě kázání příliš obsáhlé pro zástupy, které na ně přicházely z daleka. Je tudíž velmi pravděpodobné, že toto základní Kázání bylo v prvotní ústní katechesi mnohem obšírnější než je máme dnes; Marek je vynechal skoro celé, kdežto druzí synoptici z něho vybírají jen ony části, jež vyhovují jejich účelu. Mimo to se mohl Ježíš později, když se k tomu naskytla příležitost, vrátit k některým bodům vyložených zásad; snad některé výroky opakoval, používal týchž přirovnání, jak to ostatně vždy činili učitelé kteréhokoli věku a v kterémkoliv předmětě.

Znění Matoušovo se zdá nejbližší formě, kterou mělo Kázání v první katechesi, a je tudíž nejvhodnější vzíti je za základ.

318. Užijeme-li hudebního obrazu, možno Kázání na hoře přirovnati k velebné symfonii, jež od prvního taktu, bez jakéhokoliv úvodu a s nástupem všech nástrojů přednáší v nejčistší přesnosti základní věty: jsou to věty zcela nečekané, dosud neslýchané, zcela odlišné ode všech námětů, jimiž kdy zazněly jiné hudební sbory. A přece plynou tyto melodie zkušenému sluchu samovolně a přirozeně. Vskutku, než zaznělo Kázání na hoře, hlásaly všecky sbory synů lidských - i když v různých variacích - jednu hudební větu, že pro člověka tkví blaženost ve štěstí, sytost v nasycení, rozkoš v ukojení a že čest se rodí z úcty. Naproti tomu hned od prvních taktů vstupu ohlašuje Kázání, že pro člověka spočívá blaženost v neštěstí, sytost v hladovění, rozkoš v neukojení, čest v pohrdání - ale to vše v předtuše budoucí odměny. Posluchači symfonie se zatají dech při přednesu těchto melodií; ale orchestr pokračuje nerušeně a vrací se k jednotlivým větám, odlučuje jednu od druhé nebo je zase spojuje a proplétá variacemi; potom přejímá zazněním dechových nástrojů jiné prvky, naznačené dříve bázlivě smyčci, opravuje je, přetvořuje a povznáší, vede je do nejvyšších poloh; naopak dává zanikat ve vřavě tónů některým starým ozvěnám vzdálených orchestrů a ze svého rámce je vylučuje. Nato shrnuje vše v záplavě zvuků, jež vystupují ze skutečného

lidstva a z hmotného světa, vrcholí a vrací se k lidstvu, ne již lidskému, a k světu ne hmotnému, ale božskému.

Staří stoikové nazvali paradoxem výrok, jenž byl v rozporu s obecným míněním (*παρά - δοξον*): v tomto smyslu je Kázání na hoře největším a nejradikálnějším paradoxem, který byl kdy vysloven. Žádná řeč na světě nehlásá větší obrat, nebo lépe větší převrat. Co bylo dosud bílé, není nyní šedé nebo tmavé, nýbrž přímo černé, kdežto černé je nyní jasně bílé; staré dobro se tu označuje jako zlo a staré zlo jako dobro; kde se dříve pyšně tyčil vrchol, je nyní hlubina, a kde dříve zela hlubina, tam činí vrchol. Ve srovnání s revolucí tohoto Kázání vypadají největší převraty na světě jako dětská hra na vojáky proti bitvě u Kannen neb u Gaugamel.

Tento převrat není podán jako výsledek dlouhého rozumového bádání, nýbrž tónem úsečného rozkazu, jenž se opírá jen o autoritu hlasatele: »Tak tomu je, protože vám to pravím já, Ježíš«; »jiní vám řekli, že je to bílé, ale já, Ježíš, vám pravím, že je to černé«; bylo vám předepsáno padesát, ale to stačí jen částečně; já, Ježíš, vám předpisuji celých sto«.

319. A jaká jsou potvrzení tohoto nového řádu? Nejsou lidská, nýbrž jen božská, ne pozemská, nýbrž nadzemská.

Chudí jsou blahoslavení, protože jejich je království nebeské, nikoliv pozemské; lkající jsou blahoslavení, protože budou potěšeni, ale teprve v neurčité, vzdálené budoucnosti; čistí srdcem jsou blahoslavení, protože budou viděti Boha, nikoli však proto, že jejich čistota bude chválena a velebena lidmi; a vůbec všichni, kdo trpí protivenství z lásky a spravedlnosti, jsou blahoslavení, ale zase jenom proto, že jejich je království nebeské a nikoliv proto, že je čeká hojná odplata na zemi. Nový řád, ohlášený Ježíšem, má za základ jen přijetí a očekávání království nebes; naproti tomu každý Nikodem, který »se narodil z těla«, a vidí jen hmotu, nepřijímá ani neočekává království nebeské, shledá, že řád Ježíšův nemá podkladu a že je nejen paradoxem, nýbrž přímo nesmyslem. Než právě důvod tohoto odmítnutí Ježíš předvídal a vyložil, když v rozmluvě s Nikodemem mu připomněl, že »nenarodí-li se kdo shůry, nemůže viděti království Božího, protože, co se narodilo z těla, tělo jest, a co se narodilo z Ducha, duch jest« (§ 288).

Konečně Kázání na hoře přihlíží k historickému stavu a navazuje v mnoha základních bodech na skutečnosti minulého i současného Židovstva. Zákon Mojžíšův není odstraněn, nýbrž doplněn a zdokonalen; jest uchován, ale jako přízemek, na němž bude postaveno vyšší patro. Počítá

se zvyky, ba docela i s kasuistickými výklady zákoníků a farizeů; tyto obyčeje jsou však považovány za mrtvoly, jimž nutno vdechnout duši: všude se usiluje o mravnost ducha mnohem více než o vnější skutky. Pozornosti neušla ani otázka finanční a hospodářská, ale i ta je vsazena do rámce opravdové víry v prozřetelnost Boží. Nad všemi věcmi pak vládne láska rozdělená ve dva prameny, na lásku k Bohu a k lidem. Bůh není despotou, jenž dává zdáli rozkazy lidstvu a vymáhá daně; naopak jest Otcem celé lidské rodiny, jenž ví, kdy jeho dítky mají hlad a chce od nich být ctěn vroucí prosbou o chléb. Všichni lidé jsou bratry, jsou jedné duchovní krve, ježto jsou všichni syny tohoto nadpozemského Otce, tvoří jedno společné »já«, před nímž musí zmizet povýšené »já« jednotlivce. Taková je důležitost této lásky k lidem, že nemůže být ani správné lásky k Bohu, není-li provázena láskou k bližnímu; kdo přináší oběť na oltář v upřímnosti srdce, vtom si však vzpomene, že jinému způsobil bezpráví, ať dříve bezpráví odčiní a potom ať se teprve vrátí k oběti, neboť Bůh ochotně dává přednost člověku, a čeká trpělivě, ale nepřijal by oběti od toho, komu svědomí vyčítá provinění na bližním.

320. Kázání na hoře se rozvíjí podle jasné osnovy, především ve znění Matoušově: tento evangelista - třeba nejvíce dbá »pořádku« (§ 114) - zde sám uspořádání neprovedl, nýbrž je našel již v prvotní katechesi, i když snad něco tu a tam pozměnil.

Předmluvu, jež přistupuje hned k věci, tvoří blahoslavenství (5, 3-12); stejně je tomu v Lukášovi (6, 20-26), i když s některými rozdíly. V Matoušovi se slovo »Blahoslavení...!« opakuje devětkrát, ale blahoslavenství je celkem jenom osm, protože poslední opakuje předposlední a jaksi shrnuje všechna předchozí; v Lukášovi se toto zvolání opakuje jen čtyřikrát, ale hned nato jsou připojeny čtyři kletby »Běda...!«, namířené proti těm, kdo jsou opakem blahoslavených. Tento literární způsob, jímž se na začátku nějaká myšlenka pronáší a hned nato se vyvrací její protiklad, je velmi častý v biblickém básnictví (protikladné přirovnání)[18]; mnohem důležitější jest upozornit, že právě v dávných prohlášeních Zákona Mojžíšova bylo užito této obměny blahoslavenství a zlořečení *(Deut* 11, 26-28; 27, 12-13; 28, 2 násl. a 15 násl.; *Jos* 8, 33-34). Nuže, poněvadž Kázání na hoře je jistě jak obsahem, tak i dějištěm mesiánským protikladem k Zákonu Mojžíšovu (§ 322), je nasnadě, že předmluvu k tomuto Kázání tvořil v původní katechesi výčet blahoslavenství, za nimiž nebo do nichž byla vložena zlořečení. Z tohoto celku vybírá Matouš osm blahoslavenství, kdežto Lukáš jen čtyři, ale ta provází čtyřmi zlořečeními.

321. Položíme-li vedle sebe obě znění, máme tento přehled, který nám přibližuje obraz první katechese:

Matouš 5	*Lukáš 6*
3. Blahoslavení chudí duchem, neboť jejich je království nebeské!	(20. Blahoslavení (jste vy) chudí, neboť vaše jest království Boží!)
	24. Avšak běda vám bohatým, neboť již máte potěšení své!
4. Blahoslavení lkající, neboť oni potěšeni budou!	(21. b Blahoslavení, kteří nyní pláčete, neboť budete se smáti!)
	25. b Běda vám, kteří se smějete nyní, neboť budete kvíleti a plakati!
5. Blahoslavení tiší, neboť oni zemi vládnouti budou!	
Matouš 5	*Lukáš 6*
6. Blahoslavení, kteří lačnějí a žíznějí po spravedlnosti, neboť oni nasyceni budou!	(21. a Blahoslavení, kteří nyní lačníte neboť budete nasyceni!)
	25. a Běda vám, kteří jste nasyceni, neboť budete lačněti!
7. Blahoslavení milosrdní, neboť oni milosrdenství dojdou!	
8. Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou!	
9. Blahoslavení pokojní, neboť oni synové Boží slouti budou!	
10. Blahoslavení, kteří protivenství trpí pro spravedlnost, neboť jejich jest království nebeské!	
11. Blahoslavení jste, když pro mne budou vás tupiti a pronásledovati a mluviti všecko zlé proti vám lhouce!	(22. Blahoslavení budete, když lidé vás budou nenáviděti a když vás vyobcují a potupí a jméno vaše jako špatné vyvrhnou pro Syna člověka! 23. Radujte se v ten den a veselte se, neboť hle, odplata vaše hojná jest v nebesích: vždyť taktéž činívali prorokům otcové jejich!)
12. Radujte se a veselte se, neboť odplata vaše hojná jest v nebesích: tak zajisté pronásledovali proroky, kteří byli před vámi! (19)	
	26. Běda, když budou o vás dobře mluviti všichni lidé, neboť taktéž činívali prorokům nepravým otcové jejich!

Tato úžasná předmluva ukazuje až potud všeobecného ducha programu Ježíšova, to jest mesiánského zákona; končí prohlášením, že tento duch bude solí, jež uchrání celý svět před zkázou, a bude i světlem, které ozáří veškerou zemi *(Mt* 5, 13-16); v jiné souvislosti *Lk* 14, 34-35 a 8, 16; 11, 33). A hned po tomto pohledu do budoucna obrací se kázání k minulosti a zabývá se vztahem mezi budoucností a minulostí židovského zákona asi v tomto myšlenkovém postupu.

322. Ježíš není rušitelem Zákona, nýbrž jeho obnovitelem, který sice částečně Zákon ruší, ale z části jej zachovává a zdokonaluje *(Mt* 5, 17-20). - Mesiánský zákon zdokonaluje zákon Mojžíšův v přikázáních svornosti, čistoty, přísahy, odplaty a lásky (tamtéž 21-48). Daleko překonává farizejské předpisy o almužně, modlitbě a postu (6, 1-18). Kdo jej přijímá, tomu se stává jediným pravým pokladem a zbavuje ho všech ostatních starostí (tamtéž 19-34). - Vyžaduje dokonalejší a vytrvalejší modlitby (7, 1-12). - Je to brána těsná, v níž není nepravých proroků a jež vede k dobrým skutkům (tamtéž 13-23). - Konečně tento nový zákon je domem, postaveným přímo na skále, který odolá bouřím (tamtéž 24-27).

Již z tohoto zběžného obsahu je zřejmo, že jedním z cílů Kázání na hoře je vytvořit protiklad, jenž neruší, nýbrž zdokonaluje zákon Mojžíšův. A tento účel je zdůrazněn také dějištěm celé události: jako Mojžíš prohlásil Starý Zákon s hory Sinaj v přítomnosti starších lidu a celého národa, tak Ježíš Mesiáš prohlašuje Nový Zákon s hory galilejské v přítomnosti dvanácti apoštolů a zástupů. Z této podobnosti jeviště se nedávno, pravda, vyvodil závěr, že vše je vymyšleno, i dějiště, a že Řeč nebyla nikdy proslovena; je-li však neodůvodněný závěr, nejsou proto nepravdivé premisy. Dějiště je podobné právě proto, že Ježíš chtěl úmyslně ukázati i na vnější spojitost mezi Starým a Novým Zákonem, jako krátce předtím usiloval o podobnost v počtu dvanácti apoštolů s dvanácti pokoleními izraelskými (§ 311); stejně i ve střídání blahoslavenství a zlořečení chtěl pravděpodobně uchovat způsob jiných starých prohlášení zákona Mojžíšova (§ 320).

Kázání na hoře má lidový sloh a orientální výběr slov. Není tu zbytečných podrobností a abstrakcí, naopak jsou tu časté praktické příklady ze života, jaké má lid vždy rád a z nichž dovede vyvodit všeobecné zásady. Četné jsou také východní hyperboly, které si posluchači dovedli správně vyložiti, ale bez nichž by byli kázání pokládali za nezáživné. Pro Orientálce dodávaly takovému kázání pravé chuti věty jako: »Jestli pravá ruka tvá tě pohoršuje, utni ji a vrhni od sebe« nebo »udeří-li tě někdo v pravé

líce tvé, nastav mu i druhé«; přesto však první následovníci Ježíšovi si nikdy neuľali pravou ruku, ani nenastavovali levou líc jednoduše proto, že dobře rozuměli řeči, jíž se mluvilo v jejich krajinách, a především proto, že měli zdravý úsudek. Když se zrodilo modlářské uctívání litery a když se místo zdravého úsudku objevil fanatismus, došlo k podobným věcem, jako u Origena ve starověku a Lva Tolstého za našich dob. Ale na rozdíl od alegorisujícího spisovatele alexandrijského, který náhle propadl kultu litery, a na rozdíl od ruského snílka, který zůstává smyslným v mystických utopiích a bojovně hlásá mírnost, zůstane František z Assisi vždy dokonalým vykladačem Horského kázání, vykladačem stejně bystrým v rozpoznání ducha, jako nadšeným v jeho uskutečňování.

323. Zbývající část kázání je tato:

(*Matouš*, kap. 5) [13] »Vy jste sůl země: jestliže sůl se zkazí, čím se osolí? K ničemu nehodí se již, leč aby byla vyhozena ven a pošlapána od lidí«[20]). [14] »Vy jste světlo světa: Nemůže se ukrýti město na hoře ležící, [15] aniž rozsvěcují svíci a kladou ji pod kbelík, nýbrž na svícen, aby svítila všem, kteří jsou v domě: [16] tak svěť světlo vaše před lidmi, ať vidí skutky vaše dobré a velebí Otce vašeho, jenž jest v nebesích«[21]).

[17] »Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž doplnit. [18] Vpravdě zajisté pravím vám: dokavad nepomine nebe a země, nepomine jediné písmě neb jediná čárka ze zákona, až se všecko stane. [19] Kdo by tedy zrušil jeden z příkazů těchto nejmenších a vyučil tak lidi, nejmenším slouti bude v království nebeském; kdoby však činil a učil, ten bude velikým slouti v království nebeském. [20] Neboť pravím vám, nebude-li hojnější spravedlnost vaše než zákoníků a farizeů, nevejdete do království nebeského«[22]).

324. [21] »Slyšeli jste, že řečeno je starým: Nezabiješ! Kdo by zabil, propadne soudu. [22] Já však pravím vám, že každý, kdo se hněvá na bratra svého, propadne soudu. Kdo by však řekl bratru svému »rácha«, propadne veleradě, a kdo by řekl »blázne«, propadne pekelnému ohni. [23] Přinášíš-li tedy dar svůj k oltáři a tam se rozpomeneš, že bratr tvůj má něco proti tobě, [24] zanechej tam daru svého před oltářem a jdi prve, smiř se s bratrem svým a potom přijda, obětuj dar svůj«[23]).

[25] »Srovnej se s protivníkem svým rychle, dokud jsi s ním na cestě, aby snad nevydal tebe protivník soudci a soudce vydal by tebe (soudnímu) služebníku, a byl bys uvržen do vězení. [26] Vpravdě pravím tobě, nevyjdeš odtud, dokavad nenavrátíš posledního haléře«[24]).

325. [27] »Slyšeli jste, že řečeno je starým: Nezcizoložíš. [28] Já však pravím vám, že každý, kdo hledí na ženu, aby ji požádal, již zcizoložil s ní ve svém srdci. [29] Pohoršuje-li tě oko tvé pravé, vylup je a vrhni je od sebe, neboť prospěšnější je pro tebe, aby zahynul jeden úd tvůj, než aby celé tělo tvé bylo uvrženo do pekla. [30] A jestli pravá ruka tvá tě pohoršuje, utni ji a vrhni od sebe, neboť prospěšnější je pro tebe, aby zahynul jeden úd tvůj, než aby celé tělo tvé bylo uvrženo do pekla.«[25])

[31] »Řečeno jest také: Kdo by propustil manželku svou, dej jí lístek zápudný. [32] Já však pravím vám, že každý, kdo propouští manželku svou, vyjma pro smilství, uvádí ji v cizoložství, a kdo by propuštěnou pojal, cizoloží.«[26])

326. [33] »Opět jste slyšeli, že řečeno je starým: »Nebudeš křivě přísahati, ale splníš Pánu přísahy své. [34] Já však pravím vám, abyste nepřísahali vůbec: ani nebem, neboť trůnem Božím jest, [35] ani zemí, neboť jest podnoží nohou jeho, ani Jerusalemem, neboť je to město velikého Krále, [36] ani hlavou svou nebudeš přísahati, neboť jediného vlasu nemůžeš učinit bílým nebo černým. [37] Budiž však vaše řeč: ano, ano; ne, ne; co nad to jest, ze zlého jest.«[27])

327. [38] »Slyšeli jste, že bylo řečeno: Oko za oko, zub za zub. [39] Já však pravím vám, abyste neodpírali zlému; nýbrž udeří-li tě někdo v pravé líce tvé, nastav mu i druhé,[40] a tomu, kdo chce soudit se s tebou a (tak) vzíti sukni tvou, zanechej i plášť; [41] a přinutí-li tě někdo na míli jednu, jdi s ním (i jiné) dvě. [42] Tomu, kdo tě prosí, dej, a od toho, kdo chce si vypůjčiti, neodvracej se.«[28])

[43] »Slyšeli jste, že bylo řečeno: Milovati budeš bližního svého a nenáviděti budeš nepřítele svého. [44] Ale já pravím vám: Milujte nepřátele své a modlete se za ty, kteří vás pronásledují, [45] abyste byli podobni Otci svému, jenž jest v nebesích, jenž slunci svému velí vycházeti na dobré i na zlé a déšť dává na spravedlivé i na nespravedlivé. [46] Neboť milujete-li ty, kteří vás milují, jakou odplatu míti budete? Zdali nečiní toho i celníci? [47] A budete-li pozdravovati toliko své bratry, co více činíte? Zdali nečiní toho i pohané? [48] Buďte tedy dokonalí, jakož i Otec váš nebeský dokonalý jest.«[29])

328. Kap. 6. [1] »Mějte se na pozoru, abyste nečinili dobrých skutků svých před lidmi, byste byli od nich viděni; sice nebudete mít odplaty u svého Otce, jenž je v nebesích. [2] Když tedy dáváš almužnu, netrub před

sebou, jako pokrytci činí v synagogách a na ulicích, aby byli ctěni od lidí; vpravdě pravím vám, vzali odplatu svou. [3] Ale když ty dáváš almužnu, ať nezví tvá levice, co činí pravice tvá, [4] aby byla almužna tvá ve skrytě a Otec tvůj, který vidí ve skrytě, odplatí tobě.«[30])

[5] »A když se modlíte, nebuďte jako pokrytci, kteří si libují v synagogách a na rozích trhů stojíce se modliti, aby byli viděni od lidí. Vpravdě pravím vám, vzali odplatu svou. [6] Když však ty se modlíš, vejdi do pokojíka svého, zavři dveře a pomodli se k Otci svému v skrytě a tvůj Otec, který vidí v skrytě, odplatí tobě.«[31])

329. [7] »Modlíce se pak, nemluvte jako pohané; domnívají se, že budou vyslyšeni pro svou mnohomluvnost. [8] Nepřipodobňujte se tedy jim; ví zajisté Otec váš, čeho jest vám potřebí prve než ho prosíte. [9] Takto tedy budete se modliti:

	(*Lukáš* 11, 2-4.)
Otče náš, jenž (jsi) na nebesích,	
posvěť se jméno tvé,	
[10] přijď království tvé,	Otče,
buď vůle tvá,	posvěť se jméno tvé,
jako v nebi, tak i na zemi.	přijď království tvé.
[11] Chléb náš vezdejší	
dej nám dnes,	Chléb náš vezdejší
[12] a odpusť nám naše viny,	dej nám dnes
jakož i my odpouštíme	a odpusť nám naše hříchy,
našim vinníkům.	neboť i my odpouštíme
[13] A neuveď nás v pokušení,	každému vinníku našemu.
ale zbav nás od zlého.	A neuveď nás v pokušení.

[14] Neboť jestli odpustíte lidem hříchy jejich, odpustí i vám Otec váš nebeský hříchy vaše; [15] pakli neodpustíte lidem, ani Otec váš neodpustí vám hříchů vašich.«[32])

330. [16] »Když pak se postíte, nebuďte jako pokrytci zasmušilí, neboť zohyzďují obličej svůj, aby zjevno bylo lidem, že se postí. Vpravdě pravím vám, vzali odplatu svou. [17] Když však ty se postíš, pomaž hlavu svou a tvář svou umyj, [18] aby nebylo zjevno lidem, že se postíš, nýbrž Otci tvému, jenž jest v skrytě: a Otec tvůj, jenž vidí v skrytě, odplatí tobě.«[33])

[19] »Neskládejte sobě pokladů na zemi, kde rez a mol kazí a kde zloději vykopávají a kradou; [20] ale skládejte sobě poklady v nebi, kdež ani rez ani mol nekazí a kde zloději nevykopávají, aniž kradou. [21] Neboť kde jest poklad tvůj, tam bude i srdce tvé.«[34])

[22] »Svící těla tvého je oko tvé. Je-li oko tvé zdravé, bude světlé celé tělo tvé; [23] je-li však oko tvé špatné, celé tělo tvé bude tmavé: jestliže tedy světlo, které jest v tobě, tmou jest, jak veliká bude tma sama?«[35])

331. [24] »Nikdo nemůže dvěma pánům sloužiti; neboť buď bude jednoho nenáviděti a druhého milovati, anebo jednoho se přidrží a druhým pohrdne. Nemůžete Bohu sloužiti a mamoně. [35] Proto pravím vám: Nepečujte úzkostlivě o život svůj, co byste jedli, ani o tělo své, čím byste se odívali. Není-li život více nežli pokrm a tělo více než oděv? [26] Pohleďte na ptactvo nebeské, že neseje, ani nežne, ani neshromažďuje do stodol a Otec váš nebeský živí je. Nejste-li vy dražší než ono? [27] A kdo z vás, staraje se, může přidati k délce svého věku loket jeden? [28] A proč pečujete úzkostlivě o svůj oděv? Pozorujte lilie polní, kterak rostou, nepracují, aniž předou; [29] pravím pak vám, že ani Šalomoun ve vší slávě své nebyl tak oděn jako jedna z nich. [30] Jestli tedy trávu polní, která dnes je a zítra do peci vržena bývá, Bůh tak odívá, čím spíše vás, malověrní? [31] Nepečujte tedy úzkostlivě, říkajíce: Co budeme jísti, anebo co budeme píti, aneb čím se budeme odívati? [32] Neboť toho všeho pohané hledají; ví zajisté Otec váš nebeský, že toho všeho potřebujete. [33] Hledejte tedy nejprve království Božího a spravedlnosti jeho a toto všecko bude vám přidáno. [34] Nepečujte tedy úzkostlivě o zítřek; neboť zítřek bude pečovati sám o sebe, dosti má den na své lopotě.«[36])

332. Kap. 7. [1] »Nesuďte, abyste nebyli souzeni, [2] neboť jakým soudem soudíte, takovým budete souzeni, a jakou měrou měříte, takovou bude vám odměřeno. [3] Proč pak vidíš třísku v oku bratra svého a trámu v svém oku nepozoruješ? [4] Aneb kterak díš bratru svému: Nechej, ať vytrhnu třísku z oka tvého; a hle, trám jest v oku tvém? [5] Pokrytče, vyvrz nejprve trám z oka svého a potom přihlédni, abys vyvrhl třísku z oka bratra svého.«[37])

»Nedávejte věci svaté psům, aniž házejte perel svých před prasata, aby snad nepošlapala jich svými nohami a obrátíce se, neroztrhala vás.«[38])

[7] »Proste a bude vám dáno, hledejte a naleznete, tlucte a bude vám otevřeno; [8] neboť každý, kdo prosí, béře, kdo hledá, nalézá, a tomu, kdo tluče, bude otevřeno. [9] Či jest který člověk mezi vámi, jenž podá synu svému kámen, když bude ho prositi za chléb? [10] Aneb bude-li prositi za rybu, zdali podá jemu hada? [11] Jestliže tedy vy, jsouce zlí, umíte dobré dary dávati dítkám svým, čím spíše Otec váš, jenž jest v nebesích, dá dobré věci těm, kteří ho prosí?

[12] Všecko tedy, co chcete, aby vám lidé činili, i vy čiňte jim; neboť to jest Zákon i proroci.«[39])

333. [13] »Vcházejte těsnou branou, neboť široká jest brána a prostranná cesta, která vede k zahynutí a mnoho jest těch, kteří vcházejí skrze ni. [14] Neboť těsná jest brána a úzká cesta, která vede k životu, a málo jest těch, kteří ji nalézají.

[15] Mějte se na pozoru před nepravými proroky, kteří přicházejí k vám v rouše ovčím, uvnitř však jsou vlci draví. [16] Po ovoci jejich poznáte je. Zdali sbírají s trní hrozny anebo s bodláčí fíky? [17] Tak každý strom dobrý nese ovoce dobré, špatný strom ovoce špatné přináší. [18] Nemůže strom dobrý nésti ovoce špatné, ani strom špatný přinášeti ovoce dobré. [19] Všeliký strom, který nenese ovoce dobrého, bývá vyťat a na oheň uvržen. [20] Nuže tedy po ovoci jejich poznáte je.

[21] Ne každý, kdo mi říká: Pane, Pane, vejde do království nebeského, nýbrž kdo činí vůli Otce mého, jenž je v nebesích, ten vejde do království nebeského. [22] Mnozí řeknou mi v onen den: Pane, Pane, zdali jsme ve jménu tvém neprorokovali a ve jménu tvém zlých duchů nevymítali a ve jménu tvém mnoho zázraků nečinili? [23] A tehdy ohlásím jim: Nikdy jsem vás neznal; odejděte ode mne, pachatelé nepravosti!«[40])

334. [24] »Každý tedy, kdo slyší tato slova má a koná je, bude připodobněn muži moudrému, jenž postavil dům svůj na skálu. [25] I spadl příval a přišly řeky a zavály větry a obořily se na ten dům; a nepadl, neboť byl založen na skále. [26] A každý, kdo slyší tato slova má a nekoná jich, bude připodobněn muži pošetilému, jenž postavil dům svůj na písku. [27] I spadl příval a přišly řeky a zavály větry a obořily se na ten dům. I padl a pád jeho byl veliký.«

Tímto přirovnáním končí v obou podáních Kázání na hoře. Jestliže člověk, který slyšel a uvedl ve skutek příkazy této Řeči, stavěl svůj dům na skále, tím spíše tak učinil Ježíš touto Řečí pro cíle své činnosti. Již jsme viděli, že i on budoval dům pro úkryt před mračnem, věštícím bouři (§ 10); vyvolil si již dvanáct základních kamenů podle počtu pokolení izraelských a použil jich pro svou stavbu (§ 311); ostatní menší kameny tvořili jiní Izraelité, kteří ho následovali. Nyní stmeloval vše naukou, jež byla zčásti starou naukou Izraele a zčásti jeho vlastním učením. Zbývalo ještě dobudovati stavbu a ukončiti ji v mnoha bodech; ale hlavní obrysy budovy byly stanoveny právě v Kázání na hoře.

335. Co znamená toto Kázání v celkovém učení Ježíšově? Bylo nazváno »základním kodexem« nebo »summou« jeho učení, ale tyto výrazy nutno brát ve smyslu hodně širokém, protože se jen zčásti shodují s pravdou. Není to vypracovaný »kodex« a není to ani »summa«, protože je v Ježíšově učení ještě mnoho jiných pravd, jimž bude sám později přičítat větší důležitost a jež v Kázání na hoře nebyly ani nastíněny. Kázání nám totiž nepraví nic ani o vykupitelské smrti Ježíšově, ani o křtu, ani o Eucharistii, ani o Církvi, ani o eschatologii, bez nichž není historické nauky Ježíšovy. Není to také potření farizeismu, ani náprava židovství, i když má tento účel na zřeteli: to jsou cíle teprve pozdější, důsledky širšího a všeobecnějšího zřetele. Ve skutečnosti je Kázání na hoře pouze ukázkou »změny smýšlení« *μετάνοια*, kterou kázal nejen Jan Křtitel, ale i Ježíš (§§ 266, 299) jako podmínku k uskutečnění království Božího. A která »změna smýšlení« může být revolučnější a převratnější než ta, která prohlašuje blahoslavenými v daleké budoucnosti chudé, plačící, hladovějící, mírné a všechny, kdož do té doby byli pokládáni ostatními lidmi za nešťastné? Kázání je tedy - spíše než kodexem - duchem, který později pronikne všechny zákony; spíše než summou jest ústřední myšlenkou, která bude později rozvinuta v podrobný výklad.

Osobní a jedinečný charakter Kázání na hoře - a zvláště jeho prvních blahoslavenství, - je tak samozřejmý, že toho není třeba dokazovati. Moderní badatelé - znamenající ostatně málo počtem i autoritou, - kteří popřeli pravdu tak samozřejmou, nezasluhují odpovědi a nelze jich bráti vážně. Přesto však má kázání četné styčné body s duchovním dědictvím biblickým i rabínským a je zásluhou nejnovějších pátrání, že osvětlila tento poslední bod. Zvláště druhá polovina Kázání projevuje několikrát podobnost s myšlenkami a výrazy užívanými v Talmudu i v jiných židovských spisech.[41])

Je to správné od toho, kdo mluvil k lidem své doby, zvyklým na určité věty i výrazy, a zvláště od toho, kdo přišel nikoliv »aby rušil, nýbrž aby naplnil«. I z těchto obdobností stále více vysvítá nesmírná převaha Kázání, jež spojuje v jediný celek na několika stránkách to, co bylo lze jen namáhavě a jen částečně najít na rozsáhlém poli židovských spisů; zvláště je patrný jeho nenapodobitelný, jedinečný a zvláštní duch.

Tento duch působí, že je to nejrevolučnější řeč lidská právě proto, že je to řeč Boží.

336. Lukáš i Matouš vypravují po Kázání na hoře událost o setníkovi z Kafarnaum; časová souvislost se tedy zdá jistá; to zároveň s vnitřními rozdíly stačí, abychom toto vypravování odlišovali od jiného příběhu, jenž se týká královského úředníka (§ 298), třebaže oba příběhy mají některé podobnosti. Brzy po Horské řeči se Ježíš vrátil zase do Kafarnaum, kde byl posádkou jakýsi setník; byl asi členem námezdných sborů tetrarchy Heroda Antipy, ne však nějakého římského oddílu. Byl to pohan, ale velmi nakloněný židovskému náboženství, takže dal na svůj náklad vystavěti v Kafarnaum synagogu (§ 285); jeho dobré srdce se ukázalo i v tom, že měl otroka, jehož velmi miloval a s nímž nakládal spíše jako se synem než jako se sluhou. Tento služebník se nyní rozstonal a byl blízek smrti; bezradný setník jistě již vyzkoušel všechny možné léky, ale nadarmo. Ježíše znal jen z pověsti. Právě v těch dnech se Kafarnaum asi skoro vyprázdnilo, protože se mnozí vydali na blízkou horu, kde kázal pověstný divotvůrce. Setník nemaje již důvěry v lékaře, vzpomněl si na divotvůrce. Neodvážil se však sám přednésti svou bolest, poněvadž se s Ježíšem dosud nesetkal. Žádal tedy Židy z městečka, aby promluvili s Ježíšem o umírajícím a poprosili ho o pomoc. Židé vyřídili vzkaz a vřele doporučili Ježíšovi přání setníkovo: »Hoden jest, abys mu to prokázal; neboť miluje národ náš a sám postavil nám synagogu« (*Lk* 7, 4-5).

Ježíš, sám Žid, byl přístupný přímluvě Židů: onen pohan byl vlastně i jeho dobrodincem, protože i Ježíš použil synagogy v Kafarnaum, aby se tam modlil a kázal. Šel tedy ochotně spolu s těmi, kteří ho prosili, do domu setníkova. A když již byli nedaleko, poslal k němu setník druhé poselství. Upadl v rozpaky z nejistoty a úcty: jeho dům byl pohanský, a nemohl tudíž do něho pravověrný Žid vstoupit, aby se neposkvrnil. Nebude cítit Ježíš vnitřní odpor vstoupit do takového domu nebo nezpůsobí si hanbu u souvěrců? Proto nové poselství jménem setníkovým upozornilo jemně Ježíše: »Pane neobtěžuj se! Neboť nejsem hoden, abys vešel pod střechu mou; proto jsem se ani nepokládal za hodna, abych přišel k tobě, ale rci slovo a uzdraven bude služebník můj! Neboť i já jsem člověk pod mocí postavený, maje pod sebou vojáky, a dím tomuto: Jdi! i jde a jinému: Přijď! a přijde, a svému služebníku: Učiň toto i učiní« (*Lk* 7, 6-8). Setník chtěl vyjádřit svou úctu k Ježíši jako voják. Znal dobře, co tehdy Římané nazývali »imperium« a čemu dnes říkáme vojenská kázeň; tu vyžadoval i na svých vojácích a ti ho vždy poslouchali. Ježíš se tedy nemusí tak ponížit, aby přišel až do jeho domu, vždyť stačí, když

dá jen povel: ihned přírodní síly, jež tíží umírajícího, uposlechnou jeho rozkazu a vyplní jej.

»Uslyšev to Ježíš, podivil se a obrátiv se k zástupu, který šel za ním, řekl: Vpravdě pravím vám: ani v lidu izraelském nenalezl jsem víry tak veliké!« Ježíš vyslovil očekávaný rozkaz a nemocný byl rázem uzdraven. Ale ve vypravování evangelia ustupuje toto vše v pozadí a v popředí se staví »tak veliká víra«.

337. K této události připojuje jediný Lukáš vypravování o městečku Naim. V řečtině zní jeho jméno *Naïν* a tak se dochovalo dosud v arabštině. Městečko leží na úpatí Malého Hermonu, asi 12 km od Nazareta a asi 50 od Kafarnaum po dnešní silnici; dnes má několik ubohých domků a čítá sotva 200 obyvatel, vesměs mohamedánů. Za časů Ježíšových mělo jistě lepší životní podmínky, ale bylo též malé; zdá se, že mělo také jen jedinou bránu v městských hradbách.

Ježíš přišel jednoho dne k této dědině s učedníky a četným zástupem. Když se blížil k bráně, vycházel z města průvod, jistě na hřbitov, který je dodnes zachován v blízkosti obytných stavení; jsou tam staré hrobky vytesané do skály. Nesli ke hrobu jinocha; za márami kráčela matka zemřelého, která byla vdovou a měla jen tohoto syna. Případ byl zvlášť dojemný a vysvětluje snad také, proč »četný zástup lidu z města šel s ní« (*Lk* 7, 12); jistě všichni obyvatelé vesnice se dověděli o neštěstí a chtěli ubohé matce projeviti soustrast.

Z toho všeho, co Ježíš viděl při tomto setkání, nepraví nám zdrženlivý Lukáš nic; pro spisovatele lékaře smutný průvod ztělesňuje jen plačící matka a Ježíš vidí jen ji: »Spatřiv ji Pán, slitoval se nad ní a řekl jí: Neplač!« Toto slovo opakovali ubohé ženě v ten den jistě nesčíslněkrát, ale byla to jen slova. Ježíš jde dále; »přistoupiv, dotkl se márů; ti pak, kteří je nesli, zastavili se. - I řekl: Mládenče, tobě pravím, vstaň! A posadil se ten, jenž byl mrtev a počal mluviti. I dal jej matce jeho.«

Líčení události je nadmíru živé a názorné. Je dokonce tak realistické, že upozorňuje, jak se nosiči zastavili v úžasu nad nečekaným zásahem a kterak mrtvý, vrátiv se k životu, ale ještě více ohromen než nosiči, nejprve se na márách posadil, aby se vzpamatoval a uvědomil si, co se stalo. Kdyby šlo o popis svatebního průvodu neb o výjev, jak se Ježíš prostince laská s dětmi, neměl by žádný kritik výtek; všichni by svorně přijali vypravování tak, jak je. a nehledali by mezi řádky. Ale zde jde o mrtvého, který je vzkříšen; a to je důvod, proč se text Lukášův zařadil mezi předpokládané alegorie čtvrtého evangelia a pokládá za další sym-

bol: matka vdova představuje Jerusalem, jediný syn je Izrael, který byl vyrván smrti a vrácen mátce mocí Ježíšovou (Loisy). Stačí si přečísti text Lukášův, abychom poznali, jsou-li takové výklady diktovány historickou kritikou nebo spíše filosofickými předsudky a přihlíží-li se k povaze celého vypravování nebo se úplně skresluje.

Poselství Jana Křtitele

338. Mezitím v podzemí Macherontu (§ 292) úpěl Jan jako zavřený lev. Čím rychleji utíkal čas a žalář se prodlužoval, tím více v duchu trpěl toužebným očekáváním; narodil se a žil, aby byl předchůdcem Mesiášovým a nepromarnil ani jednoho dne svého života v tomto poslání. Leč nyní, kdy jeho život mohl být každým dnem lidmi násilně přeťat, neviděl dosud svou činnost korunovánu veřejným a slavnostním prohlášením Mesiášovým. Toužebné očekávání bylo vězni mnohem těžší než vysilující nečinnost, k níž byl odsouzen, a než meč Heroda Antipy, jenž se mu vznášel nad hlavou.

Odloučení nebylo však úplné: vládce, který měl Jana v pověrečné úctě (§ 17), dovoloval mu přijímati ve vězení učedníky, kteří mu zůstali oddáni, i když se objevil na veřejnosti Ježíš, k němuž ostatně někteří z Janových učedníků měli určitý odpor (§§ 291, 307). Zprávy těchto návštěvníků umožnily vězni sledovat pokroky Ježíšova působení i všecky mimořádné události, které je provázely; ale tyto zvěsti, i když v něm utvrzovaly stále pevněji mínění o Ježíšovi, vyjádřené před časem také veřejně, posilovaly ještě více jeho toužebné očekávání. Návštěvy mu oznamovaly, že nový Mistr dělá zázraky, ale že se nikdy neprohlásil za Mesiáše, naopak káral přísně všechny, kdož ho Mesiášem nazývali, a vyhýbal se každé příležitosti, aby toho nemohli učinit (§ 300). Je také pravděpodobné, že návštěvníci, přinášejíce mu tuto zvěst, projevovali nad tím radost z žárlivosti k Ježíši i z lásky k Janovi. Vězeň se však nad tím rmoutil; snad si sám kladl otázku, je-li jeho úkol předchůdce již zcela dokonán a nemá-li ze svého vězení ještě něco učinit pro uznání Ježíše za Mesiáše. Proč jen syn Mariin tolik otálí s prohlášením sebe za Mesiáše? Jedině tímto slavnostním přiznáním by se navždy uzavřelo Janovo poslání, kdežto bez takového doznání by zůstal předchůdcem někoho, kdo se dosud vlastně neobjevil. Nyní byl Jan úplně odloučen od lidu a mohl každým okamžikem sejíti s tohoto světa bez útěchy, že lid v zástupech spěchá k Mesiášovi, na něhož on ukázal. Ba naopak se musí ještě dívat na to, jak se jeho učedníci odmítavě stavějí k Ježíšovi. Co mohl ještě učinit ze svého vězení? Jak

přiměti Ježíše k očekávanému prohlášení a jak zároveň přiblížiti Ježíši své učedníky?

339. Jednoho dne se vězeň rozhodl. Poslal z Macherontu své dva učedníky k Ježíšovi, aby se ho dotázali: »Ty-li jsi ten, který přijíti má, čili jiného čekati máme?« (*Lk* 7, 19-20). Výraz *»ten, který přijíti má«* (*ὁ ἐρχόμενος*) označoval Židům »ustálený výraz věčného úradku«, t. j. onoho Mesiáše, který »měl přijíti« (§§ 213, 296, 374, 505), jehož staří proroci byli vzdálenými hlasateli a Jan Křtitel nejbližším předchůdcem.

Proto otázka nutila k jasnému prohlášení i Ježíše, jemuž platila, i učedníky Janovy, kteří ji položili: Ježíš nemohl popřít veřejně svou důstojnost, o níž byl Jan nezlomně přesvědčen. Uslyší-li učedníci na svou otázku z úst Ježíšových totéž, co o něm slýchali od milovaného Jana, zbaví se jisté nedůvěry k Ježíši a přidají se k němu. Ostatně otázka, i když byla tak naléhavá, zněla všeobecně; byla to táž otázka, s jakou se starší z Jerusalema obrátili na Jana před několika měsíci (§ 277).

Ježíš odpověděl jinak, než čekali: neřekl ne, což bylo nemožné, ale ani neprohlásil jasné a zřetelné ano, které chtěl slyšeti Jan. Když se oba poslové dotazovali Ježíše, »v touž hodinu uzdravil mnohé od neduhů a nemocí a duchů zlých a mnoha slepcům udělil zrak. I odpověděl jim a řekl: Jděte a zvěstujte Janovi, co jste slyšeli a viděli: slepí vidí, kulhaví chodí, malomocní se očišťují, hluší slyší, mrtví vstávají z mrtvých, chudým se zvěstuje evangelium: a blahoslavený jest, kdo nebude se horšiti nade mnou« (*Lk* 7, 21-23). Místo aby odpověděl slovy, odpovídá Ježíš skutky, jež byly pádným důkazem, je-li Mesiášem, který »přijíti má«, či nikoliv. Přítomné zázraky se shodovaly se slovy dávných proroků, neboť již Izaiáš předpověděl, že za dob mesiánských budou slepí vidět, hluší slyšet, chromí chodit (*Iz* 29, 18; 35, 5-6) a chudým se dostane radostné zvěsti (*Iz* 61, 1); jestliže tedy Ježíš naplňoval svými skutky mesiánská proroctví, právě tyto činy jej prohlašovaly za Mesiáše. Než výslovného prohlášení Ježíš nepronesl.

Nečekanou odpověď donesli jistě uvězněnému, ale nevíme, jaký naň udělala dojem. Možná, že by byl Jan raději slyšel zprávu, že se Ježíš prohlásil otevřeně a důrazně Mesiášem a jak se po jeho prohlášení sbíhají všichni Židé z Palestiny i z ciziny s jásotem k svému králi: mnohem později i učedníci Ježíšovi, - ač byli dlouhý čas v jeho škole, - stále ještě čekali na něco podobného. Čekal-li Jan skutečně na to, nutno o něm říci totéž, co praví Lukáš o rodičích Ježíšových, kteří »neporozuměli slovu, které k nim mluvil« (§ 262). Pro nepochopení Janovo by byly možné

různé důvody, jako ten, že nevěděl o Ježíšově postupném zjevování mesiánského poslání z důvodů čistě duchovních (§ 300 násl.).[42])

340. Uctivé vyzvání Janovo Ježíše potěšilo, i když mu nevyhověl. Aby ukázal, že předchůdce jistě nebyl jedním z těch, kteří se nad ním pohoršovali, pronesl Ježíš po odchodu obou poslů velikou chvalořeč na Jana, prohlašuje o něm, že je »více nežli prorok«, že »mezi zrozenci ženinými« není proroka většího, a konečně, že Jan je předchůdcem Mesiášovým podle proroka *Malachiáše* 3, 1. Kdežto chudý lid a celníci přijali kázání Janovo i jeho křest, zákoníci a farizeové zůstali z největší části zatvrzelí a »pohrdli sami proti sobě úradkem Božím« (*Lk* 7, 30). Proto připojil Ježíš ještě toto podobenství: »Komu tedy připodobním lidi pokolení tohoto a komu jsou podobni? Podobni jsou chlapcům, kteří sedí na náměstí a k sobě vespolek volají a říkají:

Pískali jsme vám a netančili jste!
Naříkali jsme a neplakali jste!«

Podobenství je vzato z tehdejších zvyků. V Palestině se chlapci bavili na náměstích tím, že napodobili různé společenské zvyky, ovšem i průvody svatební a pohřební. Při prvním jedni pískali nebo se tvářili, jako by pískali na flétny, druzí tančili, jako by byli »přátelé ženichovi« (§ 281). Při druhém jedni napodobili projevy bolesti, jak to dělaly naříkající ženy najímané na pohřeb, a druzí měli plakat, jako by byli příbuzní zesnulého. Často ovšem skončila hra špatně, protože skupina chlapců, která měla tančit anebo plakat, nehrála dobře svou roli, a tu vznikalo vzájemné obviňování a nekonečné nadávky. - Vysvětlení tohoto podobenství podává sám Ježíš, když pokračuje: »Neboť přišel Jan Křtitel ani nejeda chleba, ani nepije vína, a pravíte: Má zlého ducha! Přišel Syn člověka jeda a pije, a pravíte: Hle, člověk žrout a pijan vína, přítel celníkův a hříšníkův« (*Lk* 7, 33-34).

Farizeové nepřijali kázání Janovo, protože mimo jiné jim byl Jan příliš přísný a vážný, takže se zdálo, jako by byl duchovním fanatikem (ještě dnes by Arabové nazvali takového člověka »magnún« neboli posedlého »džinnem«, duchem pomatenosti).[43]) Ale když se ukázal Ježíš, i jeho kázání bylo zavrženo pod záminkou, že jedl jako ostatní lidé, dovoloval jíst i svým učedníkům, když měli hlad (§ 307-308), stýkal se s celníky a hříšníky. Takže ať se pískalo na flétnu, nebo se zpívaly pohřební písně, nikdy se to farizeům nelíbilo, protože si vůbec nepřáli, aby hra dopadla

dobře. Ale ta se přece podaří, protože »Moudrost (Boží) byla uznána od moudrých« (*Mt* 11, 19, v řeckém textu: »ze skutků svých«).

Nejmenovaná hříšnice

341. Na tomto místě jediný Lukáš, »scriba mansuetudinis Christi«, jak jej nazval Dante Alighieri (§ 138), vypravuje událost, jež ukazuje mírnost Ježíšovu.

Farizeové dávají stále bedlivě pozor na Ježíše; ale není nutno, aby takové jejich pozorování mělo vždycky ráz útočný, ba někdy bývá chytřejší, zakrýt je přátelskou tváří. Z tohoto důvodu jeden farizej, jakýsi Šimon, pozval Ježíše na oběd. Místo není jmenováno, ale bylo to jistě v některém galilejskému městečku. Oběd podle tehdejších zvyků podávali ve světnici, kde uprostřed stál polokruhovitý stůl (viz obraz v § 542). Uvnitř polokruhu chodili služebníci s pokrmy; hosté leželi na nízkých pohovkách, jež byly paprskovitě rozloženy na vnější straně polokruhu. Hosté leželi na lehátku, opírajíce se loktem, tváří ke stolu; nohy přečnívaly trochu pohovku směrem od stolu. Na oběd se sešli různí hosté; pravděpodobně nebyl vystrojen kvůli Ježíšovi. Šimon se ovšem chopil příležitosti, aby pozval také neohroženého kazatele a prohlédl si ho pohodlně zblízka v přátelském ovzduší společného stolu. Ježíšovi, pozvanému spíše ke zkoušce než k hostině, byly odepřeny pocty, jež se zpravidla prokazovaly významným hostům, jako mytí nohou, když vkročil do domu, obejmutí a políbení od domácího pána, postříkání hlavy voňavkami než se šlo ke stolu. Ježíš si všiml odepření pozornosti, ale neřekl nic a klidně ulehl ke stolu s ostatními.

Právě uprostřed hostiny vstoupí do světnice žena: vmísí se mezi přisluhující, nemluví s nikým, jde rovnou k pohovce Ježíšově, padá k jeho nohám a propuká v pláč. Její slzy jsou tak hojné, že smáčejí nohy Ježíšovy. Žena nechce, aby tyto nohy zvlhly slzami její bolesti, ale nepředvídajíc toho a nemajíc nic k utření, rozpustí ještě s větší úctou vlasy a jimi osušuje nohy Ježíšovy. Potom je líbá a líbá, pak na ně vylévá vonnou mast z alabastrové nádoby, kterou přinesla s sebou, aby pomazala hlavu milované osoby (§ 501). Ani žena, ani Ježíš nepromluví slova. Jen Šimonovou tváří se mihne nepatrný úsměv: zkoušející již odsoudil zkoušeného a zavrhl jej. Šimon vskutku vida to v duchu usuzuje: »Kdyby tento byl prorokem, věděl by, kdo a jaká je tato žena, která se ho dotýká, neboť jest hříšnice« (*Lk* 7, 39).

Pro farizeje má slovo »hříšnice« (ἁμαρτωλός) různý význam; mohlo

znamenati stejně ženu zvrácených mravů jako ženu, která nezachovávala farizejských předpisů. V Talmudu je stavěna na roveň hříšnici také manželka, která předloží manželu k jídlu pokrmy, z nichž nebyl zaplacen desátek. Volíce střední cestu, můžeme předpokládat, že žena, vloudivší se na hostinu k Šimonovi, byla osobou pochybné pověsti; kdyby byla opravdu nevěstkou, byli by ji asi farizeovi služebníci sotva vpustili do domu: pohoršení před hosty by bylo příliš velké. Neznámá žena jistě již Ježíše znala aspoň od vidění: slyšela ho mluviti na veřejnosti, zaslechla z jeho úst slova, která sice volala všecky neúprosně ke »změně smýšlení« (§ 335), ale zároveň zněla laskavě a povzbudivě všem pobloudilým a opovrženým. Byla nejdříve zmatena nad svým bídným životem, pak ji pozvedla a sílila naděje v milosrdenství, kterou jí vlila do srdce táž slova; uvěřila v nový život a ve chvíli, kdy jej začínala, ukázala se svému obroditeli, aby mu projevila svou lásku čistě ženský.

342. Jemný úsměšek Šimonův asi Ježíš zpozoroval, jistě četl jeho tajné myšlenky, jimiž ho odsuzoval, a proto se zcela klidně obrátil na něho se slovy: Šimone, mám ti něco povědět! - On pak řekl blahosklonně: Mistře, pověz! - Ježíš odpověděl: Byl jednou věřitel, který měl dostati od jednoho dlužníka pět set denárů a od druhého desetkrát méně, totiž jen padesát denárů; protože však žádný z obou dlužníků neměl, čím by zaplatil, a věřitel byl člověk dobrého srdce, odpustil oběma dluh. Který tedy z těchto dlužníků, jimž byl dluh odpuštěn, bude, Šimone, vděčnější a bude více milovati šlechetného věřitele? Šimon odpověděl: Myslím, že ten, komu bylo více odpuštěno. - Odpověď byla jednoduchá i správná. Ježíš tedy řekl jemu: »Vidíš tuto ženu? Vešel jsem do domu tvého, vody na nohy mé jsi nepodal, tato však slzami smáčela mé nohy a utřela je vlasy svými. Políbení jsi mi nedal, tato však, jak vešla, nepřestávala líbati mé nohy. Proto pravím tobě: odpouštějí se jí hříchy mnohé, neboť milovala mnoho. Komu pak méně se odpouští, méně miluje« (*Lk* 7, 44-47).

Nechybělo logiků z povolání, kteří objevili nelogický závěr v Ježíšově úvaze: správný závěr podle podobenství o dvou dlužnících měl prý býti tento: hříšnice měla milovati více, protože jí bylo více odpuštěno. Tato námitka však předpokládá, že Ježíš chtěl vyučovat přesným syllogismům »in forma«, pleta se do řemesla Aristotelovi. Leč Ježíš chtěl něco docela jiného a uvažoval podle praktické logiky všech lidí, kteří docházejí často k závěru vypuštěním premis, jichž si lze snadno domyslit.

Naše hříšnice dosáhla odpuštění mnoha hříchů, protože milovala mnoho; ale jestliže mnoho milovala, toho příčinou je, že nalezla a takřka

předešla odpuštění mnoha hříchů: láska byla jedna a tatáž, nejdříve pudila hříšnici, aby hledala odpuštění a byla jeho příčinou; potom ji utvrdila v odpuštění a byla jeho důsledkem, jako byla v podobenství u dlužníka důsledkem prominutí. Oba závěry se předpokládají navzájem, a Ježíš přechází důsledek, který by vyplynul přísně z podobenství, a trvá spíše na závěru druhém, neboť mluvil k Šimonovi, jenž jako dobrý farizej měl sice málo zevnějších chyb, které by mu mohly být odpuštěny, zato však mu chyběla vnitřní láska. Podle Ježíše byly jistě hříchy překážkou, aby někdo mohl vejíti do království Božího, ale tyto hříchy mohly být vždy odpuštěny; nepřekonatelnou překážkou je vždy nedostatek lásky, která je nutná, aby tam někdo mohl vejít. Farizej se tam těžko dostane, i kdyby stál už na samém prahu království, protože byl spokojen sám se sebou a scházel mu popud, aby učinil dva nebo tři kroky ke vchodu; jakmile si však hříšnice uvědomila, čím byla, pocítila ošklivost nad sebou a byla by běžela třeba tisíc mil, jen aby se dostala do onoho království, puzena na své cestě velikou láskou. Láska je »pondus« - »hybnou pákou« a láska je též »praemium« - »odměnou«, jak později bude rozjímat zkušený Augustin.

Ostatně Ježíš, ubíraje se do domu Šimonova, odpustil vpravdě mnoho, i když se mu za to dostalo od farizeje špatné odplaty. Žena však hledala Ježíše, projevujíc mu všemožnou úctu a tím darovala mnoho, i když jí Ježíš zdánlivě nevyšel vstříc. Proto došla tak štědré odměny; ta ji bude stále víc utvrzovat v její lásce.

Ježíš ukončiv rozmluvu se Šimonem, obrátil se k ženě a řekl jí: »Odpouštějí se tobě hříchy.« Jak to působilo na Šimona, nevíme; praví se jen, že se ostatní hosté, všichni rázu Šimonova, tázali v duchu: »Kdo jest tento, jenž i hříchy odpouští?« Stejně uvažovali i farizeové, kteří byli svědky uzdravení člověka ochrnulého, spuštěného se stropu (§ 305), a tehdy jim Ježíš zavřel ústa zázrakem. Tentokrát zázrak učiněn nebyl, protože Ježíš neměl důvodu k zázrakům po každé, když zaštěbetaly husy, jež se domnívaly, že musí střežit Kapitol pravověrnosti.

Ježíš místo zázraku utvrdil ženu v novém životě a řekl jí: »Víra tvá tě spasila: jdi v pokoji!« Pokoj a láska byly totéž.

Drobná činnost

343. Hned po tomto vylíčení hostiny u Šimona Lukáš dodává: »Potom chodil po městech a vesnicích (srv. § 140), hlásaje a zvěstuje o království Božím a dvanáct (apoštolů) s ním« (*Lk* 8, 1). Tato slova se mohou vy-

kládati jako celkový obsah Ježíšovy činnosti v Galileji ve zbývajících měsících tohoto období až do druhých velikonoc jeho veřejné činnosti. Byla velmi rozsáhlá, i když snad nebyla příliš rozmanitá, a pravděpodobně prvotní katechese Církve vypravovala o ní více událostí než těch několik, které se nám dochovaly. Byl to život misionáře; Ježíš chodil z krajiny do krajiny, z města do města, kázaje veřejně i soukromě, v synagogách i po domech a dotvrzuje svá kázání zázraky. Zástupy ovšem k němu přicházely, vábeny nejen účinností jeho slov, ale ještě více užitkem z jeho zázraků.

Ježíš nebyl sám: měl kolem sebe skupinu lidí sobě oddaných a také nestálý, měnící se průvod lidí jiného smýšlení.

Mezi osobami oddanými bylo na prvním místě dvanáct vyvolených apoštolů, kteří byli jeho stálými spolupracovníky v činnosti a snad se od něho vzdalovali jen na skok anebo na krátký čas; provázeli ho jistě i jiní učedníci - třebaže nebyli apoštoly - jež poutala k Mistrovi zvláštní náklonnost. Ale skupina Ježíše a jeho spolupracovníků potřebovala v tomto životě na stálých cestách hmotné podpory v nutných životních potřebách, tím spíše, že neustálá činnost jim nedopřávala času, aby se starali sami o sebe, ani nebylo možno žádati, aby nějakých dvacet a snad ještě více osob nalezlo vždy zdarma a hned byt a stravu v nějaké ubohé galilejské vesnici. Z tohoto důvodu připomíná bedlivý Lukáš hned po předešlé zprávě, že s Ježíšem a s dvanácti apoštoly byly též »některé ženy, které byly uzdraveny od zlých duchův a od nemocí; Maria, zvaná Magdalena, od níž vyšlo sedm duchů zlých, Johanna, manželka Chuzy, správce Herodova, a Susanna a mnoho jiných, které mu přisluhovaly ze svých statků«. Poznali jsme již, že od těchto žen evangelista čerpal později zprávy (§ 142); Lukáš zde připomíná, že tyto ženy byly také pečlivými hospodyněmi skupiny Ježíšovy, a je to zcela přirozené. Proto si však nemusíme myslit, že stále chodily s Ježíšem na jeho cestách, ale stačí předpokládat, že se jaksi střídaly v obstarávání potřeb misionářů, vypomáhaly jim penězi a často jim samy sloužily.

Tyto ženy »byly uzdraveny od zlých duchů a od nemocí« Ježíšem; pudila je tedy vděčnost, aby se ujaly práce, jež se zvlášť hodila ženám - totiž hmotná péče o tuto rodinu. Prostředky ke krytí výdajů - jež ostatně nebyly veliké - asi nechyběly: Johanna jako manželka správce Herodova (Antipy) byla jistě zámožná a snad také ostatní žily v slušných poměrech. Chudší ženy zase poskytly práci.

Z žen zde jmenovaných Johannu a Susannu uvádí jen Lukáš, Marí Magdalenu též ostatní evangelisté. Jméno »Magdalena« naznačuje, že po-

cházela z Magdaly čili z Tarichejí (§ 303) na západním břehu jezera. Pocházela tudíž z Galileje a nikoliv z Judska. Praví-li se, že z ní »vyšlo sedm duchů zlých«, znamená to jen, že ji Ježíš zbavil nějaké silné ďábelské posedlosti, ale není nejmenšího důvodu předpokládat z vypravování evangelia, že dříve žila pochybným životem, a tím méně, že je nejmenovanou hříšnicí na hostině u Šimona (§ 341).

344. Mimo skupinu věrných kupila se kolem Ježíše i družina osob zčásti vysloveně nepřátelských, jako byli farizeové, zčásti nedůvěřivých nebo aspoň pochybujících a nejistých. O nich nám podává náhodnou zprávu krátká poznámka Markova (3, 20-21). Tehdy na jedné cestě - snad v některém městečku poblíž Kafarnaum a Nazareta »Ježíš přišel do domu a opět sešel se zástup, takže nemohli (Ježíš a učedníci) ani chleba pojísti«; byl to tedy jeden z obvyklých shluků lidu, ale tentokrát ještě nepohodlnější pro nedostatek místa. Stálý nával a také neochabující činnost Ježíšova vzbudily pozornost i lidí neutrálních a lhostejných, kteří nebyli ani plni lásky jako učedníci, ani nenávisti jako farizeové. Tito lidé také vyjádřili soud o Ježíši, neboť »řekli: Pominul se smyslem« (ἐξέστη).

Tento výraz nikterak neznamená pohrdání, i když je nevylučuje. »Pominout se smyslem« se mohl totiž stejně člověk duševně úchylný, jako člověk zcela normální, ale zcela uchvácený opravdovým svatým nadšením (srv. 2 *Kor* 5, 13). Tito lhostejní lidé se zbavili rozpaků dvojsmyslným soudem o Ježíši, usuzujíce jen ze zevnějšku, to jest z jeho ustavičné činnosti misionářské, jež vyžadovala nevšedního stavu ducha; ale o pravé povaze tohoto duševního stavu úsudku nevyřkli. Dvojsmyslný výrok zaslechli Ježíšovi příbuzní a když se doslechli, že je právě takřka obležen v onom domě, »jeho lidé vyšli, aby ho uchopili, neboť řekli, že se pominul smyslem«. Výraz »jeho lidé« (οἱ παρ' αὐτοῦ) jistě označuje Ježíšovy příbuzné, o nichž již víme, že někteří z nich mu nebyli příliš nakloněni (§ 264); to ovšem nestačí, abychom jim přisuzovali výrok »pominul se smyslem«, protože řídící sloveso »řekli« (ἔλεγον) se může docela dobře vykládati neosobně (»říkalo se« nebo »lidé říkali«), jako i jinde u Marka (3, 30 atd.). Ať vyřkl ostatně tento soud kdokoliv, příbuzní přišli asi s úmyslem přátelským a mírumilovným; nepřicházeli, aby Ježíše svázali a odvedli jako blázna, nýbrž chtěli jej přimět k tomu, aby se mírnil ve svém nadšeném působení a staral se o sebe, zkrátka, aby vedl normální a pohodlný život mezi svými a uchránil se tak hrozeb farizeů.

Ale i v tomto příznivém světle jsou Ježíšovi příbuzní hrdinové pro-

středností; nedovedli pochopit, jak si mohl tento zvláštní příbuzný, jenž nechodil ani do škol ani do akademií, vzít do hlavy pustit se do křížku s farizeji a převrátit Galileji, místo aby seděl doma v klidu a v pokoji.[44])

345. Ježíš, pokládaný za pomateného, odpovídá přesně tak, jak byl posuzován, totiž jako osoba úplně oddaná nejvyšší mravní ideji. K předešlé poznámce připojuje Marek spor s farizeji o Beelzebubovi, jenž měl vymítat zlé duchy (§ 444), ale hned nato přivádí znova na jeviště Ježíšovy příbuzné s jeho matkou Marií: všecko nasvědčuje tomu, že příbuzní přišli dvakrát během jedné události. Ježíš je zatím stále obléhán zástupem v domě, když mu oznamují, že jeho matka a jeho »bratři« stojí venku a žádají s ním mluviti, nemohou se však k němu dostati.[45]) Lidé prostřední spoléhali také na vliv Mariin, jenž se ukázal tak účinný již na svatbě v Káně, aby se jim věc lépe podařila a spíše mohli provést svůj záměr (§ 283). To ovšem neznamenalo, že Marie souhlasila s jejich úmyslem: přišla-li s nimi, bylo to částečně proto, že se žena v Palestině mohla jen těžko vymknout rozhodnutí předních členů příbuzenstva, když se rozhodli chránit čest domu nebo pomoci příbuzným, částečně proto, že měla asi vlastní důvody, aby zase spatřila svého syna, chodícího s místa na místo, a také proto, aby zmírnila setkání s příbuznými. Na ohlášení návštěvy odpověděl Ježíš, že jeho matkou a jeho bratry jsou všichni, kdož slyší a činí vůli Boží; při těch slovech ukázal na posluchače, kteří seděli kolem něho. Po té odpovědi tito hrdinové prostřednosti ihned pochopili, že se tu nedá nic dělat, a opakovali i oni: »Pominul se smyslem.« Zato však Marie vycítila podobnost mezi touto odpovědí a slovy, která slyšela od dvanáctiletého syna v chrámě (§ 262); i uložila také novou odpověď do srdce a uchovávala ji tam s jinými vzpomínkami (§ 142).

Utišení bouře a uzdravení posedlého v gerasenské krajině

346. Z Ježíšovy málo rozmanité činnosti v Galileji je zaznamenáno jen několik zvláštních událostí. Do tohoto období spadá jistě den, kdy Ježíš učil v podobenstvích; o tom však bude vhodno pojednati zvlášť a přerušit tak chronologii (§ 360). Ostatní události, které se nám dochovaly, jsou tyto:

Ježíš snad navečer téhož dne, kdy mluvil k zástupům na západním břehu jezera Tiberiadského v podobenstvích (srv. *Mk* 4, 35), vstoupil s učedníky na loďku a přikázal jim, aby se přeplavili na druhý břeh. Odrazili, jak se zdá, náhle a ve spěchu; snad se chtěl Ježíš ještě jednou vyhnouti

nadšeným projevům zástupu, který mu naslouchal. Jde jenom o několik kilometrů (§ 376), ale plavba může být nebezpečná, zvláště v podvečer - jako se stalo tehdy. Nebezpečí působí studené větry, které se náhle snesou s vysokého zasněženého Hermonu, tyčícího se nad jezerem, a rozpoutají na jezeře prudkou bouři, nebezpečnou chatrným loďkám, jež na něm plují. Tak se stalo i onoho večera. Ježíš znaven námahou dne ulehl na zádi lodi a usnul; Marek (4, 38), který častěji slyšel tento příběh z úst Petrových, zmiňuje se také o podušce, na niž si Ježíš položil hlavu, o podušce, jakou měly i nejprostší loďky; jediný Marek také připomíná, že i jiné lodi provázely loď Ježíšovu. Najednou se snesla na jezero prudká vichřice: v okamžiku se ocitá loďka Ježíšova v nebezpečí a nabírá se do ní voda; lodníci se pokoušejí loď ovládnout, ale vše nadarmo, každou chvíli může býti konec. Ježíš spí dále klidně na zádi zmítané loďky.

Dante při prvním nadpozemském vidění, které měl v Očistci, viděl »štíhlý a lehký člun«, řízený andělem; »na zádi stál nebeský kormidelník«, vzpřímen a bdělý »s křídly svými... namířený k nebi«. Tu však na zádi loďky Ježíš ležel a spal; zdálo se, že je mimo vše, co se kolem něho dálo a v tmavé noci se mohlo myslit, že tam leží hromada provazů nebo stažená a svinutá plachta. Učedníci si nedovedou vysvětlit takový spánek v hrozném řádění živlů a stojí v úzkostech: nechtějí jej budit a zase se děsí hrozné pohromy, bojují mezi úctou k Mistru a zvykem utíkat se vždy a ve všem s důvěrou k němu. Po malé chvíli poznali, že nelze déle otálet: je nutno vzbudit Mistra a upozornit, aby i on nějak myslil na svou záchranu. Přistoupí tedy k němu volajíce: Mistře, hyneme! Zachraň nás!

Ježíš se probudí: pozoruje rozbouřené živly i rozbušená srdce. Obrátiv se tedy k bouři, přikazuje mocně: Ustaň! Utiš se! - Potom obrátiv se k srdcím, volá soucitně: Proč se bojíte, malověrní? - Rozpoutané živly náhle utichají a nastává veliký klid. V srdcích však vzniká jiná bouře; přítomní se s údivem táží: »Kdo je asi tento, že i vítr a moře ho poslouchají?«

Pro racionalisty je ovšem tento zázrak smyšlenkou. Stoupenci starého Paulusa (§ 198) budou jej snad vykládati, že na loďce Ježíšově bylo uloženo mnoho měchů oleje a že zkušený Mistr v rozhodném okamžiku jej poručil vylít do jezera, čímž prý utišil rozbouřené vlny; novodobí mythologové budou zase myslit, že tu jde o pouhou alegorii. Jednou s nimi částečně také souhlasí badatelé spiritualističtí, a sice v tom, že nalézají ve vypravování smysl alegorický, ale zároveň událost historickou.

Skutečná byla bouře i utišení, jež nastalo okolo oné loďky. Když Ježíš činil tento div, chtěl naznačit jiné bouře a jiná utišení, jež se budou po

staletí střídat kolem jiné loďky, nikoliv ze dřeva, proto však neméně skutečné a historické, v níž hlavní osoby budou tytéž jako oné noci na jezeře Tiberiadském. »Na zádi lodi stál kormidelník nebeský«. Tentokrát alegorický výklad není filosofickým postulátem, jak tomu obyčejně bývá u stoupenců mythologie, nýbrž je založen na historických faktech, o nichž se každý může přesvědčit a jejichž neznalost nesmí historik předstírat.

347. Za krásné pohody brzy přirazili k pevnině a vystoupili na břeh. Byl to zcela jistě východní břeh jezera, asi proti Kafarnaum nebo Magdale, ale jeho jméno je různé u jednotlivých synoptiků; Matouš je nazývá krajinou «Gadarenů«, Marek »Gerasenů«, Lukáš »Gersenů«, nebo pravděpodobněji »Gerazenů«.[46]) Přijatelné názvy »Gadarenů« a »Gergessenů« ukazují na dvě města Gadara a Gerasa, jež obě náležela k Desítiměstí za Jordánem (§ 4). Jelikož obě ležela na jih od jezera a zvláště Gerasa byla od něho dosti vzdálena, je téměř vyloučeno, aby se území obou měst táhla až k břehu a aby se pobřeží jmenovalo podle nich. Omezíme-li se jen na názvy odvozené od Gadary a Gerasy, lze míti za to, že obyvatelé pobřeží na západní straně jezera označovali protilehlé břehy jménem slavnějších měst, ležících v směru, kterým hleděli; v řeči lidu nejsou vzácná pojmenování podle směru. Vysvětlení zdánlivé nesrovnalosti může dát třetí název »Gergesenů«, který je snad méně závažný s hlediska písemných dokladů, zato však více doporučený archeologickými výzkumy (§ 348).

Když Ježíš se svými průvodci dospěl východního břehu jezera, stala se jednoho dne po nočním přistání událost, kterou vyprávějí všichni tři synoptikové, nejstručněji Matouš, nejpodrobněji Marek. Líčení Matoušovo uvádí však zvláštnost, o které se nezmiňují druzí dva synoptikové, že totiž v příběhu vystupují dva posedlí a ne jeden, jak by se zdálo podle Marka a Lukáše. Událost je jistě táž, a rozdíly ve vyprávění jsou názorným příkladem, že se evangelisté nedrželi otrocky litery (§ 122) a že každý měl svůj vlastní způsob líčení: Marek a Lukáš se soustřeďují na osobu hlavní, a vedlejší si ani nevšímají; Matouš uvádí obě, třebaže je nejstručnější. Totéž se opakuje při uzdravení dvou slepých u Jericha (§ 497).

Proti Ježíšovi se tedy vyřítil posedlý. Byl to člověk zdivočelý, který bydlil v nečistých hrobkách a pobíhal tam zcela nahý. Měl strašnou sílu a po každé roztrhal provazy a řetězy, jimiž ho chtěli několikrát spoutati, občas zuřivě křičel anebo se bil kamením a naháněl takový strach, že krajem, v němž se potuloval, nikdo již nechtěl projíti. Když spatřil zdálky Ježíše, běžel mu naproti, ale místo aby jej napadl, vrhl se před ním na zemi vyje. »Co je ti do mne (τὶ ἐμοὶ καὶ σοὶ srv. § 283), Ježíši, Synu Boha

nejvyššího? Zapřísahám tě pro Boha, netrap mne!« *(Mk* 5, 7). Promluvil sice člověk zdivočelý, ale Ježíšova odpověď mířila proti tomu, kdo ho zdivočil. Ježíš řekl: »Vyjdi z toho člověka, duchu nečistý!« Tato slova nebyla tak rozkazem, jako náznakem uzdravení; Ježíš se totiž hned zeptal ducha: »Jak se jmenuješ?« Odpověděl: »Jmenuji se »Legie«, neboť mnoho jest nás.«

Slovo legie vyvolávalo tehdy v Palestině i mimo ni posvátnou hrůzu; legie vojáků slitých v podivuhodný celek, který tvořil drtivý válečný šik, zdála se být jakýmsi nadlidským zřízením. Později Vegetius, opakuje zajisté myšlenky starší, mluví o původu božském: »Domnívám se, že legie nebyly utvořeny Římany jen lidským rozumem, ale z popudu božského« (II, 21). Za časů Ježíšových čítala římská legie 5.000 až 6.000 mužů, ale zde zlý duch užívá jistě onoho jména, aby naznačil veliké a jednolité množství.

348. Duchové po tomto doznání »prosili ho« (Ježíše), »aby jich nevyháněl z té krajiny«; měli při tom jistě na mysli okolní kraj. Ale Lukáš (8, 31) nahrazuje toto průchodisko cílem, neboť praví, že prosba zněla, aby jich neposílal do »propasti (pekelné)«. Žádost následoval konkrétní návrh: »Bylo pak tam u hory veliké stádo vepřů, pasouc se. I prosili ho duchové řkouce: Pošli nás do vepřů, ať vejdeme do nich! - A povolil jim to ihned Ježíš. I vyšli duchové nečistí do vepřů; a tu hnalo se stádo srázem do moře; - bylo jich asi dva tisíce - a utonuli v moři.« Že tam bylo stádo vepřů, ukazuje, že se to stalo mimo židovské území, protože se v Palestině podle známých předpisů Zákona nesměla chovat nečistá zvířata; proto jsou tu útočištěm nečistých duchů, kteří musí vyjíti z člověka. Pastýři vepřů spatřivše, co se přihodilo, běželi úprkem do blízkého města a tam všecko vyprávěli, aby se ospravedlnili ze škody, kterou majitelé stáda utrpěli. Lidé vyšli z města se podívat, co se vlastně stalo: viděli, že onen pověstný posedlý, který byl dříve divoký jako zvíře, je nyní tiše u Ježíše, »sedí, jest oblečen a má rozum zdravý«; od svědků se podrobně dověděli, jak se vše událo. Tito hellenisté, kteří tam přiběhli, nepochybovali ani dost málo o zázraku; právě proto, že jej plně chápali, zamyslili se nad budoucností. Jako praktičtí a opatrní lidé myslili na to, že nikdo neví, co by se vše mohlo stát, kdyby tak mocný divotvůrce procházel územím. Proto obrátivše se k Ježíšovi, »počali ho prositi, aby odešel z končin jejich.« Ježíš jim vyhověl a vrátil se k loďce. Uzdravený posedlý prosil, aby směl jíti s ním, ale Ježíš mu poručil, aby se vrátil k své rodině a vyprávěl, jaké dobrodiní mu Bůh prokázal. Uzdravený poslechl: »Odešel a

počal hlásat v Desítiměstí, jak veliké věci učinil mu Ježíš. A všichni se divili.«

Místo tohoto zázraku je dnes možno pokládat za zjištěné. Na východním břehu jezera, takřka proti Magdale, leželo staré město Hippos; v jisté vzdálenosti od jezera se pahorky snižují. Na sever od tohoto pruhu ústí údolí es-Samak, uzavřené na jih malým výběžkem vysokým nějakých 100 metrů, jenž spadá tak příkře k vodě, že na jeho úpatí je břeh široký jen několik desítek kroků; různé jeskyně, zející v úbočích tohoto výběžku, mají dosud vzhled někdejších starých hrobů. Geologicky dějiště souhlasí, neboť předhoří by mohlo být srázem, po němž se vepři zřítili do vody, a hroby mohly být obydlím posedlému.

Ale souhlasí tu snad i jména: při ústí es-Samaku stojí osada, nazývaná dnes Araby Korsi; tato ves dostala jméno od vesnice mnohem starší, jež se za časů byzantských jmenovala *Κορσία* a byla asi 1 km jižněji. Uvážíme-li snadné kolísání výslovnosti nějakého jména během staletí - kolísání tak obvyklé, že se dnes Korsi vyslovuje také Kersa nebo Gersa - pochopíme, jak mohl Origenes Kersu nebo Gersu, jejichž jména slyšel vyslovovati, uvést v souvislost s Gergesou a s Gergeseny Starého Zákona (§ 347 pozn.) a nahradit jí tato jména v domnění, že se opírá o místní podání. Jenže podání bylo sice správné, jako je správné i dnešní, ale záměna byla libovolná. Tak bychom měli nejen shodu zeměpisnou, ale i místopisně jmennou, neboť stará Korsi může být město, z něhož vyšli obyvatelé, aby prosili Ježíše, aby odešel z jejich končin. Protože však toto jméno bylo téměř neznámé, zkomolili je opisovači a překladatelé textů evangelií tak, jak se nám dochovalo.

Dcera Jairova - Žena s krvotokem - Dva slepci

349. Ježíš přeplaviv se přes jezero, vrátil se do Kafarnaum, kde »ho přijal zástup, neboť všichni jej očekávali« *(Lk* 8, 40). Snad ještě úzkostlivěji než ostatní jej očekával jistý vážený Žid, představený synagogy (§ 64), jménem Jair. Dověděv se o příchodě Ježíšově, přiběhl, »padl k nohám jeho a prosil ho snažně, řka: Dcera má skonává! Pojď, vlož na ni ruku, aby se uzdravila a byla živa.« *(Mk* 5, 22-23). Vypravování Lukášovo není tak živé, ale připojuje podrobnost, že umírající dívka byla jediná, a »asi dvanáctiletá«.

Ježíš ihned odešel s rozechvělým otcem a za nimi ovšem šel veliký zástup, který se tlačil kolem divotvůrce; jeden ho tlačí, druhý na něj volá, třetí ho prosí, jiný líbá mu šat a jiný se mu pokouší i raziti cestu.

Ježíš ubíraje se takto dále pojednou se zastaví, obrací se a dívaje se kolem sebe, táže se: »Kdo se mne dotkl?« Na tuto nečekanou otázku se všichni zarazili, nechápajíce, co tím myslí. Petr a přítomní učedníci vysvětlují jejich rozpaky: »Mistře, zástupové se tisknou a tlačí na tebe« *(Lk* 8, 45). Než vysvětlení Petrovo nestačilo; Mistr znovu opakuje, že cítil, jak moc vyšla z něho, když se ho kdosi zvláštním způsobem dotkl. Na ta slova jakási ubohá žena, všecka se chvějíc, padá Ježíšovi k nohám a vypravuje lidem, co se stalo.

Žena trpěla krvotokem »dvanáct roků a mnoho vytrpěla od mnoha lékařů a vynaložila všechen statek, aniž se jí prospělo, nýbrž spíše pohoršilo«; toto upřímné sdělení Markovo je šetrně zkráceno lékařem Lukášem a víme již, proč se tak stalo (§ 137).

Bylo opravdu mnoho léků proti této chorobě a rabíni, kteří často nahrazovali lékaře, zachovali nám celý seznam vhodných předpisů proti tomuto neduhu (srv. *Šabbath,* 110 a). Na příklad se jako velmi účinná pomoc doporučovalo nemocné, aby si sedla na rozcestí a držela v rukou číši vína; někdo měl k ní zezadu potichu přijít a znenadání krvotok zakřiknout. Neomylný prostředek pak byl, vzíti zrnko ječmene, nalezené v mrvě bílého mezka: má-li nemocná toto zrnko jeden den u sebe, přestane krvotok na dva dny; která je má dva dny, u té se zastaví na tři dny; a která je má u sebe po tři dny, dostane se jí úplného uzdravení navždy.[47]) Jiné rady předpisovaly vzácné a drahé léky a tudíž nemocnou mnoho stály.

Žena, jež se obrátila na Ježíše, snad vyzkoušela všechny, protože »vynaložila všechen svůj statek«, ale nemoc se jí stejně nezlepšila. Ztrativši víru v léky, nalezla pravý lék ve víře. Ježíš, o němž se tolik mluvilo v celém kraji, měl jistě moc ji uzdravit; žena tomu tak pevně uvěřila, že si ustavičně opakovala: »Dotknu-li se jen roucha jeho, budu zdráva«; plna důvěry, neměla vůbec v úmyslu dotknouti se osoby divotvůrcovy, nýbrž jen jeho šatu, nebo docela jen lemu či třásně (hebr. *sisith,* množ. čís. sisijjoth; řecky *κράσπεδον;* Vulgáta »fimbria«: *Matouš* 9, 20), které měl každý pravověrný Izraelita nositi na čtyřech rozích svého pláště podle předpisů Zákona. *(Num* 15, 38 násl.; *Deut* 22, 12). Žena se v této víře tajně dotkla lemu roucha Ježíšova a v tom okamžiku cítila, že je uzdravena.

Lékař po uzdravení schválil lék, jenž si nemocná vybrala, protože se obrátil a řekl k ní: »Dcero, víra tvá tě uzdravila. Jdi v pokoji a buď zdráva od neduhu svého!«

350. Po příhodě s ženou mohl Ježíš pokračovati v cestě k domu Jairovu; ale tu náhle přiběhnou z onoho domu k nebohému otci se zprávou: »Dcera tvá umřela; neobtěžuj Mistra!« Ježíš to slyší a jako by chtěl pokračovati v rozmluvě o víře, kterou projevila žena, praví k otci: »Neboj se! Toliko věř a bude zdráva!« Za chvíli došli k domu mrtvé dívky, ale Ježíš dovolil vstoupiti jen svým nejmilejším učedníkům, Petrovi, Jakubovi a Janovi a rodičům zemřelé; uvnitř byli již shromážděni pištci a naříkající ženy, jak bývalo při pohřbech. Ježíš však praví, že tu jsou zbytečni: »Nehlučte a neplačte! Neumřela dívka, nýbrž spí.« Přítomní to pokládají za nevhodný žert tváří v tvář mrtvé a odpovídají posměchem; rodiče stojí jako ve snách mezi smutnou skutečností a pevnými slovy přivolaného divotvůrce; Ježíš je vtlačí se třemi učedníky do světnice, v níž leží mrtvá a odkud již všichni cizí odešli. Uvnitř stojí nyní pět lidí s tupým pohledem; mimo ně je tam ještě kdosi, kdo již není člověkem a kdosi, kdo je víc než člověkem. Zvenčí sem zaléhá zmatený hlomoz zástupu. Ten, jenž je víc než člověkem, přibližuje se k té, jež už člověkem není, béře ji za chladnou ruku a pronáší jen dvě slova; učedník očitého svědka Petra uchoval nám obě slova v původním znění, neboť je mnohokrát slyšel z úst svého učitele: »Talitha, kumi, to jest Dívko vstaň!« - Účinek obou slov popisuje evangelista lékař: »I navrátil se duch její a vstala hned. A (Ježíš) nařídil, aby jí dali jísti. I žasli a divili se její rodiče, ale on přikázal jim, aby nikomu neříkali, co se stalo«. Zákaz se shodoval ze zásadou Ježíšovou, o níž jsme se již zmínili (§ 300). Rozradostnění rodiče jej přes svou dobrou vůli zachovali jen nepatrně, protože příliš jasně mluvila pouhá přítomnost dívky, kterou všichni viděli odejíti s tohoto světa a pak se najednou vrátit. Proto Matouš, jenž zná lidi, končí vypravování slovy: »Roznesla se pověst o tom po celé té zemi.«

Jak asi skončila ona vzkříšená dívka? Majíc dvanáct let, měla věk na vdávání (§ 231); snad se brzy nato skutečně vdala. Měla pak děti a vnuky, ale nakonec se navždy vrátila v záhrobí, jež kdysi nakrátko navštívila. Zdá se, že apokryfy a pozdější legendy o této krásné události neblouznily; zato však opředly četnými bájemi ženu s krvotokem. V apokryfním *Acta Pilati* VII se nazývá ona žena *Βερ(ο)νίκη* čili Veronika (§ 193). Podle zprávy zachované Eusebiem *(Hist. eccl.* VII, 18) byla pohankou, narozenou v Panionu, čili Caesareji Filipově (§ 395 násl.) a po návratu do vlasti dala postaviti před vchodem do svého domu bronzový pomník, představující ji samu, kterak klečí před Ježíšem: u Ježíšových nohou prý vyrostla cizokrajná květina, která léčila všechny možné neduhy. Eusebius viděl na tom místě nějaké sousoší a píše jen: »Říkají, že tato

socha představuje Ježíše«. Je pravděpodobné, že sousoší původně představovalo nějaké pohanské božstvo, jež uzdravovalo nemoci a jež později křesťanská legenda vykládala tak, jak praví Eusebius; podle Sozomenovy zprávy zničil později sousoší Julián odpadlík.

351. Uzdravením ženy a vzkříšením dívky nebylo vyučování víře zázraky ukončeno. Když Ježíš odcházel z domu Jairova, šli za ním dva slepci, dva z oněch nešťastných, jichž bylo v Palestině tehdy stejně hojně jako dnes. Ještě dnes se v Palestině slepí často spojují v skupiny po dvou, aby si pomáhali - dobře nebo špatně - a jsou v prosbách neodbytní jako všichni žebráci; stejní byli tito dva. Když slyšeli vypravovat o posledních zázracích Ježíšových, zasvitlo jim světlo naděje. Dali se přivésti k Ježíši a šli za ním volajíce s neochvějnou vytrvalostí: »Smiluj se nad námi, synu Davidův!« Poněvadž Ježíš jednal v těchto věcech, jak víme (§ 300), opatrně, jistě se mu pro tu chvíli takové jméno nelíbilo; bylo to jméno mesiánské, jež obvykle označovalo velkého Očekávaného, a bylo proto také nebezpečnější při nadšení lidu nad zázraky. Ježíš se nezastavuje, ani se neobrací na neustávající volání, ale výkřiky nepřestávají ani potom. Konečně vchází do domu, v němž bydlí (bylo to jistě v Kafarnaum), ale oba slepci jdou za ním i dovnitř.

Neodbytnost obou slepců byla tedy vírou, právě onou vírou, kterou krátce předtím chválil a doporučoval nemocné ženě i Jairovi; mimo to uvnitř v domě nebylo již mesiánské jméno nebezpečné, takže se Ježíš dal s oběma prosebníky do hovoru. První a snad jediná otázka se týkala víry: »Věříte, že vám to mohu učiniti?« Oba slepci přirozeně odpověděli: »Ano, Pane!« Tu se Ježíš dotkl jejich očí a řekl: »Staň se vám podle víry vaší!« A oba prohlédli. Tehdy Ježíš nakázal jim velmi přísně - evangelista užívá slova »pohrozil jim«, *ἐνεβριμήθη (Mt* 9, 30) aby o této události s nikým nemluvili; ale oni vyšedše se světlem v očích i v srdci, rozhlásili to po celé krajině.

Byla to snad opravdová neposlušnost? Někteří protestanští badatelé usuzovali, že ano; staří Otcové však ji pokládali za hnutí vděčnosti, které se nedalo ovládnouti. Snad staří znali lépe lidská srdce než lidé moderní.

Rozeslání dvanácti apoštolů.

352. Mezi těmito jednotlivými událostmi se rozvíjela Ježíšova činnost po celé Galileji, jak ji shrnul již Lukáš (§ 343). Mezitím se stále vzmáhal příliv lidu a přes všecku spolupráci dvanácti starosti nadmíru rostly;

Ježíš »uzřev zástupy, pojal lítost nad nimi, že byli zmořeni a povrženi jako ovce nemajíce pastýře« (srv. *Num*.27, 17). Tehdy pravil učedníkům svým: »Žeň sice je mnohá, ale dělníků málo. Proste tedy Pána žní, aby poslal dělníky na žeň svou. A přivolav k sobě dvanáct učedníků svých, dal jim moc nad duchy nečistými, aby je vymítali a uzdravovali všelikou nemoc i všeliký neduh« *(Mt* 9, 36 - 10, 1). S takovou mocí bylo dvanáct apoštolů posláno samo, bez Mistra, jako létající četa ve zvláštním poslání a s jasnými předpisy.

Poslání záleželo v tom, že měli ohlašovati blížící se království Boží, jako to již činil Jan Křtitel a až do té doby také Ježíš. Ale tato »létající četa« byla vyslána do krajů, do nichž dosud žádný z nich nevkročil. Než bylo jim uloženo, aby šli do krajů náležejících k území izraelskému, protože Židům přede všemi ostatními národy slíbili staří proroci »radostnou zvěst« spásy. Dvanáct apoštolů se tedy nedalo do krajin pohanských národů, ani Samaritánů, nýbrž se obrátili k rozptýleným ovcím domu izraelského. Aby potvrdili pravdu svého poselství na základě moci nedávno přijaté, měli uzdravovati nemocné, očišťovati malomocné, vymítati zlé duchy a dokonce křísiti i mrtvé. Bylo to vlastně poslání Ježíšovo, které přešlo od něho na dvanáct apoštolů s týmž účelem a týmž způsobem.

Také praktické předpisy byly stejné jako zásady, kterými se až dosud řídil Ježíš; jejich obsahem bylo nestarat se o věci politické, o peníze a hmotné zájmy.

Hlásání království Božího mělo úplně přehlížeti království světská, ježto s nimi nemělo nic společného.

Duchovní poklady, jimiž bylo vybaveno království Boží, byly prostředky ukazující na jeho platební schopnost, totiž uzdravovati nemocné, očišťovati malomocné, vymítati zlé duchy, křísiti mrtvé; ale poněvadž bankéři, spravující tento úvěr, jej dostali zdarma, měli jej také zdarma poskytovati jiným: »Zdarma jste obdrželi, zdarma dejte!« *(Mt* 10, 8).

Hmotné zájmy byly též zakázány hlasatelům království Božího, kromě toho nejnutnějšího.

Konečně se tito hlasatelé měli vydati na cestu vždy po dvou, jako to činili odedávna poslové velerady, buď aby pomáhali jeden druhému, neb aby nad sebou navzájem bděli; na svých cestách se měli lišiti od ostatních pocestných různými známkami.

353. Obyčejní pocestní užívali předně pokud možno osla, obvyklého dopravního prostředku na východě; než se vydali na cestu, zajisté se zásobili pokrmy, zlatými a stříbrnými penězi, uloženými v opasku nebo

v turbanu, druhou sukní, aby se mohli lépe chránit před zimou nebo vyměnit ji, kdyby zmokli, dobrou a pevnou obuví, aby mohli dobře zdolat kamenité cesty; vzali si sukovitou hůl, aby se mohli bránit při nebezpečném setkání, a mošnu, kam si ukládali drobné potřeby nebo co si cestou koupili. Cestovní brašna byla zvlášť důležitá pro ty, kdo chodili po náboženských sbírkách, protože na východě hodně vynášely i mezi pohany: řecký nápis, nalezený na východní straně Hermonu (§ 1), připomíná, že jistý Lucius z Aqraby, který chodil světem žebraje ve jménu syrské bohyně Atargaty, přinesl domů z každé cesty sedmdesát plných mošen.

Právě nedostatek těchto drobností měl rozlišovat dvanáct poslů Ježíšových od všech ostatních cestujících: »Neopatřujte si zlata, ani stříbra, ani mědi do svých opasků, ani mošny na cestu, ani dvou sukní, ani obuvi, ani holi« *(Mt* 10, 9-10). K těmto předpisům Marek (6, 8-9) přidává ještě rozkaz, aby nebrali na cestu pokrmů (chléb), ale místo toho jim dovoluje »obouti sandály« a vzíti »toliko hůl«.[48])

Apoštolové se neměli starati ani o byt. Do kterékoliv osady vejdou, mají se doptati na nějakého hodného hospodáře s dobrou pověstí a zůstati v jeho domě a již jej neměnit. Karavanseraj (§ 242), kam lidé stále přicházeli a odcházeli, nebyl vhodným místem pro hlasatele království Božího, kteří se měli zabývat jen věcmi duchovními a ne záležitostmi politickými či obchodními.

Drahocenný čas měli věnovat jen svému poslání; jistě bylo zakázáno i těmto dvanácti, jako později sedmdesáti dvěma učedníkům (§ 437), ztráceti čas pozdravy těch, které potkávali na cestě *(Lk* 10, 4). Na východě mohl pozdrav trvat mezi pocestnými, zvláště při setkání na opuštěných místech, i celé hodiny, protože se mluvilo na znamení důvěry a takřka z povinnosti dobrého chování o všem možném. Ostatně ještě dnes beduin, který ponejprv přijde k okénku železniční stanice, pokládá často za svou povinnost otázat se nejdříve toho, jenž vydává jízdenku, zda se mu dobře daří, zda jsou děti zdrávy, má-li pěkné stádo či dobrou úrodu, a teprve po těchto projevech dobrého vychování žádá jízdenku. Poslové království Božího se neměli zdržovati dlouhými pozdravy, neboť pro ně platila zásada *maiora premunt.*

Nepřijme-li některé městečko tyto posly království Božího nebo jim věnuje málo pozornosti, mají odejít bez jakýchkoliv výčitek, ale zároveň naznačiti, že jejich odchodem je vinen onen lid. Proto měli učinit symbolické gesto, jakmile vyšli, setřásti s nohou prach z toho města; bylo to jako prach pohanské země, jenž nesměl být přenášen na posvátné území izraelské.

354. Po těchto pokynech se vydali apoštolové za svým posláním; je pravděpodobné, že zároveň odešel i Ježíš, ale sám (srv. *Mt* 11, 1). Jejich poslání trvalo asi jen několik neděl na počátku r. 29 (§ 355). Také o jeho výsledku nic nevíme, praví se jen všeobecně, že misionáři kázali »změnu smýšlení«, »vymítali mnoho zlých duchů a mazali olejem mnoho nemocných a uzdravovali je« *(Mk* 6, 13). Jejich kázání o království Božím bylo tedy provázeno jako u Ježíše zázračnými znameními; v tom smyslu se jistě uvádějí i zmíněná uzdravení, i když byla spojena s mazáním olejem. Pomazání olejem mělo tehdy značnou důležitost jako obvyklý lékařský prostředek (§ 439). Ale zde souvislost jasně ukazuje, že ho nebylo užito k běžnému léčení, nýbrž k léčení vyššímu, duchovnímu a že nanejvýš ono pomazání bylo symbolem. Podobně obvyklé umývání těla bylo již užíváno Janem a také učedníky Ježíšovými, aby naznačili duchovní čistotu těch, kdo »měnili smýšlení« (§ 291). Když už křesťanství bylo plně ustaveno, stalo se pomazání zvláštním a stálým obřadem *(Jak* 5, 14-15).

Smrt Jana Křtitele

355. Asi v době vyslání dvanácti apoštolů byl zabit Jan, snad v únoru nebo březnu r. 29. Byl-li uvězněn v květnu r. 28 (§ 292), uplynulo od té doby deset měsíců; ale byl by uplynul ještě delší čas, kdyby se nebylo přihodilo něco nepředvídaného. Antipas se totiž rád bavil s úctyhodným vězněm a nikterak si nepřál jeho smrti *(Mk* 6, 20 řecky); přála si jí však Herodias - pohnutky obou již známe (§ 17). V rozporu mezi oběma zvítězila ženská lstivost a záš‌ť«.

Herodias číhala na vhodnou příležitost; té se jí dostalo v den, kdy Antipas slavil narozeniny. Uspořádala se veliká slavnost a byly pozvány vynikající osobnosti dvora a celé tetrarchie; byli tu lidé vlivní a bohatí, ale smýšlení maloměstského, umírající strachem, aby nezůstali pozadu ve znalostech a obdivu posledních novinek vysoké společnosti hlavního města. Tato příležitost se velmi hodila Herodiadě, neboť měla v rukou možnost překvapit hloupé maloměšťáky a zároveň dosáhnout toho, po čem toužila; měla u sebe Salome, dceru svého pravého manžela v Římě, která se naučila ve vysoké společnosti podivuhodně tančit a dovedla předvádět takové tance, o nichž venkovský neohrabaný lid neměl ani ponětí. Matka vzbudila u dcery samolibost a dívka zahrála svou úlohu skvostně.

Tanečnice vstoupila ve vhodném okamžiku do velikého sálu, kdy víno a hýření již zatemnily mozky; míhajíc se svůdně na hbitých nohou rozvířila otupělým hostům krev. Antipas úplně změkl. Takovým divadlem

ukázal jeho dvůr, že je na výši doby a že předčí všechny ostatní orientální dvory; jenom zde byly předváděny tance, jaké bylo možno obdivovat ještě tak na dvoře palatinském anebo v některém z nejlepších římských šlechtických domů. Dojetí tetrarchovo bylo tak veliké, že si dal zavolat tanečnici, ještě udýchanou a rozpálenou, a řekl jí: Požádej mne, zač chceš, a dám ti to! - Pro větší důraz přidal k slibu ještě přísahu: »Začkoli požádáš, dám tobě, byť to byla polovice mého království!« *(Mk* 6, 23).

Za hlučného potlesku hostí a ztřeštěných slibů tetrarchových se stala tanečnice zase nezkušenou dívkou a snad by byla upadla v rozpaky. Ale právě tento okamžik předvídala její prohnaná matka, která jí předem dala radu. Na tuto moudrou mateřskou radu si dívka vzpomněla ve svých rozpacích, hned se vzpamatovala a přeběhla jídelnou poradit se s matkou, jež řídila hostinu v sále pro ženy: »Matko, král je hotov dát mi polovinu svého království a veřejně to přísahal! Zač mám žádati?« (*Mk* 6, 24). Prohnaná ženština pochopila, že její muž padl do léčky a že vyhrála. Obrátíc se k tanečnici a zahrnujíc ji laskáním, řekla jí rozhodně: Nechtěj nic jiného, vždyť to vše nestojí za to, a žádej jen jedno: »Hlavu Jana Křtitele«. - Cizoložnice potřebovala ještě mísu a kata, aby mohla ve svém cizoložství klidně žít a svěřila tyto nové požadavky své nevědomé dceři. Také tentokrát si dívka počínala výborně. »I vrátila se s chvatem ke králi a prosila ho řkouc: Chci, abys mi dal hned na míse hlavu Jana Křtitele! I zarmoutil se král; pro přísahu svoji však a pro spoluhodovníky nechtěl ji oslyšeti. Ale poslav hned pro kata rozkázal přinésti hlavu jeho. I sťal jej v žaláři a přinesl hlavu jeho na míse a dal ji dívce, a dívka dala ji matce své« *(Mk* 6, 25-28). Smutek tetrarchův, jenž se pokládal za vázaného přísahou učiněnou před tolika pozvanými, nezabránil, aby se vše neodbylo zcela přirozeně, jako by šlo jen o vyhovění rozmaru nějaké holčičky, jež má chuť na zralé ovoce visící se stromu: pošle se sluha, aby ovoce utrhl a dal dívence, jako se tehdy poslal kat, aby sťal Janovi hlavu a dal tanečnici. Z rukou tanečnice, jíž na tom vůbec nezáleželo, dostala se ona hlava, ještě teplá a ronící krev, do ruky matky, jíž na ní záleželo mnoho. Podle pozdější zprávy, zachované sv. Jeronymem, ukojila cizoložnice nenávist tím, že probodla dýkou jazyk, jako kdysi učinila Fulvia s hlavou Ciceronovou *(Adv. Rufinum* III, 42). Později se podařilo učedníkům dostati mrtvé tělo mučedníkovo a pochovati je.[40])

356. Místo umučení evangelisté nejmenují, ale podle Josefa Flavia *(Starožit. žid.* 119) byl Jan uvězněn i umučen v Macherontě. Tam se tedy konala také hanebná hostina; z vypravování totiž jasně vysvítá, že vězeň

nebyl daleko od hodujících, takže prosba tanečnice mohla být okamžitě vyslyšena. Tato okolnost nás nemusí udivovat: Macheront byla sice tvrz tvořící hráz proti nabatejským Arabům - ba Plinius *(Natur. hist.* V, 16, 72) ji nazýval nejpevnější tvrzí Judska po Jerusalemu - ale zároveň jedna ze staveb, které byly pevné i pohodlné, jaké Herodes Veliký stavěl porůznu ve svých územích; Josef Flavius ji široce popisuje *(Válka žid.* VII, 165 násl.) a mezi jiným praví, že Herodes postavil uprostřed opevněného prostranství »královské sídlo, nádherné velikostí i krásou místností«, opatřiv je také mnohými nádržemi a skladišti všeho druhu. Žilo se v ní tedy znamenitě, a právě tehdy tam Antipas rád přebýval, aby mohl z větší blízkosti pozorovati nabatejské Araby, s nimiž žil v nepřátelství pro rozvod se svou zákonitou manželkou (§ 17).

Šťastný cestovatel, kterému se nyní podaří dostat až na místo bývalého Macherontu, nalezne jen rumy a spoušť. Ze staré stavby, obklopené hodně širokým pásmem, dnes úplně pustým, zbývá jen komolý kužel, na vrchu skopaný. Na temeni vystupují základy starých věží, na úpatí její prostranné jeskyně, snad někdejší cisterny pevnosti; dnes slouží za zimní úkryt stádům kočovných beduinů.

V některé z těchto děr anebo blízko nich byl zavřen po mnoho měsíců Jan Křtitel, čekaje na smrt. Jednoho večera vstoupil do oné podzemní díry, kam dlouho zaléhal šum vzdáleného hodokvasu, náhle kat s mečem v ruce. Vězeň pochopil, obnažil a nastavil hrdlo. Meč se zableskl, dopadl... Syna Zachariáše a Alžběty nebylo.

Když se dnes cestovatel obrátí v oné poušti s otázkou na osamělého beduina, boje se, aby nezbloudil, ukáže mu on na vzdálený seříznutý kužel Macherontu a s opovržením vysloví arabské jméno al-Mašnaka (místo oběšení, šibenice). Jako by z onoho vrcholu jako z nějaké sopky vycházel zhoubný žár, který šíří spoušť po celém okolí; řez kužele se sklání na západ, pozadím je mu Mrtvé moře a krajina sodomská.

Ježíš vypuzen z Nazareta

357. Za nějaký čas se dostaly k Antipovi zprávy o Ježíšovi jako o znamenitém kazateli, který vzrušoval jeho poddané v Galileji. Vzpomínka na Jana Křtitele byla ještě živá a mravní povaha i činnost nedávno zahynulého proroka se velmi podobaly vlastnostem nového. Proto pověrčivý Antipas usoudil, že Jan vstal z mrtvých a objevil se znovu v osobě Ježíšově a činí zázraky. Ostatně také jiní smýšleli stejně, zaměňujíce hlasatele s ohlašovaným; jiní zase viděli v Ježíšovi buď Eliáše nebo jiného ze sta-

rých proroků *(Lk* 9, 7-8). Od té doby byl Antipas zvědav a chtěl Ježíše poznati osobně, aby se přesvědčil, jak asi vypadá Jan zmrtvýchvstalý (tamtéž 9).

Ježíš však neměl zájmu setkati se s cizoložným Janovým vrahem. Bylo to právě v době, kdy rozeslal dvanáct apoštolů; kdežto učedníci měli působit v okruhu vzdálenějším, vybral si Ježíš okruh užší, ale obtížnější. Po vzkříšení dcery Jairovy (srv. *Mk* 6, 1) odešel z Kafarnaum a chtěl se sám pokusit o získání Nazareta věda, že v městečku, v němž vyrostl, jsou lidé proti němu zaujati. Z počátku tomu tak nebylo a naopak se Ježíšovi po návratu z Judska dostalo jistě slavnostního přijetí i v Nazaretě (§ 299); ale pak se smýšlení krajanů změnilo. Byla v tom z velké části povýšenost jeho příbuzných, kteří, - jak jsme již viděli, - nesmýšleli příznivě o Ježíšovi (§ 344); ještě hlouběji ranila samolibost obyvatel Nazareta přednost, kterou Ježíš dával Kafarnaum, jež se od jisté doby stalo jeho obvyklým bydlištěm (§ 285).

Krajinská řevnivost a hrdost měst, i těch nejubožejších, byly za starověku tak obvyklé jako dnes; dokazuje to i Natanaelovo pohrdavé zvolání právě o Nazaretě (§ 279). Nazaretští proto nemohli odpustit Ježíšovi, že opustil jejich městečko, tím spíše, že v zamilovaném Kafarnaum konal divy, o nichž mluvila celá Galilea. Což nebylo snad v Nazaretě nemocných, aby je postavil na nohy, slepých, aby jim vrátil zrak? Nač zbavovati otčinu dobrodiní, jež mohla zároveň dodat většího lesku městečku tak opovrhovanému? Tato roztrpčenost domácích byla jistě také na překážku kázání Ježíšovu, neboť si nevážil svého kraje a proto si kraj přestal vážit jeho učení.

Proto se Ježíš pokusil o Nazaret sám. Zůstal tam snad několik dní, čekaje na vhodnou příležitost, aby dosáhl dobrého výsledku; snad bydlel u své matky v domku, z něhož před rokem vyšel (§§ 270, 282). Leč chování krajanů od první chvíle vzbuzovalo málo důvěry: i když ho někteří přijali srdečně, i když všichni bez rozdílu znovu mluvili o zázracích, jež vykonal krátce předtím v okolních krajinách a uznávali, že kázal podivuhodně, přece se mnozí tázali, proč mají přijímat jeho učení za ryzí zlato.

Což není to syn Josefa tesaře? A není jeho matkou Maria, kterou všichni znali? A nejsou jeho bratry Jakub, Josef, Šimon a Juda? A nezná jeho sestry celá ves? (§ 264). Jsou to všechno lidé docela obyčejní! Odkud tedy čerpá své učení? Nevzniklo to vše z toho, že ho jinde lidé neznali a že ho neviděli jako oni v Nazaretě? Nejdříve jako nemluvně, pak jako dítě, hocha a mladého muže ve všem rovného ostatním? Zbývaly ještě

zázraky; ale i o těch by se dalo mluvit. Kdo umí činit divy, dělá je všude, ve vlasti i mimo ni, mezi přáteli i neznámými. Ba, má-li vůbec dávat někomu přednost, má se dát otčině a přátelům. A přesto onen podivný Nazaretský právě v Nazaretě zázraku nekonal; vypadal opravdu jako lékař, který sice dovede léčit cizince, ale není schopen uzdravovat ani svých domácích, ani sebe.

358. Přirovnání se v obci ujalo a šlo od úst k ústům s hrubostí obvyklou v malých obcích. Ti nejprudší využili také příležitosti, aby Ježíšovi řekli do očí: »Lékaři, uzdrav se sám! Ty věci veliké, které, jak jsme slyšeli, jsi konal v Kafarnaum, učiň zde ve své otčině!« *(Lk* 4, 23). Ježíš se snažil je poučit a přesvědčit a zároveň připomínal, že žádný prorok není vítán ve své otčině. Konal tam také zázraky uzdravuje nemocné; bylo jich ovšem málo, nikoli však proto, že se městečko jmenovalo Nazaret a ne Kafarnaum, »ale pro jejich nevěru« *(Mt* 13, 58); chybělo jim totiž to, co krátce předtím zvítězilo u dcery Jairovy, u ženy s krvotokem a u dvou slepců (§ 349 násl.).

Rozpor vyvrcholil, když se Ježíš pokusil slavnostně a veřejně otřásti svými krajany a když přišel na shromáždění do synagogy v sobotu, která byla snad jedinou sobotou za tohoto pobytu. Do shromáždění přišli odpůrci Ježíšovi s vyzývavými úmysly. Ovzduší bylo nabito napjetím. Ježíš jistě nebude chyběti na shromáždění, a to byla nejlepší příležitost, jak se s ním nadobro vypořádat a přivést ho do úzkých.

Ježíš se skutečně dostavil a shromáždění probíhalo pravidelně podle předpisů, o nichž jsme již slyšeli (§ 66 násl.). Tentokrát měl Ježíš sám poučnou promluvu, která se konala po čtení proroků; můžeme směle předpokládati, že správce synagogy, jenž řídil shromáždění, vyzval k promluvě právě tohoto krajana, o němž se tolik mluvilo, aby mu umožnil vyložit jeho učení. Když se Ježíš odebral na řečniště, »podali mu knihu proroka Izaiáše a on, rozvinuv knihu, nalezl místo, kde bylo psáno: Duch Páně nade mnou; proto pomazal mě, poslal mě zvěstovati evangelium chudým, uzdravovati zkroušené srdcem, ohlásit zajatým propuštění a slepým prohlédnutí, propustit utisknuté na svobodu, ohlásit milostivé léto Hospodinovo a den odplaty.[50]) A svinuv knihu vrátil ji služebníkovi[51]) a posadil se. A oči všech v synagoze byly upřeny na něho. I počal mluviti k nim: Dnes naplnilo se to písmo, které jste slyšeli ušima svýma« (*Lk* 4, 17-21).

To byl začátek řeči Ježíšovy, další se nám bohužel nezachovalo. Řečník jistě vykládal čtené místo plně o sobě, dokládaje svými činy, jak vyplnil

staré proroctví hlásáním radostné zvěsti. Důkaz byl účinný a řečník se také tenkrát ukázal jako »moc mající« (§ 299), takže všichni užasli; ale v zápětí se již v tomto obdivu objevil zárodek pohoršení. Nebyl to jen syn tesařův? Konal-li jinde veliké zázraky, o nichž se zmínil ve své řeči, proč je nekoná i zde mezi svými krajany? Otázky, které si dávali v synagoze jen v duchu, opakovali venku po obřadech nahlas. Mezi posluchači se mluvilo pro i proti. Obrátili se přímo na kazatele; vyzvali ho ještě jednou, aby odpověděl na břitké otázky a především si uvědomil, že je z Nazareta. Záleží mu opravdu na tom, aby získal krajany pro své učení? Nuže, ať vykoná přesvědčivé zázraky zde veřejně na náměstí, a pak mu budou všichni oddáni tělem i duší: »Lékaři! Uzdrav se sám!«

Ježíš odpověděl stejně jako ve dnech předcházejících: ať si dají pozor, aby se také v Nazaretě nesplnilo přísloví, že nikdo není prorokem v své otčině; pro něho, Ježíše, je Nazaret totéž co Kafarnaum nebo jiné židovské městečko; bude-li však někde odmítnut, půjde jinam. Za časů proroka Eliáše žilo mnoho vdov v Izraeli a přece Bůh poslal proroka k vdově neizraelské; za časů proroka Elisea bylo mnoho malomocných v Izraeli a přece Bůh poslal proroka k malomocnému Naamanovi, jenž byl Syr *(Lk* 4, 25-27).

359. Odpověď Ježíšova byla napomenutím, ale zaujatí mluvčí ji vykládali jako vyzývavé pohrdání. Veřejně tedy prohlašuje, že nepotřebuje Nazaretu a že jest ochoten dát přednost kterémukoliv jinému městu, třeba nežidovskému! Odkud taková povýšenost u syna tesařova? Ať se již jednou naučí vděčnosti k místu, které ho vychovalo! Jestliže se zřekl Nazareta, Nazaret se musí zříci jeho! Bylo třeba Ježíše okamžitě vyhnati z Nazareta, a to tak, aby mu navždy přešla chuť k návratu.[52])

Zuřivost náhle vybuchla, jak se stává v rozjitřeném davu. Ještě se sem tam debatovalo v okolí synagogy, když se zdvihl pokřik proti nehodnému Nazaretskému: Pryč s tím opovážlivcem! Smrt zrádci! - Několik přátel Ježíšových bázlivě odešlo; ostatní »vyvrhli jej z města a dovedli ho až na okraj hory, na níž město jejich bylo vystavěno, aby ho srazili dolů. Ale on prošed prostředkem jejich (*διελθὼν διὰ μέσου*), ubíral se odtud« *(Lk* 4, 29-30).

Proč svůj záměr neprovedli? To se nám nepraví. Snad si v posledním okamžiku krajané oddaní Ježíšovi dodali odvahy a nějak zabránili ohavnému zločinu; snad se sami zločinní lidé, když nastal rozhodný okamžik, vzpamatovali a spokojili se s tím, čím již pohrozili; není ani vyloučeno, že převaha ducha, již tu Ježíš projevil, podmanila buřiče, takže jim mohl

v rozhodné chvíli uniknout. Rovněž nemáme zpráv přesně o místě, kde se to stalo. Ukazuje se sice dnes ostrý výběžek, zvaný Džebel el-Qafse, jenž se vypíná do výše 300 m nad údolí Esdrelon a který již ve středověku dostal jméno *Saltus Domini;* dnes se mu říká Hora svržení. Ale toto místo má jednu velkou závadu, že leží asi 3 km od starého Nazareta, což je opravdu příliš velká vzdálenost pro rozvášněný dav, který se rozhodl k rychlé popravě. V okolí starého městečka nechybělo rozeklaných skal, jež se hodily k násilnému úmyslu; proto se dost pravděpodobně myslilo na sráz asi 10 m od dnešního řeckokatolického kostela, vystavěného těsně vedle místa, na němž kdysi stála stará synagoga. Zbožná křesťanská mysl rozjímala později, co asi zkoušela v té chvíli Maria; kaple, postavená směrem k Saltus Domini, dostala ve středověku jméno Santa Maria del Tremore (Panna Maria Úzkostná) na památku strachu, který Maria prožila, když viděla svého syna v nebezpečí.[53])

Podobenství

360. Za tohoto působení v Galileji asi v den před utišením bouře (§ 346) učil Ježíš v hojných podobenstvích; možno tento den nazvat dnem podobenství.

Ježíš jistě užíval některých prvků podobenství již dříve ve svých kázáních (srv. *Mk* 2, 17. 19. 21. 22; atd.), především v Kázání na hoře (*Mt* 5, 13-16; 6, 22 násl.; atd.). Tentokrát však věnoval skutečným podobenstvím celý den, jak vysvítá z krátkých úvodů všech tří synoptiků (*Mt* 13, 1-3; *Mk* 4, 1-2; *Lk* 8, 4; srv. *Mk* 4, 35). Je téměř stejně jisto, že i zde evangelisté jednali jako při Kázání na hoře, že totiž do tohoto dne vřadili i podobenství, jež pronesl Ježíš jindy (Matouš) neb obráceně, že položili podobenství tohoto dne jinam (Lukáš - § 317); historické jádro podobenství tohoto dne proslovených tu bezpochyby bylo a jeho obsah jednotliví evangelisté s jistou volností roztřídili.[1])

Podobenství (parabola) je literární forma, v níž má vymyšlená, ale jinak možná nebo pravděpodobná událost objasnit určitou mravní a náboženskou pravdu. Proto se velmi podobá bajce; liší se od ní tím, že v bajce jednají a mluví věci neživé nebo nerozumné, a že je tudíž ve skutečnosti nemožná; mimo to nemá vždy na zřeteli účel výchovný. Obě formy u všech národů, kde byly v oblibě, měly vždy lidový charakter. Lid si vždy našel snadný a jasný prostředek, jak přijímati a svěřovati drobnou životní moudrost tím, že sbližoval mravní theorii s denním životem člověka a osvětloval tak abstraktní pojmy názornou skutečností. Ač je to způsob lidový, je v něm mnohem víc filosofie, než se na první pohled zdá. Víme, že Sokrates právě proti sofistům rád užíval podobenství a přirovnání; ba již od začátku užíval jakéhosi přirovnání, aby vyjádřil svůj úřad učitele, neboť prý pokračoval v povolání, jež na poli fysiologickém provozovala jeho matka, porodní babička Fainarete: vykonával totiž »techné maieutiké« ducha.

Je tedy podobenství jakýmsi přirovnáním. Je ovšem přirozené, že se podobenství může podle duševní schopnosti vypravěčů nebo posluchačů více nebo méně rozvést a že se někdy může podobat alegorii. Na příklad povolání učitele možno jednoduše přirovnati k povolání zahradníka - a máme podobenství. Rozvede-li se však přirovnání až do podrobnosti,

a rostliny budou znamenat žáky, květy a plody vyznamenání a odměny, namáhavé rytí starosti učitelské, zahradnické nůžky tresty a pod., stává se pak přirovnání symbolickým čili podobensvím alegorickým. Jestliže se o škole nezmíníme, majíce ji jen na mysli, a budeme jen mluvit o rostlinách, květech, rýči a nůžkách, dostaneme pouhou alegorii čili rozvedenou metaforu. Je jasno, že jako je nesnadné a řídké utkvěti nadlouho v pouhé alegorii (krásný příklad je Horácova óda *O navis*, jež znázorňuje republiku symbolisovanou lodí), tak se snadno a bezděčně přeneseme od prostého podobenství k alegorii použitím některých symbolických prvků.

Podle těchto všeobecných zásad se rozvíjejí i podobenství Ježíšova.[2])

361. Stará hebrejská literatura pěstovala podobenství, označujíc je jménem »mašál«; tento výraz však zahrnoval také jiné druhy kromě skutečné paraboly. Rabíni před Ježíšem i za jeho dob užívali parabolické formy více méně promísené jinými obdobnými formami; později se takové druhy vyskytovaly stále častěji, ale od polovice druhého století po Kristu zanikly. Tehdy totiž zemřel Rabbi Meir a s ním, jak se říkalo, zemřela i parabola. Připisovalo se mu 3000 bajek, v nichž hlavní osobou byla liška. Ostatně tenkrát parabolická forma rabínů ustrnula, zevšedněla, ztratila na důrazu a živosti.

U Ježíše je podobenství něčím zcela jiným. Je prosté a jasné, je vzato z nejběžnější skutečnosti, ale jasně znázorňuje nejhlubší pojmy; prostý je snadno pochopí a učený v nich najde hluboký smysl. Nemá slohové umělosti, a přece jímavostí převyšuje nejpropracovanější literární ozdoby. Neohromuje, nýbrž přesvědčuje; nejen vítězí, ale i získává. Italové odvozují z výrazu »parabola« výraz »slovo (parola); naznačuje snad toto odvození, že podobenství Ježíšovo je nejvznešenější slovo, jež vyřkl člověk a zároveň nejnižší, jež vyšlo od Boha?

Účel podobenství

362. Účelem podobenství Ježíšových jest ukázat království Boží či nebeské. V Kázání na hoře mluvil Ježíš o mravních podmínkách k dosažení tohoto království. Nyní po nějakém čase bylo nutno učiniti další krok a promluviti o podstatě tohoto království, o jeho vlastnostech a povaze, o údech, které je tvoří a o způsobu, jak se uskuteční i upevní. I v tomto ohledu se rozvíjelo kázání Ježíšovo zcela postupně.

Důvodem tohoto stupňování je velmi důležitá historická okolnost, kterou jsme již výše naznačili (§§ 300, 301); je to pravý klíč k pochopení

Ježíšova chování k projevům tehdejší společnosti: bylo to touţebné očekávání mesiánského politického království od Židů. Mluviti k oněm zástupům o království Božím bez vysvětlení a výkladu znamenalo rozněcovat jejich fantasii viděním všemohoucího krále nebes, obklopeného pluky ozbrojenců nebo ještě lépe legiemi bojujících andělů, krále, jenž povede Izraele od vítězství k vítězství až k podmanění celého světa, jenž učiní »učitelem a pánem pohanských národů« tento lid dosud deptaný všemi pohany a položí jeho nepřátele za podnoží nohou jeho (§ 83). A právě k zástupům takto blouznícím měl Ježíš mluvit o předmětu jejich blouznění a mluviti tak, aby je přitáhl a zároveň vyvedl z klamu: království Boží zajisté mělo přijíti, ba již se uskutečňovalo, ale nebylo to království jejich, nýbrž království Ježíšovo, zcela odlišné. Proto kázání Ježíšovo mělo zároveň ukázat i neukázat, otevřít oči pravdě a zavřít je neuskutečnitelným snům; bylo tudíž potřebí největší opatrnosti, protože v tomto bodě se Ježíš dostával na sopečnou půdu, která mohla vybuchnouti každým okamžikem. Tato láskyplná opatrnost přiměla Ježíše užít podobenství.

Podobenství totiž je jasné, ale zároveň temné, je výmluvné, ale také zastřené. Tomu, kdo o něm uvažuje s nezkalenou a nepředpojatou duší, je zřetelné a výmluvné; tomu, kdo v něm hloubá s okem zkaleným a s myslí zaujatou, podobenství neprozrazuje nic, nepraví-li mu opak toho, co vlastně vyjadřuje. Není tedy tmou, nýbrž světlem, milosrdně upraveným zraku, který dobře nevidí; tento zrak má být čistý, nikoliv chorý, - jak později sám na sobě zakusil Augustin - neboť »aegris oculis odiosa est lux, quae puris est amabilis« »chorým očím je světlo nesnesitelné, ale očím čistým příjemné«.

Nebylo-li snad někdy podobenství ihned pochopeno, byl tu ještě jiný lék. Ježíš svá podobenství vyprávěl veřejně lidem ochotným i neochotným, aby všem byla otevřena brána království. Závoj podobenství žádal nevyhnutelně milosrdenství a rozvahu; ale bylo stále možno odstranit závoj: posluchači se mohli vyhnout veřejnému dotazu a obrátit se na Ježíše soukromě. Chtěl-li Ježíš opravdu rozšířiti své království, jistě by neodmítl mluviti bez podobenství, kdyby byl o to soukromě požádán; v soukromí nebylo třeba opatrnosti, jakou vyžadovalo veřejné kázání, a proto rouška mohla být sňata.

363. A to se skutečně stalo. Jednoho dne přistoupili učedníci a řekli jemu: »Proč mluvíš k nim v podobenstvích?« *(Mt* 13, 10). Jejich otázka i odpověď Ježíšova jsou důležité; abychom je mohli správně zhodnotit,

třeba mít na zřeteli, že otázka i odpověď nebyly jistě dány již v den podobenství, nýbrž mnohem později, když totiž Ježíš vyložil četná podobenství a učedníci pozorovali, že měla jen nepatrný účinek na zástupy;[3]) mimo to ještě před onou otázkou žádali učedníci soukromě Ježíše, aby jim vysvětlil podobenství, která slyšeli veřejně *(Mt* 13, 36; 15, 15); nebo také Ježíš sám od sebe jim je vyložil v soukromí *(Mk* 4, 34). Na otázku učedníků Ježíš odpověděl: »Poněvadž vám jest dáno poznati tajemství království nebeského, jim pak není dáno. Neboť kdo má, tomu bude dáno a bude oplývati, ale kdo nemá, od toho bude odňato i to, co má. Proto mluvím k nim v podobenstvích, poněvadž hledíce nevidí a poslouchajíce neslyší, ani nerozumějí. I naplňuje se na nich proroctví Izaiášovo, které praví: Ušima budete poslouchati a neuslyšíte; očima budete hleděti a neuvidíte. Otupělo srdce lidu tohoto a těžce poslouchají ušima a zamhuřují oči své, aby snad někdy očima neuviděli a ušima neuslyšeli a srdcem nesrozuměli a neobrátili se, a abych neuzdravil jich! Vaše oči však jsou blahoslaveny, že vidí, a uši vaše, že slyší« atd. *(Mt* 13, 11-16). Tato odpověď platila nejen apoštolům, nýbrž i jiným ochotným lidem, kteří byli s nimi *(Mk* 4, 10 řecky) a kteří se ho ptali spolu s učedníky. Rozdíl mezi ochotníky a jinými posluchači byl v tom, že prvním bylo dovoleno poznati království způsobem jasným (»i jeho tajemství«), ostatním jen pod rouškou podobenství; ale rozdíl byl tady proto, že první byli ochotní a na jejich soukromou otázku jim Ježíš rouško podobenství odhalil, druhým však zastírala zrak, protože neměli touhy se z ní dostati; přesto však brána království byla otevřena jedněm i druhým a jejím prahem bylo podobenství.

Je také otázka, proč jenom ochotní mohli překročit tento práh pro svou ochotu; ale tím bychom se dostali k otázce zcela odlišné a mnohem vyšší, neboť by došlo na pravdu řečenou již Nikodemovi - »nenarodí-li se kdo z Ducha, nemůže vejíti do království Božího« (§ 288).

364. Toto vše je dosti jasné z textu rozmluvy podle Matouše, kromě jedné věci, které si ihned všimneme. Naopak působí zvláštní nesnáz mnohem kratší text druhých synoptiků, především Markův, jenž zní: »Vám jest dáno poznati tajemství království Božího, oněm však, kteří jsou vně« (nejsou ochotni jako vy), »podává se všecko v podobenstvích, aby hledíce se dívali a neviděli a poslouchajíce slyšeli a nerozuměli, by snad se neobrátili a neodpustily se jim hříchy« *(Mk* 4, 11-12). Nekonečné byly spory o onom prvním »aby« (*ἵνα*), jež uvádí citát z Izaiáše, aniž jej výslovně jmenuje, zda má význam účelový; tato otázka musí být rozluštěna

srovnáním textu s druhými dvěma synoptiky, a zvláště s Matoušem, jenž je obšírnější než ostatní.

Když Ježíš rozlišil ochotné od jiných, odvolává se v odpovědi na to, co se stalo za života proroka Izaiáše, opakováním jeho slov. Ale citát v dnešním textu Matoušově je podán podle překladu septuaginty (jistě od Matoušova řeckého překladatele), kdežto Ježíš bezpochyby uváděl hebrejský originál, jenž zní takto: »I řekl (mi Bůh): Jdi a pověz tomuto lidu: »Slyšte, slyšte, ale nerozumějte, vizte, vizte, ale nepoznávejte!« Oslep srdce tohoto lidu, uši mu zatěž, oči mu zavři, ať očima nevidí ušima neslyší, myslí ať nechápe, aby se neobrátil, a (jeho lékař) ho neuzdravil« *(Iz* 6, 9-10). O pravém smyslu těchto slov nemůže býti rozumné pochybnosti. Bůh zde mluví jako dávný a láskyplný lékař Izraelův a pokouší se ještě jedenkrát uzdraviti nemocného tím, že posílá Izaiáše, aby ho vyléčil. Lékař je však rozhořčen, protože nemocný je jako vždy zavilý a tvrdošíjný, a proto, aby jím otřásl a jej zastrašil, mluví sarkasticky a užívá napomenutí ve formě hrozby. Jinými slovy praví: Ani jednou se nestalo, abys uposlechl a dal ses přesvědčit. Nuže, protože odmítáš můj lék, zůstaň si tedy ve svých hříších, abych já tě neuzdravil na věky! Kdo nevidí, že lékař chce vážně a účinně léčit, že spojka »aby« je jen láskyplným sarkasmem i blahodárnou hrozbou a že odpovědnost má jen nemocný? Je fakt, že Bůh kdysi poslal Izaiáše, aby se skutečně pokusil o duchovní uzdravení Izraele.

Jako tedy v rozmluvě podle Matouše celou stať vykládáme podle hebrejského originálu Izaiáše, uváděného jménem, tak vykládáme druhé dva synoptiky podle Matouše a podle hebrejského textu Izaiášova. Tento text v Lukáši a v Markovi je nejen bez jména prorokova, ale je i zkrácený a neúplný; přesto však takový způsob citování nás nesmí uvésti v omyl, abychom se omezovali jenom na uvedená slova. Citovalo se »per summa verba«, aby se jasně poznalo uváděné místo; ale jeho pravý smysl se měl zřejmě odvozovat z originálu celého místa. To bylo, jak lze snadno předpokládat, klasickým místem v polemice proti Židům a prvotní křesťanská katechese ho hojně užívala *(Jan* 12, 40; *Sk. ap.* 28, 26-27; *Řím* 11, 8). Konečně sporné »aby« má v citaci všech tří synoptiků smysl týž jako v hebrejském originále Izaiáše a ten není nikterak účelový, nýbrž vyjadřuje trpké napomenutí ve formě spasitelné hrozby.[4])

Podobenství o království

365. Den podobenství se odehrál poblíže Kafarnaum na břehu jezera.

Protože se sešel veliký zástup, Ježíš vstoupil na loďku (§ 303), odrazil poněkud a mluvil z ní k lidu shromážděnému na břehu.

První podobenství onoho dne je podobenství o rozsevači. V pahorkaté a neúrodné Galileji osívali malé dílce půdy tu a tam na březích a v údolích, jež se k tomu nejlépe hodila. Když rolník připravil dost povrchně půdu, chodil po prvních deštích asi v listopadu volně po obdělaných polích, rozsévaje pšenici nebo ječmen. Osudy království nebeského se podobají osudům takového galilejského rozsevače.

Rozsevač vychází z domu s plným pytlem zrní přes rameno, přijde na pole a dá se do setí. V Palestině chodí lidé přes pole a tak na nedávno obdělaných místech vznikají brzy pěšiny, jimiž si pocestní zkracují cestu. Část zasetého zrní dopadne na tyto pěšiny, kde je brzo ptáci sezobou nebo pocestní rozšlapou. Jiná část osiva padne na půdu skalnatou se slabou vrstvou prsti; vlivem spodního tepla sice brzy vzklíčí, ale nemá dostatek hlíny, nezapustí hluboko kořínků a stačí několik parných dnů, aby všecko uschlo. Jiné símě padne do hlíny, která však není dobře připravena; potom spolu s dobrými semeny vyroste bodláčí a trní, které je udusí. Poslední část zrní je rozseta na dobrou půdu a sémě vydá užitek někde třicetinásobný, jinde šedesátinásobný, někde i stonásobný. Ježíš omezil tuto běžnou práci na jediný příklad, vypravuje jen o jediném rozsevači, a na tom založil své podobenství. Zakončil slovy: Kdo má uši k slyšení, slyš!

Později však sám vysvětlil toto podobenství učedníkům, když se ho soukromě tázali (§ 363). Símě je slovo Boží, kterým se zvěstuje království nebeské. Zrno, jež padlo na cestu a ptáci je sezobali, byla zvěst o království, přijatá posluchači nepřipravenými, kteří je přijali jen tak ušima, nikoliv srdcem, protože hned přišel ďábel a uchvátil je. Símě, jež padlo na místa skalnatá, znamenalo povrchní posluchače, kteří vyslechli zprávu o království sice s okamžitou radostí, ale při prvním protivenství všecko opouštějí. Símě, jež padlo do trní a bodláčí, znamenalo lidi plné vášní a světských starostí, kteří sice nějaký čas chránili v srdci radostnou zvěst, ale později ji nechali udusiti nízkými tužbami. Konečně símě, zaseté v zemi dobrou, byli ti, kteří přijali radostnou zvěst se srdcem dobře připraveným, a živili ji v sobě, takže přinášeli větší nebo menší užitek.

Obyčejný Žid, jeden z těch, kteří očekávali království mesiánsko-politické, byl by pochopil málo nebo nic z pravého významu tohoto podobenství, ledaže by požádal o vysvětlení přímo Ježíše, jako učinili učedníci.

Obyčejný Žid totiž očekával skvělého krále dobyvatele, ale zde původce království nebyl ani jmenován a zůstával stále ve stínu; čekal, že

zřízení království spadne hotové s oblaků nebes za hlučných divů, a zatím toto království vyvstávalo tiše a pokorně ze země v překážkách všeho druhu; představoval si národní pomstu a vítězství nad pohany, a zatím se zde kladl důraz na skrytou práci ducha a na boj proti vášním i zájmům světa. Obyčejný Žid tedy viděl a neviděl skrze podobenství; ulpěl-li tvrdošíjně ve svých starých pojmech, zatvrdil srdce i sluch, odmítaje úplnou »změnu smýšlení« (§ 335), k níž podobenství vyzývalo.

366. Království nebeské naráží na překážky svého uskutečňování i tam, kde bylo dobře přijato. Tuto pravdu nastiňuje druhé podobenství.

Jeden člověk nasil na svém poli dobré símě; ježto dobře připravil půdu a rozházel semeno v příznivou dobu a správnou měrou, mohl klidně a s důvěrou očekávati žeň. Ale soused ze starého záští proti němu přišel v noci, když služebníci spali, a na nedávno osetém poli rozházel plnýma rukama semeno koukolu nebo spíše jílku (*Lolium temulentum*, Linn.). Byl to čin ohavný mezi hospodáři, o němž se zmiňuje i zákon římský (*Digest.* IX, tit. 2 *ad legem Aquiliam* 27, n. 14); jílek totiž, i když vzejde, neliší se od pšenice a rozdíl se objeví jasně teprve, když obilí vymetá; potom je již pozdě na vytrhávání plevele, neboť by tím utrpělo obilí. Ani tentokrát nebyl hanebný skutek odhalen. Stalo se tak teprve, když obilí vyrostlo a ukázaly se klasy. Tehdy přišli služebníci k pánovi a řekli mu: Nenasil jsi na poli dobrého semene? Kde se vzal koukol? - Pán ihned pochopil, odkud se vzal koukol a zvolal: To udělal můj nepřítel! - Služebníci mu tedy řekli: Chceš, abychom šli koukol vytrhat a tak vyčistili pšenici? - Pán však pravil: Nikoliv, protože byste mohli s koukolem vytrhati i pšenici; nechte, ať oboje spolu roste až do žní; potom řeknu žencům, aby sebrali nejprve koukol, svázali jej ve snopky a hodili jej do ohně a pšenici aby uložili na sýpku.

Také vysvětlení tohoto podobenství, o něž učedníci Ježíše soukromě požádali, se nám zachovalo (*Mt* 13, 36-43). Rozsevač dobrého semene je syn člověka; pole, na němž rozsévá, je svět; dobré símě jsou synové království a koukol jsou lidé zlí; nepřítel, jenž jej rozsévá ze závisti, je ďábel; žeň je konec »přítomného věku« čili světa (§ 84); ženci jsou andělé. Na konci světa pošle Syn člověka anděly, kteří - jako činí ženci s koukolem - odstraní z jeho království všechna pohoršení i ty, kteří činí nepravost, a uvrhnou je do ohnivé pece; tehdy se budou spravedliví skvíti v království Otcově.

Druhé podobenství tudíž naznačovalo, že v království, o němž kázal Ježíš, bude dobro i zlo; dobro, původem od Syna člověka a zlo od ďábla.

Dále učilo, že tato směs dobra i zla bude trpěna pro budoucí úplné vítězství dobra, jež nastane při přechodu věku přítomného do věku budoucího. Pročež království bylo jakýmsi mostem, který spojoval oba věky; bylo jakýmsi žebříkem Jakubovým, který spočíval dole na zemi a sahal vysoko do nebe.

367. Předcházejícímu podobenství se zčásti blíží další podobenství, které uvádí jediný Marek (4, 26-29). Království Boží se podobá člověku, který osije pole; ať spí či bdí, ve dne i v noci, ať myslí nebo nemyslí na zaseté obilí, ono vzchází, roste, konečně vyhání klas a zraje, neboť má v sobě vnitřní sílu; ta se však musí uvolňovat ponenáhlu a projít svým celým pravidelným vývojovým kruhem.

Radostná zvěst hlásaná Ježíšem projde taktéž řádným vývojem, rozvine se do šíře i hloubky v lidských duších, bez náhlých apokalyptických převratů, na jaké s dychtivostí čekal lid; to vše se stane vnitřní silou, která byla do ní vložena shůry.

368. Že v začátcích království Božího není křiklavé vnějškovosti, je potvrzeno v novém podobenství o zrnu hořčičném.

Hořčice je v Palestině zcela obyčejnou rostlinou a třeba je jednoletou, může za příznivých podmínek vyrůsti také v keř, vysoký 3-4 m; a přece její semena jsou zrníčka tak malá, že jich ještě dnes užívá palestinské přísloví při srovnání, aby označilo věci zcela nepatrné: malý jako zrnko hořčičné. Tento zvláštní nepoměr mezi nepatrným seménkem a rostlinou, která je největší mezi všemi bylinami, zobrazuje Ježíšovi nepoměr mezi nepatrnými a tichými začátky království Božího a jeho pozdějším rozvojem, který převýší vše ostatní.

I zde nalézáme úplné popření, ba naprosté převrácení (§ 318) idejí, rozšířených v tehdejším Židovstvu. Několik roků předtím napsal Horatius, pojednávaje o pravém básníkovi, »non fumum ex fulgore sed ex fumo dare lucem - cogitat« - »že usiluje, aby se nekouřilo z blesku, ale aby se blýskalo z kouře« (*Ars. poet.* 144-145). Obě části této věty platily tehdy v ohledu náboženském o palestinském lidu a o Ježíšovi. Lidu se líbilo blýskání budoucího království mesiánsko-politického; místo toho mu zbyl po čtyřiceti letech dým hořícího Jerusalema se všemi smutnými následky, jež trvají ještě po dvaceti stoletích. Ježíš začínal Kázání na hoře obláčkem, jenž jako by se měl rozptýlit při prvním závanu větru; a zatím z onoho obláčku vyšlehl takový blesk, že po dvaceti stoletích oslňuje víc než kdy jindy. Toto srovnání jistě není jednou ze subtilních theorií kritiků, opí-

rajících se o zvláštní filosofii a snažících se dokázati, že Ježíš byl blouznivec (§ 210) či něco podobného. Jsou to naopak základní úvahy, dané jasným podobenstvím Ježíšovým, jež však na rozdíl od oněch theorií mají za základ historické události všeobecně známé a žulově pevné.

369. Obdobné je podobenství o kvasu. Hospodyně naplnila večer velkou díž třemi vrchovatými měřicemi mouky a do rozdělané mouky vmísila trochu kvasu. Když ráno otevřela díž, vidí, že malá částka kvasu přes noc skrytě pronikla a přetvořila všecko těsto, jehož bylo stokrát víc.

I zde je zdůrazněn nepoměr mezi počátky království nebeského, jež označuje kvas, a jeho plným rozvojem, jejž představuje vykynuté těsto. Ale ještě lépe je tu nastíněna vnitřní, tichá a duchovní povaha království, které se nebude šířit silou zbraní, peněz nebo jiných politických prostředků, nýbrž tím, že bude tajně získávati mysli a především srdce jako tajemný božský kvas.

370. Jiná podobenství, jež vyprávěl Ježíš snad jen učedníkům v nějakém domě (srv. *Mt* 13, 36), dochovala se pouze velmi zkrácena.

Podobné je království nebeské pokladu skrytému v poli. Bylo totiž zvykem zakopávat za politických bouří drahocenné předměty na vhodných místech, aby se tak zachránily na venkově před loupeživými ozbrojenci. Po čtyřiceti letech za obležení Jerusalema byly poklady ukryty v městě samém a to v kanálech a podzemních chodbách, protože východy z města byly zataraseny (srv. *Válka žid.* VI, 431-432; VII, 114-115). Jenže se někdy stávalo, že majitel zakopaného pokladu zemřel dříve, než jej mohl vyzvednouti; později jej náhodou odkryl buď rolník, který na onom poli pracoval anebo někdo mimojdoucí. Ovšem první starostí šťastného nálezce byla vždy koupě onoho pole a zamlčení nálezu; tak se stal majitelem pokladu.[5]) V Ježíšově podobenství, jakmile nálezce zjistí, že jde o poklad, zahrabe jej opět a ukryje, aby ho nikdo jiný nenalezl. Potom s utajenou radostí prodá vše, co má, aby sehnal peníze na koupi pole a tak se stane pánem pokladu. Vsadí tedy všechno na jedno, jsa si jist, že všecko, co ztrácí, je mnohem méně než jedno, jež získá. »Opusť vše a nalezneš vše!«

Podobně se stává každému, kdo poznal a dovede ocenit království nebeské. Takový člověk opouští veškeren svůj pozemský statek jen proto, aby získal nejvyšší dobro *(Mt* 13, 44).

371. Totéž učení vyplývá z kratičkého podobenství o perle. Obchodník

s perlami dlouho hledá jednu z povčstných perel, jež byly známy ve starověku svou cenou, jako byly na př. dvě neobyčejně veliké perly Kleopatřiny, o nichž mluví Plinius (*Nat. hist.* IX, 35, 58). Když konečně našel takovou vzácnou perlu, prodá vše, co má, jen aby ji získal *(Mt* 13, 45-46).

Podobenství o zrnu hořčičném se hodně blíží krátkému podobenství o síti, vzatému ze života na jezeře Tiberiadském. Království nebeské je podobno veliké síti, spuštěné do vody, jež byla vytažena plna ryb všeho druhu; chycenou kořist rybáři třídí, vybírajíce do nádob ryby dobré a odhazujíce špatné. Podobně při skonání světa oddělí andělé zlé od spravedlivých a uvrhnou je do peci ohnivé *(Mt* 13, 47-50).

Rozmluva, kterou měl Ježíš s učedníky v soukromí a kterou končí tento den podobenství, je uzavřena jiným krátkým podobenstvím. Když totiž Ježíš skončil, tázal se svých učedníků: Rozuměli jste všemu? - Ano, odpověděli. - Nuže, pravil, každý učitel zákona, který se učil v království nebeském, podobá se hospodáři, který vynáší ze svého pokladu věci nové i staré. - Tito učedníci, kteří byli vyvoleni, aby pokračovali v díle svého Mistra, měli tudíž postupovati podle zásady naznačené Ježíšem samým v Kázání na hoře (§ 323), že totiž nepřišel starý Zákon zrušit, nýbrž naplnit a zdokonalit. Věci staré, doplněné a zdokonalené novými.

První rozmnožení chleba

372. Mezi událostmi, které jsme až dosud viděli, uplynul delší čas a bylo již asi polovic března; »byly pak blízko velikonoce, slavnost židovská« *(Jan* 6, 4), t. j. r. 29; byly to druhé velikonoce veřejné činnosti Ježíšovy (§ 177).

V této době se vracejí k Ježíšovi apoštolové ze svého prvního vyslání (§ 354) a takřka současně přichází zpráva o smrti Jana Křtitele (§ 355). Apoštoly, kteří byli unaveni námahami, obtěžovaly sbíhající se zástupy, »že neměli ani kdy se najísti« *(Mk* 6, 31). Nadto tragický konec Janův hluboce zarmoutil Ježíše. Z obou těchto důvodů vzal s sebou Ježíš vrátivší se učedníky a odešel s nimi do Kafarnaum, aby pro ně vyhledal odpočinek a sobě samotu. I »vstoupili na loď a odebrali se na místo osamělé v soukromí« (*Mk* 6, 32) v okolí »města nazývaného Bethsaida« *(Lk* 9, 10 řecky). Toto město bylo krátce předtím znovu úplně vybudováno vládcem Filipem a nazváno Julia (Bethsaida-Julia) na počest pověstné dcery Augustovy (§ 19); bylo to i rodiště obou dvojic bratrů Petra a Ondřeje, Jakuba a Jana (§ 279).

Místo bylo příhodné. Nenáleželo již pod pravomoc Antipovu, nýbrž podléhalo Filipovi, a proto Antipas nemohl vystoupit proti Ježíšovi, jejž pokládal za vzkříšeného Jana (§ 375); město, položené v krajině za Jordánem poněkud nad ústím řeky do jezera, mělo dále na východ široké okolí takřka neobydlené, v němž mohli kromě toho nalézti samotu i odpočinek; konečně se mohli z blízkého Kafarnaum přeplaviti přes jezero a po krátké plavbě se dostat na zmíněná místa.

Odchod Ježíšův a jeho apoštolů byl zpozorován zástupy v Kafarnaum, které podle směru jízdy snadno poznaly, kam odjeli; tu se mnozí vydali po souši podél severního záhybu jezera a přešli Jordán při vtoku do jezera a tak se jim podařilo předejít loďku Ježíšovu. Když Ježíš vystoupil na břeh v osamělém místě nad Bethsaidou-Julií, nalezl tam již zástupy, které ho očekávaly. Během cesty vzrostl asi ještě počet nadšenců, kteří vyšli z Kafarnaum, protože se blížily velikonoce a krajinou procházely karavany do Jerusalema; byli to obyvatelé východní Galileje, kteří využili této příležitosti, aby zase slyšeli Ježíše, jehož již delší čas neviděli.

Při setkání s tak velikým zástupem bylo hned po samotě i po odpočinku; tím spíše, že sotva Ježíš spatřil ony dychtivé posluchače, »pojal lítost nad nimi«, počal zázračně uzdravovati nemocné a mluviti všem o království Božím. Hodiny míjely; průvod Ježíšův opustil Kafarnaum časně zrána a téhož jitra přirazil k protějšímu břehu: ale setkání se zástupy, prosby nemocných a nešťastných, jejich uzdravování, jakož i kázání o království zaujaly celý den a »den se již naklonil« *(Mk* 6, 35).

Lid zapomněl na vše, neochaboval a nemohl se od Ježíše odtrhnout; proto praktičtí apoštolové přistoupili k Ježíšovi a upozornili ho, že místo je osamělé, hodina pozdní a tudíž že by bylo vhodné zástupy rozpustit, aby se rozešly do nejbližších vesnic, opatřily si něco k jídlu a vyhledaly přístřeší. Ježíš odpověděl: »Dejte vy (sami) jim jísti!«

Odpověď jim připadala velmi podivná: především nebylo chleba a snad ani dost peněz na něj; Filip po přibližném odhadu upozornil trochu ironicky, že by nestačila ani značná částka dvou set denárů stříbra (víc než 200 dnešních lir ve zlatě), aby každý dostal sousto chleba. Ježíš na Filipův výpočet neodpověděl, ale změniv tón, řekl: »Kolik chlebů máte?« Ondřej, bratr Petrův, odpověděl: »Jest zde jeden pacholík, který má pět chlebů ječných a dvě ryby«; ale i on po odpovědi poukázal na smutnou skutečnost: »Ale co jest to na tak mnohé?« Leč Ježíš ani na Ondřejovy námitky nedal odpovědi.

373. Všude, kam oko sahalo, byla step bující svěžestí v tehdejším velikonočním čase; zdálo se, že je to moře vlnící se zeleně, prokvétající tu a tam skupinami lidí jako Kyklady na moři. Ježíš náhle přikázal apoštolům, aby vybídli lid posadit se do trávy; když se všichni usadili ve skupinách po padesáti či stu osobách, rýsoval se pohled na celek již zřetelněji. Svědek Petr, který jistě s oblibou popisoval v ústní katechesi tento obraz, přirovnává jej k rozsáhlé zahradě, v níž sedící tvořili »řádek vedle řádku« (*πρασιαὶ πρασιαί*); Petrův tlumočník opakuje doslova jeho přirovnání *(Mk* 6, 40). Dosud však nikdo netušil, kam směřoval Mistrův rozkaz: ulehnouti na pohovky bylo zvykem při skvělých hostinách (§ 341); jaké však pokrmy se budou předkládati v této trávě? Ježíš však »vzav pět chlebů a dvě ryby, pohleděl k nebi a požehnav rozlámal chleby, dával učedníkům svým, aby je kladli před ně; také dvě ryby rozdělil mezi všecky. I jedli všichni a nasytili se.« Tradiční ráz židovské hostiny byl zachován jak způsobem zasednutí, tak předeslanou modlitbou, tak lámáním chleba, které bylo vyhrazeno otci rodiny; na konci hostiny se také sebraly zbytky, jak bylo zvykem po každém židovském jídle: »A sebrali

zbytky, dvanáct košů plných, i kousků ryb.« Zástup se snadno sečetl, když byl rozdělen na řady: »Bylo pak těch, kteří jedli, pět tisíc mužů« *(Mk* 6, 41-44); Matouš potvrzuje, že jich bylo pět tisíc, ale někdejší celník má rád přesnost: »kromě žen a dětí« (*Mt* 14, 21).

V Kázání na hoře Ježíš varuje: »Nepečujte úzkostlivě, říkajíce, co budeme jísti nebo co budeme píti? Anebo, čím se budeme odívati?... Ví zajisté Otec váš nebeský, že toho potřebujete. Hledejte tedy nejprve království Božího a spravedlnosti jeho a toto vše bude vám přidáno« (§ 331). Toto napomenutí se přesně ukázalo na louce u Bethsaidy. Všichni v zástupu hledali po celičký den království a spravedlnost jeho čili duchovní chléb, ale nalezli pokrm i pro tělo, aniž na to myslili; chléb tělesný byl přídavkem docela druhořadým, vedlejším doplňkem celého obrazu, kdežto středem celého dne bylo ušlechtilé hledání království Božího a jeho vítězného postupu. Správně bylo zdůrazněno - a to právě jedním racionalistou (Loisym) - že celé vypravování je ve čtvrtém evangeliu úplně ovládáno ideou Krista jako pokrmu pro duchovní život;[1]) právě to se dalo čekat v duchovním evangeliu (§ 160), jež mnohem více hledí na hluboké poučení než na viditelné a zvučné události a výrazně osvětluje podobnost mezi věcmi hmotnými a zásadami duchovními.

374. Stejně se ovšem dalo čekat, že na zástupy udělá mnohem větší dojem skutečná událost než vše ostatní. Vždyť slyšeli celý den mluvit o království, všichni byli pohnuti a na konec viděli, jak se v rukou onoho hlasatele království rozmnožuje pro ně pokrm. Z toho vyvodili hned závěr podle svého mesiánského očekávání (§ 362): kdo činil takové zázraky, mohl stejně snadno vyhladit nepřátelská vojska jako Izaiáš, zahalit tmou celý kraj jako Mojžíš, přecházet řeky suchou nohou jako Josue, táhnouti vítězně celou zemí jako pohan Kyrus, zvaný mesiášem od samého Boha Izraele *(Iz* 45, 1), zkrátka mohl v nejkratší době uskutečnit tolik očekávané království Mesiášovo k větší slávě Izraele. Byl tedy on sám očekávaným Mesiášem; to ukazovala jeho moc. Po tomto závěru, přešli ohniví Galilejci ihned k činu: »Tedy ti lidé, uzřevše zázrak, který učinil Ježíš, pravili: To jest jistě ten prorok, který má přijíti na svět. Proto Ježíš poznav, že chtějí přijíti a chopiti ho, aby jej učinili králem, uchýlil se na horu sám jediný« *(Jan* 6, 14-15). Tato zpráva, cenná svým pěkným historickým zabarvením, je tím vzácnější, že ji podává jediný evangelista, z kterého by dnes chtěli udělat člověka, vymýšlejícího si jen abstraktní alegorie. Zde však máme tvrdou dějinnou skutečnost, právě tu, kterou Ježíš dlouhý čas předvídal a které se hleděl rozvážně vyhnout (§ 301).

375. Také onoho večera Ježíš předešel tomuto nebezpečí. Když se nasytili a dříve než se rozpálení voliči rozhodli prohlásiti ho králem, Ježíš »přinutil učedníky, aby vstoupili na lodičku a plavili se napřed k Bethsaidě, až by rozpustil zástup« *(Mk* 6, 45). Jinými slovy, Ježíš všimnuv si vření v zástupu a poznav jeho úmysly, chtěl především uchránit své učedníky; poslal je napřed do Kafarnaum, chtěje být sám, aby mohl jednat rázněji se vzrušenými politickými mesianisty. Když byl sám, choval se, jak nám praví jiný evangelista, stejně jako jindy (§ 301) - nenápadně odešel; značnou část noci pak strávil na hoře v modlitbě (*Mt* 14, 23). Mezitím učedníci plují ke Kafarnaum.[2])

Ježíš kráčí po vodě - Kázání o chlebě života

376. Když odrazili od země, byla už noc. Učedníci snad před vstupem do loďky chvíli čekali, doufajíce, že se Ježíš zbaví zástupu a přijde za nimi; ale nevidouce nikoho, vypluli, protože bylo již hodně pozdě.

Mistr jim tak přikázal a oni poslechli; ale nebyli příliš spokojeni, jednak proto, že taková noční plavba nebyla ani příjemná, ani bezpečná. Neboť na jezeře Tiberiadském se přižene často z vysokých hor studený a prudký severák, který vane stále silněji až do rána, čině plavbu velmi nesnadnou, zejména z jara po teplém a klidném dni, když slunce zapadne. Tak se také stalo oné noci. Plavce překvapil vítr s boku a hnal je na jih místo na západ; proto stáhli plachtu, která jim nyní jen zvětšovala nebezpečí, a úsilovně veslovali. Za vysokého vlnobití šla loď těžko kupředu a o čtvrté noční hlídce, tedy krátce po třetí hodině ranní, urazili jen 25 nebo 30 honů cesty, to jest asi $4^1/_2$-$5^1/_2$ km; měli ještě skoro třetinu cesty před sebou. Únava stále rostla a s ní i rozladění plavců.

Náhle za ranního pološera spatří v stříkajících vlnách několik kroků od lodi postavu kráčející po vodě. Jeden z veslařů vykřikne a ukazuje. Všichni tam obrátí zrak. Je to jistě lidská postava; zdá se, že jde stejným směrem s loďkou a že ji chce předejít. Ne: obrací se k loďce. Všichni se ulekli řkouce: Strašidlo jest to! A vykřikli strachem. I promluvil k nim hned Ježíš řka: »Buďte dobré mysli, já jsem to, nebojte se!« *(Mt* 14, 26-27). Byl-li to opravdu on, nebylo jistě třeba zvlášť se tomu divit. Když mohl před několika hodinami rozmnožit chleby, mohl kráčet po vlnách. Byl to však opravdu on? Petr se chtěl o tom přesvědčit: »Pane, jsi-li to ty, rozkaž mi, ať přijdu k tobě po vodě!« Ježíš odpověděl: »Pojď!« Petr vystoupil z lodičky a šel po vodě až k Ježíšovi. Zkušený rybář z Kafarnaum se takto jistě nikdy nepustil na vodu; ale právě jeho zkušenost ho zradila.

Když se ocitl sám uprostřed vířících vln, uhasl v něm žár víry, který mu dal vystoupit z lodi a zůstal jen zkušeným rybářem. který se právě proto bál. Úzkost ho táhla ke dnu; zděšeně vzkřikl: »Pane, zachraň mne! A ihned Ježíš vztáhl ruku, ujal se ho a řekl jemu: Malověrný, proč jsi pochyboval?« Oba vstoupili do loďky, vítr okamžitě ustal a brzy dosáhli přístavu.

377. Při krátké klidné plavbě zavládlo na lodi bezděčné vzrušení. Plavci se vrhli novému příchozímu k nohám a zvolali: »Vpravdě, syn Boží jsi ty!« (*θεοῦ υἱὸς εἶ.*) Neřekli, že byl Synem Boha, čili Mesiášem; ale zcela jistě ho pokládali za neobyčejného člověka, jejž Bůh vyznamenal zvláštní přízní. A právě tu jim bylo něco nejasné: tito plavci, kteří byli dosud syti zázračného chleba a v očích měli domnělý přelud, chtěli spojit tento nový zázrak s ostatními, ale nadarmo. Opakovali si v duchu totéž, co si říkal před malou chvílí zástup, když dostal zázračně rozmnožený chléb. Dovede-li tento činiti tak veliké zázraky, proč se neodváží vystoupit jako mocný král, Mesiáš Izraelův? (§ 374). Kdo ho zdržuje? »I děsili a žasli u sebe přenáramně, neboť nepochopili rozmnožení chlebů: byloť srdce jejich zaslepeno« (*Mk* 6, 51-52).

Vylodili se v Genezaretu, v krajině, která se dnes nazývá el-Ghuweir a kterou označil Josef Flavius (*Válka žid.* III, 516 násl.) jako velmi úrodnou; Genezaret ležel jako Tabgha (§ 375 pozn.) asi 3 km na jih od Kafarnaum. Pravděpodobně se vyhnuli Kafarnaum proto, aby Ježíš unikl obvyklým hlučným a nebezpečným projevům. Přesto se však zpráva o příchodu Ježíšově ihned rozšířila; brzo přicházeli nemocní a prosebníci ze sousedních míst a »všichni, kteří se ho dotkli, byli uzdraveni« (*Mk*, 6, 56).

Mnozí z krajiny kafarnaumské zůstali v Bethsaidě na místě, kde byly rozmnoženy chleby. V noci Ježíš zmizel a učedníci sami vyjeli s jedinou loďkou, která byla u břehu; neměli už tam tedy co dělat. Ti, kteří tam zůstali, ztrávili noc, jak se dalo; příštího jitra někteří z nich použili bárek, jež tam připluly za lovem ryb z Tiberiady (*Jan* 6, 23) a dali se převézt do Kafarnaum; ostatní se dali jinou cestou.

Sotva přišli do Kafarnaum, hledali Ježíše s nadějí uskutečnit nezdařený záměr, provolat ho králem a přiměti jej k plnému přijetí nebo k výslovnému odmítnutí. Nalezli ho vskutku, jak předvídali, ale teprve za dva nebo za tři dny, během nichž se Ježíš zdržoval v krajině genezaretské; tehdy mu řekli, jen aby mohli navázat rozhovor: »Mistře, kdy jsi sem přišel?« (*Jan* 6, 25).

378. Touto otázkou počíná slavné kázání o chlebě života, které nám

zachoval jediný Jan (6, 25-71); víme, že právě čtvrté evangelium doplňuje synoptiky (§ 164). V kázání se objevují příznačné rysy Janovy, jež jsme již zdůraznili v obou rozmluvách Ježíšových s Nikodemem a se Samaritánkou; řeč o živém chlebě jeví mnoho příbuzného zvláště s rozpravou se Samaritánkou (§ 294), i pokud jde o postup logický. Rozbíráme-li stavbu kázání, objevíme tu a tam spoje a přechody, jež prozrazují jakousi úpravu: jestliže v Kázání na hoře oba synoptikové, kteří je zaznamenávají, zvláště Matouš, leccos sami upravili (§ 317), jednal stejně Jan v řeči o chlebě živém. Dělí se zřetelně ve tři části; v první (6, 25-40) rozmlouvají s Ježíšem obyvatelé krajiny kafarnaumské, kteří byli přítomni rozmnožení chlebů; ve druhé části (6, 41-59) jsou rozmlouvající osoby »Židé« a jaksi pod čarou upozorňuje poznámka upravujícího, že předešlá slova pronesl Ježíš v synagoze v Kafarnaum; konečně třetí část (6, 60-71) obsahuje mimo několika Ježíšových slov jen různé události, jež byly důsledkem předešlých úvah, k nimž však nedošlo hned, nýbrž vyžadovaly jistě delší nebo kratší dobu. Jest tedy kázání v dnešním znění dílem komposičním, jež spojuje s jádrem časově jednotným jiné výroky Ježíšovy, chronologicky oddělené, ale spojené s tímto jádrem podobností látky. Tento komposiční způsob částečně chronologický, částečně logický, byl obvyklý v katechesi Janově, právě tak jako u ostatních apoštolů; staří Otcové i exegeté si ho všimli a připouštěli jej dávno před moderními badateli (§§ 317, pozn.; 360, pozn. 1; 415, pozn.).

379. První část kázání měl Ježíš v Kafarnaum, ne však v synagoze. Ti, kdo hledali Ježíše, potkávají ho snad na ulici a ptají se ho: Kdy jsi sem přišel? - Leč jejich tajný úmysl je zcela jiný. Ježíš míří hned na tento tajný záměr a dotýkaje se přímo jádra otázky, odpovídá: »Vpravdě, vpravdě pravím vám: hledáte mne ne proto, že jste viděli divy, nýbrž že jste jedli z chlebů a nasytili se.« »Divy« byly zázraky, učiněné Ježíšem na důkaz jeho poslání a byly účinnými jako »znamení« potud, pokud byly s to pohnouti ty, kteří ony zázraky viděli, k přijetí Ježíšova poslání. Ale tito obyvatelé Kafarnaum, kteří mluvili s Ježíšem, viděli sice mnoho zázraků, ale nepochopili jich jako znamení; byli rádi, že dosáhli hmotného dobrodiní, ale nepřijali dobrodiní duchovního; nedávno jedli zázračný chléb, ale hned nato horovali pro Mesiášovo politické království. Proto Ježíš pokračuje: »Pracujte nikoliv o pokrm pomíjející, nýbrž o pokrm, který zůstává k životu věčnému, kterýž vám dá Syn člověka; neboť toho potvrdil Otec Bůh svou pečetí.« Pečeť byla nejdůležitější věcí v královské kanceláři. Ježíšovi posluchači se pokoušeli krát-

ce předtím provolati jej za »krále«; leč jaký by to byl král po takové volbě? Odkud jeho královská moc? Svou autoritu přijal nikoliv od lidí, nýbrž od »Otce, Boha«. Oni odpověděli: »Co máme činiti, abychom konali díla Boží?« Svou otázkou se jasně odvolávají na výzvu Ježíšovu, aby pracovali... o pokrm zůstávající k životu věčnému«. Ježíš pokračuje: »To jest dílo Boží, abyste věřili v toho, jehož on poslal«; abyste totiž věřili v něho i tenkráte, když jeho slova jsou proti vašim nadějím a rozptylují vaše sny, abyste věřili v jeho království i tehdy, když je úplným popřením království vašeho.

Tu řekli jemu: »Které znamení tedy činíš ty, abychom je viděli a tobě věřili? Co konáš? Otcové naši jedli manu na poušti, jakož jest psáno: Chléb s nebe dal jim k jídlu« (*Ex* 16, 4; Ž 78, 24). Tato narážka naznačovala dvě věci a stavila je proti sobě: na jedné straně čin Mojžíšův a jeho znamení, že dal padati maně s nebe; na druhé straně čin Ježíšův a jeho poslední znamení, když rozmnožil chleby v Bethsaidě. Tazatelé ukazují, že z obou věcí dávají přednost činu a znamení Mojžíšovu před Ježíšovým; ostatní znamení Ježíšova se vůbec neuvádějí v této rozmluvě, jako by byla neúčinná pro důkaz víry a jako by potvrzovala první slova Ježíšova, »hledáte mne ne proto, že jste viděli divy, nýbrž že jste jedli z chlebů a nasytili se«. Ježíš byl odmítnut a Mojžíš dostal přednost: chceli tedy, aby věřili v jeho neviditelné a nehmotné království, ať udělá znamení alespoň taková jako Mojžíš.

380. Tím se rozprava dostala na rozhraní a bylo nutno se rozhodnouti: na jedné straně stojí Mojžíš a jeho dílo, na druhé Ježíš a jeho »království«. Které z obou je vyšší? V tom tkví jádro otázky a Ježíš na ni odpovídá přímo: »Vpravdě, vpravdě pravím vám: nikoliv Mojžíš dal vám chléb s nebe, nýbrž Otec můj dává vám pravý chléb s nebe. Neboť chléb Boží jest ten, který sestupuje s nebe a dává život světu!« Soud vyřčený mluvčími je zvrácen. Ježíš při tomto srovnání tolik převyšuje Mojžíše, oč je vyšší nebe nad zemí; Ježíš, nikoliv Mojžíš »sestupuje s nebe a dává život světu,« on jest vpravdě »chlebem s nebe«. Výklad přerušuje na okamžik zvolání těch, kdo s Ježíšem rozmlouvají: »Pane, povždy nám dávej ten chléb!« Jejich výkřik se úplně podobá volání Samaritánky prosící o vodu a ukazuje, že v obou případech se myslilo na věci hmotné. Ježíš řekl jim: »Já jsem chléb života; kdo přichází ke mně, nebude lačněti, a kdo věří ve mne, nebude žízniti! Avšak řekl jsem vám, že jste mne i viděli, ale nevěříte.« Ještě jinými řečmi Ježíšovými (*Jan* 6, 37-40) skončilo toto první setkání.

381. O setkání s Ježíšem a o jeho slovech se v kraji mnoho mluvilo. Dělo se tak již z touhy po objasnění a ve snaze, dát Ježíšovi k němu příležitost. Pravděpodobně se tyto události vyvíjely stejně jako v Nazaretě (§ 358) a Ježíšovi byla dána možnost, aby se vyslovil hned při nejbližším shromáždění v městské synagoze, neboť nové vysvětlení dával, »když učil v synagoze v Kafarnaum« (6, 59). Bylo-li řečeno na počátku této nové části, že Židé reptali proti němu, není třeba předpokládati, že dav rozhořčených farizejů přišel schválně do Judska, aby bojoval proti Ježíšovi. »Židé«, jak o nich píše Jan, jsou vůbec Ježíšovi soukmenovci, kteří zavrhli jeho učení.

Tito Židé totiž reptali proti Ježíšovi, »protože řekl: Já jsem chléb, který s nebe sestoupil; a pravili: Není-liž to Ježíš, syn Josefův, jehož otce i matku známe? Kterak tedy praví: S nebe jsem sestoupil?« Ježíš se po několika obšírnějších úvahách vrací k předchozí otázce o chlebu: »Já jsem chléb života. Otcové vaši jedli na poušti manu a zemřeli. Toto jest chléb s nebe sestupující, aby, jí-li kdo z něho nezemřel. Já jsem chléb živý, jenž s nebe sestoupil. Bude-li kdo jísti z chleba toho, živ bude na věky. A chléb, který já dám, tělo mé jest, které dám za život světa.« Při těchto slovech se Židé velice divili, mnohem více než Nikodem a Samaritánka, poněvadž byli neochotni je přijmouti. Když Ježíš mluvil s těmito dvěma o znovuzrození z Ducha a o vodě, tryskající do života věčného, mohly být takové výrazy na první pohled chápány ve smyslu symbolickém: podobně se mohlo nyní rozuměti v symbolickém smyslu výrazu »chléb života«, když ho Ježíš ponejprv použil o sobě samém. Leč Ježíš se neomezil na toto první tvrzení; vracel se k tomu výrazu častěji a jako by chtěl vyloučit výklad symbolický, ujišťoval, že oním chlebem je jeho tělo, které bude vydáno za život světa. Taková přesnost výrazů nebyla možná v řeči metaforické: mluvě o svém »těle-chlebu«, Ježíš se nevyjadřoval symbolicky. Tak usuzovali zcela logicky posluchači v synagoze v Kafarnaum, kteří se proto dali do hádky mezi sebou: »Kterak může tento dáti nám tělo své k jídlu?« Byla to chvíle vpravdě rozhodná a slavnostní; na Ježíši teď bylo, aby ještě lépe vyjádřil, co tím míní, a zcela jasně určil, mají-li se jeho slova vykládati jako obrazná nebo jako přímá a skutečná.

382. Úplné jasnosti se jim dostalo. Ježíš, uslyšev hádku posluchačů, dodal: »Vpravdě, vpravdě pravím vám: Nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete míti v sobě života. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v den poslední. Neboť tělo mé v pravdě jest pokrm a krev má v pravdě jest nápoj. Kdo jí mé tělo

a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm. Jako mne poslal živý Otec a já živ jsem skrze Otce, tak i ten, kdo jí mne, živ bude skrze mne. Toto jest chléb, jenž s nebe sestoupil; ne jako otcové vaši jedli manu a zemřeli. Kdo jí chléb tento, živ bude na věky.«

Posluchači, uslyševše toto vysvětlení, neměli nejmenší pochybnosti; ani by jich opravdu nemohli mít. Ať byla jeho slova »tvrdá«, jasnějších a přesnějších být nemohlo. Ježíš jasně a několikrát prohlásil, že jeho tělo je vskutku pokrmem a jeho krev vpravdě nápojem a že k dosažení života věčného je třeba jísti toto tělo a píti onu krev. Jiný smysl není možný. Ten nehledali ani nepřátelští Židé, kteří viděli svůj původní výklad potvrzen. Nehledali jej ani »ti z učedníků Ježíšových«, kteří se těmi slovy pohoršili. Tu »mnozí z učedníků jeho uslyševše to řekli: Tvrdá jest ta řeč, kdo ji může poslouchati?« Přídavné jméno »tvrdý« tu znamená »odporný, nechutný«, takže »nelze Ježíše slyšeti« bez jisté hrůzy. Samozřejmě při tom myslili na hostinu nějakých lidojedů.

Ježíš ovšem nenaznačil jasně způsob, jakým bude možno jíst jeho tělo a pít jeho krev; ale neustoupil ani o krok třeba před možností lidojedského výkladu a pohoršení a neodvolal ani jediného slova. Věda tedy, »že učedníci jeho na to reptají, řekl jim: To-li vás pohoršuje? Což tedy, když uzříte Syna člověka, an vstupuje tam, kde byl dříve? Duch jest to, jenž oživuje, tělo nic neprospívá; ta slova však, která jsem já mluvil vám, jsou duch a život.« Poslední větu Ježíš pokládal za dostatečnou, aby rozptýlila obavy z hostiny lidojedů: jeho slova byla duch a život. Ale tatáž slova si uchovávala doslovný význam, aniž bylo třeba překládati je do obrazného rčení; především byla nevyhnutelná víra v něho a posledním důvodem takové víry měl býti pohled na Syna člověka vstupujícího na nebe, odkud sestoupil jako živý chléb. Chléb nebeský, tělo nebeské. Kdo bude mít tuto víru, uvidí, jak lze vpravdě jísti jeho tělo a píti jeho krev bez podezření z lidojedství.[3])

383. Účinek kázání na učedníky se přes další výklad Ježíšův neprojevuje jen slovy: »Od té doby mnozí z učedníků jeho odešli zpět a nechodili již s ním.« Došlo tedy k odpadu, jenž odloučil od Ježíše »mnoho jeho učedníků« a jenom dvanáct apoštolů zůstalo mu věrno. Jednoho dne, když odpad rostl, »řekl Ježíš ke dvanácti: Chcete i vy odejít? Šimon Petr odpověděl mu: Pane, ke komu půjdeme? Ty máš slova života věčného a my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi Kristus, Syn Boží« (*Jan* 6, 67-69).

Není náhodou, že u spisovatele, jakým je Jan, následují obě myšlenky takto za sebou: dvanáct apoštolů nejdříve »uvěřilo« a pak »poznalo«.

Jan se k této věci nikdy nevrací: zdali přislíbený chléb života byl skutečně dán, nevysvítá již z jeho dalšího evangelia, neboť on jediný z evangelistů nepodává zpráv o ustanovení nejsvětější Svátosti v předvečer Ježíšovy smrti. Ale právě v jeho opominutí je nejjasnější narážka, že přislíbení se uskutečnilo v předpověděné duchovní formě. Jan neuvádí ustanovení Eucharistie proto, že o něm vypravovali již všichni tři synoptikové a že tudíž bylo dobře známo posluchačům jeho katechese (§ 165); místo toho vypravuje o přislíbení, které synoptikové přešli mlčením (§ 164).

Ochrnulý člověk u Bezethy

384. Předchozí všechny události se sběhly v Galileji krátce před velikonocemi; je také zcela možno, že zatím velikonoce již uplynuly. Jan vypravuje tyto události v kap. 6, ale v předcházející kap. 5 líčí příběhy, jež se staly v Jerusalemě. Uvedli jsme již některé důvody, které nasvědčují tomu, že příběhy v kap. 5 jsou pozdější než v kap. 6 (§ 177); tím se odstraní některé obtíže textu, aniž z toho vznikají nové nesnáze.[4])

Vrátíme-li se k vynechané kap. 5, vidíme, že se Ježíš odebral do Jerusalema o »židovském svátku«, který není blíže označen. Mohly to být velikonoce (§ 177), ale pravděpodobně to byly letnice téhož roku 29; pak to bylo ke konci května.

Na sever od Jerusalema hned za hradbami vznikla nová čtvrť, která, jak se často stává - byla označována dvěma jmény, a to buď novým jménem jako Nové Město, nebo zvláštním názvem Bezetha (srv. Josef Flavius, *Válka žid.* V, 151; II, 530).[5]) V této čtvrti a to právě poblíže staré městské brány zvané Bravní neb Ovčí, byla nádrž vody či rybník, jmenovaný též Bezetha. Sbíhaly se tu vody podzemního pramene, který podobně jako pramen Gihon (Siloe), ležící na téže straně města, vyvěral jen čas od času; jeho vodě se připisovala zvláštní léčivá moc, především tehdy, když se nemocnému podařilo do ní se pohroužit, jakmile začal pramen prýštit. Proto byla zbudována na čtyřech stranách okolo rybníka čtyři podloubí s pátým příčným uprostřed, jež odkryly novější vykopávky (§ 162); v podloubích »leželo veliké množství neduživců: slepých, kulhavých a ochrnulých, kteří čekali na pohyb vody«.[6])

385. Když šel Ježíš jednoho dne kolem této strašné bídy, zastavil se u člověka ležícího na nosítkách. Před třiceti osmi lety byl postižen ochrnulostí a dával se sem přenášet v naději na uzdravení. Ježíš se ho znenadání otázal: »Chceš býti zdráv?« - První myšlenka nešťastníkova byla

ovšem na vodu, vždyť na ni tolik spoléhal; bohužel se však do ní nikdy nedostal včas jako první, protože se nemohl sám pohnouti a neměl nikoho, kdo by ho tam ponořil, když voda začala prýštit; ostatní ho vždycky předešli. Na tento nářek Ježíš ochrnulému neodpověděl, ale ihned mu rozkázal: »Vstaň, vezmi lože své a choď. A ihned se uzdravil člověk ten; i vzal lože své a chodil.« (*Jan* 5, 8-9). Než bylo to v sobotu. Jakmile horliví Židé spatřili takové pohoršení, obořili se na uzdraveného a hněvivě ho upozorňovali, že nemá v sobotu přenášeti lůžko; bylo jistě mnohem těžší než suchý fík a přece pro nejvyšší učitele Zákona platilo svatosvaté pravidlo, že se v sobotu nesměl přenášet ani suchý fík (§ 70). Pokáraný prostě odpověděl: Ten, který mne uzdravil, mi nařídil, abych vzal lože a šel! - Tu se ho otázali: A kdo je ten člověk? - Uzdravený nevěděl, protože Ježíše neznal a v té chvíli se už Ježíš skryl, aby se vyhnul pozornosti davů, které se sbíhaly k zázraku.

Později potkal Ježíš uzdraveného v chrámě a řekl mu několik povzbudivých slov. Uzdravený z obavy, aby se farizeům nezdálo, že je spoluvinníkem, šel jim oznámit, že původcem uzdravení i rozkazu byl Ježíš. »Proto Židé pronásledovali Ježíše, že to učinil v sobotu.« Ne tedy jenom pro příkaz k přenesení lůžka, nýbrž i pro uzdravení samo; jerusalemští farizeové byli tudíž téhož smýšlení jako jejich druhové v Galileji, kteří je projevili při uzdravení člověka s uschlou rukou (§ 309). Ale Ježíš dav se s nimi do řeči, odpověděl jim: »Otec můj dosavad dělá, i já dělám. Tedy Židé hledali proto tím více ho usmrtiti, ježto nejen rušil sobotu, nýbrž i Boha nazýval Otcem svým, čině se rovným Bohu.« Těmto Židům nechyběl bystrý úsudek. Sledovali dobře vývody Ježíšovy: jako Bůh stvořitel je stále v činnosti tím, že řídí a zachovává všecko tvorstvo, neznaje sobotního odpočinku v této činnosti, z téhož důvodu jsem činný i já, Ježíš. Tedy - dovozovali Židé - Ježíš »se činí rovným Bohu«.[7]) Pochopili dokonale postup myšlenek Ježíšových; ale protože jejich závěr, potvrzený zázrakem, porážel jeden z pilířů farizejské kasuistiky, musil být úsudek i závěr zamítnut.

386. Následovala dlouhá řeč Ježíšova na obranu jeho poslání; v první části (*Jan* 5, 19-30) objasňuje Ježíš svou rovnost s Otcem a úkoly, které z toho vyplývají, že je totiž dárcem života i soudcem všech; v druhé části (tamtéž 31-47) jsou uvedeny důkazy, které dosvědčují jeho poslání a přece jsou zneuznávány od Židů. Úvaha obsahuje myšlenky a vznešené výrazy, které jsou oblíbeny ve čtvrtém evangeliu a jen zřídka nebo jen náhodou se vyskytují u synoptiků. Z historického hlediska, - jak jsme

již naznačili - (§ 169), se odlišný tón snadno vysvětlí rozdílem mezi osobami, s nimiž Ježíš mluvil: galilejští horalové, i když to byli farizeové, neměli jistě jemné vzdělanosti jerusalemských zákoníků, s nimiž tu Ježíš rozmlouval. Jerusalemské rozhovory, opomíjené synoptiky, byly vhodně doplněny pečlivým Janem.

Ježíšova dlouhá řeč (kterou nutno číst přímo v textu) Židy vůbec nepřesvědčila, a proto se utekli k důkazům jiného druhu: rozhodli se totiž, že onen obtížný divotvůrce musí být zničen. Proto »potom Ježíš chodil po Galileji, neboť nechtěl choditi po Judsku, poněvadž Židé hledali ho zabíti« (*Jan* 7, 1 v souvislosti s 5, 47).

»*Podání starších*«

387. Ježíš tím, že odešel do Galileje, vyhnul se nástrahám jerusalemských farizeů, leč tito ještě nadobro nevzdali hru; nahoře v Galileji si ovšem nemohli hrát na pány jako v Jerusalemě, ale něco mohli dělat vždy: mohli na příklad stopovat Ježíše a sbírati proti němu nové obžaloby. A vskutku, když se Ježíš vrátil do Galileje, »sešli se k němu farizeové a někteří ze zákoníků přišedše z Jerusalema« (*Mk* 7, 1). Taktika těchto poslů byla dráždit nepoddajného Mistra výtkami a poznámkami o jeho chování, a tím jej pokořit a také ho zbavit vážnosti u lidu. Ihned si všimli, že si Mistrovi učedníci nemyjí před jídlem rukou: to bylo těžké provinění proti »podání starších«, přečin tak vážný, že se rovnal - podle mínění rabínů (§ 72) - »obcování s nevěstkou« a zasluhoval si trestu »sprovozeni se světa«. Jakmile tedy zjistili tento přečin, ihned to hlásili Mistrovi, který byl za to mravně odpovědný.

Ježíš přijímá boj, ale z tohoto jednotlivého případu přechází k vznešenějším, obšírnějším úvahám. Všechna umývání rukou a nádobí, jsou, pravda, předepsána »podáním starších«. Ale »starší« nejsou Bohem a jejich podání není zákonem Božím, který je nekonečně vyšší; proto nutno dbáti především zákona Božího a nikdo nesmí dávat přednost lidskému podání před Božím zákonem. Nuže, stal se tento případ: Zákon Boží čili Desatero předpisuje ctíti otce a matku, a tudíž jim přispěti v jejich potřebách hmotnou pomocí. Rabíni stanovili jinou zásadu: když se Izraelita rozhodl obětovat něco chrámu, byla jeho oběť nezcizitelná a nesměla přijít jinam než do chrámového pokladu. V takovém případě stačilo pronésti slovo »qorbán« (posvátná »oběť«) a věc se stávala posvátným majetkem chrámovým pod nezrušitelným slibem. Proto se často stávalo, že syn v neshodě s rodiči vyslovil »qorbán« nade vším, co mu náleželo; a tak

se rodiče nesměli dotknout ničeho z toho, co bylo synovo, i kdyby hladem umírali. Ten pak mohl klidně užívat majetku posvěceného slibem (i to dovolovali rabíni), dokud jej neodevzdal chrámu nebo dokud nenašel nějakou vytáčku, aby jej nemusil odevzdat (ani zde nechybělo rabínských vytáček).

388. Ježíš za těchto okolností odpověděl těm, kteří po něm slídili: »Pěkně rušíte přikázání Boží, abyste zachovali podání svoje. Neboť Mojžíš pravil: Cti otce svého a matku svou a Kdo zlořečí otci nebo matce, ať umře. Vy však pravíte: Řekne-li kdo otci nebo matce: Korban,[8]) to jest, darem jest to, z čeho bys mohl míti ode mne prospěch - a již nedopouštíte mu, aby co činil pro otce svého neb matku svou, rušíce slovo Boží podáním svým« (*Mk* 7, 9-13). Potom poukazuje na jiné případy, o nichž se nemluvilo, dodal: »A podobných věcí takových činíte mnoho« (§ 37). Závěr byl vzat z *Izaiáše* (29, 13): »Pokrytci! Dobře prorokoval o vás Izaiáš řka: Lid tento ctí mne ústy, ale srdce jejich daleko jest ode mne. Nadarmo však mne ctí, učíce naukám a stanovám lidským« (*Mt* 15, 7-9). Odsuzující farizeové dostali svůj díl a zdá se, že vůbec neodpověděli. Ježíš se proto věnoval zástupům, jež ho poslouchaly a jež měly hlavu plnou podrobných farizejských předpisů o čistotě nebo nečistotě pokrmů (§ 72); obrátiv se k nim, pokračoval: »Slyšte a rozumějte. Ne, co vchází do úst, poskvrňuje člověka, nýbrž co vychází z úst, to poskvrňuje člověka« (*Mk* 7, 14-15). Jako jindy, i zde mluvil Ježíš jako ten, kdo převrací svět (§§ 318, 368). Farizeové se nad tím pohoršili; ani sami apoštolové nechápali dobře sílu protifarizejského převratu, a když byli sami s Ježíšem, prosili ho za vysvětlení. Vysvětlení bylo jednoduché: vše, co vchází do člověka, nevstupuje do jeho srdce, které je svatyní člověka, nýbrž do břicha, odkud strávené pokrmy brzy potom odcházejí; ze srdce člověka vycházejí zlé myšlenky, cizoložství, rouhání a množství zlých skutků a jenom tyto mají moc člověka poskvrnit.

Pro Ježíše byl člověk především bytostí duchovní a mravní; vše ostatní v něm bylo vedlejší a podřaděno této vyšší stránce.

Ježíš ve Fenicii a v Desitiměstí. - Druhé rozmnožení chlebů

389. Vypravování evangelistů se stává zase nesouvislé a líčí jednotlivé události. Znenadání nám ukazuje Ježíše v krajině Tyru a Sidonu čili ve Fenicii. Je to ponejprv, co Ježíš opouští Palestinu od té doby, kdy začal veřejný život a snad od svého narození (vyjma útěk do Egypta

v jeho dětství). Proč tam odešel? Jistě to nebylo proto, aby nesl do pohanské země radostnou zvěst, neboť to nebylo jeho přímým posláním, jak brzy sám prohlásil (*Mt* 15, 24). Nebylo to ani proto, aby se vyhnul nástrahám Antipovým, protože vraceje se z Jerusalema, přišel na jeho území. Pravděpodobně to bylo proto, aby se vyhnul úkladům farizeů, kteří ho přišli stopovat až z Jerusalema (§ 387); zároveň se chtěl asi uchýlit na místo, kde by se mohl zdržovat nepoznán a v klidu (srv. *Mk* 7, 24), a postarati se i o své učedníky, kteří tolik potřebovali duchovního zdokonalení.

Také ve Fenicii - jako již v Bethsaidě (§ 372) - z klidu a soustředění nebylo nic. I v těchto pohanských krajích, sousedících s Palestinou, slyšeli mluvit o Ježíši jako o divotvůrci. Mezi pohany se tehdy potulovalo mnoho podvodných divotvůrců a tudíž mezi ně lehce zařadili i proroka z Galileje; jestli se přičítaly zázraky Aeskulapovi a jiným bohům, nebylo důvodu, proč by se neměly přiřknout Bohu židovskému, který promlouvá činy skrze svého proroka. Skutečným činem se potom ukáže, co každý z těchto proroků dovede.

Takové byly více méně myšlenky jedné tyrské ženy, když se blížila k Ježíšovi. Byla to pohanka; Marek, který píše pro Římany, nazývá ji ženou syrsko-fenickou, protože Fenicie byla součástí římské provincie Syrie; Matouš, jenž píše pro Židy, ji nazývá ženou kananejskou, naráželeje tím na zbytek někdejšího pohanského národa, který bydlil v syrské Palestině ještě před Židy. Ženu vedlo k Ježíši mateřské srdce. Jedna její »dceruška« - tak ji jmenuje Marek - byla těžce soužena od zlého ducha a matka složila všechnu důvěru v Ježíše. Přednáší mu svou prosbu. Ježíš neodpovídá ani slova. Nešťastná matka prosí znovu a jde za průvodem Ježíšovým a jeho učedníků, volajíc silným hlasem: »Smiluj se nade mnou, Pane, synu Davidův!« Volala to neodbytně a hlasitě, jak to činili v Orientě žebráci (§ 351). Žena, která asi nežila v chudobných poměrech, jednala z mateřského citu jako žebráci. Ježíš dělá stále, jako by ji neslyšel, ale za chvíli učedníci, rozmrzeni tím křikem, praví Ježíšovi, aby ji propustil, vybízejíc jej tím mlčky, aby ji vyslyšel. Ježíš odpovídá suše, že byl poslán jen k zahynulým ovcím domu izraelského; k pohanům, z nichž byla žena, přijdou jiní, nikoliv on. Žena přichází přímo a znovu prosí. Tu Ježíš odpovídá tvrdě: »Nechej, ať prve nasytí se dítky. Neboť není dobře bráti chléb dítkám a házeti jej psíkům!« Děti, jež měly přednost, byli Židé, a psíci byli pohané. Tvrdost odpovědi byla jakoby hořkým lékem, jenž působí reakci a tím uzdravuje. Žena odpověděla zase ještě jako prosící matka: »Ovšem, Pane! Neboť i psíci pod stolem jedí

z drobtů dítek!« Byla to reakce víry. Pro Ježíše znamenala víra spásu (§§ 349-351); proto odpověděl: »Ó, ženo, veliká je víra tvá!« (*Mt* 15, 28). »Pro tuto řeč jdi; duch zlý vyšel z dcery tvé« (*Mk* 7, 29).

Matka ihned uvěřila, vrátila se domů a našla dívku na lůžku uzdravenou z posedlosti.

390. Z Tyru se Ježíš vydal dále na sever až k Sidonu. Odtud se obrátil k východu a blíže neoznačeným obloukem přes Desítiměstí (§ 4) se dostal do okolí jezera Tiberiadského (*Mk* 7, 31). Z tohoto putování, na němž pravděpodobně nalezl hledanou samotu pro sebe i pro učedníky, vypráví se nám jen jediná událost, která se přihodila v končinách desíti měst a kterou zaznamenává jen Marek (7, 31-37).

K Ježíšovi přivedli hluchoněmého a živě ho prosili, aby na něho vložil ruce. Ježíš ho odvedl stranou od zástupu, vložil mu prsty do uší, dotkl se slinou jeho jazyka a pak pohlédnuv k nebi, povzdechl; nato řekl: »Effeta«, to jest: »Otevři se!« Evangelista přepisuje řecky původní aramejské slovo, které Petr věrně po každé opakoval ve své katechesi, a teprve potom je překládá do řečtiny (§ 133). Hluchoněmý byl ihned uzdraven. Ježíš poté nařídil, aby o tom nikomu neříkal, ale ani tentokrát nebylo jeho rozkazu uposlechnuto.

Proč neuzdravil Ježíš tohoto člověka okamžitě, jako činil v jiných případech, nýbrž předeslal různé předběžné úkony? Starý Paulus napsal, že Ježíš při tom použil nějakého přirozeného léku (§ 198); jenže tento »bystrý« exegeta zapomněl ke škodě celého lidstva poznamenat, jaký to byl lék. Mluvíme-li však vážně, můžeme se domýšlet, že v pohanské krajině Desítiměstí, kde Ježíš prodléval, se hodil takový přípravný symbolismus, jehož důvody nám dnes unikají. Ale je také možné, že jednal navenek právě proto tak, aby v hluchoněmém vzbudil živou víru, neboť hluchoněmý nemohl slyšet slov Ježíšových a ten v něm chtěl vzbudit víru, kterou vždy vyžadoval od lidí prosících o zázrak.

391. Na tomto místě synoptikové kromě Lukáše vypravují o druhém rozmnožení chlebů, velmi podobném prvnímu, jež se stalo rovněž na východním břehu jezera Tiberiadského (§ 372).

K Ježíši se scházely veliké zástupy, které s ním zůstávaly po celé tři dny. Za ten čas jim došly pokrmy, které si s sebou přinesli. Ježíš má s nimi soustrast a nechce je poslat hladové zpět z obavy, aby nezemřeli na cestě. Učedníci upozorňují, že zde na pustém místě nelze chléb sehnat. Ježíš se táže, kolik mají chlebů. Odvětí: »Sedm a několik rybiček« (*Mt*

15, 34). Jako v prvním případě tak i nyní béře Ježíš tento chléb, láme jej a dává rozdílet. Všichni jedí a jsou nasyceni; potom je sebráno ještě sedm košů drobtů. Jedlo 4.000 mužů kromě žen a dětí (tamtéž 38).

Oba synoptikové, kteří po prvním rozmnožení chlebů popisují i toto druhé, rozlišují přesně mezi oběma (*Mt* 16,9-10; *Mk* 8,19-20). To dokazuje víc než sdostatek, proč prvotní katechese apoštolů, svědků oněch událostí mluvila o dvou zázracích zcela odlišných. To však nestačí přesvědčit o rozdílu moderní radikály, kteří obě vypravování pokládají za opakování téže události. Proti tomu svědčí ta okolnost, že obě události - i když se sobě velmi podobají - ukazují také rozdíly jak v čase, tak i v počtu. Jejich shoda se dá snadno vysvětlit téměř stejnými okolnostmi. A chtěl-li Ježíš zázračně odpomoci hmotnému nedostatku zástupů, hledajících království Boží ne jednou, nýbrž dvakrát, bylo to proto, aby vždy více potvrzoval napomenutí z Kázání na hoře: »Hledejte nejprve království Božího a spravedlnosti jeho a toto všecko bude vám přidáno« (§ 331). Protože šlo o velmi naléhavou lidskou starost, starost o chléb, byly dva příklady místo jediného zcela na místě.

Po tomto zázraku vstoupil Ježíš na lodičku a přistál na západním břehu na místě, které Matouš (15, 39) nazývá »Magadan« a Marek (8, 10) »Dalmanutha«. Jsou to jména zcela neznámá a přes různé dohady nevíme, kam je položit.[9])

Znamení s nebe - Farizejský kvas - Slepý z Bethsaidy

392. Sotva se Ježíš vrátil z Galileje, ihned vylezli z děr slidiči, kteří tam zůstali. Farizeové, tentokráte se saduceji *(Mt* 16, 1), dali se s ním do řeči; a protože rozprava jich nepřesvědčila, žádali o spolehlivý důkaz jeho poslání, nějaké znamení s nebe. To prý by byl nepopiratelný důkaz, jímž i oni budou naprosto přesvědčeni, něco docela jiného než uzdravování chromých, křísení mrtvých a rozmnožování chlebů! Aby na příklad spadla s nebe krásná, duhou zářící koule, nebo aby se náhle zatmělo slunce nebo nějaká jiná hvězda: pak by Ježíš určitě vyhrál svou při!

Žádost nebyla nová. Na podobný magický úkaz myslili jistě také Židé, kteří rozmlouvali s Ježíšem po prvním rozmnožení chlebů a připomněli mu manu s nebe (§ 379). Ostatně vlastním mesiánským »znamením« byl podle tehdejšího mínění hvězdářský nebo meteorologický úkaz; mimo ten všecky ostatní zázraky nic bezpečně nedokazovaly, protože nevyhovovaly obecnému očekávání.

Tomuto očekávání Ježíš nevyhověl, protože bylo překroucené a nízké.

Slyšel jejich přání, vzdychl zhluboka a to byla jeho skutečná odpověď z útrpnosti i z rozhořčení. A pouze jako dodatkem připojil: »Proč žádá pokolení toto znamení? Vpravdě pravím vám: Nebude dáno znamení pokolení tomuto! A nechav jich, vstoupil zase na loď a plavil se na druhou stranu« *(Mk* 8, 12-13).

393. Protože odešel náhle, učedníci zapomněli vzít s sebou zásoby a cestou si stěžovali, že mají s sebou jen jeden chléb. Ježíš na jejich řeč pravil: »Varujte se kvasu farizejského a kvasu Herodova!« O Herodovi, totiž Antipovi, se jistě zmínil v souvislosti s předcházející rozmluvou nebo událostí; je totiž pravděpodobné, že mezi těmi, kteří s Ježíšem nedávno rozmlouvali, byli i zvědové Herodovi, nebo že farizeové sami pracovali pro Heroda, protože byl stále zvědav na Ježíše (§ 357). Náhlý odchod Ježíšův prozrazuje, že se chtěl rázem vyhnout zákeřnému a zlomyslnému slídění s obojí strany. Ale učedníci, kteří cítili prázdno v žaludku, nevěděli, jaký vztah má »kvas« k farizeům a k Herodovi. Ježíš připomínaje jim oboje rozmnožení chlebů, povzbudil je, aby se nestarali o hmotný chléb, nýbrž spíš aby se varovali tohoto kvasu. Teprve potom pochopili, že Ježíš narážel na učení farizeů a na prohnanost Herodovu, které rozleptávaly ducha, jako kvas rozrušuje zadělanou mouku.

394. Nepřátelství, s nímž se setkali na západním břehu jezera (a které bylo jistě mnohem vážnější, než vysvítá ze stručných poznámek evangelistů), pohnulo Ježíše, aby se odebral do Bethsaidy. Učinil tak snad i proto, aby tam hledal ochotnější duše; ale také o tom, co se tam stalo, nevíme nic kromě uzdravení, zaznamenaného jediným Markem (8, 22-26), jenž o něm slyšel jistě z Petrovy katechese. »A přivedli k němu slepce a prosili ho, aby se ho dotkl. A on ujav se slepce za ruku, vyvedl ho ven z vesnice a nasliniv mu oči, vložil na něj ruce své a tázal se ho, zdali co vidí. I pohlédl vzhůru a řekl: Vidím lidi jako stromy choditi. Na to vložil opět ruce na jeho oči. I prohlédl a byl uzdraven tak, že viděl všecko jasně. A poslal jej domů řka: Ani do vesnice nevcházej!« V tomto živém líčení, za které vděčíme Petrovi stejně jako Markovi, vidíme takřka skutečně ponenáhlé uzdravování; slepec snad nebyl slepým od narození, protože ihned rozeznal lidí od stromů; jeho zrak však byl z počátku zakalen, rozeznával nejasně a teprve potom viděl dokonale. Nač toto stupňování? Můžeme opakovat domněnky, které jsme uvedli již při uzdravení hluchoněmého (§ 390), jež se tomuto trochu podobá. Jinak než v dohadech není možno mluvit. Pokud se týče použití slin, nalézáme je

i v předpisech rabínů pro oční nemoci; proto i tentokráte se snaží racionalisté, stoupenci Paulusovi, vysvětliti toto uzdravení zcela přirozeně.[10])

V Caesareji Filipově

395. Z Bethsaidy se Ježíš vydal na sever, vzdaluje se tak ještě více židovských krajů, a dostal se až do okolí Caesareje Filipovy (§ 19). V této krajině, převážnou většinou pohanské, nebyl ani on, ani jeho učedníci obtěžováni zástupy prosících, ani znepokojováni úklady farizeů a politikářů. Byl to tedy jakýsi oddech pro něho i pro jeho milované učedníky.

Tito učedníci byli ostatně nejkrásnějším výsledkem jeho dosavadní činnosti. Některý z nich snad byl drsný, jiný hrubý, jiný tvrdošíjný - všichni snad více méně podléhali omezeným idejím, tehdy rozšířeným v jejich národě. Ale byli to lidé srdeční, upřímně svému Mistru oddaní a plni víry v něho. Zástupy, které Ježíše obvykle obklopovaly, neměly těchto předností: v Ježíši hledaly obyčejně jen divotvůrce, který uzdravoval nemocné, křísil mrtvé a rozmnožoval chleby; jestliže jej rády poslouchaly, když mluvil o království Božím, a také se někdy rozohnily při jeho slovech, bylo to zčásti ono národní nadšení, jež Ježíš odsuzoval, a zčásti to bylo jen krátké vzplanutí slámy. Než Ježíš miloval své učedníky a zvlášť pečoval o jejich duchovní výchovu pro budoucnost.

Nyní, po půldruhém roce činnosti, mohl s nimi již důvěrně jednat o otázce pro něho nejzávažnější a pro učedníky snad nejtemnější - o poslání mesiánském: byl jejich milý učitel, tak mocný divotvůrce, tak účinný kazatel opravdu Mesiášem, předpověděným před stoletími Izraeli, nebo byl jen pozdním prorokem, obdařeným mimořádnými božskými dary? Byl to syn Boží jako jiní lidé, nebo to byl skutečně Boží Syn? Jistě si učedníci v duchu dali již dříve tuto otázku. Jestliže se sami dost klonili k odpovědi, že Ježíš je skutečným Mesiášem, Synem Božím, odvracela je zase od té myšlenky úzkostlivá starost Ježíšova, aby tuto kladnou odpověď nepronášeli nahlas. Nač však taková nevysvětlitelná zdrženlivost? To byl velmi nejasný bod pro učedníky; myslili ostatně, že Mistr toho ví více než oni, a věříce v něho, ponechávali to jemu, čekajíce, až tento nejasný bod jim v příhodnou dobu osvětlí.

Ježíš usoudil, že tato chvíle přišla právě nyní. Dlouhý a důvěrný styk s Ježíšem otevřel učedníkům oči v mnoha věcech; mimo to nebylo tu v pohanském kraji nebepečí bouřlivých národnostních vzplanutí, dojdou-li učedníci přesvědčení, že Ježíš je Mesiášem, a budou-li o tom mezi sebou mluvit svobodně. Je také možné, že Ježíš v uplynulých dnech oddechu

učedníky dostatečně duchovně připravil, aby mohli pochopit tak důvěrná sdělení, že odstranil z jejich představ politické cetky, jimiž byla až dosud v jejich mysli ozdobena postava Izraelova Mesiáše. Konečně odešel Ježíš v ústraní, aby se tam sám modlil, jak byl zvyklý činiti v důležitých chvílích svého poslání *(Lk* 9, 18).

396. Všichni se pak vydali na cestu a blížili se k Caesareji Filipově. V dáli již spatřili před sebou město *(Mk* 8, 27). Před nimi se tyčila k nebi mohutná skála, na níž trůnil Augustův chrám (§ 19).

Pojednou Ježíš, navazuje na dřívější své rozmluvy, táže se svých učedníků: »Za koho mne mají lidé?« Dostává zmatené odpovědi: Slyšel jsem, že prý jsi Janem Křtitelem! - Jiný: Říká se, že jsi Eliáš! - A jiný: Podle některých jsi Jeremiáš! - Jiní konečně prozradili mínění méně určité, že je jedním ze starých proroků, který vstal z mrtvých. Bylo těch domněnek trochu mnoho. Ježíš však jim nepřikládal důležitosti, ani se jimi nezabýval. Otázka po smýšlení jiných byla jen úvodem k otázce opravdu důležité, k otázce po mínění učedníků samých. Po jejich odpovědích Ježíš »dí jim: Vy pak, kým mne býti pravíte?«

Učedníci se jistě zarazili. Otázka zasáhla do živého: s úžasem pozorovali, že Ježíš sám vstupuje tam, čemu se dosud úzkostlivě vyhýbal. Nastalo ticho, spíše z blahých rozpaků než z opravdového váhání, ticho ne nepodobné mlčení dívky, když ji požádá o ruku jinoch, jejž v srdci tajně miluje. Učedníci si snad při tom vzpomněli na slova Ježíšova, jimiž se přirovnal k ženichovi mezi »přáteli ženichovými« (§ 307). A tak zmlkli vprostřed silnice výmluvným mlčením, s očima upřenýma na chrám Augustův, který s výše skály vévodil městu i kraji.

Po chvilce přerušil ticho Šimon Petr; a nemohl to učinit nikdo jiný nežli právě on, jenž byl v lásce nad jiné ohnivější: »Ty jsi Kristus, Syn Boha živého!« Přerušení uctivého ticha bylo skvělé; bylo to vidět na oněch vousatých tvářích, které vyjadřují štěstí srdečného souhlasu a ukazují dlouho utajovanou radost.

397. Ježíš pohleděl letmo všem v tvář; obrátiv se potom k tomu, jenž promluvil, řekl: »Blahoslavený jsi Šimone, synu Jonášův,[11]) neboť tělo a krev nezjevilo toho tobě, nýbrž Otec můj, jenž je v nebesích!«

Prohlášení Šimonovo schválil ten, jehož se především týkalo; všichni přítomní se cítili taktéž utvrzeni ve své dávné víře, kterou skrývali v srdci. Nastalo asi znova krátké ticho, při čemž jejich zrak byl stále ještě upřen na chrám, stojící vysoko na vrcholu skály. Nato Ježíš pokračoval: »I já

pravím tobě. Ty jsi Petr, to jest skála, a na té skále vzdělám církev svou a brány pekelné (ᾅδου) ji nepřemohou. A tobě dám klíče království nebeského, a cokoliv svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi, a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi« *(Mt* 16, 16-19).

Již dříve nazval Ježíš Šimona »Skálou«, aramejsky »kephá« (§ 278), ale tehdy neuvedl důvod a vysvětlení toho jména. Nyní je podal a je tím pochopitelnější, protože je vyslovil před skutečnou skálou, na níž stál chrám zasvěcený vládci Palatinu. Duchovní chrám, který Ježíš postaví Vládci nebes, totiž svou církev, bude mít za opěrnou skálu právě onoho učedníka, který jej první prohlásil za Mesiáše a pravého Syna Božího. Také ostatní Ježíšova slova jsou jasná ve světle okolností, za nichž byla pronesena. »Peklo« (řecky Hades) odpovídá hebrejskému Šeol (§ 79), neznamená však obecně místo pobytu zemřelých, nýbrž spíše zavržených, kteří vystupovali nepřátelsky proti dobru a proti království Božímu. »Brány« této pekelné propasti - to je všechny ďáblovy síly - (srv. turecká »Vysoká Porta«) nezmohou nic proti stavbě Ježíšově a proti skále, která ji nese.

Čistě semitské jsous symboly klíčů a výrazy svázati a rozvázati. Ještě dnes v arabských krajinách lze vidět na ulici muže se dvěma velkými klíči svázanými provazem a visícími okázale s ramene:[12]) jsou to domácí páni, kteří se takto honosí svou mocí. Symboly svazovati a rozvazovati *(Mt* 18, 18) uchovávají na tomto místě význam, který měly v současném rabínském názvosloví, kde se jich často užívalo: rabíni »svazovali«, když něco zakazovali, »rozvazovali«, když něco dovolovali. Rabín Nechonja, který žil kolem r. 70 po Kr., začínal své přednášky modlitbou: Rač nám dáti, ó Jahve, Bože můj a Bože mých otců, abychom... neprohlašovali za nečisté, co je čisté a za čisté, co je nečisté; abychom nesvazovali, co je rozvázané, a nerozvazovali, co svázané.[13])

Úřad apoštola, jenž byl nazván Skálou, je tedy jasně vymezen. Bude základem, na němž bude stát Církev, a bude ji držet tak pevně, že nepřátelské pekelné mocnosti ničeho proti ní nezmohou. Mimo to bude Petr správcem domu, jehož klíče mu budou svěřeny. Konečně bude dávat zákony pro vnitřní život v domě tím, že bude zakazovat anebo dovolovat, a jeho rozhodnutí, pronesená na zemi, budou schválena také v nebi.

398. Ježíšova odpověď Šimonu Petrovi skoro oslepuje svou jasností; neméně jisté je její znění, protože všechny staré doklady bez výjimky souhlasně nám podávají do písmene věrně dnešní text. A přece - jak známo - stál právě tento text celé proudy inkoustu. Rozhodně se popíralo,

že Ježíš svěřil Šimonovi úkol, aby byl základem Církve, strážcem jejích klíčů a rozhodčím, který svazuje a rozvazuje. Odkud toto popírání?

Staří orthodoxní protestanté tvrdili, že Ježíš vůbec nemluvil o Šimonovi Skále, nýbrž o sobě samém a s ostatními slovy se prý vlastně obrátil na všecky apoštoly a na jejich víru.[14]) Když pravil: »Na té skále vzdělám Církev svou atd.«, vztyčil prý Ježíš prst a ukázal na sebe, třebas právě mluvil se Šimonem a o Šimonovi. Onen vztyčený prst rozluštil celou otázku: to je jasno z celé souvislosti a shoduje se přirozeně se slovy, která následují: »Tobě dám klíče království nebeského a cokoliv svážeš« atd. Jak patrno, je to úsudek správný, ovšem jen tehdy, vychází-li se ze zásady, že bílé je černé a černé je bílé: lucus a non lucendo.

Moderní popěrači Šimonova úřadu se dali cestou zcela opačnou. Vycítili, že výklad starých protestantů ihned prozrazuje sektářskou tendenci. Nikoliv, odpovídají, slova Ježíšova mají přesně ten význam, který v nich vždycky vidělo ústní podání a zdravý smysl; o tom je zbytečno se přít. - Jeden z nových popěračů se vyjadřuje takto: »Šimon Petr... žije dosud v očích Matoušových s mocí, která svazuje a rozvazuje, která drží klíče království Božího a která je autoritou samé Církve... Šimon Petr je první apoštolskou autoritou, co se týče víry, protože právě jemu Otec zjevil tajemství Synovo; je autoritou v tom, co se týče správy Církve, protože mu Kristus svěřil klíče království; autoritou v tom, co se týká církevní kázně, protože má moc svazovati a rozvazovati. Není bez důvodu, že katolická tradice založila na těchto slovech dogma o římském primátu« (Loisy).

Udělil tedy Ježíš opravdu Šimonovi tak vysoký úřad podle těchto nových popěračů? Nikoliv! Důvod je ten, že Ježíš prý nikdy nepronesl oněch slov; onen text je celý nebo skoro celý nepravý či vymyšlený; byl vsunut do evangelia v době od konce 1. st. do počátku 2. st. buď v Římě, aby sloužil římské církvi, nebo v Palestině.

A důkazy pro to? Neuvádějí ani jediného starého kodexu, ani jediného překladu, vůbec žádného citátu, který by dokazoval aspoň zdaleka možnost nějaké vsuvky. Byly uváděny důkazy ex silentio (jejich cena je známa), podle nichž křesťanští spisovatelé z 2. a 3. st. buď toto místo vůbec necitují, nebo je uvádějí jen částečně. Zdálo by se, že se staří protestanté, jimž se moderní popěrači posmívají pro objevení vztyčeného Ježíšova prstu, mohou těmto posměváčkům vítězoslavně pomstít Horatiovými slovy: Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi!

399. Toto jsou důvody jedné i druhé strany pro popření Šimonova

úřadu. Ale pravý a skutečný důvod - třebas jej nikdy otevřeně a upřímně nepřiznávají - je předpokládaná nemožnost, aby Ježíš takový úřad udělil. Tato nemožnost je naprostá, nesporná a neochvějná a má větší cenu než jasný smysl a zaručený text.

Jedině z této skály vytryskly zmíněné prameny inkoustu a jenom na ní se svorně sjednocují staří i moderní popěrači. Sestoupí-li však tito svorní popěrači se skály na půdu exegetickou a dokumentární, vzájemně se popírají a potírají.

Podle nich se za zády učence, který se odvolává na jasný smysl a na jasný text, zvedá stín papežství. Ať je tomu jakkoliv, popěrači by výskali radostí, kdyby měli pro sebe jen polovici důkazů přísně historických, jako mají ti ubožáci, co žijí ve stínu papežství. Napadlo však někdy těmto popěračům podívat se jednou za sebe, nevystupují-li za nimi stíny Luthera a Hegela a zdali jim právě tyto stíny nenašeptávají jejich »historické« důkazy?

Ježíš opravuje pojem mesiánství

400. Rozhodné slovo bylo nyní vyřčeno, ale ihned za ním následovaly opravy (§ 301), které měly udržeti jeho správný význam v pravých mezích. Toto oznámení bylo především dosud důvěrné, dané jen apoštolům; když Ježíš udělil Šimonu Petrovi jeho úřad, ihned nato »přikázal učedníkům, aby nikomu neříkali, že on je Kristus« *(Mt* 16, 20). Ježíš soudil, že dosud nepřišel vhodný čas, aby toto sdělení přišlo do veřejnosti, jednak proto, že zástupy nebyly na ně připraveny, jednak také proto, že i sami učedníci chápali ještě nedokonale Ježíšovo mesiánství.

Ježíš tedy tento pojem opravoval a zdokonaloval. »Od té chvíle počal Ježíš ukazovati učedníkům svým, že musí jíti do Jerusalema a mnoho vytrpěti od starších a zákoníků i velekněží a býti zabit a třetího dne vstáti z mrtvých« (tamtéž 21). Jaký to rozdíl mezi hlučným, blesky metajícím Mesiášem, očekávaným od lidu, a tímto Mesiášem, jenž nechce býti poznán a předpovídá své utrpení i násilnou smrt! Pro učedníky, jimž platilo právě toto důrazné napomenutí, byla to tvrdá rána. Šlechetný Petr při své povaze a pro nedávno udělený úřad pokládal za svou povinnost zakročit: »I pojal ho Petr stranou a počal mu domlouvati řka: Bůh ti buď nakloněn. Pane, to se ti nestane! Ale Ježíš, obrátiv se, pravil Petrovi: Jdi mi s očí, satane! Pohoršením jsi mi, neboť nemáš na zřeteli věci Boží, nýbrž věci lidské.« Pokušitelem byl satan (§§ 78, 273); zde skála Církve a správce království nebeského dostává název pokušitele. Důvod tohoto Petrova ponížení, že také on dychtil po Mesiáši-vládci a odmítal Mesiáše

trpícího, platil více jeho době než jemu samému. Rozhodně však ukazuje, jak bylo třeba opravovati pojem mesiánství také v mysli nejdůvěrnějších učedníků Ježíšových.

A opravy následovaly a nabývaly stále více tónu drsného rozčarování. Co čekali učedníci jdoucí za Ježíšem-Mesiášem? Snad vítězství nebo dokonce skvělý život na jeho vladařském dvoře? Ježíš se několikrát snažil předem rozptýlit jejich bláhové sny; bylo to jako políček opojenému morfinistovi. Ježíš prohlašuje, že kdo chce jít s ním, musí zapřít sebe sám, vzíti svůj kříž a následovati ho *(Mt* 16, 24). Narážka na kříž nabyla jasnějšího smyslu teprve po smrti Ježíšově. Ale již tehdy mohli jí apoštolové dobře rozuměti, protože od té doby, co Římané obsadili Palestinu, popravy byly časté (§§ 597), zvláště podněcovatelů lidových vzpour, kteří velmi často byli prodchnuti mesiánskými ideály. Kdo tedy chce následovati Ježíše, ať se pokládá za mrtvého a bude živ; kdo ztratí život pro Ježíše a pro jeho radostnou zvěst, bude spasen, kdežto ten, kdo bude křečovitě lpěti na životě, ztratí jej *(Mk* 8, 35). Jaký prospěch má tedy člověk z toho, kdyby získal celý svět, ale přitom ztratil duši a nezískal života věčného? Jakou může nabídnouti výměnu za svůj život? (Tamtéž 36-37). Bude se někdo styděti za Ježíše a jeho radostnou zvěst? Ať si myslí, že zachránil život v tomto pokolení cizoložném a hříšném; ale až přijde Syn člověka ve slávě svého Otce, obklopen anděly, bude se styděti za toho, kdo se styděl za něho, a odplatí každému podle jeho skutků *(Mk* 8, 38; *Mt* 16, 27).

Pro Ježíše je tedy přítomný život zcela pomíjející a má cenu potud, pokud směřuje k životu nehynoucímu, jímž je život budoucí. On, Mesiáš, vede k nehynoucímu životu trpkým životem pomíjejícím; kdo ho nechce následovati a setrvává v pomíjejícím životě, zůstává v smrti.

401. K těmto slovům Ježíšovým všichni tři synoptikové připojují výrok, jenž byl podle všeho pronesen při jiné příležitosti. »A řekl jim: Vpravdě pravím vám: Jsou tu někteří mezi přítomnými, kteří neokusí smrti, dokavad neuzří království Boží přicházeti v moci« *(Mk* 9, 1). Synoptikové s jemným porozuměním položili tento výrok za jiné opravy mesiánských představ: mezi ně opravdu náleží.[15]) Hlučné objevení politického Mesiáše se nikdy nenaplní; v příhodnou dobu vyvine království trpícího a zabitého Mesiáše takovou vnitřní a vnější moc, že navždy rozptýlí sen o politickém Mesiáši; a někteří z přítomných nezemrou dříve, dokud neuzří na vlastní oči rozvoj této síly. A vskutku za čtyřicet let, t. j. během jedné generace dle židovského počítání, byl Jerusalém mesiánských

snů rozbořen a politické Židovstvo navždy umlčeno, kdežto Ježíšova radostná zvěst »se rozhlašuje po celém světě« (*Řím* 1, 8; *Kol* 1, 23).

Proměnění Páně

402. Jak se dalo očekávat, tížily zásadní změny v mesiánských představách ducha učedníků; tito ohniví Galilejci čisté židovské krve byli přivedeni z rovnováhy a byli sklíčeni. Lék pro povzbuzení jim dal Ježíš ve svém proměnění »šest dní« (»asi osm dní« podle Lukáše) po svém mesiánském prohlášení.

Dějiště kladou evangelisté na vysokou horu, jejíž jméno se nám nezachovalo. Mnozí moderní badatelé soudí, že to byla hora Hermon, jejíž vrchol dosahuje výše 2759 m nad Středozemním mořem a která by se k tomu byla nejlépe hodila, protože se tyčila přímo nad Caesarejí Filipovou, kde se událo mesiánské prohlášení.

Avšak výstup na horu je jednak namáhavý a vyžaduje pro cestu tam a zpět celého dne, jednak jde o dohad zcela nový. Starověk naproti tomu nespojoval proměnění Páně s Hermonem, třebaže k tomu sváděl mystickou mysl žalm 89, 13 (hebr.): »Tábor a Hermon ve jménu tvém budou jásati«. Naopak, právě na první z obou hor ukazují tradice sahající do 4. st. Tábor není pro dnešní lidi »horou vysokou«, neboť je jen 562 m nad Středozemním mořem a tyčí se do výše 600-620 m nad okolními údolími, která leží níže než Středozemní moře; ale pro staré spisovatele mohl být Tábor docela dobře horou dost vysokou, protože stála úplně o samotě a s jejího vrcholku bylo vidět značnou část Judska. Jinou nesnází je, že její vrchol byl snad obydlen a proto neposkytoval takové samoty, jakou vyžaduje zřejmě chvíle proměnění. Ale ani tato překážka není nepřekonatelná: vrchol byl snad obydlen jen za bouří a válek, neboť se dal lehce proměnit v pevnost, jak se též stalo r. 218 př. Kr. za Antiocha III. Velikého (srv. *Polybius* V, 70) a za války Vespasiánovy, kdy byla opevněna od Josefa Flavia, jenž se o tom rozepisuje hodně rozvláčně (*Válka žid.* IV, 54-61). Mimo tyto doby byl jistě vrchol hory úplně opuštěn, především proto, že hora byla srázná, kamenitá a neměla vody.[16]) Vzdálenost Tábora od Caesareje Filipovy se dala snadno urazit v šesti či osmi uvedených dnech. - Ať se tato událost stala kdekoliv, stala se takto.

403. Z malomyslných učedníků vzal s sebou Ježíš tři nejmilejší. Petra, bratry Jakuba a Jana, a vedl je na horu. Dlouhá cesta, únavné stoupání a letní počasí způsobily, že pocestní dospěli na místo hodně unaveni.

Přišli tam snad večer, takže tři učedníci si upravili jakési lůžko a ulehli k spánku (*Lk* 9, 32); Ježíš se oddal modlitbě (tamtéž 29) nedaleko nich, jak činíval v noci. Pojednou tváře spících oslnilo jasné světlo: otvírají oči a uzří Ježíše ve zcela jiné podobě než jindy. Stál tu »proměněn před nimi. I zastkvěla se tvář jeho jako slunce a roucho jeho stalo se bílé jako sníh (*Mt* 17, 2). Apoštolové, kteří byli »obtíženi spánkem«, procitli (*Lk* 9, 32) a když se jejich zrak i duch přizpůsobil podle jejich sil oslňujícímu zjevení, poznali vedle proměněného Ježíše také Mojžíše a Eliáše, kteří s ním rozmlouvali »o jeho smrti (ἔξοδον; § 131), kterou měl brzy podstoupiti v Jerusalemě« (*Lk* 9, 31). Rozmluva těchto tří osob chvíli trvala a pak se Mojžíš i Eliáš vzdalovali. Tu Petr jak obvykle pokládal za svou povinnost jednat: »praví Ježíšovi: Pane, dobře jest nám zde býti! Chceš-li, udělejme tu tři stánky, tobě jeden, Mojžíšovi jeden a Eliášovi jeden!« Dobrý Petr si snad s lítostí vzpomíná, že se po únavné cestě postaral jen sobě o lůžko a neudělal je pro Ježíše, který se nyní zjevuje v takové podobě a v přítomnosti oněch významných postav; ale evangelista, tlumočník Petrův, ihned připojil správný výklad, který jistě vícekrát slyšel z úst Petrových: »Nevěděl totiž, co mluví, neboť byli hrůzou jati« (*Mk* 9, 6). Petr nedostal odpovědi, protože všechny zahalil světlý oblak a z něho se ozval hlas: »Tentoť jest Syn můj milý, v němž se mi zalíbilo, toho poslouchejte!« Tři učedníci, ještě ustrašenější, padají tváří k zemi, ale nato k nim Ježíš přistupuje, dotýká se jich a praví: »Vstaňte, nebojte se!« Pozdvihše pak očí svých, neviděli nikoho, leč Ježíše samotného v jeho obvyklé podobě. Když následujícího dne sestupovali s hory, Ježíš jim přikázal: »Nepovídejte nikomu o tom vidění, dokud Syn člověka nevstane z mrtvých!«

404. Netřeba připomínat, že pro racionalisty neobsahuje vypravování o proměnění nic historického: je to prý buď halucinace nebo mythický výtvor, symbol anebo něco podobného. Přesto však jeden vynikající racionalista správně pochopil jeho veliký význam, když napsal, »že proměnění Kristovo je v líčení synoptiků úzce spjato se zmínkou o jeho utrpení a slavném zmrtvýchvstání. Doplňuje smutnou vyhlídku na bolesti a je předehrou budoucího vítězství« (Loisy). Je to správné, i když ne zcela úplně. Přítomnost Mojžíšova a Eliášova, zástupců Zákona a proroků, má zvláštní význam, neboť se jí má dokázat, že Zákon a proroci Starého Zákona směřují právě k Mesiáši-Ježíšovi. To souvisí právě s tím, co prohlásil Ježíš v Horském kázání, že totiž nepřišel »zrušiti Zákon a proroky, ...nýbrž naplniti« (§ 323).

S určitého hlediska je proměnění Ježíšovo také protějškem jeho pokušení (§ 271 násl.). Přímo však je zmírněním skličujícího dojmu, který mělo na učedníky opravení mesiánských představ, ale zároveň potvrzuje toto opravení. Ježíš-Mesiáš v záři světla rozmlouvají s Mojžíšem a Eliášem o svém »odchodu« čili smrti, která ho čeká v Jerusalemě, jako by byla pro něho nutnou cestou, kterou vejde do své zjevné slávy. Až dokoná tuto pouť a vejde do své slávy, pokárá některé své těžkopádné učedníky: »Ó bláhoví a váhaví srdcem k věření tomu všemu, co mluvili proroci; zdali nemusil to Kristus trpěti a tak vejíti do slávy své?« (§ 630).

Podávaný lék jistě zapůsobil povzbudivě na učedníky, ale zároveň rozmnožil v nich některé úzkosti a nejistoty. Proč jim Ježíš zakázal mluviti s jinými o tomto vidění? A jestli jim dovolil mluvit o něm teprve, až Syn člověka »vstane z mrtvých«, na jakou se to událost v budoucnu vztahuje? Či byl to již předvečer obnovení světa a zmrtvýchvstání zemřelých, jak naznačovala stará proroctví (*Iz* 26, 19; *Ezech* 37; *Dan* 12, 1-3)? Ale proč se tedy Eliáš neobjevoval stále - a ne jenom na chvíli v onom vidění - aby vykonal přípravy k velikému obrození? Na poslední otázku navázali učedníci a tázali se Ježíše: »Proč tedy říkají zákoníci, že prve má přijíti Eliáš?« (*Mt* 17, 10). Ježíš odpověděl potvrzením, ale i vysvětlením: Eliáš má přijít a všechno připravit; ale on již vlastně přišel a oni mu způsobili všecko zlo, co chtěli: tak i Syn člověka bude musit trpět a dostane se mu od nich zla. - »Tu porozuměli učedníci, že jim to pravil o Janu Křtiteli« (tamtéž 13).

Posedlý s padoucnicí

405. Když sestoupili k úpatí hory, všichni čtyři brzy dostihli ostatních apoštolů, kteří zůstali dole. Spatřili, jak oněch devět apoštolů bylo obklopeno velkým zástupem a zákoníky, s nimiž rozmlouvali. Jeden ze zástupu, spatřiv Ježíše, běžel mu naproti řka: Přivedl jsem ti svého syna, jehož mám, posedlého zlým duchem, jenž je němý; ten, kdykoli jej uchopí, trhá jím, on pak má pěnu v ústech, skřípe zuby a tuhne. Prosil jsem tvé učedníky, aby zlého ducha vyhnali, ale nepodařilo se jim to. - Tento neúspěch vyvolal snad spor se zákoníky, kteří si nedali ujít příležitost, aby zlomyslně nemluvili o apoštolech i o jejich nepřítomném Mistru. Nyní však je Ježíš tady; dověděv se, oč jde, zvolal: »Pokolení nevěřící, dokavad mám býti s vámi? Dokavad mám vás trpěti?« Potom hledaje pohledem jinocha, pravil: »Přiveďte ho ke mně« (*Mk* 9, 19)! Víra byla pro Ježíše hlavní podmínkou zázraku; stěžoval si na její nedostatek jak u zá-

koníků a otce jinochova, tak u apoštolů, jejichž neúspěch prozrazoval i u nich slabou a kolísající víru. Jak dlouho bude Ježíš trpět tento nedostatek nebo chabost víry?

Přivedli jinocha k Ježíšovi; v přítomnosti divotvůrce byl náhle stižen prudkým záchvatem, padl na zem, válel se a chroptěl, maje v ústech pěnu. Při záchvatu se Ježíš tázal otce, ne tak jako lékař, jenž vyšetřuje nemoc, jako spíše proto, aby jasně přítomným ukázal smysl »znamení«, jež se chystal vykonat, aby je pohnul k přemýšlení o nedostatku víry. »Jak dávno je tomu, co se mu to stalo?« Otec odpověděl: »Od dětství; zlý duch ho často vrhá do ohně i do vody. Zmůžeš-li co, pomoz nám a slituj se nad námi.« Slova ubohého otce prozrazovala dosud kolísavost víry, přesto, že ji Ježíš před chvílí káral. Proto mu Ježíš řekl: Co se týká onoho »můžeš-li«, vše je možno tomu, kdo má víru! (*Mk* 9, 23 řecky). Děj po těchto slovech, líčený perem Markovým podle slov Petrových, je neobyčejně živý. »A hned otec pacholíka toho zvolav pravil se slzami: Věřím, Pane, pomoz nedůvěře mé. A tu Ježíš vida, že lid se sbíhá, přikázal přísně duchu nečistému řka jemu: Duchu hluchý a němý, já rozkazuji tobě, vyjdi z něho a již do něho nevcházej. I vykřikl a zalomcovav jím velice, vyšel duch z něho. A stal se jako mrtvý, takže mnozí pravili, že zemřel. Ale Ježíš vzav jej za ruku, pozdvihl ho, a on vstal! Evangelista lékař připojil jemnou poznámku, že Ježíš »odevzdal jej otci jeho«.

Apoštolové, kteří již jednou byli zklamáni, nemohli si odřeknout, aby se netázali po příčině svého zklamání. Přiblíživše se soukromě k Ježíšovi, pravili mu: »Proč nemohli jsme ho my vymítnouti?« A Ježíš řekl jim: »Pro malou víru vaši! Vpravdě zajisté pravím vám: Budete-li mít víru jako zrno hořčičné, řeknete této hoře: Přejdi odtud tamto! A přejde a nic nebude vám nemožno.«[17]) Ježíš mluvil o zrnu hořčičném již ve svém podobenství (§ 368); »tato hora«, o níž se zmiňuje, byla snad hora Tábor, jejíž obrysy se zdvihaly právě před nimi. Pokud se týká nutnosti víry k zázraku, Ježíš na ni kladl důraz již několikrát (§ 349 násl.), ale jeho úsilí mělo nepatrný výsledek.

Poslední dny v Galileji

406. Po těchto událostech Ježíš »šel dále skrze Galileji, ale nechtěl, aby se o tom někdo dověděl« (*Mk* 9, 30). Byly to tedy cesty, na nichž se Ježíš věnoval jedině duchovní výchově učedníků, kteří ho provázeli, a hlásání »radostné zvěsti« zástupům nebylo jeho záměrem.

Výchova apoštolů brzo vyžadovala nových připomínek o pozemském

osudu Mesiášově, aby je tím rychleji přešly jejich sny o politickém mesiánství, na nichž houževnatě lpěli ve svém židovském smýšlení: »Syn člověka bude vydán v ruce lidské a zabijí ho, ale třetího dne vstane z mrtvých.« Výsledek této nové připomínky ukazuje, jak jí bylo třeba, neboť učedníci »byli velmi zarmouceni« (*Mt* 17, 22-23); jiný evangelista připojuje, že »oni neporozuměli té výpovědi a byla zakryta před nimi, aby ji nepochopili; a báli se ho otázati o té výpovědi« (*Lk* 9, 45).

Později se skupina obrátila ke Kafarnaum a dorazila tam právě, když se učedníci za zády Ježíšovými dali mezi sebou do opravdové hádky (§ 408). V městě ihned zpozorovali jejich příchod výběrčí daní, kteří hned vyšetřovali, zda Ježíš zaplatil daň pro jerusalemský chrám. Všichni dospělí Izraelité byli povinni ročně platiti na vydržování chrámu půl siklu stříbra, čili dvě drachmy (§ 534). Sbírka se konala pravidelně před velikonocemi, ale ve vzdálenějších krajinách, jako v Galileji, se prodlužovala nebo dodatečně konala až o letnicích, ba ještě o slavnosti stánků. Protože Ježíš nebyl v Kafarnaum již delší čas a svátek stánků se blížil, přišli výběrčí daň vymáhat. Obrátili se na Petra s dotazem: Což Mistr váš neplatí daně chrámové? Petr s obvyklou horlivostí odvětil: Platí. Zcela jistě platí! - A vešel do domu, kde byl Ježíš, aby s ním o tom promluvil; Ježíš ho však předešel otázkou: »Co se ti zdá, Šimone? Od koho berou králové pozemští clo nebo daň? Od synů svých čili od cizích?« A Petr odpověděl: »Od cizích«. I řekl mu Ježíš: »Synové tedy jsou osvobozeni!«

Ježíšova odpověď byla jasná: on byl Synem Božím a proto nebyl povinen platit daň pro pozemský dům svého nebeského Otce. Přesto však Ježíš pokračoval: »Abychom však jich nepohoršili, jdi k moři a vrhni udici, a tu rybu, která se chytí nejprve, vezmi a otevra ústa její nalezneš stater; ten vezmi a dej jim za mne i za sebe« (*Mt* 17, 24-27). Stater platil tolik, co celý sikl, to je čtyři drachmy; tím zaplatil Ježíš daň za sebe i za Petra.

Ten, jenž pronesl Kázání na hoře, vybízel napodobovat ptactvo nebeské a polní lilie, nestarat se o hmotné věci, nýbrž jen o království Boží a spravedlnost jeho. Tam kázal slovy, zde svá slova potvrzuje skutky, dokazuje jejich moudrost, jako již kdysi učinil při dvojím rozmnožení chlebů. Tehdy snad činil společný majetek skupiny apoštolů jen něco málo drobných; Ježíš si nevypůjčuje nic, posílá Šimona k Prozřetelnosti, která dává pokrm ptactvu a oděv liliím, a Prozřetelnost splňuje platební povinnost, již na ni vložilo Kázání na hoře.

407. Ještě dnes v jezeře Tiberiadském žije ve velkém množství druh ryb zvaný Chronidy, jež mají podivuhodný vývoj; ten se dá především dobře sledovat na druhu, zvaném Chronis Simonis, lidově »ryba sv. Petra«. Samička klade na rostliny pod vodou asi 200 vajíček; sameček tato vajíčka sbírá mezi žábry a především do úst, chovaje je tam tak dlouho, dokud se nevyvinou a dokud se rybičky, asi 10 mm dlouhé, samy neuživí. Proto dostal sameček také název Chronis paterfamilias. V posledním období vývoje, když rybičky dost vyrostou, zduří se hrdlo samečkovo tak, že je k ostatnímu tělu nepřiměřeně velké a je tak naběhlé, že se čelisti nedají často vůbec zavřít. Když nadejde doba, aby se sameček zbavil mláďat, vynucuje jejich odchod tím, že si vpraví do tlamky nějaký tvrdý předmět, jenž ponenáhlu mladé rybičky vypudí a nějaký čas zůstane na jejich místě. Bývá to obyčejně oblázek, ale hodil by se k tomu i peníz, na př. stater anebo sikl. Bylo tomu snad tak u ryby, kterou vylovil Šimon se staterem v ústech? Nemůžeme to tvrdit; víme jen, že ten, jenž rozmnožil chleby, spolehl se na Prozřetelnost i tentokrát, třebaže jinak, a Prozřetelnost zase zaplatila do haléře úvěr, který jí uložil Kázáním na hoře.

Z pozdějších následovníků Ježíšových nespoléhal na banku Prozřetelnosti snad nikdo s větší důvěrou než František z Assisi a ten ze zkušenosti mohl říci, že je to peněžní ústav v platech nejpřesnější. Byl snad syn Bernardonův bystřejším exegetou než moderní kritikové evangelia?

408. Úkol Petrův byl jaksi spojen s rozpravou, kterou měli apoštolové mezi sebou, když přišli do Kafarnaum; je to zřejmé z jejich chování i z kusé věty, kterou jim Ježíš přímo položil: »O čem jste se na cestě hádali?« Otázka je uvedla do rozpaků. Styděli se odpovědět, poněvadž se přeli, kdo z nich bude větší v království nebeském. Příležitost k hádce nezavdal Petr, jemuž byla dána přednost v Caesareji Filipově a i nyní při placení stateru; šlo spíše o ostatní. Každý uváděl své dobré důvody, že až Mistr dosedne na svůj mesiánský trůn, třpytící se zlatem a drahokamy, dá místo nejčestnější a trůnu nejbližší jemu a nikoliv jeho druhu, s nímž se učedník přel. Po krátkém ostýchavém mlčení dodal si jeden z nich odvahy a řekl Ježíšovi, oč se vlastně přeli: Kdo bude první?

Na jejich dotaz odpověděl zase ten, jenž proslovil Kázání na hoře a všecky hodnoty převracel. První - pravil - bude posledním, bude služebníkem a otrokem všech ostatních. Právě v tu chvíli jde náhodou kolem dítě; Ježíš je volá k sobě, pohladí je, postaví je doprostřed oněch dospělých mužů a dívaje se jednomu po druhém do očí, prohlašuje: »Vpravdě

pravím vám: Neobrátíte-li se a nebudete-li jako dítky, nevejdete do království nebeského! Kdo se tedy poníží jako dítko toto, ten jest větší v království nebeském« (*Mt* 18, 3-4). Ježíš pokračuje o dítěti, jež jim dal za vzor a prohlašuje, že kdo přijme takové dítko ve jménu jeho, přijímá jej samého, jako přijímaje Ježíše, přijímá Otce nebeského, který ho poslal (srv. § 483).

Toto velkorysé přijímání se nezdálo jasné Janovi. Krátce předtím on i ostatní apoštolové nevzali mezi sebe, ba naopak činili překážky jakémusi člověku, který vymítal zlé duchy ve jménu Ježíše. Ovšem bylo lze připustit, že onen člověk vymítal zlé duchy ve jménu jejich Mistra, ale pak bylo jeho povinností vstoupit do družiny jeho učedníků a chodit s nimi. Protože tak nechtěl učinit, apoštolové mu bránili. Ježíš neschválil jednání apoštolů; neměli mu bránit, neboť kdo není proti nim, je s nimi (*Mk* 9, 38-40).

409. V oněch dnech duchovní výchovy uděloval Ježíš učedníkům příležitostně jiné pokyny, jak okolnosti vyžadovaly (*Mk* 9, 41 násl.).

Kdo podá číši vody Ježíšovým učedníkům, nemine ho odměna.

Kdo pohorší jednoho z těch, kteří se vírou v Ježíše stali maličkými jako dítky, lépe by mu bylo, aby mu byl zavěšen na hrdlo žernov osličí a byl hozen do moře. Myslí se tím spodní kámen (mlýn na obilí tvořily dva kameny, z nichž jedním točil osel), který měl otvor, jímž propadala mouka; tím by se byl dal provléci provaz.

Nemá se pohrdat nikým z těchto dětí duchem, protože jejich andělé strážní stále patří na tvář nebeského Otce.

Hřeší-li bratr, má být pokárán soukromě, mezi čtyřma očima; poslechne-li, je získán bratr. Neposlechne-li, mají se vzít jeden anebo dva svědkové podle předpisu zákona Mojžíšova (*Deut* 19, 15-17). Jestliže ani potom neuposlechne, je to říci Církvi, a neposlechne-li ani Církve, budiž pokládán za takového, za jakého mají Židé pohana a celníka, to je za vyloučeného z duchovního společenství. Pročež, cokoliv apoštolové řídící Církev sváží nebo rozváží na zemi, bude svázáno nebo rozvázáno i na nebi (§ 397).

Spojí-li se dva na zemi v prosbě o něco, dá jim to Otec nebeský. Neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu Ježíšově, jest i Ježíš mezi nimi.

Prvotní katechese, jež nám tyto výroky zachovala, ukázala, že v nich vidí zásady, jimiž se měl řídit společenský život následovníků Ježíšových. Podle nich se měla utvářeti Církev prvních pokolení.

Zásada udati bratra provinilého a nepolepšitelného, vzbudila v Petrovi pochybnost: »Pane, kolikrát mám odpustiti bratru svému, když zhřeší proti mně? Až do sedmikráte?« Číslo sedm bylo předobrazné a posvátné všem Židům; zde se Petr ukazuje ještě dost velkodušným, protože po stu letech rabín ben Jehuda prohlásí, že Bůh odpouští jen třikrát, nikdy však po čtvrté (*Joma* 86b, *Bar.*; narážka na *Amose* 2, 4). Přece však Petrova velkodušnost připadá Ježíšovi malichernou, neboť odpovídá: »Nepravím tobě až do sedmikráte, nýbrž až do sedmdesátisedmikráte!« Toto číslo znamená neomezený počet. Podle Petra měl totiž platit příkaz Kázání na hoře, že nutno nastavit druhou tvář tomu, kdo udeřil do jedné, jen sedmkrát a při osmém políčku již nikoliv; ale podle toho, jenž proslovil Kázání, byl osmý políček stále první a tudíž přikázání stále platilo. Proč to?

410. Toto proč vysvětluje Ježíš podobenstvím. Byl mocný král, jenž si jednoho dne chtěl prohlédnout účetní knihy; proto zavolal své služebníky, aby mu vykázali účty. Mezi prvními předstoupil jeden, který měl odevzdati 10.000 hřiven, částku téměř závratnou, zvláště tenkrát, neboť by se rovnala dnešním 60 milionům lir ve zlatě. Dlužník ovšem neměl tolik peněz a tu král, aby aspoň malou část svého majetku dostal zpět, nařídil, aby prodali jak dlužníka, tak jeho manželku i syny do otroctví a všechen jejich majetek. Rozsudek byl na tehdejší dobu mírný, protože byl dlužníku i členům jeho rodiny ponechán aspoň holý život, kdežto král ztrácel značnou část úvěru. Když dlužník uslyšel královo rozhodnutí, padl mu k nohám a prosil, nikoliv s obvyklou východní theatrálností, jako spíše s upřímností člověka navždy zničeného: »Poshověj mi a všecko zaplatím tobě!« Král, jenž byl šlechetného srdce, slitoval se nad ním a bez dalšího řízení propustil dlužníka, odpustiv mu celý obrovský dluh. - Člověk ten si oddechl a cítil se jako znovuzrozený: unikl otroctví a nadto ještě vyzískal celých 10.000 hřiven.

Jenže právě toto ohromné bohatství ho zaslepilo. Vyšed z hrozného a přece tak šťastného výslechu, potkal se s jedním ze služebníků, který mu byl dlužen 100 denárů, částku o něco vyšší než 100 lir ve zlatě. Jal mile ho spatřil, skočil po něm, uchopil ho za hrdlo a rdousil ho s křikem: »Zaplať mi, cos dlužen!« Ubohý služebník se mu vrhá k nohám volaje: »Poshověj mi a všecko zaplatím tobě!« On však jako by neslyšel, dal jej vsadit do vězení, až zaplatí celý dluh. Událost zarmoutila ostatní služebníky, kteří to pověděli králi. Král si dal zavolat služebníka, jemuž prokázal takovou milost, a řekl mu: Nešlechetný služebníku! Odpustil jsem ti vše-

chen ohromný dluh, poněvadž jsi mne prosil; neměl ses tudíž také ty slitovati nad svým druhem? A rozhněvav se, poručil jej odevzdati nikoliv obyčejným žalářníkům, nýbrž mučitelům (*βασανισταῖς*), dokud nezaplatí všechen dluh. A Ježíš zakončil slovy: »Tak i Otec můj nebeský učiní všem, jestli neodpustíte jeden každý bratru svému ze srdcí svých.«

Zdá se, že tentokrát apoštolové nežádali od Ježíše vysvětlení podobenství, tak bylo jasné. Králem je Bůh; ohromná suma prominutá králem služebníkovi znamená hříchy, odpuštěné Bohem člověku; nepatrná částka, tak hrubě požadovaná služebníkem od služebníka, jsou malá bezpráví, jichž se dostává člověku od člověka. Takže - a to je právě poučením vyplývajícím z podobenství - odpuštění Boha člověku vyžaduje nutně, aby také člověk člověku odpouštěl. Je to totéž, co Ježíš již uzavřel do modlitby Otče náš: »Odpusť nám naše viny, jakož i my odpouštíme našim viníkům.«

411. Během té doby, počínajíc od velikonoc s prvním rozmnožením chlebů (§ 372), uplynulo několik měsíců a zatím se přiblížil podzim r. 29. Od počátku veřejné činnosti Ježíšovy uplynulo více než půldruhého roku, asi 20 měsíců. Podle výslovných evangelií práce těchto měsíců byla věnována jen Galileji s jedinou výjimkou cesty do Jerusalema (§ 384) a druhé cesty do Fenicie a severní Palestiny (§ 389).

Bohužel, kdybychom počítali jen podle počtů lidských, výsledek této činnosti by vykazoval veliký neúspěch. Ježíšovi rodáci v Nazaretě vyhnali hlasatele radostné zvěsti (§ 359). Obyvatelé měst u jezera, jimž Ježíš vždy dával přednost, se sice sběhli kolem divotvůrce, ale učinili tak proto, aby jejich slepí prohlédli, aby jejich hluší zase slyšeli, mrtvé aby vrátil životu a všichni aby dostali chléb pro své žaludky. Když však šlo o to, aby přijali také »změnu smýšlení« a v sobě uskutečnili duchovní přerod, jak toho na nich žádal onen divotvůrce, shromáždění to z velké části odmítli a símě jím zaseté padlo buď na cestu, kde bylo pošlapáno, nebo na skálu, nebo mezi trní (§ 365). Co vlastně vzešlo z Ježíšovy setby? Mimo hrstku učedníků - ale i jim scházelo velmi mnoho k úplné zralosti - můžeme právem předpokládat, že bylo velmi málo těch, kdo v celé Galileji upřímně přijali radostnou zvěst. Lidsky tedy byl nebo se zdál výsledek mizivý.

Ježíš to cítil, jeho srdce se nad tím rmoutilo; tím více, že nezbývalo času působit tam dále, protože musil odejít a pokusit se jinde. Co měl ještě udělat mezi Galilejci a zvláště v městech kolem jezera, aby viděl hojnější žeň? Nic. A byla-li žeň tak nepatrná, nebylo to snad právě vinou oněch měst, která tolik miloval? A tak mu ze srdce jednoho dne vytryskl

stesk a žaloba: »Běda tobě, Korozain, běda tobě, Bethsaido! Neboť kdyby v Tyru a Sidonu byly se udály zázraky, které se děly ve vás, byly by dávno v žíněném rouchu a popelu činily pokání. Avšak pravím vám: Tyru a Sidonu bude lehčeji v den soudný nežli vám. A ty, Kafarnaum, zda budeš povýšeno až do nebe? Až do propasti sejdeš, neboť kdyby v Sodomě se udály zázraky, které se děly v tobě, byla by zůstala až podnes. Avšak pravím vám: Zemi sodomské bude lehčeji v den soudný nežli tobě!«[18])

412. Z galilejských měst tu jmenovaných známe dobře Bethsaidu a Kafarnaum. Ale Korozain se nikde neobjevuje a je uvedeno jedině zde z celého evangelia. Nečekaná zmínka je na výsost poučná, neboť ukazuje, jaké mezery jsou ve zprávách, dochovaných od evangelistů o skutcích Ježíšových. Jestliže jmenuje nyní Ježíš zvlášť Korozain a zvlášť ho lituje, vyplývá z toho, že dříve se věnoval tomuto městu se stejnou láskou a péčí jako Bethsaidě a Kafarnaum. Ale o této péči nevíme vůbec nic.

Eusebiova kniha *Onomasticus* praví, že Korozain byl vzdálen dvě míle od Kafarnaum. Asi 3 km na sever od Kafarnaum leží místo, nazývané dnes Keraze (nebo Kerazije), kde nedávno byla vykopávkami objevena starobylá synagoga postavená z čedičového kamene a s ozdobami velmi podobnými ozdobám synagogy kafarnaumské (§§ 285, 336). Aramejský nápis, nalezený a uchovaný na kamenném křesle představeného synagogy, vděčně vzpomíná jakéhosi Judana, syna Izmaelova, jenž se velmi zasloužil o postavení této budovy. Dnes, jako již za dob Eusebiových, je celé místo opuštěné. V dřívějších dobách toto městečko, které bylo jmenováno v evangeliích jen při zlořečení, poutalo k sobě lidovou obrazotvornost křesťanů, která po několika stoletích rozjímání prohlásila, že Korozain bude vlastí Antikristovou.[19])

OD POSLEDNÍHO SVÁTKU STÁNKŮ DO POSLEDNÍHO SVÁTKU POSVĚCENÍ CHRÁMU

Otázka chronologická a zeměpisná

413. Až dosud postupují tři synoptičtí evangelisté skoro stejnou cestou. Jediný Jan se podle svého zvyku dal směrem odlišným, při čemž sice tři své předchůdce neztrácí se zřetele, ale nejde s nimi rovnoběžně (§ 165). Na tomto místě se však i tři synoptikové rozcházejí: Matouš a Marek pokračují směrem celkem stejným, Lukáš se však s nimi rozchází a jde jinudy, kdežto Jan pokračuje na své původní cestě, jež není ani Matoušova, ani Markova, ani Lukášova. Teprve při posledních velikonocích života Ježíšova se Lukáš opět připojil k Matoušovi a k Markovi. Také Jan půjde za nimi, ale jako obyčejně, aby přesněji označoval a doplňoval.

Víme již, že se Jan zabývá především činností Ježíšovou v Jerusalemě a že přesně stanoví všecky údaje. Proto také v tomto novém období dává dějepisci prvky nesmírně důležité pro úplnost životopisu a jeho časového rámce. Kde Lukáš ve svém vypravování nejde zároveň s druhými dvěma synoptiky, popisuje mnohé události a řeči zcela nové, nedbá však určení času a místa. Z toho vzniká otázka, kam položit časově i místně události, které Lukáš zaznamenává nezávisle na Matoušovi a Markovi i na Janovi.

Mnoho moderních badatelů označuje shodně vypravování vlastní třetímu evangelistovi jako »cestu« Ježíšovu podle Lukáše, protože celý odstavec začíná ohlášením Ježíšova odchodu do Jerusalema *(Lk* 9, 51) a končí jeho skutečným příchodem do města *(Lk* 19, 28 násl.); právě při tom příchodu se spojuje Lukáš s ostatními evangelisty, protože je to počátek posledních velikonoc. Jde tu však opravdu o skutečnou »cestu«?

414. Při odpovědi nutno mít na zřeteli několik věcí. Především by »cesta« musila trvat výjimečně dlouho, protože se Ježíš na ni vydal začátkem podzimu a dospěl cíle teprve příštího jara. Byly by to spíše cesty nazdařbůh v různých krajích a bez naléhavého cíle. Mimo to se ve vypravování o této »cestě« dvakrát či třikrát opakuje, že Ježíš je na cestě do Jerusalema *(Lk* 13, 22; 17, 11), ale nikdy tam nepřichází; teprve po

čtvrté, když se zdůrazňuje úmysl dojít cíle (18, 31), skutečně tam dospěje (19, 28 násl.). Nuže, k čemu tato opakovaná oznámení, jež nejsou vůbec nutná k větší jasnosti vyprávění a nepřinášejí nic nového? Neměla by jasnější smysl, kdyby se pokládala spíše za narážky na různé cesty do Jerusalema než za zdůraznění jediné »cesty«? Tak se skutečně myslilo s výslovným poukazem na to, že nezávislý Jan umisťuje právě do tohoto období cestu k slavnosti stánků, cestu k posvěcení chrámu a cestu k posledním velikonocím.[1])

Přesto však předpokládaná shoda mezi menšími cestami u Lukáše a výslovně rozlišovanými cestami u Jana naráží nejen na některé místopisné a časové nesnáze, nýbrž, jak se zdá, má proti sobě slova, jimiž Lukáš ohlašuje hned na začátku větší cestu: »Když pak přicházel čas, kdy měl býti vzat do nebe, předsevzal si pevně, že půjde do Jerusalema« *(Lk* 9, 51). Tato slova jasně naznačují, že oznámený odchod bude zakončen smrtí Ježíšovou a jeho příštím vzetím do nebeské slávy (*ἀνάλημψις*); ale ani zde nás nic nevede k tomu, abychom tato slova pokládali spíše za závěr chronologický než logický a předpokládali, že Lukáš na sklonku života Ježíšova dbá víc na to, jak po sobě následují dny, než na nastávající zkoušku Ježíšovu a jeho příští vítězství. S druhé strany nalézáme v delší »cestě« u Lukáše události a řeči Ježíšovy, jež jsou uvedeny u Matouše a Marka v jiné souvislosti, totiž za jeho činnosti v Galileji. I když se většinou zdá, že je třeba dát přednost při těchto nesrovnalostech Lukášovi co do pořadí událostí, je zcela možno přiklonit se někdy k Matoušovi a Markovi.

415. Po uvážení všeho se nezdá, že by bylo možno mluvit o delší »cestě« u Lukáše s hlediska časového a zeměpisného. Tato cesta je jen literárním uspořádáním či slohovým rámcem: tvoří ji události, jež se staly během té doby na několika cestách Ježíšových a nadto je obohacena jinými statěmi bez ohledu na místo a čas, jen podle pojmové a logické souvislosti.[2]) Kratší cesty Ježíšovy, které poskytly hlavní podklad k tomuto souhrnnému vyprávění, mohou být cesty, jež rozlišuje Jan; Lukáš ve zpracování této látky nemínil podrobně a rozlišeně líčit sled událostí, nýbrž se snažil podat příběhy tak, aby z nich vyplynul vhodný závěr a důstojné zakončení předchozí činnosti Ježíšovy, jenž se blíží s jasným vědomím k poslední zkoušce v Jerusalemě a po jejím překonání dosahuje nebeské slávy. Prvotní katechese, především Pavlova, již věrně sleduje Lukáš (§ 135 násl.), usilovala mnohem víc o tento postup obsahový a logický než o postup časový a dějepisný.

416. Končilo léto r. 29 a s podzimem se blížila veselá lidová slavnost stánků (§ 76). Byl-li Ježíš v Jerusalemě posledně na slavnosti letnic (§ 384), bylo tomu asi čtyři měsíce, co odešel ze svatého města. V té době se jeho činnost v Galileji setkala s velikým nezdarem; i rozhodl se odtamtud odejít. Kam však jít? Jeho »bratři«, kteří v něho nevěřili (§ 264), mu horlivě doporučovali nové místo. Pozorovali nepatrné výsledky, jichž jejich příbuzný dosáhl v Galileji po takové námaze, a s druhé strany byli by ho rádi viděli v čele davů pevně semknutých a směle vedených proti Jerusalemu: tam bylo třeba se odebrat a ohromit ony vynikající učitele činem, chtěl-li dosíci rozhodných výsledků a neztrácet zbytečně čas mezi galilejskými horaly!« I řekli mu »bratři« jeho: Odeběř se odtud a jdi do Judska, aby také učedníci tvoji uviděli tvé skutky, které činíš. Vždyť nikdo nečiní nic skrytě, chce-li býti na jevě. Činíš-li tyto věci, zjev se světu! Nevěřili totiž v něho ani bratři jeho!« *(Jan* 7, 3-5).

Do Jerusalema chtěl jít i Ježíš; ale právě rada jeho »bratří«, plynoucí z úmyslů docela jiných, zmařila mu okamžité splnění záměru. Myslili si totiž, že se pro hlučné vystoupení Ježíšovo hodila právě slavnost stánků, na niž přicházely veliké davy lidí i odjinud než z Palestiny; Ježíš však právě v tomto hlučném množství spatřoval důvod, aby jejich rady nedbal. Proto »bratři« s jinými galilejskými poutníky odešli do Jerusalema, kdežto Ježíš zůstal ještě v Galileji. Ale později, když již karavany příbuzných odešly (§ 261), vydal se i on do svatého města »nikoliv zjevně, nýbrž jako v skrytě« *(Jan* 7, 10).

417. Ježíš volil nejkratší cestu, která vedla střední Palestinou přes Samařsko. Samaritáni ve staré nenávisti rádi působili izraelským poutníkům na těchto cestách všemožné obtíže, nevyjímajíc ani ran a zabití. Ježíš byl ovšem dříve u Samaritánů dobře přijat, ale jen v Sycharu (§ 294); ostatně bylo tomu již půldruhého roku, takže nyní nemohl mnoho spoléhat na dávné přátelské city. Aby se zajistil, poslal Ježíš několik svých učedníků napřed, aby připravili v jedné vesnici blíže neoznačené v tomto nebezpečném kraji nocleh. Čeho se obával, stalo se. Když Samaritáni v oné vesnici poznali, že jde o Galilejce putující do Jerusalema, odmítli jim pohostinství. Při tomto nepěkném skutku se bratři Jakub a Jan prudce rozhořčili a vzpomněli si, že mají od Ježíše moc činiti zázraky pro rozšíření království Božího. Proto žádali Ježíše o souhlas, aby směli svolat s nebe na tyto hrubé lidi oheň. Ježíš však »obrátiv se pokáral je. I odešli

do jiné vesnice« *(Lk* 9, 55-56.)[3]) Kdož ví, zda tato »jiná vesnice« nebyla právě Sychar?

418. Zatím přibyly první průvody Galilejců do Jerusalema. Měšťané, vzpomínajíce si na událost u Bezethy před několika měsíci (§ 384), ihned se vyptávali, zda přišel také Ježíš: »Kde jest on? A bylo mnoho šepotu o něm v zástupu, neboť jedni říkali: Dobrý jest, jiní však pravili: Nikoliv, nýbrž svádí lid. Ale přece nikdo nemluvil o něm zjevně pro strach před Židy« *(Jan* 7, 11-13). Tento obraz živě historický, třebas pochází od evangellisty, kterého chtějí pokládat za abstraktního alegoristu, ukazuje, že dřívější návštěva Ježíšova v Jerusalemě zanechala dost hluboké stopy a vzbudila souhlas i nesouhlas. Znenadání, když už osmidenní slavnost stánků z polovice uplynula, rozneslo se, že Ježíš přišel a že učí v nádvoří chrámu (§ 48). Seběhli se tam obdivovatelé i utrhači. Všichni uznávali moc jeho řeči.

Utrhači začali ihned s předběžnou otázkou. Mohl být opravdu učený a moudrý člověk, který nenavštěvoval školy velikých rabínů a zákoníků a nebyl vychován po jejich způsobu; proto se takoví lidé tázali s nedůvěrou: »Kterak tento zná Písma, neučiv se?« Nebylo dobře příliš důvěřovat takovému samoukovi, který se odvažuje v náboženských otázkách rozejít se s tradicí. Ježíš jim odpověděl: »Moje učení není mé, nýbrž toho, jenž mne poslal. Bude-li kdo chtít vůli jeho činiti, pozná o tom učení, je-li z Boha, čili já sám od sebe mluvím. Kdo mluví sám od sebe, vlastní slávy hledá; kdo však hledá slávy toho, jenž ho poslal, ten jest pravdomluvný a nespravedlnosti v něm není. Zdaliž vám Mojžíš nedal Zákon? A nikdo z vás neplní zákona. Proč hledáte mne usmrtit?« Zástup odpověděl: »Ducha zlého máš (§ 340); kdo hledá tě usmrtit?« Ježíš promluvil a řekl jim: »Jeden skutek jsem učinil a všichni se divíte. Proto Mojžíš dal vám obřízku, ne, že by pocházela od Mojžíše, nýbrž od otců - a v sobotu obřezáváte člověka. Přijímá-li člověk obřízku v sobotu, aby nerušil se zákon Mojžíšův, na mne-li se horšíte, že jsem celého člověka uzdravil v sobotu? Nesuďte podle obličeje; nýbrž spravedlivý soud čiňte!« *(Jan* 7, 15-24).

419. Rozprava se týkala uzdravení u Bezethy a námitek, které přednesli farizeové. Ježíš se nevrací k rabínským kritikám, ani neodpovídá na křivdu, že má zlého ducha; snaží se uvésti své odpůrce do pravého významu zákona Mojžíšova. Rozepře pokračovala. I ptali se, kdo věděli, jaký vítr vane městem: Není to ten, jehož chtějí usmrtit? Hle, jak mluví veřejně a nic tomu neříkají! Či snad naši předáci uznali, že je opravdovým

Mesiášem? My víme, odkud je, ale až přijde Mesiáš, nikdo nebude vědět, odkud je! - Bylo totiž rozšířeno mínění, že Mesiáš bude sice potomkem Davidovým a narodí se v Betlemě (§ 254), ale také, že se objeví neočekávaně po dlouhém životě na místě neznámém v naprosté odloučenosti.[4]) O Ježíšovi se však vědělo dobře, kde se obyčejně zdržoval, a proto nemohl být Mesiášem.

Ježíš tedy odpověděl, odvolávaje se ještě jednou na svůj nadzemský původ a na moc toho, kdo jej poslal: »Nejen znáte mne, nýbrž i víte, odkud jsem; a přece nepřišel jsem sám od sebe, nýbrž pravý (ἀληθινός) jest to posílatel, který mne poslal, jehož vy neznáte. Já ho znám, neboť jsem od něho a on mne poslal« (*Jan* 7, 28-29). Tato slova Ježíš pronesl hlasitě (ἔκραξεν) jako slavnostní prohlášení. Tak je chápali i jeho protivníci, kteří si je vykládali - a to zcela správně - jako prohlášení jeho nadpozemského a božského původu. Taková prohlášení byla však pro ně rouháním; proto odešli s pohoršením a snažili se provést ihned svůj dávný úmysl zmocnit se Ježíše násilím. »Dosud však nepřišla hodina jeho« poznamenává duchovní evangelista, takže nikdo nevztáhl na něho ruky. Byli tu totiž proti jeho nepřátelům i jeho ctitelé; ti si dokonce přes všechnu nepřízeň dodali odvahy a při rozepři namítli: Až přijde Kristus, bude-li činit víc zázraků než tento?

Svou odpovědí se odvolávali na nepopiratelnou skutečnost. Důkaz ze zázraků, jenž byl rozhodný a proto nejvíc napadaný před dvěma tisíci lety stejně jako dnes, měl účinek. »Mnozí uvěřili v něho«. Leč nepřátelé, kteří se chtěli zmocnit Ježíše, se nevzdali a běželi k úředníkům chrámovým, aby přikročili k řádnému zatčení; ale odvážné chování ctitelů Ježíšových je odradilo od tak nebezpečného pokusu, poněvadž z toho mohl vzejít jeden z oněch zmatků, k nimž docházelo často v nádvořích chrámu. A zatím co stráže hlučely kolem Ježíše, opakoval svým protivníkům: »Ještě krátký čas jsem s vámi a pak odejdu k tomu, jenž mne poslal. Budete mne hledati a nenaleznete. A kde jsem já, tam vy nemůžete přijíti.« Ježíš se znova vrací k předešlému tvrzení o svém božském původu; nepřátelé odmítajíce tuto myšlenku, mají před sebou nejasnou narážku a táží se mezi sebou: Chce snad jít mezi židovské menšiny za hranice a učit tam pohany?

420. V oktávě stánků se denně konal průvod k pramenu Siloe pro vodu (§ 76). Posledního dne, který býval nejslavnější, Ježíš použil tohoto obřadu a obrátil jej na sebe a na své učení: »Žízní-li někdo, pojď ke mně a pij!« - O jakési vodě mluvil kdysi Ježíš se Samaritánkou; ale již šest

set let před ním mluvil o téže vodě prorok, jenž klade do úst Božích tento nářek:

»Dvojí zlo spáchal můj národ:
Mne opustil, pramen vody živé,
a kopali sobě cisterny, cisterny rozpukané,
které nemohou držeti vody!«[5])

I tentokráte mluvil Ježíš hlasitě (ἔκραξεν), tónem slavnostního prohlášení a prohlášení roznítilo v lidu opět hádky jako několik dní předtím. Z přívrženců někteří tvrdili: Tento je opravdu prorokem! - Jiní říkali: Je Mesiášem. - Nepřátelé však odpovídali: Žádný Mesiáš! Což pak má přijít Mesiáš z Galileje? Což nepřijde z Betlema jako potomek Davidův? - Chrámové stráže se znovu pokoušely zmocnit se Ježíše, ale zastavily se před jeho duchovní mocí. Když je úředníci a farizeové kárali, že Ježíše nezatkli, odpověděli prostě: »Nikdy nemluvil člověk tak, jako člověk tento!« (*Jan* 7, 46). Farizeové odpověděli jizlivě: I vy jste se dali od něho svést? Všimněte si, že nikdo z náčelníků, ani z nás farizeů v něj neuvěřil! Ale tento lid, který nezná zákona, patří všecek prokletým. *Prokletí* z lidu, kteří se obdivovali Ježíši, byli opovrhovaným »národem země« (§ 40).

Rozmluvy se zúčastnil také opatrný Nikodém, jenž zůstal mezi těmi, kdož byli v rozpacích (§ 290). Měl odvahu dovolávat se zákona řka: Odsuzuje náš zákon člověka, než ho vyslechne a než sezná, co činí? - Ale Nikodem dostal uštěpačnou odpověď: Což jsi i ty z Galileje? Hledej v Písmu a přesvědčíš se, že prorok z Galileje nevzejde! - Regionalistický duch Židů předcházel nacionálnímu duchu pohanskému. Oba později prohlásí, že z Galileje nepovstane prorok a pronesou rozsudek bez výslechu obžalovaného a bez vyšetření jeho skutků.

421. Při svátku stánků se naskytla Ježíši nová příležitost, aby vystoupil se svým učením. Již prvního odpoledne slavnosti stánků se sbíhal lid do vnějšího nádvoří chrámu s palmovými, myrtovými a vrbovými ratolestmi; když se setmělo, zažehovali kněží veliké pochodně na vysokých svícnech a lid nato zapaloval nesčetná světla všeho druhu. V záři těchto světel se pořádaly slavnosti, především se prováděly v nádvoří tance a levité na stupních vnitřního nádvoří zpívali posvátné hymny. Tančili zvláště přední národa a nejslavnější učitelé, kteří se zapálenými pochodněmi tančili o závod, jak nejdéle mohli (*Sukkah* V, 1, 4; *Sukkah babli* 50 a-b, 53 a-b). Toto divadlo plné záře a lesku se opakovalo před

lidem po celou oktávu slavnosti stánků; v jednom z těchto dní Ježíš obrátil obřad na sebe. Který den to byl, nevíme; jestliže však Jan zařaďuje (8, 12-59) tento příběh až po jiných událostech této slavnosti, činí tak pravděpodobně proto, že v něm vidí vhodnou přípravu pro následující příběh o slepém od narození, který přijal světlo od Ježíše.

Jednoho dne tedy, stoje na dvoře před chrámovou pokladnicí, jež sousedila s nádvořím žen (§ 47), řekl Ježíš Židům: »Já jsem světlo světa. Kdo mne následuje, nebude choditi ve tmě, nýbrž bude mít světlo života.« Jako dříve mluvil o vodě, naráželo na obřad stánků, tak nyní mluví podobně o světle. Farizeové mu odpověděli, že nikdo není povinen mu věřit, protože vydává svědectví sám o sobě a takové svědectví není pravdivé. Nato následovala rozepře několikrát opakovaná (srv. *Jan* 8, 20-21 s 8, 30-31), kterou třeba číst celou v původním znění. Hlavní myšlenky Ježíšovy jsou tyto.

422. Ježíšovo svědectví je zaručeno jeho nebeským Otcem; Židé však neznají Otce, protože neznají Ježíše; zatím čas kvapí: Ježíš navždy odejde od Židů a oni zemřou zatvrzele v hříchu, protože neuznali jeho poslání. Oni jsou zdola (ἐκ τῶν κάτω) a ze světa. Ježíš je shora (ἐκ τῶν ἄνω) a nikoliv ze světa. Tu Židé mu dali posměšně tutéž otázku, s jakou se obrátilo kdysi jejich poselstvo na Jana Křtitele (§ 277): »Kdo jsi ty?« Ježíš odpovídá: »Předně jsem to, co vám právě mluvím«;[6]) věta nezní přesně a jasně, jak čekali Židé, aby mohli hned násilně vystoupit proti Ježíšovi, jak se skutečně také stalo na konci této rozepře. Než - pokračuje Ježíš - až Židé »povýší Syna člověka«, tehdy poznají, že je Synem člověka, který věrně plní poslání Otcovo.

Úplná odevzdanost do vůle Otcovy se dotkla mnoha posluchačů, kteří v něho uvěřili. K těmto novým věřícím se proto potom Ježíš obrací, ale hned mu vpadají do řeči někteří protivníci. Kdo přijímají mé učení - praví Ježíš - budou vpravdě svobodni, ale jejich svoboda nespočívá v tom, že jsou potomky Abrahamovými, nýbrž v osvobození od hříchu. Kdo je pravým potomkem Abrahamovým, ať koná spravedlivé skutky Abrahamovy a nehledá zabíti Ježíše, jehož poslal nebeský Otec. Nestačí se prohlašovat, jako činí nepřátelé, za syny Boží, nutno také milovat Ježíše a přijmout jeho učení, protože on »vyšel z Boha« a byl poslán od něho; kdo neslyší slova Ježíšova, dokazuje, že má za otce ďábla, jenž byl vrahem od počátku a je otcem lži. Jestliže Ježíš mluví pravdu, proč mu neuvěří? Kdo ho může vinit ze hříchu? Kdo je z Boha, slova Boží slyší. Proto nepřátelé neslyší Ježíše, že nejsou z Boha.

423. Nyní se stává zápas ostřejší. Židé cítí rány a neodpovídají na ně věcnými důvody, nýbrž urážkami. »Tu Židé odpověděli jemu: Zdaliž my dobře nepravíme, že Samaritán jsi a zlého ducha máš (§§ 4, 417)? Ježíš odpověděl: Já zlého ducha nemám, ale ctím Otce svého a vy mne zneuctíváte. Já však nehledám slávy své; jest zajisté, kdo ji hledá a (na základě toho) soudí. Vpravdě, vpravdě pravím vám: Bude-li kdo zachovávati slovo mé, neumře na věky. I řekli mu Židé: Nyní jsme poznali, že zlého ducha máš. Abraham umřel i proroci, a ty pravíš: Bude-li kdo zachovávati slovo mé, nezemře na věky. Zdaliž ty jsi větší nežli otec náš Abraham, který zemřel? Také proroci zemřeli. Kým činíš sebe sama? Ježíš odpověděl: Oslavuji-li se sám, sláva má nic není. Jest to Otec můj, jenž mne oslavuje, o němž vy pravíte, že jest Bohem vaším. A přece nepoznali jste ho, ale já ho znám, a řeknu-li, že ho neznám, budu podoben vám, lhář. Avšak znám jej a slovo jeho zachovávám. Abraham, otec váš, zaplesal (touhou po tom), aby viděl den můj: i viděl a radoval se. Tu řekli k němu Židé: Padesát roků ještě nemáš a Abrahama jsi viděl? (§§ 176, 182). Ježíš řekl jim: Vpravdě, vpravdě pravím vám: Prve než Abraham byl, jsem já.«

Rozepře byla skončena. Ježíš prohlásil, že byl dříve než Abraham a tudíž přede všemi Židy, jimž byl Abraham praotcem. Buď přijmou jeho tvrzení a uvěří v něho, nebo naopak prohlásí, že je Ježíš mladší a podřízený židovskému národu a tudíž vázán jejich zákonem. Podle židovského zákona (*Lev* 24, 16) má být rouhač kamenován; proto Židé, podle nichž se Ježíš rouhal, když o sobě tvrdil, že byl před Abrahamem, chtějí jednat podle Zákona. »I chápali se kamení, aby házeli na něho. Ale Ježíš se skryl a vyšel z chrámu.«

Cizoložná žena

424. Rovněž při slavnosti stánků je líčen příběh o cizoložné ženě, jenž je položen hned po řeči o symbolické vodě a před řečí o symbolickém světle (*Jan* 7, 53-8, 11). Ale nad tímto příběhem se vznáší jako těžký mrak otázka, jak se nám zpráva o něm dochovala. Potíže jsou tyto.

Tato událost chybí totiž v nejstarších řeckých kodexech majuskulních (vyjímaje sporný kodex D z VI. st.) a v mnohých minuskulích, rovněž i ve starých překladech syrském, koptickém, arménském a v nejvážnějších kodexech překladu latinského před Jeronymem. Mezi starými spisovateli mlčí o této události všichni Řekové až do st. 11. Nejstarší latinští spisovatelé jako Tertullián, Cyprián a Hilarius o něm nevědí, kdežto ke

konci 4. st. a ve st. 5. jej znají Pacián z Barcelony, Ambrož, Augustin a později jiní stále četnější. Jiné řecké kodexy jak majuskule, tak zvláště minuskule, buď vynechávají prázdné místo, kam by měl tento příběh přijít, nebo jej uvádějí, ale označují jej hvězdičkou, jež znamenala místa přidaná později a sporná. Ba i kodexy, v nichž toto vypravování je, mají mimořádně mnoho různých znění, což je obvyklý zjev u sporných míst. Uvádí se také, že jsou v tomto příběhu nejen výrazy cizí slohu Janovu a příbuzné slohu synoptiků, nýbrž že příhoda ruší logickou souvislost mezi řečí o symbolické vodě a symbolickém světle; tohoto násilného přerušení si všimli asi již ve starověku, neboť jeden řecký kodex klade tuto událost nikoliv na její místo, nýbrž po *Janovi* 7, 36, jiný kodex ji připojuje na konec čtvrtého evangelia (po 21, 24); konečně čtyři zvláštní kodexy (skupina Ferrar) ji přenášejí do jiného evangelia a zařazují ji po *Lk* 21, 38.

Proti tomu má toto vyprávění šest řeckých mladších majuskulí (mimo uvedený D) a mnoho minuskulí; mají je také některé kodexy latinského překladu před Jeronymem, kodexy Vulgáty, překladu ethiopského a některých jiných mladších překladů. Nadto, jak vysvítá s velkou pravděpodobností z jedné zprávy Eusebiovy (*Hist. eccl.* III, 39, 17), zdá se, že tento příběh znal již Papias (§ 114); to znamená, že byl znám již v prvních dvaceti letech 2. st.

425. Jak vysvětlit tuto záhadu? Je to stať dříve vynechaná nebo později vsunutá?

První řešení volil sv. Augustin (*De coniug. adult.* II, 7, 6); domnívá se, že vypravování bylo ve zmíněných kodexech vynecháno lidmi malé víry, kteří se obávali, »že se promíjí hřích jejich ženám« (»peccandi impunitatem dari mulieribus suis«). Ale takový důvod, více psychologický než historický, nepřesvědčuje. Předně proto, jak poznamenává sám sv. Augustin, že Ježíš nedovolil hřešit, neboť řekl: »Jdi a již nehřeš.« »Iam deinceps noli peccare.« Dále proto, že není historicky pravděpodobné, že by prostí věřící, laikové a ženatí, měli v prvních stoletích v Církvi takovou moc, aby mohli vynechat v Písmě sv. stať tak dlouhou a tak důležitou. Církev žárlivě střežila neporušenost Písma sv. jak před vsuvkami, tak před vynecháváním. Ostatně, jak a kdy by došlo ke škrtnutí tak důkladnému, že by zahladilo jakoukoliv stopu po příběhu ve všech původních kodexech až do polovice 4. st.?

S druhé strany důvody pro mají nepopíratelnou váhu; vypravování přijímají i radikální kritici, kteří pokládají tuto událost za »nejstarší část

evangelního podání« (Loisy), nebo za »ztracenou perlu starého podání«, která byla náhodou opět nalezena (Heitmüller). Totéž tvrdí nejvážnější badatelé katoličtí, kteří ovšem pokládají vypravování za inspirované a za součást kánonu Písma sv.; mezi nimi právě jeden vydavatel Nového Zákona uzavírá svou studii tím, že v textu čtvrtého evangelia je příběh o cizoložné ženě zřejmě částí přidanou... »třebaže její velká starobylost je nesporná; proto toto vypravování musí být zařazeno mezi nejvzácnější perly ústního podání. Než jaký je původ této stati a jak nalezla cestu do Janova evangelia, to je hádanka, která zůstává zcela nerozluštěna« (Vogels).

Pochází toto vypravování z aramejského textu Matoušova? (§ 114.) Či je to snad nějaký ojedinělý úryvek z péra Lukášova? Pro poslední dohad by mluvil způsob vypravování, který je pln nekonečného milosrdenství a hoden »vypravěče o lásce Kristově« - »scribae mansuetudinis Christi« (§ 138). Ale s hlediska dokumentárního musíme bohužel doznati, že o tom nic nevíme.

426. Jednoho dne tedy, snad v oktávě slavnosti stánků, Ježíš, který strávil noc na oblíbené hoře Olivetské, sestoupil časně zrána s hory, přešel potok Cedron, vystoupil po západním svahu a vešel do chrámu. Tam se na vnějším nádvoří sběhl kolem něho lid a on usednuv, začal učit. Najednou vnikl do nádvoří zástup zákoníků a farizeů a velký dav lidu. Rozhlížejí se po nádvoří a spatřivše skupinu těch, kdo poslouchali Ježíše, jdou přímo k nim. Razí si cestu davem a přerušují kázání. Z lidu, který následuje zákoníky a farizeje, předstoupí dva nebo tři muži, vlekoucí násilím ženu, jež se brání, a s posledním kopnutím ji vrazí do prázdného prostoru, jenž se udělal před Ježíšem. Žena, rozcuchaná a skrývající ze studu tvář, zhroutí se k zemi jako hromada hadrů. Zákoníci a farizeové pak vykládají Ježíšovi, oč jde. Tato žena byla dopadena v cizoložství při činu; jejímu spoluvinníku - jak se ponejvíce stává (*Dan* 13, 39) - se podařilo utéci, ale žena byla dopadena. Nemůže popřít svého zločinu a proto musí být potrestána podle zákona. Mojžíš v Zákoně přikázal, že takové ženy mají být kamenovány (*Deut* 22, 23 násl.; srv. *Lev* 20, 10). Co o tom tedy soudí Mistr? Jak naložit s touto vinnicí?

Po tomto výstupu evangelista poznamenává: »To pak pravili pokoušejíce ho, aby ho mohli (z něčeho) obžalovati.« To jsme si mohli domyslit i bez upozornění evangelisty. Příležitost pro ony farizeje byla zajisté skvělá. Především průvod městem, v němž byla vlečena chvějící se a plačící žena, dával jim vznešenou tvářnost bedlivých strážců zákona a horlivých

ochránců mravnosti. O zločinu měla soudit velerada (§ 59); ale co by z toho měli, kdyby vedli ženu přímo k veleradě, bez takového hluku a křiku? Kdyby udělali všechno mírně a šetrně, nikdo by nemohl ocenit zásluhy zákoníků a farizeů. Mimo to takové vynaložení sil poskytovalo jim jinou, velmi krásnou příležitost. Byl tu onen galilejský učitel, který projevoval okázalou nezávislost na velkých učitelích zákona a získával si rostoucí vliv na lid. Ten si zasloužil veřejného a slavnostního poučení, a to právě v otázce Zákona. Případ cizoložné ženy byl jako stvořený pro toto poučení. Než přivedou vinnici před veleradu, předloží případ jemu, aby slyšeli jeho posudek: měla být ona cizoložnice kamenována či nikoliv? Odpoví-li nikoliv, ukáže se jako buřič, který převrací veřejný pořádek a nedbá zákona Mojžíšova. Odpoví-li, že mají být neúprosní a kamenovat ji, ztratí všechnu vážnost u lidu, který mu byl nakloněn zvláště pro jeho přikázání milosrdenství a dobroty. Příležitost tedy byla věru znamenitá. Farizeové se jí chopili a vyzvali Ježíše k boji.

427. Ježíš vyzvání přijal. Přerušil kázání, vyslechl případ a klidně seděl dál. Když žalobci skončili, neodpověděl ani slovem; jen jako člověk, který nemá co dělat a krátí si čas, shýbl se a psal prstem na zemi nějaká slova. Celé jeho chování naznačovalo, že jim nemá co odpovědět a že maří čas, pokud věc nebude skončena. Žalobci chvíli čekali. Ježíš psal dále po zemi. Žalobci opakovali obvinění, znovu položili otázku a znovu čekali; teprve po chvíli se Ježíš volně zvedl, přelétl pohledem žalobce, zástup a ženu a řekl prostě: »Kdo z vás je bez hříchu, hoď první na ni kamenem.« To vyřkl jako věc na světě nejpřirozenější; pak se shýbl znovu k zemi a začal zase psát. Vše bylo skončeno, ba nebylo třeba vůbec ani začínat: ten, jehož se tázali, se nezabýval otázkou, již mu žalobci dali; raději čáral po zemi, a dal-li vůbec odpověď, učinil tak jen proto, že na něj naléhali. Ať jednají sami: jen nechť se při tom řídí zásadou, kterou jim dal.

Běda! Jeho výrok je zasáhl přímo do srdce. Nešlo o rozsouzení zajímavého právního případu, na př., kolik ran bičem má někdo dostat anebo jak má být vysoká šibenice pro odsouzence. Byl to soud o sobě, neviditelný soudní dvůr, na němž žalobce i soudce byla jedna osoba, byl to soud vlastního svědomí. Bylo by docela lehké Učiteli odpovědět: Já jsem bez hříchu a proto hodím na ni první kamenem! Ale s ním nebylo radno žertovat; tento Učitel, jenž se ukázal již tolikrát pánem přírody a znatelem duší, byl schopen s důrazem opakovat slova, která kdysi Daniel pověděl starcům, obviňujícím Susannu (*Dan* 13, 57), a prozradit před ce-

lým zástupem: jsi bez hříchu ty, který ses toho a toho dne s tou a s tou provdanou ženou dopustil toho a toho, a jiného dne s tou a tou jinou učinil jsi to či ono?!... - Nikoliv, bylo velmi nebezpečno dráždit onu vosu; proto »oni uslyševše to, vycházeli jeden po druhém, počavše od starších, a zůstal sám Ježíš a žena stojící uprostřed. I pozvedl se Ježíš a řekl jí: Ženo, kde jsou ti, kteří žalovali na tebe? Nikdo tě neodsoudil? A ona řekla: Nikdo, Pane! Ježíš pak řekl jí: Ani já tě neodsoudím. Jdi a již nehřeš!«

Ten, který přišel Zákon Mojžíšův nikoliv zrušit, ale naplnit (§ 323), nejen že nepřestoupil onoho zákona, ale nadto ještě pronikl až k jeho vnitřnímu duchu; vnitřním duchem každého řádného zákona nemůže být nic jiného, než odvrátit od zla a ukázat cestu k dobru. Spravedlnost byla povýšena v milosrdenství.

Slepý od narození

428. Po řeči o duchovním světle, jež skončila neúspěšně a po pokuse o kamenování, vypravuje Jan o udělení skutečného světla, jež dosáhlo účinku, o uzdravení slepce od narození. Stalo se to o něco později, když už slavnost stánků skončila a když se vření trochu uklidnilo.

Jednou v sobotu šel Ježíš kolem člověka slepého od narození, který žebral poblíž chrámu. Učedníci, kteří doprovázeli Ježíše, vidouce toho ubožáka a zamyslivše se nad ním, tázali se: »Mistře, kdo zhřešil, tento-li či rodiče jeho, že se slepý narodil?« V této otázce se setkáváme se starou židovskou domněnkou, že tělesné zlo je vždy důsledkem a trestem zla mravního. Toto mínění se ukázalo ovšem klamné již na ušlechtilém autoru knihy Jobovy a přece bylo houževnatě zastáváno učenými i neučenými. Ježíš zavrhl tuto domněnku řka, že ani onen ubožák, ani jeho rodiče nezhřešili, ale že ho neštěstí stihlo proto, aby se na něm zjevily skutky Boží: »Pokud jsem na světě, jsem světlem světa« (*Jan* 9, 5). Když to řekl, plivl Ježíš na zem, ze sliny udělal trochu bláta, přiložil je slepci na oči a potom řekl: »Jdi a umyj se v rybníce Siloe.« Onen člověk šel, umyl se, a když se vrátil, viděl.

Duchovní evangelista hned za slovo *Siloam* připojil poznámku s mystickým náznakem; upozorňuje, že se toto jméno překládá »Poslaný«. A skutečně řecké Siloam je místo hebrejského Šiloah; bylo to původně jméno podzemního vodovodu, v němž se sbírala voda pramene Gihonu (§ 384) a vedla se do města. Proto dostalo potrubí uvedené jméno s významem »Posílající« (vodu) nebo také »Poslaná« (voda); jméno se přeneslo

i na rybník, do něhož potrubí ústilo.[7]) Byl to rybník Siloe. Duchovní evangelista, jenž mluvil o symbolické vodě dané světu Ježíšem, rád přirovnává Ježíše k vodě poslané s nebe; v ní se musí obmýt celé lidstvo, bloudící bez světla, jako slepec od narození se umyl v rybníku Siloe, a v obou případech bude výsledek stejný.

429. O uzdravení vznikly samozřejmě řeči, neboť uzdravený se živil žebrotou, znalo jej celé město a všichni věděli, že byl slepý od narození, nyní však vidí. Proto někteří řekli: Je to on! - Jiní odporovali: Kdepak! Ten je slepému jen podobný! Tázali se uzdraveného a on odpověděl: Jsem to já, žebrák od narození slepý. - Jiní zase pravili: Jak se ti otevřely oči? Odpověděl prostě: Ten, který se jmenuje Ježíš, udělal kousek bláta, přiložil mi je na oči a řekl mi: »Jdi, umyj se v Siloe.« Šel jsem tam, umyl jsem se a vidím. A to je všecko! Aby věci přišli na kloub, museli se zeptat přímo Ježíše. Kam šel? ptali se uzdraveného. Řekl, že neví. Věc byla vážná, jak sama sebou, tak proto, že se stala v sobotu. Proto přivedli uzdraveného k farizeům. Farizeové opakovali tytéž otázky; dostali tytéž odpovědi. Nebylo pochybnosti: onen člověk, stojící tu před nimi, byl slepý od narození a nyní vidí.

Než bylo to v sobotu. Proto někteří farizeové prohlásili: Tento člověk není od Boha, protože nesvětí sobotu! Ježíš přestoupil sobotní klid tím, že udělal kousek bláta a položil je slepému na oči. Byli při tom ještě jiní přítomní, méně farizejští, a ti poznamenali: Kdyby to byl hříšník, jak by mohl dělat takové zázraky? - Obě různě smýšlející skupiny se začaly hádat. Ano, že slepý byl uzdraven, to bylo jisté; ale bylo ještě jistější, že kdo udělal kousek bláta v den sobotní, byl hříšníkem, bezbožníkem, prokletým a proto nemohl činit zázraků. Nebylo východiska. V rozpacích chtěli vědět, aby měli aspoň trochu světla, jaký je názor uzdraveného. Tázali se ho tedy: Co myslíš ty o onom člověku, který ti otevřel oči? - A on bez rozmýšlení řekl: Pro mne je prorokem!

430. To bylo zlé, velmi zlé. Bylo nutno ustoupit a vrátit se k pochybnostem již jednou zamítnutým o totožnosti uzdraveného. Dali si tedy zavolat jeho rodiče: Je to opravdu váš syn? Narodil se opravdu slepý? A jak to, že nyní vidí? Oba staří lidé, zastrašeni takovým přijetím od slavných učitelů, ukryli se za skutečnost událostí, svalili se sebe všechnu osobní odpovědnost: Že je to náš syn, je jisto. Rovněž je jisto, že se slepý narodil; ale že nyní vidí, nebo kdo mu otevřel oči, o tom nic nevíme. Ptejte se jeho! Má léta, je dospělý, ať mluví sám za sebe! - Evangelista

po této obraně rodičů dodává: »To řekli rodiče jeho, poněvadž se báli Židů; neboť již se Židé usnesli, aby, vyzná-li ho kdo jako Krista (Vykupitele), byl vyobcován.« Staří rodiče se tedy moudře vyhnuli nebezpečí a nebylo možno od nich zvědět nic určitého. Proto se vyšetřující farizeové zase vrátili k útoku na syna.

Naladili povzbuzující a důvěrný tón; slepec bude dojat a snad bude hrát podle nich: Nuž tedy! Vzdej chválu Bohu! My dobře víme, že ten člověk je hříšník. Řekni nám upřímně, jak to vlastně bylo! - On odpověděl: Je-li hříšník či nikoliv, nevím; vím jen to, že jsem byl dříve slepý a nyní vidím! - Řekli mu: Co s tebou dělal? Jak ti otevřel oči? - Uzdravenému, jenž se po prvé díval svýma očima a hned napoprvé musil hledět na ty povedené soudce, zatím co by byl raději vyšel ven a kochal se příjemnějšími pohledy, docházela trpělivost: Už jsem vám řekl! Proč to chcete slyšet znova? Chcete se i vy stát Ježíšovými učedníky? Nebesa! Příval kleteb a nadávek se snesl na opovážlivce, jenž jim dal takovou jizlivou otázku. Tento hanebný dohad obrátili na něj: Ty jsi jeho učedníkem, my jsme učedníky Mojžíšovými. My víme, že k Mojžíšovi mluvil Bůh, o tomto však nevíme, odkud jest (§ 419). - Ale napadený se nedal a odpověděl jim bez bázně: Právě to je podivné, že vy nevíte, odkud je, a přece mi dal zrak. Je jisto, že Bůh hříšníků neslyší, nýbrž jen spravedlivých a zbožných; rovněž je neslýcháno, aby někdo dal zrak slepému od narození. Kdyby tento nebyl od Boha, nemohl by učinit něco takového, co právě udělal! - Jaká drzost! - Ten opovážlivý darebák, narozený nadto v hříchu, jak dokazovala jeho slepota, troufá si poučovat vynikající představitele tradice a židovské moudrosti! Proto zlostně odpověděli: Všecek ses ve hříchu narodil, a ty nás chceš učit? Pryč odtud! A vyhnali ho ven.

Vyhnaný brzy nato potkal Ježíše a ten mu řekl: »Věříš v Syna člověka?« (Varianta »Syna Božího«.) Uzdravený odpověděl: »Kdo jest to, Pane, abych v něho věřil?« Ježíš odvětil: »Již jsi ho viděl« (při nedávném uzdravení) »a jest to ten, jenž s tebou mluví«. Tu uzdravený zvolal: »Věřím, Pane.« A padl před ním na tvář. Ježíš dodal: »Já jsem přišel na tento svět k soudu, aby ti, kteří nevidí, viděli, a kteří vidí, slepými se stali.« Ježto se mezitím přiblížilo několik farizeů, zaslechli poslední slova a vykládali si je jako narážku na sebe. Proto se ptali Ježíše: »Jsme snad také my slepí?« Ježíš jim odpověděl: »Kdybyste byli slepí, neměli byste hříchu; nyní však pravíte, vidíme! A proto hřích váš zůstává.« Jinými slovy: slepota je všeobecná, ale možno ji uzdravit jen tehdy, když člověk uzná, že je slepotou stižen, kdežto se nikdy neuzdraví, kdo si namlouvá,

že vidí; tento přelud je mnohem nebezpečnější než sama slepota, protože ji uzavírá sedmerou pečetí.

431. Zavilá tvrdošíjnost Židů, neuznávajících uzdravení slepce od narození, se dokonale shoduje s dějinami a je historicky docela pochopitelným důsledkem. Trůn, s něhož vládli farizeové, stál na určitých pilířích, jež se nesměly zřítit, i kdyby se rozpadl celý svět. Farizejské zachovávání soboty, příslušnost k farizejské straně a podobné věci byly těmito pilíři, s nichž oni soudili celý svět, schvalujíce, co jejich pilíře posilovalo, a zavrhujíce, co je oslabovalo. Farizeové pohánějí před svůj soud slepce i jeho rodiče, zkoumají jejich svědectví, hledají vytáčky, nedostávají však žádoucí vysvětlení. Ale to nevadí: ať zhyne třeba celý svět, jen když zůstanou pilíře.

Když dnešní historik klidně srovnává tato fakta, shledává, že po tolika stoletích jistá část lidstva změnila jen málo postoj ke skutečnostem Ježíšova života. Změnila jen jména, ale postoj zůstal týž. Nerozborné sloupy, které se kdysi jmenovaly zachovávání soboty a pod., se nazývají dnes nesmyslnost zázraku, nemožnost nadpřirozeného a pod. Ale pilíře, co do výsledku, jsou tytéž. Před soud racionalismu se staví různé doklady, zkoumají se svědectví, hledají se theorie, nedospívá se však k vytouženému vysvětlení, ba přichází se k Ježíši vždy nadpřirozenějšímu (§ 221 násl.). To však nevadí; ať zhyne třeba celý svět, jen když zůstanou pilíře.

A tak trvá slepota se svou sedmerou pečetí.

O dobrém pastýři

432. Uzdravení slepého od narození a s tím související rozepře měly ještě dozvuky. Pravděpodobně po několika dnech také v Jerusalemě.

Ježíš vypravuje podobenství částečně alegorisující (§ 360), ale čerpané z palestinských zvyků: přirovnává své působení k práci dobrého pastýře a společnost jím založenou k ovčinci. - Ovčinec je dnes v Palestině (a takový byl více méně před dvěma tisíci lety) kamenná zídka, kam se večer zahánějí ovce z jednoho nebo více stád, jež se za dne pásla v okolí. Nízkou a úzkou brankou v zídce mohou ovce vcházeti a vycházeti po jedné, aby je bylo možno snáze po každé spočítat. V ncci hlídá ovčinec před zloději a před divokou zvěří jenom jeden pastýř; když za svítání přijdou druzí pastevci pro svá stáda, hlídající pastýř jim otevře branku. Jakmile nový pastýř vstoupí, zavolá na své ovce a ty se hned hrnou k východu, vycházejí po jedné a chodí celý den za svým pastýřem po past-

vinách. Ostatní ovce čekají, až uslyší zavolání svého vlastního pastýře a sběhnou se k východu, jen když slyší jeho hlas. Ten je pak řídí celý den. Tak stádo za stádem odchází jedinou brankou, jen na dané znamení; pastýři někdy mívají různá jména pro své zamilované ovečky: »Pojď, Becinko! Ty malá!« Branka je tedy nejdůležitější místo ovčince a jen ta vzbuzuje důvěru; každý totiž, kdo nevchází brankou, nýbrž přelézá zeď, prozrazuje, že je škůdcem ovčince a může to být jen zloděj anebo divoká zvěř.

Proto řekl Ježíš: »Vpravdě, vpravdě pravím vám: Kdo nevchází dveřmi do ovčince, nýbrž odjinud vstupuje, ten jest zloděj a lotr. Kdo však vchází dveřmi, jest pastýř ovcí. Tomu vrátný otvírá a ovce slyší hlas jeho a on své ovce volá jménem a vyvádí je. A když své ovce vypustí, jde před nimi a ovce ho následují, neboť znají hlas jeho. Cizího však nenásledují, nýbrž utíkají od něho, neboť neznají hlasů cizích.«

433. Než posluchači narážku nepochopili; proto Ježíš opakoval: »Vpravdě, vpravdě pravím vám: Já jsem dveře k ovcím. Všichni, kteří vstoupili přede mnou, jsou zloději a lotři, ale ovce neslyšely jich. Já jsem dveře. Vejde-li kdo skrze mne, bude zachován; a vejde i vyjde a nalezne pastvu. Zloděj nepřichází, leč jen aby kradl a zabíjel a hubil. Já jsem přišel, aby měly život a měly jej v hojnosti.« Kdo byli tito »zloději a lotři«? Ježíš nevysvětlil, ale poměry jeho doby je snadno prozrazovaly; podobně jako staří proroci našli největší překážku svého poslání v nepřátelské činnosti nepravých proroků »předvídajících lež a prorokujících klamy svých srdcí«,[8]) tak Ježíš, mluvě zde jako Mesiáš, útočí proti nepřátelské činnosti mesiánských lžiproroků, kteří se objevili před ním a po něm. Josef Flavius, jenž je znal osobně, popisuje ty, kteří kázali za místodržitele Antonia Felixe (52-60 po Kr.), těmito slovy: »Podvodníci a pokrytci, kteří pod záminkou vnuknutí Božího působili převraty a zmatky; sváděli lid k náboženskému fanatismu a zavedli jej na poušť, že jim tam Bůh ukáže znamení blízkého osvobození« (*Válka žid.* II, 259). Týž očitý svědek líče obležení Jerusalema, píše: »Ostatně bylo tenkrát mnoho proroků, kteří ... vyzývali k očekávání pomoci Boží..., takže ubohý lid byl tehdy podveden všelijakými šejdíři i těmi, kdo o sobě podvodně tvrdili, že jednají ve jménu Božím« (tamtéž VI, 286-288). Byla to stará choroba a propukla v době, kterou líčí Josef Flavius. Od téhož dějepisce se dovídáme, že se již dlouho předtím skrývala a za časů Ježíšových zachvátila do šíře židovský lid. To jsou oni »zloději a lotři«, na něž ukazuje Ježíš jako na přímé a úhlavní nepřátele svého mesiánství; tvrdí-li, že »ovce jich neslyšely«, tý-

ká se to dobré a zdravé části národa, která ostatně za jeho doby byla částí početnější, ale později se zmenšovala.

434. Ježíš rozváděje podobenství o ovčinci, pokračoval: »Já jsem pastýř dobrý (ὁ καλός). Dobrý pastýř dává život za ovce své. Nájemník však, totiž ten, kdo není pravý pastýř, jehož nejsou ovce vlastní, vida vlka an jde, opouští ovce a utíká, a vlk lapá a rozhání ovce. Nájemník pak utíká, poněvadž jest nájemník a nezáleží mu na ovcích. Já jsem pastýř dobrý a znám své a znají mne moje, jako mne zná Otec a já znám Otce; a život svůj dávám za ovce své. Mám ještě jiné ovce, které nejsou z tohoto ovčince; i ty musím přivésti a hlas můj budou slyšeti a bude jeden ovčinec a jeden pastýř.«

Ježíš jako pravý pastýř a ne jako nájemník je ochoten dát život za dobro těch, kdož jdou za ním. Je pastýřem nejen »tohoto ovčince«, vyvoleného národa izraelského, nýbrž i *jiných ovcí*, jež jednou uslyší jeho hlas. Tehdy bude *jediné stádo* jeho věrných bez rozdílu, jsou-li z vyvoleného národa nebo z ostatních národů. Toto nové společné stádce bude míti jednoho pastýře, Mesiáše-Ježíše. Již staří proroci, předvídající časy budoucího Mesiáše, viděli rozšíření úzkého ovčince izraelského, do něhož vejdou ovce i z jiných ovčinců:

»V posledních dnech zpevněna bude
hora domu Hospodinova;
bude nejvyšším vrcholem horstev,
vyvýšena nad pahorky.
Proudit bude k ní každý národ
a hrnout se mnoho kmenů a řeknou:

Pojďte a vystupme na horu Páně,
do domu Boha Jakobova!
Ať nás naučí svým cestám
a chodit budeme po jeho stezkách!
Vyjdeť ze Siona nauka,
a slovo Páně z Jerusalema.

Porovnávat bude národy,
rozsuzovat četné kmeny,
že skují v radlice své meče
a svá kopí v srpy ženců.

Nezdvihne meče kmen proti kmeni,
aniž cvičit se budou v boji.«

(Iz 2, 2-4; srv. *Mich* 4, 1-3).

Ježíš pak zakončil: »Proto miluje mne Otec, že dávám život svůj, abych jej zase přijal. Nikdo neodnímá ho ode mne, nýbrž já jej dávám sám od sebe. Mám moc jej dáti a mám moc jej zase přijmouti. Příkaz tento dostal jsem od Otce svého.«

I pro tato slova vznikl spor mezi Židy. Mnozí - byla jich snad většina vykládali si je s pohrdáním pravíce: Má zlého ducha a je blázen; proč ho posloucháte? - Jiní však pravili: Nikoliv, to není řeč posedlého! Může zlý duch otevřít oči slepým? *(Jan* 10, 19-21).

Šíření království Božího v Judsku

435. Po těchto rozepřích o slavnosti stánků odešel Ježíš z Jerusalema. Ve dvou měsících mezi svátkem stánků a posvěcením chrámu (§§ 76-77) se přihodila značná část událostí na tak zv. »cestě« podle Lukáše (§ 413 násl.); ty se proto staly většinou v Judsku. Tu bylo nové pole působnosti Ježíšovy, když opustil Galileji (§ 411). Jak jsme již upozornili, má toto vypravování jen Lukáš a uvádí jen neurčité a povšechné náznaky časové i místní, což jim vtiskuje zřejmě úryvkovitý ráz. Z tehdejší rozmanité činnosti Ježíšovy pro rozšíření království Božího v Judsku máme jen úryvky z událostí a řečí, ale nemáme ani jediného úplného a souvislého vypravování. Pilný sběratel Lukáš nám podává jen zprávy, jak se mu je v jejich počtu i v jejich vzájemné souvislosti podařilo získat. Co nezná, o tom věrně mlčí. Příležitostně se nám připomínají tři lidé, všichni najednou, kteří chtějí následovat Ježíše (*Lk* 9, 57-62); z těchto tří uvádí Matouš jen dva (8, 19-22); je velmi pravděpodobné, že všichni tři přišli k Ježíšovi v různých dobách a na rozličných místech, třebaže zmínky o nich byly později spojeny, jak se spisovateli hodilo.

436. Kdosi podle Matouše to byl zákoník - zastavil Ježíše na cestě a řekl mu: Mistře, půjdu za tebou, kamkoliv půjdeš! - Tento člověk se snad domníval, že prorok takové vážnosti a moci má někde stálý a přepychový byt, odkud vyvíjí svou činnost. Tyto přeludy mu Ježíš v upřímnosti rozptýlil: »Lišky mají doupata a ptactvo nebeské hnízda, ale Syn člověka nemá, kde by hlavu položil.« Jinými slovy: první, kdo žil podle

zásad Kázání na hoře v důvěře v prozřetelnost Boží (§ 331), byl právě ten, jenž toto kázání pronesl.

Druhého jenž byl podle Matouše již z »jeho učedníků« Ježíš sám vybídl: »Následuj mne!« Vyzvaný byl ochoten, ale dříve žádal o dovolení »odejíti a pochovati« svého otce. Ježíš však mu řekl: »Pojď za mnou! Nech, ať mrtví pochovávají své mrtvé;« k těmto slovům Lukáš připojuje: »Ty však jdi a zvěstuj království Boží!« - Mnoho se psalo o této krátké rozmluvě. Někteří myslili, že otec onoho učedníka nebyl skutečně mrtev, jinak prý by musil podle židovských zvyků stát u jeho mrtvoly a ne u Ježíše. Proto prý žádal jen o dovolení, aby směl odejít a posloužit starému otci v jeho posledních dnech; ještě dnes se jemně říká »zatlačit oči svým drahým«. Přesto však se zdá tento výklad málo pravděpodobný, třebaže to není naprosto nemožné. Ještě méně pravděpodobná je domněnka (Perles), že řecký text je špatným překladem z aramejštiny, v níž prý původně stálo: »Nech mrtvé hrobaři mrtvých« (předpokládá se hláskování limqabber - »hrobaři« místo lemiqbbar »pohřbít«). Tato odpověď by zněla dobře jenom z úst Monsieur de la Palisse. Než otec onoho učedníka byl asi jistě mrtev; s druhé strany chce Ježíš zdůraznit naléhavost výzvy pro království Boží, jíž někdy musely ustoupit i nejposvátnější zvyky. Když z náboženských důvodů zákon Mojžíšův zakazoval nejvyššímu knězi a »nazirejskému« starat se rodičům o pohřeb *(Lev* 21, 11; *Num* 6, 7), tím větším právem vyžadoval Mesiáš-Ježíš od hlasatelů království Božího aspoň tutéž nezávislost na rodinných poutech a úplnou oddanost jejich úřadu. Kdo žijí mimo království Boží, jsou duchovně mrtvi, a návrat třebas jen nakrátko - mezi tyto mrtvé, by mohl být pro učedníka nebezpečný. Komu se dostalo povolání do království Božího, nechť vstoupí rozhodně do království života a neohlíží se na hřbitov světa.

Skoro stejně vyzval Ježíš třetího žadatele. Ten pravil Ježíšovi: Pane, chci tě následovati. Dříve mně však dovol se rozloučit s domácími. - Ježíš mu odpověděl: »Nikdo, jenž položil ruku svou k pluhu a ohlíží se nazpět, není způsobilý ke království Božímu!« Jako oráč nevyorá rovné brázdy, ohlíží-li se, tak ten, kdo jde za královstvím Božím, nesmí se ohlížet a zabývat se věcmi pozemskými, jež opustil.

437. Když přišel Ježíš do Judska, rozeslal opět své učedníky se zvláštním posláním, jak učinil již jednou v Galileji (§ 352). Protože jich přibylo, bylo tentokrát rozeslaných mnohem víc: sedmdesát dva nebo sedmdesát - podle různých kodexů. Mezi nimi bylo snad všech dvanáct apoštolů neb aspoň část z těch, jež již kdysi rozeslal. Zásady a cíle nového po-

selství byly tytéž jako prvního. Polem jejich působnosti mělo být Judsko a snad také Zajordání, o čemž však nemáme přesných zpráv. Ba nemůžeme ani říci, jak dlouho trvala tato nová cesta, na níž bylo hlásáno evangelium; zdá se však, že se neprotáhla přes dvacet dní.

Po návratu byli učedníci plni nadšení. Obklopili Ježíše a s hrdostí mu svěřovali, že se jim v jeho jménu poddávali docela i zlí duchové. Ježíš se radoval s nimi a prohlásil, že viděl satana padati s nebe jako blesk a ponechal jim pro budoucnost moc nad nepřátelskými silami; ale zároveň je napomenul, že pravá radost nesmí plynout z jejich moci nad zlými duchy, nýbrž z toho, že jejich jména jsou zapsána v nebesích.

Krásný výsledek, dosažený učedníky při hlásání království Božího, vyvolává v Ježíši větší a vznešenější radost. Ježíš povznáší duši k nebeskému Otci, vidí v duchu plán lidského vykoupení a klade důraz na to, že se pro jeho provedení užívá lidských prostředků méně vhodných, lidí méně vážených a vynikajících. Jeho duch propuká v jásavé díkůvzdání nebeskému Otci. »V tu hodinu zaplesal v Duchu svatém a řekl: Velebím tebe, Otče, Pane nebe i země, že jsi skryl tyto věci před moudrými a opatrnými a zjevil jsi je nedospělým! Ano, Otče, že se tak zalíbilo tobě! Všecko jest mi dáno od Otce mého a nikdo neví, kdo je Syn, leč Otec a kdo jest Otec, leč Syn, a komu by chtěl Syn zjeviti.« Obrátiv se nakonec k apoštolům, prohlásil je blahoslavenými, protože slyšeli a viděli věci, které si nadarmo přáli vidět a slyšet staří proroci.

Toto plesání Ježíšovo uvádějí shodně dva synoptikové *(Lk* 10, 21-22; *Mt* 11, 25-27); a přece, slyšíme-li je, nevědouce, odkud je vzato, určitě bychom myslili, že pochází z evangelia Janova, tak nápadná je podoba těchto myšlenek i výrazů se čtvrtým evangeliem; to však nemá o něm ani zmínky. Taková podobnost stačila zaujatým badatelům, aby došli přes souhlasné svědectví starých dokladů k závěru, že toto místo je pozdějším dodatkem anebo silně interpolováno. Nepředpojatí badatelé, kteří trvají na historickém vzniku čtyř evangelií, vidí v této stati věrohodný doklad o Ježíšově nauce; ovšem jsou si vědomi, že synoptikové z obšírného učení dávají pravidelně přednost jistým částem přístupnějším a snadnějším, kdežto Jan vyhledává úmyslně části vznešenější a obtížnější, jež synoptikové vynechali (§§ 165, 169). Přesto tvoří synoptikové výjimku právě zde, kde popisují, co vynechal Jan. Zůstává ovšem i nadále pravdou, že synoptikové a Jan líčí historického Ježíše stejně.[9])

438. Na těchto cestách po Judsku, snad brzo po návratu sedmdesáti dvou učedníků, přišel k Ježíšovi zákoník, který se chtěl poučit o Ježíšově smýšlení v některých důležitých otázkách. Vypravovalo se toho tolik o galilejském učiteli! Proto se chtěl o tom tento zákoník přesvědčit a Mistra podrobit skoušce (ἐκπειράζων αὐτόν). Proto se otázal Ježíše nevinně: Mistře, co musím dělat, abych dosáhl věčného života? Ježíšovi byla tato otázka vítána a chtěl vhodnými otázkami přimět k odpovědi tazatele, jako činíval kdysi Sokrates. Tázal se ho tedy: »Co jest psáno v Zákoně? Kterak tam čteš?« Odpověděl, že je tam psáno milovat Boha ze všech sil a bližního jako sebe sama. Láska k Bohu byla právě prvním a nejzákladnějším přikázáním, které si každý pravověrný Žid denně připomínal při modlitbě Šema (§ 66); Ježíš jako věrný Izraelita schválil tuto odpověď: »Dobře jsi odpověděl. To čiň a živ budeš!«

Ale nikde v Zákoně tato dvě přikázání o lásce k Bohu a bližnímu nejsou spojena a zdá se, že ani rabínové tehdejší doby jich nespojovali. Rozhodně však nebyl jasný pojem »bližního«, o němž se nevědělo, na koho se má vztahovat, zda na příbuzné nebo na přátele, či také na všechny, kteří jsou téže národnosti a víry, nebo dokonce podle přehnaného domnění i na nepřátele, cizince, neobřezané a modláře (§ 327, pozn. 2). Kdo byl z těch všech pro Izraelitu pravý »rea« (bližní)? Je možno, aby byl kterýkoliv z nich »rea«? Zákoník chtěl ukázat, že věc míní vážně, neboť čekal právě na tuto poslední otázku; proto chtěje se ospravedlnit řekl Ježíšovi: »A kdo jest můj bližní?« Ježíš mu odpověděl podobenstvím.

»Člověk jeden šel z Jerusalema do Jericha a upadl mezi lotry, kteří ho nejen oloupili, nýbrž i zranili a odešli polomrtva ho zanechavše.«

Dnešní cesta z Jerusalema do Jericha měří 37 km, ale za starších časů byla poněkud kratší, protože se dnes v posledním úseku prodloužila pro pohodlnější dopravu. Onen člověk »sestupoval« z Jerusalema do Jericha, neboť cesta se skoro po celé délce snižuje; rozdíl mezi oběma polohami měst je skoro 1.000 m. Asi 8 km za Jerusalemem až téměř k branám Jericha prochází cesta místy zcela opuštěnými, hornatými a často neschůdnými. Proto tam za všech dob vystupovali lupiči, jež nebylo možno pochytat v jejich doupatech kolem cesty, poněvadž mohli lehce při nějakém nezdaru uniknout. Dnes byly policejní stráže podél cesty rozmnoženy;[10]) za časů byzantských a za dob křižáckých válek stála tu důkladná strážnice Khán Hathrúr, ležící u 19. km, která nejen chránila cestující před loupežným přepadením, ale poskytovala jim v noci i přístřeší.

Třebaže byla cesta tak nebezpečná, byla stále oživena, neboť byla jediným spojením hlavního města Jerusalema a značné části Judska s úrodnou a lidnatou rovinou jerišskou a dál se Zajordánim.

439. Přepadený leží tedy na cestě těžce zraněn, omráčen a nemůže si nijak pomoci, nepřijde-li mu někdo na pomoc. »I přihodilo se, že kněz jeden šel touto cestou a uzřev jej, pominul. Podobně i levita, přibyv k tomuto místu a uzřev jej, pominul.« Podobenství samozřejmě předpokládá, že oba, kněz i levita, ukončili v chrámě střídní službu (§ 54) a vraceli se do svých domovů v Jerichu nebo za ním. Za těmito dvěma se ubírá třetí cestující. »Samaritán však jeden, konaje cestu, přišel k němu a spatřiv ho, pohnul se milosrdenstvím. I přistoupil k němu a obvázal jeho rány, naliv na ně oleje a vína a vloživ jej na svého soumara, dopravil ho do hospody a měl o něj péči. A druhého dne vyňav dva denáry, dal je hospodskému a řekl: Měj o něj péči a co nadto vynaložíš, já ti nahradím, až se budu vraceti.« Samaritán byl snad obchodník, který jel nakupovat do okolí Jericha a za nedlouho se chtěl touž cestou vrátit; byl jistě zámožný, když cestoval na svém soumaru. Ze soucitu ošetřil ubožáka, jak se nejlépe v oné pustině dalo. Přiložil mu na rány léky tehdy obvyklé, olej, jenž tiší bolesti, a víno, jež chrání před otravou a ovázal rány narychlo šátkem; pak naložil obvázaného na soumara a cestou jej opatrně se strany přidržuje, dopravil ho do hospody.

Byl to jistě karavanseraj u cesty (§ 242). Stál na místě dnešního Khan-Háthrúr, jež se nazývá starým jménem také Qal'at ed-Damm - »Tvrz krve« - od červené barvy, kterou mají v těch místech železité skály; rudá barva byla ihned uvedena ve vztah s krví, často na této cestě prolitou. Odtud také ještě jiné jméno »Hospoda u milosrdného Samaritána«.[11]) Dva stříbrné denáry, jež měly cenu asi dvou zlatých lir, stačily po několik dní k ošetření raněného. Samaritán ostatně slíbil hostinskému, že mu při návratu vše vynahradí, kdyby tato částka nebyla stačila.

440. Podobenství bylo skončeno. Protože zákoník chtěl vědět, kdo je jeho bližním, uzavírá Ježíš podobenství tím, že nutí zákoníka, aby dal sám odpověď: »Kdo z těchto tří zdá se tobě, že byl bližním tomu, jenž upadl mezi lotry?« Zákoník ovšem odpověděl: »Ten, jenž mu prokázal milosrdenství.« I řekl mu Ježíš: »Jdi a učiň i ty podobně.«

Nápadná je zdánlivá nesrovnalost mezi otázkou zákoníka (»kdo je můj bližní«) a Ježíšovou odpovědí (»i ty čiň podobně!«); to však je rozdíl jen vnější. Zákoník zůstává pouze při slovech. Ježíš však přechází k činům.

protože nejkrásnější slova jsou zase jen slova, nepřikročí-li se ke skutku; život je měřítkem slov a slova i nejkrásnější jsou účinná jen tehdy, když je provází nezištný a obětavý život.«[12]) A proto Ježíš na otázku zákoníkovu, kdo je bližní, ukazuje toho, kdo jako bližní jedná a přidává výzvu k jeho napodobení.

V tomto podobenství měli být raněnému bližními na prvním místě kněz a levita; krásná myšlenka, výsledek žádný. Podle veřejného soudu nebyl rozhodně bližním raněného Samaritán; špatná myšlenka, výsledek krásný. Oba služebníci národního náboženství necítí nejmenšího hnutí soucitu k svému zmírajícímu krajanu; cizí a zatracovaný Samaritán prokazuje ubožákovi tolik, kolik by pro něho učinil jen otec a matka. Z těch tří jediný Samaritán jedná jako bližní, třebaže před veřejností není jeho »bližním« (rea); kterýkoliv člověk, jakékoliv krve a víry může být tudíž bližním, protože může jako bližní jednat.

Marta a Maria. - Otče náš. - Podobenství o modlitbě

441. Na své cestě přišel Ježíš do okolí Jerusalema; vešel do městečka, jehož Lukáš nejmenuje, a byl tam hostem dvou sester Marty a Marie. Jsou to sestry Lazarovy, o nichž mluví také Jan (11, 1 násl.), a proto to město je jistě Bethanie. S celým vypravováním souhlasí i poloha, neboť leží na nebezpečné cestě z Jerusalema do Jericha; vyprávěl-li tudíž Ježíš podobenství o milosrdném Samaritánovi krátce před příchodem do Bethanie, dala mu k tomu podnět krajina, jíž procházel.

V pohostinném domě, který jistě Ježíš znal od dřívějška, vládne Marta, asi starší z obou sester, jež byly snad sirotky. Nadarmo se nenazývá Martou (aramejsky »paní«), neboť se stará o vše, zařizuje potřebné, aby důstojně přijala hosta a milovaného přítele. Bratr Lazar nevystupuje v tomto vyprávění, a ani není jmenován; žil snad někde v ústraní, stižen již nemocí, jež ho za několik měsíců přivedla na čtyři dny do hrobu (§ 489)? Není to vyloučeno, ale nic o tom s jistotou nevíme. Maria využívá neúnavné činnosti své sestry a klidně dlí u Ježíše; zatím co se pečlivá Marta o všecko stará, může se mladší sestra oddaně věnovat slovům Ježíšovým, jež strhují zástupy a mění srdce. Marta běhá v pilné práci sem a tam místností, kde sedí Ježíš s Marií a snaží se zachytit aspoň něco ze slov Ježíšových. Ale toho, co zaslechne, je málo, protože práce v domě je mnoho. A tak v určitém okamžiku láskyplné žárlivosti - či snad lépe žehravosti - na sestru se odvážila důvěrných slov, obracejíc se trochu po domácku na přítele rodiny; »přistoupivši pak k němu, pravila: Pane,

nedbáš-li toho, že sestra má nechala mne samu sloužiti? Řekni jí tedy, ať mi pomůže!« Marta, pečlivá hospodyně a Ježíšova oddaná ctitelka, upozorňuje jinými slovy, že ve dvou se rychleji spraví domácí práce a že se pak budou moci spolu klidněji těšit ze slov Mistrových. Než Ježíš jí odpovídá se stejnou důvěrností, ale prodchnutou mnohem vyšší myšlenkou: »Marto, Marto! Pečlivá jsi a znepokojuješ se v mnoha věcech. Ale málo nebo jedno jest zapotřebí (*ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός*). Maria nejlepší stránku vyvolila, která nebude odňata od ní.«

Bylo vskutku mnoho věcí, o něž se dobrá Marta starala, ale mohlo jich být »málo«, vždyť si Ježíš a jeho učedníci, kteří tam byli, činili tak málo nároků. A i těch málo věcí hmotných mizelo před jednou jedinou, ale duchovní, ke které směřovala veškerá činnost Ježíšova. Což nevybízel v Kázání na hoře hledat především království Boží v jistotě, že vše ostatní bude nadto přidáno? To byla »nejlepší stránka«, kterou si vyvolila Maria.

442. Hned po tomto vyprávění o Bethanii uvádí Lukáš modlitbu *Otče náš*, kterou naproti tomu Matouš přináší v Kázání na hoře. Pořad Lukášův - jak jsme již poznamenali (§ 371) - se zdá historicky správnější, protože předchází úvod, který vysvětluje, proč Ježíš této modlitbě učil. »I stalo se, když se na jednom místě modlil, že jak přestal, řekl mu jeden z učedníků jeho: Pane, nauč nás modliti se, jakož i Jan (Křtitel) naučil učedníky své. A on řekl jim: Když se modlíte, rcete: Otče náš...« Bylo to však opravdu ponejprv, co Ježíš učil apoštoly modlitbě? Odpovíme-li kladně, nutno vysvětlit, proč Ježíš po tolika příkazech duchovní výchovy opominul u svých učedníků věc tak důležitou a odložil ji na poslední měsíc svého života. Či se tentokrát Ježíš vrátil k tomu, o čem již jednal, k lepšímu vysvětlení a potvrzení? Zdá se to pravděpodobnější a potom by bylo oprávněno zařazení Lukášovo i Matoušovo.

Jestliže se toto nové vyučování Otčenáši stalo brzy po příběhu v Bethanii, je zcela přirozené, že se tak stalo v blízkosti Bethanie. Již ve 4. st. se ukazovala blízká hora Olivetská jako místo, kde Ježíš učil své apoštoly, ale teprve kolem 9. st. máme první tvrzení, že zde Ježíš učil Otčenáši. R. 1345 psal Mikuláš z Poggibonsi:... »Šel jsem na horu Olivetskou; a napravo nad cestou je zeď, nad ní kostel, který však jest nyní poškozený a jen z cihel. Pod ním je cisterna a na západ na zdi je veliký kámen, na němž je napsán celý Otčenáš. Na tomto místě Ježíš Kristus složil Otčenáš a dal jej apoštolům« (*Libro d'Oltramare* I, str. 165).

Dnes je v obnoveném kostele na vrcholu hory Olivetské tato nejdůle-

žitější křesťanská modlitba také vytesána v nejrůznějších jazycích lidského pokolení.

443. Naučiv apoštoly slovům modlitby, pokračoval Ježíš ve svém poučování o modlitbě vůbec, osvětluje zvláště hlavní vlastnosti, jež jsou vytrvalost a důvěra. Modlitba podle Ježíše má být tak naléhavá a vytrvalá, aby se zdála přímo neodbytnou: toto poučení osvětluje krátkým podobenstvím, jež je názorným příkladem palestinské neodbytnosti.

V jedné vesnici žijí dva přátelé; jeden z nich dostane v noci návštěvu svého známého, jenž je na cestách a chce u něho přenocovat. Lůžko je brzy připraveno; pocestný však má také hlad. - Ale co mu nabídnout, když po večeři toho dne v domě nic nezbylo? Nezbývá než jít a vypůjčit si. Kam se však obrátit, když je tak pozdě a všichni spí? Nutno to zkusit u souseda. Je již půlnoc, ale snad se nebude mrzet a vyhoví. Hostitel jde k sousedovým dveřím a vytrvale buší. Příteli, »půjč mi tři chleby«. Zastavil se u mne můj známý a »nemám, co bych mu předložil!« Soused, tak drsně probuzený, má to za velkou nešetrnost a odpovídá: »Nečiň mi obtíže, dveře jsou již zavřeny a dítky jsou se mnou již na loži. Nemohu vstáti!«... Ale když se prosící nedá prvním odmítnutím odradit a bude bušit dále, soused nakonec povolí, ani ne pro sousedství, jako spíše, aby měl pokoj. A Ježíš zakončil: »I já pravím vám: Proste a bude vám dáno, hledejte a naleznete, tlucte a bude vám otevřeno. Neboť každý, kdo prosí, béře, a kdo hledá, nalézá, a tomu, kdo tluče, bude otevřeno.«

To platilo o vytrvalosti modlitby. Z jakého přesvědčení měla tato vytrvalost plynout? Odkud pramenila důvěra ve vyslyšení? I to Ježíš vysvětlil krátkými, praktickými příklady. »Zdali kdo z vás podá synu svému kámen, když ho jako otce bude prositi za chléb, anebo jestli za rybu, zdali místo ryby dá jemu hada? Aneb bude-li ho prositi za vejce, podá jemu štíra?« *(Lk* 11, 11-12). (V Palestině mají velcí štíři skutečně kulatý a bělavý trup, takže - díváme-li se na ně ze spodu - vypadají jako vejce.) Takto tedy jednají pozemští otcové; to dává Ježíši podnět k dalšímu přirovnání a pokračuje: »Jestliže tedy vy, jsouce zlí, umíte dobré dary dávati dítkám svým, čím spíše otec váš, jenž jest v nebesích, dá dobré věci těm, kteří ho prosí?« *(Mt* 7, 11).

Uzdravení posedlého a pomluvy farizeů. - Blahoslavení na matku Ježíšovu. - Znamení Jonášovo

444. Po výkladu o modlitbě následuje podle Lukáše uzdravení posedlého němého *(Lk* 11-14 a násl.). Totéž vypravování je v Matoušovi (12,

22 násl.), kde posedlý je nejen němý, nýbrž i slepý (srv. sv. Augustin, *De consensu evangelist.* II, 37); mimo to rozepře s farizeji, ke které došlo hned po uzdravení, je v Markovi (3, 22 násl.) za návštěvy Ježíšových příbuzných (§ 345). Pořadí Lukášovu, jenž klade uzdravení i rozepři do tohoto pobytu v Judsku, je třeba dát přednost před druhými dvěma synoptiky, kteří o tom vypravují dříve.[13])

Když tedy přivedli Ježíšovi posedlého němého (a mimo to slepého), veřejně jej uzdravil. Bylo při tom několik zákoníků z Jerusalema a několik farizeů, kteří nepopírali uzdravení, ale vysvětlovali je tím, že Ježíš může vymítat zlé duchy, protože je spolčen s knížetem ďáblů Belzebubem a že jedná z jeho moci. Jméno knížete pekel znělo za staré doby Ba'al zebub, t. j. »Baal (bůh) much«. Označovalo filištínské božstvo Akkaron (srv. II (IV) *Král* 1, 2 násl.); později znamenalo jakýkoliv předmět modloslužby a s malou změnou vyslovovali je Ba'al zebul, t. j. »Baal (bůh) hnoje«, aby tak dali na jevo své pohrdání modlami a jejich uctíváním. Ježíš by byl tedy měl podle toho důvěrné styky s tímto knížetem Belzebubem.

Na urážku zákoníků a farizeů odpověděl Ježíš způsobem, který jim nebyl nikterak příjemný. Vybídl je totiž, aby klidně uvažovali. Dovolávaje se učení tehdejšího Židovstva o andělích (§ 78), upozornil, že v království satanově je náležité podřízení moci a jednotnost; kdyby bylo v sobě rozděleno, rozpadlo by se v trosky. Jak tedy vy, zákoníci a farizeové, můžete tvrdit, že vymítám satana ve jménu satanově? To by bylo jeho království rozděleno a rozpadlo by se. Ostatně také vy, zákoníci a farizeové, máte své zaklinače. Zeptejte se jich, je-li možno vymítat satana ve jménu satanově, a oni vás odsoudí pro urážku, kterou jste vyřkli proti mně. Jestliže vymítám zlé duchy ve jménu Božím, a vymítám je sám zcela snadno a dávám je vymítat i svými učedníky, dokazuje to, že se mezi vámi děje něco zvláštního, že »přišlo k vám království Boží«. Vy však to nepozorujete, protože nechcete vidět a zavíráte tvrdošíjně oči před paprsky světla; ale to znamená hřešit přímo proti Duchu svatému, který je pramenem světla pro vás, znamená to zatarasení cesty spásy, urovnané vám Bohem, a maření jeho úmyslů. Pamatujte si tedy, že »všeliký hřích i rouhání se odpustí lidem, ale rouhání proti Duchu neodpustí se. A kdo by řekl slovo proti Synu člověka, bude mu odpuštěno, kdo by však mluvil proti Duchu svatému, nebude mu odpuštěno ani v tomo věku, ani v budoucím«. Zůstane ve věčné tmě, kdo nechce otevřít oči duše světlu Ducha; a nestačí je otevřít jen na okamžik, nýbrž je nutno mít je stále otevřeny, protože satan jednou vypuzený znovu útočí, aby zase v duši vládl.

445. Této rozmluvě byly přítomny též osoby nakloněné Ježíšovi. Náhle se mezi nimi ozvala jedna žena: »Blahoslavený život, který tebe nosil, a prsy, kterých jsi požíval!« Blahořečení - vysloveně ženské - zaznamenává jediný Lukáš (§ 144). Ježíš přijal toto blahořečení, ale zároveň je obrátil ve vyšší smysl: »Ještě blahoslavenější jsou, kteří slyší slovo Boží a zachovávají je.« Stejně odpověděl již dříve těm, kdo mu oznamovali, že za ním přišli jeho příbuzní a matka a že s ním chtějí mluvit (§ 345).

446. Rozepře po onom výkřiku ženy pokračovala. Někteří zákoníci a farizeové s jakousi blahosklonností jeví ochotu uznat poslání Ježíšovo. Žádali ovšem nových »znamení«, ale neměly to být zázraky, jaké až dosud Ježíš činil. Chtěli znamení podle chuti rabínů, čin provedený v určitém čase a místě jakoby kouzelným proutkem nebo ještě lépe nějaké hvězdné znamení s nebe. Tedy totéž, co krátce předtím žádali na Ježíši jiní farizeové (§ 392).

I tentokrát Ježíš žádost odmítl, připojil však některá vysvětlení. »Pokolení toto jest pokolení nešlechetné a cizoložné; žádá znamení, ale znamení nebude mu dáno, leč znamení proroka Jonáše. Jako totiž Jonáš byl v břiše velryby tři dni a tři noci, tak bude Syn člověka v nitru země tři dni a tři noci.« Výraz »den a noc« znamenal podle rabínů 24 hodin buď plných anebo část,[14]) proto zde Ježíš předpovídá, že Syn člověka bude v nitru země po tři období o 24 hodinách, buď plných anebo částečných; potom vyjde z hrobu jako Jonáš vyšel z velké ryby. Odmítají-li farizeové jiná znamení a žádají nějaké zvláštní, dostane se jim »znamení Jonášova«, jež vyhovuje jejich podmínkám: stane se v době určené, totiž po smrti Syna člověka; nespadne sice z otevřeného nebe, kde přebývají mocní andělé, ale povstane z uzavřeného lůna země, kde sídlí bezmocní mrtví (§ 79); konečně toto znamení nebude prosazením vlastní moci, protože Syn člověka zanechá nynějších sporů a bude odpočívat v nitru země, ale zato bude to znamení vítězství myšlenky, jako událost s Jonášem vyjadřovala vítězství »pokání« Ninivetských. »Muži ninivetští povstanou na soudě s pokolením tímto a odsoudí je, neboť učinili pokání na kázání Jonášovo: a hle, více než Jonáš jest tuto.« Totéž učiní onoho dne královna ze Sáby, jež přišla od končin země, aby uslyšela moudrost Šalomounovu (1 [3] *Král* k 10, 1 násl.): »a hle, více než Šalomoun jest tuto.«

Narážku na trojí »den a noc« v nitru země farizeové dobře pochopili. Sotva Ježíš zemře, pospíší k Pilátovi s prosbou, aby tomu včas předešel, protože si vzpomínají, jak »onen svůdce (Ježíš), jsa ještě živ, řekl: Po třech dnech vstanu« (§ 619). Takto zamítnou i Jonášovo znamení, vyho-

vující z velké části žádaným podmínkám. Budou prosit Piláta z bázně, aby nový Jonáš nevstal z lůna země, z obavy, aby jejich slepota nebyla osvícena, a ze strachu, že by se nemohli dále rouhat Duchu svatému.

Ježíš na hostině u farizea Útoky a napomenutí

447. Spor mezi farizeji a Ježíšem se stával pořád vážnějším a ostřejším. Farizeové nemohli Ježíšovi odpustit jeho nezávislost na zákonném formalismu, kterou při každé příležitosti hlásal slovy a dokazoval zázraky. Ježíš neustával vytýkat oněm mužům zákona nejpřísnějšími slovy duchovní prázdnotu přikrytou farizejským formalismem, vytrvalou tvrdošíjnost a nadutou domýšlivost; mimo to dal najevo, že těžce snáší urážku vmetenou mu v tvář, když jej označili za přítele a služebníka Belzebubova.

Brzo po předešlých událostech pozval jeden farizej Ježíše na oběd. Nevíme, učinil-li tak z nějaké náklonnosti k Mistru, o němž se tolik mluvilo, nebo snad v úmyslu zaplésti ho do úskočných otázek; nikdo kromě farizejů nebyl způsobilejší dodržet vnější předpisy a rozlišit theorii od praxe. Ježíš přijal pozvání a vešed do jídelny, položil se bez otálení na pohovku, čekaje na pokrm. Takové chování bylo podle farizeů dosti vážným pokleskem. Ježíš přicházel z ulice, kde se stýkal s lidmi 'am ha 'ares (§ 40), a opovážil se zasednout a jíst bez předešlého umytí rukou, jak bylo podrobně předepsáno. Hostitele to rozladilo; v hloubi srdce si myslil, že host jistě není úctyhodným Mistrem, nýbrž »bur«, jedním z »neotesanců«, kterému by byl Juda Světec nepodal ani kus chleba, kdyby jej viděl umírat hlady (§ 40): a farizeus byl takový dobrák, že ho pozval na hostinu! Tyto myšlenky se zračily farizeovi ve tváři. Ježíš je zpozoroval a došlo k prudkému rozhovoru.

Ježíš řekl: »Vy tedy, farizeové, čistíte povrch číše a mísy, ale vnitřek váš jest plný loupeže a nepravosti. Nesmyslní! Zdaliž ten, který učinil povrch, neučinil také vnitřek? Spíše almužnou dejte to, co jest uvnitř (τὰ ἐνόντα), a hle, všecko bude vám čisto. - Ale běda vám, farizeové, že desátek dáváte z máty a routy a ze všeliké zeliny a pomíjíte soud (spravedlnost na soudu) a lásku k Bohu! Toto měli jste činiti a onoho neopouštěti. Běda vám, farizeům, že rádi sedíte v prvních stolicích v synagogách (§ 63) a libujete si, když vás pozdravují na trhu! Běda vám, že jste jako podzemní hroby, po nichž lidé chodí, aniž to vědí!«

Můžeme si domyslit, že hned při prvních slovech byl konec hostině a že místo jídel přišly útoky. Hostitel a jeho stejně smýšlející druhové (§ 39) odpovídali, jak nejlépe dovedli; u stolu byli i někteří zákoníci (§

41), kteří se cítili aspoň nepřímo obviněni; jeden z nich pravil rozladěn: »Mistře, ty věci mluvě, haníš také nás!« Ale i on a jeho druhové dostali rovněž svůj díl, neboť Mistr rozhorleně pokračoval: »I vám zákoníkům běda! Neboť obtěžujete lidi břemeny nesnesitelnými a sami nedotýkáte se těch břemen ani prstem! Běda vám, že vzděláváte hroby proroků, otcové vaši je však zabili! Věru tím dosvědčujete, že souhlasíte se skutky otců svých, neboť oni je usmrtili, vy pak vzděláváte hroby jejich...[15]) Běda vám zákoníkům, že jste vzali klíč poznání; sami jste nevešli a těm, kteří vcházeli, jste zabránili!« *(Lk* 11, 39-52).

448. V těchto výtkách má Ježíš na zřeteli praxi a nikoliv theorii, mluví všeobecně, nikoliv o jednotlivcích. Theoreticky sice rabíni - aspoň v dobách křesťanských - častěji prohlašovali, že učení má být spojeno s příkladným životem a že je hanebné být přísnějším na druhé než na sebe;[16]) v praxi však kritický dějepisec musí spoléhat na úsudek, který si dali o sobě sami v uvedeném místě v Talmudu, kde je popsáno sedm druhů různých farizeů (§ 38). Všichni farizeové a zákoníci nezasluhovali ovšem těch výtek; ale Ježíš neobviňuje jednotlivce, nýbrž celek, a ten toho plnou měrou zasloužil. Jestliže jim Ježíš vytýká, že stavějí hrobky prorokům, nečiní to proto, aby je káral za skutek sám o sobě dobrý, jako spíše proto, že jejich úcta byla jen vnější, kdežto vnitřně se chovali stejně jako jejich otcové, kteří proroky zabíjeli. Synové prozrazovali, že v žilách nemají jenom krev otců, nýbrž dokazovali skutky, že zdědili i jejich ducha (srv. *Mt* 23, 29 násl.). Zvláště učitelé práva a zákoníci si činili výhradní právo na zákon Mojžíšův a domnívali se, že oni jediní mají klíč k této drahocenné věži. Leč byl to klíč poškozený a zrezavělý, který jen ztěžka mohl otevřít vnější bránu věže, která se jmenovala mrtvá litera a ani majitelům klíče, ani jiným nedovolovala dostati se k vnitřnímu obsahu, jenž se nazýval živá láska.

Výsledek této pohnuté hostiny jsme mohli předvídat. »Když pak vyšel odtamtud, farizeové a zákoníci se počali hrozně zlobiti *(δεινῶς ἐνέχειν)* a dotazovati se (*ἀποστοματίζειν*) po mnoha věcech, činíce mu úklady a hledajíce polapiti něco z úst jeho.« Dávný boj se zostřoval a vše dávalo tušit brzký konec.

449. Z toho, co se stalo, vyvodil Ježíš pokyny pro učedníky. V této době Ježíšovi příznivé vzrostl zástup tak, že byla ohrožena bezpečnost shromážděných (*Lk* 12, 1); a zde vkládá Lukáš Ježíšovi do úst řeč, jejíž části jsou skoro všechny i v Matoušovi, jenže rozptýleny. - Ať se jeho učedníci

varují farizejského kvasu, jímž je pokrytectví (§ 393). Není učedník nad mistra; jestliže tedy Ježíš byl nazván Belzebulem (§ 444), nemohou ani jeho učedníci doufati v lepší zacházení (*Mt* 10, 25). Přesto ať mluví zcela otevřeně a přímo. Neboť nic není skryto, co by nemělo být zjeveno, a co slyšeli v soukromí, nechť hlásají se střech. Ať se nelekají těch, kdo mohou zabíti tělo, duši však nikoliv; nechť se bojí spíše toho, kdo může duši i tělo zatratit do pekla. Ať nedbají o život, ale odevzdají se raději do vůle nebeského Otce, jenž pečuje o všecky věci; vrabci na poli, toť maličkost, protože si jich každý může koupit pět za dva assy (20 hal.), a přece ani jeden z těchto malých ptáků není Bohem zapomenut. Ať jsou tedy učedníci klidni, protože mají mnohem větší cenu než všichni vrabci dohromady, a všechny vlasy na jejich hlavách jsou sečteny. Každého tedy, kdo vyzná před lidmi Syna člověka, vyzná i Syn před nebeským Otcem a Božími anděly; kdo však jej zapře, zapře i on jeho. Ať se učedníci nestarají o svou obranu, až budou pohnáni před soud synagog a různých soudních dvorů, protože jim v tu chvíli vnukne Duch svatý slova, jimiž se mají hájit.

Při této poslední radě Ježíš znovu ukazuje, že zcela převrací běžné názory (§ 318). Ani Sokrates se nestaral o obhajobu, když přišel před soud, který ho měl odsoudit na smrt: »Je tomu totiž tak. Stojím po prvé za svého sedmdesátiletého života před soudem; jsem tudíž nezkušený a neznalý toho, jak se zde má mluvit« (*Apologie Sokratova* I). Athénský filosof mluvil zcela otevřeně a přímo; ale jeho řeč - aspoň jak se nám dochovala - je složena podle všech klasických předpisů soudního řečnictví s úvodem, pojednáním, vyvrácením žalob, doslovem a protinávrhem trestu. Sokrates nemluvil ani jménem jiných, nýbrž ve jménu svém; mluvil Sokrates, nikoliv jeho obvyklé *δαιμόνιον* (§ 194). Tento tajný duch jeho dobrých vnuknutí toho rána se nijak neozval přesto, že ho jindy v nitru zrazoval od nevhodných činů: »Mně totiž, soudcové, - a názvem soudcové chci vás zvát doopravdy stalo se něco docela zvláštního. Neboť obvyklá vnuknutí mého daimonia byla po celý uplynulý čas hojná a varovala mne i ve věcech dost nepatrných, kdykoliv jsem mínil vykonat něco nesprávně. Nyní však... znamení bohů mi nebránilo ani vyjít dnešního jitra z domu, ani když jsem vstupoval sem před soud, ani v žádné části řeči, když jsem chtěl něco vyslovit; a přece jindy zarazilo mne často uprostřed řeči. Nyní se však nepostavilo proti mně ani v nejmenším, co jsem činil anebo mluvil v této věci« (*Apologie* 31). Učedníci Ježíšovi se dočkají něčeho mnohem významnějšího než Sokrates. V nich Duch nebude působit jen záporně jako sokratovské daimonion, jež sice bránilo nesprávnému, ale nevnu-

kalo správné; Duch sám vnukne obžalovaným, co mají mluvit, a jak se úspěšně hájit. Obžalovaní budou moci a budou musit nedbat řečnického umění na soudech.

Otázky o majetku Nadpozemské očekávání

450. Na těchto cestách zastavil jednoho dne Ježíše jakýsi člověk a prosil ho, aby zasáhl svou vážností do jeho sporu o peníze. »Mistře, řekni mému bratru, ať se rozdělí se mnou o dědictví« (*Lk* 12, 13). Bylo dost nerozumné žádati toho, jenž v Kázání na hoře postavil příkře proti sobě Boha a mamon (§ 331); odpověď na to mohla být jen napomenutím, aby onen člověk nechal všechen majetek tomu, kdo jej měl a cele se oddal Bohu. Ježíš však přímo na to neodpověděl a věci samé se ani nedotkl: »Člověče, kdopak mne ustanovil nad vámi soudcem a dělitelem?« Jako by řekl, že peníze samy budí v něm odpor a že si nechce jimi poskvrnit ruce ani v zájmu druhého. Nechce o nich vědět vůbec nic.

Když odmítl prosbu, pronesl v podobenství několik myšlenek o vratkosti hmotných statků. Byl boháč, jemuž pole dala bohatou úrodu. V duchu se stále obíral bohatou sklizní, přemýšleje, jak ji uložit a dobře uchovat. Řekl si: Zbořím stodoly, vystavím si větší a tam pohodlně složím velkou úrodu! Plně spokojen se svým zařízením, radoval se: Buď vesel, máš všeho hojnost na mnoho let! Odpočívej, jez, pij a vesel se! - Než znenadání vystupuje na jeviště někdo jiný, Bůh sám, který šťastnému bohatci praví: Blázne, ještě této noci musíš umřít a čí budou všechny tvé statky? Takový jest osud toho, skončil Ježíš, jenž »shromažďuje poklady jen pro sebe a není bohat před Bohem«.

A připojil, navazuje na to, co řekl v Kázání na hoře: »Neboj se, malé stádce, neboť se zalíbilo Otci vašemu dáti vám království. Prodejte, co máte a dejte almužnou. Udělejte si měšce, které nevetšejí, poklad nepomíjející na nebi!...« (§ 330) (*Lk* 12, 32-33).

Je to snad fantasie? Naprosto ne, neboť je to láska k bližnímu; láska úplná a naprostá, která se z nadpřirozeného důvodu stará hmotně o jiné tak, že zapomíná na sebe: »Prodejte, co máte a dejte almužnou.« Mnohé dnešní nauky nemají v sobě ani stínu učení Ježíšova, protože jsou jim naprosto neznámy »měšce, které nevetšejí a poklad nepomíjející na nebi«. Chybí jim totiž nadzemská naděje.

451. K té se Ježíš brzy nato vrátil jako k nejhlubšímu základu celého svého učení. Proč se zříci bohatství? Proč mít jen důvěru v poklady ne-

beské? Proč mít celý tento svět jen za prchavý stín? Na tyto otázky odpověděl Ježíš napomenutím:

»Buďte bedra vaše přepásána a hořte svíce v rukou vašich« (tak chodili sluhové při noční službě) »a vy buďte podobni lidem, kteří čekají na pána svého, až se vrátí ze svatby, aby, - když přijde a zatluče, - hned mu otevřeli.« Pán odešel z domu připomenuv služebnictvu, že jde na svatbu; mohl se tedy vrátit pozdě v noci (§ 281); ale pozorní služebníci nechtějí nechat pána u brány čekat ani chvíli a proto jsou celou noc vzhůru s přepásanými bedry, s rozžatými svícemi, napjatě naslouchajíce, kdy se ozvou jeho kroky. »Blažení služebníci ti, které pán přijda nalezne, ani bdí!« Šlechetný pán dojat takovou starostlivostí se přepáše, posadí je ke stolu a bude obsluhovat. Sám totiž již povečeřel na svatbě, kdežto hodní služebníci neměli času připravit si něco k jídlu z obavy, aby byli hned pohotově a strávili v napjatém očekávání druhou i třetí noční hlídku (§ 376).

Podobně bdí pečlivý pán domu celou noc, protože neví, v kterou hodinu přijde zloděj, aby se vloupal do jeho domu; aby měl jistotu, nespoléhá se na žádnou hodinu a bdí celou noc. Z toho Ježíš uzavírá: »Také vy buďte připraveni, neboť Syn člověka přijde v hodinu, kterou netušíte.«

Který je to »příchod« Syna člověka? Ten, který zjeví nehynoucí a nezměnitelný výsledek učení Ježíšova. Ježíš mluvil o zřeknutí se bohatství a proti němu postavil poklad v nebi. Ale proč se vzdát bohatství? Proč pokládat tento svět za pomíjející stín? Právě proto, že se uskuteční příchod Syna člověka, který rozptýlí prchavý stín a odhalí věčnou skutečnost, rozpráší nahromaděné pozemské bohatství a rozdělí neviditelný poklad nebeský, splní naděje těch, kteří doufali v jeho příchod a na věky jim zabezpečí blaženou budoucnost. »Blažení služebníci ti, které Pán přijda nalezne, ani bdí!«

452. Petr žádal od Ježíše vysvětlení: »Pane, k nám-li pravíš to podobenství, čili také ke všem?« Zarazil se totiž, že pán oněch horlivých služebníků bude je sám obsluhovat, aby se jim odvděčil za jejich ochotu. Petr chtěl vědět, bude-li to odměna jen několika vyvolených nebo všech. Ježíš v odpovědi přidal něco nového: zmínil se o služebnících nedbalých a lenivých, o jistých stupních a odpovědnosti služebníků vůbec. Byl horlivý služebník, který byl ustanoven, aby v pánově nepřítomnosti rozděloval ostatním služebníkům pokrmy. Bude-li věrně plnit svěřený úkol, až se pán vrátí, ustanoví ho za odměnu správcem svého majetku. Zneužije-li však dlouhé nepřítomnosti pánovy, bude-li vládnout sám, bít služebníky a slu-

žebné, pořádat hostiny a opíjet se, pán ho při nečekaném příchodu přísně potrestá; menšími tresty stihne také ostatní služebníky, kteří se provinili méně. Bude tedy všeobecným pravidlem, že od každého, jemuž bylo dáno mnoho, bude se mnoho požadovat a komu bylo mnoho svěřeno, od toho se bude více žádat (*Lk* 12, 35-48).

»Příchod« Syna člověka přinese tedy všem nezměnitelný osud, ale budou v něm rozdíly a stupně; především pak čas jeho »příchodu« je neznámý.

Znamení, jemuž budou odpírat Potřeba změny smýšlení

453. Učení tohoto druhu úplně převrací lidské smýšlení. To nebyly výklady farizeů o vejci sneseném v sobotu (§ 251) a o umývání rukou a nádob před jídlem; byl to požár, který zasáhl mocně tehdejší celý židovský svět a který se později rozšířil i do všech ostatních světů. To potvrdil sám Ježíš, když po předešlých řečích prohlásil: »Oheň na zem pustit jsem přišel a co chci jiného, než aby se vznítil?« (*τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη*). Oheň znamená zkoušku, kterou musí projít všichni, kdo následují Ježíše. Ježíš ji podstoupí první: »Mám však pokřtěn býti křtem, a kterak jsem tísněn, dokavad se nevykoná!« Křest v přeneseném slova smyslu značí jasný plamen ohně; křest i oheň jsou zkouškou, první jen pro Ježíše, druhý pro celou zemi.

Na zemi přinese nikoliv pokoj a svornost, nýbrž válku a rozdvojení. Ježíš praví totiž dále o účincích svého učení na zemi: nastanou rozdvojení a spory v pětičlenné rodině, a tři budou proti dvěma a dva proti třem; postaví se otec proti synu a syn proti otci, matka proti dceři a dcera proti matce, tchyně proti své nevěstě a obráceně. Z počátku všichni budou zajedno; ale jakmile pronikne mezi těchto pět osob poselství Ježíšovo, vnikne mezi ně i rozdvojení, protože někteří je budou chválit a jiní mu budou zlořečit (*Lk* 12, 49-53). Již před třiceti lety prohlásil v chrámě stařec Ježíše za »znamení, jemuž budou odpírati« (§ 250): osoba Ježíšova a jeho učení budou znamením, jemuž bude odpíráno v celém lidském pokolení. I tu dnešní historik může snadno poznati, zda se tato slova - pronesená před dvěma tisíci lety uskutečnila tehdy a během dalších století až do dneška.

Mezitím farizeové a saduceové šli smícháni se zástupem krok co krok za Ježíšem s úmyslem shledávat proti němu důkazy. To dalo Ježíšovi podnět, aby napomenul je i zástup. Čas kvapí, události se řítí, a oni místo aby se starali o své nejvyšší zájmy, úporně brojí proti království Božímu. Což nevidí, co se děje kolem nich? Nepoznávají příznaky nové doby? Známky

počasí dovedou dobře rozeznat: když večer pozorují mraky, které přicházejí od západu, hned říkají, že bude pršet; vane-li jižní vítr, říkají, že bude horko; tak tomu také vskutku bývá. Z mravních předzvěstí, které se objevily od dob Jana Křtitele až dodnes, nepozorují, pokrytci, že přišel čas duchovního obrození a změny smýšlení (§ 266)? Všecko staré bude bez milosrdenství zničeno; a přece jsou dosud slepí, nevidí nového života, jenž se připravuje a raději tvrdošíjně ulpívají ve starém smýšlení. Ať otevrou oči, ať popatří a posoudí sami, co je nutno činit hned, dříve než bude pozdě (*Lk* 12, 54-57).

454. Dvě veřejné události mu poskytly brzy příležitost vrátit se k téže věci. Ježíši, Galilejci, přinesli v oněch dnech zprávu o zavraždění některých Galilejců při oběti v chrámě, které nařídil římský prokurátor Pilát (§ 26). Ježíš naráželje na staré židovské mínění, že hmotné zlo je vždy trestem za zlo mravní (§ 428), pravil: Myslíte, že snad tito Galilejci, kteří byli zabiti, byli většími hříšníky než ostatní Galilejci, když je stihl tento osud? Nikoliv, naopak pravím vám, že »nebudete-li pokání činiti, všichni podobně zahynete«. S touto poslední událostí spojil potom Ježíš jinou, která se přihodila krátce předtím rovněž v Jerusalemě. Ve čtvrti Siloe (§ 428), to jest na obvodu města, se zřítila náhle věž, jež byla částí obranné městské soustavy v městských hradbách a jejíž zbytky byly právě nedávno vykopány. Padající věž zasáhla a zabila osmnáct lidí. Nuže, připojil Ježíš, myslíte, že i oni byli větší hříšníci než všichni ostatní obyvatelé Jerusalema? Nikoliv; pravím však vám, »nebudete-li pokání činiti, všichni taktéž zahynete« (*Lk* 13, 1-5).

Jaký konec hrozí nekajícím hříšníkům? Vidíme, že oba uvedené příklady končí násilnou smrtí: oběti Pilátovy hynou mečem a oběti při zřícení věže hynou v ssutinách. Obojí smrt byla obvyklá ve válkách a při tehdejším obléhání měst; stačí číst *Válku židovskou* Josefa Flavia a na každé straně najdeme smrt mečem anebo zasypáním (a také hladem) za obležení Jerusalema. Hrozí se tu tedy násilnou smrtí, jakou umírají lidé obyčejně za války, na kterou se však vůbec nepoukazovalo v předešlých podobenstvích o služebnících, očekávajících příchod pánův. Tam šlo o událost naprosto nevyhnutelnou, i když se mohla stát v neznámou chvíli, totiž při příchodu Syna člověka, který určí každému jeho osud; zde však je možno násilnému konci se lehce vyhnout, neboť k tomu stačí změna smýšlení. Podle slov Ježíšových je jen dvojí možnost: buď nezměníte smýšlení a pak všichni zahynete, jak ukazují oba příklady; nebo změníte smýšlení a pak uniknete násilné smrti.

Není pochyby o tom, že změna smýšlení je cílem Ježíšova poslání; toto poslání je pak poslední lhůtou, kterou Bůh poskytl vyvolenému židovskému národu, aby se obrátil. Neučiní-li tak, hrozby se vyplní.

To vše je jasně potvrzeno v krátkém podobenství, které Ježíš připojil. Byl člověk, který měl na vinici neplodný fíkový strom. Proto řekl k vinaři: Již po tři roky se chodím dívat, zda tento strom nese ovoce, a nic nevidím. Vykopej ho tedy, když nerodí a nadto vysiluje půdu! - Ale vinař prosí: Pane, ponechej jej ještě tento rok! Okopám jej, pohnojím a uvidíme. Přinese-li ovoce, dobře; pakli ne, pak jej po této poslední zkoušce vykopu (Lk 13, 6-8).

Smysl je jasný. Již jsme podotkli, že tři roky neplodnosti narážejí snad na dobu veřejného života Ježíšova (§ 178), jehož třetí rok právě plynul; ale ať je tomu jakkoliv, je jisto, že strom představuje Židovstvo, pán vinice je Bůh, vinařem Ježíš sám. Vrací se tudíž znova dřívější hrozba: při poslední lhůtě, jež byla stromu dána, buď vydá strom ovoce nebo skončí pod ranami sekery.

Žena shrbená a člověk vodnatelný Otázky o veliké večeři

455. Měly Ježíšovy hrozby nějaký účinek? Vzplanul požár z ohně, který přišel Ježíš vrhnout na zemi? Jinými slovy: nastávala již změna smýšlení, která odhodila starý formalismus a hledala nového ducha?

Na tyto otázky Lukáš nedává přímou odpověď, ale zdá se, že odpovídá nepřímo vypravováním, které připojuje k předešlému líčení; ukazuje, že rabínský formalismus tížil jako olovo všechny duše a že jím ani trochu nepohnuly hrozby Ježíšovy. Vypravování líčí shrbenou ženu uzdravenou v sobotu (*Lk* 13, 10-17); ale evangelista v zálibě pro sdružené obrazy připojuje podobný příběh o člověku vodnatelném, uzdraveném rovněž v sobotu (*Lk* 14, 1-6). Oba příběhy logicky souvisí jako opakovaná a stísněná odpověď na předešlé otázky o účinku Ježíšova kázání, a proto je vhodno uvést je obě vedle sebe. Přesto však je zjevno i z údajů Lukášových, porovnaných s ostatními evangelisty, že obě příhody jsou časově odděleny a že žena byla uzdravena krátce před slavností posvěcení chrámu, a to v Judsku, kdežto muž brzy po oné slavnosti pravděpodobně v Zajordání.

Ježíš tedy na své pouti Judskem vešel jednou v sobotu do synagogy a začal učit. Mezi přítomnými byla žena nemocná již osmnáct let snad pakostnicí neb obrnou - a byla tak shrbená, že nemohla vůbec zvednout hlavu a pohlédět vzhůru. Když ji Ježíš spatřil, zavolal ji k sobě a řekl jí:

»Ženo, zproštěna jsi od své nemoci.« A vložil na ni ruce; hned se narovnala a velebila a chválila Boha. Představený synagogy, který předsedal shromáždění (§ 64), se rozhněval pro toto uzdravení, jež se stalo v sobotu. Neodvažuje se osloviti Ježíše přímo, ale rozhořčeně se obořuje na lid: »Šest dní jest, v nichž se má pracovati. V těch přicházejte a dávejte se uzdravovati a nikoliv v den sobotní!« Pro horlivého představeného synagogy zázračné uzdravení neznamenalo nic, ale sobota která ostatně nebyla vůbec porušena - byla vším. Ježíš proto odpověděl jemu i ostatním stejně smýšlejícím: »Pokrytci! Zdali každý z vás neodvazuje v sobotu od jeslí svého vola neb osla a nevede ho napájet?« Rozvázat nebo udělat uzel na provaze, bylo v oněch třicetidevíti skupinách prací zakázaných v sobotu (§ 70); leč v praxi, protože šlo o domácí zvířata, se již postarali nějak o jejich ošetření.[17]) Po tomto vysvětlení končí Ježíš důkazem a fortiori: »A tato žena, která jest dcera Abrahamova a kterou satan svázal, hle, již osmnáct roků, ta neměla být rozvázána od vazby své v den sobotní?« Satanovi se připisovaly nemoci všeho druhu (§ 78). Jestliže některý den byl příhodnější než ostatní, aby ukázal převahu Boha nad satanem, t. j. Dobra nad Zlem, pak to byla sobota, den zasvěcený Bohu. Proto Ježíš lépe než kdokoliv jiný vnikl v ducha soboty, způsobiv právě v sobotu ono vítězství Boha nad satanem.

456. S Ježíšovými slovy lid srdečně souhlasil; o jeho protivnících Lukáš praví, že se »styděli«, ale to neznamená, že přisvědčili důkazu. Viděli jsme již, že rabínské zachovávání soboty bylo jedním z pilířů, na nichž farizeové trůnili a který se neměl nikdy zřítit (§ 431). I když zázraky vyvracely tyto předpisy sobotního klidu, nic to pro ně neznamenalo. Co jim je do skutků, ať se třeba rouhají Duchu svatému (§§ 444, 446), jen když zůstane farizejská sobota nedotčena.

Druhý příběh se neudál v synagoze, nýbrž v domě jednoho významného farizeje, který pozval Ježíše ke stolu. Je zase sobota a farizeové ho pozorují. Tu hle, jakýsi člověk vodnatelný přistoupil k Ježíšovi - přilákán snad jeho pověstí divotvůrce - v naději na uzdravení. Ježíš se tedy obrátil k zákoníkům a farizeům: »Jest dovoleno v sobotu uzdravovati čili ne?« Oni mlčeli, přestože v mnoha případech otázku tu již projednávali a rozhodli učitelé Zákona (§ 71). Když mlčení trvalo, Ježíš přitáhl k sobě za ruku vodnatelného, uzdravil jej a propustil. Nato řekl k mlčícím: Kdo z vás, komu padne syn nebo vůl do studně, nevytáhne jej hned v sobotu? Ani na tuto otázku se Ježíšovi podle Lukáše nedostalo odpovědi.

Na první pohled je patrno, že obě příhody jsou si velmi podobné; při vy-

pravování o vodnatelném nevystupují však Ježíšovi protivníci tak příkře a jenom mlčí. Poněvadž se to stalo asi v Zajordání, lze se domnívat, že tamější farizeové a zákoníci, vzdálenější od Jerusalema, byli poněkud méně fanatičtí a úzkoprsí než v Judsku, kde byli pod přímým vlivem hlavního města.

457. Větší mírnost těchto farizeů v Zajordání je vidět i z toho, že se oběd hodně protáhl a že byly při něm klidně projednávány různé otázky, z nichž první byla otázka o předních místech u stolu.

Tito dobří farizeové nebyli by farizeji, kdyby se nebyli dostali do hádky o místa nejčestnější a nejbližší pánu domu. Tato pohovka je moje! - Nikoliv, náleží mně, mám větší zásluhy! - Jaké zásluhy? Co si o sobě myslíš? - Já jsem přece starší a učenější než ty. Ustup mi! - A tak to šlo dále. - Pro lidi, kteří žili jen pro zevnějšek, byly takové etiketní otázky hlavní. Ježíš zasáhl do hádky; chtěl zahanbit hašteřící se farizeje tím, že ukázal, jak jejich marnivost není ani dostatečně rozumná ve volbě prostředků pro vlastní vítězství. Řekl tedy: »Když budeš pozván od někoho na svatbu, nesedej na místo přední, aby snad vzácnější než ty nebyl pozván od něho a přijda ten, jenž pozval tebe i jeho, neřekl tobě: Postup tomuto místo! A tehda počal bys s hanbou seděti na místě posledním. Ale když budeš pozván, jdi, posaď se na posledním místě, aby když přijde ten, jenž tě pozval, řekl tobě: Příteli, posedni výše! Tehdy budeš míti čest před spolustolujícími: neboť každý, kdo se povyšuje, bude ponížen a kdo se ponižuje, bude povýšen.«

Když takto odsoudil marnivost hostů, odhaliv jejich nezpůsobné chování, zbývalo ještě postavit na správné místo chování farizeje, který pozval Ježíše k obědu a všeobecně všechny hostitele, kteří často zvali na hostinu z ješitnosti a pro různé výhody hmotné; mimo to poučení o hostině mohlo prospět nejenom pozvaným a hostiteli, ale mohlo se přenést ve vyšší smysl a připomenout jim pravidla a výhody jiné hostiny, hostiny duchovní. Proto Ježíš, obraceje se k svému hostiteli, pokračoval: »Strojíš-li oběd aneb večeři, nezvi přátel svých, ani bratrů svých, ani příbuzných svých, ani sousedů bohatých, aby snad také oni nepozvali zase tebe a nedostalo se ti odplaty. Ale když strojíš hostinu, povolávej chudých, zmrzačelých, kulhavých a slepých a budeš blažen, poněvadž nemají čím odplatiti tobě! Neboť odmění se ti při vzkříšení spravedlivých.« Tato zásada se velmi podobá zásadě z logion, kterou sice neznají čtyři evangelisté, ale kterou připisoval Ježíšovi sv. Pavel: »Lepší je dáti nežli bráti« (§ 98). Obě tyto zásady tkví v Kázání na hoře, totiž v sankci nikoliv pozemské, nýbrž

nadzemské (§ 319): zde ji nazývá vzkříšení spravedlivých, jinde království nebeské nebo příchod Syna člověka, ale v podstatě je to týž základ, který podpírá celou budovu učení Ježíšova, bez něhož by se celá stavba zřítila a učení by nemělo vůbec smyslu. Staří pohané, o nichž mluví sv. Pavel, byli dokonale logičtí a důslední, když tento nadzemský základ učení Ježíšova popřeli (srv. *Sk. ap.* 17, 32) a pokládali je proto za bláznovství (*μωρία*) (1 Kor 1, 23).

A dodnes se dialektický postoj nezměnil; učení Ježíšovo je dosud prohlašováno za pošetilé nebo božské podle toho, zda se tento základ zamítá nebo přijímá.

458. S myšlenkou na nadpozemskou odměnu byli pozvaní povzneseni jak tomu právě Ježíš chtěl - k úvaze o duchovní hostině. Neboť jeden z nich zvolal: »Blažen, kdo bude jísti chléb v království Božím!« Ježíš navázal na tato slova a přirovnal království Boží k hostině v podobenství, jež uvádí Lukáš (14, 16-24) i Matouš (22, 2-14). Obě podání se různí v některých podrobnostech, ale především v tom, že Matouš připojuje dosti dlouhé pokračování (22, 11-14), jehož nemá znění Lukášovo. Vyprávěl snad Ježíš toto podobenství pouze jednou, a to v obšírnější formě, jak je u Matouše a kterou pak Lukáš zkrátil? Nebo je vyprávěl v kratší formě Lukášově, kterou pak Matouš rozšířil dodatkem z jiné podobné paraboly? Nebo je Ježíš vyprávěl vícekrát v různých formách? O těchto otázkách se mnoho diskutovalo; nejpravděpodobnější odpověď je asi ta, že Ježíš použil několikrát ve svých podobenstvích všeobecného námětu hostiny - jak ostatně činili také rabíni[18]) - maje na mysli cíl poněkud různý podle okolností. Matoušovo vypravování mohlo vzniknout ze spojení dvou Ježíšových podobenství o hostině. První (22, 2-10) se v hlavních rysech shoduje s líčením Lukášovým; druhé (22, 11-14) by byl jen závěr jiného podobenství, jehož první část chybí, protože se při nynější úpravě došlo k názoru, že podobná parabola Lukášova ji dostatečně nahrazuje. Podle Lukáše zní podobenství takto:

459. Jeden člověk vystrojil velikou hostinu a pozval mnoho hostí. Ve vhodnou hodinu poslal k pozvaným služebníka, aby přišli, že je už všecko připraveno; ale všichni se začali vymlouvat. Jeden řekl: Koupil jsem pole a musím se na ně podívat; omluv mne! - Druhý pravil: Koupil jsem pět párů volů a jdu je zkusit; omluv mne! - Třetí se vymluvil slovy: Oženil jsem se a proto o návštěvě nemůže být ani řeči! - Tyto odpovědi přinesl služebník pánovi. Ten se rozhněval a nařídil sluhovi: Jdi na náměstí a na

ulice města, přiveď na hostinu chudé, zmrzačelé, slepé i kulhavé! - Rozkaz byl vykonán, služebník to oznámil pánovi a dodal: Ti ubožáci přišli, ale ještě je tam místo! - Pán tedy řekl služebníkovi: Vyjdi ještě do polí a přiveď, koho najdeš na cestách a u plotů, ať se naplní můj dům těmi chudáky a ať nikdo z dříve pozvaných neokusí mé hostiny!

Hostina jistě představuje království Boží; pozvaní, kteří se zdráhají přijít, jsou Židé; chudí, kteří přicházejí místo nich, jsou pohané: to ještě lépe vysvítá z vypravování Matoušova.[19])

Lukáš nepřipojuje nic dalšího; ale v Matoušovi se obraz rozvíjí dále. Když se svatební síň naplnila ubožáky, vešel sám hostitel (který podle Matouše je králem, jenž vystrojil svému synovi svatební hostinu), aby se podíval na hodovníky. Pojednou vidí mezi nimi člověka, který nebyl oděn předepsaným svatebním šatem (o němž však nebylo dříve ani zmínky). Proto mu král řekl: Příteli, jak jsi sem vkročil bez svatebního roucha? Ten zaraženě mlčel. Král poručil služebníkům: Svažte mu ruce i nohy a uvrzte ho do temnosti vnější; tam bude pláč a skřípění zubů! - Ježíš skončil slovy: »Neboť mnoho jest povolaných, ale málo vyvolených.«

Konec této samostatné části přesahuje symbolický ráz a týká se přímo skutečného předmětu podobenství (»pláč a skřípění zubů«). Mimo to přidává novou myšlenku k parabole, jež je společná Lukášovi i Matoušovi, že všichni nově pozvaní nejsou hodni svatební hostiny, nýbrž jen ti, kdo mají slavnostní oděv. Jinými slovy: nejsou všichni pohané, kteří nahradí Židy v království Mesiášově, hodni tohoto království, nýbrž jen ti, kteří jsou duchovně náležitě připraveni. Ježíš vskutku již dříve upozornil Nikodema, že »nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího« (§ 288); vnitřní obrození bylo základní podmínkou k oprávněnému vstupu do mesiánské svatební síně.

Zvolání jednoho ze spolustolujících Ježíšových: »Blahoslavený, kdo bude jísti pokrm v království Božím!« bylo zároveň otázkou, kdo se bude radovat z té blaženosti. Ježíš na otázku odpověděl a ukázal, kdo odmítne a kdo přijme pozvání na mesiánskou hostinu; a kdo z těch, kteří pozvání přijali, ukáže se hodným a kdo nehodným.

OD POSLEDNÍ SLAVNOSTI POSVĚCENÍ CHRÁMU DO POSLEDNÍ CESTY JUDSKEM

Na slavnosti posvěcení chrámu

460. Činnost Ježíšova, o níž jsme právě pojednali, trvala asi dva a půl měsíce, tedy dobu, jež dělila slavnost stánků (§ 416) od slavnosti posvěcení chrámu (§ 77). Protože Jan (10, 22) výslovně praví, že Ježíš přišel na tuto poslední slavnost, je nasnadě ztotožňovat jeho příchod s jednou z menších cest, o nichž se letmo zmiňuje Lukáš (§ 415). Byl právě konec prosince r. 29; Ježíš přerušil putování Judskem a odebral se do hlavního města, aby tu pokračoval ve svém poslání při národním »svátku světel«.

Jeho přítomnost v městě byla ihned zpozorována. Nedávné rozmluvy o jeho poslání a pobyt v nedalekém Judsku soustředily na galilejského Mistra zvláštní pozornost a vyvolaly ostražitost nejvyšších židovských úřadů. Jednoho dne v oktávě svátků, když se Ježíš zdržoval v chrámě, chodě v podloubí Šalomounově (§ 48), snad proto, že pršelo - podrobný Jan též připomíná, že »byla zima« - obstoupili ho jeho obvyklí nepřátelé »Židé« a pravili mu: »Dokavad držíš duši naši v napětí? Jsi-li ty Kristus, pověz nám to zjevně!« Otázka je navenek nejen přátelská, ale skoro prosebná a žadonící; řekli bychom, že kdo se ptali, očekávali jen jasné prohlášení, že Ježíš je očekávaným Mesiášem, aby se mu oddali duší i tělem. Jejich otázka však byla vlastně léčkou. Nepřátelé očekávají přímé prohlášení jedině proto, aby ho použili jako žaloby proti Ježíšovi a zničili ho, jak ukáží pozdější události.

Ježíš odhaluje lstivost otázky; jeho odpověď podává sice očekávané prohlášení, ne však v té formě, jakou si přáli, neboť prohlašuje, kdo je, ale vyhýbá se nástraze: »Řekl jsem vám to a nevěříte. Skutky, které já činím ve jménu Otce svého, ty vydávají svědectví o mně. Ale vy nevěříte, neboť nejste z ovcí mých. Ovce mé slyší hlas můj a já je znám a následují mne; a já jim dávám život věčný a nezahynou na věky a nikdo nevytrhne jich z ruky mé. Co mi dal Otec můj, to jest větší nade všecko a nikdo nemůže jich vytrhnouti z ruky Otce mého. Já a Otec jedno jsme (ἕν ἐσμεν)« (*Jan* 10, 25-30). Tazatelé čekali, že Ježíš odpoví zřetelně: Já jsem Mesiáš; Ježíš místo toho praví: Že jsem Mesiáš, můžete odvodit ze skutků, jež činím; vyhýbá se tím přesnému a jasnému vyjádření, podobně jako

kdysi učinil týmž protivníkům o slavnosti stánků (§ 422). Také důvod pro nepřímou odpověď je týž. Všichni, kdož bez zaujetí pozorovali zázraky Ježíšovy, mohli usoudit, že »se přiblížilo... království Boží« (§ 444) a že je Ježíš Mesiášem; naproti tomu tento poukaz na zázraky nedával záminek k politickým žalobám a násilnostem. Kdyby se však byl Ježíš nepokrytě prohlásil za Mesiáše před těmito nepřáteli, byl by jim dal příležitost, aby ho obžalovali u římských úřadů jako politického štváče neb aby proti němu hned násilně zakročili.

461. Sotva vyslechli poslední slova Ježíšova, »Židé se chápali opět kamení, aby ho kamenovali«; evangelista chce příslovcem »opět« připomenout podobný pokus o slavnosti stánků před několika týdny. Tenkrát Ježíš o sobě prohlásil, že byl dříve než Abraham (§ 423), že je dobrým pastýřem milovaných oveček (§ 432 násl.), a dověděl se také, jak se farizeové pokusili, aby »vytrhli z jeho ruky« jednu z oněch ovcí, totiž slepého od narození, jejž tito soudcové vyhnali a vyloučili ze synagogy (§ 430). Nyní jde Ježíš ještě dále. Především říká, že nepřátelé v něho nevěří, protože nejsou z jeho ovcí, které nemohou být vytrženy z jeho moci, jako nikdo nemůže jich »vytrhnout z ruky Otcovy«; konečně uvádí základní důvod všeho, že Ježíš a Otec jedno jsou. Tedy Ježíš, třeba se výslovně neprohlásil Mesiášem, prohlašuje se za Boha?

Tak si vykládali Židé jeho slova zcela logicky a také to otevřeně projevili. Vida totiž Ježíš, že sbírají kameny, ptal se jich: »Mnoho skutků dobrých ukázal jsem vám (učiněných mocí přijatou) od Otce; pro který z těch skutků mne kamenujete? Židé odpověděli: Pro dobrý skutek tě nekamenujeme, nýbrž pro rouhání, totiž, že ty jsa člověkem, děláš se Bohem!« Rozběsněnost se ihned utišila. Na Východě, na tržištích a v obchodech, na místech soukromých i veřejných, lidé okamžitě vzplanou pro maličkost; křičí, hází rukama jako na divadle, bez tragických následků. Tak se stalo i tentokrát a vyhrožující naslouchali Ježíšovi, jenž pravil: »Přece je psáno ve vašem Zákoně: Já jsem řekl... bohové jste« (srv. *Ž* 82, 6 hebr.). Jestliže tedy Bůh sám obraceje se k lidem nazývá je bohy a činí to v Písmě sv., jehož svědectví je neklamné, »proč mne viníte z rouhání, že jsem se prohlásil za Syna Božího, když Otec sám mne posvětil a poslal na svět? Než hleďte na mé skutky: nečiním-li skutků svého Otce, nevěřte mi; jestli je však činím, dejte se jimi přesvědčit a pak poznáte, že »Otec jest ve mně a já jsem v Otci« (*Jan* 10, 34-38).

Na místě, uváděném z Písma jako důkaz, je užito výrazu »bohové« v nevlastním slova smyslu, neboť se týká lidí-soudců, kteří zastupují při soud-

ním jednání autoritu Boží. Přece to však byl důkaz účinný jako argumentum ad hominem, že umlčel nepřátele Ježíšovy, kteří měli Písmo svaté v úctě. Jestliže Písmo samo nazývá bohy lidi, nemohou ho Židé obžalovat z rouhání, neboť má vyšší důvod, aby si tento název přivlastňoval. Také zde se nepouští Ježíš do podrobností, jež by přilévaly oleje do ohně; přece však vraceje se k slovům, která mu vytýkali a podle nichž on i Otec jsou jedno, prohlásil jasně: »Otec jest ve mně a já jsem v Otci.« Ale toto vysvětlení nebylo zdaleka zeslabením, nýbrž spíše potvrzením předešlých slov.

Také tentokráte Židé dokonale porozuměli a oheň, sotva uhasl, vzplanul znovu: »Tu hledali ho zajmouti, ale on ušel z rukou jejich.«

Oni Židé byli velmi chápaví: porozuměli hned a dokonale všemu, čemu nechtěli rozumět ariáni čtyři sta let později, že z Ježíšových slov vysvítá zcela jasně, že se prohlásil Otci ve všem za rovného. Dnešní radikální kritikové jsou stejně chápaví jako tito Židé, a snad ještě chápavější. I oni dobře vědí, že z Ježíšových slov vysvítá ujištění o rovnosti s Otcem, ale někteří z nich - aby snad nezůstali pozadu za starými ariány - ubezpečují, že Ježíš nikdy nepronesl těchto slov, jež jsou theoretickým výkladem křesťanského dogmatu, jenž pochází od autora čtvrtého evangelia. Všecky »historické« důkazy jejich vysvětlení spočívají v tvrzení toho, kdo je předkládá a v obvyklé »nemožnosti«, aby Ježíš tato slova vyřkl. Opakuje se zkrátka týž postup jako u příběhu v Caesareji Filipově (§ 398): neboť bořivá kritika je stejně chudá a ubohá v historických důkazech, jako je jednotvárná a monotonní v dialektickém postupu.

Ježíš v Zajordání

462. Brzy po slavnosti posvěcení chrámu - čili v prvních dnech roku 30 - odebral se Ježíš do Zajordání (Pereje), a sice do krajiny, kde Jan uděloval křest (§ 269); tam se nějaký čas zdržel (*Jan* 10, 40; srv. *Mt* 19, 1; *Mk* 10, 1; *Lk* 13, 31 násl.). Odtud se snad vydal později na různé misionářské cesty do severních částí Judska, procházeje také Samařskem až do Galileje, odkud podle Lukáše (17, 11) odchází na poslední a konečnou cestu do Jerusalema (§ 414). Proto nemáme ani pro toto období přesně vymezeného určení místa a času, jak jsme již poznamenali, a Lukášovo vypravování je nadále úryvkovité (§ 415).

Jednou se kdosi Ježíše tázal: Pane, jest málo těch, kdo budou spaseni? Ježíš odpovídá myšlenkami, jež jsme již slyšeli v Kázání na hoře, jak je podává Matouš (§ 333): Snažte se vejít těsnou branou, protože se tam

mnozí budou marně hledět dostat, jakmile hospodář vstane a zavře dveře, vida, že se už všichni pozvaní dostavili. Pak bude pozdě a těm, kdo budou tlouci na dveře, řekne: Nevím, odkud jste! -

V otázce dané Ježíšovi se zračila domněnka tehdy u Židů rozšířená, že bude vyvolených mnohem méně než zavržených.[1]) Ježíš ani nezamítá, ani neschvaluje toto mínění, nýbrž jen vybízí, aby se snažili (*ἀγωνίζεσθε*) dostati se do hodovní síně, kam není vstup snadný. Ptal se sice Žid, člen vyvoleného národa a Ježíšův krajan, ale tato přednost nikomu neotvírá volný vstup. Proto Ježíš pokračuje: Až uvidíte, že jste odtamtud vyloučeni, budete říkat: Jak to? Jedli a pili jsme s tebou a učil jsi na našich ulicích! A přece vám bude řečeno: Nevím, odkud jste; pryč ode mne všichni činitelé nepravosti (§ 333)! Budete tam, kde je pláč a skřípění zubů, i když spatříte své praděd y Abrahama i Izáka a Jakuba v království Božím. Ani místa po vás nezůstanou při té hostině prázdná, neboť přijdou jiní pozvaní od východu, od západu, od severu i od jihu a budou stolovat v království Božím!

463. Nato přišlo k Ježíšovi několik farizeů a důvěrně mu řekli: »Vyjdi a odeběr se odtud, neboť Herodes chce tě zabíti« (*Lk* 13, 31). Tento Herodes je Antipas, vrah Jana Křtitele. Když se tehdy Ježíš zdržoval v Zajordání, chodil právě po jeho území; odtud ona rada farizeů.

Než jak tomu bylo ve skutečnosti? Chtěl opravdu Antipas vydat Ježíše na smrt? Sotva; neboť kdyby byl měl takový úmysl, byl by jej snadno v tajnosti vykonal. Spíše mu začínal být nepohodlný galilejský Mistr, jenž se zase ukázal na jeho území, pobuřoval lid, vyvracel staré řády a svým vystupováním mu tolik připomínal Jana, kterého tetrarcha usmrtil. Jeho vidinu měl jistě stále před očima, jako by pokračovala s větší silou v úloze karatele. Tetrarcha neměl chuť si ještě více rušit cizoložné noci novou obětí. Ať Ježíš odejde dobrovolně z jeho území a nenutí ho užít násilí. Ale jak pohnout Ježíše k odchodu? Byli tu farizeové, ochotní ke každé službě. Jestliže se právě oni - jak je pravděpodobné (§ 292) - nabídli za nástroj, aby vlákali Jana Křtitele na území Antipovo a umožnili tak jeho uvěznění, nyní jednají opačně, snažíce se přimět Ježíše k odchodu, a straší jej smrtí. Farizeové se k takové službě ochotně nabídli, protože, podaří-li se jim dostat Ježíše do okolí Jerusalema, snáze s ním budou moci naložit podle libosti. Byla to opravdu »liščí« prohnanost.

Ježíš věděl, jak tomu je, a proto odpověděl starostlivým farizeům: »Jděte a povězte té lišce: Hle vymítám zlé duchy a uzdravuji dnes i zítra a třetího dne přijdu k dokonání. Ale ještě dnes i zítra i pozítří musím cho-

diti, neboť nenáleží proroku zahynouti mimo Jerusalem.« Vzkaz té »lišce« čili Antipovi, zněl v tom smyslu, aby si Antipas nečinil starostí: Ježíš bude konat divy na území tetrarchově nebo jinde ještě dva dny a třetího dne ustane a »dokoná« (τελειοῦμαι); ale k dokonání života nedojde na území Antipově, nýbrž v Jerusalemě, protože je smutným privilegiem toho města zabíjet proroky.

Ještě jednou se tedy Ježíš dovolává svých zázraků na důkaz svého poslání. Mimo to tvrdí, že jeho působení potrvá ještě jeden den, druhý den a část třetího dne. Je jeho označení času jen neurčité a všeobecné (jak bychom řekli my - nějaký den), nebo naopak velmi přesné? První je možné, ale druhé se zdá pravděpodobnější. Jestliže Ježíš pronesl tato slova v lednu r. 30 (§ 462), bylo to před jeho smrtí asi dva a půl měsíce a to bylo těch dva a půl dne.[2])

Podmínky k následování Ježíše

464. Lukáš pokračuje ve svých sebraných úryvcích. Za upozornění na Antipu klade hostinu u farizeje a rozepře, o nichž jsme již jednali (§ 456 násl.). Nato uvádí řadu podmínek k následování Ježíše. Ježíš o nich mluvil jednoho dne, když šel za ním »četný zástup«; některé z těchto podmínek uvádí Matouš v jiné souvislosti. Tyto podmínky tvoří tři hlavní skupiny: v tom, kdo jde za Ježíšem, musí láska k němu být vyšší než láska k rodině a k příbuzným; musí převládat nad sebeláskou v mravním i hmotném smyslu; musí být silnější než touha po majetku.

»Jde-li kdo ke mně a nemá v nenávisti otce svého a matky své i manželky a dítek a bratrů i sester svých, ano i života svého, nemůže být mým učedníkem.

A kdo nenese kříže svého a nejde za mnou (§ 400), nemůže býti mým učedníkem.

Každý z vás, jenž neodříká se všeho, co má, nemůže být mým učedníkem«

Chce-li Semita říci, že *má méně rád* Petra než Pavla, řekne, že Petra vzhledem k Pavlovi *nenávidí.*

Semita místo »méně milovat« řekne »nenávidět« (srv. *Gen* 29, 30-33; *Deut* 21, 15-17); v takovém smyslu praví Ježíš v první podmínce, že jeho stoupenec má »nenávidět« pokrevní příbuzné. Snad se dostala slohovou úpravou třetí podmínka *(Lk* 14, 33) za druhé dvě (14, 26-27) a předchází jí dvojí podobenství, jež osvětluje všechny tři. Tyto podmínky jsou základní pro následování Ježíše. Každý tedy, než se za ním vydá, ať dobře

počítá a uváží, je-li schopen zachovávat tyto podmínky, jinak ať se raději za ním ani nepouští.

A věru, kdo postaví věž a nespočítá předem výlohy, aby viděl, zda vystačí? Pustí-li se beze všeho do stavby, může se mu stát, že položí základy a nebude mít peněz na stavbu; stavba uvázne v půli, lidé z celého kraje budou o ní hovořit a všichni se budou posmívat domýšlivému staviteli.

Anebo který král se dá do války s 10.000 vojáky proti jinému, jenž jich má 20.000, a neudělá si předem válečných propočtů, aby zjistil, vyváží-li menší počet vojska jeho zdatnost a jiné výhody? Vidí-li, že nedostatek nemůže být vyvážen, nepouští se do bitvy, nýbrž raději nabídne mír.

Podobně kdo chce jít za Ježíšem, musí ho především nade všecko milovat. Je možné lásku k němu sloučit s láskou k jiným; když však láska k jiným je v rozporu s láskou nejvyšší, musí jí ustoupit a dát vládu pánu nejvyššímu. Jinak není možno být pravým následovníkem Ježíšovým.

Tyto podmínky, až řezavě přímé, dal Ježíš »mnohým zástupům«, které se k němu sbíhaly *(Lk* 14, 25). Jejich historický smysl je jasný. Mnohé, ba velmi mnohé mezi nimi přitahovala duchovní převaha Ježíšova, jeho zázračná moc, jakési naděje na vítězství a slávu a očekávání spoluvlády v mesiánském království; ale ti by se byli hned při prvních obtížích rychle stáhli dozadu; Ježíš napřed ukazuje na tyto nesnáze a stanoví tvrdé podmínky pro následování sebe, které jsou úplným rozčarováním jejich blahých snů. Věci se nesmí brát na lehkou váhu. Od následovníka Ježíšova možno kdykoliv žádat, aby byl skutečným hrdinou. Budova, kterou takový stoupenec začíná stavět, je věž, jejíž základy jsou sice na zemi, ale jejíž vrchol se má dotýkat nebe; let, na nějž se vydává, spoléhaje jen na »svá křídla«, spojuje dva »tak daleké břehy«, jako je země od nebe. Kdo necítí sílu, aby se zřekl »všech lidských ohledů«, může se snadno stát stoupencem některého vynikajícího farizejského mistra, nikdy však žákem Ježíšovým:

»Viz, lidskými jak prostředky on zhrdá,
takže ni vesel, ani plachet nechce
krom křídel svých, z tak dalekých sem břehů.«
(Očistec II, 31-33).

O ztracené ovci a o ztraceném penízi

465. Za tento výjev klade Lukáš několik podobenství, jež se vinou jako šňůra perel. První perly, které se nám z ní dochovaly, možno nazvat klenoty Božího milosrdenství; ukazují, jak vhodně nazval Dante klenotní-

ka »*scriba mansuetudinis Christi*« - »vypravěčem o lásce Kristově« (§ 138).

Rámec o milosrdenství Božím tvoří krátký úvod k těmto podobenstvím: »Přibližovali se pak k němu celníci a hříšníci, aby ho slyšeli; a farizeové i zákoníci reptali říkouce: »Tento přijímá hříšníky a jí s nimi!« Podobné reptání Ježíš znal a odpověděl na ně již dávno předtím (§ 306). Nyní odpovídá znova v oblíbených podobenstvích, které si mohli vzít k srdci i domýšliví soudcové i ubozí odsouzenci.

První příklad vzal Ježíš z pastýřského prostředí (§ 432 násl.). Pastýř má sto ovcí; ráno je pustí z ovčince a vede je na pastvu, aby se pásly. Pojednou zpozoruje, že jedna ovečka chybí; dívá se a hledá, ale nevidí ji. Jistě se ztratila! Odtrhla se od stáda, dala se zlákati nějakým zelenějším a úrodnějším paloukem; zatím co se stádo vzdalovalo, zůstala na místě, zvábila ji na chvíli šťavnatá pastva, ale v noci jí hrozilo nebezpečí od vlků. Rychle! Nutno podniknouti vše, aby se našla, než se náhle setmí, jak tomu v Palestině bývá.

Svědomitý pastýř svěří tudíž ostatních devadesátdevět ovcí pasákům a běží hledat ovci ztracenou. Sestupuje do údolí, vystupuje na pahorky, rozhlíží se po širých pláních pln úzkosti; pozoruje bedlivě kroužení jestřábů, volá, napíná sluch a nedá si pokoje, až pojednou k své radosti zaslechne vzdálené bečení. To je ona! Běží hned k ní. Ani slovem jí nevyčiní, ani rukou nepohrozí; naopak béře ji do náruče, dává si ji na ramena, jak se nosí jen malí beránci, kteří ještě nemohou běhat. Ubohá, jistě tolik zkusila, když zůstala sama, stejně jako její pastýř a zaslouží si to vyznamenání! Pastýř ani necítí na svých ramenou nemalé břímě. Radost z nalezené ovce činí mu břímě lehčí. Když se pastýř večer vrátí, nestará se o ostatních devadesátdevět ovcí, o nichž ví, že jsou v bezpečí, ale pozve přátele a sousedy, aby se s ním radovali: To mám radost! Měl jsem štěstí: tu je ta ztracená, našel jsem ji! - Ježíš zakončil: »Pravím vám, že tak bude větší radost v nebesích nad jedním hříšníkem pokání činícím, než nad devadesátidevíti spravedlivými, kteří pokání nepotřebují.«

Druhé podobenství je z domácího prostředí, ale znázorňuje totéž poučení jako první. Jakási dobrá žena, opatrná a dobrá hospodyně, si našetřila něco peněz svým přičiněním a spořivostí. Jest to deset drachem, deset lesklých penízů v hodnotě něco přes 10 lir ve zlatě. Žena je má zavázány v šátku; šátek je pečlivě sbalen a svázán v uzel a drahocenný uzlík je dobře schován v tmavém koutku domu, kam čas od času žena nahlédne, zda je vše v pořádku, aby se potěšila jejich leskem. Než jednoho nešťastného dne ubohá žena rozváže uzlík a vidí, že drachem není deset, nýbrž devět.

Jak hořké překvapení! Kam se asi drachma poděla? Kdy se ztratila? Zkormoucená vzpomíná, kdy měla naposledy uzlík v ruce. Snad se drachma někam onehdy zakutálela, když v rozčilení něco platila; nebo se to stalo při úklidu. Polekaná žena vezme svítilnu a koště; prohlíží nejtemnější kouty v domě, mete jednu rýhu v dlažbě za druhou, prohlíží všechny díry a trhliny, až konečně nalezne ztracenou drachmu mezi dvěma dlaždicemi. Radostí vykřikne, svolá přítelkyně a sousedky, aby jim vypověděla svou radost, jak onen pastýř, když nalezl ovečku. - Ježíš končí: »Tak, pravím vám, budou andělé Boží míti radost nad jedním hříšníkem a pokání činícím.«

Znamená tedy obrácení hříšníků na zemi radost andělů v nebi.

O marnotratném synu

466. Obě předchozí podobenství ukázala, jak se chová Bůh k hříšníku, který se kaje a vrátí k němu; leč jak si má počínat člověk spravedlivý ke kajícímu hříšníku? Na tuto novou otázku odpovídá podobenství o marnotratném synu, když znovu ukázalo, jak s hříšníkem jedná Bůh.

Z literárního hlediska je toto podobenství skutečný zázrak. V ohledu mravním budí v každém synu člověka největší naději; ale v ohledu literárním béře každému ctiteli lidského slova naději, jak uznali už dávno badatelé všech směrů. Žádný spisovatel na světě nedosáhl takové jímavosti ve vypravování tak krátkém, tak pravdivém a tak prostém, beze vší umělkovanosti. Je zcela prostinké, načrtnuté sotva několika slovy, a přece je působivější než všechna vyprávění právem proslavená důmyslnou skladbou a čistou mluvou.[3]) Opisovat toto podobenství jinými slovy znamená kazit jeho krásu; ale z důvodů dějepisné jasnosti jsme bohužel nuceni k tomuto zkomolení.

»Jeden člověk měl dva syny«, s nimiž spokojeně žil na statku, obdělávaje rozsáhlé pozemky četným služebnictvem. Starší syn byl skvělý jinoch: byl vážný a vyrovnaný, hleděl si jen hospodářství, byl otci pravou rukou v řízení polních prací a skoro si ani nedopřál rozptýlení s několika svými rozumnými přáteli. Mladší syn byl pravý opak: divoch, který se zrovna dusil v tom spořádaném a usedlém životě; polní práce ho netěšily, byl mu protivný zápach dobytka, statek byl vězením a čeládka, vždy ochotná donášeti otci každý jeho kousek, zdála se mu sborem žalářníků. Od mnoha ztřeštěných druhů z okolí slýchával podivuhodné věci o vzdálených velikých městech, kde se hodovalo, tančilo, hrálo a bavilo, kde se za každým krokem potkávaly navoněné ženy a uhlazení přátelé a ne páchnoucí ovčáci

a špinaví čeledínové jako na dvoře otcově. Tam byl pravý život! Tam smutně bloudil myšlenkami za dlouhých letních večerů, když po promarněném dnu ležel na louce, naslouchaje zpěvu cvrčků a přemítaje smutně o tom, že měsíce a roky letí a on že ubíjí své mládí v prázdnu a nudě.

Jednoho dne tomu mladíkovi udělal konec a rozhodl se, jak mu našeptal jeden jeho přítel. Přišel k otci a řekl mu přímo: »Otče, dej mi díl statku, který na mne připadá!« Nechtěl nic nesprávného. Podle židovského zákona *(Deut* 21, 17) měl prvorozený právo na dvě třetiny; v našem případě náležela mladšímu třetina jmění, protože byli synové dva. Na tuto žádost zíral otec dlouho jinochovi do očí, ale neřekl ani slova, jako se ani syn neodvážil ke své prosbě něco dodat. Mlčky se rozešli. V tom vzájemném mlčení, jež trvalo několik dní, se majetek rozdělil; nemovité jmění, jehož část synovi patřila, bylo zpeněženo »a po nemnoha dnech mladší syn sebral všecko a odešel do daleké krajiny.«

Konečně tedy začíná nový život! Byl to odlehlý kraj, kam přišel, neznalý židovských předsudků; žilo se tam naopak životem, kterým Židé opovrhovali. Mladík si sem přinesl mnoho peněz, třetinu bohatého dědictví; mohl tedy užívat. Jeho sny se mu splnily a on v žízni po požitcích vrhl se do nich tělem i duší. Text praví, že byl živ ἀσώτως, což možno přeložit bezuzdně či nevázaně nebo také prostopášně a hýřivě; oboje se ostatně doplňuje.

Při takovém životě plynuly dny rychle a vesele. Ale dostavily se také následky. Časem mizely peníze, jediný pramen těch rozkoší; ačkoliv z počátku byla kapsa jinochova hodně plná, přece jen nebyla bezedná. Horečná touha po rozkoších jej ovládla a zaslepila, že si ani nevšiml, jak se měšec prázdní. Jednoho dne byl prázdný docela. Blažené dny byly u konce; začínal život nový, zcela rozdílný.

467. »A když všecko utratil, nastal v té krajině hlad veliký a on počal trpěti nouzi.« Ještě včera se radoval a dnes jej stihá vnitřní i vnější utrpení; nejen se mu vyprázdnila kapsa, ale v tom kraji vznikla náhle drahota, jež přivádí do úzkých i toho, kdo za normální doby nepociťuje bídy. Přátelé, kteří mu ještě včera pochlebovali, samozřejmě zmizeli s posledními jeho penězi a nyní myslil každý jen na sebe. V takovém bídném postavení a v cizím kraji se nemůže jinoch dlouho rozmýšlet: buď zemřít hladem nebo se chopit práce, která mu přijde do ruky, třeba té nejnižší a nejodpornější. »Šel tedy a přidržel se jednoho občana oné krajiny a ten ho poslal do svého dvora, aby pásl vepře.« Nebyla to tedy země židovská, jinak by se tam nechovali vepři; toto zvíře bylo podle židovského zákona nečisté a Židé

jím tak silně opovrhovali, že se vyhýbali i jeho pojmenování a jeden učitel Talmudu docela prohlásil: »Zlořečený člověk, který chová vepře, a zlořečený ten, kdo učí svého syna řecké moudrosti« (*Baba qamma 82 b* Bar.).

Tak se stal veselý jinoch pasákem vepřů; ale jestliže unikl smrti, nevyhnul se hladu, který mu stále svíral útroby. Nic není. Vepři ryjí pod jeho dohledem celý den po polích a něco si přece najdou; ale aspoň večer ve vepřinci dostanou svatojanského chleba a jakž takž se nažerou. On nikoliv; pro něho není ani jediný lusk; pasák vepřů má menší cenu než vepř. A k tomu je to ještě Žid! »I přál si naplniti břicho své lusky, které jedli vepři, ale nikdo mu jich nedával.«

V tomto svízelném stavu uplynul nějaký čas. Za horkých psích dnů, kdy se hladoví a unavení vepři natáhli ve stínu stromů, lehl si i jejich vyhublý hlídač vedle nich do prachu a hnoje. Myšlenkami se však stále vrací k dávným letním večerům, když ležel na louce otcovského statku, naslouchal zpěvu cvrčků a snil o budoucnosti. Růžové sny se mu nyní uskutečnily. Vidí je kolem sebe v chrochtajících vepřích, vidí je na sobě ve špinavých a páchnoucích hadrech, cítí je v sobě v hladu, který mu svírá útroby.

»Šel tedy do sebe a řekl: Kolik dělníků v domě otce mého má hojnost chleba a já zde hynu hladem!« Co dělat? Vrátit se k otci? Ale kde k tomu vzít odvahu po tom, co se stalo? Ano! Je možno se k němu vrátit, ale ne jako k otci, nýbrž jako k pánu; bude to vždy mnohem lepší, žít na otcovském dvoře za mzdu jako dělník, než tu dále vést tak bídný život, který je pomalou smrtí. Jistě to bude velká laskavost od otce, zapomene-li na urážku a přijme-li ho, - samozřejmě ne jako syna - nýbrž jen jako obyčejného čeledína; ale on bude tak dobrý, že se snad smiluje a přijme ho! Vstanu a půjdu k otci svému a řeknu jemu: Otče, zhřešil jsem proti nebi (Bohu) a před tebou! Již nejsem hoden slouti synem tvým! Učiň mne jako jednoho ze svých dělníků![4])

468. V této naději a s posledními silami vydal se jinoch na cestu k otcovskému domu. Otrhaný poutník je mnohokrát cestou vyčerpán, zoufá, že nedojde touženého cíle a často pod tíhou vzpomínek na svůj odchod myslí, že jej přijmou nejvýš jako toulavého psa. Ale nezbývá mu nic jiného. Tento statek je nyní pro něj celý svět. Vleče se tedy jak může a konečně přichází k domovu. Je jasné odpoledne. Jeho otec stojí na poli a dohlíží na práci. Jeho pečlivé oko, které bloudí od pluhu k pluhu a od čeledína k čeledínu, není již tak bystré; je zakaleno, prozrazuje stopy bolesti staré, ale nestárnoucí. Občas se zahledí k obzoru, stojí nepohnutě, a myslí kdovínaco.

»Když pak byl ještě opodál, otec jeho spatřil ho a byl hnut milosrdenstvím; i běžel a padl mu kolem krku a zulíbal ho.«

Jediný polibek? Naopak, mnoho a mnoho políbení na ten špinavý krk a na onen vous plný nečistoty. Je jisto, že ho otec poznal, i když byl v tak zbědovaném stavu; ale právě proto, že ho poznal, jak ho může líbat? Proč nezavolá čeledíny, aby ho odehnali? Či není on synem, který zapřel svého otce? Je nutno starce na to upozornit. »I řekl mu syn: Otče, zhřešil jsem proti nebi a před tebou! Již nejsem hoden slouti synem tvým!« Těmto slovům se naučil nazpaměť, ale zde jsou bez prosebného zakončení: »Učiň mne jako jednoho ze svých dělníků!«[5]) Nemá snad syn odvahu prosit za místo služebníka po takovém projevu otcovské lásky a dobroty, či snad prosbě zabránily další polibky?

K čemu však taková prosba? Jsou to slova prázdná, naprosto zbytečná; otec si jich vůbec nevšímá. Stařec se v rozčilení obrací na přibíhající čeledíny a volá: Rychle přineste sváteční roucho (*τὴν πρώτην*), oblecte ho a dejte prsten na ruku a obuv na nohy jeho! Proč ne? Což není to mladý pán, který se vrací? Což má mladý pán ještě na jediný okamžik vypadat tak zbědovaně a k nepoznání? Oblékli jej a dali do pořádku; ale teď je třeba společně oslavit návrat; ať nechají orání a kopání a připraví se veliká hostina: »A přiveďte tele tučné a zabijte je a jezme a veselme se! Neboť tento syn můj byl mrtev a zase ožil; byl ztracen a jest nalezen!«

A za chvíli nato v jídelně otcovského statku začíná veselí s hudbou a tancem.

469. Při tom všem nebyl starší syn; onen hodný mladík pracoval jako obyčejně na poli a toho odpoledne šel na nejvzdálenější pole, na něž bylo třeba dohlédnout. Proto se vrátil hodně pozdě, když již hostina značně pokročila a hojné přípitky rozjařily hosty k zpěvu a tanci.

Když hodný mladík slyšel tento hluk, byl jako s nebe spadlý. »I povolal k sobě jednoho ze služebníků a otázal se ho, co to jest. A on řekl jemu: Bratr tvůj přišel a tvůj otec zabil tučné tele, poněvadž jej dostal zdravého.« Služebník se přirozeně neomezil na tato slova, vykládal vše ostatní, že mladší bratr, když se vrátil, vypadal hůř než poslední prašivý pes na statku.

Starší syn se nad tím zarmoutil. Tedy pro toho darebáka, který způsobil škodu a hanbu celé rodině, pro toho vystrojil otec takovou hostinu? Snad neztratil rozum už i otec? Jestliže stařec zdětinštěl, jeho jediný hodný syn, který byl vždycky rozumný, nechtěl jednat podobně. »I rozhněval se a nechtěl vejíti. Tehdy otec jeho vyšed, počal ho chlácholiti, ale on odpo-

věděv řekl svému otci: Hle, tolik roků slouží tobě a nikdy jsem přikázání tvého nepřestoupil a nikdy jsi mi nedal ani kozelce, abych se poveselil se svými přáteli. Ale když přišel tento syn tvůj, který prohýřil majetek svůj s nevěstkami, zabil jsi mu tučné tele! On však řekl jemu: Synu můj! Ty jsi vždycky se mnou a všecky věci mé jsou tvoje; veseliti se však a radovati náleželo, neboť tento bratr tvůj byl mrtev a zase ožil; byl ztracen a jest nalezen!«

Nutno si všimnout, že starší syn, když mluví s otcem o mladším bratru, nazývá ho »tento syn tvůj«; naproti tomu otec, domlouvaje staršímu synovi, mluví o mladším »tento bratr tvůj«. Starší jako by se bál potřísnit si ústa, nazve-li marnotratníka bratrem a raději by se k němu neznal; otec mu připomíná, že marnotratný syn je jeho bratr a že tudíž má se i on k němu tak chovat, stejně jako otec s ním již jednal jako se synem. Naučení druhé části podobenství tkví se vším důrazem zde: jako otec zůstává vždy otcem, tak i bratr má být vždycky bratrem.

Je tedy nesprávný závěr několika kritiků, pro něž druhá část podobenství - totiž vypravování o starším bratrovi - je pozdějším přídavkem. Naopak celý smysl podobenství zahrnuje i poučení z druhé části. Podobenství v první části učí milosrdenství ke kajícímu hříšníku, jak to činí Bůh, který je hříšníkovým Otcem; toto učení není zcela nové, protože bylo vyloženo již v dřívějších podobenstvích o ovci a ztraceném penízi; v druhé části pak učí, že třeba milosrdenství ke kajícímu hříšníku i od člověka, jenž je jeho bratrem, a to právě jako důsledek odpuštění otcova a v souvislosti s ním. Tato druhá část podobenství je proto vpravdě vrcholem a korunou celé stavby.

Nelze říci, že starší bratr, rozhněvaný dobrotou otcovou, představuje v historickém smyslu farizeje, kteří se hněvají pro Ježíšovu dobrotu k celníkům a hříšníkům. Symbol totiž má tu význam širší a zahrnuje v sobě každého syna nebeského Otce, jenž žárlí na milosrdenství Otce k jinému synu, který se vzpamatoval po svém pobloudění.

O nevěrném správci. O boháči a Lazarovi

470. Lukáš není jen vypravěčem o milosrdenství, je také evangelistou chudoby (§ 145). Proto v řetězu podobenství, jež probíráme, připojuje k perlám o Božím milosrdenství perly o lidské chudobě, jež nám uchoval taktéž jediný klenotník Lukáš. Další podobenství ukazuje, že učedník Ježíšův, jenž se zřekne bohatství, jedná moudře.

Byl jeden boháč, který měl správce, a toho u něj obžalovali, že pro-

mrhává jeho majetek; proto ho pán zavolal a suše mu řekl: Doslechl jsem se o tobě nepěkné věci. Předlož mi co nejdříve účty své správy! - Správce vyšed od pána, rozvažoval o sobě a viděl, že je ztracen, nenalezne-li nějakého východiska, jak se zajistit pro stáří. Přemítal: bude-li mi odňato správcovství, jak se nyní uživím? Dělat na poli již nemohu. Žebrat se stydím. - Po dlouhém uvažování se rozhodl, že se o obživu chytře postará na účet svého pána. Šlo o to smazat podvodně část dluhů jednotlivých nájemců, které měli u pána, aby se mu potom tito dlužníci, kterým lstivě pomohl, odvděčili a dali náhradu. Zavolav tedy k sobě jednoho z dlužníků, ptal se ho: Kolik dluhuješ mému pánu? - Odpověděl: Sto tun oleje. - Správce nato řekl: Nikoliv, vezmi stvrzenku a napiš padesát! - Tím byl prvnímu dlužníku zmenšen dluh o polovic. Zavolav druhého, dal mu tutéž otázku; ten pravil: Jsem dlužen sto korců pšenice. - A správce odvětil: Nikoliv, vezmi stvrzenku a napiš osmdesát! - Podobně jednal i s ostatními dlužníky svého pána, kteří mu byli velmi vděčni hned a také pro budoucnost. Tak se propuštěný správce postaral o své stáří.

Byla to krádež, o tom není pochyby. Ale krádež chytrá, promyšlená, která ukazuje bystrost a prozíravost správce, jenž nechtěl skončit v bídě. A v tom je právě jádro podobenství, které - nehledíc na nepoctivost, jíž se nezabývá má na zřeteli právě onu bystrost a prozíravost. Podobenství praví totiž dále, že pán (*ὁ κύριος*) pochválil svého nepoctivého správce, »že jednal opatrně«, maje na mysli podvod, jehož se stal obětí. Pán byl člověk velkodušný a dovedl přijímat nehody velkoryse a brát je s jejich zajímavého hlediska. Podobenství končí upozorněním, že »synové tohoto světa jsou opatrnější než synové světla ve svém pokolení«, t. j. ve srovnání s předchozími.

Aby ještě lépe vysvětlil uplatnění této *opatrnosti*, Ježíš dodal: »I já pravím vám: Učiňte si přátele z mamony nepravé, aby když dokonáte, přijali vás do stanů věčných«. Těmito slovy je úkol *opatrnosti* objasněn a podobenství je plně využito ve vyšším smyslu. Pozemský majetek je třeba cele dát ne za statky pozemské, jež jsou stejně pomíjející a klamné, nýbrž za statky věčné a jisté. Jak? Používáním bohatství k prokazování dobrodiní chudým. Dobročinnost je nehynoucím ovocem bohatství, protože se obdaření stávají přáteli svému dobrodinci a při zkáze »tohoto světa« se mu odmění přijetím do »stanů věčných«. V těchto slovech se objevuje opět zcela zřejmě nadpozemská sankce, která je základem celého učení Ježíšova (§ 319): rozdat majetek se zřetelem na život budoucí a v očekávání jeho. V tomto nadzemském očekávání (§ 450 násl.) je chudoba nejvyšší moudrostí.

471. Farizeové, kteří slyšeli vykládat tyto zásady, ale jimž bylo cizí nadzemské očekávání, pokládali toto vše za bláznovství. »Toto všecko poslouchali farizeové, kteří byli lakomí a posmívali se mu.« Jak to mluví? Vyhodit peníze a být nahý jako hlemýžď bez skořápky! Toť nejen bláznovství ztřeštěného člověka, ale přímo rouhání bludaře! Židovský zákon mluvil zcela srozumitelně: hmotné statky byly požehnáním Božím a odměnou toho, kdo zachovával předpisy náboženské mravouky (srv. *Lev* 26, 3 násl.), kdežto chudoba a bída byly údělem bezbožných podle starého židovského podání (srv. *Job* 8, 8 násl.; 20, 4 násl.; 27, 13 násl.). Byl-li tedy Ježíš chudý, tím hůře pro něho. Bylo to znamením, že mu Bůh nedal odměnu spravedlivých, protože jí nezasluhoval; ať již jednou přestane převracet Zákon a židovskou tradici.[6])

Ježíš, narážeje na pravou pohnutku, pro kterou farizeové hájili bohatství, odpověděl: »Vy jste to, kteří se děláte spravedlivými před lidmi« (pokud se totiž vydávají za spravedlivé, protože byli bohatí) »avšak Bůh zná srdce vaše; neboť co u lidí je vznešené, to před Bohem je ohavností«. Pokud se týká Zákona a podání, otázka bohatství byla z těch, v nichž Starý Zákon měl být doplněn a zdokonalen (§ 322): »Zákon totiž a proroci až do Jana Křtitele; od té chvíle království Boží se zvěstuje a každý mu činí násilí« *(Lk* 15, 15-16). Zákon lákal své stoupence také příslibem bohatství; ale po Janu Křtiteli byl Zákon nahrazen královstvím Božím, které již neslibuje hmotných statků, ale naopak vyžaduje od nás mravního násilí, abychom se od nich odtrhli. Ostatně vlastní duch Starého Zákona nenabádal přilnout k bohatství úplně, nýbrž učil přemáhat tuto náklonnost, protože majetek má být prostředkem a nikoliv cílem: kdo uvízl na tomto vnadidle, zrazoval ducha Zákona. Toto naučení Ježíš osvětlil novým podobenstvím, které úzce souvisí s různými pojmy Židovstva, takže se jeví pod jistým zorným úhlem nejžidovštější ze všech podobenství Ježíšových.

472. Byli dva Židé, jeden velice bohatý, druhý nesmírně chudý. Bohatý nosil šaty z tyrského purpuru a z jemného egyptského plátna a každého dne pořádal hostiny, které nebraly konce. Žebrák, který měl praobyčejné jméno Lazar, ležel pln vředů na ulici u vrat boháčových; až k němu zaléhal vzdálený hluk boháčových hostí a jeho jedinou touhou bylo, aby se mohl nasytit aspoň tím, co tam padalo se stolu, ale nikdo o něho nedbal: naopak, ač na něj chudoba tak těžce doléhala, byl snad on boháčovi trochu k prospěchu, neboť psi (snad právě boháčovi) občas k němu přicházeli a lízali mu vředy, jichž měl plno po těle. Než podle vůle Boží oba zemřeli a potom se jejich osudy obrátily. První zemřel Lazar, i přišli andělé a odnesli ho

vzhůru na místo věčné radosti a položili ho do lůna Abrahamova, do náručí milovanému »příteli Božímu«, praotci Židů. Nato zemřel i boháč a byl pohřben s velkou nádherou; byla to jeho nádhera poslední, neboť ze svého nádherného hrobu se zřítil do Šeolu (§ 79), kde byl uvržen do strašlivých muk.

Když se tak postavení obrátila, někdejší boháč pozdvihl oči z pekla a viděl ve výši Abrahama, jak v klíně chová dřívějšího žebráka Lazara. Pozvedl hlas a zavolal: »Otče Abrahame! Smiluj se nade mnou a pošli Lazara, ať omočí konec svého prstu ve vodě a ochladí jazyk můj, neboť se trápím v tomto plameni! Ale Abraham řekl jemu: Synu, rozpomeň se, že jsi obdržel své věci dobré ve svém životě a Lazar podobně věci zlé; nyní pak on se zde těší, ty však se trápíš.« Spravedlivý Abraham poukazuje na to, že obojí osud je zcela spravedlivý: protože boháč »se zdál být spravedlivý před lidmi« *(Lk* 16, 15) svým bohatstvím, a v tom bylo celé jeho náboženství, byl již dosti odměněn. Protože však »co u lidí je vznešené, to před Bohem jest ohavností«, stalo se mu nyní před Bohem jeho dřívější bohatství příčinou utrpení. Pravý opak se stal s Lazarem. Ostatně nový úděl je zcela nezměnitelný a Abraham nemůže učinit nic ani pro jediného syna své krve, jenž není s ním: »A mimo to jest mezi námi a vámi stanovena veliká propast (*χάσμα*), aby nemohli ti, kteří by chtěli přejít odtud k vám, ani odonud k nám se přepraviti.« Také zde byl osud úplně převrácen. Jako před smrtí nevykonal boháč nic pro Lazara, tak nyní Lazar neučiní nic pro boháče. Mravní propast, která je oba dříve dělila, stala se propastí mezi dvěma světy.

Avšak i když se boháč dostal do Šeolu, přece myslí ještě na své příbuzné a oroduje za ně, aby aspoň oni unikli jeho osudu. Pročež prosí znovu Abrahama: »Prosím tě tedy, otče, abys poslal Lazara do domu otce mého, neboť mám pět bratrů, ať jim svědčí, aby také oni nepřišli do tohoto místa trápení.«[7]) Než ani tuto prosbu Abraham nevyslyšel a odměřeně odpověděl: »Mají Mojžíše a proroky, těch ať poslouchají!« - t. j. ať se řídí předpisy Mojžíše a proroků, jak jsou uchovány v Písmě sv., a to stačí, aby se vyhnuli pekelným mukám. Bohatec asi nebyl téhož mínění, neboť pokračoval: »Nikoliv, otče Abrahame. Ale přijde-li k nim někdo z mrtvých, budou činiti pokání« (*μετανοήσουσιν*,). Ten důvod Abraham rázně odmítl a ukončil rozhovor: »Neposlouchají-li Mojžíše a proroků, neuvěří, ani kdyby někdo vstal z mrtvých.«

Židovský Zákon nebyl zrušen, ale byl dokonce prohlášen za účinnější než soukromé zjevení někoho, kdo by vstal z mrtvých. Mimo to duch Zákona vybízí, abychom užívali bohatství jako žebříku k Bohu a ne k tomu, abychom na tom žebříku zůstali; království Boží tohoto žebříku nezná.

Deset malomocných · Osudy království Božího

473. Mezitím Ježíš ve svých cestách pokračoval; opustiv Zajordání, vrátil se do Judska a zašel až do Galileje, odkud nastoupil svou poslední cestu do Jerusalema (§§ 413 násl., 462).

Na počátku této cesty, když Ježíš vstupoval do městečka na hranicích mezi Samařskem a Galilejí (pozdější podání považuje toto městečko za Dženin), potkal deset mužů malomocných, kteří zastavivše se opodál podle známého předpisu (§ 304), volali, aby se nad nimi smiloval. Ježíš jim řekl, aby se šli ukázat kněžím, jak to již jindy nařídil; nebylo to ještě uzdravení, nýbrž slib. Malomocní si vykládali odpověď v tomto smyslu a vydali se poslušně na cesu. Cestou se uzdravili. V radosti nad uzdravením zapomněli na závazek vděčnosti a všichni šli po svém mimo jednoho, který se vrátil velebě Boha, aby poděkoval Ježíšovi. Byl to právě Samaritán. Ježíš přijal projev cizozemcovy úcty a zdůraznil, že on jediný pocítil povinnost vděčnosti, a prohlásil před ním, že byl uzdraven pro svou víru (§ 349 násl.).

474. Po setkání s malomocným předvádí nám Lukáš farizeje a zaznamenává rozhovor, který měl Ježíš s nimi a později s učedníky. Rozhovor, který tu uvádí jen Lukáš, má některé myšlenky, jež jsou u ostatních synoptiků v řeči o konci světa (§ 523 násl.); tento rozhovor se zdá jeho předzvěstí. Ale i zde je třeba dát přednost časovému pořadí Lukášovu, poněvadž je pravděpodobné, že Ježíš mluvil o téže věci několikrát, i když ostatní synoptikové ze slohových důvodů spojují tyto řeči v jedinou.

Rozmluvu vyvolali farizeové otázkou, »kdy přijde království Boží« *(Lk* 17, 20). Byla to otázka ironická nebo byla míněna vážně o slavném příchodu království národního a mesiánského? Nemůžeme to říci s jistotou, třebaže odpověď Ježíšova prozrazuje spíše druhý smysl. Ježíš na otázku odpověděl hodně stručně, jak se odpovídá lidem, kteří se nedají přesvědčit: »Království Boží nepřijde s patrností (*μετὰ παρατηρησέως*),[1]) ani neřeknou: Tuto jest, nebo: Tamto jest. Neboť království Boží jest ve vás« (*ἐντὸς ὑμῶν*). Výraz »ve vás« se vztahoval na všechny společně, nikoliv na jednotlivce, protože Ježíš chce zdůraznit pravdu, že království Boží se šíří ne okázale, jak to čekali farizeové, nýbrž nenápadně: království Boží je již mezi nimi. A nic jiného nepověděl Ježíš zatvrzelým tazatelům.

475. Protože však věc byla velmi důležitá, vrátil se k ní v důvěrné rozmluvě s učedníky; řekl jim: »Přijdou dnové, kdy budete toužiti, abyste viděli jeden den Syna člověka a neuvidíte« (tohoto dne). Dny zde předpovídané jsou doby úzkosti a neštěstí; tehdy učedníci Ježíšovi zatouží vidět aspoň »jeden z oněch dní«, kdy Syn člověka přijde »v moci« (§ 401), totiž v síle, která mu zabezpečí konečné vítězství. A přece onen toužebný den slavného vítězství a zjevného překonání všech tíživých běd nepřijde. Naopak objeví se klamné zvěsti, před nimiž Ježíš své učedníky varuje. »A řeknou vám: Tuto jest, aneb: Tamto jest« očekávaný Syn člověka, který přichází jako vítěz; ale nevěřte, »neodcházejte a nechoďte za nimi,« slyšíce takové řeči! »Neboť jako blesk září od jedné končiny až do druhé končiny pod nebem, tak bude Syn člověka v den svůj«. Tudíž Syn člověka přijde sice zcela jistě jako vítěz, aby dovršil mesiánské království, ale tento »jeho den« bude náhlý a nečekaný jako blesk a nikdo ho nebude moci předvídat. Mimo to bude tomuto vítězství předcházet jeho utrpení (§ 400): »Dříve však musí mnoho trpěti a zavržen býti od pokolení tohoto« *(Lk* 17, 25).

Že se to stane, je jisté, ale neví se, kdy; proto musí být učedníci stále připraveni a nesmí upadnout v nedbalost, v niž upadnou ostatní lidé. »A jako bylo za dnů Noemových, tak bude i za dnů Syna člověka: jedli, pili, ženili a vdávali se až do dne, ve kterém Noe vešel do korábu a přišla potopa a zahubila všechny. Podobně jako se stalo za dnů Lotových: jedli a pili, kupovali a prodávali, sázeli a stavěli; ale toho dne, ve kterém Lot vyšel ze Sodomy, dštil Bůh ohněm a sírou s nebe a zahubil všecky; tak bude v ten den, ve kterém Syn člověka se zjeví.« A tak mnozí, velmi mnozí budou v den příchodu Syna člověka myslit na vše možné, jen ne na něho a na jeho vítězství. Tito »velmi mnozí« budou zcela oddáni světu, který je dosud obklopuje, a nebudou vidět svět nový, který přichází: jako žena Lotova v osudné chvíli lpěla city na svém domově v Sodomě a zahynula právě pro tuto náklonnost, jež ji přiměla ohlédnouti se. »Kdo v tu hodinu bude na střeše a nádobí jeho v domě, nesestupuj vzít je, a kdo bude na poli, podobně nevracej se nazad. Pamatujte na ženu Lotovu! Kdo bude hledět život svůj zachovat, ztratí jej, a kdo ho ztratí, naživě zachová jej.« Proto slavný příchod Syna člověka, ježto bude náhlý a nepředvídaný, vyžaduje, aby nikdo nelpěl na ničem, ba ani na vlastním životě, aby mohl neprodleně následovati vítěze, až se objeví. Toto odloučení bude znamením pro výběr těch, kdo půjdou za vítězem. »Pravím vám: V tu noc budou dva na jednom loži, jeden bude vzat a druhý zanechán. Dvě budou mlíti spolu: jedna bude vzata, druhá zanechána.«

Kam půjdou po tomto rozdělení ti, kteří budou vzati? Zřejmě k vítězi, který se objeví. Učedníci se nato táží Ježíše: »Kde to bude, Pane?« Snad více než o osobu šlo jim o místo. Na poslední otázku Ježíš neodpověděl, nýbrž jen zdůraznil, jak se vyvolení z celého světa shromáždí kolem vítěze s takovou rychlostí a jistotou, s jakou orlové se slétají kolem kořisti.... »Kdekoli bude tělo, tam shromáždí se i orlové.«

476. Shrneme-li rozmluvu několika slovy, vidíme, že Ježíš mluvil k farizeům i učedníkům o království Božím. - Farizeům potvrdil, že ono království je událost nikoliv hlučná nebo oslňující, ale přece zcela skutečná; ba je již mezi nimi. Je to tudíž kázání Ježíšovo, znázorněné rovněž podobentsvím (§ 365). - Učedníkům mluvil o novém příchodu Syna člověka, určeném k jeho zjevnému vítězství a k dokonání mesiánského království: bude náhlé a nepředvídané; protože rozhodne o soudu vyvolených i zavržených, mají být všichni připraveni k úplnému opuštění vezdejších statků. Je to tudíž druhý příchod, příchod Krista ve slávě (parusie), jenž obnoví království zjevné a všeobecné spravedlnosti a který bude posledním výsledkem kázání Ježíšova, líčeného krátce předtím farizeům jako království Boží. O tomto druhém příchodu bude Ježíš jednou mluvit v řeči o konci světa (§ 525 násl.).

O nepravém soudci O farizeovi a celníkovi

477. Předcházející rozhovor měl pokračování. S hlediska čistě pozemského obsahovala rozmluva pochmurná slova, která naznačovala mimo velké utrpení a odmítnutí Mistrovo také dny tísně a běd, v nichž učedníci marně budou toužit po jediném z vítězných dnů Syna člověka. Budou-li se učedníci ve dnech zkoušky modlit, nebudou vyslyšeni? Nebude zkouška zkrácena? A neprokáže Bůh spravedlnost svým vyvoleným aspoň o trochu dříve před konečným vítězstvím Syna člověka?

Zajisté; Ježíš to ukázal novou parabolou, jež hodně připomíná podobenství o neodbytném příteli (§ 443) a kterou podává jediný Lukáš (18, 1-8) hned po předešlé rozmluvě: »Pověděl jim pak podobenství o tom, že jest potřebí vždycky se modliti a neustávati.«

Byl v jednom městě soudce, který se Boha nebál a lidí nestyděl. V témže městě žila také ubohá vdova, která jako všechny vdovy ve starých dobách byla stále utiskována jakýmsi člověkem. Vdova přicházela po každém bezpráví k onomu soudci a prosila ho: Zastaň se mne před mým pronásledovatelem! - Dlouho nechtěl soudce o tom ani slyšet, ale nakonec, rozmrzen

neodbytnou ženou, řekl si v duchu: »Ačkoliv se Boha nebojím a člověka neostýchám, přece proto, že ta vdova jest mi obtížná, obhájím ji, aby naposledy nepřišla a mne neztloukla (ὑπωπιάζῃ με). - Skončiv takto podobenství, Ježíš dodal: »Slyšeli jste, co praví soudce nespravedlivý? Neobhájí-liž Bůh svých vyvolenců, kteří k němu volají dnem i nocí, a bude prodlévati jim pomoci? (καὶ μακροθυμεῖ ἐπ'αὐτοῖς). Pravím vám, že vbrzku jich obhájí! Avšak nalezne Syn člověka víru na zemi až přijde?« Poslední věta nemá logické souvislosti s tím, co předchází, a ne bez důvodu se soudilo, že je to výrok Ježíšův z jiné řeči. Jak se zdá, má na zřeteli dobu, kdy učedníci budou toužit uzřít jediný z dnů Syna člověka a neuvidí ho (§ 475); ony doby budou tak těžké a osudné, že otřesou věrou mnohých (srv. *Mt* 24, 12; *Mk* 13, 22), takže je oprávněna jakási řečnická otázka, zda »Syn člověka... nalezne víru na zemi.«

Ať je smysl a vztah této věty jakýkoliv, je známo, že křesťané prvních generací značně spoléhali na tento příslib. Souženi neustálým pronásledováním, přáli si uzřít den Syna člověka, v němž Kristus jako vítěz sestoupí z oblaků, aby se jich zastal; čekali, že uvidí tuto spravedlnost brzo a že spatří i veliké zjevení Syna člověka každým dnem. Ale jejich tužbu opravili již sami apoštolové, kteří je napomenuli, aby se nedali másti, »jako by den Páně již nastával« (2 *Thes* 2, 2), a aby nezapomínali, že »jeden den u Pána jest jako tisíc roků a tisíc roků jako den jeden; Pán nezdržuje zaslíbení svého« (2 *Petr* 3, 8-9). První křesťané zařaďovali přislíbení Ježíšovo do lidského kalendáře; apoštolové naopak je umisťovali do kalendáře Božího.

478. Podobenství o vdově, která byla vyslyšena jen pro vytrvalost své prosby, vede k dalšímu podobenství o povaze a vlastnostech modlitby; uvádí je zase jediný Lukáš (18, 9-14). Vystupují v něm farizeus a celník, t. j. dva nejpříkřejší protiklady v stupnici duchovních hodnot Židovstva. Podobenství Ježíš pověděl »těm některým lidem, kteří v sebe důvěřovali, že jsou spravedliví, a jinými pohrdali.«

Farizeus a celník vstoupili v tutéž dobu do jerusalemského chrámu, aby se modlili. Farizej se pokládá zcela jistě za spravedlivého, tak myslí a tak jedná. Vkročí až na nádvoří Izraelitů (§ 47), až k samé svatyni, kde přebýval Bůh jeho národa a jeho sekty. Onen Bůh je bytost mocná; ale v něm, člověku spravedlivém a přísném farizeji, má Bůh zvláštní zalíbení, a může tudíž s ním jednat hodně důvěrně. Ba může s ním jednat jako s vládcem, ale s takovým, k němuž přichází poddaný, aby se pochlubil celou řadou krásných skutků, jež učinil pro něho. Farizej, stoje zpříma, jak se obyčejně

modlívali Židé, začne vypočítávat: »Bože, děkuji tobě, že nejsem jako jiní lidé, lupiči, nespravedliví, cizoložníci nebo jako i tento celník. Postím se dvakrát za týden (§ 77); desátky dávám ze všeho, co vytěžím (§ 36).« Podobenství již dále nevypočítává, ale mohlo pokračovat v uvádění dalších vynikajících ctností farizeových, jako umývání rukou a nádobí před jídlem, nezhášení svítilny v den sobotní, znalost 613 předpisů thory (§ 30) a tolika jiných výborných vlastností bezvadného farizeje. Zkrátka farizej prokazuje tu Bohu dobrodiní; tento člověk se modlil tak, že celá jeho modlitba bylo vypočítávání dobrodiní, jež prokazuje Bohu, čili vynášení lidských spravedlností, o nichž prorok prohlásil: »Jako roucho ženy krvotoké jsou všechny spravedlnosti naše« (*Iz* 64, 5 hebr.).

Mezitím celník, jsa si vědom opovržení u ctihodných Židů a jsa si jist týmž opovržením u Boha, zůstal stát hned u vchodu do nádvoří jako obtížný žebrák; neodvažuje se ani povznést oči k svatyni, bije se v prsa a z dálky vzdychá: »Bože, buď milostiv mně hříšnému!« Taková je modlitba toho, jehož rabíni nazývali »neotesancem« (§ 40); dobře cítí, že nemůže nabídnout Bohu nic takového, co mu dává farizej: odevzdává se proto milosrdenství Božímu a sám sebe prohlašuje v hluboké pokoře za hříšníka:

> . . »já Tomu,
> který rád odpouští, jsem vzdal se s pláčem.
> Hrozné mé hříchy byly; ale náruč
> dobroty nekonečné tak je velká,
> že obejme, co k ní se obracuje.«
>
> (Očistec III, 119-123).

Výsledek modlitby těchto mužů ukázal pravý opak toho, co cítili ve svém svědomí. Proto Ježíš zakončil: »Pravím vám: Tento odešel do domu svého ospravedlněn, onen nikoliv; neboť kdo se povyšuje, bude ponížen a kdo se ponižuje, bude povýšen.«

Nikdo nevyjádřil lépe než sv. Augustin několika slovy obsah podobenství: »Zač onen farizej prosil Boha, hledej v jeho slovech: nenalezneš v nich nic. Vstoupil do chrámu, aby se modlil; nechtěl však prosit Boha, nýbrž chválit sebe sama. Nestačí neprosit Boha a chválit sebe; a nadto ještě urážet toho, ke kterému se modlí. Celník stál zpovzdálí a přece se přibližoval Bohu... Málo bylo, že stál vzadu: ani svých zraků nezvedal k nebi... a mimo to se bil ještě v prsa... říkaje: Bože, buď milostiv mně hříšnému! Hle, to je člověk, který se modlí.«

479. Zde Lukáš dává slovo Matoušovi a Markovi v otázce rozluky; sám o ní přináší (16, 18) jen Ježíšův závěrečný výrok bez jakéhokoliv náznaku okolností a bez přímé souvislosti. Naproti tomu Matouš a Marek uvádějí také podrobnosti této otázky. Lukáš se zase shoduje s ostatními synoptiky v líčení, jak Ježíš přijímá dítky, což oba synoptikové vypravují hned po otázce o rozluce. Je tudíž nasnadě závěr, že otázka - vynechaná Lukášem proto, že ji snad pokládal za nepotřebnou pro své pohanské čtenáře - předcházela příběhu o Ježíši a dětech.

Přišli totiž k Ježíši farizeové s otázkou: »Jest dovoleno člověku propustiti manželku svou z příčiny kterékoliv?« (*Mt* 19, 3). Evangelista upozorňuje, že farizeové se Ježíše ptali, jen aby ho pokoušeli (πειράζοντες). Neboť otázka byla hodně stará a jednaly o ní rabínské školy již dávno před Ježíšem i dlouho potom. V zákoně Mojžíšově byla rozluka dovolena jen z vůle manželovy: »Pojme-li někdo manželku a ožení se s ní, ona pak nenalezne milosti v jeho očích pro nějakou ošklivou věc (herwat dábár), napíše jí lístek zápudný a odevzdá jí jej do ruky a propustí ji ze svého domu« (*Deut* 24, 1). Zápudný lístek dovoloval rozloučené ženě uzavřít nové manželství, ale po novém manželství - jestliže přestalo smrtí nového manžela nebo další rozlukou - nesměl si již první manžel vzíti tuto rozloučenou ženu (tamže 24, 2-4). Rabíni byli hrdi na tuto možnost rozluky a pokládali ji za zvláštní výsadu, kterou Bůh povolil jen vyvolenému národu izraelskému a nedal ji pohanům. Docházelo však mezi nimi k nesouhlasu, když se jednalo o dostatečný důvod pro rozluku, který mínil zákon slovy »pro nějakou ošklivou věc«, kterou muž shledal na své manželce.

Podle toho, co obsahuje mišna (*Ghittín* IX, 10), zaujímaly školy dvou velkých předkřesťanských učitelů Šammaje a Hillela v této věci podobně jako v jiných případech protichůdné stanovisko. Stoupenci Šammajovi vykládali důvod zákona ve smyslu mravním, takže podle nich »ošklivá věc« znamenala cizoložství, které tudíž bylo důvodem k rozluce. Žáci Hillelovi vykládali větu mnohem volněji, jako by se vztahovala na jakoukoliv neshodu v životě rodinném neb občanském; uváděli příklad manželky, která připálila jídlo, což bylo důvodem k rozluce. Později rabín Aqiba šel ještě dále a tvrdil, že dostatečným důvodem pro rozluku je, když muž najde krásnější ženu než je jeho manželka.

Nedá se říci, zda farizeové, kteří s touto otázkou přišli k Ježíši, byli šammajité či hilleliáni. Jejich slova »jest dovoleno... z příčiny kteréko-

liv?« jistě naznačují, že jde o shovívavé učení hilleliánů. Je však tato otázka výzvou, aby Ježíš přijal totéž učení, či je spíše pokynem, aby je odsoudil? Jinými slovy - jsou to stoupenci volnějších názorů Hillelových, kteří se snaží převésti Ježíše na svou stranu, nebo jsou to přísní šammajité, kteří doufají, že uslyší od Ježíše slova odsouzení laxního učení?

Ježíš jako v jiných případech přechází jak stoupence Hillelovy, tak Šammajovy a obírá se podstatou otázky. »On pak odpověděl jim: Což jste nečetli, že ten, který stvořil člověka, na počátku mužem a ženou je učinil a řekl: Proto opustí člověk otce svého i matku svou a přidrží se manželky své a ti dva budou tělem jedním? (*Gen* 1, 27; 2, 24). Nejsou tedy již dva, nýbrž jedno tělo. Nuže, co Bůh spojil, člověk nerozlučuj!« (*Mt* 19, 4-7). Tato odpověď a zvláště závěrečná věta jde přímo ke kořenům manželství, jež bylo dříve, než se o něm mluvilo a dřív než celé zákonodárství Mojžíšovo. Dvojím citováním Genese volá Ježíš za svědka přímo Boha, stvořitele lidského pokolení a zakladatele lidského manželství. Proto vyplývá závěr: »Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.«

480. Odpověď farizeů se dala předvídat. Řekli totiž Ježíšovi: »Proč tedy přikázal Mojžíš dáti lístek zápudný a propustiti?« (*Deut* 24, 1)? Či nebyla rozluka výsadou vyvoleného národa? Neměl ji na zřeteli a neupravil ji přímo zákon Mojžíšův? Kdyby platila Ježíšova zásada (člověk nerozlučuj), bylo by nutno se zříci výsady rozluky; to pro ony farizeje bylo nesmyslem.

Na námitku ze Zákona odpověděl Ježíš opravou pojmů; nešlo o výsadu, nýbrž o shovívavost pro mravní úroveň Židů a ze strachu před horším. »Dí jim: Pro tvrdost srdce vašeho dovolil Mojžíš propustiti manželky vaše, ale z počátku nebylo tak.« Posledními slovy se přenesla otázka znovu k původu manželství. Na opětovanou otázku uvádí Matouš odpověď souhlasnou s výrokem Kázání na hoře (§ 325):

(Matouš 19, 9)	(Horské kázání)
»Pravím však vám, že kdo	»Já však pravím vám, že každý, kdo
propustí manželku svou	propouští manželku svou,
leč pro smilství	vyjma pro smilství,
a pojme jinou,	uvádí ji v cizoložství,
cizoloží.«	a kdo by propuštěnou pojal,
	cizoloží.«

Tentýž výrok Ježíšův je u druhých dvou synoptiků, v nichž však chybí omezující dovětek, »vyjma pro smilství«, nebo »leč pro smilství«.

(Marek 10, 11-12)	(Lukáš 16, 18)
»Kdo propustí manželku svou	»Každý, kdo propouští svou manželku
a pojme jinou,	a béře si jinou,
cizoloží proti ní,	cizoloží,
a propustí-li žena muže svého	a kdo si béře propuštěnou od muže,
a vdá se za jiného,	cizoloží.«
cizoloží.«[2])	

K těmto dvěma synoptikům třeba připojit sv. Pavla jako svědka ještě staršího (§ 102) než první křesťanská katechese, jenž píše: »Těm však, kteří jsou v manželství, přikazuji, nikoliv já, nýbrž Pán, aby manželka od muže neodcházela (*μὴ χωρισθῆναι*); odejde-li však, zůstaň nevdaná, nebo se smiř s mužem svým; a muž nepropouštěj manželky své (*μὴ ἀφιέναι*) (1 *Kor* 7, 10-11). V této větě sv. Pavel jasně rozlišuje rozvod obou manželů a propuštění ženy, čili rozluku; připouští možnost prvního případu s podmínkou, že žena neuzavře nového sňatku; naopak zcela zavrhuje dovolení k rozluce.

Původní katechesi tudíž pro nás zastupují dvě skupiny svědectví: skupina Matoušova, která se opakuje dvakrát (5, 32; 19, 9); druhou tvoří svědectví Markovo, Lukášovo a Pavlovo. První má onen omezující dodatek; druhá ho nemá. V jakém vzájemném vztahu jsou obě skupiny? Je snad mezi nimi rozpor?

Někteří radikální kritikové v tom skutečně vidí neshodu. Uznávají, že prvotní katechese nepřipouštěla rozluky ani v případě cizoložství podle souhlasných svědectví Marka, Lukáše a Pavla; ale protože v Matoušovi je omezení, které, jak se zdá, připouští v takovém případě rozluku, rozluštili obtíž obvyklým způsobem. Prohlásili totiž omezení za vsuvku. Bylo prý připojeno v Matoušově textu k slovům Ježíšovým, aby se vyšlo vstříc požadavkům Židů, kteří přijali křesťanství a nebyli ochotni se zříci rozluky při nevěrnosti manželky. Methoda jistě velmi pohodlná, která by se zde nadto velmi hodila i katolíkům; ale také neodůvodněná, není-li podepřena - jak je tomu právě zde - žádným dokladem. Mimo to odporuje zásadě, podle níž těžší znění má mít přednost jako lepší před zněním snadnějším. Zde právě Matouš se svou zvláštní obtíží budí právem dojem, že lépe nám uchoval celek Ježíšových slov. Leč jaký je pravý smysl této výjimky?

481. Všimněme si, že se farizeové tázali Ježíše, zda »jest dovoleno člověku propustiti (*ἀπολῦσαι*) manželku svou z příčiny kterékoliv«, rozumějíce tím zcela jistě židovskou rozluku; Ježíš v odpovědi prohlásil takové propuštění za dovolené jen »pro smilství« (cizoložství) ženy. Tímto tvrze-

ním se Ježíš odchýlil dvojím způsobem od židovského zákonodárství. Předně proto, že se v Zákoně hrozilo cizoložné ženě smrtí (§ 426) a nikoliv rozlukou; za druhé proto, že nedovoluje manželovi, který propustil manželku pro cizoložství, aby se oženil s jinou ženou. To vše je v úplném souladu se zásadou právě vyslovenou, »co Bůh spojil, člověk nerozlučuj«. Tudíž, i když tazatelé měli na mysli pravou židovskou rozluku, Ježíš nedovolil rozluky ani pro cizoložství, protože se takový manžel nesmí oženit s jinou ženou, čili není vlastně rozloučen. Ježíš tedy dovolil nikoliv rozluku, nýbrž jen rozvod. Rozlišovali však Židé mezi rozlukou a rozvodem?

Ať byly jejich čistě právnické pojmy o tom jakékoliv (o čemž nejsme dostatečně zpraveni), je jisto, že v praxi byl znám a také se prováděl rozvod manželů, při čemž oba zůstali manžely. Svědčí o tom výše uvedený výrok sv. Pavla (§ 480). I Písmo sv. vypravovalo příklad, hodně starý, že prchlivá manželka jakéhosi levity po hádce od svého muže utekla na čtyři měsíce k otci, načež manžel za ní přišel, oby ji udobřil a přivedl domů.[3]) Mnohem pádnější však jsou tyto důvody: předně Marek a Lukáš neuvádějí vůbec onoho omezení právě proto, že prvotní katechese je nepokládala nijak za vážný důvod pro židovskou rozluku a proti nerozlučitelnosti manželství; za druhé Ježíšovi učedníci při svém židovském smýšlení oceňovali plně nesmlouvavost Ježíšovy zásady.

482. Když totiž farizeové dostali toto poučení, učedníci se vrátili k bolestné otázce manželství (některý z nich, jako na př. Petr, byl ženat) a tázali se na to Ježíše soukromě v nějakém domě (*Mk* 10, 10). A tu jim z hloubi srdce vyšlo zcela bezděčné zvolání: »Takový-li jest poměr mezi mužem a ženou, není dobře ženiti se!« Tuto nesmlouvavost učedníci dobře pochopili; nyní podle Ježíše se nemohl manžel nejen dát rozloučit pro připálený oběd, jak to dovoloval Hillel, nýbrž si musil uvědomit, že je s ní navždy spojen, i když se manželka dopustí cizoložství. Učedníci byli ve svém židovském smýšlení pobouřeni. Ježíš měl jistě pravdu před Hillelem, ale pak pokládali za lepší nevázat se k žádné ženě a vůbec se neženit.

Ježíš dalek toho, aby zmírnil svou dřívější nesmlouvavost, pokládal námitku rozrušených učedníků za příliš všeobecnou a prohlásil, že se ona zásada hodí jen pro některé a pro jiné nikoliv. Podle Ježíše nejsou všichni stejně schopni této věci; dělí se na několik skupin, jimž všem nelze ukládat jeden společný zákon. Někteří budou moci svobodně a s plným souhlasem svědomí opakovat zvolání učedníků, a to jsou lidé privilegovaní; jiní je opakují z donucení dobrého či zlého, které jim uložila příroda nebo lidská společnost, a ti tak činí z přinucení; jiní je vůbec ne-

opakují, a ti se žení. Těmito posledními se Ježíš nezabývá, neboť chce učedníkům ukázat cenu bezženství přijatého zcela svobodně a z náboženského důvodu. »On pak řekl jim: Ne všichni chápají slova toho, nýbrž ti, jimž je dáno. Jsouť panicové, kteří se tak narodili z matky, a jsou panicové, kteří učiněni jsou jimi od lidí, a jsou panicové, kteří sami oddali se panictví pro království nebeské. Kdo může chápati, chápej!« Nejde tedy o všeobecný zákon, nýbrž jen o radu, prospěšnou pro »království nebeské«, danou tomu, kdo ji »může« chápati, a které mohou porozumět jen ti, »kterým bylo dáno«, aby ji pochopili. Ostatní mohou jednati svobodně a ženit se, avšak s podmínkou, že co »Bůh spojil, člověk nerozlučuj«.

Ježíš tedy vůbec manželství nezavrhl, nýbrž je přenesl k jeho původu a prvotní podobě, i když dal přednost bezženství, svobodně zvolenému pro království Boží. Potvrzení možno vidět v tom, že hned po otázce o manželství vypravují Matouš a Marek, jak Ježíš žehná dětem (Lukáš zaznamenal jen jejich přijetí, ale neuvádí rozhovor). Dítky jsou plodem manželského stromu; a Ježíš, který krátce předtím oklestil onen strom od suchých větví a cizopasného rostlinstva, blahosla ví tyto plody manželství a věnuje oněm nevinným maličkým lásku, jež se velmi podobá lásce, již měl pro nevěstky a celníky, třebaže je jiného druhu.

483. »I podávali mu dítky, aby se jich dotkl; učedníci však domlouvali těm, kteří je k němu brali. Ale Ježíš vida je, zamrzel se nad tím, a řekl jim: Nechte dítek jíti ke mně a nebraňte jim, neboť takových jest království Boží. Vpravdě pravím vám: Kdo nepřijme království Božího jako dítko, nevejde do něho (srv. § 408). A objav je, vkládal na ně ruce a žehnal je« (*Mk* 10,13-16).

Mezi těmito dítkami (*παιδία*) byli jistě chlapci i dívky a Ježíš je objímal se stejnou láskou. Nuže, třicet let před tím - a to přesně r. 1 př. Kr. psal jakýsi egyptský venkovan, který odešel z domova za prací, manželce, kterou opustil těhotnou, list dochovaný mezi papyry nedávno objevenými; dopis končí rozkazem budoucí matce: »Až porodíš dítko, bude-li to chlapec, vychovej ho; bude-li to dívka, usmrť ji« (*Oxyrh. Papyri* IV, č. 744). Onen venkovan jednal stejně jako tolik otců oněch dob v Egyptě i jinde.

Boháč přichází k Ježíši - Úvahy o bohatství

484. Když Ježíš odcházel s místa, kde mu přiváděli dítky, přiběhl jakýsi jinoch, klekl před ním a ptal se: »Mistře dobrý, co mám činiti, abych došel života věčného? Ježíš pak řekl jemu: Proč mne nazýváš dobrým? Ni-

kdo není dobrý, leč jediný Bůh« (*Mk* 10, 17-18). Již jsme naznačili (§ 121 pozn.), že se slova této rozmluvy, uvedená Lukášem, objevují zcela jinak u Matouše. Byla docela obava, že výrazy, jak jich užil Marek a Lukáš, mohly by dát záminku k pohoršení, neboť by se mohly vykládat jako popření dobroty Ježíšovy a jeho Božství; z toho důvodu řecký překladatel aramejského Matouše - i když uchoval slova - užil jich jinak, aby odstranil u svých čtenářů všechno nedorozumění. Právě proto, že text Markův i Lukášův je těžší (§ 480), je zcela pravděpodobné, že je starší a že správněji uchovává slova Ježíšova. Matoušův text, který je snazší, lépe ukazuje, jak křesťanská katechese užívala této rozmluvy po uveřejnění evangelia Markova a Lukášova.

Se zřetelem na dějinné okolnosti se dají slova této rozmluvy snadno vysvětlit. Názvem »mistře dobrý« (rabbi taba) se nikdy neoslovovali rabíni ani ti nejváženější,[4]) protože se to zdálo přehnaným pochlebováním. Rabín se cítil dostatečně poctěn oslovením »mistře«, kdežto název »dobrý« patřil jedině Bohu. Zde jinoch, který viděl Ježíše, jak objímá a laská dítky, nazývá ho dobrým spíše ve smyslu lidském a důvěrném než ve významu akademickém a filosofickém. Ježíš využívá této příležitosti a ukazuje jinochu, jak hlouběji poznat Mistra, na něhož se obrací; sklání se k němu (jako kdysi k Samaritánce - *Jan* 4, 22) a praví jinochovi: Nazýváš mne »Mistrem« jako kteréhokoliv jiného učitele Zákona a nadto ještě jmenuješ mne »dobrým«. Proč mne tak oslovuješ? Nevíš, že je zvykem nazývat tak jedině Boha? Jinoch se mohl ospravedlnit odpovědí: Vždyť jsi Synem Božím! Neodpověděl však. Čekal snad Ježíš opravdu takovou odpověď od onoho jinocha, který ji neznal, anebo hleděl ji vyvolat v srdci svých apoštolů, kteří ji znali (§ 396) a byli přítomni?

Protože jinoch mlčel, Ježíš pokračoval, aby vyšel vstříc jeho touze: »Chceš-li však vejíti do života, zachovávej přikázání!« Jinoch se táže: Která? - Ježíš nato potvrzuje znovu židovský Zákon a opakuje mu Desatero: »Nezabiješ, nezcizoložíš« atd. Mládenec s podivem odpověděl: To všechno jsem zachovával od svého mládí! Chtěl bych vědět, čeho se mi ještě nedostává. - Po této upřímné a velkodušné odpovědi Ježíš podle slov Markových (10, 21) »pohleděl laskavě na něj«, čili zahleděl se na něj okem plným dobroty a řekl mu: Jednoho se ti nedostává. Chceš-li býti dokonalým, jdi, prodej vše, co máš a dej chudým a budeš mít poklad v nebi; a pojď za mnou! - Po této výzvě, jež souhrnně vyplývá ze všech tří synoptiků, se obraz změnil: jinoch, dříve tak nadšený a ochotný, rázem ochladl a »zarmoutil se« (*Lk* 18, 23), protože byl bohatý a měl mnoho statků. A tak smuten odešel.

Toto trpké vybídnutí k prodání všeho majetku osladil Ježíš slibem nebeského pokladu v souhlase s všeobecnou sankcí svého učení (§ 319), ale jinoch sladkost nepocítil, nýbrž jen hořkost. Budoucí poklad v nebesích se mu zdál příliš daleko, než aby mu dal přednost před nádobami plnými leských peněz, jež opatrně schovával v nějakém úkrytu. Byl to jistě dobrý mládenec, ale ve smyslu obyčejném a pozemském, kdežto Ježíš důrazně připomínal, že od jeho následovníků možno každým okamžikem žádat, aby byli skutečnými hrdiny (§ 464). Onen mladík byl by jistě býval výborným úředníkem římského imperia, ale při první zkoušce k přijetí za služebníka do království Božího propadl. Pro toto království neměl tak urozeného ducha jako neurozený celník Levi, který snad měl méně peněz, ale zato více velkodušnosti (§ 306).

485. Když jinoch odešel, zamyslil se Ježíš před učedníky nad jeho chováním. »Jak těžko« - zvolal »vejdou do království Božího ti, kteří mají statky! Učedníci pak jeho žasli nad slovy jeho. Ale Ježíš promluviv opět, řekl jim: Dítky, jak jest těžko[5]) vejíti do království nebeského! Snáze jest velbloudu projíti uchem jehly než boháči vejíti do království Božího. I divili se tím více řkouce k sobě vespolek: I kdo může býti spasen? Ale Ježíš pohleděv na ně řekl: U lidí jest to nemožno, ne však u Boha« (*Mk* 10, 23-27). Přirovnání k velbloudu je čistě východní. Neodůvodněné jsou výklady, že řecké slovo *κάμηλος* (velbloud) bylo zaměněno s podobným slovem *κάμιλος* (lano), nebo že výraz »ucho jehly« označuje neznámou branku v jerusalemských hradbách, která byla úzká a špičatá. Ježíš mluví o skutečném velbloudu a o skutečném uchu jehly. Podobně mluví později Talmud o rabínech, kteří dovedli řeč tak kroutit, že protáhli uchem jehly i slona.[6]) A není také třeba oslabovat sílu tohoto přirovnání; Ježíš je uvádí, aby naznačil nikoliv velkou překážku, ale opravdovou nemožnost. Boháč nemůže vejíti do království Božího z téhož důvodu, pro který nemůže člověk sloužit Bohu a mamonu (§ 331). Tito dva vládci si v nesmiřitelném boji nepopřejí oddechu a jeden nepovolí poddaným druhého vstoupit pod žádnou záminkou do svého království.

Podle toho tedy ani jeden boháč nebude moci nikdy vejít do království Božího? Nikoliv; dostane se tam jen tehdy, když přestane být poddaným mamonu a stane se chudým buď skutečně nebo ve stejném smyslu »chudý duchem« (§ 321, pozn.). Je však možno, aby služebníci mamonu přešli na druhou stranu a stali se poddanými Boha? Nikoliv. Sběhnutí tak paradoxní je lidsky nemožné, neboť lidé budou vždycky raději mít v hrsti pozemské zlato než s prázdnou čekat na poklad nebeský. »U lidí je to ne-

možno, avšak ne u Boha«, neboť Bůh způsobí tento zázrak, že i boháč dá přednost nadpozemskému pokladu před pozemským zlatem.

Tyto myšlenky nebyly ničím novým, neboť je Ježíš vyslovil jednak již v Kázání na hoře, jednak ve své nedávné rozmluvě s farizeji, když s nimi mluvil o bohatství (§ 471). Nové je zde tvrzení, že kdo opustí bohatství pro království Boží, nečiní to vlastní silou, nýbrž s pomocí Boží.

486. Apoštolové slyšíce Ježíšova slova a obracejíce je na sebe, uvědomili si, že jsou na tom vlastně lépe než ostatní lidé. Jejich city prozradil - jako obyčejně Petr, který pravil Ježíšovi: »Hle, my jsme opustili všecko a následovali jsme tebe«; tím se stali dobrovolně chudými pro Ježíše i pro království Boží a zachovávali podmínky nedávno Mistrem stanovené. Proto následovala otázka, zaznamenaná jediným synoptikem: »Čeho se nám tedy za to dostane?« (*Mt* 19, 27). Ježíš odpověděl, obraceje se jak na apoštoly, své následovníky a spolupracovníky, tak na všechny přítomné i budoucí, kteří neměli hodnosti apoštolů.

Část jeho odpovědi, která se týká apoštolů, zaznamenal v této souvislosti jediný Matouš (19, 28), kdežto Marek o ní mlčí a Lukáš (22, 28-30) ji přináší mezi promluvou při poslední večeři; část, týkající se ostatních Ježíšových následovníků, je zapsána všemi třemi synoptiky, ale u Marka a u Lukáše je časově zřetelně rozlišena.

Ježíš řekl apoštolům: »Vpravdě pravím vám, že vy, kteří jste mne následovali, při znovuzrození (*ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ*), kdy Syn člověka zasedne na slavném stolci svém, seděti budete i vy na dvanácti stolcích soudíce dvanáct pokolení izraelských.« To se tedy naplní při »znovuzrození« čili palingenesi, která od základu obnoví nynější svět. Tehdy na onom slavném stolci, který rabíni vyhrazovali Bohu,[7]) usedne Syn člověka jako na svém trůně, maje po stranách dvanáct apoštolů na trůnech menších a bude s nimi soudit oněch »dvanáct pokolení« izraelských, k nimž výlučně směřovalo jeho vlastní poslání (§ 389). Tímto slavným soudním shromážděním se uzavře nynější »věk« a započne »věk« budoucí (§ 525 násl.).

To, co Ježíš slíbil ostatním svým následovníkům, kteří nejsou apoštoly, zaznamenal Marek takto (10, 29-31): »Vpravdě pravím vám: Není nikoho, jenž opustil dům nebo bratry nebo sestry své neb otce nebo matku nebo dítky nebo pole pro mne a pro Evangelium, aby neobdržel stokrát tolik, nyní v tomto věku domy a bratry a matky a sestry i dítky a pole, a to i přes pronásledování, a v budoucím věku život věčný.« Tato odměna nemá vztahu ke slavnému soudu dvanácti pokolení, nýbrž je jasně rozdělena na dva věky:[8]) druhá část odměny bude udělena »v budoucím« věku a bude jí

tvořit »život věčný«; první část se uskuteční nyní v tomto »věku«, což je tedy »věk« přítomný. V odměně přítomného věku slibuje se Ježíšovým následovníkům stonásobek všeho, co opustí. Nuže, toto »stokrát« týká se jen statků duchovních či také hmotných?

487. Je známo, že později židovské spisy apokalyptické a mesiánské hýřily popisy hmotných statků, jež budoucí Mesiáš připraví ve svém království. Podobně i někteří spisovatelé křesťanští prvních dvou století čerpali z těchto Ježíšových slov a líčili budoucí království Mesiáše-Ježíše jako pohádkovou zemi. V onom království bude míti každá réva 10.000 výhonků, každý výhonek 10.000 větví, každá větev 10.000 letorostů, každý letorost 10.000 hroznů, každý hrozen 10.000 bobulí a z každé bobule bude vytlačeno 25 měřic vína; a taktéž tomu bude s obilím a jinými plody země (srv. Irenej, *Adv. haer.* V, 33, 3-4). Ono království potrvá 1000 let (srv. *Apok.* 20, 3 násl.). Stejně materiální představu - ovšem z druhého tábora - měl o tom Julián Odpadlík, který se posměšně tázal křesťanů, zda jim Ježíš dá také sto manželek,[9]) budou-li ho následovat. Ale tomuto hmotařskému millenarismu zasadil těžké rány již Origenes ve 3. st. a později jeho slova opakoval sv. Jeronym: »K tomuto výroku o stonásobné odměně přidávají někteří tisíc let po zmrtvýchvstání, domnívajíce se, že nám mají být stonásobně nahrazeny všecky věci, jež jsme opustili, a dán život věčný; nechápou však, že tento příslib, je-li v jiných věcech důstojný, co se týče manželek, je hanebností, jako by ten, kdo opustí jednu ženu pro Pána, měl jich dostati v budoucím životě sto. Smysl je tedy tento: kdo opustí pro Spasitele věci tělesné, dostane věci duchovní, které v porovnání a svou vnitřní hodnotou budou znamenat tolik, jako když se srovná sto s číslem pranepatrným.« Tak pro sv. Jeronyma, jako i pro jiné Otce, má stonásobek význam duchovní.

Výklad je v podstatě správný, ale s historického hlediska se nezdá úplný a musí být doplněn tím, že k slíbenému stonásobku přidáme i význam hmotný, ovšem podřadný. I v tomto ohledu se slib Ježíšův brzy splnil u prvních křesťanů, kteří tvořili jednu rodinu; v té dostali mnohem více za hmotné statky a přirozené náklonnosti, jež opustili z lásky ke Kristu. *Skutky* vypravují (2, 44-45), že »všichni věřící drželi se pospolu a měli všecky věci společny; statky i majetek movitý prodávali a rozdělovali je mezi všechny, jak bylo komu potřebí«; a krátce nato (4, 32) dodávají, že »obec věřících měla jedno srdce a jednu duši; nikdo z nich neříkal, že by něco z majetku jeho bylo mu vlastním, nýbrž všechno bylo jim společné«. Tak se ze Skutků i z různých listů apoštolských dovídáme, že se křesťané

i vzdálených obcí cítili spojeni pouty lásky tak silnými, že se jim dostalo i v citech štědré odměny za přirozená pouta, jež snad zpřetrhali, aby mohli následovat Krista. Jestliže tedy první křesťané opustili jeden domov a jedno srdce, nalezli za to opravdu sto domovů a sto srdcí. Správně vidí moderní badatelé různých směrů v těchto hmotných dobrodiních, poskytovaných bratry ve víře, stonásobek slíbený Ježíšem »nyní v tomto věku«; ostatní historikové pozdějších období Církve najdou naplnění téhož slibu v mnohých sdruženích, jejichž členové, - aby se přiblížili co nejvíce duchu Kristovu, - žili a žijí ze společných statků tak, že mohou se sv. Pavlem prohlásit: »Jsme jako nic nemající a přece všemi věcmi vládnoucí« (2 *Kor* 6, 10).

Třeba správně poznamenat, že hmotný stonásobek byl přislíben Ježíšem »zároveň s pronásledováním«. Stoupenci ukřižovaného Mesiáše (§ 400) měli se totiž nějak podobat jemu a následovat ho - jak praví taktéž svatý Pavel (tamže 6, 4... 10) - »mnohou trpělivostí v souženích, nesnázích, úzkostech, ranách, žalářích, nepokojích a námahách, bděních a postech«. A přece i při těchto všech zkouškách mohli tvrdit s tím, jenž je vypočítává, že jsou pokládáni »za trestané, ale neusmrcované, za smutné, ale vždy veselé«.

O dělnících na vinici

488. Jak asi budou rozděleny Ježíšovým následovníkům slíbené odměny a podle jakého měřítka? Tuto pravdu Ježíš vyložil novým podobenstvím, které i tentokrát bylo vzato z venkovského prostředí.

V Palestině hned při prvních známkách jara vyžadují vinice mnoho práce, protože je třeba si rychle pospíšit s prořezáváním, pletím a jinými pracemi, dříve než se réva probudí a počne rašit. Je to několik týdnů namáhavé práce, pro kterou všichni majitelé vinic hledají pilné ruce. Nuže, království nebeské se podobá majiteli vinice, který v době těchto prací vyšel časně zrána hledat dělníky. Na náměstí nalezl některé a smluviv s nimi mzdu, která činila jeden stříbrný denár za den (o něco víc než jedna lira ve zlatě), poslal je na vinici. Kolem hodiny třetí, t. j. asi v 9 hodin dopoledne, vyšel po druhé a na náměstí našel další nezaměstnané dělníky; proto řekl jim: Jděte i vy na mou vinici a večer vám dám, co je spravedlivo. - Vyšel ještě dvakrát kolem hodiny šesté a deváté t. j. k polednímu a ve tři odpoledne, a spatřiv zase jiné zahálející, poslal i tyto na vinici, slíbiv jim spravedlivou mzdu. O jedenácté hodině, t. j. hodinu před západem slunce, vyšel ještě jednou a spatřiv lidi bez práce, pravil jim: Proč tu stojíte celý den zahálejíce? - Odpověděli: Protože nás nikdo

nenajal. Tu řekl pán: Jděte tedy i vy na mou vinici. Po západu slunce pán vinice nařídil svému správci: Zavolej dělníky a dej jim mzdu, od posledních až do prvních. Správce zavolal poslední a dal každému po stříbrném denáru. Ostatní dělníci, kteří sledovali očima platícího správce a viděli, že poslední byli tak štědře odměněni, soudili, že se stejnou štědrostí bude zaplaceno i jim. Ale všichni dostali stejně, ať přišli o deváté, o šesté, či o třetí hodině; ba dokonce i dělníci, kteří byli najati časně zrána, dostali stejně po jednom denáru. Tito byli zklamáni a začali reptat proti pánu vinice: Jak to? Ti poslední pracovali sotva jednu hodinu a to ještě za večerního chládku, a ty jsi s nimi jednal jako s námi, kteří jsme nesli břímě dne i horka? - Ale pán odpověděl jednomu z nespokojených: Příteli, nekřivdím ti. Neujednali jsme si denár za den? Ten jsem ti dal, jdi tedy po svém. Chci-li dát poslednímu dělníku, co jsem dal tobě, nesmím jednat, jak mně libo? Či nesmím být k tvým druhům štědrý, když ty závistivě hledíš na mou štědrost? Ježíš zakončil podobenství slovy: »Tak budou poslední prvními a první posledními.«

Spisy rabínů zachovaly různá přirovnání, která mají značnou podobnost s tímto Ježíšovým podobenstvím;[10]) ale jsou nejen časově pozdější, nýbrž sledují i jiné mravní naučení. Ježíš chtěl tímto podobenstvím říci, že Bůh je štědrý ke komu a jak chce, a že konečná odměna pro Ježíšovy následovníky bude v podstatě pro všechny stejná. Přísně vzato, dělníci na vinici nezastupují ty, kteří budou odměněni královstvím nebeským, neboť takoví jistě nereptají, ani nežalují na stranictví toho, kdo je odměnil, ani nepociťují závisti k ostatním. Představují však historicky ony stoupence Ježíšovy, kteří očekávajíce království nebeské, pokládali se z nějakého důvodu za bohatší zásluhami než ostatní; jimi jsou míněni zvláště Židé jinak čestného smýšlení, ale názorů ryze židovských, kteří dosud usuzovali, že jsou milejší Bohu pro příslušnost k vyvolenému národu. Podle nich celníci, nevěstky i pohané mohou sice také býti vpuštěni do království nebeského, jestliže se obrátí, ale budou stát někde vzadu, daleko za věrnými a pravými Izraelity, kteří jsou plni tisíciletých zásluh před tváří Boží. Ježíš naproti tomu učí, že takové prvenství zmizí a že štědrost nebeského krále bude moci postavit poslední na první místa, takže ti, kteří byli kdysi první, budou poslední.

Vzkříšení Lazara

489. Uplynulo několik měsíců od slavnosti posvěcení chrámu a bylo asi ke konci února nebo na začátku března r. 30 (§§ 460, 462). Ježíš se

ubíral od galilejských hranic (§ 414), přiblížil se na své pouti k Jordánu a šel nějaký čas cestou, která se vine podél řeky a vede k Jerusalemu; jak se zdá, přešel někde řeku, vstoupil na zajordánský břeh a zůstal tam nějaký čas, snad na témže oblíbeném místě, kam se uchýlil hned po slavnosti posvěcení chrámu (§ 462).

Tam dostal smutnou zprávu z Bethanie, z vesnice Marty a Marie: jejich bratru Lazarovi, který snad byl již nemocen za poslední návštěvy Ježíšovy u oné spřátelené rodiny (§ 441), se velmi přitížilo, takže byl v nebezpečí života. Obě sestry zůstávaly doma, aby mohly obsloužit nemocného; byly však přibližně zpraveny, kudy Ježíš chodil a kde se zastavoval a dověděvše se, že je v Zajordání asi den cesty od Bethanie, poslaly mu zprávu o stavu svého bratra. Spoléhajíce na zvláštní náklonnost, kterou Ježíš měl k celé jejich rodině, doufaly, že Ježíš přispěchá a svou přítomností zabrání smrti Lazarově. Jan (11, 3 násl.) vypráví o poselství sester a o jednání Ježíšově toto: »Sestry jeho poslaly tedy k němu a vzkázaly: Pane, hle ten, kterého miluješ, jest nemocen. Uslyšev to Ježíš, řekl: Nemoc ta není k smrti, nýbrž k slávě Boží, aby Syn člověka byl oslaven skrze ni. Ježíš však miloval Martu i sestru její a Lazara.«

Čekali bychom, že tato láska, evangelistou tak výrazně vyjádřená, pohne Ježíše, aby se okamžitě vydal k milé rodině, která ho úzkostlivě očekává; než vypravování pokračuje, že »když Ježíš uslyšel, že Lazar je nemocen, tu zůstal na tom místě ještě dva dny; potom však řekl učedníkům svým: Pojďme opět do Judska.«

Odebrati se do Judska z kraje, kde se Ježíš zdržoval, znamenalo vydat se do Jerusalema nebo jeho okolí, tedy právě do hnízda úhlavních nepřátel. Učedníci hned pomyslili na toto nebezpečí a upozornili jej na ně: »Mistře, nyní Židé hledali tě kamenovati (§ 461) a zase tam jdeš? V odpovědi Ježíšově nalézáme podrobnosti, na které se Jan rozpomněl a pečlivě je shrnul. Ježíš odpověděl: »Nemá den dvanáct hodin? Chodí-li kdo ve dne, na nic nenarazí, neboť vidí světlo toho světa. Chodí-li však v noci, narazí, neboť není při něm světla.« Dvanáct hodin života Ježíšova ještě neuplynulo, třebaže se již schylovalo k večeru; on, světlo tohoto světa (srv. *Jan* 1, 9; 3, 19; 8, 12), měl naplniti celou svou cestu až do poslední hodiny a nepřátelé mu nemohli způsobit nic zlého, protože nepřišla jeho chvíle; hodina jejich nadvlády stane se hodinou temnosti.

Po těch slovech Ježíš dodal: »Lazar, přítel náš, spí; ale jdu, abych ho ze sna probudil.« Tato slova potvrdila v učednících mylné domnění, které si již dříve učinili, jednak podle Ježíšovy odpovědi na vzkaz sester (»nemoc ta není k smrti«), jednak z toho, že Ježíš meškal ještě dva dny, kde

byl; učedníci proto odpověděli důvěřivě: »Pane, spí-li, bude zdráv.« Hluboký spánek totiž pokládala tehdejší lékařská věda za příznak, že se tělo proti nemoci brání a počíná ji přemáhat; i z tohoto důvodu nebylo vhodno jít do Judska k Lazarovi a rušit ho. »Tu tedy Ježíš řekl jim zjevně: Lazar zemřel. I raduji se pro vás, že jsem tam nebyl, abyste uvěřili. Ale pojďme k němu.«

Učedníci se zarazili nad zprávou o smrti a nechápali vůbec pravého smyslu Ježíšových slov. Když se tedy neštěstí již stalo a nedalo se nic jiného dělat, proč odcházet do Judska, do doupěte farizeů a velekněží? Učedníkům se tento záměr nelíbil; kolísali mezi strachem před farizeji a mezi oddaností Ježíšovi; ale Mistr dává najevo, že neustoupí od svého záměru. Proto bylo nutno jít za ním, i když se nevrátí a ztratí tam život mezi zavilými nepřáteli, které vlastně svým příchodem vydráždí. Apoštol Tomáš přemlouval spoluučedníky, projevoval však přitom nedůvěru ve šťastný výsledek cesty: »Pojďme i my, ať umřeme s ním!« Všichni se tedy vydali na cestu do Bethanie a došli tam za jeden den. Zde nutno dát slovo přímo Janovi.

»Přišed tedy Ježíš, nalezl ho již čtyři dni ležeti v hrobě. Byla však Bethanie blízko Jerusalema, asi patnáct honů od něho. Mnozí pak z Židů přišli k Martě a Marii, aby je potěšili pro jejich bratra. Jak tedy Marta uslyšela, že Ježíš přichází, vyšla mu naproti, Maria však seděla doma. I řekla Marta k Ježíšovi: Pane, kdybys zde byl, bratr můj nebyl by umřel. Však i nyní vím, že začkoliv požádáš Boha, dá tobě Bůh! Dí jí Ježíš: Vstane zase bratr tvůj. Dí jemu Marta: »Vím, že vstane při vzkříšení v den poslední.« Řekl jí Ježíš: Já jsem vzkříšení a život; kdo věří ve mne, byť i umřel, živ bude, a každý, kdo žije a ve mne věří, neumře na věky. Věříš-li tomu? Řekla jemu: Ano, Pane, já jsem uvěřila, že ty jsi Kristus, Syn Boha živého, kterýž přišel na tento svět (§§ 339, 505). A když to pověděla, odešla a zavolala svou sestru Marii, potají řkouc: Mistr je zde a volá tebe. Jak to ona uslyšela, vstala rychle a šla k němu, neboť Ježíš ještě nepřišel do vesnice, nýbrž byl dosud na tom místě, kde se s ním setkala Marta. Židé pak, kteří byli s ní v domě a ji těšili, uzřevše, že Maria rychle vstala a odešla, šli za ní pravíce: Jde ke hrobu, aby tam poplakala. Když tedy Maria přišla tam, kde byl Ježíš, uzřevši jej, padla mu k nohám a řekla jemu: Pane, kdybys byl zde byl, bratr můj nebyl by umřel. Tedy Ježíš vida ji, ana pláče, i Židy, kteří s ní přišli, ani pláčí, pohnul se v duchu a zachvěl se« (*ἐνεβριμησατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν*).

490. Tato slova nutí na chvíli čtení přerušit a na některé věci upozornit. Kdyby vypravování končilo zde, nikdo by se nad tím nepozastavil. Vypravování je plynné, zřetelné a není v něm ani stínu klamu; mimo to tak souhlasí s historickými údaji, jež máme, že nalézáme jejich potvrzení téměř v každé řádce. Uvedeme jen některé.

Někdejší Bethanie stávala opravdu u staré silnice »poblíž Jerusalema asi patnáct honů«, což je 2.775 m (dnešní městečko je však dále, protože se šíří východním směrem); poněvadž byla blízko Jerusalema, přicházelo tam z města mnoho Židů, aby vyslovili soustrast známé rodině zesnulého, jak toho vyzadovala zdvořilost.

Židé pochovávali mrtvého obyčejně téhož dne, kdy zemřel; tak se stalo právě i s Lazarem (§ 491). Věřilo se, že duše zesnulého bloudí tři dny kolem mrtvoly, doufajíc, že se vrátí do těla; ale čtvrtého dne, kdy již začíná rozklad, duše odchází navždy.

Soustrastné návštěvy trvaly celý týden, ale nejvíc jich bylo v prvních třech dnech. Návštěvy vyslovovaly soustrast nejdříve s obvyklou hlučností orientálců: lidé křičeli a naříkali, plakali, trhali si šaty a nakonec zůstali na chvíli sedět na zemi v tupém mlčení.

Když Ježíš přišel, obklopovaly Martu a Marii právě takové návštěvy. Jan je nazývá »Židy«, čímž obyčejně naznačuje Ježíšovy nepřátele; toto nepřátelství mu někteří z nich zřejmě projevili, jak uvidíme z dalšího vypravování. Nejdříve vyšla Ježíši vstříc Marta, která, jak jsme již viděli, byla paní domu (§ 441); brzy nato přispěchala také Maria s hosty. Ježíš promluvil se sestrami několik slov a vida všechny v pláči, »pohnul se v duchu a zachvěl se« jako každý jiný člověk, který má srdce v těle a hluboce cítí lidskou lásku a bolest.

Můžeme si představit vypravování prostší, podrobnější a pravdivější? Tak by zajisté o něm soudili i nejradikálnější badatelé, kdyby nekončilo zázrakem. Ale protože všecko končí vzkříšením mrtvého, což se stalo před svědky tak četnými a tak nepřátelsky smýšlejícími, bylo rozhodnuto objevit přímo ve vypravování buď stopy podvodu předem připraveného, neb aspoň důkazy nějaké báje či alegorie. Na podvod nebo něco podobného pomýšleli staří kritici (§ 198), jejichž názory však leží v hrobě bez naděje na vzkříšení. Na alegorii myslí někteří moderní badatelé, pro něž neobsahuje celý příběh nic skutečného, nýbrž znázorňuje jen zdánlivě historicky nějakou abstraktní myšlenku. Ale nezaujatý čtenář se může sám přesvědčit, skýtá-li vyprávění nejmenší podnět k alegorickému výkladu. Je jisté, že je-li toto vyprávění alegorické, možno považovat za alegorický jakýkoliv úmrtní záznam o zemřelém, lékařský či soudní, který

je napsán v přítomnosti četných a nepříznivě smýšlejících svědků. Mají-li takováto svědectví historickou cenu, tím větší ji musí mít svědectví o smrti Lazarově. A to vysvitne ještě lépe z dalšího vyprávění.

491. Ježíš, vida plačící, kteří mu vyšli naproti »pohnul se v duchu a zachvěl se: Kde jste jej položili? Řkou jemu: Pojď a viz! I zaslzel Ježíš. Židé tehdy řekli: Hle, kterak jej miloval! Někteří však z nich pravili: Nemohl-liž ten, jenž otevřel oči slepého od narození (§ 428), učinit, aby byl tento neumřel? Tehdy Ježíš pohnuv se sám v sobě, přišel k hrobu. Byla to jeskyně a kámen ležel na ní. Ježíš řekl: Odstraňte kámen! Řekla mu Marta, sestra zemřelého: Pane, již zapáchá; neboť čtyři dni jest v hrobě. Dí jí Ježíš: Neřekl jsem tobě, že budeš-li věřiti, uzříš slávu Boží? Odstranili tedy kámen. Ježíš pak pozdvihl oči vzhůru a řekl: Otče, děkuji tobě, že jsi mne vyslyšel! Já jsem věděl, že mne vždycky slyšíš, avšak pro zástup, který kolem stojí, jsem řekl, aby uvěřili, že ty jsi mne poslal. To pověděv, zvolal hlasem velikým: Lazare, pojď ven! I vyšel hned ten, jenž byl umřel, svázán jsa obvazky na rukou i na nohou, a tvář jeho obvázána byla šátkem. Ježíš řekl jim: Rozvažte ho a nechte, ať odejde!«

Palestinské hroby bývaly za časů Ježíšových nedaleko obydlených měst nebo na jejich obvodu. Hroby vynikajících osob byly obyčejně vytesány v tufu buď kolmo dolů jako jáma v místech rovných, anebo vodorovně jako jeskyně v místech pahorkatých; byla to komůrka s jedním anebo více výklenky pro mrtvoly, často s předsíní. Předsíň i místnost byly spojeny úzkým otvorem, jenž zůstával vždy otevřen, kdežto předsíň měla vchod zvenčí, jenž býval uzavřen velkým kamenem (§ 618). Když byla mrtvola umyta, byla natřena vonnými mastmi, ovinuta obvazy, zabalena do plátna a prostě uložena do svého výklenku v hrobce, takže uvnitř ležela skoro přímo na vzduchu. Můžeme si domyslit, že třetího nebo čtvrtého dne po uložení byl vnitřek hrobu přes všechny voňavky naplněn mrtvolným zápachem.

To napadlo Martu, když Ježíš nařídil odvalit kámen, jenž uzavíral vchod do hrobu. Mrtvola Lazarova tam leží již čtyři dny. Počítáme-li nazpět, vidíme, že poslední den potřeboval Ježíš na cestu ze Zajordání do Bethanie po silnici z Jericha do Jerusalema (§ 438); dva dny předtím uplynuly, když úmyslně meškal po zprávě, že je Lazar těžce nemocen; čtvrtý den je tedy ten, v němž sestry poslaly Ježíšovi zprávu o Lazarově nemoci a zároveň den Lazarovy smrti. Lazar tedy zemřel několik hodin po tom, co sestry vzkázaly Ježíšovi.

492. Dnes se ukazuje na místě, kde stávala bývalá Bethanie, hrob, jenž se pokládá od čtvrtého století za hrob Lazarův. Jde jistě o hrob obvyklého palestinského typu, ale dnes je si těžko učinit správnou představu, jak hrob ležel, protože se terén během staletí stále měnil. Někdejší vnější dveře byly zazděny od Mohamedánů v 16. st., když byla postavena nad hrobkou mešita. Brzy nato byl upraven na druhé straně dnešní přístup, který má 24 schodů. Vede do staré předsíně hrobu, která je čtyřhranná a jejíž každá strana měří asi 3 m. Sestoupí-li se ještě tři stupně, vejde se úzkým otvorem do vlastní hrobky, jež jest trochu menší a má nyní výklenky pro tři mrtvoly.

Ať je to hrob Lazarův či nikoli, vypravování úplně souhlasí s pohřebními zvyky a s palestinskými archeologickými poznatky; i tento důvod prozrazuje, že vypráví očitý svědek. Jeho líčení odpovídá stejně i psychologickému stavu Židů při oné události i po ní. Při zázraku vytýkali někteří Židé Ježíšovi - ne bez pichlavosti, - že nezabránil Lazarově smrti, když dovedl vrátit zrak slepému v Jerusalemě. Po zázraku se Židé mezi sebou přeli, což líčí očitý svědek takto: »Tu mnozí ze Židů, kteří přišli k Marii a Martě, spatřivše, co učinil Ježíš, uvěřili v něho. Někteří však z nich odešli k farizeům a pověděli jim, co Ježíš učinil.« Tito horliví zpravodajové způsobili, jak uvidíme, že se farizeové rozhodli, aby byl odstraněn onen veliký »divotvůrce«, který konal zázraky tak veliké a veřejné. Je důležité zdůraznit, jak je tato roztržka mezi Židy zázraku přítomnými psychologicky a dějinně dokonale odůvodněna. Ti z nepřátel Ježíšových, kteří nezapomněli, že jsou lidmi, poddávají se zázraku a uvěří v toho, jenž jej vykonal; ti však, u nichž stranickost ovládla rozum i lidský cit, starají se jen o vítězství strany a běží udat Ježíše. Dějiny lidstva jsou plny neuvěřitelné stranické tvrdohlavosti, ale nebylo úpornější zaujatosti než zaujatost farizeů; ať se zřítí třeba celý svět, jen když zůstane farizeismus (§ 431).

Svět se zřítil a farizeismus zůstal, ale jen jako neklamný svědek své porážky.

493. Dnešní radikální kritikové (nad pomyšlení horliví zastánci starého farizejství) uvádějí jako rozhodující důvod, aby dokázali, že celé vypravování o vzkříšení Lazarově je docela alegorické a že nemá dějinného základu, tu okolnost, že o události mluví jediný Jan a nikdo ze synoptiků. Kdyby šlo o skutečnou událost, nebyli by jistě synoptikové ve svém vlastním zájmu vynechali událost tak vhodnou, aby vzbudila víru v Mesiáše-Ježíše.

To je jistě pádný důkaz, ale jen proto, aby ukázal ubohost důvodů radikálních kritiků. Předně možno jim připomenout *ad personam*, že o Ježíšově zmrtvýchvstání vypravují souhlasně synoptikové i Jan, a přece jim to nestačí, aby je uznali za historickou událost. Dále je to důkaz *ex silentio;* ten, je-li vždycky velmi chabý, neznamená zde vůbec nic. Víme totiž, že Jan chtěl právě částečně doplnit, co již před ním zaznamenali synoptikové (§ 163 násl.); příběh o Lazarovi je právě jedním z takových příkladů. S druhé strany synoptikové nemají ani nejmenšího úmyslu vypravovat všechny události nebo zázraky Ježíšovy, nýbrž sami nás přesvědčují, že velmi mnoho věcí vynechali. Viděli jsme již, jak synoptikové uvádějí slova Ježíšova, podle nichž Ježíš činil mnohé zázraky také v Korozain, ale ani jediný z korozainských divů nezapsali ani oni, ani Jan (§ 412). Pokud jde o důvod, proč synoptikové vynechali toto vypravování, máme volné pole k dohadům. Jeden z pravděpodobných je ten, že nechtěli vydat Lazara a jeho sestry pronásledování nepřátelsky smýšlejících Židů, kteří tehdy vládli v Jerusalemě, když se synedrium usneslo zabít Lazara jako nepohodlného svědka (§ 503); ale později, když psal Jan, mlčení z opatrnosti nemělo již smyslu, protože Jerusalem byl obrácen v hromadu ssutin.

Báječnou jasností omračuje Renanův výklad o vzkříšení Lazarově. Vlastně je to již druhý výklad, protože výklad první, který předpokládal přechodnou mdlobu Lazarovu a podvod sehraný Ježíšem a sestrami (§ 207), ani Renana plně neuspokojil. Nezřekl se sice zcela prvního výkladu, ale brzy jej definitivně doplnil.[11]) Jednoho dne tedy žádají učedníci Ježíše, aby vykonal nějaký zázrak a přesvědčil tak jerusalemské měšťany. Ježíš odpovídá malomyslně, ti že by neuvěřili, ani kdyby vzkřísil Lazara, maje přitom na mysli Lazara jmenovaného již dříve v podobenství o hodujícím boháči (§ 472). Tato odpověď stačila, aby později učedníci mluvili beze všeho o pravém a skutečném vzkříšení Lazarově. A tak se zrodil zázrak. Nuže, všichni lidé, učení i neučení, uznají, že takový výklad dovede na chvíli rozesmát; ale po výbuchu smíchu se také všichni otáží, zda je Ježíšův životopis vhodný pro takové frašky.

Ježíš v Efremu a v Jerichu

494. Židovští náčelníci v Jerusalemě přijali udání očitých svědků Lazarova vzkříšení velmi vážně. Farizeové plni starosti obrátili se na velekněze, kteří měli o věci rozhodnout. Bylo svoláno shromáždění (*συνέδριον*, bez členu), jehož se zúčastnili jistě mnozí členové velerady. Jednalo se o tuto otázku: »Co uděláme? Protože ten člověk činí mnoho divů! Ne-

cháme-li ho tak jednati, všichni uvěří v něho; i přijdou Římané a vezmou naše místo i národ.« Účastníci shromáždění nejednají vůbec o Ježíšových zázracích a zejména ne o posledním; poněvadž se již po drahnou dobu objevovali divotvůrci, kteří se vydávali za poslané od Boha a připravovali převrat mezi lidem (§ 433), pokládají Ježíše za jednoho z nich. Ba pro něho je přitěžující okolností, že koná mnohem více zázraků, a to velmi nápadných, takže mohou vzbudit i větší pozornost u Římanů. Ti byli ve skutečnosti již pány celé Palestiny, třebaže se nevměšovali do otázky svatého »místa« neboli chrámu a ponechali ještě »*národu*« jakousi vnitřní samosprávu (§ 22). Ale ta nekonečná řada odbojných divotvůrců se jim začínala nelíbit a snad právě tento galilejský Ježíš je přiměje k tomu, aby co nejrázněji zakročili a jednou provždy tuto protivnou řadu přetrhli. Nejbližší události se daly snadno předvídat: Ježíš bude dále budit rozruch zázraky; lid se bude k němu hromadně sbíhat; všichni ho jednomyslně prohlásí za krále izraelského proti jerusalemskému místodržícímu i proti římskému císaři; proti vzbouřencům vyrazí římské kohorty, ležící v Palestině a možná i syrské legie; nejdříve bude vzpoura Židů krvavě zdolána, potom bude zničeno (svaté) »místo« a celý »národ«. Hrozilo blízké a vážné nebezpečí; bylo nutno jednat rychle. Shromáždění se zúčastnil velekněz tehdy úřadující, Kaifáš (§ 52); když chvíli poslouchal návrhy, pronesl své mínění povýšeně, jak mu dovoloval jeho úřad: »Nic nevíte, ani na to nemyslíte, že jest vám prospěšno, aby jeden člověk zemřel za lid a nikoliv, aby celý národ zahynul.« Kaifáš nikoho nejmenoval, ale všichni pochopili. »Jeden člověk,« který měl »zemříti za celý národ,« byl Ježíš. Je pravda, Ježíš nebouřil lid, ani se nikdy nestaral o politiku; je pravda, že byl nevinen, jak pravděpodobně prohlásili krátce předtím i někteří členové toho shromáždění. Ale co na tom? Jestliže zemře, celý národ unikne zkáze; to stačilo, aby byl Ježíš zabit. Tím Kaifáš mluví jen jako politik a v zájmu své saducejské kněžské sekty, který se tu plně shodoval se zájmem farizeů. Leč evangelista vidí v jeho slovech mnohem hlubší význam a naznačuje to poznámkou: »To však neřekl sám ze sebe, nýbrž jsa toho roku nejvyšším knězem, prorokoval, že Ježíš měl umříti za národ, ale nejen za národ, nýbrž aby shromáždil v jedno také ty dítky Boží, které byly rozptýleny.«

Věta »jsa toho roku nejvyšším knězem« vyvolala obvinění evangelisty z nevědomosti: úřad nejvyššího kněze netrval jediný rok. Vpravdě však nešlo o neznámou věc, protože kterýkoliv čtenář Starého Zákona věděl, že onen úřad byl sice doživotní, ale za časů Ježíšových jak jsme již pověděli (§ 50) - velekněží zřídka ve svém úřadě umírali. Proto Jan, maje

na mysli tento zlořád své doby, chce jen říci, že onoho památného roku, ve kterém Ježíš zemřel, byl Kaifáš zákonitým velekněžem a jako takový vyřkl slova, která měla smysl mnohem hlubší, než jak sám zamýšlel. V Janových očích přestane poslední velekněz starozákonní úřadovat v tomtéž roce, ve kterém bude ustanoven zákon nový Mesiášem-Ježíšem; ale ještě předtím mocí svého úřadu vydává úřední svědectví zakladateli nového zákona, a aniž si je toho vědom, prohlašuje ho za oběť spásy pro národ izraelský i pro všechny ostatní národy světa.

Usnesení toho shromáždění souhlasilo s tím, k čemu radil Kaifáš: »Od toho dne tedy se uradili, aby jej usmrtili.«

Toto rozhodnutí snad pověděl apoštolům anebo přímo Ježíšovi nějaký přítel, který se to dověděl. Ježíš se proto neukazoval na veřejnosti, a vzdáliv se z okolí Jerusalema, odešel se svými učedníky do města, které slove Efrem a jež bylo známo již ve 4. st. (srv. Eusebius, *Onomastikon* 90). Je to takřka jistě dnešní Taijibeh, asi 25 km na sever od Jerusalema na okraji pouště.

Ježíš měl zvyk uchylovat se do samoty v předvečer důležitých událostí svého poslání.

495. V Efremu zůstal několik dní. Blížily se velikonoce a již chodily první průvody do Jerusalema. Ve svatém městě čekali každou chvíli na příchod Ježíšův. Aby usnesení velerady nezůstalo prázdným slovem, »velekněží a farizeové vydali rozkaz, aby, zví-li kdo, kde jest, oznámil to, aby ho jali« *(Jan* 11, 57).

Přes tento rozkaz opustil Ježíš jednoho z prvních dní měsíce nisanu r. 30 své efremské ústraní a vydal se k Jerusalemu cestou delší, než která vedla podél Jordánu přes Jericho. Učedníci tušili blízkou tragedii a proto šli jen s nechutí, třebaže je vedl ten, jenž strachu nejevil: »Byli pak na cestě ubírajíce se do Jerusalema a Ježíš předcházel je, takže žasli a jdouce za ním, báli se« *(Mk* 10, 32).

Průvod tvořily jaksi dvě skupiny. V první byli apoštolové s několika jinými staršími a oddanými učedníky, a tato hrstka následovala Ježíše, jenž kráčel před nimi sám, takže nad tím »žasli«; druhou skupinu, která »šla za ním« v jisté vzdálenosti, tvořili jiní, novější učedníci. K nim se snad přidružili jiní velikonoční poutníci, kteří Ježíše znali a o něho se zajímali. Báli se především ti, kteří byli v této druhé skupině. V dáli napravo se rýsovaly jerusalemské pahorky.

V jedné chvíli zavolal Ježíš k sobě kývnutím ruky dvanáct apoštolů »a počal jim říkati, co se mu přihodí: Aj, běřeme se do Jerusalema a Syn

člověka vydán bude velekněžím a zákoníkům a ti odsoudí jej na smrt a vydají ho pohanům. I budou se mu posmívati a na něj plivati a ho bičovati a zabijí ho; ale třetího dne vstane z mrtvých.« Nebyla to předpověď nová (§§ 400, 475), ale v této chvíli vhodně připomenutá; nastával čas, kdy Ježíš všem zjeví, že je Mesiáš, a bylo tudíž vhodné znovu zdůraznit předchozí opravy mesiánských představ. Jenže i tentokrát to bylo málo platno. Lukáš (18, 34) nám s trpělivostí vysvětluje, že »oni nesrozuměli z toho ničemu, a bylo to slovo skryto před nimi a nepoznali, co bylo řečeno.«

V zápětí se ukázalo, jak hrubá a důkladná byla jejich nechápavost.

496. Mezi těmi, které Ježíš k sobě povolal a kteří »nepoznali nic z toho, co bylo řečeno«, byli dva bratři, Jakub a Jan, synové Zebedeovi, kdežto ve druhé skupině šla za Ježíšem i jejich matka, snad jedna z dobrých hospodyň, které se staraly o hmotné potřeby Ježíšových spolupracovníků (§ 343). Synové asi pověděli slova Ježíšova matce a všichni tři si je vykládali příliš růžově, ovšem nesprávně. Mluvili o Mesiáši-vládci, o vítězstvích, slávě, dvoru, trůnu, dvořanech a jiných snech, v nichž si liboval politický mesianismus; a protože čas kvapil, pokládali za nutné zajistit si včas pěkné postavení. Proto krátce nato přichází matka se syny pokorně a uctivě k Ježíši s prosbou. Protože jde o věc dost důležitou, mluví všichni tři najednou, přerušujíce se navzájem, takže Matouš (20, 20 násl.) připisuje otázku matce, kdežto Marek (10, 35 násl.) synům. - Co chceš? Co chcete? - praví Ježíš. Tu žena přednáší svou prosbu a synové jí pomáhají. Nyní, když Ježíš založí v Jerusalemě své království, nesmí opominout tyto dva hodné mládence; oba ho měli vždycky rádi a z lásky k němu opustili dům i loďky svého otce; ať se tedy Ježíš ukáže k nim uznalým a až bude dávat stoupencům místa na mesiánském dvoře, ať usadí jednoho po pravici a druhého po levici trůnu; pro sebe matka nežádá nic, jen doufá, že se ještě před smrtí dožije spravedlivé útěchy a že uvidí své syny na nejlepších místech po boku slavného Mesiáše.

Žena, podporována syny, domluvila. Ježíš se dlouze zahleděl na všechny tři a potom s nekonečnou trpělivostí pravil jinochům: »Nevíte, zač prosíte. Můžete píti kalich, který já piji, aneb pokřtěni býti křtem, kterým já jsem křtěn?« Oslavení Mesiášovo přijde, ale dříve musí vypít kalich a přijmouti křest, což souhlasí se smutnými slovy řečenými právě apoštolům: vítěznému životu bude zde předcházet smrt; budou ji moci podstoupit?

Oba jinoši směle a odhodlaně odpovídají: »Můžeme!« Ježíš jim dává zcela neočekávaně za pravdu, ale zároveň jejich žádost zamítá: Zajisté

budete pít můj kalich a přijmete můj křest, ale není v mé moci usadit vás po pravici nebo levici; ta místa obsadí ti, jimž je připravil nebeský Otec. Slova kalich a křest se týkají budoucích zkoušek apoštolských (§ 156 pozn.). Další část odpovědi rozlišuje království mesiánské na zemi a jeho slavné království v nebi, což tázající se učedníci zaměnili. První je v přítomném věku; bude plné útrap a pronásledování (§ 486); druhé začne obrozením a bude plodem trpělivosti v utrpeních a pronásledováních tohoto věku. Tehdy usedne Syn člověka na trůn své slávy, ale ostatní křesla po stranách jeho trůnu rozdělí nebeský Otec.

Rozmluva měla ještě dozvuky. Ostatní apoštolové se totiž dověděli o zištné žádosti k Ježíšovi a v žárlivosti se rozhořčili na prosící, ukazujíce stejnou ctižádost. Ježíš svolal k sobě řevnivce, napomenul je a ukázal jim, že i v tomto bodě zavádí novou mravouku (§ 318): u pohanských národů vládnou králové nad ostatními a dávají jim pociťovat tíhu své moci; ale kdo chce být větší z následovníků Ježíšových, staň se menším, a kdo chce vládnout, staniž se služebníkem všech.[12]) Tím mají právě napodobit Ježíše, jenž »nepřišel, aby se mu sloužilo, nýbrž aby sloužil a dal život svůj na vykoupení za mnohé« (*Mt* 20, 25-28). Ježíš se již ukázal jako dobrý pastýř, který slouží celý den svému četnému stádci a dává za ně život (§ 434); zde znovu připomíná tuto myšlenku a tvrdí, že dává život za »vykoupení« z otroctví (λύτρον) svých následovníků. To je učení, které později zdůrazňuje zvláště sv. Pavel.

497. Zmíněnou cestou přišel Ježíš do Jericha. Tehdejší šlechtické město bylo opravdu rozkošným místem, především v zimě, protože v něm hojně vybil svou stavitelskou vášeň velký milovník řecké vzdělanosti Herodes Veliký a po něm poněkud v menší míře jeho syn Archelaos. Bylo tam divadlo, závodiště, nádherný královský zámek, úplně přestavěný od Archelaa a rozsáhlé rybníky, kam se stékaly vody z celého okolí. Ale toto město neleželo na témž místě jako staré Jericho kananejské, jehož trosky byly asi 2 km severněji, poblíže studnice Eliseovy (Ain es-sultan). Prokleté zříceniny města, které zbořil Josue, byly dlouho neobydleny, ale blízkost vzácného pramene přivábila lidi a dala tu vznik skupině příbytků, jež za časů Ježíšových tvořily jakési předměstí tehdejšího Jericha (srv. *Válka žid.* IV, 459 násl.).

Kdo tedy přicházel ze severu jako Ježíš, procházel nejdříve tímto předměstím, které povstalo ze starého Jericha a teprve potom, asi po půlhodinové cestě, vcházel do města Herodova, položeného před ústím úzkého údolí wadi el-Qelt, kudy vedla cesta do Jerusalema.

Na této cestě se Ježíšovi přihodila událost, kterou vypravují se zajímavými rozdíly všichni tři synoptikové (*Mt* 20, 20 násl.; *Mk* 10, 46 násl.; *Lk* 18, 35 násl.).

Podle Matouše a Marka se stal tento příběh, když Ježíš vycházel z Jericha; podle Lukáše, když tam přicházel. Mimo to se jedná podle Marka a Lukáše o uzdravení jednoho slepce, jenž je u Marka nazýván Bartimeus, t. j. syn Timeův; naproti tomu podle Matouše byli uzdraveni slepci dva. - Otázka je stará a bylo již na ni dáno více odpovědí, ale buď málo nebo vůbec nedoložených; jedna z nich tvrdí, že slepci byli vlastně tři: jeden u vchodu do Jericha a dva při východu z něho. Lepší je asi ten výklad, který počítá s dvojím Jerichem, se starým a Herodovým. O pocestném, ubírajícím se z jednoho do druhého, bylo možno říci, že vychází z Jericha (starého), i že se přibližuje k Jerichu (Herodovu). Pokud jde o počet uvedených slepců, byl-li jeden anebo dva, není to záhada nová, protože jsme se s ní shledali již při uzdravení nemocného u Gerasy, který měl podle jediného Matouše ještě druha (§ 347). Také zde jenom Matouš uvádí dva nejmenované slepce. Vžijeme-li se do tehdejší doby, pochopíme tento rozdíl. Již jsme poznamenali, že se v Palestině slepci často sdružovali po dvou, aby si vzájemně pomáhali (§ 351); odvážnější slepec jedná za oba a druhý se za něj jaksi skrývá; zde jednal Bartimeus, ale zevrubný Matouš připomíná, že jednal jménem dvou.

Bartimeus seděl tedy s nejmenovaným druhem u cesty a žebral. Slyše kroky zástupu jdoucího kolem, tázal se, co to je. Řekli mu, že tudy jde Ježíš Nazaretský, o němž již také slyšel jako o divotvůrci. Oba slepci tedy volali: »Ježíši, synu Davidův, smiluj se nad námi!« Ti, kteří šli v zástupu napřed, domlouvali jim, aby mlčeli; oni však ještě více křičeli. Pojednou se Ježíš zastavil a poručil, aby je dovedli k němu. Někteří ze zástupu šli k Bartimeovi a dodávali mu odvahy: »Buď dobré mysli! Vstaň! Volá tě!« A on odhodiv plášť, vyskočil, šel k Ježíšovi a jeho druh za ním. Ježíš se jich tázal: »Co chcete, abych vám učinil?« Co by mohl chtít slepec? Bartimeus prosil: »Mistře, ať vidím!« A oba opakovali společně: »Pane, ať se otevrou oči naše!« Ježíš nato řekl: »Jdi, víra tvá tě uzdravila!« Skoro tutéž odpověď dostali dva slepci u Kafarnaum (§ 351). Když se Ježíš dotkl jejich očí, byli okamžitě uzdraveni a hned se připojili k lidu, který doprovázel Ježíše.

498. Ježíš tedy vešel do Jericha jistě za velikého nadšení lidu. Se všech stran se sbíhali, aby spatřili slavného Mistra, jejž chtějí farizeové usmrtit a jenž právě uzdravil slepce i jeho druha, které dobře znali; nadšení lidu

ještě vzrostlo vyprávěním obou slepců, kteří ukazovali uzdravené oči všem, kdož se o tom chtěli přesvědčit.

V zástupu byl také jistý Zacheus, který byl vrchním celníkem. Jericho jako pohraniční město a důležité obchodní středisko mělo jistě mnoho výběrčích cla. Jeden z nejvyšších byl právě tento Zacheus. Jeho židovské jméno Zakkai ukazuje, že byl Židem; měl-li i přesto tak nenáviděné zaměstnání, jako též Levi-Matouš (§ 306), bylo to pro značné zisky, jež z něho plynuly. Byl opravdu bohat; ale jako u Matouše, neudusilo v něm bohatství všechen duchovní smysl, naopak, hmotné statky, jimiž byl přesycen, působily mu jistý odpor a budily v něm mocnou touhu po vyšších statcích než je zlato a stříbro. Zacheus byl v takovém duševním stavu onoho dne, kdy Ježíš vstupoval do Jericha; přál si vřele, aby se k němu mohl přiblížit, s ním promluvit aneb aspoň ho vidět. Šel mu tedy naproti, ale hned viděl, že věc nebude snadná; Ježíš totiž byl obklopen velkým zástupem, jímž se nebylo možno prodrat; mimo to byl ubohý Zacheus (nikoliv Ježíš, jak se domýšlel Eisler - § 189) malé postavy, takže nemohl se země zahlédnout ani Ježíšových vlasů. Má se zříci své touhy? Ani za nic! Hodný Zacheus předběhl rychle zástup, který se zvolna pohyboval, a spatřiv pěkný fíkovník, vyšplhal se na něj. Byl to nízký strom, jaké dodnes rostou přímo v Jerichu a jehož dlouhé kořeny se pnou po kmeni, takže se zdá, jako by byl kmen obtočen lany; vylézti po nich nahoru bylo tedy maličkostí. Jeho čin byl ovšem nápadný. Kdyby to byl nějaký venkovan aneb obyčejný člověk, nikdo by se nad tím nepozastavil; ale ten človíček tam na stromě byl přece vrchním nad celníky, hlavou pijavic, které vyssávaly krev lidu. Nejeden ze zástupu si pomyslil, že by to byla krásná příležitost shodit ho se stromu nebo pod ním zapálit oheň. Jistě na něj všichni ukazovali s posměšky a vtipy.

Konečně přichází k fíkovníku Ježíš. Protože se všichni dívají vzhůru, pohlédne tam i Ježíš. Lidé z Jericha, kteří jdou s ním, mu vysvětlují, kdo je ten skrček, který se tam uhnízdil: je to ničema, je to »člověk hříšný«, ba dokonce vrchní hříšník a největší pijavka, která jako na posměch má jméno Zakkai (čistý), ale hodila by se mu mnohá jiná jména. Nebylo by tedy pro Mistra důstojné na něj promluvit, ba ani se zastavit a na něj pohledět. Ježíš se však nejenom zastavil a pohlédl na něho, nýbrž se nezdál nijak přesvědčen zprávami, jež mu podávali; když zpravodajové domluvili, obrátil se k postavičce na stromě a pravil mu dokonce toto: »Zachee, sestup spěšně dolů! Neboť dnes musím v domě tvém zůstati.«

Vzbudilo to všeobecné pohoršení. Zacheus sjel pln radosti se stromu a Mistr šel s ním rovnou do jeho domu. Ale »všichni vidouce to, reptali

řkouce: K člověku hříšnému zavítal.« Protože šlo o nečistý dům hříšníka, všichni, kdo věrně zachovávali farizejské předpisy, zůstali přirozeně venku; a přece onen dům se stal čistším než tolik jiných domů, náležejících farizeům. Zacheus totiž cítil ve svědomí nemálo těžkých výčitek a když vešel do domu, chtěl hostu na počest splatit velikou pokutu za svou minulost; řekl proto Ježíšovi: »Hle, polovici majetku svého, pane, dávám chudým, a oklamal-li jsem někoho v čem, nahradím to čtyřnásobně.« Host, plně uspokojen takovou pokutou, odpověděl oné »pijavici«: »Dnes stalo se spasení domu tomuto, neboť i on jest syn Abrahamův; přišelť Syn člověka hledat a spasit, co zahynulo.« Podobně odpověděl Ježíš, když hájil jiného celníka, Leviho-Matouše, který se nato stal jeho učedníkem.

Uzdravení Bartimeovo bylo zázrakem, který udivil zástupy; obrácení Zacheovo nepřekvapilo asi nikoho a snad tu byli docela i lidé, kteří se nad tím pohoršili. A přece v očích Ježíšových bylo obrácení zázrakem, sice rozdílným, ale nemenším než uzdravení. Jestliže při zázraku s Bartimeem nabyl slepec zraku, tady prošel velbloud uchem jehly, třebaže takové projití bylo u lidí nemožné, nikoli však u Boha (§ 485).

Podobenství o hřivnách a talentech

499. K obrácení Zacheovu a k odpovědi Ježíšově došlo asi na hostině, kterou svému hostu vystrojil vrchní celník. Účastnili se jí kromě Ježíšových učedníků i jiní jeho přátelé, kteří od něho očekávali veliké věci. Vlny napjatého očekávání šly sálem, kde se jen polohlasitě mluvilo o království Božím, o vítězném Mesiáši, o rozhodných vítězstvích, o soudních dvorech, o lesklých trůnech a slavných i šťastných dvořanech. Mluvilo se o tom však dost opatrně, aby se to nelíbě nedotklo jejich Mistra, neboť všichni věděli, že on kdo ví, z jakých tajných důvodů neschvaloval takové řeči a že proti jejich růžovým nadějím stavěl pochmurné vyhlídky. A přece nebylo pochyby, že všichni stáli nyní před blízkým rozhodnutím; všechno směřovalo k tomu, že se jednoho dne plně ukáže divotvorná moc Mistrova, věci se úplně změní a bude zjevně nastoleno království Boží. Z některého okna jídelny bylo snad vidět nádherný palác, přestavěný Archelaem; někteří z nadšenců si jistě vzpomněli na krátké a chmurné panování onoho vladaře (§ 14) a srovnávali je v duchu s trvalým a slavným královstvím, které zahájí Mesiáš-Ježíš již za několik dní.

Ježíš zaslechl něco z přidušeného hovoru a ostatek si domyslil, neboť znal smýšlení přítomných; tudíž »pověděl jim jedno podobenství, protože

byl blízko Jerusalema a oni se domnívali, že království Boží zjeví se hned« (*Lk* 19, 11). Podobenství bylo toto:

Jeden urozený člověk se vydal do daleké země pro titul královský, aby se pak vrátil jako skutečný král do země, z níž odešel. Aby za jeho nepřítomnosti neležely jeho peníze bez užitku, dal deseti služebníkům po jedné hřivně - t. j. něco více než 100 lir ve zlatě a nařídil jim, aby s hřivnami hospodařili, než se vrátí. Ale jeho poddaní ho nenáviděli a poslali za ním poselství se vzkazem tomu, kdo mu měl udělit titul královský: Nechceme, aby tento kraloval nad námi! - Přesto však onen urozený člověk království dostal a vrátil se domů jako skutečný král.

První část podobenství byla vzata z historické skutečnosti; poznali jsme již, že úplně souhlasí s cestou, kterou před 30 lety podnikl Archelaos do Říma, aby přijal od Augusta potvrzení své vlády; mimo to souhlasí také s poselstvím 50 Židů, jež bylo vysláno z Jerusalema za ním a proti němu (§ 13). Je třeba si uvědomit i to, že se při Ježíšově řeči mohli posluchači zahledět na Archelaův královský palác, jenž stál v Jerichu opuštěn.

Když se nový král vrátil, dal si povolat služebníky, jimž svěřil peníze, aby se přesvědčil, kolik každý vytěžil. Přišel první služebník a ten ze svěřené hřivny vytěžil deset jiných hřiven; král ho pochválil, že byl nad málem věrný, a odměnil ho vládou nad deseti městy. Poté přišel druhý, který vyzískal pět hřiven; i on byl odměněn správou pěti měst. Nato přišel třetí, který řekl: Pane, zde máš svou hřivnu, kterou jsem schovával v šátku; měl jsem totiž z tebe strach, že jsi přísný: bereš, co jsi neuložil, a žneš, kde jsi nesil! - Tento služebník zřejmě nesouhlasil s nepřátelským poselstvím, které bylo vysláno za čekatelem království, ale také pro něj nic neučinil. Znal ho ostatně jako člověka náročného a tak schoval částku, jak ji dostal, takže budoucí král ho nebude moci obvinit ze zpronevěry, ani z krádeže. Ale král mu řekl: »Z úst tvých tě soudím, služebníku špatný! Věděl jsi, že já jsem člověk přísný, bera, čeho jsem neuložil, a žna, čeho jsem nerozsel? I proč jsi nedal peněz svých do peněžního ústavu, abych já přijda vybral je i s úrokem?« Obrátiv se potom k okolostojícím, řekl: Vezměte mu hřivnu a dejte ji tomu, jenž jich má deset! - Oni jej upozornili: Ale on má přece již deset hřiven! - Než král odvětil: Tak jest! Kdo má, tomu bude dáno, a kdo nemá, vezme se mu i to, co má! Mimo to, přiveďte sem nepřátele, kteří nechtěli, abych jim kraloval, a přede mnou je usmrťte! -

500. Podobenství nemohlo uspokojit touhu, se kterou posluchači očeká-

vali království mesiánské. První poučení z něho plynoucí je, že slavný triumf království Božího bude buď odměnou nebo trestem - podle toho, jak se jednotlivci zachovají. Druhým poučením je, že ono vítězství se uskuteční po odchodu a za nepřítomnosti následníka trůnu, který se ukáže a bude jednat jako král až při svém budoucím příchodu. Výklad podobenství je tento: uchazečem o trůn je Ježíš sám; má sice již všechna královská práva, ale dosud neodešel, aby se ujal veřejně a slavně svého nebeského panství. Vzdálí se od svých poddaných, z nichž někteří jsou mu zjevně nepřátelští a chtěli by, aby nad nimi nepanoval. Jeho nepřítomnost není krátká, neboť čekatel království odchází do daleké krajiny a svěřuje svým služebníkům obchody, které vyžadují mnoho času (*Mt* 25, 19 skutečně praví, že se pán v podobenství vrací »po dlouhém čase«). Až se Ježíš vrátí od svého nebeského Otce, tehdy se uskuteční veřejné i slavnostní zahájení jeho království s odměnou jeho poddaných a s potrestáním nedbalých a odbojných.

Ať tedy učedníci nečekají úzkostlivě den ze dne vítězoslavný příchod království Božího. Před ním musí Ježíš odejít do daleké krajiny a zůstane tam do své nové parusie neboli přítomnosti. Za jeho dlouhé nepřítomnosti budou nepřátelé královi zuřivě usilovat o to, aby nad nimi nevládl. Ba naopak, až se bude od nich žádat, aby veřejně uznali jeho královskou moc jako židovského Mesiáše, odpovědí, že uznávají jen královskou moc pohanského císaře (*Jan* 19, 15). Proto tato jeho nepřítomnost bude dobou tvrdých zkoušek pro věrné poddané, kteří zůstanou sami a teprve překonáním takových zkoušek si zaslouží konečného triumfu parusie.

Jestliže však konečné vítězství je spjato s parusií, Ježíš sám slíbil slavně zjevit »moc« království Božího, což mělo být předzvěstí konečného triumfu (§ 401); mimo to je ujistil zvláštní pomocí za oněch krutých zkoušek (§ 486).

Podobenství o hřivnách, vlastní Lukášovi, vypráví také Matouš (25, 14-30), ale v jiné souvislosti a s některými odchylkami. Matouš píše, že Ježíš toto podobenství vyprávěl ve velké řeči o konci světa, kterou měl v Jerusalemě ve velkém týdnu (§ 523). Mimo to člověk, jenž odchází na cesty, není následník trůnu, jenž jde pro potvrzení království, nýbrž je to zámožný člověk, dávající svým služebníkům ne po hřivně, nýbrž jednomu pět, druhému dva a třetímu jeden talent, který měl 60 hřiven; konečně se nemluví o potrestání nepřátel, kteří usilovali o život nepřítomného. - Lukášovo umístnění podobenství je jistě lepší než Matoušovo, protože kupodivu vyhovuje historické chvíli i okolnostem, kdy bylo prosloveno; totéž lze říci o vlastnostech čekatele trůnu a o pozdějším po-

trestání nepřátel, o čemž není v Matoušovi zmínky. Ostatně obě podobenství v hlavním souhlasí: Matoušovo může být zkrácením vyprávění Lukášova, ale je i možno, že dodatek Lukášův (zvláště konečné potrestání nepřátel) pochází z jiného, odlišného podobenství.

Na hostině v Bethanii

501. Ježíš ubíraje se z Jericha do Jerusalema, musil jít přes Bethanii, z níž odešel před několika nedělemi. Přišel tam šest dní před velikonocemi (*Jan* 12, 1), t. j. v sobotu; protože cesta z Jericha do Bethanie (§§ 438, 489 násl.) byla tak dlouhá, že by nebyla dovolena v den sobotní, konal ji Ježíš pravděpodobně v pátek předtím, aby se dostal do Bethanie před západem slunce, jímž počínala sobota. Také zde chce Jan přesně určit to, co synoptikové předtím nejasně vyjádřili. Kdybychom se drželi totiž Matouše (26, 6 násl.) a Marka (14, 3 násl.), zdálo by se, že k návštěvě v Bethanii došlo později. Toto přehození zavinil úmysl spojit slova Jidášova v Bethanii s jeho zradou.

Příchod Ježíšův do Bethanie budil zdání, že Ježíš sám jde vstříc nebezpečí. Jeho nepřátelé, kteří se krátce předtím usnesli na jeho smrti a nařídili jeho zatčení (§§ 494, 495), měli do Bethanie několik kroků, mohli dostat o Ježíšovi hned zprávy a zakročit. Nebezpečí tu rozhodně bylo, přece však nebylo tak blízké, jak se zdálo. Předně, když byl vydán rozkaz k zatčení, Ježíš zmizel a první vření poněkud ochladlo; mohlo se ovšem zase ihned vznítit, kdyby se Ježíš znovu ukázal. Mimo to se konaly právě nejpilnější přípravy na velikonoce, do Jerusalema přicházely každou chvíli zástupy Židů ze všech končin a mezi nimi byli krajané a přátelé Ježíšovi; proto nebylo záhodno vyvolávat bouři zákrokem proti němu v přelidněném městě. Než členové velerady a farizeové nijak nezapomenou na své rozhodnutí a budou jednat opatrně podle okolností. Mezitím obyvatelstvo hlavního města zvědavě čekalo, jak se spor vyvine a vyhraje-li velerada nebo Ježíš.

V Bethanii byl Ježíš asi skvěle přijat, což jistě vyvolala vzpomínka na nedávné vzkříšení Lazarovo. Tu sobotu večer byla uspořádána na jeho počest hostina v domě jistého Šimona příjmím Malomocného, který byl jistě jedním z největších boháčů města; příjmení se mu dostalo pro nemoc, z níž se uzdravil - snad zásahem Ježíšovým. Mezi pozvanými nemohl scházet a vskutku ani nechyběl Lazar; jeho sestra, hospodyně Marta, měla na starosti obsluhu. Druhá sestra Maria, méně obratná v domácích pracích, se postarala o to, aby dodala hostině slavnostního rázu. Když se totiž

hosté položili na pohovky kolem stolu, jak jsme již popsali (§ 341), Maria náhle vstoupila do jídelny s protáhlou alabastrovou nádobou, v jakých se za dávných dob uchovávaly drahocenné voňavky. Důvod udává Plinius, jenž praví, že alabastr »cavant ad vasa unguentaria, quoniam optime servare incorrupta dicitur.« - »dobývají na nádoby pro masti, protože se prý v něm nejlépe uchovávají před zkázou.« (*Natur. hist.* XXXVI, 12). Nádoba, kterou nesla Maria, obsahovala libru, t. j. 327 g »pravého nardu veliké ceny«. Přívlastek »pravý« čili jak praví řecký text »zaručený« (πιστική)[13]) je tu na místě, protože, jak připomíná týž římský přírodopisec, nardová mast bývala často »napodobena i nepravým nardem, rostlinou, která roste všude« (tamtéž XII, 26). Protože to byl nard pravý, měla mast Mariina velikou cenu; Jidáš, který cenám jistě rozuměl, odhadl ji přes 300 denárů, čili více než 320 lir ve zlatě. Plinius (tamtéž) praví, že v Italii stála libra nardu 100 denárů, jiné druhy méně vzácné ovšem méně. Přesto však sám jinde uvádí (tamže XIII, 2), že byly masti, jichž libra se prodávala za 25-300 denárů.

Maria přišla k Ježíšově pohovce a aniž odstranila zátku, ulomila hrdlo láhve na znamení větší úcty a vylila mu nardovou mast nejdříve na hlavu a zbytek na nohy. Podobně na znamení obzvláštní úcty osušila vlasy navoněné nohy Mistrovy, napodobujíc tak částečně nejmenovanou hříšnici (§ 341). »A dům naplnil se vůní té masti.«

502. Co učinila Maria, nebylo nic neobvyklého. Vynikajícím hostům, pozvaným na oběd, se podávaly po umytí rukou a nohou vzácné voňavky, aby se jimi postříkali. Tato jemná pozornost byla tím pochopitelnější u Marie, že to učinila tomu, jenž jí vzkřísil bratra, i když při tom použila velikého množství masti opravdu vzácné; tato přemíra byla známkou přemíry citu.

Marnotratnost překvapila některé učedníky a zvláště Jidáše Iškariotského, který spravoval jejich společný majetek (§ 313); ten, jak výslovně upozorňuje Jan (kdežto ostatní evangelisté mluví všeobecně o učednících), odsoudil to veřejně pod rouškou dobročinnosti: »K čemu se stala tato ztráta masti? Vždyť ta mast se mohla prodati více jak za tři sta denárů a dáti se chudým« (*Mk* 14, 4-5). K této výtce Jidášově připojuje evangelista Jan, stejně věcný jako duchovní, tuto poznámku: »To pak řekl, ne že měl péči o chudé, nýbrž že byl zloděj a maje měšec, nosil to, co se tam vkládalo« (*Jan* 12, 6).

Z této poznámky vidíme, že skupina Ježíšových stálých následovníků žila ze společného, zajisté i s Mistrem. Všichni dávali své osobní příjmy

do společné pokladny, ukládajíce je v měšci (*γλωσσόκομον*). Ten byl svěřen Jidášovi, který byl správcem a bezpochyby mu v tom pomáhaly zbožné ženy, jež občas, pokud mohly, chodily se skupinou Ježíšovou, obstarávajíce hmotné potřeby (§ 343). Ale Jidáš byl zloděj a bral si peníze z měšce pro sebe. Tyto stálé krádeže sotva mohli pozorovat ostatní apoštolové, protože se zcela oddali službě duchovní a starost o věci hmotné svěřili úplně Jidášovi. Zbožné ženy měly možnost zjistit krádeže; starajíce se o výdaje a dávajíce samy značnou část peněz, mohly zblízka sledovat příjem i vydání a tak zjistit značnější úbytky. Snad o ztrátách zpravily některé apoštoly, i samého Ježíše. Od té doby hleděli učedníci na nevěrného správce s upřímným politováním, ale nemluvili o tom a ponechali mu jeho úřad v naději, že se vzpamatuje a že nebude třeba jej zahanbovat. Nyní prozrazuje Jidáš chorobnou lakotu. Více než tři sta denárů byla značná částka, skoro celoroční mzda dělníka (§ 488); zloděj vida, že přichází o tak krásný příjem, hněvivě vybuchne pod záminkou starosti o chudé. Služebník mamonu chce navenek zachovat zdání služebníka Božího (§ 485).

Na Jidášovu výtku Ježíš odpověděl: »Nech ji, aby to uchovala ke dni pohřbu mého! Vždyť chudé máte vždycky s sebou, mne však nemáte« (*Jan* 12, 7-8; *Mt* 26, 10-13; *Mk* 14, 6-9). Pro Ježíše bylo pomazání náznakem blízkého pohřbení, neboť mrtvá těla se ukládala do hrobu pomazaná voňavkami a drahými mastmi. Zdá se, že ani z těchto posledních slov apoštolové nepochopili, že smrt Ježíšova je blízká. Snad to napadlo jediného Jidáše, který jako dobrý peněžník předvídal úpadek druhých a od té chvíle myslil již jenom na své zájmy.

Slavný vjezd do Jerusalema

503. V Jerusalemě se hned rozneslo, že Ježíš přišel do Bethanie. Jeho příchod tam mohli prozradit jak poutníci, kteří šli v pátek s ním z Jericha do Bethanie (§ 501), tak vyzvědači velerady, kteří uposlechli jejích rozkazů, aby se udalo, kde Ježíš je (§ 495).

Zpráva v městě zapůsobila. Snad před začátkem sobotního klidu, ale jistě hned po jeho ukončení, běželo mnoho zvědavců z Jerusalema do Bethanie. Neboť chtěli vidět Ježíše i Lazara, oba spolu, tím spíše, že se Ježíš po vzkříšení Lazarově v městě již neukázal. »Tu se dověděl četný zástup Židů, že tam jest (Ježíš), i přišli nejen kvůli němu, nýbrž aby také Lazara viděli, kterého vzkřísil z mrtvých.« Když se lid sbíhal, opakovalo se v širším měřítku to, co se stalo hned po vzkříšení Lazarově - mnohé zázrak přesvědčil a uvěřili v Ježíše. I o tom se v Jerusalemě hned dověděli. Tu velekněží, utvrdivše se v úmyslu vydat Ježíše na smrt, dodatečně »se uradili, aby i Lazara usmrtili« *(Jan* 12, 10), posílajíce tak znovu na onen svět svědka, který se odtamtud vrátil na pohoršení židovské pravověrnosti.

Prostředek jistě byl anebo se zdál účinný; bude-li zabit Ježíš i Lazar, zase se utiší pobouření, jež v lidu vyvolal galilejský kazatel. Než v provedení úmyslu jim bránil nejen příliv velikonočních poutníků, nýbrž i vření lidu, z něhož mohly vzniknout krvavé následky a zápletky s římskými úřady, jimž bylo třeba se všemožně vyhnout. Proto od této chvíle začínají chrámoví úředníci ostražitě čekat a stále Ježíše sledují, až se naskytne příležitost k provedení plánu bez nepříjemných následků. Ježíš však jde svou cestou nezávisle na vnějších okolnostech a jako se neleká vyhrůžek velerady, tak ani nedbá přízně zástupů, třebaže jej pro tu chvíli chrání. Za tohoto očekávání první krok učiní Ježíš a jde přímo do nebezpečí: odchází z Bethanie do Jerusalema.

504. Bylo v neděli zrána. V Bethanii se onoho jitra i předcházejícího večera shromáždilo kolem Ježíše mnoho nadšenců, jak jeho krajanů z Galileje, kteří přišli na velikonoční pout, tak měšťanů z Jerusalema, kteří byli krátce předtím svědky Lazarova vzkříšení. Zástupu se zmocnilo vzrušení a nebylo jej možno odvrátit od nějaké veřejné oslavy Ježíšovy. Přály tomu i okolnosti, neboť bývalo zvykem, že měšťané vycházeli na-

proti četnějším a významnějším skupinám poutníků a všichni vcházeli do města za zpěvu a projevů radosti. Když tedy Mistr dal najevo, že má v úmyslu vydat se na cestu do Jerusalema, bylo více než spravedlivo připravit mu slavnostní vjezd do města. I kdyby se byl bránil takovému projevu, jak činíval dříve, bylo přece jen třeba takové veřejné oslavy po všem tom, co se stalo v Bethanii a v Jerusalemě; Mistr to jistě snese, i když nerad.

Ale proti všemu očekávání se Ježíš takovému projevu nebránil. Prozradiv onoho rána úmysl odebrat se do Jerusalema, zvolil kratší a oživenější cestu, která z Bethanie stoupala na horu Olivetskou, nato sestupovala po západním svahu a ústila do města u severovýchodního rohu chrámu. Celá vzdálenost měřila asi 2.800 m (§ 490). Cesta se vinula poblíže staré vesničky jménem Bethfage (beth-pa' ghe: »dům fíků« [nezralých], kterou Talmud označuje již za předměstí Jerusalema; prostírala se jistě nedaleko místa, které se dnes za Bethfage pokládá, a leží necelý kilometr na severozápad od Bethanie. Když zástup vyšel z Bethanie, stoupal slavnostně k vrcholu hory Olivetské a bylo již vidět Bethfage; tu dal Ježíš rozkaz, který naplnil radostí všechny přítomné. Zavolav dva ze svých učedníků, pravil jim: »Jděte do vesnice, která jest proti vám, a hned, jak budete do ní vcházeti, naleznete oslátko přivázané, na němž dosud žádný člověk neseděl; odvažte je a přiveďte! A řekne-li vám kdo: Co to děláte? rcete: Pán ho potřebuje. A hned ho propustí sem.«

Na oslu jezdívaly v Palestině vznešené osoby již od časů Balaamových (*Num* 22, 21 násl.) a Ježíš, zvoliv takovou jízdu, naznačil, že chce vyhovět oslavné snaze lidu, který se z toho nesmírně radoval. Ale úmysl Ježíšův byl jistě jiný; Matouš se zvláštní pečlivostí, s jakou zdůrazňuje splnění mesiánských proroctví, poznamenává, že se tehdy naplnilo, co předpověděl prorok Zachariáš (9, 9), dle něhož král sionský přijde tichý, sedě na oslici a oslátku:[1]) proto také jediný Matouš připomíná, že v Bethfage, na místě označeném od Ježíše, stálo přivázané oslátko s oslicí a že obě zvířata byla přivedena k Ježíšovi, kdežto druzí evangelisté se zmiňují jen o oslátku, na němž Ježíš skutečně jel. Oba učedníci vykonali rozkaz; když odvazovali obě zvířata, jejich majitelé se tázali, proč to činí a slyšíce, že zvířata mají sloužit Ježíšovi, nic nenamítali. Pravděpodobně to byli lidé spřátelení s Lazarovou rodinou a proto naklonění i Ježíšovi.

Když přivedli zvířata, zástup se již neudržel. S takovými zvířaty se mohl provést slavnostní vstup do města; jestliže oslátko dosud nikoho nevezlo, tím spíše se hodilo k tomu, aby ponejprv neslo posvátnou osobu, jakou byl Ježíš, neboť tehdejším lidem se zdálo, že zvíře, jehož bylo použito

k světským službám, je méně vhodné k náboženským účelům.[2]) Průvod byl hned seřaděn. Někteří položili pláště na oslátko jako sedlo či čabraku a na ně posadili Ježíše; jiní, běžíce napřed, prostírali roucha postupně na cestu, aby Ježíš jel po nich jako po koberci; mnozí jiní zase běželi po cestě, kterou se průvod blížil k městu, házeli větve na cestu a mávali radostně palmovými ratolestmi z okolních stromů. Všichni potom volali jeden přes druhého: »Hosanna! Požehnaný, jenž se béře ve jménu Páně! Požehnáno buď přicházející království Otce našeho Davida! Hosanna na výsostech!« (*Mk* 11, 9-10.)

505. Nadšení orientálců vzplanulo při těchto výkřicích plným žárem. Ale při tom propuklo i horoucí očekávání, jež nadšenci v sobě tajili a potlačovali po tak dlouhou dobu, očekávání mesiánského království. Jejich výkřiky jsou příznačné: »Jenž přichází (*ὁ ἐρχόμενος*) ve jménu Páně«, je Mesiáš (§ 339) a »přicházející království Davidovo« jest království mesiánské, jež založí Mesiáš, syn Davidův. Království přicházelo se znaky jistě velmi skromnými - oslátko a několik palmových ratolestí. Nad tím se nadšenci nepozastavili, neboť byli pevně přesvědčeni, že jednoho dne přijdou místo oslátka čety pyšných jezdců a místo palem se budou ježit vyleštěná kopí. Otec David z hrobu a Bůh s nebe učiní tento zázrak pro svého Mesiáše.

Právě to je chvíle, v níž se na okamžik a skoro náhodou shodl mesianismus lidu a mesianismus Ježíšův. Pro lid byl onen slavnostní vjezd do Jerusalema první jiskrou obrovského budoucího požáru. Pro Ježíše to byla první a jediná veřejná pocta jeho vladařské mesiánské hodnosti. Královská moc, kterou dosud úzkostlivě skrýval a s níž se svěřoval s takovou opatrností a tolika opravami jen svým nejbližším, měla se aspoň jednou veřejně ukázat nyní, když čas kvapil a klamný politický výklad měl nepatrnou vyhlídku na zdar. To tedy bylo oním veřejným a slavnostním projevem podle dávného Zachariášova proroctví, ale vše mělo skončit při onom oslátku, obklopeném několika sty lidí, volajícími hosanna. Hned však ustoupilo podle lidí do stínu, ale pro království Boží to byla noc skryté činnosti (§ 369). Ježíš zkrátka skončil tam, kde se lidu zdálo, že vidí začátek.

Čtyřicet let později odrodilý Žid Josef Flavius líčí na mnoha stránkách jiný triumfální vjezd, jehož byl očitým svědkem (*Válka žid.* VII, 120-162), jako evangelisté byli přítomni vjezdu Ježíšovu; zdá se, jako by obě vypravování byla úmyslným protikladem. Líčení odrodilého Žida popisuje triumf toho, jenž krátce předtím pobořil Jerusalem a vrací se do pohan-

ského Říma s neuvěřitelnou okázalostí a mocí. Vypravování evangelistů líčí triumf toho, jenž rozboří i pohanský Řím a nyní vjíždí do Jerusalema pln pokory a s pláčem nad zbořením města. Římský triumfátor uzavírá svůj skvělý průvod tím, že na úpatí Kapitolu vraždí nepřátelského vůdce, vlečeného v řetězech na konci průvodu. Jerusalemský vítěz končí tím, že sám je zabit po svém triumfu, trvajícím jeden den. V Římě se po slavnostech položí základy nového pohanského chrámu, zasvěceného římskému Míru. V Jerusalemě se předpovídá, že chrám Boha živého, dílo lidských rukou, bude obrácen v hromadu trosek a přitom se kladou základy chrámu, který není lidským dílem (*ἀχειροποίητος* - *Mk* 14, 58), kde bude uctíván živý Bůh v »duchu a v pravdě« (§ 295). Je však velmi důležitý bod, v němž se obě vypravování, tak rozdílná, shodují; prohlašují totiž vítěze Mesiášem. Pro evangelisty je Mesiášem Ježíš, tesař z Nazareta; pro odrodilého Žida je jím Titus Flavius Vespasianus, narozený jako rolník ve Falacrině u Rieti r. 9 po Kr. (§ 83).

Srovnáme-li dnes to, co zbylo z obou triumfů, je vidět, že se Žid, který si zle poradil svým odpadnutím, dopustil těžkého omylu.

506. Třebaže jerusalemský vítězný průvod byl tak prostý, přece byl upřímný a jistě srdečnější než římský. Jan (12, 16 násl.) vypravuje, že toto nelíčené nadšení bylo veliké i u jerusalemských měšťanů, kteří byli svědky Lazarova vzkříšení neb o něm slyšeli od očitých svědků; stejně veliká byla zajisté i radost učedníků, přece však plynula z pohnutek plytkých, neboť ani oni dosud nechápali hlubokých důvodů, proč se tak děje. Podle slov téhož evangelisty »tomu nerozuměli zprvu učedníci jeho; ale když Ježíš byl oslaven, tu rozpomenuli se, že to bylo o něm psáno a že to učinili jemu«. Nadšení učedníků příliš ovlivňoval jásot lidu, než aby se povznesli k úvahám vyšším a duchovnějším o krátké lidské slávě svého Mistra.

Slavnostní ráz projevu hleděl sám Ježíš rozhodně uchovat. Protože farizeové zůstávali stále farizeji i za všeobecného nadšení a mimo to vycítili, že by bylo příliš nebezpečno okřikovat rozjásaný dav, přiběhli někteří přímo k Ježíši a řekli mu: »Mistře, pokárej učedníky své!« Jako by hlavními strůjci projevu byli učedníci a ne spíše Židé, svědkové Lazarova vzkříšení. Leč Ježíš jim odpověděl: »Pravím vám: budou-li tito mlčeti, kamení bude volati!« (*Lk* 19, 40). Krátce nato protestovali zákoníci znova, když Ježíš vstoupil do chrámu a zástup dětí, běžících s davem, začal volat před velekněžími a zákoníky: »Hosanna synu Davidovu!« Tyto ctihodné osoby, uražené voláním takových vyžlat, ohradily se proti tomu

u Ježíše: »Slyšíš-li, co tito praví?« Ježíš jim tentokrát odpověděl: »Ano. Což jste nikdy nečetli: z úst nemluvňat a kojenců připravil jsi sobě chválu?« (*Mt* 21, 16). Citované místo (Ž 8, 3) bylo velmi vhodné, neboť v něm básník klade prostodušnou chválu, vzdávanou Bohu dítkami a kojenci, proti násilnému mlčení jeho nepřátel. Jestliže tedy dítky ve chrámě provolávaly chválu Bohu, kněží a zákoníci se mohli snadno poznat v nepřátelích Božích, kteří byli umlčeni.

Tyto Ježíšovy odpovědi a jeho zřejmý triumf oslepil úplně zrak farizeů. Když skládali účty ze všeho, čeho dosáhli všemi svými rozhodnutími, že se zmocní Ježíše, že ho udají pomocí slídičů, že ho odsoudí na smrt i s Lazarem, viděli, že vše je zklamalo; Ježíš chodil volně, a to dokonce v Jerusalemě, život jeho i Lazarův chránil nadšený lid, Ježíš získával stále více příznivců a docela se osmělil vstoupit slavnostně do svatého města. Farizeové sami uznali svou prohru a řekli si: »Vidíte, že nic neprospíváme? Hle, celý svět odešel za ním!« (*Jan* 12, 19). Přesto však jejich přiznání neznamenalo, že se již vzdávají, naopak bylo to utvrzením nesmiřitelného nepřátelství v naději, že se naskytne vhodná příležitost k činu.

Mezitím vítězoslavný průvod Ježíšův přešel vrchol hory Olivetské a sestupoval po západním svahu směrem ke chrámu, jenž stál dole. Se svahu byl nádherný pohled na celé město; bylo to město, jak je před třiceti lety vybudoval neúnavný stavitel Herodes Veliký. Snad se na ně vázalo méně vzpomínek a bylo méně památné než dnešní Jerusalem, ale bylo mnohem nádhernější a výstavnější. Na úpatí hory, hned za potokem Cedronem, vypínala se velkolepá, rozsáhlá stavba chrámu, zářící zlatem a oslňující úběl mramoru. Na sever se k ní připínala mohutná čtyřboká věž Antonia, tehdy sídlo římské posádky a takřka hnízdo jestřába, který číhal na kořist (§ 49). Na druhé straně k západu se zvedal královský palác Herodův, chráněný na severu třemi věžemi, které zkušený Titus o čtyřicet let později pokládal za nedobytné. Dvě řady hradeb chránily město na severu; za vnější hradbou se táhlo předměstí Bezetha (§ 384), jež po deseti letech obežene Agrippa I. třetí hradbou. Tu a tam mezi starými domy vynikaly některé nádherné novější stavby, kdežto nejzanedbanější se zdála čtvrť, rozkládající se na jihovýchodní straně města těsně pod chrámem, kde stával kdysi původní Jerusalem Jebuseů, Davidův a Šalomounův.

Ježíš vida tento obraz, zaplakal.

507. Jeho pláč za tak slavnostního jásotu a při tak nádherném pohledu vpravdě všechny nesmírně překvapil. Učedníci upadli nad ním jistě v rozpaky a snad se v duchu tázali, není-li i tento pláč z obvyklých oprav

mesiánských pojmů, které Mistr již několikrát provedl (§§ 400, 475, 495). Příčinu jim prozradil sám plačící Ježíš, jenž obrátiv se k městu zvolal: »Kdybys bylo poznalo i ty, a to alespoň v tento den tvůj, co jest tobě ku pokoji! Ale nyní je to skryto před očima tvýma! Neboť přijdou na tebe dnové, ve kterých nepřátelé tvoji obklíčí tě náspem a oblehnou tě a sevrou tě se všech stran a na zem povalí tebe i dítky tvé, které jsou v tobě, a nenechají v tobě kamene na kameni, poněvadž jsi nepoznalo času navštívení svého« (*Lk* 19, 42-44). Pláč se tedy týkal nikoliv přítomnosti, nýbrž budoucnosti více méně vzdálené.

Je známo, že Ježíšova slova předpovídala hrozné obležení, kterým Titus r. 70 sevřel Jerusalem. »Násep« zde jmenovaný jest uzavírací zeď, dlouhá 39 stadií (7.215 m), kterou římské legie vybudovaly za pouhé tři dny kolem města, aby se ho zmocnily vyhladověním. Tento val dopodrobna popisuje Josef Flavius (*Válka žid.* V, 502-511) a nedávno byly objeveny jeho pravděpodobné stopy. Stojí také za zmínku, že násep ve východní části proti městu stoupal od potoka Cedronu k hoře Olivetské (tamtéž, 504), kde právě stál Ježíš, když se dal do pláče.

Je zbytečno podotýkat, že předpověď tak přesnou pokládají racionalisté za nesmyslnou; soudí totiž, že těchto slov Ježíš nikdy nevyřkl, nýbrž že jsou výmyslem evangelisty, který je psal teprve po pohromě r. 70. Čekejme, že své tvrzení dokáží nějakými historickými důkazy, jež nebudou jen do omrzení opakovanou »nemožností« zázraku; zatím přejděme k jinému podobnému obrazu, který nám podává rovněž Josef Flavius. Vypravuje (tamtéž VII, 112-113), že se Titus za několik měsíců po zboření Jerusalema vypravil z Antiochie do Egypta a že »na cestě přišel do Jerusalema. Srovnávaje trudnou spoušť, kterou spatřil, s bývalou nádherou města a vzpomínaje jak na velkolepost zničených budov, tak na jejich starobylou krásu, litoval (ὤχτειρε) zničení města. Nechlubil se, jak by to byl učinil jiný, že ho dobyl, třebaže bylo veliké, a tak silné, nýbrž často zlořečil vinníkům, kteří vzpouru začali a tak přivolali na město krutý trest.« Ježíš i Titus souhlasně obviňují ze zboření města jisté lidi a souhlasně tvrdí, že by ke zkáze nebylo došlo, kdyby se ti lidé chovali jinak. Ježíš, Žid a ctitel pravého Boha, prolévá také hořké slzy nad zbořením svého města a svého chrámu, kdežto Titus, Říman a ctitel Jova Kapitolského, lká nad ztrátou krásných budov a uměleckých děl. Jeden běduje nad duchovní zkázou, druhý lituje zkázy hmotné. Ale především jeden oplakává město, které ho za několik dní usmrtí, druhý lká nad osudem města, jež sám zničil a v němž byl prohlášen za imperátora, zatím co chrám právě hořel jasným plamenem.[9])

508. Konečně přišel vítězný průvod do města a vstoupil do chrámu. Tam se ve vnějším nádvoří ozýval ještě slavnostní jásot a dítky, jak jsme slyšeli, opakovaly své volání. Těchto výkřiků radosti použili hned slepí a kulhaví, kteří žebrali na místě tak výhodném, a dali se dovést k oslavovanému divotvůrci, prosíce za uzdravení; Ježíš jim vyhověl.

Chrám byl již naplněn poutníky, kteří přišli k blízkým velikonocím. Byli mezi nimi mnozí i z jiných národů, kteří byli Židům nakloněni. Židovské menšiny se totiž snažily získat co nejvíce stoupenců a ti, kdo se dali získat, tvořili dvě třídy: třídu nižší, t. zv. »zbožné«, či »bojící se« Boha (*σεβόμενοι* či *φοβούμενοι, τὸν θεόν*), kteří byli povinni zachovávat sobotu, konat některé modlitby, udělovat almužnu a dodržovat jiné menší předpisy, při čemž však zůstávali stále mimo vyvolený národ izraelský; vyšší třída byli »proselyti«, kteří přijali obřízku a proto byli ve všem nebo téměř ve všem rovni Izraelitům a měli s nimi tytéž povinnosti.

Když průvod vkročil do chrámu, bylo ve vnějším nádvoří několik zbožných příslušníků národa »řeckého«, jak je nazývá Jan (12, 20 v řec.), kteří přišli do Jerusalema na velikonoce, »aby se klaněli«, i když se nemohli účastnit vlastních velikonočních obřadů, protože nebyli rovni Židům. Udiveni nádherným průvodem a především tím, co viděli a slyšeli o Ježíšově divotvorné moci, toužili, aby mu byli představeni. Aby toho snáze dosáhli v takové tlačenici, obrátili se na apoštola Filipa (§ 314) a prosili ho: »Pane, přejeme si viděti Ježíše«. Filip, poněkud překvapen tou žádostí, poradil se se svým krajanem Ondřejem a konečně pověděli o tom oba Ježíši.

Co se stalo potom, zaznamenává Jan svým zvláštním způsobem, který objasňuje lépe věčné zásady než prchavé příběhy. Nemluví již o Řecích, kteří žádali, aby byli přivedeni k Ježíši; místo toho mluví Ježíš o svém poslání, jež slavnostně potvrzuje Boží svědectví. Řekli bychom, že Jan viděl v Řecích hledajících Ježíše začátek veliké touhy celého lidstva po něm; je touto myšlenkou zaujat tak, že opomíjí náhodný příběh a zabývá se jen nepomíjející skutečností. Na upozornění apoštolů Ježíš odpověděl: »Přišla hodina, aby oslaven byl Syn člověka; vpravdě, vpravdě pravím vám: nezemře-li zrno pšeničné, padši do země, zůstává samotno; zemře-li však, přináší mnoho užitku.« Vrací se nám tu myšlenka oslavení Ježíše-Mesiáše, kterému však bude předcházet poslední bolestná zkouška; království Boží dojde plného rozkvětu v »přítomném« čase teprve tehdy, až jeho zakladatel zahyne jako zrno pšeničné ve vlhké zemi. Z vnitřního rozkladu vzejdé bohatá a plodná úroda.

A osud Ježíšův potká i jeho učedníky: »Kdo miluje život svůj, ztratí jej. A kdo nenávidí život svůj na tomto světě, k životu věčnému zachová jej. Slouží-li mi kdo, následuj mne, a kde jsem já, tam bude i služebník můj. Bude-li mi kdo sloužiti, poctí jej Otec můj.« Nato se Ježíš znovu zabývá svým osudem a myslí na poslední zkoušku, jež bude předcházet jeho oslavě: »Nyní duše má zkormoucena jest. A co dím? Otče, vysvoboď mne z té hodiny! Avšak proto jsem přišel na tu hodinu. Otče, oslav jméno své!« Sotva se objevilo zakolísání před nejtěžší zkouškou, Ježíš je přemáhá; později v Gethsemanech se ukáže toto kolísání zase, ale za okolností zcela jiných a také se zcela různým výsledkem (§ 555).

509. Zvolání, jímž se nakonec obrátil k nebeskému Otci, bylo vyslyšeno. Jako se již stalo při křtu Ježíšově a při jeho proměnění (§§ 270, 403), zazněl hlas s nebe, který pravil: »Oslavil jsem a ještě oslavím.«

Co bude oslaveno, nebylo řečeno, ale je to zřejmě jméno vzývaného Otce, jenž bude oslaven posláním svého syna Ježíše a především závěrem toho poslání.

Okolostojící zástup slyšel hlas, ale neporozuměl slovům; proto někteří myslili, že zahřmělo, neboť hrom se často u Židů nazýval »hlas Boží« (srv. 2 *Sam* 22, 14; *Ž* 29, 3-9 hebr.; *Job* 37, 5 atd.); jiní myslili, že k Ježíšovi promluvil anděl. Ježíš sám to vysvětlil: »Ne pro mne přišel ten hlas, nýbrž pro vás. Nyní jest soud nad světem tímto, nyní bude kníže toho světa ven vyvržen. A já budu-li povýšen od země, potáhnu všechno k sobě.« Jinými slovy: Bůh se chystal vykonat soud nad nynějším světem a nad ďáblem, knížetem světa; znamením, že soud začíná, byl hlas, jenž právě zazněl a jenž připomínal hlas Boží na Sinaji při stanovení staré úmluvy; závěrem a korunou toho soudu bude, až Ježíš »bude povýšen od země«, protože potom připoutá k sobě všechny lidi, jež osvobodí ze satanova otroctví. Když se evangelista zmínil o »povýšení« Ježíšově, v zápětí k tomu připojil: »To pravil, naznačuje, jakou smrtí měl zemříti.« Nevíme určitě, jak si Ježíšovi posluchači vykládali výraz »povýšen«; z jejich slov by se zdálo, že myslili přitom na jakési nanebevzetí, jakého se kdysi dostalo Henochovi. »Zástup odpověděl jemu: My jsme slyšeli ze Zákona, že Kristus zůstává na věky; i kterak ty pravíš: musí povýšen býti Syn člověka? Kdo jest tento Syn člověka?« Z Písma sv. ze »Zákona« - skutečně vysvítalo, že království Mesiášovo bude trvat na věky; Ježíš proti tomu pravil, že *bude povýšen*, čili - jak si to oni zase vykládali - že »bude vzat« do nebe. Jeho království zde na tomto světě nebude mít tudíž věčného trvání. Mimo to název »*Syn člověka*« nebyl srozumitelný posluchačům, kteří snad věděli

málo nebo nic o knize Danielově (§ 81); byli proto v pochybnostech a čekali od Ježíše objasnění.

Ježíš se však tentokrát nezdržoval výkladem, neb aspoň o tom nic nevíme. Dovídáme se jen to, co se zdá všeobecným závěrečným napomenutím: »Ježíš tedy řekl jim: Ještě krátký čas jest světlo mezi vámi. Choďte, pokud máte světlo, aby vás nezachvátila tma; a kdo chodí ve tmě, neví kam jde. Dokud máte světlo, věřte ve světlo, abyste byli účastni světla.« Když Ježíš mluvil tato slova, snášely se na zemi první stíny večera, neboť Marek výslovně praví (11, 11), že »bylo již pozdě«; proto slova, jež mimoděk narážela na sklonek dne, vztahovala se ve skutečnosti na sklonek Ježíšova života a na jeho duchovní světlo, jež se klonilo k západu.

Když poslední zář vítězného dne zhasla, vrátil se Ježíš s apoštoly z Jerusalema do Bethanie, kde strávil noc (*Mk* tamtéž; *Mt* 21, 17; srv. *Jan* 12, 36).

Kletba nad fikovnikem

510. Časové rozdělení posledních dní Ježíšových je lepší v evangeliu Markově než u ostatních evangelistů; rozlišuje jasně noc mezi nedělí a pondělím (*Mk* 11, 11-12), noc mezi pondělím a úterým (11, 19-20), středu (14, 1), čtvrtek (14, 12), čtvrteční večer (14, 17) a konečně pátek ráno (15, 1), jeho odpoledne (15, 25-33) a navečer (15, 42); to byl poslední den života Ježíšova. První dny rozlišují ostatní evangelisté příliš nejasně. Lukáš připojuje všeobecnou poznámku, že Ježíš v tomto týdnu »býval ty dny ve chrámě a učil, v noci však vycházel a přenocoval na hoře, která slove Olivetská. A veškeren lid přicházel ráno k němu, aby ho ve chrámě poslouchal« (*Lk* 21, 37-38).

Rozdělení událostí vypravovaných evangelisty na tyto jednotlivé dny nevede k bezpečnému závěru. I kdybychom se řídili Markovým časovým rozdělením, připadly by události a Ježíšovy řeči, které měl před poslední večeří, většinou na úterý, kdežto pro pondělí a středu by toho zůstalo velmi málo. Je ovšem možno, že toto rozdělení odpovídá pořadu událostí, ale je také možno, že vzniklo slohovou úpravou. Ba tuto druhou možnost potvrzují, jak se zdá, některé události, jako vyhnání prodavačů z chrámu (§ 287, první pozn.), které Marek klade na pondělí, a hostina v Bethanii (§ 501), kterou snad klade na středu.

Ježíšova činnost byla v těchto posledních dnech jistě velmi bohatá a plným právem můžeme předpokládat, že ji známe jenom zčásti. Přízeň lidu, jež trvala ještě dva nebo tři dny po nedělním triumfu, chránila do-

statečně Ježíše před nenávistí židovských předáků a dovolovala mu zdržovat se přes den v Jerusalemě, kde učil a veřejně mluvil v chrámě; tam ho lid dychtivě očekával, jak zaznamenal Lukáš. Avšak v noci, kdy lid nemohl podniknout nic, kdežto předáci mnoho, odcházel Ježíš z proradného města a překročiv potok Cedron, uchyloval se na horu Olivetskou, na níž stálo jak přátelské městečko Bethanie, tak zahrada Gethsemany, místo Ježíši nejmilejší a nejbližší. Jediná překážka, jež stála v cestě nenávisti předních mužů, byla náklonnost lidu. Ale starší věděli dobře, že taková náklonnost je vrtkavá a nadmíru nestálá a proto čekali na vhodný okamžik, aby ji mohli rázem změnit bez veřejných zmatků. V tomto vyčkávání strávili celé čtyři dny.

Prvního dne, v pondělí, vydal se Ježíš časně zrána s apoštoly z Bethanie do Jerusalema. Před odchodem nic nejedl a proto pocítil hlad. Zdá se podivné, že odešel bez snídaně z domu, vedeného pečlivou hospodyní Martou, tím více, že v Talmudu doporučovali rabíni jíst v časných hodinách a Rabbi Aqiba napomíná: »Vstávej záhy a najez se...; i kdyby šedesát běžců běželo, nepředhoní toho, kdo jedl časně.« Leč to není v tomto příběhu jediná divná věc; také jiné jeho rysy nutí nás považovat jej za jeden ze symbolických činů, jež konávali starodávní proroci, a zvláště Ezechiel: čin se opravdu stal, ale přesahoval rámec obyčeného života a jeho cílem bylo ukázat viditelně a názorně jistou abstraktní pravdu.

511. Ježíš, aby utišil hlad, přistoupil k fíkovému stromu, který rostl u cesty a měl mnoho krásného listí; takové jsou dodnes na hoře Olivetské. Hledal mezi listím nějaké plody; ale na stromě jich nebylo, ani nemohlo být, prostě proto, že - jak praví Marek (11, 13) - »nebyl čas fíků«. Bylo totiž právě v polovině dubna a v té době v Palestině - i na místech hodně výslunných - nalévají fíkovníky první plody, ale ty nejsou vůbec k jídlu a uzrávají teprve v prvních dnech červnových; i druhé ovoce, podzimní, se může na stromě udržet až do začátku zimy, nikdy však nevydrží do dubna, v němž nyní jsme. Kdybychom tedy chtěli soudit strom jako člověka za své činy odpovědného, museli bychom říci, že tento strom vinen nebyl, neměl-li v tomto čase plodů. Ježíš hledal to, co vlastně nemohl nalézt. I zlořečil tomu stromu řka: »Ať z tebe na věky nikdo neji ovoce.«

Všecky tyto úvahy potvrzují, že Ježíš chtěl vykonat čin symbolického významu, podobný rozbití džbánu Jeremiášem (kap. 19), činu Ezechielovu (kap. 5), jenž si oholil vousy i vlasy naostřeným mečem, a mnoha jiným podivným činům, které vykonali starodávní proroci a které všechny měly symbolický význam. U fíkového stromu záležel symbol v rozporu mezi

hojností neužitečného listí a nedostatkem užitečných plodů. Tento rozpor také ospravedlňuje kletbu stromu za jeho »vinu«. Kdo znal - jako přítomní apoštolové - povahu Ježíšova poslání a slyšel jeho spory s farizeji i jeho výtky jejich pokrytectví, snadno chápal, komu patřilo symbolické poučení. Pravým vinníkem byl vyvolený národ, Izrael, tehdy velmi bohatý na farizejské listí, ale po dlouhou dobu naprosto neplodný na plody mravní; proto zasluhoval kletbu věčné neplodnosti. Vznikla-li z počátku u apoštolů pochybnost o tomto historickém výkladu, zmizela při podobenstvích o zavržených (§ 512 násl.), která Ježíš proslovil příštího dne a jež byla namířena právě proti tehdejším Židům.

Co se stalo po zlořečení Ježíšově, prozrazují stručná slova Matoušova (21, 19), jenž praví, že ten strom hned uschl; uvádí v zápětí napomenutí, které přitom Ježíš dal. Naproti tomu Marek zachovává chronologii přesněji, neboť vypravuje, že apoštolové uzřeli druhého dne ráno, t. j. v úterý, uschlý fíkovník, když se vraceli s Ježíšem z Bethanie do Jerusalema a ubírali se kolem téhož místa; proto klade napomenutí Ježíšovo na toto jitro. Když tedy šli kolem stromu, Petr prostodušně zvolal: »Mistře, hle, fík, kterému jsi zlořečil, uschl!« *(Mk* 11, 21). Ježíš v odpovědi nezdůraznil mravní význam tohoto symbolického faktu, nýbrž se omezil na to, že znovu povzbudil apoštoly k víře, která hory přenáší (§ 405, pozn.).

Ježíšova moc Podobenství o dvou synech

512. V úterý ráno Ježíš vešel do chrámu, kde jej lid s dychtivostí očekával (§ 510) a počal učiti. Brzy nato tam přišli také velekněží, zástupci i starší lidu, t. j. zástupci různých skupin velerady (§ 58), takže tu působily spojeně všechny síly: s jedné strany Ježíš, židovští náčelníci s druhé a uprostřed lid, jenž chránil Ježíše. Pro tu chvíli byla rovnováha mezi oběma stranami, ale nebýt překážky uprostřed totiž přízně lidu byla by rovnováha porušena a obě síly byly by se srazily.

Právě o odstranění této překážky usilovali onoho jitra náčelníci, kteří se před davem otázali Ježíše: »Jakou mocí činíš tyto věci? A kdo dal ti tu moc, abys to činil?« *(Mk* 11, 28). Otázka zněla jako výslech a náčelníci jednali s Ježíšem, jako by již stál před jejich soudem; ale zároveň chtěli ho tou otázkou připravit o důvěru lidu a zbavit ho přízně u lidu. Doufali asi, že Ježíš bude mluvit pohrdlivě o Mojžíšovi, o jeho Zákonu a podobných věcech a tím že urazí cit lidu. Ježíš však, přijímaje i tentokráte boj, a to právě na poli, jež si vybral nepřítel, použil způsobu rozpravy, jehož hojně užívali zákoníci a který spočíval v tom, že se odpovídalo dotazem, aby se jaksi našel bod, který uznávají obě strany. »Ale Ježíš řekl jim: Otáži se vás i já na jednu věc; odpovězte mi a povím vám, jakou mocí ty věci činím. Křest Janův byl s nebe či od lidu? Odpovězte mi!« Otázka Ježíšova způsobila zmatek u těch, jimž byla určena, zvláště před lidem pro jejich postoj k Janu Křtiteli (§§ 268, 292); jejich rozpaky popsal evangelista slovy: »Ale oni rozmýšleli mezi sebou řkouce: Díme-li - S nebe - řekne: Proč jste mu tedy neuvěřili? Řekneme-li však: - Od lidí? - (avšak neřekli to, protože) se báli lidí, neboť všichni měli Jana za pravého proroka. I odpověděli a řekli Ježíšovi: Nevíme. A Ježíš řekl jim: Ani já vám nepovím, jakou mocí to činím.« Boj skončil, nikoliv však vítězstvím těch, kdo si zvolili bojiště. Členové velerady doufali, že násilně ovlivní lid, aby potom měli v rukou Ježíše, opuštěného lidem; ale lid ještě jednou jej ochránil a Ježíš znovu spojil své poslání s posláním Jana Křtitele. Není divu, že členové velerady nepřijali poslání Ježíšovo, když zavrhli poslání jeho předchůdce.

Aby upevnil své vítězství a ještě důkladněji objasnil souvislost poslání Jana Křtitele s posláním svým, připojil Ježíš podobenství. - Jeden člověk

měl dva syny, které posílal pracovat na vinici. Jednoho dne řekl prvnímu: Synu, jdi a pracuj dnes na vinici! - On odpověděl: Ano, otče, jdu. - Ale nešel. Později otec dal týž rozkaz druhému synovi, jenž odpověděl: Nechce se mi! - Přece však potom, lituje své odpovědi, šel.[1]) A Ježíš zakončil: »Který z těch dvou vykonal vůli otcovu? Odpověděli mu: Poslední.« Ježíš přešel z podobenství na skutečnost: »Vpravdě pravím vám, že celníci a nevěstky předejdou vás do království Božího. Neboť Jan učil vás na cestě spravedlnosti a neuvěřili jste mu, celníci však a nevěstky uvěřili mu; vy pak uzřevše to, ani nekáli jste se potom, abyste mu věřili« (*Mt* 21, 31-32). Bezúhonné zákoníky a farizeje představoval tudíž onen syn, který byl na oko poslušen, ale ve skutečnosti neuposlechl; a naopak ti, kteří byli vyvrheli vyvoleného národa, totiž celníci a nevěstky, zajisté mnoho hřešili, ale nakonec se polepšili, přijali poslání Jana Křtitele a tak se podobali synu, který se nejdříve zdráhal, ale pak poslechl.

Z obou synů je ten, jenž nejdříve jednal špatně a potom »změnil smýšlení« a dal se na dobrou cestu, hodnější než druhý, jenž neníní konat dobro, i když stále tvrdí, že je konat chce.

Podobenství o nehodných vinařích

513. Předcházející podobenství bylo odsouzením všech, kteří se tehdy pokládali za vůdce a nejvýznačnější zástupce vyvoleného národa. Ježíš připojil ještě další odsuzující podobenství, v němž chtěl shrnouti celé dějiny Izraele a srovnati je s úradky Božími o spáse lidstva. Poučení, skryté v tomto podobenství, se shodovalo s poučením, jež dal Ježíš několik hodin předtím symbolickým činem zlořečení a uschnutí fíkového stromu. Obrazu, kterého užívá toto podobenství, užil již sedm set let dříve k témuž účelu prorok Izaiáš, takže Ježíš ještě jednou spojoval své poslání s činností dávných proroků a zároveň velmi usnadňoval výklad svého podobenství.

Izaiáš (5, 1 násl.) líčí v proslulém proroctví vinici, které pán věnoval nejněžnější péči; vybral pro ni místo na úrodném pahorku, odstranil z ní všechno kamení, osázel ji nejušlechtilejší révou, vystavěl kolem ní pevný plot, aby ji chránil, a uprostřed postavil strážnou věž s lisem; přesto vinice nesla ustavičně trpké plody místo sladkých hroznů. K tomuto obrazu připojený výklad připomínal, že nevděčnou vinicí je národ izraelský a jejím pánem Bůh Jahve, jenž rozhněván neúrodností vinice, rozboří její plot, nechá ji zpustnout a zarůst trním a hložím.

Ježíš užil tohoto obrazu, rozšířil jej a doplnil tím, co se stalo během sedmi set let od Izaiáše do jeho doby.

»Byl jeden hospodář, který štípil vinici a ohradil ji plotem, vykopal v ní lis, postavil věž a pronajal ji vinařům a odcestoval. Když pak se přiblížil čas plodů, poslal služebníky své k vinařům, aby přijali užitky její. Ale vinaři, javše služebníky jeho, jednoho zmrskali, jiného zabili, jiného ukamenovali. Opět poslal služebníků jiných více než prve a vinaři učinili jim taktéž. Naposledy poslal k nim syna svého řka: Zastydí se před synem mým! Ale vinaři uzřevše syna, řekli mezi sebou: To jest dědic. Pojďme, zabijme ho a budeme mít dědictví! I chopili se ho, vyvrhli jej ven z vinice a zabili. Když tedy přijde pán vinice, co učiní oněm vinařům? Řkou jemu: Zlé zle zahubí a vinici svou pronajme jiným vinařům, kteří by mu vydávali užitek časem svým.«[2]) Tu řekl jim Ježíš: Nikdy jste nečetli v Písmech:

- Kámen, který zavrhli stavitelé,
  ten stal se kamenem úhelným:
od Pána stalo se to,
  a jest to podivné v očích našich -?
(Žalm 118, 22-23 hebr.).

Proto pravím vám: Bude odňato od vás království Boží a dáno lidu, který bude přinášeti plody jeho« *(Mt* 21, 33-43.[3])

Nebylo třeba zběhlosti farizeů v Písmech a jejich znalosti náboženských dějin národa, aby hned pochopili, že vinicí je Izrael, pánem Bůh a kamenovanými nebo zabitými služebníky proroci, jejichž násilná smrt tvořila dlouhý seznam mrtvých na mnoha stránkách Bible. K této části, týkající se minulosti, připojil Ježíš závěrem část, týkající se budoucnosti, v níž řekl, že syn, kterého naposled otec poslal na vinici, byl ztlučen a zabit. V tomto synu znázornil Ježíš sama sebe a tak se nepřímo prohlásil za Syna Božího a předem obžaloval vinníky z jejich budoucího zločinu. Všecko bylo tak jasné a přesné, že nebyla možna mýlka. Výsledek úplného pochopení byl v souhlasu s duševním stavem posluchačů: »A uslyševše velekněží a farizeové podobenství jeho, porozuměli, že mluví o nich; i hledali ho uchopiti, ale báli se zástupu, neboť tito měli ho za proroka.«

Daň císaři

514. Také tentokráte tedy byla přízeň lidu Ježíši ochranou před náčelníky. Proto se oni rozhodli ve žhavé touze ukončit zápas, který již trval příliš dlouho ve své nesmiřitelnosti, obejíti nepříjemnou překážku tím, že zbaví Ježíše veřejné důvěry, aby mu přízeň lidu nic neprospěla.

Po krátké poradě o budoucím postupu (*Mt* 22, 15) vyslali farizeové k Ježíši několik svých učedníků s několika herodiány (§ 45), aby mu dali před lidem zvláštní otázku. Přítomnost herodiánů prozrazovala, že jde o politickou věc, které se Ježíš vždy vyhýbal. Poselstvo se přiblížilo s nápadnou uctivostí, jako by nemělo nic společného s předešlými a jako by přicházelo docela s jiné strany, a úlisně pravilo Ježíšovi: »Mistře, víme, že pravdomluvný jsi a cestě Boží vpravdě učíš a nedbáš na nikoho, neboť nepatříš na osobu lidskou. Pověz nám tedy, co se tobě zdá. Jest dovoleno dávati daň císaři či nikoli?« (*Mt* 22, 16-17). Otázka, jak již upozornil evangelista, byla léčkou: odpoví-li Ježíš ano, upadne v nenávist u lidu, protože ten, kdo představoval Mesiáše a národního hrdinu, nikdy nemůže prohlásiti za přípustné, aby se uznávala cizí politická moc a platily se jí jakékoliv poplatky; odpoví-li Ježíš nikoliv, stačí takové prohlášení, aby mohl býti udán římskému prokurátorovi jako buřič a osnovatel povstání, tím spíše, že veliká vzpoura Judy Galilejského před třiceti lety vznikla pro římský soupis spojený s placením daní (§ 43).

Farizeové jako zkušené osoby věděli, že tato otázka jest ožehavá na obě strany a že se tudíž Ježíš jistě stane obětí jedné ze dvou odpovědí: pravděpodobně očekávali, že Ježíš prohlásí placení daně za nedovolené, a pak okamžité udání herodiánských svědků zapůsobí na římského místodržitele.

Všechny předpoklady zklamaly, protože otázka se zase obrátila proti tazatelům. Ježíš totiž řekl: »Proč mně pokoušíte, pokrytci? Ukažte mi peníz daně!« Podali mu tedy římský stříbrný denár, jenž měl hodnotu něco větší než dnešní zlatá lira. Byl to běžný peníz, jímž se platily daně. V Palestině se nerazil, protože byl ze vzácnějšího kovu a byl na něm obraz člověka, kdežto peníze ražené na židovském území byly jen bronzové a bez lidského obrazu podle známého židovského předpisu (§ 23). Byl-li denár podaný Ježíšovi - jak se zdá velmi pravděpodobné - ražený Tiberiem, jenž tenkráte vládl, měl na líci obraz korunovaného císaře a okolo něho nápis »Ti (berius) Caesar Divi Aug. (usti) F. (ilius) Augustus«.

Trochu podivná se jim zdála žádost Ježíšova, vidět peníz daně, jako by jej nebyl nikdy viděl; ale ještě podivnější se jim zdála otázka, když na peníz pohlédl: »Čí jest tento obraz i nápis?« Cožpak to neví? Každý chlapec v Palestině věděl, že obraz i nápis patří císaři, který sídlil v Římě a vládl nad celým světem - bohužel - i nad Jerusalemem. Udiveni takovou nevědomostí odpověděli: »Císařův.« Leč Ježíšova nevědomost se podobala sokratovské otázce, jež chtěla přivést k odpovědi přímo tazatele. Odpovědí, že obraz i nápis jsou císařovy, Ježíš dosáhl, čeho chtěl; zakončil proto

rozmluvu slovy: »Dávejte tedy, co jest císařovo císaři a co jest Božího Bohu!« Tento závěr vyplynul přísně logicky z odpovědí farizeů. Byl to peníz císařův? Nuže ať jej vrací císaři, poněvadž již proto, že přijímali onen peníz a běžně ho užívali, uznávali svrchovanost toho, jenž peníze razil.[4]) A tak byla politická otázka rozřešena, aniž se Ježíš dostal na politické pole, jemuž se vyhýbal; řešení vyplynulo z přiznání, že peníz je císařův.

Než podle Ježíše nebyla otázka úplně rozřešena jen prohlášením o povinnosti k císaři. Jeho poslání směřovalo ke království Božímu, nikoliv k vládě jednoho nebo druhého císaře; když lidé dají císaři, co je císařovo, splní jen část své povinnosti, a to ještě část méně důležitou. Proto k povinnosti dávati císařovi připojil Ježíš závazek další, dávati Bohu, a přidal ji nejen jako prvek odpověď doplňující, nýbrž zdůvodňující povinnost první. Ježíš osobně nezná žádného z císařů tohoto světa a neví ani, jmenuje-li se Augustus anebo Tiberius, Herodes Antipas anebo Pontský Pilát. Ví jen, že mají moc, které musí býti dbáno. Ale proč tato poddanost císaři? Právě v důsledku poddanosti Bohu.

Povinnost k císaři je jen částí velkého obrazu, v němž Ježíš vidí království Boží: kdo přísluší ke království Božímu, ať plní právě pro tuto příslušnost povinnosti k císaři; ale hned nato, jakmile ji splní, ať se povznese ve vyšší a volnější část, v nehynoucí říši nebeského otce.

Saduceové a zmrtvýchvstání

515. Lstivá otázka o dani císaři skončila porážkou tázajících se farizeů, kteří »uslyševše to, podivili se a nechavše ho, odešli« *(Mt* 22, 22).

Z jejich porážky měli velké potěšení jejich soupeři saduceové, kteří si pospíšili sami se pokusit o novou hru; týkala se vzkříšení mrtvých, jež saduceové zarputile popírali (§ 34) a jež bylo předmětem starých hádek mezi nimi a farizeji. Přistoupili tedy k Ježíši, aby mu dali nikoliv abstraktní otázku o vzkříšení mrtvých, nýbrž konkretní případ, jeden z těch, které byly potěšením židovských škol. Počali slovem Zákona o »levirátu«, v němž Mojžíš předpisuje, umřel-li Žid bez dítek, aby se bratr oženil s vdovou po něm a postaral se tak zemřelému o potomstvo *(Deut* 25, 5 násl.). Saduceové, připomenuvše tento Zákon, předložili svůj případ. Bylo sedm bratří, z nichž první umřel nezanechav synů a proto se bratr zesnulého s vdovou oženil; ale i ten zemřel bez dětí a žena se provdala za třetího; podobně se stalo se všemi dalšími bratry až do sedmého a nakonec po smrti sedmého zemřela i žena. Nuže - tázali se saduceové čí manželkou bude ona žena,

až vstane z mrtvých se všemi sedmi muži? Všech sedm totiž mělo na ni stejné právo.

Případ byl čistě školský; ale vyskytly se ještě zamotanější a umělkovanější, jak vysvítá z případu, zachovaného v Talmudu. Bylo 13 bratrů a 12 z nich zemřelo bez synů; 12 vdov předvolalo tedy zbylého bratra před rabína (Juda I, který zemřel na počáku III. stol.), aby se s nimi oženil podle zákona o »levirátu«; ale poslední bratr namítal, že nemá tolik peněz, aby si mohl vydržovat dvanáct žen. Nato všechny svorně prohlásily, že každá z nich obstará vydržování domácnosti po jeden měsíc v roce a tak bude postaráno o všechny po celý rok. Jenže budoucí manžel opatrně upozornil těchto dvanáct čekatelek, že v židovském kalendáři mívá někdy rok také 13 měsíců. To se skutečně stávalo, obyčejně každého třetího roku, když bylo nutno vsunouti třináctý měsíc, aby se vyrovnal užívaný rok měsíční s rokem slunečním. Ale šlechetný rabín odpověděl, že se sám v přidaném měsíci postará o vydržování domácnosti. A tak se také stalo. Jenže po třech letech přišlo všech dvanáct provdaných vdov do domu rabínova, přineslo s sebou 36 dětí a rabín je musel měsíc živit.[5])

516. Saduceové, kteří přednesli tento případ Ježíšovi, nezajímali se o peněžní otázky, nýbrž o vzkříšení z mrtvých. Podle nich uvedený případ dokazoval, že vzkříšení jest nemožné, protože by ona žena musela být manželkou všech sedmi manželů najednou. Protože to však bylo zřejmě neslušné a nesmyslné, dokazovala se tím nemožnost vzkříšení. Kdyby se Ježíš pokusil hájiti vzkříšení, utržil by si při luštění případu nový výsměch a ztratil by všecku vážnost u lidu.

Tyto úvahy předpokládaly hrubou a hmotařskou představu o vzkříšení, které právě proto saduceové zavrhovali, kdežto u farizeů tento názor převládal, i když nebyl všeobecný. Vzkříšení si představovali jako procitnutí spícího, jenž, když se probudí, žije v týchž podmínkách, jako žil před usnutím. Proto se vzkříšeným připisovaly všechny jejich bývalé životní úkony jako jídlo, pití, spánek, plození atd.; ba zdálo se přiměřené, aby činnost vzkříšených vyrostla a zesílila, takže 50 let po Ježíšovi učil vážený Rabban Gamaliel, že v budoucím životě budou ženy roditi každý den jako slepice.[6])

Ježíš odbyl krátce takové dětinské nápady a odpověděl: »Mýlíte se, neznajíce Písem ani moci Boží. Neboť při vzkříšení nebudou se ani ženiti, ani vdávati, nýbrž budou jako andělé Boží v nebi.« Vzkříšení budou týmiž lidmi jako dříve, ale nebudou v témže stavu jako kdysi: v novém stavu budou jako andělé v nebi. Proto Ježíš pokračoval: »O vzkříšení pak

z mrtvých zdali jste nečetli, co bylo vám řečeno od Boha slovy: Já jsem Bůh Abrahamův a Bůh Izákův a Bůh Jakubův? *(Ex* 3, 6.). Není Bůh Bohem mrtvých, nýbrž živých.«

Slova uvedená Ježíšem jsou z thory, jediného Písma, které uznávali saduceové (§ 31); to se zdá být důvodem - jak poznamenal již sv. Jeronym pro nějž Ježíš opomíjí jiná místa Písma, jež mnohem jasněji dokazují víru ve vzkříšení zemřelých (§ 80) a béře důkaz právě z těchto slov, která na rozdíl od jiných nemohou saduceové zamítnout. Důkaz byl rozhodně veden podle postupu rabínských škol a předpokládá ideové dědictví Židovstva: Bůh židovských patriarchů je Bohem nikoliv mrtvých, nýbrž živých; tudíž patriarchové žijí také po své tělesné smrti a vzkříšení dosvědčuje Písmo svaté.

Největší přikázání Mesiáš syn Davidův

517. Střídavé návštěvy farizeů a saduceů pokračovaly ještě onoho dne, ve kterém Ježíš rozvinul největší činnost. Odpověď saduceům se líbila jednomu zákoníku, jenž byl přítomen oné rozpravě; obrátil se na Ježíše s otázkou, odpovídající dobře rabínským methodám: »Které přikázání jest první ze všech?« *(Mk* 12, 28) - či jak praví Matouš (22, 36): »Které přikázání v Zákoně jest veliké?« Zákon psaný neboli thora obsahoval podle rabínů 613 předpisů (§ 30), z nichž 248 bylo kladných, protože určitou věc nařizovaly, a 365 záporných, protože něco zakazovaly. Jedny i druhé byly rozděleny na předpisy lehké a těžké podle důležitosti, která se jim připisovala. Nuže, mezi předpisy bylo jistě jakési duchovní odstupňování a mezi těžkými předpisy byl jistě jeden nejtěžší, který převyšuje důležitostí všecky ostatní. To právě chtěl zákoník vědět od Ježíše.

Ježíšova odpověď byla podobná té, kterou dostal zákoník v podobenství o milosrdném Samaritánu. Ježíš uvedl nejdříve začátek »Šema« (§ 438). »První ze všech přikázání jest: Slyš, Izraeli! Hospodin Bůh tvůj, Bůh jediný jest; a milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého a z celé duše své a ze vší mysli své a ze vší síly své. To jest první přikázání. Druhé je podobné jemu: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého. Jiného přikázání většího nad toto není.«

Zákoník se vlastně tázal jen na jedno přikázání, největší ze všech; Ježíš odpověděl tím, že uvedl přikázání lásky k Bohu, ale jako by přikázání to nebylo samo o sobě úplné a celé - aspoň ve skutečném životě - připojil k němu druhé, přikázání lásky k bližnímu. Obě přikázání, jež spolu souvisí, jsou pro Ježíše přikázání největší.

Tytéž myšlenky byly již vyjádřeny v Kázání na hoře (§§ 327, 332).

Zákoník přijal ochotně Ježíšovo vysvětlení, uznávaje, že dvojí láska k Bohu a k bližnímu má větší cenu než všecky oběti a celopaly, přinášené v chrámě. V odměnu za jeho odpověď mu Ježíš řekl: »Nejsi daleko od království Božího.« Chybělo mu totiž jen uvěřiti v Ježíšovo poslání, jako učinil Petr, Jan a tolik jiných. Stalo-li se tak, nevíme.

Po této rozpravě, která skončila vzájemnou shodou, následují slova, že »již nikdo se neosmělil otázati se ho« *(Mk* 12, 34).

Ale Ježíš sám nyní přešel k útoku. Přiblíživ se v chrámě k jiné skupině farizeů, dal jim otázku o Mesiáši: z kterého rodu pochází Mesiáš? Čí jest syn?

Otázaní podle celé židovské tradice odpověděli: Davidův! Ježíš poznamenal, že v Písmě svatém se David sám, jehož jméno je uvedeno nad Žalmem 110 hebr. (Vulg. 109), vyjadřuje takto:

»Řekl Hospodin mému Pánu:
»Zasedej po mé pravici,
dokud nedám nepřátele
za podnož tvým nohám!«

Z těchto slov Ježíš dovozoval: »Nazývá-li ho tedy David Pánem svým, kterak jest synem jeho?«

Důkaz se opíral o dva body, které uznávali i farizeové. Předně, že v žalmu mluví David, jak dokazuje jeho jméno v nadpisu; za druhé, že žalm mluví o budoucím Mesiáši, jak vysvítá z obšírného použití v tomto smyslu, jehož se mu dostává v Novém Zákoně - více než patnáctkrát - a jenž předpokládá souhlas strany protivné.

Proč tedy David nazýval Pánem budoucího Mesiáše, který byl jeho potomkem? To dokazovalo podle Ježíše, že Mesiáš byl víc, než obyčejný »syn Davidův« a že měl vlastnosti, které ho činily něčím »více než Jonáš a více než Šalomoun« (§ 446) a také více než David; ale Ježíš chtěl slyšet od farizeů vysvětlení této zdánlivé nesrovnalosti. Farizeové mu však nemohli nijak odpovědět.

Později od II. století rozluštili rabíni tuto otázku tak, že se žalm netýká Mesiáše, nýbrž jiné osobnosti, za kterou byl pokládán obyčejně Abraham, někdy David sám (!) a podle ojedinělé poznámky Justinovy *(Dial. cum Tryph.*, 33 a 83) i král Ezechiáš.

Změněný výklad byl zřejmě dán polemikou proti křesťanům.[7])

518. Staří Řekové nazývali »výčtem« (ἔλεγχος) část soudní řeči, v níž byly uvedeny žaloby na protivníka s příslušnými důkazy; takový seznam provinění nikomu nesloužil ke cti a již za časů dřívějších (u Homéra) znamenal »výčet« čili elenchos stejně »výtku« jako »hanbu«.

Onoho pohnutého úterý, jež strávil Ježíš většinou bojem proti zákoníkům a farizeům, nemohl chyběti ani takový »výčet« proti těmto nepřátelům, jenž shrnul a doplnil dřívější žaloby. A vskutku všichni tři synoptikové, popisujíce události tohoto dne, uvádějí takovou Ježíšovu žalobu, ovšem s obvyklými nesrovnalostmi: Marek (12, 38-40) je nejstručnější; stejně i Lukáš (20, 46-47), který ostatně zaznamenal již obšírný seznam žalob na hostině u farizea (§ 447). Velmi dlouhý je naproti tomu výčet Matoušův (kap. 23), jež zahrnuje takřka celý výčet Lukášův, rozšířený o jiné žaloby. Je pravděpodobné, že Matouš vsunul sem ze slohových důvodů některé Ježíšovy výroky, vyřčené při jiných příležitostech, jak učinil také v Horské řeči (§ 317). Tento závěr vnuká i literární rozbor výčtu; je rovnoměrně rozdělen na tři díly (23, 1-12; 23, 13-32; 23, 33-39) a druhou část má ještě rozdělenu v sedm »Běda«!... (§ 125); Matoušovu rozdělení dáváme celkem přednost před Lukášovým, neboť Ježíš asi proslovil hlavní jádro celé rozpravy právě v tomto úseku svého života, jak ostatně též naznačují druzí dva synoptikové.

Uvádíme zde doslovně »výčet« Matoušův, odkazujíce čtenáře na to, co již bylo řečeno.

»Na solici Mojžíšovu zasedli zákoníci a farizeové. Všecko tedy co vám řeknou, zachovávejte a čiňte, ale podle skutků jejich nečiňte, neboť mluví, ale nečiní. Navazují totiž břemena těžká a nesnesitelná a vkládají je na ramena lidská, sami však ani prstem svým nechtějí hnouti jimi. A všecky skutky své činí, aby je lidé viděli: Roztahují modlitební řeménky své a prodlužují třepení; rádi sedí na prvních místech při hostinách a v prvních stolicích v synagogách a libují si, když je pozdravují na trhu a když lidé nazývají je »rabbi« (t. j. mistr). Vy však nedávejte se nazývati rabbi; neboť jeden je Mistr váš, vy pak všichni jste bratři. A otcem nenazývejte sobě nikoho na světě, neboť jeden je Otec váš, jenž jest v nebesích. Ani nenazývejte se vůdci, neboť jeden jest vůdce váš Kristus. Kdo z vás je největší, buď služebníkem vaším, kdo však se povýší, bude ponížen, a kdo se poníží, bude povýšen.« V této první části promluvy Ježíš nastiňuje význačné rysy farizeů, a proto se tu znovu opakují některé části jeho dřívějších rozprav s nimi. Mluvě zde k zástupu v chrámě, přechází ihned

nato k výzvě, aby lid jejich převrácenosti nenapodoboval a činil pravý opak. Nadutost farizeů se jevila mezi jiným i v pergamenových proužcích (tephílín, řídčeji tótáphóth); byla to pouzdra, do nichž se stáčely proužky pergamenu s některými místy Písma svatého (totiž *Ex* 13, 1-10; 13, 11-16; *Deut* 6, 4-9; 11, 13-21); Izraelita přikládal při modlitbě (a přikládá dodnes) pergamenové proužky na čelo a na levé rámě, chtěje doslovně vyplnit předpis v *Deut* 6, 8 (srv. *Ex* 13, 9). Domýšliví Židé si pořizovali proužky širší a nápadnější, aby bily do očí; totéž činili s třepením pláště (sisijjoth), které mělo také náboženský význam a jež nosil i Ježíš, jak jsme již viděli (§ 349).

519. Druhá část promluvy tvoří vlastní »výčet«: Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci, že zavíráte království nebeské před lidmi; neboť sami nevcházíte do něho a těm, kteří chtějí vejíti, nedopouštíte, aby vešli.«[8])

»Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci, že obcházíte moře i zemi, abyste získali jediného proselytu, a když se jím stane, činíte jej dvakráte hodnějším pekla, než jste sami.«

»Běda vám, vůdcové slepí, kteří říkáte: Kdo přisáhne skrze chrám, to nic není; kdo však přisáhne skrze zlato chrámové, jest povinen. Pošetilci a slepci! Neboť co jest větší, zlato čili chrám, který posvěcuje zlato? A kdo přisáhne skrze oltář, nic to není; kdo však přisáhne skrze dar, který jest na něm, jest povinen. Slepci! Co jest větší, dar či oltář, který posvěcuje dar? Kdo tedy přísahá skrze oltář, přísahá skrz něj i skrze všecko to, co jest na něm a kdo přísahá skrze chrám, přísahá skrze něj a skrze toho, který přebývá v něm. A kdo přísahá skrze nebe, přísahá skrze trůn Boží i skrze toho, který sedí na něm.«[9])

»Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci, kteří desátky dáváte z máty a kopru a kmínu a opustili jste to, co jest důležitější v zákoně: soud a milosrdenství a věrnost. Toto měli jste činiti a onoho neopouštěti. Vůdcové slepí, kteří cedíte komára, velblouda však polykáte!«

»Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci, neboť čistíte číši a mísu po vrchu, uvnitř pak jsou plny loupeže a nečistoty. Farizeji slepý, vyčisť prve vnitřek číše a mísy, aby byl čist i povrch jejich!«

»Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci, neboť podobáte se hrobům obíleným, které zevně se jeví lidem úhlednými, uvnitř však jsou plny kostí umrlčích a všeliké nečistoty. Tak i vy zevně zdáte se lidem spravedlivými, uvnitř pak jste plni pokrytectví a nepravostí.«

»Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci, kteří vzděláváte hroby proroků a ozdobujete pomníky spravedlivých a říkáte: Kdybychom byli žili za dnů našich otců, nebyli bychom stali se účastníky jejich v krvi proroků!

A tak svědčíte proti sobě samým, že jste syny těch, kteří zabili proroky. I vy naplňte míru otců svých!«

Tento »výčet« uvádí skutečnosti; byl zároveň důkazem, protože všichni posluchači věděli ze zkušenosti, že uvedené případy jsou pravdivé. Čtyřicet let později po katastrofě r. 70 se věci poněkud změní: farizeové zůstanou dále jedinými a nepopiratelnými vůdci zbytku národa a podle své libosti budou rozmnožovati zákony i předpisy; ale zřeknou se úplně úzkostlivého proselytismu, o němž zde byla učiněna zmínka a jehož některé výsledky mezi Řeky (§ 508) jsme již viděli.

520. Po slovech, že farizeové »naplnili míru otců svých«, následuje nářek, jako následoval při veřejném přelíčení u soudu po žalobě trest; je to třetí část promluvy: »Hadové, plémě zmijí, kterak utečete před soudem pekelným? Proto já posílám k vám proroky a mudrce a učitele a z těch některé zabijete a ukřižujete a některé z nich budete bičovati ve svých synagogách a pronásledovati z města do města, aby přišla na vás veškerá krev spravedlivá, která byla vylita na zemi od krve spravedlivého Abela až do krve Zachariáše, syna Barachiášova, kterého jste zabili mezi chrámem a oltářem. Vpravdě pravím vám: Přijdou všecky věci tyto na pokolení toto! - Jerusaleme, Jerusaleme, který zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kteří jsou posláni k tobě; kolikrát chtěl jsem shromážditi dítky tvé, jako slepice shromažďuje pod křídla kuřátka svá a nechtěl jsi! Hle, zanechá se vám dům váš pustý. Neboť pravím vám: Neuzříte mě od této chvíle, dokavad neřeknete: Požehnaný, jenž se béře ve jménu Páně!«

Tato poslední část není ani tak hrozba, jako spíše skutečný nářek. Ježíš žaluje, že jeho opětované pokusy o záchranu města a národa zůstaly bez výsledku a že celá budova, Bohem ponenáhlu stavěná pro spásu Izraele, bude pomalu rozbořena lidskou tvrdošíjností: to, co se stalo za doby Zákona, kdy Hospodinovi proroci umírali kamenováním, stane se také za doby Mesiáše, jehož učedníci skončí podobně. Tak dopadne všechna tíha zločinů, i starších, na ty, kteří se dopustí posledního zločinu, protože tím vyvrátí nejhlubší základy budovy Boží, a naplnivše míru, přivolají sami na sebe konečný trest. Je to tudíž spasitelná hrozba, poslední úzkostlivé volání, aby se slepí vůdcové vyvoleného národa zastavili na samém okraji propasti.

Ze starých hříchů se připomínají výslovně jenom dva, zabití Abela a Zachariáše, pravděpodobně proto, že byly vypravovány jeden na počátku první knihy židovské Bible, a to *Genese* (4, 8) a druhý na konci poslední knihy, *Kroniky* (2 Par 24, 20-22).

Stará je námitka, vzniklá z poznámky o otci Zachariášově, jenž se nazývá u Matouše »synem Barachiáše«, kdežto v Kronikách je »syn Jojadův«; naopak vystupuje jako »syn Barachiášův« prorok Zachariáš (Zach 1, 1-7), jenž je někdo docela jiný než Zachariáš zde uváděný. Je však zvláštní, že otcovský přídavek chybí v souhlasném místě u Lukáše (11, 51) a také ve velmi váženém sinajském kodexu evangelia Matoušova. To by mohlo budit podezření, že »syn Barachiášův« jest stará poznámka, která se vloudila do řeckého textu, ale nebyla v semitském originále Matoušově (§ 121), leda by se rozdíl zakládal na jiných důvodech, kterých dnes už neznáme.[10])

Oba synoptikové, kteří jediní uvádějí toto oslovení Jerusalema, ukazují tím, že znají opětované Ježíšovy pokusy zachrániti město; a tudíž i jeho několik cest do hlavního města, třebaže o nich vypráví Jan a nikoliv synoptikové. Proto v podání synoptiků jest obsaženo též podání Janovo, i když ho nepoužívají (§ 165).

521. Tímto úzkostlivým a výhružným voláním končí Ježíšovy pokusy. Po posledním odmítnutí byl dovršen poslední zločin, jejich dům bude opuštěn a zbaven pomoci toho, jehož zavrhli. Již nikdy jej nespatří, leda v dobách daleké budoucnosti, až se bloudící národ vzpamatuje ze svého omylu a bude hledati zavrženého:

»Hlas na cestách je slyšeti,
pláč a kvílení synů Izraelových:
protože po cestách nepravosti chodili,
zapomněli na Hospodina, Boha svého;«

přijdou dnové, ve kterých

»nebudou již říkati:
»Hospodina archa úmluvy!«
nikoho nenapadne, aby vzpomínal na ni,
nebudou jí pohřešovati, nebudou ji znovu zřizovati;«

a bloudící budou vyzváni:

»Vraťte se, synové odpadlí,
a uzdravím vás z (následků) odpadu vašeho!«

A oni odpovědí:

»Aj, my přicházíme k tobě,
neboť ty jsi Hospodin, Bůh náš!...
Ano, jen v Hospodinu, Bohu našem
jest Izraelova spása!«

(Jer. 3, 16... 23.)

Vidění dávného proroka prožívá znova Ježíš, ale na pozadí doby zcela nové a ještě vzdálenější, doby posledního příchodu (parusie); tenkrát Izrael, smířen již se zavrženým Mesiášem, bude ho moci zase viděti, protože mu půjde vstříc s hlasitým voláním, které před dvěma dny zaznělo v Jerusalemě při jeho krátkém triumfu: »Požehnaný, jenž se béře ve jménu Páně!« (§ 504).

Několik let později farizeus Pavel z Tarsu, jenž se stal »otrokem Ježíše Krista«, rovněž bude hledět vstříc době hodně a hodně vzdálené, v níž jeho soukmenovci, v přítomné době zaslepení, nabudou opět zraku »a tak veškeren Izrael spasen bude« (*Řím* 11, 25-26).

Po »výčtu« proti zákoníkům a farizeům uvádí nám evangelium skromný, ale velmi ušlechtilý výjev, který je pravým opakem duchovního světa zákoníků a farizeů: tento obrázek popisuje Lukáš (21, 1-4) a ještě živěji Marek (12, 41-44); Matouš proti všemu očekávání jej opomíjí. Snad jde o prvek katechese Petrovy, který se dostal do Lukáše přes Marka.

522. Poslední úterý takřka uběhlo; když Ježíš skončil hořký nářek nad svými nepřáteli, vešel do vnitřku chrámu, dostal se až k nádvoří žen a tam se posadil proti chrámové pokladnici (§ 47). U vchodu do pokladnice stálo třináct pokladen pro sbírky, nazývaných »trouby« podle prodlouženého ústí, do něhož se házely peníze; o velkých svátcích - jako na př. o velikonocích - bylo příspěvků velmi mnoho, neboť hodně poutníků používalo příchodu do města, aby zaplatili předepsanou chrámovou daň (§ 406); mimo to ještě všichni dávali dobrovolné dary. Proto poblíže těchto pokladen stálo na stráži několik kněží, kteří ověřovali zaplacení daně a udržovali pořádek.

Ježíš se posadil proti pokladnici a pozoroval ruch. K pokladnám přicházelo mnoho boháčů a s velkou okázalostí vhazovalo do nich celé hrsti peněz v přesvědčení, že si tím získají vážnost nejen u lidí, ale i u Boha. Mezi všemi se vlekla chudičká vdova, která vhodila nikým nepozorována a nikým nedbána do pokladny pouze dvě lepty (*λεπτά*), t. j. asi jeden ha-

léř (§ 133).[11]) Tu Ježíš »povolal k sobě učedníky své a řekl jim: Vpravdě pravím vám: Tato chudá vdova dala více než všichni, kteří metali do pokladnice; neboť všichni metali z toho, co jim přebývalo; tato však dala ze svého nedostatku všecko, co měla, všecko živobytí své« (*Mk* 12, 43-44). I touto poznámkou se postavil učitel ducha proti učitelům vnějškovosti, kteří byli jeho nepřáteli.

Předpověď o zkáze Jerusalema a o konci světa

523. Den se chýlil k západu; proto Ježíš opustil chrám, aby mohl stráviti noc mimo město, jak byl zvyklý činit v onom týdnu (§ 510). Přešel nádvoří pohanů a ubíral se podél spodních staveb, jež se zvedaly v údolí Cedron; působily mohutným a nádherným dojmem. Při tomto pohledu si učedníci, kteří šli s Ježíšem, bezděčně vzpomněli na jeho poslední slova, jež pronesl krátce předtím proti farizeům a která jim vmetl jako temnou hrozbu: »Hle, zanechá se vám dům váš pustý.« Prvním a nejmilejším domem každému Izraelitovi byl dům Boha Hospodina, chrám svatého města, jediný na celém světě; musel přetrvat věky, jak toho žádala společná víra a jak to dokazovala jeho velkolepá stavba. V jakém smyslu tedy mohl Ježíš říci, že tento dům bude pustý? Nespojovalo se snad jeho nynější proroctví s jinými smutnými předpověďmi, jež Mistr již dříve pronesl?

Jeden učedník chtěl zvědět, co tím Ježíš myslí; aniž to dal na sobě znát, přiblížil se k němu, zatím co se průvod ubíral podél spodních staveb chrámu, a začal velebit obrovskou stavbu nadšenými výrazy, asi takovými, jakými popisuje chrám Josef Flavius (*Starožitnosti žid.* XV, 380-425; *Válka žid.* V, 184-226). Chvála ostatně nebyla přehnaná, protože podle zmíněného očitého svědka právě spodní stavby a části chrámu, obrácené k potoku Cedron, vypadaly takto: »Spodní chrám v nejnižší části musel býti podchycen zdí 300 loket (asi 150 m) vysokou a na některých místech ještě vyšší; ale celou hloubku základů nebylo možno vidět, protože stavitelé zasypali značnou část rokle, aby vyrovnali nerovné cesty města. Při stavbě základů bylo použito kamenů čtyřicet loket (20 m) velikých... Horní stavba byla také hodna těchto základů. Neboť všechny vchody byly dvojité a tvořily je sloupy 25 loket (12.50 m) vysoké, které byly z jednoho kusu bělostného mramoru a nesly strop z cedrového dřeva; skvělost hmoty samé, její leštění a zpracování budilo podiv...« (*Válka žid.* V, 188-191).

Jenže nadšená slova učedníků nemohla protrhnout Ježíšovu zamyšlenost; teprve za chvíli Ježíš pozvedl hlavu a pohlédnuv letmo na opěvo-

vanou stavbu, pravil s velkou vážností: »Vidíte to všechno? Vpravdě pravím vám: Nezůstane tu kámen na kameni, který by nebyl rozbořen.« A hned se zase pohroužil do zamyšleného mlčení.

Učedníci byli po oněch slovech jako bleskem zasaženi. Zamlklost Mistrova se přenesla i na ně a průvod pokračoval nyní v němém tichu, přešel potok Cedron a potom stoupal po protějším svahu hory Olivetské. Když se octli na vrcholu hory, Ježíš se posadil proti chrámu (*Mk* 13, 3) a mlčky na něj zíral. Jako námořník, který s břehu pozorně sleduje drahou loď, na níž se plavil dlouhá léta, ale kterou musel opustit, protože ví, že se v několika minutách ponoří navždy do hlubin.

Polekaní učedníci využili zastávky, aby se vrátili k dřívějšímu rozhovoru a žádali na Mistrovi nějaké vysvětlení jeho temného proroctví. »Petr a Jan a Jakub a Ondřej otázali se ho v soukromí«; a Ježíš odpověděl tím, co se obyčejně označuje jako jeho »eschatologická řeč«.

524. Eschatologickou řeč uvádějí jen synoptikové (*Mt* kap. 24; *Mk* kap. 13; *Lk* 21, 5-36), ovšem s obvyklými rozdíly, které jsou mezi nimi i jinde; mimo to Lukáš zapsal již dříve v kapitole 17 různé části této promluvy (§ 474 násl.), a totéž menší měrou, jak se zdá, učinil i Matouš (10, 17-23). Je tudíž zřejmá i zde slohová úprava jednotlivých evangelistů, což musí mít dnešní čtenář na mysli pro správný výklad této řeči.

Třeba pamatovati ještě na jiný důležitý fakt. Všechny tři úpravy této rozmluvy u synoptiků závisí - jako obvykle - na katechesích, které představují (§ 110 násl.), a proto se v ní zračí duch Církve. Zde však tento duch upadá do postavení nesmírně choulostivého, neboť byl zasažen rozpaky a úzkostnými pochybami, jež vzbudily mnohé části této řeči u prvních křesťanů, evangelisty nevyjímaje. Srovnáme-li dojem, který budí řeč v dnešním čtenáři s dojmem, kterým působila na věřící první křesťanské generace, připustíme bez váhání, že dnes je správný výklad mnohem snazší než tehdy.

Čas je nejlepším pomocníkem správného vysvětlení; dnešní čtenář, který má před sebou dějiny dvaceti století, porozumí alespoň některým bodům; prvotní křesťané této cenné pomoci neměli.

Řeč totiž jedná o dvou velkých událostech; obě nastanou v budoucnosti více nebo méně vzdálené, ale obě jsou myšlenkově jaksi navzájem spjaty. Obě události - protože se týkaly budoucnosti - byly tajemstvím pro toho, kdo onu řeč slyšel z úst Ježíšových anebo z úst apoštolů; poněkud později, leč ještě za první křesťanské generace, se bližší z obou událostí skutečně stala a tehdy byla první část tajemství odhalena, kdežto druhá část se za-

halila v temnotu ještě úzkostlivější a napjatější. Splnila-li se tak přesně předpověď první, která se zdála ideově spojena s druhou, nesplní se také brzo předpověď druhá? Či nebyla první událost přímou přípravou k druhé? První křesťané mysleli s úzkostí na tyto otázky po mnoho let.

Dnes se jednomyslně uznává, že první z obou událostí se splnila za první křesťanské generace, ale nevzniká již úzkost oné generace, že by se v zápětí měla uskutečnit předpověď druhá. Dva tisíce let dějin dalo slovům Ježíšovým jejich pravý význam, že je mezi oběma událostmi neurčitá časová mezera. Když tedy byla objasněna první událost i ona mezera, zahalila dnes temnota jen druhou událost, o níž nemá dnešní čtenář více jistoty než první křesťanská generace, i když není v takových úzkostech.

Srovnáváme-li pečlivě všecka tři podání této řeči a souhlasná místa jinde, zdá se velmi pravděpodobné, že nejstarší a nejméně upravená forma řeči je u Marka, totiž forma katechese Petrovy (§ 128 násl.). Držíce se podání Markova a neztrácejíce se zřetele ostatní svědectví, můžeme shrnouti obsah řeči takto:

525. Otázka čtyř učedníků k Ježíši na vrcholu hory zněla: »Pověz nám, kdy budou tyto věci? A které bude znamení, když všecky tyto věci budou se míti vyplňovati?« (*συντελεῖσθαι*) (*Mk* 13, 4). Slova »tyto věci« se vztahují po prvé na zboření chrámu, o němž Ježíš předpověděl, že z něho nezůstane kámen na kameni; ale na druhém místě má určitě význam mnohem širší a vztahuje se přímo na všeobecnou pohromu, ve které měly skončit »*všecky tyto věci*«, totiž tento »věk« neboli nynější svět, jak naznačuje také slovo »*vyplňovati se*«, které je typické pro označení konce světa (§ 638). To ostatně nade vši pochybnost potvrzuje i Matouš (24, 3), u něhož otázka učedníků zní: »Pověz nám, kdy budou tyto věci a které bude znamení tvého příchodu a konce světa? (*συντελείας*).« Učedníci tedy slyšíce, jak Ježíš předpovídá zboření chrámu, vzpomněli si na různá přislíbení, že království Boží přijde v moci« (§ 401) a že »při znovuzrození zasedne Syn člověka na slavném stolci svém (§ 486)«; jenže podle různých náznaků v podobenstvích vše mimoděk sloučili, dívajíce se na obě události - a to jak na zboření chrámu, tak i na Ježíšův »příchod« a konec »věku« - jako na současné neb aspoň za těsně časově spojené. Ježíš má tedy odpověděti na obě části otázky, kdy bude zbořen chrám a kdy přijde konec světa; mimo to má naznačit znamení, která budou předcházeti jedné i druhé události.

Ježíš počíná tím, že varuje své učedníky před různými nástrahami, a proto v první části své odpovědi popisuje znamení, která budou předchá-

zeti zboření chrámu (*Mk* 13, 5-23). - Přijde mnoho nepravých proroků, vydávajících se za Mesiáše a uvedou v omyl mnohé; přijdou i války, vzpoury, zemětřesení a hlad na různých místech, ale to vše »ještě není konec«, nýbrž »počátek bolesti (*ἀρχὴ ὠδίνων*)«. Veliké soužení (*θλῖψις*) stihne přímo Ježíšovy učedníky, kteří budou vydáni soudům, synagogám a vladařům, bičováni a žalařováni, zrazeni od nejbližších příbuzných a nenáviděni ode všech pro svou víru; přesto však a právě během oné doby, »musí býti evangelium dříve hlásáno mezi všemi národy«. Nakonec veliké soužení vyvrcholí: ohavnost zpuštění, předpověděná Danielem (9, 27), bude postavena v chrámě a Jerusalem oblehnou vojska; tehdy učedníci, kteří zůstanou věrni Ježíšovi, ať okamžitě utekou, aby zachránili život. Neboť budou to »dnové pomsty, aby se naplnilo všecko, co psáno jest ve svatých knihách« (*Lk* 21, 22) a bude »takové soužení, jakého nebylo od tvorstva, které Bůh stvořil, až dosavad, aniž kdy bude« (srv. *Dan* 12, 1), třebaže jeho trvání bude ukráceno, aby se mohli zachrániti alespoň vyvolení (*Mk* 13, 19-20).

Až potud, jak je vidět, řeč se vůbec nedotkla otázky času, nýbrž uváděla jen znamení »velikého soužení«. Že se tyto útrapy vztahují na zboření chrámu a Jerusalema, je vidět z výrazů, jichž je použito a mimo to je potvrzeno přímo též Josefem Flaviem, který při líčení téže věci používá slov velmi podobných: »Ve skutečnosti pohromy všech století - jak se mi zdá - nejsou ani zdaleka takové, jako neštěstí Židů« (*Válka žid.* 1, 12) a prohlašuje boj mezi Římem a Judskem za »největší nejen z válek naší doby, nýbrž i ze všech válek mezi městy nebo mezi národy, o nichž jsme se doslechli« (tamtéž 1, 1). Ani není na závadu okolnost, že ještě před zbořením chrámu »musí býti nejdříve mezi všemi národy kázáno evangelium«; totéž tvrdil jako skutečnost i sv. Pavel před zbořením Jerusalema (§ 401). Ke zboření Jerusalema došlo 40 let po této řeči, čili v době, kterou Židé počítali jako jedno »pokolení«. Dovídáme se, že Ježíš hned nato - když skončil o znameních a začal o času - pravil: »Vpravdě pravím vám, že nepomine pokolení toto, až se všecky tyto věci stanou« (*Mk* 13, 30).

526. Přejdeme-li nyní k dějinám, shledáváme, že na počátku těchto prvních 40 let bylo období, které vylíčil římský dějepisec, který je znal, jako »opimum casibus, atrox proeliis, discors seditionibus, ipsa etiam pace saevum. Quatuor principes ferro interempti. Trina bella civilia, plura externa ac plerumque permixta« »bylo bohaté na události, ukrutné válkami, nesvorné pro vzbouření, zuřivé i za míru. Čtyři vládcové zahynuli mečem (Nero, Galba, Oto a Vitellius). Tři války domácí, mnoho válek

zahraničních a obyčejně obojích najednou«. Podrobné vypočítávání pokračuje: »praeter multiplices rerum humanarum casus, coelo terraque prodigia et fulminum monitus et futurorum praesagia« - »kromě mnoha lidských neštěstí i divy na nebi, zásah blesků a předpovědí budoucích věcí«; závěr vyznívá beznadějným pessimismem, »non esse curae deis securitatem nostram, sed ultionem« - »že nejde bohům o naši bezpečnost, nýbrž o pomstu« (Tacitus, *Histor.*, I, 2... 3). Josef Flavius, jenž se zajímal nejvíce o Palestinu, podává nám zprávy o vnitřních rozbrojích a především o novém vzrůstu politického mesianismu, o němž jsme se zmínili již častěji. Závěrem všeho byla národní pohroma r. 70, kdy padl chrám, hlavní město i národ. Co se týče Ježíšových učedníků za tohoto »velikého soužení«, zažili v Palestině i mimo ni pronásledování, dosvědčená jak Skutky Apoštolskými a jinými spisy Nového Zákona, tak i římskými dějepisci. Původci jejich utrpení byli jednak vlastní soukmenovci a příbuzní, jednak cizinci a pohané; když viděli ti, kdo obstáli před nástrahami nepravých proroků i před násilím pronásledovatelů, jerusalemský chrám znesvěcený krvavými zeloty (*Válka žid.* IV, 151 násl., 305 násl., 381 násl.), uposlechli napomenutí, obsaženého v eschatologické řeči a opustivše město, uchýlili se do Pelly v Zajordání, jak vypravuje Eusebius (*Hist. eccl.*, III, 5, 3).[12])

527. Až dosud Ježíš odpověděl jen na první díl otázky apoštolů a popsal znamení, která budou předcházeti zhoření chrámu. Na konci této stati je Ježíšovo napomenutí, které tvoří jasné a zřejmé oddělení jako závěrem: »Mějte se tedy na pozoru: Hle, předpověděl jsem vám to všechno« (*Mk* 13, 23). Nyní zbývá, aby Ježíš odpověděl na druhou část a popsal také znamení konce světa.

Druhá část (*Mk* 13, 24 násl.) začíná slovy: »Ale v těch dnech, po onom soužení, slunce se zatmí atd.« Výraz »v těch dnech« jest obvyklé rčení, jehož se hojně užívá ve Starém i v Novém Zákoně vždy na počátku nového vypravování, ale bez přesného udání času, a značí nejvýš »v jistém čase«...., »svého času«..., »v dané době«.[13]) V této době blíže neurčené, která nadejde po »velkém soužení«, nastane zároveň konec světa a parusie. Líčí je slovy, pocházejícími většinou ze Starého Zákona a běžnými v apokalyptické literatuře (§ 84 násl.): Zatmí se slunce a měsíc, hvězdy budou padati, nebeské moci se budou pohybovat a tehdy se zjeví v oblacích Syn člověka, který přijde s mocí a ve slávě a pošle své anděly na čtyři strany, aby shromáždili vyvolené; tím »věk« přítomný je uzavřen a nastává »věk« budoucí. Popis znamení parusie je u všech tří synoptiků kratší než vylíčení příznaků »velikého soužení«.

Pokud se týče určení času, v němž nastane parusie, vidíme je hned po udání času »velikého soužení«; kdežto však pro toto poslední »veliké soužení jest přesné a jasné určení - totiž nynější »pokolení« - pro parusii je určení záporné: »O tom dni však anebo hodině neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, leč jediné Otec« (*Mk* 13, 32).

Ve IV. a V. století za dob vášnivých ariánských a kristologických rozepří, se užívalo i zneužívalo hojně tohoto místa k porovnávání vědění Syna Božího s věděním Otce a k připisování určité nevědomosti Synu Božímu. Právě obtíž této věty, která se zdá připisovat nevědomost Synu, je dalším důvodem, abychom ji pokládali za věrohodnou Ježíšovu větu, která se nám dochovala v podobě nejpřesnější a původní; táž obtíž podobně asi také způsobila, že Lukáš celou tuto větu ve svém Evangeliu vynechal a že zmínka o Synovi zmizela i na příslušném místě u Matouše (24, 36) z různých řeckých kodexů i z latinské Vulgáty; chtělo se vyhnouti nemilému překvapení čtenářů. Po překonání ariánských a kristologických sporů byla tato věta všeobecně a souhlasně vykládána jako »*fin de non recevoir*«, kterou Ježíš nepřijímá a na kterou nechce býti dotazován, protože odpověď na ni nenáleží již k jeho poslání. Ježíš, který jednou odpověděl synům Zebedeovým, že není v jeho moci, nýbrž v moci Otce nebeského přidělovati křesla v slavném království mesiánském (§ 496), při této příležitosti »dixit nescire illum diem quia in magisterio eius non erat ut per eum sciretur a nobis« - »řekl, že mu není znám onen den, protože nebylo v jeho učitelském poslání, abychom se to od něho dověděli a naopak k jeho poslání právě patřilo, aby onen den zatajil«; »tamquam enim magister sciebat et docere quod proderat et non docere quod oberat.« - »jako učitel uměl i učit prospěšnému i neučit škodlivému.« (Sv. Augustin, *Enarration. in Psalm.* XXXVI, sermo 1, 1). Za našich dnů námitku znovu opakovala eschatologická škola (§ 209 násl.), podle níž byl Ježíš přesvědčen, že parusie nastane ještě za současné generace, i když prohlásil, že nezná přesného dne ani přesné hodiny (§ 529).

528. Po tomto výkladu jest eschatologická řeč jasná pokud jí to její předmět dovoluje. Její první část jedná o znameních »velikého soužení«, t. j. o událostech, které budou předcházeti a provázeti zboření Jerusalema; druhá část pojednává o znameních parusie a konce světa. Po tomto pojednání o znameních následuje naznačení příslušného času: »velké soužení« nastane ještě v přítomném »pokolení«, kdežto o »příchodu« je zachováno tajemné mlčení.

Nesnáz spočívá v tom, že časové určení obou událostí není přímo spo-

jeno s pojednáním o znameních - t. j. nynější »pokolení« není spojeno s »velkým soužením« a mlčení času se znamením parusie - nýbrž obě časová určení jsou společně uvedena na konci, když Ježíš pojednal o znameních, provázejících obě události. Nač toto umístění, které se zdá nucené a zaviňuje neporozumění? Právě zde vidíme zase slohovou úpravu evangelistů a vliv zvláštních okolností, v nichž se vyvíjela jak jsme naznačili (§ 524) - prvotní katechese Církve.

Toto společné umístění až na konci, které se nám zdá násilné a které zaviňuje neporozumění, bylo naopak velmi rozumné, když psali synoptikové svá Evangelia; tehdy totiž nebylo nic známo ani o době parusie, ani o přesném čase »velkého soužení«. Jerusalem stál ještě bez pohromy, zdárně se rozvíjel a nic po lidském soudu nenasvědčovalo tomu, že za několik let bude obrácen v hromadu ssutin. Ani nebylo jasno, v jakém vzájemném vztahu je »velké soužení« a parusie, které se aspoň ideově zdály spojeny. Nemohlo být první snad přímou přípravou ke druhému a příchod oslaveného Mesiáše nemohl být okamžitou odměnou tomu, kdo překonal velkou zkoušku? Mnoho křesťanů skutečně pokládalo parusii za blízkou a odpověď Ježíšova, nenaznačovala-li přímo takovou domněnku, ani ji jasně nevylučovala: Syn člověka se mohl objeviti nečekaně každým okamžikem jako zloděj v noci. I když byla mezi »velkým soužením« a parusií nějaká časová mezera, kdo mohl říci, bude-li krátká, neveliká, dlouhá či velmi dlouhá?

O tom nikdo nevěděl nic jistého před tragickým rokem 70; ale dnes, po poučení dvaceti století dějin, jsme dokonale zpraveni o »velkém soužení«, které vyvrcholilo roku 70 i o mezeře, již nelze odhadnout, kdežto čas parusie zůstal nám naprosto utajen. Proto synoptičtí evangelisté ve své nejistotě rozdělili eschatologickou řeč podle její látky; popisují nejdříve znamení, potom čas a ponechávají čtenářům k úvaze spojitost jednotlivých částí mezi sebou. Tím spíše, že o této palčivé otázce »parusie« přijaly jednotlivé obce zvláštní ponaučení od svých zakladatelů, jak učinil pro obec Thessalonických sv. Pavel (2 Thes 2, 5) a pro obce v Malé Asii Petr (2 Petr 3, 1 násl.); čtenáři evangelií tudíž mohli a snad měli požadovati vysvětlení od těchto věrohodných vykladačů, vždy podle zásady, že psaná katechese nechtěla nikdy nahraditi úplně katechesi ústní, nýbrž ji různě předpokládala (§ 107).

529. Moderní eschatologická škola čerpá hlavní důkazy z této řeči, ale činí to právě tím, že směšuje údaje a vztahy a vztahuje jedině na parusii oboje časové určení, jak výraz přítomné »pokolení«, tak výraz »den« a »ho-

dina«. Již jsme řekli, že taková theorie je v rozporu s historickými svědectvími, jež se nám dochovala z tehdejší doby (§ 212); zde bude vhodno promluviti aspoň několika slovy o významu »dne« a »hodiny«.

Zmínění badatelé jsou nuceni vykládati je ve smyslu doslovném, totiž »den« jako dobu o 24 hodinách a »hodinu« o 60 minutách, takže Ježíš by byl prohlásil, že neví, v kterých 24 hodinách a v kterých 60 minutách mohl nastati zánik všehomíra, při čemž však si byl jist, že nastane v tomto »pokolení« jeho současníků. Myslí to ti lidé vážně? Je vážně míněno, že by se nějaký »snílek« v horečném očekávání blízké zkázy světa trápil v nejistotách, kdy vzplane?[14]) Skuteční visionáři nejsou tak přesnými počtáři, neboť jsou cele zaujati hlavním viděním. Takový snílek se podobá člověku, který má pod nohama podkop se zapáleným doutnákem a nemůže nijak utéci; pro naprostou jistotu blízkého výbuchu nedbá okamžiku, kdy výbuch nastane. Naproti tomu Ježíš mluví přesně a jasně rozlišuje obě svá časová určení v souhlase s předcházejícími popisy znamení. Uvádíme proto celé místo určující doby, v němž může každý poznat jasné rozdělení, jež uvádí časové určení v souvislost s příslušnou stati o znameních:

»Vpravdě pravím vám: nepomine pokolení toto, až všecky tyto věci se stanou. Nebe a země pominou, ale slova má nepominou.

O tom (*περὶ δὲ τῆς*) dni však neb hodině neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, leč jediné Otec« *(Mk* 13, 30-32; srv. *Mt* 24, 34-36).

Podobenství o pannách - Poslední soud

530. Protože je den parusie naprosto nejistý a neznámý, musí být ti, kdo očekávají konečné naplnění království Božího, stále připraveni, poněvadž vždycky může přijíti onen den a udeřiti ta hodina. Neznalost času přináší s sebou nebezpečí nedbalosti, které je nutno zabrániti stálou bdělostí. Tomu učí podobenství o pannách, které uvádí jedině Matouš (25, 1-13) a které spojuje s eschatologickou řečí.

Podobenství je vzato ze židovských svatebních zvyků, o nichž jsme již jednou pojednali (§ 281). Deset panen bylo pozváno na svatbu jedné přítelkyně, aby ji doprovodily večer do ženichova domu (missú 'in - § 231); vyšly z domova se svítilnou z pálené hlíny, ani ne proto, aby si svítily na cestu do nevěstina domu, jako spíše proto, aby zvýšily svatební náladu, až přijde ženich. Protože je to svatba slavná, možno očekávat, že ženich dá na sebe poněkud čekat, neboť musí přijmout nekonečnou řadu návštěvníků. Proto pět z těch panen, které byly opatrné, vzaly s sebou

mimo rozžatou lampu ještě nádobku oleje, aby mohly malou lampu dolít, až bude dohořívati. Druhých pět, které byly pošetilé, nemyslelo na pozdní hodiny; přinesly s sebou jenom lampu, nedbajíce, že lampa může svítit jen poměrně krátkou dobu.

Co opatrné panny předvídaly, stalo se. Ženich se zdržel doma a dlouho nepřicházel. Mezitím v domě nevěsty se mění chování společnosti, jež se tam shromáždila; panny, které z počátku byly živé a veselé, upadají ponenáhlu v netečnost a omrzelost a je jim dlouhá chvíle; hovor ustává, tu a tam se objevují známky nudy. Později některá zívne, posadí se v koutku a stěží se brání spánku, který na ni přichází. Hodiny jednotvárně ubíhají a nikdo nepřichází, takže »když ženich prodléval, zdřímly všecky a usnuly. O půlnoci však nastal křik: Hle, ženich přichází! Vyjděte mu naproti! Tu vstaly všecky panny a upravily lampy své. Pošetilé pak řekly opatrným: Dejte nám z oleje svého, neboť naše lampy hasnou! Opatrné odpověděly řkouce: Nikoli! Nedostalo by se nám i vám; jděte raději k prodavačům a kupte sobě. Když pak šly nakoupit, přišel ženich a ty, které byly pohotově, vešly s ním na svatbu; i zavřeny jsou dveře. Později přišly také ostatní panny řkouce: Pane, Pane, otevři nám! Ale on odpověděl: Vpravdě pravím vám, neznám vás!« V ženichově odmítnutí je mravní poučení tohoto podobenství, které končí napomenutím: »Bděte tedy, neboť nevíte dne ani hodiny!«

Podobenství má opravdu některé rysy, jež se liší od skutečnosti, na př. výzva, aby šly a koupily si olej o půlnoci, jako by v tu hodinu byly obchody ještě otevřeny. Leč takové přezírání času a místa je přípustno v dlouhém přirovnání, které směřuje jedině k hlavnímu a pomíjí podřadné. Zde jsou hlavní body dva: nejistota dne a hodiny, zdůrazněná v závěru, a zároveň nebezpečí v nepřipravenosti a v čekání, které zdůrazňuje podobenství celé. Čím je čekání delší, tím je záludnější, protože působí nedbalost v přípravě, která tu snad z počátku byla, a uvádí v zapomenutí »příchod«. Mimo to nic neznamená, je-li kdo připraven jen v první hodinu, není-li připraven i ve chvíli »příchodu«.

V řeči řeckých papyrů jsou »příchod« a »přítomnost« králova vyjádřena slovem »parusia«.

531. Rovněž jediný Matouš (25, 31-46) nám ukazuje veliký obraz, v němž se přítomný »věk« končí a budoucí začíná, obraz posledního soudu. O tomto námětu psali již dávní proroci, ovšem s jiného hlediska a s jiným úmyslem. Zde naproti tomu je hlavním cílem vyzvednout mravní vztahy, které spojují věk přítomný s budoucím, totiž ethické

důsledky, které bude mít život přítomný v životě budoucím. Byl-li v minulosti líčen poslední soud jako triumf židovského národa nad pohany nebo čestné a zbožné strany nad stranou zlou a bezbožnou, má zde naopak ráz mravní, neboť se týká jednotlivých osob celého lidstva bez rozdílu. Mimo to je tato mravní tvářnost založena v lásce, neboť odznakem království Božího a vstupenkou do něho je láska (§ 550) a poslední soud je vítězstvím lásky.

»Když pak přijde Syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, tu posadí se na slavný trůn svůj, a shromážděni budou před ním všichni národové. I rozdělí je od sebe, jako pastýř odděluje ovce od kozlů, a postaví ovce po své pravici, kozly pak po levici. Tehdy král řekne těm, kteří budou po pravici jeho: Pojďte, požehnaní Otce mého, vládněte královstvím, připraveným vám od ustanovení světa; neboť lačněl jsem, a dali jste mi jísti, žíznil jsem, a dali jste mi píti; hostem jsem byl a přijali jste mě; nah jsem byl a přioděli jste mě; nemocen jsem byl a navštívili jste mě; v žaláři jsem byl, a přišli jste ke mně. Tu odpovědí jemu spravedliví: Pane, kdy jsme tě viděli lačného, a nakrmili jsme tě, nebo žíznivého, a napojili jsme tě? Kdy viděli jsme tě jako hosta, a přijali jsme tě, nebo nahého, a přioděli jsme tě? A kdy viděli jsme tě nemocného nebo v žaláři, a přišli jsme k tobě? A král odpovídaje řekne jim: Vpravdě pravím vám: Pokud jste to učinili jednomu z nejmenších těchto bratří mých, mně jste učinili. Potom řekne i těm, kteří budou na levíci: Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a andělům jeho. Neboť lačněl jsem, a nedali jste mi píti, hostem jsem byl, a nepřijali jste mne, nah jsem byl a nepřioděli ste mne, nemocen a v žaláři jsem byl, a nenavštívili jste mne. Tu odpovědí také oni jemu: Pane, kdy jsme tě viděli lačného nebo žíznivého nebo jako hosta nebo nahého nebo nemocného nebo v žaláři, a neposloužili jsme tobě? Tehdy odpoví jim: Vpravdě pravím vám: Pokud jste to neučinili jednomu z nejmenších těchto, ani mně jste neučinili.

I půjdou tito do trápení věčného, spravedliví pak do života věčného.« (Srv. *Dan* 12, 2).

Středa. - Jidášova zrada

532. Zatím nadešel předposlední den před velikonocemi, středa.

Čas pro velekněze a farizeje kvapil, bylo nutno se rozhodnout a jednat. Přes opětovná usnesení, učiněná v předcházejících dnech, nestalo se dosud nic, protože Ježíš byl pod ochranou nadšeného lidu a mohl tu-

díž chodit beztrestně po Jerusalemě a docela i kázat v chrámě. Což nebylo prostředku, jak ho tajně odstranit, aniž by se o tom lid dověděl? Jistě se nesměl déle ztrácet čas a věc musela být rozhodnuto ještě před velikonocemi, jestliže se měli vyhnouti důsledkům, které mohly býti velmi těžké. Svátky vůbec, a velikonoce především, pokládali římští prokurátoři za dobu křečovitého chvění pro veliký příliv podrážděného lidu; tehdy více než kdy jindy měl vladař oči otevřeny a zdvojnásobil bdělost z obavy, aby pro nějakou maličkost nevyletělo vše do vzduchu. Proto při takových příležitostech - jak nám praví Josef Flavius (*Válka žid.* II, 224) - se římská posádka v Jerusalemě shromažďovala podél sloupoví v chrámě: »Jsou totiž o svátcích vždy na stráži v plné zbroji, aby se shromážděný dav nebouřil.« Co vše se ještě mohlo státi, když galilejský učitel chodil po městě a v chrámě, obklopen zástupy nadšenců, kteří ho pokládali za Mesiáše? Při prvním srocení, k němuž by došlo, pustí římský šlechtic Pontius Pilatus vojáky na davy poutníků a počne doopravdy ničiti svaté místo i národ, jak se obávali (§ 194). Nikoliv, bylo nutno stůj co stůj se vyhnout takovému nebezpečí a zařídit, aby bylo o velikonocích všecko v pořádku. Ale jak?

Onu středu měli novou poradu, na níž probrali tuto otázku: »Tehdy shromáždili se velekněží a starší lidu v domě velekněze jménem Kaifáše a uradili se, aby Ježíše lstivě jali a zabili. Ale pravili: Ne o slavnosti, aby snad nenastala bouře v lidu« (*Mt* 26, 3-5). Bylo tedy rozhodnuto všemi účastníky onoho shromáždění, že Ježíš musí být odstraněn. Někteří opatrnější upozornili na nebezpečí, že k zatčení dojde právě o velikonočních svátcích, kdy mnoho poutníků, Galilejců nebo Ježíšových přátel, může vystoupit na jeho ochranu. S druhé strany by nebylo zase vhodno odkládat zatčení až po svátcích, protože Ježíš by mohl zatím odejít s poutníky, kteří se vraceli domů, a tak uniknout zatčení, jak již jednou učinil po Lazarově vzkříšení. Proto bylo třeba jednati ihned, před velikonocemi, a tajně. K takové opatrnosti a skrytosti nabádali obezřelí rádcové.

Leč právě v tom byla největší obtíž. Do velikonoc byly jen dva dni a Ježíš trávil celou dobu mezi lidem; jak se dalo jednat v tak krátkém čase, a to tak, aby se zatčení nerozhlásilo ještě před uskutečněním?

Pomoc přišla, odkud ji nikdo nečekal. »Tehdy jeden za dvanácti, jménem Jidáš Iškariotský, odešed k velekněžím, řekl: Co mi chcete dáti a já vám ho zradím? I ustanovili mu dáti 30 stříbrných a od té chvíle hledal času příhodného, aby ho zradil.« Tak zní Matoušova zpráva (26, 14-16), s níž souhlasí i oba druzí synoptikové, kteří sice neurčují smlu-

venou odměnu, ale připojují velmi pochopitelnou zprávu, že se velekněží zaradovali nad Jidášovým návrhem. Za pomoci takového člověka bylo nyní věru lehko opatrně a tajně zatknout Ježíše.

533. Ale co přimělo Jidáše ke zradě?

Původní katechese nám neudala jiného důvodu než ziskuchtivost. Když evangelisté líčili Jidáše jako zloděje a nepoctivého správce společné pokladny (§ 502), připravovali již scénu s Jidášem, jenž odchází k velekněžím se slovy: »Co mi chcete dáti...?« Ale když Petr mluví i mimo evangelia o tomto zrádci, jenž si vzal život, neuvádí jiného prospěchu z této zrady, než že vyzískal pole »ze mzdy nepravosti« (*Sk. ap.* 1, 16-19). Pohnutka ziskuchtivosti je tedy jistá; přesto však není vyloučeno, že byly ještě jiné důvody, jimiž se prvotní katechese nezabývala; a tu je volné pole k dohadům.

I když odezíráme od fantastických výmyslů, které vytvořili na tomto poli, svrchovaně tragickém, dramaturgové nebo romantičtí historici, zůstane Jidášovo chování pouhé dva dny potom zcela neočekávané. Když totiž zrádce viděl, že Ježíš byl odsouzen, náhle lituje, že prodal krev onoho spravedlivého, vrátí nejvyšším kněžím mzdu, jde a oběsí se (§ 574). Tak by nejednal obyčejný lakomec; člověk, nemající jiné lásky než peníze, byl by měl dost na zisku, ať se pak stalo s Ježíšem cokoliv, a nebyl by se zabýval myšlenkou na vrácení peněz, ani na oběšení. Jidáš byl sice lakomý a žádostivý peněz, ale byl ještě něčím jiným. Ovládaly ho nejméně dvě vášně: první byla chtivost zlata, která ho pudila, aby zradil Ježíše; ale vedle ní byla tu ještě jiná láska, která mohla být někdy i silnější, protože po spáchané zradě převládla i nad láskou k zlatu a dohnala zrádce vrátit mzdu, odvolat zradu, litovat oběti a konečně si sáhnout ze zoufalství na život. K čemu lnul touto druhou láskou, mocnější nad touhu po zlatě?

Ať přemýšlíme jakkoliv, nenajdeme jinou možnost než Ježíše samého. Kdyby byl Jidáš necítil v srdci tak velikou lásku k Ježíšovi, že někdy nabyla vrchu i nad chtivostí zlata, nebyl by nevrátil peníze, ani by neodvolal zrady. Miloval-li však Ježíše, proč ho zradil? Jistě proto, že jeho láska byla veliká, ale nebyla nezkalená; nebyla to láska ušlechtilá, důvěryplná a čistá jako láska Petrova nebo Janova; její plamen zatemňoval dým. V čem však spočíval tento tmavý prvek, nevíme a zůstane to pro nás navždy tajemstvím nejvyšší zloby.

Dověděl se snad Jidáš, že byl udán Ježíšovi jako nepoctivý správce společného majetku, a nesnesl, že ztratil jeho úctu? Ale také Petr, který

zapřel Ježíše, bude přesvědčen, že pozbyl jeho úcty, a přece si pro to nezoufá.

Či snad pochopil Jidáš bystřeji než ostatní apoštolové z Ježíšových oprav mesiánských pojmů, že jeho království nepřinese jeho budoucím dvořanům ani slávu, ani světskou moc, a předvídaje tento úpadek, zajistil si v své lakotě vlastní prospěch? Domněnka ta je zcela možná; přece však sama o sobě nevysvětluje, proč se Jidáš, - když zradou odpadl od Ježíše, - cítil ještě tolik poután k němu, že svého činu litoval a vzal si život.

Spojoval snad Jidáš lásku k penězům s očekáváním, že brzy uvidí Ježíše v čele politického mesiánského království, a proto ho zradil, spoléhaje s určitostí, že učiní nějaké veliké zázraky proti svým nepřátelům a že ho tak donutí, aby ihned založil království, které na sebe dávalo tolik čekat? Ale pak by si nebyl zrádce vzal život před smrtí Ježíšovou, nýbrž nejvýš po ní; nemohl přece věděti, kdy Mesiáš sáhne k největším zázrakům, tím spíše, že právě na začátku své zrady byl svědkem, jak Ježíš v Gethsemanech zázračně srazil k zemi strážce (§ 559).

A takových dohadů by se dalo uvésti mnohem více, aniž by se tím bezpečně objasnilo tajemství největší zloby.

534. Ono zlo nebylo mimo to jen v zaprodání Ježíše, nýbrž spíše a především v zoufání nad odpuštěním. Jidáš viděl Ježíše, jak odpouští lichvářům a nevěstkám, slyšel z jeho úst podobenství o milosrdenství, mezi nimiž bylo i podobenství o marnotratném synu, slyšel Ježíše, jak kázal Petrovi odpustiti sedmdesátkrátsedmkrát: a přece po tom po všem zoufá nad jeho odpuštěním a věsí se, kdežto Petr po svém zapření nebude zoufat, ale propukne v pláč. Zoufání nad odpuštěním ukazuje, že Jidáš měl spravedlivého, kterého zradil, v nejhlubší úctě, a ta mu ukázala bezednou podlost jeho zločinu. Ale byla to též úcta neúplná a proto nespravedlivá, neboť jsa si vědom odpovědnosti za zradu, zastavil se uprostřed cesty a nespravedlivě pokládal Ježíše za neschopna odpustit zrádci. Více než zradou ukřivdil Jidáš zoufalstvím nad odpuštěním; v tom byla největší potupa Ježíše a nejvyšší nespravedlnost, které se Jidáš dopustil.

Mzda velekněží za zradu činila 30 stříbrných. Jediný Matouš sděluje tuto číslici, protože, - zaznamenávaje pečlivě dávná mesiánská proroctví, která se na Ježíšovi splnila, - vidí zde naplněno proroctví Zachariášovo (§ 575); přesto Matouš ani zde, ani jinde (27, 3-10) neuvádí, jaké to byly peníze a mluví vždy jen o 30 stříbrných (*τριάκοντα ἀργύρια*). Není

pochyby, že nejmenovaný peníz byl sikl (§ 249) neboli statér (§ 406), který měl 4 drachmy čili 4 denáry (§ 465); nebyl to tedy římský denár (§ 514), nýbrž peníz, mající cenu čtyřikrát větší. V dnešní hodnotě by to bylo asi 128 lir ve zlatě.

V židovském zákoně bylo předepsáno (*Ex* 21, 32), když vůl zabije rohy otroka, že majitel vola musí zaplatit pánovi otroka za utrpěnou škodu 30 siklů ve stříbře. Z toho se prakticky dovozovalo, že průměrná cena otroka byla asi 30 siklů. Je možno, že se velekněží přidrželi tohoto předpisu Zákona, když stanovili mzdu Jidášovi, protože tak dosáhli dvojího cíle: ukázali se poslušnými plniteli písmeny Zákona i v tomto případě a zároveň jednali s Ježíšem jako s jakýmkoliv jiným otrokem.

Lukáš, který skončil záznam o pokoušení Ježíšově slovy, že ďábel »odstoupil od něho až do času (příhodného)« (§ 276), počíná své vypravování o zradě Jidášově, že »vešel ďábel do Jidáše příjmím Iškariotského«, jenž odešel, aby se domluvil o svém zločinu s nejvyššími kněžími (*Lk* 22, 3 násl.). Pro evangelistu, žáka Pavlova, jest tudíž Ježíšovo utrpení příhodným časem, předem oznámeným, a představuje jaksi pokračování oněch pokušení, jichž Ježíš zakusil od satana na počátku svého veřejného života. Ježíš nyní končí život a ďábel zahajuje proti němu poslední a nejsilnější útok; podrobuje ho poslední zkoušce, po které Ježíš vejde do své slávy. »Ó bláhoví a váhaví srdcem!... Zdali nemusil to Kristus trpěti a tak vejíti do slávy své?« (*Lk* 24, 25-26) (§ 630).

Přípravy k poslední večeři

535. Přišel čtvrtek, jenž byl »prvním dnem přesnic, kdy zabíjeli velikonočního beránka« (*Mk* 14, 12); proto onoho dne měla připravit vše potřebné k slavnému obřadu i Ježíšova družina (§ 495); proto chtěl Ježíš zůstat této noci v Jerusalémě a zříci se útulku v Bethanii na hoře Olivetské, jak činil za předcházejících nocí. Učedníci se ho ptali: »Kde chceš, abychom odejdouce připravili tobě, bys jedl beránka?« Ježíš poslal Petra a Jana (*Lk* 22, 8) a řekl jim: »Jděte do města a potká vás jeden člověk, džbán nesa; jděte za ním a kam vejde, tam rcete pánu domu: Mistr praví: Kde jest pokojík můj, kde bych jedl beránka s učedníky svými? A on vám ukáže večeřadlo (*ἀνάγαιον*) veliké, prostřené, připravené a tam připravte« (*Mk* 14, 13-15).

Znamení, udané oběma apoštolům, bylo dosti zvláštní, protože vodu čerpaly a nosily obyčejně ženy. Oba dávali pozor na znamení. Přišedše do města, - zcela jistě branou nad rybníkem Siloe (§ 428) proti hoře Olivetské, - potkali skutečně člověka se džbánem; šli za ním do domu, kam vstoupil, a pán jim propůjčil večeřadlo, o němž Ježíš mluvil. Není pochyby, že majitelem domu byl nějaký Ježíšův přítel; pravděpodobně přijal již Ježíše několikráte v svém domě. Kdo asi byl onen neznámý učedník? Můžeme se domýšlet, že to nebyl ani opatrný Nikodem (§§ 288, 420) ani Josef z Arimathie (§ 615); myšlenky naše se obrací na otce nebo jiného příbuzného Markova, jehož dům se stal po Ježíšově smrti obvyklým shromaždištěm jerusalemských křesťanů (§ 127); kdybychom mohli dokázat, že záhadný jinoch, který utekl nahý z rukou stráží v Gethsemanech, byl právě Marek (§ 561), měli bychom potvrzeno, že majitelem domu byl jeho otec nebo blízký příbuzný, tím spíše, že vypravování o přípravách na velikonoce je podrobnější a určitější v evangeliu Markově než Matoušově.

Jestliže evangelisté jméno tohoto učedníka zatajili, je zcela možno, že se tak stalo z téhož rozumného důvodu, z kterého synoptikové vynechali celé vypravování o vzkříšení Lazarově (§ 493). Z téže rozumné příčiny svěřil Ježíš Petru a Janovi, aby připravili večeři, neposlal však Jidáše, správce jejich majetku, kterému by byl takový úřad patřil. Zrádce byl zaměstnán v té době již osnováním zrady a nebylo třeba, aby se mu černý

úmysl ulehčoval předčasným prozrazením místa, kde se bude konat poslední shromáždění.

Ostatně domněnka, podle níž se poslední večeře konala v domě Markově, není nová a svědčí pro ni i úctyhodné podání. Kolem roku 530 arcidiakon Theodosius popisuje svou návštěvu Jerusalema; mluvě o kostele »Svatého Sionu«, který byl tenkráte všeobecně pokládán za místo poslední večeře, píše takto: »Byl to kdysi dům sv. Marka evangelisty« (*De situ Terrae Sanctae*, str. 141). Uvedené tvrzení se zakládalo na starobylém podání; neboť v témže VI. století oznamuje Alexandr, mnich z ostrova Kypru, že velmi dávné podání za jeho doby ujišťovalo, že dům, v kterém se slavila poslední večeře, byl právě dům Marie, matky Markovy, v němž Mistr obyčejně bydlil, kdykoliv zavítal do Jerusalema a že člověk se džbánem byl právě Marek (*Laudatio S. Barnabae apost.* 1, 13; v *Acta sanctorum*, Junii II, vyd. 1867, str. 434; srv. *Patrol. Graec.* 87, 4091-4092).[1])

To je místo, kam ústní podání klade již od IV. století dnešní večeřadlo, na jihozápadním konci horního města.

Když byly skončeny přípravy, trvající celý den, byla slavena téhož dne večeře. Než tu narážíme na známou chronologickou otázku, týkající se jak dne poslední večeře, tak i dne následujícího, kdy Ježíš zemřel. Je to otázka, které dva dni v měsíci - nikoliv v týdnu - to byly.

Otázka chronologická

536. Pokud se týká dne v týdnu, o tom není nejmenší pochyby, protože jak synoptikové, tak i Jan kladou poslední večeři na čtvrtek a smrt na následující pátek.

Sporné je datum těchto dvou dnů v měsíci nisanu, neboť podle synoptiků by se zdálo, že čtvrtek poslední večeře byl 14. nisan, a tudíž pátek smrti by byl 15. den téhož měsíce, kdežto podle evangelia Janova byl čtvrtek 13. nisan a pátek 14. Synoptikové totiž kladou poslední večeři na den, »když zabíjeli velikonočního beránka« (*Mk* 14, 12; srv. *Lk* 22, 7), čili na den, kdy se konalo obětování velikonočního beránka, předepsané na odpoledne 14. nisanu (§ 74). Proto poslední večeře měla být večeří beránka velikonočního, slavenou Ježíšem v předepsaný den; protože Ježíš zemřel dne následujícího, byl by tento den 15. nisan, na který připadaly židovské velikonoce. Jan naproti tomu vypravuje, že Ježíš zemřel v *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* (*Jan* 19, 14), čili v den před velikonocemi a dříve než Židé slavili obřad beránka a jedli velikonoční oběti:

neboť oni »nevešli do soudního dvora Pilátova, aby se neposkvrnili, nýbrž aby mohli jísti z velikonočních obětí« (*Jan* 18, 28); podařilo se jim téhož dne vydat na soud Ježíše a zabíti ho; v tom případě Ježíš zemřel 14. nisanu a jeho poslední večeře, slavená večer předtím, nebyla podle Zákona večeří beránka velikonočního.

Uvedená tabulka ukazuje souhlas i nesouhlas mezi synoptiky a Janem v této věci:

Měsíc nisan	Synoptikové	Jan
den 13	14 čtvrtek: poslední večeře	13 čtvrtek: poslední večeře
14	15 pátek: smrt Ježíšova	14 pátek: smrt Ježíšova
15		

537. Jenže i synoptikové nás vedou některými zběžnými narážkami k dalším a důležitým úvahám.

Podle jejich počítání byl Ježíš zatčen v noci ze 14. na 15. nisan a různé proměny jeho procesu, který skončil odsouzením a ukřižováním, počaly již v časných hodinách 15. nisanu a protáhly se až do odpoledne onoho dne. Nuže, toto vše naráží na velmi těžkou a velmi jasnou překážku, totiž na svrchovaně sváteční ráz oné noci a onoho dne. Této noci se slavnostně jedl velikonoční beránek, jak jsme již slyšeli (§ 75), a požívaly jej také nesčetné davy, které přišly do Jerusalema se všech stran; onoho dne, který byl dnem velikonočním (15. nisan), byla přísně zakázána jakákoliv práce (*Ex* 12, 16; *Lev* 23, 7) a platily pro něj předpisy o sobotním klidu i tenkráte, když to nebyla sobota. Je proto historicky nemyslitelné, že by nepřátelé Ježíšovi, i když byli plni záští proti němu, nekonali oné noci velikonoční večeři a že by bývali porušili sváteční klid onoho dne, aby vykonali vše, co bylo nutno k řádnému soudnímu řízení, k odsouzení a k jeho výkonu. A vskutku veliká úzkostlivost, s jakou se zachovával sobotní klid, by nedovolila různé činy těch několika hodin: na př., že ti, kteří oné noci zatkli Ježíše, nesli zbraně a jiné předměty (*Mt* 26, 47); že zapálili oheň docela v domě velekněze (*Lk* 22, 55); nebo že se během nejposvátnějšího velikonočního dne našel člověk, jako byl Šimon Kyrenský, »který přicházel ze dvorce«, kde jistě pracoval (*Mk* 15, 21); nebo že bylo koupeno plátno, jak učinil Josef z Arimathie (*Mk* 15, 46); nebo také, že se připravily vonné věci a masti, jako učinily zbožné ženy (*Lk* 23, 56). Tyto všecky činy byly vesměs porušením svátečního klidu a soboty; z toho vidíme, že ona noc nebyla svatá a že onen den nebyl nejposvátnější, ani to nebyl den klidu pro mnohé Židy - ne-li

pro všechny - a že tudíž tito nemohli jísti velikonočního beránka ve čtvrtek večer jako Ježíš, ani neslavili velikonoce v pátek. Tento závěr je tím důležitější, poněvadž pochází z náznaků, jež podávají jen synoptici.

Třeba připojiti ještě další poznámku. Ježíš umírá v pátek odpoledne a podle synoptiků, jak se zdá, je to den velikonoční (15. nisan). Jakmile zemřel, Josef z Arimathie jej ještě téhož odpoledne rychle pohřbívá, protože se západem slunce počíná již klid nastávající soboty (*Mk* 15, 42 násl.); taktéž zbožné ženy připravily onoho odpoledne vonné věci a masti pro drahé mrtvé tělo, ale když nastal večer, »odpočinuly v sobotu podle přikázání« (*Lk* 23, 56). Vše se tedy stalo zcela podle předpisů o klidu pravé soboty. Jestliže však na onen pátek, který právě skončil a v němž zemřel Ježíš, připadly také velikonoce (pascha), pak tato slavnost vyžadovala rovněž svátečního klidu; ale potom proč takový spěch onoho pátečního odpoledne, jestliže již v té době platil klid ještě slavnější pro velikonoční svátek? Proto také z této příčiny jakož i z poznámek synoptiků dospívám k závěru, že ani Josef z Arimathie, ani zbožné ženy neslavily velikonoce onoho pátku, jenž proto nebyl pro ně 15. nisanem.

Držíme-li se jen prostých dat, je rozpor mezi synoptiky a Janem opravdu neslučitelný; podle synoptiků se zdá, že Ježíš zemřel 15. nisanu, podle Jana 14. nisanu.

538. Bylo mnoho pokusů odstraniti tento rozpor, i když některé z nich neměly ani zdaleka historického podkladu. Takový je též předpoklad, že Židé onoho roku posunuli velikonoce o jeden den a přenesli je na 16. nisan, aby měli čas vykonat soud nad Ježíšem a zabíti ho; vedlo je jedině záští proti němu, kdežto Ježíš jedl velikonočního beránka době předepsané. Tato domněnka, uvedená již za staré doby Eusebiem z Caesareje (*De solemnitate paschali*, 12) a nedávno některými moderními badateli, se příčí historii, neboť zapomíná na tvrdošíjné lpění Ježíšových nepřátel na tradici, jež by neustoupilo ani nenávisti proti Ježíši. A to ještě pomíjíme tu nesmyslnost, že by takové přeložení velikonoc ze záští k Ježíšovi musilo být odhlasováno v několika hodinách a vnuceno obrovským zástupům, které Ježíše vůbec ani podle jména neznaly a konečně i osobám jemu nakloněným, jako byl Josef z Arimathie a zbožné ženy.

Podle jiné domněnky, která nic neřeší, naráží prý Jan slovy, že Židé »nevstoupili do soudní síně, aby se neposkvrnili, nýbrž aby mohli jísti z velikonočních obětí«, na požívání jiných obětí velikonoční doby, ale nikoliv na požívání beránka, kterého Židé již jedli téhož večera jako Ježíš. Jenže i když nehledíme ke skutečnosti, že ještě zůstává nezodpo-

věděna námitka o porušení svátečního klidu, je toto řešení mylné proto, že i rabíni užívali výroku »jísti z velikonočních obětí«, což vždy znamenalo velikonočního beránka.[2])

Mezi novodobými badateli, kteří chtěli nalézti ve IV. evangeliu jen alegorická vypravování, se hojně ujalo řešení, které pokládá za historické jen časové údaje synoptiků, kdežto chronologii IV. evangelia pokládá za výsledek dogmatického a alegorického přizpůsobení. Ježíš zemřel skutečně 15. nisanu, v den židovských velikonoc, ale pisatel IV. evangelia mu dává zemřít 14. nisanu, v den obětování velikonočního beránka jenom proto, aby naznačil, že Ježíš je symbolickým velikonočním beránkem Nového Zákona, který má provždy nahradit starou oběť židovských velikonoc ve shodě s věroučnou zásadou sv. Pavla: »Náš beránek velikonoční je obětován totiž Kristus« (1 *Kor* 5, 7). Jenže tomu, koho neoslepí jenom zdání, bude toto luštění stejně protihistorické jako ostatní. Přechází totiž bez povšimnutí důležité náznaky, jež jsme již připomenuli právě u synoptiků, které i stoupenci tohoto řešení pokládají za historické. Jestliže Ježíš zemřel 15. nisanu a byl-li onen den dnem velikonočním, pročpak mnozí Židé nezachovávali onoho dne sváteční klid, jak jsme náhodou, ale spolehlivě poznali ze synoptiků? Či snad jsou alegoriky - ovšem jiného rázu - i synoptikové? Anebo je spíše tak zvaná alegorická chronologie IV. evangelia stejně historická jak u synoptiků? Co se týče uvedeného positivního důvodu, totiž shody obětování velikonočního beránka se smrtí Ježíšovou, ten budí větší dojem než jistotu; ba zkoumáme-li jej zblízka, zdá se nám spíše námitkou nežli důvodem. Jestliže Ježíš zemřel podle synoptiků 15. nisanu a slavil velikonoční večeři 14. nisanu, měl Jan všecky důvody pro alegorii, aby zachoval tento pořádek a nikoliv, aby jej měnil. Podle toho ustanovil Ježíš Eucharistii, právě když Židé slavili velikonoční večeři a je to výhradně Eucharistie, jediný a stálý obřad, který v křesťanské Církvi nahradil různé obětní úkony Židovstva; proto se Jan, právem uznávaný i od protivníků za evangelistu Krista »chleba života« (§ 373 pozn.), mohl přidržet klidně pořadí synoptiků, neboť jeho alegoricko-dogmatické sklony v něm měly dostatečný podklad. Naopak Jan podle svého zvyku předělal zčásti tuto chronologii a lépe objasnil, co synoptikové jen neurčitě naznačili. Nemluví v něm tedy spíše očitý a milovaný svědek, než někdo, kdo si vymýšlí alegorie?

539. V této staré a spletité otázce otevřela novou a správnou cestu nedávná úspěšná zkoumání starých rabínských dokladů. Již jsme měli pří-

ležitost naznačit, jak povrchní a nejisté byly prostředky, jimiž Židé za časů Ježíšových určovali kalendář, a jak byl tento kalendář pružný, že my moderní lidé to sotva můžeme chápat (§ 180). Nuže, právě na tomto kolísání mohla by záviset neshoda mezi synoptiky a Janem, má-li se totiž umístiti pátek smrti Ježíšovy na 14. nebo 15. nisan. Kdyby onen pátek byl současně 14. nebo 15. nisanem čili kdyby někteří Židé jej pokládali za 14. a jiní za 15. nisan byla by neshoda odstraněna, protože synoptikové by náleželi k Židům, kteří měli onen pátek za 15. nisan, kdežto Jan by příslušel k jiným, kteří jej označovali za 14. nisan.

Nalézáme skutečně, že se za časů Ježíšových vedl vážný spor saduceů s farizeji právě o stanovení přesného data letnic a v důsledku toho také velikonoc, neboť oba svátky byly vzájemně spojeny. Stoupenci rodiny Boetovy (§ 33), která měla největší vliv mezi kněžstvem a saduceji, zastávali stanovisko, že se letnice měly slavit vždy v neděli; poněvadž se však oněch 50 dní mezi velikonocemi a letnicemi (§ 76) začínalo počítat ode dne velikonoční oktávy, v němž se obětoval v chrámě první snop z úrody, hájili stanovisko, že se obětování klasů mělo díti vždy v neděli této oktávy. Farizeové naproti tomu tvrdili, že letnice je možno slaviti v kterýkoliv den týdne; proto obětování snopu mělo se dít vždycky příštího dne bezprostředně po velikonocích, totiž 16. nisanu, ať už to byl kterýkoliv den v týdnu.

Za těchto sporů stoupenci Boetovi - a saduceové vůbec - posunovali kalendář zvláště tehdy, když velikonoce (15. nisan) připadly na pátek nebo na neděli. Když velikonoce připadly na pátek, posunuli kalendář o den později, obětovali beránka onoho pátku a slavili velikonoční večeři 14. nisanu, velikonoce pak v sobotu (15. nisan) a v neděli nato obětovali klasy (16. nisan). Když připadly velikonoce na neděli, posunovali kalendář o jeden den zpět a obětovali klasy v onu neděli (16. nisan), v předcházející sobotu slavili velikonoce (15. nisan) a v pátek předtím obětovali beránka (14. nisan). Toto posunování kalendáře nebylo těžké a umožňovaly je i malé úskoky, neboť se přitom využívalo již zmíněné zkušenosti, která řídila stanovení kalendáře (§ 180).[3])

S takovou úpravou saduceů nebyli ovšem srozuměni farizeové; ti nehleděli na den v týdnu, na který připadly letnice, slavili obřad beránka i velikonoc a obětovali klasy ve dnech, na které skutečně tyto slavnosti přišly.

Tím vznikla neshoda mezi těmi, kdo slavili tyto obřady. Lid, ovládaný farizeji, zachovával velkou většinou také jejich časové uspořádání těchto svátků. Naproti tomu vyšší vrstvy národa, jež se přikláněly více k třídě

kněží, dodržovaly kalendář stoupenců Boetových a saduceů. Každá skupina měla vlastní kalendář, nestarajíc se o stranu druhou; přesto však tu byli jistě mnozí, kteří se buď z pohodlnosti řídili časem skupiny, ke které nenáleželi, anebo, nejsouce důslednými stoupenci žádné skupiny, volili si podle libosti.

540. Na základě těchto poznatků vidíme při poslední večeři překvapující souhlas. Roku, ve kterém Ježíš zemřel, připadly velikonoce právě na pátek. Proto saduceové podle své zásady posunuli kalendář o jeden den později, aby mohlo obětování klasů připadnouti na neděli. Farizeové naproti tomu se přidržovali pravidelného kalendáře a bez ohledu na posunutí saduceů slavili obětování klasů v sobotu. Lid se dělil mezi oba směry.

Uvedená tabulka ukazuje v prvních dvou sloupcích rozdíl stanovení velikonoc mezi saduceji a farizeji, v posledních dvou sloupcích příslušné údaje evangelistů (srv. tabulka v § 536):

Měsíc nisan		den	Synoptikové	Jan
Saduceové	Farizeové	v týdnu		
12	13	středa		
13	14 večeře beránka	čtvrtek	14. nisan poslední večeře Ježíšova	13. nisan poslední večeře Ježíšova
14 večeře beránka	15 velikonoce	pátek	15. nisan velikonoce smrt Ježíšova	14. nisan večeře beránka Židů smrt Ježíšova
15 velikonoce	16 oběť klasů	sobota		15. nisan velikonoce Židů
16 oběť klasů		neděle		

Třeba si všimnouti, jak se Jan shoduje s měsíčním kalendářem saduceů a naproti tomu synoptikové s kalendářem farizeů. Poslední večeře Ježíšova byla určitě zákonnou večeří beránka a byla slavena ve čtvrtek v téže době, kdy ji slavili farizeové a veliká většina lidu; ti pokládali

onen čtvrtek za 14. nisan a následující pátek za 15. nisan čili velikonoce. Ale většina velerady, která odsoudila Ježíše na smrt, skládala se ze saduceů (§ 58); tito zase měli onen čtvrtek za 13. nisan, proto jedli beránka až v následující pátek a slavili velikonoce v sobotu nato. Tak i pochopíme, proč v pátek smrti Ježíšovy tolik lidí nezachovávalo sváteční klid, třebaže na onen den připadly velikonoce; byly to totiž velikonoce pro farizeje, nikoliv pro mnoho jiných, kteří se z toho neb onoho důvodu řídili kalendářem saduceů. Synoptici se tedy přidržují měsíčního kalendáře, jímž se řídil Ježíš s farizeji, naznačujíce však jasně, že jiní se s nimi neshodují; Jan naproti tomu dbá kalendáře saducejských členů velerady, kteří úředně odsoudili Ježíše, předpokládá však jako věc známou, že kalendář, jímž se řídil Ježíš, byl rozdílný.

Je toto vysvětlení oné staré otázky naprosto bezpečné? Nikoliv, neboť zůstává ještě několik nejasností, které je zbytečno zde uvádět. Přesto však se nám zdá historicky nejdoloženější, neboť počítá především s pružností tehdejšího kalendáře. Tato pružnost je historickou skutečností svrchovatě důležitou, protože měla jistý význam v pověstných rozepřích prvních křesťanů o slavení křesťanských velikonoc a ještě dnes vysvětluje časové rozdíly, s nimiž se potkáváme u islamských zvyků mezi Araby, jakož i v krajinách s nimi sousedících, protože se jejich kalendář zakládá přímo na pozorování měsíce.

Odhalení zrádce

541. Že se při velikonoční večeři Ježíšově přihodilo něco neobvyklého, vyjadřuje Jan svým vlastním způsobem ve skrytých náznacích, které však dobře chápali posluchači jeho katechesí. »Ježíš věda, že přišla hodina jeho, aby z toho světa odešel k Otci, měv v lásce vždy svoje, kteří byli ve světě, projevil jim svou lásku až do konce (*εἰς τέλος*) (*Jan* 13, 1). Tato slova jsou jakousi malou a novou předmluvou, kterou Jan předesílá svému vypravování o umučení; Ježíš, který vždycky miloval své, nyní dokazuje svou lásku »až do konce«, nejen časově až do konce svého života, nýbrž mnohem intensivněji, až do konce dosažitelného, až do krajnosti nejvyšší možné lásky. Chce snad duchovní evangelista zmínkou o lásce »až do konce« upozornit na ustanovení Eucharistie, o kterém on jediný nevypravuje? Je to zcela možné (§ 545).

Na druhé straně také evangelista - žák Pavlův - ukazuje na tuto lásku, vypravuje-li, že na počátku večeře Ježíš, vida kruh svých učedníků, řekl jim: »S toužeností jsem žádal tohoto beránka jísti s vámi prve než bych

trpěl. Neboť pravím vám, že již nebudu ho jísti, dokavad se nenaplní království Boží« (*Lk* 22, 15-16). Vrací se tu opět myšlenka, že pro Mesiáše jest utrpení nutnou podmínkou k jeho vstupu do slávy, která bude triumfem království Božího, naznačeného věčnou hostinou.

Při poslední večeři byl jistě zachován obvyklý obřad velikonoční večeře - kterou jsme popsali na jiném místě (§ 75) - se čtyřmi obřadnými číšemi vína, nekvašeným chlebem, polními bylinami a upečeným beránkem, třebaže všech těchto věcí evangelisté neuvádějí. Ježíš byl v onom shromáždění otcem rodiny; proto požehnal první pohár a řekl: »Vezměte (to) a rozdělte mezi sebe, neboť pravím vám, že nebudu již píti z plodu vinného kmene, dokavad nepřijde království Boží« (tamtéž 17-18). V souhlase s předchozím přirovnáním je zde království Boží naznačeno věčnou hostinou.

Večeře začala, ale všichni zúčastnění nebyli zcela uspokojeni. Nebyli by lidmi svého národa a své doby, kdyby někteří z nich nedali najevo nespokojenost s místem, které měli u stolu, toužíce po místě čestnějším (§ 457). Tito dobří lidé smýšleli všichni o sobě příliš vysoko »a tak povstal spor mezi nimi o tom, kdo z nich zdá se býti větším« (tamtéž 24); nebyla to hádka nová, ale neurčitá odpověď Janova (13, 2-5) prozrazuje, že tentokráte byla rozmíška vyvolána nároky, které si činil Jidáš Iškariotský. Právě tento zrádce vzbudil žárlivost ostatních apoštolů, když si osoboval jedno z nejčestnějších míst zcela podle zvyku zrádců, kteří si z přetvářky vynucují přednost a zvláštní ohledy.

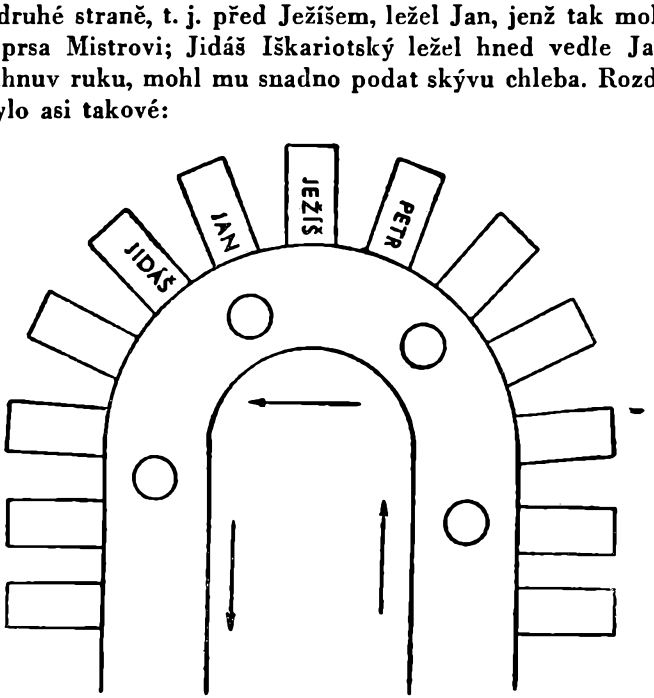
Na tento pokořující výjev navázal Ježíš nejen slovy, jak již více méně učinil několikráte při podobných rozporech apoštolů o prvenství (§§ 408, 496), nýbrž chtěl tentokrát připojit ještě odpověď činem (*Jan* 13, 4 násl.). Vida, že přes všechny jeho výzvy k pokoře neustává hněvivé reptání hmotařsky smýšlejících apoštolů, vstává se své pohovky, odkládá svrchní roucho, přepasuje se lněným šatem, bere umyvadlo s vodou a počíná mýti nohy spolustolujícím. Takovou práci dávali nejnižším otrokům; ti to mohli činiti zcela pohodlně, protože stolující leželi na pohovkách obličejem ke stolu, při čemž nohy přesahovaly druhou stranu pohovky (§ 341). Apoštolové vidouce, že se Mistr ponižuje k této službě, zarazili se a přijali trpně mytí nohou jako pokoření. Ani Jidáš se neodvážil odporovat.

Jediný Petr, jenž byl pravděpodobně první, k němuž se Ježíš obrátil, ozval se řka: Pane, ty mně myješ nohy? - A Ježíš odpověděl jemu: Co činím, nyní nevíš, zvíš to později. - Ale Petr se nedal: Nebudeš mně mýti nohou na věky! - Ježíš mu odpověděl: Neumyji-li tebe, nebudeš mít po-

dílu se mnou. - Na tuto odpověď upadl vznětlivý Petr v opačnou výstřednost: Pane, nejen nohy, nýbrž umyj mi i ruce a hlavu! - Dí mu tedy Ježíš: Kdo se umyl, potřebuje si umýt jen nohy a je všecek čist; i vy jste čisti, ale ne všichni.

Trhl sebou Jidáš při této narážce? Snad nikoliv; zrádce se upokojil slyše, že zločin byl dosud utajen jeho druhům. Ale tím to ještě neskončilo.

542. Když jim Ježíš umyl nohy, oblékl zase svrchní roucho a položil se k stolu na pohovku. Měl jistě nejčestnější místo a spor apoštolů o místa vznikl z touhy být co nejblíže Ježíšovi. Protože stůl tvořil polokruh a pohovky stály paprskovitě na vnější straně polokruhu, můžeme se právem domnívat, že Ježíš ležel na prostřední pohovce, která stála v čele polokruhovitého stolu; z popisu evangelistů vysvítá, že na pohovkách nejblíže Ježíšovi leželi Petr, Jan a Jidáš Iškariotský. Protože stolující leželi na pohovkách a opírali se o levý loket směrem ke stolu, Ježíš, který byl uprostřed, měl za zády Petra, jenž byl tak na druhém čestném místě; na druhé straně, t. j. před Ježíšem, ležel Jan, jenž tak mohl položit hlavu na prsa Mistrovi; Jidáš Iškariotský ležel hned vedle Jana, takže Ježíš, natáhnuv ruku, mohl mu snadno podat skývu chleba. Rozdělení stolovníků bylo asi takové:



Večeře pokračovala, ale tváře účastníků nebyly nijak radostné. Apoštolové byli znepokojeni poznámkou Ježíšovou, že všichni nejsou čisti a toužili po vysvětlení. I Ježíš si přál vrátit se k tomuto předmětu rozmluvy, ani ne tak pro oprávněnou zvědavost těch, kteří byli čisti, jako spíše pro nežádané očištění toho, jenž jediný byl nečistý. Bylo třeba učinit s nešťastníkem ještě jeden pokus a nabídnout mu poslední záchranu. Proto když pokračovali ve večeři, Ježíš, mluvě stále ještě povšechně, uvedl verš žalmu (41, 10 hebr.): »Kdo jí se mnou chléb, pozdvihne proti mně patu svou« (*Jan* 13, 18; srv. *Mk* 14, 18). A když to řekl, »zkormoutil se v duchu« a připojil, aniž koho jmenoval: »Vpravdě, vpravdě pravím vám, že jeden z vás mě zradí.«

Všichni byli ohromeni. Jak bylo možno mluviti o zradě právě v tento večer, tak slavnostní a dojemný? Jak se mohl skrývat zrádce právě mezi oněmi dvanácti muži, kteří se Mistru oddali tělem i duší? Proto se všichni o závod prudce a ne bez upřímného rozhořčení tázali Mistra: »Zdali jsem to já, Pane?« Ježíš znovu tvrdil totéž, nejmenuje nikoho, ale označuje zvláštní postavení zrádcovo: »Jeden ze dvanácti! Který se mnou omáčí ruku v míse!« (*Mk* 14, 20). Všichni stolující totiž omáčeli chléb a hořké byliny ve společných mísách s velikonoční omáčkou (»haróseth«, § 75); každá mísa byla asi pro tři osoby. Pravděpodobně mísa, v níž namáčel Ježíš, byla i pro Jana i pro Jidáše. Než i poslední označení si vykládali apoštolové nejasně, jako by se rovnalo předchozímu výrazu »jeden ze dvanácti« a jako by se tím rozuměl ten, kdo si namáčel v kterékoliv míse na stole; ale Ježíš mínil asi vlastní mísu. Rozhodně byl mezi stolujícími ten, který dobře chápal ona slova; právě k němu se Ježíš obrátil s posledním úzkostlivým napomenutím, s posledním varováním před propastí. »Syn člověka sice odchází, jak psáno jest o něm, ale běda tomu člověku, skrze něhož Syn člověka bude zrazen! Lépe by mu bylo, kdyby se byl nenarodil člověk ten!«

543. K tomu nemohl již Jidáš mlčeti. Jeho zamlklost za úzkostlivého rozechvění ostatních byla by jej sama prozradila. Klidně, odměřeně, ale chvějícím se hlasem tázal se tedy i on: »Zdali já jsem to, Mistře?« Zrádce ležel blízko zrazeného; hlavy obou, obráceny ke stolu, byly si rovněž blíž než jejich těla. Na otázku Jidášovu, které si nepovšimnula většina stolujících, učinil Ježíš poslední pokus pro jeho záchranu; využil snad okamžiku, kdy Jan, jenž ležel mezi nimi, se poněkud nadzvedl a hleděl jinam. Tu Ježíš přidušeným hlasem odpověděl Jidášovi: »Tak jest, jak jsi to řekl!« Byl to hebrejský obrat (ken dibbartá; srv. *Ex* 10, 29) pro

kladnou odpověď. Nyní se již nedalo nic dělat; zrádce věděl, že byl poznán. Nyní musí volit: buď dokončí odhalenou zradu, nebo poprosí za odpuštění Mistra, stále ještě milovaného (§ 533).

Tichá odpověď Ježíšova Jidášovi unikla ostatním stolujícím, snad mimo Jana. Proto byli všichni nadmíru zvědavi na něco přesného o zradě a o zrádci, zvláště šlechetný Petr. Neodvážil se sice tázat Ježíše z obavy, aby snad nebyl přísně pokárán, jako se stalo již několikrát; ale našel k tomu chytře vhodnou cestu, obrátiv se na Jana. Milovaný učedník ležel na pohovce hned po Ježíšově pravici; poněvadž pak oba byli opřeni o levý loket, Ježíš byl obrácen k Janovi, a tudíž se o něm mohlo říci, že »spočinul... na prsou Ježíšových« (*ἦν ἀνακείμενος... ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ: Jan* 13, 23); Petr však ležel na pohovce po levici Ježíšově, Ježíš byl k němu obrácen zády a neviděl mu do tváře. Proto Petr využívaje své polohy, vybídl pokynem Jana, aby se Ježíše zeptal na jméno zrádce. Bylo to velmi jednoduché, protože se Petr nadzvedl, a upozornil na sebe Jana, naznačil mu své přání posunkem (*νεύει*) nad Ježíšem, opírajícím se o levý loket. Mladistvý evangelista pochopil ihned přání Petrovo a sám udělal malý pokus, jejž mu vnuklo jeho důvěřivé srdce milovaného přítele; otočiv se na půl těla, opřel se nikoliv o levý, nýbrž o pravý loket a tak se ještě více přiblížil k pohovce Ježíšově, položil oddaně hlavu na prsa Mistrova (*ἀναπεσὼν... ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ*) a pozvedl k němu oči jako dítko ležící na prsou otcových, očekávající od něho nějakou laskavost. Potom se tiše otázal: »Pane, kdo jest?«

Prosba milovaného přítele byla vyslyšena a nešťastnému příteli, který se řítil do propasti, se dostalo ještě posledního ohledu. Při hostinách starých východanů - i dnešních[4]) bylo projevem zdvořilé pozornosti nabídnout stolujícímu vybrané sousto, totiž skývu chleba, kterou ten, jenž chtěl prokázat zdvořilost, ulomil z velké placky, stočil ji, namočil ve společné míse a tak podal hostu k ústům. Na otázku Janovu tedy Ježíš odpověděl: »Ten jest, komu já namočenou skývu podám.« A ulomiv chleba, namočil jej a podal Jidášovi.

Zrádce ani nyní nebyl ještě prozrazen, leda jen tajně věrnému Janovi, a po vlídné poznámce Ježíšově se mohl ještě vzpamatovat; ale zatvrzelý Jidáš spolkl sousto beze slova, ukázav tak, že se již pevně rozhodl. A poté - dodává očitý svědek, jenž tento děj sledoval - »vešel do něho ďábel.«

A Jidáš již déle nevydržel; vstal s pohovky, aby odešel. »Řekl mu tedy Ježíš: Co činíš, učiň rychle! Toho však nikdo ze stolujících nevěděl, k čemu to řekl jemu. Poněvadž totiž Jidáš měl měšec, domnívali se ně-

kteří, že mu Ježíš řekl: Nakup, čeho nám je zapotřebí ke dni sváteč-nímu, nebo aby dal něco chudým. On tedy vzav skývu, vyšel ihned. Byla pak noc.«

A zrádce vyšel ven a zmizel ve své dvojí noci.[5])

Ustanovení Eucharistie

544. V této chvíli velikonoční večeře již velmi pokročila a blížila se ke konci. Snad byl již vyprázdněn druhý pohár a zanedlouho se měl mí-siti pohár třetí (§ 75).

Pojednou Ježíš koná věc zcela neobvyklou, která do obřadu veliko-noční večeře nepatří. Bere nekvašený chléb, a když pronesl slova žehná-ní, rozlámal jej na kousky a podal apoštolům řka: »Vezměte, jezte; toto jest tělo mé, které se za vás vydává. To čiňte na mou památku.«[6])

Brzy nato, pravděpodobně když byl vypit ke konci večeře třetí obřad-ný pohár, vzal Ježíš kalich s vínem a vodou, a když vzdal znovu díky, dal píti všem řka: »Pijte z něho všichni. Tento kalich jest nová úmluva, potvrzená mou krví, která pro mnohé bude vylita. To čiňte, kolikrát-koliv jej píti budete, na mou památku.«

Jaký dojem učinil tento dvojí čin na apoštoly, žádný ze synoptiků ne-říká, ale to neznamená nic zvláštního; mnohem důležitější je naproti to-mu dojem na trvalý účinek, jaký mělo toto počínání na prvotní křesťan-skou společnost, jež byla v každém ohledu nejdůležitějším tlumočníkem těchto dvou činů Ježíšových i slov, která je doprovázela. Abychom mohli porovnat historická fakta, máme v určité vzdálenosti od sebe dvě vyni-kající pozorovatelny.

Asi 25 let po poslední večeři Ježíšově psal Pavel křesťanům do Ko-rintu list (1 Kor 11, 23-29), v němž jim líčí Eucharistii jako stálý a vžitý obřad, při němž věřící, který se ho zúčastní, jí pravé tělo a pije pravou krev Ježíšovu, jako obřad, spojený přímo s dvojím činem Ježíšovým při poslední večeři a s jeho vykupitelskou smrtí. Nelze pochybovat, že učení Pavlovo, hlásané již v předcházejících letech věřícím v Korintě (tamtéž 11, 23), bylo hlásáno i jiným obcím, v nichž Pavel kázal, a bylo v plném souhlasu s katechesemi ostatních apoštolů. Byl to tedy způsob, jímž prvotní katechese a nejstarší liturgie vykládaly a obnovovaly obojí čin Ježíšův při poslední večeři.

O čtyřicet let později po tomto listu sv. Pavla nám přichází jiné místo, jež věc objasňuje jinak, ale neméně přesně: je to IV. evangelium, jediné, které se vůbec nezmiňuje o ustanovení Eucharistie. Víme již, že toto

mlčení je v jistém smyslu výmluvnější nežli skutečné vypravování (§§ 378, 383); ale zde možno připojit ještě jinou úvahu. I kdybychom připustili, čehož nečiníme, že autor IV. evangelia není apoštol Jan, nýbrž nějaký osamělý, záhadný mystik, znal tento autor velmi pravděpodobně list Pavlův a bezpochyby i spisy synoptiků a zcela určitě byl poučen o eucharistické liturgii, která již pevně zakotvila ke konci I. století ve všech křesťanských obcích. Je tedy mlčenlivým svědkem své doby, přitom však neméně výmluvným tím, že mlčí o ustanovení; ale klade největší důraz na jeho duchovní účinky v řeči o živém chlebě (§ 378 násl.); ostatně to dnes připouštějí i radikální badatelé (§ 373 pozn.). Pisatel IV. evangelia se shoduje svorně s katechesí Pavlovou i synoptiků a potvrzuje je tím, že je částečně mlčky přijímá a částečně staví do jasnějšího světla.

545. Vrátíme-li se k apoštolům a k prvnímu dojmu, který učinila Ježíšova slova, musíme uznati, že nebyl zcela nový, jak by se zdálo na první pohled; naopak bylo to jakési rozluštění dávné záhady, jež utkvěla těmto mužům v paměti.

Dřívější promluva o živém chlebě nejen neupadla u nich v zapomenutí, nýbrž jim spíše čas od času vyvstávala v mysli jako tajemné přislíbení, jež bylo až dosud nesplněno. »Vpravdě, vpravdě pravím vám: Nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete míti v sobě života... Tělo mé vpravdě jest pokrm a krev má vpravdě jest nápoj. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm... Kdo jí mne, živ bude skrze mne. Toto jest chléb, jenž s nebe sestoupil atd.« To tvrdil Ježíš v Kafarnaum před mnoha měsíci, ale do poslední večeře svým učedníkům nenaznačil, jak plnit tento rozkaz, tak důležitý, aby měli život sami v sobě. A jak zjemnil Ježíš řeč tak »tvrdou« (§ 382)? Jak přiblíží lidem a duchovnímu smyslu hostinu, která se zdála lidojedstvím? »Tvrdá« slova Ježíšova pohoršila tehdy mnoho Ježíšových učedníků, kteří jej opustili. Dvanáct apoštolů mu však zůstalo věrně oddáno, protože Mistr měl »slova života věčného«. Přesto však v oněch několika uplynulých měsících jeho slova nebyla dosud naplněna a jistě se učedníci častokrát v pochybnosti tázali, zdali Mistr nezapomněl na své přislíbení a jak je chce dodržet.

Znenadání oné noci vidí Mistra rozdávati chléb a víno se slovy: »Toto je tělo mé, toto je krev má.« Tímto dvojím činem a dvojím vyslovením byla rozluštěna stará záhada, dávný slib splněn a pravý význam činu i slov se zdál podivuhodně jasný ve světle rozmluvy o živém chlebě: zdánlivý chléb a zdánlivé víno, které tehdy Mistr rozdílel, byly skutečně jeho tělo a jeho krev.

Kdo zná Janův sloh, plný myšlenek a úvah, lehce pozná ve slovech, že Ježíš miloval své »až do konce«, narážku na ustanovení Eucharistie, o níž sám nemluví (§ 541).

546. Tak důležitý čin Ježíšův, vykonaný za okolností zvlášť slavnostních, který se nadto stal základem náboženského života Církve hned od první křesťanské generace, musel zvlášť na sebe obrátit pozornost radikálních badatelů.

Vykonal Ježíš skutečně dvojí čin a vyřkl dvojí slova při poslední večeři?

Je skutečně historické, co vypravují synoptikové a Pavel o této věci, nebo je historické jen nepatrné jádro, jež bylo později zvětšeno a přetvořeno vlivem první křesťanské generace?

Měl Ježíš úmysl ustanovit skutečný stálý obřad, který měli nadále učedníci opakovat, nebo to byl jen obrazný úkon, který měl význam jen pro tu chvíli, aniž však Ježíš nařídil tento čin opakovat?

Tyto a jiné podobné otázky netýkají se jen Eucharistie samé, nýbrž veškeré Ježíšovy činnosti, která bude hodnocena různě podle toho, jak se na tyto otázky odpoví. Přijme-li se totiž vypravování synoptiků a Pavlovo tak, jak zní, nutno uznati, že Ježíš pokládal svou smrt za vykupitelskou (»tělo mé, které se za vás vydává;... toto jest krev má, která se vylévá za mnohé«); nutno také připustit, že Ježíš měl v úmyslu založit zvláštní náboženství s naprosto odlišným obřadem, který měl ustavičně připomínat vykupitelskou smrt zakladatelovu (»to čiňte... na mou památku«). Nuže, tyto a jiné důsledky vyvracejí v menším nebo větším rozsahu výklady, které o sobě a činech Ježíšových podávají současné theorie, počínajíc školou liberální a konče eschatologickou. Sladký kazatel všeobecného otcovství Božího, jak si jej představovali liberálové (§ 204 násl.), nemyslel jistě na svou smrt jako na skutečnou oběť za vykoupení lidstva; tím méně se mohl visionář, objevený stoupenci eschatologie, zabývat myšlenkou na vytvoření zvláštního náboženství se zcela zvláštním obřadem, které by přetrvalo katastrofu nynějšího »věku« (§ 209 násl.). Aby tedy mohly býti zachráněny theorie, bylo třeba dokázat, že Ježíš Eucharistii vůbec neustanovil. Aby toho dosáhli, museli podrobit pečlivému výkladu vypravování synoptiků a sv. Pavla. Víme již, že obezřetné výklady radikálních badatelů vedou nutně k vymýcení oněch částí jako pozdějších dodatků, které se nehodí do jejich předem utvořené theorie. Ale zde se jasně ukazuje lépe než v jiné otázce evangelií železná nutnost logiky, podle níž se skončí neodvratně zamítnutím a popřením všeho, začne-li se popírat z těchto textů jedna část.

547. Začali tím, že popřeli Ježíšův příkaz apoštolům obřad v budoucnosti obnovovat a vytvořit z něj trvalý ritus; poněvadž skupina Matoušova a Markova neuvádí slov »To čiňte na mou památku«, dovozovali, že tato slova jsou pozdějším dodatkem katechese Pavlovy a Lukášovy a že je proto nutno je vymýtit.

Zůstalo však ještě mnoho. Totiž slova, že tělo Ježíšovo »se za vás vydává«, že kalich jeho krve je »nový zákon« a že »se vylévá za mnohé«: zbývala zkrátka myšlenka vykupitelské smrti Kristovy. Proto i toto mnoho bylo ponenáhlu zavrhováno týmž postupem: rozhodli, že jsou to všecko pozdější dodatky, vzniklé vlivem Pavlova theologického tvoření. U Matouše a Marka se opravdu objevuje krev Kristova jako »krev nového zákona«, která »pro mnohé byla vylita na odpuštění hříchů«. Leč co to dokazuje? Nic. Také toto bylo třeba zavrhnout jako přídavek, vzniklý vlivem Pavlovým. Zbyla tudíž jako původní jenom slova »Toto jest tělo mé; toto jest krev má«, které Ježíš vyslovil při rozdávání chleba a vína; Ježíš prý jimi chtěl naznačit mesiánskou hostinu, neboť podával chléb a víno jako její symbol, ale bez jakéhokoliv vztahu ke své blízké smrti.

I po těchto řezech trvaly další vážné pochybnosti. Jsou skutečně původní obě věty, jichž dosud ušetřili? Přemýšleli o tom znovu a závěr byl, že obou není možno ušetřit. K novému řezu dala záminku skutečnost, že v řadě nejstarších kodexů, které spolu v hlavních rysech souhlasí, je jeden - pověstný kodex Bezův - jemuž stojí po boku několik jiných starých překladů, kde vypravování Lukášovo je krátce vyjádřeno slovy: »A vzav chléb, učinil díky a rozlámav jej, dal jim řka: Toto jest tělo mé«; vše ostatní je tu vynecháno, i rozdávání vína a příslušná slova.[7]) Toto - prohlásili - byl původní text: jediné předkládání chleba bez jakéhokoliv protikladu chleba - těla - a vína - krve - neboli bez myšlenky na smrt a ovšem i bez rozkazu k obnovování obřadu v budoucnosti.

Zbýval tak již jen chléb s jeho předkládáním. A přece ani tyto trosky neuspokojily, když už pro nic jiného, tedy alespoň proto, že byly velmi nepatrné a bezvýznamné. Co vlastně zamýšlel Ježíš tím, že předkládal chléb jako své tělo? Nejedl snad stokrát předtím chléb se svými učedníky? Měla snad společná hostina tentokráte zvláštní význam jako »haberúth, hostina«, uzavřené společnosti (§ 39)? Ale pak její zvláštní význam pocházel z blízké smrti Ježíšovy, a to znamenalo zase návrat k zamítnutému vztahu ke smrti. Nikoliv! Všechny předchozí řezy nepřinesly nic jistého; aby se našla historická půda pevnější a širší, bylo nutno jíti k liturgii prvotní Církve a zkoumat, co zamýšleli první křesťané obřadem Eucharistie a zda připisovali její ustanovení Ježíšovi.

Především, byl tento obřad původu židovského nebo cizího? Pátrali v pozdním Židovstvu, ale nenalezli nic uspokojivého. Zkusili to tedy methodou srovnávacích dějin náboženství (§ 214). Myslili na prvotní rity totemismu a theofagie; mnohem důkladněji bádali ve slavnostech Isidy a Osirida i v krvavých hostinách kultu Sabatiova a Dionysova; ještě větší pozornost věnovali mysteriím eleusinským a hostinám Mithrovým. Jistě nalezli nejrozmanitější zprávy a učinili důležité objevy o těchto pohanských obřadech; ale když dospěli k pravému jádru, čili k jejich vztahům k Eucharistii prvního křesťanství, vzali bludičku za jasné světlo a tvrdili, že komár je ve všem roven orlu, protože mají oba křídla, létají a živí se krví.

Tato učená bádání se zdála především letem ve vzduchu vysoko nad zemí historické skutečnosti. Než myslet na Isidu, Osirida a jiné východní vlivy, bylo nutno dříve si to vyřídit se sv. Pavlem a zjistit, zda měl čas potřebný k pašování těchto vlivů do křesťanství.

548. Sv. Pavel píše svůj list ke Korintským r. 57, ale sám praví, že poučil ústně Korinťany o eucharistickém obřadu již dříve (§ 544), totiž při založení tamější křesťanské obce. To se stalo r. 51. Leč i tento rok je příliš pozdní pro naši otázku, protože tehdy měl Pavel o Eucharistii své učení již zcela vyhraněné a jistě shodné s katechesí a s učením ostatních obcí: měl je tedy již před rokem 50, necelých 20 let od poslední večeře Ježíšovy. Ale i z tohoto dvacetiletí je třeba ubrat několik let. Teprve kolem roku 34 Pavel - až do té doby zarytý farizej - se přidává k pronásledovaným učedníkům Kristovým; zůstává ovšem ještě nějaký čas v ústraní a vede život úplně osamocený nebo poloveřejný v kraji mezi Arabií, Damaškem a Tarsem. Teprve první velkou misionářskou cestou se stává Pavel vynikající postavou prvotního křesťanství, ale tato cesta začíná mezi rokem 44-45 a končí rokem 49; tak se ocitáme u doby právě naznačené, ve které Pavel měl už zcela vyhraněné učení o Eucharistii. Bylo by tedy zajisté nutno nakupit mnoho a mnoho nepravděpodobností do tohoto desítiletí, jež jde přibližně od r. 34 do r. 44, aby se mohla připustit ona myšlenka radikálů.

Především je tu skutečnost, že sv. Pavel, vášnivý odpůrce modloslužby, včera ještě farizej a dnes učedník Kristův, vybírá právě z modloslužby, co bude základním bohoslužebným úkonem křesťanského náboženství; dále, že má v prvních letech takový vliv, že může Eucharistii zavádět v křesťanských obcích nejrůznějšího původu; konečně, že má takový úspěch v tomto šíření, že se již před rokem 50 tento obřad stává obřadem všeobecným, základním a jediným. Nikoliv, toto není historie; jsou to fantastické výmysly, vycházející z předsudků, ne však z dokladů. Stať o Eucha-

ristii v Pavlovi je dokladem, který rozbíjí všecky tyto fantasie; ta v náležitě objasněné činnosti prvních křesťanských let Pavlových ukazuje, že apoštol přejal učení o Eucharistii od jerusalemské Církve, ke které vždy pevně hleděl a kam také nejraději zašel v naznačeném desítiletí. A v jerusalemské Církvi se právě konala Ježíšova poslední večeře.

Váhu tohoto prostého úsudku uznali i radikální badatelé, aspoň ti nejlogičtější a nejméně zaujatí. I nezbývalo, než udělat poslední krok v popírání, uchýlit se k obvyklé methodě a prohlásit Pavlovu stať za pozdější dodatek. A tento krok skutečně učinili. Pavlovo vypravování o eucharistii prohlásili za nepravé a interpolované z jediného, ale rozhodujícího důvodu, že se neshoduje s theorií napřed stanovenou (§ 219).

Každý nezaujatý badatel si sám udělá náležitý úsudek o tomto vědeckém postupu.

Předpověď zapření Petrova

549. Večeře byla zakončena modlitbou druhé části Hallelu (srv. »a chválu vzdavše« - *Mt* 26, 30; *Mk* 14, 26) a vyprázdněním čtvrtého poháru. Ježíšova družina se zdržela ještě delší čas ve večeřadle, jak bývalo zvykem o veliké noci (§ 75); za tohoto dlouhého pobytu předpověděl Ježíš podle Lukáše (22, 31 násl.) a Jana (13, 36 násl.) rozehnání apoštolů a zapření Petrovo, což se oboje podle Matouše a Marka stalo asi po odchodu z večeřadla.

V jisté chvíli Ježíš, obrátiv se k apoštolům, zarmouceně jim pravil: »Vy všichni pohoršíte se nade mnou této noci; neboť psáno jest: Bíti budou pastýře a rozprchnou se stáda (srv. *Zach* 13, 7). Ale když vstanu z mrtvých, předejdu vás do Galileje.« Byla to další ze smutných předpovědí, jež apoštoly tak skličovaly. Jak neradi ji slyšeli, ukázalo se hned některým ve tváři a zvláště u prudkého Petra. Ježíš však nezměnil tón; ba, obrátiv se právě k Petrovi, dodal: »Šimone, Šimone, hle satan vyžádal si vás, aby vás třídil jako pšenici, ale já jsem prosil za tebe, aby nepřestala víra tvá, a ty někdy, obrátě se (ἐπιστρέψας) potvrzuj bratry své.« Dobrému Petrovi se slova vůbec nelíbila. Vždyť přál Ježíšovi jen štěstí; ať se bude satan pokoušeti o cokoliv, nikdy se nedopustí proti Mistrovi zbabělosti, z níž by se měl obrátit.

Nelibost Petrova se zabarvila též jistou nevolí a v krátké rozmluvě s Ježíšem, z níž evangelisté zaznamenávají jen úsečné věty, řekl mezi jiným: »Byť se všichni pohoršili nad tebou, já se nikdy nepohoršim! - Pane! S tebou jsem hotov jíti i do žaláře i na smrt!« Nikdo by byl jistě nechtěl pochybovat

u upřímnosti Petrově, když tak mluvil; než Ježíš mu klidně a trpělivě odpověděl slovy, jak je zaznamenal Marek, který je slyšel stokrát přímo od Petra v kázání: »Vpravdě pravím tobě: Dnes, této noci, prve než kohout dvakrát zazpívá, třikrát mě zapřeš.« To bylo příliš pro Petra! Příval odporu a ujištění se mu vyřinul z úst; Marek z jistého ohledu na svého duchovního otce naznačuje tento proud slovy, že Petr »ještě více říkal« (ἐκπερισσῶς) a opakoval, že kdyby měl i zemřít s Mistrem, nikdy ho nezapře. Totéž více méně tvrdili i ostatní apoštolové.

Ježíš dal najevo, že příliš nedůvěřuje ani ne snad upřímnosti, jako spíše pevnosti jejich tvrzení; povzbuzoval je dále, aby si zachovali i v nejtvrdším boji, který měl právě začít, důvěru, kterou v něho měli až dosud *(Lk* 22, 35-37). Po těch povzbuzujících slovech vzplane válečné nadšení apoštolů ještě víc. Nadešla chvíle zápasu a boje, jsou všichni připraveni: buď zvítězí po boku svého Mistra nebo všichni raději padnou se zbraní v ruce! A přecházejíce od slov ke skutkům, obracejí se na svého velitele s něčím, co se zdá být takřka výzvou k přehlídce zbraní. Snad náhodou byly ve večeřadle dva meče. Ukazujíce Ježíšovi tyto meče, řekli: »Pane, hle, dva meče jsou zde!« A Ježíš s nekonečnou trpělivostí a snad také se smutným úsměvem odpověděl: »Dosti jest!«

Co se skrývalo ve slovech »Dosti jest!« Do poslední chvíle nezapřeli v sobě apoštolové nechápavost, a Ježíš nepřestal být velkomyslný a shovívavý.

Poslední rozmluvy

550. Jediný Jan zaznamenává podle své záliby tyto rozmluvy, jako by chtěl nahradit, že nepopsal ustanovení Eucharistie.

Nikdy nebude možno ani literárně, ani slohově je třídit anebo shrnout. Je to prudký výbuch citů, který nezadržuje a neřídí nějaké pravidlo, nýbrž se rozlévá tak, jak vyšlehl ze sopky lásky; žhavá láva se valí vpřed, hned plným proudem a hned jen přerušovaným tokem, žene se vpřed a vrací se zpět, pohlcuje pahorky i rokle a zaplavuje vše, proměňuje kraj v jediné plamenné jezero.

Láska k Otci nebeskému, láska k učedníkům. Otec, k němuž se za několik hodin Ježíš vrátí; učedníci, od nichž za několik hodin odejde.

I když jsou rozmluvy tak vznešené, nevymykají se lidské a pozemské skutečnosti, nýbrž v některých bodech ji podávají zcela podrobně s úmyslem, učinit ji právě skutečností nadlidskou a nadpozemskou.

Plný výlev lásky zdržovala ještě jediná překážka, totiž přítomnost Jidá-

šova; když však »odešel, Ježíš pravil: Nyní jest oslaven Syn člověka a Bůh oslaven jest v něm. Je-li Bůh oslaven v něm, oslaví jej i Bůh sám v sobě, ano, hned jej oslaví.«

»Dítky, ještě maličko jsem s vámi. Budete mne hledati a jakož jsem řekl Židům »kam já jdu, vy nemůžete přijíti« (§ 419), tak pravím nyní vám. Přikázání nové dávám vám, abyste se milovali vespolek; jako jsem já miloval vás, abyste se i vy milovali vespolek. Po tom poznají všichni, že jste učedníci moji, budete-li míti lásku jedni k druhým.«

Tím odevzdal Ježíš učedníkům znamení, podle něhož budou poznáni.

Ve starověku židovském a řecko-římském měla různá sdružení náboženská, kulturní či jiná často rozeznávací znamení, které vyjadřovalo jejich činnost a bylo jaksi legitimací, podle níž se členové navzájem poznávali. Někdy užívali hesla, stručného výroku, který nějak vyjadřoval onu značku. Pro Ježíše bude rozlišovací znamení, které bude odznakem jeho následovníků, nikoliv tradice jako u farizeů, ani věda o číslech jako u Pythagorejců, ani jiné vědomosti neb obyčeje jako u jiných sdružení, nýbrž znalost a uskutečňování lásky. Proto Ježíš nazval tento příkaz »přikázáním novým«, neboť žádný zakladatel předchozích sdružení nepomyslel zvolit lásku a dát ji svým stoupencům jako odznak.

Jestliže Řím přinesl tehdejší vzdělanosti svou hřivnu tím, že vytvořil moc a právo, jestliže ještě předtím dalo Řecko lidstvu krásu a moudrost, jestliže právě v oné době různá východní náboženství šířila v řecko-římském světě mystické směry rozmanité povahy, nikdo dosud nepřišel s láskou jako sociální mocí, protože láska v nejširším slova smyslu neboli charita - nebyla ještě »vynalezena«.

A tento nový přínos učinil hluboký dojem na současníky. Jsou známa slova Tertulliánova, jenž vylíčil tento dojem a zaznamenal hlasy pohanů o křesťanech: »Hleďte, jak se milují. (Pohané se však nenávidí.) A tak jsou ochotni i zemřít jeden za druhého (pohané jsou ještě ochotnější jeden druhého zabít)« *(Apolog.* 39). Od té chvíle musí budoucí lidstvo dbát této novoty, kterou objevil a přinesl Ježíš, a pravý lidský pokrok bude měřen podle toho, jak bude tohoto zákona milosrdné lásky skutečně poslouháno.

551. Po rozmluvě s Petrem a Tomášem Ježíš pokračoval: »Vpravdě pravím vám: Kdo věří ve mně, bude i on činiti skutky, které já činím, ano větší nad ty bude činiti, neboť já jdu k Otci, a začkoli budete prositi Otce ve jménu mém, učiním to, aby oslaven byl Otec v Synu. Budete-li zač prositi ve jménu mém, učiním to.

Milujete-li mě, přikázání má zachovávejte. A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele (*παράκλητος*) dá vám, aby s vámi zůstával na věky, Ducha pravdy; jeho svět nemůže přijmout, poněvadž ho nevidí ani ho nezná, vy však jej znáte; neboť ve vás zůstává a ve vás bude.

Nenechám vás sirotků, přijdu zase k vám. Ještě maličko a svět již mne neuzří; vy však mne uzříte, neboť já jsem živ, i vy živi budete. V ten den vy poznáte, že já jsem v Otci svém a vy ve mně a já ve vás. Kdo má přikázání moje a je zachovává, ten mne miluje. Kdo však miluje mne, bude milován od Otce mého, i já budu jej milovati a zjevím se mu.«

Slyšíce toto vše, ubozí apoštolové byli asi úplně zmateni a tápali v těchto myšlenkách jako v prozářené mlze. Nová otázka, tentokráte Judy Tadeáše, obrací rozmluvu poněkud jiným směrem. Poté Ježíš odpovídá: »Pokoj svůj zůstavuji vám, pokoj svůj dávám vám, ne jako svět dává, já vám dávám. Nermutiž se srdce vaše, aniž se strachuj. Slyšeli jste, že já jsem vám řekl: Jdu a přijdu zase k vám. Kdybyste mě milovali, radovali byste se, že jdu k Otci, neboť Otec větší jest mne.[8]) A nyní pověděl jsme vám to, prve než by se stalo, abyste, když se stane, uvěřili. Již nebudu mnoho mluviti s vámi, neboť přichází kníže tohoto světa, a na mně nemá ničeho, avšak aby svět pznal, že miluji Otce a tak činím, jak mi Otec přikázal. Vstaňte, pojďme.«

Je velmi pravděpodobné, že této výzvy k odchodu z večeřadla hned neuposlechli, neboť skutečný odchod z města je položen mnohem později, když byla celá rozmluva již skončena (*Jan* 18, 1); byla to jaksi všeobecná připomínka, že je třeba opustit místo vřelé důvěrnosti a přerušit poslední schůzku Ježíšovu s milovanými učedníky před smrtí. Ale jak se obyčejně stává při posledním loučení, po první výzvě k odchodu se setrvalo dále v láskyplných hovorech a Ježíš pokračoval, byv k tomu vyzván snad tím aneb oním z přítomných. Mezitím nejmilejší z učedníků naslouchal co nejpozorněji jeho slovům a vtiskl si je hluboce do bystré paměti, aby je mohl později jako duchovní evangelista věrně opakovat (§§ 167 násl., 290).

552. Okamžitě po výzvě k odchodu Ježíš pokračuje:

»Já jsem vinný kmen pravý a Otec můj jest vinař... Já jsem vinný kmen, vy jste ratolesti; kdo zůstává ve mně a já v něm, ten přináší ovoce mnoho, neboť beze mne nemůžete činiti nic. Jestliže kdo ve mně nezůstane, vyvržen bude ven jako ratolest; i uschne a seberou ji a vrhnou na oheň a bude hořeti. Zůstanete-li ve mně a slova má zůstanou ve vás, cokoliv budete chtít, proste a stane se vám. V tom jest oslaven Otec můj, abyste přinášeli mnoho užitku a stali se dokonalými učedníky mými.

Jako mne miloval Otec, i já jsem miloval vás. Zůstaňte v lásce mé. Budete-li zachovávati přikázání má, zůstanete v lásce mé, jakož i já jsem zachoval přikázání Otce svého a zůstávám v lásce jeho. Toto mluvil jsem vám, aby radost má byla ve vás, a aby radost vaše se naplnila.

Toto jest přikázání mé, abyste se milovali vespolek, jako jsem já miloval vás. Větší lásky nikdo nemá nad tu, aby kdo položil život svůj za své přátele. Vy jste přáteli mými, činíte-li, co přikazuji vám. Již více nenazývám vás služebníky, neboť služebník neví, co činí pán jeho, ale nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám oznámil všechno, co jsem slyšel od Otce svého...

Toto přikazuji vám, abyste se milovali vespolek. Jestliže svět vás nenávidí, vězte, že mne nenáviděl prve nežli vás. Kdybyste byli ze světa, svět by miloval své vlastnictví; poněvadž však ze světa nejste, nýbrž já jsem vás vyvolil ze světa, proto vás svět nenávidí...

Toto mluvil jsem vám, abyste se nepohoršili. Z náboženské obce (§ 340) své vyloučí vás, ano přichází hodina, že každý, kdo vás zabije, bude se domnívati, že tím Bohu slouží, poněvadž nepoznali Otce ani mne. Ale tyto věci mluvil jsem vám, abyste, když přijde hodina jejich, rozpomenuli se, že jsem vám to pověděl. Z počátku jsem vám těch věcí neřekl, neboť jsem byl s vámi. Nyní však jdu k tomu, jenž mne poslal...«

Po dalších otázkách apoštolů končí Ježíš promluvu slovy: »Tyto věci jsem vám mluvil abyste měli ve mně pokoj. Na světě budete míti soužení, avšak důvěřujte, já jsem přemohl svět.«

553. Po těchto rozmluvách s apoštoly připojuje duchovní evangelista ihned Ježíšovu rozmluvu s nebeským Otcem, kterou obyčejně exegeté nazývají Kristovou velekněžskou modlitbou *(Jan* 17, 1-26). V ní prosí Ježíš nejdříve Otce sám za sebe, aby byl od něho oslaven (17, 1-5); potom za apoštoly, aby byli chráněni v budoucím poslání (17, 6-19); konečně za všechny, kdož v něho uvěří (17, 20-26). Je to nejdelší modlitba Ježíšova, která jest uvedena v evangeliích; a Jan se s jemnou pozorností postaral, aby tento nenahraditelný poklad, vynechaný synoptiky, nebyl ztracen. Neboť jej právem pokládal za doslov veškeré Ježíšovy činnosti, takřka za poslední plamenný květ, jenž vypučel na vrcholku jeho života. Nad tímto zářným květem je jen nebe Otcovo:

»Tyto věci mluvil Ježíš a pozdvihnuv oči k nebi řekl: Otče, přišla hodina, oslav Syna svého, aby Syn tvůj oslavil tebe, ježto jsi mu dal moc nade vším lidstvem, aby dal život věčný všem, které jsi dal jemu. To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha a toho, jehož jsi poslal,

Ježíše Krista. Já jsem tě oslavil na zemi, dokonav dílo, které jsi mi dal, abych je učinil. A nyní oslav mě ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe prve nežli svět byl.

Oznámil jsem jméno tvé lidem, které jsi mi dal ze světa. Tvoji byli a mně jsi je dal a slovo tvé zachovali. Nyní poznali, že všecko, co jsi mi dal, jest od tebe, neboť slova, která jsi mi dal, dal jsem jim a oni je přijali a poznali vpravdě, že jsem vyšel od tebe a uvěřili, že ty jsi mne poslal. Já za ně prosím. Neprosím to za svět, nýbrž za ty, které jsi mi dal, neboť tvoji jsou. A všecko, co jest mé, jest tvoje, a co jest tvé, jest moje, a jsem v nich oslaven. A již nejsem ve světě, ale (*καὶ*) oni jsou ve světě a já jdu k tobě. Otče svatý, zachovej je ve svém jménu, které jsi mi dal, aby byli jedno (*ἕν*), jakož i my. Když jsem byl s nimi, já jsem je zachovával ve jménu tvém; ochránil jsem ty, které jsi mi dal, a nikdo z nich nezahynul, leč jen ten člověk záhuby hodný, aby se naplnilo Písmo. Nyní však jdu k tobě a toto mluvím ve světě, aby měli radost moji v sobě úplnou.

Já jsem jim dal slovo tvé a svět pojal nenávist proti nim, poněvadž nejsou ze světa, jakož ani já ze světa nejsem. Neprosím, abys je vzal ze světa, nýbrž abys je ochránil od zlého. Ze světa nejsou, jakož ani já nejsem ze světa. Posvěť je v pravdě; slovo tvé jest pravda. Jako ty jsi mne poslal na svět, i já jsem je poslal na svět. A já posvěcuji sama sebe za ně, aby i oni posvěceni byli v pravdě.

Neprosím pak toliko za ně, nýbrž i za ty, kteří skrze slovo jejich uvěří ve mne, aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně, a já v tobě, aby i oni v nás jedno byli, by svět uvěřil, že jsi ty mě poslal. A já jsem jim dal slávu, kterou jsi mi dal, aby byli jedno (*ἕν*), jakož i my jedno (*ἕν*) jsme: já v nich a ty ve mně, aby byli v jednotě dokonalé (*εἰς ἕν*), by svět poznal, že jsi ty mně poslal a že jsi je miloval, jako jsi miloval mne. Otče, chci, aby, kde jsem já, byli se mnou i ti, které jsi mi dal, by viděli slávu mou, kterou jsi mi dal, neboť jsi mne miloval před stvořením světa. Otče spravedlivý, svět tě nepoznal, ale já jsem tě poznal; i tito poznali, že jsi mě poslal. A v známost uvedl jsem jim jméno tvé a v známost uvedu, aby ta láska, kterou jsi mě miloval, byla v nich a já v nich.«

Gethsemanská zahrada

554. Jan, skončiv poslední rozmluvy Ježíšovy, pokračuje: »To pověděv Ježíš, vyšel s učedníky svými za potok Cedron, kde byla zahrada, do které vešel on i učedníci jeho. Věděl však o tom místě i Jidáš, který ho zrazoval, neboť Ježíš scházel se tam často s učedníky svými« *(Jan* 18, 1-2). Z náznaku, že oblíbená zahrada byla za potokem Cedron, usuzujeme, že to bylo někde v okolí hory Olivetské. To ostatně potvrzují výslovně i synoptikové, kteří též poznamenávají, že se zahrada nazývala Gethsemany. Jméno (gath šemání[m] - »lis na olej«) předpokládá olivový sad s lisem na tlačení oleje a chráněný snad i ohradou, což se všechno dokonale shoduje s jménem téže hory; spolehlivé podání již ze IV. století označuje jako Gethsemany místo nedaleko za potokem Cedron, podél dnešní cesty z Jerusalema do Bethanie, kde stojí dosud olivy mimořádné velikosti a tisíciletého stáří.[1])

Cesta z večeřadla do Gethsemany byla pohodlnou procházkou. Za jasné noci při úplňku a za ostrého jarního větříku vyšli z večeřadla a sestoupili z vysokého města dolů do Tyropeon, ubírajíce se pravděpodobně starou cestou po schodech nedávno objevených - přešli čtvrť Siloe (§ 428), potom vyšli z města branou u Pramene a stoupajíce k severní straně, překročili Cedron a vešli do Gethsemany. Zahrada patřila nejspíše některému učedníku nebo aspoň známému Ježíšovu, a proto mohl jít do zahrady kdykoliv. Kdož ví, zdali nebyl jejím vlastníkem právě majitel večeřadla? Tím by se snáze vysvětlilo, jak mohl být v zahradě jinoch oděný jen »lněným rouchem«, byl-li to opravdu Marek (§ 561). Protože jde o domněnku, založenou na jiných domněnkách, není třeba na tom trvati. Jako v jiných podobných dvorech, byl i v Gethsemany u vchodu domek pro zahradníka a k uložení nářadí; trochu dále byla pravděpodobně jeskyně, vyhloubená ve svahu hory, a v jeskyni stál lis (jak tomu bývá většinou dosud), podle něhož se toto místo jmenovalo.

Za oné velikonoční noci byly Gethsemany zcela opuštěny, neboť téměř všichni lidé byli doma v rodinném kruhu. Této vnější samotě odpovídal duševní stav hloučku. Jako Ježíš kráčel smuten touto cestou, tak i apoštolové byli zamlklí a zamyšleni. Když vešli do zahrady, Ježíš je vybídl, aby se někde uložili k nočnímu odpočinku. Nebylo to nic nesnadného pro ony

východany, kteří byli zvyklí spáti pod širým nebem, zabaleni do pláště; tentokráte měli ještě výhodu, že nalezli v domku nebo v jeskyni přístřeší a suché listí. Louče se s nimi, Ježíš řekl: Zůstaňte zde, já se půjdu opodál modlit. Modlete se, abyste nevešli v pokušení! - Odcházeje, vzal s sebou tři svědky svého proměnění, milované učedníky Petra, Jakuba a Jana (§ 403) a vedl je na místo, kde se chtěl modlit.

555. Když se poněkud vzdálil, pochopili ihned svědkové někdejší slávy, že nyní budou svědky zcela jiného zjevení, neboť najednou Ježíš »se počal lekati a teskliv býti«. Obrátiv se ke třem průvodcům, kteří se ho pokoušeli těšiti, zvolal: »Smutná jest duše má až k smrti! Zůstaňte tuto a bděte se mnou!«

Leč ani v jejich společnosti nenacházel útěchy. V nesmírné úzkosti, která ho tísnila, chtěl býti sám, aby se mohl modlit.

S vypětím všech sil, s tváří zsinalou, chvěje se na celém těle, s rozpjatýma rukama, jako by hledal oporu, »vzdálil se od nich, co by kamenem dohodil« a posléze vyčerpán »padl na tvář svou v modlitbě«. Nebyl to způsob, jakým se obvykle modlívali Židé, kteří při modlitbě stáli; zhroutil se, nemaje již síly udržet se na nohou, a chtěl se modlit leže na zemi v prachu.

Zatím tři svědkové, jistě poděšení, pozorovali tu postavu ležící na zemi a sténající. V jasném světle úplňku, ve vzdálenosti nějakých 40 kroků (»co by dohodil kamenem«), mohli všecko zřetelně vidět a slyšet. Postava na zemi naříkala: »Abba, Otče, všecko jest možné tobě! Odejmi tento kalich ode mne! Ale ne co já chci, nýbrž co ty!« »Kalich« je obrazné rčení, časté v rabínských spisech, a znamená něčí osud; osud, jejž předvídal Ježíš, byla poslední zkouška, kterou měl Mesiáš vejít do slávy (§§ 400, 475, 495) a rozhodná hodina, ve které se zrno hořčičné, padlé do země, rozpadá a umírá proto, aby vydalo nový život (§ 508).

Jaký to rozdíl mezi duševním stavem předešlé neděle a této noci! Tehdy v chrámě Ježíš okamžitě a rozhodně odmítl jakoukoliv váhavost před poslední zkouškou (§ 508). Této noci, několik okamžiků před počátkem oné zkoušky nejen kolísá, ale výslovně prosí nebeského Otce, aby byl takové zkoušky ušetřen. Přesto však modlitbu podřizuje svrchovanému úradku Otcovu a vůle lidská se podrobuje úplně vůli Boží.

Ani jednou se v celém svém dřívějším životě Ježíš neukazuje tak pravdivě člověkem. Již v této hodině mohl nejen římský rytíř Pontius Pilatus, nýbrž celé lidstvo ukázat Ježíše světu a zvolal: »Ejhle, člověk!« Ale také v tutéž hodinu a snad jasněji než potom, možno změřit nezměrnou úzkost,

která naplnila celou duši Ježíšovu při jeho utrpení; proto by snad na toto volání země »Ejhle, člověk!« »Ecce homo!« odpověděl hlas nebes »Ejhle Bůh!« »Ecce Deus!«

556. Modlitbu k Otci pronesl asi několikrát, opakuje táž slova s křečovitostí toho, kdo je v největší bídě. »I ukázal se mu anděl s nebes a posiloval ho.« Jediný Lukáš (22, 43), který nebyl očitým svědkem, ale byl o všem zpraven, uvádí tato slova; rovněž on jediný jakožto psycholog a lékař zaznamenal některé podrobnosti o tom, co se tehdy stalo. »A on octnuv se v úzkosti smrtelné (agonii), modlil se snažněji. I stal se pot jeho jako krůpěje (θρόμβοι) krve, tekoucí na zem.«

»Agonie« byla u Řeků to, k čemu docházelo při závodech (»agon«), t. j. při jízdě závodníků a boji zápasníků, kteří závodili, aby dosáhli odměny. Takový zápas vyžadoval největšího úsilí těla i duše, zcela vyčerpávajícího vypětí sil, takže se nikdo nepouštěl do boje bez vnitřní stísněnosti a úzkostlivé bázně. Teprve později znamenala »agonie« obecně strach anebo bázeň, ale obzvláště úzkost toho, kdo upadl v poslední zápas se smrtí. Tak tomu bylo u Ježíše. »A on ocitnuv se v úzkosti smrtelné, modlil se snažněji.« Modlitba, k níž se po každé utíkal, zvlášť v nejvážnějších chvílích svého života, stává se jediným útočištěm v této poslední hodině. Agonie trvá a v zápase se smrtí se mu ukazují na těle známky boje: potí se a jeho pot se stává »jako krůpěje krve, tekoucí na zem.«

Ve vzdálenosti »co by kamenem dohodil« a za jasného měsíčního světla, mohl být tento zjev pozorován dost dobře. Ještě zřetelněji jej mohli vidět tři svědci brzy nato, když se k nim Ježíš vrátil, maje dosud na obličeji potůčky krve a jiné stopy krvavých krůpějí.

Lékaři znají fysiologický zjev nazývaný »haematodrosis«, t. j. krvavý pot. Toto pozorování učinil již Aristoteles, který užívá rovněž tohoto výrazu tam, kde praví, že »někteří lidé se potili krvavým potem« (*αἱματώδη ἱδρῶτα*) (*Hist. animal. III*, 19). Zjev, jenž se stal na Ježíšovi, může být předmětem vědeckého bádání fysiologů; třeba ovšem mít na zřeteli zvláštní okolnosti trpícího. Fysiolog Lukáš, jenž jediný nám toto sděluje, mlčky nás vybízí k takovému bádání.

Ale právě vypravování, které dává tolik vyniknouti skutečně lidské přirozenosti Ježíšově, pohoršovalo některé dávné křesťany, když četli evangelium lékaře Lukáše. Mysleli totiž, že by bylo lépe příběh neopakovat, i když lékař popisoval událost pravdivou, protože se zdálo, jako by napomáhal nepřátelským pomluvám křesťanského náboženství. Tuto starost pravděpodobně vyvolaly Celsovy útoky proti osobě Ježíšově (§ 195). Tím

se stalo, že vypravování o krvavém potu s předcházející zmínkou o posile andělově počalo mizet z kodexů třetího evangelia pro tuto neodůvodněnou obavu. Dnes toto vypravování chybí v různých unciálách, mezi nimiž jest i velmi vážný kodex Vatikánský, v některých minuskulích i v jiných dokladech; na tuto vynechávku upozornili již ve IV. století Hilarius a Jeronym. Když tato zbytečná obava zmizela, protože ustaly útoky proti křesťanství, přestalo se vynechávat i toto stinné místo; ostatně svědectví pro - jak kodexů, tak i starých spisovatelů, počínajíc Justinem *(Dial. cum Tryph.* 103) a Ireneem *(Adv. haer.* III, 22, 2) jsou tak četná a vážná, že nelze opravdu pochybovat o věrohodnosti oněch slov.

557. Zápas trval. Půlnoc již minula. Tři svědkové, z počátku poděšeni tím, co viděli, upadali brzy v jakousi malátnost pro zármutek, únavu a bdění. Konečně všichni tři usnuli.

Pojednou Ježíš upadl z nesmírné duchovní úzkosti v bezútěšnou lidskou osamělost a proto vyhledal milované učedníky. Snad čekal jen nějaké dobré slovo, přátelský projev, něco, co by mu ukázalo, že není na světě sám. Když však k nim přišel, viděl, že všichni spí, i Petr, který krátce předtím mnohomluvně sliboval věrnost (§ 549). Tu řekl Ježíš: »Šimone, spíš? Nemohl jsi bdíti jedné hodiny? Bděte a modlete se, abyste nevešli v pokušení! Duch zajisté hotov jest, ale tělo slábo!« To byla útěcha, kterou Ježíš nalezl u svých milovaných učedníků.

Hluboká bolest se stupňovala. Ježíš přestal myslet na lidi a obrátil se znovu k Bohu. Znova i nyní opakoval jedinou dřívější prosbu k nebeskému Otci a svědkové, právě probuzeni, ji slyšeli: »Otče můj, nemůže-li kalich tento minouti mne, leč bych jej pil, staň se vůle tvá!«

Uplynul ještě nějaký čas. Noc byla tichá a jednotvárná. Učedníci se chvíli spánku bránili, ale brzy je zase přemohl; Ježíš »navrátiv se nalezl je, ani opět spí, neboť oči jejich byly obtíženy a oni nevěděli, co by mu odpověděli«. V této poslední poznámce Markově (14, 40) poznáváme snadno přiznání toho, od něhož čerpal zprávu, totiž svědka Petra.

»I nechal jich a odešed opět se modlil po třetí, táž slova říkaje« *(Mt* 26, 44). Jak dlouho opakoval po třetí modlitbu, nevíme; snad ne dlouho. Nato přišel Ježíš znovu k spícím učedníkům a řekl jim hlasem tentokrát rozdílným: »Spěte již a odpočívejte. Hle, přiblížila se hodina a Syn člověka bude vydán v ruce hříšníků. Vstaňte a pojďme! Hle, přiblížil se ten, který mne zradí.« První slova: »Spěte již a odpočívejte« nejsou jistě výzvou; je také málo pravděpodobno, že by to byla otázka; správnější se zdá ten smysl, že je to protiklad, jakási shovívavá ironie, která tvrdí opak toho, co

chce říci; jako by se řeklo: Tak tak, jen spěte! Nevidíte, že zrádce již přichází?...

A vskutku bylo již slyšet hluk davu, který přicházel po cestě z Jerusalema; oním směrem bylo také vidět světla svítilen a pochodní.

Ježíš doprovodil tři ospalé učedníky k ostatním apoštolům, pohroužený jistě v nejhlubší spánek. Vzbudil všechny, promluvil k nim několik povzbuzujících slov a očekával další.

Zajetí Ježíšovo

558. »A když ještě mluvil, hle, Jidáš, jeden ze dvanácti, přišel a s ním zástup veliký s meči a kyji, posláni byvše od velekněží a starších lidu.« K této zprávě synoptiků připojuje Jan několik podrobností o »velikém zástupu«; tvořili jej většinou chrámoví služebníci (srv. *Lk* 22, 52), ale byla v něm také četa vojáků (σπεῖρα) s tribunem (χιλίαρχος) (*Jan* 18, 3, 12). Tito ozbrojenci přicházeli jistě od římského místodržitele (§ 619); jak tedy ke všemu došlo?

Věc si možno představit takto: Když Jidáš vyšel z večeřadla (§ 543), odebral se k židovským náčelníkům, kteří na něho čekali a mezitím vykonali technické i právní přípravy; technické, protože nařídili svým služebníkům, aby byli připraveni na menší, ale choulostivý zásah; právní, protože došli k prokurátorovi nebo k veliteli a vylíčili galilejského Ježíše jako politického buřiče, obklopeného jinými vzbouřenci, svými krajany, kteří chystali v hlavním městě vzpouru; snadno dostali ozbrojenou četu. Nemohla to být celá kohorta (asi 600 mužů), která ležela posádkou v Jerusalemě, ale byla to jen malá část, které Jan dává jméno celku. Zajisté přítomnost římských vojáků měla velký mravní význam, tím větší, že s nimi šel také tribun, který jim velel.

S tímto lidem, který v noci shromáždili, chtěli vypátrat a zatknout Ježíše. Kde ho nalézt, aby se ho mohli zmocnit úplně tajně a bez obavy před srocením lidu? K tomu se nehodil nikdo lépe než Jidáš, který byl podplacen především pro tuto část programu. Slyšeli jsme již od Jana, že Gethsemany znal i Jidáš, »neboť Ježíš scházel se tam často s učedníky svými« (§ 554), a zrádce věděl, že Ježíš nemohl po velikonoční večeři odejít až do Bethanie, jež byla příliš daleko: musil tudíž být v oblíbené zahradě gethsemanské nebo někde nablízku.

Když Jidáš přijímal poslední pokyny od velekněží, určil jim zvláštní znamení, podle něhož Ježíše poznají: »Kterého políbím, ten jest to! Chopte se ho!« Na východě za starých dob skutečně učedníci líbali z úcty ruce

svému mistru, ale přátelé se líbali jako rovný s rovným na tvář. Jako by byl ve znamení, jež si Jidáš zvolil, jakýsi zbytek studu, který bránil zrádci ukázat veřejně strážím na Mistra a přítele slovy: To jest on! Tak by si byl počínal člověk, který by skutečně Ježíše nenáviděl, protože takové zvolání bylo by již samo o sobě projevem nenávisti; naopak smluvené znamení mělo zachovat vnější úctu. Ale i zde se ukazuje Jidášova záhada. Nevěděl snad, že Mistr ví o jeho zradě? Neslyšel sám ono milosrdné »Ty jsi řekl!« z úst Ježíšových před několika hodinami? (§ 543.) Jestliže v Jidášovi vyvstaly takové tísnivé myšlenky, hleděl se jich zbavit představou třiceti stříbrných a obracel se dozadu, aby se přesvědčil, zda za ním stojí římští vojáci. Jistě tato předstíraná ostýchavost byla ještě jakýmsi zbytkem lásky k Ježíšovi, lásky právě překonané touhou po zlatě; za několik hodin však láska ke zlatu zmizí, zrada bude odvolána, ale láska k Ježíšovi nebude dostatečně čistá a silná, aby hledala u Ježíše odpuštění (§ 543).

559. Vše se stalo podle dohodnutého plánu. Ježíš ještě mluvil s apoštoly, kteří právě procitli, když Jidáš vešel do zahrady a kousek za ním šly stráže. Přiblížil se k družině dvanácti a snaže se zrakem proniknout polostín olivových stromů, poznal Ježíše. Přistoupiv tedy k němu, položil mu ruce na ramena a políbil ho na tvář se slovy: »Zdráv buď, Mistře!« Ježíš na něho pohleděl a polohlasně mu řekl: »Příteli, nač jsi přišel?« A hned nato pokračoval: »Jidáši, políbením zrazuješ Syna člověka?« Nedostal odpovědi; Jidáš splnil úkol, jejž vzal na sebe pro ty, kteří stáli za ním.

Stráže, vidouce smluvené znamení, se v nepořádku přiblížily. Tehdy Ježíš, zanechav apoštoly, vyšel jim vstříc a tázal se: »Koho hledáte?« Odpověděli: »Ježíše Nazaretského!« A Ježíš řekl: »Já jsem to!« Po těch slovech se ti, kteří stáli nejblíže, zachvěli a padli na zem. I o jiných osobách starověku, jako o Mariovi a Marku Antoniovi, čteme, že pouhou přítomností nebo hlasem srazili k zemi lidi najaté k jejich zavraždění, ale to šlo o jednotlivé vrahy a o zvláštní okolnosti. U Ježíše podlehly stráže náhle moci jeho osobnosti a ulekly se snad i proto, že si vzpomněly na smutný konec ozbrojenců, poslaných aby zajali Eliáše (II [IV] *Kr* I, 10 násl.) nebo jiné dávné proroky. Je jisto, že Jan, jenž jediný nám vypravuje tuto událost, chce ji vylíčit jako zázrak a také dokázat svobodnou vůli, s níž Ježíš přijal své zajetí. Když zase povstali a opakovali, že hledají Ježíše Nazaretského, Ježíš jim znovu odpověděl: »Řekl jsem vám, že já jsem to. Hledáte-li tedy mne, nechte těchto, ať odejdou.« S jemnou opatrností mluví Ježíš o apoštolech jako o »těchto«, chtěje zastřít, že jsou jeho

učedníky, aby je uchránil násilí. Po odpovědi Ježíšově stráže »vztáhly na něho ruce a jaly ho«.

Zatčení vykonali chrámoví služebníci, protože právě služebník velekněžův první pocítil následky zatýkání a Ježíš byl po svém zatčení neprodleně doveden před velekněze a nikoliv před římské úřady; naproti tomu vojáci z římské kohorty stáli nečinně stranou, hotovi zakročit jen v případě, že by nastala nějaká větší potyčka.

560. Něžná pozornost Ježíšova, jemuž jako první věc ležela na srdci záchrana apoštolů, a potom pohled na milovaného Mistra, jenž tak náhle upadl do moci té sebranky a byl tak pokořen, vzbudila v apoštolech bojovnou náladu, kterou projevili několik hodin předtím ve večeřadle a jež byla bezpochyby zcela upřímná (§ 549).

Protlačivše se tedy zástupem k Ježíšovi, tázali se ho: »Pane, máme bíti mečem?« Ale Petr by nebyl Petrem, kdyby čekal na Ježíšovu odpověď; místo toho »maje meč, vytasil jej a udeřil služebníka velekněžova a utal mu pravé ucho. Bylo pak jméno služebníka toho Malchus«.[2])

Jediný Jan (18, 10) uvádí jména Petr a Malchus. Synoptikové naproti tomu mluví sice o ráně, ale nejmenují ani raněného, ani útočníka, pravděpodobně z opatrnosti, jíž vyžadovala doba, kdy psali; podobně jednali i jinde (§§ 493, 535).

Ježíš ihned zakročil a pravil Petrovi: »Schovej meč svůj do pochvy; neboť všichni, kteří berou meč, od meče zahynou! Či myslíš, že nemohu prositi Otce svého a dá mi nyní více než dvanáct pluků andělů? (§ 347.) Kterak tedy naplní se Písma, která praví, že musí se tak státi?« Ježíš zastaviv útočníka, ujal se i raněného a uzdravil mu ucho pouhým dotekem ruky; také toto uzdravení vypravuje jen evangelista lékař *(Lk* 22, 51). Ježíš oslovil pak zástup, v němž byli velekněží, velitelé chrámoví a starší (§ 54): »Jako na lotra jste vyšli s meči a kyji? Když jsem býval denně s vámi v chrámě, nevztáhli jste ruky na mne, ale toto jest hodina vaše a moc temnosti« (*Lk* 22, 52-53).

561. Zajatého spoutali a odváděli. Apoštolové, jimž nejdříve ospalost a později náhlé rozhořčení nedovolovalo uvědomiti si, co se vlastně událo, teprve teď pochopili: Mistr byl opravdu zajat, byl odváděn jako zločinec. Tehdy snad lépe než při všech dřívějších tvrzeních Ježíšových začali chápat, jaká bude nejtvrdší zkouška, jaké poslední utrpení, kterými Mistr podle své časté předpovědi bude musit vejít do své slávy.

Při tak žalostném pohledu a v tak přesmutných vzpomínkách se cítilo

oněch jedenáct mužíků (homuncione) úplně zničeno. Vůbec si nevzpomněli na budoucí dalekou slávu Mesiášovu a měli před sebou jen řinčení řetězů, blyštění mečů a pokoření Mistrovo. Potom úplně zmateni opustili všecko a všichni do posledního utekli. A Ježíš vyšel z Gethsemany jenom mezi pacholky, jediný přítel nebyl nablízku.

Lépe řečeno, přítel tu byl, jenže nestál příliš blízko. Přihodila se zde nyní událost s mladíkem, oděným jen lněným rouchem. Jak jsme již viděli, je možno, že jím byl evangelista Marek (§ 134). Byl-li on synem nebo jiným příbuzným majitele večeřadla (§ 535), který snad byl také majitelem Gethsemany (§ 554), můžeme předpokládat, že šel po poslední večeři z přátelství za Ježíšovou družinou do Gethsemany a tam se chvíli zdržel s osmi apoštoly, kteří se uchýlili do zahradního domku nebo do jeskyně, a později se i on uložil ke spánku. Důležitá je podrobnost, že »byl oděn lněným rouchem na těle nahém« (*περιβεβλημένος σίνδονα ἐπὶ γυμνοῦ*); lněného roucha užívali v lůžku jen lidé zámožní (srv. Herodot II, 95; Eusebius, *Hist. eccl.* VI, 40, 7), kdežto prostý lid, jako apoštolové, spali v týchž šatech, které nosili ve dne. Pravděpodobně byl jinoch zvyklý někdy přenocovat v gethsemanském domku, kde v rohu bylo lehátko s příslušenstvím, aby tam mohl spát jako člověk zvyklý určitému blahobytu.

Jsou-li tyto domněnky správné, je nám vše jasné. Jinoch, probuzený pojednou hlučným voláním stráží, křikem raněného a apoštolů, vstává s lůžka a vyběhne oděn tak, jak byl. Je svědkem posledního výjevu zajetí Ježíšova i útěku apoštolů. Potom jde za strážemi, které se vzdalují, s jistotou pána pozemku, i s mladickou živostí, kterou zvyšovala láska k zajatému. Stráže však brzy zpozorují mladíka, který je stopuje v nezvyklém šatě a pokládajíce jej za podezřelého, uchopí jej. Ale zachytí jen noční košili, protože hbitý chlapec jim uklouzne, zanechá lněné roucho strážcům v rukou a prchne zcela nahý.[3])

A tak Ježíše opustil i poslední jeho přítel: mladík bez šatů.

Náboženský soud před veleradou

562. Byly asi dvě hodiny po půlnoci. Skupina stráží, vlekouc s sebou zajatého, vracela se touže cestou, kterou se několik hodin předtím ubíral Ježíš s apoštoly; překročivše Cedron, stoupali po západním svahu města, kde stál dům velekněze Annáše. Když tam průvod došel, rozdělil se; zatčený a stráže velerady zůstali v domě, kdežto vojáci římské kohorty odešli do svého obydlí v pevnosti Antonia.

Co se stalo potom, popisují čtyři evangelisté různě. Synoptikové Matouš

a Marek podávají vypravování celkem stejné; od nich se značně liší synoptik Lukáš, jenž psal po nich; konečně Jan podle svého zvyku přesněji určuje a doplňuje tři předchozí evangelisty předpokládaje, že jsou čtenářům již známi. Ze synoptiků Matouš a Marek mluví o jednom předvedení Ježíše za noci a o druhém před veleradu časně zrána; Lukáš však mluví jen o ranním předvedení před veleradu. Jan rozlišuje mezi výslechem u velekněze Annáše, jenž již nebyl ve velekněžském úřadě, o čemž mlčí synoptikové, a mezi druhým výslechem u velekněze, tehdy úřadujícího, Kaifáše; naopak nemluví o výslechu před veleradou.

Abychom uvedli v soulad různé zprávy, stačí si uvědomit, co jsme již několikrát řekli: synoptikové často nedbají ani úplnosti vypravování, ani pořadu událostí, kdežto Jan se zásadně vyhýbá opakování toho, co již zaznamenali synoptikové, mlčky k nim přihlíželje s úmyslem je doplnit. Tak na př., protože synoptikové Annáše vůbec nejmenovali, začíná Jan své vypravování upozorněním, že Ježíš byl uveden nejprve k Annášovi (§ 164) a teprve potom uvádí, že byl doveden před Kaifáše, který je velekněžem, o němž se zmiňují synoptikové.

Protože Annáš a Kaifáš byli příbuzní, bydleli asi v jednom domě, ovšem v různých bytech. Staré podání, které sahá nejméně do IV. století, umisťuje Kaifášův dům na západní pahorek města, poněkud na sever od tradičního večeřadla (§ 535). Důvod toho, že Ježíš byl doveden nejdříve k Annášovi, byl pravděpodobně ten, že Annáš, i když již nebyl v úřadě velekněze, měl stále velikou moc (§ 52) a poradil, jak se zmocnit galilejského Mistra; pro tento zásah a pro jeho veliký vliv nařídil Kaifáš, jeho zeť, aby zajatý byl předveden přímo k Annášovi.

Zde začíná soudní řízení proti Ježíšovi, které se dělí na dvě různé části, před dvěma různými soudy, z důvodů částečně rozdílných. První díl je náboženský: Ježíš, obžalovaný z náboženského zločinu, objevuje se před národním a náboženským soudem velerady a je tu prohlášen za hodna smrti. Tento ortel má význam jen theoretický, protože - jak již víme (§ 59) - velerada nemohla vykonati rozsudky smrti, které sama vynesla, dokud nebyly jednotlivě a výslovně schváleny zástupcem římské moci A tak se obrátila velerada na římského prokurátora, aby se její rozsudek neminul cíle, a tu začíná druhý díl soudního řízení. Nekoná se již před dřívějšími soudci, nýbrž před místodržitelovým civilním soudem; mimo to se dřívější soudcové objevují v soudním dvoru jako žalobci a podávají žaloby jen z menší části náboženské, z větší části politické.

563. Náboženský soud začal Ježíšovým výslechem před Annášem. Nebyl

to však pravý úřední výslech, nýbrž spíše jakési právní zjištění případu neb i zadostiučinění, kterého si chtěl dopřát Annáš dříve, než vlastní soudcové a úřední svědkové budou svoláni na onu noční hodinu a osobně se dostaví.

Annáš se dotazoval Ježíše na jeho učedníky a na jeho učení.[4]) Ježíš mu odpověděl: »Já jsem mluvil světu zjevně; já jsem učil vždy v synagoze a ve chrámě, kde všichni Židé se scházejí a tajně jsem nemluvil nic. Proč se mne ptáš? Zeptej se těch, kteří slyšeli, co jsem mluvil. Hle, ti vědí, co jsem já mluvil« *(Jan* 18, 20-21). Obžalovaný odpovídal podle práva všech národů; u všech národů, i u židovského *(Ketubóth* II, 9; srv. *Jan* 5, 31; 8, 13), obžalovaný nesvědčil sám o sobě; platná byla totiž jen svědectví hodnověrných svědků; Ježíš svou odpovědí odkazuje soudce právě na takové svědky. Ježíš nebyl zakladatelem tajných společností a neučil moudrosti skryté a uzavřené; mluvil na veřejných místech a přede všemi, kdo tam byli; proto ti mohou dosvědčit jeho učení. Podobně se hájil před pěti sty lety Sokrates před athénskými soudci; také on mluvil vždy veřejně, a kdyby některý svědek tvrdil, že slyšel od něho věci, jichž všichni nemohli slyšet, byl by lhářem *(Apologie Sokratova* 21).

Proti odpovědi Ježíšově nemohlo být námitek, ale v Annášovi vyvolala jistě hnutí odporu, protože doufal, že mu obžalovaný dá svou odpovědí podklad pro veřejnou žalobu. Hněvivý posunek Annášův neušel jednomu z přítomných; jako horlivý služebník pokládal za spravedlivé být na straně vyšetřujícího soudce a vyjíti vstříc jeho tajnému přání; stoje vedle Ježíše, dal mu políček, křiče pohoršeně: »Tak-li odpovídáš nejvyššímu knězi? Ježíš mu odpověděl: Mluvil-li jsem zle, vydej svědectví o zlém; jestli však dobře, proč mě tepeš?« *(Jan* 18, 22-23).

Tímto políčkem končí to, co víme o Annášově výslechu, který ostatně dlouho netrval. Annáš, vida velmi skromné chování obžalovaného a nechtěje se snad pouštět do zevrubného soudního šetření, poslal Ježíše spoutaného k úřadujícímu veleknězi a zeti Kaifášovi. Z jednoho bytu do druhého nebylo daleko, neboť - jak jsme výše naznačili (§ 562) - šlo se jen přes dvůr aneb atrium, z něhož se vcházelo do různých bytů.

564. Mezitím se v bytě Kaifášově shromáždili různí členové velerady a když jich byl dostatečný počet, podrobili Ježíše řádnému výslechu, v němž byl probrán podklad k úřednímu jednání s obžalovaným. Než sezení velerady jako řádného soudního dvora konalo se teprve později, když se rozbřesklo; tam se doplnila zjištění nočního vyšetřování a využilo se jich. Zdá se, že Matouš a Marek kladou tento výslech do nočního sezení;

Lukáš, časově přesnější, jej klade do ranního zasedání a není pochyby, že jeho zpráva je lepší.

Uvedli jsme již jinde zcela přesné a podrobné předpisy, které jsou v Talmudu o soudním jednání, zvláště o takovém, které mohlo skončit odsouzením k smrti (§ 60). Ale také jsme naznačili, že celé zákonodárství, tak obsáhlé a moudré, bylo až přespříliš moudré, než aby se mohlo uskutečnit v praxi. Bylo totiž spisováno teprve od II. století po Kristu a nestranným dějepiscům se dnes jeví spíše jako planá theorie, jako ideál dokonalého vykonávání spravedlnosti než jako sbírka zákonitých předpisů pro praxi. Nemusíme myslit na utopie Platonovy a Tomáše Mora, ani nemusíme hledat mimo židovstvo: rozsáhlé a podrobné zákonodárství Ezechielovo (kap. 40-48), týkající se budoucího chrámu, podalo už typickou ukázku podobných theorií či ideálních vidin. Právem poznamenali moderní badatelé a mezi nimi i badatelé židovští, že zákonodárství Talmudu o soudním řízení se zdá složeno tak, aby vyloučilo trest smrti. Je jisto, že toto zákonodárství, napsané tehdy, kdy židovský národ již ztratil všecku politickou samosprávu a byl zastoupen jedině farizeji (§ 87), bylo vypracováno bez vztahu k přítomnosti a bez jakýchkoli důvodů bylo kladeno do minulosti jako plod tradice. Není pravděpodobno, že toto zákonodárství bylo při této kodifikaci úplně vymyšleno; ale zvyklostí z dob samostatnosti a před kodifikací bylo jistě málo a jistě neměly té přesnosti a podrobnosti, jichž se jim dostalo sepsáním. Pro nedostatek podobné sbírky zákonů za časů Ježíšových platily jen předpisy zvykové, jejichž počet ani ráz nelze dnes určit; můžeme všeobecně říci, že byly jen velmi nepatrnou částí toho, co bylo teprve později uzákoněno.

Bylo by tedy nesprávné srovnávati - jak se skutečně stalo - soudní předpisy Talmudu s praxí při soudním řízení Ježíšově, aby se zjistilo, do jaké míry byly tyto předpisy zachovány; o mnohých z nich totiž nevíme, zda tehdy vůbec existovaly. Platila na př. posvátná a starobylá zvyklost *(Num* 35, 30; *Deut* 17, 6; 19, 15), podle níž nikdo nemohl býti odsouzen, leda na základě cizích svědectví a nikdy svědectví jediného, nýbrž aspoň dvou nebo tří. Naopak není jisto, zda již existovala zásada přidaná do sbírky později, podle níž nesměly býti v nočním sezení projednávány soudy hrdelní, a také jiné pravidlo, podle něhož odsouzení na smrt nesmělo býti proneseno téhož dne, kdy se konalo soudní řízení. Jisto je, že v případě Ježíšově nebyly tyto tři zásady zachovány.

565. V nočním sezení byly připraveny hlavní body pro zasedání ranní; to se konalo, »když se rozednilo« *(Lk* 22, 66), t. j. sotva ustoupila noc

rannímu svítání (§ 567). Byla to asi naše pátá hodina ranní. Nočního sezení se zúčastnili buď úhlavní nepřátelé Ježíšovi nebo stálí návštěvníci domu velekněžova; rannímu sezení byli naopak přítomni členové všech tří skupin velerady *(Lk* tamtéž; srv. § 58).

Zachovávajíce starou a slavnostní zásadu, o níž jsme se zmínili výše, počali vyslýchati »mnoho... svědků«, kteří však svědčili »křivě«; svědectví jejich se neshodovala« *(Mk* 14, 56), buď proto, že se jejich jejich podplacení stalo narychlo a bez přesnějšího vysvětlení, nebo že tito svědkové, vypovídajíce o starých činech a řečech Ježíšových, spletli různé podrobnosti. S těmito výpověďmi se soudní řízení nedostalo ani o krok kupředu a nezachovalo se při něm ani zdání spravedlnosti; neboť i když tehdy nebylo pravidla, uzákoněného později, že svědek má přesně udati den, hodinu a místo a všecky podrobnosti zločinu (§ 60), samozřejmě se vyžadovalo, aby si svědecké výpovědi navzájem neodporovaly.

Nakonec přece jen předstoupili dva svědkové, kteří podle zdání vypovídali souhlasně. Byl tu počet Zákonem žádaný, třebaže nejmenší, totiž dva svědci, a také se zdála býti mezi nimi shoda. Vypověděli, že Ježíš prohlásil: »Tento pravil: Mohu zbořiti chrám Boží a ve třech dnech jej zase vystavěti« *(Mt* 26, 61); nebo podle jiného znění: »Já zbořím chrám tento rukou udělaný a ve třech dnech vystavím jiný, ne rukou udělaný« *(Mk* 14, 58). Ale ani toto dvojí svědectví při dalším soudním šetření v podrobnostech nesouhlasilo; především nebylo pravdivé ani obsahově, ani podle slov.

Svědectví se totiž zřejmě týkala Ježíšových slov, jež vyřkl více než před dvěma roky při vyhnání prodavačů z chrámu (§ 287); viděli jsme již, že jerusalemského chrámu, Ježíš nevyslovil úmysl sám zbořit chrám, nýbrž těla Ježíšova. A dále, i kdybychom brali výrok doslovně, jako by se týkal jerusalemského chrámu. Ježíš nevyslovil úmysl sám zbořit chrám, nýbrž vyzval své nepřátele, aby jej zbořili (»Zbořte chrám tento« atd.); nanejvýš by tedy Ježíš byl obnovitelem chrámu, kdyby jej Židé zbořili, ne však jeho bořitelem. Znovu vystavět chrám však mohlo být věcí jen chvályhodnou, nikdy důvodem obžaloby; jednou z těch několika zásluh, které si před půl stoletím získal Herodes Veliký v očích Židů, byla právě ta, že znovu vybudoval, a to nádherněji než předtím, chrám, který sám po částech zbořil (§ 46). Svědkové i soudcové určitě nevěřili, že by Ježíš mohl dokázat to, co Herodes Veliký; ale pak mohli nanejvýš dovozovat, že obžalovaný je ješitný snílek a chlubil, nikdy však bezbožník anebo rouhač.

566. Jenže toto dvojí svědectví, týkající se chrámu, se oněm soudcům

příliš hodilo, než aby si je z nedostatku jiných větších žalob dali ujít. Mohlo být aspoň důkazem, že Ježíš pokládal za možné zboření chrámu nebo že je předpovídal.

Když šlo o hromadu kamení a trámů, které tvořily hmotný chrám, přecházel Židům časů Ježíšových hned zrak, jako jej ztratili jejich předkové za dob Jeremiášových. Dávný prorok byl považován za hodna smrti, protože pronesl předpověď Boží, že chrám bude rozbořen *(Jer* 7, 4 násl.; 26, 6 násl.); spisy, v nichž se o tomto proroctví vypravovalo, spolu s jeho přesným vyplněním a s bezbožným zacházením, jehož se proroku dostalo, byly dosud v úctě jako posvátné u těch, kteří tu seděli, aby soudili Ježíše. Ale poučení, které z toho čerpali, bylo, že jednali hůře než jejich předkové s prorokem Boha Izraele.

Velekněz vida, že i toto poslední svědectví mizí, učinil rozhodný pokus. Povstal a snažil se Ježíše přimět k výpovědi zdánlivě proti žalobě svědků, která jej však měla zaplést a pohnout k doznání. Kaifáš proto řekl: »Nic neodpovídáš na to, co tito proti tobě svědčí?« Leč Ježíš neodpověděl a nepohnutě mlčel.

Tu se velekněz vznešeně a slavnostně znovu otázal: »Zapřísahám tě skrze Boha živého, abys nám pověděl, jsi-li ty Kristus, Syn Boží.« Vzezření velekněžovo budilo dojem člověka dychtícího po pravdě, čekajícího na jediné slovo ujištění, aby Ježíšovi uvěřil a přisvědčil mu. Kdo ho slyšel, byl by řekl, že kladná odpověď Ježíšova jej pohne k tomu, aby se sklonil v úctě před ním, uznávaje jej za Mesiáše Izraelova.

Všimněme si dále pozorně, že Kaifáš zapřísahal Ježíše, aby prohlásil, zda je »Kristem, Synem Božím«. Otázka se tedy týkala dvou věcí; Ježíš má potvrdit anebo popřít, že je Kristus čili Mesiáš, a mimo to, že je »Synem Božím«. Je pravděpodobné, že Kaifáš v tomto zapřísahání užil dvou výrazů prakticky stejného smyslu; přesto však on i ostatní členové velerady dokáží hned nato, že dovedou docela dobře rozlišovat přesný význam obou výrazů a dají slovům »Syn Boží« význam rozdílný a mnohem vyšší než slovu »Mesiáš«.

567. Byl to okamžik vpravdě slavnostní. Takřka veškerá činnost, celé poslání Ježíšovo budou obsaženy v odpovědi, jakou dá na zaklínání nejvyššího kněze. Ten, jenž dával otázku, měl nejvyšší a veřejnou autoritu v Izraeli; odpovědět měl ten, který po celý život rozvážně zatajoval svou mesiánskou důstojnost a svěřil se s ní teprve v posledním čase lidem spolehlivým a připraveným. Nyní však rozumové důvody ustoupily. I když to bylo nebezpečné, přece jen nadešel okamžik, aby otevřeně prohlásil

svou důstojnost před celým Izraelem, jejž zastupoval nejvyšší kněz a velerada.

Odpověď, kterou měl Ježíš pohotově, byla by však jistě pohoršila ty, jimž byla určena, pro jejich zvláštní stav; mimo to bylo by bývalo nutno nejdříve dokonale objasnit některé základní pravdy, které by pro ně mohly mít dvojí smysl. Ježíš tudíž vážně prohlásil: »Povím-li vám to, neuvěříte mi; otáži-li se však také, neodpovíte mi« *(Lk* 22, 67-68).

Toto prohlášení zklamalo na okamžik napjaté očekávání celého shromáždění; jeho členové tudíž povzbuzovali obžalovaného k odpovědi, opakujíce jeden přes druhého otázku velekněžovu, aby jej přiměli k vyjádření, na které čekali. Ježíš tedy, obrátiv se k veleknězi, odpověděl: »Ty jsi řekl«; což znamenalo: Já jsem to, co ty jsi řekl (§ 543). Ke svému stručnému tvrzení připojil obžalovaný prohlášení k celému shromáždění: »Avšak pravím vám: Od tohoto času uzříte Syna člověka seděti na pravici Boží a přicházeti v oblacích nebeských.« Tento dodatek obsahuje dvě slavná mesiánská místa *(Dan* 7, 9, 13 Ž 110 hebr, 1); chce totiž přesněji vyjádřit, co Ježíš stručně prohlásil, poukázat na spojitost s posvátnými židovskými knihami a zároveň se odvolat na budoucí důkaz pro ono tvrzení, totiž na slavný návrat Mesiáše v oblacích nebeských, jak to bylo předpověděno v Písmě.

568. Sotva uslyšeli členové velerady tato Ježíšova slova, všichni rozčileně povstali a o překot se vyptávali obžalovaného: »Ty jsi tedy Syn Boží?« *(Lk* 22, 70).

Z předcházející Ježíšovy odpovědi měli již cenné přiznání, že se Ježíš pokládá za Mesiáše. Zůstávala však ještě pochybnost, pokládá-li se jen za Mesiáše, či také za Syna Božího v pravém slova smyslu. Ježíšovy narážky dostatečně objasňovaly tento bod; přesto členové velerady toužíce po jasném a úplném prohlášení obžalovaného, dali mu přímou otázku: »Ty jsi tedy« nejen Mesiáš, ale také »Syn Boží?« Nemohlo být věru přesnějších a zevrubnějších soudců.

Přesnější a zevrubnější nemohla být ani Ježíšova odpověď, která zazněla do napjatého ticha soudního dvora: »Vy to pravíte, já jsem«; což znamenalo: Já jsem to, co vy pravíte, totiž »Syn Boží«.

Velekněz po tomto jasném prohlášení vzkřikl zděšeně: »Rouhal se! Což ještě potřebujeme svědků? Hle, právě jste slyšeli rouhání! Co se vám zdá?« A všichni velikým hlasem odpověděli: »Hoden jest smrti!«

Aby velekněz názorněji a výrazněji naznačil své rozhořčení, roztrhl si při prvním zvolání hořejší lem pláště, jak bývalo zvykem při největší

bolesti. Kdyby však měl projevit skutečné city svého nitra, byl by se mu rozzářil obličej velikou a upřímnou radostí. Věděl, že se mu povedlo přimět Ježíše k rouhání, a tím ho přivést k odsouzení.

569. Ale otázka nejvyššího kněze Ježíšovi byla v soudním řízení naprosto nepřípustná. Neboť až do této chvíle chyběl svědecký důkaz; snažil se proto učinit z obžalovaného svědka, svědčícího proti sobě samému, což však bylo proti předpisu Sanhedrín, 9 b, a překvapit ho přímo v tom zločinu; proto již nedbali domnělých zločinů minulých, hledíce jen na poslední skutek; Ježíš zde již nestál jako obžalovaný za dřívější viny, nýbrž jako nevinný, kterého zajali, aby ho přiměli k rouhání.

Mimo to se Ježíš vůbec nerouhal, tvrdě, že jest Mesiášem. Předně proto, že při svém prohlášení nepoužil jména Božího, nýbrž opatrně nahradil osobní či všeobecné označení Bůh (Jahve neb Elohim) jménem »moc«, jak byli zvyklí činit i rabíni.[5]) Za druhé, dával-li sobě nebo jinému jenom poslání Mesiáše Izraelova, nemohlo to být pokládáno za rouhání. Sto let později velký rabín Akiba prohlásil za Mesiáše Bar Kochbu, jenž vedl poslední a nejkatastrofálnější vzpouru Judska proti Římu, aniž se tím prohřešil proti rabínské pravověrnosti; a přece přes toto mylné prohlášení nebyl rabbi Akiba pokládán za rouhače, nýbrž byl stále považován za jednu z nejjasnějších hvězd židovského národa v dobách po Kristu. Proto, když se Ježíš prohlásil za Mesiáše, mohli jeho nepřátelé pokládat jeho prohlášení - i když jemu nevěřili - nanejvýš za prázdné vychloubání, za tvrzení člověka zaslepeného a přepjatého - jak také soudili současníci o prohlášení rabína Akiby - nemohlo to však být nikterak rouhání proti Bohu.

Proč tedy předseda soudu zvolal a celý soudní dvůr potvrdil, že se Ježíš rouhal? Zřejmě pro kladnou odpověď Ježíšovu na poslední otázku: »Ty jsi tedy Syn Boží?« V otázce výraz »Syn Boží« jistě neznamená - ani podle toho, kdo se tázal - totéž, co slovo Mesiáš, nýbrž představuje proti němu jakési stupňování, klimax, a má význam mnohem vyšší: tázající chtěli od Ježíše vědět, zda se pokládá v pravém slova smyslu za »Syna Božího«. Když Ježíš odpověděl kladně, rouhal se.

Tak skončil náboženský soud a rozsudek byl vynesen: Ježíš byl odsouzen k smrti, protože se rouhal. Soudní jednání se veleknězi podařilo lépe, než sám čekal. Vida, že je bezvýsledné spoléhat na výroky podplacených svědků, obrátil se přímo k obžalovanému, míře nejdříve na jeho poslání Mesiáše, neboť po tomto vyznání se bude muset obžalovaný zodpovídat na politickém úřadě před římským místodržitelem. Jenže přiznání, jež získal,

bylo tak vznešené a slavnostní, že vedlo mimoděk k další otázce, zdali obžalovaný není nejen Mesiášem, nýbrž i »Synem Božím«. Na novou otázku, mnohem choulostivější a rozhodnější, dostal rovněž odpověď zcela kladnou.

Vyšetřující soudce zvítězil v obou směrech: národně-politickém, protože obžalovaný se přiznal, že je Mesiášem Izraelovým; přísně náboženském, protože se přiznal, že jest skutečným Synem Božím. Toto druhé přiznání bylo rozhodující pro soud velerady; první bude předloženo soudu římského prokurátora a bude stejně rozhodující.

To vše se stalo - jak jsme již naznačili (§ 564) - v ranním sezení, jež bylo skončeno a jež shrnulo také prozatímní výsledky sezení nočního. Mezitím se však staly ještě jiné události, které vylíčíme zvlášť.

Ježíš potupen - Zapření Petrovo - Konec Jidáše Iškariotského

570. Po nočním sezení, když osud obžalovaného byl prakticky už zpečetěn, byl Ježíš odevzdán strážím velerady, aby ho hlídaly až do ranního sezení.

Bičíci, majíce v rukou člověka postaveného nyní mimo zákon, rozmrzeni a podrážděni tím, že kvůli němu celou noc nespali, udělali si z odsouzeného terč rafinovaného posměchu a nekonečných šprýmů. Snad po dvě hodiny - od tří do pěti ráno (§§ 562, 565) - byl obžalovaný hříčkou svým strážcům, k nimž se hned od začátku přidali i někteří z nejzuřivějších členů velerady, aby popouzeli ty, kteří si z Ježíše tropili posměch, a těšili se z tak vzácného divadla. Zavedli Ježíše přes dvůr Annášova a Kaifášova domu do nějakého tmavého sklepení. Tam jej políčkovali, plivali mu do tváře, zahrnovali jej různými nadávkami a potupami jako rouhače a svatokrádce.

Nato přešli k soustavnému a důmyslnému posmívání a hráli si s ním jako děti, jenže hra byla bolestná a krutá. Zavázali mu oči a bili jej surově do tváře, ptajíce se, kdo ho udeřil. Tak se bavívaly, ovšem nevinně, řecké děti a hru nazývaly podle různého způsobu buď *μυίνδα παίζειν* nebo *κολλαβίζειν*. Tato hra s Ježíšem měla v sobě něco jizlivého, neboť prorok, který tolikrát viděl skryté věci a tajné myšlenky, měl být s to uhodnout, kdo ho udeřil; proto při každé ráně volali: »Hádej nám, Kriste, kdo jest to, který tě udeřil?« Jiní »políčkovali jej«, »bili ho pruty«, jak zní římský výraz u Marka (§ 133). Přitom Ježíše stále zahrnovali kletbami, plitím a jizlivými posměšky.

Když vynalézavý duch strážců vyčerpal svou krutost a únava převládla

nad zuřivostí, odešli jeden po druhém od Ježíše a nechali ho zmořeného a rozedraného na lavici posměchu; potom se ve sklepě položili kolem něho a v dřímotách hlídali obžalovaného.

571. Krátce před tímto výjevem se přihodila jiná událost, jejímiž představiteli byli nikoliv nepřátelé, nýbrž přátelé Ježíšovi. Viděli jsme již, jak všichni apoštolové vyjma Jidáše opustili v Gethsemany svého Mistra. Kam asi utekli? Jistě nešli příliš daleko od místa zajetí a zastavili se, když si byli jisti, že to s nimi neskončí tak, jako s Mistrem. Sotva se cítili v bezpečí, bezděčně se zastyděli, že byli zbabělí; tu se, ne-li všichni, aspoň někteří z nich opatrně a obezřele plížili do Jerusalema cestou, kterou šly krátce předtím stráže se zajatým.

První šel Petr »a jiný učedník« *(Jan* 18, 15), ovšem v uctivé vzdálenosti za strážemi. Možná, že si Petr v této chvíli vzpomněl, co slíbil před několika hodinami Ježíšovi, že mu zůstane věren i za cenu života. Ale vida, že v rozhodné chvíli utíkal, co mu nohy stačily, nabyl znovu trochu bojovného ducha a přemýšlel, jak by se dověděl, co se stalo se zatčeným. Pozoruje z dálky pohyby stráží, zahlédl, že celý dav vešel do domu velekněžova; i namířil si s oním »jiným učedníkem« odhodlaně k bráně onoho domu.

Zde se stalo něco zvláštního. Tohoto »jiného učedníka« znali sluhové veleknězovi, a proto mohl bez překážky vstoupit do domu. Petra neznali, i zůstal rozpačitě venku. Když však onen »jiný učedník« zpozoroval, že Petr za ním nejde, vrátil se ke vchodu, promluvil s vrátnou a dosáhl, že mohl vejít i Petr.

Kdo byl tento »jiný učedník«, o němž mluví jen čtvrté evangelium, aniž nám prozrazuje jeho jméno? Nejrozumnější ze všech zdá se být dohad dosti obecný mezi starověkými i novodobými badateli, podle něhož tento nejmenovaný učedník byl právě Jan, jenž zásadně neuvádí svého jména a důsledně utajuje ve svém evangeliu vlastní osobu. Ani nás nemusí naplňovat podivem, že byl znám služebníkům velekněze. Snad to byly obchodní styky mezi zámožnou rodinou Janovou a velekněžem, který nepohrdal obchodem, snad to byly i jiné důvody, jichž neznáme. Je však jisto, že nějaká známost mezi jinochem a služebníky velekněžovými nebyla nic divného. Ta oběma umožnila vstoupit do domu, když nikdo netušil, že jsou učedníky obžalovaného.

572. Abychom si jasně uvědomili, co potom následovalo, musíme mít na zřeteli, jak byly rozděleny jednotlivé části v bohatém jerusalemském

domě. Kdo přicházel z ulice, musil nejdříve projít vrátnicí; odtud vešel do vestibulu, což byla jakási chodba více nebo méně dlouhá; ústila do dvora čili atria, společného různým bytům v domě. Místnosti v přízemí tohoto nádvoří sloužily obyčejně služebnictvu a různým účelům; místnosti v prvním patře nad přízemím obýval pán domu a vzácné osoby.

Stalo se tedy toto: když byl Petr po zakročení Janově uveden do domu, vrátná si zvědavě prohlížela podivného příchozího, jak je vrozeno ženě a k tomu vrátné, což bylo tím přirozenější v oné podezřelé noci. Byla jí nápadná nezvyklá postava a rozpačité chování, proto řekla polo vážně, polo zvědavě: »Nejsi také ty z učedníků toho člověka?« *(Jan* 18, 17.) Petr, ťat do živého, odpověděl pohotově a lhostejně: »Nejsem!« Po tomto prohlášení jako by se chtěla hlava apoštolů dostat co nejrychleji s místa své lži a hledati jiné, méně nebezpečné; prošel tedy vestibulem a vstoupil do nádvoří čili atria, kde nalezl skupinu stráží okolo ohně. V Jerusalemě za prvních dubnových dnů nejsou totiž zvláštností chladné noci, k čemuž značně přispívá vysoká poloha (asi 740 m nad mořem; § 5). Protože právě tato noc byla chladná, stráže si zažehly oheň (§ 537), aby se ohřály po chladné cestě z údolí Cedron.

Petr se tvářil klidně a lhostejně, přiblížil se k ohni a vmísil se mezi sedící okolo něho. Než děvečka nepustila svou kořist a ještě s větší zvědavostí šla za Petrem až k ohni; tam hlasitě a přede všemi opakovala své podezření. Její slova vzbudila jakýsi rozruch mezi přítomnými. Prohlédli si pozorněji příchozího při záři ohně a vskutku shledali, že podezření vrátné by mohlo být správné. Proto opakovali otázku vrátné jeden přes druhého, muži i ženy, s živou dychtivostí člověka, jenž objevil něco zajímavého. Opakovali ji přímo i nepřímo, určitě nebo zlomyslně, narážejíce stále na možnost, že neznámý návštěvník mohl by přece jen být učedníkem uvězněného.

573. Petr viděl, že si nevybral místo méně nebezpečné, nýbrž že se naopak vrhl nepříteli přímo do náruče a myslel jen na svou záchranu; dělal, jako by neslyšel aneb odmítal důrazné podezření, tvrdě, že Ježíše vůbec nezná; ale při světle ohně a před tolika zvědavci byla jeho obrana chabá a zmatená; lépe bylo vyhledat si jiné místo. Tu Petr, všecek zmaten v myšlenkách a také zneklidněn ve svém svědomí, odešel od skupiny, chtěje se vrátit ke vchodu. Vtom se kohout po prvé ozval *(Mk* 14, 68).

Mezitím se však děvečka vrátila ke vchodu, takže se Petr octl znovu před onou hroznou ženou. Tak zajímavá věc ji bavila a proto pokračovala i tam v útocích, svěřujíc svou pochybnost služebnictvu, které chodilo

kolem; Petr se pohyboval s tváří poněkud lhostejnou mezi východem a atriem, ale vehnán do úzkých, zase Ježíše zapřel s přísahou: »Neznám toho člověka!« *(Mt* 26, 72.)

Uplynula delší chvíle a zdálo se, že na Petra zapomněli; zatím on hleděl do tmy a napjatě poslouchal, snaže se uvidět nebo uslyšet, co se stalo s Ježíšem. Když však uplynula asi hodina *(Lk* 22, 59) od Petrova vstupu do onoho nešťastného domu, podezření se pojednou znova probudilo; několik lidí se přiblížilo k Petrovi a řekli mu bez obalu: »Vpravdě i ty jsi z nich; vždyť jsi galilejský, neboť také mluva tvá tě prozrazuje!« *(Mt* 26, 73; *Mk* 14, 70.)

Galilejci skutečně mluvili nářečím, jehož zvláštní přízvuk prozrazoval každého, sotva otevřel ústa. Z jednoho příběhu z Talmudu (Erubín 53 b) vysvítá, že Galilejec vyslovoval zcela stejně tato slova: hamor (osel), hamar (víno), amar (vlna), immar (beránek).

Byla to důkladná rána pro Petra. A nebyla nejtěžší; neboť hned po tomto zjištění vyskočil jeden z přítomných, který si mezitím dobře Petra prohlédl, a vzkřikl mu do očí: »Zdali jsem tě já neviděl s ním v zahradě?« *(Jan* 18, 26.) Ten, kdo mluvil s takovou jistotou, byl příbuzný bířice, jemuž Petr před několika hodinami uťal ucho (§ 560).

Petr pod tak zdrcujícími důkazy viděl, že je ztracen. Hledaje v sebeochraně jakékoliv východisko, začal přísahat, zaklínat se a zlořečit, aby přesvědčil tazatele, že jakživ Ježíše Nazaretského neznal a že slyší o něm mluvit nyní po prvé.

Zatím co ze sebe chrlil zaklínání, zazpíval kohout po druhé *(Mk* 14, 72); tu Ježíš, spoután a obklopen žoldnéři, šel právě přes nádvoří, kde hořel oheň. Před několika minutami skončilo totiž noční sezení a obžalovaný byl odtamtud veden do podzemního sklepení, kde měl čekat na ranní zasedání.

Zpěv kohouta tentokrát Petra zarazil; hned zapomněl na své pronásledovatele, zachvěl se, vzhlédl a spatřil Ježíše, jenž se ubíral kolem něho. Ježíš se zahleděl na Petra jedním z těch pohledů, pod nimiž Petr cítíval svou ubohou nicotu. V tu chvíli si učedník vzpomněl na předpověď Mistrovu, již dostal před několika hodinami, že v téže noci, dříve než kohout dvakrát zazpívá, třikrát ho zapře.

Tu ubohý, ale šlechetný Petr opustil místo své porážky a »vyšed ven, plakal hořce«.[6])

574. Když ranní sezení velerady bylo skončeno, roznesla se brzy po celém městě zpráva, že Ježíš byl odsouzen. Snad dříve než kdo jiný dověděl

se o tom člověk, který měl největší zájem na tomto rozsudku, Jidáš Iškariotský. Konečný výsledek zrady otřásl jeho duchem, jak jsme již naznačili (§ 533). Mistr, kterého svým způsobem miloval, byl odsouzen na smrt. Bude se moci dostat na svobodu? Užije divotvorné moci, aby roztrhal sítě, do nichž jej uvrhli jeho nepřátelé? Zrádce o tom pochyboval. Snad teprve tehdy poznal, že následky jeho zrady byly docela jiné, než jak předvídal. Tehdy jistě ponejprv pochopil strašnou nespravedlnost, jíž se dopustil. V tu chvíli zvítězila v tom člověku láska k Ježíšovi nad každou jinou láskou, docela i nad jeho nejsilnější láskou k zlatu; ale z této temné a nečisté lásky se nemohl povznést k naději v odpuštění. Třicet stříbrných, které mezitím dostal a jimiž doufal nasytit svou lakotu, stalo se mu naopak pramenem nesnesitelné hořkosti. Zdálo se mu, že ty peníze pálí. Nemohl jich déle mít u sebe, neboť se mu zdálo, že stále více utvrzují a upevňují jeho zradu. Proto běžel k velekněžím a před nimi zvolal: »Zhřešil jsem, zradiv krev spravedlivou!« A přitom jim podával měšec siklů. Členové velerady, chladní a jisti sami sebou, odpověděli na jeho výkřik s lehkou ironií: »Co nám do toho? Ty viz!« Odpověď těch, kteří ho najali, zněla mu v duši jako jizlivý výsměch, který naznačoval, že se víc než kdokoliv jiný zapletl do zrady a jediný se stal její skutečnou obětí. Pro členy velerady měla zrada platit a trvat navždy a nedala se nijak odčinit; veškerá tíha zrady padá na zrádce: ať sám pomýšlí na to, jak se z toho dostat. Pokud se týká jich, zaplatili řádně smluvených třicet siklů, čímž byli s věcí hotovi a nechtěli již o ničem vědět.

Zrádcem projela zuřivost a vztek. Vida zataraseny všechny východy, zdeptán tíhou stříbrných, běžel do blízkého chrámu, přihnal se co nejblíže k budově svatyně (*εἰς τὸν ναὸν Mt* 27, 5) a odtud začal jako šílený házet stříbrňáky hrst po hrsti na svaté místo, jako by se chtěl zbavit celého klubka zmijí, jež mu drásaly srdce. Peníze se kutálely po dlažbě a jejich cinkot se mu zdál výsměchem; rozběhly se po celé podlaze před svatyní a ležely tam jako v očekávání.

Když i tento výsměch utichl, zrádci se neulehčilo; opustila-li jej lakota, jeho láska k Ježíšovi viděla vyvstávat před sebou v tragické náhradě nepřístupnou skálu, jež mu bránila dostati se k bytosti stále ještě milované. Kamkoliv zrádce pohlédl, všude kolem sebe viděl jen prázdnotu. Těžké mraky zahalily tehdy jeho mysl; utekl pryč od chrámu a oběsil se.

575. O konci Jidášově máme dvojí zprávu se zajímavými rozdíly, jež mají zvláštní cenu, poněvadž potvrzují totožnost události. Matouš mluví jen o oběšení. Lukáš naproti tomu, uváděje Petrovu řeč ve Skutcích apo-

štolských (I, 16-19), zachoval nám zvěst, podle níž Jidáš »spadl střemhlav« (πρηνὴς γενόμενος) a rozpukl se v půli tak, že vnitřnosti z něho vyšly. Obě zprávy se týkají dvou různých částí téže události: nejdříve se Jidáš oběsil, pak se s ním snad po křečovitém zmítání utrhla větev anebo provaz, a nato sebevrah spadl; možná, že strom stál na okraji nějaké rokle, takže se pádem tělo sebevrahovo roztrhlo, jak vypravuje Lukáš.

Podání ztotožňuje místo, kde se Jidáš oběsil, s polem Hakeldama, koupeným za jeho mzdu a ležícím v Gehenně (§ 324 pozn. 1), v údolí na jih od Jerusalema, označovaném odedávna jako místo prokleté. Od dávných dob opřádaly a přetvářely legendy tuto událost nejrůznějším způsobem. Již ve IV. století se tvrdilo, že strom, na němž se Jidáš oběsil, byl fíkovník (strom, jehož listy se přioděli prarodičové, když zhřešili; *Gen* 3, 7), který se během staletí stěhoval po různých místech a ukazoval se ještě před několika lety v Jerusalemě.

Ale zůstaly ještě sikly, které zrádce pohodil v chrámě. Úzkostlivě přesní členové velerady se radili, jak naložit s těmi penězi, aby nebyl porušen Zákon. Neboť Zákon *(Deut* 23, 19 hebr.) nedovoloval, aby se přijímaly jako posvátná oběť peníze z nečestných zisků, jako třebas peníze nevěstek, vrahů a pod. Proto členové velerady, sebravše peníze, poznamenali: »Není dovoleno vložiti je do »korbán«, t. j. posvátné pokladny (srv. § 387), neboť je to mzda krve.« S druhé strany bylo třicet stříbrných značná částka a bylo by nemoudré se jí zřeknout; proto obratní kasuisté nalezli střední cestu, jak spojit oba protichůdné názory. O velkých židovských svátcích proudilo do Jerusalema mnoho poutníků z různých krajin diaspory a když se stalo, že někteří z těchto poutníků zemřeli ve Svatém městě, musely se místní úřady postarat o jejich pohřeb. Ale do té doby nebylo hřbitova vyhrazeného k takovému účelu. Proto členové velerady rozhodli, aby se za těchto třicet stříbrných koupilo místo, nazývané »Polem hrnčířovým«, snad proto, že bylo hlínovité a že na něm stály hrnčírny; a toto pole určili za hřbitov poutníků. Když byla koupě uzavřena, dostalo se Poli hrnčířovu obvyklejšího názvu »Pole krve« - v upomínku na původ peněz a na sebevraždu toho, který peníze dal.[7]) Matouš připomíná, že název »pole krve«, aramejsky Haqel dema neboli Hakeldama *(Sk. ap.* 1, 19), zůstal »až do dnešního dne«. Velmi staré podání klade Hakeldamu do údolí Gehenny proti místu, kde stála stará městská brána; je to snad brána, kterou Jeremiáš (19, 2) nazývá »Brána hrnčířská«; podle všeho ležely tam již jiné hřbitovy.

Matouš, který vždy pečlivě uvádí naplnění dávných proroctví, upozorňuje, že se tehdy naplnila předpověď proroka Zachariáše (11, 12 až 13),

kterou evangelista uvádí takto: »A vzali třicet stříbrných, mzdu to muže odhadnutého, jehož odhadli synové izraelští a dali je za pole hrnčířovo, jak mi ustanovil Pán.« Zmíněná slova způsobila velké starosti badatelům, protože Matouš je připisuje proroku Jeremiášovi, ačkoliv jsou jen v Zachariášovi, kdežto u Jeremiáše máme jen narážky *(Jer* 18, 2-12; 19, 1-15; 32, 6-9). Připisování Jeremiášovi se pravděpodobně vysvětlí skutečností, že Jeremiášova kniha zaujímala tenkrát první místo ve sbírce prorockých spisů a proto citovat Jeremiáše znamenalo uvésti kterékoliv místo zmíněné sbírky; třeba dále míti na zřeteli, že citace není doslovná, takže se zdá, jako by evangelista chtěl uvést spíše souhrn náznaků než skutečný citát.

Občanský soud před Pilátem a Herodem

576. Rozsudek vynesený veleradou mohl být vykonán až po výslovném schválení římským prokurátorem; jestliže členové velerady chtěli dosáhnout svého cíle, museli překonat ještě tuto novou překážku. Kterou cestu mají volit?

Schválení místodržitelova bylo možno dosíci dvojím způsobem: buď vyzváním římského úřadu, aby přijal rozhodnutí, které prošlo nejvyšším soudem židovským, a aby uvěřil jeho nestrannosti; nebo postavit obžalovaného před soud prokurátorův a jaksi zahájit nové soudní jednání.

Členové velerady volili chytře druhý způsob: kdyby byli žádali na Pilátovi schválení rozsudku, jejž vynesli z důvodů čistě náboženských, byl by Pilát zcela jistě slepě nepotvrdil výrok velerady, ale chtěl by se přesvědčit, zda žaloby byly pravdivé, zda soudní jednání probíhalo podle zákona a zda se pod náboženskými záminkami neskrývalo spíše záští a osobní řevnivost. Pak bylo nebezpečí, že by celé soudní jednání, jež vedlo k rozsudku smrti, bylo přezkoušeno a že by vyšly najevo věci, jež měly být utajeny. Nikoliv, mnohem snazší a bezpečnější bylo zahájit nové soudní jednání a postavit je na nový základ. Jestliže obžalovaný byl pohnán před občanský soud prokurátorův, bylo na něm třeba najít choulostivé místo a představiti galilejského učitele jako nebezpečného politického buřiče a osnovatele vzpour proti římské nadvládě. Nastoupí-li takovou cestu, nebylo pochyby, že smýšlení Pilátovo a všeobecné politické okolnosti budou mít značný vliv na vývoj nového soudního jednání a že je dovedou k cíli. Podle toho plánu, jakmile se skončilo ranní sezení, odebrala se téměř celá velerada s Ježíšem ke dvoru Pilátovu.

Evangelista, očitý svědek, připomíná přesně, že »bylo ráno« *(Jan* 18, 28), tedy asi kolem naší šesté hodiny ranní (§ 565). Římané skutečně

vstávali velmi časně. Počínali jednat o veřejných záležitostech již za svítání a věnovali se jim až do poledne, kdežto odpoledne a večer měli pro sebe a své zábavy. Teprve později, když pronikli říší zdlouhaví a ospalí barbaři, upustili od zvyku vstávat časně ráno a veřejné věci se projednávaly až v pozdějších denních hodinách .- Když přišli Ježíšovi žalobci k bráně soudní síně Pilátovy, zastavili se. Tento dům patřil pohanu, nemohli do něho vstoupit, aby se neposkvrnili; záleželo jim na tom, aby zůstali čisti na velikonoční večeři, která připadala podle jejich počítání právě na večer onoho dne (§ 536). Kde bylo Pilátovo praetorium?

577. U Římanů bylo praetorium místo, kde úřadoval praetor; tím místem mohl být někdy vojenský stan, jindy opevněná tvrz, jindy palác poraženého krále. Úřad praetora si zachoval pro svůj vojenský původ přísnou jednoduchost; zařízení se skládalo z tribuny a kurulského křesla. Tribuna (*βῆμα*) byl stupeň či podstavec polokruhovitý, dost vysoký a široký, ale takový, aby se dal snadno přenášet a postavit, kam bylo třeba; kurulské křeslo byla stará stolice římských úředníků, určená zde praetorovi a stojící uprostřed na polokruhovitém podiu. S tribuny konal praetor veřejně spravedlnost, sedě na úředním křesle uprostřed a maje po stranách polokruhu přísedící neboli rádce; před polokruhovitým stupněm stávali obžalovaní i žalobci, svědkové a obhájci; když praetor všecky a všecko vyslechl a když se poradil s přísedícími, vynesl rozsudek s kurulského křesla. V Caesareji, kde zpravidla sídlel místodržitel Palestiny (§ 21), byla soudní síň v královském paláci Heroda Velikého, protože tam obyčejně bydlel (srv. *praetorium Herodis* v Caesareji ve *Sk. ap.* 23, 35). Když se místodržitel odebral do Jerusalema, býval také tam jeho obvyklým sídlem Herodův palác, třebaže z toho nenásleduje - mluvíme-li jen o možnosti - že tam po každé byla zřízena i jeho soudní síň, neboť se ze zvláštních důvodů mohl vladař ubytovat i jinde, na př. v pevnosti Antonia, která se mnohem lépe hodila k pozorování nesčetných zástupů, jež proudily do blízkého chrámu o velikonocích a o jiných velkých židovských svátcích (§ 49). Kde byla Pilátova soudní síň o velikonocích, když došlo k soudnímu řízení proti Ježíšovi?

Cenné označení přináší očitý svědek, když přesně udává, že Pilát, chtěje pronésti konečný rozsudek, »posadil se na soudnou stolici (*ἐπὶ βήματος*) na místě, které slove Lithostrotos, hebrejsky Gabbatha« (*Jan* 19, 13). Tedy onoho dne si zařídil Pilát soudní stolec v Jerusalemě na místě, které se obyčejně označovalo dvěma názvy. »Lithostrotos« je název řecký a značí místo »dlážděné kamennými kvádry«; »Gabbatha« je výraz aramejský a

znamená »vyvýšené místo«, výšinu. Byly tedy dva názvy, při čemž jeden nebyl překladem druhého, neboť měly různý význam, ale označovaly totéž místo. Případy jako tento se snadno vysvětlí různými důvody, které mohou dáti původ rozličným pojmenováním, a jsou opravdu velmi hojné. Abychom si mohli s hlediska ethymologického vysvětlit oba názvy, jež tu evangelista uvádí, je třeba nalézt v starém Jerusalemě místo, které by zeměpisně znamenalo »vyvýšeninu« a na němž bývalo kdysi »dláždění« tak pozoruhodné, že dalo jméno zvláštnímu označení.

578. Máme-li na zřeteli tyto požadavky evangelistova označení, ukazuje vše na to, že praetorium Pilátovo bylo toho dne v tvrzi Antonia. Tato tvrz se lépe hodila k pozorování v bouřlivých dnech a skutečně stála na výšině, a to na výšině Bezetha (§ 384), kterou Josef Flavius pokládá za nejvyšší ze všech jerusalemských pahorků *(Válka žid.* V, 246); bylo tedy přirozené, že měšťané zachovali v názvu »výšina« označení pahorku, jenž vynikal nad ostatní, i když to byl název všeobecný a určitý smysl mu dalo jen užívání.

Když byla později postavena mohutná tvrz Antonia, zdálo se, že vysoký pahorek takřka zmizel pod obrovskou stavbou. Právě tehdy se stalo, že všeobecný název »výšina« byl nahrazen novým »dláždění« a to pro novou stavbu, třebaže nějaký čas se užívalo obou jmen zároveň, neboť jména starého a původního užívali spíše konservativci, nového a cizího generace mladší.

Zbývá se ještě přesvědčit, zda v budově Antonia byl opravdu »lithostrotos«, dláždění tak pozoruhodné, že podle něho se jmenoval celý onen prostor. A tu lze odpovědět jedině na podkladě dávných dokladů a nejnovějších archeologických vykopávek. Z podrobného popisu pevnosti Antonia od Josefa Flavia (§ 49) vysvítá, že tvořila čtyřúhelník, opevněný na rozích čtyřmi mohutnými věžemi; ale prostor nebyl celý zastavěn, nýbrž měl uprostřed rozsáhlé nádvoří pod širým nebem, vroubené sloupovím, kasematami a zdmi.

Nádvoří bylo oživeno, neboť všichni návštěvníci museli tudy projít a tudy se opět vracet; na něm se řadili vojáci posádky k přehlídce, konala se tu některá vojenská cvičení, vojáci zde trávili dlouhé hodiny volna hrou v kostky a podobnými hrami. Je pochopitelné, že takové nádvoří muselo mít dobré dláždění. Toto dláždění bylo nalezeno a archeologickými zkouškami zjištěno právě v posledních letech. Podle přibližných výpočtů na jeho zbytcích lze odhadnout plochu nádvoří na 2500 m^2.[8]) Na tomto místě byly vykopány nejen zbytky různých staveb, obklopujících pevnost Anto-

nia, ale i široké části dláždění dobře zachovaného přes všecky pozdější úpravy toho místa. Při archeologickém zkoumání se dláždění jeví dílem typicky římským, jak bylo zvykem stavět za Heroda Velikého, jenž vybudoval tvrz Antonia. Široké a pevné kamenné desky jsou až 2 m dlouhé, 1.50 m široké a 0.50 m silné; mezi mnoha stopami, které na těchto kamenech zachovala dlouhá staletí, jsou nejzajímavější obrazce a rýhy pro různé římské hry, které tam jistě vyhloubili vojáci pro hodiny odpočinku.

Možno tudíž míti za jisté, že nalezené dláždění jest Lithostrotos evangelisty Jana a že na tomto místě, nazývaném také Gabbatha, stál onoho dne soudní stolec Pilátův.

579. Prokurátor byl upozorněn, že před soudní síní stojí členové velerady s velkým zástupem lidu a přejí si s ním mluvit o jistém obžalovaném, který se nazývá Ježíš Nazaretský; vyšel jim vstříc, rozhlédl se a začal otázkou: »Kterou žalobu vedete proti člověku tomuto?« Odpověděli mu: »Kdyby tento nebyl zločinec, nevydali bychom ho tobě.«

Tato odpověď nebyla vlastně ještě žalobou; měla býti spíše jakýmsi pokusem získati Piláta skrytým vyzváním (captatio benevolentiae), aby věřil jejich tvrzení a spoléhal se na soud velerady. Může být klidný: jeho poddaní to myslí stejně dobře jako on se spravedlností a právem a vedou před jeho soudnou stolici obžalovaného proto, že je to opravdu zločinec, který zasluhuje jedině smrt.

Pilát této »captatio benevolentiae« správně porozuměl. Chytrý Říman hned pochopil, že jde o jeden z židovských náboženských případů, do nichž se nechtěl vměšovati. Odvolal se proto na platné předpisy a odpověděl: »Vezměte ho vy a podle zákona svého suďte jej.« Jeho řeč jistě neznamenala, že žalobci mohou s obžalovaným učinit, co by chtěli, třeba jej i popravit; byla to jen výzva, aby použili svých národních zákonů, samozřejmě bez trestu smrti. Leč právě v tom bylo jádro otázky a žalobci to naznačili nepřímo místodržiteli: »Nám nepřísluší zabíti nikoho.«

Odpověď prozradila prokurátorovi jejich tajné přání, takže mohl tušit, co se událo uplynulé noci. Jestliže se velerada obrátila na zástupce Říma, nebylo to proto, aby směla někomu předepsat pokutu nebo jej vyloučit z národa nebo mu dát 39 ran, jak Zákon dovoloval (§ 61); to byly tresty, které mohla velerada po zákonu vynést, aniž k tomu potřebovala prokurátorova schválení. Ale žalobci chtěli dovolení k popravě, na níž se velerada v noci usnesla, ale která do té chvíle nemohla býti provedena. Nyní teprve Pilát pochopil, že obžalovaný byl již v úmyslech žalobců odsouzen na smrt.

580. Tak bylo tedy s Ježíšem zahájeno nové přelíčení před soudem občanským. Bylo však třeba důkazů, aby nový soudce byl přesvědčen, neboť nikdy snad neslyšel o Ježíši Nazaretském; žalobci podali důkazy takové, aby na soudce zapůsobily. Řekli: »Tohoto jsme nalezli, an převrací národ náš, brání dávati daně císaři a praví, že jest Kristem králem« *(Lk* 23, 2). Tuto žalobu čistě politickou přednesli místo žalob náboženských, které byly uváděny před soudem velerady. Zde před soudem římského úředníka stojí Ježíš jako politický buřič a ještě přesněji jako druhý Juda Galilejský (§ 514), poněvadž brání platit císaři daně, a jako národní vůdce, který tvrdí, že je politickým králem-mesiášem. Je jisto, že se hlavní bod žaloby týkal politické moci.

Jenže Pilát nebyl tak lehkověrný, aby bral takové žaloby za ryzí zlato, a hned vytušil, že se za nimi skrývá něco zcela jiného. Zajisté půda, na kterou vstoupili žalobci, byla pro něho velmi choulostivá a nutila ho, aby se na ni postavil také on. Před ním, zástupcem Říma, stál obžalovaný, který byl obviněn ze spiknutí proti Římu, a třebas hned poznal, že žaloba nemá podkladu, nemohl se vyhnout povinnostem ji přijmout a projednat. Kdyby toho opomenul, bylo nebezpečí, že zklamaní žalobci pošlou do Říma udání a vylíčí ho jako nedbalého slabocha, který nedovede v zárodku potlačovat hnutí proti moci jím zastupované. Proto si Pilát jako muž zákona umínil odhalit předstírané úmysly žalobců. Ale zároveň jako úředník Říma si předsevzal hrát roli bdělého strážce císařské moci a vážnosti. Nezbývalo, než se dotázat přímo obžalovaného.

581. Pilát se tedy vrátil do soudní síně, kam byl zatím přiveden obžalovaný, kdežto žalobci zůstali venku. Začal otázkou nejchoulostivější a dotázal se Ježíše: »Ty jsi král židovský?« Tato otázka opakovala doslovně hlavní obžalobu, ale Pilát do výrazu »král židovský« vložil dvojí význam. Otázka zněla vlastně asi takto: Jsi králem židovským v některém nadzemském a božském smyslu, jak často mluví spisy tvého národa, či jsi židovským králem v tom smyslu, v jakém Numa Pompilius byl králem mých předků v Římě, a Herodes, syn Antipatrův, králem tvých předků zde v Palestině asi před půl stoletím? Jsi králem neviditelného a ideálního světa nebo králem tohoto světa viditelného a hmotného? Ježíš odpověděl Pilátovi: »Sám-li od sebe to pravíš, čili jiní ti to pověděli o mně?«

Pilátovi neušlo, že odpověď směřovala právě k tomu, aby rozlišila onen dvojí smysl, obsažený v otázce. Byl tím podrážděn a s jistou hněvivostí odpověděl: »Zdaliž jsem já Žid? Národ tvůj a velekněží vydali mi tebe. Co jsi učinil?« Ježíšova odpověď trvala ještě na rozlišování obou smyslů

první otázky: »Království mé není s tohoto světa. Kdyby s tohoto světa bylo království mé, služebníci moji bránili by, abych nebyl vydán Židům; ale království mé není odtud.« Pilát poněkud překvapen jeho slovy pokračoval, chtěje mít jasno alespoň v tomto bodě, a řekl: »Tedy králem jsi ty?« Očekával, že obžalovaný odmítne rázně podobné tvrzení.

Ježíš je však plně přijal, neboť odpověděl: »Ty pravíš, já jsem král,« což znamenalo: Jsem vpravdě králem, jak ty pravíš (srv. §§ 543, 567). Ale ihned podal výklad v tom smyslu, jak již Pilát předvídal: »Já jsem se k tomu narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě. Každý, kdo jest z pravdy, slyší hlas můj«.

Pilát rozmrzen odpověděl krátce: »Co jest pravda?«

582. Tato věta nebyla otázkou, nýbrž zvoláním, neboť Pilát, když ji vyřkl, nečekal na ni odpověď a odebral se k jednání s Židy, stojícími před soudní síní; jeho slova měla prostě naznačit, že rozprava přestala být věcná a že zašla do abstraktních ideí, které úředníka vůbec nezajímaly. Uvědomil si to a zvolal: Ach, co vše může být pravda! Snad Pilát kdysi v Římě naslouchal stokráte rozpravám řeckých filosofů, hledajících po domech a na náměstích lesklé mince, a nudil se k smrti, když slyšel nekonečné výklady o pravdě a omylu; proto onoho jitra neměl ani dost málo chuti poslouchat nějaký podobný výklad neznámého Žida.

Pilát z krátké rozmluvy s Ježíšem nabýval stále více přesvědčení, že obžalovaný jest úplně nevinen a že podstatou žaloby je záští náčelníků lidu proti Ježíšovi z příčin náboženských. A tu se setkaly a spojily dva výrazné rysy Pilátovy povahy: jeden, smysl pro právo, jejž Pilát měl jistě jako římský úředník a jenž ho nutil, aby šetřil zákona; druhý, pocit pohrdání a opovržení, jejž měl k židovským náčelníkům a který mu zde dával nejlepší příležitost, aby se mohl postavit ve jménu zákona proti nim. Oba city soudcovy vyžadovaly, aby obžalovaného propustil jako nevinného.

Zatím sem zvenčí doléhalo zmatené volání a občas bylo slyšet jednu nebo druhou z obžalob, opakovaných nyní celým davem. Když Pilát skončil rozmluvu s Ježíšem a dříve než promluvil k davu, přistoupil k němu a otázal se ho zvědavě, jako by hledal u obžalovaného radu či pomoc, aby ho mohl chrániti: »Nic neodpovídáš? Hle, jak veliké věci žalují na tebe.« *(Mk* 15, 4). Ale ten, jenž se krátce předtím prohlásil za svědka pravdy, neodvětil nic a mlčel.

583. Pilát se tomu podivil; ale neustoupil od úmyslu chránit mlčícího obžalovaného třeba bez jeho pomoci; vyšel ven a prohlásil před členy vele-

rady a lidem: »Já na něm žádné viny nenalézám!« Tímto prohlášením měl být soud považován za skončený.

Členové velerady se nad tím rozčilili více než prostý lid. Odporovali prudce Pilátovi a opakovali jeden přes druhého různé žaloby, ale především politické: »Bouří lid, uče po všem Judsku, počav od Galileje až sem« *(Lk* 23, 5). Tato poslední slova vzbudila u Piláta pozornost, protože mu dávala, jak se zdálo, novou příležitost k rozluštění celé otázky; otázal se, zdali je Ježíš z Galileje; a když mu odpověděli, že je skutečně z kraje, nad nímž vládl Herodes Antipas, viděl v té podrobnosti výhodu pro sebe.

Byl si jist, že se i při výslechu u Heroda ukáže nevina Ježíšova, jak tomu bylo před jeho soudem. Tak bude mít nový důvod, aby umlčel Ježíšovy žalobce a mimo to je pokořil zcela zákonitým postupem. Kromě toho případ obžalovaného dával místodržiteli příležitost sblížiti se s tetrarchou, s nímž již delší dobu žil v napjatém poměru, asi proto, že Herodes byl také Tiberiovým donašečem na římské úředníky na Východě (§§ 15, 26).[9] Proto prokurátor dal najevo svou blahosklonnost k Herodovi a rozhodl se poslat mu jeho poddaného, aby ho soudil. Ježíš ovšem byl obžalován před soudem Říma a tam měl být souzen, ať už patřil do kteréhokoliv kraje; přesto se však Pilát rád zřekl v tomto případě vlastní pravomoci z uvedených praktických důvodů.

584. Herodes Antipas byl tehdy právě na velikonoce v Jerusalemě. Když se dověděl, že mu posílá vladař obžalovaného Galilejce, »zaradoval se velmi, neboť byl odedávna žádostiv uviděti jej, poněvadž o něm mnoho slyšel a nadál se, že ho uzří nějaký zázrak činiti.« Víme již, že Herodes Antipas považoval Ježíše za vzkříšeného Jana Křtitele (§ 357) a že vrahovu vrozenou pověrčivost stupňovala vzpomínka na zavražděnou oběť.

Když Herodes viděl Ježíše před sebou, dotazoval se ho na mnoho věcí, ale nedostal vůbec odpovědi. Leč nemluvil-li obžalovaný, tím hojněji mluvili žalobci, kteří se všichni dostavili i k tomuto novému soudu. Zde před korunovaným Židem vystoupili zase se žalobami výlučně židovskými, jako bylo Ježíšovo domnělé rouhání, znesvěcování soboty, hrozby proti chrámu a jeho prohlášení, že je roven Bohu. Mlčení obžalovaného bylo pro Heroda velkým zklamáním; přece však viděl právnicky jasněji než žalobci a přes své rozčarování pochopil, že všecky žaloby jsou ovocem záští a že obžalovaný je nevinen. Měl tedy jeho nevinu prohlásit a propustit ho na svobodu; ale tetrarcha, uražen ve své pýše, toužil se pomstít za své zklamání.

Proto poručil svým strážím, aby oděly mlčenlivého obžalovaného bílým (*λαμπράν*) pláštěm, jedním z oněch nápadných oděvů, jež nosívaly

na Východě význačné osoby při slavnostních příležitostech. Snad to byl nějaký odřený a nepoužívaný kus šatu, který dal tetrarcha přinésti, aby se mohl posmívati obžalovanému a aby ten také zevnějškem představoval krále, za něhož se prohlašoval. Proto také posměch, jímž se zakončil výslech u Heroda, prozrazoval, že obžalovaný je podle úsudku vyšetřujícího soudce sice směšný blázen, ale že nemůže být nijak nebezpečný; sama tato potupa vyvracela tvrzení žalobců, že obžalovaný je buřič a svatokrádce. Takový zločinec byl by musel být přísně potrestán, nikoli však zesměšňován.

V tomto šatě, za uštěpačných pokřiků žalobců, kteří šli všude za ním, byl Ježíš veden od Heroda k Pilátovi. Lukáš, jediný evangelista, jenž to vypravuje, končí slovy, že »v ten den Herodes a Pilát spřátelili se, neboť dříve byli spolu v nepřátelství« *(Lk* 23, 12).[10])

585. Když Pilát viděl, že se Herodes, posílaje mu Ježíše zpět, nechce do věci vměšovat, zamyslil se a pochopil, že jde o věc mnohem vážnější a spletitější, než se mu na první pohled zdálo. Přesto však byl dosud pevně přesvědčen o nevině obžalovaného; jenom si umínil najít východisko tím, že poněkud žalobcům povolí. Právník poněkud ustoupil a zaujal stanovisko politika.

Obrátil se tudíž k žalobcům a promluvil k nim: »Přivedli jste mi tohoto člověka, jako by podvracel lid a hle, já vyšetřovav jej před vámi, nenalezl jsem na tomto člověku žádné viny v těch věcech, které na něho žalujete. Ale ani Herodes ne, neboť jej poslal zpět. Hle, nic smrti hodného neučinil.« Až dotud mluvil člověk zákona, který měl smysl pro »právo«. Ale hned nato nabývá převahy politik a začíná mluvit místo právníka. Pilát totiž končí nečekaným závěrem: »Potrestám ho tedy (οὖν) a propustím«. Vlastní chyba tohoto závěru je právě v onom »tedy«; když ani Pilát, ani Herodes na něm nenalezli »nic trestu a smrti hodného«, jak možno ospravedlnit ono »tedy?« Jak odůvodnit přislíbený trest, který jistě nebude trestem lehkým, nýbrž strašným bičováním?

Ale čeho místodržitelovi nedovolovalo právo, to žádala politika.

586. Sotvaže Pilát učinil tento ústupek, pokusil se hned nato žalobce ještě nějak uklidniti. Bylo zvykem o velikonocích, že prokurátor propouštěl ze žaláře jednoho vězně, kterého si dav vyvolil;[11]) proto se zdálo Pilátovi, že by tentokráte bylo spravedlivo a zároveň vhodno dát milost Ježíšovi, takže spravedlnost by se zachovala aspoň částečně a vyhovělo by se i žalobcům.

Tehdy byl v žaláři pověstný zločinec jménem Barabáš (»syn otcův«), jméno dosti obvyklé v rabínských spisech. Podle některých kodexů, bezvýznamných počtem i vážností, celé jméno tohoto člověka by znělo »Ježíš Barabáš«, při čemž »Barabáš« je spíše přívlastek a »Ježíš« vlastní jméno. Při jednom vzbouření lidu, které snad sám vyvolal, se dopustil vraždy; jinak to byl lupič. Po zatčení čekal v žaláři na prokurátorův rozsudek; Pilát tedy soudil, navrhne-li žalobcům milost buď pro Ježíše nebo pro Barabáše, že volba padne určitě na Ježíše, neboť Barabášova pověst byla zřejmě hanebná. Ukázal se proto na prahu soudní síně a podal tento návrh: »Kterého chcete, abych vám propustil? Barabáše či Ježíše, jenž slove Kristus?« A pro větší jasnost dodal: »krále židovského?«

Domnění Pilátovo, že volba padne na Ježíše, ukazuje, že Pilát znal dost špatně ani ne tak národ, jemuž vládl, nýbrž jeho duchovní vůdce. Návrh nejdříve zapůsobil na zástup žalobců, kteří křičeli před praetoriem, co jim našeptali velekněží a starší lidu, jejich rádcové. Tomuto stádu zaprodanců se Ježíš nelíbil, poněvadž se nelíbil jejich pánům; ale také Barabáš byl pro ně takovým lotrem, který zasluhoval místo milosti nejpřísnějšího trestu. Nastalo na chvíli rozpačité ticho, hlučící chátra se nedovedla hned rozhodnout mezi požadavkem čestného svědomí a přáním svých zaujatých pánů.

587. V této přestávce se stalo něco zvláštního. Zatím co se Pilát domníval, že nalezl správné východisko, dostal soukromě od manželky vzkaz tohoto znění: »Nic neměj se spravedlivým tímto, neboť jsem mnoho dnes vytrpěla ve snách pro něho.« Tuto zprávu zaznamenává jen Matouš, jenž bedlivě upozorňuje na sdělení Boží skrze sny (§ 239). Historie potvrzuje, že teprve od nedávna směli úředníci římského imperia brát s sebou manželky, když odcházeli spravovat přidělené území, kdežto za dob republiky manželka jít s manželem nesměla.

Na Piláta učinil vzkaz choti jistě hluboký dojem. Pochyboval sice o filosofických theoriích a rozpravách o pravdě a klamu, ale měl ve velké úctě tajemná znamení, jimž Římané za jeho doby tolik věřili. Celý Řím dobře věděl, že by se byl Julius Caesar vyhnul 23 ranám dýkou osudného 15. března, kdyby byl popřál sluchu své manželce Kalpurnii, která ho prosila, aby onoho dne nechodil na radnici, protože ho tu noc před tím viděla ve snách probodeného mnoha ranami. Kalpurnie se mohla Pilátovi docela dobře vynořit v mysli; jsa nyní zapleten do procesu onoho spravedlivého, viděl jistě v upozornění manželčině novou pobídku učinit pro obžalovaného vše, co jest v jeho moci.

588. Zatím přešly první rozpaky, protože hlučící luza byla poučena od svých pánů a rozhodnuta poslouchat více jich než poctivého hlasu svědomí: »Velekněží však a starší přemluvili lid, aby prosili za Barabáše, Ježíše pak aby zahubili« *(Mt* 27, 20).

Proto zápas začal znovu, když se oběma bojujícím dostalo posily: prokurátorovi vzkazem manželky, zástupu podněcováním od členů velerady. Pilát se obrátil znovu k žalobcům a opakoval svou otázku: »Kterého chcete z těch dvou, abych vám propustil?« Všichni souhlasně opakovali: »Barabáše!«

Pilát se podivil jejich volbě, ale nezabýval se zločincem, jejž si vyvolili, nýbrž obětovaným nevinným a mimoděk se tázal: »Co tedy mám učiniti s Ježíšem, jenž slove Kristus?« Podněcovatelé nařídili davu, aby volal: »Ukřižován buď!« Místodržitel pokračoval: »I co zlého učinil?« Samozřejmě jeho právnický způsob myšlení vyžadoval ospravedlnění tak těžkého trestu; odůvodnění se mu dostalo a spočívalo jen v rostoucím a stále opakovaném křiku: »Ukřižován buď!« *(Mt* 27, 22-23).

Nad takovým důvodem se snad Pilát nezarmoutil, nýbrž ztratil řeč, jsa zmaten a znechucen. S takovými křiklouny se nedovedl hádat. Člověk zákona mluvil řečí, jíž oni nerozuměli. Ale i hmotně bylo by nesnadno vůbec se nějak dorozumět, protože silné a stálé volání by bylo hlas řečníkův přehlušilo. Přesto však Pilát chtěl dát veřejně najevo, že nesouhlasí s jejich krvelačnými návrhy, a proto místo aby mluvil, zvolil názorný úkon, jejž mohli všichni vidět: dal si přinést nádobu s vodou a umyl si před zástupem ruce, právě když tento lid žádal hlasitým křikem smrt obžalovaného. Mytí rukou mělo obrazný smysl jak u Židů *(Deut* 21, 6-7), tak u ostatních dávných národů *(Herodot* 1, 35; *Aeneis* II, 719 atd.); zde naznačovalo, že prokurátor odmítá jakoukoliv odpovědnost za jejich žádost, ať už výsledek celé věci bude jakýkoliv. Pilát ve chvíli, kdy křik poněkud ustal, chtěl ještě lépe vyložit symbolický význam svého jednání a zvolal: »Nevinen jsem krví spravedlivého tohoto! Vy vizte!« Jeho slova slyšeli nejbližší a odpověděli s naprostou pohotovostí a jistotou: »Krev jeho na nás a naše syny!«

589. Toto zvolání či přání, možno-li to tak nazvat, nás vybízí ke krátké úvaze, která jaksi souvisí s procesem Ježíšovým. Přání vyslovili svorně jak duchovní vůdci Židovstva, tak četní zástupci jerusalemského lidu. Byl to tedy opravdu hlas lidu, přání veřejné, které obsahovalo touhu jak hlavy, tak údů, jak velerady, tak lidu. Tato žádost vlastně nesměřovala jen k římskému prokurátorovi, nýbrž k soudci mnohem vyššímu, tolikrát vzývanému

v Písmech Izraele: ten jediný mohl učinit, aby žádaná krev padla i na hlavy budoucích synů. Jen tento nadpozemský soudce mohl změnit »hlas lidu« v »hlas Boží«, vyslyšet jejich přání a ukázat to během dějin. Splnilo-li se, pozná dnešní dějepisec, obrátí-li se právě k dějinám, a to nejen starověku, nýbrž i dnešní doby.

A to proto, že právě za našich dnů se tato otázka vynořila znovu a jednají o ní právě ti »synové«, o nichž mluví přání jejich předků. Dnes již není velerady, která před devatenácti sty lety odsoudila Ježíše na smrt a dožadovala se, aby jeho krev padla i na budoucí »syny« Izraelovy; proto tito »synové« zřídili roku 1933 v Jerusalemě oficiální soud, složený z pěti vynikajících Židů, aby podrobili novému zkoumání někdejší rozsudek velerady. Výrok, pronesený tímto soudem čtyřmi hlasy pro a jedním proti, zněl, že někdejší rozsudek velerady musí být odvolán, protože *nevina obžalovaného byla prokázána, jeho odsouzení bylo jedním z nejstrašnějších omylů, jichž se kdy lidé dopustili; kdyby se podařilo tuto chybu napravit, bylo by to pro národ židovský nejvyšším vyznamenáním.*[12])

590. V tomto bodě procesu se Pilát dostal do duševního stavu, v němž byl zmítán myšlenkami, jež byly ve velikém rozporu. Osobně byl zcela přesvědčen o Ježíšově nevině; v tomto přesvědčení jej utvrdil tajemný vzkaz jeho manželky. Mimo to jeho nedůtklivost a drsnost měla zde vhodnou příležitost ukázat poddaným pohrdání, v němž si Pilát tak liboval a jež by tentokrát bylo ospravedlněno zákonem i právem. Ale s druhé strany se tvrdošíjnost žalobců nejen nezmírnila, nýbrž stále vzrůstala, a kdyby se byl Pilát postavil zásadně a konečně proti ní, mohl velmi snadno zanítit jeden z lidových požárů, které naháněly největší strach každému římskému prokurátorovi v Judsku. Přízrak podobných následků, jakož i obava před stížností proti němu v Římě, nutila Piláta, aby si dobře rozvážil s největší opatrností své rozhodnutí. Přísná spravedlnost ponenáhlu ustupovala vábivým nadějím politického zisku.

Proto hleděl Pilát tuto překážku obejít vytáčkami a oklamati nepřítele menšími ústupky: především vyhověl žádosti lidu a dal milost Barabášovi; dále, stále se koje nadějí, že učiní žalobce povolnějšími, splnil daný slib, že dá Ježíše zbičovat.

591. U Římanů předcházelo bičování pravidelně před ukřižováním, ale někdy tvořilo trest samostatný a mohlo být uloženo místo trestu smrti. Odsouzeného bičovali vojáci. Ubožák byl obnažen a uvázán zápěstím k sloupu tak, aby měl ohnutá záda. Mrskali nikoliv pruty, jimiž byli tres-

táni jen občané římští odsouzení na smrt, nýbrž zvláštním nástrojem, důtkami (flagellum); byla to silná rukověť s mnoha řemínky, na nichž visely kovové kuličky nebo ostré háčky (scorpiones). Kdežto u Židů byl při bičování předepsán určitý počet ran (§ 61), u Římanů nebyl nijak omezen, nýbrž závisel na libovůli katanů či odolnosti odsouzeného. Bičovaný, zvláště měl-li býti popraven, byl pokládán za člověka, který již na sobě neměl nic lidského, za bezcenné stvoření, o něž se zákon již nestará, za tělo, na němž se mohl každý po vůli vyběsnit. A kdo podstoupil římské bičování, byl tak zohaven, že budil hrůzu a odpor. Po prvních ranách se podlily krví krk, záda, boky, ruce a nohy. Potom se ukázaly krvavé pruhy a naběhlé puchýře; nato byla kůže a maso rozdrásáno, cévy praskaly a ze všech ran proudila krev; nakonec vypadal bičovaný jako kus zkrváceného masa, znetvořen v celé podobě. Nejčastěji pod ranami omdlel; někdy na místě umřel.[13]) Horatius, jenž jistě neměl srdce nejjemnější, nazývá nástroj, kterým se bičovalo, »strašlivé důtky« (horibile flagellum).

Tomuto trestu podrobil Pilát Ježíše, snaže se ho ovšem tímto novým ústupkem osvobodit od trestu smrti.

592. Po strašném bičování zůstal Ježíš ještě nějaký čas v moci vojáků, kteří ho bičovali; ti s ním nakládali tak, jako se nakládalo s odsouzenci na smrt. S takovými, kteří byli již vyřazeni z lidské společnosti, byla dovolena jakákoliv hra, jakýkoliv surový žert anebo nelidský posměch. Proto když kati skončili Ježíšovo bičování a chtěli ho zase obléci, zavolali vojáky jiné kohorty, shlukli se se smíchem kolem oběti, přehodili mu přes ramena červený plášť, jaký nosili triumfátoři po dobytém vítězství; nato spletli korunu z trní a vsadili ji na hlavu jako královskou korunu; do spoutaných rukou zastrčili třtinu, jež měla představovat vladařské žezlo.

Což se neprohlásil králem židovským? Nuže, ať se ukáže jako král také před nimi - vojáky, se svým žezlem, korunou a válečným pláštěm! A s ještě větší rozkoší si vojáci vylévali na něm zlost, neboť nebyli řadovými vojáky, nýbrž jen z pomocných sborů a byli najímáni ponejvíce ze sousedních národů, Židům nepřátelských, zvláště Syrů a především ze Samaritánů, kteří byli Židům stejně nepřátelští, jako Římanům věrní (srv. Josef Flavius, *Válka židovská* II, 52, 69, 96; atd.). Všem bylo opravdu velmi příjemnou zábavou, když mohli zahrnovat posměchem a urážkami krále židovských darebů.

A jako se vzdávaly zvláštní pocty vojenským vítězům, tak chodili jeden za druhým kolem Ježíše, klekali před ním a říkali mu se strojenou pokorou a oddaností: »Buď zdráv, králi židovský!« Ale hned nato vyskočili,

plivali mu do tváře a třtinou, kterou mu brali z rukou, tloukli do trnové koruny.[14])

593. Mezi všemi těmito událostmi uplynul nějaký čas; od prvního předvedení Ježíšova k Pilátovi časně zrána (§ 576) uplynuly nejméně čtyři hodiny, jež byly naplněny jednáním prokurátorovým se zástupem, poslán ím k Herodovi a zpět, bičováním a žerty vojáků; nadešla naše desátá nebo jedenáctá hodina dopolední. Zatím Pilát uvažoval o posledním prostředku na záchranu Ježíšovu; ale zástup čekal před soudní síní, hlučící a neústupný.

Posměchu, jehož se dostalo obžalovanému po bičování, nepřikládal Pilát vůbec důležitosti, poněvadž ho ani neporučil, ani nezakázal; naopak kladl důraz na právní a mravní účinek bičování. Když byl Ježíš, znetvořený ranami a přestrojený do posměšného roucha, přiveden znovu před místodržitele, rozhodl se Pilát použít posledního prostředku, spoléhaje na dojem, který vyvolají tyto zkrvácené trosky člověka; vyšel tedy z praetoria před Ježíšem a ohlásil zástupu jeho příchod: »Hle, vedu vám ho ven, abyste poznali, že na něm žádné viny nenalézám!«

Ježíš, stojící sotva na nohou a potácející se při každém kroku, byl postrčen na práh praetoria a objevil se, jak praví očitý svědek *(Jan* 19, 5), »nesa korunu trnovou a roucho šarlatové«. Tu ho Pilát ukázal neústupným a hlučícím žalobcům a zvolal: »Ejhle, člověk!«

V řečtině znamenalo toto volání jako naše: Podívejte se na něj! Nebylo v tom jistě ani nejmenšího politování; přece však aspoň skrytě vybízelo žalobce, aby uvážili, je-li ještě třeba vystupovat proti člověku tak hrozně zbědovanému. A tu jest vhodno připomenout, že muž, který k tomu vyzýval, byl ctitelem pohanského Jova a Marta, kdežto ti, ke kterým se obracel, byli ctiteli duchovního Boha Jahve.

594. Výjev po tomto zvolání popsal svědek slovy, jichž nelze nahradit: »Jak ho tedy uzřeli velekněží a sluhové, zvolali: Ukřižuj, ukřižuj ho! Dí jim Pilát: Vezměte ho vy a ukřižujte, neboť já na něm viny nenalézám. Židé mu odpověděli: My máme Zákon a podle Zákona má umříti, neboť se činí Synem Božím« *(Jan* 19, 6-7). Pilátova slova neznamenala ještě, že dovolil žalobcům svobodně obžalovaného ukřižovat; spíše to byla nová výzva, aby ještě jednou uvážili, že nemůže ve svém svědomí vynést žádaný rozsudek smrti a že tudíž obžalovaný nemůže být popraven, protože žalobci k tomu nemají moci. Žalobci bystře prohlédli prokurátorův úmysl a svou odpovědí, která se dovolávala židovského zákona, dostali úředníka

na pole nikoliv jeho, nýbrž náboženské, k němuž Řím býval vždy nejvýš ohleduplný, zvláště vůči poddaným Židům. V podstatě začali Pilátovi vyhrožovat, nebude-li ochoten vynésti rozsudek smrti, že ho budou pokládat za příznivce bezbožných a rouhačů.

Ani zde vypravování evangelisty-svědka nemůže nic nahradit. »Když Pilát uslyšel toto slovo, obával se více. I vešel opět do soudní síně a řekl Ježíšovi: Odkud jsi ty?« Pravděpodobně si Pilát ve zmatku sliboval od Ježíšovy odpovědi nějakou novou záminku, aby mohl soudní jednání protáhnout a rozšířit; čekal na nějakou novou námitku proti žalobcům. Ale Ježíš mu vůbec neodpověděl. »I řekl mu Pilát: Se mnou nemluvíš? Nevíš-li, že mám moc tebe propustit a mám moc tebe ukřižovat? Ježíš mu odpověděl: Neměl bys žádné moci proti mně, kdyby ti nebylo dáno shůry; proto ten, kdo mne tobě vydal, má větší hřích.«

Po této odpovědi se Pilát octl ve svém odporu úplně osamocen. Obžalovaný mu nepodával pomocné ruky k své záchraně a Židé stále důrazněji žádali Ježíšovo odsouzení. Místodržitel setrvával v odporu jedině z přesvědčení, že odsouzený jest nevinen, a z touhy neustupovat Židům; bohužel první důvod neměl vůbec vlivu na žalobce a druhý jim z opatrnosti nemohl být prozrazen. Proto Pilát kolísal a neviděl východiska z toho postavení, i když nechtěl ustoupit; jeho duševní stav vyjádřil evangelista všeobecnými slovy: »Odtud (od té chvíle) Pilát hleděl ho propustit« *(Jan* 19, 12).

Žalobci postřehli nebezpečí a chtějíce mu čelit, sáhli k prostředku, který musil nutně silně zapůsobit na vladaře; začali totiž volat: »Propustíš-li tohoto, nejsi přítel císařův! Neboť každý, kdo se činí králem, protiví se císaři!«

595. Za tohoto křiku nemohl Pilát zůstat déle na vážkách; byl to přece člověk z masa a kostí, římský úředník bez náboženských znalostí a starostlivý jen o své postavení v Římě a o svou politickou kariéru; přece však pořád ještě nebyl ochoten ustoupit.

Byl nanejvýš rozmrzen, když viděl, že nabývají vrchu jeho odporní poddaní, kteří vřeští jako opice, a byl podrážděn celým vývojem soudního jednání. Ještě jednou se spolehl na neznámé a pokusil se ukončit soud novým přímým vyjednáváním se žalobci.

Krátce předtím vyhrožovali, že budou Piláta pokládat za příznivce bezbožníků a rouhačů, osvobodí-li Ježíše. Neprohlásil se však obžalovaný sám duchovním králem svých žalobců? On jako politický vladař se nechtěl zabývat náboženskými otázkami; ale právě proto nemohl jednat proti

tomu, kdo si přisvojoval důstojnost, jež neměla v sobě nic politického a byla čistě náboženská. Věděl snad Pilát, zda nestojí za obžalovaným řada jeho následovníků nějaké bratrstvo, jako byli na př. esseni (§ 44) - ochotných přijmout jeho náboženskou a královskou důstojnost? Mohl snad usmrtit hlavu bratrstva čistě náboženského a potom pronásledovat všechny jeho členy? Nikoliv, on nestranný světský úředník byl povinen brát a vynutit ohled na náboženskou královskou důstojnost obžalovaného. Tento důvod mohl v myšlenkách Pilátových ještě Ježíše zachránit, a Pilát se ho chopil jako poslední naděje.

Bylo »okolo hodiny šesté« *(Jan* 19, 14), neboli něco málo před naším polednem. Pilát doufal v brzké zakončení soudu a chtěje vyřknout konečný rozsudek, dal postavit venku na dláždění (Lithostrotos) v přítomnosti žalobců svůj »soudní stolec« s kurulským křeslem (§ 577); nato vyšel ven veda s sebou obžalovaného a usednuv na kurulské křeslo, zahájil znovu soudní jednání. Ukázal na Ježíše a zvolal: »Ejhle, král váš!« Co si mysleli žalobci o královské důstojnosti obžalovaného? Nešlo jistě o žádné politické království, takového dojmu nabýval nezvratně úředník, který se v těchto věcech vyznal. Bylo to snad království náboženské? Tomu zase nerozuměl Pilát a nechtěl se do toho vměšovat. Odpověděli mu proto žalobci sami.

Slova místodržitelova zněla lidu jako posměch; všichni odpověděli s křikem: »Pryč s ním! Pryč s ním! Ukřižuj ho!« Pilát jim tedy zase řekl: »Krále vašeho ukřižuji?« Tentokráte odpověděli - jak výslovně připomíná evangelista svědek velekněží, kteří křičeli: »Nemáme krále, leč jen císaře!«

Pilát věděl, že se mu uzavřela i poslední cesta. Královská důstojnost obžalovaného nemohla být pojímána vážně ani úředníkem, ani žalobci. Ti, vlastně nejvýznačnější z nich, neuznávali žádné královské moci Ježíšovy a prohlásili, že jediným a výlučným jejich králem jest římský císař. Zástupce římského císaře zřejmě nemohl vyslovit mínění opačné a musil ukřižovat tohoto nepravého krále, aby neurazil náboženské city žalobců.

Tak asi uvažoval Pilát sám u sebe: »tu vydal jim ho«, končí evangelista, »aby byl ukřižován«.

596. Konečně byli žalobci uspokojeni; ale bylo splněno i jejich přání, na něž ovšem tehdy nekladli velké váhy, třebaže historicky mělo takřka tutéž důležitost jako jejich nedávné volání, aby Ježíšova krev padla na jejich děti (§ 589).

Aby dosáhli svého cíle, prohlásili, že nemají krále, nýbrž jen císaře.

A to prohlásili právě velekněží, kteří znali posvátné židovské knihy a bezpochyby v nich četli, s jakou žárlivostí Bůh Jahve hájil své právo být jediným králem Izraelovým a s jakou nelibostí strpěl kdysi, aby byl zvolen člověk za prvního izraelského krále v osobě Saulově (I *Sam* 8); nyní však tito oficielní zástupci Izraele nepomyslili na svého božského krále, nevzpomněli si také na své někdejší lidské krále nebo na jejich zbylé potomky, nýbrž nadšeně prohlásili svým králem toho, jenž se nazýval Tiberius Claudius Nero Julius Caesar, podle původu cizinec, podle těla neobřezaný a podle ducha modlosluţebník. Nuže, byli uspokojeni také v tom: měli skutečně za krále Tiberia a jeho nástupce, kteří ovšem uplatnili plně svou nadvládu teprve čtyřicet let později, když zničili navždy chrám, město i národ těchto svých poddaných.

Dnešní dějepisec učiní dobře, zamyslí-li se i nad těmito událostmi, tím spíše, že tyto historické skutečnosti nemůže popřít žádná theorie kritiků.

Ukřižování a smrt

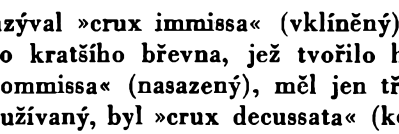
597. Rozsudek byl vynesen, nezbývalo, než jej vykonat.

Zástupce Říma vynesl nad Ježíšem na žádost žalobců trest římský, protože Židé, křičíce na Piláta: »Ukřižuj ho! Ukřižuj ho!« žádali trest původu ne židovského, nýbrž římského. Za rouhání, z něhož byl Ježíš obviněn před veleradou, byl stanoven obvyklý židovský trest kamenování, jemuž propadl brzy potom Štěpán. Ale za časů Ježíšových bylo již od dávných let zvykem trestat ukřižováním i v Palestině; ten zvyk tam pronikl v prvních dobách styků s Římany a zvláště od roku 63 př. Kr., kdy Pompejus Veliký dobyl Jerusalema a celé zemi dal nový politický řád. Předtím Židé znali jen vražení na kůl, trest známý z dávné říše babylonské a assyrské, z něhož vzniklo později pravé ukřižování. Ale ani ve starém Římě nebylo ukřižování trestem původním, nýbrž převzatým odjinud; dříve než v Římě bylo ukřižování obvyklé v Řecku, v Egyptě a v mnoha jiných krajinách u Středozemního moře, kde bylo rozšířeno pravděpodobně Feničany, odvážnými plavci a neúnavnými obchodníky.

Římané měli před ukřižováním vždycky hrůzu. To je nejmírnější výraz, kterého můžeme užíti, i když se omezíme jenom na to, co praví Cicero ve svých řečech proti Verrovi (zvláště v II, 5, 62-67); nazývá je jednou »trestem nejkrutějším a nejponuřejším«, jindy zase »nejhorším a nejtěžším trestem otroků« nebo podobně. Byl to skutečně trest, jímž byli trestáni zpravidla jen otroci, a to jen za nejtěžší zločiny; proto býval otrok posměšně nazýván »nositelem kříže« (furcifer), a kdysi jeden z nich

zvolal žertem: »Vím, že kříž bude mým hrobem; na kříž byli položeni moji předkové, otec, děd, praděd i prapraděd« (Plautus,*Miles gloriosus* 2, 4, 372-373). Podle mínění Ciceronova nemohl být žádný římský občan zákonem odsouzen k ukřižování, neboť volá v rozhořčení: »Poutat římského občana je přečin; bičovat je zločin; zabít je bratrovražda; co tedy mám říci o pověšení na kříž? Pro tak hanebnou věc není jména« *(In Verrem* II, 5, 66). Přesto však se někdy stávalo, že i římští občané byli ukřižováni. Zdá se, že v mezích práva mohli být tímto krutým způsobem potrestáni propuštěnci a obyvatelé provincií, i když byli římskými občany.

598. Nepřihlížíme-li k nejstarším podobám kříže, měl kříž za dob Ježíšových tři podoby:



První vlevo se nazýval »crux immissa« (vklíněný) neboli »crux capitata« podle hořeního kratšího břevna, jež tvořilo hlavu (caput) kříže. Druhý kříž, »crux commissa« (nasazený), měl jen tři ramena a byl bez »hlavy«; třetí, málo užívaný, byl »crux decussata« (kosý), obyčejně zvaný »kříž sv. Ondřeje«.[15]) Je pravděpodobnější, že u Ježíše bylo užito kříže formy první (§ 606).

Skládal se ze dvou částí: kůlu kolmého, zvaného stipes aneb staticulum, který se zarážel do země a příčného břevna, zvaného patibulum aneb antenna,[16]) které se v danou chvíli spojovalo s kolmým břevnem. Kolmé břevno nebylo zcela hladké a rovné; asi uprostřed vyčníval z něho silný a hrubý kolík, zvaný řecky »pegma«, latinsky »sedile«, na němž rozkročmo spočívalo tělo ukřižovaného; velmi vhodně připodobňují Justin Mučedník a Tertullián tento výstupek rohu vůbec, přesněji rohu nosorožce. Taková opora byla ostatně naprosto nutná; neboť bylo zcela nemožno, aby se tělo odsouzeného udrželo na kříži jen čtyřmi hřeby, protože by se probodené ruce brzy protrhly velkou váhou; tento důvod je tak samozřejmý, že staří křesťanští umělci představovali Ježíšův kříž s podnožím (suppedaneum), o něž se opírají a na němž jou přibity nohy Kristovy. Toto podnoží, o němž není ani zmínky ve starých dokladech, jest archeologicky nesprávné a vůbec by nestačilo tělo udržet; než právě tato chyba dokazuje, že bylo nutné »sedile«, jež je archeologicky správné.

599. Když byl rozsudek o ukřižování vynesen, připravil se nebyl-li již připraven na místě popravy kůl neboli »stipes«, který se zarazil do

země, ovšem ještě bez příčného břevna. Kůl nebyl zpravidla vysoký, neboť nohy odsouzeného visely nad zemí obyčejně ve výši dospělého člověka nebo i níže a vzhledem k tomu nebyl asi kůl vyšší než 4-5 m. Co se týče místa, bývalo voleno takové prostranství, které bylo dobře viditelné a četně navštěvované, protože se chtělo, aby tato podívaná zastrašovala otroky a jiná opovrhovaná individua, zasluhující podobného trestu. Proto bývala s oblibou volena místa u hlavních cest, ale blízko některé hradební brány a pokud možno mezi hroby. To vysvítá mimo jiná svědectví i z uštěpačného vypravování Petronia Arbitra o matroně z Efesu (*Satiricon* 111 až 112). V Římě byl na př. obvyklým místem ukřižování pahorek esquilinský hned za hradbami Servia Tullia poblíže brány esquilinské. Na tomto místě, asi tam, kde je dnes náměstí Viktora Emanuela, bylo také velmi mnoho šlechtických i otrockých hrobů; nad nimi poletovala hejna ptáků esquilinských, o nichž se zmiňuje Horatius, jež lákaly nepohřbené mrtvoly ukřižovaných.

Před ukřižováním býval odsouzenec bičován, ale někdy se mu dostalo toho trestu teprve na cestě k popravišti. Odsouzený (cruciarius) byl svěřen zpravidla čtyřem vojákům (quaternio), jimž velel centurio, který měl za úkol zjistit smrt ukřižovaného (exactor mortis). Odsouzenému byl na ramena položen a někdy i přivázán příčný trám kříže (patibulum); jeden soudní zřízenec nesl před ním tabulku (titulus), na níž byl napsán velkými písmenami zločin odsouzeného, pro nějž byl odsouzen; někdy také bývala tabulka pověšena odsouzenci na krk. Když se průvod vypravil na popravní místo, ubíral se obyčejně ulicemi nejobydlenějšími a nejživějšími (»celeberrimae eliguntur viae«, praví Quintilián), proto, aby o popravě věděla co nejširší veřejnost.

Na cestě byl odsouzený - i když nebyl bičován terčem všemožného posměchu chátře, posedlé zvědavostí a zuřivostí; nebyl už člověkem, stál mimo zákon jako vyvrhel.

600. Když odsouzenec přišel na popraviště, byl úplně svlečen poblíže trámu, zaraženého již do země, nebyl-li již nahý k bičování cestou. U Římanů bylo zvykem odsouzence k smrti úplně svléci. Přesto však je zřejmo, že u některých národů, dbajících více studu, býval odsouzenec opásán kusem látky, která přišla katanům náhodou do ruky. Židé jistě byli ohleduplnější v této věci než Římané (srv. *Sanhedrin* VI., 1-4) a je pravděpodobné, že jejich jemnocitu dbali i vladaři; ale není to historicky jisté.

Takto svlečený odsouzenec byl položen naznak na zemi, takže měl pod sebou, pod rameny a rozpřaženými pažemi příčné břevno kříže, které

si sám přinesl. V tomto položení byly přibity k břevnu nejdříve ruce. Po tomto přibití byl odsouzenec vytažen na kolmý kůl tak, aby mohl sedět na kolíku; vytáhli jej asi provazem, který mu oviíjel prsa a šel přes hoření konec kolmého trámu. Teprve když si představíme celý tento postup, plně pochopíme různé výrazy římských spisovatelů jako »ascendere crucem« (vystoupiti na kříž), »excurrere in crucem« (vyběhnouti na kříž), »inequitare cruci« (harcovat na kříži), »requiescere in cruce« (odpočívati na kříži); že odsouzence vytáhli na kříž až po částečném přibití, vyplývá mezi jiným z věty: »patibulo suffixus, crudeliter in crucem erigitur« »přibit na trám, ukrutně byl vytažen na kříž« (Firmicus Maternus), kde patibulum označuje technicky zcela správně příčné břevno.

Když byl odsouzenec vytažen, bylo vodorovné břevno spojeno s kolmým trámem hřeby nebo provazy; potom byly přibity nohy. Ovšem k tomu bylo třeba dvou hřebů, nikoliv jednoho, jak si často představovalo křesťanské umění; protože odsouzenec seděl na kolíku, visely obě nohy podél kolmého kůlu a tudíž nemohly být položeny přes sebe; nohy katané přibili snadno se země, protože, jak jsme viděli, nohy ukřižovaného byly asi ve výši lidské postavy.

601. V takovém stavu očekával ukřižovaný smrt. Protože byl ukřižován na místě hojně navštěvovaném, viděl po celé dlouhé hodiny chodit pod sebou lid všeho druhu: vznešené osoby, které ho neměly za hodna jediného pohledu; dítky, které si zvědavě prohlížely jeho zsinalé a naběhlé tělo; spěchající obchodníky, kteří se na okamžik zastavili; obyčejný lid a otroky, kteří se bavili pozorováním jeho bolesti. Jakousi známku soucitu mohl pozorovat nanejvýše na obličeji několika příbuzných aneb některého starého spoluvinníka, který byl nablízku. Vždy však to byl jen prázdný soucit, neboť vojáci, kteří stáli na stráži u nohou ukřižovaného, bránili komukoliv se přiblížit a poskytnout mu nějakou úlevu. Jediné, co mohlo zasáhnout trosky člověka, přibitého na kříž, byl kámen mrštěný zpovzdálí, kterým některý výrostek hodil z uličnictví nebo některý kumpán z pomsty.

Smrt mohla nastat vykrvácením, horečkou z utrpěných ran, vyhladověním a nejčastěji žízní nebo jinými fysiologickými příčinami. Často nedávala na sebe dlouho čekat, zvláště pro vyčerpanost po strašlivém bičování, jež předcházelo ukřižování; mnohdy však některé silnější organismy odolávaly celé dny na kříži, hasnouce ponenáhlu ve strašlivé agonii. Někdy katané urychlovali smrt úmyslně: buď rozdělali pod křížem oheň s hustým dýmem, nebo probodli tělo ukřižovaného kopím nebo provedli římské »crurifragium« (zpřerážení stehenních kostí kyjem).

Když nastala smrt, visela mrtvola v nejstarších dobách na kříži až do úplného rozkladu a zničení, o něž se postarali psi, vyskakujíce se země a ptáci, slétající se s hora; od dob Augustových se však obyčejně dovolovalo, aby mrtvolu pohřbili přátelé a příbuzní, kteří se o to přihlásili na úřadě.

To byly, jak jsme až dosud viděli, všeobecné předpisy, jimiž se řídila všecka ukřižování a jež ovšem platily i pro ukřižování Ježíšovo.

602. Když místodržitel vynesl ortel a napsal jeho znění na tabulku (titulus; § 599), nabyl rozsudek moci práva. Musel být zapsán ve vládním archivu a později hlášen císaři do Říma, a také musel být ihned vykonán. Ostatně poprava na kříži nevyžadovala mnoho příprav. Kolmý kůl byl stále připraven na místě popravy; ne-li, byl v několika minutách zaražen do země. Příčné břevno, jež se kladlo odsouzenému na ramena, se připravilo několika ranami sekerou z jakéhokoliv trámu; potom již zbývalo jen shromáždit vojenský doprovod, odevzdati mu odsouzeného a vydat se na určené místo.

Místo, vybrané pro ukřižování Ježíšovo, souhlasilo rovněž s uvedenými předpisy. Na sever od města, hned za hradbami byl menší skalnatý výstupek, vyčnívající jen několik metrů nad okolí. Lid nazýval tuto vyvýšeninu pro její podobu »Lebka«, latinsky Calvaria a aramejsky Golgotá (hebr. Gulgoleth). Hodila se dobře pro ukřižování, neboť její výška stačila, aby bylo na odsouzeného odevšad viděti; protože stála v nepatrné vzdálenosti od městské brány, chodilo tamtudy mnoho lidí. Mimo to byla v blízkosti této »Lebky« hrobka a snad více než jedna (§ 617); také tato okolnost se shodovala s předpisem, aby se ukřižování dálo na místech určených pro pohřby.

Město se již od I. století po Kristu stále rozšiřovalo k severu a veliké změny v II. století způsobily, že se tento pahorek ztratil a že zmizely také blízké městské hradby s příkopem, který je dělil od Kalvarie. Práce, vykonané ve IV. stol. Konstantinem pro stavbu basiliky Božího hrobu, srovnaly ještě více celé prostranství, až na malou část Kalvarie, jež byla pojata do novostavby. Ale jméno vyvýšeniny se zachovalo nezměněné až dodnes, což je příznačné pro východní názvy míst. Před několika lety bylo objeveno v arabské formě »Ras« (hlava) v řeči starých domorodců, jímž označovali okolí basiliky.

Na toto místo vedli Ježíše k ukřižování. Z tvrze Antonia, ze které vyšli, tam nebylo daleko, neboť v těch dobách nemohla být nejkratší cesta delší než kilometr. Toho dne však byly ulice jednak přeplněny pro velikonoční slavnosti, jednak se šlo pravděpodobně úmyslně cestou delší a oživenější,

aby se, jak jsme řekli, o popravě veřejnost co nejvíce dověděla. Největší zájem na tom měli ovšem velekněží a ostatní členové velerady, kteří kráčeli s vítězoslavným úsměvem za odsouzeným a nedali si ujít příležitost, aby své vítězství před zástupem prodloužili a Nazaretského co nejvíce pokořili.

603. Přesto však hned na začátku zakusili velkou trpkost. Průvod, jenž se ubíral na popravní místo, tvořili přidělení vojáci, hlavní odsouzenec Ježíš a dva druzí odsouzenci, obyčejní lotři, kteří byli rovněž vedeni na smrt. Před každým odsouzencem byla nesena podle předpisů tabulka s nápisem viny. Tabulka Ježíšova byla napsána ve třech jazycích, jimiž se nejvíce v zemi mluvilo, totiž hebrejsky (aramejsky), řecky a latinsky; v podstatě (§ 122) hlásal text, který dal Pilát napsat, toto: »Ježíš Nazaretský, král židovský«. Obezřetní členové velerady si ho trochu všimli po cestě a zřetelně jej četli, když už byla tabulka upevněna na Ježíšově kříži; jako zevrubní právníci našli v tomto nápise velký omyl: vždyť tento odsouzenec byl ukřižován ne proto, že byl »králem židovským«, jak vysvítalo z tabulky, nýbrž proto, že se neprávem prohlašoval »za krále židovského«. To je ťalo do živého, běželi starostlivě k prokurátorovi a s velkým chvatem ho upozorňovali na omyl, jejž nutno v zájmu vladařově okamžitě opravit; dobrý lid by se mohl pohoršit, kdyby četl na úředním dokladě, že byl ukřižován židovský král, tím spíše, že hodinu předtím týž oddaný lid prohlásil veřejně a slavnostně, že uznává za svého jediného a milovaného krále římského císaře (§ 595).

»I řekli velekněží židovští Pilátovi: Nepiš král židovský, nýbrž, že on řekl: Jsem král židovský. Pilát odpověděl: Co jsem napsal, to jsem napsal« (*Jan* 19, 21-22). Konečně Pilát našel aspoň trochu sebe. Když nyní neměl strach před žalobou do Říma, mstil se za porážku a odpovídal tvrdě a pohrdlivě na projevy politické oddanosti velerady.

To byla první hořká pilulka pro židovské vítěze; celý ten den čtli úřední nápis, vydaný zástupcem císařovým, a slyšeli z nápisu opakovat, že Ježíš umírá na kříži, poněvadž byl skutečně »Králem židovským«.

604. Průvod vyšel z tvrze Antonia a postupoval jen zvolna přeplněnými ulicemi, které měly sváteční vzhled. Mnozí z křičícího davu před praetoriem se vrátili domů, aby připravili velikonoční večeři. Členové velerady jejich křiku již nepotřebovali a propustili je. Ale mnozí z předních mužů šli s průvodem, aby měli jistotu, že věc nerušeně probíhá a že se vše přece jenom skoncuje. Cestou jistě nechybělo pošklebků a jizlivých po-

známek, jimiž chátra zahrnovala odsouzené; ale nejsurovější žerty byly namířeny proti tomu, jejž náčelníci pohrdlivými posuňky vydávali za hlavní terč zběsilosti lidu: galilejský učitel byl mnohem víc hoden hanebného posměchu než oba lotři.

Ježíš pod těžkým břevnem kráčel namáhavě. Bylo k polednímu (§ 595) a Ježíš prošel ještě před půlnocí řadou nejtěžších zkoušek tělesných i mravních: nejdříve dojemné a bolestné rozloučení s apoštoly ve večeřadle, pak Gethsemany, potom zatčení, soud před veleradou, potupy v domě Kaifášově, soud před Pilátem a konečně strašlivé bičování; to všecko úplně vyčerpalo jeho síly. Potácel se pod tíhou trámu, klopýtal při každém krku, co chvíli se mohl zhroutit a již nevstat. Setníkovi, který velel četě, to působilo starost, neboť se mohlo stát, že uložený úkol nedokončí nebo se velice opozdí, za čež by se mu dostalo výtky. Proto sáhl k »rekvisici«, o níž jsme již slyšeli (§ 327, pozn. 1).

Šel tudy náhodou jistý Šimon Kyrenský,[17]) kterého Marek pozorně označuje svým čtenářům v Římě jako otce Alexandra a Rufa (§ 133); přicházel právě z venkova, kde jistě pracoval (§ 537) a nyní spěchal domů. Setník však vida nezbytí, mu z úřední moci nařídil nést břevno, pod nímž Ježíš klesal. Nic nenaznačuje, že tento Šimon Ježíše znal anebo byl jeho učedníkem; proto mu rozkaz nebyl nikterak vítaný. Jestliže se jeho syn Rufus stal později vynikající osobou mezi křesťany v Římě a nazval-li sv. Pavel Šimonovu manželku uctivě »matkou« (§ 133), můžeme se domnívat, že pomoc, kterou Ježíši nerad poskytl, přinesla - aniž víme jak - krásný výsledek.

605. Šimon však nebyl sám, kdo Ježíšovi pomáhal. Jiné posily, tentokrát zcela vědomé, se mu dostalo od žen, jak vypravuje jediný Lukáš, evangelista ženského soucitu (§ 144). Snad právě když vzali Ježíšovi s ramenou kříž a když si Ježíš trochu ulevil a narovnal se, spatřil mezi civějícím a nepřátelským davem, jenž šel za ním, skupinu žen, jež ho litovaly, plačíce a naříkajíce nad ním. Byly to »dcery jerusalemské«, t. j. měšťanky hlavního města, ke kterým se snad přidalo několik galilejských žen, které stále chodily s Ježíšem (§ 343). Z jedné poznámky rabínů (*Sanhendrín* 43 a) by vysvítalo, že se v Jerusalemě utvořilo jakési sdružení urozených žen, které podle možnosti pomáhaly odsouzeným na smrt především tím, že jim štědře podávaly víno smíšené s trochou kadidla, což se pokládalo za opojný a omamující nápoj. Snad náležely jerusalemské ženy, které se potkaly s Ježíšem, k takovému sdružení a tím srdečněji vykonaly tento skutek lásky, jestliže již znaly aspoň z doslechu Ježíše.

Jejich soucit odměnil Ježíš stejnou laskavostí. Vida opět prorockým zrakem blízké zničení Jerusalema (§§ 454, 526), pomyslil na utrpení, jež čeká ony ženy a matky v oné katastrofě, sdílel s nimi soucitně mateřskou bolest a předpověděl jim oběti, které je čekají. Proto řekl svým těšitelkám: »Dcery jerusalemské, neplačte nade mnou, nýbrž samy nad sebou plačte a nad dítkami svými. Neboť hle, přijdou dnové, v nichžto řeknou: Blahoslaveny neplodné a životy, které nerodily, a prsy, které nekrmily! Tehdy počnou říkati horám: Padněte na nás! a pahrbkům: Přikryjte nás (srv. *Os* 10, 8). Neboť činí-li toto na dřevě zeleném, co se bude díti na suchém?« *(Lk* 23, 28-31). Jestliže se na nevinném odsouzeném děly takové věci, jež zbožné ženy oplakávaly onoho dne, co se bude dít za čtyřicet let, až náhlé neštěstí Jerusalema dolehne na »hříšný národ, lid, jejž vina tíží, plemeno nešlechetné, děti pokažené«, jak se již vyjadřuje prorok Izaiáš (1, 4)?

Když průvod přišel na Kalvarii, začalo ihned křižování odsouzených. Ježíšovi a jistě i oběma lotrům bylo podáno víno smíšené s myrhou,[18]) jež se pokládalo za vhodné k otupění smyslů; ale Ježíš, sotva si svlažil rty, odmítl, chtěje s plným vědomím do poslední kapky vypít kalich podaný mu nebeským Otcem.

606. Potom byli všichni tři svlečeni. Snad se jim, jak jsme již uvedli, ponechal kus látky na ochranu studu (§ 600). Šaty ukřižovaných náležely vojákům hlídky, kteří se o ně rozdělili. Tak učinili i tentokrát s šatem Ježíšovým a očitý svědek podrobně vypravuje, jak si je rozdělili.

Oděv Židů se skládal ze dvou hlavních šatů: svrchního či pláště (ἱματιον), a spodního neboli tuniky (χιτών). Plášť tvořilo několik sešitých kusů látky; suknice však mohla být nesešívaná (ἄῤῥαφος), protože byla utkána z jednoho kusu. Taková byla tunika nejvyššího kněze, o níž mluví Josef Flavius *(Starožit. žid.* III, 161), a takovou měl i Ježíš.

»Když tedy vojáci ukřižovali Ježíše, vzali mu roucha (ἱμάτια) jeho a učinili čtyři díly, každému vojínu díl, a sukni (χιτῶνα). Byla pak ta sukně nesešívaná (ἄῤῥαφος), od vrchu všecka veskrze utkaná. Proto řekli mezi sebou: Neroztrhejme ji, nýbrž losujme o ni, čí bude« *(Jan* 19, 23-24). Plášť se mohl bez velkého poškození rozdělit podél švů; ale tunika z jednoho kusu by rozdělením na čtyři díly ztratila na ceně. Proto se vojáci dohodli, že ji dostane ten, kdo ji vyhraje v kostkách; přinesli si je, aby si krátili chvíli na hlídce pod třemi kříži. Ale v tom, co tehdy vojáci učinili, viděl evangelista naplnění mesiánského proroctví v žalmu 22, 19 (hebr.), kde se praví: »Rozdělili sobě roucha má a o oděv můj metali los«.

Když Ježíše svlékli, položili jej na zem. Roztáhli mu paže na břevno, které si přinesl, a na ně mu přibili ruce. Tak přibit byl vytažen na kůl již zatlučený do země, a byl posazen na výstupek. Nakonec mu přibili nohy (§ 600).

Ježíšův kříž stál uprostřed; po stranách viseli oba lotři. Na jeho kříži byla upevněna tabulka s rozsudkem; byla-li připevněna - jak se zdá z *Mt* 27, 37 - na vrcholu kolmého trámu, pak to byla crux immissa a ne commissa (§ 598).

Ukřižování skončilo krátce po poledni.

607. Tu si zdá odporovat, co praví Jan, že Pilát pronesl rozsudek »asi kolem hodiny šesté« čili krátce po našem poledni (§ 595), a co praví Marek (15, 25): »byla pak hodina třetí, když ho ukřižovali«.

Byly vysloveny různé domněnky, které měly vysvětlit tyto odlišné zprávy. Již sv. Jeronym, jejž následují někteří moderní spisovatelé, předpokládal, že při opisování obou čísel, vyjádřených v řečtině písmenami abecedy, zaměnili písaři písmeny gamma (*Γ*, které značilo 3) s písmenou digamma (*F*, jež značilo 6); proto v Markovi bylo by třeba číst »hodina šestá« jako u Jana. Ale toto řešení, které je s hlediska paleografického samo o sobě možné, je s hlediska dokladů kodexy naprosto nedoložené. - Jiní badatelé se dohadovali, že Jan počítá hodiny od půlnoci podle zvyku západního, kdežto Marek začíná od rozednění podle zvyku východanů. I toto řešení získalo málo stoupenců, protože by se kromě jiného čekalo, že se právě Marek, jenž psal v Římě, bude řídit počítáním západním, a Jan proti tomu východním, neboť psal na východě.

Nejrozumnějším vysvětlením se zdá názor, který se opírá o doby a zvyky krajiny. Doba od svítání do západu byla rozdělena na dvanáct hodin (různého trvání podle ročního počasí), ale bylo to rozdělení více theoretické než praktické. V krajích jako Judsko, kde přístroje pro měření času byly velmi vzácné, řídil se lid obyčejně podle slunečního světla a proto rozděloval 12 hodin na čtyři úseky, dělící celý sluneční den na čtyři stejné části, dvě před polednem a dvě po poledni. Každá doba, která byla delší než jednotlivá hodina, měla tu výhodu, že se snadno rozlišila podle síly slunečního světla od doby následující; a tak od jitra až do naší deváté hodiny dopolední trvalo vždy období *první* hodiny; od naší hodiny deváté dopolední až do poledne byla hodina *třetí;* od poledne do naší hodiny třetí odpolední byla hodina *šestá;* od naší třetí hodiny odpolední do západu hodina *devátá.* Málokdy se odchylují synoptikové od tohoto počítání (*Mt* 20, 1-6); naproti tomu Jan uvádí častěji jiné ze 12 hodin

(*Jan* 1, 39; 4, 6, 52; 11, 9), ale to proto, že jako obvykle chce přesněji určovat a tudíž podle širšího dělení počítá jednotlivé hodiny. Podle všeho spočívá neshoda mezi Markem a Janem v hodině Ježíšova ukřižování v tom, že Marek mluví o hodině »třetí« ve smyslu širším jako o skupině hodin, jež trvala až do hodiny šesté, čili do pravého poledne, kdežto Jan myslí hodinu »šestou« číselně, čili pravé poledne.

608. Ježíš po dobu příprav k ukřižování mlčel. Jeho zohavené a vyčerpané tělo bylo skoro bezvládné, jeho mysl byla pohroužena v rozjímání o nebeském Otci, jemuž přinášel v oběť sebe sama. Jeho první věta, jež se nám zachovala, má na zřeteli ty, kdož stojí dole kolem něho, i když se obrací k nebeskému Otci. Snad právě, když mu přibíjeli ruce nebo nohy, zvolal: »Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí!« (*Lk* 23, 34).[19])

Ti, jimž vyprošuje odpuštění, nejsou jen nevědomí vojáci, kteří zatloukají hřeby, nýbrž spíše vědomí původci všeho, co se dělo. I těmto Ježíš odpouští a vyprošuje jim odpuštění od Otce, protože nevědí nyní to, co dříve odmítli poznat: následek minulé viny je dobrotivě uváděn na omluvu přítomného zločinu.

Když byl Ježíš povýšen na kolmý trám, pohlížel slábnoucím, ale ještě vřelým zrakem na to, co se dělo pod ním a po stranách. Dole se velekněží a jiní členové velerady chovali jako vítězové; jistě by bylo pro ně důležitější, aby se jako dobří Izraelité vrátili domů a bděli nad posledními přípravami k velikonoční večeři. Přesto však otáleli všichni s návratem a zdrželi se ještě chvíli, aby se oddali radosti a plesání na místě svého vítězství.

Přecházeli sem a tam pod křížem. Hned vrhali zlostné pohledy na prostřední kříž, hned zase jej s pohrdáním ukazovali svým známým, kteří šli kolem, a potom se s rukama založenýma vzadu postavili před ukřižovaného a pokřikovali na něho: »Ha, jenž boříš chrám Boží a ve třech dnech jej zase vystavuješ, pomoz sám sobě! Jsi-li Syn Boží, sestup s kříže!« Lid ze strachu před mocí těch, kdo kříž vztyčili, opakoval pokřiky a pronášel nové posměšky.

Jiní členové velerady šťastně objevili *argumentum ad hominem*, jímž chtěli ospravedlnit své jednání: »Jiným pomohl, sám sobě pomoci nemůže: Je-li králem izraelským, ať nyní sestoupí s kříže a uvěříme v něho. Doufal v Boha, ať ho nyní vysvobodí, miluje-li ho (srv. *Ž* 22, 9, hebr.), neboť pravil: Syn Boží jsem!« Ale ukřižovaný ani nesestoupil, ani neodpověděl, protože by bylo bývalo obojí marné.

609. Ježíšovi po stranách viseli dva ukřižovaní lotři a i ti Ježíše uráželi. Matouš a Marek mluví v množném čísle o lotrech, kteří se rouhali; ale je to »plurál druhový« (srv. § 625, pozn.), kterým se naznačuje, že jej urážel i někdo ze zločinců, aniž se praví, byl-li to jeden anebo více nebo všichni. Lukáš se naproti tomu vyjadřuje přesně a praví, že se rouhal jen jeden z lotrů, kdežto druhý se svěřoval Ježíšovi v ochranu. Zlosyn, který se rouhal, se snad chtěl pomstít za rozklad svého života nebo za jakousi zmařenou naději; volal k Ježíšovi: »Jsi-li ty Kristus, pomoz sobě i nám!« Ale druhý lotr tak nesmýšlel, ba káral svého druha, řka jemu: »Ani ty se Boha nebojíš, ježto v tomže odsouzení jsi? A my zajisté spravedlivě trpíme, neboť dostáváme to, co náleží za skutky naše, ale tento neučinil nic zlého.« Důraz výtky je na slově »nebojíš se«, na něž se vztahuje slůvko »ani« (*οὐδὲ φοβῇ σὺ*): nebojíš-li se Boha, měj aspoň strach, že podstupuješ týž trest jako nevinný Ježíš. Pravděpodobně kající lotr znal Ježíše Nazaretského z doslechu a slyšel mluvit o jeho dobrotě, o jeho zázracích a o království Božím, které kázal. Jistě měl ještě přes všecky své zlé skutky jakýsi zbytek svědomí. Na prahu smrti svědomí oživuje a odhaluje celou minulost; umírající se chápe jediné naděje, která mu zbývá a kterou představuje spravedlivý nespravedlivě popravený. Obrátil se tedy k Ježíšovi a řekl mu: »Pane, rozpomeň se na mne, když přijdeš do království svého«, čili až budeš slavně kralovat v onom království, které jsi předpověděl. A Ježíš odpověděl: »Vpravdě pravím tobě: dnes budeš se mnou v ráji«. I když je nesnadno vystihnout přesně smysl, který se dával za dob Ježíšových slovu ráj,[20]) je jisto, že označuje místo pobytu spravedlivých duší po smrti, tedy místo podobné lůnu Abrahamovu (§ 472).

610. Mezi osobami, které viděl Ježíš s kříže, dodával mu jakousi útěchu jen nepatrný hlouček, který stál několik kroků od něho. Nebyla to však spíše větší bolest než útěcha? Stáli tam totiž přátelé a známí, jimž římský zákon nebránil přihlížet k takovému divadlu, jen když se nepřiblížili, aby ukřižovanému pomohli, čemuž by zabránila stráž. Jména několika osob stojících nejblíže u kříže nám zachoval očitý svědek, jenž však neprozrazuje svého jména a nazývá se jen »učedníkem, kterého Ježíš miloval« (§ 155); Mimo Jana stála tam »matka jeho (Ježíšova) a sestra matky jeho Maria Kleofášova (Alfeova) a Maria Magdalena« *(Jan* 19, 25).[21])

Když synoptikové vylíčili Ježíšovu smrt, připomínají, že byla přítomna ještě jiná skupina plačících a naříkajících žen, četnější a vzdálenější. Byly to ženy, které pomáhaly Ježíšovi při jeho působení (§ 343) a následovaly ho z Galileje do Jerusalema *(Mt* 27, 55-56; *Mk* 15, 40-41). Mezi nimi jsou

jmenovány »Maria Magdalena« jako v první skupině, »Maria, matka Jakuba Menšího (§ 313) a Josefa« (také tato Maria se zdá být Marií Klcofášovou ze skupiny první), dále »Salome« a »matka synů Zebedeových« (§ 496); tyto dvě poslední jsou táž osoba. Že jsou aspoň dvě ženy uváděny v obou skupinách, neudivuje, protože je každá skupina jmenována v jinou chvíli: před smrtí Ježíšovou hlouček bližší kříži a po jeho smrti skupina vzdálenější. Některé ženy mohly mezitím přejít z jedné skupiny do druhé.

Ve skupině bližší stála tedy s milovaným učedníkem matka Ježíšova. Posílilo ukřižovaného, když ji viděl pod křížem? Jako Marii bránili vojáci přiblížit se k němu, tak Ježíšovi bránily hřeby učinit jakýkoliv posunek k ní. Mohli se spojit jen pohledem: Maria nemohla mluvit pro pláč, Ježíš pro nesmírnou bolest. Matka hleděla na syna a snad jí tanulo na mysli, že tělo, které tak podivuhodně přijal v jejím lůně, budí nyní svrchovanou hrůzu. Syn shlížel na matku a myslil snad na to, že ona žena byla nazvána »požehnanou mezi ženami«, kdežto nyní budila nejhlubší soustrast. Pojednou ukřižovaný napjal všecky síly, pokynul hlavou směrem k matce a řekl: »Ženo (§ 283), hle syn tvůj«; pak obrátiv tvář k milovanému učedníkovi: »Hle matka tvá«. V této závěti spojil umírající navždy, co na zemi nejvíc miloval: betlemskou ženu a jinocha, jenž slyšel tlukot jeho srdce při poslední večeři. Od onoho dne přijal Jan Marii k sobě (§ 156).

611. Život ukřižovaného rychle hasl. Znenadání začalo hasnout vůkol i sluneční světlo: »Od šesté hodiny pak nastala tma po vší zemi až do hodiny deváté« *(Mt* 27, 45), čili od poledne do tří hodin odpoledních. Výraz »po vší zemi« znamená Judsko, jako častěji v bibli. Jak vzniklo zatmění, není řečeno. Jistě to nebylo zatmění slunce, jež nemohlo nastat, protože byl právě úplněk. Toho si všiml již za starověku Origenes, Jeronym a Jan Zlatoústý; je pravda, že Pseudodionysius Areopagita vypravoval, jak sám byl přítomen v Heliopoli zatmění celého světa pro Ježíšovu smrt a vykládal si je zpětným pohybem měsíce před slunce *(Epist.* VII, *ad Polycarpum)*; jeho vyprávění je čirou smyšlenkou, neboť dnes je jisto, že tento neznámý autor nepsal před V. st. a jeho výklad má tu vadu, že nezná rozumných poznámek shora uvedených spisovatelů. Také zatmění, o němž se zmiňuje Hadriánův propuštěnec Flegon a některý z Otců (Origenes, *Contra Celsum* II, 33), nastalo roku 32, a tudíž nemůže býti o něm řeči. Evangelisté líčí zajisté toto zatmění jako zázračnou událost pro Ježíšovu smrt v souhlase se zázračnými úkazy při Ježíšově narození. Zda zatmění způsobily husté mraky, které zastínily slunce, nebo něco jiného, nelze říci.

V těch tmách, jež zahalily přírodu, hasl Ježíšův život v tříhodinovém smrtelném zápase; evangelisté jej zastírají rouškou úctyplného tajemství. Tělu unikala krev a životní síla ranami v rukou a v nohou a četnými jizvami po bičování; hlava byla zraněna ostnatým trním; ani jediný sval ukřižovaného nebyl bez bolesti. Bolesti probíhaly celým tělem, rostly a trpící neměl ani na okamžik úlevy.

V této temné propasti útrap jen v duši zářil jas, protože se povznášela k Otci.

Umírající visel tiše.

612. Pojednou Ježíš kolem hodiny deváté zvolal silným hlasem aramejsky: »Elí, elí, lemá šebaqtaní«. Tato slova jsou spíše citací než výkřikem, neboť je to začátek žalmu 22 (hebr.) a to podle aramejského překladu targumu (s výjimkou lemá místo metul mah); znamenají, jak také v řeckém textu připojují Matouš a Marek, »Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?« Protože je to citát, vyplývá smysl těchto slov z celého žalmu, jehož jsou začátkem. Tento žalm se totiž týká budoucího Mesiáše a předpovídá jeho kruté bolesti; Ježíš, volaje na kříži jeho počáteční slova, užil ho o sobě. Starý žalm mezi jiným praví:

»Bože, Bože můj, proč jsi mne opustil?
Daleko od spásy jsou slova mých nářků.
Bože můj! Volám ve dne a nevyslýcháš,
ani v noci nedávám si pokoje.
Já pak spíše červ jsem nežli člověk,
pohanění lidí a povrhel chátry.
Všichni, kteří mne vidí, smějí se mi,
šklebí ústa a potřásají hlavou (volajíce):
Doufal v Hospodina, ať jej vytrhne;
ať ho vysvobodí, vždyť má v něm zálibu!
Neboť množství psů mne obkličuje,
rota lidí zločinných obléhá mne;
zbodli ruce mé i nohy moje,
mohou sčítat všecky moje kosti.
Mohou kochati se pohledem na mne;
rozdělují sobě roucha moje,
o můj oděv metají si los.«

Ježíš tedy znovu potvrzuje svým voláním, že jest Mesiáš a podává nový

důkaz tím, že porovnává uvedené proroctví s jeho naplněním, jež ukazoval na sobě.

Leč právě slova »Elí, elí« vzbudila nedorozumění. Učení zákoníci, kteří byli přítomni, jistě poznali, že to jsou slova žalmu; nepoznali toho však ostatní méně učení, kteří chápali jeho slova jako volání k dávnému proroku Eliášovi; možná, že se jenom stavěli, jako by tak rozuměli, aby se mohli znovu posmívati umírajícímu, že blouzní. Začali tedy volat polo zvědavě a polo posměšně: »Hleďte, Eliáše volá tento!«

613. Po chvíli zvolal ukřižovaný jiné slovo: »Žízním!« Vyprahlost Ježíšova při takové ztrátě krve a tak hrozném vyčerpání sil byla přirozená. Ale to nebylo ještě všecko, neboť v citovaném žalmu jsou také slova:

»Vyprahlo jako střepina patro moje (»hikkí«)
a můj jazyk k podnebí mi přilnul!«

Také žíznícího Mesiáše viděl prorok; proto Jan (19, 28) klade důraz na to, že Ježíš, »aby se naplnilo Písmo, řekl: Žízním!«

Tato poslední žádost umírajícího nalezla tentokrát soucitné a ochotné srdce, které ji vyslyšelo; byl to totiž jeden z vojáků, hlídajících kříže. Římští vojíni zaháněli žízeň když neměli nic lepšího - vodou smíšenou s octem, jak to bývá často ještě dnes zvykem u ženců na venkově. Vojáci počítali s dlouhou stráží u nohou ukřižovaných a proto si vzali tento nápoj s sebou. Jeden z nich zaslechl nářek ukřižovaného a namočil houbu v octové vodě, nasadil na kopí a podal ji žíznícímu k ústům.[22]) Vojínovo počínání se nelíbilo těm, kdo mluvili o Eliášovi; i zrazovali jej od toho volajíce: »Nechej, ať vidíme, přijde-li Eliáš, aby ho vysvobodil!« *(Mt* 27, 49). Mysleli, že Eliáš jako záchrance má mu utišit žízeň. Zdá se, že totéž volání opakoval voják, odpovídaje těm, kteří ho zrazovali *(Mk* 15, 36; »nechte, ať uvidíme atd.«), jako by chtěl říci, že bude dobré posílit ukřižovaného v očekávání příchodu Eliášova.

Ježíš, který asi hodinu předtím odmítl víno s myrhou, vssál ocet z houby. Evangelisté úmyslně mluví o octu, majíce na zřeteli místo žalmu 69, 22 (hebr.), kde se praví: »A v mé žízni napájeli mne octem« (srv. § 605, pozn.). Když okusil nápoje, zašeptal: »Dokonáno jest!«

Brzo nato se umírající zachvěl; vyrazil silný výkřik: »Otče, v ruce tvé poroučím ducha svého!« (srv. Ž 31, 6 hebr.). Nato sklonil hlavu.

Byl mrtev.

614. V zatmělém městě se v té chvíli stalo něco neobyčejného. Uvnitř chrámu visely dvě veliké a bohatě vyšívané opony; jedna vnější (másák), která oddělovala předsíň od svatyně, a druhá vnitřní (pároketh), jež dělila svatyni od velesvatyně (§ 47); obě opony měly připomínat nepřístupnost a neviditelnost Boha, který přebýval na místě nejsvětějším. Okolo hodiny deváté, když Ježíš umřel, jedna z těchto opon (pravděpodobně vnitřní) se roztrhla ve dva kusy od shora dolů jakoby na znamení, že jí již není třeba, když se všem otevřel přístup k neviditelnému Bohu.

Otřásla se i země, »skály se rozpukly a hroby se otevřely. A mnoho těl zesnulých světců vstalo a vyšedše z hrobů po jeho vzkříšení, vešli do svatého města a ukázali se mnohým« *(Mt* 27, 51-53). O vzkříšení mrtvých se zde vypravuje pravděpodobně předem a zdá se, že k němu došlo teprve po zmrtvýchvstání Ježíšově, s nímž je spojeno. Jako stopa po tomto zemětřesení se ukazovala již ve 4. st. (Lucián Mučedník, Cyril Jerusalemský) puklina, viditelná ještě dnes podél skalnaté části Kalvarie, na níž stojí basilika Svatého Hrobu; tato trhlina jest asi 1,70 m dlouhá, 0,25 m široká a proti jiným trhlinám, jež se tvoří při zemětřesení podél skalních vrstev, je tato napříč jejich složení.

Setník a stráž, vidouce tyto mimořádné zjevy, jež provázely smrt Ježíšovu a klidný a neobvykle rychlý její spád, vzpomněli si na Ježíšovo neobyčejné chování při soudním líčení; spojili v myšlenkách oba tyto zjevy a dospěli k přesvědčení, že tento obžalovaný byl nejen nevinný, ale také osobností mimořádnou; i počali volati: »Jistě tento člověk byl spravedlivý« *(Lk* 23, 47), a se zvláštním zřetelem na obvinění Ježíšovo: »Vpravdě tento člověk byl syn Boží« *(Mk* 15, 39).

Také lid změnil chování. Jakmile Ježíš zemřel, členové velerady, kteří si pod jeho křížem zpupně hráli na vítěze, neměli se již čeho bát, aspoň na chvíli, a proto se vrátili domů k velikonoční večeři; lid již nikdo nenutil k pošklebkům a k posměchu z ukřižovaného, a proto mohl beze strachu projevit pravé smýšlení. I na tyto lidi učinily hluboký dojem tma za dne a otřesy země; uvažujíce o tom, co se událo při soudním líčení, odcházeli ponenáhlu od kříže, »bijíce se v prsa« *(Lk* 23, 48).

Obě skupiny přátel a známých Ježíšových, bližší i vzdálenější, se po smrti Ježíšově trochu změnily, protože některé osoby přešly z jedné skupiny do druhé (§ 610).

615. Členové velerady si na cestě domů vzpomněli na jeden předpis Zákona. Cestou se v duchu ujišťovali, že vykonali věc nadmíru svatou, když dali ukřižovat Ježíše, ale tato svatost by nebyla úplná, kdyby mrtvé tělo

ukřižovaného zůstalo na kříži také v noci; nikoliv, tělo musilo být sejmuto s kříže a pohřbeno ještě odpoledne před západem slunce, jak Zákon předpisoval *(Deut* 21, 23), tím spíše, že se západem slunce počínala slavnost velikonoční. Proto se na zpáteční cestě odebrali k vladaři, aby tento předpis zachoval; navrhli mu zcela jednoduchý způsob: stačilo provésti na ukřižovaných t. zv. crurifragium (§ 601), a v několika minutách bude možno uložit všechny tři do hrobu.

Jenže žádost velerady se zkřížila u Piláta s prosbou jiné osoby, rovněž člena velerady. Smrt Ježíšova dodala odvahy malomyslným učedníkům. Mezi nimi byl jistý Josef z Aritmathie (někdejší Ramathaim, dnes Rentis, na severovýchod od Lyddy), člověk bohatý a vážený, člen velerady a zároveň i »učedník Ježíšův, ale tajný pro strach před Židy« *(Jan* 19, 38). Podobal se tedy duchovně poněkud Nikodemovi, také členu velerady (§ 288); odvážil se však nesouhlasit s veleradou, když odsoudila Ježíše *(Lk* 23, 51). Tentokrát se odvážil ještě víc; snad na žádost přátel Ježíšových, kteří se na něho s důvěrou obrátili, došel k Pilátovi a žádal za mrtvé tělo Ježíšovo, aby je mohl pohřbít, jak dovoloval římský zákon (§ 601). Pilát jeho žádost vyslechl, ale divil se, že odsouzený tak brzy zemřel; domníval se totiž, že agonie bude déle trvat. Zavolal si proto setníka (exactor mortis), a když ten potvrdil Ježíšovu smrt, vydal Pilát Josefovi mrtvé tělo.

616. Skoro zároveň přikvapili jiní členové velerady; Pilát vyhověl i jejich prosbě a poslal jiné vojáky než ty, co ještě stáli na stráži u křížů, aby provedli na ukřižovaných crurifragium a pak je sňali s křížů. Očitý svědek praví: »Přišli tedy vojáci a zlámali nohy jednomu i druhému, jenž s ním byl ukřižován. Když přišli k Ježíšovi a uzřeli ho již mrtvého, nezlomili mu nohou, ale jeden z vojínů bodl jej kopím v bok a hned vyšla krev a voda« *(Jan* 19, 32-34)). Oba lotři tedy přežili Ježíše a byli usmrceni zlámáním nohou; to však nebylo vykonáno na Ježíšovi, protože byl již zřejmě mrtev, a tak si vojáci ušetřili námahu. Přece ho však jeden bodl kopím k srdci, aby nebylo pochyby o jeho smrti. Rána kopím byla hodně široká, takže se do ní dala skoro vložit ruka (srv. *Jan* 20, 25-27). A z rány vyšla krev a voda.

Učení angličtí fysiologové chtěli vysvětlit výron krve a vody puknutím srdce, které nastalo před probodením. Při puknutí srdce prý dochází k výronu krve do srdeční blány, a pak se krev rozkládá: červené krvinky se usadí dole, voda zůstává na povrchu. Když se srdeční blána po smrti otevře, vyjdou z rány obě části krve odděleně, v podobě krvavé usazeniny

a vody. Proto se rychlá smrt Ježíšova vysvětluje podle těchto fysiologů puknutím srdce z duševních příčin. Ježíšovi tedy doslova puklo srdce bolestí.

Ať je tomu jakkoliv, evangelista svědek vidí v obou událostech tajemné důvody mnohem hlubší: »Stalo se to zajisté, aby se naplnilo Písmo: Kosti mu nezlomíte. A opět jiné Písmo dí: Budou patřiti na toho, v něhož bodli.« První výrok je z *Ex* 12, 46 *(Num* 9, 12) a vztahuje se na velikonočního beránka, z něhož nesměli Židé zlomit jediné kosti, když jej jedli při velikonoční večeři. Evangelista vidí v tomto předpisu potvrzení, že Ježíš byl pravou vykupitelskou obětí, předobrazenou velikonočním beránkem. Druhý citát je ze *Zachariáše* 12, 10, který vidí, že národ židovský bude lkát nad probodeným, jako se želí smrti jednorozeného.

Evangelista neuvádí jména vojína, jenž probodl Ježíšovi bok, ale křesťanská legenda mu dala správné jméno a nazvala ho »Kopiníkem«: řecky se totiž kopí jmenuje lonché - odtud jméno vojínovo Longinus.

617. Vojáci asi vykonali smutnou práci, když přišel Josef z Arimathie, aby provedl, co Pilát dovolil. K žádosti o mrtvé tělo Ježíšovo došlo proto, že Josef a ti, kdo ho k tomu povzbuzovali, nechtěli, aby ukřižovaný zesnulý byl vhozen do společného hrobu pro popravené zároveň s oběma lotry. Když mu mrtvé tělo vydali, dal se Josef hned do příprav k důstojnému pohřbu, s nímž musil být hotov ještě před západem slunce, protože po něm začínal sváteční klid (§ 537).

Josefovi pomáhali při práci ještě jiní; výslovně je jmenován jeho duchovní bratr Nikodem, který »přišel... a přinesl směsi myrhy a aloe asi sto liber« *(Jan* 19, 39); oběma mužům zajisté pomáhaly při tomto posvátném úkonu také zbožné ženy, které byly při smrti Ježíšově, a především jeho matka, jež se jistě nezřekla smutné útěchy vzít do náručí mrtvé tělo, když je sňali s kříže. Jako Nikodem přinesl vonné masti, aby jimi pomazal zemřelého, tak zase Josef koupil plátno k ovinutí (§ 561); plátno (sindon) neznamená zde lehký noční šat, nýbrž má obecnější význam širokého obalu, jakéhosi prostěradla z jemného lnu.

Pro nedostatek času byla mrtvola připravena do hrobu jen narychlo: »I vzali tělo Ježíšovo a obvinuli je prostěradly s vonnými věcmi, jak jest u Židů obyčej pochovávat« *(Jan* 19, 40) a jak byl vskutku pohřben také Lazar (§ 491). Nakonec bylo mrtvé tělo takto připravené zabaleno do lněného plátna (sindon). Rovněž pro nedostatek času se nemohla mrtvola přenést do některého vzdáleného hrobu, neboť hrozilo nebezpečí, že pohřební průvod neskončí před západem slunce a začátkem sváteční klidu.

Překážku odstranil Josef tím, že šlechetně nabídl k pohřbu svou hrobku. Měl ji právě na Kalvarii: »Byla pak na tom místě, kde byl ukřižován, zahrada a v té zahradě hrob nový, do něhož nebyl ještě nikdo položen« (tamtéž 41). Zahrada ležela na úpatí Kalvarie a »hrob byl vytesán do skály« *(Mk* 15, 46), která souvisela se skalnatým výstupkem Kalvarie. Jako si tam hrobku připravil Josef, tak tam měli asi hroby také jiní zámožní obyvatelé Jerusalema, což se shoduje se zvykem vybírat místa k ukřižování především v blízkosti hrobů (§ 599).

618. Hrobka, kterou Josef propůjčil k pohřbu Ježíšovu, měla uvnitř obvyklý vzhled židovských hrobek (§ 491): měla předsíň a vlastní hrob s výklenkem pro mrtvolu; oba prostory spojoval průchod stále otevřený, kdežto do předsíňky se vstupovalo zvenku vchodem, který uzavíral velký kruhovitý kámen, podobný ohromnému mlýnskému kameni. Tento kámen ležel na otvoru a nedovoloval vstoupit; kdo chtěl vstoupit, odvalil kámen - což šlo jistě dost těžce - napravo nebo nalevo; kámen se pohyboval ve stružce vytesané do skály napravo nebo nalevo od vchodu.

Josef s pomocí ostatních dokončil Ježíšův pohřeb před západem slunce. Protože smrt nastala kolem hodiny třetí odpoledne, bylo vše hotovo kolem hodiny šesté, když »Josef přivaliv kámen veliký ke dveřím hrobovým, odešel« *(Mt* 27, 60).

Hrob nezůstal hned opuštěn: »byla pak tam Maria Magdalena a druhá Maria, matka Jakubova a Josefova, sedíce proti hrobu« (tamtéž 61). Také jiné zbožné ženy se podívaly na hrob a na to, jak byl zesnulý uložen; potom se vrátily do města, využily posledního úseku pracovního dne a »připravovaly vonné věci a masti« (§ 537). Jejich zbožné úctě zřejmě nestačilo to množství, jež přinesl Nikodem, a umínily si, že lépe opatří tělo Ježíšovo, jež se nemohlo pro nedostatek času důstojněji pohřbít, a že se vrátí ke hrobu, až pomine sobota a předepsaný sváteční klid (*Lk* 23, 55-56).

Při těchto projevech úcty není jmenován nikdo z apoštolů. Jediného Jana zahlédnete v zdrženlivém líčení, jak podpírá matku Ježíšovu a vede ji do svého příbytku, aby se o ni staral jako její adoptivní syn.

Tam oba čekali.

619. Byla to krásná noc pro vítězné členy velerady, noc s pátku na sobotu. Vždyť slavili velikonoční večeři nejen s tradičním vnějším veselím, nýbrž i se zvláštním uspokojením, třebaže to nemělo nebo se aspoň nezdálo mít - nic společného s velikonoční slavností.

Onen galilejský tedy již nadobro odešel: byl mrtev, určitě mrtev! Nebylo

již nebezpečí, že budou znovu poslouchat jeho výtky, a že je bude ještě zbavovat důvěry u lidu. Těch několik učedníků, které k sobě připoutal, jistě zmizí po smrti svého Mistra a nikdo již o něm nebude mluvit. Vše se dobře podařilo, pomohl ani ne tak Mojžíš aneb Eliáš, jako spíše ten neobřezanec Pilát. Ale ať s obřízkou nebo bez ní, byl to pěkný úspěch a myšlenky na to jako by zvyšovaly lahodu velikonoční večeře.

Ale když se tito prozíraví muži vraceli stále v myšlenkách k zářícímu krystalu svého vítězství, všimli si na něm nepatrné trhliny: byla to maličkost, zcela jistě, ale právě proto ji nesměli přehlédnout. Vzpomněli si, jak Ježíš ještě za svého života předpověděl, že za tři dny po smrti vstane (§ 446). Je pravda, že jeho slova byly prázdným vychloubáním - už také proto, že to byli většinou přesvědčením saduceové, a proto pokládali zmrtvýchvstání za nemožné (§ 515). Přesto však ona klamná předpověď mohla dát příležitost k podvodům, povídačkám a jiným nepříjemnostem. Bude tedy dobře zlu předejít a zalepit tu malou trhlinku. Proto někteří z nich druhého dne třebaže to byl pro ně den velikonoční udělali malou, ale dovolenou procházku k Pilátovi a dali mu dobrou radu: »Pane, my jsme se rozpomenuli, že ten zrádce (*πλάνος*), jsa ještě živ, řekl: Po třech dnech vstanu. Rozkaž tedy hlídati hrob až do třetího dne, aby snad učedníci jeho nepřišli a neukradli ho a neřekli lidu: Vstal z mrtvých. I byl by poslední blud (*πλάνη*) horší než první«. Pilát jim odpověděl drsně: »Máte stráž, jděte, hlídejte ho, jak rozumíte.«

Příkrost prokurátorova byla jen zdánlivá a chtěl jí jenom sám před sebou zastřít nový ústupek, který učinil. Ve skutečnosti vyhověl nové žádosti a dovolil jim i tentokrát použít stráže, kterou jim dával k disposici a kterou tvořili římští vojíni (*Mt* 28, 14; srv. *Jan* 18, 12). Místodržitel tváře se mrzutě, veleradě stále povoloval. Ti nic jiného nechtěli a ještě v sobotu přivedli vojáky na místo.

Nikdo by nemohl být opatrnější než tito vynikající Židé, neboť se zabezpečili i proti tomu, nač by byl sotva kdo pomyslil. Předvídali totiž, že by se i vojáci mohli dát podplatit Ježíšovými učedníky a dovolit jim přístup do hrobky, když by zůstali na stráži u hrobu. Nikdo neví, co se může stát. Když se dva jejich druhové z velerady, Josef a Nikodem, docela odvážili pohřbít ukřižovaného, dá se očekávat, že oba napodobí veleradu a koupí za cinkot lesklých siklů stráž, jako velerada koupila Jidáše. Proto přiložili své pečeti na kruhovitý kámen před vchodem do hrobu a zajistili jej tak v pevné skále.

Po tomto moudrém opatření se nikdo neodváží vstoupit a porušit pečetě, začež byli odpovědni vojáci; a mrtvý nikdy nevstane.

... z mrákot hrobu božská schránka vyšla
a vydechla mocně druhým životem.
(Manzoni, Letnice).

620. Tytéž doklady, táž historická svědectví, která až dosud líčila Ježíšův život, nekončí jeho smrtí, nýbrž stejně spolehlivě a stejně doloženě jako dříve vypravují dále o zmrtvýchvstání a druhém životě Ježíšově. To úplně stačí, aby ti, kdo neuznávají možnost nadpřirozena nejen novodobí, ale i staří (srv. *Sk. ap.* 17, 32) - odmítali celou tuto část evangelií. Tím tito popěrači dokazují věrnost svým filosofickým zásadám. Ale je důležité zdůraznit, že jsou k popírání odsouzeni jedině filosofickými zásadami, nikoliv nedostatkem anebo nevěrohodností dokladů. Doklady tu jsou a pocházejí z týchž pramenů jako dříve; protože však nyní více než kdy jindy odporují jejich zásadám, musí se »interpretovat« ve světle oněch zásad, čili jim se podřídit. Ostatně rozbor druhého života Ježíšova je jen radikálnějším provedením rozboru, jemuž podrobili kritici první život. Z prvního života si vzali za úkol vybrat jen některé skutky Ježíšovy: přijali některé jeho kázání či plavbu loďkou jako něco přirozeného, ale odmítli uzdravení slepého od narození nebo vzkříšení mrtvého jakožto věci nadpřirozené, a proto nemožné. Ale z druhého života se nedá vybírat nic, protože vše je nadpřirozené, a tudíž všecko nemožné; úkolem je jen vysvětlit, jak vznikla v přímých učednících Ježíšových víra v jeho druhý život.

Tato methoda, i když je logická, přece jen není logická dostatečně. Zastavuje se uprostřed cesty a nevyvozuje posledních a nejrozhodnějších důsledků ze svých filosofických zásad. Kdo chce být opravdu logický, musí popřít nejen druhý život Ježíšův, ale i první, a musí tvrdit, že se Ježíš na světě nikdy neobjevil. S tím skutečně začali někteří novější učenci, jejichž počet bude jistě v budoucnosti vzrůstat. U těchto badatelů (§ 221) jsme již zdůraznili dialektickou přímost a naznačili jsme i důvody, z nichž se logicky dojde k popření všeho, chce-li se v této látce podřídit doložená skutečnost jistým zásadám filosofickým. Zde jsme jen chtěli připomenout postoj těchto badatelů, protože předmět, jímž se budeme zabývat, vyžaduje víc než kdy jindy dát každému, co mu patří, historii, co je historie, a filosofickým theoriím, co z nich plyne.

Také ve vypravování o druhém životě Ježíšově postupují čtyři evangelisté podle svých method, na něž jsme mnohokrát upozornili. Nezamýšlejí podat podrobné a úplné vylíčení událostí, ani se neřídí přísným časovým pořadem. Z množství událostí si vybírají jen tu část, která se jim zdá vhodnější a neváhají události přesunout, jak se hodí jejich cíli. První dva synoptikové Matouš a Marek dosti souhlasí, když vypravují, jak byl nalezen hrob Ježíšův prázdný. To se ostatně mohlo už předpokládat; Lukáš je poněkud mlčenlivější, pokud se týká jmen, ale neodchyluje se příliš od vypravování Markova; Jan je konečně stručný, protože předpokládá dle svého zvyku vyprávění synoptiků a chce také zde přesněji určit a doplnit jen některé body zvláštní závažností očitého svědka událostí.

Zjevení v Judsku

621. Ježíše ve chvíli, kdy vstal z mrtvých, nikdo neviděl. Žádný z evangelistů nám nelíčí, jak vyšel z hrobu; jen jeden nepřímo naznačuje, že z hrobu vyšel, ale okrouhlý kámen, který uzavíral vchod, zůstal netknutý, i když zmrtvýchvstání bylo provázeno neobvyklými zjevy: »A hle, zemětřesení stalo se veliké; neboť anděl Páně sestoupil s nebe a přistoupiv odvalil kámen a posadil se na něj. Byl pak obličej jeho jako blesk a roucho jeho bílé jako sníh« *(Mt* 28, 2-3). Kámen tedy odvalil anděl, ale hrob byl již prázdný, a právě proto byl kámen odvalen jako něco zbytečného.

Všichni čtyři evangelisté kladou nalezení prázdného hrobu na nejčasnější hodiny nedělní. Vojáci poslaní od členů velerady stáli na stráži po dvě noci a den a jistě v tu ranní hodinu u hrobu spali; otřesy země, hned nato vidění anděla a otevřeného hrobu je tak ohromilo, že se spasili útěkem do blízké městské brány. Mezi domy se z hrůzy vzpamatovali a uvědomili si, že jejich útěk vlastně znamenal opuštění vykázaného místa, což bylo podle římské vojenské kázně stiháno nejpřísnějšími vojenskými tresty *(Válka žid.* V, 482). Pomýšleli, jak se zachránit; chytře vycítili, že se jim ochrany dostane u členů velerady, jimž na věci nejvíce záleželo. Odebrali se tudíž rovnou k nim, aby s nimi o tom pojednali (§ 627).

Hrob nezůstal dlouho opuštěn. Skupina zbožných žen se již vydala z města na cestu ke hrobu; byly to ženy, které si již v pátek večer připravily vonné látky, aby ještě lépe opatřily svaté tělo, jakmile se skončí sobotní klid (§ 618); první i druhý evangelista je jmenují: Maria Magdalena, jiná Maria, matka Jakubova, Salome, Johanna a »ostatní s nimi« *(Lk* 24, 10). V kterou dobu přišly ženy ke hrobu, naznačuje zvláštním způsobem Marek (16, 2): »a záhy zrána (*λίαν πρωί*) v neděli přišly ke

hrobu, když slunce již vyšlo.« Na první pohled se zdá neslučitelné určení »záhy zrána« a »když slunce již vyšlo«, neboť první výraz se vztahuje na časný úsvit krátce po naší čtvrté hodině ranní, kdežto druhý znamená dobu pozdější, sotva asi před šestou hodinou. Ale je to zase jeden příklad skoupého a zhuštěného slohu Markova (§ 132), který zde příliš stěsnal pojmy; vše se vyjasní, připojíme-li, co lze číst mezi řádky: záhy zrána... šly ke hrobu... a přibyly tam, když slunce již vyšlo. Cesta k hrobu nebyla jistě příliš dlouhá, ale důvod, proč ženám tato cesta trvala tak dlouho, sděluje nám týž Marek (16, 1), uváděje těsně předtím, že zbožné ženy, když sobota pominula (téhož rána), nakoupily vonných věcí, aby přišly a pomazaly Ježíše. Jejich úctě nestačily masti, které si některé připravily již přede dvěma večery a chtěly samy přikoupit potřeb, což trvalo jistou dobu.

622. Tyto ženské průtahy se zdály příliš dlouhé nejušlechtilejší a nejohnivější z nich, Marii Magdaleně, jediné, o níž mluví Jan a jež je jmenována první třemi synoptiky. Odloučila se najednou od svých společnic, zdržujících se nákupem, a puzena láskou, běžela ke hrobu sama; přiběhla tam, jak praví Jan v souhlase s prvním údajem Markovým, »ráno (*πρωί*), když ještě byla tma« *(Jan* 20, 1). Ale tím, co spatřila, když tam přišla, byla zdrcena. Nevěděla nic o vojácích, kteří střežili v sobotu hrob, a tudíž se nedivila, že tam nejsou. Viděla však, že kámen jest odvalen a vchod otevřen. Snad v horlivosti přišla až k vchodu do hrobky a stačil jediný letmý pohled zvenku, aby zjistila, že je hrob prázdný.

Co se stalo? Kdo by jí mohl něco o tom povědět? Jistě ne její přítelkyně, které meškaly ve městě při nákupu mastí nyní už nepotřebných; bylo třeba vyhledat učedníky. Snad Petr a Jan budou vědět, jak byl hrob otevřen a tělo odneseno. »I běžela a přišla k Šimonu Petrovi a k jinému učedníku, kterého miloval Ježíš, a řekla jim: »Vzali Pána z hrobu a nevíme, kam ho položili« *(Jan* 20, 2). Množné číslo »nevíme«, jehož užívá Jan, je nejlepším spojením mezi ním a synoptiky; tito mluví o několika ženách, které se vydaly ke hrobu, Jan jen o Marii Magdaleně, ale klade jí do úst ono »nevíme«, jež samo potvrzuje vypravování synoptiků. Maria Magdalena mluvila také jménem přítelkyň, které se opozdily.

623. Ty mezitím nakoupily mastí a vydaly se ke hrobu. Ale cestou si vzpomněly na překážku, na kterou předtím vůbec nepomyslely: »I pravily k sobě vespolek: Kdo nám odvalí kámen od dveří hrobových?« *(Mk* 16, 3). Víme, že takové kruhovité kameny bývaly velké a těžké, a ženy by jej

jistě nebyly mohly samy odvalit od hrobu Ježíšova. Přišly tam »a pohledše, uzřely, že kámen jest odvalen. Byl totiž velmi veliký« (tamtéž, 4). S úžasem nemenším než Maria Magdalena, ale s menším zápalem vběhnou dovnitř: »a vešedše do hrobu, uzřely mládence, an sedí na pravici, oděn rouchem bílým; i ulekly se« (tamtéž, 5). Lukáš přesněji praví, že se zjevili »dva muži... v rouše stkvoucím« *(Lk* 24, 4).

Jinoch podle Marka pravil ženám: »Nebojte se! Hledáte Ježíše Nazaretského, ukřižovaného; vstalť jest, není ho tuto; hle místo, kde jej položili! Ale jděte a povězte učedníkům jeho i Petrovi, že vás předejde do Galileje; tam ho uvidíte, jak vám pověděl« *(Mk* 16, 6-7; srv. *Mt* 28, 5-7). Podobná slova ještě s větším důrazem na poslední myšlence pronášejí dvě osoby, které se zjevily podle Lukáše; výsledek však byl různý. Podle Marka ženy »utekly od hrobu, neboť přišel na ně strach a hrůza. A neřekly nikomu nic, neboť se bály.« Tímto »neboť« se Markovo vypravování násilně přerušuje a tam také končí jeho evangelium; dále má již jen krátký dodatek, který nesouvisí s přerušeným vypravováním. Naproti tomu u Lukáše ženy »navrátivše se od hrobu, zvěstovaly to všecko jedenácti a všem ostatním«; to potvrzuje i Matouš (28, 8).

Líčení Markovo se pravděpodobně vztahuje jen na první dojem žen, které se ulekly a zachovaly úplné mlčení; kdyby dílo Markovo nebylo náhle ukončeno a pokračovalo dále, byl by snad Marek připojil něco bližšího, jak se ženy vzpamatovaly z prvního leknutí a učinily to, co líčí druzí dva synoptikové. Se zprávou, se kterou by přišly, nebyly by jistě příliš laskavě přijaty; to je další důvod jejich původní zaraženosti, o níž se zmiňuje Marek. Neboť když se vrátily do města, »pověděly to apoštolům, ale slova ta zdála se jim jako nesmysl; i nevěřili jim« *(Lk* 24, 11).

624. Větším dojmem naproti tomu působila na Petra a Jana zvěst, kterou jim zatím přinesla Maria z Magdaly. »Vyšel tedy Petr i ten druhý učedník a šli ke hrobu. Běželi pak spolu, ale ten druhý učedník běžel napřed, rychleji než Petr, a přišel k hrobu první a nachýliv se, uzřel prostěradlo ležeti, ale nevešel. Tu přišel Šimon Petr jda za ním a vešel do hrobu; i uzřel prostěradla i roušku, kteráž byla na hlavě jeho, ležeti nikoliv s prostěradly, nýbrž svinutou na jednom místě. Potom tedy vešel tam i učedník, který přišel první ke hrobu, a uzřel i uvěřil... i odešli učedníci ti zase domů« (*Jan* 20, 3-10).

Co oba viděli, stačilo, aby se přesvědčili, že mrtvola nebyla ukradena, jak se Maria Magdalena domnívala. Kdyby byla ukradena, nebylo důvodu zbaviti tělo obvazů nebo svinouti pečlivě plátno a uložiti je stranou. Vi-

douce, že se tam nedá nic dělat, a uvažujíce o tom, co spatřili, spěchali do města, aby se o tom poradili s ostatními učedníky.

625. Maria z Magdaly, jež se vrátila ke hrobu s nimi nebo brzy nato, neodešla s nimi od hrobu, nýbrž »stála u hrobu venku plačíc« *(Jan* 20, 11). Po chvíli se sklonila, aby se ještě jednou podívala úzkým vchodem mezi předsíní a hrobkou na výklenek, neboť ve svém nesmírném bolu doufala i v nemožné. Ale proti všemu očekávání tentokrát zahlédla dva anděly, jednoho sedícího u hlavy a druhého u nohou výklenku, v němž bylo prve Ježíšovo tělo uloženo. Tázali se jí: »Ženo, proč pláčeš?« Ona odpověděla: »Vzali Pána mého a nevím, kam ho položili!« Po těch slovech se obrátila, jako by chtěla ještě hledat, a spatřila tam člověka, na něhož ani pozorně nepohlédla, zcela zaujata svou myšlenkou a pokládajíc ho za zahradníka. Muž se jí otázal: »Ženo, proč pláčeš? Koho hledáš?« Odpověděla: »Pane, vzal-li jsi jej ty, pověz mi, kam jsi ho položil a já jej vezmu.« Tím člověkem byl Ježíš. »Dí jí Ježíš: Maria!«

Ona obrátila se a řekla jemu: Rabboni! t. j. Mistře!«

Bylo to po prvé, co zmrtvýchvstalého viděla a poznala lidská bytost, neukázal-li se ovšem již své matce, o čemž se však evangelisté nezmiňují.

Maria poznává Mistra a vrhá se mu k nohám. Ale Ježíš jí praví: »Nedotýkej se mne, neboť jsem ještě nevstoupil k Otci svému; ale jdi k bratrům mým a pověz jim: vstupuji k Otci svému i k Otci vašemu, k Bohu svému a k Bohu vašemu« *(Jan* 20, 17). Bylo nutno upozornit Ježíšovy učedníky, které nazval bratry, že Ježíš brzy vystoupí k Otci a Bohu svému i jejich. Výlev citu sice oprávněný se neměl tedy prodlužovat, aby bratři nedostali zprávu pozdě.[1])

Rozkaz byl ihned splněn: »Maria Magdalena šla a zvěstovala učedníkům: Viděla jsem Pána a toto mi řekl« *(Jan* 20, 18). Jenže výsledek této radostné zprávy byl téměř bolestný: »A oni uslyševše, že Ježíš jest živ a byl od ní viděn, nevěřili« *(Mk* 16, 11).

626. Ženám jako svědkům zmrtvýchvstání Ježíšova se dostalo u prvních křesťanů špatného přijetí. Když se zbožné ženy vrátily od hrobu a vyprávěly, že jej nalezly prázdný a opakovaly vzkaz andělů, pokládali učedníci jejich slova za nesmysl (§ 623). Stejně nenalézá víry Maria z Magdaly, když tvrdí, že viděla Ježíše živého a že s ním mluvila. Ale i později, když apoštolové a celá Církev byli již neochvějně přesvědčeni o zmrtvýchvstání Ježíšově, zůstala vždy jistá odmítavost ke svědectví žen; ve slavné stati, v níž sv. Pavel uvádí ne sice všechny, ale mnohé svědky zmrtvýchvstání

Kristova, není jmenována ani jedna žena. »Vstal z mrtvých podle Písem a ukázal se Petrovi a potom jedenácti. Potom se ukázal více než pěti stům bratrů najednou, z nichž většina dosud žije, někteří však zesnuli. Potom se ukázal Jakubovi, poté všem apoštolům. Nejposléze pak ze všech jako nehodnému ukázal se i mně« (1 *Kor* 15, 4-8). Všecka tato svědectví jsou od mužů, ani jedno není od ženy. K této zdrženlivosti vedla snad Církev moudrá opatrnost, aby nevyvolala ani u Židů, ani pohanů dojem, jako by se příliš lehkomyslně věřilo svědectví žen, majících někdy velkou obrazotvornost a různá »vidění«.

Je jisto, že všichni přímí učedníci Ježíšovi, jak ukážeme ještě lépe později, byli náchylni k všemu možnému, jen ne dát víru tomu, kdo by tvrdil - ať to byl muž nebo žena, - že viděl vzkříšeného Ježíše.

627. Ochotnější uvěřit se ukázali naopak členové velerady, k nimž přiběhli vojáci, když utekli od hrobu (§ 621). Ve vypravování vojáků, dosud udýchaných a poděšených, neshledali židovští náčelníci nic pravdě nepodobného a plně tomu uvěřili; ovšem i oni, jako vojáci, pomýšleli zachránit sebe i vojáky. Jako vždy začali roztahovat onuce před slunce, aby nepronikalo světlo. »Velekněží shromáždivše se se staršími a uradivše se, dali mnoho peněz vojákům řkouce: Řekněte: Učedníci jeho přišli v noci a ukradli jej, když jsme spali! - A uslyší-li o tom vladař, uchlácholíme ho a vás učiníme bezpečny. I vzali peníze a učinili, jak byli navedeni. A rozhlásila se ta věc u Židů až do dnešního dne« *(Mt* 28, 12-15).

Návod členů velerady uprchlým vojákům: »učedníci jeho ukradli jej, když jsme spali«, nebylo nic chytrého; dosud platí odpověď svatého Augustina, jenž se velerady žertovně táže řečnickou otázkou: »Jakže? Uvádíš svědky spící?« Mnohem účinnější byly stříbrné peníze z téže pokladny, z níž platili Jidášovi. Lež se ujala a za doby Matoušovy se stala u Židů oficiálním výkladem o prázdném hrobě. Ba možno v ní vidět první sémě pomluv, jež v dalších stoletích daly oficiálnímu Židovstvu látku pro životopis Ježíšův (§§ 88-89).

628. Je ve světských dokladech nějaký ohlas této pomluvy? R. 1930 byl uveřejněn řecký nápis s názvem »Výnos císařův« (*Διάταγμα Καίσαρος*), který v jádru chce zabránit zločinu znesvěcování hrobů; v něm císař nařizuje, že hroby mají zůstat beze změny na věčné časy a kdokoliv by na ně sáhl nebo vykopal tělo či přenesl na jiné místo ze lsti a zlomyslnosti (*δόλῳ πονηρῷ*) neb odnesl nápisy atd., má být pohnán před soud; končí závěrem: »Naprosto není nikomu dovoleno mrtvoly přenášet (*μετακεινῆ-*

σαι). Jinak je mou vůlí, aby hrdlu propadl, kdo znesvětí hrob.« Nápis pochází ze soukromé sbírky (Fröhner) a dnes je v Paříži. Z inventáře, psaného rukou sběratele, vysvítá, že mu byl zaslán z Nazareta r. 1878.

Jméno Nazaret a obsah nápisu svádí k určité domněnce. Nejmenovaný císař je snad Tiberius, který posílá do Judska předpisy pro jakýsi zvláštní případ. Tento případ, choulostivý a nebezpečný, jest prázdný hrob Ježíšův, protože podle pomluvy velerady učedníci z něho odnesli jeho tělo. Sotvaže se rozšířila tato pomluva, která mohla mít i těžké politické důsledky, poslal Pilát Tiberiovi podrobnou zprávu (srv. Justin, 1 *Apol.* 35; Tertullián, *Apolog.* 21; Eusebius, *Hist. eccl.* II, 2) jak o soudním přelíčení s Ježíšem, tak o zmizení jeho těla. Pilátovo oznámení vyvolalo prý jako odpověď císařský přípis, který byl vyryt do mramoru a vystaven veřejně v Nazaretě, ve vlasti Ježíšově.

Domněnka je opravdu svůdná, ale právě proto je třeba se varovat klamu. Po uveřejnění nápisu a jeho výkladu začaly učené hádky. Byly zkoumány důvody pro i proti a došlo se k tomu, že domněnka pokládá za jisté a dokázané různé body, čemuž tak ani zdaleka není.

Především, pochází onen nápis opravdu z Nazareta? Tvrdí tak jedině krátká poznámka zemřelého sběratele Fröhnera, což je příliš málo, abychom tomu slepě uvěřili. I kdyby byl poslán do Evropy z Nazareta, může být jeho naleziště docela dobře jinde. neboť víme ze skušenosti, že palestinští beduini nosí s sebou s místa na místo různé starožitnosti, které jim padly do rukou při kopání, tak dlouho, dokud nenaleznou kupce. Dále, kdo je *Caesar* onoho výnosu? Je to jistě císař, vládnoucí nad svými provinciemi, na rozdíl od provincií senátorských; tu nelze jít dále než k r. 27 př. Kr. (§ 20). Od toho data můžeme jít dlouho dále, aniž nám narážka textu či tvar vyrytých písmen dovolí určit věk. Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius? Tito císařové byli všichni jmenováni, dokonce i Vespasián a Hadrián; pro každého byly uváděny důvody více méně doložené. Proto, aniž se pouštíme do odborných rozprav o rázu nápisu, zdá se nám odvážné omezovat se jen na Tiberia a výhradně na Nazaret a jenom na hrob Ježíšův. Theoreticky je mnoho výkladů pravděpodobných, ale nápis nám nedává podklad pro jediné správné řešení.

629. Dosud byla ještě neděle po Ježíšově smrti a mezi příchodem i návratem různých osob od hrobu uplynuly dvě nebo tři hodiny; mezi Ježíšovými učedníky, kteří přišli k velikonocím do města, ale dosud se báli a byli opatrní pro bolestný konec svého Mistra, se rozšířila pověst, že zbožné ženy, které šly ke hrobu, když se rozednilo, nalezly hrob prázdný a spatřily

tam anděly. Svědectví Marie Magdaleny, že tam viděla také Ježíše a že s ním mluvila, se ještě nerozšířilo, jistě proto, že nebylo k tomu dosti času.

Ale to vše asi byly ženské »tlachy« (§ 623), jimž nebylo třeba přikládat víry. Leč velikonoční slavnost nevázala poutníky ve městě na celých osm dní a mnozí se 16. nisanu, v den po velikonocích, vydali již nazpět domů. Tak se rozhodli téže neděle i dva Ježíšovi učedníci, z nichž jeden se jmenoval Kleofáš. Zklamáni vším, co se stalo, dali se sami na cestu do Emauz, kde bydleli. Bylo asi devět hodin dopoledne. Psycholog Lukáš popisuje jejich cestu, ale tak jemně, že jeho vypravování vypadá jako krásná idyla a byla by vážná ztráta hledat jiná slova.[2])

Cestou »hovořili spolu o všech těch věcech, které se udály. A když hovořili a sebe se dotazovali, Ježíš přiblíživ se, bral se s nimi; ale oči jejich byly drženy, aby ho nepoznaly. I řekl k nim: Které jsou to řeči, jež spolu vedete jdouce?« Kdo byl onen cizí pocestný, který se jich takto tázal, dotýkaje se živé rány? Překvapení způsobilo, že se na okamžik zarazili v chůzi. »A zastavili se smutni a jeden z nich, jménem Kleofáš, odpověděv řekl jemu: Ty-li jediný jsi cizincem v Jerusalemě a neseznal jsi těch věcí, které se tam staly v těchto dnech? A (Ježíš) řekl jim: Které? A oni pravili: O Ježíši Nazaretském, jenž byl prorokem mocným v činu i slově před Bohem a přede vším lidem; a kterak velekněží a náčelníci naši ho vydali, aby byl odsouzen k smrti a ukřižovali jej. My však jsme se nadáli, že on to jest, jenž má vykoupiti (λυτροῦσθαι) lid izraelský.« Jaké vykoupení míní Kleofáš? Je nesnadno vyloučit smysl mesiánsko-národní, podle kterého Ježíš měl osvobodit - třeba i zázračným zásahem Boha Izraele - svatý lid z jakéhokoliv cizího panství. Ale smrtí Ježíšovou zmizela i poslední naděje, a proto Kleofáš pokračoval: »A nyní ke všemu tomu je dnes třetí den od té doby, co se to stalo. Ale i některé ženy z našich podělily nás; byly zrána u hrobu a nenalezše těla jeho, přišly a pravily, že viděly také zjevení se andělů, kteří praví, že jest živ. I odešli někteří z nás ke hrobu a shledali tak, jak byly ženy pravily, jeho však nespatřili.«

630. Tato poslední slova ukazují, že oba učedníci opustili Jerusalem dříve, než Maria z Magdaly přispěchala se zprávou, že spatřila Ježíše; jinak by byla i tato zvěst v evangeliu uvedena, když ne jinak, tedy aspoň s výrazem nedůvěry. Když Kleofáš domluvil, neznámý změnil náhle chování a z nevědomého, jakým se do té chvíle jevil, stal se člověkem, který věděl velmi mnoho. »Tu on pravil k nim: Ó bláhoví a váhaví srdcem k věření všemu tomu, co mluvili proroci! Zdali nemusel to Kristus trpěti a tak vejíti do slávy své? A počav od Mojžíše a všech proroků«, čili od

dvou prvních částí židovské bible, »vykládal jim všecka Písma, která byla o něm«. Tudíž snaha všech evangelistů, především však Matouše a Jana, ukázat na Ježíšovi splnění dávných biblických proroctví, je jen pokračováním poučování Ježíšova cestou do Emauz.

Poučování trvalo vskutku tak dlouho, jak trvala cesta, ale učedníkům se zdálo obojí příliš krátké, když byli u cíle. Líčení pokračuje: »I přiblížili se k vesnici, do které šli, a on dělal, jako by chtěl jíti dále; ale oni přinutili ho řkouce: Zůstaň s námi, neboť se připozdívá (*πρὸς ἑσπέραν ἐστίν*) a den se již nachýlil. I vešel s nimi.« Není třeba se domnívat, že se již snášel soumrak; výrazu »připozdívá se« bylo možno užít již po poledni (srv. *Sd* 19, 9 s 14); jestli učedníci vyšli kolem deváté hodiny dopolední a ušli 30 km, byly asi dvě nebo tři hodiny odpoledne. »A když byl s nimi za stolem, vzav chléb, požehnal jej a rozlámav ho dával jim. I otevřely se oči jejich a poznali ho; ale on zmizel od nich. I řekli vespolek: Zdali nehořelo v nás srdce naše, když mluvil k nám na cestě a vykládal nám Písma?« Okolnost, že učedníci poznali Ježíše až při lámání chleba, byla v minulosti někdy spojována s výrazem »lámati chléb«, což v prvotní Církvi znamenalo Eucharistii; z toho se soudilo, že Ježíš v Emauzích opakoval toto tajemství. Závěr není historicky odůvodněn, protože není známo, zda učedníci věděli, že Ježíš tři dny předtím ustanovil eucharistii, zda Ježíš mluvil s nimi o tom na cestě a zda byl ochoten slavit tento obřad s těmi, kteří o tom neměli ponětí. A naopak, vezmeme-li vypravování doslova, poznali učedníci Ježíše právě při lámání chleba, čili před jídlem, jestliže vůbec jedli v údivu nad tím poznáním.

631. Údiv a pohnutí bylo tak veliké, že se oba ihned vydali na zpáteční cestu. »A vstavše v touž hodinu, vrátili se do Jerusalema a nalezli tam pohromadě jedenácte apoštolů i ty, kteří byli s nimi, ani praví: Pán vstal skutečně a ukázal se Šimonovi. I vypravovali také oni, co se stalo na cestě a kterak ho poznali v lámání chleba« *(Lk* 24, 14-35). Jestliže oba vyšli z Emauz mezi druhou a třetí hodinou odpoledne a šli-li kratší cestou, používše snad i soumarů, mohli být v Jerusalemě zpět kolem osmé nebo deváté hodiny večer.

Ale ve městě nebylo tak snadno vypátrat apoštoly, protože jich nikdo neviděl a nikdo nevěděl, kde jsou. Konečně je objevili v bezpečném úkrytu, kde se skrývali za dveřmi z opatrnosti zavřenými »pro strach před Židy« *(Jan* 20, 19). Ale přes vnější opatření, k němuž je dohnal strach, byli všichni uvnitř rozechvěni a pohnuti. Jakmile oba cestující, ještě celí pokryti prachem, vešli dovnitř v mínění, že přinášejí novou, vzrušující

zprávu, zarazili se a neměli ani času mluvit, neboť všichni se shlukli kolem nich, volajíce o závod: »Pán vstal skutečně a ukázal se Šimonovi!« Tedy téhož dne po odchodu obou z Jerusalema a po zjevení Marii z Magdaly ukázal se Ježíš také Šimonu Petrovi; ten pospíšil oznámit to apoštolům i učedníkům, vlévaje jim víru, které se jim nedostávalo při zprávě Marie Magdaleny.

Jak se Ježíš zjevil tu neděli po své smrti Šimonu Petrovi, nelíčí podrobně žádný z evangelistů; ale zmiňuje se o tom sv. Pavel jako o prvním zjevení zmrtvýchvstalého (§ 626); Lukáš, žák Pavlův, zvěděl o tom od svého Mistra a ten to zase slyšel vyprávět kromě od jiných jistě též přímo od Petra, když jsa ještě nováčkem ve víře, »přišel do Jerusalema, aby uzřel a poznal Petra« *(Gal* 1, 18). Skále Církve se dostalo výsady před jinými apoštoly pro jeho vznešený úřad; ten, jenž zapřel Ježíše, dosáhl úplného odpuštění pro svůj pláč, který chyběl Jidášovi.

Když se oba cestující dostali k slovu, vypravovali zase oni o zjevení, kterého se dostalo jim; ale proti všemu očekávání jejich zpráva byla přijata s velkým chladem. Snad zde byla jistá nedůvěra, kterou pocítili k oběma emauzským občanům, snad i jakási podezíravost, když slyšeli, že dva neznámí učedníci byli vyznamenáni touže výsadou jako Šimon Petr a která byla odepřena až do té chvíle ostatním apoštolům; ne-li všichni, aspoň někteří z přítomných »neuvěřili ani jim« *(Mk* 16, 12). Snadno lze předpokládat, že mezi dvěma, kteří tvrdošíjně trvali na svém tvrzení, a mezi ostatními, kteří je neustávali popírat, povstala živá rozprava, jež se protáhla dlouho do noci.

632. Ale tento den neměl skončit rozpory, nýbrž jistotou. »Zatím však, co toto mluvil, Ježíš stanul mezi nimi a řekl jim: Pokoj vám! Já jsem to, nebojte se! Ale oni zděšeni a postrašeni jsouce, domnívali se, že vidí ducha. I řekl jim: Proč se děsíte a proč vstupují takové myšlenky na srdce vaše. Vizte ruce mé i nohy mé, že já to jsem; dotýkejte se mne a vizte, neboť duch nemá těla a kostí, jak vidíte, že já mám, A pověděv to, ukázal jim ruce i nohy. Když pak oni pro radost ještě nevěřili a se divili, řekl jim: Máte tu něco k jídlu? I podali mu kus pečené ryby a plást medu. A on pojedl před nimi« *(Lk* 24, 36-43). Třeba si uvědomit, že tento obrázek popisuje lékař a psycholog; v podobném výjevu, který vypravuje Jan (20, 19-23), není popřáno tolik místa takovým zkouškám, které vypadají jako pokusy ve fysikálním kabinetě; ani s takovou jemností nezdůrazní Jan, že apoštolové »nevěřili pro radost«, čili z bázně před omylem, protože tomu, co se líbí, se přikládá víra až příliš lehce. Pochybnosti byly roz-

ptýleny tělesnou skutečností: Ježíš ve svém druhém životě má totéž tělo jako v prvním; může dokonce jíst jako dříve. Není to jen mlhavý stín, který vystoupil z šeolu (§ 79); je to opravdové tělo, které vstalo z mrtvých a spojilo se s duší.

Ježíš vlil jistotu pro přítomnost; nato pamatuje na budoucnost, o čemž nám podává zprávu Jan: »Jako mě poslal Otec, i já posílám vás. A to pověděv vdechl (ἐνεφύσησεν) na ně a řekl jim: Přijměte Ducha svatého. Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, zadrženy jsou« (*Jan* 20, 21-23). Dávné přislíbení dané apoštolům pro budoucí správu Církve (§§ 397, 409) bylo tím splněno.

633. Toho večera nebyl v bezpečném útulku apoštolů Tomáš, člověk nedůvěřivý a nevěřící (§§ 372, 489). Ukazovala jeho nepřítomnost znova jeho povahu? Bylo mu nepříjemné mluvit o tvrzení Marie Magdaleny a Petra a vyhýbal se proto styku s ostatními apoštoly? Nevíme a každá odpověď by byla jen dohadem; jisto však je, že krátce potom, když se setkal s apoštoly a oni ho ujišťovali: »Viděli jsme Pána!« pohodil nevrle hlavou a prohlásil rázně: »Neuzřím-li v rukou jeho rány hřebů a nevpustím-li prstu svého na místa hřebů, a nevložím-li ruky své v jeho bok, neuvěřím.«

Je třeba jen rozumně usuzovat! Jak mohl vstát z mrtvých člověk ukřižovaný, z něhož zbyl jen kus rozdrásaného masa, s probodenýma rukama i nohama a s bokem otevřeným? Že ho viděla Marie z Magdaly? Jaké víry zasluhuje taková hysterická žena, z níž vyšlo neméně než sedm zlých duchů (§ 343)? Že ho spatřili ostatní apoštolové, kteří se jen pohledem dotkli jeho rukou a jeho nohou? Ano, jsou to hodní lidé tito apoštolové; mají však příliš horkou hlavu a snadno se domýšlejí, že viděli, co se jim líbí. On, Tomáš, je člověk klidný, vážný, na něhož si s takovými věcmi nepřijde: zde nestačí jen vidět - nebo si myslit, že vidí - je třeba se dotknout, ohmatat a vložit do ran prst; jen potom Tomáš uvěří.

Tento první positivista a hyperkritik po osm dní neochvějně trval na svém a žádné přesvědčování ostatních apoštolů neotřáslo jeho míněním. »Ale po osmi dnech byli učedníci Ježíšovi opět uvnitř a Tomáš s nimi. Tu přišel Ježíš zavřenými dveřmi a postaviv se mezi nimi, řekl: Pokoj vám! Potom dí Tomášovi: Vlož prst svůj sem a viz ruce mé a vztáhni ruku svou a vpusť v bok můj; a nebudiž nevěřící, nýbrž věřící. Tomáš odpověděl mu: Pán můj a Bůh můj. Řekl mu Ježíš: Že jsi mne uviděl, uvěřil jsi! Blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili!« Dotkl se Tomáš vzkříšeného těla, jak si představoval? Vše nasvědčuje tomu, že nikoliv. Jeho

positivismus a hyperkritika se zhroutily, jak se stává vždy ani ne tak rozumovými úvahami, jako změnou duchovního postoje.

Zjevení v Galileji

634. K Ježíšovým zjevením dosud vypráveným došlo v Jerusalemě a jeho okolí, čili v Judsku; jiná zjevení, líčená rovněž evangelisty, se udála nato v Galileji; ta, jež uvádí sv. Pavel (§ 624), se stala zčásti v Judsku a zčásti v Galileji.

Různost míst je důležitá. Andělé, kteří se zjevili u hrobu, pověřili zbožné ženy vzkazem pro učedníky a pro Petra, aby se odebrali do Galileje, kde uvidí zmrtvýchvstalého (§ 623); to shodně vypravují Matouš i Marek, kteří se vskutku přidržují tohoto vzkazu a vypravují jen o zjeveních v Galileji (vyjma *Mt* 28, 9-10 a přídavek Markův 16, 9-20). Příkaz učedníkům není však uveden ani u Lukáše, ani u Jana; proto píší obšírněji o zjeveních v Judsku, i když nepomíjejí zjevení v Galileji (na př. *Jan* 21). Že evangelisté dávají přednost jedné nebo druhé krajině, je důsledkem jejich záměrů; zjevení zmrtvýchvstalého Ježíše před zástupy svědků, při nichž stanovil četné zásady a základní předpisy o království nebeském, stala se v Galileji (srv. *Mt* 28, 16-17 a 1 *Kor* 15, 6); na ně narážejí - bez přímého líčení - Matouš a Marek. Proto chtějíce upoutat pozornost čtenáře na tato zjevení, předesílají výzvu andělů učedníkům jít do Galileje. Že oba první synoptikové dávají přednost zjevením v Galileji, nevylučuje podání o zjeveních v Judsku, jež vybírají podle svého cíle Lukáš a částečně Jan. Víme již dávno, že žádný evangelista neníní vyčerpat úplně svou látku, a zde nám to Lukáš zcela jasně potvrzuje. Když vylíčil zjevení, která nastala v neděli zmrtvýchvstání *(Lk* 24, 1-49), přechází bez jakéhokoliv časového oddělení k vyprávění o nanebevstoupení (tamtéž 50-53), takže, kdo by četl jen jeho evangelium, mohl by právem tvrdit, že se nanebevstoupení událo téhož dne jako zmrtvýchvstání; jenže týž Lukáš brzy po sepsání evangelia píše ještě *Skutky apoštolské,* kde (1, 3) podrobněji připomíná, kterak se Ježíš po svém zmrtvýchvstání zjevil apoštolům, ukazuje se jim jako živý »mnoha důkazy« a mluvě s nimi o království Božím »po čtyřicet dní«. Máme tedy zachována dvě podání v Novém Zákoně: jedno o zjeveních v Galileji a druhé o zjeveních v Judsku. Žádné z obou podání není úplné, a tím méně vylučuje podání druhé, nýbrž každý pisatel dává přednost buď prvnímu nebo druhému a někdy (Pavel, Jan) popisuje oboje.[3])

635. Po velikonočních svátcích se vrátili apoštolové do Galileje. K návratu je pudila kromě Ježíšova rozkazu (§ 623; *Mt* 26, 32) i myšlenka, že tam budou vzdáleni přímého dohledu velerady a tudíž svobodnější při očekávání, že se jim Ježíš ukáže, jak a kdy bude chtít. Ježíšův slib určil totiž jen místo, nikoliv však čas, a proto nezbývalo než čekat. Snad odešli z Jerusalema po zjevení Tomášovi, jež se asi stalo, když se apoštolové sešli, aby se společně vydali na cestu. Několik dní nato stáli opět na březích jezera Tiberiadského Šimon Petr, Tomáš, Nathanael (Bartoloměj), Jakub, Jan a jiní dva apoštolové, kteří nejsou jmenováni, nejspíše Ondřej a Filip.

Tento hlouček pravděpodobně žil ještě ze společných peněz, jako když dleli pohromadě s Ježíšem a společnou pokladnu spravoval Jidáš. Možná, že po Jidášově útěku s pokladnou a po vydáních v Jerusalemě i cestou, upadla družina v nedostatek. Tito rybáři se nemohli oddat zahálce; žijíce u jezera - i když čekali den ze dne na zjevení - vrátili se k dřívějšímu zaměstnání, aby si opatřili živobytí. Jednoho večera řekl Šimon ostatním: »Jdu lovit ryby«. Odpověděli mu: »Půjdeme s tebou i my!« Noční rybolov se dařil lépe, bylo-li více rukou, protože se mohlo použít k zátahu dlouhých sítí. Vstoupili do bárky a hodili sítě; noc byla špatná a za svítání neměli ještě nic. Ostatně Šimon Petr znal již dříve podobné psí noci (§ 303). Pluli tedy k břehu, chtějíce vystoupit z loďky.

Když byli od břehu vzdáleni asi 200 loket čili nějakých 100 m, spatřili v šeru na břehu postavu, kterou nebylo lze dobře rozeznat, ale zdálo se, že je to muž, který na ně čeká. Snad nějaký kupec, který chce koupit ryby. Když se přiblížili na doslech, zvolal: »Dítky, máte něco k jídlu?« Po noci plné marné námahy připadla jim otázka jako nepěkný žert a nebyla jim milá. Z loďky mu odpověděli stručně: »Ne«, což nevybízelo k další řeči. Ale muž zavolal v jitřní mlze po druhé: »Vrzte síť na pravou stranu lodi a naleznete!«

Kdo byl asi neznámý, který radil s takovou jistotou? Mluvil snad do větru nebo ze zkušenosti? Oboje bylo možné; zkušení rybáři využívají nepatrných známek na vodě a snad onen neznámý zahlédl s břehu takové dobré znamení. Nic je nestálo, zkusit ještě jednou, když se už tolikrát pokusili nadarmo; hned tak učinili. Vrhli síť, kam neznámý řekl, »a již nemohli ji utáhnouti pro množství ryb«.

Výsledek vyvolal rybářům v paměti staré vzpomínky (§ 303). Po krátkém váhání učedník, kterého Ježíš miloval, přiskočil k Petrovi a zvolal, ukazuje na neznámého: »Pán jest to!« Všem se teď najednou rozbřesklo a vše se jim zdálo přirozené.

636. »Šimon Petr uslyšev, že to jest Pán, opásal si roucho svrchní (*τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο*), neboť byl nahý, a pustil se do moře. Ostatní učedníci pak táhnouce síť s rybami, připlavili se po lodi, neboť nebyli daleko od země, nýbrž jen asi dvě stě loket.« Ohnivý Petr podle své povahy nedovede čekat a vrhá se hned do vody. Aby mohl pohodlněji plavat, stáhl si na bocích širokou košili, kterou měl při práci místo tuniky: byl tedy »nahý« (*γυμνός*), protože neměl obvyklou tuniku, nýbrž si předtím oblékl košili, kterou si po Janově výkřiku přitáhl k tělu, aby mohl plavat. Rychle přeplaval oněch sto metrů, jež ho dělily od břehu a brzy byl u nohou zmrtvýchvstalého; ostatní však v loďce připluli pomalu, protože vezli velký náklad.

Když vystoupili z lodi, spatřili na břehu ohníček, na němž se pekly ryby, a připravený chléb. »Ježíš řekl jim: Přineste z těch ryb, které jste ulovili nyní.« Petr vstoupil na loď a s pomocí ostatních vytáhl síť na břeh: byla plná velikých ryb, jichž napočítali 153,[4]) a »ačkoliv bylo jich tak mnoho, síť se neprotrhla. Ježíš řekl jim: Pojďte, posnídejte. A nikdo z učedníků, kteří jedli, se neodvážili otázati se ho: Kdo jsi ty?, neboť věděli, že to jest Pán.« Rybáři pocítili jakousi uctivou bázeň, jakýsi tajemný ostych, který jim bránil zeptat se zmrtvýchvstalého Mistra na něco o jeho osobě. Že to byl on, viděli a nemohli o tom pochybovat; jak rádi byli by se ho zeptali: Jak jsi vstal z mrtvých? Kde jsi byl tyto dny? Jak jsi sem přišel? Kde jsi, když nejsi s námi?

V těchto otázkách jim zabránila veliká úcta a »nikdo se neodvážil otázati se ho«.

637. Úcta nepřekážela však chuti k jídlu a všichni jedli radostně chléb i ryby, které jim rozděloval Ježíš. Když utišili hlad, přišly otázky duchovní. »Jakmile tedy posnídali, řekl Ježíš Šimonu Petrovi: Šimone, synu Janův, miluješ mne (*ἀγαπᾷς*) více nežli tito? Dí jemu: Ovšem, Pane, ty víš, že tě miluji (*φιλῶ*). Řekl jemu: Pasiž beránky mé. Řekl mu po druhé: Šimone, synu Janův, miluješ mne? Ovšem, Pane, ty víš, že tě miluji. Řekl jemu: Pasiž beránky mé. Řekl mu po třetí: Šimone, synu Janův, miluješ mne? (*φιλεῖς*) Petr zarmoutil se, protože mu řekl po třetí: Miluješ mne? I řekl: Pane, ty víš všecko, ty víš, že tě miluji. Řekl mu Ježíš: Pasiž ovce mé...« Trojí otázka Ježíšova nenarážela na nějaké dřívější projevy lásky, nýbrž se vázala trojím opakováním na bolestnou minulost: třikrát zapřel Petr Mistra v hodině temnot, zato mu nyní třikrát projevuje lásku v hodině světla.

Ale ještě jinak souvisela trojí otázka s minulostí. Kdysi u Caesareje

Filipovy nazval Ježíš Šimona Skálou Církve a dal mu ji vést jako pastýř řídí své stádo (§ 397); Šimon Petr si má vzpomenout, že tento úřad má zastávat s láskou, která je důsledkem i onoho citu, jejž vyznal Ježíšovi. Nejvyšší pastýř odejde od svého stádce, ale nenechá je bez ochrany: místo sebe ustanovuje náměstka, který má jednat s touže láskou a pro tutéž lásku, s jakou jednal nejvyšší pastýř.

Pro onu lásku byl nejvyšší pastýř usmrcen. Je tudíž možno, že stejný úděl čeká i pastýře-zástupce. Petrovi tento osud Ježíš přímo předpověděl dalšími slovy: »Vpravdě, vpravdě pravím tobě: když jsi byl mladší, opasoval jsi se sám,« jak Petr učinil krátce předtím, než skočil do vody, »a chodil jsi, kam jsi chtěl; když však zestárneš, vztáhneš ruce své a jiný tě opáše a povede tě, kam nechceš. To pak pověděl naznačuje, kterou smrtí Petr oslaví Boha.« Když Jan psal tuto větu, byl již Petr několik let mrtev pro víru v Ježíše a z lásky k svému úřadu; jiní ho skutečně opásali pouty a uvedli na popraviště, takže pastýř-zástupce i ve smrti následoval pastýře nejvyššího. Proto Ježíš končí rozmluvu s Petrem povzbuzením a posilou: »Následuj mne!«

638. Ale toto zjevení a jistě i jiná zjevení v Galileji nebyla tak slavnostní jako zjevení, o němž se zmiňuje Matouš (28, 16 násl.). K tomu došlo na hoře, kterou určil Ježíš apoštolům za místo schůzky. Přirozeně z této jediné zprávy nelze přesně poznat, o kterou horu jde. Byla-li to hora Blahoslavenství nebo Horského kázání (§ 316), mohli bychom se dohadovat jen podle podobnosti obou obrazů. Je možno, že na počátku nebo na konci tohoto zjevení, které bylo velmi dlouhé, byli přítomni i jiní učedníci Ježíšovi kromě apoštolů. Není však zcela jisto, míní-li Pavel právě tuto horu, když náhodně připomíná, že Ježíš »se ukázal více než pěti stům bratrů najednou, z nichž většina žije dosud« (§ 626).

Podrobnosti tohoto zjevení nejsou tentokrát zapsány; proto nevíme, na jaké okolnosti nebo na jaké přítomné se vztahuje poznámka »někteří však pochybovali« (*οἱ δὲ ἐδίστασαν*); snad tito pochybovači nebyli apoštolové, a jestliže byli, nepochybovali o zmrtvýchvstání, nýbrž o některých podrobnostech, jež měly zaručit Ježíšovu totožnost. Když jej tedy apoštolové bezpečně poznali, řekl jim: »Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi. Odejdouce tedy, učte (*μαθητεύσατε*) všechny národy, křtíce je ve jménu Otce, i Syna i Ducha svatého, učíce je zachovávati všecko, co jsem přikázal vám. A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání světa« (*συντελείας τοῦ αἰῶνος*; srv. § 525).

Církev založená Ježíšem vstupovala nyní do nového období, které bude

trvat do konce světa. Na místě nejvyššího pastýře stanul pastýř-zástupce. Stádcem se měly stát národové všech zemí a pokolení, nikoliv jen vyvolený národ izraelský. Všichni, kdož vstoupí do tohoto stádce, budou »učedníky« Ježíšovými, jako byli přímými učedníky lidé, kteří ho osobně poznali. Do tohoto stádce se mělo vstoupit křtem a vírou ve jménu Otce a Syna a Ducha svatého. Úkolem učedníků bylo dodržovat vše, co Ježíš poručil zachovávat svým prvním učedníkům; především však měl nad stádcem bdít a je chránit nejvyšší pastýř, jenž zůstane neviditelně, ale stejně účinně mezi svými budoucími učedníky »až do skonání světa«.

Tím končí život Ježíšův a začíná život Církve; uzavírá se historie »Krista podle těla a začínají dějiny Krista mystického« (Ef 5, 23; Kol 1, 18).

Nanebevstoupení

639. Všichni evangelisté jsou přesvědčeni, že dějiny Krista podle těla jsou prostě první kapitolou dějin Církve; proto kladou velmi nepatrný důraz na jeho zmizení ze světa, čili na jeho nanebevstoupení. Tělesná viditelnost znamenala velmi málo, když tu byla jistota o jeho neviditelné přítomnosti a o jeho ochraně s výšin nebeských. Proto nevypravuje Matouš o nanebevstoupení Ježíšově vůbec, u Marka (16, 19) je jen stručná poznámka v doplňku a Jan (20, 17) je sotva připomíná jakousi předpovědí. Jediný evangelista, který se zmiňuje o nanebevstoupení uoněkud obšírněji, je Lukáš (24, 50 násl.), ale činí tak proto, že končí ve svém evangeliu dějiny Krista podle těla, předsevzal si psát hned nato dějiny Krista mystického. Jeho *Skutky apoštolské* jsou totiž popisem vývoje Církve a proto počínají tím, že opakují Ježíšovo nanebevstoupení (1, 1-11), jímž končí evangelium.

Ježíš vstoupil na nebe u Jerusalema na hoře Olivetské v blízkosti Bethanie, čtyřicet dní po zmrtvýchvstání. Apoštolové opustili Jerusalem a odebrali se do Galileje, když uplynulo osm dní po zmrtvýchvstání (§ 635). Do Jerusalema se vrátili krátce před nanebevstoupením, trval tedy jejich pobyt v Galileji o něco méně než měsíc. Zvláště do této doby se kladou mnohá zjevení, jichž se jen letmo dotýká sv. Pavel (§ 626) a také Lukáš, když praví, že se zmrtvýchvstalý zjevil apoštolům, ukazuje se jim živý »mnoha důkazy, mluvě o království Božím a obcuje s nimi« *(Sk. ap.* 1, 3-4). Když tedy zase přišli do Jerusalema, bezpochyby na pokyn Ježíšův, došlo zde k poslednímu setkání. Při něm jim dal zmrtvýchvstalý poslední rozkazy, mezi jiným, aby neodcházeli z města, nýbrž očekávali

»zaslíbení Otcovo, které (pravil) slyšeli jste z úst mých; neboť Jan křtil vodou, vy však budete pokřtěni Duchem svatým po nemnohých dnech« *(Sk. ap.* 1, 4-5).

640. Přislíbení se týkalo sestoupení Ducha sv., které se uskutečnilo brzy nato v den židovských letnic (§ 76). Ale i při této poslední schůzce s Mistrem měli apoštolové neurčitý pocit, že se blíží něco neobvyklého. Proto se jim v duchu vynořily někdejší blahé sny o národním mesianismu, které jim jako Židům utkvěly hluboko v mysli a udržely se v nich částečně i po Ježíšově smrti a po jeho zmrtvýchvstání.

Shromáždění se tedy přiblížili plni naděje k Ježíšovi a s toužebným úsměvem se tázali, jako by čekali nějaké důvěrné sdělení, po němž už dávno prahli: »Pane, v tomto-li čase obnovíš (ἀποκαθιστάνεις) království pro Izraelity?« Ubohý Izrael byl již po tolik let zbaven politické moci a podroben nejprve zvrhlým Herodům a potom neobřezaným Římanům; nyní tedy byl vhodný čas k utvoření nového království, jehož vládcem se zajisté stane Ježíš sám, který ovšem bude jmenovat apoštoly svými ministry. Když se to tak zařídí, bude snadné vypravit vojska na všechny čtyři strany světa, pokořit Římany a zároveň hlásat učení Ježíšovo. Či snad by to bylo něco špatného splnit zároveň úkol politických dobyvatelů a misionářů evangelia s mečem v ruce? Dávný žalm opěval svaté syny Izraelovy:

»Chvalozpěvy Boží ať mají v hrdlech
a meče dvojsečné ve svých rukou«

(Ž 149, 6).

Ježíš, jenž sám sebe vzkřísil z mrtvých, mohl docela dobře učinit i tento druhý zázrak a povznést k novému životu politickou slávu mrtvého Izraele! Bohužel odpověď Ježíšova byla - jako tolik jiných o této věci ještě před smrtí - taková, že rázem zchladila planoucí srdce apoštolů: »Nepřísluší vám znáti časy neb chvíle, které Otec ustanovil mocí sobě vlastní; avšak obdržíte sílu, když na vás sestoupí Duch svatý a budete mi svědky v Jerusalemě a po všem Judsku i Samařsku, ano až do končin země« *(Sk. ap.* 1, 7-8). Ať se nestarají apoštolové o zjevné vítězství království Božího. Hodina jeho jest stanovena nebeským Otcem a přijde, až on bude chtít. Místo, aby myslili na honosné státnické úspěchy, ať se raději snaží získat pro učení Ježíšovo celý svět, židovský i nežidovský; žádoucího úspěchu nedosáhnou vojenskými či politickými úskoky, nýbrž jedině silou, které se jim dostane, až na ně sestoupí Duch svatý.

Tímto napomenutím se Ježíš rozloučil se svými milovanými učedníky. Když domluvil, vyšel s nimi z Jerusalema a vedl je známou a oblíbenou cestou, jež vedla do Bethanie. Když přišli na vrchol hory Olivetské, shromáždil je kolem sebe, pozdvihl ruce a požehnal jim; »i stalo se, když jim žehnal, odloučil se od nich a vznášel se do nebe« *(Lk* 24, 51); »a jak hleděli upřeně na něho, byl vyzdvižen před jejich zraky a oblak vzal jej s očí jejich« *(Sk. ap.* 1, 9).

Čtyři životopisci Ježíšovi se nevznášejí nad zemí a končí své vypravování nanebevstoupením anebo krátce před ním. Jen Markův dodavek (16, 19) vrhá krátký pohled vzhůru a tvrdí, že Ježíš »vzat jest do nebe a usedl po pravici Boží«. Poslední slova, jimiž se nám oznamuje, že člověk Ježíš byl vzat do slávy a moci nebeského Otce, plynou více než kdy jindy z přesvědčení Církve (sensus ecclesiae); ale toto přesvědčení, které nám zachovalo čtyři líčení Ježíšova pozemského života, neodvážilo se načrtnout ani jediný popis jeho života nebeského; naznačuje pouze všeobecný obsah slovy: »Usedl na pravici Boží.«

Problém Ježíšův je nejvelkolepější paradox, jaký znají dějiny.

Ježíš se objevuje v odlehlé zemi římského Imperia v národě, jejž tehdější vládcové rádi nazývali »nejohavnější ze všech« (Tacitus) a »zhoubou ostatních« (Quintilián) a pokládali jej za »odpornou rotu otroků« (Tacitus). Z tohoto svého národa po celý život nikdy neodejde a nikdy neprojeví touhu po poznání světa učenců, umělců, státníků a válečníků, kteří tehdy ovládali lidskou společnost. V této vlasti tráví takřka devět desetin života v zapadlé vesnici, příslovečně pověstné svou ubohostí. Nechodí tam do škol, neobírá se učenými pergameny, nenavazuje styků se vzdálenými moudrými muži svého národa; je jen tesařem. Třicet let jej nikdo nezná kromě dvou nebo tří osob, které mlčí jako on.

Po třiceti letech vystupuje náhle na veřejnost a začíná působit. Lidských prostředků nemá: ani zbraní, ani peněz, ani moudrosti škol, ani umělecké moci, ani důvodů politických. Pohybuje se téměř neustále mezi chudinou, rybáři a venkovany; se zvláštní péčí vyhledává celníky, nevěstky a jiné vyvržence dobré společnosti. Mezi tímto lidem koná četné zázraky různé povahy. Připoutá k sobě skupinu rybářů, kteří jej pořád následují jako jeho zvláštní učedníci. Tak působí téměř tři roky.

Jeho činnost spočívá v tom, že káže nauku, která není ani filosofická, ani politická, nýbrž výlučně náboženská a mravní. Jeho učení je takové, že nikdy nic podobného nebylo na světě hlásáno. Zdá se, že je to učení vytvořené z odpadků, jež svorně odmítaly všechny filosofické školy, ze všeho, co celý svět vždy a všude zavrhoval. Co je pro svět zlo, je pro Ježíše dobrem; co je pro svět dobro, je pro Ježíše zlem. Chudoba, pokora, podřízenost, tiché snášení křivd, ustupování jiným znamenají největší zlo pro svět, ale největší dobro pro Ježíše. A naopak bohatství, pocty, panování nad jinými a vše, co pokládá svět za štěstí, je pro Ježíše ztrátou neb aspoň velikým nebezpečím. Ježíš je protiklad světa.

Svět totiž vidí jen to, co lze poznat smysly; Ježíš však tvrdí, že vidí i to, čeho smysly nepoznávají. Svět vidí výlučně zemi, a to jen zdola. Ježíš však zří na prvém místě nebe a odtud hledí na zemi. Pro Ježíše nemá země sama o sobě smyslu, je bolestným a přechodným údobím, které samo o sobě nedává konečného řešení; pro něho bude otázka světa plně zodpovězděna v nebi a dostává smysl jen z nebe. Život přítomný má význam potud, pokud je přípravou na život budoucí. Je to pobyt trudný

a nestálý, ale má cenu jako opěrný bod, z něhož se lze povznést do příbytku radostného a trvalého. Obyvatelé nestálého příbytku, kteří v něj skládají všechny naděje a nechtějí se od něho odtrhnout, tvoří království světa. Lidé však, kteří v něm zůstávají jen z odevzdanosti, ale přitom touží po příbytku stálém a připravují se k vzletu za ním, tvoří království Boží.

Mezi oběma královstvími se vede nesmiřitelný boj, nyní i v budoucnu. Žádné z nich neustane válčit, pokud nezdolá druhého. Síla obou království spočívá ve dvou láskách ke dvěma různým věcem. Poddaní království světa milují jen samy sebe neb to, co je pro ně užitečné a příjemné. K ostatním věcem na nebi i na zemi cítí opravdovou nenávist nebo chladnou netečnost. Služebníci království Božího milují především Boha, od něho sestupují stále hlouběji podle stupnice bytostí a mají zvláštní lásku k lidem hříšným a neužitečným, hledí prokázat dobro tomu, kdo páše zlo nebo neumí konat dobro. Pro ně dávat znamená zisk, a proto neznají záští, jež je vrcholem lakomství. Ježíš je hlasatelem království Božího, které má svou sílu v lásce k Bohu a k lidem. Království Boží předpověděli dávní proroci izraelští a jeho hlasatelem má být Mesiáš, slíbený vyvolenému národu. Ježíš hlásaje protisvětské učení je si vědom, že jedná jako Mesiáš. Leč neprohlašuje se jím hned od počátku, chtěje se vyhnouti tomu, aby ho zástupy lidu, proniknuté cele nadějemi národně politickými, neprovolaly za vůdce národa a nevykládaly si jeho učení jako politický program. Proto je jeho poslání nesmírně obtížné. Ježíš má poučovat zástupy o věcech, které budou jistě špatně chápány; promluví-li o vítězství nad zlem, zástupy si to budou vykládat jako království Izraelovo. A přece musí mluvit o těch věcech a užívat těchto přesných výrazů, protože jsou již přesně vyjádřeny v Písmě sv.: Ježíš jako Mesiáš přišel naplnit Písmo a ne je rušit, přišel stavět, nikoli bořit. Jeho poslání směřuje jen k národu vyvolenému, jenž je strážcem dávných Božích přislíbení. Jakmile se však přísliby naplní, účinky jeho poslání se vylijí na všechny národy země.

Proto zakládá stálou společnost, Církev.

Ale většina jeho vyvoleného národa nepřijímá jeho kázání a nejurputnějšími jeho odpůrci se stávají právě vůdci lidu, totiž velekněží a farizeové ze synagog. Protože jeho činnost v Galileji přináší nepatrné ovoce, opouští ji a odchází do Judska a do hlavního města Jerusalema. Ani zde nejsou plody hojnější, zato je však mnohem větší nepřátelství, s nímž se setkává. Velekněží a farizeové jsou přesvědčeni o jeho divotvorné moci a souhlasili by také s mnoha body jeho nauky. Nemohou mu však odpustit otevřenost, s jakou vytýká pokrytectví vedoucím vrstvám a pevnost, s ja-

kou odsuzuje prázdnou vnějškovost, jež vysouší náboženský život. Nějakou dobu to s těžkým srdcem snášejí. ale potom se ho zmocní zradou, odsoudí jej před soudem národa z důvodů náboženských a způsobí jeho odsouzení před tribunálem zástupce Říma z důvodů občanských.

Ježíš umře na kříži.

Po třech dnech jsou jeho soudcové přesvědčeni, že vstal z mrtvých. Učedníci z počátku nevěří; ale později se o tom přesvědčí, když ho několikrát vidí, dotýkají se ho rukama a mluví s ním jako dříve, než zemřel.

Paradox Ježíš pokračuje i po jeho smrti. Jako byl za svého života protikladem světa, tak bude i společnost jím založená nejneuvěřitelnějším popřením světa.

Nedošel ohlasu ve vysokých kruzích tehdejší společnosti. V celém římském imperiu ho dějepisci neznají, vzdělaní nevědí o jeho učení, vládnoucí lidé poznamenali nanejvýš v listinách jeho smrt jako smrt vzbouřeného otroka a víc na něj nemyslili; i náčelníci jeho národa jsou ochotni v radosti nad jeho zmizením zapomenout na něj docela. Společnost jím založená se zdá umírat jako on, když visel na kříži. Proti Ježíšově společnosti stojí svět, pozoruje vítězoslavně její smrtelný zápas, jako vítězně stáli velekněží u paty jeho kříže.

A zatím tato umírající společnost zcela neočekávaně povstává a tiskne v náruč celý svět. Uplynou sice tři století pronásledování a krveprolití, kdy se zdá, že agonie kříže se prodlužuje o tři sta let anebo že se opakují znovu tři dny Ježíšova pobytu v hrobě; ale po těchto třech stoletích stává se svět veřejně Ježíšovým stoupencem.

Tím však dosud není království světa překonáno a boj pokračuje ve formách poněkud změněných, ale se stejnou tvrdošíjností jako dříve.

Ježíš, čili dílo jím založené, se stává v dějinách lidské vzdělanosti vždy více »znamením, jemuž bude odpíráno«. Jeho paradoxní a velmi přísné učení přijímají nesčetní lidé a zachovávají je s nesmírnou láskou, schopnou nejvyšších obětí. Nesmírný počet jiných je však zavrhuje s neoblomnou urputností a nenávidí se zuřivým odporem. Řekli bychom, že se kolem tohoto znamení, jemuž bude odpíráno, seskupilo úsilí nejvzdělanější vrstvy lidského pokolení, jedni, aby je povýšili, druzí, aby je pošlapali.

V zuřivém boji nechybí ani nástrah ani překážek. Často se objevují davy s prapory podobnými »znamení, jemuž bude odpíráno« a hlučně se dovolávají příkazů Ježíšových o bratrství a lásce, které jsou poddaným světa zcela neznámé. Ale úskok se dlouho neudrží a přetvářka se prozradí cizím hlasem i přízvukem.

Je jisto, že Ježíš dnes žije mezi lidmi víc než kdy jindy. Všichni ho potřebují, buď aby ho milovali, neb aby se mu rouhali. Ale nevšímat si ho nemohou. Mnozí lidé v minulých dobách došli veliké lásky. Sokrates u svých žáků, Julius Caesar u svých legionářů, Napoleon u svých vojáků. Dnes tito lidé nenávratně zmizeli, žádné srdce pro ně nebije, žádný člověk by za ně neobětoval život, ba ani skutky, i když jejich ideály někteří ještě hájí. Staví-li se někdo proti jejich ideálům, nikomu ani nenapadne se rouhat Sokratovi nebo Juliu Caesarovi nebo Napoleonovi, protože jejich osoby ztratily vliv a jsou překonány. Ježíš nikoliv; Ježíš je dosud milován a dodnes se mu rouhají; dosud se lidé zříkají bohatství ba i života, buď z lásky k němu nebo ze záští proti němu.

Nikdo z živých nežije tak skutečně jako Ježíš.

Ježíš je »znamením, jemuž budou odpírati« i jako historické události. Velcí dějepisci tehdejšího vysokého světa ho opravdu neznají. Není to nic divného, protože byli oslepeni leskem Augustova Říma a neměli bystrého postřehu, ani dějinných dokladů, aby mohli popsat jakéhosi barbara z »odporné roty otroků«. Tím však není řečeno, že by postava Ježíšova byla historicky méně dosvědčena a zajištěna než Augustus nebo jeho slavní současníci. Bylo by dnes jistě vroucí touhou vědět o něm mnohem víc, než je nám známo; i když je toho, co se nám zachovalo méně, než si přejeme, mají spisovatelé, kteří to zaznamenali, velikou vážnost. Z těchto čtyř spisovatelů jsou dva očití svědkové, kteří žili Ježíšovi po boku téměř po celý jeho veřejný život; druzí dva se o tom dověděli zevrubnými dotazy u svědků. Všichni čtyři píší se vzácnou jednoduchostí, prostotou a jakoi bez účasti na událostech jak příjemných, tak bolestných, která sice nevylučuje přilnutí, ale dovede se nad ně povznést. Není pochyby, že všichni čtyři sledují účel šířit co nejvíce známost o osobě Ježíšově a rozsít všude víru v něho. Ale právě proto bylo nutno jít cestou nestrannosti a pravdy, neboť mohlo povstati tisíce zúčastněných svědků a vyvrátit vyprávění, jež by bylo vymyšlené a tendenční. Historické záruce, kterou máme pro skutky a nauku Ježíšovu, se nevyrovnají doklady o Augustovi a jeho nejslavnějších vrstevnících.

Ale i zde, stejně jako všude jinde, kladou se překážky onomu »znamení, jemuž bude odpíráno«. Ježíš, jak nám jej popsali čtyři dějepisci, není pravý a nemůže být pravý, protože je nadpřirozený; jeho postavu, nakreslenou evangelisty, nutno uvésti rozumně na přirozenou míru a zbavit ji všeho zázračného; to je cíl racionalistické kritiky.

Začátek učinil Reimarus, jenž tvrdí, že evangelisté jsou obyčejní podvodníci a lháři. Následuje Paulus, beroucí evangelisty v ochranu. Jsou

prý naprosto věrohodní a spolehliví, jenže jsou příliš nadšení a nezkušení, takže správně nechápou, co vidí. - Pokračuje Strauss: evangelisté nemíní psát pravé dějiny, nýbrž vykládají mythy a abstraktní pojmy v rouše historických událostí. - Baur se dívá na věc s jiného hlediska; vypravování evangelistů je výslednicí rozporů v sociálním životě Církve a obsahuje velmi málo historického. - Brzy nato Bauer dodává, že evangelia neobsahují dějinného vůbec nic, že Ježíš nikdy neexistoval, nýbrž že je mythickým výmyslem. - Pak přichází liberální škola, pro kterou je Ježíš jakýmsi protestantským pastorem, kazatelem, rozplývající se soucitem k lidstvu a náboženským citem k Bohu. - Posléze předstupuje škola eschatologická a tvrdí, že Ježíš je přemrštěný blouznivec, který vidí blízký konec světa a proto káže své nesmyslné učení odříkání a sebezáporu. Nakonec se tito racionalisté vracejí k Bauerově myšlence a prohlašují, že Ježíš je bytost mythická, která nikdy nežila na tváři země.

Všecky tyto výklady jsou nutným výsledkem vzájemné reakce a pozdější výklad úplně popírá, co řekl předešlý. V jednom se však všechny dokonale shodují: tvrdí totiž souhlasně, že Evangelia odporují historické skutečnosti a že tudíž Ježíš, jak jej líčí tradice, není pravý.

Z toho plyne velmi výmluvný důsledek. Není-li Ježíš, jak jej líčí tradice, pravý, a jestliže se na druhé straně dosud nenašel důkaz, kterak a v jaké míře není pravý, vyplývá z toho, že je naprosto vyloučeno psát vědecký život Ježíšův. A to se také skutečně děje. Velké životopisy Ježíšovy, na něž byla zvláště bohata liberální škola, se dnes už neobjevují a nanejvýš se zběžně kreslí velmi kusé obrysy postavy Ježíšovy, při čemž se rysy bezpečně historické téměř ztrácejí. Historický Ježíš, mizící a nepostižitelný, je prakticky velmi podobný Ježíšovi zcela mythickému: toť poslední slovo racionalistické kritiky o evangeliích.

Nuže, to vše je jen episoda v tisíciletém zápolení Ježíše se světem. Řekli jsme, že tento zápas neustane, dokavad jeden z obou protivníků nezdolá úplně druhého. Proto bojuje svět proti Ježíšovi na poli dějin, aby z nich pokud možno nejvíce vyhladil jeho postavu.

Tato taktika je stará. Již farizeové se pokoušeli vyhladit po Ježíšovi všecko, skutky, učení, ustanovení; docela i před jeho chladným tělem cítili takový strach, že je zabezpečili v hrobce a postavili k ní stráž. Po farizejích byl Ježíš tisíckrát vyhlazen s povrchu země a zapečetěn v hrobě a podle časových poměrů byly k jeho hrobu postaveny na stráž světská Moc nebo Náboženství, Filosofie nebo Věda, Demokracie nebo Aristokracie nebo Národ.

Leč, co se stalo v minulosti? A co se stane v budoucnosti?

Evangelia vypravují, že Ježíš vstal z hrobu, který farizeové zapečetili. Dějiny vypravují, že se Ježíš tisíckrát usmrcený ukázal po každé v plnějším životě než předtím. Poněvadž jde o stejnou taktiku, můžeme pluě věřit, že se totéž stane s Ježíšem ukřižovaným historickou kritikou.

Tito kritikové nemají totiž vůbec původnosti. Nedělají nic jiného, než že opakují stále tutéž taktiku, napodobují tytéž methody. Přiučili se methodě farizeů, přiučili se i od ďábla.

Když Renan vylíčil smrt Ježíšovu, napsal: »Odpočívej ve své slávě, vznešený zakladateli! Dílo tvé je dokonáno, je založeno tvé Božství. Neobávej se již, že se zhroutí pro nějakou chybu stavba, kterou jsi vybudoval; od nynějška, zbaven lidské křehkosti, budeš vidět s výsosti božského míru nekonečné důsledky svých činů... Po tisíce let bude svět poslouchat tebe: budeš vlajkou našeho odporu, znamením, pod nímž bude svedena nejkrutější bitva. Maje tisíckrát více života, tisíckrát více lásky po své smrti než ve dnech své životní pouti, staneš se úhelným kamenem lidstva, a vyrvat z něho tvé jméno, znamenalo by otřásti jeho základy. Nebude se rozlišovat mezi tebou a Bohem« atd. atd.

Nuže, toto jsou pouze fráze; je to planá chvalořeč, která není ani upřímná, ani opravdová. A ještě něco horšího: celá tiráda je literární krádež: a byla ukradena právě ďáblovi. Lukáš (4, 41) vypravuje, že na rozkaz Ježíšův »vycházeli od mnohých i duchové zlí, křičíce a volajíce: Ty jsi Syn Boží!« Když se toto stručné a hutné prohlášení ďáblovo rozředí v několik vět rozplizlé prózy, bude z toho řečnění Renanovo.

Mezi těmi dvěma je nutno dát v našem případě přednost ďáblovi. »Otec lži« je mnohem povolanější a především pravdomluvnější.

A zápas kolem »znamení, jemuž bude odpíráno«, bude pokračovat, pokud budou na tomto světě žít synové člověka.

KONEC

POZNÁMKY

Herodes Veliký

1) Téměř všechny zprávy o Herodovi máme od Josefa Flavia, který je zase čerpá ze ztracených spisů Mikuláše z Damašku, Herodova ministra. Podle »*Starožitností židovských*« XV, 174 sepsal Herodes vlastní Paměti, ale je velmi nejisté, zdali Josef Flavius z nich čerpal přímo.

2) Tento Augustův výrok je pravděpodobně pravdivý a neposledním důkazem toho je jeho vtipnost v pojmu a výraze. Avšak Macrobius, který čerpal z neznámého pramene a jenž psal v 5. st., spojil jej omylem s vraždou neviňátek (§ 257), při níž dává také umříti Herodovu synu, starému jen dvě léta; tímto synem může býti jenom Antipater, kterého dal otec skutečně zabíti krátce po vraždě betlémských dětí. Celá věta u Macrobia zní: »*Když (Augustus) uslyšel, že mezi chlapci, které dal židovský král Herodes v Syrii povražditi do věku dvou let, byl zabit též jeho vlastní syn, zvolal: Lépe je býti Herodovým vepřem nežli synem.*«

Saduceové, farizeové a jiné židovské skupiny

1) Péro, které podpisuje nespravedlivé rozsudky.

2) Sykot hada.

3) Srv. také Starožit. žid. XIII, 171-173; 288-298; XVII, 41-45; XVIII, 11-17.

4) Důležitost tohoto rozdělení potvrzují různé výňatky z Talmudu, které noví židovští badatelé před nedávnem vydali. Všecky tyto výtahy nebo obsahy jsou velmi podrobné a není v nich chyb v citaci ani v překladu. Ale s hlediska historického jsou nesprávné svou kusostí, protože nikterak nepodávají přiměřený názor o celku. Tento Talmud je Talmud XX. století, vybraný, prosetý, zkrácený nejméně o 90%. Právě těchto devadesát procent tvoří Talmud kasuistický a historicky věrnější. A jestliže se dnes oněch deset procent, které nám podává, staví nejvýše, protože jsou mravně vznešenější a všeobecně lidštější, můžeme se právem domnívati, že v tomto ocenění je též něco z křesťanství. Není však nikterak jisto, že také za doby, kdy Talmud vznikal, právě těchto deset procent bylo ve všech vrstvách Židovstva také více ceněno než ostatních typických a charakteristických devadesát procent. Kdo by chtěl v nekalém úmyslu Talmud snižovati, měl by lehčí práci, kdyby sestavil výtah z oněch vynechaných devadesáti procent. Ale i to by byl výtah literárně správný, historicky však falešný.

Velerada

1) Kterýsi novější badatel se domnívá, že také za prokurátora mohla velerada vykonávati trest smrti, ale uváděné důvody dostatečně nepřesvědčují. Talmud si tu odporuje a upírá podobnou moc veleradě v Sanhedrinu palestinském 1, 18 a; VII, 24 b; jinde ji snad zase připouští.

2) Není přípustno jednohlasné odsouzení, nýbrž aspoň jeden soudce musí mluviti ve prospěch obžalovaného.

3) Důvod je ten, že nejmenší počet soudců směl býti třiadvacet, jak jsme uvedli

výše; ale v posledních případech chybí rozhodující hlas, protože se jeden zdržel hlasování.

Židovský náboženský život

1) Srv. *Henoch* 22, 10-13; 51, 1-2; 90, 33; atd. IV *Esdráš* 7, 32; Zjevení Baruchovo 30, 1 a násl.; 51, 1 a násl. *Závěti XII patriarchů: Juda* 25; *Benjamin* 10; *Šemone Esre II a: modlitba atd.*

2) Někteří spisovatelé vidí apokalyptický ráz již ve St. Zákoně, zvláště *Iz*, kap. 24-27, a 34; *Ez*, kap. 38-39; *Joel*, 3, 9-17; *Zach*, kap. 12-14; mimo to ještě kniha *Danielova.*

Prameny

1) Toto zvláštní jméno, které se objevuje také v různých obměnách, jako Panteri, Pantori, Pandera, vysvětlovalo se takto: když se křesťané docela oddělili od Židů, slýchávali Židé od křesťanů, mluvících řecky, že Ježíš byl synem »parthenu« (παρθένου) t. j. synem »panny«. Potom bylo jméno obecné považováno za jméno vlastní a z obecného jména matky se stalo osobní jméno nemanželského otce. Tento výklad je velmi pravděpodobný a dokazoval by ještě jasněji, že židovstvo nemělo vlastních zpráv o Ježíši, nýbrž že je přijímalo od křesťanů a úmyslně je zkomolilo.

2) O těchto zprávách a názvech viz Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 sv., München 1922-1928; Sv. I., str. 36 a násl. a odst. poznamenaný ve sv. IV., str. 1240, sloupec 1. Poslední pojmenování výše uvedené je ve sv. I., str. 42-43 a na str. 1040.

3) Bekoroth 8 b; srv. Strack-Billerbeck, o. c., sv. I., str. 236.

Matouš

1) Čtení »uspořádal« je dotvrzeno pěti kodexy ze sedmi a je určitě správné; jen dva kodexy mají συνεγράψατο (sepsal), což je čtení méně spolehlivé.

2) Tato pravidla řeckých učitelů slohu byla dostatečně známa a dodržována také u pořečtělých Židů. Autor II. knihy Makabejské, který sestavuje výtah z pěti knih Jasona Cyrenského, připomíná na počátku svého díla, že spisovateli dějin sluší ἐμβατεύειν καὶ περίπατον ποιεῖσθαι λόγῳ καί πολυπραγμονεῖν ἐν τοῖς κατὰ μέρος což Vulgáta překládá (2,30) s větší volností slovní než pojmovou: »Intelectum colligere, et ordinare sermonem, et curiosius partes singulas quosque disquirere« - »Promysliti látku, zpřístupnit vyjádření a s největší pečlivostí každou okolnost vyšetřiti«.

3) Sv. Augustin zaznamenává podobný případ v latinských překladech Písma z řeckého textu Septuaginty: Qui enim Scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari. »Ty, kdož z jazyka hebrejského překládali Písmo do řečtiny, lze spočítat. Latinské vykladače spočítati nemožno. Jakmile za prvních dob víry přišel někomu do rukou řecký svazek a zdálo se mu, že aspoň trochu zná oba jazyky, již se odvážně pustil do překládání« *(De doctr. christ.* II, 11).

4) Stačí několik příkladů. V *Mk* 6, 5 se praví, že Ježíš »nemohl tam učiniti žádného divu, leč že uzdravil několik nemocných«; v *Mt* 13, 58 je výraz zmírněn a zní »A nečinil tam mnoho divů pro jejich nevěru«. Složitější je případ rozhovoru bohatého

jinocha s Ježíšem. V *Mk* 10, 17-18 (srv. *Lk* 18, 18-19) jinoch praví: »Mistře dobrý, co mám činiti, abych došel života věčného?« Ježíš pak řekl jemu: »Proč mne nazýváš dobrým? Nikdo není dobrý, leč jediný Bůh.« V *Mt* 19, 16-17 (řecky) je rozmluva zeslabena takto: »Mistře dobrý, co dobrého mám činiti, abych obdržel život věčný?« On pak řekl: »Co se mně ptáš po dobrém? Jediný jest dobrý, Bůh.«

5) Již sv. Augustin s obvyklou bystrostí upozornil na tento poznatek: »Z takovýchto vyprávění evangelistů, jež se sice liší, ale vzájemně si neodporují, získáváme užitečný a potřebný poznatek. Nemáme totiž hleděti v jejich slovech na nic jiného než na úmysl (voluntatem); nelže jeden, když jinými slovy říká totéž, co chtěl říci druhý, jehož slov neužívá. Nebuďme tedy hnidopichy, kteří myslí, že se dá pravda spoutati do čar písmen. Je jisté, že nutno hledati jedině smysl (animus), a to nikoli pouze ve slovech, ale také ve všech ostatních projevech ducha« *(De consensu evang.* II, 28).

6) »Království Boží« jest u *Mk* 14 až 15krát, v *Lk* 33krát; výjimečně se vyskytuje 4krát nebo 5krát i v *Matoušovi*, který je jediný, jenž užívá druhého výrazu »království nebeské« (32 nebo 33krát); těchto několik výjimek proti ustálenému způsobu Matoušovu padá snad na vrub řeckému překladateli.

7) T. j. Matouš a Lukáš; vznik Lukáše před Markem se však nedá hájiti.

8) Srv. obrat Ciceronův »accipere aliquem verberibus (ad necem)« t. j. vzíti někoho na bičování (k smrti).

9) Předmluva Pedania Disoskurida zní: »Protože mnozí, nejen staří, ale i noví, sebrali (*συνταξαμένων*) předpisy o přípravě, účinku a zkoušce léků, pokusím se ti, nejmilejší Aree, ukázati, že jsem měl k tomu schopnost, která nebyla ani malicherná, ani nerozumná.« Srv. předmluvu Lukáše (1, 1-4 v § 140).

10) Nejobšírnější dílo o této otázce je spis W. K. Hobarta, *The medical language of St. Luke*, Dublin 1882; po něm se několik badatelů obíralo touže věcí, stavíce se též proti, ale k tomu, co sebral, nepřidali nic nového.

11) Výraz »nestoudný« (impudens) živočich je v rukopisech a je potvrzen přívlastky, které následují; někteří vydavatelé však předpokládali šetrně čtení »nerozumný« (imprudens).

12) Lázně, víno, láska ničí tělo, ale život tvoří lázně, víno, láska. (Pozn. překl.).

13) Příbuznost mezi třemi synoptiky se počítala různě; nejpraktičtější je způsob, který se opírá o obvyklé rozdělení na verše (třebas není nejspolehlivější, protože verše nejsou stejně dlouhé). Podáváme počet podle veršů, při čemž upozorňujeme, že jednotlivé číslice kolísají o nějakou jednotku podle různého čtení v kodexech. *Matouš* má 1.070 veršů: z těch je 330 jemu vlastních, 170 společných jen s *Markem*, 230 je s *Lukášem*, 340 s *Markem* i *Lukášem*. Pro druhé synoptiky stačí uvésti, že *Marek* má 667 veršů, z nichž 68 náleží jen jemu, kdežto u *Lukáše* z 1.151 veršů je jeho 541. Úhrnně možno říci, že asi třetina obsahu je vlastní *Matoušovi*, desetina *Markovi* a polovina *Lukášovi*.

Jiné počítání, nikoliv podle veršů, nýbrž dle délky statí, udává, že ze 100 odstavců je 53 společných všem třem, dvacet jen *Matoušovi* a *Markovi*, 21 *Matoušovi* a *Lukášovi* a jenom 6 *Markovi* a *Lukášovi*.

Byla spočítána také jednotlivá slova a dospělo se k tomuto poměru: ze sta slov užitých *Matoušem* se vyskytuje asi 17 také u ostatních; *Marek* má stejné procento, kdežto *Lukáš* jich má jenom 10. Celkový počet slov společných všem třem se pohybuje kolem 70.

14) Matouš, hl. 12	Marek, hl. 3	Lukáš, hl. 8
46 Když ještě mluvil k zástupům, hle, matka a bratři jeho stáli venku, žádajíce s ním mluviti.	31 I přišli matka jeho a bratři jeho a stojíce venku dali ho zavolat;	19 Přišla pak k němu matka a bratři jeho, ale nemohli se k němu dostati pro zástup.
47 I řekl mu kdosi: »Hle, matka tvá a bratři tvoji stojí venku žádajíce s tebou mluviti.«	32 neboť seděl kolem něho zástup. I řekli mu: »Hle, matka tvá a bratři tvoji jsou venku a hledají tebe.«	20 I bylo mu oznámeno: »Matka tvá a bratři tvoji stojí venku a chtějí tě viděti.«
48 On pak odpovídaje řekl tomu, který s ním mluvil: »Kdo jest matka má a kdo jsou bratři moji?«	33 A odpovídaje jim praví: »Kdo jest matka má a bratři moji?«	21 On pak odpovídaje řekl k nim:
49 A vztáhnuv ruku na své učedníky, řekl: »Hle, matka má a bratři moji;	34 A pohleděv na ty, kdo seděli vůkol něho, praví: »Hle, matka má a bratři moji;	»Matka má a bratři moji
50 neboť kdokoli činí vůli Otce mého, jenž je v nebesích, ten je můj bratr i matka i sestra.«	35 neboť kdo činí vůli Boží, ten je můj bratr i matka i sestra.«	jsou tito, kteří slovo Boží slyší a činí.«

15) Uplatňované důkazy jsou tyto. Ježíš, obraceje se na oba syny Zebedeovy, praví jim. »Kalich zajisté, kterýž já piji, budete píti, a křtem, kterým já jsem křtěn, budete pokřtěni...« atd. (*Mk* 10, 39; srv. *Mt* 20, 23). Z toho chtějí dovozovati, že oba bratři pili kalich mučednictví. Takový závěr je nemožný, protože ani »kalich«, ani »křest« nejsou taková rčení, která nutně naznačují krvavé mučednictví, nýbrž mohou též znamenat mučednictví toliko mravní, bolestí; tím spíše, že ona slova platí oběma, z nichž jeden byl skutečně zabit. Mohou tedy tato slova míti význam trochu širší. Ve staré církvi opravdu kolovala pověst, že Jan podstoupil skutečné mučednictví, protože prý byl v Římě ponořen do kotle vařícího oleje, vyšel však z něho bez pohromy. Než tato pověst sahá jen k Tertulliánovi *(De praescr.* 36) a opakuje ji sv. Jeronym *(Adv. Jovin,* 1, 26); není proto dostatečně zaručena. Mimo to stoupenci uvedeného výkladu samozřejmě předpokládají, že nejde o skutečné proroctví Ježíšovo, nýbrž o slova, jež mu připisuje evangelista po události, t. j. po smrti Jakubově a po předpokládaném zabití Janově r. 44. Jestliže však byla tato dvojí smrt tolik známa, jak to, že se *Skutky ap.* (12, 2) zmiňují jen o smrti Jakubově, měl-li být jmenován také jeho bratr Jan? Místo věty, že Herodes Agrippa »usmrtil Jakuba, bratra Janova, mečem,« bylo by stejně jednoduché a nadto úplnější říci, »zabil Jakuba a jeho bratra Jana mečem«; autor *Skutků* to neřekl jedině proto, že se to neshodovalo s pravdou. A jestliže Jan byl již mrtev r. 44, jak ho mohl Pavel nalézti v Jerusalemě r. 49, jak lze téměř s určitostí souditi, porovnáme-li list ke *Galatům* (2, 9) se *Skutky ap.* (15, 1 a násl.)? Předpokládá-li se pak ještě s větší libovůlí, že Jan byl usmrcen po svém bratru, po r. 44, musela být jeho smrt známa a tudíž nebylo možno, aby mohla býti později napsána slova: »Učedník onen nezemře.«

Jiný důkaz je vzat ze dvou výňatků, připisovaných Papiovi. Jediný rukopis uvádí zlomek ztracené *Křesťanské historie,* napsané v V. st. od Filipa Sideta, kde se tvrdí: »Papias v druhé knize praví, že Jan theolog a Jakub, jeho bratr, byli usmrceni od Židů.« Mimo to jedno místo *Kroniky,* kterou napsal v 9. st. Jiří Hamartolos, zachované taktéž v jediném rukopise (proti všem ostatním kodexům, které tohoto odstavce nemají), tvrdí shodně s tradicí, že Jan byl autorem evangelia a vrátil se do Efesu za Nervy; ale dodává, že Papias říká, »že byl zabit od Židů«. Jenže proti zlomku Filipa Sideta stojí skutečnost, že Papias nemohl označiti Jana jako »Theologa«, neboť je to slovo byzantské, pozdější, a nemohlo vzniknouti před 4. st. Nejde tudíž o doslovný opis z Papia, nýbrž o klamný výňatek, v němž byl zaměněn Jan Křtitel s Janem Evangelistou. Totéž lze prohlásiti o místě Jiřího Hamartola, které je pravděpodobně později vsunuto a stejně mylně zaměňuje jmenované osoby.

Jiný důkaz, že se na př. v několika starých církvích slavil svátek Jakuba a Jana najednou, nezasluhuje vůbec odpovědi.

Po rozboru těchto ubohých pokusů možno se ptát, jak jim lze přikládat takovou váhu a popírat tak vážné důkazy proti? Samozřejmě proto, že tu byly předsudky, vzniklé předem a nezávislé na »historických« důkazech.

16) Na první pohled je patrno, že průkaznější je toto odvolání na Papia, jež činí Prology ještě v témž století, než odvolání na Filipa Sideta a Jiřího Hamartola (viz předešlou pozn.), kteří si sami nejsou jisti a žili o několik století později.

17) To vypravuje sám Irenej ve svém listě k Florinovi (v Euseb., *Hist. eccl.* V, 20, 4-8; srv. také knihu IV, 14, 3 n).

18) C. H. Roberts, An unpublished fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library, Manchester 1935.

19) Jiné texty, a to velmi staré, rozdělují toto místo takto: »a bez něho nepovstalo nic. A co povstalo v něm, byl život a ten Život atd.«

20) Také o tom je sebráno nejvíce dokladů v knize *Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. Test. aus Talmud und Midrasch*, sv. II., 1934, v celé části o Janově evangeliu.

Chronologie Ježíšova života

1) Proti tomuto závěru lze uplatňovati jednu dosti vážnou námitku z Jana 4, 35. Ježíš se vrací do Galileje z Jerusalema, kde konal zázraky, a pověst o nich jej předešla do Galileje (tamtéž 4, 45); když procházel Samařskem, dal se do rozhovoru se Samaritánkou a při tomto oddechu řekl svým učedníkům: »Nepravíte-liž vy: Ještě čtyři měsíce a bude žeň?« Z těchto slov se dokazovalo, že tenkráte musil být asi měsíc leden, protože v Palestině začínají žně za čtyři měsíce poté; proto Ježíš, jenž opustil Jerusalem po svatbě v Káni o prvních velikonocích (*Jan* 2, 12 a násl), byl by zůstal v Jerusalemě jistě devět měsíců, když se do Galileje vrátil v lednu. Tomu odporuje vyprávění Janovo, jež budí dojem, že pobyt Ježíšův v Jerusalemě a v Judsku byl tehdy dosti krátký (*Jan* 3, 22; 4, 3; srv. *Mt* 4, 12; *Mk* 1, 14) a že šel přes Samaří ne v lednu, nýbrž za doby teplejší (*Jan* 4, 6/8). Proto se zdá správnější výklad jiných, také starých, kteří vidí v těchto slovech rolnické přísloví, jehož Ježíš užívá hned poté pro žeň duchovní; v tomto případě šel Ježíš Samařskem některý týden po prvních velikonocích, pravděpodobně v květnu (§§ 294, 297).

2) J. K. Fotheringham, *Astronomical evidence for the date of the Crucifixion*, v *Journal of Theol. Studies*, 12 (1910-1911), pagg. 120-127; D. R. Fotheringham, *The date of Easter*, London 1928; K. Schoch, *Christi Kreuzigung am 14. Nisan*, v *Biblica* 1928, str. 48 nn, 466 nn.; J. B. Schaumberger, *Der 14. Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker*, v *Biblica*, 1928, str. 55-77. Jiné reference ve všech těchto spisech a nejvíce v knize U. Holzmeister, *Chronologia Christi*, Roma 1933, str. 191 a násl.

3) O něco později, kolem r. 36 po Kr., syrský legát Vitellius svěřil legátovi Marcovi Trebelliovi výpravu proti Klythům, národu v pohoří Tauru, podřízenému králi kappadockému, jenž byl římským spojencem, protože se zpěčovali soupisu podle římského způsobu (Tacit., *Annal.* VI, 41).

Podoba Ježíšova

1) Dante tu míní obraz tváře Spasitelovy, který se ukazoval v Římě (pozn. překl.).

Racionalistické výklady života Ježíšova

1) *Řím* 10, 13; srv. *Joel* 3, 32.

2) *Filip* 2, 10; *Iz*, 45, 23.

3) Upozorňuji, že tyto stránky byly napsány před smrtí Loisyho (červen 1940); po jeho smrti nemám, co bych měnil. Ostatně všichni chápou, že tu jde nikoliv o osoby, nýbrž o vědecké methody.

4) V tomto přehledu není ani jediný Ital. To ovšem nikterak nezávisí na nepřátelských předsudcích, nýbrž jen na nedostatku význačných jmen. Nebylo jistě třeba jmenovati dva nebo tři badatele před r. 1910, kteří zmizeli, aniž po sobě zanechali vědecké stopy, a zbylo dnes po nich sotva jméno. Také v následujících třiceti letech

1910-1940 se zabývali životem Ježíšovým podle racionalistických method v Italii sotva tři nebo čtyři badatelé; rovněž jejich díla zmizela téměř beze stopy. Důvodem je především nedostatek původnosti; kdo četl Loisyho, četl i jeho italské stoupence. V hlavních závěrech věrně následovali Loisyho, ale obyčejně vynechali nesmírnou analytickou práci, z níž je Loisy vyvodil. Jenom v drobných otázkách podřadných s ním nesouhlasili potud, aby budili dojem nezávislosti, což však nikoho nezmýlilo. Napodobili Loisyho i v jeho naprostém nezájmu o historický zeměpis a archeologii, nikoliv však v jeho filologické přípravě, která byla vynikající, především v hebrejštině. Místo toho jeho italští žáci hned prozradili naprostou neznalost hebrejštiny i ostatních semitských jazyků, ba - podle doložených obvinění, jež jeden z nich vytkl druhému - dopustil se jeden hrubých chyb i v řečtině (*Ricerche religiose*, 1926, str. 153-154). Přesto však výzbroj zeměpisná, archeologická a jazyková, jíž používá obyčejná historická kritika, byla překypující měrou nahražena u oněch italských učenců geniální »intuicí«, vedenou často zvláštní »filosofií ducha«, jíž užívali pro historické události. Ale i tu jeden z těchže učenců vytýká onomu ubožákovi v řečtině (byli celkem tři nebo čtyři, ale stále se mezi sebou přeli), že se »staré ethické motivy, jimiž dýchal mythus o Kristu, přenesly v moderní idealismus« (*Ricerche religiose*, 1926, str. 149). Mohlo by tomu tak být, protože jeden vážný pramen řadí spisy o počátcích křesťanství, jež uveřejnil onen chybující učenec, mezi spisy, k nimž dal popud idealistický aktualismus (srv. *Enciclopedia italiana*, heslo *Attualismo*). Dnes jsou tyto věci ovšem již staré a možná, že mezitím došlo k dalším »sestupům«. Jisto je, že spisy o této otázce nedošly zvláštní pozornosti ani mezi neodborníky, ani mezi specialisty; a proto zde nezasluhují zvláštní zmínky.

Život soukromý

[1]) Téměř všechny nesprávné výklady vycházejí z představy, že jméno Maria snad naráží na její božské mateřství, nebo vyplynuly ze zbožné úcty k matce Páně; ale většinou pocházejí od lidí, kteří neznali hebrejsky ani ostatní semitské jazyky. Zdá se však, že nikdo nemyslil na příklad pokory, který dala Panna Maria - jako v jiných věcech - tak i svým jménem, jež ji nikterak nerozlišovalo od jiných žen. Mezi nesprávnými výklady je jedním z nejrozšířenějších, že Maria znamená »hvězda mořská« (stella maris), jenž se často připisuje sv. Jeronymovi. Sv. Jeronym však znal příliš dobře hebrejsky, než aby to jméno takto překládal; zdá se naopak, že je přeložil »stilla maris« (»kapka moře« hebr. mar jam), což později nějaký písař pozměnil ve výraz básničtější »stella maris«. Nejpravděpodobnější je výklad, který spatřuje ve jméně egyptské sestry Mojžíšovy původ egyptský: mnohá hieroglyfická pojmenování jsou utvořena z »mry«, »mryt« (»milovaný«, »milovaná«), za nímž následuje jméno boha, jako na př. »milovaný od Ra«, »milovaná od Ftah«; v našem případě bychom měli kmen »Mryt-ja(m)«, což by znamenalo »milovaná od Jah(ve)«, Boha izraelského. Ale za časů Ježíšových byl původ jména úplně neznám a jeho význam je třeba hledati v běžném aramejském jméně »Mar(a)«, »mary«, t. j. »pán«, z čehož vznikla naznačená změna výslovnosti. Pak se dával trochu násilně starému egyptskému jménu význam »Paní«: již sv. Jeronym napsal: »Maria sluje syrsky Paní«. Potom by se jméno Maria shodovalo s italským Madonna t. j. paní par excellence.

[2]) Vulgáta na konci andělova pozdravení připojuje: »Požehnaná ty mezi ženami«,

ale zdá se, že tato slova byla sem přenesena z pozdějšího pozdravu Alžbětina *(Lk* 1, 42) .

3) O textech rabínů stran věku snoubenců viz Strack-Billerbeck v cit. *Kommentar*, sv. II, str. 373-375.

4) Přirozeně i Dante shodně s tradicí dává slovům smysl předsevzetí, když je klade do úst duším, očišťujícím se z poskvrn smyslnosti:

»Po slovech, jimiž hymnus ten se končí,
volali nahlas: Virum non cognosco,
pak znovu hymnus počínali tiše.«

(Očistec XXV, 127-129).

Racionalisté obyčejně neupírají slovům v této souvislosti smysl předsevzetí; aby však dokázali, že nemají historické ceny, jsou nuceni se uchýliti k obvyklé a pohodlné domněnce o vsuvce, předpokládajíce, že se sem při jednom nebo více přepracováních tato slova vsunula. Jenže předpokládané přepracování by bylo velmi nejasné, protože by ztratilo se zřetele, že vsunutá slova jsou v rozporu s celým kontextem.

5) Před slovo »narodí« připojuje Vulgáta »z tebe«, což je snad vzato z *Mt* 1, 16, ale není v nejlepších řeckých kodexech

6) Tento příběh shrnuje a také vykládá Dante dvěma slavnými verši, jež nádhernou volbou slov překonávají vše, co bylo od staletí o něm napsáno:

»Panno a matko, dcero syna svého,
nad tvora pokorná i vyvýšená...«

(Ráj, XXXIII, 1-2).

Kromě trojího protikladu, panna-matka, dcera-syn, pokorný-vyvýšená, vidíme, jak historicky věrně básník opěvuje pokoru, která je příznačným rysem Mariiným, právě jako vyvýšení nad každým tvorem.

Dokonce i Boccaccio, což je k neuvěření, je tu bystrým vykladačem, když s nepopiratelnou upřímností píše onu nádhernou znělku, jež zasluhuje, aby tu byla uvedena:

»Ni pro tvůj zlatý vlas, ni oči třpytnost,
ni pro královský háv, ni pro tvou krásu,
ni pro tvé mládí, zvučnost tvého hlasu,
ni pro andělský vzhled, ni pro tvou sličnost
král nebes neopustil nebe výsost
a nesestoupil v žití pouta klatá,
by přijal tělo z tebe, Panno svatá,
z níž tryská radost jen a milost:
však pro tvou pokoru, jež byla taká,
že zbavila nás staré kletby tíže
a vinným otevřela nebes bránu.
Ta pokornost, ó Matko, nechť mne láká
a vede stále v království tvé blíže,
a ctě ji, u tebe nechť jednou stanu.«

Vrchol celé básně je ve slovech »pro tvou pokoru«; zúmyslné zdůraznění této myšlenky ukazuje, že by se byl autor Dekameronu stal výtečným exegetou, kdyby se byl dal jinou cestou.

7) Tři kodexy *vetus Latina* připisují Magnificat Alžbětě místo Marii, podobně i jeden spisovatel 4. st., Niceta z Remesiany; několik jiných tvrzení je pochybných. Tyto důvody, ale především příbuznost Magnificat se zpěvem Anny, jež jsouc neplodná, stala se matkou, přiměly některé badatele (Loisyho, Harnacka, Burkitta) připisovat Magnificat Alžbětě. Je to jen násilnost, vedená touhou po novotách, o níž však již doba vyslovila svůj nepříznivý úsudek. Všecky kodexy původního řeckého textu, i syrských překladů, jakož i překlady koptické a ostatní latinské, stejně jako všichni spisovatelé křesťanští (kromě Nicety), jej připisují Marii.

8) Křesťanská tradice není jednotná ve výkladu Josefova chování. Někteří Otcové, mezi nimi Ambrož, Chrysostom, Augustin i jiní a po nich též někteří novodobí badatelé (Fouard atd.) mysli dosti příkře, že Josef měl opravdu podezření o Mariině chování. Ale to se nesrovnává ani s tím, že byl »spravedlivý«, ani s úmyslem propustit ji tajně. Jiný spisovatel zachází do opačného extrému a myslí, že Josef byl poučen o nadpřirozeném mateřství Mariině, a proto se rozhodl opustit ji z hluboké pokory. Tento výklad je sice velmi zbožný, ne však stejně soudný, protože odporuje vyprávění Matoušovu a činí zbytečným a nelogickým pozdější zásah anděl'ův, který napomenul Josefa ve snách. Správnou cestu naznačuje sv. Jeronym, jenž náležitě zdůrazňuje »spravedlnost« Josefovu a zároveň tvrdí, že Josef nikdy o Marii nepochyboval; proto se octl před nerozluštitelnou hádankou. »Jak tedy může býti Josef, jestliže utajuje hřích manželčin, nazýván »spravedlivým«? I toto svědectví mluví ve prospěch Mariin, poněvadž Josef, znaje její čistotu a ohromen tím, co se přihodilo, zakrývá mlčením to, co je mu tajemstvím« *(in Mat.* 1, 19).

9) O této hlavě rodiny a tudíž také o jeho zákonném synu Ježíšovi podávají nám dva evangelisté rodokmeny úplně rozdílné: Matouš (1, 2-16), evangelista pro Židy, postupuje od Abrahama k Ježíšovi ve třech skupinách o 14 jménech: od Abrahama k Davidovi, od Šalomouna po zajetí babylonské a od zajetí k Ježíšovi. První dvě skupiny můžeme dnes srovnati s rodokmeny Starého Zákona, odkud byly vyňaty, kdežto třetí skupina byla sestavena ze zvláštních dokladů nám neznámých a již ztracených. Přicházíme tak k poznání, že počet 14 u každé skupiny vznikl umělě, pravděpodobně proto, aby se lehce pamatoval, protože v prvních dvou řetězech jmen je podle Starého Zákona mnohem více článků. Počet čtrnáct, opakovaný třikrát, byl asi volen z úcty k jménu Davidovu (hebr. DaViD), jehož třem souhláskám se dávala číselná hodnota (4+6+4=14). Ale Lukáš (3, 23-38), žák Pavlův, vychází od Ježíše přes Davida a Abrahama až k Adamovi a k Bohu, a proto je u něho více jmen než u Matouše (totiž 77 v řeckém textu, 76-72 v různých překladech); zdají se rozdělena na 11 skupin po 7: od Ježíše k zajetí jsou tři sedmičlenné skupiny jmen, od zajetí k Davidovi rovněž tři, od Davida k Abrahamovi dvě, od Abrahama k Bohu tři skupiny. Srovnáváme-li oba rodokmeny, shledáváme, že část rodokmenu od Boha k Abrahamovi uvádí jen Lukáš, a tudíž nevznikají rozpory. V části od Abrahama k Davidovi souhlasí jména rodokmenů doslovně. V části od Davida k Ježíši se úplně liší jak počtem (28 u Matouše, 42 u Lukáše), tak i zněním (jména jsou úplně rozdílná v rodokmenech až na Salathiela a Zorobabela).

Srovnání obou genealogií je stará otázka, projednávaná již od 3. st. Dodnes rozluštěna nebyla a snad ani nebude (leda snad racionalisty, kteří, jako při každé obtíži,

opírají textům jakoukoliv historickou cenu; zapomínají však, jakou důležitost přičítali Semité, staří i moderní, a zvláště Židé, rodovým seznamům, jak vysvítá mimo jiné z Josefa Flavia, *C. Apion*, 1, 30-37; *Vita* 3, 6). Je velmi rozšířena domněnka, třebaže vznikla teprve před pěti sty lety, že jeden rodokmen je Mariin, druhý Josefův. Jenže mimo jiné obtíže se u Židů rodokmen nikdy nepočítal podle matky, a naše oba rodokmeny nenaznačují ani v nejmenším, že jsou se strany Mariiny. Nejlépe odůvodněné mínění se zdá ono staré, opírající se o zákon levirátu (švagrovského manželství; *Deut* 25, 5-10); podle něho u Židů bratr třebas jen podle matky byl povinen si vzíti vdovu po mrtvém bratrovi a první syn z tohoto manželství byl zákonitým synem zesnulého, i když byl přirozeným synem živého. Josef podle tohoto výkladu měl prý kromě přirozeného otce ještě otce podle zákona o levirátu. Toho zákona bylo použito i u jiných potomků v obou rodokmenech (Salathiel, Zorobabel). Tuto domněnku vyslovil již v 3. st. Julius Africanus (v Eusebiovi, *Hist. eccl.* I, 7, 2-16).

10) Ještě r. 104 po Kr. nařizuje prefekt Egypta C. Vibius Massimus při začátku soupisu podle domů (*τῆς κατ' οἰκίαν ἀπογραφῆς*), aby se vrátili do svých domovů (*ἐπανελθεῖν εἰς τὰ ἑαυτῶν ἐφέστια*), kdo z jakékoliv příčiny opustili svůj okres, aby tam splnili předpisy sčítání a dbali o obdělání polí jim přidělených (papyr. Lond.; v U. Wilcken, *Papyruskunde*, I, 193, str. 235 násl.).

11) To je čtení nejlepších řeckých kodexů; Vulgáta však má »spolu s Marií, manželkou jemu zasnoubenou«, atd.; překlad syrsko-sinajský »spolu s Marií manželkou svou« atd. Sňatek se společným bydlením (nissu'in - § 231) byl uzavřen, i když se o něm Lukáš nezmiňuje. Zdá se však, že Lukáš zde úmyslně klade vedle sebe dva výrazy »snoubenka« a »těhotná«, aby poukázal na dosavadní panenský stav ženy řádně provdané a těhotné. Dodatek anebo záměnu se slovem »manželka« dlužno přičísti opisovačům, kteří chtěli usnadniti smysl.

12) Stavba Konstantinova zamezila znesvěcování tohoto místa. Sv. Jeronym, který žil dlouho v Betlemě, vypravuje, že od časů Hadriánových až do Konstantina pohané uneuctívali úmyslně nejpamátnější místa života Ježíšova. Mezi jiným místo jeho narození zastiňoval »les Tammuzův, to jest Adonisův, a v jeskyni, kde Kristus nějaký čas žil jako děťátko, byla postavena socha Venušina milence« *(Listy* 58). Tato zpráva nepřekvapuje toho, kdo uváží velkou židovskou vzpouru Bar-Kochbovu a její strašné zdolání Hadriánem r. 135. Tehdy bylo v celé Palestině plánovitě šířeno pohanství. Jako Jerusalem byl proměněn v pohanskou Aelia Capitolina s chrámem Jovovým na místě židovského chrámu a s chrámem Afrodity na místě smrti Ježíšovy, tak se zavedl nad betlemskou jeskyní necudný kult Adonise-Tammuze v lesíku jemu zasvěceném. Zpráva sv. Jeronyma je tedy historicky zcela jasná a správná. Naproti tomu však je hledaný a násilný výklad, který této zprávě dávají někteří moderní badatelé, podle nichž uctívání Adonise-Tammuze v jeskyni bylo původní, kdežto uctívání Ježíše Krista bylo prý pozdější a násilím zatlačilo kult pohanský. To znamená připisovat sv. Jeronymovi pravý opak toho, co řekl, a vnucovat mu toto tvrzení ze zásad aprioristických, jež jsou zcela v rozporu s historickou pravdou. Justin Mučedník dosvědčuje kult Ježíšův a nikoliv Adonise-Tammuza, a to již ve II. st., kdy pronásledování křesťanů podporovalo násilné zavádění pohanských kultů, ale nikoliv kult křesťanský.

13) Tento výraz je čistě hebrejský: »prvorozený« syn je hebrejsky »bekor«, výraz zvlášť právnicky důležitý, protože prvorozený syn měl býti obětován v chrámě;

Lukáš používá tohoto výrazu proto, jako by chtěl připravit vypravování o obětování Ježíše v chrámě, jež líčí on jediný ze čtyř evangelistů. Avšak výraz v této souvislosti vzbudil záminku připisovat Lukášovi skryté tvrzení, že Maria měla později další syny, jinak by slovo »prvorozený« nemělo smyslu. Již ve 4. st. odpověděl sv. Jeronym Helvidiovi, který po prvé tento úsudek vyslovil, že »každý jednorozený je také prvorozený; není však každý prvorozený jednorozený! Prvorozený je nejen ten, po němž se narodili ještě jiní, ale i ten, před nímž se nenarodil nikdo« »omnis unigenitus est primogenitus: non omnis primogenitus est unigenitus. Primogenitus est, non tantum post quem et alii, sed ante quem nullus.« *(Adv. Helvid.* 10.) Sv. Jeronym argumentoval marně; opakoval se znova důkaz Luciánův: »Je-li první, není jediný; je-li jediný, není první« *(Demonax* 29). Přirozeně pro reformaci byl tento Luciánův výraz beranem proti katolické úctě mariánské. Také racionalisté, kteří mají často výborný postřeh historicko-filologický, nevykládali tento výraz ve smyslu ani historickém, ani filologickém a dávali přednost domněnce Helvidiově; jen málo z nich, mezi nimi Loisy, jeví nejistotu. Dnes je tento spor ukončen a rozhodně neměl pravdu ani Helvidius, ani jeho stoupenci. R. 5. př. Kr., tedy několik měsíců před narozením Ježíšovým, porodila v Egyptě mladá židovská snoubenka a zemřela při porodu. Náhrobní kámen vkládá mrtvé do úst mezi jiným tato slova: »... Osud mne přivedl na konec života za bolestí s prvorozeným synem...« (*πρωτοτόκου τέκνου*); tento nápis byl uveřejněn od C. C. Edgara v *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, pod názvem *More tomb-stones from Tell-el-Yahoudieh*, sv. 22 (1922), strana 7-16, a otištěn v *Biblica*, 1930, str. 386. Smrt této šestinedělky potvrzuje proti mínění Helvidiovu a jeho následovníků, že její prvorozený byl také jednorozený jako Ježíš.

Je zde vhodno uvést podobné, ale snažší místo z *Mt* 1, 25, jež mluví o vzájemném vztahu mezi Josefem a Marií: »A on ji nepoznal, až porodila syna svého«. Slovo »poznati« je jemné vyjádření, o němž jsme již jednali (§ 230). Spojka »až«, *ἕως*, odpovídá hebrejskému *cad*, což označuje jen dokončení činnosti, o níž se předtím mluvilo; přitom se nehledí k tomu, co se stane dále. Příklady toho jsou jak ve Starém, tak i v Novém Zákoně *(Gen* 8, 7; *Ž* 110 hebr., 1; *Mt* 12, 20; 22, 44; 28, 20; 1 *Tim* 4, 13). Proto dokonce Loisy právem poznamenal, že Matouš zde má na zřeteli jen narození Ježíšovo, jemuž upírá jakýkoliv zásah muže, ale nevyjadřuje tím nic následujícího.

14) Celé dějiny Herodovy jsou plny těchto skutků podle vypravování Josefa Flavia ve *Válce židovské* I, 431-664; o posledním zločinu srv. tamtéž, 489; *Starožit. žid.* XVI., 230-231.

15) Rabbi Akiba, dříve než se oddal studiu thory a stal se jedním z nejslavnějších učitelů, byl také jedním z »národa země«. A smýšlel v oné době takto: »Když jsem byl jedním z „národa země", myslil jsem si: Kdybych tu měl zákoníka, kousal bych ho jako osel! I opravovali ho jeho žáci: Rabbi, snad jsi chtěl říci »jako pes!« On odpověděl: Nikoliv, protože osel kouše a láme kosti, pes však kouše a kosti neláme« *(Pesahím*, 49b). Rabbi Akiba zemřel roku 135 po Kr., ale již před ním jeho učitel Rabbi Eliezer tvrdil: »Kdyby nás nepotřeboval (»národ země«) pro obchod, zabil by nás« (tamtéž).

16) Doslovně »lidem zalíbení« (*εὐδοκίας*), t. j. zalíbení Božího (hebr. rason), jež Bůh prokazuje lidem. Jiné kodexy mají »zalíbení« v prvním pádě; to by dávalo rozdělení na tři verše.

Sláva na výsostech Bohu,
a na zemi pokoj:
lidem zalíbení.

Než toto rozdělení slov na tři verše je nerovnoměrné, kdežto jen ve dva dává dokonalou souběžnost (sláva - pokoj; na výsostech na zemi; Bohu lidem); mimo to spojka »a« byla by vhodnější u třetího řádku než u druhého, nebo by aspoň měla být u obou.

17) Strackovi a Billerbeckovi se nepodařilo v jejich pečlivé sbírce, již citovanč, *Kommentar*, II, str. 139, nalézti ani jedno místo z celé rabínské literatury, v němž by se rozbíraly dva uvedené výroky z Izaiáše; zdálo by se, jakó by ono »světlo národů« příliš oslňovalo duchovní zrak rabínů, a když je nemohli uhasit, odvraceli tvář.

18) Herodot tvrdí, že *mágové* bylo jméno jednoho pokolení madiánského a možná, že za jeho časů mágové svými výsadami a zvláštními zákony tvořili oddělenou kastu a jakýsi kmen; jejich jméno je však určitě mnohem starší. Již v knize *Gatha* se vyskytuje slovo »magavan« a v mladší *Avestě* výraz »mogu« (staré perské »magu«) jako přídavná jména slova »maga« - »dar« s významem »účastný daru«. Protože již v knize *Gatha* slovem »dar« je označena nauka Zarathustrova, zřejmě ti, kdo jsou účastni tohoto »daru«, totiž mágové, věří z Zarathustru, čili jsou jeho učedníci. A skutečně staří a spolehliví řečti autorové jako Xanthos, Hermodoros a Aristoteles, souhlasně uvádějí mágy jako stoupence Zarathustrovy a mluví o jejich nauce jako o »velmi jasné a užitečné filosofii«; pro tyto autory byl prvním mágem sám Zarathustra. Nutno sáhnout k mladším autorům, zvláště k Bolovi z Menedes, zakladateli školy novopythagorejské a naturalistické v Alexandrii, abychom nalezli mágy ve významu astrologů a kouzelníků, zaměňovaných proto zčásti s babylonskými Chaldeji a zčásti s mágy egyptskými. Přesto však později v Babylonii také mágové udělali ze Zarathustry astrologa. O celé otázce srv. G. Messina, *Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Řím 1930. Týž, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933; rovněž *Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia*« v *Biblica*, 1933, str. 170-198.

19) Bohovědný systém mágů, jak vysvítá z obsahu *Avesty*, je vybudován na dualismu, na věčném zápase mezi Dobrem a Zlem, mezi Ahura-Mazdou, »Moudrým pánem«, a Anra-Mainyu, »Duchem zla«. Z tohoto pro nás je důležitá zvláště část, jež jedná o »Saušyant« - »Pomocníkovi«. Tato idea se vyskytuje již v nejstarších částech Avesty, v Gatha, a je obšírněji projednávána i v pozdějších částech a literatuře médsko-perské. Kdežto na počátku je Pomocník (jeden nebo dva) osobou skutečnou, historickou, přítomnou, později poslání Pomocníka je přičítáno třem osobám budoucím, jež se narodí ze semene Zarathustrova a jejichž činnost je vyhrazena určitým obdobím; mezi těmi osobami je nejdůležitější poslední, nazývaná »pomocníkem« par excellence. Základem této ideje je optimistické pojetí, neboť zápas mezi Dobrem a Zlem skončí vítězstvím Dobra zásahem Pomocníka. V íránském pojetí se osudy světa i lidstva vyvíjejí v období 12.000 let, rozdělených na čtyři doby po 3.000 letech. Za prvních dvou dob žije vše v míru, ve třetí době počíná zápas Zla proti Dobru (období mythické) a ve čtvrtém období se objeví Zarathustra (období historické), jenž ohlašuje nauku Ahura-Mazdy a sám je prvním Pomocníkem podporovaným jinými pomocníky, to je stoupenci jeho učení. Nutno připomenouti, že výraz »Pomocník« (Saušyant) je přičestí budoucí. V Avestě mladší byla tato časová zvláštnost bohatě rozvedena pod vlivem

jiných pojmů a výrazu bylo užito zvláště k označení určité osobnosti eschatologické, na niž se zároveň přenesly dřívější mythické rysy. Touto bytostí je »Astvat-ereta«, potomek Zarathustrův, jehož poslání je naznačeno jeho jménem, jež znamená »vtělená pravda«. Bude nejvyšším Pomocníkem, protože svými činy zajistí konečné vítězství Dobra nad Zlem a přivede lidstvo opět do původního šťastného stavu. Některé pozdější perské texty mimo jiné dva pomocníky, potomky Zarathustrovy, uvádějí ještě třetího a posledního, který bude rovněž z pokolení Zarathustrova, ale narodí se z dívky, »aniž se k ní přiblíží nějaký muž« (Theodor bar Konai). Jakmile přijde tento poslední Pomocník, uskuteční se vzkříšení mrtvých, obecný soud lidstva a obnovení svrchovaného království Ahura-Mazdy s vítězstvím Dobra.

Z těchto myšlenek, známých za hranicemi také křesťanům (zvláště spisovatelům syrským, sousedícím s Peršany), vznikala víra v proroctví Zarathustrovo o židovském Mesiáši. Obě postavy, Pomocníka perského a Mesiáše Židů, začali srovnávat již dříve spisovatelé židovští, protože od dob Kyra Velikého († 529 př. Kr.) byli Židé v přímém styku s Peršany.

Tak řečené »Věštby Hystapovy«, kniha, z níž se nám zachovaly jen nepatrné zlomky, ukazují jasně snahu spojiti pojmy Bible s ideami perskými. Tato snaha pochází pravděpodobně od spisovatele židovského, jenž chtěl překlenout most mezi duchovním světem židovským a perským.

Historicky je tedy zcela pravděpodobno, že na počátku křesťanského letopočtu bylo rozšířeno v kastě mágů v Persii očekávání židovského krále - Mesiáše, že naděje cizinců byla ztotožňována s perským očekáváním Saušyanta-Pomocníka a že někteří z nich se jaksi zajímali o objevení této veliké osobnosti. (Pro další zprávy a poukazy na staré texty viz spisy G. Messiny, uvedené ke konci předchozí poznámky.)

20) Jak tajná policie Herodova bedlivě bděla nad jerusalemským lidem a jak tento lid nenáviděl zakuklené vladařovy vyzvědače, vysvítá z vypravování *Starožit. žid.* XV, 284-291.

21) Rody jsou hebrejsky doslova »tisíce«, protože staré rozdělení lidu mělo za základ tisíc.

22) Pro racionalisty je vypravování o mudrcích ovšem legendou; někteří z nich vidí zárodek legendy v cestě, kterou podnikl král armenský Tiridates do Italie, aby se poklonil Neronovi a již zaznamenali Plinius (*Natur. hist.* XXX, 2, 16), Tacitus (*Annal.* XV, 24, 29), Suetonius (*Nero* 13) a obšírně líčí Cassius Dion (LXIII, 1, 1 násl.). Jenže mezi oběma cestami není nejmenší podobnosti, protože cesta Tiridatova je slavnostní, nádherná a divadelní v celém průběhu i v přijetí v Italii (stačí čísti Cassia Diona), kdežto cesta mudrců je jejím pravým opakem. Jediná podobnost - čistě slovní - je, že Tiridates, jak praví Plinius, »vedl s sebou mágy«, kteří jsou však líčeni v nepříznivém světle jako učitelé tajných umění. Mimo to se cesta Tiridatova udála r. 66 a budila rozruch v Syrii, kudy se ubírala, a v Italii, kam dospěla, ale vůbec nevzbudila zájem v Palestině. Pročež bylo by třeba dokázati, že vypravování o mudrcích betlemských bylo napsáno až po r. 66 a že cesta Tiridatova byla známa také v Palestině. Dokud toto nebude prokázáno, bude uvedená domněnka, nehledě k ostatnímu, zcela libovolná a fantastická.

23) Také v tomto bodě apokryfy i lidová fantasie popustily uzdu obrazotvornosti a počítaly obětí nejméně 3.000 a nejvíce 144.000; poslední číslice byla vzata z *Apokalypsy* 7, 4; 14, 12.

24) Stran Starého Zákona viz citované místo v I. *Ezdr* 9, 11, kde se taktéž objevuje

zmínka o »prorocích« (v množném čísle), není však k nalezení u žádného z proroků. Stran spisů rabínských srv. Strack-Billerbeck, *Kommentar*, sv. I, str. 92-93.

25) *Marek* píše výhradně »Nazaretský« (čtyřikrát); *Matouš*, *Jan* a *Sk. ap.* užívají výhradně »Nazorejský« (jedenáctkrát); *Lukáš* užívá buď prvního (dvakrát), nebo druhého (jedenkrát - 18, 37). Přesto však také *Matouš* (21, 11), *Jan* (1, 45) a *Sk. ap.* (10. 38) nazývají Ježíše »z Nazareta«, označujíce ho vždy příjmením »Nazorejský«; i pro ně jméno »Nazorejský« je odvozeno z místního jména Nazaret. S hlediska filologického správné odvození hebrejského Nazaret (§ 228), v řečtině *Ναζαρέθ(τ)* nebo *Ναζαρά*, bylo by *Ναζαρηνος* »Nazaretský«, jehož se však nejméně užívá. Forma Nazorejský, *Ναζωραιος*, zdá se vytvořena ze jména jako Nasor(at); možná, že to bylo běžné jméno Nazareta ve výslovnosti Galilejců, kteří měli zvláštní, zcela odlišné nářečí (srv. *Mt* 26, 73 a *Mk* 14, 70). Nabyla-li forma Nazorejský převahy nad správnější Nazaretský, stalo se tak možná vlivem podobných názvů, jež se dávaly stoupencům různých židovských myšlenkových proudů, jakmile také stoupenci Ježíšovi vytvořili takový směr (srv. *Sk. ap.* 24, 5). I esseni měli dvojí jméno, a to *'Εσσαῖοι* a *Ἐσσηνοί*, herodiáni *'Ηρωδεῖοι* a *'Ηρωδιανοί*, kdežto později se snad ustálily formy »Amorejský«, »Saborejský«, obdobně »Nazorejskému«. Údajů je však tak málo, že filologickou otázku nelze bezpečně rozřešit. Této nejasnosti využili někteří badatelé, kteří se rozhodli objevit křesťanství před Ježíšem (§ 215 násl.), a předpokládali sektu nazorejů různého původu a zabarvení.

26) Viz význam, který se odvozuje nikoliv z pravého výkladu slova, nýbrž z jisté zvukové podobnosti, jež se dává jménům osobním »Abraham« (*Gen* 17, 5), »*Mojžíš*« (*Ex* 2, 10) a jménům míst: »Babylonie« (*Gen* 11, 9), »Gilgal« (*Jos* 5, 9) atd.

27) Týž Matouš krátce předtím (2, 15) viděl v celém národě izraelském předobraz Mesiáše Ježíše a použil o návratu Ježíše z Egypta slov, která Bůh obrací k svému lidu: »Z Egypta povolal jsem syna svého« (*Oz* 11, 1).

28) Řecký text má *ἡλικία*, což jinde znamená obyčejně věk (tak jest i v českém znění místa - pozn. překladatele); zde však to je spíše tělesný vývoj, který věk doprovází, protože krátce předtím Lukáš stanovil věk Ježíšův na dvanáct let (2, 42). Týž význam *ἡλικία* je také v *Lk* (19, 3).

29) Po stránce theologické viz o tom sv. Tomáš, *Summa theol.* III, q. 12, a. 2; q. 9, a. 4.

30) Oním místem byl snad el-Bireh, 16 km na sever od Jerusalema; je to však hodně pozdní tradice. R. 1485 psal Francesco Suriano: »Taktéž městečko nazývané el Bir, kde Panna Maria poznala, že ztratila svého syna, a plačic jej hledala mezi příbuznými i přáteli; je tam krásný kostel z tesaného kamene« (*Trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, str. 138). Ač je to svědectví mladší, je pro tuto tradici jedno z nejstarších. Nezaslouží tudíž ona tradice mnoho víry.

31) Takový je asi smysl řeckého *ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου* (srv. *Jan* 19, 27); je to výklad, jemuž dávají přednost staří Otcové, zvláště řečtí. Vulgáta může být doplněna nepatrnou vsuvkou takto: »V tom (domě), jenž je mého Otce« (in his [aedibus], quae patris mei sunt).

Od počátku veřejného života až do prvních velikonoc

1) Mnozí vykladači mají zato, že se tyto věci udály ještě poblíž řeky Jordánu, zahrnujíce v to i povolání Natanaela, sedícího pod fíkem. Avšak právě toto domácí po-

hodlí se zdá nasvědčovati tomu, že se událost přihodila poblíž Natanaelova domu v Káně Galilejské.

2) O všech těchto podrobnostech a rabínských zprávách viz Strack-Billerbeck, *Kommentar*, sv. II., str. 372-400.

3) *Soud* 11, 12 (srv. řecké znění Septuaginty); 2 *Sam* 16, 10; 19, 23; 2 (4) *Král* 3, 13; 9, 18; 2 *Par* 35, 21; atd. Z evangelií srv. *Mt* 8, 29; *Mk* 1, 24; 5, 7; *Lk* 4, 34; 8, 28, vždy s významem odmítavým.

4) Jak je na první pohled vidět, je to otázka čistě filologická a vyžaduje znalosti semitských jazyků, které jsou bohužel často neznámy vykladačům. Neodůvodněné výklady dřívější i dnešní jsou mimo jiné tyto: »Co je (společného) mezi mnou a tebou?«; »Co (je do toho) mně a tobě, (chybí-li víno)?«; »Co se o mne staráš (o mé poslání)?« atd. Nedávno se upozornilo na časté arabské úsloví »ma lak« (»malek«), jež znamená: »co je ti do toho?«. V praxi se ho užívá v rozličném smyslu, především asi jako našeho: »Nestarej se o to«, nebo »já to zařídím«; než význam arabského slova se nekryje docela s významem hebrejského rčení.

Od prvních velikonoc do druhých

1) Poukázali jsme již na časový rozpor mezi Janem a synoptiky: Jan vypravuje, že se vyhnání kupců z chrámu stalo na počátku veřejného života Ježíšova, synoptikové je kladou až na konec (§ 163). Mnozí badatelé, pokládajíce za nemožnou shodu mezi obojím vypravováním, se domnívali, že jde o dvě různé události, to jest, že Ježíš vyhnal dvakrát kupce z chrámu. Podle našeho názoru jde o jedinou událost na počátku veřejného života, jak udává výslovně Jan jako přesný chronolog. Přenášejí-li synoptikové tuto jedinou událost na konec veřejného Ježíšova života, pohnula je k tomu podobnost látky, ale především okolnost, že v svém líčení, souhrnném a často bez správné chronologie, mluví výslovně o jediném pobytu Ježíšově v Jerusalemě (místo nejméně o čtyřech, o nichž se zmiňuje Jan). Proto mohli spojiti vyhnání z chrámu jen s vypravováním o jediném jeho pobytu.

2) Některé staré doklady, hlavně pokud pocházejí od Tatiana, kladou rozmluvu Ježíšovu s Nikodemem na poslední velikonoce. Nechybí snad důvodů pro toto přehození (na př. *Jan* 4, 54, jak se zdá, neví, co se tvrdí v 2, 23 a 3, 2, které by se lépe hodily na konec veřejného života), a také mnozí moderní badatelé toto přesunutí vítají; přesto však chronologické spojení mezi druhou a třetí kapitolou je hodně zřetelné (srv. také narážky v 7, 50 a 19, 39), takže by bylo přesunutí bezdůvodné a nerozumné.

3) Výraz »shůry« je v řeckém znění ἄνωθεν a může také znamenati »znova«, jak překládá Vulgáta (»denuo«); ale tu je lepší první význam, jak patrno z užití u téhož *Jana* 3, 31; 19, 11.

4) Vulgáta a některé řecké kodexy ještě připojují: »který jest v nebi«.

5) O části, jež následuje až do konce, se někteří badatelé domnívají, že nenáleží k rozmluvě, ale že je to souhrn úvah evangelistových. Je to možné, ale není to jisté; tato nejistota nemůže překvapovati, protože jde o spisovatele tak ze sebe tvořivého, jako je Jan. Krátce nato máme podobný případ (*Jan* 3, 31-36), ale tam se zdá pravděpodobnějším, že jde o úvahy evangelistovy.

6) Čtení »Žid« je v četných a vážných řeckých rukopisech a přijímají je všechna kritická vydání; Vulgáta má množné číslo »Židé«. Neodůvodněné a tendenční je čtení »Ježíš« místo »Žid«, navrhované některými kritiky.

7) Část, která následuje (3, 31-36), jsou pravděpodobně úvahy evangelistovy (§ 289, pozn. 2).

8) V tomto smyslu je významný výraz synoptiků, že Jan »byl vydán« (*παρεδόθη*) *Mt* 4, 12; srv. *παραδοθῆναι Mk* 1, 14), čili byl zrazen.

9) Po tom, co jsme již poznamenali, je jasno, že městečko, z něhož žena vyšla, je jistě (Balata) Sichem; to by vysvitlo ještě jasněji, kdybychom mohli rozvést důkazy archeologické. Sichem, třebas v úpadku, byl za časů Ježíšových ještě obydlen. Před nedávnými vykopávkami (od r. 1927) se všeobecně soudilo, že tímto městem byla dnešní ves Askar a zdůrazňovala se totožnost obou jmen Sichar a Askar. Jenže Askar je vzdálen 1½ km od »studnice Jakubovy«, a ježto právě v této obci je dobrý pramen, nelze pochopit, proč by žena šla tak daleko pro vodu. Totožnost obou jmen nic nedokazuje; je to jeden z mnoha případů, kdy se s přestěhováním obyvatel přenáší i jméno obce. Později, po smrti Ježíšově, když (Balata) Sichem byl úplně opuštěn, přestěhovali se obyvatelé do dnešního Askaru a nové sídliště dostalo staré jméno. Zdá se totiž jisto, že právě (Balata) Sichem se tenkrát nazýval Sychora, což později bylo přeměněno v Askar.

10) Vykladači mythicko-alegoričtí smýšlejí jinak. Podle nich pět mužů Samaritánky prý představuje pět pohanských božstev, jimž se klaněl v minulosti národ Samaritánů, představovaný onou ženou. Jako důkaz uváději jediné místo 2 (4) *Král* 17, 30-31 (na něm je závislý také Josef Flavius, *Starožit. žid.* IX 288). Jenže tam se vypočítává pět kmenů, jejichž spojením vznikli staří Samaritáni, a mimo to sedm či osm božstev, jimž se Samaritáni klaněli (neurčitý počet je zaviněn variantami v hebrejském textu a v starých překladech). Není tu však žádné podobnosti, protože by manželů té ženy musilo být sedm aneb osm, jako božstev, a ne pět, jako kmenů. Jaké božstvo by představoval šestý manžel, žijící za Ježíše? Právě za dob Ježíšových nebyli Samaritani modláři, nýbrž se klaněli témuž Bohu Jahvovi jako Židé, i když se v kultu odtrhli od Jerusalema (§ 4). Nehledě k tomu, je místo uváděné na důkaz jedním z mnohých míst bible, která obsahují prapodivná jména; nijak nevysvítá, že by se mu za starověku přičítal nějaký význam. Proč by se tedy byla v I. st. po Kr. vytvořila zcela zvláštní alegorie právě z úryvku, jenž nedává podkladu pro takovou domněnku? Neměla by nadto vůbec účelu. Byl-li autorem čtvrtého evangelia neznámý maloasijský mystik, jak chtějí alegoristé, musilo Asiatovi ležeti mnohem více na srdci, aby porazil ty, kdož se klaněli Dianě Efeské (srv. *Sk. ap.* 19, 2, 24 násl.) a podobné modláře, nežli hádka s monotheistickými Samaritány daleké Palestiny. Obrazné výklady tohoto druhu nám připomínají výklad A. Jeremiase (1916), jenž pokládal za alegorický také počet 318 služebníků Abrahamových (*Gen* 14, 14), protože prý bylo právě 318 biskupů, kteří odsoudili Aria na sněmu Nicejském. Nuže, také tento způsob myšlení je zajisté vědou, jenže se jmenuje kabbala a ne historická kritika.

11) Evangelista, píšící pro čtenáře málo znalé židovských věcí, připojuje zde výklad jména Mesiáš: »který slove Kristus«.

12) Řecký text ho nazývá *βασιλικός* »královský úředník« buď civilní nebo vojenský. Vulgáta má »regulus«, což by spíše bylo *βασιλίσκος*. Královský dvůr, k němuž náležel, byl jistě dvůr Heroda Antipy.

13) Je to odborný výraz. Protože lov velikými sítěmi vyžadoval více rukou a potřeb, tvořil určitý počet rybářů zvláštní společnost, v níž jeden dodal loďku, druhý sítě, třetí jiná nářadí a čtvrtý konečně holé ruce; zisk se dělil poměrně mezi společníky rybolovu. Jsou již uvedeni v hebrejském textu knihy *Job* 40, 30 (habbarim).

14) Podobný výrok je připisován v Talmudu (*Joma* 85 b) rabínu Jonathanovi, jenž žil kolem r. 140 po Kr. Jeho význam, ostatně mnohem omezenější než výrok Ježíšův, tkví v tom, že sobota může být znesvěcena, když jde o zachránění života člověka. Je to tedy jen potvrzení toho, co nařídili již uvedení hasideové; Ježíš naproti tomu stanoví zásadu mnohem širší, která nehledí na nebezpečí života.

15) První jméno je snad odvozeno z aramejského »taddajja« (prsa), není-li to ovšem zkomolené vlastní jméno Teuda; druhé pochází od »leb, libba«, (srdce). Oboje snad znamená »člověka široké hrudi« (či »širokého srdce«).

16) Třeba poznamenati, že Ježíšovo přenocování na modlitbách a vyvolení apoštolů se stalo »na hoře« (*Mk* 3, 13; *Lk* 6, 12-13), t. j. na části vyšší a zástupům méně přístupné. Kázání samo se konalo »na hoře« podle Matouše (5), ale teprve, »když Ježíš sestoupil s nimi, stanul na rovině (*ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*), podle Lukáše; snadno si dovedeme představiti takovou rovinu na úbočí nebo na planině pahorku, kterou označuje Matouš genericky »hora«, a tak se dvě různá slova navzájem doplňují. Naproti tomu badatelé mythisující a alegorisující vidí v tom zřejmý rozpor, který podle nich stačí, aby upřeli jakoukoliv skutečnost tomuto vypravování. Náhorní rovina, označená uvedeným podáním, souhlasí dobře s oběma výrazy.

17) Toto hledisko dnes badatelé všeobecně přijímají, není však nikterak vynálezem moderní kritiky. Stačí čísti větu: »Již jsem připomněl, že u evangelistů nelze úzkostlivě hledati spojitost výroků, protože nechtěli vypisovati věci takovým pořadem, jakým od Krista byly učiněny nebo řečeny. Činí tak hlavně v jeho kázáních, v nichž neuvádějí ani vše, co řekl, ani v tom pořadu, jak to řekl, spokojujíce se tím, že připomínají hlavní části jeho učení«. Tak psal Jan Maldonat (in *Matth* VII, 1) v XVI. st., kdy ještě nebylo na světě kritiky, nýbrž kdy první pravověrní protestanté razili právě nejpřísnější lpění na liteře.

18) Z mnoha příkladů, jež by se daly uvésti, podávám několik, jež se nejvíce podobají našemu:

Zlořečen buď Kanaan,
nejnižším sluhou svých bratří buď!
Požehnán buď Hospodin, Bůh Semův,
budiž Kanaan jeho sluhou!
(*Gen* 9, 25-26)

»Zlořečte krajině Meroz« - děl posel Páně -
»vyslovte kletbu nad jejím obyvatelstvem«...
Požehnaná mezi ženami Jahel,
manželka to Hebera Kiuejského,
požehnána budiž ve svém stanu!
(*Soud* 5, 23-24).

Kletý člověk, který spoléhá na člověka,
kdo za svou oporu pokládá smrtelníka!...
Neboť jest jako jalovec na pustině:
nevídá, by dobrého co přišlo...

Požehnaný člověk, který doufá v Hospodina,
jehož oporou jest Hospodin!
Jest jako strom, který zasazen jest u vod,
který, kde vláha jest, pouští kořeny své... (*Jer* 17, 5-8).

19) Podáváme zde několik poznámek k obojímu znění. - »Chudí« jsou v hebr. »anijim«, to jest »ubozí, bídní«, ať již pro hmotný nedostatek či vůbec pro společenské postavení. Lukáš vynechává určení Matoušovo »(chudí) duchem« (§ 145), v němž se blahoslavenství slibuje oněm »chudým«, kteří chudobu přijímají a jsou s ní v duchu smířeni, kdežto nejsou »chudí duchem« ti, kdo chudobu přijímají z donucení a s odporem. - Místo obecnějšího »lkající« (πενθοῦντες) u Matouše má Lukáš užší výraz »kteří nyní pláčete« (κλαίοντες); srv. *Iz* 61, 2. - »Tiší« (πραεῖς) nejsou mírní povahou, nýbrž nejnižší členové lidské společnosti, »tenuiores« u Římanů, prostí, opovrhovaní a ponížení; všecky tyto výrazy jsou z *Ž* 37, 11 (hebr.), kde se praví, že tito »tiší« (hebr. »anawim«, což je totéž jako předešlé »anijjim«; ve Vulgátě »mansueti«), »zemí vládnouti budou«. - »Čistého srdce« jsou nejen ti, kdo mají čisté myšlenky a city, nýbrž v širším smyslu duchovně bezúhonní, neviuní před Bohem; tento výraz naráží na *Ž* 24, 4 (hebr.), v němž je řečeno, že srdce čisté (»bar lebab«) může předstoupiti ve svatyni před Hospodina. - »Pokojní« (εἰρηνοποιοί) jsou mírumilovní v smyslu netoliko trpném, totiž lidé, kteří se těší vnitřnímu míru, nýbrž i ve smyslu činném, to jest, kdo působí a přinášejí mír. Osmé a deváté blahoslavenství Matoušovo (verše 10-11) se týká téže věci; na obě společně se vztahuje sankce verše dvanáctého.

20) »Sůl země« neznamená sůl dobytá ze země, nýbrž sůl, která má uchránit od zkázy zemi, totiž lidské pokolení, jako chrání v hmotném slova smyslu maso zabitých zvířat a jako se jí posypávají oběti v chrámě (*Levit* 2, 13); když síla této soli zmizí tím, že zvlhne nebo se znečistí, nezbývá než ji vyhodit na veřejnou cestu, kam se házely všecky odpadky palestinské domácnosti.

21) Světlo světa má obdobný smysl jako předcházející »sůl země«. »Město na hoře ležící« je podle některých Safet, městečko dobře viditelné od břehu jezera, ležící ve výši 830 m; ale je to pouhý dohad a těmito slovy může být myšleno kterékoli město nebo městečko stojící na výšině. »Kbelík« byl římský »modius«, dutá míra asi o 9 l; pod ním se dala dobře ukrýt obyčejná hořící svítilna z terakoty a malých rozměrů.

22) »Zrušiti« (καταλῦσαι »rozvázati a zahoditi«, »úplně zničiti«) stojí proti »naplniti« (πληρῶσαι), které zčásti ruší, zčásti uchovává a částečně zdokonaluje celek. »Zákon a proroci«, dvě nejdůležitější ze tří částí, na něž se rozdělovalo Písmo sv., označují Bibli. »Písmě« je v řeckém textu »jota« a bylo sem jistě vloženo řeckým překladatelem Matouše (§ 120); aramejský originál měl jistě »jod«, což je nejmenší písmeno hebrejské hranaté abecedy, jíž se již tehdy užívalo. »Čárka« (κεραία - »růžek«) je jedním z oněch malých prodloužení, kterým se v hebrejštině jedno písmeno liší od druhého podobného. Zde různé značky znamenají příslušné předpisy, ne tak jejich vyjádření, jako spíše jejich ducha; v tom právě spočívalo »naplnění«, hlásané Ježíšem a rozdíl mezi ním, zákoníky i farizeji.

23) »Soud« (čili »soudní dvůr«) ve v. 22 je týž jako ve v. 21; je to místní židovský soud (§ 61) a stačí od nynějška výbuch hněvu, aby byl někdo pohnán před tento soud, protože hněv je už jakousi přípravou k zabití. »Rácha« je aramejsky »reqa« - »prázdný«, zde »prázdná hlava«; tato nadávka má být předložena nejvyššímu soudnímu dvoru velerady (§ 59). »Blázen« je míněno ve smyslu mravním a náboženském, tedy totéž jako »bezbožný, neznaboh«; tato nadávka zasluhuje pekla, jímž bylo údolí Hinnon (»Géhinnom«), ležící na jih od Jerusalema; poněvadž se tam házely odpadky z města, hořely tam stále ze zdravotních důvodů velké ohně: proto představovalo místo trápení na onom světě (§ 79 násl.).

24) »Protivník« je žalobce, který podal žalobu soudci za náhradu škody. »Haléř« (latinsky quadrans) je malý římský peníz, platící čtvrtinu assu, asi naše dva haléře.

25) Jako ve v. 22 byl výbuch hněvu pokládán za přípravu k vraždě, tak ve v. 28 je neslušný pohled pokládán za cizoložství, i když nehmotné. Také ve spisech rabínů jsou četná obdobná místa jako v. 28, ale jsou z pozdější doby a jsou snad ovlivněna křesťanskými názory. Na př. »*Kalla*«, I, se praví: »Kdo pohlédne na ženu s úmyslem (nečistým), je jako by se dopustil styku s ní« (následují další přirovnání mnohem hrubší); jiné texty viz Strack-Billerbeck I, 229 násl.

26) Na začátku tohoto odstavce je obvyklý úvod »slyšeli jste, že řečeno je starým« zkrácen; poněvadž se o téže věci jedná v 19, 9 (§ 479 násl.), je možné, že jeho původní místo je tam.

27) Židé, současníci Ježíšovi, přísahy velmi zneužívali; esseni ze vzdoru zakazovali přísahu vůbec (§ 44). Ježíš, aniž byl essenem, se blíží jejich stanovisku. Konečně slovo »ze zlého jest« (*ἐκ τοῦ πονηροῦ*) může znamenat stejně zlobu jako zosobněné zlo, čili ďábla: praktický rozdíl je nepatrný.

28) »Oko za oko« atd. byl zákon odvety (*Lev* 24, 19-20); byl běžný v celém Orientě (*Kodex Hammurabiho* atd.) i v starém Římě (zákon dvanácti desek - *lex talionis*); tento zákon se opíral o spravedlnost, ne však o lásku. Slovo »přinutí-li« (*ἀγγαρεύσει*) se týkalo zvyku v Persii, odkud pocházel; staří Peršané totiž měli pro roznášení pošty ve své rozsáhlé říši úřední běžce nebo posly, kteří si někdy k tomu vynucovali lidi i zvířata. Takový listonoš tedy byl »angaros«, a »nutiti« k takovému účelu bylo »angariare« (srv. *Herodot* VIII, 98). Tím je smysl jasný (názorný příklad viz v § 604).

29) Přikázání »milovati budeš bližního svého« je psáno již v *Levitiku* 19, 18, kdežto další slova »nenáviděti budeš nepřítele svého« nejsou nikde ve Starém Zákoně, ba naopak v *Exodu* 23, 5 se Izraelitovi předpisuje určitá pomoc nepříteli. Tyto předpisy se týkají jen skutků vůči »bližnímu« (hebr. »rea«), to jest vůči Izraelitovi, a mohly se nanejvýš prokazovati cizinci (»ger«), který bydlel na území židovském a přidružil se k Izraeli (*Lev* 19, 33-34; *Deut* 10, 19); ale k těmto třídám lidí nepatřili »gojim«, t j. nežidé, kteří tudíž nebyli bližními. Jestliže Starý Zákon neměl vůči nim příkazu výslovně nenávistného, přece jen nařizoval vyhlazovací náboženské války (»cherem«), z nichž se dalo lehce vyvoditi všeobecné přikázání záští (*Ex* 17, 14-16; *Num* 25, 17-18; *Deut* 7, 16; 23, 3-6; 25, 17-19). To si Židé vyvodili za dob Ježíšových, kdy obyčejně mínili »gojim« okolní Řeky a Římany. Mimo to se dříve v životě řídili touže zásadou nejen vůči nežidům, nýbrž i vůči těm Židům, kteří jim ukřivdili; pro takové neplatilo přikázání »milovati budeš bližního svého«, nýbrž veliký zákon odvety. Nacházíme vskutku v Starém Zákoně výrazy tohoto druhu, které pronesl Izraelita vůči svému »bližnímu«, na něhož svolává spravedlivý trest Boží:

»...Dopusť, ať povstane bezbožník proti němu,
ať stoje po jeho pravici žaluje na něj.
Když bude souzen, ať je vinným uznán,
a jeho modlitba buď počtena za hřích.
Jeho života dnů nemnoho buď,
a jeho úřad ať dostane jiný.
Děti jeho buďte - sirotky,
manželka pak jeho vdovou.

Potulujte se děti jeho a žebrejte,
jsouce vyhnány z domů svých rozhořených.
Ukládej lichvář o všecek majetek jeho.
A nechť cizinci rozchvátí, co si vydělal.
Nebudiž nikoho, kdo by mu prokázal lásku,
nemějž nikdo soucitu s jeho sirotky.
Potomstvo jeho budiž vyhubeno,
a v jediném kolenu zanikniž jeho jméno...
Miloval kletbu - ať ho tedy stihne -
požehnání nechtěl - vzdal se ho tedy!
Oblékl se v kletbu jakoby v roucho,
ať tedy vnikne jako voda do jeho útrob a jak olej do jeho kostí;
zůstaň mu jako roucho, ve které se halí,
a jako pás, kterým vždycky se přepasuje...«
(Ž 109 hebr. srv. *Sk. ap.* 1, 20).

Kletby tohoto druhu jsou zachovány mezi pohany snad jen v Archilochovi a v jeho napodobiteli Horátiovi v jejich známých zaklinacích básních.

30) »Dobré skutky« ve v. 1 jsou překladem hebrejského »sedaqah«, což znamenalo »spravedlnost«, ale za časů Ježíšových znamenalo také »almužnu«, jež byla vlastním skutkem »spravedlivého«; přesto však na tomto místě má smysl širší a vztahuje se všeobecně na dobré skutky, kdežto »almužna« je výslovně jmenována ve v. následujícím. Zvyk »vytrubovati«, když se rozdělovala almužna v synagoze nebo jinde, není ve starých spisech nikde zaznamenán; nutno tedy chápati tento výraz jako metaforický, aby se naznačilo velké rozhlašování při udílení almužny. Výraz »vzali odplatu svou« (*ἀπέχουσιν*) vysvětlují řecké papyry; sloveso znamenalo dát stvrzenku kupujícímu, jenž platil, a podstatné jméno z toho odvozené (*ἀποχή*) znamenalo písemné svědectví o tom, že cena byla vyplacena a prodávající »ji vzal«: takovému člověku se podobá pokrytec, který dává almužnu, aby byl chválen.

31) Židé se obyčejně modlili stoje; zde má však výraz vlastně smysl »dáti se viděti«, jak ukazují následující slova »aby byli viděni«; proto to vlastně dělali. »Pokojík« byla menší místnost nebo tichá komůrka v domě, protože domy prostých lidí měly jen jednu světnici (§ 243); čím odlehlejší a tišší bylo místo, tím se podle Ježíše lépe hodilo k modlitbě.

32) »Mluviti mnoho« je řecky *βατταλογήσητε*, slovo velmi řídké a různě vykládané: podle jedněch pochází z aramejského »battal(ta)« - »prázdnota«, »marnost« - a rozumí se jím »mluviti věci pošetilé«; podle druhých se odvozuje od jména Battos, o němž je známo, že koktal, znamenalo by tedy »koktati« nebo »komoliti slova«. Mezi obojím výkladem není velikého rozdílu, přece se nám však zdá první výklad přijatelnější pro následující výraz »mnohomluvnost«. Takovou povídavost pohanů v modlitbě dosvědčují mnozí staří spisovatelé; stačí uvésti Terentia (*Heauton*, 879 násl.): »Ohe, desiste, inquam, deos uxor gratulando obtundere... nisi illios ex tuo ingenio iudicas ut nil credas intelligere. nisi idem dictumst centiens.« »Ach, ustaň, ženo, ohlušovati bohy svým blahopřáním... ovšem nedomníváš-li se, že bohové nerozumějí z toho ničemu, když jim to stokrát neopakuješ.« - Vedle Matoušova Otčenáše klademe znění Lukášovo, abychom viděli značné rozdíly; Lukáš, jak se zdá, lépe zachoval okolnosti, v nichž modlitba vznikla, i když nezachoval přesně její znění (§ 442). Velmi se mluvilo o smyslu přídav-

ného jména »vezdejší« ve spojení s »chlebem naším«; v řečtině je *ἐπιούσιον*, což Vulgáta překládá »supersubstantialem« ve znění Matoušově a »quotidianum« u Lukáše. Již svého času Origenes (*De oratione* 27, 7) tvrdil, že toho přídavného jména neužívali ani učení, ani prostí Řekové; přesto se později nalezlo několik příkladů v lidových textech. Z četných novějších etymologických výkladů se zdá nejpravděpodobnější výklad *ἐπὶ οὐσίαν* t. j. »k - podstatě«, čili nevyhnutelný k životu, zkrátka nutný.

33) O zachování postu u farizeů viz § 77; proti jejich okázalosti staví Ježíš skrytost, aniž odsuzuje půst sám.

34) Nadpozemská sankce, která je základem celého Kázání na hoře (§ 319), se zdá ještě výraznější zde, kde se jedná o dobru pro lidi nejnázornějším, o bohatství; ale tomu je tak jen zdánlivě a tatáž nadpozemská sankce platí i v předešlých úryvcích.

35) Také větu ve vv. 22-23 zaznamenává Lukáš v jiné souvislosti (11, 34-36) a mnohem vhodněji: zde totiž nemají souvislosti s předcházejícím, ani s následujícím, ba to, co následuje, souvisí přímo s tím, co předchází, jen tehdy, když se celá tato část přeskočí.

36) »Mamon« ve v. 24 je slovo hebrejské i aramejské (»matmon, mamona«, přepsáno do řečtiny *μαμμωνᾶς* a *μαμωνᾶς*), a i když se diskutuje o odvození z aramejské formy, znamenalo vždy jistě »bohatství« (také u Karthagiňanů - podle svatého Augustina: »Lucrum Punice mammon dicitur« - »Zisk se punsky nazývá mamon«). Zde je ovšem bohatství zosobněno a postaveno proti Bohu, aniž nutno myslit, jak činí někteří moderní fantastové, na nějaké pohanské božstvo, zvané Mamon. Ve v. 27 »věk« jest řecky *ἡλικία*, o čemž viz § 266, pozn. 1; zde nemůže znamenati »postavu«, protože přidati k vlastní postavě »jeden loket« není »věc nejmenší«, jak uvádí Lukáš na souhlasném místě 12, 26; zdálo by se naopak »věci nejmenší« prodloužiti délku života, to jest vlastního věku, o jediný loket, ale i to je nemožné. »Lilie polní« ve v. 28 nebyly lilie našich zahrad, nýbrž kvítky mnohem menší, velmi pestré barvy, hojně vyrážející na jaře ze země na galilejských pahorcích. Uschlými se topilo »na ohništi«, malém domácím krbu, na němž se pekly placky.

37) Touto kap. 7. je souvislost Kázání trochu porušena, přechody od jedné věci k druhé jsou náhlejší a častější (srv. přechody veršů 5-6, 6-7, 11-12, 14-15 atd.); zde víc než kde jinde je možné upravení evangelisty-pořadatele (§ 114).

38) Tento verš je jedním z typických logií (§ 98) a jeho souvislost v kontextu je znesnadněna tím, že se neví, nač vlastně naráží. Stará Církev založila na něm svou »disciplinu arcani«, předepsanou pro uctívání Eucharistie (*Didache* IX, 5; srv. Tertullián, *De praescript.*, 41) a ještě dnes nazývá byzantská liturgie »perlami« úlomky eucharistického chleba. Ale podle pořadí Matoušova nemohli posluchači Řeči pochopit tento verš, když dosud neslyšeli ani narážky na budoucí eucharistii. Je mnohodomněnek moderních badatelů, ale mnoho je jich neodůvodněných a nesprávných. Verš znamená všeobecně jen to, aby se nedávalo učení Ježíšovo (věc svatá) osobám nehodným (»psi«, »vepři«), aby je neznesvětily a jich nezneužily (»obrátíce se«). - Nedávno I. Zolli (*Il Nazareno*, Udine 1938, str. 148-155), vraceje se zase k jedné starší domněnce, předpokládal, že věc svatá (heber. qadoš) je překladem aramejského qadaša (množné číslo qadašajja), což znamená (zlatý) »klenot«; mimo to v aramejském originále »perly« zněly nikoliv margelijjata, nýbrž harozajja, t. j. »náhrdelníky« (z perel); tím dostává Zolli rozděleni verše na části, které mají několikerou assonanci, jak je vidět z jeho přepisu:

1à tittemún qadašajja dilkhòn qome kalbajja	(Nedávejte svých klenotů psům
welà teremún harozajja dilkhòn qome harizajja.	a neházejte své náhrdelníky před prasata).

39) Srv. s tímto výrokem, shrnujícím Zákon i proroky, t. j. celé Písmo svaté, výrok, proslovený velkým Hillelem (§ 37); Hillel se ovšem omezuje na přikázání negativní, nečiniti jinému zla, jehož si nepřejeme sami (totéž čteme v *Didache* I, 2), kdežto Ježíš klade důraz na přikázání positivní, činiti ostatním dobro, jehož si přejeme sami. Ale tento positivní příkaz byl dán jako učení moudrosti již v židovském *Listě Aristeově*, 207, jehož původ se klade mezi r. 200-150 př. Kr. Všimněte si, že se slovo »tedy« zde nespojuje logicky s předcházejícím veršem, a že Lukáš (6, 31) klade tento výrok hned za Matouše 5, 42.

40) Výraz »v onen den« má smysl eschatologický a vztahuje se na předcházející verš, s nímž souvisí a v němž je řeč o příchodu království nebeského; možno viděti ještě druhou souvislost s veršem 19, kde výraz »bude vyťat a na oheň uvržen«, třebas se týká přímo stromu, může obsahovati podobnou eschatologickou narážku. Celá stať jest v Lukášovi rozložena mezi verše 6, 46 a 13, 26-27.

41) Z praktických důvodů připomenuli jsme jich jen několik; ale možno najít více u Stracka a Billerbecka sv. I, str. 189-474.

42) Otázka Janova se stala předmětem různých výkladů pro zdánlivý rozpor s tím, co Jan dříve svědčil o Ježíšovi. Pro moderní radikály takového nesouhlasu není, protože prý předcházející Janova svědectví nejsou historická a teprve při této příležitosti počíná tušiti, že je Ježíš Mesiášem. Je to obvyklý způsob, právě tak snadný jako neodůvodněný, jak se zbaviti nepohodlných textů. U Tertulliána (*Adv. Marc.* IV, 18; srv. *De bapt.* 10) a u kteréhosi jiného starověkého spisovatele a rovněž i u některých konservativních protestantů nalézáme myšlenku, že v Janovi vznikly tehdy jisté pochybnosti o Ježíšově mesiánském poslání; proti takovému mínění svědčí celý Janův předcházející život. Mnozí Otcové a četní moderní exegeté pokládají otázku i Janovo poselství za prostředek, jak dostati Janovy učedníky k Ježíšovi a přesvědčiti je, že Ježíš je pravým Mesiášem. Toto vysvětlení je jistě správné, ale jen částečně. Nová bádání stále lépe potvrzují postupný způsob, jakým Ježíš zjevoval své mesiánské poslání a podpírají náš výklad; ten nijak nevylučuje přání Janovo svěřit své učedníky Ježíšovi a při tom souhlasně s historií dbá pozvolnosti, s níž se Ježíš prohlašoval Mesiášem, i úzkosti, kterou tato pozvolnost budila v Janovi.

43) Podle koránu 16, 6; 68, 51 byl také Mohamed nazýván magnun od svých protivníků a totéž se stalo Noemovi (korán 23, 25; 54, 5), Mojžíšovi a jiným prorokům.

44) Jiný hrdina prostřednosti, Don Abbondio, bude později uvažovati podobně: »Dejte si pokoj! Když se už jednou narodili s takovým bláznovstvím v krvi, musí tropit stále hluk. Což je to tak těžké, být celý život zdvořilým člověkem, jako jsem byl já?...« Ježíš, pravda, učil nejen být zdvořilým člověkem, nýbrž také konat pokání; ale i na to odpovídal Don Abbondio: »Je-li dobrá vůle, možno se kát doma, v pokoji, bez takové okázalosti...« (*Snoubenci*, hl. 23). Podstata lidské povahy je i po tisíci letech táž.

45) Celé místo uvádíme jako typický příklad synopse v § 147, pozn.

46) Čtení »Gergesenů« pochází snad z opravy Origenovy (*in Joan* VI, 41), kdežto text Lukášův měl původně »Gerasenů« (nebo »Gadarenů«); přesto se Origenes, jak se

zdá, dovolává místního podání (§ 348), které podle něho lze doplniti údaji ze Starého Zákona, jak *Gen* 10, 16; 15, 21; atd.

47) Zdá se však, že sami rabíni těmto receptům mnoho nevěřili, neboť nalézáme v mišně výrok: »Nejlepší z lékařů zasluhuje peklo« (Qiddušin 4, 14).

48) O tomto dvojím rozporu (§ 147) se mnoho psalo, ba až příliš mnoho. Snažili se rozlišovati »sandál«, který je lehčí, od »obuvi«, která je těžší a důkladněji pracovaná; rovněž předpokládali, že »hůl«, dovolená u Marka, je taková, o kterou se cestou možno opírati, a proto rozdílná od té, jež se zakazuje u Matouše, jíž byl totiž jakýsi klacek k obraně. Takové rozlišení je jistě možné; ale i když je nepřijmeme, pokládajíce je za příliš hledané, nemusil by rozdíl působit takový rozruch - leda u ctitelů litery. Kdo si uvědomí závislost evangelistů na prvotní katechesi (§ 110), dá přednost výkladu, který podle zásad sv. Augustina podal Maldonatus. »Contrariis autem verbis eandem uterque (evangelista) sententiam eleganter expressit. Uterque enim non Christi verba sed sensum exponens voluit significare Christum apostolis praecepisse ne quid haberent, praeter ea, quae essent in praesentem usum necessaria.« »Oba evangelisté různými slovy krásně vyjádřili tutéž myšlenku. Oba totiž vykládají nikoliv slova Kristova« (a to platí o těch, kteří se klaní holé liteře), »nýbrž jejich smysl a chtějí naznačiti, že Kristus apoštolům přikázal, aby si nebrali nic kromě toho, co právě nutně potřebovali.« Tento smysl, společný oběma evangelistům, byl podle Maldonata vyjádřen u Matouše větou: »Neberte s sebou ani hůl«, protože i ten nejchudší měl aspoň hůl, a u Marka větou »vezměte s sebou toliko hůl,« protože kdo měl jen tuto hůl, měl to nejnutnější, jak vysvítá ze slov Jakubových: »Měl jsem s sebou toliko svou hůl« (*Gen.* 32, 10) (*Mt* 10, 10). Přijmeme-li toto vysvětlení, můžeme se tázat, která z obou vět, vyjadřujících týž smysl, je bližší slovům Ježíšovým. Slovní rozdíl je názorným příkladem, že evangelisté nebyli otroky slov, za něž je považovala reformace, ale za něž je nepovažují již ani novější radikální kritici (§ 112). Třeba dáti za pravdu sv. Augustinovi, jenž pojednávaje o podobných rozporech mezi evangelisty napsal. »Una sententia est tanto melius insinuata, quanto quibusdam verbis, manente veritate, mutata.« »Je to jedna myšlenka a vyjádřena je tím lépe, čím více je některými slovy pozměněna, při čemž pravda je nedotčena« (*De consensu evangelist.* II, 27, 61).

49) Kdyby žádný moderní badatel nepopřel historičnost vypravování evangelia o smrti Janově, byl by to potěšitelný div. Aby ani toho nebylo, popírá historičnost několik málo vědců z těchto záminek: bylo by prý nedůstojno princezny z rodu Herodova tančiti při hostině; stětí uvězněného Jana, nařízené za hostiny, bylo by prý neslýchanou a nepravděpodobnou ukrutností; proto prý celé vypravování je vymyšlené a nepravdivé. - Je zajisté rytířské hájit čest herodovských princezen, než komu jde o skutečné události, dá spíše za pravdu Josefu Flaviovi, jenž, - i když s určitou zdrženlivostí, - popisuje hanebnosti oněch princezen. Upozorňujeme na jediný příklad sestry Heroda Velikého, která se náhodou rovněž jmenovala Salome (srv. *Válka žid.* I, 498; *Starožit. žid.* XVI, 221 násl.). Pokud se týče ukrutného stětí, nařízeného při hostině, netřeba sahati k spisovatelům Orientu; stačí čísti Cicerona, jenž vypravuje o L. Flaminiovi, bratru T. Flaminina, totéž: »Cum esset consul in Gallia, exoratus in convivio a scorto est, ut securi feriret aliquem eorum, qui in vinculis essent damnati rei capitalis. Mihi neutiquam probari potuit tam flagitiosa et tam perdita libido, quae cum probro privato coniungeret imperii dedecus.« »Když byl konsulem v Gallii, žádala jej při hostině jakási kuběna, aby dal sekerou stít jednoho z těch, kdo byli ve vězení pro hrdelní zločin; žádost byla splněna, ale mně... se nikterak nelíbila tato ohavná a zvrá-

cená zvůle, která nebyla jen hanbou soukromou, nýbrž i poskvrněním velitelské moci« (*De senectute* XVII, 42; tutéž zprávu s některými změnami opakuje Plutarch. Flamininus XVIII). Jestliže se toto dělo u Římanů, mnohem hůře to vypadalo u Orientálců. Ostatně Herodot (IX, 108-113) vypravuje o Peršanu Xerxovi příběh svrchovaně ukrutný, ovšem jiný, kde se také objevuje slib s přísahou Xerxovou ženě, že jí dá, oč požádá; i tentokrát byla přísaha dodržena, třebas s těžkým srdcem.

50) Tato stať je v Izaiáši 61, 1-2 (a 58, 6), ale v řeckém textu Lukášově je uvedena podle překladu septuaginty, která má některé odchylky od hebrejského znění; Ježíš ovšem při čtení v synagoze jistě četl původní text hebrejský, jak to předpisovala liturgie synagogy (§ 67).

51) Služebník synagogy čili hazzan (§ 64).

52) Poznamenali jsme již, že tento výstup umisťuje jediný Lukáš na počátek Ježíšova působení v Galileji, kdežto druzí dva synoptikové jej vypravují na konci (§ 299). Časový postup Matouše a Marka má tu přednost před Lukášovým: Lukáš mohl snadno sloučit v jediný obraz dva různé pobyty v Nazaretě. Že se vypuzení z městečka stalo až po delší činnosti v Galileji, jasně dokazuje skutečnost, že se rozmluva s Nazaretskými dovolává divů, které Ježíš učinil v Kafarnaum. Tyto zázraky ještě nebyly vykonány na počátku činnosti v Galileji, kdy se Ježíš vrátil teprve před několika dny z Jerusalema. Proto užijeme-li slov Augustinových, jež praví o Lukášovi při jiné příležitosti, můžeme učinit tento závěr: »Lucas... hoc praeoccupasse intellegitur et ipse ex occasione, ut ibi narraret quod multo post factum est... Non autem hoc ordine ista narrata quo gesta sunt, et alibi iam probavimus et hoc ipso loco non quilibet alius sed idem Lucas hoc probat (De cons. evang. II, 44, 92).« »Je zřejmé, že tu událost přemístil pro souvislost Lukáš sám a vypráví zde, co se stalo mnohem později... Nestalo se to v tom pořadí, jak to vypráví; to jsme již jinde dokázali a tímto místem to dotvrzuje sám Lukáš (*De consensu evangelist.* II, 44, 92).«

53) Italské pojmenování dosvědčuje v r. 1345 Mikuláš z Poggibonsi: »Na cestě do Nazareta nalezneš ve vzdálenosti asi jedné a půl míle dvě hory velmi veliké, kam se utekl Kristus, když byl vypuzen z Nazareta; neboť lid izraelsky pravil Kristovi, aby také v Nazaretě dělal zázraky, jako je činil v Kafarnaum, a Kristus odpověděl, že toho nejsou hodni. A nato jej vyhnali z výše řečeného města. A Kristus utekl na horu a oni šli za ním, aby ho shodili dolů po velikém srázu, který tam je,... a už ho neviděli. A když lid sestoupil s hory, přicházela Panna Maria všecka zděšená v obavě o svého sladkého synáčka Ježiše Krista; a když spatřila tolik lidí, kteří sestupovali s hory, hrozně unavena a plna strachu sedla si v jedné jeskyni, která byla v hoře... a dnes tam stojí krásný klášter a při něm kostel nazvaný Santa Maria della Paura a jsou při něm křesťané, černí Nubiďané« (*Libro d'Oltramare*, I, 268).

Den podobenství

1) Tato volnost v rozdělení a umístění právě těchto evangelních podobenství byla již potvrzena ve spise, který se připisuje sv. Augustinu. »Někdy docela některý evangelista spojuje, co se stalo v různých dobách. Neboť každý z nich uspořádal své vypravování, které započal, nikoli v pořadí, jak se věci staly, nýbrž podle toho, jak si na ně vzpomínal« (*Quaest. septemdecim in Matth.* qu. XV). Nonnumquam sane alius evangelista contexit, quod diversis temporibus dictum indicat. Non enim omnimodo se-

eundum rerum gestarum ordinem, sed secundum suae quisque recordationis facultatem, narrationem quam exorsus est ordinavit.

2) Tyto všeobecné zásady, tak samozřejmé a zkušenostmi potvrzené, vyjádřil po Aristotelovi již Quintilianus: »Habet usum talis allegoriae frequenter oratio, sed rara totius: plerumque apertis permixta est... Illud vero longe speciosissimum genus orationis, in quo trium permixta est gratia: similitudinis, allegoriae e translationis«. »Řeč užívá často takové alegorie, ale zřídka celé: často je promísena otevřenou mluvou... Nejkrásnější druh řeči je však ten, jímž prostupuje trojí krása: podobnosti (to je podobenství) alegorie a přeneseného smyslu (to je metafora) (*Inst. orat.* VIII, 6). Nestálo by za to připomínat tak známá pravidla, kdyby nebyla zuřivě upírána právě podobenstvím Ježíšovým. Poukázali jsme již na spis Jülicherův (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2 sv., II. vyd. 1910), který Loisy nazval »definitivním« (§ 211). Základní myšlenky této práce jsou: podobenství a alegorie jsou literární druhy, které se navzájem vylučují, a je naprosto nemožno je jakkoliv sloučit; podobenství je vždycky jasné a nepotřebuje nikdy vysvětlení, kdežto alegorie je vždycky temná a musí být vysvětlena; alegorie není pro lid, nýbrž jen pro učence a badatele (pravý opak toho, co tvrdí Quintilián: »Ostatně alegorie prokazuje službu také málo nadaným a velmi často se ji užívá v běžné řeči«). Z těchto vět se vyvozuje, že Ježíš, obraceje se k prostému lidu, mluvil jen v podobenstvích a úplně vyloučil prvek alegorický; jestliže tedy v evangelních parabolách nalézáme dnes prvky alegorické, přidali je tam evangelisté a prvotní křesťanská katechese; proto musí být odstraněny, chceme-li dostati původní myšlenky Ježíšovy - Tato tvrzení byla již vyvrácena dávno předtím za časů Menenia Agrippy, Abimelecha (*Sdc* 9, 8-15) a vlastně již dříve. Kdo však je vymyslil, byl k tomu veden záměrnými důvody. Potřeboval totiž nějaké záminky k rozdrobení Ježíšových podobenství v evangeliích, drobty roztřídit a odvrhnout ty, které nesouhlasily s předpojatými theoriemi. Mimo to se k ospravedlnění tohoto výběru uváděl důvod, jenž v ústech oněch badatelů budil dojem dělání blázna (§ 364 pozn.). Dnes mají Jülicher i Loisy v těchto názorech ještě stoupence z téhož záměrného důvodu, ale jen mezi nečetnými zaostalci.

3) Rozmluvu zaznamenávají všichni tři synoptici hned po podobenství o rozsevači, které je první onoho dne; jak správně tvrdí novější exegeté, je zde sledován pořad logický, nikoliv časový. Protože se začíná vyučování v podobenstvích, evangelisté vhodně uvádějí hned po prvním podobenství rozmluvu, která objasňuje ostatní. K rozmluvě nedošlo ani onoho dne, ani po prvním podobenství; je tomu tak jednak proto, že tenkrát Ježíš mluvil z loďky a obrácen k zástupu tísnícímu se na břehu, takže se učedníci nemohli obrátit na něho se svou ožehavou otázkou a to ještě v soukromí (srv. *Mk* 4, 10), jednak proto, že hned po prvním podobenství nebylo možno žádat od Ježíše, proč mluví »v podobenstvích«. Je to tedy jeden z mnoha případů, kdy si evangelisté rozdělují látku bez zřetele na sled událostí.

4) Otcové a staří exegeté se často vraceli k otázce po smyslu tohoto »aby« a tím i k účelu podobenství, vycházejíce z něho v úvahy o milosti, o svobodné vůli a předurčení. Nejlepší mezi všemi je úvaha sv. Jana Zlatoústého, který zastává názor, že účelem podobenství bylo osvítit a nikoliv zatemnit mysli, a zároveň výstižně poznamenává, že kdyby Ježíš »nebyl chtěl poučit a spasit Židy, byl by mlčel a nemluvil v podobenstvích; naopak právě tím je povzbuzuje, že mluví o věcech zahalených v přítmí;... neboť mohli, jak to učinili učedníci, i přiblížit se i dotázat se« (in *Matth. hom.* 45 (46), 2; v Migneovi, *Patr. Gr.* 58, 473). - *Jülicher* se dal úplně jinou cestou. Pro něho

rozmluva s učedníky o účelu podobenství je čirým výmyslem evangelistů, kteří chtěli nalézti vysvětlení pro tvrdošíjnost Židů, odmítajících kázání Ježíšovo; vložili tedy jeho parabolám zřejmý cíl zahalovat a plést; proto si vymyslili tuto rozmluvu a podávají ji jako vysvětlení Ježíšovo. Pravým důvodem této domněnky je získati nějakou záminku k odmítnutí, aby bylo možno rozdrobiti a rozkouskovati podobenství Ježíšova podle napřed stanovených theorií, jak jsme již naznačili (§ 360, pozn. 2); potud věc neudivuje. Je však podivné a dráždí, že Jülicher dělá advokáta a obránce Ježíšovi, tvrdě o sobě, že tím chce uchovati nehynoucí koruně Ježíšově její nejkrásnější diamant, kterým je úmysl podobenstvím osvítit a nikoliv oslepit (*Gleichnisreden* I, str. 148). Pomyslíme-li, že tato slova pronesl nejradikálnější kritik a soustavný ničitel tradiční postavy Ježíšovy, působí to dojmem komedie; mít starost o nejkrásnější diamant, když se zahodila celá koruna, ba když se docela hrdinovi srazila hlava, není jednání ani vážné, ani důstojné.

5) O takové chytrosti čteme v Horátiově básni, v níž básník připomíná čeledína, který koupil pole, na němž předtím našel poklad:

»Kéž by mi štěstí hrnec stříbra dopřálo najít
jako nádeníkovi, jenž pole oraje nalezl poklad,
pole to koupil a boháčem stal se Herkula přízní.«
»O si urnam argenti fors quae mihi monstret! ut illi
Thesauro invento, qui mercenarius agrum
Illum ipsum mercatus aravit, dives amico
Hercule.« (*Sat.* II, 6, 10-13.)

Od druhých velikonoc až do poslední slavnosti stánků

1) Ovšem tato bystrá poznámka je tendenční a končí špatným závěrem. Pro Loisyho je rozmnožení chlebů mystickou alegorií (třebas je popisují všichni tři synoptici) a znázorňuje stejnou nauku jako pozdější kázání Ježíšovo o chlebě živém; ani rozmnožení chlebů, ani kázání nejsou historickou skutečností. Je to obvyklá petitio principii.

2) *Jan* 6, 17 výslovně praví, že pluli do Kafarnaum. Protože Ježíš v uvedeném místě Markově (6, 45) stojí na louce východně od Bethsaidy a přikazuje apoštolům, aby se plavili napřed na druhou stranu k Bethsaidě (*εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν*), předpokládalo se, že byla ještě jiná Bethsaida na západním břehu jezera, kromě Bethsaidy-Julie na východním břehu Jordánu. Jenže toto město není nikdy připomínáno ve starých dobách, ani je nelze předpokládat na základě nějakých vážných dokladů nebo archeologie. Pokud se týče rozkazu Ježíšova učedníkům, aby se plavili před ním na druhý břeh do Bethsaidy (jsou-li ovšem tato slova původní a neobsahují-li vsuvku), není třeba v nich vidět cíl plavby; dají se vysvětlit zcela dobře jako všeobecné naznačení směru těm, kdož byli v stepi, protože učedníci měli jít zpět, jak přišli, cestou kolem Bethsaidy Julie. Podle uvedené domněnky měla ležet západní Bethsaida v jednom zálivu, který tvoří jezero u Khan Minieh, poblíž hory Blahoslavenství a města Tabghy (§ 316). Tabgha pochází z byzantského Heptapegon (Sedm pramenů); tak se nazývalo horské zřídlo, které Josef Flavius jmenuje Kafarnaum (*Válka žid.* III, 519). V tento kraj, tak milý Ježíšovi a uvedený ve vztahu k blízké hoře Blahoslavenství, byla ideálně přenesena evangelní místa s východního břehu jezera, když za byzantských

dob začínalo být obtížné a nebezpečné pro křesťanské poutníky navštěvovat místa za jezerem; mezi nimi byla také Bethsaida. Takto vznikly hrubé omyly, jak je vidět z následujících slov Surianových (§ 261. pozn.). »Rovněž město Bethsaida neboli Tiberya (!), v němž se narodili Petr a Ondřej, a nazývá se Midine el Tiberie« (*Trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, str. 139) - »taktéž město Bethsaida čili Genesaret (!), v němž se narodili Petr a Ondřej, kteréžto město leží na břehu moře Galilejského..., tam, kde Kristus vzkřísil dceru správce synagogy (!), byl vystaven na památku tohoto zázraku kostel; tyto kostely jsou dnes zpustlé. V tomto městě jsou také lázně: jejich voda je tak teplá, že se v ní uvaří vejce, ale nyní se jich již nepoužívá« (tamtéž, str. 144). - »Také město Tiberya, které předtím se nazývalo Genesaret« (!) atd. (tamtéž str. 145).

3) Nekonečné hádky o této řeči vznikly za doby protestantské reformace, ale všechny náležejí dnes již jen dějinám křesťanství. Výklad starých protestantů, podle něhož v chlebu života byla alegorie vykoupení a Kristova učení, opustila většina vynikajících badatelů (třebaže v XVI. st. zastávali takovou domněnku i někteří katolíci). Dnešní radikální badatelé zbavili kázání síly zcela opačně: podle nich naráží prý řeč na obřad Eucharistie, ale to právě dokazuje, že je to buď výmysl evangelistův anebo jeho katechese a Ježíš jí nikdy nepronesl. Jinými slovy: jediný styčný bod, v kterém se shodují i dnešní radikálové i reformátoři XVI. st., je - jako vždy - popřít tradici. Ale když mají říci, proč není tradice správná, upadají v naprostý rozpor.

4) K důvodům již uvedeným (§ 177) pro přehození řady (kap. 4, 6, 5, 7) připojujeme ještě jiné, které jsou zde snáze pochopitelné. Mezi koncem kap. 5 a počátkem 6 není plynulé souvislosti: kap. 5 končí událostmi, které se staly v Jerusalemě, a kap. 6 počíná vypravováním, že Ježíš odešel »za moře Galilejské, to jest Tiberiadské«; tato slova přirozeně naznačují, že Ježíš byl předtím na této straně jezera, totiž v Galileji, a proto nemohl být v Jerusalemě. Na potvrzení toho lze uvésti, že právě počátek kap. 7, kde se praví: »Potom Ježíš chodil po Galileji, neboť nechtěl choditi po Judsku, poněvadž Židé hleděli ho zabíti«, zapadá přesně do konce kap. 5, kde se mluví o hádkách a hrozbách Židů proti Ježíšovi v Jerusalemě. - Toto přehození kap. 6 před 5 zastával - jak se zdá - již za starověku Tatián, ve středověku různí vykladači a dnes je dost běžné mezi badateli. Obvyklé pořadí kodexů (kap. 4, 5, 6, 7) dalo by se snad vysvětlit náhodným přehozením listů s kap. 5 nebo 6 v nějaké prastaré předloze.

5) Toto jméno uvádí Josef Flavius takřka důsledně *Βεζεθά*, což je z aramejského be(th)zetha, »Dům oliv«, pravděpodobně proto, že na místě, kde nová čtvrť vznikla, býval kdysi olivový sad. V *Janovi* 5, 2 je výrazů několik: jistě nesprávný je název *Βηθσαϊδά* (Bethsaida); *Βηθεσδά* souvisí s beth hisda, »Dům milosrdenství«; *Βηζαθά* se odvozuje od »bisátha«, »svah«, čili násep před hradbami Starého města; nejobvyklejší forma jest *Βηθζαθά*.

6) *Jan* 5, 3; třeba upozornit, že závěrečná slova »čekali na pohyb vody«, nejsou ve starých vážných dokladech. Také je dost nejlepších kodexů, které vůbec nemají (neb uvádějí s důležitými odměnami) následující verš 4: »anděl Páně totiž sestupoval časem do rybníka, a hýbal vodou. A kdo po hnutí vody první vstoupil do rybníka, býval uzdraven, ať byl stižen neduhem kterýmkoliv«. Odkazujeme na svědectví pro i proti v kritických vydáních.

7) Sv. Augustin k tomu vtipně - jak obvykle - poznamenává: »Ecce intelligunt Judaei, quod non intelligunt Ariani. Ariani quippe inaequalem Patri Filium dicunt, et inde haeresis est pulsa de Ecclesia. Ecce ipsi caeci interfectores Christi, intellexerunt tamen

verba Christi. Non eum intellexerunt esse Christum, nec eum intellexerunt Filium Dei: sed tamen intellexerunt in illis verbis, quia talis commendaretur Filius Dei, qui aequalis esset Deo. - Hle, Židé chápou, čeho nechápou ariáni, neboť ariáni tvrdí, že Syn není stejný s Otcem; proto musil býti tento blud vymýcen z Církve. Tito vrahové Kristovi sami jsouce slepí, přece jen pochopili Kristova slova. Nechápali, že on jest Kristus, ani neporozuměli, že je Syn Boží: ale vyrozuměli přece z oněch slov, že musí být pokládán za Syna Božího ten, kdo je rovný Bohu« (in *Joan.*, trakt. XVIII, 16).

8) Marek zachoval hebrejské slovo qorbán (jež v dnešním řeckém textu Matoušově chybí - 15, 5), ale pro své čtenáře v Římě připojuje jako vysvětlení: »to jest dar«.

9) Není nemožné, i když to není dokázané, že Magadan je chyba písaře místo Magdala (§ 303) a že Dalmanutha pochází z aramejské vsuvky (delamnawatha, což je překladem předcházejícího εἰς τὰ μέρη), jež se dostala do textu a vytiskla vlastní jméno místa (Magdala?)

10) Stojí za zmínku uvésti aspoň některé předpisy rabínů se slinami nebo bez nich pro léčení očních nemocí. »Ve shodě s podáním má slina prvorozeného otcova léčivou moc pro oči, kdežto slina prvorozeného matčina léčivé moci nemá« (*Baba Bathra* 126 b). O rabínu Meirovi se vypravuje, že chtěl urovnati spor mezi mužem a ženou tím, že předstíral oční chorobu, aby mu ona manželka, snažíc se ho vyléčiti, mohla napliti do oči, jak si toho právě manžel přál (*Sotah pal.* 16 d). Šlo-li o oční katar, nebylo slin potřebí: »Pro katar vezmi sedmibarevného štíra, usuš ho ve stínu a rozemel s antimonem v poměru jedna ku dvěma; poté nasyp tři malé lžičky na každé oko« (*Ghittim* 69 a). Jiné předpisy byly ještě mnohem složitější.

11) Na jiných místech (*Jan* 1, 42; 21, 15) se Šimon Petr nazývá synem Janovým. Není se třeba domnívat, že Jonáš (hebr. Jonah) je zkratka z Jan (hebr. Johanan); snad při řeckém přepisování byl kratší tvar Ἰωνᾶς zaměněn za delší Ἰωάννης; přesto však gramatická otázka je nejasná.

12) Zvyk nositi klíče na rameni je zaznamenán již v Izaiášovi (22, 22): »A položím klíče domu Davidova na rámě jeho« (t. j. Eliakima, jakožto správce královského domu) »a on bude otvírati a nikdo nezavře a on zavře a nikdo nebude otvírati«.

13) Viz Strack a Billerbeck, cit. d., sv. I, str. 741, kde je mnoho jiných příkladů.

14) I dnes ještě italská bible *Diodati*, rozšiřovaná londýnskou biblickou společností, uvádí toto místo (*Mt* 16, 13-17) takto: »13 (Ježíš) uslyšev vyznání jejich (apoštolů) z úst Petrových o své osobě a poslání, 17 povzbudil je a prohlásil jejich službu za mocnou a účinnou«.

15) Někteří staří vykladači měli toto místo za předpověď následujícího proměnění, předpokládajíce časovou spojitost mezi obojím vyprávěním (srv. § 402). Toto místo se však vztahuje na uskutečnění království Božího. Viz o tom § 525 a násl.

16) Nedostatek vody, o němž se zmiňuje již Josef Flavius na uvedeném místě, byl těžkou překážkou při stavbě velké basiliky r. 1924 architektem A. Barluzzim, jenž musil dovážet vodu karavanami velbloudů.

17) *Matouš* 17, 20. Na souběžném místě *Mk* 9, 29 Ježíš odpovídá: »Takovýhle rod ďáblů nemůže ničím vyjíti leč modlitbou a postem«; stejnou odpověď máme též v Matoušovi, ale podle kodexů se tam dostala až z druhé ruky a není původní. Odpověď podle Matouše se znovu objevuje s úpravami a v jiné souvislosti v *Matoušovi* (21, 24), v *Markovi* (11, 22-23) a v *Lukášovi* (17, 6). Je pravděpodobné, že úplná odpověď Ježíšova byla utvořena v prvotní katechesi z odpovědi Matoušovy, rozšířené o odpověď

Markovu; s druhé strany srovnání v odpovědi Matoušově nebo obdobného přirovnání mohl Ježíš užít častěji, kdykoliv zdůrazňoval víru.

18) *Matouš* 11, 21-24. Souběžné místo v *Lukášovi* 10, 13-15 má jinou souvislost a nehodí se na toto místo pro časové rozpory, neboť je líčeno, jako by se událo v době, kdy Ježíš opustil již Galileji.

19) Tuto legendu dosvědčuje r. 1172 Němec Theodorik (*Libellus de locis sanctis*, str. 101), a opakuje r. 1345 Mikuláš z Poggibonsi: »Nedaleko... je městečko Korozim, kde se má narodit a být prohlášen Antikrist« (*Libro d'Oltramare* 1, 292).

Od posledního svátku stánků do posledního svátku posvěcení chrámu.

1) Shoda mezi Janem a Lukášem by podle některých vypadala asi takto: *Lk* 9, 51 - *Jan* 7, 10; *Lk* 13, 22 - *Jan* 10, 22-39; *Lk* (17, 11) 19, 28 - *Jan* 12, 12. Jiné možnosti shody se vyvozují z jiných předpokladů.

2) Poznamenali jsme již, že toto pořádání evangelistů přijímali Otcové a staří katoličtí badatelé mnohem dříve než moderní kritici (§ 378). Připojujeme několik vět sv. Augustina: »Může se stát, že evangelista líčí něco později, ne že se to později stalo, nýbrž proto, že to předtím vynechal« (*De consensu evangelist.* II, 17, 39). - Není zajisté třeba se domnívat, že co se později vypravuje, se také později skutečně stalo. Neboť evangelista chce připomenout to, co dříve vynechal... Co na tom záleží, kam kdo co umístí, ať již pro pořad nebo pro doplnění nebo pro předcházející napovědění, jen když to neodporuje jeho vlastnímu nebo cizímu vyprávění o téže či jiné věci... Není v moci člověka, i když zná dobře a věrně věc, rozpomenout se na pořad« (tamtéž II, 21, 51). - »Každý ví, že je zbytečno pátrat, v jakém pořadí co Pán řekl, protože i tomu nás učí evangelisté se svrchovanou autoritou, že to není lež, když někdo neuvádí řeč v tom pořadí, v jakém ji onen proslovil, protože nezáleží tak na uspořádání jako na věci, ať je tomu již tak či onak« (tamtéž II, 39, 86).

3) Některé kodexy připojují k žádosti, aby Ježíš dovolil sestoupit ohni s nebe, slova: »Jak také učinil Eliáš«; jiné kodexy za pokáráním dodávají: »a řekl: Nevíte, čího ducha jste? Syn člověka nepřišel duše zahubit, nýbrž spasit.« Tato slova jsou všeobecně považována za vsuvku marcionského původu a proto je moderní kritická vydání vylučují. Ostatně je jejich obsah v předcházejícím slově »pokáral je«.

4) Srv. Justin, *Dialog. cum Tryph.* 8 a 110; jiná svědectví v Strack a Billerbeck sv. II, str. 489.

5) *Jer* 2, 13; hebrejský text byl rytmicky upraven.

6) *Jan* 8, 25: *τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν.* Věta je velmi těžká a různě se vykládá (také ve smyslu tázacím) již od starých vykladačů. Viz filologické poznámky moderních komentátorů.

7) Potrubí bylo položeno za krále Ezechiáše asi r. 701 př. Kr. O důvodech, pro něž se tato práce konala, o okolnostech při jejím provádění a o nových archeologických nálezech viz G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, sv. I, §§ 486-487.

8) *Jerem* 23, 26; viz celý dlouhý výpad tohoto muže Božího (23, 9-40) proti lživým prorokům; dalo by se k němu připojit mnoho jiných.

9) Srovnávajíce tuto stať o »plesání« s příběhem o cizoložné ženě (§§ 424-425), vidíme jistý opak, ne však plný; i kdybychom mohli dokázat, že vypravování o cizoložnici pochází od synoptiků, měli bychom synoptické znění zachované jen hmotně ve

čtvrtém evangeliu, nepocházející však od Jana. Ale o této stati o »plesání« čtvrté evangelium zcela mlčí a zachovali ji synoptikové, od nichž pochází.

10) Toto opatření bylo nutné, protože se tu i v posledních letech objevovali lupiči. Budiž mi dovoleno uvést něco z vlastní zkušenosti. Šel jsem touto cestou mnohokrát. Když jsem jí šel r. 1931 a 1933, došlo v obou případech krátce předtím k loupežnému přepadení početné karavany, při čemž tekla i krev. Stopy násilí byly ještě viditelné. Zesílení policejního dohledu, jak se zdá, podobná přepadení omezilo.

11) Všechny názvy znal již sv. Jeronym: »...místo Adommim, což se vykládá »místo krve«, protože se na něm prolévala krev při častých loupežných přepadeních« (*List* 108, 12). A v Eusebiově *Onomastiku* čteme: »Adommim... řecky *ἀνάβασις πυρρῶν*, což je latinsky »Červený výstup« pro časté krveprolití, jež zde nezřídka lupiči páchali... leží tam i vojenská tvrz k ochraně pocestných. O tomto divokém a krvavém místě se zmiňuje také Pán v podobenství o člověku, jenž sestupoval z Jerusalema do Jericha« (*Onom.* 25). O starobylém Adommim srv. *Josue* 15, 7.

12) Manzoni, *Snoubenci*, kap. 22, kde se mluví o kardinálu Bedřichu Borromeovi: v textu má místo ovšem trochu jiný smysl.

13) Třeba poznamenati, že Matouš (9, 32 násl.) vypravoval již jednou o uzdravení posedlého, který byl jenom němý stejně jako u Lukáše, a umístil tento příběh za uzdravení dvou slepců (§ 351). Shoda ostatních okolností ve vypravování ukazuje, že jde o tutéž událost, zaznamenanou jednou Lukášem a dvakrát Matoušem. Opakuje-li Matouš vypravování, byl k tomu přinucen rozdělením látky: nejdříve líčil uzdravení ve sbírce zázraků (kap. 8-9) a po druhé proto, aby udal důvod k rozepři s farizeji. Marek jedná opačně, uváděje rozepři bez předchozího uzdravení.

14) Rabínské doklady jsou v Strack a Billerbeck, cit. dílo, sv. I, str. 649. Nejzřetelnější je svědectví Eleazara ben Azaria kolem r. 100 po Kr., který prohlásil: »Den a noc tvoří jednu »onah« (doba 24 hodin). Část jedné »onah« je tolik jako »onah« celá.« Třeba připomenout, že i Řekové měli podobně *νυχθήμερον*, »noc-den« (srv. 2 *Kor* 11, 25).

15) Lukáš zde (11, 49-51) připojuje stať, kterou Matouš uvádí v jiné souvislosti (23. 34-36). Matoušovo umístnění je časově lepší. K ostatnímu srv. § 518 násl.

16) Rabínské texty v Strack a Billerbeck, sv. I, str. 910-913.

17) Texty rabínů viz Strack a Billerbeck, sv. II, str. 199-200.

18) Příklady rabínů viz ve Strack a Billerbeck, sv. I, str. 878 násl.

19) V příslušné stati u Matouše jsou tyto hlavní rozdíly: Hostitel je král, jenž vystrojil svatbu svému synovi. Král vysílá několik služebníků k pozvaným ponejprv a po druhé, ale marně. Ba dokonce při druhém poslání někteří pozvaní je jali, potupili a zabili. Tu král vypraví vojska, dá usmrtit vrahy a vypálit jejich město. Konečně pošle jiné služebníky na cesty, aby pozvali, kde koho potkají a lid naplní svatební síň. V tomto vypravování lépe vysvítají historické narážky. Králem je Bůh izraelský; služebníci jsou usmrcení proroci; vojska, která vraždí a pálí, jsou římské legie, jež r. 70 dobyly a zapálily Jerusalem. Ubožáci, kteří naplnili hodovní síň místo dříve pozvaných, jsou pohané; ti vstupují do mesiánského království místo Židů, kteří odmítli.

Od poslední slavnosti posvěcení chrámu do poslední cesty Judskem.

1) »Hoc saeculum fecit Altissimus propter multos, futurum autem propter paucos.«

»Tento věk učinil Hospodin pro mnohé, budoucí však jen pro některé (4 *Esdr* 8, 1). - »Multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur.« »Mnozí sice byli stvořeni, avšak jen málo jich bude spaseno« (tamtéž 8, 3). - »Plures sunt qui pereunt, quam qui salvabuntur.« »Více je těch, kdo zahynou, než těch, kdo budou spaseni« (tamtéž 9, 15).

2) Není možno myslit na dva a půl roku veřejného života Ježíšova (§ 177), i když tu je číselná shoda. Z toho totiž již dvě léta uplynula, kdežto zde, jak z celé souvislosti vidno, mluví Ježíš o budoucnosti.

3) Dalo by se uvésti mnoho výroků, z nichž nemálo je jen řečnických a všeobecných. Místo všech uvedeme vynikajícího kritika klasické literatury, jenž podobenství srovnává s vrcholnými díly řeckými: »Literární skvělostí je tato stať nedostižná. Z nejslavnějších míst klasické literatury řecké se nedá uvést ani jedno prostší, živější a působivější. Je to dojemné drama smíření« (J. C. Robertson).

4) Egyptský papyr z 2. stol. po Kr. uchoval nám tento zlomek dopisu syna matce (s hroznými pravopisnými chybami): »Psal jsem ti, že jsem nahý. Zapřísahám tě, matko, přestaň se na mne hněvat! Ostatně vím, co jsem si sám nadrobil! Potrestal jsem se sám tak, jak jsem zasloužil (nebo: všemožně). Vím, že jsem zhřešil... nevíš, že bych chtěl raději oslepnout, než abych zůstal někomu dlužen jediný ohol?... přijď sama... atd.« (*Aegyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin... Griechische Urk.* sv. III, 846). Tento dopis psal jistě egyptský marnotratný syn, jeden z tolika, jichž žilo dost vždy a všude. Pokání Egypťana nemá ovšem vůbec dějinného vztahu k palestinskému marnotratnému synu a podobnost mezi duševním stavem obou je jen v psychologii.

5) Prosbu opakují některé řecké kodexy, i vážné, ale je sem jistě přenesena z předešlého předsevzetí. Kritická vydání ji právem vylučují v souhlase s většinou kodexů a překladů.

6) Tuto úvahu farizeů Lukáš nezaznamenal, ale dá se aspoň přibližně domyslit z Ježíšovy odpovědi (*Lk* 16, 15-16).

7) Měl-li onen boháč pět bratrů, přirozeně by vyplývalo, že v té rodině bylo šest synů; to by však prý bylo vysvětlení povrchní. Ostrovtipná kritika, taková, která hledá utajený význam v pěti podloubích rybníka Bezethy (§§ 162, 384) a v pěti manželech Samaritánky (§ 294, pozn. 2), nemohla přejít mlčením ani těchto pět a objevila, že pět bratrů boháčových znamená pět knih Zákona (Loisy). Shoda je jistě úplná: pět na jedné straně a pět na druhé. Jenže obtíž je v tom, že touž methodou a z téhož důvodu bychom mohli objevit mnoho jiných věcí po pěti, na př. prsty u nohy nebo u ruky. Zkrátka i zde se zaměňuje kritika s kabalou (§ 294, pozn. 2).

Od poslední cesty Judskem do týdne utrpení

1) Toto slovo je v řečtině velmi vzácné a příslušné sloveso označuje pozorování, především hvězd (srv. Vulgáta »cum observatione«). Význam má ten, že se s příchodem království Božího nedá spekulovat jako na příklad s úkazy hvězdářskými.

2) Že by žena propustila rozlukou manžela, o tom se Starý Zákon nezmiňuje; a podnět k tomu vybrazuje jen muži. Přesto však za dob Ježíšových vlivem řeckých a římských mravů počala se šířit i mezi bohatými Židy rozluka z popudu ženy. V rodě Heroda Velikého máme příklad nejen Herodiady (§ 16), nýbrž také Drusilly, která opustila svého manžela Aziza z Emessy a provdala se za římského prokurátora Felixe (*Starožit. žid.* XX, 141-143; srv. *Sk. ap.* 24, 24).

3) Je to známý příběh o levitovi z Efremu v knize *Soudců* 19, 1 násl. Protože tehdy bylo zvykem mnohoženství, nazývá se ta žena ve vypravování »pilegeš« (souložnice), ve skutečnosti však byla manželkou druhého stupně. Důvod k útěku od manžela je uveden v hebrejském textu slovy: wattizneh áláu, »cizoložila proti němu«; ale ve slovese vznikla jistě chyba přepsáním a je třeba je opravit podle starých překladů: wattiz' aph 'alau, »ona se rozhněvala na něho«. Byla to jedna z obyčejných hádek mezi manžely, která tenkrát skončila tak, že manželka od muže utekla.

4) Jak se zdá, je znám jen jediný příklad oslovení rabína »mistře dobrý«, ale je to v textu pozdním (Ta 'aníth 24 b), který žertuje s významem slova dobrý, užívaje ho pětkrát za sebou; srv. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, Lipsko 1898, str. 277.

5) Po slově »těžko« připojují některé staré doklady »těm, kteří doufají ve statky«; než většina kritických vydání tato slova vynechává.

6) Ve Strack a Billerbeck, cit. d., sv. I, str. 828.

7) Podle rabínů bylo stvořeno ještě před světem (přesněji 2000 let dříve) sedm věcí, které - dle různého počítání - jsou: thora, pokání, Eden, peklo, trůn slávy, (nebeská) svatyně a jméno Mesiášovo; thora neboli Zákon ležela v klíně Boha, jenž seděl na »trůnu slávy« (srv. Strack a Billerbeck I, str. 974-975).

8) Stejně jasné je rozdělení v Lukášovi; nikoli však u Matouše (19, 29) v části, která se týká těch, kteří nejsou apoštoly.

9) Lukáš totiž jmenuje mezi věcmi, které kdo opustí pro Ježíše, i manželku.

10) Viz *Zwanzigster Exkurs* ve Strack a Billerbeck IV, str. 484-500.

11) Srv. co praví Renan o této věci v prvním vydání svého Života Ježíšova (1863) a ve třináctém vydání (1867), které je definitivní (§ 206).

12) »Ale on (kardinál Federigo), zcela přesvědčen, že nikdo, kdo se hlásí ke křesťanství, nemůže popřít, že není spravedlivou nadvláda jednoho člověka nad druhým, leda jen proto, aby jim sloužil, bál se nových důstojností a hleděl se jim vyhnout; jistě ne proto, aby se vyhnul službě ostatním... nýbrž proto, že se nepokládal za dostatečně vhodna ani schopna tak vznešené a nebezpečné služby« (*Snoubenci*, hl. 22).

13) Toto řecké slovo je jak v Markovi, tak v Janovi; ale latinský překladatel Vulgáty mu nerozuměl a přeložil je na dvou místech různě; v Markovi »spicati« (což je buď omyl písaře nebo vzniklo pod vlivem spica nardi?), v Janovi obyčejným přepisem »pistici«.

Týden utrpení. Neděle a pondělí

1) Dvojí výraz v Zachariášově hebrejském textu nemluví o dvou zvířatech, nýbrž jen o jednom. Je to důsledek opakování téže myšlenky paralelismem, který je základem hebrejského verše. Třeba také poznamenat, že věta Zachariášova je v hebrejském znění obšírnější, než jak ji uvádí Matouš.

2) Tento názor se častěji opakuje ve Starém Zákoně (srv. *Num* 19, 2; *Deut* 15. 19; 21, 3; 1 *Sam* 6, 7), jakož i v Homérovi a u Římanů (»Bos... nullum passa jugum, curvique immunis aratri«. Ovidius, *Metamorph.* III, 10-11). - Také u jiných národů.

3) Zvláštní zprávu o prohlášení Tita za císaře hned po dobyti Jerusalema, t. j. ještě za života jeho otce Vespasiána, zaznamenávají shodně Josef Flavius (*Válka žid.* VI, 316) i Suetonius (*Titus*, V). Snad jeho zvolení vzbudilo podezření, na něž narážel Suetonius, že si totiž chtěl vybudovat vlastní království na východě.

1) Mnoho starých dokumentů, mezi nimi Vulgáta, přehazuje obě části a na prvním místě uvádí syna, který zprvu odmítá a pak poslechne, na druhém místě syna zdánlivě poslušného.

2) Tato část jest v Lukášovi (20, 15-16) značně pozměněna: »Co jim tedy učiní pán vinice? Přijde a zahubí vinaře ty a dá vinici jiným. - Tu oni, uslyševše to, řekli jemu: Chraň Bůh!« Za povšimnutí stojí právě poslední zvolání, které ukazuje, že posluchači dobře pochopili historickou narážku předcházejících slov.

3) Když Lukáš uvedl znění žalmu. připojuje (20, 18) jen: »Každý, kdo padne na ten kámen, rozrazí se; na koho však on padne, toho rozdrtí.« Tato věta je poznamenána i v mnohých kodexech evangelia Matoušova úplně na konci.

4) Viz zásady rabínů o této věci ve *Strack a Billerbeck*, sv. I., str. 884-885.

5) Ve Strack a Billerbeck, sv. III., str. 650.

6) Ve Strack a Billerbeck, sv. I., str. 889, zároveň s jinými doklady ještě hrubšími.

7) Rabínské texty ve Strack a Billerbeck sv. IV., str. 452-465.

8) Po této větě by měl následovat verš 14.: »Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci, že stravujete domy vdov, konajíce dlouhé modlitby; proto dostane se vám soudu těžšího.« Ale toto osmé »Běda!« souhlasně vylučují kritická vydání, ježto pochází z Marka (12, 40).

9) Že se Židé rádi utíkali k takovým jemným rozdílům a výhradám při svých přísahách, vysvítá i z neslušného epigramu Martialova (XI, 95), věnovaného jakémusi židovskému básníkovi, »Solymis... natus in ipsis«, narozenému v Jerusalemě; přinášíme z něho alespoň dva poslední verše:

Ecce negas, iurasque mihi, per templa Tonantis
Non credo: iura, verpe, per Anchialum.
»Hle, zapíráš a přísaháš mně při chrámu boha hromu:
Nevěřím ti: přísahej, ty obřezanče, při Anchialovi.«

Tento domnělý bůh »Anchialus« je pravděpodobně to, co ucho Římana slyšelo jakožto židovskou formuli přísahy ('im...hai - 'el).

10) Myslilo se, že otec tohoto Zachariáše měl dvě jména. Jojada a Barachiáš; a skutečně stará poznámka v kodexu uvádí, že tento člověk byl *διώνυμος* t. j. dvojího jména; leč takový předpoklad je zřejmě »petitio principii«, protože se zakládá jen na tomto dvojím pojmenování, které třeba právě vysvětlit. O novější domněnce, stejně nedoložené a nadto tendenční, jež předpokládá, že se tu mluví o jakémsi Zachariášovi, synu Barise, který byl zabit od zelotů v chrámě v letech 67-68 za římské války, viz, co jsme napsali v poznámkách k překladu Josefa Flavia, *Válka žid.* IV, 335-344 (sv. III, str. 174-176).

11) Rozumí se haléř ve zlaté měně. Přesněji platily dvě lepty 0.017 zlaté liry. Zajisté to byla vždy jen částka nepatrná. Není správné nazývati peníz vdovin »obol«, - jak se to obyčejně dělá - protože obolus platí víc, osm lept.

12) Z důležité stati Josefa Flavia by vysvítalo, že se podobné napomenuti dochovalo v Židovstvu ústním podáním do času zboření Jerusalema; Josef Flavius totiž praví: »Byla skutečně jakási dávná předpověď lidí, nadšených Bohem, podle které města bude dobyto a místo nejsvětější zapáleno podle válečného práva, tehdy že propukne vzpoura a ruce soukmenovců znesvětí posvátné místo Boží: třebaže zeloti takovým

předpovědím věřili, stali se nástrojem k jejich uskutečnění.« (*Válka žid.* IV, 338.) Viz poznámku k tomuto místu v mém překladu Josefa Flavia (sv. III., str. 182).

13) Žádný z druhých synoptiků nepíše zde »v těch dnech«. Matouš (24, 29) praví: »A hned po soužení těch dnů slunce se zatmí atd.«; třeba však poznamenat, že Matouš sleduje docela jiné rozdělení látky a že těsně před těmito slovy řekl, že jako zablesknutí »tak bude příchod Syna člověka; kdekoli bude tělo, tam shromáždí se i orlové« (srv. § 475). Proto, když připojuje »a hned po soužení těch dnů atd.«, pokračuje v předchozí myšlence a tvrdí, že »najednou« čili »znenadání« slunce se zatmí atd. A příslovce »hned« není nikterak naznačení doby parusie, ani nevyjadřuje časovou souvislost s »velkým soužením«.

14) Několik vážných radikálních kritiků, na př. Holtzmann, uznal závažnost této námitky a proto pochyboval o věrohodnosti slov, připisovaných Ježíši. I to už něco znamená, třebaže se utíká k obvyklému a snadnému prostředku pochybovati o věrohodnosti nějakého místa, protože odporuje předběžné theorii. Je třeba pochybovat spíše o theorii.

Týden utrpení. Čtvrtek

1) Dům poslední večeře byl jistě zbořen za zničení Jerusalema v letech 70 a 135. Přesto současní křesťané zachovali si dobře v paměti ono místo, a jakmile jim bylo možno, postavili tam »menší kostel«, který - jak sděluje Epifanius - byl ve IV. století přivtělen k rozsáhlé basilice »Sancta Sion«, postavené na západním pahorku města. Po různých osudech neapolský král Robert z Anjou a jeho manželka Sancia získali za první polovice XIV. století »velkým nákladem a velkou námahou« celé místo s basilikou i připojeným klášterem od egyptského sultána Meleka en-Naser Mohameda; Robert, ponechav patronátní právo sobě a svým nástupcům, svěřil stráž tohoto místa františkánům. Ti zde zůstali až do polovice XVI. století, kdy byli vyhnáni z rozkazu Solimana II. (se směšným odůvodněním, že prý na tom místě stával kdysi hrob Davidův) a chrám byl proměněn v mešitu. Tak vznikla otázka večeřadla, která byla po světové válce znovu rozvířena a trvá dosud; dům savojský jakožto dědic práv králů neapolských si přisvojuje patronátní právo, jehož oni nabyli.

2) Viz Strack a Billerbeck II, str. 837 násl.

3) O této věci viz Strack a Billerbeck II, str. 847 násl.

4) Když jsem jedl v poušti s arabskými beduiny, byl jsem i já nucen přijmout takovou zdvořilost. Mnoho důvodů, především zdravotní, byly by mě nutily k odmítnutí. Ale běda, kdo by odmítl! Byla by to urážka nejméně tak veliká, jak velikou chtěla být laskavost.

5) Dlouho se uvažovalo o tom, zda se Jidáš účastnil Eucharistie či nikoliv. Byla vyslovena mínění kladná i záporná, počínajíc prvními křesťanskými spisovateli až dodnes. Tato záhada nebude nikdy bezpečně rozřešena, protože jsou důvody pro i proti. Jedna z námitek, která tu neznamená docela nic, je citová, že by bylo Ježíše nedůstojno, kdyby při ustanovení Eucharistie dal svatokrádežně přijímat. Někteří Otcové nebyli otřeseni ani touto úvahou a vylíčili Jidáše jako svatokrádežně přijímajícího. Odezíráme-li od tohoto citového důvodu, zbývají důvody historické, které nejsou shodné. V pořadí událostí přichází podle Matouše a Marka nejdříve označení zrádce a pak ustanovení Eucharistie; v pořadí Lukášově jest na prvním místě Eucharistie a potom označení (velmi krátce) zrádce; od Jana se nedovídáme nic, protože o Eucharistii nevypravuje. Který pořad je časově správnější, Matoušův, Markův či Lukášův? Někde je

Lukáš chronologicky lepší - snad často, ale ne vždy; a zde to může být právě tato druhá možnost, protože z ideových důvodů počíná své vypravování o poslední večeři skoro přímo ustanovením Eucharistie a ostatní klade potom. Uspořádání Matoušovo a Markovo se zdá lepší, jednak že je zastoupeno dvěma, ale i proto, že je přirozenější; přesto však není docela jisté.

6) Obě formule nad chlebem a nad vínem doslovně nesouhlasí, srovnáme-li je tak, jak jsou u synoptiků a u sv. Pavla (1 Kor 11); zmínili jsme se již o této věci a uvedli i její vnitřní odůvodnění (§ 122). Mezi těmito čtyřmi svědectvími možno rozeznávati dvě skupiny, které jeví zvláštní podobnost: první je skupina Matouše a Marka, druhá skupina Pavlova a jeho žáka Lukáše. Skupina Pavlova a Lukášova nám zachovala pravděpodobně nejstarší formu katechese. Ve formulích, jak jsme je nahoře uvedli, dali jsme přednost Pavlovi a Lukášovi.

7) Chybí totiž Lukáš 22, 19 b - 20. Je to t. zv. západní text, který stojí proti textu alexandrijskému, jenž má převahu. Také moderní kritická vydání takřka všecka uvádějí v Lukášovi část, vynechanou v kodexu Bezově. O tomto sporu a dalších poznámkách viz kritická vydání.

8) Tento výrok byl klasickým textem, z něhož chtěli staří ariáni dokázat, že Syn nemá stejné podstaty s Otcem. Je však jisto, že se tu Ježíš staví na lidskou úroveň apoštolům, potřebujícím posily, a tudíž mluví k nim po lidsku a jako člověk. Takový je starý výklad Otců.

Týden utrpení. Pátek

1) Věk tamějších stromů zkoumali zkušení odborníci, nemohli však přesně udat století. Quaresmius napsal r. 1626... »jest zahrada Gethsemany, porostlá mnoha prastarými olivami, které jsou ve velké vážnosti u přemnohých věřících i nevěřících; neboť obyvatelé této krajiny se domnívají, že jsou to olivy ještě z doby Kristovy, a že tu zůstaly po obležení a dobytí města Titem« (*Terrae Sanctae elucidatio* II, 122). Než toto zbožné mínění historicky neobstojí, poněvadž je jisto, že obléhající celé okolí Jerusalema doslovně vymýtili, takže Titovi vojáci museli v posledních týdnech chodit na dříví k vybudování náspů do vzdálenosti větší než 100 stadií (18.5 km) od hradeb města (srv. *Válka žid.* V, 107, 262-264, 523; VI, 5, 151, 375). Přesto je však možno, že dnešní kmeny vyrostly z pahýlů stromů tehdy poražených, jak často bývá u oliv.

2) Jméno Malchus či Malichus (ze semitského kořene Malak, kralovati) se objevuje vícekrát v Josefu Flaviovi a bylo hodně rozšířeno mezi Nabateji. Zajímavá je skutečnost, že Petr měl s sebou meč, který snad byl jedním z těch, jež ukázali Ježíšovi ve večeřadle. Tento fakt souvisí s otázkou svátečního klidu velikonočního (§ 537). Zdá se, že někteří rabíni dovolovali nositi meč i v sobotu (srv. Straek a Billerbeck, sv. I, str. 996-997). Či snad Petr nebo ještě i jiný z apoštolů pokládali za dovolené nositi meč k ohraně podle zásady Ježíšovy, že sobota je pro člověka a nikoliv člověk pro sobotu (§ 308)?

3) Tento příběh je ve své upřímnosti tak příznačně historický, že pochybovat o něm zdálo by se nesmyslné. A přece i na to došlo: tvrdili (Loisy), že tato událost je čirým výmyslem, aby se mohlo dokázat, že se naplnilo, co předpověděl prorok *Amos* (2, 16), jenž praví v hebrejském znění: »A nejstatečnější z junáků nahý bude utíkati v ten den.« Jenže text Amosův mluví o docela jiné věci a stačí jej jen přečíst, abychom se přesvědčili, že nedává nejmenšího podkladu k vymyšlení příběhu, jako je příběh Mar-

kův. K takovým zoufalým závěrům vede snaha podřídit doklady napřed vytvořené theorii.

4) Již od XVI. století se někteří badatelé domnívali, že své otázky dával Annáš před Kaiáášem. Domnívali se, že se má věta v Janovi (18, 24) přeložit takto: »I poslal jej (předtím plusquamperfektum místo aoristu) Annáš svázaného k nejvyššímu knězi Kaiáášovi«; ancho je třeba tuto větu (s významem aoristním) položit hned za *Jan* 18, 13, kam ji klade překlad syrsko-sinajský a Cyril Alexandrijský. Tyto důvody, i když se zdají vážné, nejsou přece jen přesvědčující především proto, že způsobem už příliš jednoduchým odstraňují jeden z rozporů mezi Janem a synoptiky, které jsou vlastně Janovou zvláštností. Raději se přidržme Janova textu tak, jak jest, neboť doplňuje a blíže určuje.

5) Název zněl hebrejsky »gebúráh« (aramejsky »gebúrtá«), přeloženo do řečtiny *ἡ δύναμις*, jak je v *Matoušovi* (26, 64) a v *Markovi* (14, 62); Lukáš (22, 69), aby mu čtenáři, neznající hebrejsky, lépe rozuměli, připojil »Boží« (»na pravici moci Boží«); dodatek se pak omylem dostal i do latinského textu Matoušova a Markova. Aby se někdo dopustil opravdu zločinu rouhání, musel podle Sanhedrín VII, 5, skutečně vyslovit jméno Boží.

6) Zapření Petrovo je oblíbeným předmětem badatelů buď zlomyslných nebo těch, kteří mají nadbytek času. První by chtěli dokázat, že si sdělení čtyř evangelistů odporují, druzí by si zase přáli vědět nejmenší podrobnosti každého zapření. Ale prvním i druhým stačí připomenout, že si žádné z oněch čtyř líčení neosobuje úplnost a nevylučuje ostatní. Ve skutečnosti bylo zapření Petrovo troje, z něhož první a druhé jsou jaksi navzájem spojeny; dále byli rovněž trojí tazatelé, neboť vrátná sice začala sama, ale pak jí pomáhali kolemjdoucí. Majíce na zřeteli vývody, které úplně souhlasí s historickou a psychologickou skutečností, vidíme vše jasně: mezi různými »skupinami« slov a osob vybírá každý evangelista pro sebe to, co se mu zdá nejvhodnější, aniž vylučuje zprávy ostatních.

7) O tomto výrazu se dochovaly dvě zprávy. První v *Matoušovi*, druhá ve *Skutcích apoštolských*. Mimo to se zdá, že *Skutky* (1, 18) připisují koupi pole Jidášovi, jako by se byl usmrtil, až je koupil. Jde však jen o krátký a zhuštěný výraz: koupě se připisuje Jidášovi proto, že poskytl členům velerady peníze, aby ji mohli uskutečnit.

8) Nádvoří se táhlo pod dnešním klášterem Sionských Paní, františkánským klášterem Bičování a tak řečeným obloukem Ejhle člověk; poslední název, třebaže nesprávný co se oblouku týče, ukazuje, že staré křesťanské podání mělo dobrý archeologický podklad. Mimochodem upozorňujeme, že i Josef Flavius užívá vícekrát názvu Lithostrotos (*Válka žid.* VI, 85, 189), i když se netýká dláždění na vnitřním nádvoří tvrze Antonia, nýbrž vnějšího chrámového dvora na místě, kde pevnost Antonia se stýkala s chrámem.

9) Tento dohad se zdá odůvodněn tím, co se stalo mezi Herodem a Vitelliem, jak vypravuje Josef Flavius ve »*Starožitnostech žid.*« XVIII, 104-105 (ale srv. Cassius Dion LIX, 27; Suetonius, *Caligula* 14).

10) Tato událost je některým moderním kritikům podezřelá nikoliv z důvodů doložených, nýbrž jak obvykle aprioristických, které ustavičně usilují ničit vyprávění evangelia. Ježto jde o obvyklou methodu, stačí jen zmínka, že se jí užívá i zde.

11) Také tento zvyk popřel kterýsi moderní kritik jedině z nezřízené vášně popírat vypravování evangelistů, třebaže v tomto bodě se vzájemně doplňují a shodují všichni čtyři. Leč podobné zvyky, ne-li docela stejné, dosvědčuje Titus Livius (V, 13) a

Atheneus (XIV, 45); případ úplně stejný dokazuje egyptský papyrus z roku 85 po Kr., v němž římský prefekt v Egyptě prohlašuje, že jistý Fibion je hoden bičování, ale že mu udělil milost na přání lidu (G. Vitelli, *Florentské papyry* I, Milán 1905, str. 113-116, řád. 59 násl.).

12) Tak zní zpráva v pařížské revui »Jérusalem« 1933, květen-červen, str. 464.

13) Toto líčení není ani vymyšlené, ani přehnané, nýbrž čerpané poručnu z poznámek římských spisovatelů. Na důkaz stačí zde uvésti Ciceronova slova, v nichž nepopisuje bičování důtkami (flagellatio), nýbrž pruty (verberatio, což bylo trestem mnohem menším), k němuž odsoudil Verres v Lilibeu na Sicilii římského občana Servilia. Když Servilius přednášel na soudu svou obhajobu, »obklopilo jej šest silných liktorů, kteří byli zkušení v bičování lidí; bili ho ukrutně pruty. Posléze první liktor Sestius, o němž jsem již často mluvil, uchopiv hůl za druhý konec, jal se surově bíti ubožáka přes oči. Tento maje tvář i oči plné krve, padl na zem; ale přesto mu šlapali po těle, nutíce ho, aby prohlásil, že se polepší. Takto zubožen byl odnesen polomrtvý; brzy nato také skutečně zemřel« (*In Verrem* II, 5, 54).

14) Že vojáci tropili s Ježíšem takové žerty, vysvětluje přirozeně jejich vojenská hrubost a titul krále, za něhož se Ježíš prohlásil. Takové vysvětlení se zdálo přiliš prosté některým badatelům, kteří dělají rádi ze snadného nesnadné a chtějí se blýskat učeností. Našli pro tento výjev Ježíšova potupení mnoho skrytých náznaků. Někteří v tom viděli napodobení perského svátku Saceů, jejž připomíná Beros a především Dion Chrysostomus; při něm se dav zmocnil odsouzence, nějaký čas si z něho pro zábavu tropil posměch jako z krále a nakonec ho zbičoval a zabil. Jiní zase myslili na zvyky při saturnaliích, při nichž rovněž vystupoval jako o masopustě šprýmovný král, který byl potom zabit. Jiní docela objevili herce nebo divadelní šašky, kteří představovali jakýsi typ podivínů nebo nějakou známou osobnost své doby. Častěji si vzpomínali na hlupáka Karabu, kterého alexandrijský lid, chtěje zesměšnit Heroda Agrippu I., jenž se stal krátce předtím králem, vodil po městě jako maškaru, přestrojenou za krále, s papírovou korunou na hlavě, se třtinou v ruce, v posměšném královském průvodu (Filon, *In Flaccum* 5-6). Na tyto výmysly, sice učené, ale nemístné, stačí odpovědět, že se podobné věci stávaly za všech dob a u všech národů, protože plynou z lidské povahy, a tudíž v našem případě nedokazují nic. Kdo tento uzel rozťal, byl Šalomoun Reinach. Tento moderní Žid vypátral, že se staří židovští spisovatelé všichni zmýlili, ale na štěstí on je mohl bezpečně opravit. Zmýlil se Filon, nazývaje blázna z Alexandrie Karabou: nikoliv, tento blázen se jmenoval Barabáš, jako se jmenoval lotr, propuštěný místo Ježíše. Zmýlili se všichni čtyři evangelisté, vypravujíce, že Ježíš byl odsouzen na smrt místo Barabáše: nikoliv, Ježíš byl vydán na smrt jako Barabáš, čili jako hlavní herec lidového svátku, podobného svátku Saceů nebo saturnalií. Všecky tyto »opravy« se ovšem dělaly jedině z lásky k historické pravdě, ne už z tendence a na obranu; přesto však v historické kritice nebyly pokládány za šalomounské, třebas pocházely od Šalomouna, a jen velmi málo lidí je bralo vážně.

15) Kříž sv. Ondřeje je připomínán jen v dokladech po X. století a v ikonografii se objevuje ještě později. Z toho se usuzovalo, že tohoto způsobu kříže nebylo nikdy užíváno. Tento závěr se nezdá správný. Josef Flavius praví, že za obléhání Jerusalema zajali římští vojáci mnoho uprchlých Židů a rozzuřeni nesmyslným odporem obležených, přibíjeli zajaté (na kříž)« ...na posměch, jedny v té poloze, druhé v oné (ἄλλον ἄλλῳ σχήματι), a pro jejich velký počet se nedostávalo jak místa pro kříže, tak křížů pro těla« (*Válka žid.* V, 451). Různá poloha (σχῆμα) je zde jistě ve vztahu s podobou

křížů, která ovšem mohla být různá vojákům pro zábavu; jestliže nebylo užíváno »kříže sv. Ondřeje«, zůstaly jen dvě podoby kříže »immissa« a »commissa« (jiné druhy jsou nemožné); s dvěma formami křížů by byl malý výběr pro zábavu, ani by se nedalo říci, »jedny v té poloze, druhé v oné«, protože poloha ukřižovaného byla táž při obou podobách kříže.

16) Slovo »patibulum« se odvozuje od toho, že za nejstarších dob bylo zvykem trestati otroky kůlem, kterým bývala zatarasena brána domu a který musel býti odstraněn, aby se mohla brána otevřít (patebat). K takovým trestům užívali původní obyvatelé Latia také rozsochy (furca), vidlice k podložení těžkých selských vozů. Proto se často již od nejstarších dob užívalo slova »furca« v témže smyslu jako »patibulum«, třebaže původně označovalo věc zcela rozdílnou.

17) V Kyreně byla dávná a kvetoucí židovská obec, jež udržovala živé styky s Jerusalemem.

18) *Marek* (15, 23) mluví o vínu s myrhou, což se zdá výraz nejsprávnější, *Matouš* (27, 34) mluví o vínu smíšeném se žlučí; snad je to všeobecný výraz, jímž se označoval jakýkoliv hořký nápoj, tedy i nápoj s myrhou; snad také zaměnil řecký překladatel aramejského Matouše mora (myrha) za merorah (žluč) a na tuto změnu mohl mít vliv mesiánský žalm 69, 22 (hebr.).

19) Tato slova nejsou v mnoha vážných kodexech, na př. vatikánském; přece je však největší část moderních kritických vydání plným právem uvádí. Je možno, že byla v některých starých kodexech vynechána, ježto se zdálo, že podporuje bludařské zneužití tohoto místa; je totiž opravdu pozoruhodná nesmírná dobrotivost těchto slov a je také významné, že je zaznamenal jediný Lukáš, »písař mírnosti Kristovy«, scriba mansuetudinis Christi« (§ 138).

20) Viz o tom Strack-Billerbeck II, str. 264-269; IV, str. 1016-1165.

21) Mnoho se mluvilo o tom, zda Jan uvádí ženy čtyři nebo tři, t. j. má-li se Maria, manželka Kleofášova, pokládat za doplněk předcházejících slov »sestra matky jeho«, nebo zda označuje nějakou jinou ženu. Již starobylý překlad syrský tu vypočítával čtyři ženy; zdá se to pravděpodobnější mimo jiné důvody i proto, že by měla Maria Kleofášova, kdyby byla sestrou matky Ježíšovy, totéž jméno jako ona.

22) Toto kopí nazývá Matouš a Marek »třtinou«, kdežto Jan (19, 29) praví, že houba byla podána k ústům Ježíšovým »na ysopu« (*ὑσσώπῳ περιθέντες*). Je to čtení zcela neobvyklé, uvědomíme-li si, že ysop je malá rostlina a že i největší druhy nemají stvol tak silný, aby unesly namočenou houbu. Je velmi pravděpodobné, že se v textu Janově dopustil opisovač omylu a správně se má číst *ὑσσῷ περιθέντες*, t. j. nasadivše na kopí, římské pilum. V tomto případě výraz »třtina« nemá u synoptiků význam rostlinopisný, nýbrž význam širší, jako tyč, bidlo a pod., jež mohou být nejen dřevěné, ale i železné.

Druhý život

1) Janovo vypravování má odezvu v Matoušovi (28, 9-10), kde by se však zdálo, že je spojeno s první návštěvou zbožných žen u hrobu (srv. 28, 1: »Maria Magdalena a druhá Maria«); ale veršem 9 začíná příběh zcela odlišný, totiž o samotné Marii Magdaleně, třebaže Matouš používá ještě množného čísla, jak to dělá i v jiných případech (plurál kategorický - srv. § 609).

2) Kterému dnešnímu místu odpovídají Lukášovy Emauzy, je stará otázka, třebaže se znova vynořila v posledních letech. Od křižáckých válek se aspoň čtyři místa uchá-

zela o čest být městečkem Emauzy z evangelia. Dnes soupeří jen dvě místa, Nikopolis a el Qubeibeh; před křížovými výpravami si činila tyto nároky jen Nikopolis, a to byla především palestinská tradice zastoupená lidmi jako Origenes, Eusebius z Caesareje, Jeronym, Hesychius z Jerusalema, Sozomenos, jakož i starými itinerarii. Mimo to Nikopolis je jméno vzniklé teprve ve 3. st. po Kr., ale vedle něho se uchovalo až dodnes jméno Amwas, odvozené zřejmě od Emauz; pro žádné z ostatních míst není takového místopisného důvodu. Námitka proti Emauzům-Nikopoli spočívá v tom, že vzdálenost Emauz od Jerusalema je udána u Lukáše (24, 13) dvojím různým čtením: 6 řeckých majuskulí a některé minuskule udávají 160 honů (asi 30 km), kdežto skoro všechny ostatní doklady jen 60 honů (asi 11 km). Odkud tato neshoda? Bylo snad v původním čtení vynecháno řecké písmeno, označující 100, čímž se dospělo k číslici 60, nebo bylo snad písmeno přidáno, takže se došlo k číslu 160? Z Jerusalema do Emauz-Nikopole se za starých dob chodilo několika cestami, dlouhými přibližně 144, 152 a 160 mitka proti Emauzům-Nikopoli je také v jejich vzdálenosti od Jerusalema; tvrdilo se mitka proti Emauzím-Nikopoli je také v jejich vzdálenosti od Jerusalema; tvrdilo se totiž, že učedníci nemohli vykonat za jeden den cestu tam a zpět, protože to bylo celkem asi 320 stadií (asi 60 km). Ale i na tuto námitku jest odpověď; učedníci se mohli vrátit do Jerusalema kratší cestou (144 stadií, čili 26.5 km) a mohli použít také soumarů. Vroucí touha dorazit brzy do Jerusalema je popoháněla na zpáteční cestě, jako jiné pohnutky urychlily úsilné pochody, zaznamenané ve *Skutcích* 23, 23. 31-33 a ve *Válce žid.* II, 551-554.

3) Zcela jinak si vykládají věc racionalisté, kteří vidí ve dvojím podání stopu vývoje, jímž prošel mythus o Kristu zmrtvýchvstalém. Starší je prý podání o zjeveních v Judsku. První povstalo takto: Když byl Ježíš usmrcen, apoštolové utekli ze strachu do rodné Galileje; tam se jejich bázeň poněkud utišila, oni vzpomínají s láskou na svého Mistra a nemohou uvěřit, že je Ježíš nadobro opustil; všichni proniknuti touto myšlenkou (nezdá se však, že takovou myšlenkou byl příliš proniknut Tomáš, ba ani ostatní, kteří v Galileji lovili ryby jako dříve - ale to všecko je výmysl...), začínají najednou mluvit o živém Mistru, věří tomu, domnívají se někdy, že ho zcela i vidí, a tak bylo Kristovo zmrtvýchvstání hotovou věcí. Když apoštolové po jerusalemské tragedii uprchli do Galileje, »procitnutí a řekli bychom skoro dravost jejich víry, která vyvolala tato vidění, vytvořila víru ve vzkříšení« (Loisy). Když se takto vytvořila skutečnost zmrtvýchvstání, snažili se později učedníci posíliti a zdokonaliti tento fakt, přenášejíce místo zjevení právě do okolí hrobu: tak se vytvořilo podání o zjeveních v Judsku. - Výklad je znamenitý jak z hlediska psychologického, tak kritického. Každý ví, že i věrní »grognards« Staré Gardy aspoň stokrát vysvobodili Napoleona ze sv. Heleny po r. 1815 a dali mu vstát z hrobu nejméně tisíckrát po r. 1821. Neboť po bitvě u Waterloo a po 5. květnu »procitnutí a řekli bychom dravost jejich víry« atd. atd.

4) Proč toto číslo 153? Samozřejmě proto, že rybáři jich napočítali, jak dělávají, právě 153. Dávní vykladači hledali v tom ovšem mystický význam, a protože jejich výklady mají výchovný cíl, nelze proti tomu nic namítat. Na př. sv. Augustin upozorňuje, že 153 je součet všech čísel od 1 - 17 ($1 + 2 + 3 ... + 17 = 153$); znamená to prý součet deseti přikázání a sedmi darů Ducha sv., jenž nám pomáhá desatero zachovávat. Jiní v tom vidí obrácení pohanů (100), obrácení Židů (50) a ještě víru v nejsvětější Trojici (3). To říkávali staří mystikové. Ale moderní badatelé, kteří vidí ve IV. evangeliu všude alegorie, měli by při tomto čísle další krásnou příležitost, aby

dokázali svá tvrzení, jako učinili u manželů Samaritánky, u podloubí rybníka Bezethy a u bratří zavrženého bohatce (§ 472, pozn.); ale neučinili tak. Nebo lépe řečeno, učinili příliš mnoho, protože je tolik a tak pomatených rozluštění, která byla od těchto moderních badatelů napsána, že konec konců zcela rozumně prohlásili, že jde o záhadné číslo. Vždy se objeví záhady, kdykoliv se zamítne rozumný výklad.

SEZNAM VYOBRAZENÍ

1. Samařsko.
2. Caesarea Filipova: jeskyně bůžka Pana s výklenkem.
3. Caesarea přímořská: trosky přístavu.
4. Jordán nedaleko Jericha.
5. Jezero Tiberiadské s okolím, pozorované s letadla.
6. Dnešní Tiberias.
7. Jerusalem z cesty k Jerichu.
8. Jerusalem od západu; v pozadí hora Olivetská.
9. Pahorek, na němž stávala pevnost Macherunt.
10. Herodův chrám (podle de Vogüé).
11. Plán »svatyně« v jerusalemském chrámu (A předsíň, B. svatyně, C. »svatyně svatých«).
12. Tvrz Antonia (podle Vincenta).
13. Chrám Herodův (podle Schicka).
14. Místo, kde stával jerusalemský chrám.
15. Místo, kde stávala tvrz Antonia.
16. Papyrus Egerton.
17. Logia Ježíšova (papyry z Oxyrhynchu).
18. Papyrus, obsahující Jana (18, 31, ... 38).
19. Pamětní deska Eulogie (s obrazem archy, v níž jsou složeny svitky Písma sv., po stranách svícny. Řím, židovské katakomby na Monteverde).
20. Peníz Heroda Antipy.
21. Část zlomku Muratoriho.
22. Závislost čtyř evangelií na apoštolské katechesi (užší závislost je označena čárkami, širší závorkami, pak tečkami).
23. Stará synagoga v Kafarnaum (rekonstrukce).
24. Peníz Pontského Piláta.
25. Brána staré synagogy v Kefr Birim (Galilea).
26. Jihovýchodní roh jerusalemských hradeb (odpovídající »okraji rovné střechy chrámu«).
27. Dnešní Nazaret.
28. Nazaret u studně Panny Marie.
29. Kana v Galilei (Kefr Kenna).
30. Ain Karim dnes.
31. Poušť Judská.
32. Pohled na Betlem.
33. Vrcholek Herodia se zbytky Herodových staveb.
34. Krajina mezi Palestinou a Egyptem, kudy šla karavanní cesta.
35. Odpočinek na moři písku a ohřívání pokrmů.
36. Městečko Nazaret s horou Tábor v pozadí.
37. Palestinské ženy na cestě k pramenu.
38. Sichem: studně Samaritánky.
39. Hora čtyřicetidenního postu.

40. Kafarnaum: starý přístav.
41. Rozervané skály v údolí el-Qelt, zavlažující jerišskou rovinu.
42. Rovina jerišská s Hory čtyřicetidenního postu.
43. Kafarnaum z přístavu (uprostřed zbytky staré synagogy).
44. Magdala na břehu jezera.
45. Pohled na Horu blahoslavenství (na vrcholku italský hospic).
46. Tichá zátoka jezera Tiberiadského.
47. Kafarnaum: synagoga a jiné trosky; v pozadí jezero.
48. Dnešní Naim; v pozadí hora Tábor.
49. Místo, kde stával někdejší Hippos.
50. Místo, kde ústí Jordán do jezera Tiberiadského u Bethsaidy - Julie.
51. Tiberias z jezera.
52. Bethsaida - Julia (Et-Tell): zbytky východní části města.
53. Čtvrť Bezetha.
54. Základy starodávné věže na vrcholu Macheruntu.
55. Pevnost Macherunt s pozadím Mrtvého moře.
56. Kafarnaum: hlavice sloupu ze synagogy se svíčnem sedmiramenným:
57. Synagoga v Kafarnaum.
58. Vnitřek rybníka Bezethy.
59. Potok Cedron v zimě.
60. Rekonstrukce rybníka Bezethy s jeho pěti podloubími.
61. Cesarea Filipova: stará brána.
62. Tábor v idylickém rámu.
63. Dnešní náměstí na vrcholu Táboru.
64. Dnešní slavnost stánků v Jerusalemě.
65. Chorozain: zbytky staré synagogy.
66. Stádo na stepi.
67. Karavana na cestě z Jerusalema do Jericha (v pozadí na vršku hostinec U milosrdného Samaritána).
68. Rybník Siloe.
69. Palestinský pastýř u napajedla.
70. Nejstarší doklad o zapuzení židovské manželky.
71. Hostinec U milosrdného Samaritána na cestě do Jericha.
72. Skupina malomocných v dnešní Palestině.
73. Dnešní Betanie.
74. Betanie: dnešní vchod do hrobu Lazarova.
75. Dnešní Jericho: v pozadí Hora čtyřicetidenního postu.
76. Betanie: vnitřek hrobu Lazarova.
77. Betfage, na hoře Olivetské.
78. Jerusalem s hory Olivetské (dole údolí Cedron, nad ním hradby a místo, kde bývalý chrám).
79. Údolí Cedron (nahoře vlevo Gethsemany, vpravo hora Olivetská).
80. Večeřadlo zvenčí.
81. Večeřadlo z výše.
82. Peníz Tiberia císaře.
83. Zeď nářků, zbytek jerusalemského chrámu.
84. Vnitřek domu Kaifášova dnes.

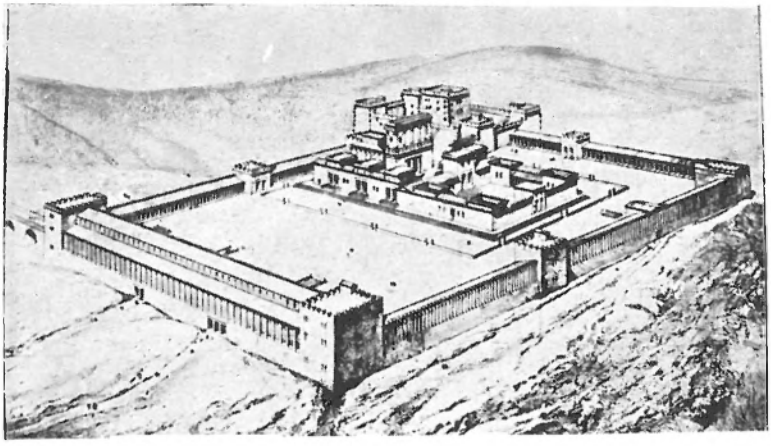
85. Vnitřek večeřadla ze století XIV.
86. Tisíciletá oliva v Gethsemany.
87. Gethsemany: jeskyně smrtelného zápasu.
88. Jerusalem: vysoké město se čtvrtí, v níž stojí večeřadlo.
89. Údolí Gehenna a Hakeldama.
90. Dláždění Lithostrotos.
91. Hora Olivetská, dole Gethsemany.
92. Císařův reskript, pocházející z »Nazareta«.
93. Vchod do hrobu s otáčivým kamenem.
94. Palestinský hrob za dob Ježíšových.
95. Plán Jerusalema.
96. Palestina.

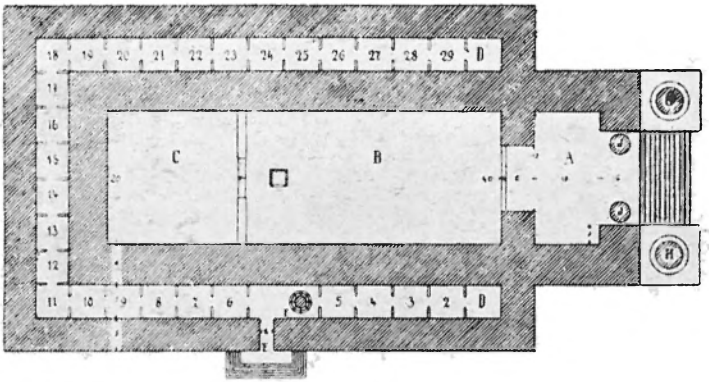
OBRAZOVÁ PŘÍLOHA

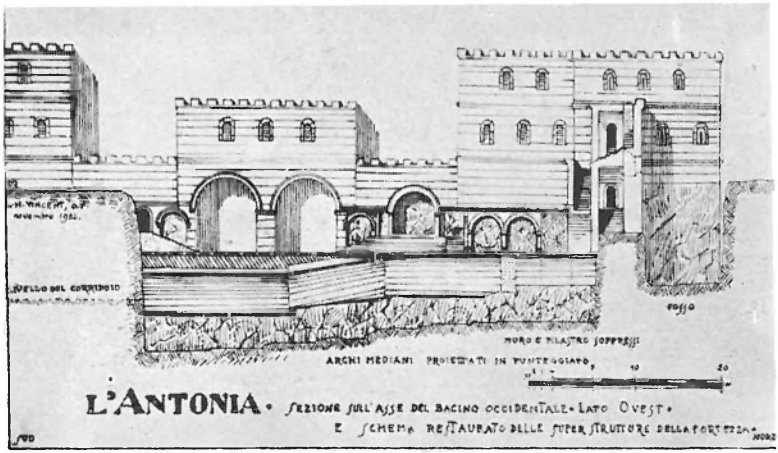
1. Samařsko.
2. Caesarea Filipova: jeskyně bůžka Pana s výklenkem.
3. Caesarea přímořská: trosky přístavu.

4. Jordán nedaleko Jericha.
5. Jezero Tiberiadské s okolím, pozorované s letadla.
6. Dnešní Tiberias.

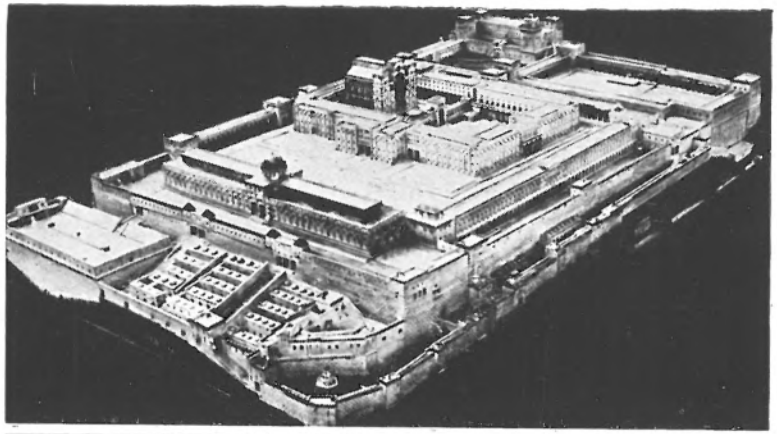
7. Jerusalem z cesty k Jerichu.
8. Jerusalem od západu; v pozadí hora Olivetská.
9. Pahorek, na němž stávala pevnost Macherunt.

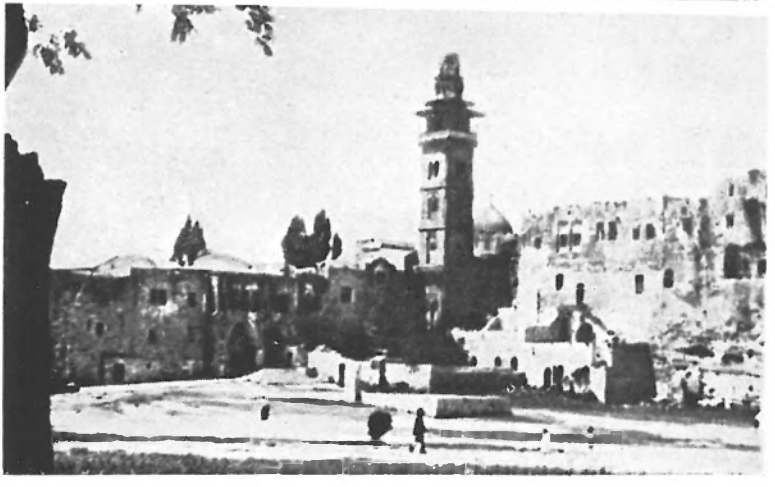




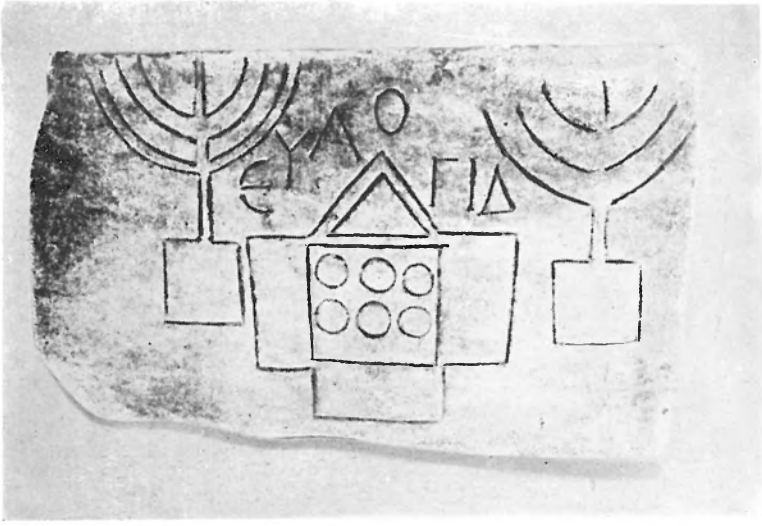


10. Herodův chrám (podle de Vogüé).
11. Plán »svatyně« v jerusalemském chrámu (A. předsíň, B. svatyně, C. »svatyně svatých«).
12. Tvrz Antonia (podle Vincenta).

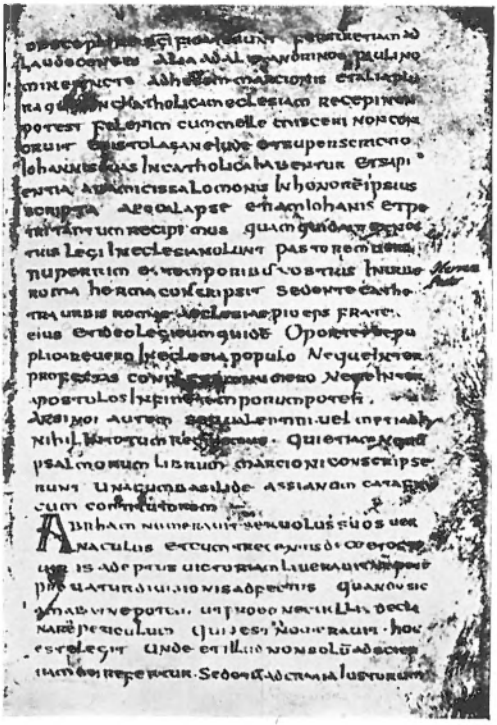


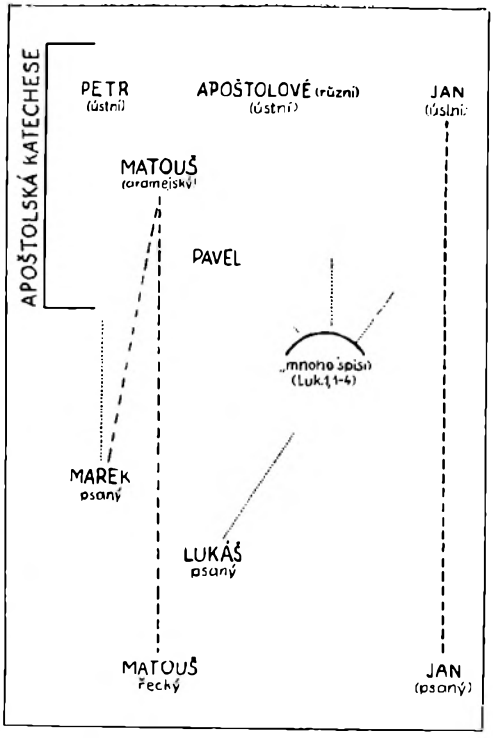


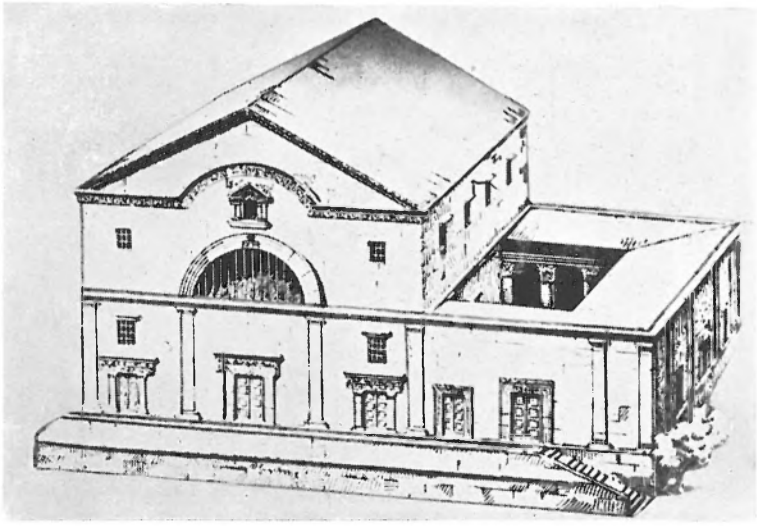
13. Chrám Herodův (podle Schicka).
14. Místo, kde stával jerusalemský chrám.
15. Místo, kde stávala tvrz Antonia.



16. Papyrus Egerton.
17. Logia Ježíšova (papyry z Oxyrhynchu).
18. Papyrus, obsahující Jana (18, 31,... 38).
19. Pamětní deska Eulogie (s obrazem archy, v níž jsou uloženy svitky Písma sv., po stranách svícny. Řím, židovské katakomby na Monteverde).
20. Peníz Heroda Antipy.



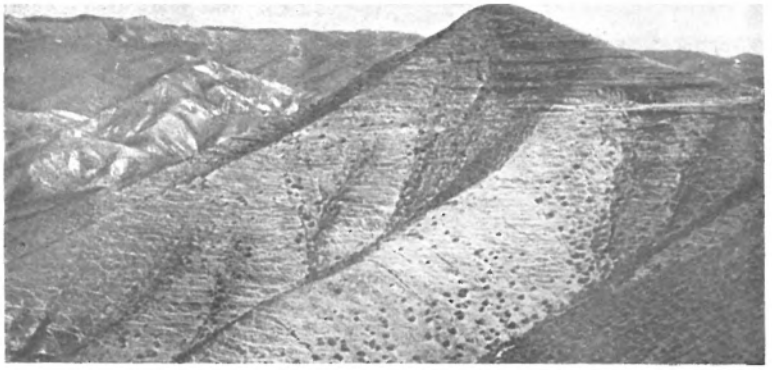




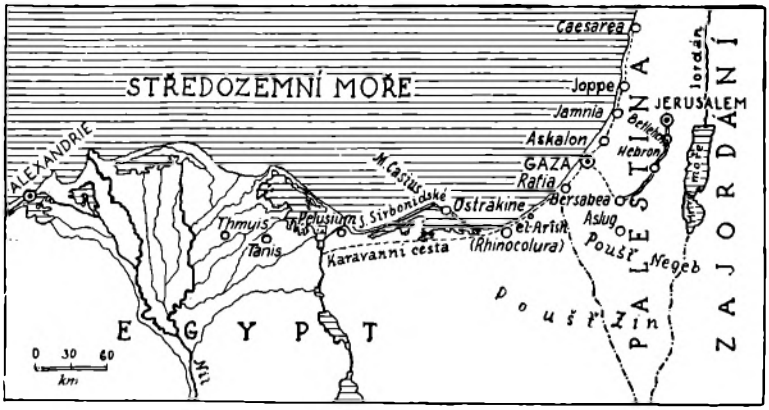
21. Část zlomku Muratoriho.
22. Závislost čtyř evangelií na apoštolské katechesi (užší závislost je označena čárkami, širší závislost pak tečkami).
23. Stará synagoga v Kafarnaum (rekonstrukce).
24. Peníz Pontského Piláta.

25. Brána staré synagogy v Kefr Birim (Galilea).
26. Jihovýchodní roh jerusalemských hradeb (odpovídající »okraji rovné střechy chrámu«).
27. Dnešní Nazaret.

28. Nazaret u studně Panny Marie.
29. Kana v Galilei (Kefr Kenna).
30. Ain Karim dnes.



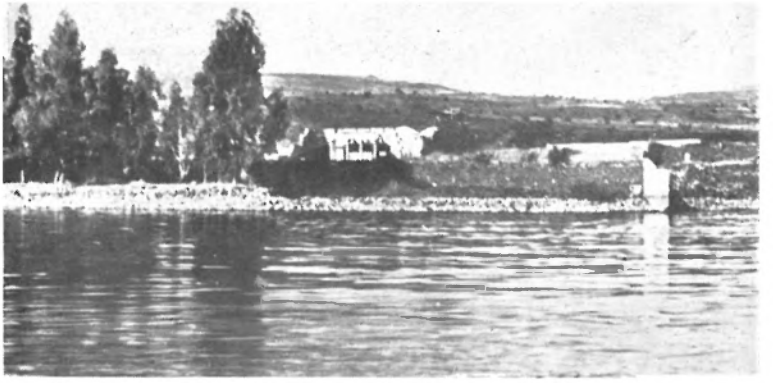
31. Poušť Judská.
32. Pohled na Betlem.
33. Vrcholek Herodia se zbytky Herodových staveb.

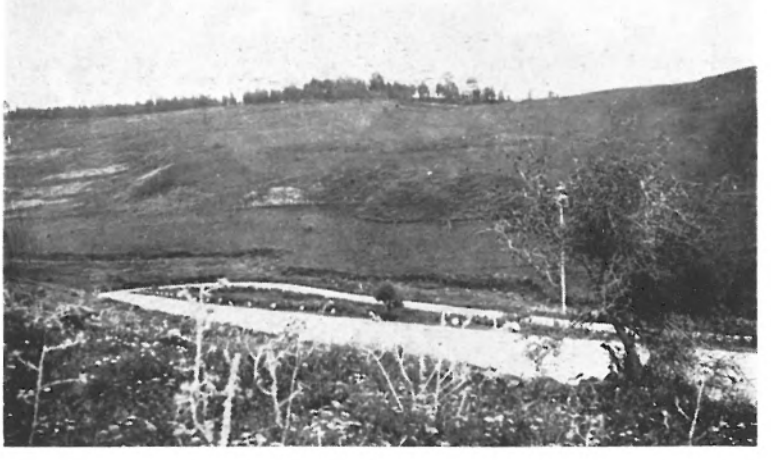


34. Krajina mezi Palestinou a Egyptem, kudy šla karavanní cesta.
35. Odpočinek na moři písku a ohřívání pokrmů.
36. Městečko Nazaret s horou Tábor v pozadí.

37. Palestinské ženy na cestě k prameni.
38. Sichem: studně Samaritánky.
39. Hora čtyřicetidenního postu.

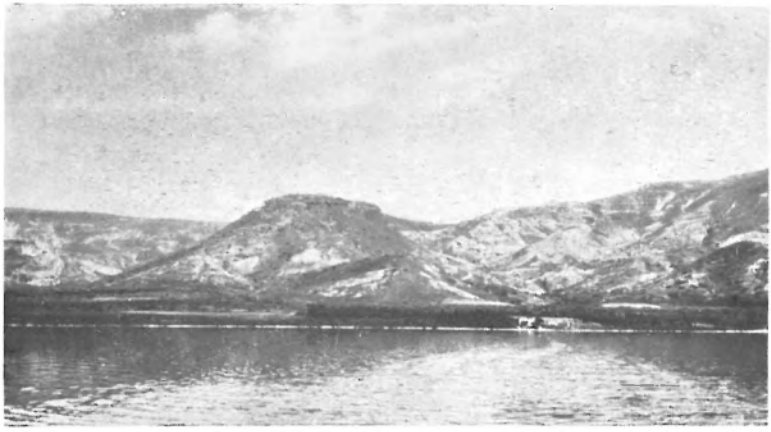
40. Kafarnaum: starý přístav.
41. Rozervané skály v údolí el-Qelt, zavlažujícím jerišskou rovinu.
42. Rovina jerišská s Hory čtyřicetidenního postu.

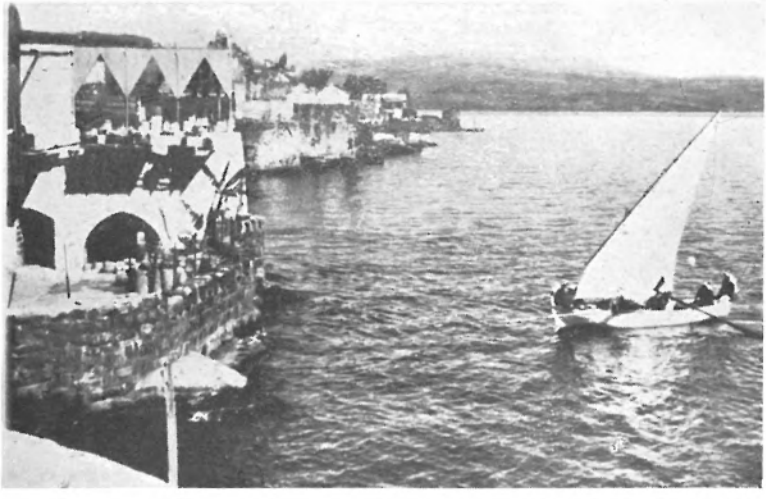




43. Kafarnaum z přístavu (uprostřed zbytky staré synagogy).
44. Magdala na břehu jezera.
45. Pohled na Horu blahoslavenství (na vrcholku ital. hospic).

46. Tichá zátoka jezera Tiberiadského.
47. Kafarnaum. Synagoga a jiné trosky; v pozadí jezero.
48. Dnešní Naim; v pozadí hora Tábor.

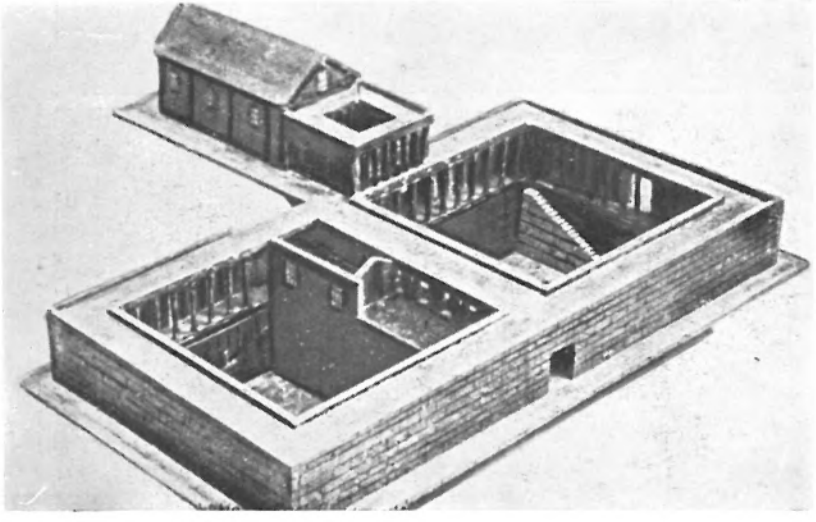




49. Místo, kde stával někdejší Hippos.
50. Místo, kde ústí Jordán do jezera Tiberiadského u Bethsaidy-Julie.
51. Tiberias z jezera.

52. Bethsaida-Julia (Et-Tell): zbytky východní části města.
53. Čtvrt Bezetha.
54. Základy starodávné věže na vrcholu Macheruntu.

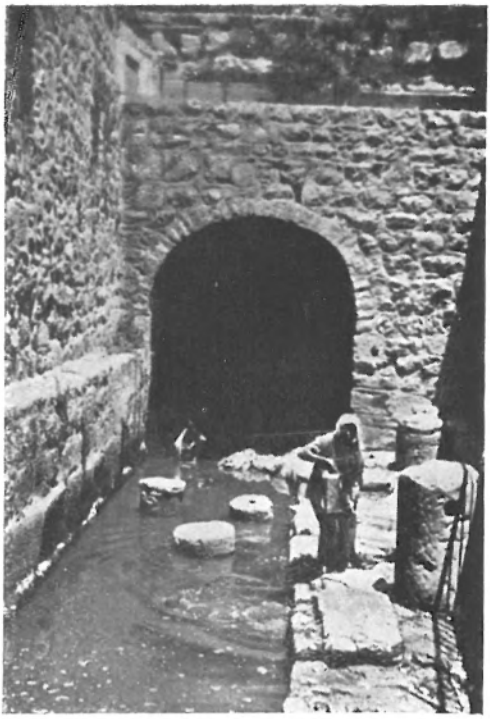
55. Pevnost Macherunt s pozadím Mrtvého moře.
56. Kafarnaum: hlavice sloupu ze synagogy se svícnem sedmiramenným.
57. Synagoga v Kafarnaum.



58. Vnitřek rybníka Bezethy.
59. Potok Cedron v zimě.
60. Rekonstrukce rybníka Bezethy s jeho pěti podloubími.

61. Caesarea Filipova: stará brána.
62. Tábor v idylickém rámu.
63. Dnešní náměstí na vrcholu Táboru.

64. Dnešní slavnost stánků v Jerusalemě.
65. Chorozain: Zbytky staré synagogy.
66. Stádo na stepi.

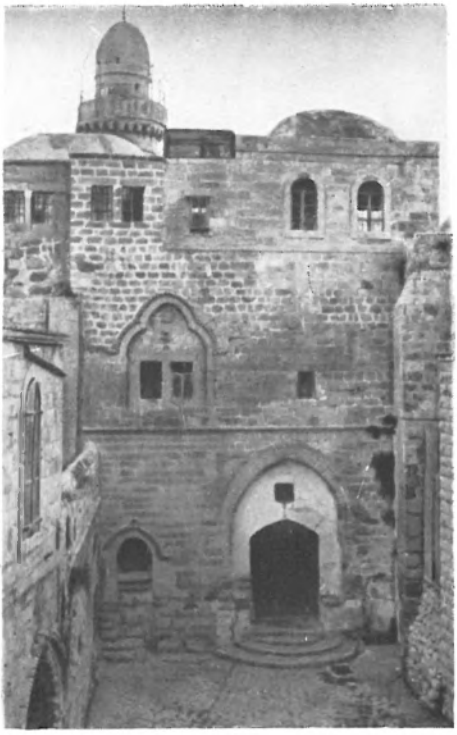


67. Karavana na cestě z Jerusalema do Jericha (v pozadí na vršku hostinec U milosrdného Samaritána).
68. Rybník Siloe.
69. Palestinský pastýř u napajedla.

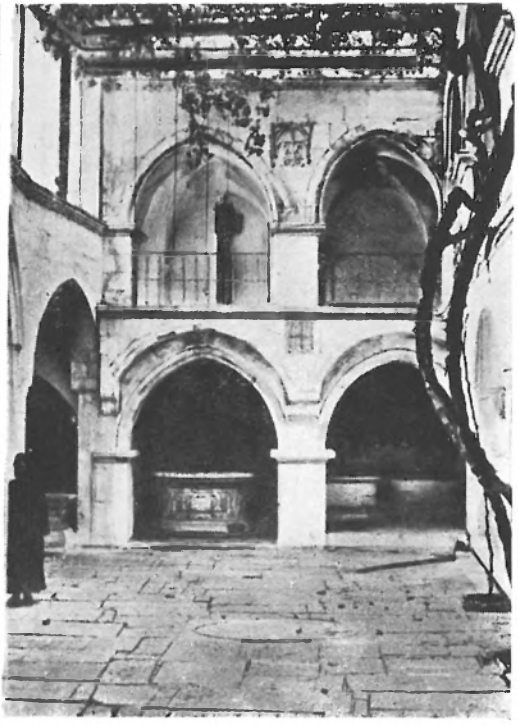
70. Nejstarší doklad o zapuzení židovské manželky.
71. Hostinec U milosrdného Samaritána na cestě do Jericha.
72. Skupina malomocných v dnešní Palestině.

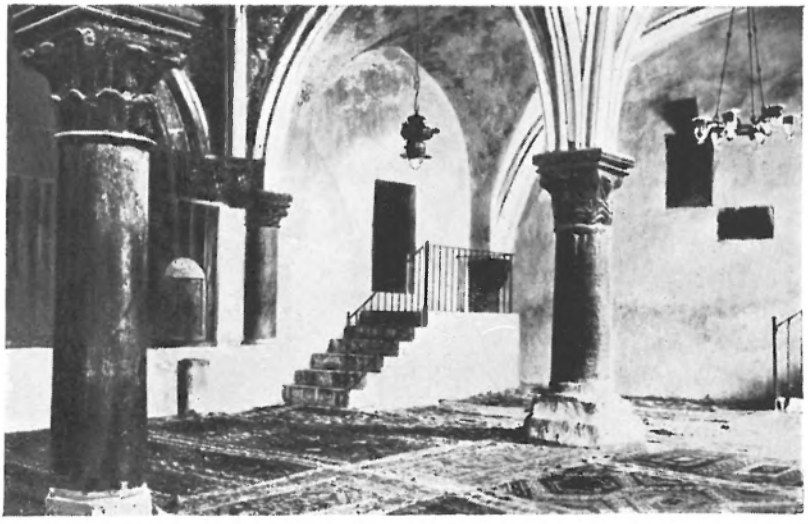
73. Dnešní Betanie.
74. Betanie: dnešní vchod do hrobu Lazarova.
75. Dnešní Jericho: v pozadí Hora čtyřicetidenního postu

76. Betanie: vnitřek hrobu Lazarova.
77. Betfage na hoře Olivetské.
78. Jerusalem s hory Olivetské. (Dole údolí Cedron, nad ním hradby a místo, kde býval chrám.)



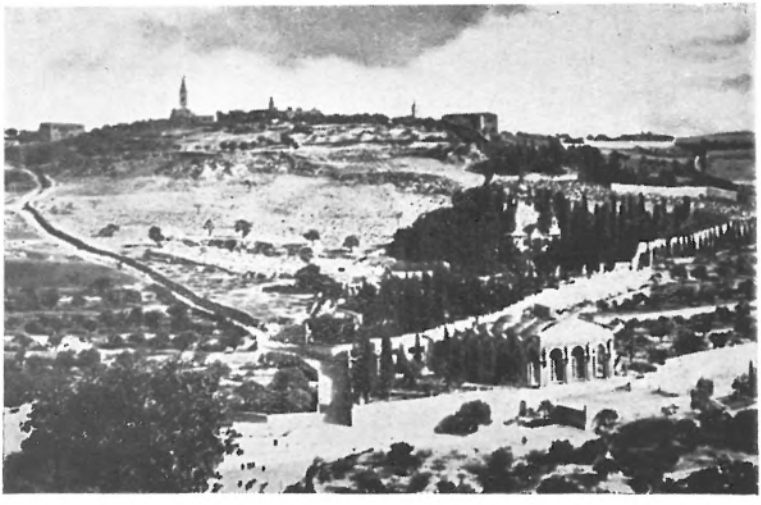
79. Údolí Cedron (nahoře vlevo Gethsemany, vpravo hora Olivetská).
80. Večeřadlo zvenčí.
81. Večeřadlo s výše.
82. Peníze Tiberia císaře.



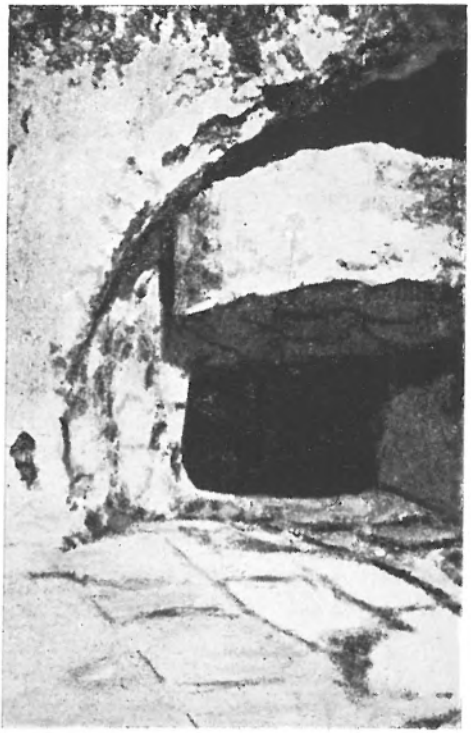


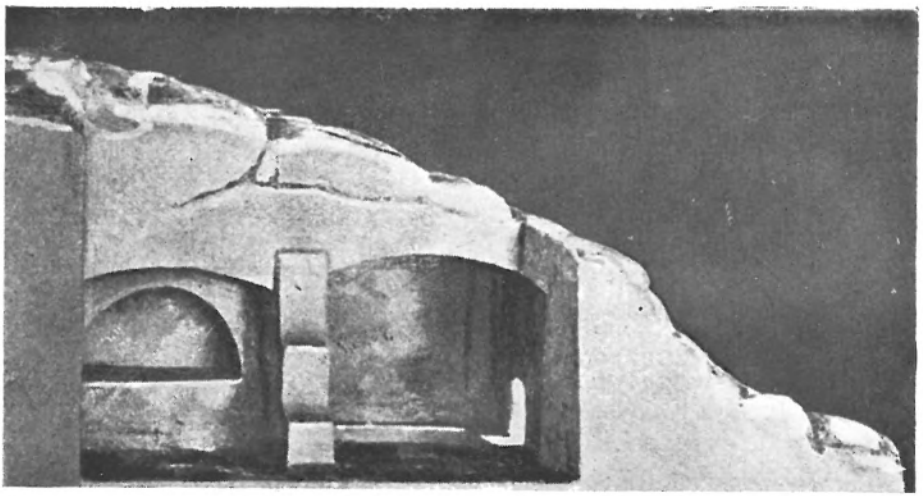
83. Zeď nářku, zbytek jerusalemského chrámu.
84. Vnitřek domu Kaifášova dnes.
85. Vnitřek večeřadla ze stol. XIV.

86. Tisíciletá oliva v Gethsemany.
87. Gethsemany: jeskyně smrtelného zápasu.
88. Jerusalem: vysoké město se čtvrtí, v níž stojí večeřadlo.

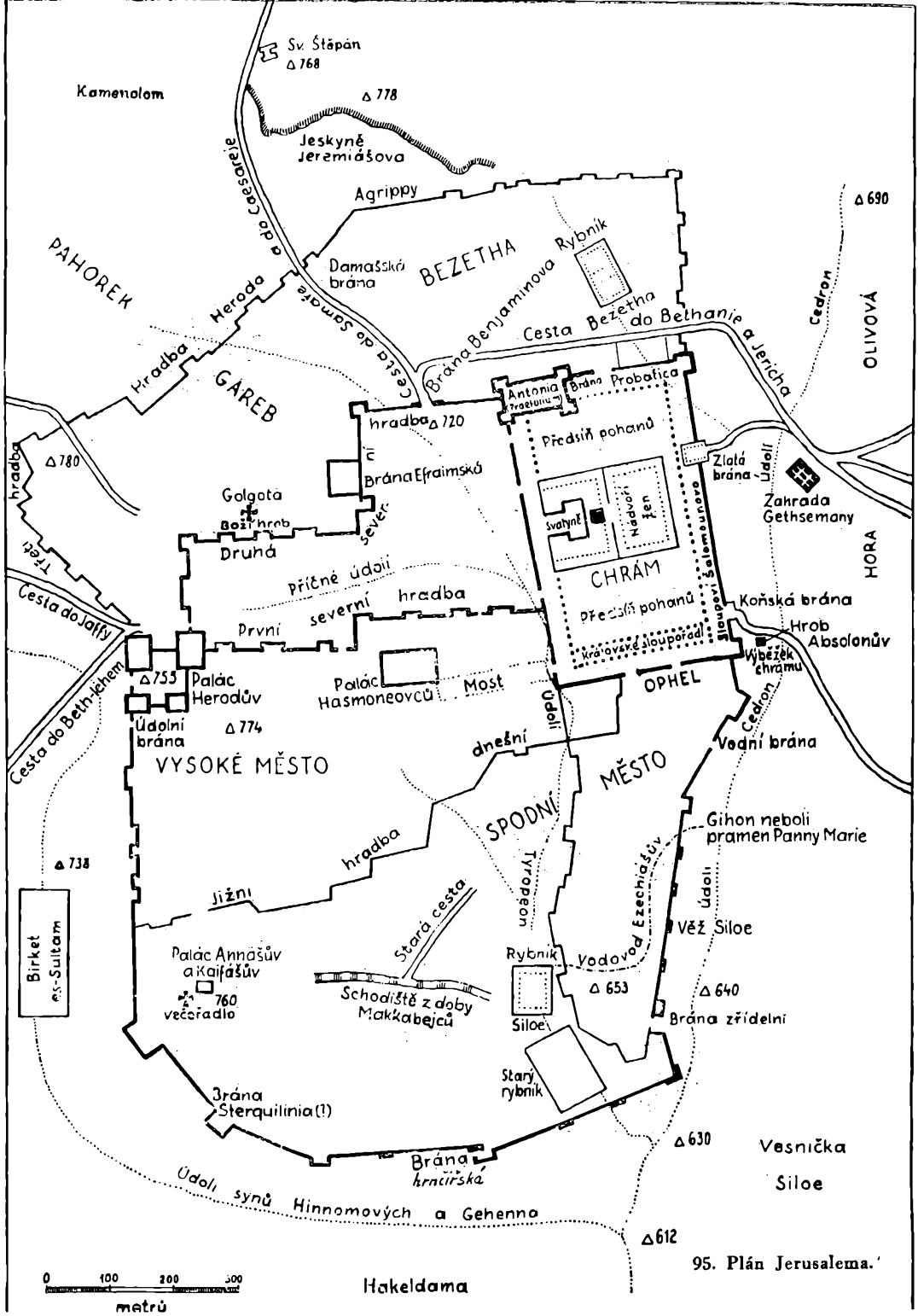


89. Údolí Gehenna a Hakeldama.
90. Dláždění Lithostrotos.
91. Hora Olivetská, dole Gethsemany.

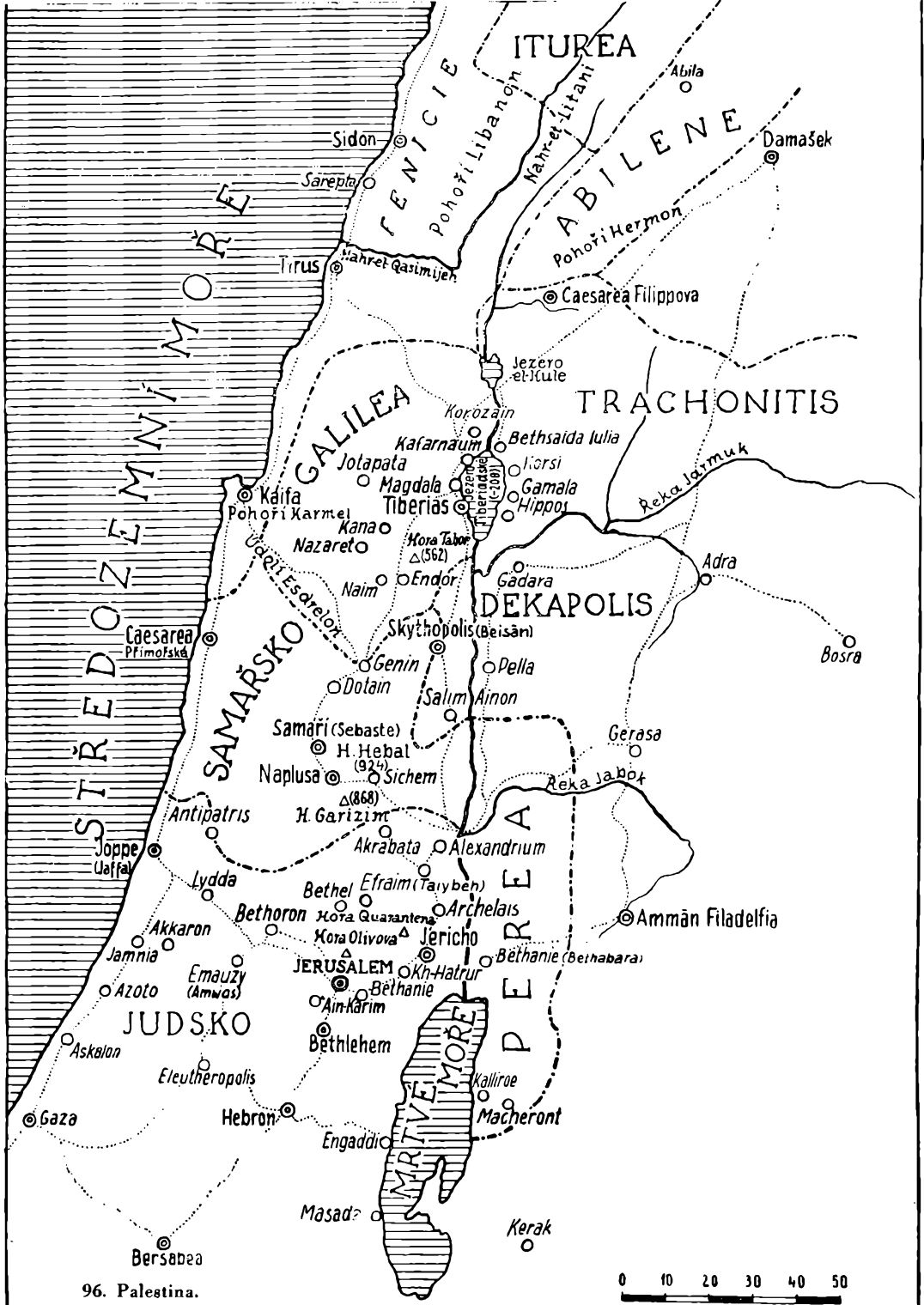




92. Císařův reskript, pocházející z »Nazareta«.
93. Vchod do hrobu s otáčivým kamenem.
94. Palestinský hrob za dob Ježišových.



95. Plán Jerusalema.



96. Palestina.

OBSAH

Předmluva 7

ÚVOD

Země Ježíšova 13
Herodes Veliký 17
Nástupci Herodovi: Archelaos, Antipas, Filip 24
Římští prokurátorové: Pontský Pilát 29
Saduceové, farizeové a jiné židovské skupiny 35
Chrám a kněžstvo 48
Velerada 55
Synagoga 60
Židovský a náboženský život 61

Prameny 78
Prameny mimokřesťanské 78
Zprávy čistě židovské 78
Josef Flavius 80
Spisovatelé římští a jiní 82
Prameny křesťanské 83
Zprávy mimo Nový Zákon 83
Nový Zákon mimo evangelia 89

Evangelia 91
Matouš 97
Marek 105
Lukáš 112
Otázka synoptiků 122
Jan 129

Chronologie života Ježíšova 146
Narození Ježíšovo 147
Počátek působení Jana Křtitele 149
Trvání veřejného života Ježíšova 151
Datum Ježíšovy smrti 153
Časový přehled života Ježíšova 157
Soupis Quiriniův 157
Podoba Ježíšova 165
Racionalistické výklady života Ježíšova 170

ŽIVOT JEŽÍŠE KRISTA

Život soukromý 207
»Toto orbe in pace composito« 207
Zvěstování Zachariášovi 208

Zvěstování Marii 210
Narození Jana Křtitele 216
Josef, snoubenec Mariin 219
Narození Ježíšovo 221
Mariino očišťování 227
Mudrci 231
Povraždění neviňátek 235
Pobyt v Egyptě 237
Nazaret 238

Od počátku veřejného života až do prvních velikonoc 245

Jan Křtitel a křest Ježíšův 245
Poušť a pokušení 249
Jan odchází a Ježíš přichází 254
V Galileji 257
Svatba v Káni 258

Od prvních velikonoc do druhých 264

Prodavači v chrámě 264
Nikodem 265
Konec Janův 268
Samaritánka 270
Návrat a první působení v Galileji 275
V Kafarnaum a jinde 277
Vyvolení prvních čtyř apoštolů 279
Další zázraky a první překážky 281
Dvanáct apoštolů 287
Kázání na hoře 292
Setník z Kafarnaum a vdova naimská 305
Poselství Jana Křtitele 307
Nejmenovaná hříšnice 310
Drobná činnost 312
Utišení bouře a uzdravení posedlého v gerasenské krajině 315
Dcera Jairova. Žena s krvotokem. Dva slepci 319
Rozeslání dvanácti apoštolů 322
Smrt Jana Křtitele 325
Ježíš vypuzen z Nazareta 327

Den podobenství 332

Podobenství 332
Účel podobenství 333
Podobenství o království 336

Od druhých velikonoc až do poslední slavnosti stánků 342

První rozmnožení chlebů 342
Ježíš kráčí po vodě. Kázání o chlebě života 345
Ochrnutý člověk u Bezethy 351
»Podání starších« 353

Ježíš ve Fenicii a v Desitiměstí. Druhé rozmnožení chlebů 354
Znamení s nebe. Farizejský kvas. Slepý z Bethsaidy 357
V Caesareji Filipově 359
Ježíš opravuje pojem mesiánství 363
Proměnění Páně 365
Posedlý s padoucnicí 367
Poslední dny v Galileji 368

Od posledního svátku stánků do posledního svátku posvěcení chrámu . . 375

Otázka chronologická a zeměpisná 375
Na slavnosti stánků 377
Cizoložná žena 382
Slepý od narození 386
O dobrém pastýři 389
Šíření království Božího v Judsku 392
Milosrdný Samaritán 395
Marta a Maria. Podobenství o modlitbě 397
Uzdravení posedlého a pomluvy farizeů. 399
Znamení Jonášovo 399
Ježíš na hostině u farizea. Útoky a napomenutí 402
Otázky o majetku. Nadpozemské očekávání 405
Znamení, jemuž budou odpírat. Potřeba změny smýšlení 407
Žena shrbená a člověk vodnatelný. Otázky o veliké večeři 409

Od poslední slavnosti posvěcení chrámu do poslední cesty Judskem . . . 414

Na slavnosti posvěcení chrámu 414
Ježíš v Zajordání 416
Podmínky k následování Ježíše 418
O ztracené ovci a ztraceném penízi 419
O marnotratném synu 421
O nevěrném správci. O boháči a Lazarovi 425

Od poslední cesty Judskem do týdne utrpení 429

Deset malomocných. Osudy království Božího 429
O nepravém soudci. O farizeovi a celníkovi 431
Otázky o manželství. Ježíš a dítky 434
Boháč přichází k Ježíši. Úvahy o bohatství 438
O dělnících na vinici 443
Vzkříšení Lazara 444
Ježíš v Efremu a Jerichu 450
Podobenství o hřivnách a talentech 457
Na hostině v Bethanii 460

Týden utrpení: neděle a pondělí 463

Slavný vjezd do Jerusalema 463
Řekové chtějí být uvedeni k Ježíši 469
Kletba nad fíkovníkem 471

Týden utrpení: úterý a středa 474

Ježíšova moc. Podobenství o dvou synech 474
Podobenství o nehodných vinařích 475
Daň císaři 476
Saduceové a zmrtvýchvstání 478
Největší přikázání. Mesiáš syn Davidův 480
Výčet převrácenosti zákoníků a farizeů. Oběť vdovy 482
Předpověď o zkáze Jerusalema a o konci světa 487
Podobenství o pannách. Poslední soud 494
Středa. Jidášova zrada 496

Týden utrpení: čtvrtek 501

Přípravy k poslední večeři 501
Otázka chronologická 502
Odhalení zrádce 508
Ustanovení Eucharistie 513
Předpověď zapření Petrova 518
Poslední rozmluvy 519

Týden utrpení: Velký pátek 524

Gethsemanská zahrada 524
Zajetí Ježíšovo 528
Náboženský soud před veleradou 531
Ježíš potupen. Zapření Petrovo. Konec Jidáše Iškariotského 539
Občanský soud před Pilátem a Herodem 545
Ukřižování a smrt 560

Druhý život 579

Zjevení v Judsku 580
Zjevení v Galileji 590
Nanebevstoupení 594

Pohled zpět 597

Poznámky 603

Seznam vyobrazení 643

GIUSEPPE RICCIOTTI: ŽIVOT JEŽÍŠE KRISTA

(Vita di Gesù Cristo, Milano 1941)

Z italštiny přeložili Dr Jaroslav Kulač a Dr Josef Zvěřina. Vydalo léta Páně 1948 nakladatelství Vyšehrad v Praze v nákladu 4.500 výtisků. Písmem Bodoni a v úpravě Antonína H. Hořánka vytiskla tiskárna Jar. Strojil n. s. v Přerově. Vydání první. Cena brož. Kčs 200.—.