Lutherův výklad Podobenství o Samařanu a o Družičkách[1]

Jiří Mrázek

Luther's Interpretation of the Parables of the Good Samaritan and the Ten Bridesmaids. The article examines Luther's work with New Testament parables. Working from two prominent examples (the Good Samaritan in Luke 10 and the Ten Bridesmaids in Matth 25), it compares our understanding of the parables today with how they were viewed by exegetes before Luther, especially in the patristic period, and also with Luther's approach to the texts. The article comes to the conclusion that Luther introduces new themes, but not a new method. He continues to use an allegorical interpretation and an allegorical "inventory".

Keywords: Luther, exegesis, parables, Good Samaritan, parable of the ten bridesmaids, allegorical interpretation of the Bible.

Úvod

Pokusím se ukázat na dvou konkrétních perikopách, jak jim rozumíme dnes, jak jim rozuměla církevní tradice před Lutherem a jak Martin Luther. Vybral jsem pro tento účel dvě známá podobenství, jedno z Lukáše a jedno z Matouše.

O výkladu podobenství

Synoptická evangelia jsou plná podobenství. Je to žánr, který zřejmě už autentický Ježíš rád používal.

Už od novozákonní doby, nebo přinejmenším od rané patristiky se začíná rozvíjet *alegorický výklad* podobenství – alegorický výklad *všech* novozákonních textů a podobenství zvláště. Přesněji řečeno: u podobenství není na prvním místě, že by to musela být právě alegorie. Na prvním místě stojí přesvědčení, že čím více, tím lépe. Čím více z podobenství vyčteme, čím více prvkům v podobenství přičteme nějaký význam, tím lépe. Například v Podobenství o rozsévači[2] nestačí říci, že je to obraz zvěs-

[1] Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 Historie a interpretace Bible.

[2] Mk 4,1–9.14–20par.

tování. Je třeba pojmenovat, kdo je rozsévač, co znamená zrno, kdo jsou ptáci, co je trní etc. V Podobenství o milosrdném Samařanu[3] nestačí říci, kdo je bližní (což byla výchozí otázka), ale je třeba říci, kdo jsou lupiči, koho představuje kněz, levita, Samařan.

A toto „obsazení" co nejvíce prvků jde v některých případech docela nenásilně a organicky, ale jindy se podaří teprve za cenu hodně *přenesených* významů. A nastupuje alegorie.

Tento přístup k podobenstvím se táhne od pozdně novozákonních dob až někam na konec 19. století. A bohužel nejenom přístup. Spolu s ním už se táhne bohatá zkompletovaná výbava alegorických rekvizit. Alegorické významy, přiřazené družičkám, lampám, ženichovi, Samařanovi, knězi, levitovi atd., jsou už prostě dány a vymyšleny, takže není příliš čím překvapit. Jen tu a tam se dá něco pootočit a lehce novátorsky aplikovat, ale jinak máte dojem, že na všechno už přišel Origenes (a Augustin to od něj opsal a poslal dál).

Na přelomu 19. a 20. století stojí pozoruhodná postava: Adolf Jülicher (1857–1938).[4] Ten naprosto nekompromisně odmítl alegorii a s ní i cokoliv, co by se jí sebeméně podobalo. Podobenství jsou podle něho vlastně taková jednoduchá přirovnání. Mají jednu stručnou pointu a tu je možné vyjádřit jedinou větou. Asi tak jako Ezopovy bajky mají vždycky na konci stručné „Poučení".

Jeho schéma vypadá takto:

přirovnání × metafora

U *přirovnání* používáme slova v jejich *doslovném* významu. Například: David bojoval jako lev. (David je pořád David a lev je zvíře. To, co mají společného, „bod srovnání" je jejich bojovnost.)

Zatímco řekneme-li Lev z Judy – je to už metafora. V takovém případě lvem nemyslíme kočkovitou šelmu a Judskem její přirozený biotop, nýbrž myslíme tím *přeneseně* krále Davida nebo potažmo mesiáše. Podobenství je rozvinuté přirovnání. Alegorie je rozvinutá metafora. Je od zlého, je nepůvodní. To, co Ježíš používal, jsou výhradně podobenství.

Jülicher ovlivnil větší část 20. století. Exegeti, kteří kráčeli v jeho stopách, projevovali povinnou hrůzu a pohoršení z čehokoliv, co by byť jenom zavánělo metaforou, a povinně formulovali své jednověté pointy. Bylo to velmi *osvobodivé* (odvrhnout inventární zátěž dvaceti století může být osvobo-

[3] Lk 10,30–37.

[4] Dílo, které znamená zásadní zlom v exegezi podobenství, je A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Göttingen, 1910 (2. vyd.).

divé). Ale mělo to také vážné nedostatky. Jednak ty jednoduché, jednověté pointy (které by měly z toho podobenství přímo bít do očí!): podezřelé je, že se na nich neshodli. A zejména ty Jülicherovy působí s odstupem času poněkud úsměvně. Například u Dvou stavitelů: *polovičatost se nevyplácí* – v ničem, ani v náboženství;[5] u Deseti družiček je Jülicherova pointa: pošetilým jednáním propást přístup na svatbu / do Božího království;[6] u Milosrdného Samařana: milosrdné jednání znamená v Božích očích víc než (židovský) původ nebo (kněžské, církevní) postavení.[7]

Tyto pointy (jejich nejednoznačnost, případně úsměvnost) jsou jedna slabina jülicherovského přístupu. Ale kromě toho se ukázalo, že jeho předepsanou redukci *stejně* nedokážeme přijmout. I vykladačům, kteří se o to poctivě snažili, se do výkladu nakonec vloudilo *více* (více významu) než přísně redukční pointa dovoluje.

Ve druhé polovině 20. století přichází další obrat, který překvapivě rehabilituje *metaforu.*[8] Metafora je mnohem více, než se domníval Jülicher, je to více, než jen rétorická ozdoba. Je to způsob, jakým se díváme na svět.[9] A podobenství jsou právě metafory. Metafora nikdy nestojí sama o sobě, metafora vzniká teprve v kontextu. V kontextu, který je na pohled *nepatřičný* a já jako posluchač nebo čtenář musím přemýšlet, co tím vypravěč mohl myslet! Abych připomněl předchozí příklad Lva z Judy: mluvit o lvu není samo o sobě metafora. Mluvit o kočkovité šelmě v souvislosti s královskou rodinou – je na první pohled nepatřičné a *velmi otevřené*: myslím tím, že královská rodina patří do zoologické zahrady? Nebo že král je bestie, které je nebezpečno se přiblížit? Nebo „jen", že je statečný? Nebo od každého kousek?

Metafory jsou *provokativní*. Potíž je, že časem zevšední. Zvykneme si na jeden konvenční význam. Takže nás nepřekvapí, mluví-li někdo v souvislosti s Hospodinem o bačovi. Protože už jsme si na Pastýře zvykli.

No a přesně takto – jako (původně) neotřelá metafora, jako nečekaná odbočka o něčem jiném, fungují novozákonní *podobenství*. Ježíš a nějaký zákoník vedou docela zajímavou rozpravu o nejdůležitějších přikázáních, a Ježíš najednou, bez varování začne vyprávět jakousi historku z černé kro-

---

5 Jülicher, II., 266.
6 Tamtéž, 457.
7 Tamtéž, 596.
8 Především H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1980.
9 Srov. též P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975; P. Ricoeur, The Bible and the Imagination, in: H. D. Betz (ed.), *The Bible as a Document of the University*, Scholars Press Chico, 1981; P. Ricoeur, *Biblical Hermeneutics, Semeia* 4 (1975).

niky.[10] Jak zase támhle na cestě do Jericha někoho přepadli. Ale my – stejně jako ten zákoník – podvědomě známe pravidla hry. Víme, že to nějak souvisí. Že je to vlastně hádanka, ve které máme najít odpověď. A většinou i sebe. Hledáme v tom příběhu sebe. A další souvislosti, které z toho plynou.

Pro výklad podobenství je velmi užitečné si uvědomit, jaké role a rekvizity to které podobenství nabízí (kdo tam vystupuje) – a zeptat se, kde se tam najdu já. To není předem dané. Ale *když už* se v určité postavě najdu, musím přijmout důsledky. Například: v Podobenství o marnotratném synu[11] se mohu poznat v tom marnotratném, což nabízí velmi lákavou naději na spásu. Ale současně v tom případě musím přijmout, že jsem jaksi prošustroval svůj život, nějak se mi to nepovedlo, a nemám *nárok* na nic. Nebo se mohu naopak poznat v tom starším bratru – a ponechat si hrdé vědomí, že jsem život nepromarnil, nýbrž smysluplně prožil v Božích službách – a přijmout, že se tou svou hrdostí a pýchou jaksi sám vylučuji z hostiny a nebezpečně zaostávám kdesi na poli za domem.

Jsou role, které vypadají jako „zapovězené",[12] totiž předem rezervované Bohu nebo Kristu. Ale ani to neplatí absolutně. Například v Podobenství o ztracené ovci u Lukáše[13] vypadá pastýř jako typicky vyhrazený Kristu. Totéž podobenství u Matouše vyzní ve smyslu: Jdi a jednej také tak.[14]

Tolik v rychlosti o výkladu podobenství. Teď se podíváme na dva konkrétní texty: nejprve nabídnu jakousi vlastní před-exegezi, inventarizaci toho, jak by se k danému podobenství dalo přistupovat, potom se podíváme na tradiční výklad *před* Lutherem, a nakonec přímo na Luthera: nakolik je ten jeho výklad stejný, nebo jiný.

Milosrdný Samařan Lk 10,25–37

První, co vidíme, je, že podobenství je opravdu vyprávěno v kontextu. V kontextu velmi záměrném a návodném. Není to tak, že prostě předcházel a následoval nějaký text, který k tomu možná patří, ale možná bylo evangelistovi jedno, kam ho umístil. Nikoli, zde je podobenství součástí rozhovoru, a zazní v něm právě jako ta hádanka, kterou má zákoník (a my) uhodnout. Kdybychom se porozhlédli po Lukášovu evangeliu, zjis-

[10] Lk 10,25–37.
[11] Lk 15,11–32.
[12] Srov. K. Erlemann, *Das Gottesbild der synoptischen Gleichnisse*, BWANT, Stuttgart, 1988.
[13] Lk 15,4–7.
[14] Mt 18,12–14.

tili bychom, že je to jeho velmi užitečná specialita. Nepostupuje tak, že by nám vyprávěl Ježíšovo podobenství, a *potom* začal vysvětlovat, o čem to bylo. Daleko jemněji a nenápadněji navodí situaci, ve které to podobenství máme pochopit, do které promluví.[15]

Tento rozhovor Ježíše se zákoníkem je zajímavý sám o sobě, a je zajímavé i srovnání s ostatními synoptiky.[16] Je to disputace, ve které se Ježíš – a jakýsi zákoník (zřejmě farizejského směru) – *naprosto shodnou.* A to nikoli v nějaké marginálii, ale právě na tom, co je centrální a nejdůležitější. Podle Marka Ježíš a zákoník řeknou každý svou verzi – ale ty formulace jsou si tak blízké, že Ježíš konstatuje: Nejsi daleko od království Božího. U Lukáše dokonce to podstatné řekne zákoník sám, a Ježíš vlastně jen přikývne: No vidíš, že to víš. (Jenom Matouš taktně pomlčí o tom , že se vlastně shodli.)

Ta shoda je ještě podtržena tím, že u Marka (a Matouše) se tento rozhovor odehrává v Jeruzalémě těsně poté, kdy Ježíš polemicky odpověděl Saduceům.[17] Ježíš – stejně jako farizeové – věří ve vzkříšení. Saduceové, kteří *nevěří* ve vzkříšení, tuto víru napadnou příkladem, který ji má zesměšnit. Ježíš jim dobře odpoví. A jakýsi (zřejmě farizejský) zákoník je tím evidentně potěšen a jde se přesvědčit, že se s Ježíšem opravdu shodnou. A shodnou.

Vedle této perikopy o největším přikázání je v evangeliích ještě jiná, trochu podobná, ve které se bohatý mladík[18] (podle Lukáše spíše významný politik)[19] ptá, co dobrého by měl učinit – a Ježíš ho odkáže na dodržování zákona. A chceš-li více, rozdej všechno co máš a následuj.

Ten Lukášův zákoník, který si za chvíli vyslechne příběh o Samařanovi, vypadá, jako by stál tak trochu na půl cesty mezi oběma příběhy. Neodehrává se v Jeruzalémě. A zákoník se neptá na největší přikázání, nýbrž: Co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě? Tedy v podstatě tak, jako ten bohatý mládenec. Ale dál už má ten příběh přece jen daleko víc společného s tím Největším přikázáním.

Všechny tyto souvislosti teď rozebírám, abych podtrhl, že je tu opravdu zcela výjimečná, oboustranně dobře míněná shoda. I takovou disputaci se zákoníky v evangeliích máme. A bylo by po pravdě i divné, kdyby žádná taková nebyla. Bohužel většina křesťanských exegetů to jaksi nepřekousne a začne tomu zákoníkovi podsouvat všemožné špatné úmysly. Včetně

[15] Srov. např. Lk 12,13–15; 15,1–2; 18,1.
[16] Mk 12,28–34; Mt 22,34–40.
[17] Mt 22,23–33; Mk 12,18–27.
[18] Mk 10,17–22; Mt 19,16–22.
[19] Lk 18,18–23.

Luthera (ten to , jak uvidíme, udělá taky). Ale vlastně už počínaje Matoušem, který sice nepodsouvá, ale nechá mluvit jen Ježíše a taktně pomlčí, že si zákoník myslel totéž.

U Lukáše je ovšem tento rozhovor vylíčen tak, že si zákoník přece jen jaksi naběhne. Ptá se na Ježíšovo mínění, Ježíš odpoví protiotázkou, zákoník poslušně odcituje, co si myslí. A najednou to vypadá, jako by mu Ježíš naznačil: No vidíš, že to víš. Tak proč se mne ptáš?

Naběhl si právě tou otázkou. Kdyby se zeptal: Co ty, Ježíši, považuješ za největší přikázání? tak prostě jen konzultují své názory. Ale chtěl-li se zeptat krásněji a praktičtěji a položil (si) osobní otázku – Co mám dělat? – tak si naběhl na odpověď: No vidíš, že to víš.

Aby zachránil situaci – tak jsou míněna ta slova ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν[20] – a aby ukázal, že to není tak jednoduché, zeptá se: Kdo je můj bližní? Neptá se na Boha, tedy na první přikázání. Ptá se na výklad toho druhého.

Zde bych rád přednesl krátkou apologii toho zákoníka a jeho otázky – dřív než to udělá i to následující podobenství:

Kdybych byl Izraelcem novozákonní doby… Zkuste se do té situace vžít. V Jeruzalémě (který ještě stojí) je Chrám Hospodinův, a v něm jako personál kněží a levité, drtivou většinou saduceové. Kdybych byl Izraelec té doby, tak *toto* jsou moji oficiální reprezentanti před Hospodinem. A tak trochu i před Římany jako světskou mocí. Oni i za mne vykonávají oběti. Bez nich to nejde. Velekněz vstupuje jednou ročně do nejsvětější svatyně.

Ale jinak je to zbohatlická sebranka. Mafie, která ovládá Jeruzalém (trošku jako renesanční papežové, kteří tak rozčilovali Luthera). Navíc vesele kolaborují s Římany. Člověk aby si před nimi hodně dával pozor na ústa. Ostatně Ježíše budou mít na svědomí právě oni. Ježíš v Jeruzalémě bude neúnavně kritizovat právě je. Jsou to mí bližní? Formální, oficiální představitelé ano. Ale jinak: Mám s nimi vůbec něco společného? Když se jim nedá věřit?

Pak jsou tu zélóti a sikariové. Ti nekolaborují. Ti jsou úplně jiní. Vedou osvobozenecký boj. I za mne a za moji svobodu. Pravda, občas někoho zabijí. A v zápalu bojem nebo omylem občas i nevinného. Není dobré je potkat ve špatnou dobu na špatném místě. Protože taky vybírají *svoje* daně. Z něčeho se financovat musejí. Jsou to mí bližní? Bojují taky za mou svobodu. Ale je lepší se jim vyhnout.

Pak jsou tu ještě esejci, kteří se stáhli z tohoto slzavého údolí kamsi do ústraní. Mezi sebou se mají (povinně) rádi, a všemi ostatními pohrdají.

[20] Lk 10,29.

Jsou to mí bližní (když se za ně výslovně nepovažují a jsem pro ně synem tmy)?

Je to tak jednoduchá otázka? A ukáže se *Ježíšovým* bližním spíš Jidáš, který ho zradí, nebo Petr, který se ho ostentativně (jako bližního) zřekne, nebo snad popravčí četa?

No, každopádně Ježíš přijme tu otázku (už nezopakuje: Co si myslíš ty, a No vidíš, že to víš). Vezme tu otázku vážně a začne vyprávět příběh.

V příběhu vystupují tyto postavy: lotři (bandité) kněz, levita, Samařan, no a ten přepadený.[21]

Bandité přepadnou, oloupí a nechají polomrtvého.

Slovo „polomrtvého" je svým způsobem klíčové, protože otvírá další děj. Kdyby ho zabili, není už co řešit. Oni odvedli tuhle práci polovičatě – a dlouho se zdá, že zbytek dokoná lhostejný zástup, zastoupený knězem a levitou. Prostě lidé, kteří šli kolem, kteří si všimli (ne, že by neviděli), a přešli „na druhý chodník". Až na poslední chvíli se v tom příběhu objeví někdo, kdo situaci zachrání. Nepřejde na druhý chodník, poskytne první pomoc. A od okamžiku, kdy se přiblíží (jsem přesvědčen, že) už to má logický spád. Když už mu obvážu rány, nedává smysl, abych ho tam nechal obvázaného ležet, když už ho odvezu, nenechám ho zase někde na ulici…

Otázka zněla: Kdo je bližní? Odpověď, ke které nás směruje ten příběh, je zcela jednoznačná. A zákoník ji pro jistotu i vysloví: Ten, který pomohl.

Pozor! To není ta odpověď, kterou máme zažitou a na kterou jsme zvyklí. Tady se neříká, že všichni lidé jsou bližní! V tom příběhu je naopak bližních velký nedostatek. Vlastně jen jeden. Takže Ježíš dá vlastně za pravdu tomu zákoníkovi! Bližní je jenom ten, kdo ti pomůže. Ne, že každý! Ti první dva nebyli. A ti zbojníci už vůbec ne. To není univerzalistická odpověď. To je naopak to úplně nejužší vymezení.

Ale *když už* ti někdo pomůže, pak je úplně jedno, kdo to je. I kdyby to byl Samařan. I kdyby to byl islamista. Stal se ti bližním. Prokázal ti milosrdenství.

Teprve pak přijde Ježíšovo otočení otázky: Neptej se, kdo je tvůj bližní, ale buď *ty* bližním. Komukoliv. Bližních je velký nedostatek. Tak jdi!

Tady přijde ke slovu Jülicherova pointa: Bůh si cení prokázaného milosrdenství víc než původu nebo postavení. Ovšem s výhradou, že Jülicher záměrně škrtnul právě kontext, na kterém Lukášovi tolik záleží. Neřeší otázku, kdo je bližní, ale čeho si Bůh víc cení.

[21] Protože otázka zněla, kdo je můj bližní, nebudeme pro začátek zahrnovat mezi postavy osla, a zřejmě ani hostinského, protože do děje nijak nezasáhne.

Ovšem i ten Jülicher i při té nejpřísnější redukční dietě přece jen zapracuje i to, že pomůže – nikoli náhodný kdokoliv, ale právě – Samařan, a nepomůže – nikoli jakýkoliv kolemjdoucí, ale právě – kněz a levita. Už i Jülicherovi to přece jen přijde nápadné a postaví proti sobě oficiální představitele – a příslovečného nepřítele a kacíře (Samařana).

Zastavme se u nich přece jen na chvilku.

Ta pointa už je jasná. Ale možná, že je v tom příběhu přece jen něco navíc. Kromě té přímočaré odpovědi.

Nebývá zvykem, aby v Ježíšových podobenstvích byli všichni tak přesně pojmenováni. Svou příslušností *někam*. Většina podobenství si vystačí s tím, že *nějaký člověk*, nějaký hospodář nebo podobně. V rozsévači není ani to substantivum (vyšel ten, co rozsévá, aby rozséval). Tady jsou pojmenováni úplně všichni – kromě jednoho. Anonymní zůstává ten přepadený. To se může stát komukoliv.

Teď si vzpomeňte na tu mou malou apologii zákoníka a jeho otázky: *kněz* a *levita* jsou právě ti, kteří mne reprezentují v Chrámu. A svým způsobem i před Římany. A jsou to typičtí *saduceové.* Ti, kteří nešťastníka přepadli a obrali o všechno, jsou zdánlivě neutrálně označeni jako λῃσταῖ – ale například Josephus Flavius takhle označuje zélóty. Odpovídá to asi tak dnešnímu označení „terorista“ – u kterého se už taky poněkud stírá, jestli je motivován spíš politicky nebo spíš kriminálně. Protože ve výsledku je to jedno.

A Samařan – je ten, který teoreticky, nominálně, nepatří k nám. A na potvoru zrovna on pomůže.

Ta základní pointa zůstává. Ta by zůstala, i kdyby se tam promenádoval bezejmenný dav. Ale jaksi návdavkem je k tomu přidána docela šťavnatá polemika a spousta narážek. Všimněte si třeba jen toho, že tam je kněz, levita, zélóta, samařan – ale shodou okolností žádný farizeus. Protože kdyby tam prošel farizeus, asi by už nebylo potřeba Samařana a pointa by ztratila na pikantnosti a provokativnosti.

Co tím chci říci: že to podobenství má svůj „přímý tah na branku“, své jednoznačné vyznění, které nějak pochopíme. Včetně toho typicky Ježíšovského otočení otázky. Ale kromě toho je tam jako „bonus“ i spousta dalšího – co tam opravdu *je.* Co tam nevnášíme zvenčí. Kněz, levita, terorista, Samařan – to je opravdu bonus navíc.

Starocírkevní výklady

Když se podíváme na starocírkevní výklady,[22] jednak obvykle nepřenesou přes srdce, že by to zákoník mohl myslet dobře, natož, že by mu Ježíš do té míry dal za pravdu. Konec konců, s tím už měl problémy Matouš. A protože není čeho se chytit, začnou podsouvat a různě psychologizovat, co jak mohl myslet.

V podobenství samém: to povědomí, že máme být bližním a jednat jako ten Samařan – tedy to, čemu se dnes trochu zjednodušeně říká *etický výklad* – to jaksi zůstává. Jenom se občas ztrácí to povědomí, že Ježíš vlastně tu otázku nakonec otočil: ne každý je bližním, ale komukoliv se *staň* bližním.

Ale právě, že to podobenství nabízí více. Tak se zkouší více:

Předně je škoda z toho vynechat *Ježíše.* Jestli někdo umí pomáhat a dokonce uzdravovat, tak přece právě Ježíš. To ovšem znamená ztotožnit ho se Samařanem. Což *je* poněkud neobvyklý krok, ale lze si pomoci tím, že je odjinud. Ježíš přichází odjinud (totiž z nebe). Samařan je také člověk odjinud. Potom se samozřejmě přímo nabízejí identifikace loupežníků s ďáblem a démony. Kněz a levita jsou jasně představiteli starozákonního Izraele – tady to připouští drobné variace, zda přímo SZ, nebo kultu, nebo zákona, který pomoci nemůže.

Zajímavé je, že Samařan pomůže olejem a vínem. I tato konkrétní lékárnička je celkem nečekaným detailem, který tedy lze vyložit. A když už jsme v tom, tak třeba na evangelium. A v tom rozmachu můžeme přidat už i osla a hostinského a hostinec a denáry, které tam Samařan zaplatí.

Standardní staro- a středověký výklad pak s drobnými obměnami vypadá tak, že:

Jakýsi člověk šel z Jeruzaléma do Jericha – *člověk* je Adam. Jeruzalém je nebe, a Jericho (v překladu Měsícov) má už v názvu pomíjení (měsíční fáze). Tedy Adam na cestě z nebeské blaženosti do pozemské pomíjivosti je přepaden ďáblem a jeho démony. Obrán o nesmrtelnost, a nechán polomrtvý (i to se dá vyložit), zákon – ať noemo-/abrahamovský nebo Mojžíšův – nepomůže, pomůže až Samařan Ježíš. Ten ho naloží na své dopravní zvíře – což by mohla být církev, ale taky Ježíšovo lidství –

[22] Stručný přehled patristických výkladů najdeme např. v A. A. Just, *Luke*. Ancient Christian Commentary on Scripture NT 3 (177), Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press Ancient, 2005; Monselewski W., *Der barmherzige Samariter: eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25–37*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967; podává přehled dotažený až do 20. století, avšak redukovaný příliš jenom na protiklad christologický versus etický výklad.

a doveze do hostince/církve, kde ho svěří hostinskému (apoštolé, evangelisté, popřípadě obecně kazatelé a faráři).

Tento výklad najdeme už u Origena,[23] a od něj opisují mnozí další.

Z původního, abych tak řekl *přízemního*, pozemského příběhu příliš nezbylo, stala se z toho jakási malá dogmatika v kostce. Ale to nevadí – aspoň ne nějak fatálně. Protože toto celé je právě jen bonus. Povědomí, že mám být bližním, se tím (většinou) neztratilo.

Dovolím si malou poznámku: pokud hledáme christologický výklad, to podobenství nabízí ještě jednu možnost. Kterou jsem ale v těch starocírkevních výkladech nenašel. Totiž najít Krista v tom raněném u cesty. Protože v jiném výrazném podobenství říká: cožkoli jste (ne)učinili jednomu z těchto nejmenších, mně jste učinili.[24]

Luther

Od Luthera se na toto téma dochovalo rovných 10 kázání, a k tomu ještě poznámky v jiných textech (např. ve výkladu epištoly Římanům). Už to ukazuje, že to byl jeho oblíbený text. Ale zároveň má svá specifika, že se zachovala právě *kázání* – a ne třeba komentář nebo přednáška.

První konstatování: Luther nevytrhuje podobenství z kontextu, začíná téměř pokaždé tím rozhovorem zákoníkem, dokonce o dva verše dříve od v. 23. To je na jednu stranu velmi sympatické. Ale má to i nepříjemnou stránku: ten úvodní rozhovor je pro Luthera *natolik* zajímavý a zásadní, že se obtížně dostává přes něj, k vlastnímu podobenství. Podobenství samozřejmě *umí* vyložit, má svou poměrně jasnou představu, jak, ale ne vždycky se k tomu dostane, a ne vždycky už na to má dost času. Jednak se totiž v tom rozhovoru řeší Zákon (tedy milované Lutherovo téma zákona a milosti), jednak si zákoník přímo naběhl (u Luthera) otázkou, co by měl *dělat*. Když zákon přece nedokážeme naplnit. Samozřejmě už se odtud rozběhne polemika vůči mnišství a papežencům a těm, kdo by chtěli být spaseni pro své skutky, nebo (jak se zdá) chtěli dělat dokonce *víc* než jim přikazuje zákon.

K samotnému podobenství najdeme např. v kázání z roku 1529 (odpoledním, dopoledne se zasekl na tom zákoníkovi)[25] úvahu, že Samařan je *proselyta*, žádný Žid od narození – ale naučil se ze Zákona víc, než všichni kněží a levité.

Na té myšlence je zajímavé, že to *spíš* odpovídá tomu, čemu se dnes nepřesně říká etický výklad. Každopádně Samařan není hned Kristus. A hezky je tam vystižen ten protiklad: právě Samařan a ne kněz nebo levita.

[23] Origenes, *Homiliae in Lucam* 34.
[24] Mt 25,40.
[25] WA 29.521–539.

Ale zajímavé je, že z něj přece jen udělá proselytu (bývalého Samařana). Jaksi mu nevychází, že by tak mohl jednat úplný jinověrec.

Nicméně hned to dál rozvede do své soudobé polemiky: kněz a levita mu připomínají všechny ty povedené a falešné svaté, co hledí jen na svou zbožnost a skutky. Ti, kdo si hledí své zbožnosti, jsou ve skutečnosti velmi nemilosrdní lidé. Zatímco skuteční svatí nenechají bližního ve štychu, tihleti soběstřední tam nechají Boha i bližního a hledají si dál svou vlastní cestu do nebe.

Ovšem o dvě stránky dál už je najednou Samařan Kristus. Kristus skrytým způsobem ukazuje na sebe, je to v duchovním významu obraz Krista.

A dál už jede ten klasický Origenes, potažmo Augustin a další. Lidstvo přepadené čerty, a ponechané polomrtvé – rozuměj duše je umrtvena, takže se nestará o nebeské věci. Kněz a levita jsou učitelé (Zákona) (ale v jiných kázáních zase jeden představuje praotce před Mojžíšem a druhý Mojžíšův zákon). Samařan Kristus nám nalil do ran olej, což je evangelium, které učí milosrdenství a odpuštění hříchů, a víno, které umrtvuje tělesnost. Naložil si nás na hřbet svého lidství a přinesl na kříž, a tak pomohl nejen slovem, ale i skutkem. Hostinec církev, kde se o nás postarají svátostmi, hostinský je v tomto případě farář a dva denáry, které dostane, jsou SZ a NZ.

Poměrně velký problém v tomto hladkém rozjezdu působí Lutherovi věta „Co bude nad to, zaplatím, až se budu vracet." Že se bude vracet, při parusii, je jasné. Ale co by ještě mohlo být to navíc? Snad porozumění evangeliu?

V kázání z roku 1531[26] chybí (nebo spíš není výslovně použit) christologický motiv. A reflektuje se tam Ježíšovo obrácení otázky:

> Ten, kdo činí dobře chudému, stal se jeho bližním. Zní to dobrodružně, že bližním se zve ten, kdo vykonal dobrý skutek, ne ten, kdo ho potřebuje. Zákon nazývá bližním toho, kdo má nedostatek. Evangelium ale znamená: kdo má lásku a dává, ten je bližní. „Bližní" znamená obojí, neboť jeden je bližním druhému. Platí to dvojmo: podle jména byl bližní tomu zraněnému i kněz a levita, protože stáli pod stejným Bohem a měli stejné přikázání lásky. Právě tak, jako ten, který tam ležel, a Samařan. Přesto říká Kristus, že kněz a levita se bližním nestali. Nazývá pravým bližním toho, který prokázal dobrý skutek a pomoc. Bližní jsou ti, kteří před Bohem patří dohromady, jeden, kterému se nedostává, a jeden, který pomůže, tak nezůstává při slovech, nýbrž přijde k činu.

To znamená, že tu nacházíme další oblíbený Lutherův motiv: zákon a evangelium. Tentokrát jako *bližní podle zákona – a podle evangelia.*

[26] WA 34 II 177,8–18.

Obraz Krista jako Samařana se ovšem objevuje mnohem častěji. Protože *On* je ten, kdo dokáže konat skutky, a tedy i pomáhat. My jenom odvozeně (tady bych řekl, že Luthera dogmatika hodně limituje).

Například v posledním dochovaném kázání na tento text 1537:[27]

> Kristus nese lidstvo na svých zádech na kmen svatého kříže. Tam nás nese, léčí a obvazuje rány. Kdo na něj věří a nechá se obvázat a nalít víno a olej, tomu pomůže nejenom slovy, ale i skutkem.

A Kristus právě jako Samařan se objevuje i v jiných souvislostech, například v přednášce o epištole Římanům (ad 4,7).[28] Tam se objevuje i další typicky Lutherův motiv: *semper peccator semper iustus.* Ten raněný je totiž krásným příkladem. Kristus mu ovázal rány. Ale znamená to, že už je hned uzdravený? Ne. Ale když bude dodržovat předepsanou kúru a věří svému lékaři, tak se uzdraví. V reálu je ještě zraněný, ale v naději už uzdravený.

Podobenství o deseti družičkách (Mt 25,1–12)

Opět začnu vlastní exegezí, nebo spíše takovou před-přípravou materiálu: co tam je a co bychom mohli ve výkladu očekávat.

Kontext tvoří synoptická apokalypsa v Matoušově podání,[29] tzn. rozšířená právě o řadu podobenství (Družičky, hřivny, poslední soud). Matouš pracuje poněkud jinak než Lukáš. Nevytváří tak výrazný *bezprostřední* kontext – rozhovor nebo situaci, která by nás nasměrovala. Ale podobenství jsou většinou zasazena do širšího celku Ježíšovy řeči. Celá ta řeč vytváří kontext a v ní mají své místo a svou roli. V tomto případě je to řeč, která začíná předpovědí o pádu chrámu a pokračuje výčtem všech možných dalších válek, katastrof a hladomorů, které případně mohou přijít. Je to převzaté z Marka[30] a ještě více rozpracované, a sice ještě více rozpracovaná jsou dvě témata, která jsou už v tom Markovi: (1) *nenechte se zmást, to všechno ještě zdaleka nemusí znamenat konec.* To je takový poněkud neapokalyptický důraz (nebo jiný, než jak jsme zvyklí apokalyptiku vnímat). Tady se netvrdí, že parusie, poslední soud a nový věk už jsou za dveřmi a všechny ty války a pohromy že už jsou apokalyptická znamení. Tady se naopak říká: to je teprve začátek. Nenechte se zmást. (2) Kdyby vám někdo říkal, že už to přišlo, nevěřte mu. Nevěřte falešným prorokům a falešným mesiášům, kteří mluví o konci světa.

---

[27] WA 45,131,24, 132,15.
[28] WA 56,272,3, 273,2; podobně v disputaci WA 34, II, 177,8–18.
[29] Mt 24–25.
[30] Mk 13.

Na to naváže série podobenství, která téma čekání zajímavým způsobem balancuje.

První říká, že *opravdu nevíme kdy.* Přijde jako zloděj v noci.[31] Kdy v noci nebo kterou noc, to se taky nedá odhadnout. A tak je to i s parusií.

Druhé, o nevěrném služebníku,[32] říká, že to může být *dřív*, než to čekáme. (Nevěrný služebník se spolehl na to, že Pán hned tak nepřijde. A zaskočilo ho, že přišel.)

Ale pozor: Družičky[33] říkají, že by to taky mohlo být *později*, než jsme připraveni. Podobenství o hřivnách[34] potom upřesní, že bychom tu dobu čekání měli *využít* (hospodařit se svěřenými hřivnami) a Podobenství o posledním soudu[35] napovídá, *jak* bychom to mohli využít (postarat se o vězně, nemocné, hladové, uprchlíky…).

V této sérii tedy Družičky zastupují tu možnost, že sice čekáme, ale trvá to déle, než jsme byli připraveni.

Toto podobenství vypráví jenom Matouš (Lukáš má narážku, která prozrazuje, že ho zná,[36] ale nic víc). Má formu, kterou si obzvláště oblíbil Matouš, totiž: *když dva dělají totéž.*

Čekali bychom nejspíše, že pointa příběhu, pointa hádanky bude, kdo jednal moudře a kdo pošetile. V tom případě by nám ovšem Matouš prozradil pointu předčasně: pět bylo moudrých a druhých pět pošetilých.[37] Hádanka je v něčem jiném: právě v tom *když dva dělají totéž.* Od začátku víme, které jsou které, ale pořád čekáme, čím se tedy budou lišit. A ono je to co nejdéle stejné. Všechny jsou družičky (panny), všechny vyšly vstříc ženichovi, všechny mají lampy, všechny ho mají uvítat a s ním vejít na svatbu,[38] všechny usnou, když už to trvá nějak moc dlouho.[39] Teprve když už je ženich za scénou, když už se opravdu blíží – tak se to začne tříbit. Ukáže se, že polovině z nich nevystačil olej.[40]

Pozor: to neznamená, že by si vzaly lampy bez oleje a teď zjistily, že to nepůjde zapálit. To i ten Jülicher konstatuje, že to by nebyly pošetilé (bláznivě pošetilé), ale prostě *blbé.* Ony *měly* olej, a kdyby se ženich nezdržel,

[31] Mt 24,43–44.
[32] Mt 24,45–51.
[33] Mt 25,1–12.
[34] Mt 25,14–30.
[35] Mt 25,41–46.
[36] Lk 13,25.
[37] Mt 25,2.
[38] Mt 25,1.
[39] Mt 25,5.
[40] Mt 25,8.

tak se vší slávou vejdou. Je tady něco, co měly všechny, ale některé toho neměly dost.

Ale pak je tady ještě pár zvláštností: ty moudré se s nimi nemohou rozdělit. Nebo to aspoň říkají. Pošlou je pryč.[41] Na radu moudrých (!) odejdou ty pošetilé shánět otevřený obchod a nejsou na místě, když přijde ženich. Takže se dokonce otevírá otázka: *co vlastně* jim zabránilo vejít? Co *víc?* To, že jim dost nesvítila světla, nebo to, že tam ve správnou chvíli vůbec nebyly?

Když se podíváme na role a obsazení, je tady především ženich a dvě sady družiček. Ženich je zřejmě dost jednoznačně Kristus. Nebo aspoň to v tomto podobenství není role, v níž by se člověk mohl poznat. Pro nás jsou tam ty dvě sady družiček. Všechny jsou věrné fanynky ženicha, ale ty jedny podcenily čekání. Podobenství není o těch, kteří (které) nečekají. Je o těch, kteří čekají – ale z nějakého důvodu absurdním způsobem propásnou to, na co celou noc (nebo celý život?) čekali. Je to spíše varování, než že by si člověk chtěl vybírat, kterým se víc podobá. Pak jsou tam další postavy, které se neobjeví přímo na scéně, a další rekvizity. Které (ty postavy i ty rekvizity) můžeme nebo nemusíme nějak vykládat. Ale jedné se přece jen nevyhneme: olej. To, co je rozstřelilo do dvou skupin, je množství oleje. V případě 1.–5. to bylo pod-kritické množství oleje. Co je ten olej?

Samozřejmě minimalistický výklad by byl, že je to přímo ta *vytrvalost. Výdrž.* Ale s tím většina výkladů nevystačí.

Poslední poznámka k postavám: chybí tam nevěsta. Samozřejmě, že se tam předpokládá. V tom svatebním rituálu se zřejmě předpokládá, že ženich přijde do domu nevěsty, a nevěstiny družičky mu vyjdou vstříc, aby ho tam uvedly. Nevěsta čeká uvnitř. Ale je typické, že se tam neobjeví, protože ve výkladu by trochu rušila. Vypravěč potřebuje dvě možnosti a dvě nevěsty by bylo příliš. Proto má jen družičky.

Je charakteristické, že tato absence řadu vykladačů (včetně Luthera) nebude rušit a nezabrání jim, aby s nevěstou pracovali.

Starocírkevní výklady

Ženich – je podle očekávání Kristus, který se objeví k poslednímu soudu a vpustí na svatební hostinu ty, kteří budou spaseni, na tom se všechny výklady shodují.[42] Nevěsta je církev (výjimečně se objevuje i „tělo“ – lid-

[41] Mt 25,9.

[42] Odkazy k jednotlivým autorům in: S. L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus Parables*, University of California Press: Berkerley, 1988, 178–79; užitečný přehled lze opět najít i v M. Simonetti, *Matthew 14–28, Ancient Christian Commentary on Scripture*, Intervarsity Press, 2001.

ství, inkarnace). Ženichovo zpoždění je interval mezi vzkříšením a druhým příchodem, tedy opožděná parusie. Spánek družiček je buď naše lidská slabost nebo rovnou smrt. Pokřik, který je probudí, jsou polnice posledního soudu.

Jeden docela zajímavý moment (úvaha), která se v některých výkladech objevuje, je, že se zde mluví jen o křesťanech. To je textově opodstatněné, protože jsou to ty, které čekaly. (Ale nemuselo by to pro ty ostatní být až tak fatální, protože těch deset nejsou všichni svatební hosté!)

Nyní ovšem přijdou na řadu lampy a olej: možnost (a) lampy jsou *víra*, resp. panny s lampami jsou ti, kteří přijali křesťanskou víru. Ale olej jsou dobré skutky. A ty jedny jich neměly dostatek (Hilarius, Jeronym, Chrysostom, Tomáš Akvinský).

Ovšem pak je tu možnost (b), že lampy jsou dobré skutky. Panny s lampami jsou křesťané, kteří konají dobré skutky. Některé tak činí z lásky k Bohu a bližnímu – ty mají správný olej. Jiné konají skutky z lásky k sobě a pomíjivé slávě. Nestačí skutky, je třeba správná motivace (Augustin, Řehoř a po nich mnoho dalších). Dobrými skutky se mohou vykazovat vyvolení i zavržení.

A ještě poznámka ke kupcům: protože bláznivé hledají vlastní slávu, znázorňují kupci vlastně pochlebníky.

Luther

V kázání z roku 1522[43] si Luther nejdříve ujasní, koho se vlastně toto podobenství týká – a koho ne. Týká se všech věrných křesťanů, kteří naslouchají evangeliu.

To je na jednu stranu sympaticky kritické do vlastních řad. Mezi věrnými křesťany, kteří naslouchají evangeliu, mezi „našinci" jsou pořád ještě i panny pošetilé. Na druhou stranu, pokud jde o jinověrce nebo třeba jen odpůrce reformace, scholastiky, sofisty, papežence – o těch to podobenství není. Ti se nezmohou ani na ty pošetilé družičky.

Pošetilé družičky jsou tedy křesťané, kteří uvykli slýchat evangelium, s přehledem o něm umí i mluvit – ale nemají správnou *víru v srdci*.

Tím už se dostáváme poměrně rychle k tomu klíčovému rozlišení mezi družičkou moudrou a pošetilou, totiž k tomu, co je lampa a co je olej. Tady to vypadá (dosti explicitně) tak, že *lampa* je srdce a *olej* je víra. Lampa bez oleje – je jako srdce bez víry. Ovšem pozor: jde o víru, kterou může darovat a vzbudit v tom srdci jedině Bůh.

[43] WA 10 iii, 352–361.

Je celkem samozřejmé, že se Luther z tradičních možností nepřiklonil k tradici, která v oleji vidí skutky. Ale ani se nedá říct, že by to prostě obrátil (jako že lampa jsou skutky a olej je víra), skutkům z tradičních výkladů se obloukem vyhne. Lampa je prostě srdce a olej je Bohem darovaná víra. Teprve z té víry dokáže člověk i nějaké ty skutky, které pomáhají našim bližním, vykonat. Ale kdo by na ty skutky vsadil své doufání, je ubohý *werkheilige*, který toho o víře a milosti ví méně než husa o žaltáři.

Následují poměrně dlouhé polemické pasáže.

Další velice důležité téma je *ženich a nevěsta.* Je jasné, že ženichem bude Kristus. Už jsem upozorňoval, že *nevěsta* v tomto podobenství chybí. Což Lutherovi nezabrání, aby z ní udělal krásné téma. Přesněji řečeno: ze vztahu ženicha a nevěsty. Nevěsta je církev. Ale v podstatě také každý věřící. Soteriologie této představy je v tom, že manželé mají všechno společné, s ženichem Kristem jsme vyženili i jeho zbožnost, spravedlnost, čistotu, moudrost, pokoru, trpělivost. Prostě to všechno, co bychom sami neměli a nedokázali (odkaz na Ř 8,32: Bůh nám dal svého syna, jak by nám s ním nedal všechno.)

Obraz ženicha a nevěsty ovšem vytěží Luther ještě v jednom, polemičtějším smyslu: ženich a nevěsta, kteří se mají rádi, nepotřebují mezi sebou žádné prostředníky. Nepotřebujeme žádné přímluvy svatých.

V závěru přijde povzbuzení:

> Proto hleď každý, aby měl u sebe olej pravé důvěry a víry v Krista, a lampu a nádobu, což je vnější služebnost bližním. V tom dvojím spočívá křesťanský život: věř Bohu, pomáhej svému bližnímu, to učí celé evangelium.

Na začátku se vyhnul tomu tradičnímu, že lampa by byly skutky. Lampa bylo prostě srdce. V posledním odstavečku, na samém závěru, se mu tam přece jen vrátila lampa jako služba bližnímu.

No a víc toho tam vlastně už není. Závěrečná věta je svým způsobem rozkošná:

> Měl bych ještě mluvit o spánku družiček a příchodu ženicha, ale hodina už je pryč, tak někdy příště.

Ve druhém kázání, které vyšlo ve sváteční postile 1525,[44] jsou nejprve vykresleny družičky moudré, jako ty, které naslouchají evangeliu, vezmou si ho k srdci a věří slovu a jejich víra je naučí skutkům. Nechají své lampy hořet před světem, neboť jsou vybaveny lampami a olejem, tj. vírou a láskou. Lampa a olej = víra a láska.

[44] WA 17, 2,264–268.

Pošetilé družičky sice také přijímají evangelium, ale jen povrchně, nedbale, neberou ho dost vážně. Dělají třeba i mnoho dobrých skutků, ale chybí jim víra. Myslí si, že si vystačí se skutky.

Opět se podobenství netýká pronásledovatelů a odpůrců, ti jsou již předem odsouzeni.

Nyní přijdou dva motivy, které jsou docela vděčné, ale neodpovídají podobenství: i ty pošetilé dělají dobré skutky, dokonce víc a lepší než ty druhé. A přece je to špatně. (Je jasné, že je to špatně. Ale kde z toho podobenství vzal, že by dělaly něco navíc?! Naopak myšlenka, která odpovídá intenci podobenství /a která zazní na jiném místě/, je ta, že se doposledka nedá rozeznat, které jsou které – do srdce jim člověk nevidí.)

Druhá myšlenka, která neodpovídá podobenství, je, že na této pošetilé cestě k zahynutí jsou *mnozí* – a jenom málo je panen moudrých. V podobenství je už tak dost výhružné, že je to 5 na 5.

Toto druhé kázání už není tak polemické (a tedy ani tak dlouhé) a Luther v něm stihne dobrat podobenství až do konce. Zajímavý motiv přijde, když pošetilé, které spoléhaly na skutky, přijdou žádat ty moudré, co spoléhají na milost a dobrotu Boží, aby se s nimi rozdělily. A moudré odmítnou, že to nejde. Z toho Luther opět odvodí, že je nesmysl spoléhat na přímluvce a přímluvy svatých – nikdo, ani svatí nemají zásluhy na rozdávání.

Vlastně v obou kázáních zazní tato polemika proti přímluvám svatých: jednou tak, že ženich a nevěsta žádného prostředníka nepotřebují, jednou teď tak, že nikdo nemá zásluhy navíc.

Jako velmi útěšný prvek vyzdvihne Luther v závěru to, že *všechny* družičky v průběhu toho podobenství usnuly. Spánek nevykládá jako smrt, nýbrž jako slabost a hřích. Všechny usnuly – všichni hřešíme. Když Bůh ty jedny vpustil na svatbu, tak to znamená, že: i praví křesťané hřeší. Bůh ve svém království strpí i hříšníky, když člověk hřích pozná (vyzná), a otevře Bohu, když klepe.

A kázání končí pasáží o odpuštění hříchů.

Závěr

Říkal jsem na začátku o alegorickém výkladu podobenství, že se nejen vytvářely alegorie, ale vlastně už velmi brzy byly hotové a vytvořila se jakási zásobárna, ze které všichni čerpají. Ne že by všichni museli použít všechno, ale v podstatě už jsou výklady dány, opakují se, ničím už nelze překvapit.

Na jednu stranu se dá říci, že Luther *nevytvořil* nový výklad nebo novou metodu. Alespoň ve výkladu evangelií. A ve výkladu podobenství

je v tomto směru obzvláště konvenční. Pohodlně si nabírá z těch starých alegorických výkladů, co a kolik se právě hodí.

Na druhou stranu se nedá říct, že by ničím nepřekvapil, protože ten tradiční repertoár dokáže neotřele aktualizovat pro své nové myšlenky (a často nové polemiky).

Literatura

Erlemann, K., *Das Gottesbild der synoptischen Gleichnisse*, BWANT Stuttgart, 1988.

Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Göttingen, 1910 (2. vyd.).

Just, A. A., *Luke*. Ancient Christian Commentary on Scripture NT 3. (177), Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press Ancient, 2005.

Loewenich, W., *Luthe als Ausleger der Synoptiker*, CHr. Kaiser: München, 1954.

Monselewski, W., *Der barmherzige Samariter: eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25–37*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.

Ricoeur, P., *La métaphore vive*, Paris, 1975.

Ricoeur, P., *The Bible and the Imagination*, in: Betz, H. D. (ed.), *The Bible as a Document of the University*, Scholars Press Chico, 1981.

Ricoeur, P., *Biblical Hermeneutics*, *Semeia* 4 (1975).

Simonetti, M., *Matthew 14–28. Ancient Christian Commentary on Scripture*, Intervarsity Press, 2001.

Wailes, S. L., *Medieval Allegories of Jesus Parables*, University of California Press: Berkerley, 1988.

Weder, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1980.