

## BLIŽNÍ SAMAŘANEM — SAMAŘAN BLIŽNÍM

K homiletické exegesi L 10, 25—37

*Pavel Filipi*

V samostatném pojednání hodlám vyložit problematiku tzv. homiletické (potažmo katechetické) exegese biblických textů ve větší šíři. Tento článek chce být ilustrací k тезím, jež systematicky rozvinu později. Homiletická (katechetická) exegese začíná zpravidla tam, kde skončila exegese historicko-kritická, avšak zpětnou vazbou klade historické exegesi nové otázky. Homiletická exegese je sérií voleb. Význam historické kritiky je v tom, že upřesní alternativy, mezi nimiž se rozhodujeme. Ale břemeno vlastní volby z nás nesejme.

**1. Podobenství o milosrdném Samařanu a jeho rámeček**

Oddíl L 10,30—35 patří k nejznámějším z Ježíšových podobenství. Podle klasické klasifikace, zavedené Ad. Jülicherem, nejde ovšem o podobenství ve vlastním smyslu, nýbrž o jeden z lukášovských ‚exemplárních příběhů‘ (Beispielierzählung)<sup>1</sup>. Příběh je vkomponován do dialogu mezi nejmenovaným znalcem zákona a Ježíšem (v.25—29 + 36—37). Podobnou kompozici nacházíme u Lukáše častěji, např. 7, 36—50 12, 13—21.

První rozhodnutí, které musí homiletický exeget učinit, je, zda příběh ponechá v tomto zarámování, nebo zda jej odtud vyjme a vyloží jako samostatnou jednotku. Literárně-kritický nálezn zde tuze nepomůže, už proto, že není jednoznačný: Zastáván je názor, že příběh milosrdného Samařana původně koloval samostatně a byl dodatečně vkomponován do rozhovoru se zákoníkem — stejně jako názor, že spojení příběhu s rozhovorem je původní<sup>2</sup>. Ale ani kdyby se prokázalo nade vší pochybnost, že toto spojení

<sup>1</sup> Jülicher, A.: Die Gleichnisreden Jesu I (1899, 2. vyd.), 112nn.

<sup>2</sup> Pro přehled diskuse o této otázce viz: Monselewski, W.: Der barmherzige Samariter (1967), 153—157. Jde vlastně o několik otázek: (a) vztah celého dialogu (v. 25—29) k podobenství (v. 30nn), (b) vztah první části úvodního dialogu (v. 25—28) k části druhé (v. 29), (c) vztah druhé části úvodního dialogu (v. 29) k podobenství (v. 30nn), vztah mezi úvodním (v. 25—29) a závěrečným dialogem (v. 36).

původní není, nebyl by homiletický exeget zbaven vlastní volby. Do jaké jiné souvislosti by příběh zařadil? Má kazatel či katecheta naprostou volnost nahradit rámec evangelijní kompozice rámcem vlastním?

Pro ponechání vyprávění v ‚kanonické‘ souvislosti mluví i okolnost, že v této podobě text žil a působil po dlouhá staletí. Ale mluví pro ně i úvaha logická: Bez úvodní otázky zákoníkovy (v. 29) a závěrečné otázky Ježíšovy (v. 36) ztrácí samo vyprávění svou specifičnost, stává se poměrně banální morálitou. Teprve jako odpověď na otázku „*Kdo je můj bližní?*“ nabývá příběh překvapivé ostroty a stává se i homileticky a katecheticky potentní.

Připustíme ovšem, že tato otázka se objeví až v druhé fázi zákoníkovy diskuse s Ježíšem; první část rozhovoru („*Co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?*“ v. 25—28) má k vyprávění o Samařanovi vztah mnohem volnější<sup>3</sup>. To vedlo k úvaze, že verš 29 sice původně k podobenství patří, ale verše 25—28 jsou teprve sekundárně připojeny lukášovským zpracováním synoptické tradice o zákoníkově otázce po největším přikázání Mk 12,28—34 (resp. Mt 22,34—40)<sup>4</sup>. Tak vznikla kompozice, kde diskuse o největším přikázání (věčném životě) má jen funkci úvodu, umožňujícího přejít k tématu ‚bližní‘. Dáme-li této úvaze zapravdu, znamená to, že smíme v homiletickém a či katechetickém zpracování úvodní rozhovor přejít v nezbytné stručnosti jako jakousi kulisu a vlastní výklad začít až u verše 29: „*Kdo je můj bližní?*“ Je třeba ovšem vzít v úvahu, že věčná souvislost s „největším přikázáním“ dává otázce po bližním zase jinou váhu: Na jejím řešení přece závisí „podíl na věčném životě“! Není tedy snadné — z důvodů vnitřní logiky — dekomponovat ‚kanonickou‘ podobu celého oddílu.

## 2. „Kdo je můj bližní?“

Text uvádí, že zákoník klade tuto otázku ve snaze „sám se ospravedlnit“ (ThELÓN DIKAIÓSAI HEAUTON v.29). Zde je homiletický exeget postaven před další volbu. Tuto zmínku je totiž možno chápat přinejmenším dvojím způsobem: **a)** Ve smyslu ‚pavlovském‘: Zákoníkova otázka je výrazem snahy po sebeospravedlnění před Bohem, snahy získat takovou životní pozici, aby již nebylo potřebí Boží milosti<sup>5</sup>. **b)** V užším smyslu je možno otázku chápat jako zákoníkův pokus zachránit situaci, do níž se dostal, když Ježíšovi původně položil otázku, na kterou musel sám znát

<sup>3</sup> Podobná situace je v L 12,13—21. Logická proluka je mezi verši 13n a 15nn.

<sup>4</sup> Např. Perrin, N.: *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), 123 a Linnemann, E.: *Gleichnisse Jesu* (1978, 7. vyd.), 62nn; zde též přehled diskuse o problému, str. 144—149.

<sup>5</sup> Tento výklad zastává s velkou rozhodností K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 460n.

odpověď. Předpokládá to, že rozhovor se odehrává před svědky, před nimiž zákoník musí zachránit svou reputaci, předchozím průběhem rozhovoru poškozenou. Jakoby říkal: Citovat dvojpříkázání lásky je zajisté správné, ale všechny problémy ještě vyřešeny nebyly: Kdo je můj bližní, kterého mám milovat jako sebe samého? Tato druhá možnost ovšem zákoníka poněkud karikuje a ponechává jej v roli, signalizované v úvodu poznámkou, že si chtěl Ježíše jenom prozkoušet (EKPEIRAZÓN v.25).

Je zajisté s podivem, že z dvojpříkázání je tomuto muži problémem spíše bližní, než Bůh, resp. láska k bližnímu spíše než láska k Bohu. Potvrzuje se tím pravidlo, že poselství skoro všech Ježíšových podobenství přináší překvapení i pro ty, kteří se domnívají, že již o Bohu vědí vše.

Nicméně otázka nepostrádá logiku a není vhodné ji předem degradovat. Má svůj existenciální rozměr, o němž ví i náš současník: *Kdo je můj bližní?* Vykладаči nás poučí, jaké problémy byly v této otázce obsaženy pro současníka Ježíšova: Vztahuje se pojem ‚přítel-bližní‘ (rea, PLÉSION) na všechny židy, jen na židy, na proselyty, na příchozí v Izraeli?<sup>6</sup> Odpovědi na tyto otázky v prostředí rabínské teologie mohly být spekulativní, vykonstruované — ale otázka sama obsahuje problém skutečný, autentický: Jak blízko (prostorem, příbuzenstvím či spřízněností) mi musí být člověk, kterého mám „milovat jako sebe samého“? Jak obsáhlá je množina ‚bližních‘, aby má láska byla ještě skutečná, nepomyslná? I se zásobou lásky je třeba zacházet uvážlivě. A ovšem otázka odhaluje i bezradnost v této věci — bezradnost nejen zákoníkovu<sup>7</sup>.

Důležité je i toto: Ať byla otázka míněna jakkoli, Ježíš se jí ujme, vezme ji vážně a odpoví na ni (hYPOLABÓN v. 30). Učiní to nikoli definicí — s těmi Bible nepracuje — nýbrž příběhem. Tím ji převede na jinou úroveň.

### 3. Jednající osoby

Příběh sám je poměrně prostý a konstruovaný v obecném schématu, jež známe i z pohádek: Dvakrát špatně, potřetí správně. To nás svádí k tomu, že na otázku, kolik bylo jednajících osob, odpovídáme: Tři — kněz, levita, Samařan. Není to správná odpověď. I když ponecháme stranou blíže neurčené ‚lupiče‘ a nejednajícího ‚hostinského‘, platí, že aktéři jsou čtyři: Kromě tří zmíněných ještě nešťastník, který padl do rukou lupičů. Je to významné i proto, že Ježíš se v závěru právě k této postavě vrací: „*Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?*“ (v.36).

<sup>6</sup> Sr. např. Jeremias, J.: Die Gleichnisse Jesu (3. vyd. 1955), 143n.

<sup>7</sup> Sr. Gollwitzer, H.: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Biblische Studien 34 (1962), 48.

Jak je u podobenství obvyklé, vyprávění maximálně šetří atributy — popisem vlastností jednajících osob — a motivacemi — popisem důvodů jejich jednání. Postavy charakterizují samy sebe svým klíčovým jednáním. Kazatel a katecheta by to měli respektovat.

Klíčovou charakteristikou člověka, kterého přepadli lupiči, je, že byl opuštěn jako „polomrtvý“ (hÉMITHANÉS v. 30) — tedy ve stavu naprosté odkázanosti na vnější pomoc, kterou by nepotřeboval, kdyby byl buď zcela živý nebo zcela mrtvý.

Klíčovou charakteristikou kněze a levity je stereotypní: „uzřev, obešel“ (IDÓN ANTIPARÉLThEN v. 31,32). Toto silné vyjádření, implikující, že nešlo o nevšímavost, nýbrž o vědomý akt, vyvolává u vykladačů potřebu přece jen pátrat po důvodech takového podivného jednání. V literatuře se objevují nejrůznější hypotézy, například: Kněz a levita se nechťejí zdržovat v nebezpečné zóně, nechťejí poskytnout pomoc oběti loupežného přepadu, aby na sebe nepřivolali pomstu atentátníků — zvláště šlo-li o akt politické odvety ze strany palestinských partyzánů<sup>8</sup>. — Specifičtěji se uvažuje o možnosti, že jednání kněze a levity souvisí s jejich úřadem. Svě zastánce<sup>9</sup> i své odpůrce<sup>10</sup> má domněnka, že kněz a levita se striktně drželi zákazu znečistit se dotykem s mrtvolou dle Lv 21,1, konkretizovaného saducejským předpisem o nedovoleném dotyku „mrtvého na cestě“. Tímto výkladem je možno jednání kněze a levity buď omluvit — nebo naopak ještě tvrději odsoudit a s ním i celou formální observanci mojžíšského zákona, která selhává v konfrontaci se skutečnou životní nouzí (srovnej Ježíšovo uzdravování v sobotu). — Méně pravděpodobné jsou výklady v „antiklerikální“ tónině, kritizující funkcionáře oficiálního náboženství<sup>11</sup>: Z dobových pramenů víme, že kněží a levité se netěšili zvláštní vážnosti u lidu a nebyli — narozdíl od farizeů a zákoníků — pokládáni za představitele oficiální zbožnosti<sup>12</sup>.

Těmto psychologizujícím či historizujícím výletům nad rámec textových instancí však text sám klade citelný odpor; a to nejen úsporností líčení, nýbrž i zmínkou, že k situaci došlo „náhodou“ (KATA SYNKYRIAN v. 31).

<sup>8</sup> Gollwitzer, 51.

<sup>9</sup> Např. Jeremias, 144.

<sup>10</sup> Např. Linnemannová, 59.

<sup>11</sup> Nejsilněji Ragaz, L.: Gleichnisse Jesu (1944), 101n: „Kněz si čte breviář, má plno práce s teologickými a církevními problémy. Ten člověk u cesty — co je mu po něm? ... Hlavní věc je vnitřní život. Že tu u cesty leží polomrtvý člověk — takový už je svět.“ Že levita si cestou čte, je vidět na jednom z Rembrandtových výtvarných znázornění našeho oddílu (Gollwitzer 108).

<sup>12</sup> Strack-Billerbeck II, 182 a IV.1, 334nn.

Nicméně fakt, že prvními dvěma náhodnými kolemjdoucími byli kněz a levita, je v textu obsažen a otázka po jeho funkci a významu je oprávněná. Tuto otázku je však třeba pokud možno zodpovědět z textu samotného. Odpověď naznačuje třetí kolemjdoucí, jehož jednání kontrastuje s jednáním prvních dvou. Není to ‚laik‘, muž z lidu, který zahanbí ‚kleriky‘. Je to Samařan. Zatímco u polomrtvého nebožáka není řečeno, jakého byl původu, byl to „nějaký člověk“ (ANTHRÓPOSTIS v. 30), je u prvních dvou kolemjdoucích nade vši pochybnost jasné, že jde o židy. Jdou kolem sice náhodou, ale jsou to židé. Naproti tomu třetí je Samařan. Na tomto kontrastu podání jedině záleží; vše ostatní jsou nadbytečně konstrukce.

#### 4. Samařan

Již při běžném čtení vynikne, jak nápadně podání prodlévá u závěrečné scény (v.33–35). Najednou přestává šetřit podrobnostmi, na něž bylo dříve tak skoupé. To se týká především motivace: Samařan byl ke svému jednání „pohnut soucitem“ (ESPLANCHNISTHÉ v.33). Kazatel a katecheta vyvodí důsledky z okolnosti, že motivace jednání negativního nestála za námahu, nebyla předmětem zájmu, avšak v případě jednání kladného je o ní výslovná zmínka.

Stejně tak ostatní jednotlivosti, jimiž je líčení přeplněno — až po údaj, že to Samařana stálo dva denáry (v.35) — jsou důležitým signálem. Zdůrazňují, že Samařan jednal naprosto věčně, pragmaticky: Na místě ošetří nebožákovi rány prostředky, jež má k dispozici, svým dobytčetem jej transportuje do útulku pro pcečné, tady se mu postará o jídlo a pití a celou akci zajistí i finančně. Tento ‚Samařanův‘ styl vešel do systémů veřejné zdravotní péče, kde jde o přesně tytéž kroky lege artis: Akutní případ na místě ošetřit, transportovat do místa, kde může být poskytnuta další péče, zajistit střechu nad hlavou, potravu a finance k dalšímu ošetřování. Láska k bližnímu, kterou příběh chce ilustrovat, je takto věčná, takto konkrétní, takto rutinní, profánní.

V této souvislosti se klade otázka, jakou funkci ve vyprávění má okolnost, že kladnou postavou je Samařan. Z běžných lexikonů a příruček se snadno dovíme, jaké napětí panovalo mezi židy a Samařany a proč. Potlačíme zvědavou otázku, co asi Samařan hledal v nenáviděném Jeruzalémě a proč se tam hodlal vracet (v.35).

Jakého typu však je kontrast mezi Samařanem a židem? V úvahu přicházejí dvě možnosti, mezi nimiž se kazatel a katecheta má rozhodnout: Samařan je pro žida ‚cizinec‘, nepatří do okruhu ‚domácích víry‘. Postavou Samařana podobenství odmítá restriktivní pojetí pojmu ‚bližní‘, založené na etnické nebo náboženské sourodosti<sup>13</sup>. — Druhá možnost vychází z ne-

přátelství mezi židy a Samařany. Postavou Samařana, prokazujícího lásku k příslušníku židovské náboženské komunity, se podobenství řadí k Ježíšově výzvě o milování nepřátel<sup>14</sup>.

Nevysloveným předpokladem obojí možnosti však je, že zraněný nebožák vedle cesty byl žid. To však není předpoklad nepochybný. Kromě toho příběh ani slůvkem nenaznačuje, že by mělo jít o kontrast mezi Samařanem a židem, kterého napadli lupiči. Kontrast, o nějž tu jde, je mezi Samařanem a jeho dvěma nepochybně židovskými předchůdci na cestě z Jeruzaléma do Jericha, knězem a levitou. Taková je logika vyprávění a v jejím rámci musíme hledat odpověď na svou otázku po smyslu údaje, že kladnou postavou je Samařan.

## 5. Závěrečný dialog

Výklad podobenství se většinou uzavírá tím, že Ježíš klade zákoníkovi před oči Samařana jako příklad k následování. „*Jdi a jedvej také tak*“ (v.37), nehledej definice, kdo je tvůj bližní, jdi svou cestou a až uvidíš potřebného člověka, věz, že to je tvůj bližní. „Láska k bližnímu není obecným morálním principem, nýbrž událostí, setkáním, které se děje v jistém aspoň smyslu bez programu, bez mého úmyslu, náhodně...“<sup>15</sup>. Není to výklad chybný, avšak není úplný.

Krátký dialog mezi Ježíšem a zákoníkem, který následuje v závěru oddílu, dává možnost výkladu dalšího. Ježíš, když dovyprávěl podobenství, položí zákoníkovi otázku. Většinový výklad předpokládá, že se Ježíš ptá, komu byl Samařan bližním, a tím navrhuje zákoníkovi, aby se postavil do role Samařanovy, aby se identifikoval s člověkem, který se setkává s neštěstím druhého. Odpověď na původní zákoníkovu otázku „*Kdo je můj bližní?*“ (v.29) by pak vskutku zněla: Ten, který upadl mezi lupiče, tj. každý, kdo tě potřebuje.

Avšak Ježíšova závěrečná otázka je formulována jinak: „*Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?*“ (v.36). Pak odpověď

<sup>14</sup> Tak podobenství chápe J. B. Souček: „Závazek lásky překračuje všechny lidské přehrady, i přehrady konfesí a církví“ (Bratr a bližní ThPřKR 1962, 131). Pokud jde o katechetické zpracování stojí na této linii např. Ingo Baldermann, Gottes Reich — Hoffnung für Kinder (Wege des Lernens 8, 1991), 86—90.

<sup>14</sup> Tento výklad energicky zastává W. Monselewski (uv. spis, 159nn), který v příběhu o Samařanu hledá explikaci příkazu lásky k nepřátelům: Mt 5,43—48 par. Podle O. A. Fundy (Bible nejmenším, 1992) je právě tato „specificky evangelijní výzva lásky k nepříteli“ oním prvkem, jež odlišuje podobenství od „obecného humanismu lásky a pomoci“. Proto Funda své katechetické zpracování tohoto oddílu nadepisuje: O člověku, který pomohl nepříteli.

<sup>15</sup> Souček na uv. místě.