

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI  
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra biblických věd

Disertační práce

# Ježíš – světlo slepých

Význam Jan 9 ve čtvrtém evangeliu

ThLic. Dominik Opatrný

Vedoucí disertační práce: prof. Ladislav Tichý, Th.D.

Obor: Biblická teologie

Zaměření: Nový zákon

OLOMOUC 2010

## **Prohlášení o duševním vlastnictví**

Prohlašuji, že jsem disertační práci zpracoval samostatně a bez cizí pomoci. Použil jsem při tom pouze uvedené prameny a literaturu.

V Olomouci 2. 12. 2010

ThLic. Dominik Opatrný

## Obsah

Předmluva.....	5
Úvod.....	7
1. Text a kontext Jan 9.....	11
1.1 Překlad.....	11
1.2 Vymezení textu a kontextu.....	15
1.2.1 Začátek perikopy.....	16
1.2.2 Konec perikopy.....	18
1.2.3 Kontext.....	20
1.3 Textová kritika.....	26
1.4 Členění a struktura perikopy.....	34
2. Paralely v bibli a v další starověké literatuře.....	38
2.1 Související texty ve Starém zákoně.....	38
2.2 Paralely u synoptiků.....	40
2.3 Uzdravování slepých ve starověké literatuře.....	48
2.3.1 Porovnání s uzdravením slepého Vespasiánem.....	49
2.3.2 Zázračná uzdravení v Epidauros.....	52
3. Literární druh.....	54
4. Postavy příběhu.....	56
4.1 Uzdravený slepec.....	56
4.1.1 Anonymita a sociální vyloučení.....	57
4.1.2 Pasivita slepého od narození.....	60
4.1.3 Žebrák.....	62
4.1.4 Shrnutí.....	65
4.2 Ježíš.....	66
4.3 Farizeové / židé.....	67
5. Analýza.....	72
5.1 Oddíl 1–7: Uzdravení.....	72
5.2 Exkurs: Dějiny působení Jan 9,2–3.....	84
5.2.1 Jan Zlatoústý.....	86
5.2.2 Pseudo-Klement.....	88

5.2.3 Jeroným.....	89
5.2.4 Augustin.....	90
5.2.5 Tomáš Akvinský.....	91
5.2.6 Jan Kalvín.....	92
5.3 Oddíl 8–12: Sousedé.....	94
5.4 Oddíl 13–17: První výslech.....	97
5.5 Oddíl 18–22: Výslech rodičů.....	102
5.6 Oddíl 24–34: Druhý výslech.....	109
5.7 Oddíl 35–38: Rozhovor Ježíše s uzdraveným.....	115
5.8 Oddíl 39–41: Rozhovor Ježíše s farizeji.....	118
6. Závěrečné otázky.....	123
6.1 Historická kritika.....	123
6.2 Poselství Jan 9 v celku evangelia.....	126
Annotation.....	128
Zusammenfassung.....	129
Použitá literatura.....	130
Seznam zkratk.....	137
Publikační činnost autora.....	139

## Předmluva

Když jsem v roce 2008 dokončil svou licenciátní práci „Adresáti prvního listu Petrova“, bylo mi jasné, že toto téma je pro mne (alespoň na nějaký čas) již uzavřená kapitola a že bych se chtěl dál věnovat některé z větších knih Nového zákona.

Inspiraci mi poskytl jeden dotaz z internetové linky důvěry portálu vira.cz. Jeho autor se ptal na místa v Novém zákoně, na nichž se podle jeho mínění dochovaly některé z původních zmínek o reinkarnaci. Mezi těmito místy byl, k mému tehdejšímu překvapení, i příběh o uzdravení slepého od narození, respektive otázka učedníků, zda zhřešil tento slepec, nebo jeho rodiče.

Jak se ukázalo, tazatel neměl příliš zájem se něco dozvědět a jeho otázka vlastně nebyla otázkou, nicméně mne inspiroval k myšlence, že by bylo potřeba tyto úryvky systematicky zpracovat a vysvětlit jejich přirozený smysl.

Nadšený tímto nápadem jsem šel za svým školitelem prof. Ladislavem Tichým, Th.D. a paní děkankou RNDr. Gabrielou Ivanou Vlkovou, Th.D., kteří mne oba upozornili, že by takové téma neodpovídalo literárnímu druhu disertační práce. Po poradě s nimi jsem se tedy rozhodl vybrat si jeden text a ten celý vyložit. Volba padla právě na 9. kapitolu Janova evangelia. Mohl jsem tak navázat na své předchozí studium při přípravě licenciátní i diplomové práce, protože Janovo evangelium vzniklo v Malé Asii, kam byl adresován První list Petrův, a moje diplomová práce byla zase rozbořením jedné ze závěrečných perikop Zjevení svatého Jana (Zj 21,9–22,5), tedy jiného janovského spisu.

V roce 2009 jsem se zúčastnil setkání Colloquium Biblicum Vindobonense, na němž prof. Dr. Peter Arzt-Grabner hovořil o tom, jak s dalšími biblisty a papyrology pracuje v Salzburgu na přípravě komentářů, které vykládají novozákonní text s použitím informací z dokumentárních papyrů. Jeho přednášky mne tak zaujaly, že jsem se rozhodl prozkoumat, co se můžeme v papyrech dočíst o slepých v antice. Svůj výzkum jsem prezentoval v článku „The figure of a blind man in the light of the papyrological evidence“, který byl přijat k publikování v časopise *Biblica*. Závěry jsou ve zkrácené podobě uvedeny i v této práci v kapitole „Postavy příběhu“.

Volba janovského textu s sebou ale přinesla i řadu obtíží a nutnost řešit problémy specifické pro toto evangelium. Už samotný jeho vznik představuje oproti synoptikům (tedy alespoň Matoušovi a Lukášovi) mnohem spornější otázku a stěží se dá v tuto chvíli mluvit o nějakém většinovém názoru. O to cennější byly rady a nápady, které mi se zaujetím během přípravy této práce dával můj školitel prof. Ladislav Tichý, Th.D. jemuž tímto patří mé velké poděkování.

Dále patří můj dík mé ženě, bez jejíž podpory a trpělivosti bych započaté dílo nedokončil, a rodičům, kteří celý rukopis na poslední chvíli přečetli.

Konečně musím poděkovat i paní děkance RNDr. Gabriele Ivaně Vlkové, Th.D., své kolegyni Janě Plátové, Ph.D., a mnohým dalším, kteří se postarali o to, abych měl podmínky pro celé doktorandské studium.

## Úvod

Deváté kapitole Janova evangelia se badatelé nevěnovali tolik jako například prologu nebo Ježíšově řeči na rozloučenou, přesto hrála opakovaně důležitou roli v historii janovského bádání.

Když Rudolf Bultmann vydal roku 1941 svůj vlivný komentář k Janovu evangeliu,<sup>1</sup> považoval za první fázi jeho vzniku spojení tří pramenů: Ježíšových zjevitelských řečí, pramene znamení (sêmeia-Quelle)<sup>2</sup> a pašijového vyprávění. A právě pramen znamení byl rekonstruován na základě skutečnosti, že se v evangeliu objevuje sedm graduujících Ježíšových zázraků, z nichž předposledním je uzdravení slepého od narození. Tato teorie došla ocenění i kritiky. Hypotéza pramene znamení se pak dočkala dalších zpracování, zejména od Fortny (1970) a Nicola (1972).<sup>3</sup>

Roku 1966 vydal první díl svého obsáhlého komentáře k Janovu evangeliu americký katolický biblista Raymond Brown,<sup>4</sup> který usiloval o dialog s protestantskými biblisty vycházejícími z Bultmanna. Dva roky na to představil svou koncepci J. Louis Martyn. Podle něj je Janovo evangelium ve své podstatě dvouúrovňové drama.<sup>5</sup> Jeho odlišnost od synoptiků nespočívá v tom, že Jan prezentuje historického Ježíše z pohledu své vlastní teologie, ale že jeho teologie pramení z historické situace v církevní obci, v níž evangelium vzniklo. Svou práci dělí Martyn na tři části, z nichž první (s. 1–41) je zaměřena právě na příběh o slepém od narození.

Martyn nebyl první, kdo upozorňoval na to, že se ve čtvrtém evangeliu na různých místech projevuje spíše období, kdy bylo napsáno, než doba, o níž vypráví.

---

1 Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*.

2 Je pravděpodobné, že zde Bultmann navazoval na úvahy Alexandra Faureho (ne ovšem na jeho zdůvodnění), který předpokládal existenci Knihy zázraků (*Wunderbuch*) ve svém článku Alexander Faure, „Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 21 (1922): 99–121. Srov. Gilbert van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel*, s. 18, pozn. 111.

3 Srov. Fortna, *The Gospel of Signs*, a Nicol, *The sêmeia in the fourth Gospel*. Pro celkový přehled srov. van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel*, který však sám dochází k závěru (tamtéž, s. 376): „Na základě těchto zkoumání se kloním k tomu, že je potřeba odmítnout hypotézu pramene znamení (sêmeia hypothesis) jako validní pracovní hypotézu při studiu čtvrtého evangelia.“

4 Brown, *The Gospel according to John, I–XII*.

5 Srov. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, s. 41.

Dokázal ale propojit historii s teologií a předložit celou koncepci tak sugestivně,<sup>6</sup> že se toto přesvědčení stalo všeobecně přijímaným, i když další související Martynovy závěry byly často kritizovány.<sup>7</sup> Rudolf Schnackenburg se k Martynovu vysvětlení situace, která se odráží v Jan 9, vyjadřuje následovně: „I když může jít tento pohled příliš daleko, není možné popřít, že události jsou pro čtenáře evangelia aktualizovány.“<sup>8</sup>

I Raymond Brown do značné míry akceptoval Martynův pohled. V 70. letech vydal knihu „The community of the beloved disciple“, v níž se snaží rekonstruovat předpokládanou místní církevní obec, jejíž otisk nacházíme v evangeliu. Ke konci svého života se pustil i do práce na revizi svého slavného komentáře, ale podstatnějším způsobem stihl přepracovat jen úvod. Ten po Brownově smrti připravil k vydání Francis J. Moloney.

Martynův a Brownův přístup sdílela (alespoň v hrubých rysech) řada badatelů, které vznik evangelia zajímal.<sup>9</sup> Jiní (zejména anglofonní) na tuto problematiku víceméně rezignovali a zaměřili se na synchronní přístup, v podstatě narativní kritiku.<sup>10</sup> Zvláštní skupinu pak tvoří badatelé kolem skotského biblisty Richarda Backhama, kteří v posledních letech prosazují názor, že evangelia nebyla napsána pro nějakou specifickou komunitu a že přílišné hledání spojitostí s dobou sepsání evangelia je vlastně „obrazným čtením“ (*figural reading*), tedy opět jakousi formou alegoreze.<sup>11</sup> Tito autoři se výslovně vymezují proti Brownovi a Martynovi.

V letech 1985 a 1986 proběhl v Norsku a Atlantě seminář zaměřený na desátou kapitolu evangelia. Podle Beutlera a Frotny bylo jedním z hlavních

---

6 Martynovo líčení je skutečně strhující a pro zdejšího čtenáře je jistě zajímavé, že svou koncepci evangelistovy práce s prameny vysvětluje na Dvořákově Novosvětské, do níž skladatel zakomponoval původní černošské melodie.

7 Například tvrzení, že vyloučení slepého ze synagogy odpovídá modlitba Osmnácti požehnání, konkrétně požehnání proti heretikům, které nařídil rabín Gamaliel II.

8 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 303.

9 Srov. např. Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 319 (orig 298), Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 317.

10 Srov. Brown, *An Introduction*, s. 3.

11 Srov. *The Gospels for all Christians*, ed. Richard Bauckham; Wright, *Rhetoric and Theology: Figural Reading of John 9*; Klink III, „The overrealized Expulsion in the Gospel of John,“ in *John, Jesus and History*, sv. 2, ed. Anderson, s. 175–184 (tento autor připravoval svůj doktorát právě pod Bauckhamovým vedením).

výsledků této dvouleté práce zjištění, že se badatelé shodnou „na úzké koherenci Jan 9 a 10.“ Jak ale uvidíme, úzká koherence ještě neznamená totéž, co jednota.

I v posledních dvou desetiletích vyšlo k 9. kapitole Janova evangelia několik článků a monografií. V roce 1993 vydal J. W. Holleran v *Ephemerides Theologicae Lovanienses* dvoudílný článek „Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9“ shrnující narativní kritiku tohoto textu. O dva roky později vyšla monografie Mathiase Reina *Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9): Tradition und Redaktion* zkoumající naopak tradici a redakci textu a v roce 2001 se Martin Asiedu-Peprah zaměřil na povahu sporu následujícího po uzdravení slepého a společně s pátou kapitolou ji rozebral jako „právní při“ ve své monografii *Johannine Sabbath Conflicts As Juridical Controversy*.

Tento přehled ukazuje jen výběr literatury, která přímo zpracovává příběh o uzdravení slepého od narození. S tímto textem však souvisí i celá řada dalších témat, k nimž v současné době probíhá živá diskuse, ať už jde o situaci v Palestině za Ježíšova života, o situaci v církevní obci, ve které byl text napsán, o postavení slepých ve starověké společnosti nebo o literární techniky používané v Novém zákoně.

Předložená práce si klade za cíl řešit tyto otázky ne odděleně, ale společně, aby vynikly vzájemné souvislosti. Přitom používá postupy a metody obvyklé pro exegezi. První kapitola zkoumá text a kontext Jan 9. Nejprve bude čtenáři předložen originální text a překlad perikopy, který je ale již výsledkem celé práce. Následuje vymezení textu a kontextu, rozbor vybraných problémů textové kritiky a nastínění struktury a členění perikopy, které bude dále v práci používáno.

Druhá kapitola sleduje paralely v bibli a v další starověké literatuře. Věnuje se textům starozákonním, souvisejícím textům u synoptiků a dalším starověkým zprávám o uzdravení slepých.

Cílem třetí kapitoly je určení literárního druhu perikopy. Přitom jsou posuzovány dvě možnosti: starokřesťanské vyprávění o zázraku a právní pře.

Čtvrtá kapitola se věnuje nejdůležitějším postavám příběhu, tedy jak v něm figurují Ježíš, slepý žebrák a farizeové.

Pátá kapitola obsahuje samotnou analýzu textu. Podle členění stanoveného v první kapitole je rozdělena do sedmi scén. Za první z nich následuje exkurs věnovaný dějinám působení Jan 9,2–3.

Konečně šestá kapitola formuluje odpovědi na dvě otázky, které je potřeba posuzovat s odstupem. První se týká historicity příběhu a druhá začlenění jeho poselství do celkového poselství Janova evangelia. Tato kapitola zároveň naznačuje, jak převést závěry této práce do praxe.

## 1. Text a kontext Jan 9

### 1.1 Překlad

<p><sup>1</sup> Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. <sup>2</sup> καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι;</p> <p><sup>3</sup> ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. <sup>4</sup> ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νῦξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. <sup>5</sup> ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾖ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου.</p> <p><sup>6</sup> ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς <sup>7</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος). ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων.</p>	<p><sup>1</sup> Cestou narazil na člověka, který byl od narození slepý. <sup>2</sup> Jeho učedníci se ho zeptali: „Rabbi, kdo zhřešil, tento [člověk], nebo jeho rodiče, že se narodil slepý?“</p> <p><sup>3</sup> Ježíš odpověděl: „Nezhřešil ani on, ani jeho rodiče, ale to aby se na něm zjevily Boží skutky. <sup>4</sup> Musíme konat skutky toho, který mne poslal, dokud je den. Přichází noc, kdy nikdo nebude moci dělat nic. <sup>5</sup> Dokud jsem ve světě, jsem světlo světa.“</p> <p><sup>6</sup> Když to řekl, plivl na zem, udělal z té sliny bláto a natřel to bláto na oči toho slepého. <sup>7</sup> A řekl mu: „Běž, umyj se v rybníku Siloe.“ (To se překládá „poslaný“.)</p> <p>On tedy odešel, umyl se a vrátil se vidící.</p>
<p><sup>8</sup> Οἱ οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν;</p> <p><sup>9</sup> ἄλλοι ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν, ἄλλοι ἔλεγον· οὐχί, ἀλλὰ ὁμοῖος αὐτῷ ἐστιν.</p>	<p><sup>8</sup> Jeho sousedé a ti, kteří ho dříve vídali, (proto)že byl žebrák, říkali: „Není to ten, co seděl a žebral?“</p> <p><sup>9</sup> Jedni říkali „Je to on,“ jiní „Není, ale je mu podobný.“</p> <p>On řekl: „Jsem to já.“</p>

<p>ἐκεῖνος ἔλεγεν ὅτι ἐγὼ εἰμι.  <sup>10</sup> ἔλεγον οὖν αὐτῷ· πῶς [οὖν] ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί;  <sup>11</sup> ἀπεκρίθη ἐκεῖνος· ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμούς καὶ εἶπέν μοι ὅτι ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι· ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα.  <sup>12</sup> καὶ εἶπαν αὐτῷ· ποῦ ἐστὶν ἐκεῖνος; λέγει· οὐκ οἶδα.</p>	<p><sup>10</sup> Řekli mu tedy: „Jak se ti tedy otevřely oči?“  <sup>11</sup> On odpověděl: „Člověk, který se jmenuje Ježíš, udělal bláto, potřel mi oči a řekl mi: ‚Běž k Siloe a umyj se!‘ Šel jsem tedy, a když jsem se umyl, začal jsem vidět.“  <sup>12</sup> Řekli mu: „Kde je?“  Odpověděl: „Nevím.“</p>
---	---

<p><sup>13</sup> Ἄγουσιν αὐτὸν πρὸς τοὺς Φαρισαίους τὸν ποτε τυφλόν. <sup>14</sup> ἦν δὲ σάββατον ἐν ἧ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέωξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς. <sup>15</sup> πάλιν οὖν ἠρώτων αὐτὸν καὶ οἱ Φαρισαῖοι πῶς ἀνέβλεπεν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· πηλὸν ἐπέθηκέν μου ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς καὶ ἐνιψάμην καὶ βλέπω.  <sup>16</sup> ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές· οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ. ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον· πῶς δύναται ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς. <sup>17</sup> λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν· τί σὺ λέγεις περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἠνέωξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; ὁ δὲ εἶπεν ὅτι προφήτης ἐστίν.</p>	<p><sup>13</sup> Odvedli toho bývalého slepce k farizeům. (<sup>14</sup> Ten den byla totiž sobota, když Ježíš udělal bláto a otevřel slepému oči.) <sup>15</sup> Znovu se ho tedy vyptávali ještě farizeové, jak začal vidět. On jim odpověděl: „Dal mi na oči bláto, a když jsem se umyl, vidím.“  <sup>16</sup> Někteří z farizeů na to řekli: „Ten člověk není od Boha, protože nedodržuje sobotu.“  Jiní řekli: „Copak hříšný člověk může dělat taková znamení?“  A nemohli se shodnout. <sup>17</sup> Řekli tomu slepému znovu: „Co ty o něm říkáš, když ti otevřel oči?“  On na to řekl: „Je to prorok.“</p>
---	---

<p><sup>8</sup> Οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεπεν ἕως</p>	<p><sup>18</sup> Ale židé tomu o něm neuvěřili, že byl slepý a začal vidět, dokud si nezavolali</p>
---	---

<p>ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος <sup>19</sup> καὶ ἠρώτησαν αὐτοὺς λέγοντες· οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη; πῶς οὖν βλέπει ἄρτι;</p> <p><sup>20</sup> ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ εἶπαν· οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ἡμῶν καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη· <sup>21</sup> πῶς δὲ νῦν βλέπει οὐκ οἶδαμεν, ἢ τίς ἤνοιξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμεῖς οὐκ οἶδαμεν· αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει.</p> <p><sup>22</sup> ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται. <sup>23</sup> διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν ὅτι ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐπερωτήσατε.</p>	<p>rodiče toho muže, který začal vidět, <sup>19</sup> a nezeptali se jich: „To je váš syn, který se podle vás narodil slepý? Jak to, že teď vidí?“</p> <p><sup>20</sup> Rodiče na to odpověděli: „Víme, že to je náš syn a že se narodil slepý. <sup>21</sup> Jak to, že teď vidí, nevíme, nevíme ani, kdo mu otevřel oči. Zeptejte se jeho. Je už dospělý, ať mluví sám za sebe.“</p> <p><sup>22</sup> To jeho rodiče řekli, protože se zalekli Židů. Židé se už totiž uradili, aby byl ten, kdo ho vyzná jako Krista, vyloučen ze synagogy. Proto jeho rodiče řekli: „Je dospělý, zeptejte se jeho.“</p>
--	--

<p><sup>24</sup> Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς καὶ εἶπαν αὐτῷ· δὸς δόξαν τῷ θεῷ· ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς ἐστιν.</p> <p><sup>25</sup> ἀπεκρίθη οὖν ἐκεῖνος· εἰ ἀμαρτωλὸς ἐστιν οὐκ οἶδα· ἐν οἶδα ὅτι τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω.</p> <p><sup>26</sup> εἶπον οὖν αὐτῷ· τί ἐποίησέν σοι; πῶς ἠνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς;</p> <p><sup>27</sup> ἀπεκρίθη αὐτοῖς· εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε· τί πάλιν θέλετε ἀκούειν; μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταί</p>	<p><sup>24</sup> Zavolali tedy znovu toho člověka, který byl slepý, a řekli mu: „Vzdej Bohu slávu! My víme, že tento člověk je hříšník.“</p> <p><sup>25</sup> On na to odpověděl: „Jestli je hříšník, to nevím. Vím však jedno: ač jsem byl slepý, nyní vidím.“</p> <p><sup>26</sup> Řekli mu na to: „Co ti udělal? Jak ti otevřel oči?“</p> <p><sup>27</sup> Odpověděl jim: „To už jsem vám přece řekl, ale neslyšeli jste to? Proč to chcete znovu slyšet? Copak se i vy</p>
---	--

<p>γενέσθαι;</p> <p><sup>28</sup> καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον· σὺ μαθητῆς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί· <sup>29</sup> ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν.</p> <p><sup>30</sup> ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστιν, ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἴδατε πόθεν ἐστίν, καὶ ἤνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμούς· <sup>31</sup> οἴδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβῆς ᾗ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει· <sup>32</sup> ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέφξεν τις ὀφθαλμούς τυφλοῦ γεγεννημένου· <sup>33</sup> εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν.</p> <p><sup>34</sup> ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς; καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω.</p>	<p>chcete stát jeho učedníky?“</p> <p><sup>28</sup> Začali mu nadávat: „Ty jsi jeho učedník, my jsme učedníci Mojžíšovi. <sup>29</sup> My víme, že k Mojžíšovi mluvil Bůh. O tomhle nevíme, odkud je.“</p> <p><sup>30</sup> Ten člověk jim odpověděl: „A to je právě divné, že vy nevíte, odkud je, a otevřel mi oči. <sup>31</sup> Víme, že Bůh nenaslouchá hříšníkům, ale když je někdo zbožný a plní jeho vůli, tomu naslouchá. <sup>32</sup> Od věků nikdo neslyšel, že by někdo otevřel oči slepci, který se tak narodil. <sup>33</sup> Kdyby nebyl od Boha, nemohl by dělat nic.“</p> <p><sup>34</sup> Odpověděli mu: „V hříších ses celý narodil, a ty nás budeš poučovat?“ A vyhodili ho ven.</p>
--	---

<p><sup>35</sup> Ἦκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὐρὼν αὐτὸν εἶπεν· σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;</p> <p><sup>36</sup> ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν· καὶ τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;</p> <p><sup>37</sup> εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἐώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν.</p> <p>[<sup>38</sup> ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ.]</p>	<p><sup>35</sup> Ježíš se doslechl, že ho vyhodili ven, našel ho a zeptal se ho: „Ty věříš v Syna člověka?“</p> <p><sup>36</sup> On odpověděl: „A kdo je to pane, abych v něj věřil?“</p> <p><sup>37</sup> Ježíš mu řekl: „Právě jsi ho spatřil a je to ten, který s tebou mluví.“</p> <p>[<sup>38</sup> On odpověděl: „Věřím, pane!“ A poklonil se mu.]</p>
--	--

<p>[<sup>39</sup> Καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς·] εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.</p> <p><sup>40</sup> ἤκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες καὶ εἶπον αὐτῷ· μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοὶ ἐσμεν;</p> <p><sup>41</sup> εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἶχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει.</p>	<p>[<sup>39</sup> Ježíš řekl:] „Kvůli soudu jsem přišel na tento svět, aby ti, kteří nevidí, viděli a ti, kteří vidí, oslepli.“</p> <p><sup>40</sup> Uslyšeli to farizeové, kteří byli s ním, a řekli mu: „Snad nejsme i my slepí?“</p> <p><sup>41</sup> Ježíš jim odpověděl: „Kdybyste byli slepí, neměli byste hřích. Teď ale říkáte: ‚Vidíme,‘ proto váš hřích trvá.“</p>
--	--

## 1.2 Vymezení textu a kontextu

Předtím, než se budeme zabývat kontextem vyprávění o uzdravení slepého, je potřeba říci, kde samotný text začíná a kde končí. Je zřejmé, že zabírá zhruba devátou kapitolu Janova evangelia. Přesto je však potřeba ověřit, zda se začátek a konec textové jednotky kryje s vymezením kapitoly.

Ve starověku nebyl tak propracovaný a hlavně jednotný systém používání interpunkce a dělení na odstavce. Originální rukopis (autograf) Janova evangelia se pochopitelně nedochoval a nejstarší opisy nejsou v naznačování oddílů jednotné. Papyrus P<sup>66</sup> má na začátku i konci deváté kapitoly středník uprostřed řádky, nejbližší odsazení je před 7,1 a 10,6.<sup>12</sup> Naproti tomu papyrus P<sup>75</sup> sice začíná 9. kapitolu odsazením, ale končí ji opět středníkem v půlce řádky. Další odsazení je až na začátku 11. kapitoly.<sup>13</sup> Nezbyvá tedy, než určit začátek a konec textu pomocí jazykové a obsahové analýzy.

12 Srov. Comfort – Barrett, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, s. 421–425.

13 Srov. Comfort – Barrett, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, s. 493–496.

### 1.2.1 Začátek perikopy

To, že autor sám nevnese do textu nějaký jasný systém členění na kapitoly a odstavce, způsobuje, že není hned zřejmé, kde jeden úsek končí a kde začíná nový. Někdy se může jednat o jednu větu, u které potřebujeme určit, zda patří k textu předchozímu, následujícímu, nebo zda je to věta, která oba texty spojuje (a v jistém smyslu patří k oběma, i když při úpravě sazby se i zde musíme přiklonit k jedné variantě).

Takovýto případ nastává v textu Jan 8,59c. Předchozí text 8,59ab ještě zcela patří k Ježíšovu sporu se židy, který vrcholí pokusem o jeho kamenování, pokusem zmařeným tím, že se Ježíš skryl. Naopak verš 9,1 je již výhradně součástí příběhu o uzdravení slepého. Zbývá tak krátká věta: „a vyšel z chrámu.“ Tu můžeme chápat jako ukončení předchozího textu – Ježíš se ukryl v davu a s ním vyšel z chrámu. Druhou možností je brát ji jako začátek nového vyprávění.<sup>14</sup> Pokus o kamenování skončil tím, že se Ježíš někde v chrámu skryl. Když se situace uklidnila, opustil úkryt, vyšel z chrámu a potkal slepého.

Pro možnost, že by verš 8,59c patřil k následující kapitole, jsou důvody jak syntaktické, tak vyplývající z logiky textu. Věta 9,1 začíná slučovací spojkou καί, po které následuje sloveso pohybu, které by mohlo souviset se slovesem pohybu v předchozí větě. Navíc ve verši 9,1 není vyjádřen podmět – to, že je řeč o Ježíšovi, víme z 8,59b.

Pokud jde o logiku vyprávění, zhodnocení věty 8,59c vlastně není jen o tom, nakolik souvisí s devátou kapitolou, ale i o tom, nakolik vyprávění v deváté kapitole *bezprostředně* navazuje na vyprávění předchozí (přitom tematická návaznost je nesporná).

Je zde především potřeba rozlišit rovinu historickou a literární. Zatímco v historické rovině jsou v evangeliu za sebou seřazeny události, které se v tomto sledu nemusely *bezprostředně* stát, v rovině literární vykazuje text výraznou jednotu

---

14 Toto dělení uvádí jako vedlejší možnost New English Bible, srov. *The Greek New Testament*, s. 363.

času.<sup>15</sup> Ta se projevuje nejen bezprostředním navazováním událostí bez posouvajících časových údajů (naposledy v 7,37 – poslední, hlavní den svátků stánků<sup>16</sup> a další až 10,22 – slavnost posvěcení chrámu), ale především setrvalým kontextem svátku stánků – světla a vody.

V rovině děje by pak vyprávění postupovalo následovně: Ježíš vyšel z chrámu a po cestě (doslova „jda okolo“) uviděl slepého od narození. Mohl sestoupit z chrámu dolů do města,<sup>17</sup> snad dokonce až do jeho níže položených míst (jižní cíp Davidova města či okolí), které se nacházely v blízkosti rybníku Siloe. Ježíš si mohl tento rybník vybrat jednoduše proto, že to byla nejbližší voda, a navíc bychom mohli předpokládat, že by slepého neposílal daleko. Takový argument ale jen vyžaduje po Ježíšovi, aby jednal podle našich představ o správném soucitu. Přitom Ježíšův soucit není v příběhu nijak zdůrazněn – uzdravuje nevidomého proto, aby se tak zjevily skutky Boží. Navíc nevidomý mohl využít pomoci svých příbuzných a známých (pozdější zmínka o rodičích ukazuje, že nebyl zcela osamělý). A i kdyby se jednalo o úkol obtížný, mohla být jeho nesnadnost součástí Ježíšova záměru (ani další cesta k duchovnímu prozření nebyla, jak se ukázalo, zrovna jednoduchá). Proto je mnohem pravděpodobnější, že Ježíš potkal žebráka hned u chrámu, kde tito lidé sedávali.<sup>18</sup>

Proti této možnosti však Brown namítá, že Ježíš se v našem příběhu již nijak neschovává. Naopak, prochází se se svými učedníky a rozmlouvá s lidmi a pouští se do sporu s farizeji.<sup>19</sup> Toto zdůvodnění se samo o sobě nezdá dostatečné, protože Ježíš jen odpovídá na otázku učedníků a vykoná jeden symbolický čin, což mohla být otázka několika okamžiků. Nezdá se, že by samotný zázrak zaznamenalo mnoho svědků.

---

15 Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 311 (orig. 290).

16 Posun o den v 7,53–8,1 je pozdější rozšíření vymykající se zamýšlené struktuře evangelia.

17 Köstenberger, *John*, s. 280.

18 Nemluvíme zde o pravděpodobnosti historické události, ale toho, jak si scénu představoval autor a jeho první čtenáři.

19 Brown, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 371.

V logice vyprávění na sebe tedy obě události těsně navazují. Ještě důležitější je ale to, že i po stylistické stránce je nepravděpodobné, že by byl celý konflikt gradující v osmé kapitole ukončen pouhými třemi slovy. I když jsou tedy oba příběhy velice úzce tematicky (motiv světla a zraku) i gramaticky propojeny, jako nejlepší varianta se jeví vést rozdělení mezi nimi shodně s dělením na kapitoly.

To, že takto vnímali rozdělení textu už čtenáři ve starověku, kteří měli přirozený cit pro řecké vyjadřování, potvrzuje i vsuvka „prošel jejich středem a unikl jim“ mezi 8,59 a 9,1. Poprvé se objevuje v kodexech Alexandrijském a Efréma Syrského (oba z 5. století) a mezi první sérií oprav kodexu Sinajského (4.–6. století). Jedna její varianta dokonce na východě převládla a vydavatelé edice Nestle-Aland ji označili jako většinový byzantský text. Tato vsuvka je sice převzata z Lk 4,30, a proto nemůže být původní, ale i tak dokládá, že i ve starověku byla věta 8,59c připojována ještě k předcházející perikopě.

## 1.2.2 Konec perikopy

Poněkud jiný problém představuje nalezení konce vyprávění. Jasný časový údaj, který posouvá děj poprvé od 7,1, nalezneme až v 10,22.<sup>20</sup> Někteří badatelé opravdu považují tento oddíl za jeden (i když jej v komentáři z praktických důvodů rozdělí).<sup>21</sup> Takové rozdělení se dá dobře zdůvodnit: ve v. 35 mluví Ježíš o Synu člověka, kterému byla podle 5,27 dána moc soudit. Téma soudu se hned opakuje v Ježíšově výroku v 9,39 a přidává se motiv slepoty přítomný i v odpovědi farizeů. Na tuto odpověď Ježíš reaguje jejich kritikou ve v. 41, která pokračuje (jako jedna přímá řeč) až do 10,5. Následuje rozmluva, za níž je znovu připomenut zázrak uzdravení slepého (10,21).

Přestože oba texty, uzdravení slepého i tzv. řeč o dobrém pastýři, jsou spolu nepochybně úzce propojeny,<sup>22</sup> přece je oprávněné vnímat je jako ne jednu, ale dvě na sebe navazující textové jednotky. Jak uvidíme dále, na konci vyprávění o

20 Starověké rozdělení na kefalalaia dokonce ukončuje tento oddíl (kefalaion 10) až těsně před perikopou o vzkříšení Lazara v 10,42, ale k takovému dělení jistě vedly spíše důvody praktické. Srov. Nestle-Aland, 27. vydání, s. 285.

21 Např. Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 312–313 (orig. 291).

uzdravení slepého se opakují stěžejní motivy z jeho začátku: slepota, hřích, vidění a svět.<sup>23</sup> Devátá kapitola tak tvoří poměrně uzavřený celek, který začíná otázkou po hříchu (9,2), na níž nejprve navazuje Ježíšova odpověď (9,3) a pak řešení, ke kterému dospějí farizeové (9,34). Ježíš toto téma definitivně zakončí tak, že pozornost obrátí na hřích svých protivníků (9,41) – vzniká tak inkluze rámuující celé vyprávění. Naopak začátek 10. kapitoly přináší nové motivy pastýře a ovcí. Navíc zatímco 9. kapitola obsahuje vyprávění a dialogy, začátek 10. kapitoly má formu řeči proložené jedním vypravěčovým komentářem (10,6–7a).<sup>24</sup>

Jak již bylo řečeno, mezi oběma jednotkami je těsná souvislost, a není proto snadné určit, kde jedna končí a druhá začíná. Musíme buďto vést dělicí čáru uvnitř dialogu (za v. 38 nebo 39), nebo dokonce uvnitř Ježíšovy přímé řeči (za v. 41).

Uzdravený se naposledy objevuje ve verši 38. Pokud bychom považovali za původní kratší čtení bez 38–39a, pak dokonce ve verši 36. Rozdělení za veršem 39 nepřichází v úvahu, protože na zde uvedený Ježíšův výrok reagují farizeové ve v. 40. Ani rozdělení o verš dříve však není bez problémů: Ježíš, který se ve verši 37 prohlásil za Syna člověka, teď mluví o tom, co této postavě přísluší. Navíc, jak již bylo řečeno, v Ježíšově rozhovoru s farizeji se opakují stěžejní témata ze začátku vyprávění. Proto se domníváme, že nejlepší možností je vést dělicí čáru za veršem 41.

Je neobvyklé, že toto dělení zasahuje do přímé řeči. Autor se prostě rozhodl navázat další oddíl bez zřetelného formálního přechodu. To, že jedna přímá řeč obsahuje poměrně nesourodé prvky, není u Jana ničím neobvyklým. Příkladem může být text 3,27–36. Ten je sice, na rozdíl od našeho úryvku, propojen jedním

22 To zdůrazňují například Beutler – Fortna, „Introduction,“ in *The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context*, s. 3: mezi oběma kapitolami je úzký vztah koherence, „The Shepherd Discourse is therefore to be regarded as a continuation of Jesus’ argument with the Pharisees and ‚the Jews‘ in chapter 10.“ Toto tvrzení však ještě neznamená, že se musí jednat o jednu textovou jednotku (jak z něj vyvozuje Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 329, orig 308), to dokládají i sami badatelé, kteří si pro své zkoumání zvolili 10. kapitolu.

23 Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 12.

24 Beasley-Murray také připomíná, že ač se již ve starověku objevovalo v lekcionářích dělení na 9,1–38 a 9,39–10,9, řeč o dobrém pastýřovi nenavazuje jen na verše 39–41, ale na celou 9. kapitolu. Srov. Beasley-Murray, *John*, s. 148.

tématem (svědectví o tom, jenž je poslán z nebe). Přesto se biblisté často domnívají, že od verše 31 se jedná o Ježíšovu řeč nebo o komentář evangelisty.<sup>25</sup>

Je také zajímavé, že v nejdůležitější paralele k tomuto zázraku, ve vyprávění o uzdravení ochrnutého u rybníka Bethesda (kap. 5), navazuje na text ve formě vyprávění s dialogy opět Ježíšova řeč začínající větou „amen, amen, pravím vám.“ Tu sice evangelista uvozuje větou „Ježíš jim řekl,“ ale nemůže ani jinak, protože samotné vyprávění nekončí přímou řečí.

Celkově se tedy jako nejlepším zdá být takové řešení, které vymezuje textovou jednotku jako 9. kapitolu s tím, že je zachována vazba na předcházející i následující texty (reminiscence v 10,21) a že úsek 9,39–41 je vyčleněn jako jeden z pododdílů (viz dále).

### 1.2.3 Kontext

Při vymezování začátku a konce perikopy o uzdravení slepého od narození jsme se zároveň museli zabývat jejím nejužším kontextem. Nyní se zaměříme na širší kontext, tedy na to, jak je tato kapitola zasazena do struktury celého evangelia a jak je s ostatními částmi propojena.

Je obvyklé dělit Janovo evangelium na dvě základní části (při přesném strukturování knihy k nim pak ještě přibude úvod v podobě prologu,<sup>26</sup> závěr v 20,30n a doslov v podobě 21. kapitoly): na knihu znamení, která vypráví o Ježíšově veřejném působení před světem, a na knihu slávy, která představuje Ježíšovo sebezjevení před učedníky při poslední večeři a při pašijových událostech. Celkem jasné rozdělení mezi nimi nalezneme na přelomu 12. a 13. kapitoly.

Zázrak uzdravení slepého tedy patří do první hlavní části, tzv. knihy znamení. Byla ostatně nazvána podle sedmi znamení (zázraků), která v ní Ježíš činí. Číslo sedm zřejmě není náhodné, tato série sestává z pečlivě zvoleného výběru z celého

---

25 Podrobně vysvětluje a uvádí i ostatní názory Brown, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 159–160.

26 Morris tento oddíl začíná až od 2,1 a nazývá jej „The signs and public discourses of the Christ“, srov. Morris, *The Gospel according to John*. Ovšem je otázka, zda má smysl od této jednotky o délce jedenácti kapitol oddělovat 1,19–51 jako oddíl stejné úrovně.

bohatství tradice (srov. závěr evangelia v 20,30n). Zázraky jsou pak seřazeny zhruba tak, že postupně gradují od spíše symbolického proměnění vody ve víno k věcem pro člověka důležitějším (i když se nedá říci, že by byly takto přesně seřazeny – například záchranu umírajícího chlapce jako druhé znamení můžeme považovat za důležitější, než Ježíšovu chůzi po vodě ve znamení pátém). V této gradaci se uzdravení slepého od narození (nikdy neslýchaný čin, jak zaznívá v 9,32) nachází na šestém místě těsně pod vrcholem, kterým je vzkříšení Lazara z mrtvých.

Někteří badatelé pak dělí evangelium rovnou na sérii kratších scén bez snahy o vytvoření nějaké makrostruktury.<sup>27</sup> Jiní se však snaží najít v textu ještě jiné větší textové jednotky. Tak například Raymond Brown spolu s dalšími nachází čtyři takové oddíly: První dny Ježíšova zjevení (1,19–51, přechodová scéna 2,1–11), z Kány do Kány – různé odpovědi na Ježíšovo působení na krajích Palestiny (2,1–4,54), Ježíš a hlavní židovské svátky (kap. 5–10 s uvedením v 4,46–54) a Ježíš směřuje k hodině smrti a slávy (11–12).<sup>28</sup> V takovéto struktuře patří uzdravení slepého k oddílu, který popisuje Ježíšovu veřejnou činnost v souvislosti s židovskými svátky. Podle Hollerana má tento oddíl čtyři hlavní témata: neschopnost židovských představitelů porozumět Ježíšovým činům jako činům Božím, Ježíšova hodina, vrtkavost davu a právě hlavní židovské svátky, které směřují k závěrečným Velikonocům.<sup>29</sup>

Některé oddíly přímo navazují na teologii příslušného svátku, u jiných je souvislost spíše okrajová.<sup>30</sup> Jedním z těchto svátků má být i sobota, s níž jsou spojeny 5. a 9. kapitola.<sup>31</sup>

---

27 Např. Barrett, *The Gospel according to St John*. Podobně také Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: Commento esegetico e teologico*, který sice dělí evangelium na knihu znamení (kap. 1–12) a knihu slávy (kap. 13–21), ale dále ji již ve svém komentáři strukturuje podle kapitol.

28 Srov. Brown, *An Introduction*, s. 300–303; Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 188–189.

29 Srov. Holleran, „Seeing the Light“, s. 5–26, zde 7.

30 Srov. Brown, *An Introduction*, s. 306.

31 Naopak Schnackenburg nepočítá sobotu mezi tyto svátky. Uzdravení se tedy odehrává mezi svátkem stánků a posvěcení chrámu, ale toto zarámování nehraje v tomto případě žádnou roli. Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 302.

Ovšem vymezovat oddíl Jan 5–10 podle svátků přináší problémy – už očištění chrámu (2,13–25)<sup>32</sup> se odehrává o Velikonocích a také 12. kapitola se opět vztahuje již k Velikonocům (Ježíšovým posledním). Navíc, jak ještě ukážeme, můžeme najít blízké souvislosti mezi uzdravením slepého a vzkříšením Lazara. Ke stanovení této struktury tedy musely vést ještě další důvody, od oddílu strukturovaného podle svátků byl zřejmě oddělen oddíl vymezený úzce propojenými zázraky v Káně Galilejské (v 2. a 4. kapitole, jejichž souvislost je výslovně zmíněna v 4,46).<sup>33</sup> Z druhé strany pak 11. a 12. kapitola, o nichž se uvažuje, že byly do textu přidány, a proto je nemůžeme spojovat s původním oddílem.<sup>34</sup> Další autoři upozorňují na inkluzi vzniklou tím, že se v 5. a 10. kapitole opakují tatáž témata: Ježíšovy činy, svědectví Jana Křtitele, vztah mezi slyšením slova a životem a úmysl židovských představitelů Ježíše zabít.<sup>35</sup> Ani to ale nemusí stačit jako jasný doklad, že Jan takovou strukturu zamýšlel: jedna věc je souvislost kapitol, a druhá úmyslné zarámování oddílu. Jak známo, podobné, do detailu promyšlené textové struktury jsou pro biblisty velkým lákadlem a je potřeba k nim vždy přistupovat s kritickým odstupem.

Jiné řešení nabízí Schulz, který závěr knihy znamená neodděluje a oddíl 5,1–12,50 nazývá „Boj se židy a vítězství Zjevitele nad světem“.<sup>36</sup> Vystihuje tak hlavní dynamiku oddílu, v němž již Ježíš vystupuje před zástupem a ne jen před jednotlivci či uzavřenými skupinami, jak tomu převážně bylo v 1,19–4,54. To ale zároveň vede k vystupňování napětí se židy.<sup>37</sup>

---

32 Proti přeceňování přeryvu mezi 4. a 5. kapitolou se vyslovuje i David R. Beck, *The discipleship paradigm: readers and anonymous characters in the fourth Gospel*, s. 83: „Neexistuje žádný větší zlom nebo přerušení, které by oddělovalo Ježíšovo setkání s βασιλικός od jeho následujícího setkání s ochrnutým mužem.“

33 To se někdy vysvětluje i pomocí hypotetického Janova pramene, který měl právě tato dvě vyprávění obsahovat, tedy jakási oslabená hypotéza pramene znamení, jak o něm mluvil Bultmann a další.

34 Srov. Brown, *An Introduction*, 84–85.

35 Srov. Holleran, „Seeing the Light“, s. 5–26, zde 7.

36 Srov. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 81.

37 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 1. To vysvětluje Schnackenburg v úvodu k druhému dílu svého komentáře, který pokrývá kapitoly 5–12, ovšem ve vlastní struktuře evangelia takovýto oddíl nemá – pod knihou znamení, kterou nazývá „Ježíšovo sebezjevení před světem“, je hned v dalším stupni dělení oddíl uzdravení slepého od narození.

Ještě jiní badatelé se místo svátků soustředí na geografické rozdělení. Pak musí nadřazený oddíl začínat v 7,1, když se připravuje Ježíšova cesta do Jeruzaléma, a trvá buď do 10,39,<sup>38</sup> nebo 10,42<sup>39</sup> (Ježíšův odchod na druhý břeh Jordánu), nebo dokonce do 11,54,<sup>40</sup> kdy Ježíš odchází z Jeruzaléma do města jménem Efraim. Takovýto oddíl pokrývá Ježíšovu třetí (zaznamenanou) návštěvu v Jeruzalémě.<sup>41</sup>

Je evidentní, že pro Jana byly svátky i Ježíšovy cesty mezi Jeruzalémem a Galileou důležité a že je používal *také* k strukturování textu. Ovšem Schnackenburg správně upozorňuje, že pro dělení je nejdůležitější hledisko tematické.<sup>42</sup> Můžeme pomocí něj najít souvislosti s ostatními částmi, ale už neexistuje shoda na tom, jak by měl být přesně vymezen celek nadřazený 9. kapitole uvnitř knihy znamená.

V souvislosti s naším úryvkem můžeme jen říci, že je jedním článkem z narůstajícího napětí, jehož náznak můžeme vidět už ve zprávě o Ježíšově křestní činnosti (4,1–3) a které se pak jasně projevuje konfliktem při očištění chrámu (2,13–25). Postupně rostoucí víra uzdraveného má paralelu už v narůstající víře Samařanky.<sup>43</sup> Od 5. kapitoly vystupuje Ježíš naprosto veřejně a dostává se čím dál více do střetu se židy, kteří ho chtějí zabít. Od 7. kapitoly se pak nachází v Jeruzalémě a více méně až k uzdravení slepého probíhá děj se zachováním jednoty místa, času a postav. Z druhé strany se v 10,22 dostáváme k dalšímu svátku, totiž posvěcení jeruzalémského chrámu, v 10,40–42 Ježíš opouští Jeruzalém a od 12. kapitoly začíná líčení událostí, které se již bezprostředně vztahují k Ježíšově smrti: pomazání v Betánii a vjezd do Jeruzaléma.

Zdá se tedy, že Jan žádný jasně vymezený oddíl nezamýšlel, a tak je lépe se zaměřit spíše na textové souvislosti s okolním textem bez snahy z nich nějakou pevnou strukturu násilně vyvozovat. Snad nejzřetelnější je souvislost Jan 9 s

---

38 Schenke, *Johannes*.

39 Wengst, *Das Johannesevangelium*, sv. 1; Tilborg, *Das Johannes-Evangelium*.

40 Schenke, *Johannes*.

41 Při první očištění chrám a setkal se s Nikodémem (2,13–3,21) a při druhé uzdravil ochrnutého (kap. 5).

42 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 4.

43 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 3, s. 303.

příběhem o uzdravení ochrnutého. Oba příběhy se odehrávají v sobotu a řeší jak její porušování, tak téma Ježíšových činů, které jsou zároveň činy Otce. Jsou to také jediné zázraky uvnitř Jeruzaléma, oba poblíž vodní nádrže (κολυμβήθρα – v Novém zákoně se toto slovo objevuje jen na těchto místech). Opakuje se i pořadí událostí: o sobotě se čtenář dozvídá až po zázraku, následuje konfrontace mezi farizeji a uzdraveným, který se pak opět setkává s Ježíšem. V obou případech o Ježíšovi svědčí, i když naprosto rozdílným způsobem. Opakuje se i téma hříchu. Na oba příběhy navazuje Ježíšova řeč uvozená formulí: „Amen, amen, říkám vám.“ A opakují se i další témata: Ježíšova moc, Boží činy, nevíra židovských představitelů, vztah k Mojžíšovi, svědectví a soud.<sup>44</sup>

S nasycením pěti tisíců a tzv. eucharistickou řečí spojuje naši perikopu poznání zástupu i uzdraveného, že Ježíš je (ten) prorok. Toto poznání však nestačí, Petr vyznává Ježíše jako Svatého Božího, uzdravený slepec jako Syna člověka. Když je takto překonáno chápání Ježíše jako zaslíbeného proroka, ukazuje to zároveň na jeho poměr k Mojžíšovi.<sup>45</sup> Oba úryvky spojují ještě další témata: Ježíšova identita, Ježíšův původ u Otce, souvislost mezi viděním a vírou či nevírou a Ježíšův slib, že toho, kdo za ním přijde, nevyžene ven.

Pokud se týká Ježíšova vystoupení o slavnosti stánků (kapitoly 7 a 8 – pochopitelně bez vloženého oddílu 7,53–8,11), souvislosti jsou čím dál zřetelnější: strach lidí z židovských představitelů (7,13); voda, která dává život (7,37–39 – vystoupení o svátku stánků, kdy se z rybníku Siloe nosila voda do chrámu, a uzdravení v rybníce), Ježíšovy činy, téma hříchu a soudu, podmínky (8,31) a důsledky uřednictví u Ježíše.<sup>46</sup> Nejdůležitější tematickou spojnicí je ale asi motiv světla: v 8,12 Ježíš vyhláší: „Já jsem světlo světa,“ v deváté kapitole se pak ukazuje, co se děje, když světlo přijde do světa. Jak již bylo zmíněno, stabilní zůstává i místo, doba a osoby: vše se odehrává v Jeruzalémě v okolí chrámu, děj

44 Srov. Holleran, „Seeing the light,“ s. 5–26, zde 8; Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts As Juridical Controversy*, s. 6–7; David R. Beck, *The discipleship paradigm: readers and anonymous characters in the fourth Gospel*, s. 86.

45 Srov. Holleran, „Seeing the light,“ s. 5–26, zde 9.

46 Srov. Holleran, „Seeing the light,“ s. 5–26, zde 10.

není přerušeno chronologickými údaji a Ježíšovými partnery při rozhovoru jsou Jeruzalémští Židé či jejich představitelé.

Příběh o uzdravení slepého má těsnou vazbu i na následující události. Ježíšova řeč o dobrém pastýři je součástí přímé řeči, která začala již v 9,41, a vysvětluje zde zmíněný hřích farizeů. Ti, kteří v lidu vyvolávali atmosféru útlaku a strachu (7,11; 9,22 a 12,42), jsou pojmenováni jako špatní pastýři, kterým na ovčích nezáleží.<sup>47</sup> Naproti tomu on je pravý pastýř Izraele a představuje dveře vedoucí do eschatologického společenství (10,1–18). V závěru je ještě připomenut zázrak uzdravení slepého (10,19–21). Ten je také připomenut v perikopě o uzdravení Lazara (11,37), s nímž můžeme najít více souvislostí. Oba příběhy se odehrávají poté, co Ježíš unikl kamenování. Ježíš dává v obou případech nemoci teologický význam a před zázrakem vysvětluje, že musí pracovat, dokud je den. Na začátku příběhů také vystupují učedníci, kteří se neobjevili od 6. kapitoly. O zázraku se však dozvídají farizeové a jejich hněv se obrací proti uzdravenému i vzkříšenému (12,10).

Zvláštností příběhu o uzdravení Lazara je, že v něm vystupují také jeho sestry. Také Ježíšovy rozhovory s uzdraveným slepcem a s Martou vykazují jisté paralely: v obou případech se Ježíš ptá na víru a partner v rozhovoru vyznává svou víru v něj jako v Syna člověka či Syna Božího.<sup>48</sup>

Analýza kontextu ukázala, že příběh o uzdravení slepého od narození i přes svou narativní semknutost nefiguruje v evangeliu jako samostatná epizoda, ale je propojen s jeho ostatními částmi, zejména pak v rámci tzv. knihy znamení. Z jedné strany rozvíjí dále témata, která se doposud v evangeliu objevila, z druhé strany

47 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 302.

48 Margaret Beirne v těchto postavách vidí přímo „gender pair“, a proto v janovském oddílu sestávajícím z kapitol 5–12 nachází pododdíl 9–11, srov. Margaret Beirne, *Women and Men in the Fourth Gospel*, s. 108. Tento způsob párování janovských postav opačného pohlaví ale našel kritiku i uvnitř feministické exegeze. Judith Hartenstein jej ve zmíněném případě považuje za nepřesvědčivý, i když samotné srovnávání různých postav je jistě přínosné. Srov. Judith Hartenstein, recenze, „Beirne, Margaret, *Women and Men in the Fourth Gospel: A Discipleship of Equals*,“ in *Review of biblical literature*, [http://www.bookreviews.org/pdf/3312\\_3701.pdf](http://www.bookreviews.org/pdf/3312_3701.pdf) [cit. 10. 11. 2010]. Jiní autoři zase vnímají Martinu odpověď Ježíšovi mnohem kritičtěji, Moloney jí přisuzuje domýšlivost (*arrogance*) a její víru považuje za omezenou. Srov. Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 350 (orig. 328).

bude ještě doznívat v 10. kapitole a připraví půdu pro vyprávění o uzdravení Lazara, které s tímto zázrakem vykazuje řadu shodných prvků. Takto stanovený kontext pak musí samozřejmě hrát důležitou roli při samotném výkladu textu.

### 1.3 Textová kritika

V předchozím kroku jsme vymezili perikopu, kterou se budeme zabývat, jako 9. kapitolu Evangelia podle Jana. Při pohledu do kritických edic Nového zákona zjistíme, že se 41 veršů této kapitoly zachovalo s velkým množstvím variant. Nebylo by smysluplné zabývat se naprosto všemi, proto se zaměříme na jedenáct z nich, které považujeme za důležité, nebo alespoň zajímavé. Ještě dříve, než je probereme, je však potřeba zmínit se o zvláštostech textové kritiky evangelia podle Jana a o svědcích uváděných v kritickém aparátu 27. vydání Nového zákona Nestle-Aland, ze kterého zde vycházíme (při zohlednění názorů dalších editorů).

Ze čtrnácti papyrů, které jsou díky svému datování do 4. století či dříve pro textovou kritiku čtvrtého evangelia obzvláště důležité, obsahují 9. kapitolu pouze dva:  $\mathfrak{P}^{66}$  (ca. 200) a od 4. verše i  $\mathfrak{P}^{75}$  (3. stol.).

Citované majuskulními kodexy jsou následující: Vatikánský (B, 4. stol.), Sinajský ( $\aleph$ , 4. stol.), Alexandrijský (A, 5. stol.), Efrémův (C, 5. stol.), Bézův (D, 5. stol.), Regius (L, 8. stol.), Washingtonský (W, 4.–5. stol.), Coridethianus (Theta, 9. stol.), Athous Lavrensis (Psi, 9.–10. stol.), 070 (6. stol) a také Petropolitanus Purpureus (N, 6. stol.) a Cyprius (K, 9. stol.). Poslední dva jsou uváděny, jen když se liší od majoritního textu. Jednou je také citován jinak ne příliš důležitý rukopis 0250 z 8. stol. Z minuskulních kodexů je to rukopis č. 33 (9. stol.) a samozřejmě obě minuskulní rodiny f1 a f13 (minuskule 1 je uváděna, jen když se liší od ostatních rukopisů f1). Minuskule 565 (9. stol.), 579 (13. stol.) a 1241 (12. stol.) jsou uváděny, jen když se liší od majoritního textu.<sup>49</sup>

Jednotlivé varianty jsem se rozhodl číslovat podle způsobu Kurta a Barbary Alandových: 1 je byzantský majoritní text, 2 text považovaný výše zmíněnými editory za původní, 1/2 tam, kde se shodují, 3 a dále ostatní možnosti.<sup>50</sup>

---

49 Pro použité zkratky srov. „Introduction,“ in *Novum Testamentum Graece*, s. 1\*–40\*.

50 Srov. Kurt Aland – Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, s. 117.

a) První varianta se nachází mezi verši 8,59 a 9,1. Některé manuskripty zde mají text, který v jiných chybí

1. διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν οὕτως – A Θ<sup>e</sup> f<sup>1.13</sup> ℳ (f) q

2. Ø – ℳ<sup>66.75</sup> ⚭\* B D W Θ\* pc lat sy<sup>s</sup> sa ac<sup>2</sup> pbo bo<sup>ms</sup>

3. καὶ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἔπορεύετο καὶ παρῆγεν οὕτως – ⚭ C L N Ψ 070.33.(579).892.1241 al (sy<sup>p.h</sup>) bo

4. καὶ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν – ⚭<sup>2</sup>

U tohoto různočtení máme velkou jistotu, že původní je *lectio brevior*. Jednak je nejlépe dosvědčeno (papyry ℳ<sup>66.75</sup>, Sinajský a Vatikánský kodex), jednak je snadno vysvětlitelné, jak delší verze vznikla – rozšířením příliš strohému textu o vyprávění z Lk 4,30, podle kterého se Ježíš stejným způsobem zachránil, když ho chtěli kamenovat obyvatelé Nazareta. Vnější i vnitřní důkazy tedy svědčí pro variantu č. 2.

b) Ve 4. verši se objevují varianty dvou zájmen. V obou případech se jedná o osobní zájmena první osoby, která jsou dosvědčena v jednotném (ἐμέ, με) i množném (ἡμᾶς) čísle. Můžeme předpokládat, že při vzniku různočtení jedno zájmeno působilo na druhé, a proto budeme posuzovat obě místa společně.

1 ἐμέ ... με – dosvědčují rukopisy: ⚭<sup>1</sup> A C Θ Ψ f<sup>1.13</sup> ℳ lat sy ac<sup>2</sup> bo<sup>mss</sup>. Takovéto čtení dobře ladí s dalšími místy, kde Ježíš říká, co musí (Jan 10,16, ale také Lk 2,49; 4,43; 13,33; 19,5). Nejdůležitější rukopisy však hovoří proti tomuto čtení.

2 ἡμᾶς ... με – nacházíme v B, D (slovosled δεῖ ἡμᾶς) 070 sa. Není jich mnoho, ale je mezi nimi jeden významný svědek – Vatikánský kodex. Potíže může působit, že v jedné větě se tak objeví zájmeno první osoby v jednotném i množném čísle. Je tak rozbita logika tvrzení, že každý poslaný musí konat vůli toho, kdo jej poslal, jedná se tedy o *lectio difficilior*. Při bližším zkoumání se však ukazuje, že výrok má svou logiku. V Janově evangeliu vystupuje jako poslaný primárně Ježíš. Jeho učedníci mají na jeho poslání podíl („Jako Otec poslal mne, tak já posílám vás;“ 20,21). Nedá se říci, že by to bylo poslání Ježíše a jeho učedníků, ale Ježíš vtahuje učedníky do konání skutků svého Otce (5,17). Oni musí jednat, dokud je den a Ježíš je ve světě.

3. ἡμᾶς ... ἡμᾶς – je nejlépe dosvědčena v nejstarších rukopisech:  $\mathfrak{P}^{66.75}$   $\kappa^*$  L W pc pbo bo. Problémy však způsobuje význam textu, podle kterého by Ježíšovo poslání bylo zároveň posláním učedníků.

Možnost 1 je relativně slabě dosvědčena. Varianta 3 je na tom o mnoho lépe, ale problémy působí její význam. Přemýšlíme-li, která varianta mohla vzniknout ze které, je pravděpodobnější, že korektor upravil větu tak, aby se nezdála vnitřně sporná, a tím narušil celkový smysl v teologickém kontextu, než naopak. Proto se jeví jako původní varianta 2, přičemž obě další varianty vznikly připodobněním zájmen ať už prvního druhému (varianta 1) nebo druhého prvnímu (varianta 3).<sup>51</sup>

Editoři vydání *The Greek New Testament* ovšem přiřadili tomuto rozhodnutí nejnižší stupeň jistoty – v obou případech {D}. Tischendorf se ve svém vydání rozhodl pro zájmena v množném čísle (ἡμᾶς–ἡμᾶς), Vogels naopak pro čísla jednotná (ἐμέ–μέ).

c) Syrský rukopis Sinajský má v 5. verši místo tvaru  $\omega$  tvar  $\eta$ :

1/2.  $\omega$  – vše až na  $sy^s$

3.  $\eta$  –  $sy^s$

Tato varianta je zajímavá svým obsahem, vzhledem k dosvědčení je zřejmé, že původní je  $\omega$ . Změna z první osoby na třetí s sebou ale přináší i změnu interpunkce a významu: „4 ... přichází noc, kdy není možné nic dělat, 5 dokud je ve světě. Já jsem světlo světa.“ Syrské čtení je elegantnější v tom, že neomezuje označení Ježíše jako „světlo světa“ jen na dobu, po kterou je ve světě. Tím se možná také dá vysvětlit vznik této chyby (pokud nevznikla prostým přepisem).

d) Brown ve svém překladu v komentáři označuje v 18. verši jako nejistá slova: „toho prohlédnuvšího“.<sup>52</sup> V rukopisech se vyskytují dvě varianty tohoto místa:

---

51 Bruce M. Metzger považuje variantu  $\pi\epsilon\mu\psi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$  ἡμᾶς za nejanovskou a pozdější, zatímco rozhodnutí u prvního zájmeně je obtížnější, nicméně většina členů komise editorů se přiklonila k množnému číslu. Srov. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, s. 194. Také Theobald upřednostňuje „Gemischte Lesart“, srov. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12*, s. 635.

52 Srov. Brown, *The Gospel according to John, I–XII*, 373. Z formulace se však zdá, že se kloní spíše k možnosti, že jsou tato slova původní.

1/2. τοῦ ἀναβλέψαντος – dosvědčují všechny rukopisy kromě těch, které jsou uvedeny u varianty č. 3

3. Ø –  $\mathfrak{P}^{66*}$   $f^1$  565 *al it sy<sup>s</sup> bo*

Varianta 3. je sice kratším čtením a je dosvědčena nejstarším papyrem  $\mathfrak{P}^{66*}$  před jeho úpravou. Zdá se ale, že argumenty pro 1/2. převažují: tato varianta je dosvědčena jinými důležitými svědky, přičemž papyrus  $\mathfrak{P}^{66}$  je přes své stáří místy ne příliš přesný<sup>53</sup> a nelze se spoléhat pouze na něj. Přidaná vysvětlivka do struktury věty moc nezapadá, tudíž se jedná o *lectio difficilior*, které mohlo vzniknout při prvním zápisu textu (autor získal pocit, že není dostatečně srozumitelný, a tak přidal vysvětlivku) a během opisování byla tendence tuto nadbytečnou vysvětlivku vynechat. Opačný průběh (rozšiřování textu) se jeví jako málo pravděpodobný.

e) Velkou proměnlivost vykazuje odpověď rodičů uzdraveného (v 21):

1. αὐτὸς ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐρωτήσατε, αὐτὸς... – A 0250  $f^{13}$  1241 (slovosled αὐτὸν ἐρωτήσατε, αὐτὸς ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς...)  $\mathfrak{M}$  (l) q (sy)

2. αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς... –  $\mathfrak{P}^{66}$   $\mathfrak{s}^2$  B (D) L  $\Theta$   $\Psi$   $f^1$  33.579 *pc lat bo*

3. αὐτὸς ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς... –  $\mathfrak{P}^{75}$  070

4. αὐτὸς ἡλικίαν ἔχει... –  $\mathfrak{s}^*$

5. ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς... – W b sa ac<sup>2</sup>

Toto místo se dochovalo v pěti hlavních variantách, závorky u rukopisů odkazují ještě na další drobnější odchylky. Text je tedy značně porušený a nejednotný. Čtyři nejdůležitější rukopisy jsou rozděleny ve variantách následovně: 2:  $\mathfrak{P}^{66}$  a kodex Vatikánský; 3:  $\mathfrak{P}^{75}$ ; 4 původní čtení kodexu Sinajského. Vnější doložení tedy vychází ve prospěch varianty 2. Co se vnitřních kritérií týče, můžeme zde jako nepůvodní vyloučit kratší varianty, ve kterých chybí imperativ „jeho se zeptejte“, protože jejich text je srozumitelnější než tři paratakticky spojené věty s opakujícím se zájmenem ve variantách č. 1 a 2, které již přestávají být přehledné. Zdá se, že varianta č. 1 má logičtější vystavěný argument (je dost starý – proto se

---

53 Srov. Kurt Aland – Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, s. 69.

zeptejte jeho – bude mluvit za sebe),<sup>54</sup> mohla tedy vzniknout z varianty 2, která je *lectio difficilior* (jeho se zeptejte – protože je dost starý – bude mluvit za sebe).

Brown zde připouští i kratší čtení 3 kvůli papyru  $\mathfrak{P}^{75}$  a možnosti, že by slova „jeho se zeptejte“ byla doplněna z verše 23.<sup>55</sup>

f) Další zajímavé různočtení nalezneme až ve 27. verši:

1/2. οὐκ ὅτι πάντες ἄλλοι μαρτυροῦντες ἐν τῷ 3.

3.  $\emptyset$  –  $\mathfrak{P}^{66vid}$  *pc* lat sy<sup>s</sup>

V rukopisech, které vynechávají zápornku ( $\mathfrak{P}^{66vid}$  *pc* lat sy<sup>s</sup>), tak slepý odpovídá farizeům/židům: „Již jsem vám to řekl a slyšeli jste to.“ Toto čtení má dosvědčovat asi vůbec nejstarší svědek tohoto místa, papyrus  $\mathfrak{P}^{66}$ . Přesto je zřejmě druhotné, a to přinejmenším ze tří důvodů: kromě jednoho, byť starého rukopisu je slabě dosvědčeno, v tomto rukopise je čtení nejisté (*videtur*) a písař mohl spíše vynechat zápornku, než ji přidat. Vzniká tak totiž výčitka „už jste to slyšeli,“ která je snáze srozumitelná.<sup>56</sup>

g) O dva verše dále (v. 29) nalezneme variantu, jejíž řecký svědek, Bézův kodex, je již naprosto osamělý:

1/2  $\emptyset$  – πάντες ἄλλοι μαρτυροῦντες ἐν τῷ 3

3. καὶ ὅτι θεὸς ἁμαρτωλῶν οὐκ ἀκούει – D

Bézův kodex přidává za vyznání farizeů/židů, že s Mojžíšem mluvil Bůh, ještě další tvrzení: „a že Bůh neslyší hříšníky.“ Je evidentní, že tento výrok se sem dostal z odpovědi uzdraveného ve verši 31. Na tomto místě věta nedává smysl a opisovač ji sem zapsal zřejmě proto, že je uvozena stejným slovesem (οἶδαμεν). Snad jej zmátlo, že uzdravený používá 1. osobu plurálu (ve významu obecného povědomí). Proto toto tvrzení přiřadil i té straně dialogu, která je tvořena skupinou.<sup>57</sup>

54 Bruce M. Metzger považuje toto řazení vět za „uhlazenější“, srov. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, s. 194.

55 Srov. Brown, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 374.

56 Obtížnost delšího textu se projevuje i tím, že toto místo překlady často rozvádějí. Český liturgický překlad: „... ale jako byste to neslyšeli.“ Český ekumenický překlad: „... ale vy jste to nevěděli.“

h) V 33. verši přidávají některé rukopisy do vazby „kdyby nebyl od Boha“ ještě slovo „anthropós“ (muž, člověk), tedy „kdyby to nebyl muž od Boha“.

1/2. οὗτος – všichni kromě svědků v č. 3 a 4

3. οὗτος ἄνθρωπος –  $\mathfrak{P}^{66}$ ,  $\aleph^2$  N, 1241 (slovosled οὗτος ὁ ἄνθρωπος παρὰ θεοῦ) *pc*

4. ἄνθρωπος –  $\Theta$

Kodex Coridethianus navíc vynechává slovo οὗτος (tento). Je pravděpodobné, že obě varianty vznikly jako vylepšení původního obratu, které snad zněl kopistům neuctivě (Ježíš je označen jen jako οὗτος).<sup>58</sup>

i) Vůbec asi nejzajímavější problém textové kritiky nalezneme v 35. verši: Ježíš se uzdraveného ptá, zda věří v syna Božího/člověka, podle toho či onoho čtení.

1 θεοῦ – dosvědčuje většina rukopisů: A L  $\Theta$   $\Psi$  070. 0250 *f*<sup>1.13</sup> 33  $\mathfrak{M}$  lat sy<sup>p,h</sup> bo.

2 ἀνθρώπου – nacházíme v nejstarších rukopisech:  $\mathfrak{P}^{66.75}$   $\aleph$  B D W *pc* sy<sup>s</sup> co.

Protože není ani tak důležitý počet svědků, jako jejich význam, zdá se jako původní na základě doložení v rukopisech spíše druhé čtení. O něco složitější je posuzování na základě vnitřních kritérií. Pro variantu „Syn Boží“ by mluvilo pozorování, že ve 4. evangeliu se nikde jinde nemluví o víře v Syna člověka.<sup>59</sup> Jenže proti tomu se dá namítnout, že termín „Syn člověka“ Jan používá na místech, kde by mohl mluvit o Synu Božím. Oba termíny tedy nestojí proti sobě, ale první bývá používán v souvislosti s obrazy z židovské tradice, které se Synem člověka souvisejí, nebo na místech, kde toto označení používají synoptici. V tomto případě

57 Bézův kodex je reprezentantem tzv. D-textu, který obsahuje mnoho jedinečných variant a řadí se k němu poměrně málo rukopisů (kromě Bézova kodexu také papyry P<sup>38.48.69</sup>). V naší perikopě Bézův kodex dosvědčuje několik variant jinak téměř neznámých. Např.: εἶπαν místo ἔλεγον (v. 10), vynechání členů ve v. 11, vynechání ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεπεν ve v. 18, ὁμολογήσῃ αὐτὸν χριστὸν εἶναι ve v. 22, ve ἑρωτᾶτε v. 23.

58 Někteří biblisté za tímto obratem skutečně cítí pohrdavé vyjadřování farizeů. Brown, *The Gospel of John*, s. 370, má v překladu „man“, důvod snad neleží ani tak v textové kritice, jako spíš v anglické gramatice.

59 Tento argument je však nedostatečný, protože směrodatné není, zda se o této víře někde přímo mluví, ale zda to význam tohoto termínu umožňuje. Srov. Moloney, *The Johannine Son of Man*, s. 159.

Ježíš ve 39. verši vyhláší soud, což je motiv spojený se Synem člověka (Dan 7,13–14).<sup>60</sup>

Proto i na základě vnitřních kritérií můžeme považovat za původní variantu „Syn člověka“. Jistota tohoto čtení je tak velká, že editoři *The Greek New Testament* ji označili písmenem {A}.<sup>61</sup>

j) Některé rukopisy, mezi nimi i papyrus  $\mathfrak{P}^{75}$  a Sinajský kodex, vynechávají ve verších 38 a 39 odpověď uzdraveného i s uvozením, jeho poklonu i uvození Ježíšova výroku o soudu. Dvě Ježíšovy repliky se tak spojují do jedné delší řeči.

1/2 ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτόν. <sup>39</sup> Καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς – všichni svědkové kromě uvedených v č. 3

3 Ø –  $\mathfrak{P}^{75}$ ,  $\aleph$ , W b [l] sa<sup>ms</sup> ac<sup>2</sup> mf

Pro variantu 1/2 mluví následující důvody: je dosvědčena ve více rukopisech včetně  $\mathfrak{P}^{66}$  a Vatikánského kodexu. Kratší varianta z ní mohla vzniknout zásahem editora, který chtěl propojit Ježíšovo učení.<sup>62</sup> Další možností je, že zde došlo k opisovačské chybě, protože obě Ježíšovy řeči začínají téměř stejně: (καὶ) εἶπεν (αὐτόν) ὁ Ἰησοῦς, ovšem taková možnost není příliš pravděpodobná.<sup>63</sup>

Varianta 3 má tu přednost, že se jedná o kratší čtení (*lectio brevior*), které bývá často původní. Je dosvědčena dvěma velice starými rukopisy (papyrus a Sinajský kodex). Navíc text 9,38–39a obsahuje pro Jana netypické prvky: sloveso ἔφη (řekl – objevuje se jen v 1,23 a papyrus  $\mathfrak{P}^{75}$  spolu s některými dalšími svědky jej má i v 9,36), slovesný tvar πιστεύω, (u Jana chybí, doplňováno kopisty v Jan 11,27 a Sk 8,37),<sup>64</sup> klanění (προσκυεῖν) Ježíšovi. Z toho Calvin L. Porter vyvozuje,

60 Srov. Nickelsburg, „Son of Man,“ in *ABD*, sv. 6, s. 137-150, zde 146.

61 Srov. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, s. 194, podle nějž komise editorů považovala toto čtení za „virtually certain“. Beasley-Murray, *John*, 151, upozorňuje, že se zde jedná o klasický příklad *difficilior lectio probabilior*. „v pozdějších dobách církve začal být ‚Syn člověka‘ vnímán v souvislosti s Kristovým lidstvím, a oproti tomu ‚Syn Boží‘ v souvislosti s jeho božstvím.“

62 Srov. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts As Juridical Controversy*, s. 150, pozn. 134. Tuto možnost zastává i Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, s. 195, a Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 320 (orig. 299: „such scepticism is unwarranted“).

63 Uvádí ji Beasley-Murray, *John*, s. 151. Opačného názoru je Philip Comfort, *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography*, s. 339.

64 Argument, že chybí konkrétní tvar obvyklého slovesa, je pochopitelně více než slabý. Mnohem zajímavější je právě to, že i na jiných místech opisovači slovo „věřím“ přidávali.

že se jedná o dodatek k textu pocházející z liturgie.<sup>65</sup> Rozšíření je navíc logické, čtenářovi (podobně jako v rozhovoru se Samařankou v 4,26) chyběla reakce na Ježíšova zjevitelská slova, a proto ji kopista doplnil.

Jak je vidět, argumenty pro obě možnosti jsou silné, takže není možné rozhodnout s naprostou jistotou.<sup>66</sup> Přesto se domníváme, že argumenty pro původnost kratšího čtení jsou silnější.<sup>67</sup> Rozšíření může být velice ranou variantou, která se zdála vhodnou, a proto se rychle rozšířila (je třeba si uvědomit, že opisy často vznikaly i porovnáním více verzí). Jistotu ale nemáme, a navíc delší text byl používán na západě i východě po staletí – kratší čtení bylo zapomenuto až do roku 1749, kdy byl objeven Veronský kodex (b).<sup>68</sup> Proto se domníváme, že je vhodné přijmout jako výslednou podobu delší text (podobně jako přijímáme příběh o cizoložnici v 7,59–8,11 nebo delší konec Markova evangelia 16,9–20). Obsahově se jeho vložením nic zásadně nezměnilo, má to však určitý dopad na strukturování textu.

k) Konečně poslední zajímavé různočtení se objevuje ve 41. verši. Rukopisy nabízejí čtyři varianty:

1 ἡ οὖν ἀμαρτία ὑμῶν μένει – A 0250 f13 M (a) j l r1 sy<sup>h</sup>

2 ἡ ἀμαρτία ὑμῶν μένει – ℘<sup>66</sup> ⚡\* B K Θ Ψ 1. 565. (579) *al lat (syp)*

3 καὶ ἡ ἀμαρτία ὑμῶν μένει – ℘<sup>75</sup> *pc sa<sup>ms</sup> mf bo*

4 αἱ ἀμαρτίαι ὑμῶν μενοῦσιν – ⚡<sup>1</sup> D L W 33

Pro variantu 4 by mluvilo to, že jednotné číslo mohlo vzniknout připodobněním k 41a (neměli byste hřích). Na základě použití slova „hřích“ u Jana

---

65 Calvin L. Porter, „John IX. 38, 39a: A Liturgical Addition to the text,“ *New Testament Studies*, s. 387–394.

66 Řada komentátorů tuto otázku nechává otevřenou: např. Brown, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 375 („perhaps we have here an addition stemming from the association of John ix with the baptismal liturgy and catechesis“); Beasley-Murray, *John*, s. 151 („the suggestion could be correct“).

67 Tak se rozhoduje také Gordon D. Fee, „Rigorous or Reasoned Electicism – Which?“ in *Studies in New Testament language and text: essays in honour of George D. Kilpatrick*, ed. James Keith Elliott, s. 185, pozn. 38. Naproti tomu Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 320 (orig. 299) se je toho názoru, že „převážná většina komentátorů se shoduje, že podobný skepticismus není ani z hlediska vnějších, ani vnitřních důvodů zapotřebí.“ Podrobně ale důvody své volby nevysvětluje.

68 Srov. Porter, „John IX. 38, 39a: A Liturgical Addition to the text,“ *New Testament Studies*, s. 387–394, zde 387.

se rozdíl určit nedá, protože Jan není v tomto konzistentní (srov. sg. v 8,21 a pl. v 8,24). Konečné rozhodnutí musí padnout na základě dosvědčení – a zde nejlepší dochované texty jasně mluví pro singulár připojený asyndeticky (varianta 2), ze kterého vznikly i varianty 1 a 3 (papyrus  $\mathfrak{P}^{75}$  je sice kvalitní svědek, avšak poněkud osamělý).

#### **1.4 Členění a struktura perikopy**

Stanovení struktury a členění perikopy úzce navazuje na její vymezení. Pochopitelně autoři, kteří spatřují konec příběhu již ve verši 9,39 nebo až 10,21, vnímají strukturu i členění jinak.

Základní struktura, kterou v textu můžeme sledovat, je vyprávěcí oblouk sledující osudy slepého žebráka. Vše začíná neuvěřitelnou událostí – setkal se s galilejským mistrem a ten uzdravil jeho vrozenou (tělesnou) slepotu. Nejen že tak změnil žebrákovi od základů život, ale dal podnět k událostem, které bychom nečekali. Uzdravený začne být vyšetřován jako svědek (případně důkazní materiál) údajného zázraku, ale také přestoupení Zákona – porušení soboty. Během této doby v bývalém slepci roste poznání toho, kdo Ježíš je. Po tělesném prohlédnutí začíná pomalu fungovat i vnitřní zrak. Příběh se dostane do zlomového okamžiku, krize, ve chvíli, kdy farizeové uzdraveného vyženou ven. Pak však následuje rozuzlení: nachází jej Ježíš a dává se mu plně poznat, čímž tento člověk získává plně i duchovní zrak.

V rámci tohoto oblouku se tedy i čtenáři postupně vyjevuje, kdo Ježíš je. Odpovídá mu ještě druhý vyprávěcí oblouk, který ovšem směřuje opačným směrem. Je to příběh farizeů. Také začíná tím, že Ježíš uzdravil slepého, což je událost, se kterou se musí farizeové vyrovnat. Na začátku si nejsou jisti, jak se mají k takové zprávě postavit. Pokoušejí se zpochybnit napřed její pravdivost, potom její význam. Hlavně však postupují od nejistoty, kdo Ježíš je, k jeho odmítnutí. Konflikt, ke kterému mezi nimi a uzdraveným došlo, řeší tak, že ho vyženou. Čtenář zůstává v nejistotě – je to řešení definitivní? Jak se ukazuje na samotném závěru, není. Poslední slovo má Ježíš, který kupodivu nekonstatuje, že farizeové již úplně oslepli, ale že jejich postavení je ještě horší, než kdyby byli slepí. Tím je tento vyprávěcí oblouk uzavřen.

Na tuto strukturu musí navazovat i členění. V celém vyprávění nenacházíme výslovně uvedené žádné časové ani místní údaje, které by děj posouvaly jinam (ať už časově, nebo místně). Zato je možné ho velice dobře strukturovat pomocí dialogů.

V antickém dramatu bylo zvykem, že na jevišti v jednu dobu jednaly vždy dvě strany (postavy nebo skupiny postav). Scéna takového dramatu je pak část hry, v níž se objevují stejné postavy na stejném místě a ve stejném čase. Z toho někteří badatelé usuzují, že ve vyprávění máme osm scén: Ježíš a učedníci (1–5), Ježíš a slepec (6–7), slepec a sousedé (8–12), farizeové a slepec (13–17), farizeové a rodiče (18–23), farizeové a slepec (24–34), Ježíš a slepec (35–37/38) a Ježíš a farizeové (38/39–41 – verš 38 může být počítán k oběma scénám).<sup>69</sup> Jiní spojují první dvě a poslední dvě scény dohromady a redukuje tak jejich počet na šest.<sup>70</sup> Úvodní scéna o třech „postavách“ je tak paralelní k závěrečné, která má také tři „postavy“. Jak však upozorňuje Holleran, zatímco na začátku jsou všechny tři „postavy“ uvedeny hned v úvodu (v. 1–2), v závěru vyprávění se farizeové objeví, až když už slepý zmizí.<sup>71</sup>

Přestože nám pravidla antického dramatu mohou dát jistou představu o některých v té době obvyklých dramatických postupech, nesmíme zapomínat, že před sebou nemáme řecké drama, ale krátký příběh. Jeho posluchač nevidí jednání postav, ale slyší jejich dialogy. Proto je zřejmě nejlepší rozdělit vyprávění podle dialogů přirozeně na sedm scén, z nichž první obsahuje verše 1–7.<sup>72</sup>

Jak bylo naznačeno ve výše uvedeném členění, ještě zůstává problém v závěru vyprávění, totiž ke které scéně počítat verš 39. Ježíš v něm mluví o soudu, navazuje tak na téma Syna člověka (v. 35), ale v následujícím verši na něj reagují farizeové. Tento Ježíšův výrok vlastně spojuje obě sousedící scény: slova o slepých, kteří mají vidět, se vztahují na uzdraveného z předchozí scény, zatímco slova o vidoucích, kteří mají oslepnout, již směřují k farizeům ze scény závěrečné. Protože

---

69 Painter, „John 9 and the Interpretation of the Fourth Gospel,“ *Journal for the Study of the New Testament* 28 (1986): 31–61, zde 40–41.

70 Např. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12*, s. 628–629.

71 Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 14–15.

72 Tak např. Beasley-Murray: *John*, s. 152.

se ale pro některou ze scén musíme rozhodnout, spojujeme ho s dialogem s farizeji, protože tam je vazba přece jen silnější (farizeové na Ježíšův výrok reagují).<sup>73</sup>

Když jsme vyprávění rozdělili do sedmi scén, těžko lze nepomyslet na koncentrickou strukturu, tedy takové uspořádání, v němž si odpovídá první oddíl s posledním, druhý s předposledním atd. Je nápadné, že kolem výsledku rodičů jsou dva výsledky uzdraveného. Ten má pokaždé vysvětlovat, jak obdržel zrak a co si myslí o tom, který ho uzdravil. Jednou ho považuje za proroka, podruhé za poslaného od Boha. Třetí scéna začíná tím, že ho sousedé přivádí k farizeům, pátá končí tak, že ho farizeové vyhnali.<sup>74</sup>

Trochu méně nápadná je spojitost mezi druhou a šestou scénou. Tyto části obsahují (v současné podobě s 38. veršem) „první a poslední slepcovo svědectví a jejich smyslem je ukázat posun od prvního k poslednímu stádiu jeho rostoucí víry“<sup>75</sup> (tedy od označení „člověk jménem Ježíš“ až k vyznání Syna člověka a Pána, před nímž se klaní). Jestliže se uzdraveného nejprve ptají sousedé „kde je?“ a on neví, v druhém případě se uzdravený ptá Ježíše „Kdo je to?“ a dostává odpověď „Právě jsi ho spatřil.“

Zbývá ještě první a poslední scéna, ale o jejich spojitosti už byla řeč v souvislosti s inkluzí, kterou vytvářejí: objevují se motivy hříchu, světla, vidění a světa.

Koncentrická struktura vždycky zdůrazňuje střední část jako jádro samotného vyprávění. Ta v tomto případě obsahuje rozhovor farizeů s rodiči. Jenže je evidentní, že příběh dochází svého rozuzlení v závěrečných dvou scénách. Holleran tento problém řeší tak, že v centrální scéně nachází téma celé epizody a celého evangelia, tedy ukázkou toho, „co to znamená přijmout Ježíše jako Krista“.<sup>76</sup> Od tohoto tématu je pak potřeba odlišit zápletku, která se podle Hollerana vyvíjí lineárně a vrcholí při Ježíšově setkání s uzdraveným a s farizeji.

---

73 Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 15, se domnívá, že se před veršem 39 změnilo také místo a čas. To však není nutné předpokládat, viz níže. Pokud v textu původně chyběly verše 38–39a (což považujeme za pravděpodobné), bylo v této podobě vhodnější poslední dvě scény spojit. Vložením textu došlo sice k jejich rozdělení, ale i v této podobě jsou spolu blíže spojeny, než scény předchozí.

74 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 17.

75 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 16.

76 Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 18.

Toto základní rozdělení můžeme ještě dále upřesňovat. Například je možné použít dvě úrovně členění a spojit tak několik oddílů do nadřazených jednotek. Tak postupuje například Leon Morris, který tři scény, v nichž vystupují farizeové, spojuje pod nadpis „Uzdravený muž a farizeové“.<sup>77</sup> Domníváme se ale, že takové vymezení nadřazené jednotky je příliš formální (přítomnost farizeů). Do této skupiny by totiž měla patřit i scéna druhá, protože: 1. je úvodem k dalším třem scénám, 2. je formálně podobná (vyšetřuje se v ní Ježíšův skutek, i když ještě ne oficiálně), 3. také v ní chybí Ježíš, takže souhrnně tato nadřazená jednotka může zahrnovat události během Ježíšovy nepřítomnosti (toto období je nutné brát jako jeden celek, který je vměstnán do vyprávění o Ježíšovi). Takto postupuje i Rudolf Schnackenburg, který tento oddíl nazývá „Střední část: Diskuse a výslechy, které činí znamení nepopíratelným a nevíru neospravedlnitelnou“.<sup>78</sup>

Podobně se jeví jako vhodné spojit do nadřazené jednotky poslední dvě scény, v nichž vystupuje Ježíš a jejichž dialogy na sebe reagují.

Z praktických důvodů budeme při samotné analýze používat pouze jednoúrovňové členění, proto bude i ve schématu bráno jako hlavní členění podrobnější a nadřazená úroveň nebude mít vliv na jeho číslování.

#### A Znamení

1 Uzdravení (9,1–7)

#### B Výslechy slepého v Ježíšově nepřítomnosti

2 Sousedé (9,8–12)

3 První výslech (9,13–17)

4 Výslech rodičů (9,18–23)

5 Druhý výslech (9,24–34)

#### C Ježíš se zjevuje k soudu

6 Rozhovor Ježíše s uzdraveným (9,35–38)

7 Rozhovor Ježíše s farizeji (9,39–41)

---

<sup>77</sup> Morris, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 429.

<sup>78</sup> Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 303.

## 2. Paralely v bibli a v další starověké literatuře

Porovnávání příběhu s jinými podobnými texty může objasnit mnoho otázek. Ovšem jaké to budou, to záleží na charakteru srovnávacího materiálu. U příběhů ze Starého zákona se můžeme ptát, zda z nich autor čerpal, nebo alespoň vycházel z jimi formovaného myšlenkového prostředí. Texty Nového zákona mohou a nemusí s naším příběhem literárně souviset a také se mohou a nemusí vztahovat ke stejné historické události (pokud se nejedná o fiktivní příběh). Konečně ostatní starověké zprávy o uzdravení představují cenný srovnávací materiál, v konfrontaci s nímž se může jasněji projevit, v čem vypravěč Jan následuje typická schémata své doby a v čem se odlišuje.

### 2.1 *Související texty ve Starém zákoně*

Ve Starém zákoně je Bůh oslavován jako ten, kdo otvírá oči slepým (Žl 146,8). Za stejným účelem posílá proroka Izaiáše (Iz 61,1). I svého služebníka dává, aby otvíral oči slepým, nebo sám jeho prostřednictvím oči otevírá (Iz 42,7 připouští obě možnosti).<sup>79</sup> Vzápětí pak vyzývá hluchý a slepý Izrael, aby viděl a slyšel (42,18). Na dalších dvou místech prorok ohlašuje navrácení zraku slepým jako mesiášské zaslíbení (Iz 29,18 a 35,5).

Jan těchto starozákonních motivů ve svém evangeliu využívá: Ježíš navrácí slepému zrak a volá ovce, které poznávají hlas přicházejícího pastýře (Jan 10,3). Podobně využívá i související motivy světla a tmy, které také najdeme v knize Izaiáš.<sup>80</sup>

Ovšem všechny tyto výroky mluví o slepotě, a tedy i jejím uzdravení, v přeneseném významu nebo jako mesiášské očekávání.<sup>81</sup> Ve Starém zákoně nalezneme jen jedno místo, které pojednává o uzdravení slepého: v deuterokanonické knize Tobíáš. V ní je uzdravení Tóbita popisováno následovně:

---

79 K otázce, kdo vlastně podle první písni o Hospodinově služebníku otevírá oči, srov. Gabriela Ivana Vlková, *Hospodinův služebník a nová smlouva*, s. 58–59.

80 K tomuto tématu srov. Gabriela Ivana Vlková, *Cambiare la luce in tenebre e le tenebre in luce: Uno studio tematico dell'alternarsi tra la luce e le tenebre nel libro di Isaia*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003.

81 Srov. Bornkamm, „Die Heilung des Blindgeborenen: Johannes 9,“ in *Geschichte und Glaube*, sv. 2, s. 65–72, zde 67.

„Tobiáš k němu přikročil s rybí žlučí v ruce. Dýchl mu do očí, podepřel jej a řekl: ‚Bud’ dobré myslí, otče.‘ Přiložil lék na jeho oči. Pak jej oběma rukama z koutků očí odstranil“ (Tob 11,11–12). Takto překládá Český ekumenický překlad verzi ze Sinajského kodexu.<sup>82</sup> Je zajímavé, že je zde při uzdravení použit dech, i když ne přímo slina. Jenže Tobiáš neuzdravuje, on jen na radu anděla používá správný lék. Máme dokonce takové štěstí, že toto místo najdeme na hebrejských zlomcích z Kumránu (4Q200 5,2).<sup>83</sup> Tam je použit tvar  $\text{נפץ}$  od slovesa  $\text{נפץ}$ , které znamená rozptýlit.<sup>84</sup> Dýchnutí tedy vzniklo zřejmě jen špatným překladem.

Snad nejzajímavější paralelu s naší perikopou můžeme najít v příběhu, který vůbec není o uzdravení slepého, ale malomocného. Elíša podle 5. kapitoly Druhé knihy královské uzdravil Námána, velitele aramejského vojska tak, že jej poslal umýt se sedmkrát v Jordánu. Paralel není mnoho, Elíša se na malomocného Námána ani nepodíval, natož aby se ho dotkl jako Ježíš slepého. Navíc Námán vůbec nebyl spokojen s radou proroka a uposlechl až na naléhání svých služebníků, zatímco slepec vyplnil Ježíšův příkaz okamžitě a beze slova. Přesto je však nápadné, že se uzdravení v obou případech děje po splnění pokynu, aby se nemocný šel umýt v určitých vodách, což u slepce jistě není obvyklý způsob léčení.

Ačkoliv jsou slepota a malomocenství dva naprosto rozdílné neduhy, přesto oba příběhy dobře propojují: malomocenství znamenalo vyloučení z komunity, uzdravení zase návrat. Slepý žebrák se také pohyboval na okraji společnosti. Kvůli svému uzdravení byl ještě paradoxně vyloučen ze synagogy, ale pravými „outsidery“ se stali farizeové, protože zůstali v hříchu, zatímco slepec našel nové společenství u Ježíše. Polemika o tom, kdo je vyloučen a kdo je uvnitř společenství, se tu kryje s polemikou, kdo je slepý a kdo vidí, případně kdo má hřích a kdo je bez hříchu.<sup>85</sup>

---

82 Kniha Tobiáš se dochovala v řečtině v několika různých variantách. Kodexy Vatikánský a Alexandrijský obsahují kratší text. Na tomto místě se pak v nich mluví jen o nanesení tuku na oči, ne o dýchnutí. Ovšem tato verze je považována za mladší. Sorv. Fitzmyer, *Tobit*, s. 4–5.

83 Srov. Fitzmyer, *Tobit*, s. 278.

84 Srov. Koehler – Baumgartner, „ $\text{נפץ}$  II,“ in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, s. 711, překládá „to scatter“, „to be scattered“ a „to disperse“.

85 Na paralelnost dvojic uvnitř–venku a světlo–tma upozorňuje Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 21.

Z druhé strany je pro Jana slepota zase odmítnutím Boha, vyloučením se z jeho blízkosti a odpovídá tak malomocenství, které znamenalo trvalou (kultickou) nečistotu.

Na žádné z výše uvedených starozákonních paralel není Jan přímo závislý, ale můžeme předpokládat, že tyto texty znal a že utvářely jeho myšlení.

## **2.2 Paralely u synoptiků**

Jan není jediným, kdo nám zachytil vyprávění, jak Ježíš uzdravil slepého. Podobné texty nalezneme i v ostatních třech kanonických evangeliích.<sup>86</sup> Nabízí se proto možnost jejich srovnání. To může být pro zkoumání perikopy užitečné ze dvou hledisek. Jednak diachronního, tedy ukázat to, jakým způsobem text vznikl, a jednak synchronního, tedy stanovit, co je na vyprávění společného a co vlastního, ať už se jedná o motivy nebo charakteristiky literárního druhu.

Začneme diachronním zkoumáním, protože při něm si vystačíme jen s texty o uzdravení slepého. Janovská tradice nestojí zcela osamoceně a můžeme pozorovat souvislosti mezi ní a tradicí synoptickou. Kromě samotných pašijů najdeme u Jana i synoptiků vyprávění o Ježíšově setkání s Janem Křtitelem (Jan 1,29–37), o očištění chrámu (Jan 2,13–22), nasycení zástupu (Jan 6,1–15), o chůze po moři (Jan 6,19–21) atd. Některé styčné body spojují Jana jen s jedním ze synoptiků, v této souvislosti se mluví o určitých společných rysech s Markem a jiných s Lukášem.

Ve třech synoptických evangeliích můžeme napočítat dvě až tři různé události, při nichž byl uzdraven slepý (ponecháme-li stranou posedlého, který byl slepý i němý – Mt 12,22, a souhrnné zprávy).

Všechna tři synoptická evangelia se zmiňují o uzdravení slepého u Jericha. Nejstarší je zřejmě popis Markův, podle nějž se slepý jmenoval Bartimaios (Mk 10,46–52), byl žebrákem (výslovně zmíněno v Mk 10,46 a Lk 18,35) a Ježíš ho uzdravil pouhým slovem. Od něj vyprávění zřejmě převzal Lukáš (18,35–43) a Matouš (20,29–34) – ten ale přidal do příběhu ještě druhého slepce.

---

86 A pomineme-li pozdější, na kanonických evangeliích nepochybně závislé texty, pak jen v nich. Příběh o uzdravení slepého nenajdeme ani na papyru Egerton 2 (obsahuje vybrané epizody z Ježíšova života), ani v Tomášově evangeliu (obsahuje jen Ježíšovy výroky), ani v Petrově evangeliu (dochovaly se jen pašijové události), ani v žádném jiném zlomku.

Druhý příběh nalezneme opět u Marka, v. 8,22–26. Událost se odehrává v Betsaidě, Ježíš tentokrát uzdravuje slinou. Přitom první zákrok má jen částečný účinek, až napodruhé dotyčný vidí zcela jasně.

Zbývá ještě vyprávění u Matouše, v. 9,27–31. Tato událost se odehrála v Kafarnaum,<sup>87</sup> byli při ní uzdraveni opět dva slepci a je pravděpodobné, že představuje zdvojení příběhu u Jericha (Mt 20,29–34).<sup>88</sup> Z narativního hlediska se tedy sice jedná o samostatný příběh, ale pro literární a případně historickou kritiku je to jen verze uzdravení slepého u Jericha.

Z výše uvedeného je již patrné, že Janovský příběh má nejbliže k Mk 8,22–26. Více ukáže přímé srovnání:

Mk 8	Jan 9
22 Přišli do Betsaidy.  Přivedli k němu slepce a prosili jej, aby se ho dotkl.	<sup>1</sup> Cestou narazil na člověka, který byl od narození slepý. <sup>2</sup> Jeho učedníci se ho zeptali: „Rabbi, kdo zhřešil, tento [člověk], nebo jeho rodiče, že se narodil slepý?“ <sup>3</sup> Ježíš odpověděl: „Nezhřešil ani on, ani jeho rodiče, ale to aby se na něm zjevily Boží skutky. <sup>4</sup> Musíme konat skutky toho, který mne poslal, dokud je den. Přichází noc, kdy nikdo nebude moci dělat nic. <sup>5</sup> Dokud jsem ve světě, jsem světlo světa.“
23 I vzal toho slepého za ruku a vyvedl	<sup>6</sup> Když to řekl, plivl na zem, udělal z té

87 Matouš je jmenuje jen jako „jeho město“. K identifikaci srov. Daniel J. Harrington, *Evangelium podle Matouše*, s. 146 (orig. 121).

88 Vyprávění může být ale ovlivněno i druhým (chronologicky však prvním) uzdravením slepého u Marka, kde Ježíš používá alespoň dotek. Petr Mareček, *Ježíš Kristus v Matoušově evangeliu*, s. 35 píše o tomto uzdravení dvou slepců a o uzdravení němého: „Oba dva zázraky (9,27–31.32–33) jsou totiž pouze druhotnými variantami k Mt 20,29–34 (par. Mk 10,46–51) a Mt 12,22–24.“ Jejich zařazení vysvětluje potřebami vyplývajícími ze struktury Matoušova evangelia.

<p>ho z vesnice; potřel mu slinou oči, vložil na něho ruce</p> <p>a ptal se ho: „Vidíš něco?“ 24 On pozvedl oči a řekl: „Vidím lidi, vypadají jako stromy a chodí.“ 25 Potom mu znovu položil ruce na oči; slepý prohlédl, byl uzdraven a viděl všecko zcela zřetelně.</p> <p>26 Ježíš ho poslal domů a přikázal mu: „Ale do vesnice nechoď!“</p>	<p>sliny bláto a natřel to bláto na oči toho slepého. <sup>7</sup> A řekl mu: „Běž, umyj se v rybníku Siloe.“ (To se překládá „poslaný“.)</p> <p>On tedy odešel, umyl se a vrátil se vidící.</p>
---	--

V obou textech můžeme najít následující paralely: (1) první podnět k dění dávají třetí osoby (tedy nepřichází ani od nemocného, ani od Ježíše); (2) při uzdravení nanáší Ježíš na slepcevy oči slinu; (3) uzdravení probíhá mimo místo setkání; (4) k uzdravení nedochází ihned; (5) uzdravení probíhá ve dvou fázích (u Marka jsou obě tělesné, u Jana je druhá duchovní); (6) zázrak má dopad na vztah uzdraveného s okolím. Skutečné shody jsou však jen dvě: uzdravení slepého a použití sliny.

Přes tyto společné body se ale oba příběhy v mnohém liší. Každý z nich se odehrává na jiném místě a za jiných okolností:<sup>89</sup> u Marka je to Betsaida poblíž Galilejského jezera, u Jana je to Jeruzalém v Judsku. V Markově vyprávění přivedli za Ježíšem slepce lidé (jeho přátelé), podle Jana šel Ježíš okolo slepce a učedníci se jej na něho zeptali. U Jana Ježíš před uzdravujícím aktem nejprve interpretuje smysl nemoci, u Marka nic takového nenacházíme. Ač k oběma zázrakům došlo mimo místo setkání, u Marka Ježíš napřed vyvedl nemocného za město a pak aplikoval slinu, u Jana nejprve aplikoval slinu (bláto) a pak poslal dotyčného umýt se do rybníka (který byl navíc uvnitř města).

Dost podstatně se liší i samotný popis Ježíšova jednání. U Marka jej můžeme shrnout následovně: Ježíš vzal nemocného za ruku, vyvedl ho za město, plivl mu do

<sup>89</sup> Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 309.

očí, vložil na něj ruce. Jan naproti tomu má následující kroky: plivl na zem, udělal bláto, pomazal slepému oči, poslal ho umýt se. Marek má tedy navíc vyvedení za město a vložení rukou, Jan použití bláta. Dále se liší způsob, jakým došlo k uzdravení. Podle Marka nebyl první zásah dostatečný, Ježíš se proto ještě jednou dotkl nemocných očí (již bez použití sliny) a až potom dotyčný viděl zřetelně. U Jana nebyl zase nemocný uzdraven hned v Ježíšově přítomnosti, ale až když se umyl. Konečně poslední rozdíl spočívá v tom, jaké byly důsledky zázraku pro vztah uzdraveného s okolím. V Markově vyprávění mu Ježíš zakazuje vrátit se do města, v Janově se uzdravený setkává se svými sousedy i místními představenými a dochází mezi nimi ke konfrontaci.

Máme tedy dvě vyprávění, která přes všechny rozdíly vykazují i jisté podobnosti, a můžeme se ptát, zda jedno závisí na druhém (jako zřejmě závisí Mt 20,29–34 a Lk 18,35–43 na Mk 10,46–52), nebo zda se obě opírají o společný pramen (jako je tomu mezi Matoušovou a Lukášovou verzí uzdravení slepého u Jericha), nebo zda se alespoň váží ke stejné události v Ježíšově životě. Přitom se nemůžeme opřít jen o jediný údaj, ale o souhrn faktů. Tak například různé místo, kde se uzdravení odehrává, je sice důležitý signál, ale sám o sobě nestačí na to, abychom mohli tvrdit, že se jedná o naprosto odlišné události. Například uzdravení Bartimaia se jednou děje před vstupem do Jericha (18,35) a jednou, když z něj Ježíš odcházel (Mt 20,29–30, Mk 10,46). Jan tedy mohl příběh ze severu přesunout do Jeruzaléma, aby ilustroval Ježíšovo vystoupení o slavnosti stánků a aby toto obzvláště velké znamení (ten člověk byl slepý už od narození) předcházelo vyvrcholení Ježíšovy veřejné činnosti při vzkříšení Lazara.

Pokud jde o použité výrazy, v obou příbězích se objevují důležitá slova slepý (τυφλός), plivnout (πτύω), prohlédnout (ἀναβλέπω, ovšem až od Jan 9,11) a poslat (ἀποστέλλω, ovšem v jiné fázi příběhu). Jiné termíny se liší: pro Ježíšův pohyb používá Marek sloveso ἔρχομαι, Jan παράγω. Definitivní prohlédnutí popisuje Marek pomocí slovesa διαβλέπω, Jan ἀναβλέπω. Pro oči používá Marek slovo ὄμματα, Jan ὀφθαλμοί.

Pokud by byl jeden text závislý na druhém, tedy pravděpodobně Jan na Markovi, znamenalo by to, že Jan přebral od Marka jen to, že Ježíš uzdravil cestou nějakého slepého a že při tom použil slinu. To je sice zajímavá podobnost, ale

takové jednání mohlo připomínat magii. Lukáše a Matouše snad takový přístup pohoršoval, proto nepřejímají ani tento zázrak, ani uzdravení hluchoněmého (Mk 7,31–37). Když už by Jan vypustil všechny ostatní podrobnosti, je zvláštní, že nevypustil tuto.

Z výrazových prostředků se pak opakují jen ty, které jsou pro popis nezbytně nutné (slepý, plivl, prohlédl). Ovšem je otázka, zda v takovém případě ještě mluvit o literární závislosti, nebo spíš souvislost chápat tak, že se Jan nechal inspirovat různými zprávami, jak Ježíš uzdravoval slepé, k vytvoření vlastního příběhu (viz dále).

Podobné námitky platí i proti možnosti, že by Jan a Marek použili společný literární pramen. Přinejmenším jeden z nich by ho musel upravit k nepoznání. Zůstává tedy otázkou, zda se může jednat alespoň o jednu událost z Ježíšova života, o níž se zachovala dvě dosti rozdílná vyprávění.<sup>90</sup> Ovšem ani to se nedá doložit. V synoptických evangeliích máme nejen dva až tři příběhy o uzdravení slepého, ale také souhrnné zprávy zmiňující uzdravování slepých bez dalších podrobností (Mt 15,30n; 21,14). Ani to, že Ježíš použil slinu, nebylo zřejmě nic výjimečného, podobně postupoval i při uzdravení hluchoněmého (Mk 7,31–37). Ostatně slina se ve starověku běžně používala jako léčivý prostředek, zvláště pro oči.

Zdá se tedy nejvýš nepravděpodobné, že by jedno vyprávění záviselo na druhém nebo že by čerpaly ze stejného pramene. Nemůžeme sice vyloučit, že se dvě nezávislé tradice odvíjely od jedné události, ale není to ani možné dokázat a celkově se tato možnost jeví spíše jako nepravděpodobná. Není důvod trvat na tom, že by Ježíš uzdravil jen jednoho či dva slepce. Můžeme předpokládat, že si oba evangelisté vybrali ty příběhy, které se lépe hodily pro jejich teologický záměr, a u těch případně ještě posílili důrazy, které považovali za důležité.

Ještě je potřeba zmínit jednu možnost, a sice že by Jan utvořil vyprávění sám, protože znal jiné takovéto příběhy a chtěl vyprávět takový, který by představil Ježíše jako světlo světa. Schnackenburg vypočítává hned pět námitek proti tomuto názoru: nevzniklo by tak zřejmě tak detailní vyprávění (jak ukazuje Mt 9,27–30,

---

90 Takto se například řada badatelů domnívá, že příběh o uzdravení syna královského úředníka (Jan 4,46–54) se vztahuje ke stejné události, jako příběh o uzdravení setníkova sluhy (Mt 8,5–13 a Lk 7,1–10), srov. např. Brown, *The Gospel According to John I–XII*, s. 192–193; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 1, s. 506.

kde evangelista zřejmě takto postupoval); příběh vykazuje společné znaky s dalšími zázraky u Jana, a proto musí pocházet ze společné tradice; text vyvolává dojem, že v příběhu evangelista hledá kristologický význam, a ne že by podle symboliky světla příběh vymýšlel; scény 2–7 velice dobře odpovídají situaci Janovské obce, což u samotného zázraku říci nemůžeme; okolnost, že se zázrak odehrál v sobotu, je uvedena dodatečně, což vyvolává dojem, že ji autor přidal k původnímu vyprávění, které obsahovalo jen samotný zázrak.<sup>91</sup> Tyto argumenty celkem jasně ukazují, že si příběh evangelista nevymyslel. Takový názor musíme přičíst na vrub spíše dobovému předporozumění.

Doposud jsme srovnávání používali k hledání toho, jak Janův text vznikl (diachronní přístup). Nyní nás však zajímá, v čem je Janovo vyprávění shodné s ostatními příběhy a v čem se liší. Začneme příběhem slepého z Betsaidy, jehož porovnání s naším textem již bylo uvedeno. U něj je hned na začátku zdůrazněn komunitní charakter uzdravení – jsou to slepoci blízcí, kteří ho přivádějí a prosí za něj. Něco takového v Janově příběhu nenajdeme, učedníci pokládají jen zvědavou otázku, ale Ježíš se rozhoduje dotyčného uzdravit bez jakéhokoliv pobízení. Zjevuje tak totiž, že je „světlo světa“ a vykonává soud ve světě. Proto i samotnou nemoc zdůvodňuje tak, že měla být příležitostí pro toto jeho zjevení a pro tento jeho soud.

V obou příbězích používá Ježíš slinu. U Marka ji aplikuje přímo, u Jana z ní nejprve udělá bláto. Použití bláta (na rozdíl od sliny) pro léčení působí poněkud podivně. Snad v Janově příběhu použil Ježíš bláto místo samotné sliny proto, aby mohl dotyčného poslat umýt se (viz níže). Každopádně v obou příbězích tento „léčebný úkon“ nestačí. V Markově vyprávění Ježíš uzdravuje nadvakrát, a podruhé již používá pouze dotek, ne slinu. U Jana je zase potřeba omytí, které do příběhu bezesporu vnáší důležitou symboliku.

Marek ve svém vyprávění o slepém z Betsaidy zároveň zdůrazňuje vytržení uzdraveného ze sociálních vazeb, Ježíš mu zakazuje vrátit se do města. U Jana se sice uzdravený vrací ke svým sousedům, ale můžeme vnímat nově vzniklou bariéru. Napětí pak vrcholí tím, že je dotyčný vyhnán ze synagogy. U Marka je zdůrazněno nebezpečí ze strany původního prostředí, u Jana zase příležitost svědčit a upevnit si

---

91 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 310.

v konfrontaci svou víru. Ovšem oba příběhy popisují bariéru, která vzniká mezi tím, komu Ježíš vrátí zrak (tedy konvertitou), a jeho okolím.

Konečně slepého z Betsaidy uzdravoval Ježíš nadvakrát. Tento motiv u Jana nenajdeme, alespoň ne na rovině fyzické. Ovšem sledujeme-li vývoj stavu jeho „duchovního zraku“, tedy poznání toho, kdo je Ježíš, můžeme zaznamenat, že se ostrost tohoto poznání také postupně zlepšuje – od „člověk jménem Ježíš“ až k poznání, že se jedná o Syna člověka.

Další srovnání se nabízí s uzdravením slepého u Jericha (u Marka Bartimaia). Ve všech verzích tohoto příběhu přichází podnět od nemocného či nemocných (Mk 10,46–52; Lk 18,35–43; Mt 20,29–34 a také v Mt 9,27–31). Odpovídá to naší zkušenosti, kdy pocítujeme své bolesti a prosíme Ježíše, aby nás uzdravil. Naproti tomu u Jana vychází podnět od Ježíše, a to hned dvakrát (uzdravení a druhé setkání). Zdůrazňuje se tak, že Bůh překračuje naše očekávání (pokud si vůbec svá omezení uvědomujeme, což farizeům v tomto příběhu působilo potíže). Navíc jedná ještě dříve, než my ho poznáváme a žádáme. Toto Boží předcházení lidské aktivity není charakteristické jen pro Janovo evangelium, ale najdeme je zdůrazněné i v Prvním listu Janově: „My milujeme, protože Bůh napřed miloval nás“ (1 Jan 4,19).

Je tu ještě další spojitost mezi slepým od Jericha a slepým od narození: v obou příbězích hraje důležitou roli víra. Ovšem zatímco první byl uzdraven díky své víře (Mk 10,52; Lk 18,42; Mt 9,29; v Mt 20,34 nenajdeme zmínku o víře, ale o Ježíšově slitování), slepý u Jana se díky uzdravení k víře dopracoval (což ovšem nebyl tak automatický proces, jak by se mohlo zdát, srov. příběh uzdraveného ochrnutého v Jan 5). Samotné uzdravení pak v prvním případě vedlo k explicitně vyjádřenému následování Ježíše, v druhém případě ke svědectví o něm a snášení důsledků.

Zaměříme-li se ještě na specifika Matoušova vyprávění, v obou jeho verzích příběhu jsou uzdravení dva, snad aby se tak podtrhl komunitní význam této události. Naproti tomu Janův slepec zůstává při výslechu osamělý, distancují se od něj i jeho rodiče a je vyhnán ze synagogy. Nové společenství nachází, až když jej Ježíš znovu vyhledá a dá se mu poznat. Jan tak vychází ze zkušenosti konvertitů, kteří přicházeli o své dosavadní vztahy, a zdůrazňuje nové společenství založené na poznání Krista.

Ještě je vhodné se u všech zmíněných příběhů krátce zaměřit na funkci motivu slepoty. V příběhu o slepém z Betsaidy znamená darování zraku novou orientaci ve světě a schopnost nahlížet věci pravdivě. Příběh následuje po varování před kvasem farizeů, které Ježíš na jiných místech obviňuje, že vedou slepé, ač sami slepí (Mt 15,14; 23,16–26). Vytržení z jejich vlivu, z jejich slepoty, je zdůrazněno tím, že má uzdravený zakázáno se vrátit do města. Vrací se ale domů.

V kontrastu s tím má příběh o uzdravení slepého u Jericha podobu povolání učedníka – Ježíš jej volá k sobě a on jej po uzdravení následuje. Víra a poznání Ježíše u něj předchází fyzickému uzdravení, o které prosí. Toho se mu pak dostává. Tento člověk s vírou prosí o doplnění své slabosti a je vyslyšen. Není tedy jistě náhodou, že je tato perikopa zařazena těsně před vjezd do Jeruzaléma. V následujících událostech budou učedníci potřebovat posilu, aby správně viděli to, co se bude dít, a vytrvali v následování Ježíše.

Na rozdíl od těchto dvou synoptických vyprávění má Janův příběh ukázat, co se děje, když světlo přichází do světa: slepí jsou uzdravováni, zatímco ti, kteří tvrdí, že vidí, světlo odmítají.

Na závěr této kapitoly je potřeba se zmínit ještě o jednom příběhu o uzdravení. Sice se místo slepého týká hluchoněmého, ale důležité je, že při něm Ježíš také používá slinu. Toto vyprávění najdeme jen u Marka, v. 7,31–37.<sup>92</sup> Děj se odehrává v Desetiměstí, tedy mezi pohany. Nemocného opět přivedou jeho přátelé a prosí Ježíše, aby na něj vložil ruku. Uzdravení proběhne v šesti krocích: (1) vzal ho stranou od zástupu, (2) vložil prsty do jeho uší, (3) dotkl se slinou jeho jazyka, (4) vzhlédl k nebi, (5) povzdechl a (6) řekl „Effatha“, což znamená otevři se.

Někteří badatelé upozorňují na to, že Ježíšovy činy, tak jak jsou zde popsány, mají charakter lidového léčení a mohly by být označeny i jako magické.<sup>93</sup> Vložení prstů do uší naznačuje jejich otevření, dotknutí se slinou jazyka zase odstranění překážky pro mluvení. I samotný povzdech je součástí rituálů, které se

---

92 V dějinách působení spojuje oba texty skutečnost, že byly v liturgii spojovány s křtem – dnes se perikopa o uzdravení slepého od narození čte o 4. neděli postní (cyklus A) při druhém skrutiniu, uzdravení hluchoněmého zase na bílou sobotu ráno při tzv. obřadu „effatha“.

93 Srov. Donahue – Harrington, *Evangelium podle Marka*, s. 252 (orig. 242), Dibelius, *From tradition to Gospel*, s. 84–86.

dochovaly na tzv. magických papyrech.<sup>94</sup> Konečně příkaz pronesený v cizí řeči také připomíná magické praktiky.<sup>95</sup> Je možné namítnout, že aramejšтина jistě nebyla pro Ježíše nějakým tajemným jazykem, ale na Markovy čtenáře tak již působit mohla.

Ježíšův léčebný postup je však možné vysvětlit i jinak. Srovnáme-li ho s uzdravením slepého od narození, zjistíme, že v případě uší i očí Ježíš nejprve dá smyslu do cesty překážku, která je pak odstraněna – ať už to jsou prsty v uších, což je nejběžnější způsob, jak utlumit tento vjem, nebo bláto na očích. Slina na jazyku zase může být předáním něčeho, co nemocnému chybí – podobně jako dech předává život (ducha). I pro oko je slina předáním tělesných tekutin, které tento orgán nezbytně potřebuje, i když v podobě slz.

Je zajímavé, jak tuto „soucinnou magii“ vysvětluje komentář řady Sacra Pagina: „Z kladnějšího úhlu pohledu jsou tato gesta v pohanském prostředí, kde se Ježíš nalézá, vhodná jednak pro svou podobnost s pohanskými léčiteli a zároveň nadřazují Ježíše nad tyto léčitele (neboť k uzdravení nakonec dochází na Ježíšův příkaz).“<sup>96</sup> Pokud by Ježíš takto jednal s ohledem na pohanské prostředí, je zvláštní, že podle Jana podobně postupuje i v Jeruzalémě. Přitom farizeové (na rozdíl od některých křesťanských autorů počínaje snad Matoušem a Lukášem) nejsou pohoršeni způsobem, jakým k uzdravením došlo, ale okolnostmi (proběhlo v sobotu) a tím, co ze zázraku vyplývalo: že je Ježíš poslaný Bohem a koná jeho činy.

Z toho vyplývá, že ačkoliv Ježíšovy léčebné postupy představují pro dnešního čtenáře problém, který je potřeba vysvětlovat, nepohoršovaly zřejmě Ježíšovy současníky, a proto bychom neměli jejich význam přeceňovat.

### **2.3 Uzdravování slepých ve starověké literatuře**

Kromě novozákonních paralel je ještě dobré srovnat příběh o uzdravení slepého od narození s jinými antickými vyprávěními o uzdravení slepých. Zde pochopitelně nepřichází v úvahu žádná literární závislost, ale může se tak ukázat, co má vyprávění společného s ostatní starověkou literaturou a co je pro toto vyprávění

---

94 Martin Dibelius zmiňuje tři takové texty, srov. Dibelius, *From tradition to Gospel*, s. 85–86.

95 Srov. Dibelius, *From tradition to Gospel*, s. 84. Jako málo pravděpodobný se však zdá Dibeliusův názor, že Marek zachytil tento „magický postup“ jako návod pro křesťany obdařené darem uzdravování, srov. tamtéž, s. 86–87.

96 Srov. Donahue – Harrington, *Evangelium podle Marka*, s. 252 (orig. 242).

vlastní. V této části se zaměříme na dva okruhy textů. První okruh jsou texty o tom, jak slepého uzdravil Vespasián, druhý jsou záznamy o uzdravení slepých v Asklépiově svatyni v Epidauru.<sup>97</sup>

### 2.3.1 Porovnání s uzdravením slepého Vespasiánem

V souvislosti s Jan 9 se často upozorňuje na paralelu s uzdravením slepého Vespasiánem. Toto vyprávění zaznamenali historikové Tacitus, Suetonius a Dio Cassius. Oba příběhy spojuje relativní časová blízkost (tato událost se odehrála roku 70 po Kristu, tedy asi 40 let po uzdravení popisovaném v evangeliích) a podobný léčebný (magický) úkon – aplikace sliny na oči.

Nejstarší zpráva pochází od Tacita (sepsáno asi 105 po Kristu):

Jistý prostý muž z Alexandrie, známý svou slepotou, padl před ním na kolena a s velkými nářky prosil o lék na slepotu podle nařízení boha Serapida, kterého tento národ oddaný pověrám obzvláště ctí. Prosil vládce, aby mu líce a oči milostivě pokropil slinou ze svých úst. Další s nemocnou rukou se přimlouval kvůli témuž bohu, aby na ni Caesar stoupl svou nohou. Vespasián se tomu nejprve smál a zdráhal se. Oni na tom však trvali. Vespasián se z jedné strany bál nevydařeného pokusu, z druhé pohnut jejich zapřísaháním a hlasy pochlebníků začal chovat naději: nakonec nařídil, aby lékaři posoudili, zda by mohlo být odstranění takové slepoty a ochrnutí v lidských silách. Lékaři to probírali ze všech stran: „schopnost vidět zde není zcela zničena a mohla by se navrátit, pokud by byly odstraněny překážky. ... Možná se tak zalíbilo bohům a císař mohl být vybrán za služebníka božské vůle. Ovšem v každém případě všechna sláva úspěšného uzdravení připadne císařovi, zatímco ostuda neúspěchu padne na postižené.“ A tak Vespasián, který se domníval, že vše je možné pro jeho štěstěnu a nic už není neuvěřitelné, s radostnou tváří splnil žádost okolostojícího davu. Noha se hned stala použitelnou a slepý uviděl den. Ještě, když by už ze lži nebyl žádný prospěch, vzpomínají na oboje ti, kteří byli přítomni.<sup>98</sup>

---

97 Tím se samozřejmě starověké záznamy o uzdravení slepých nevyčerpávají, máme například krátkou zprávu, že slepého uzdravil i „pohanský světec“ Apollonius (Philostratus, *Vita Apollonii* 3,39).

98 Tacitus, *Historiae* 4,81, Fisher, s. 224–225.

Druhá, kratší zpráva je od Suetonia (asi 121 po Kristu). Vespasián se při pobytu v Alexandrii 69/70 AD dozvěděl, že se stal císařem, ale ještě nebyl dost slavný:

Kdosi z lidu, jenž ztratil zrak, a další s ochrnutou nohou přišli společně, když zasedal u soudu, a prosili o pomoc, kterou jim ve snu ukázal Serapis: že se obnoví oči, když do nich plivne, že se zpevní noha, když se jí milostivě dotkne patou. Přestože měl [Vespasián] sotva nějakou naději, že by něco z toho mohlo být úspěšné, takže se to neodvažoval ani vyzkoušet, nakonec na naléhání přátel zkusil oboje veřejně a před shromážděním. A nebyl neúspěšný.<sup>99</sup>

Máme tedy úžasnou možnost sledovat jedno vyprávění zachycené dvěma autory. Pokud zůstaneme jen u formálního popisu průběhu uzdravení, použil Vespasián pouze svou slinu, zatímco Ježíš udělal ze sliny bláto a navíc poslal slepého, aby se šel umýt. Dále se liší přístup těch, kteří uzdravují: Ježíš jedná nepožádán a nedává najevo žádné pochybnosti. Zato Vespasián se dává prosit, má strach z nezdaru a ostudy. Je tedy líčen jako běžný člověk – proč, to se brzy pokusíme vysvětlit.

Zajímavější než formální rozdíly však bude, když se podíváme na funkci vyprávění o Vespasiánovi, případně na předpokládané prostředí, ve kterém se předávalo.

Zprávy se shodují, že nemocní vyhledali Vespasiána na pokyn boha Serapida. Uzdravení tedy mělo proběhnout způsobem obvyklým ve chrámech tohoto boha. Ve starověkém středomoří kvetl kult uzdravujících bohů, ať už to byl egyptský Serapis nebo řecký Asklepios. K chrámům těchto bohů putovali nemocní, zůstávali v nich a přinášeli oběti tak dlouho, dokud se jim bůh ve snu nezjevil a nedal jim pokyn, jak mají postupovat, aby se uzdravili. Když se skutečně uzdravili, obdarovali chrám. Vyprávění o této události se zaznamenávalo a sloužilo jednak pro propagaci svatyně, jednak jako první lékařské knihy (shrnující kazuistiky). Serapidův kult tedy také tvoří prostředí, ve kterém se takovéto příběhy tradovaly (*Sitz im Leben*).

Přestože byla slina považována za léčebný prostředek, na uzdravení slepoty rozhodně stačit nemohla. Slina výjimečného muže sice mohla mít výjimečné

---

99 Suetonius, *Vespasianus* 7,2–3, Ihm, s. 313–314.

vlastnosti, ale uzdravení se už neopakovalo u dalších a při paralelním zázraku Vespasián šlápl na ochrnutou nohu, což rozhodně jako léčivá procedura nevypadá. Zdraví tedy nedává vladař a už vůbec iniciativa nepochází od něj – zásluhy je potřeba připisovat Serapidovi a jeho chrámu v Alexandrii (tento bůh budoucího císaře jen použil jako svůj nástroj). Přece se ale příběh Vespasiána úzce týká. Tacitus uvozuje své vyprávění slovy: „Během měsíců, kdy Vespasián čekal v Alexandrii na období letního větru a bezpečného moře, objevily se mnohé divy, které ukazovaly božskou přízeň a náklonnost osudu vůči Vespasiánovi.“<sup>100</sup> Bohové se tedy rozhodli provést skrze Vespasiána zázrak, aby ukázali, že s ním mají zvláštní plány.

Podobně to vidí i Suetonius. Ve Vespasiánově životopise popisuje řadu událostí, které ukazovaly na to, že s ním mají bohové zvláštní plány. Samotné vyprávění o zázraku pak začíná následovně: Vespasiána prohlásili císařem vojáci, které ani neznal, aby se vyhnuli trestu za drancování. Tyto nízké pohnutky nás nesmí mást, použili je bohové, kteří dali takto vědět, že si právě tohoto velitele vybrali za vládce celého světa – pozice Vespasiána totiž nebyla jednoduchá, nepocházel z císařské rodiny. Proto Suetonius začíná vyprávění: „[Vespasiánovi] coby nečekanému a zatím novému veliteli chyběla autorita a jakási majestátnost. Ale i toho se mu dostalo.“<sup>101</sup>

Hned po zázraku uzdravení je přidáno ještě další znamení: „Ve stejné době byly ve městě Tegea v Arkadii na posvátném místě vykopány na podnět věštících nádoby starobylého provedení, na nichž byla podobizna připomínající Vespasiána.“<sup>102</sup>

Ať už se v Alexandrii stalo cokoliv, samotný příběh se tedy šířil jako zpráva o znameních, které ukazovaly na budoucího vládce (srov. příběhy z Ježíšova dětství Mt 1–2 a Lk 1–2). Vespasiánovo zdráhání je důležitou součástí argumentu – vypravěčovi vůbec nejde o jeho léčitelské schopnosti, ale o znamení, které nedělá sám (dokonce se mu zpěčuje), ale které pochází od bohů. Pokud bychom chtěli hledat paralelu v evangeliích, byl by jí patrně příběh o hvězdě, která přivedla do Betléma mudrce.

---

100 Tacitus, *Historiae* 4,81, Fisher, s. 224.

101 Suetonius, *Vespasianus* 7,2, Ihm, s. 313.

102 Suetonius, *Vespasianus* 7,3, Ihm, s. 314.

Vidíme tedy, že způsoby, jakými uzdravují Vespasián a Ježíš, jsou naprosto nesrovnatelné. Ježíš sám o sobě koná skutky svého Otce, Vespasián je nástrojem boha Serapida. Ježíš nemá pochybnosti o tom, že ho Bůh vyslyší, Vespasián se bojí. Ježíš tímto skutkem způsobuje soud, Vespasián působí pasivně, to bohové tak ukazují, že si ho vybrali.<sup>103</sup> A asi nejdůležitější rozdíl: zatímco u Vespasiána dává pokyn, jak dojít uzdravení, bůh Serapis, v evangeliu je to sám Ježíš, který nemocného posílá, aby se umyl v rybníku Siloe.

### 2.3.2 Zázračná uzdravení v Epidauros

Epidauros (Ἐπίδαυρος) bylo ve starověku malé město na Peloponésském poloostrově, v němž se nacházel významný Asklépiův chrám, známý jako místo uzdravování nemocných. Jeho zvláštní postavení bývá přirovnáváno k Lurdům. Samotný vznik tohoto místa byl podle tradice, kterou zachytil Pausanias v době, kdy byl chrám již v ruinách (2. stol po Kristu), spojen s uzdravením jistého Falysia, který přicházel o zrak.

Při vykopávkách na konci 19. století byly v Epidauru objeveny tři tabulky (a fragment čtvrté), na nichž byly zaznamenány zázraky, které se v této svatyni odehrály. Jak už bylo řečeno výše, takovéto kazuistiky sloužily jednak jako propaganda příslušné svatyně, jednak byly základem prvních lékařských knih.

Ze sedmdesáti dochovaných zpráv o uzdravení se jedenáct týká nemocí očí (zázrak č. 4, 9, 11, 18, 20, 22, 32, 40, 55, 65, 69 a 74), což je asi 15 %.<sup>104</sup> To je pochopitelné, protože tyto nemoci vždy obzvláště trápily národy v okolí Středozemního moře.

V těchto textech se o žádném z uzdravených neříká, že by byl slepý od narození. Někteří neviděli na jedno oko (zázrak č. 4 – Ambrosia z Athén, č. 9 – anonymní uzdravený a č. 69 – Alketas). Ve dvou případech byla ztráta zraku způsobena válečným zraněním (č. 32 – Antikrates z Knidu a 40 – Timon), v jednom

---

103 Tento poslední motiv „legitimace před lidmi“ není přítomen v 9. kapitole Janova evangelia, ale můžeme ho najít o dvě kapitoly dál. Zástup má vidět, že Otec Ježíše vyslyší. Ježíš však o tom sám (na rozdíl od Vespasiána) nepochybuje (11,42).

104 Zázraky citujeme podle edice, z níž přebíráme i jejich číslování: *Die Wunderheilungen von Epidauros: Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, ed. Rudolf Herzog, Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1931.

pak při pádu ze stromu jako trest za nakukování do svatyně (č. 11 – Aischines). Dvakrát byl důvodem slepoty zřejmě trachom (podle popisu přichází v úvahu č. 4 a 9, ale ve skutečnosti mohlo být případů více).

Nemocní přicházeli do chrámu, obětovali a spali v něm. Je zajímavé, že s jednou jedinou výjimkou byli uzdraveni hned ve snu, respektive jak se probudili. Jen v zázraku č. 65 dostal slepý ve snu úkol, při jehož splnění nabyl opět zraku.

V některých příbězích je i popisováno, jak dotyčné Asklepios ve snu uzdravil. Z těchto popisů jsou pro nás zajímavé dva: Antikrata z Knidu připravilo o oči kopí. Ve snu se mu zdálo, že mu bůh znovu zasadil do očí zorničky. Jinému muži, který vypadal, že jedno oko vůbec nemá, bůh nalil do víček medicínu (φάρμακον).

V obou případech jednání boha symbolizuje nové utvoření očí. Ovšem, jak uvidíme dále, právě takto vysvětlovali někteří církevní otcové i Ježíšovu činnost u Jana – Pán uhnětl slepému z bláta nové oči. Srovnání se záznamy z Epidauru ukazuje, že za takovými představami nemusíme vidět jen obrazný výklad, který zdůrazňuje paralelu mezi stvořením a Ježíšovou činností, ale starověkému čtenáři se tento význam přímo nabízel. Slepý od narození neměl oči, proto mu je Ježíš musel vyrobit. Přesto se však nejedná o význam, který by byl textu vlastní – jak opět vysvítá ze srovnání. Zatímco v Epidauru nemocní viděli hned po „vytvoření“ nových očí, respektive po probuzení, Ježíš posílá slepého ještě k rybníku Siloe, aby se tam od bláta umyl. Takový postup naprosto podkopává představu, že by Ježíš z bláta něco vytvořil, a proto musíme význam jeho počínání hledat jinde.

### 3. Literární druh

Správné stanovení (i když třeba jen implicitní) literárního druhu určitého textu je nezbytnou podmínkou jeho správného pochopení. Proto je jeho hledání nedílnou součástí moderní exegeze.

Pro námi zkoumanou perikopu se uvádějí dvě možnosti: Matthias Rein ji považuje za „starokřesťanské vyprávění o zázraku“ (*Urchristliche Wundergeschichte*), zato Martin Asiedu-Peprah v ní vidí „právní spor“ (*juridical controversy*).

Nejprve tedy k řešení Matthiase Reina. Ten vymezuje perikopu stejně jako my v rozsahu 9. kapitoly a nadepisuje ji „Uzdravení slepého od narození“.<sup>105</sup> Tento oddíl podle Reina splňuje řadu znaků literárního druhu „starokřesťanského vyprávění o zázraku“, jak ho popsal Gerd Theißen. Objevují se v něm typické postavy: divotvůrce, nemocný, zástup (sousedé a známí), protivníci a v jistém smyslu i průvodci (rodiče).<sup>106</sup> Jsou přítomné i obvyklé motivy: příchod divotvůrce, objevení se potřebného, charakteristika nouze (slepý od narození), rozhovor Ježíše s učedníky, léčebný prostředek (bláto), dotek, slovo působící zázrak, konstatování zázraku, vystoupení davu, vystoupení protivníků a rozhovor mezi uzdravovatelem a uzdraveným.<sup>107</sup>

Ve vyprávění se objevují také tři témata<sup>108</sup> typická pro tento literární druh: uzdravení (*Therapie*), epifanie a „zázrak zdůvodňující normy“ (*begründende Normenwunder*).<sup>109</sup> První téma je v příběhu zřejmé samo o sobě. Epifanie, nebo Ježíšovo sebezjevení, se objevuje jednak v jeho úvodním prohlášení „Pokud jsem na světě, jsem světlo světa,“ jednak v jeho závěrečných slovech k uzdravenému, že Syn člověka je ten, který s ním mluví, a odpovídá mu i reakce tohoto muže: oslovení „Pane“ a poklona. Zatřetí pak evangelista v příběhu řeší pomocí zázraku otázku, zda je pro posuzování Ježíše správné vycházet z toho, že porušil sobotu, nebo z výsledku jeho činnosti: uzdravení slepého od narození.

---

105 Srov. Matthias Rein, *Die Heilung des Blindgeborenen*, s. 61–64.

106 Srov. Matthias Rein, *Die Heilung des Blindgeborenen*, s. 196.

107 Srov. Matthias Rein, *Die Heilung des Blindgeborenen*, s. 198–203.

108 Téma má v německé literární vědě významově blízko k termínu „motiv“, odlišuje se ale vyšší abstrakcí.

109 Srov. Matthias Rein, *Die Heilung des Blindgeborenen*, s. 206–208.

Perikopa tedy v mnoha bodech vyhovuje literárnímu druhu „starokřesťanského vyprávění o zázraku“. Neobjevují se v ní všechny známky (například nejsou přítomni démoni), ale vyprávění obvykle neobsahují všechny charakteristiky určitého literárního druhu, stačí podstatná část.

Je až podivuhodné, jak se od této analýzy liší přístup Martina Asiedu-Pepraha. Ten vymezuje textovou jednotku od 9,1 do 10,21 a nazývá ji „vyprávění o druhém sobotním konfliktu“ (*Second sabbath conflict narrative*). Tento text čte ve srovnání se starozákonními „právními přemi“, které se označují také jako rív (z hebrejského כִּיָּ = spor). Takovýto spor má podle tohoto autora následující strukturu: zpráva o uzdravení a bezprostředně následujících okolnostech (9,1–15 – zdůvodňuje znovuotevření pře, která byla vedena v 5. kapitole), znovuzahájení sporu (9,16), hledání svědků (9,17–27), obranný spor a následné události (9,28–38 – jedná se o spor uzdraveného s farizeji na Ježíšovu obranu), právní parabola a její aplikace (9,39–10,18) a závěr sobotního právního sporu (10,19–21).<sup>110</sup>

Nastíněné řešení má své výhody. Dobře vystihuje, že uzdravený nejprve vystupuje jako svědek, ovšem od v. 24 se sám dostává do pře s farizeji. Také vyprávění od v. 39 má jasný charakter sporu Ježíše s farizeji. Nevýhodou je, že samotný zázrak je zde považován za pouhou předehtu. Kdyby tomu tak ale bylo, stačilo by, aby evangelista tuto událost jen shrnul.

Skutečnost, že může být jeden text spojován se dvěma literárními druhy, by nás neměla překvapovat. V evangeliích často dochází k propojení různých druhů: např. v Mk 2,13–17 čteme o povolání celníka Léviho. Kromě zprávy o povolání učedníka obsahuje však text také Ježíšův spor (rív) s farizeji.

Na 9. kapitolu Janova evangelia se tedy musíme dívat jednak jako na starokřesťanské vyprávění o uzdravení, které má hodně rozvinuté části „reakce okolí“ a „vystoupení protivníků“, jednak jako na právní spor, který se rozvinul v souvislosti se zázrakem.

---

110 Srov. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts As Juridical Controversy*, s. 120.

## 4. Postavy příběhu

Jak už bylo řečeno, celá devátá kapitola evangelia podle Jana je protkána dialogy. Střídání účastníků těchto rozhovorů zároveň přirozeně určuje její vnitřní členění. Ke slovu se postupně dostávají tyto osoby: učedníci, Ježíš, sousedé, uzdravený, židé/farizeové a rodiče uzdraveného. Učedníci, sousedé a rodiče uzdraveného mají každý jen jedno vystoupení, proto postačí, když se o nich zmíním na příslušném místě v analýze. Ale Ježíš i farizeové vystupují v celém evangeliu a společně s uzdraveným se v 9. kapitole objevují, mizí a znovu objevují. Proto se zdá vhodné upozornit zde, ještě před samotnou analýzou, na některé zvláštnosti charakterizující tyto postavy během celého příběhu.

### 4.1 Uzdravený slepec

Kromě stěžejního faktu, že byl uzdravený při setkání s Ježíšem slepý, nám toho Jan sděluje o jeho osobě jen velmi málo. Jak vypravěč, tak současní komentátoři se samozřejmě zaměřují mnohem více na osobu Ježíše než uzdraveného (a to i přes skutečnost, že Ježíš uprostřed vyprávění na dlouhou dobu zmizí ze scény).<sup>111</sup> Protože je ovšem uzdravený v celém příběhu přítomen a vypravěč sleduje jeho vývoj, zastavím se u jeho výchozí pozice podrobněji.

Na začátku příběhu je postižený muž uzdraven jaksi „mimočodem“, aniž by se o to jakkoli zasloužil. Potom se ale hlavním předmětem vypravěčova zájmu stává jeho rostoucí víra.

Přesto si můžeme všimnout, jakým způsobem Jan o slepém mluví: 1. v celém příběhu nemá žádné jméno, od začátku až do konce vystupuje anonymně, 2. jeho postoj je před, během i bezprostředně po zázraku pasivní (jen plní Ježíšův příkaz) a 3. je žebrákem. Tyto tři charakteristiky nenajdeme jen v tomto příběhu, objevují se i v jiných novozákonních vyprávěních o uzdravení, i když třeba ne všechny najednou.

---

<sup>111</sup> Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, s. 255, to jasně ukazuje, když tvrdí, že příběh se zaměřuje na Ježíše, ne na uzdraveného muže, protože Ježíš „je v celém vyprávění, ač navenek nepřítomen, přece natolik přítomný, nakolik jen on sám může být.“ Ovšem na druhou stranu, ačkoliv události uvádí do pohybu Ježíšova činnost, uzdravený muž se stává příkladem rostoucí křesťanské víry. Srov. také Beasley-Murray, *John*, s. 156.

Abychom správně porozuměli funkci těchto charakteristik v Janově vyprávění, je vhodné je porovnat s tím, co víme o všedním životě nevidomých ve starověkém Blízkém východě.<sup>112</sup> K tomu se nejvíce hodí využít informace z papyrů, které nejsou literárním vyprávěním, ale záznamem z běžného života.<sup>113</sup> Jejich prostřednictvím můžeme zkoumat historický a kulturní kontext biblického textu a tak vlastně aplikovat na text sociálněvědní analýzu (tzv. *social science criticism*). To odpovídá současnému vývoji tohoto přístupu, který se již neomezuje jen na tři hlavní okruhy: elity, otroky a ženy, avšak snaží se zahrnout i ostatní marginální skupiny (tzv. *Randgruppen*).<sup>114</sup>

#### 4.1.1 Anonymita a sociální vyloučení

První věcí, která by nás snad měla na osobě slepého od narození zaujmout, je skutečnost, že zůstává bezejmenným po celou dobu příběhu<sup>115</sup> – a to i přesto, že v ústřední části vyprávění (v. 8–34) ovládá scénu, zatímco Ježíš je fyzicky nepřítomen.

Je vhodné položit si otázku, jaký má tato anonymita význam. Můžeme ji spojit se sociálním vyloučením postavy<sup>116</sup> (to znamená, že by tento muž byl na tom ještě hůře než Bartimaios, i když i ten byl znám jen pod jménem svého otce jako syn Timaiův)? Nebo musíme hledat důvody jiné, jako je například časová

---

112 Pro podrobnější diskusi o postavení slepých ve starověkém Blízkém východě srov. Dominik Opatrný, „The figure of a blind man in the light of the papyrological evidence,“ *Biblica* (v tisku).

113 Papyry citujeme podle databáze Duke Data Bank of Documentary Papyri (DDBDP) dostupné na adrese [www.papyri.info](http://www.papyri.info). Tato databáze obsahuje všechny papyry publikované do roku 1996, pro papyry vydané později jsem konzultoval dokument Dieter Hagedorn, „Wörterlisten aus den Registern von Publikationen griechischer und lateinischer dokumentarischer Papyri und Ostraka: 13. Fassung vom 7. Februar 2010,“ [www.zaw.uni-heidelberg.de/hps/pap/WL/WL.pdf](http://www.zaw.uni-heidelberg.de/hps/pap/WL/WL.pdf) (cit. 17. 3. 2010).

114 Srov. H. Graßl, „Grundsätzliches und Methodisches zur historischen Randgruppenforschung,“ *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum*, Referate vom Symposium ‚Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik‘ in Graz, 21.–23. 9. 1987, ed. I. Weiler – H. Graßl, Graz 1988, 41.

115 Vypravěč, stejně jako komentátoři, o něm proto musí mluvit neustále pomocí opisů: 9,13: ten, který byl dříve slepý; 9,17: ten slepý (!); 9,24: ten člověk, který byl slepý; 9,30: ten člověk.

116 Je potřeba s i uvědomit, že sociální bariery mezi slepým a jeho okolím nejsou způsobené jen jeho omezenými možnostmi vnímání a tedy i pracovního uplatnění, ale také omezením komunikace vedoucí od něj k okolí. Jsou totiž omezeny i centrifugální dráhy, takže „oko již nemůže být zrcadlem duše a okolostojící nemají přístup do vnitřního psychického světa postiženého člověka, srov. A. Esser, *Das Antlitz Der Blindheit in Der Antike*, Leiden 1961, 76.

vzdálenost sepsání od události či snaha umožnit čtenáři snadněji se s postavou identifikovat?

Omezíme-li srovnávací materiál pouze na evangelium podle Jana, je v něm mnoho postav, s nimiž se Ježíš setkává, uvedeno jménem: Jan Křtitel, Nikodém, Marie Magdaléna, Marta a Lazar. Nicméně samaritánská žena a samozřejmě milovaný učedník zůstávají beze jména.

Co se týče starověké literatury, ve všech podáních o tom, jak Vespasián uzdravil slepého a chromého, není ani u jednoho z nich uvedeno jméno (Tacitus, *Historiae* 4,81; Suetonius, *Vespasian* 7,2–3), stejně jako u nemocných, které uzdravili Iarchás a Apollonios (Philostratus, *Vita Apollonii Tyanensis* 3,38–40; 4,45; 6,43).<sup>117</sup> Není ovšem obtížné ani najít slavné slepé, jako byli Homér nebo Oidipus. Jenže v prvním případě můžeme za znalost jména vděčit básníkově slávě, v případě druhém se jedná o hlavního hrdinu literárního díla, který navíc přišel o zrak až v průběhu děje. Rozhodně to tedy nejsou „běžní lidé“.

Nahlédneme-li do papyrů, zjistíme, že i zde jsou zastoupeny obě skupiny. Z anonymních slepých můžeme uvést „slepce ze Sobthis“, který se objevuje v seznamu cizinců pobývajících ve Filadelfii v 1. století po Kristu (P.Corn. 22,73),<sup>118</sup> dále mleče obilí, který je uveden v seznamu dělníků pracujících na egyptských zavlažovacích kanálech (BGU XIV 2425, Herakleopolites, 1. století před Kristem),<sup>119</sup> a konečně jeden sporný případ, kdy jistý Apollonios píše svému bratru Artemovi, že „mne tvůj bratr donutil koupit toho slepého“ (P.Oxy. XXXVI 2783,29 – není ovšem jisté, zda se jedná o slepého otroka či zvíře).<sup>120</sup>

Na druhou stranu se nám však dochovala i řada jmen slepých (např. Arisiesios slepý v O.Elkab 147.3), nebo alespoň původně v dokumentech byla, i

117 Přístupné v Thesaurus Linguae Graecae přes portál litterae.phil.muni.cz.

118 Kromě něj se v seznamu objevuje ještě několik osob beze jména: „muž z Hermopole, balzamovač“ (Ἐρμιοπολίτης ἀνήρ ταραχευτής, l. 50), „pastýř u Panúmgea“ (ποιμὴν μετὰ Πανουμγέος, l. 67), „pastýř u Ptollida“ (ποιμὴν μετὰ Πτώλλιδος, l. 68), „syn Sambathiův“ (Σαμβαθίωρος, l. 69), „výrobce měchů“ (σακκοπλόκος, l. 92). Je to ale jen malá část z více než sto dvaceti celkem uvedených.

119 Každý egyptský muž měl totiž již od dob faraonů povinnost pět dní ročně věnovat čištění zavlažovacích kanálů. O plnění této povinnosti se pochopitelně vedly záznamy. Srov. B. PALME, „The range of documentary texts,“ *The Oxford handbook of papyrology*, 384.

120 Kromě toho je tu ještě seznam daní ze 7. století po Kristu, na němž je uveden muž jednoduše nazvaný „slepý“ (τυφλός), který zaplatil dnes již nečitelnou sumu peněz na veřejné útraty. I když tento dokument spadá již do doby byzantské, můžeme očekávat, že se fungování společnosti příliš nezměnilo.

když jsou již dnes nečitelná (tak je tomu dnes u CPR IX 50bis, O.Mich. I 140). V některých případech je dokonce slepý tak výraznou osobou, že dává jméno celé skupině lidí: tak se v P.Koeln 4,198 (3. století po Kristu) dočteme, že kád' na víno již byla prodána lidem kolem Diodora slepého (τοῖς περὶ Διόδωρον τὸν τυφλόν). V tomto případě se můžeme domnívat, že Diodoros byl hlavou rodiny a o zrak snad přišel až kvůli svému pokročilému věku, aniž by s ním ztratil i své postavení. U některých osob je také uvedeno, že jsou syny slepého otce, konkrétně „Kiame, syn Hóra slepého“ (P.Mich IV 223.224, Karanis, 171–173 po Kristu) a „Isátos, syn Hóra slepého“ (P.Oxy XII 1446, Oxyrhynchus, 161–162 po Kristu).

Nemůžeme si také myslet, že jisté sociální vyloučení znamenalo pro dotyčného úlevu od povinností. I slepý mlec si musel navzdory svému hendikepu odpracovat pět dní kopáním kanálů.<sup>121</sup> Jiným případem je Gemellus Antinopolis, který přestože ztrácel zrak, musel během svého pobytu v Karanis vykonávat „liturgickou službu“. V tomto případě se nemyslí na náboženské obřady, ale na veřejné úřady vykonávané bez finanční odměny.<sup>122</sup> Gemellus, který byl zvyklý psát stížnosti, tentokrát hledá zastání u Aria Viktora. Píše: „starší obce Karanis, z provincie Herakleides, muži bez nejmenších skrupulí, se svou obvyklou hrubostí a arogancí ... mne nazvali svým druhem...“ – Gemellus totiž neměl coby cizinec tento úřad zastávat, ale to mu zřejmě nebylo nic platné.

Vidíme tedy, že se v papyrech objevují jak slepí se jménem, tak bez něj. I slepí tedy mohli hrát ve společnosti dost důležitou úlohu, aby se nám dochovalo jejich jméno. Nicméně zmínky v papyrech nemůžeme jen počítat, musíme také, podobně jako u svědků textové kritiky, vážít jejich význam. Je totiž mnohem pravděpodobnější, že se nám dochovají záznamy o lidech důležitých než o těch, kteří stáli na okraji společnosti. Proto i zmínky o bezejmenných slepících mají větší váhu. Na jejich základě si můžeme udělat představu o sociálních bariérách v antické společnosti. Přitom však nesmíme zapomínat, že bariéry padaly ve chvíli, kdy

---

121 Srov. B. Palme, „The range of documentary texts,“ in *The Oxford handbook of papyrology*, ed. Roger S. Bagnal, s. 384

122 Tento model samosprávy objevili Římané v řeckých polis a s nadšením jej pak zaváděli i v dalších provinciích svého impéria. Postižení touto poctou se dokonce někdy zbavovali vlastního majetku, protože úřad mohli dostat jen určité vrstvy obyvatel. Srov. Palme, „The range of documentary texts: Types and Categories,“ s. 358–394, zde 385; Turner, *Greek Papyri: An Introduction*, s. 143–144.

mohla mít společnost z dotyčného užitek, jako v případě Gemella, jehož místní najednou uznali za svého druha, aby na něj mohli naložit břemeno veřejného úřadu.

Když se vrátíme ke slepému z evangelia, můžeme uzavřít, že jeho anonymita jistě také souvisí se sociálním vyloučením, ale její přesný význam musí být určen z kontextu vyprávění v rámci celého evangelia. Učedníci znají slepého, jehož miji. Dokonce vědí, že se se svým postižením již narodil. A jsou zvědaví. Ovšem buď se o něj doposud zajímali tak málo, že si jeho jméno nepamatují, nebo se ho ani neobtěžují použít.

#### 4.1.2 Pasivita slepého od narození

Jestliže většina uzdravených v evangeliích zůstává, podobně jako slepý od narození, po celou dobu vyprávění beze jména, většinou alespoň prosí Ježíše, aby jim pomohl: Mt 9,27; 20,30 (21,14); Mk 10,46n a Lk 18,35 (podobně i slepý, který přišel za Vespasiánem, jej prosil a přemlouval, aby vykonal ve snu předepsaný úkon). Jindy se za dotyčného přimlouvají jeho blízcí (Mt 12,22; 15,30 a Mk 8,22), což podtrhuje komunitní význam zázraku. Zde nalezneme jen všetečnou otázku učedníků po důvodech uzdravení, ale žádnou prosbu od nikoho.

Slepý od narození zůstává pasivní.<sup>123</sup> O své uzdravení ani neprosí, přihodí se mu jaksi mimovolně. Promluví teprve v 9. verši, tedy chvíli poté, co Ježíš zmizel ze scény. Sousedé se o něm dohadují v jeho přítomnosti, jako by tam nebyl, a teprve během této trapné situace se vloží do dění. Ale s Ježíšem mluví až na konci příběhu a jen proto, že jej sám Ježíš vyhledal a znovu oslovil.

V papýrech nenalezneme nic o slepých, kteří by na svůj osud rezignovali. Je to pochopitelné, co by se o nich také dochovalo? Všechny zprávy, pokud se z nich dozvídáme víc než pouze o existenci dotyčného, jsou o jeho aktivitě: ať už je to slepý mleč, který kopal zavlažovací kanály, nebo slepý Diodóros, který prostřednictvím svých služebníků čile obchodoval.

---

123 I někteří komentátoři tuto pasivitu výslovně zmiňují: U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 157; H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, s. 458. Jiní situaci interpretují pozitivně jako Ježíšovu iniciativu: A. J. Köstenberger, *John*, s. 282–3; J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 189; Barrett, *The Gospel according to St John*, s. 353; L. Morris, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 427 (a zároveň i Thyen).

Kromě nich můžeme uvést ještě dva nové příběhy. První se opět týká Gemella se slábnoucím zrakem. Ten si nejen stěžoval na práci, kterou se na něj místní snažili přenést, ale i na další křivdy. Ať už byly jeho stížnosti oprávněné či ne, rozhodně nepostrádal iniciativu.

V jednom takovém listu (P.Mich VI 422) si Gemellus stěžuje, že:

Julius a Sotas, oba synové Eudovi, nezákonně, hrubě a drze vtrhli na mé pole poté, co jsem na něm zasel, a bránili mi ve vstupu prostřednictvím moci, kterou v místě mají, pohrdajíce mnou kvůli mému slabému zraku.

Touto stížností však spory neskončily. Dochoval se nám totiž ještě další Gemellův dopis (P.Mich VI 423dupl):

Potom Sotas zemřel a jeho bratr Julius, který také jednal s jejich charakteristickou hrubostí, vstoupil na pole, na němž jsem zasel, a odnesl podstatnou část plodin... Když jsem tam přišel v čase úrody, zjistil jsem, že se dopustil tohoto zločinu ... Když se to stalo, šel jsem za Juliem v doprovodu úředníků, aby mohli tyto věci dosvědčit. ... A znovu stejným způsobem na mne poslali to samé štěně ... Julius, poté co sklídl z pole zbylou úrodu, vzal s sebou štěně do svého domova. Tyto věci jsem nechal úředně zaznamenat stejnými úředníky a výběřčími daní z obilí ze stejné vesnice.

Bohužel se už nedozvíme, jak celý spor dopadl. Prefekt, jemuž je dopis adresován, odkazuje Gemella na epistratéga, a ten (Gemellus mu poslal kopii dopisu) odkládá řešení sporu do své návštěvy Karanis (P.Mich VI 425).

Druhý příklad je z dopisu jistého Marka jeho matce Antonii (třetí století po Kristu, P.Ross.Georg. III 1, neznámý původ, snad Alexandrie),<sup>124</sup> v němž píše:

A přišel ke mně slepý Apollonius a řekl mi: „Serapiakos přenechal tvé matce pole.“ Pokud je skutečně přenechal a pokud znáš charakter tohoto slepého Apollonia, že je rozumný, pronajmi mu je, pokud ne(přenechal), zkus (ho přesvědčit) dáváje obilí.

---

124 Tento text je známější, protože také popisuje, jak způsob uchování svitků.

Bohužel přesný smysl dopisu není zcela jasný, protože neznáme přesně situaci, v níž byl napsán. Zdá se ale, že Antonia dostala od svého příbuzného Serapiaka pole (ten už se o něj asi nemohl starat). Sama na hospodaření také nestačí a její syn slouží jako voják v Alexandrii. Synovi se proto zdá rozumný Apolloniův návrh, aby mu pole pronajali. Slepý Serapiakos tedy nejen že cestuje mezi domovskou vesnicí a Alesandrií,<sup>125</sup> ale dokonce si chce pronajmout pole, zřejmě aby je obdělávali jeho služebníci.

Výše uvedené příklady ilustrují, jak mohli ve starověku slepí aktivně ovlivňovat dění ve společnosti. Pochopitelně většina asi příliš činná nebyla. Ale těžko můžeme předpokládat, že by mohl dlouhodobě přežít někdo, kdo na svůj osud zcela rezignoval.

Když obrátíme svůj pohled zase na slepého z Janova evangelia, jeho pasivita není tak zřejmá, jak by se jinak mohlo zdát. Z evangelia se nedozvídáme, v jaké stavu se nacházel, zda úpěnlivě prosil o almužnu, nebo jen čekal, zda se nad ním někdo smiluje. Přinejmenším však seděl na správném místě – u vstupu do chrámu – a nějakým způsobem žebrol. Evangelista nezaznamenal, že by slepý prosil Ježíše o almužnu, jako chromý prosil později Petra a Jana (Sk 3,2–3), spíš se zdá, že Ježíše nezaznamenal: vidět ho nemohl, snad ho ani neslyšel a nikdo mu o něm neřekl. Ježíš totiž zrovna uprchl z chrámu před kamenováním, takže se asi pohyboval ve skrytu a neučil až do chvíle, kdy mu učedníci položili otázku. Nejde tedy o to, že by se k němu slepý stavěl lhostejně, ale on o Ježíšovi vůbec neví. V tom ostatně spočívá jeho slepota. A ta je právě příležitostí k tomu, aby se mohl iniciativy ujmout Ježíš.

### 4.1.3 Žebrák

Slepec, kterého Ježíš uzdravil, patřil mezi nejnížší společenské vrstvy – živil se žebrotou. Do této skupiny patřili i jiní postižení a nemocní, jejichž uzdravení je v Novém zákoně popsáno (výslovně jsou tak označeni Bartimaios v Mk 10,46–52 a chromý v Sk 3,1–10). Ale na rozdíl od těchto příběhů se o situaci slepého od

---

125 O tom, jak se slepí pohybovali, se dozvídáme z řecké literatury – o Teiresiovi se říká, že dokázal chodit se slepeckou holí stejně dobře, jako kdyby viděl. Jiní používali pomoci průvodce (většinou jím byl příbuzný, jako v případě Oidipa, ale nikdy se nejednalo o zvíře). Srov. Esser, *Das Antlitz Der Blindheit in Der Antike*, s. 81–84.

narození nedozvídáme od Jana nic konkrétního až do druhé scény, kdy je už nemocný uzdraven, Ježíš je pryč a pozornost vypravěče se zaměřuje na zvědavé sousedy (v. 8). Můžeme se ptát, proč nás evangelista informuje až nyní, a ne dříve, hned jak se slepý muž objevil. Buď to zapomněl zmínit a vzpomněl si až později (podobně je možné ho podezírat v souvislosti s tím, že se uzdravení odehrálo v sobotu, což se dozvídáme až ve v. 14), nebo to považoval za evidentní, nebo to pro něj nebylo důležité.

Nahlédneme-li opět do papyrů, zjistíme, že se v nich slovo „žebrák“ (προσοίτης) vůbec nevyskytuje. Je to pochopitelné, žebráci mohli být jen těžko obchodním partnerem, a pokud se některého přece jen nějaký dokument týkal, není v něm takto označen.

Byli ale všichni slepí také žebráci? Vždyť „co jiného mohl slepý ve starověkém světě dělat než žebrat?“<sup>126</sup>

Ve starověkých záznamech se nám dochovaly zajímavé informace. Nemůžeme-li pomocí papyrů doložit existenci slepých žebráků (kterých jistě bylo hodně), můžeme na druhou stranu ukázat, že ne všichni slepí byli žebráky a případně jak jinak si ještě mohli zajišťovat obživu.

O slepých, kteří měli majetek nebo se alespoň dokázali uživit prací, se dozvídáme z daňových záznamů. V poškozeném textu z Hermopole SB XX 14246 (7. stol. po Kristu) sice chybí jméno i suma, je však jasné, že mezi plátcí daně je i jeden slepý. Máme ale i případy, kdy byli slepí od daní (podobně jako vdovy a chudí – χήραι, πτωχοί) osvobozeni: CPR IX 50 a 51.

---

126 Takto se ptá řada badatelů, bohužel však považují svou otázku jen za řečnickou: Morris, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 428; Wengst, *Das Johannesevangelium*, sv. 1, s. 358–359; srov. také Köstenberger, *John*, s. 284. Thyen, *Das Johannesevangelium*, s. 462 dokonce tvrdí: „takže i když ne všichni žebráci byli slepí, tak všichni slepí mohli být žebráky.“

Slepí však prostřednictvím svých služebníků také obchodovali<sup>127</sup> a spravovali svůj majetek (zvláště pokud přišli o zrak ve zralejším věku).<sup>128</sup> Již dříve byl zmíněn Diodoros slepý (O.Mich I 104) a Apollonius (P.Ross.Georg III 1). Kromě toho i jistá slepá Markrina potvrzuje Foibammonovi přijetí dodávky vína (Stud.Pal. VIII 1101, Arsinoites, 7. stol. po Kristu). Kromě toho se dozvídáme, že podle záznamu v CPR VIII 49 zaplatil Ation slepý již nečitelný počet nomismat (mincí) a že podle O.Mich. I 104 jistý slepý zaplatil 140 drachem.

Když však některý slepý neměl majetek, ani tehdy nemusel být odsouzen k žebrotě. To je patrné z opakovaně zmiňovaného příkladu slepého mleče, který zvládl i práci na kopání kanálů (BGU XIV 2425).

Vraťme se teď k slepému žebrákovi z evangelia podle Jana. Samotné označení „slepý“ vedlo k tomu, že si ho čtenáři zařadili mezi chudé. Tento předpoklad se sice občas mohl ukázat lichým, ale slepý od narození prakticky nemohl mít šanci začít obchodovat, a to ani v případě, že by jeho rodiče měli zavedenou živnost – tu by mu ostatně těžko předali. Dalším důvodem, proč mohl autor očekávat, že jeho čtenáři považovali za samozřejmé, že byl uzdravený žebrákem, spočívá v tom, kam je děj situován. Přínejmenším na úrovni vyprávění potkal Ježíš slepého cestou z chrámu (ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ καὶ παράγων, 8,59–9,1). Procházel právě místem, kde se shromažďovali žebráci a prosili o almužnu.<sup>129</sup>

Proto se domnívám, že první posluchači příběhu si hned od začátku vyprávění představovali slepého jako potřebného, jako žebráka. Vypravěč nepřidává v 8. verši nějakou informaci, na kterou by předtím zapomněl. To, že byl dotyčný

---

127 V tělesných popisech, které byly součástí smluv, se dochovala označení jako „slabých očí“, ale nikdy ne „slepý“. Nemáme sice doloženo v pramenech práva, že by slepí nemohli obchodovat, ale víme alespoň, že římské právo zakazovala slepým (na rozdíl od žen a negramotných) učinit tajnou závěť. Tuto nesmyslnou překážku (negramotný nemohl závěť zkontrolovat stejně jako slepý) odstranil až císař Lev, *Const.* 69. O sporech vzniklých při obchodech, které prováděli slepí, při nichž došlo k omylu v předmětu nebo kde byl kupující nezkušený, najdeme pojednání v *Digesta seu Pandactae* 18,1,11.

128 Získaná slepota se neomezovala jen na stáří (jako např. šedý zákal). Nejčastější příčinou ztráty zraku byl, stejně jako dnes, trachom. Srov. R. Garland, *The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, s. 112.

129 Srov. H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, s. 462; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 304; Schenke, *Johannes*, s. 183.

žebrákem, považuje za evidentní a nezmiňuje se o tom výslovně až do chvíle, kdy vysvětluje, proč všichni tohoto uzdraveného tak dobře znali.<sup>130</sup>

#### 4.1.4 Shrnutí

Od papyrologie nemůžeme očekávat revoluci v exegezi. Obraz zůstává stejný, je jen ostřejší. Naším cílem bylo prozkoumat tři charakteristiky muže, kterého Ježíš uzdravil, tedy jeho anonymitu, pasivitu a postavení žebráka.

Když sociální skupina zná a používá jméno jedince, obvykle to znamená, že je v ní více méně integrován. Slepý, který měl nějaký majetek, řídil svůj dům (οἶκος), který ho živil a prostřednictvím něhož dál obchodoval, byl ve svém okolí znám pod svým jménem. Ale když přišel o zrak chudák nebo cizinec, znali ho ostatní jen jako „toho slepého“. Všichni tři uzdravení v evangeliu podle Jana (nepočítáme-li vzkříšení Lazara), jsou anonymní. V historické předvelikonoční rovině to ukazuje péči nejen o potřebné, ale obzvláště o ty, kteří žili na okraji společnosti a na které se ostatní dívali jako na nepotřebné – cizinci (kap. 4) a žebráci (kap. 5 a 9). Ale slepý z 9. kapitoly postupně překonal svou pasivitu a své vyloučení, zatímco u farizeů dochází k opačné proměně, která je v příběhu kritizována.

Je tu však ještě druhá historická rovina. Ta se týká doby, ve které bylo evangelium podle Jana napsáno. Jan ukazuje svým učedníkům, že Ježíš obrací rozdělení mezi těmi, kteří jsou uvnitř, a těmi, kteří jsou mimo. Křesťan, ač vyloučen ze synagogy (v. 22 – ἀποσυνάγωγος), je uzdraven (v. 7), pozván ke vztahu (v. 35–38), aktivně svědčí (v. 8–34) a projevují se na něm mocné Boží skutky (v. 3). Na druhou stranu ti, kteří Krista odmítají, upadají do hříchu, vylučují se ze společenství s Bohem a jeho lidem a jsou slepí k tomu, co je nabíledni (v. 39).

To odpovídá teologické rovině (která je pro čtvrté evangelium tak důležitá). Ježíš se ujímá člověka, který je ve svém vztahu k Bohu v „sociálním vyloučení“: kdy je cizincem (jak to najdeme i v pavlovské literatuře v Ef 2,19), blízko smrti, a dokonce neschopný sám požádat o pomoc (Jan 4), když je ochrnutý a neschopný si pomoci (Jan 5) a když je slepý a nevidí, kdo je Ježíš. Ale tomu, kdo se s ním setká a s nímž se zná jménem, dává Ježíš nový život (Jan 11).

---

130 Morris, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 428.

## 4.2 Ježíš

Přestože právě slepý a posléze uzdravený muž je téměř celou dobu na scéně (kromě výslechu rodičů) a ve střední části aktivně ovlivňuje děj, přece v celém příběhu zůstává hlavní postavou Ježíš.<sup>131</sup> Kolem něj, ač nepřítomného, se všechno točí.

V evangeliích v oddílech popisujících Ježíšovo veřejné působení patrně nenajdeme jiné místo, kde by vypravěč na tak dlouho spustil pohled z Ježíše a věnoval se osudu jiných postav. Právě tato zvláštnost se však obzvláště hodila k tomu, aby se v příběhu našli první čtenáři. I oni byli na počátku své víry oslovení Ježíšem, jenže pak, když je okolí podezřívalo, mocní vyšetřovali a příbuzní se jim odcizili, zažili těžce jeho nepřítomnost. Příběh však končí povzbudivě – nadějí, že Ježíš toho, kdo jej veřejně vyzná, znovu vyhledá a dá se mu ještě hlouběji poznat.

Vraťme se ale k otázce z předchozí kapitoly. Jak je to s iniciativou v tomto zázraku? Nevychází od nemocného, protože ten je slepý a Ježíše nevidí. První sice promlouvají učedníci, ale ti jsou jen zvědaví, neprosí o jeho uzdravení jako královský služebník za svého syna (4,47–49). Jejich otázka je pro Ježíše jen příležitostí, aby svým jednáním dal věci do pohybu.<sup>132</sup>

Snadno nalezneme i další janovské příběhy, v nichž Ježíš sám přichází se svou pomocí: nabízí živou vodu samařské ženě (4,10), uzdravení ochrnutému (5,6) a provokuje učedníky, aby nasýtili zástup (6,5). V žádném z těchto případů ale nejedná hned: samařskou ženu poučuje, že kdyby věděla, kým je, požádala by ho o vodu. Ochrnutého se ptá, zda chce být uzdraven, ale on si uzdravení dokáže představit jen určitým omezeným způsobem. Učedníky zkouší, zda pochopí, jaká je jeho moc sytit zástupy hladových.

V příběhu o uzdravení slepého od narození nenalezneme, že by se Ježíš dotyčného na něco ptal – rovnou jedná. Nemusí si totiž vytvářet záminku k tomu, aby mohl svůj skutek předem interpretovat, to již za něj udělali učedníci.

---

131 Holleran zde podrobněji rozlišuje, že tematicky je ve středu vyprávění Ježíš, dramaticky slepec. Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 24.

132 Zatímco u synoptiků téměř vždy začínají dialogy Ježíšovi partneři (s výjimkou dialogu o kvasu farizeů v Mk 8,15nn), u Jana je to často sám Ježíš, kdo začíná rozhovor – srov. DODD, *Historical Tradition*, s. 317n. V tomto případě tedy přichází podnět od učedníků, ale Ježíš přesouvá dialog na novou rovinu.

Tuto předcházející interpretaci nacházíme i tam, kde lidé Ježíše o pomoc prosí. Někdy může působit až jako odmítání, má však zabránit špatnému pochopení. Ježíš takto upozorňuje svou matku, že ještě nepřišla jeho hodina, když po něm chce, aby řešil nepříjemnou situaci na svatbě (2,4). Setníkovu prosbu, aby zachránil jeho syna, zase využívá ke kritice touhy po zázracích (4,48). A konečně volání Lazarových sester úmyslně zpočátku nevyslyší, aby se mohla zcela projevit Boží moc a mohl tak být oslaven (11,4).

Ježíš tedy někdy jedná sám aktivně, takže se projevuje jeho zájem o člověka, jindy jej lidé prosí, což zase odpovídá naší běžné situaci. Vždy se ale před obdarováním objeví příležitost, aby mohl to, co následně udělá, plněji vysvětlit. To se v našem příběhu děje ve verších 3–5.

### **4.3 Farizeové / židé**

Třetím aktérem, který vystupuje v převážné části perikopy (scény 3, 4, 5 a 7) jsou Ježíšovi odpůrci. První problém představuje hned jejich označení – nejprve se o nich mluví jako o farizejích (v. 13), později také jako o židech (v. 18). Přitom se evidentně jedná o tutéž skupinu, která v celém příběhu funguje jako soudní instance (sousedé přivedli uzdraveného k farizeům, židé předvolávají jeho rodiče na výslech).

Farizeje do příběhu vtáhnou slepcevi sousedé. I v ostatních evangeliích vystupují jako Ježíšovi odpůrci. V tomto příběhu ovšem nepředstavují jen názorovou skupinu – přebírají také roli soudní instance, která prošetřuje okolnosti údajného zázraku a také podezření, že byla veřejně porušena sobota. Paradoxní je, že uvnitř tohoto vyprávění svými zvědavými otázkami mohou dosáhnout jen toho, že přesvědčí čtenáře o pravdivosti zázraku. Pokud však můžeme mluvit o nějakém vývoji v tom, jak jsou líčeni oni, pak jediné k horšímu.<sup>133</sup>

Shromáždění, které posuzovalo sobotní zázrak, má zřejmě reprezentovat oficiální židovské představitele. Spíše bychom proto na místě farizeů čekali velekněze a učitele zákona.<sup>134</sup>

---

133 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 20.

134 V této souvislosti je zajímavé, že farizeové na více místech vystupují vedle velekněží bez nějakého jasného rozlišení (7,45, 11,47.57 a 18.3). Objevují se také v souvislosti s předními muži, ale zde je již rozdíl patrný – zatímco někteří z předních mužů uvěřili v Ježíše, nevyznali ho veřejně právě ze strachu z

Někteří autoři jejich přítomnost vysvětlují tak, že sousedé šli za „nejortodoxnějšími a nejprísnejšími z náboženských vůdců“,<sup>135</sup> kteří byli známí svým striktním přístupem k dodržování Zákona. Jenže v judaismu prvního století působilo více skupin snažících se přesně dodržovat zákon – jen se tyto skupiny lišily v jeho interpretaci. Farizeové byli tedy jen jedním z vlivných proudů uvnitř židovství.<sup>136</sup>

V tom, jak zde vystupují, se ukazuje jejich specifické zobrazování typické pro Janovo evangelium: mají značnou moc a autoritu, disponují stráží, sami vyslychají podezřelé, mají moc vyšetřovat, soudit a vylučovat se synagogy a lidé se jich bojí.<sup>137</sup> Na rozdíl od synoptiků je Ježíš neobviňuje z pokrytectví a nepře se s nimi o aplikaci zákona, ale kárá je za to, že v něj neuvěřili.<sup>138</sup> Můžeme se proto ptát, jak k tomu došlo, že Jan vidí farizeje právě takto.

Pro takovéto použití termínu „farizeové“ musíme hledat důvody ani ne tak v Ježíšově době, ale v období, kdy čtvrté evangelium vzniklo.<sup>139</sup> Podle Martyna „farizeové v 9. kapitole odrážejí snad mnohem více autoritu Bet Din v Jamnii, než historický ‚farizejský sanhedrin‘ z Ježíšových dní.“<sup>140</sup> Tento Martynův názor souvisí s jeho přesvědčením, že „vyhnání ze synagogy“ ve v. 23 odpovídá proklínání heretiků v modlitbě Osmnácti požehnání, které do ní právě v Jamnii prosadil Gamaliel II.<sup>141</sup>

Spojení vyhnání ze synagogy s Osmnácti požehnáními a rabínem Gamaliel II našlo své zastánce i odpůrce.<sup>142</sup> V současné době se však někteří autoři snaží zpochybňovat i samotné základy Martynova argumentu. Kanadská

---

farizeů (12,42), kteří tak projevují svůj negativní vliv. K tomu srov. Raimo Hakola – Adele Reinhartz, „Johns Pharisees,“ in *In Quest of the Historical Pharisees*, ed. Jacob Neusner a Bruce Chilton, s. 134.

135 Bernard, *Gospel According to St. John*, s. 331.

136 Zrovna tak nemůžeme souhlasit s názorem, že farizeové byli pro lid něco jako úřadující duchovní (*amtliche Seelsorge*), srov. de Boor, *Das Evangelium des Johannes*, s. 295. Je ale pravda, že v příběhu (na rozdíl od historické situace) mají obdobnou funkci, jako kněží, kteří přezkoumávali očištění od malomocenství (Lk 17,14).

137 Raimo Hakola – Adele Reinhartz, „Johns Pharisees,“ in *In Quest of the Historical Pharisees*, ed. Jacob Neusner a Bruce Chilton, s. 134.

138 Bratcher, „The Jews’ in the Gospel of John,“ *Bible Translator* 26 (1975): 401–409, zde 403.

139 Srov. H. F. Weiß, „Φαρισαῖος,“ in *ThWNT*, sv. 9, s. 11–51, zde 46.

140 Martyn, *History and theology in the Fourth Gospel*, 2003, s. 41, pozn. 29.

141 Raimo Hakola – Adele Reinhartz, „John’s Pharisees“ in *In quest of the historical Pharisees*, ed. Jacob Neusner, Bruce Chilton, s. 138–139.

badatelka Adele Reinhartz a Fin Raimo Hakola vycházejí ve svém příspěvku do sborníku Jacoba Neusnera o otázce po historických farizejích z toho, že ani farizeové, ani raný rabinismus nepředstavovali v židovství autoritativní jednotící prvek, jak to předpokládá Martynova teorie. Farizeové ani rabíni nemohli nařídít vylučování křesťanů ze synagogy, protože nikdy neměli moc prosadit takové rozhodnutí v celém židovství. Navíc je třeba vzít v úvahu pluralitní, nemonolitický charakter židovství. Proto, podle zmíněných autorů, nemůžeme hledat důvody Janova vztahu k farizeům v jejich postoji ke křesťanům, ale v samotných křesťanech.

Rabínské prameny se shodují se synoptiky v tom, co bylo hlavní oblastí zájmu farizeů:<sup>143</sup> desátky, zákony o čistotě, dodržování soboty a sliby.<sup>144</sup> To byla ovšem témata, na nichž se s křesťany nemohli shodnout. Mezi oběma směry tedy existovalo napětí, které formující se skupina využila k vymezení, a tím i potvrzení své identity. Křesťané, a obzvláště Jan, si tak farizeje vybrali jako kolektivního záporného hrdinu svého příběhu.<sup>145</sup>

Domnívám se, že tato teorie vysvětluje docela dobře, proč ze všech židovských skupin konce období druhého chrámu se Ježíš nejčastěji střetával právě s farizeji a proč byl v novozákonní literatuře jejich konflikt líčen čím dál vyostřeněji. Přesto podle mého názoru nemůže být dostatečným zdůvodněním tak ostrého sporu, jaký najdeme zaznamenán v Janově evangeliu.

Stále se jeví jako pravděpodobné, že vyhnání ze synagogy se opravdu vztahuje k nějakému místnímu incidentu. Ježíšova předpověď vyhánění ze synagogy a zabíjení v 16,2 sice ještě nemusí znamenat, že v Janovské obci opravdu někdo zemřel, ale situaci zřejmě někteří subjektivně vnímali jako velmi napjatou, snad jako boj o život. Reinhartz a Hakola nás ovšem právem upozorňují na to, že i

---

142 K této teorii se připojuje např. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*.

143 Vztah mezi farizeji a rabínským židovstvím je dost komplikovaná otázka. Zdá se, že rabinismus integroval farizejství, ale nejen to. První rabíni se k farizejství nehlásili ze dvou důvodů – nepovažovali se za nějakou stranu, ale za hlavní proud, ortodoxii. Kromě toho je nezajímala postbiblická historie. Srov. Cohen, *The Significance of Yavneh and other Essays in Jewish Hellenism*, s. 53–60.

144 Raimo Hakola – Adele Reinhartz, „Johns Pharisees,“ in *In Quest of the Historical Pharisees*, ed. Jacob Neusner a Bruce Chilton, s. 145.

145 Raimo Hakola – Adele Reinhartz, „Johns Pharisees,“ in *In Quest of the Historical Pharisees*, ed. Jacob Neusner a Bruce Chilton, s. 137.

když se nám podaří zjistit, jak vnímal situaci Jan a jeho blízcí, nebude to objektivní pohled a druhá strana by vše zřejmě interpretovala dosti odlišně.

Kromě toho je pravděpodobné, že mezi křesťany i židy byli lidé, kteří měli vzájemně smířlivější postoj, a jiní, kteří považovali za správné obě skupiny striktně vymezit a oddělit. Zdá se, že Jan patřil spíše k těm druhým.<sup>146</sup>

V perikopě o uzdravení slepého se však o farizejích na dvou místech mluví také jako o židech (v. 18 a 22). Je to označení poněkud zvláštní, protože všechny postavy příběhu jsou židy.<sup>147</sup> Není to však jediné místo, kde Jan používá tento termín takto zúženě. Někteří autoři proto mluví o specificky janovském významu slova židé. Představy o jeho přesném významu jsou různé: někteří si všimají pejorativního zabarvení,<sup>148</sup> jiní se ho naopak snaží chápat geograficky, tedy ve významu Judejci.<sup>149</sup> Bližší pohled ale ukazuje, že v Janově evangeliu není termín „židé“ používán jedním způsobem nebo v jednom významu. Není žádné jediné janovské použití, pro Jana není slovo „židé“ žádný *terminus technicus*. Raymond Brown přehledně ukazuje, že významy tohoto slova se na jednotlivých místech čtvrtého evangelia různí a rozlišuje užití etnické, geografické (výskyty 7,1 a 11,8.54 ale představují jen nejistou možnost), ve smyslu role (*role usage*) a náboženské.<sup>150</sup> Etnické užití se objevuje tam, kde se Ježíš setkává s příslušníky jiných národů: se Samaritány (4,9.22) a s Římany (18,12.35). Geografické užití u Jana není jisté, v úvahu připadá 7,1 (Ježíš chodí jen po Galileji, protože mu Židé/Judejci ukládají o život) a 11,8.54 (opět nebezpečí v Judsku v souvislosti se vzkříšením Lazara). Použití ve smyslu role se objevuje tam, kde se pod označením „židé“ rozumí „židovští představitelé“, a náboženské použití se vztahuje na „ty, kteří byli původem

---

146 Ovšem vymezoval se pochopitelně proti konkrétním lidem, ne proti náboženskému společenství jako takovému. Můžeme předpokládat, že v té době chtěli křesťané v synagoze zůstat, ale cítili se vyhnáni. Srov. C. von Wahlde, „The Jews‘ in the Gospel of John: Fifteen Years of Research (1983–1998),“ *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 76 (2000): 30–55, zde s. 55.

147 Naopak u synoptiků najdeme plurál „židé“ jen zřídka: ve spojení „král židů“ a na čtyřech dalších místech ve významu „židovský národ“. Srov. Bratcher, „The Jews‘ in the Gospel of John,“ *Bible Translator* 26 (1975): 401–409, zde 401.

148 Např. Brown, přestože nepředpokládá jeden význam tohoto termínu, považuje použití slova „židé“ v 11. a 12. kapitole, kde nemá pejorativní zabarvení, za důkaz toho, že kapitola byla do evangelia dodatečně přidána evangelistovým žákem (redaktorem). Srov. Brown, *An Introduction*, s. 168, pozn. 48.

149 Geografický význam jako převládající v celém evangeliu (včetně „judských autorit“) hájí např. M. Lowe, „Who Were the *IOUDAIOT*?“ *Novum Testamentum* 18 (1976): 101–130, zvláště 123–124.

150 Srov. Brown, *An Introduction*, s. 161–167.

židé a odmítli věřit v Ježíše, odmítli argumenty zdůvodňující jeho božskou identitu a byli nepřátelští k němu a jeho následovníkům (v janovské obci), a to až k zabití.<sup>151</sup> Toto použití považuje Brown za nejčastější a může zahrnovat jak výskyty, kde se toto označení vztahuje na představitele národa, tak tam, kde je jím míněn dav. Přitom se v něm silně promítá doba, v níž bylo evangelium napsáno, „tvoří jednu stranu christologické diskuse“<sup>152</sup> křesťanů s židy v době, kdy už se jednalo o dvě rozlišené skupiny.

Vraťme se však k deváté kapitole: důvod střídání výrazů „farizeové“ a „židé“ je zde evidentní: Jan se chtěl ze stylistických důvodů vyhnout neustálému opakování slova „farizeové“, podobně jako o uzdraveném nejdříve mluví jako o slepém člověku (v. 1), potom jako o „tom dříve slepém“ (v. 13) a nakonec jako o „tom, který byl slepý“ (v. 24). My bychom dnes řekli „Ježíšovi odpůrci“, ale to neodpovídá Janovu vyjadřování (a ani jiných biblických autorů). Autor evangelia žil v církevní obci, která se vůči židovství vymezovala. Jestliže chtěl, aby jeho evangelium bylo chápáno jako zpráva o historických událostech v Judsku, Samaří a Galilei, bylo zřejmě nejjednodušší nazvat tuto skupinu „židé“.<sup>153</sup> Podobně Jan střídá oba termíny i na jiných místech: u dotazování se Jana (1,19.24) a krátce před 9. kapitolou v řeči, v níž se Ježíš představuje jako světlo světa (8,13.22).

Co se týče klasifikace, znamená zde tedy označení „židé“ roli vůdců národa a zároveň je poznamenáno náboženským vymezením. Janovská komunita žijící na konci prvního století v diaspoře neměla zřejmě přímou zkušenost s mocenskými strukturami uvnitř židovského národa v Jeruzalémě na konci období druhého chrámu, neznala velekněze, chrámovou stráž atd. Tím, že se tu Jan rozhodl Ježíšovy odpůrce nazývat slovem „židé“, umožnil svým posluchačům s těmito autoritami identifikovat ty své židovské sousedy, s nimiž (jako křesťané) neměli dobré vztahy.<sup>154</sup>

---

151 Brown, *An Introduction*, s. 166.

152 Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 23.

153 Srov. Bratcher, „The Jews‘ in the Gospel of John,“ *Bible Translator* 26 (1975): 401–409, zde 403.

154 Brown, *An introduction*, s. 167, to vysvětluje následovně: „Pro Jana jsou nepřátelští ‚židé‘ z evangelistovy doby dědici nepřátelských židovských představitelů a davu z doby Ježíšovy.“

## 5. Analýza

Po předchozích přípravných krocích se nyní budeme věnovat podrobnému rozboru perikopy,<sup>155</sup> a to po oddílech, které jsme vymezili dříve. Nejdále se zastavíme hned u prvního z nich, který popisuje samotný zázrak, protože v něm, na rozdíl od dalších semknutějších jednotek, najdeme velké množství témat.

### 5.1 Oddíl 1–7: Uzdravení

V kapitole věnované textové kritice jsme se přiklonili k obvyklému názoru, že poslední věta z verše 8,59 („a vyšel z chrámu“) patří ještě k předchozímu ději. Důsledkem je, že další děj není tak těsně spojen s událostmi z osmé kapitoly, souvislost ovšem zůstává i tak zřejmá. Vyprávění se odehrává u východu z chrámu,<sup>156</sup> kde slepý sedává a žebrá (srov. v. 8).<sup>157</sup>

Úvodní věta příběhu doslova zní: „A jda okolo, uviděl člověka slepého od narození.“ Tato slova vyvolávala od starověku otázky: Jak Ježíš věděl, že je slepý od narození?<sup>158</sup> Proč vypravěč říká, že ho uviděl Ježíš, ale reagují učedníci?<sup>159</sup>

O nějakém zvláštním Ježíšově poznání zde nemůže být řeč: sám o vrozenosti nemoci nikde nemluví – napřed na ni upozorňuje vypravěč, potom učedníci.

Co se týče druhé otázky, gramaticky je podmětem pouze Ježíš, protože on určoval cestu a byl podmětem již předchozí věty (v. 8,53). Nicméně spolu s mistrem šli a potkali slepého i jeho učedníci, kteří sami zareagovali otázkou.

---

155 Pro porovnání různého užívání termínu „analýza“ v biblistické terminologii srov. Tichý, *Chvála lásky*, s. 47, pozn. 158.

156 Tak např. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 304.

157 Pace J. H. Bernard, *Gospel According to St. John*, Edinburgh: T&T Clark, 1928, s. 323, podle něhož: „It is probable, that 9 1 marks the beginning of a fresh section of the narrative, which has no special relation with that of c. 8.“ Pace Beasley-Murray, *John*, s. 153, který také přidává, že „no mention of the presence of the disciples with Jesus is made in chaps. 7–8.“ To je sice zajímavý postřeh, ale je málo pravděpodobné, že by se učedníci takto od mistra oddělili. Že o nich nebyla řeč ještě neznamená, že nebyli přítomni. Schnackenburg zase upozorňuje, že ač v současném textu vyprávění o uzdravení slepého „pasuje“ na konec předchozích událostí, mohlo mít původně jiný kontext. Sloveso παράγω znamená totiž také „jít dále“. Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 304.

158 Někteří komentátoři v tom vidí zázračné vědění, podobně jako u Jan 4,17–18. To se ale nezdá pravděpodobné.

159 Jan Zlatoústý se domníval, že Ježíš pohlédl na dotyčného s takovým zaujetím, že si toho všimli jeho učedníci a zeptali se (*In Joh. Hom.* 56,1, PG 59,305).

Titul „rabbi“ se používá při oslovení učitele. V Janově evangeliu tak Ježíše oslovují nejrůznější skupiny lidí: Ondřej s druhým učedníkem při svém povolání (1,38), Natanael (1,49), Nikodém (3,2), učedníci (4,31; 11,8) a dav 6,25.<sup>160</sup> I učedníci Jana Křtitele používají tento titul pro svého mistra (3,26).

Učedníci dávají svému mistru otázku, která působí dosti bezcitně,<sup>161</sup> ale zároveň nastiňuje téma celé kapitoly: „Kdo zhřešil?“ Byl to ten slepec, nebo jeho rodiče? A je hříšníkem Ježíš, nebo farizeové? Definitivní rozuzlení přijde až na samém konci vyprávění.<sup>162</sup>

Pokračování otázky však působí obtíže: je nemoc důsledkem hříchu slepova, nebo jeho rodičů? Přesný smysl toho, na co se učedníci ptají, není zdaleka tak důležitý, jako Ježíšova odpověď.<sup>163</sup> Přesto se však můžeme divit, jak mohl dotyčný zhřešit, než se narodil? A co učedníci vlastně od této „hloupé otázky“ očekávají?

Objevují se čtyři výklady, které se snaží dát této otázce smysl. Buď učedníci myslí na hřích spáchaný *in utero*,<sup>164</sup> nebo hřích z minulého života, nebo hřích spáchaný duší před vtělením, nebo na budoucí, ještě nespáchaný hřích. Je sice pravda, že se v rabínském židovství objevil názor, že pošťuchování Izákových synů v Rebečině lůně (Gn 25,22) bylo Ezauovým útokem na Jakuba,<sup>165</sup> a tedy hříchem. Jak moc by však musel zhřešit tento slepec, aby se narodil takto postižený?

Zrovna tak se nezdá pravděpodobné ani to, že by zde učedníci mysleli na převtělování – tento koncept mohli jen stěží znát. Pravděpodobnější je varianta, že by se do textu dostal v době sepsání evangelia, tedy někdy kolem roku 90 v Malé Asii jako polemika proti takovému učení. Jenže narážka je příliš málo zřejmá a ani

---

160 Je zajímavé, že každý z evangelistů používá toto oslovení jinak. Zatímco u Marka tak Ježíše nazývá Petr při proměnění na hoře (9,5), po uschnutí fíkovníku, který Ježíš proklel (11,21), a Jidáš při zatčení (14,45), Matouš zachytil Ježíšův výrok odsuzující praxi nechávat se takto titulovat (23,7–8) a v jeho evangeliu tak Ježíše oslovuje pouze Jidáš (26,25.49). Konečně Lukáš se tomuto semitismu vůbec vyhýbá a nevyskytuje se ani v žádné jiné knize Nového zákona.

161 Srov. de Boor, *Das Evangelium des Johannes*, s. 291.

162 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 354–382, zde 355.

163 I když z Ježíšovy odpovědi vyplývá, že byla otázka špatně položena, z hlediska vypravěčovy strategie je naopak dobře formulovaná: učedníci nemají zjevovat nové věci, od tohoto je tu jejich mistr, ale řečeno divadelním slovníkem, mají dát Ježíšovi správnou narážku a pak ustoupit do pozadí. K jejich funkci srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 19 (uvedeno ale až v souvislosti s sousedy a přihlížeujícími).

164 Tak Bernard, *Gospel According to St. John*, s. 325.

165 Srov. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. 2, s. 528n.

jinde se nezdá, že by se Jan s tímto učením vůbec pouštěl do polemiky. Ostatně nauka o převtělování je především neslučitelná s janovským pochopením soudu, naléhavosti doby a pochopitelně vzkříšení.

Jako třetí možnost se nabízí preexistence duší. Ve starověku s touto myšlenkou koketovaly některé židovské i křesťanské kruhy. V Knize moudrosti o sobě autor říká, že měl dobrou duši, a dostal proto neposkvrněné tělo (8,19n). Podle Slovanského Henocha 23, který snad pochází z křesťanského prostředí,<sup>166</sup> byly ještě před stvořením připraveny všechny duše pro věčnost. Josephus Flavius ve Válce židovské 2, 154 popisuje nauku esénů o preexistenci duší a přirovnává ji k helénistickým konceptům. I podle Filóna Alexandrijského duše opouští nebe a přichází do těla jako do ciziny (*De somniis* 1, 181). Démoni a andělé jsou pak duše bez těla (*De gigantibus* 6, *De confusione linguarum* 174).<sup>167</sup> Jak ale upozorňuje Rudolf Schnackenburg, řecký koncept duše nikde v Janově evangeliu nenajdeme, naopak se zde duše objevuje jako synonymum života. Ježíšovi následovníci ji mají nenávidět, mluví se o „dání duše za“ (Jan 12,25; 10,11–17; 13,38). Proto jsou helénistické a gnostické představy o poskvrnění duše před vtělením u Jana naprosto vyloučené.<sup>168</sup>

Konečně čtvrtá možnost počítá s tím, že Bůh díky svému předvzděání věděl o tom, že dotyčný spáchá hřích, a tím, že ho oslepil, tomu chtěl zabránit. Takovéto zdůvodnění „nevinného“ utrpení sice v rabínské literatuře nalezneme,<sup>169</sup> zde je nám ovšem k ničemu, protože učedníci se neptají „proč je slepý,“ ale „kdo zhřešil, že se narodil slepý.“

Všechny tyto možnosti jsou ale navíc neslučitelné se samotnou logikou textu. Pokud učedníci považovali Ježíše skutečně za svého mistra, musíme předpokládat, že mu nepodsouvají nějaké vlastní řešení, že se upřímně ptají, i když třeba Ježíšova odpověď překročí horizont jejich otázky.<sup>170</sup>

---

166 Srov. *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. 1, *Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, s. 80.

167 Přístupné v Thesaurus Linguae Graecae přes portál litterae.phil.muni.cz.

168 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 305.

169 „Rabi Jošua ben Korcha odpověděl na otázku, jak se dá sloučit s Boží spravedlností, že na svět přicházejí hluchí, chromí a slepí, tak, že poukázal na Boží moudré předvzděání, které se snaží zabránit plnému rozvinutí špatných vloh,“ Tanna debe Elijahu Zuta 23 (Schrage, „*τρυφος*,“ *ThWNT*, 8,270–294).

170 Sušil zde správně předpokládá, že učedníci očekávají nějakou třetí možnost, srov. Sušil, *Evangelium svatého Jana*, s. 159.

Jak ji tedy vysvětlit? Nabízejí se řešení synchronní a diachronní, která je možné i kombinovat. Diachronní přístup, tedy zkoumání vzniku textu, může poukázat na to, že časové určení „od narození“ bylo zřejmě do vyprávění přidáno v průběhu tradování, aby se tak zdůraznila velikost zázraku i hlubší smysl celého příběhu, tedy že Ježíš dává lidem zrak, který nikdy neměli, protože od narození nejsou schopni vnímat světlo.<sup>171</sup> To by znamenalo, že se učedníci původně ptali skutečně jen na hřích, jenž byl následně potrestán slepotou.<sup>172</sup> Mohli být jen zvědaví, mohli ale také očekávat, že se dozvědí něco přesnějšího o vztahu mezi konkrétním hříchem a konkrétním trestem.<sup>173</sup>

Pokud to tak skutečně bylo (což nemůžeme říci s jistotou, ale je to pravděpodobné), neměli bychom redaktora podezřívát, že jen slepotu upřesnil slovy „od narození“ a nestaral se o obtíže, které tím v textu vznikly. Synchronní přístup se snaží ukázat, jak toto obtížné místo zapadá do textu tak, jak je.

Jaký jiný smysl může mít tedy otázka, než jaký jí dávají čtyři výše zmíněná řešení? Jan Zlatoústý považoval slova učedníků za jakousi řečnickou otázku, „Bože, proč?“ tváří v tvář utrpení spravedlivého, podobně jako když vidíme trpět dítě.<sup>174</sup> Učedníci se však ptají Ježíše a zřejmě od něj odpověď očekávají. Navíc ani druhá možnost, kterou nabízejí, není bezproblémová: skutečně si mysleli, že Bůh mohl dítě tak potrestat za hříchy jeho rodičů? Starý zákon sice zná přenášení trestu z otců na syny (Ex 20,5; Dt 5,9), ale také zná prorocké výroky (Jer 31,29n a Ez 18,1–4), které odmítají, že Bůh bude takto jednat. I když mohl být tento názor v Ježíšově době v Izraeli silně rozšířen, Ježíš se proti němu stavěl (Lk 13,1–5).<sup>175</sup> Navíc v Janově evangeliu je hřích věcí osobního rozhodnutí, odmítnutí toho, jehož poslal Bůh. Otázku učedníků proto můžeme vyjádřit také takto: „Rabbi, kvůli jakému

---

171 Barrett, *The Gospel according to St John*, s. 356.

172 A nelze se jim divit. Nezdá se totiž, že by janovský Ježíš souvislost mezi hříchem a utrpením zcela vylučoval. Zdá se, že v 5,14 tuto možnost při uzdravení chromého předpokládal. Tak např. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 3, s. 305.

173 Pro rabínskou diskusi o hříchu, který způsobuje slepotu, srov. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. 2, s. 529.

174 Jan Zlatoústý, *In Joh. Hom.* 56,1, PG 59,306.

175 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 305, pozn. 5.

hříchu ten člověk trpí? Vždyť ani jedna z možností nedává smysl!<sup>176</sup> Je to bezradná otázka tváří v tvář utrpení, které nedokáží pochopit.

Ježíšova odpověď odmítá všechny předpoklady obsažené v otázce: nejedná se zde o hřích. Jak upozorňují komentátoři od starověku,<sup>177</sup> Ježíš nevyhlašuje naprostou bezhříšnost nemocného a jeho rodičů (ti ostatně budou ve v. 21 evidentně lhát), ale odmítá spojovat slepotu s nějakým konkrétním hříchem. Pak podává kladnou odpověď, jenže ta čtenáři (a nejen dnešnímu) působí více problémů, než řeší: „Ale [to] aby se na něm zjevily Boží skutky.“

Věta je připojena zvláštní vazbou „ale aby“. Ta je typická pro Janovo evangelium, objevuje se v něm jedenáctkrát, u Marka pak dvakrát a v ostatních knihách Nového zákona nejvýše jednou.

Božími skutky se tu myslí jednak obecně velké činy, jimiž Bůh projevuje svou moc, jednak konkrétně dva výsostné Boží skutky, totiž darování života a soud. Slepému je nejen darován zrak, ale během příběhu dochází víry a poznání, které znamená život (17,3). Pro farizeje však tytéž události znamenají soud.

Slepotu je vysvětlena predestinací, která i jinak hraje v Janově evangeliu důležitou roli.<sup>178</sup> Bylo by sice možné chápat tuto účelovou větu jako přání „ať se na něm projeví Boží skutky“ (srov. Mk 5,23; Ef 5,33; Jan 14,31; 15,25), ale Ježíš mluví podobně o nemoci k slávě Boží i v souvislosti s Lazarem (11,4).<sup>179</sup> Vnucuje se otázka: To jen kvůli tomu, aby Bůh ukázal svou moc, byl tento člověk od narození slepý? Na ni nemůže existovat žádná snadno sdělitelná odpověď. Ježíšův výrok je jedním z těch míst v bibli, které tak provokují svou „nespravedlností“ a jež nesmíme (a ani nemůžeme) o tento osten pohoršení zcela připravit. Snad nám může trochu pomoci fakt, že tímto činem se míní i prohlédnutí slepého, a to nejen fyzické, ale především duchovní. Získal tedy více, než ztratil. Ovšem ani tato odpověď není zcela uspokojivá, nelze akademicky řešit to, co je otázkou osobního, „jobovského“, boje.

---

176 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 305 k tomu říká, že evangelista „mohl sotva oboje (obě alternativy) chápat jako skutečné možnosti.“

177 Augustin, *In Joh.* 44,3, PL 35,1714.

178 Srov. Bernard, *Gospel According to St. John*, s. 325. Koncept predestinace bývá u Jana i synoptiků patrný především v Ježíšově očekávání utrpení a oslavení.

179 Srov. Beasley-Murray, *John*, s. 151.

Za krátkou Ježíšovou odpovědí jsou ještě asyndeticky (bez použití spojek) připojeny dva jeho další výroky. Nedožíváme se z nich již nic o důvodech, proč byl dotyčný postižen slepotou. Navazují na tematiku Božích činů a mají spíše propojit příběh s ostatními souvislostmi čtvrtého evangelia.

První z těchto výroků zní: „Musíme konat (ἐργάζεσθαι) skutky (ἔργα) toho, který mne poslal, dokud je den. Přichází noc, kdy nikdo nebude moct dělat (ἐργάζεσθαι) nic.“ Použití jednotného a množného čísla u zájmena první osoby se v různých rukopisech liší, ale podle všeobecně uznávané rekonstrukce je původní varianta s číslem nejprve množným a potom jednotným.<sup>180</sup> Takové střídání pochopitelně dělalo opisovačům problémy, ale odpovídá to nejlépe smyslu textu, v němž Ježíš mluví o svém díle, ale zapojuje do jeho uskutečňování i své učedníky, kteří tak přebírají účast na jeho poslání (srov. Jan 17,18 a 20,21).<sup>181</sup> A jak se ukáže, jako jeho učedník bude vzápětí jednat i tento slepec.<sup>182</sup>

V Ježíšově výroku se třikrát objevuje kořen ἐργ-, jednou v podstatném jménu ἔργον a dvakrát v odvozeném slovese ἐργάζεσθαι. V češtině bychom tuto vazbu mohli napodobit snad jen následovně: „Musíme dělat díla... nikdo nebude moct dělat nic.“ Tím by se však zastřelo, že se zde jedná o „skutky“ se všemi konotacemi tohoto slova, jak to vyplývá i z použití množného čísla.

Dosti zajímavá je otázka, co se přesně těmito skutky myslí. Plurál naznačuje, že jde o něco více než jen nadcházející uzdravení.<sup>183</sup> Ve vztahu k zázraku to jsou znamení a mocné činy, kterými se Bůh projevuje.<sup>184</sup> V užším slova smyslu jsou to Boží výsostné skutky, které Bůh koná i v sobotu, tedy darování života a soud (srov. Ježíšovo tvrzení v 5,17).<sup>185</sup> Ale skutkem Božím, který Ježíš očekává od lidí, je víra v

180 Jinak např. Bernard, *Gospel according to St. John*, s. 325–326, který hájí variantu „musím – mne poslal“, i když připouští, že námi zastávaná možnost také „dává uspokojivý smysl“. Střídání plurálu a singuláru mohlo vzniknout i tak, že evangelista rozšířil typicky janovskou formulaci „který mne poslal“ původní výrok, který byl buď součástí pramene, nebo představoval tradiční rčení spojované s misii. Pro první možnost srov. Pancaro, *The law in the fourth gospel: The Torah and the gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, s. 17–18; pro druhou srov. Fortna, *Fourth Gospel and Its Predecessor*, s. 111.

181 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 306.

182 Srov. Holleran, „Seeing the Light“, s. 354–382, zde 357.

183 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 306.

184 I učedníci putující do Emauz popisují Ježíše jako proroka mocného slovem i skutkem před Bohem (Lk 24,19).

185 Srov. Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 194 (orig. 169–170).

toho, koho Bůh poslal (6,29). Skutek Boží v tomto případě není míněn jako genitiv subjektu (skutek konaný Bohem), ale má význam „skutek podle Boha, jaký chce Bůh.“ Všechny tři významy spolu úzce souvisejí a v evangeliu tak mohou být propojeny jedním termínem. Ježíšovy mocné činy dávají život (uzdravení slepého a dalších, výslovně pak vzkříšení Lazara) a zároveň působí soud (nad světem, farizeji). Učedníci na nich mají svou účast vírou. Ta dává dál život těm, kteří díky jejich kázání v Ježíše uvěří, a působí soud nad těmi, kteří ho odmítnou.<sup>186</sup>

Ježíš pochopitelně musí konat skutky toho, který ho poslal, vždyť proto přišel na svět. A jeho učedníci jej mají v jeho úkolu následovat. Jenže je zde připojeno ještě podivné omezení „dokud je den“. A hned za tím: „Přichází noc, kdy nikdo nebude moci činit nic.“

Ze samotného textu se nedozvíme, jaké období je vymezeno dnem<sup>187</sup> a co je onou nocí, během které nikdo nemůže nic dělat. Někteří badatelé chápou tuto noc po vzoru Augustina jako lidskou smrt.<sup>188</sup> Ježíš by nás tedy napomínal, abychom využili času života a činili skutky Boží, protože až zemřeme, nebudeme už moci dělat nic. Kromě smrti nám ale mohou v konání zabránit i vnější okolnosti nebo dějiny.<sup>189</sup>

To je sice pravda, ale nemíní se nocí přece jen něco víc, než smrt nebo jiná nenadálá překážka? Pomoci by nám měl další připojený Ježíšův výrok: „Dokud jsem na světě, jsem světlo světa.“ Křesťana, který zná všechna čtyři evangelia, jistě napadne, že by se tímto odchodem ze světa mohla myslet Ježíšova smrt, nebo dokonce nanebevstoupení. Jenže po nanebevstoupení učedníci konali veliké činy, jak je to zachyceno v knize Skutků apoštolů. A sám Ježíš dokonce v Janově evangeliu, že kdo v něj věří, bude konat ještě větší skutky, než on (14,12).

Musíme se tedy podívat, jak se o noci hovoří ve čtvrtém evangeliu. Slovo se objevuje šestkrát. V noci přichází Nikodém za Ježíšem (3,2 a připomínáno v 19,39). Ten, kdo chodí v noci, klopýtá (11,10). Do noci odchází Jidáš zradit Ježíše. A

---

186 Tyto skutky se tedy neomezují jen na Ježíše a jeho zázračné působení, jak tvrdí v návaznosti na svou rekonstrukci textu Bernard, *Gospel According to St. John*, s. 326.

187 Objevil se i názor, že dnem se míní sobota, a Ježíš chce vykonat zázrak ještě dříve, než skončí. Takové řešení však není smysluplné už proto, že se o sobotě dozvídáme až ve v. 14.

188 Např. Van der Loos, *The Miracles of Jesus*, s. 426.

189 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 307.

konečně v noci učedníci nic neulovili, až na Ježíšovo slovo chytili sto padesát tři ryb (21,3).

Pomineme Nikodémovu noc, která je spojena s touto osobou a jejím nočním setkáním s Ježíšem. V 9. kapitole Ježíš poprvé ohlašuje příchod noci. Znovu se k ní vrací ve zdánlivě nesouvisejícím výroku v 11,9–10: „Ježíš odpověděl: ‚Což nemá den dvanáct hodin? Kdo chodí ve dne, neklopýtne, neboť vidí světlo tohoto světa. Kdo však chodí v noci, klopýtá, poněvadž v něm není světla.‘ “ Tato slova jsou v první řadě výzvou k veřejnému a, dnes bychom řekli, transparentnímu jednání. Zároveň jsou však jakýmsi protějškem k 9,4 – noc je sice blízko, ale ještě nepřišla. „ ‚Dvanáct hodin‘ [Ježíšova] dne ještě neuběhlo.“<sup>190</sup> Přitom ale výzva k jednání ve světle obsahuje i typicky janovské sdělení, vycházející ze ztotožnění světla s Ježíšem – kdo jedná s ním, neklopýtne, kdo bez něj, jistě upadne.

Noc pro svět nastává, když se Ježíš stáhl z veřejného působení (11,54). Přichází noc, která je okolo večeřadla, a do této noci odchází Jidáš, který klopýtl (13,30). Učedníci jsou stále ještě s Ježíšem a on je na jednu stranu varuje, že bez něj nemohou dělat nic (15,5), na druhou stranu jim slibuje, že když odejde, budou dělat věci ještě větší (14,12). Pošle jim totiž svého Ducha, jiného Utěšitele (14,16). Tak bude u nich přítomen.

Potmě se ocitají i učedníci v okamžiku Ježíšovy smrti na kříži, ale přichází vzkříšení a nové ráno. Učedníci to znovu prožívají při zázračném rybolovu, kdy v noci nic nechytily, ale ve chvíli, kdy se opět setkali s Ježíšem, ulovily tolik ryb, až se jim trhaly sítě. Nocí je tedy především míněna doba zkoušky, během níž učedníci postrádají Ježíše a mají pocit, že nemohou nic dělat, ale která má svůj konec. Jak ale připomíná Werner de Boor, Ježíš sám přesně nevysvětluje, co touto nocí míní, a proto je tento termín otevřen více výkladům.<sup>191</sup> Je možné v něm tedy spatřovat i odkaz na lidskou smrt.

Ježíš je světlem světa. Totéž, ale jako slavnostní vyhlášení uvozené formulací „já jsem“ a bez časového vymezení, jsme již slyšeli v 8,12. Tam následovalo ještě zaslíbení: „kdo mě následuje, nebude chodit ve tmě, ale bude mít světlo života;“ zde

---

190 Srov. J. H. Bernard, *Gospel According to St. John*, s. 377.

191 De Boor, *Das Evangelium des Johannes*, s. 292.

místo něj nalezneme ilustrativní zázrak.<sup>192</sup> I v prologu je vtělení Slova popisováno jako příchod světla do světa. Kdo věří v Ježíše, může v tomto světle bezpečně chodit (8,12; 11,9; 12,46) a stane se tak „synem světla“, tedy tím, kdo je se světlem bytostně spojen. Ovšem ti, kteří konají zlé skutky, světlo nenávidí, protože odhaluje jejich jednání. V tom spočívá soud (3,19–20).<sup>193</sup>

Časové omezení „dokud“ nemůžeme chápat tak, že by Ježíš po své smrti<sup>194</sup> již nebyl světlem. Má spíše zdůraznit učedníkům naléhavost času. Tato naléhavost se týká jak Ježíše (srov. 7,33), tak také samotných učedníků, kteří mají Ježíše zatím mezi sebou a mohou tak světlo vidět vlastníma očima. Především se ale časové omezení týká světa, který bude Ježíše postrádat (srov. 7,33; 8,21).<sup>195</sup>

Podobně jako je tomu i u ostatních znamení v evangeliu podle Jana, samotný popis zázraku začíná až po Ježíšových slovech, které připojují k událostem jejich význam. To je zdůrazněno i tím, jak evangelista začíná zázrak popisovat: „když to řekl...“

Ježíšova činnost je shrnuta do čtyř výpovědí: plivl na zem, udělal ze sliny bláto, pomazal tím blátem slepému oči, a dal mu příkaz. Vše je vyjádřeno hlavními větami propojenými spojkou „a“. Žádná z těchto činností tedy není ostatním podřazena.

Příkaz se skládá ze dvou imperativů: „běž“ a „umyj se“.<sup>196</sup> Mezi slovesy není žádná spojka, což působí obzvláště živě a naléhavě.<sup>197</sup> Je zajímavé, že v Asklépiově kultu dával takovéto příkazy nemocnému sám Bůh, a to ve spánku.

---

192 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 307.

193 Také v Prvním listu Janově se mluví podobně o světle: Bůh je světlo a není v něm tmy (1,5), chodíme-li ve tmě, nemáme s ním společenství (1,6), chodíme-li ve světle, máme společenství s ním i mezi sebou (1,7) – zde je patrný důraz na eklesiologii, podobně jako v 2,9–10, kde se říká, že kdo nenávidí bratra, je ve tmě, zatímco kdo ho miluje, je ve světle. Kromě toho v listu dochází k pochopitelnému časovému posunu: zatímco ve čtvrtém evangeliu se hovoří o krátkosti času a přicházející noci, v Prvním listu Janově jsme ujištěni, že tma již ustupuje a v nás se projevuje světlo, jako se projevilo i v Ježíši.

194 Spojitost s Ježíšovou smrtí zde vidí např. Brown, Johan, sv. 1, 382, nebo Holleran, „Seeing the Light“, s. 354–382, zde 358.

195 Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12*, s. 636–637.

196 První z rozkazů je sice vyjádřen imperativem prézentu a měl by tedy vyjadřovat průběh či neukončenost, ale u slovesa ὑπάγω se používá snad jako zdvořilejší forma místo imperativu aoristu (v něm je druhý příkaz), který se naopak vztahuje k ději jako k celku. Srov. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, sv. 3, *Syntax*, s. 75.

197 Srov. Holleran, „Seeing the Light“, s. 354–382, zde 362.

Uzdravení slinou nalezneme také dvakrát u Marka: při uzdravení hluchoněmého (7,33) a slepého (8,23).<sup>198</sup> Ostatní synoptici tento detail nepřebírají, patrně proto, že připomíná magii. Navíc Ježíš slepého neuzdraví okamžitě, podobně jako je tomu v příběhu o uzdravení deseti malomocných (Lk 17,12–14) nebo již zmíněného slepce z Betsaidy (Mk 8,22–25). To všechno je pro Janovo evangelium velmi neobvyklé: všechny ostatní zázraky dělá Ježíš hned a pouhým svým slovem. Nemá příliš smysl rozebírat, proč tak jednal sám historický Ježíš – jak vidět, používal při uzdravování viditelná znamení, která připomínala běžné léčebné postupy a která mohou (a mohla) být považována za magická. Celý postup událostí proto musel být pro Jana hodně důležitý, když jej přes jeho možnou pohoršlivost zachoval.

V patristice byl oblíbený výklad, že Ježíš spojením sliny, která stejně jako dech vychází z úst, a prachu země naznačil akt stvoření, při němž Bůh vdechl život do člověka uhněteného z prachu.<sup>199</sup> Ježíš tedy slepému stvořil oči, které nedostal v těle matky.

Tento výklad není tak odtažitý, jak by se mohlo zdát. Ježíš daruje schopnost tělesný zrak i schopnost vidět světlo světa. Není to jen uzdravení, protože zrak, který on dává, lidé nikdy neměli (stejně jako slepý od narození). Pavlovským slovníkem je to tedy nové stvoření.

Přes svou nepochybnou hodnotu však toto vysvětlení nestačí. Janovo evangelium mluví o novém zrození, ne stvoření. Jakkoliv si tyto pojmy mohou být blízké, bez tématu stvoření se vytrácí smysl celé patristické interpretace.

Abychom pochopili Ježíšovu činnost, je vhodné začít od konce. Nemocný se má jít umýt do rybníku Siloe.<sup>200</sup> Má se očistit pro to, aby mohl vidět Ježíše a poznat, kým je. V povelikonoční době je tímto očištěním míněn křest.<sup>201</sup>

---

198 Uzdravení slinou najdeme také v rabínské literatuře – za léčivou byla považována slina postícího se či slina prvorozeného syna otce (!), srov. Beasley-Murray, *John*, s. 155.

199 První zaznamenal tento výklad Ireneus, *Haer.* 5,15,2, PG 11,65. Efrémův komentář na Diatessaron dokonce čte: „Udělal ze svého bláta oči,“ (Beasley-Murray, *John*, 151).

200 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 307, upozorňuje, že právě uzdravení při umytí, a ne hned po nanesení bláta, vylučuje z vyprávění magický prvek. Na druhou stranu ale bylo nezbytné tuto činnost zaznamenat, aby bylo jasné, že uzdravení způsobil Ježíš, ne zázračná voda. Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 354–382, zde 359.

Obvykle je koupel spojována s očištěním těla, jako v případě Námána (2 Král 5,9–14). Jenže slepota není sama o sobě spojována s nečistotou. Ježíš tedy k „umazání“ očí používá bláto ze své sliny. Uzdravuje tak slepotu prostřednictvím toho, co ji způsobuje – tak, že dá zraku do cesty viditelnou překážku a pak ji odstraní. Tento postup bychom dnes považovali za magický. Jenže v Janově evangeliu má také svůj hlubší význam – odpovídá Ježíšovu výroku, že slepí prohlédnou a vidící oslepnou (9,39).

Z narativního pohledu pak příprava bláta a jeho nanesení na oči připravuje pole pro obvinění z porušování soboty, které je důležitou součástí pokračování příběhu.<sup>202</sup>

Slepý se má umýt v Jeruzalémském rybníku Siloe. Na tom by nebylo nic zvláštního (bylo to jedno z veřejných míst, kde bylo v Jeruzalémě dost vody pro umytí), kdyby evangelista nepřipojil ještě vlastní překlad názvu: „To přeloženo znamená Poslaný.“

Řecké Σιλωάμ je ekvivalentem hebrejského סילוא, což je participium od slovesa סלח, které znamená posílat a zde se vztahuje na vodu, která sem byla přiváděna z pramene Gíchón. Existence rybníku byla zatím archeologicky doložena jen pro Hadriánovu dobu (117–138), ale zmínku o něm nacházíme i na kumránském měděném svitku (3Q15, X 15n).<sup>203</sup>

Mezi badateli se vedou nekončící debaty, zda se překlad názvu „Poslaný“ vztahuje na Krista, a on je tedy tím pravým rybníkem, ve kterém se dotyčný umyl a prohlédl (výklad známý od patristiky),<sup>204</sup> nebo zda je to prostě jen překlad místního názvu bez nějakého dalšího záměru.<sup>205</sup>

---

201 Křestní symboliku vidí v této perikopě např. Brown, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 380–382. Naopak Schnackenburg se domnívá, že se spojitost se křtem nedá prokázat, srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 325–328.

202 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 354–382, zde 359.

203 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 307. Pro text i překlad srov. *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 940–941.

204 Např. Beasley-Murray, *John*, s. 155–156; dále Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 308–9. Tato interpretace se může opřít už o kumránskou mesiánskou interpretaci Gn 49,10: „Žezlo nebude odňato od Judy dokud Šiloah nepřijde“ (4Qpatr 1–4 – tento fragment nyní najdeme pod označením 4Q252, V 1–4 v *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 662–663). Evangelistovi stačilo zaměnit jen poslední פ za ט.

Domnívám se, že druhé řešení je neuspokojivé. Není příliš obvyklé překládat místní názvy. Na dalších dvou místech, kde to Jan dělá, byly zaužívány obě varianty a Jan nejprve uvádí řeckou a potom až doplňuje hebrejskou (19,13.17). V případě Kéfy (další vlastní jméno) je sice pořadí opačné, ale opět víme, že byl znám i pod jménem Petr (1,42). Zato u rybníku Siloe nemůžeme čekat, že by se mu někdy říkalo Apestalmenos.

I první řešení, které staví na alegorii, má svá úskalí. Kdyby chtěl evangelista říct, že Ježíš je tím pravým rybníkem k umytí, spíše by ho postavil do protikladu k rybníku Siloe (tak jako v případě Jakubovy studny v 4,10), než aby je ztotožňoval.

Ovšem zdá se, že je možná ještě třetí cesta. Inspiraci můžeme hledat v První knize Mojžíšově. V ní se objevují příběhy, tzv. aitiologie (od αἰτία = důvod), které vysvětlují vznik nějakého místního jména: ať už je to Babylon (11,9), Hospodin vidí (22,14) nebo Bét-el (28,19). Místo je vždy nazváno tak, aby připomínalo nějakou událost (zmatení jazyků, záchranu Izáka, sen o žebříku do nebe).

V našem příběhu by se termín „poslaný“ mohl vztahovat i na uzdraveného, který se v dalším ději při výsleších skutečně jako apoštol chová. Není to ale pravděpodobné, protože se o jeho poslání nikde nehovoří. Proto se tento název musí odvozovat od Krista, ne však ve smyslu alegorie. Název má jednoduše připomínat slepcovo setkání s Poslaným. Nemůže se jednat o aitiologii v pravém smyslu, protože všichni vědí, že se tak rybník jmenoval již dříve. Funkce je však podobná: evangelista využívá této příležitosti, aby se rybník stal trvalou připomínkou tohoto zázraku.

Protože Ježíš neuzdravil slepého přímo, ale dal mu příkaz vedoucí k uzdravení, následuje ještě popis jednání slepého. Ten se skládá ze tří výpovědí: odešel, umyl se, vrátil se zdrav, doslova vidoucí. Opět se jedná o věty hlavní spojené mezi sebou spojkou „a“ – jen skutečnost, že dotyčný po návratu viděl, je vyjádřena participiem. Popis jednání slepého je připojen k Ježíšovu příkazu částicí οὕτως („tedy“).

---

205 Např. Bernard, *The Gospel According to St. John*, s. 329: „Hence it is unnecessary, and even perverse, to seek esoteric symbolism in the note ο επι. Απεσταλμενος, such as is suggested by commentators who call attention here to the fact that Jesus was ‚sent‘ by God (6:29 etc.).“ Také van der Loos, *The Miracles of Jesus*, s. 431, považuje překládání různých slov prostě za evangelistovu zálibu.

Stručnost, s jakou vypravěč popisuje uzdravení, vyvolává pocit, že slepý uposlechl Ježíše přesně, hned a bez otázek. „Oproti ostatním postavám příběhu vyniká slepý od narození jako paradigma toho, co to znamená být Ježíšovým učedníkem.“<sup>206</sup> Na tomto místě se to projevuje jeho důvěrou a poslušností, dál se tento motiv rozvine tím, jak bude vydávat svědectví.

Samotné uzdravení je před diváky i posluchači skryto – evangelista jednoduše konstatuje, že se vrátil zdrav. Okolostojící tedy nejsou svědky zázraku, ale měli by být svědky žebrákovy bývalé choroby (v. 8). Prohlédnutí slepého, které odpovídá křesťanské konverzi (tak to alespoň mohli ve srovnání se svojí situací vnímat adresáti evangelia), se děje mimo zorné pole tohoto světa. I adresáti evangelia měli jistě zkušenost, že se konverze odehrává skryta před okolím, které je jejím výsledkem následně šokováno.

Po uzdravení chybí setkání s Ježíšem – zdá se, jako by již odešel. Ani tento příběh o ně není ochuzen, dojde k němu ale až po událostech, které obvyklé schéma zázraku rozšiřují.

## **5.2 Exkurs: Dějiny působení Jan 9,2–3**

Samotný popis zázraku, který je vměstnán do pouhých devíti veršů a poskytuje zápletku pro další události, obsahuje ve svém středu krátký dialog mezi Ježíšem a učedníky. Nejprve zaznívá otázka po důvodu lidského utrpení a Ježíšova odpověď, potom ještě Ježíš připojuje povzbuzení k činnosti, dokud je den.

Otázka po důvodu lidského utrpení zaměstnává lidi stále. Učedníci ji v příběhu o uzdravení slepého od narození dovádějí *ad absurdum* – zhřešil tento člověk ještě před narozením, nebo ho dobrý Bůh potrestal za skutky jeho rodičů? Obě možnosti se zdají nesmyslné. Jejich slova tak provokují nejen Ježíše, ale především čtenáře. Jenže Ježíšova odpověď, s trochou nadsázky, přináší více potíží, než řeší. Ten nebožák byl od narození slepý, aby se na něm zjevily Boží skutky. Zní to pěkně, ale opravdu musel žít tento člověk od narození s tak těžkým postižením jako žebrák, aby mohl Ježíš, popřípadě Bůh, ukázat svou moc?

Není divu, že tento příběh nenechával v dějinách křesťany, natož pak vykladače, klidnými. Nastolený problém nemá jednoduché řešení, které by bylo

---

206 Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 20.

možné sdělit v několika větách. Proto se s ním každý z vykladačů musel potýkat po svém a sám za sebe. A proto je vhodné u tohoto textu uvést stručné dějiny výkladu, tedy přesněji ukázat, jak se s ním potýkaly významné osobnosti církevních dějin.<sup>207</sup>

Patrně první<sup>208</sup> dochované použití Jan 9 u církevních otců najdeme v Irenejově díle *Adversus Haereses* 5,15,2–3, PG 7,1165–1166. Irenej odmítá učení o zlém starozákonním Bohu, který by stvořil tento špatný svět a proti němuž by stál Ježíš s dobrým Bohem novozákonním. Vysvětluje, že stejný Bůh, který člověka stvořil, jej také vzkřísí. To dokládá na příkladu slepého, jemuž Ježíš stvořil nové oči. Problémy spojené s otázkou učedníků a Ježíšovou odpovědí ale nijak nevysvětluje.

Klement Alexandrijský 9. kapitolu Jana nikde přímo necituje. Nicméně je zajímavé, že ve Stromatech v souvislosti s mučednictvím polemizuje s Basileidem, podle něhož se (alespoň v Klementově interpretaci, i když to jím citované úryvky nedokazují) utrpení spravedlivého podobá utrpení dítěte a má svůj důvod v hříchu spáchaném v minulém životě.<sup>209</sup>

Origenův (185–254) komentář na Janovo evangelium je vůbec první komentář k Novému zákonu. Bohužel se nedochoval celý, kniha 20 končí veršem 8,53 a kniha 28 začíná veršem 11,39 – vše mezi tím je ztraceno. Máme tak k dispozici jen poznámku v samotném úvodu komentáře (5,1), kde Origenes říká, že úkolem evangelistů nebylo jen zaznamenat události, jako bylo uzdravení slepého od narození, vzkříšení mrtvého, který již zapáchal, nebo jiné Ježíšovy činy, ale také povzbuzování a utvrzování víry, takže vlastně všechno, co apoštolové napsali, je evangelium.

---

207 Jednu z prvních paralel můžeme najít ve Skutcích Petra z koptského Berlínského kodexu (Papyrus Berolinensis 8502, BG 4, s. 129, ř. 10nn), o literární závislosti zde však nemůže být řeč. Petr na otázku, proč uzdravuje všechny kromě své ochrnuté dcery, odpovídá: „Můj synu, jen Bůh zná důvod, proč není její tělo zdravé. Věz tedy, že Bůh není ani slabý ani neschopný prokázat mé dceři milost.“ Petr dceru uzdraví, aby lidé věřili, pak jí ale řekne, aby opět usedla na své místo a ona ochrne, protože má Bůh k jejímu postižení zvláštní důvod. Pro překlad srov. L. Roy, *L'Acte de Pierre (BG 4)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section „Textes“, 18, Québec 1987, 187–209.

208 Starší by mohla být Homilia de Pascha Melita ze Sard, v níž tento biskup zmiňuje mezi Ježíšovými zázraky uzdravení slepého rukou. Spíš je však míněn text Mk 8,22–26, kde je ruka výslovně zmíněna.

209 Srov. Klement Alexandrijský, *Stromata* 4, 83,2, GCS 52,285, pro český překlad Veroniky Černuškové srov. Klement Alexandrijský, *Stromata IV*, s. 273.

Krátká citace ze ztracené části komentáře se však dochovala v katénách. Obsahuje otázku učedníků uvozenou větou: „Taková totiž panovala tradice a přesvědčení u Židů.“<sup>210</sup> Bohužel z tohoto zlomku nepoznáme, zda Origenes přisuzoval Židům přesvědčení o utrpení za hříchy rodičů nebo za hříchy spáchané před narozením.

Když Didymus Slepý (313–398) komentuje Job 5,6–7,<sup>211</sup> vysvětluje, že právě pro člověka jen na rozdíl od věcí neobdařených duší vlastní to, že snáší bolest. Přitom zmiňuje i slepého od narození a otázku učedníků, aniž by se k tomuto textu nějak vyjadřoval.

Z dalšího místa, kde se Didymus o slepém od narození zmiňuje, se dochoval jen zlomek v katénách (Sk 9,6): říká, že Bůh ví, proč komu dává zrak a jinému ne. Důvod „aby se zjevily Boží skutky“ není špatný, takže není možné říct, že Bůh někoho oslepil.<sup>212</sup>

Ve Velkém asketikonu, pravidlech řeholního života připisovaných Basilovi Velikému (330–379), je pojednávána i otázka, zda může křesťan užívat služeb lékaře. Autor odpovídá, že u některých důvodů by to byla marná práce, a v seznamu je na posledním místě nemoc k projevení Boží dobroty a moci. U tohoto bodu je jako příklad uveden právě slepý od narození.<sup>213</sup>

### 5.2.1 Jan Zlatoústý

Máme to štěstí, že se nám dochovaly homilie Jana Zlatoústého na Janovo evangelium, takže se na rozdíl od dříve zmiňovaných autorů již nemusíme opírat jen o nějakou nahodilou zmínku, ale máme k dispozici více méně konzistentní a hlavně úmyslnou interpretaci evangelního textu. Nás zajímá homilie č. 56.

Jan Zlatoústý považuje obě možnosti nabízené učedníky za absurdní: „Špatná to otázka, protože jak mohl zhřešit, dříve než se narodil? A jak může být potrestán,

---

210 Origenes, *Commentarii in Joannem*, zl. 72, GCS 4, s. 540.

211 Srov. Didymus Caecus, *Commentarium in Job*, přístupné v Thesaurus Linguae Graecae (strana Turánského papyru 118) přes portál litterae.phil.muni.cz.

212 *Catena graecorum patrum in Novum Testamentum*, sv. 3, ed. J. A. Cramer, Oxonii, 1844, s. 153.

213 Velký Asketikon, kratší odpovědi, 314, in Anna Silvas, *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 448–449.

když zhřešili jeho rodiče?<sup>214</sup> Otázku spojuje s uzdravením ochrnutého v 5. kapitole, za jehož nemocí stál hřích.<sup>215</sup> „Oni tedy pochopili, že ten první byl ochrnutý kvůli hříchu, a řekli: Budiž, ten první byl ochrnutý kvůli svým hříchům, ale co se týče tohoto, co řekneš?“<sup>216</sup> Případ slepého od narození jim nedává smysl, protože nemohl zhřešit před příchodem na svět a protože dítě nenese vinu za rodiče. Jan Zlatoústý tedy považuje jejich otázku za řečnickou a nabízí přirovnání ze života: „Je to tedy, jako když vidíme dítě trpící zlo, vykřikneme: ‚Co na to kdo řekne? Co to dítě udělalo?‘ Neptáme se, ale jsme udiveni – tak se také neptají učedníci, když to říkají, ale jsou udiveni.“<sup>217</sup>

Je zajímavé, že Jan Zlatoústý Ježíšovu odpověď doplňuje a upravuje: „Neříká totiž pouze: Nezhřešil ani on, ani jeho rodiče, ale dodává: *že se narodil slepý* (ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ); *ale aby byl oslaven Boží Syn* (ἀλλ’ ἵνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ).“ Prohlášení o bezhříšnosti je tak ještě důrazněji omezeno v tom smyslu, že žádný hřích není důvodem mužovy slepoty. Druhá úprava se týká významu mužova utrpení – Jan Zlatoústý tu uvádí text kontaminovaný Ježíšovým výrokem vysvětlujícím nemoc Lazarovu (11,4): „To není nemoc k smrti, ale k slávě Boží, aby jí byl oslaven Boží Syn (ἀλλ’ ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι’ αὐτῆς).“

V dalším výkladu se Jan Zlatoústý věnuje otázce, zda může dítě trpět za své rodiče.<sup>218</sup> Tuto možnost odmítá s odkazem na Ez 18,3.2, Dt 24,16 a 2 Král 14,6. Opačný názor sice podporuje Hospodinův výrok, že stíhá viny otců na synech do třetího a čtvrtého pokolení (Dt 5,9), to však považuje za zvláštní případ, kdy synové byli ještě horší než otcové, a trpěli proto za vlastní hříchy.

Potom zmiňuje obtíž, kterou vyvolává Ježíšova odpověď, a odpovídá na ni: „Já však říkám, že on ze svého postižení získal dobro: prozřely totiž jeho vnitřní oči. K čemu jsou židům jejich oči? Dostali ještě těžší trest, když byli oslepeni, ačkoliv viděli. A jakou úhonu měl tento muž kvůli své slepotě? Neboť díky ní prohlédl. Jako totiž špatné věci nejsou špatné podle přítomného života, nejsou ani

214 Jan Zlatoústý, *In Joh. Hom.* 56, PG 59,305.

215 To uvádí Jan Zlatoústý i v homilii 38 (PG 59,211–220), již celou věnuje verši 5,14: „Později ho Ježíš potkal v chrámě a řekl mu: ‚Hle, jsi zdrav. Už nehřeš, aby tě nestihlo něco horšího!‘“

216 Jan Zlatoústý, *In Joh. Hom.* 56, PG 59,305.

217 Jan Zlatoústý, *In Joh. Hom.* 56, PG 59,306.

218 Jan Zlatoústý, *In Joh. Hom.* 56, PG 59,306–307.

dobré věci dobrými. Pouze hřích je zlem, ale slepota není zlo. A ten, který přivádí z nebytí k bytí, měl také moc nechat ho tak, jak byl.“<sup>219</sup>

Tato odpověď se může jevit jako příliš zkratkovitá, jako podceňování lidského utrpení. Slova o tom, že nezáleží, jak se máme na zemi, se mohou velmi snadno stát jen falešnou útěchou. Zaznívá tu ale jiná myšlenka, na kterou není radno zapomínat: že život bez očí je lepší než žádný život. V opačném případě, pokud někdo popírá lidské utrpení jako naprosto nepřijatelné, vede cesta k „dokonalé“ společnosti třetí říše.

### 5.2.2 Pseudo-Klement

Zajímavý výklad uzdravení slepého od narození nalezneme v pseudo-klementovské literatuře, tedy patristickém pseudepigrafu, nazvaném Homilie. Toto dílo existovalo zhruba v dochované podobě asi už v polovině čtvrtého století.<sup>220</sup> Je dokladem heterodoxního křesťanství vycházejícího z židokřesťanství a obsahuje údajné Klementovy vzpomínky na dobu, kdy doprovázel apoštola Petra. Výklad se tedy opírá přímo o autoritu prvního mezi apoštoly.

V části, která nás zajímá, diskutuje Petr se Šimonem Mágem a odpovídá mu na otázku, proč někteří lidé umírají předčasně a proč přicházejí periodické nemoci (*Clem. hom.* 19, 22). Petr to vysvětluje jako následek manželského styku, který proběhl v nesprávném čase, což má negativní vliv na dítě, které je při něm počato. To je podle Petra důvod, proč se již lidé nedožívají takového věku, jako na počátku světa (v prvních kapitolách Geneze) a proč se rodí postižené děti.<sup>221</sup> Očekávali bychom tedy, že Petr bude na rozdíl od Ježíše vysvětlovat slepotu od narození jako důsledek hříchu rodičů. Opak je ale pravdou: „Proto tedy náš učitel, (...) odpověděl: „Ani on nijak nezhřešil, ani jeho rodiče, ale to aby se skrze něj projevila moc Boží tím, že uzdraví hříchy neznalosti.““

---

219 Jan Zlatoústý, *In Joh. Hom.* 56, PG 59,307.

220 Srov. Heinrich Kraft, „Klement Římský,“ in *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 180–181. Pro text srov. *Thesaurus Linguae Graecae*, dostupné přes portál [litterae.phil.muni.cz](http://litterae.phil.muni.cz).

221 Podobnou tradici nalezneme i v Talmudu. Pro přehled diskuse o důvodech rození postižených dětí srov. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. 2, s. 529.

Vidíme, že Petr drobnou úpravou citace pozměnil smysl – rodiče nezhřešili, protože neporušili pravidla o čase vhodném ke styku vědomě, ale z neznalosti. Boží skutky se pak projeví v tom, že Ježíš napravil důsledek této neznalosti.

### 5.2.3 Jeroným

Zmínku o Jan 9,2–3 nalezneme u Jeronýma na dvou místech, v listu 68 a 130. První z nich je dopis adresovaný Jeronýmovu příteli Castrutiovi a pochází z roku 397. Adresát chtěl autora navštívit a vydal se za ním do Svaté země. Kvůli potížím s očima však cestu nedokončil, jeho přátelé ho přemluvili, aby další pokračování odložil. Jeroným ve svém dopise odmítá vysvětlovat každé utrpení jednoduše jako trest za hřích: „Zároveň Tě zapřísahám, abys nepovažoval tělesnou nemoc, kterou snášíš, za důsledek hříchu“.<sup>222</sup> Hned dodává celou řadu příkladů z Písma, z nichž první se týká uzdravení slepého od narození. Bohužel však tento text nijak systematicky nevykládá a nevysvětluje ani pozitivní část Ježíšovy odpovědi. Až za ostatními příklady pak sám vysvětluje utrpení pozitivně jako pedagogický prostředek – což ostatně velmi dobře odpovídá formám starověké pedagogiky.

Druhý dopis, v němž Jeroným zmiňuje uzdravení slepého od narození, nese číslo 130 a je určen Demetrii, zasvěcené panně. Jeroným ji poučuje o životě, pro který se rozhodla, a v 16. kapitole ji varuje před falešným učením, které se objevilo již za papeže Anastasia (398–402). Tato hereze pochází z východu a my můžeme její nositele ztotožnit s tzv. origeniány.<sup>223</sup> Podle Jeronýma stále přetrvává. Tito falešní učitelé, aby zachovali Boží spravedlnost, považují „utrpení spravedlivého“ za důsledek starých hříchů (tedy z minulého života). Jeroným vysvětluje jejich argument: „Jestliže však jsou, říkají, Pánovy soudy spravedlivé (...) jsme z toho důvodu nuceni věřit, že duše byly v nebesích a kvůli jakýmsi starým hříchům byly odsouzeny do lidských těl (...) Proto také prorok říká: ‚Dříve, než jsem byl pokořen (lat. humiliarer), zhřešil jsem,‘ (Žl 119,67) a: ‚Vyved’ mou duši z vězení,‘ (Žl 142,7) a ‚On zhřešil, že se narodil slepý, nebo jeho rodiče?’ atd.“<sup>224</sup>

Jeroným se ale o origeniánech zmiňuje pouze letmo a nepolemizuje s jejich interpretací Jan 9. Zájemce o jeho názor odkazuje na jiný svůj dopis (č. 124).

---

222 Jeroným, *Epistula* 681, PL 22,651.

223 Patrně se tato skupina odvolávala na jeho spis *De principiis*.

224 Jeroným, *Epistula* 130,16, PL 22,1120.

## 5.2.4 Augustin

Sérii 124 přednášek na evangelium podle Jana pronesl Augustin v Hippo v letech 416–417.<sup>225</sup> Díky tomu, že byly zapsány, se nám dochovaly jako Traktáty na Jana (*In Joannem*). Deváté kapitole se věnuje traktát 44 (PL 35,1713–1719).

U Augustina je zvláštní, že jej vůbec nezajímá ani provokativní otázka učedníků, ani Ježíšova pozitivní část odpovědi. Snad to souvisí s jeho zaujetím hříchem, že nejvíce pozornosti věnuje Ježíšovu výroku, podle něhož „Nezhřešil ani on, ani jeho rodiče.“ Kdyby si snad někdo myslel, že slepí jsou ušetřeni žádosti očí, Augustin nejprve upozorňuje, že i slepí mohou hřešit, a ne málo. Kromě toho je tu ještě dědičná vina. Ale ani jeden z těchto hříchů není důvodem slepoty: „Poslouchej Pána, jak učí. Hledá toho, kdo věří, aby mu dal porozumění. Sám uvádí důvod, proč se ten člověk narodil slepý: Nezhřešil ani tento muž, říká, ani jeho rodiče, ale aby se na něm projevíly skutky Boží.“<sup>226</sup>

Na tomto místě tedy Augustin přechází „nemoc pro Boží slávu“ jako něco zcela bezproblémového. Snahu o řešení však můžeme najít v jeho 136. kázání. Nejprve opět opakuje, že při uzdravení Ježíš doplnil to, co nebylo dokončeno při stvoření v matčině lůně: „Kristus ozářil slepého od narození; proč se divíte? Kristus je Spasitel; skutkem milosrdenství předal to, co neutvořil v lůně. Když mu tedy nedal žádné oči, vůbec to nebyla chyba, ale odklad s výhledem na zázrak.“<sup>227</sup> Pak se konečně dostává k jádru problému: „Proč tedy otálel a nedal mu oči? Nedal, co mohl dát, nedal, o čem věděl, že by měl dát, když to bylo potřeba.“ Vzápětí Augustin odmítá bezhříšnost rodičů i to, že by se nemocný narodil bez dědičného hříchu. Kdyby to byl důvod slepoty, museli bychom se všichni narodit slepí. Svůj argument pak zakončuje: „Zkoumej ovšem pozorně: narodili jsme se slepí. Neboť kdo se nenarodil slepý? Ovšem v srdci. Ale Pán Ježíš, protože oboje stvořil, uzdravil oboje.“

Augustin zde tedy vysvětluje slepotu jako jakési „otálení při stvoření očí“, které mělo ukázat, že Bůh uzdravuje jak zrak těla, které stvořil, tak také zrak duše,

---

225 Heinrich Kraft, „Augustine,“ in *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 37–53, zde 48.

226 Augustin, In Joh. 44,3, PL 35,1715.

227 Augustin, *Serm.* 136,1 (PL 38,750–751).

kteřou také stvořil, ale která o schopnost vidět ještě před narozením přišla v důsledku dědičné viny.

### 5.2.5 Tomáš Akvinský

Také Tomáš Akvinský nám zanechal výklad na evangelium podle Jana. Jak se dá očekávat, opírá se notně o autority církevních otců (zvláště Jana Zlatoústého a Augustina) a postupuje tak, že každou výpověď rozdělí na jednotlivé body a ty potom jeden po druhém vysvětlí.

Otázku učedníků chápe jako skutečnou otázku na mistra, učedníci se chtějí poučit. Ovšem obě možnosti, které nabízejí, jsou podle Tomáše nepřijatelné.<sup>228</sup> Dotyčný nemohl zhřešit před svým narozením. Tomáš odmítá námitku „některých“, že duše existují dříve, než tělo. Odmítá i možnost hřešit v mateřském lůně. Tuto představu nalezneme v židovské tradici<sup>229</sup> a souvisí s další Tomášovou argumentací, ale není jisté, nakolik ji Tomáš znal a úmyslně na ni zde narážel. Podle této tradice znamenají slova v Genezi, že se děti v Rebečině lůně strkaly (Gn 25,22), to, že Ezau útočil na Jákoba ještě před jejich narozením. Jenže Tomáš právě toto místo používá jako argument pro své tvrzení, že není možný hřích před narozením. Interpretuje ho totiž s Pavlem: „ještě se jí nenarodily a nemohly učinit nic dobrého ani zlého. Aby však zůstalo v platnosti Boží vyvolení, o kterém bylo předem rozhodnuto a které nezávisí na skutcích, nýbrž na tom, kdo povolává, bylo jí hned řečeno, že starší bude sloužit mladšímu“ (Řím 9,11–12). Osud bratrů tedy nebyl určen hříchem v matčině lůně, ale predestinací.<sup>230</sup>

Dále Tomáš odmítá i to, že by dítě bylo potrestáno duchovním trestem za svého otce.<sup>231</sup> Připouští jen trest fyzický, který by mu zabránil se od rodičů naučit

---

228 Srov. Thomas Aquinas, *In evangelia s. Matthaei et s. Joannis commentaria*, sv. 2, *Evangelium secundum Joannem*, s. 263.

229 Midraš Rabba 63, srov. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. 2, s. 528–529.

230 Srov. Thomas Aquinas, *In evangelia s. Matthaei et s. Joannis commentaria*, sv. 2, *Evangelium secundum Joannem*, s. 263. Jan 9,2 a Gn 25,22 spojuje již Origenes v komentáři na Genesi 12,4, kde říká, že se chtěl Ježíše, podobně jako se jej učedníci ptali na důvod žebrákovy slepoty, i on zeptat „Pane, kdo zhřešil, tento Ezau, nebo jeho rodiče, že se narodil takto celý chlupatý a porostlý, že měl být nahrazen svým bratrem v lůně?“

231 Srov. Thomas Aquinas, *In evangelia s. Matthaei et s. Joannis commentaria*, sv. 2, *Evangelium secundum Joannem*, s. 263.

špatnosti a je vlastně pro dítě dobrem. Přitom uvádí příklad sodomských dětí. Je zajímavé, že u Jana by právě takový trest přicházel v úvahu, vezmeme-li v potaz následné ne příliš příkladné chování rodičů (Jan 9,21–23).

Jenže, jak pokračuje Tomáš, skutečnou příčinu zmiňuje sám Ježíš: aby se na dotyčném projevíly Boží skutky. A Boží skutky mají vést k poznání Boha (zde se odvolává pochopitelně na známou pasáž o poznání Boha z jeho díla v Řím 1,20). Poznání Boha je pak největším dobrem a štěstím pro člověka, takže nemocnému jeho slepota přinesla větší užitek, než ztrátu.<sup>232</sup>

Tomáš také uvádí námitku, že by zjevení Božích skutků nemuselo být dostatečným důvodem pro postižení tohoto muže, a pokus vysvětlit vztah Ježíšovy výpovědi časovou následností – byl slepý, ale nyní se na něm mají projevit Boží skutky. To ovšem odmítá jako tvrzení postrádající smysl. Místo toho vysvětluje Boží jednání následovně: „Bůh totiž nezpůsobuje zlo viny (*malum culpa*), ale dopouští, aby se dělo; (...) Mnohem více je pak třeba říci, že zlo trestu, které činí sám, (...) nikdy nepůsobí, než s úmyslem dobra. A mezi jinými dobry je nejlepší to, že se projeví Boží skutky a jimi se proslaví Bůh. Není tedy nevhodné, jestliže posílá nějaké trápení, nebo dopouští, aby se děly nějaké hříchy, aby z nich vyšlo dobro.“<sup>233</sup>

Tomáš tedy problém řeší následujícím argumentem: Jestliže Bůh dovoluje hříšníkům hřešit, aby z tohoto zla viny učinil dobro, tím spíše sám posílá tresty (působí zlo trestu) jen proto, aby z něj bylo nějaké dobro. V tomto případě nás nesmí mást, že trest není spojen se spácháním hříchu. Tomáš používá výrazy *poena* („trest“) a *flagella* („trápení“, doslova „důtky“), jejichž hlavním významem nebyla ani tak spravedlivá odplata, jako spíše restriktivní opatření ze strany vládce, které mohlo mít i výchovnou povahu.

## 5.2.6 Jan Kalvín

Z plodů reformace je hodný pozornosti především komentář Kalvínův. Autor spatřuje za otázkou učedníků tři časté morální omyly, jimiž jsou (1) sklon hledat na druhých hříchy, zatímco vlastní pomíjet, (2) zveličovat hříchy druhých, jakmile se

---

232 Srov. Thomas Aquinas, *In evangelia s. Matthaei et s. Joannis commentaria*, sv. 2, *Evangelium secundum Joannem*, s. 264.

233 Thomas Aquinas, *In evangelia s. Matthaei et s. Joannis commentaria*, sv. 2, *Evangelium secundum Joannem*, s. 263.

na nich projeví Boží ruka a (3) odsuzovat jako hříšníky všechny, které Bůh „křížem navštěvuje“, i když důvod utrpení může být jiný. V této souvislosti uvádí pochopitelně příklad Joba, ale parafrázi na 1 Petr 4,17, že totiž „soud začíná především od Božího domu“ (*judicium incipere ut plurimum a domo dei*).<sup>234</sup>

Potom prověřuje první možnost, že by slepý trpěl za své hříchy, a odmítá ji. Zmiňuje přitom i učení o převtělování, přesněji o stěhování duší (metempsychóze): „A přece tato tak nesmyslná otázka vycházela z obecného mínění, které v té době převládalo; je totiž naprosto zřejmé z jiných míst v Písmu, že věřili ve stěhování duší (μετεμψύχωσης), o které snil Pythagoras.“<sup>235</sup> Počínání učedníků pak vysvětluje takto: „Viděli, že se někteří narodili chromí, někteří šilhaví, někteří naprosto slepí a někteří se zdeformovaným tělem; ale místo aby oslavovali, jak měli, skryté Boží soudy, přáli si mít v jeho dílech zjevný smysl. Proto upadli ve své unáhlenosti do dětinských pošetilostí, takže si mysleli, že duše, když dokončí jeden život, přechází do nového těla, a tam splácí dluhy ze svého minulého života. Ani dnes se židé nestydí hlásat toto ohavné blouznění ve svých synagogách, jako by to bylo zjevení z nebe.“<sup>236</sup>

Je zajímavé, že Kalvín považuje pythagorejskou metempsychózu za „běžné dobové mínění“, a dokonce je podle něj evidentní z dalších pasáží Písma, že tomu věřili i Ježíšovi učedníci (jak se i dnes domnívají někteří zastánci této nauky). Dále Kalvín uvádí, že tomu židé věří dodnes. Naráží tak na kabalistickou tradici, podle které dává Bůh novou šanci těm, kteří prožili svůj život zle. Tento koncept se nazývá *gilgul ha nešamót* (גלגול הנשמות).<sup>237</sup>

Poněkud nadějněji vidí Kalvín druhou možnost, že totiž zhřešili rodiče slepého. Proti tomuto vysvětlení sice uvádí Hospodinův výrok z Ez 18,20: „Duše, která zhřeší, ta umře,“ ale připojuje i tvrzení podporující opačný názor: „Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí“ (Ex 20,5).

---

234 Joannes Calvin, *Commentarii in Euangelium secundum Joannem*, s. 90.

235 Tamtéž.

236 Tamtéž.

237 Tato idea dostala silný impuls právě v šestnáctém století, kdy ji prosazoval kabalista Isák Luria. V jeho interpretaci měla novým způsobem vyjadřovat realitu židovského exilu. Srov. Schultz, *Judaism and the Gentile faiths: comparative studies in religion*, s. 134.

Tento výrok považuje Kalvín tak říkajíc za zkušeností ověřený, ale v tomto případě poskytuje Ježíš jiné vysvětlení: „Aby se na něm projevil Boží skutky.“ Kalvín zdůrazňuje plurál, tedy mnohost skutků. Prvním z nich je Boží přísnost, která se projevovala během let slepoty, a měla vést ostatní k bázni Boží. Uzdravení pak bylo projevem Boží dobroty a mělo vést svědky k jejímu poznání. Nebylo to však vůči tomuto člověku nespravedlivé? Kalvín uzavírá v duchu zbožnosti šestnáctého století: „Lidé totiž nemají právo stěžovat si u Boha, když je učiní nástrojem své slávy oběma způsoby, ať už se ukáže být milosrdným, nebo přísným.“<sup>238</sup>

### 5.3 Oddíl 8–12: Sousedé

Po uzdravení už není Ježíš přítomen. Jak bylo řečeno v 1. verši, zázrak vykonal „jda okolo“.<sup>239</sup> Zato následuje reakce okolí. Nejedná se přímo o svědky zázraku, vše se zřejmě odehrálo jen během krátké chvíle a jen za přítomnosti učedníků, protože se Ježíš právě skryl (8,59). Důsledky zázraku však pozorují ti, kteří slepce dříve znali kvůli jeho způsobu obživy.<sup>240</sup> Uzdravený musel být známou postavou,<sup>241</sup> což z něj dělá nepřehlédnutelnou trvalou připomínku Ježíšovy činnosti (podobně se také iritující připomínkou stane Lazar, srov. Jan 12,9–11). Lidé se ptají: „Copak to není ten, který seděl a žebřal?“

Až zde mohla končit nejstarší podoba příběhu<sup>242</sup> – obvyklou součástí vyprávění o zázraku totiž byla i reakce okolí. „Svědci“ zázraku se tedy podivují nad

---

238 Tamtéž.

239 Srov. de Boor, *Das Evangelium des Johannes*, s. 295.

240 Většina překladů chápe spojku ὅτι jako uvození věty předmětné: „lidé ho vídali, že byl žebřák“ Wiklifovský překlad a Jeruzalémská bible však překládají větou důvodovou: „protože byl žebřák“. Srov. též Lagrange, *l'Évangile selon Saint Jean*, s. 263. Protože řecký text umožňuje obě varianty a protože obě dávají dobrý smysl, rozhodl jsem se tuto dvojznačnost naznačit v textu a překládat „(proto)že byl žebřák.“

241 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 312.

242 Např. podle Fortny, přičemž lidé zde svou otázkou ukazovali „začínající víru v Ježíšovu mesiášskou moc“ (Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, s. 112, pozn. 244).

tím, že ten, koho vídali jako slepého žebráka,<sup>243</sup> nyní vidí. Zatím je zde jejich otázka položena tak, že předpokládá kladnou odpověď: „Ano, je to on!“<sup>244</sup>

Zázrak proběhl, okolí se diví, a to by mohl být konec vyprávění.<sup>245</sup> Ovšem hned v následujícím verši situace už tak jasná není. Ježíšův čin, který vykonal podle svého Otce, nedovoluje lidem, aby se vůči němu nevymezili. Přináší rozdělení. Někteří slepce poznávají, jiní ho mají za dvojníka. Stále se však dohadují jen mezi sebou a uzdraveného slepce ignorují. Jako by ještě zůstával v pozici sociálně vyloučeného, v pozici toho, od koho se nepředpokládá, že za sebe bude mluvit, i když má poškozený zrak, a ne sluch ani řeč.

Uzdravený se sám hlásí o slovo, čímž tuto bariéru prolamuje. Je to jeho první vlastní iniciativa v příběhu a jak se ukáže, bude se projevat čím dál více jako osobnost. Pochybujícím říká: „Já jsem to.“ V řečtině je použito spojení ἐγώ εἰμι, tedy stejná slova, jaká o sobě používá Ježíš, když vyjevuje tajemství své osoby (buď takto samotně, nebo ve spojení „já jsem světlo světa“ atd.). Holleran se domnívá, že tu chce evangelista naznačit paralelu mezi Ježíšem a uzdraveným, protože o identitě obou vyvstávají podobné otázky a dochází k rozdělení. Je sice pravda, že pro Janovo evangelium je otázka identity důležitá (srov. např. otázku po identitě Jana Křtitele v Jan 1,19–23), ale hledání úmyslné paralely v těchto naprosto obvyklých slovech použitých běžným způsobem může vést k tomu, že budeme do textu vnášet něco, co v něm není.

Podle Martyna si pochybovači o identitě uzdraveného mohli myslet, že je to třeba zdravé dvojče.<sup>246</sup> Těžko si něco takového můžeme představit u sousedů, ale v této skupině byli i „ti, kteří ho vídali žebrat.“ Podobně jako učedníci ho tedy blíž neznali (ani jménem), ale kvůli tomu, jak byl svým hendikepem nápadný a kvůli

---

243 Jiné čtení nabízí Burney, podle něhož je tu ὅτι překladem aramejského ܐܘܪܝܘܬܐ, které však v tomto případě znamenalo „že“ nebo „když“, srov. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 78. Tento předpoklad je ale obecně odmítán, srov. Gilbert van Belle, „Prolepsis in the Gospel of John,“ *Novum Testamentum* 43, č. 4 (2001): 334–347, zde 342–343.

244 Stejný význam by mohlo mít i zvolání „Vždyť je to ten, který sedával a žebral.“ Podobně se „Židé“ ptají v 6,42 „Copak to není Ježíš, syn Josefov,“ a hned tvrdí: „vždyť známe jeho otce i matku.“

245 Schnackenburg upozorňuje na nápadně časté opakování spojky καί v 9,1–7 a zmiňuje možnost, že by se mohlo jednat o charakteristický rys pramene. Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 304.

246 Martyn, *History and theology in the Fourth Gospel*, s. 36.

jeho způsobu obživy o něm velice dobře věděli.<sup>247</sup> Jiné mohlo zkrátka to, že poprvé měli možnost navázat s dotyčným oční kontakt.<sup>248</sup>

V každém případě nebyli sousedé ani ostatní přímo svědky zázraku, jen jeho důsledků. Mají jen dosvědčit totožnost uzdraveného a jeho dřívější nemoc, ale nakonec toho nejsou schopni. Vzniká tak napětí, které zůstává v příběhu i během následující scény a jednoznačnou odpověď dají až rodiče.

Ovšem pro čtenáře, který ví, že se jedná o téhož muže, znamenají pochybnosti naopak další potvrzení toho, že zázrak skutečně proběhl. Zároveň zdůrazňují jeho velikost.

Celá událost je neuvěřitelná, protože uzdravený muž postrádal zrak již od narození – tato informace je pro evangelistu tak důležitá, že ji slyšíme hned třikrát: v 9,1 od vypravěče, v 9,19–20 ji farizeům potvrzují rodiče a konečně v 9,32n ji slyšíme i od samotného uzdraveného.

Ovšem vrozenost slepoty může mít pro evangelistu kromě zdůraznění zázraku ještě druhý, teologický důvod. Slepota od narození, jejíž uzdravení vede k naprosto novému a neznámému vnímání, odpovídá duchovní slepotě lidí, kteří se na vnímavost vůči Bohu nerozpomínají, ale nově ji získávají a zakoušejí. Podobný smysl mohou mít i pochybnosti svědků: jednak mohou odrážet zkušenost janovských křesťanů, kteří tak radikálně změnili svůj život, že jejich sousedé pochybovali, zda to jsou ještě oni. Může to být ale i polemika s příliš doslovným chápáním nauky o novém člověku, formulované Pavlem. Stejně jako k Pavlovi i po jeho obrácení patřilo, že dříve pronásledoval křesťany (Gal 1,13), tak i pohanokřesťané janovských obcí nemohou popřít svou minulost, která v Malé Asii zahrnovala obětování bohům a účast na císařském kultu.

Po otázce *kdo* to stojí před nimi se sousedé a ostatní ptají, *jak* byl uzdraven a *kde* je Ježíš. Holleran připomíná, že tyto tři otázky jsou Ježíšovi kladeny v celém

---

247 Holleran upozorňuje, že i narativní funkce sousedů a přihlížejících se shoduje s funkcí učedníků: mají jen položit správné otázky, které umožní v prvním případě Ježíšovi, ve druhém uzdravenému, říci to, co je potřeba. Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 19.

248 Srov. A. Esser, *Das Antlitz Der Blindheit in Der Antike*, s. 76. Zajímavý výklad zde nabízí také Sušil, *Evangelium svatého Jana*, s. 161–162, podle něhož nemohli uzdraveného sousedé poznat, „ješto člověk kajicnik sobě nepodoben jest, z otroka ďablova synem Božím stav se.“

evangeliiu.<sup>249</sup> Jenže teď je má zodpovědět uzdravený a Ježíše se týkají jen poslední dvě. Zvědavost sousedů, jak k uzdravení došlo, jen ukazuje, že samotný okamžik zázraku zůstal nepovšimnut. Slepý stručně shrnuje, co Ježíš udělal. Přitom na rozdíl od popisu vypravěče vynechává uhnětení bláta. Možná proto, že ho neviděl, nebo chtěl svého zachránce krýt a nezmínil tedy toto porušení zákona, možná však chtěl vypravěč jen zkrátit to, co vypráví podruhé.<sup>250</sup> To by potvrzovalo náš výklad, že pomazání blátem je hlavně přípravou na samotné umytí.

Uzdravený zatím mluví o Ježíšovi jako o „muži jménem Ježíš“. Evangelista si tak nechává dost prostoru, aby mohl ukázat, jak se dál bude jeho poznání Ježíše vyvíjet.<sup>251</sup>

Poslední, co sousedy zajímá, je, kde by mohli Ježíše najít. Čtenář se však nedozvídá proč. Zůstává v nejistotě, zda na ně Ježíšovo znamení tak zapůsobilo, že ho chtějí poznat, nebo jsou jejich úmysly méně čisté.<sup>252</sup> Uzdravený ale po pravdě odpovídá, že neví. Podobně nevěděl již uzdravený chromý v 5,13 (jednalo se ovšem o otázku, kdo ho uzdravil), takže čtenář opět neví, zda se bývalý slepec s Ježíšem ještě setká a jak s touto zkušeností naloží.

Shrneme-li jednání sousedů a přihlížejících, pokládají jen tři otázky aniž by do rozhovoru vnesli nějaký svůj jasný názor. Dávají tak uzdravenému příležitost říci to, co je podstatné. On je ale teprve na začátku své cesty – na první dvě otázky odpovídá jen to, co už čtenář zná, u třetí přiznává, že (stejně jako čtenář) neví, kde Ježíš je.

#### **5.4 Oddíl 13–17: První výslech**

Sousedé, kteří ještě v předcházejících verších určovali směr děje, předávají kormidlo farizeům. Vtahují je do hry, podobně jako uzdravený chromý v 5. kapitole (v. 15). Farizeové od teď budou určovat směr událostí až do v. 34, kdy situaci vyřeší po svém. Je použit přítomný čas, ale míní se minulost. Tento stylistický prostředek se nazývá prezens historický a v Novém zákoně ho nejčastěji najdeme u Marka a právě u Jana (asi stopadesátkrát). Navozuje zdání, jako by děj právě probíhal –

---

249 Srov. Holleran, „Seeing the Light“, s. 354–382, zde 361.

250 Ani jinde nemá Jan zálibu v opakování událostí, 9. kapitola je v tomto spíše výjimkou.

251 Srov. Holleran, „Seeing the Light“, s. 354–382, zde 362.

252 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 313, se domnívá, že se chtějí vyptávat ještě Ježíše.

proto ho s oblibou používají očití svědkové (nebo ti, kdo si přejí jako očití svědkové působit), když chtějí posluchače vtáhnout do děje. Použití se obvykle váže na určitá slova – nejčastěji jsou to slovesa mluvení (λέγειν), ale u Jana se opakuje i u zde použitého slovesa „vést“ (ἄγειν), totiž když Ježíše odvádějí od Kaifáše k Pilátovi (Jan 18:28).<sup>253</sup> V našem příběhu má snad přezens naznačit, že se události znovu dávají do pohybu a čtenář může s napětím sledovat, jak zareagují vždy podezřívaví farizeové.

Další stylistickou zvláštností je tzv. prolepse, tedy použití zájmena, které zde anticipuje předmět (jindy to však může být i podmět).<sup>254</sup> Doslovný překlad první věty totiž zní: „Odvádějí ho k farizeům, toho dříve slepého.“ Od Wellhausena se objevuje názor, že podobné obraty jsou arameismy<sup>255</sup> a naznačují překlad textu z tohoto jazyka. Proti tomu M.-J. Lagrange považoval vazbu za zcela řeckou a upozorňoval na papyrus P.Oxy IV 745,3 (1. století po Kristu), v němž se objevuje obrat αὐτον τόν Ἀντῆν. S tím nezbývá než souhlasit, označení „toho dříve slepého“ je tedy jen jakousi vsuvkou (parentezí), která dodatečně vysvětluje zájmeno v předmětu.<sup>256</sup>

Sousedé museli jít za farizeji, protože oni vystupují ve čtvrtém evangeliu jako hlavní Ježíšovi odpůrci a požívají autority, jaká ve skutečnosti patřila spíše velekněžím a znalcům zákona.<sup>257</sup> V této podrobnosti se však může odrážet i vzpomínka na autentickou situaci Ježíšových dní: ačkoliv v Janově evangeliu vyvolávají strach (7,13; 9,22 a 12,42), ve skutečnosti byli u prostých lidí oblíbení, udržovali s nimi kontakt a měli na ně vliv.<sup>258</sup>

---

253 Srov. John J. O'Rourke, „The Historic Present in the Gospel of John,“ *Journal of Biblical Literature* 93, č. 4 (1974): 585–590.

254 Srov. G. van Belle, „L'usage proleptique du pronomme ἄΥΤΟΣ en Jn 9:13, 18,“ *Novum Testamentum* 47, č. 1 (2005): 1–18.

255 V knize Daniel se tato vazba („nadbytečné“ אִרְאֵה) objevuje v 2,32(.38).47; 3,15; 4,19; 5,13(.19); 6,4.17; 7,13; 8,21.26; 10,4.

256 Srov. G. van Belle, „L'usage proleptique du pronomme ἄΥΤΟΣ en Jn 9:13, 18,“ *Novum Testamentum* 47, č. 1 (2005): 1–18, zde 18.

257 Srov. H. F. Weiß, „Φαρισαίος,“ *ThWNT* 9,11–51. Bernard, *Gospel According to St. John*, s. 331 se domnívá, že se lidé rozhodli pro farizeje, coby „the most orthodox and austere of the religious leaders.“ Toto vysvětlení se nezdá uspokojivé, protože v tehdejšímu judaismu bylo více uskupení, které se považovaly za neortodoxnější a snažily se plnit zákon co nejpřesněji – otázkou ovšem bylo, jaký je ten nejpřesnější způsob.

258 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 313.

Verš 14 představuje jakousi vsuvku. Raymond Brown jej uvádí v hranatých závorkách – ne proto, že by se jednalo o sporné čtení, ale protože je to jedna z janovských rozšiřujících poznámek. Tato věta ovšem nemůže pocházet od nějakého pozdějšího redaktora,<sup>259</sup> musel ji napsat tentýž autor, který formuloval centrální část textu. Příběh by sice dával smysl i bez ní – nařčení z nedodržování soboty v 9,16 by se mohlo vztahovat ještě k příběhu o uzdravení ochrnutého v 5. kapitole. Jenže na obou místech se o sobotě mluví v poznámce, a to pomocí téměř stejné formulace.<sup>260</sup> O jiném porušení soboty není v evangeliu řeč a nemáme žádný důvod považovat jednu vsuvku za původní a druhou za přidanou.

To, proč nebyl tento časový údaj uveden už na začátku, ale až tam, kde je pro další vyprávění potřeba, je lépe vysvětlovat synchronními, přesněji narativními důvody. V předchozí scéně nehrálo téma soboty žádnou roli, nyní se objevuje jako nový problém, čímž autor dosahuje toho, že v příběhu postupně narůstá napětí. Kromě toho pozdržení této informace způsobilo, že čtenář nejprve přijal za vlastní Ježíšovu interpretaci příběhu, který je tak v argumentační výhodě oproti farizeům.<sup>261</sup>

Je otázkou, zda se i následující vyprávění odehrává v sobotu.<sup>262</sup> Formulace ἦν δὲ σάββατον ἐν ἧ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς..., jejíž doslovný překlad by zněl „byla totiž sobota, v kterémžto dni udělal Ježíš bláto...“, by mohla naznačovat, že od té doby již nějaký čas uběhl. Na druhé straně je možné, že evangelista, který se už ve svém vyprávění dostal k setkání uzdraveného s farizeji, chtěl jen zdůraznit spojitost soboty s tím, co už vyprávěl dříve. Podle Hollerana „nemůžeme říci, zda se jedná o prostý vyprávěcí minulý čas, nebo o skutečnou časovou minulost.“<sup>263</sup>

Odvedli za farizeji tohoto člověka právě proto, že se zázrak stal v sobotu? Patrně ano, jinak by se o tom stačilo zmínit až v 16. verši. Vyšlo najevo podezření, že byl vážně porušen sobotní klid a sousedé došli k názoru, že by se na celou věc měl podívat ještě někdo povolanější. Uzdravený zatím vystupuje jako svědek.

---

259 Na nutnost rozlišovat takovéto poznámky od „nejanovských dodatků“ upozorňuje Bernard, *Gospel According to St. John*, s. xxxiii–xxxiv.

260 9,14a: ἦν δὲ σάββατον ἐν ἧ ἡμέρᾳ... 5,9b: ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

261 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 22.

262 Například Bernard předpokládá posun o jeden či více dní, srov. Bernard, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 329.

263 Holleran, „Seeing the Light,“ s. 5–26, zde 23.

Je zde evidentní rozpor mezi sobotním klidem a Ježíšovým jednáním. Pro Ježíše, a zvláště pro Janovskou obec, tento spor zřejmě neznamenal drobnou odchylku od tradice zastávané farizeji, ale naprosto specifický postoj k celému Zákonu.<sup>264</sup> V Janově evangeliu Ježíš vysvětluje tento postoj v 7,14–24: nikdo neplní Zákon beze zbytku. Tuto myšlenku nacházíme i u Pavla (Gal 3,10), ale zde Ježíš používá neobvyklý příklad: i obřízka je porušením sobotního klidu. Pak následuje argument *a minore ad maius*: tělesná obřízka je sama o sobě nedostatečná, důležitá je dispozice vnitřní (srov. Dt 10,16; 30,6; Jer 4,4). Jestliže je možné v sobotu obřezat člověka tělesně, tím spíše je správné, když Ježíš uzdravuje v souladu s deuteronomistickou teologií celého člověka. To je patrné jak na jeho napomenutí ochrnutému muži (5,14), aby už nehřešil, tak na osobě slepého, který se uzdravil nejprve tělesně, a poté se uzdravuje i jeho vnitřní zrak.

Ještě ve zmíněné poznámce autor znovu (potřetí) opakuje, co Ježíš udělal. Takovéto opakování přímo svádí k vytvoření refrénu, který dokáže vyprávění ozvláštnit. Místo toho je však Jan (stejně jako většina moderních vypravěčů) čím dál stručnější. Nemluví o Ježíšově interpretaci zázraku, vynechává podrobnosti, jak udělal bláto (to vypouští i sám uzdravený v 9,11) a ani nezmiňuje závěrečný příkaz; zaměřuje se jen na dva skutky: udělal bláto a potřel jím oči. To je samotná materie přestoupení soboty, protože v den odpočinku není dovoleno ani hníst (těsto), ani léčit oko slinou.<sup>265</sup>

Tentokrát se vyptávají farizeové, chtějí vědět, zda došlo k porušení soboty. Počtvrté slyšíme postup uzdravení: tentokrát mluví uzdravený ještě stručněji než minule. Zmiňuje také dva skutky, jeden Ježíšův a jeden svůj: „dal mi na oči bláto,“ „umyl jsem se.“ Přechází tiše „vytvoření bláta“.<sup>266</sup> Hlavně ale připomíná farizeům výsledek, na nějž by rádi zapomněli: „a vidím.“

Sobotní odpočinek, alespoň podle jejich interpretace, porušen byl. Dochází ale mezi nimi ke sporu, protože něco nesedí. Kdo porušuje sobotu, je hříšník, a hříšník přece nemůže konat zázraky. Najednou už otázka nezní, čím to byl hřích,

264 Srov. Van der Loos, *The Miracles*, s. 214.

265 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 307.

266 Zdá se, že uzdravený skutečně nechce příliš provokovat podrobnostmi, které by odhalovaly porušení zákona. Na druhou stranu nemůžeme z měnicích se formulací vyvozovat příliš mnoho, protože Jan při opakování není nijak důsledný (jako v 9,22n), srov. Bernard, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 334.

kvůli němuž byl ten muž slepý, ale zda je hříšníkem Ježíš. Nepřímo tu sami farizeové vyjadřují to, co uslyšíme později z úst slepého: Bůh hříšníky neslyší.

Část farizeů se proto domnívá, že Ježíš má poslání od Boha (παρὰ θεοῦ),<sup>267</sup> že Bůh stojí na jeho straně.<sup>268</sup> Použitý obrat je potřeba odlišit od vyjádření, že Ježíš přišel od Boha, tedy že byl u Boha a sestoupil k nám (ἀπὸ θεοῦ).<sup>269</sup> Takové poznání Ježíše u nich nemůžeme hledat,<sup>270</sup> ale používají stejný obrat, jaký v začátku evangelia slyšíme o Janu Křtiteli (1,6).

Farizeové se nemohli dohodnout, což je zvláštní vzhledem k jednotě, s jakou později vystupují. Podobných sporů způsobených Ježíšovým jednáním najdeme v evangeliu více. Před chvílí dav pochyboval o identitě slepce (9,8–9), o slavnosti stánků se lidé přeli, zda je Ježíš „dobrý“ (7,12), a při jeho vystoupení v poslední den, zda je prorokem či mesiášem (7,40–43) – tato hádka se později přenesla mezi farizeje, u nichž chtěl Nikodém Ježíše alespoň vyslechnout (7,45–52, ten ostatně Ježíšovi již dříve řekl, coby farizej a přední muž: „mistře, víme, že jsi učitel, který přišel od Boha,“ 3,2). V dalším vyprávění se dav bude přit o hlas odpovídající Ježíšovi u Lazarova hrobu (12,29) a konečně i po zmrtvýchvstání se Tomáš dohaduje s ostatními učedníky (20,25).

Připomínání vnitřních sporů i přes zdánlivě jednotný postup má svůj pragmatický důvod. Jan tak jednak znevěrohodňuje farizeje, kteří si sami před sebou nejsou zcela jistí, jednak mu to umožňuje, aby sama protistrana zmínila důležité výpovědi – ať už přímo, nebo alespoň v náznaku. Zde tedy sami farizeové upozorňují na skutečnost, že Ježíšovy činy znemožňují považovat ho za hříšníka, a proto je potřeba porušování soboty rozumět jinak. Už ale nedocházejí k řešení, které nabízí sám Ježíš – že jeho sobotní práce není hříchem proti Bohu, protože jakožto Syn Boží jen napodobuje to, co dělá jeho Otec (tato logika ostatně Ježíšovy odpůrce dráždila ještě více, než samotné porušování soboty – viz 5,18).

---

267 Beasley-Murray, *John*, s. 157, na tomto místě upozorňuje, že podle Dt 13,1–6 má být prorok, který by sice konal znamení, ale odváděl k modlám, usmrcen. Jenže Ježíš zde nesvádí k modloslužbě, „jen“ porušuje sobotu.

268 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 314.

269 V tomto nelze souhlasit s názorem Benjamina E. Reynoldse, že zde παρὰ θεοῦ značí „Ježíšův původ v nebi.“ Srov. Reynolds, *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, s. 186.

270 To zaznívá v evangeliu z úst Nikodéma (3,2), od evangelisty (13,3) a učedníků (16,30).

Farizeové nebyli schopni rozřešit tento zdánlivý rozpor, a proto se obrátili na uzdraveného s nadějí, že se dozvedí něco nového, co jeden z argumentů popře. Jejich bezradná otázka na žebráka kontrastuje s předchozí povýšeností, s jakou se vyjadřovali o prostém lidu, který v Ježíše uvěřil, jako o chátře (Jan 7,49–51).<sup>271</sup> Snad doufali, že se uzdravený od Ježíšova jednání nakonec distancuje a řekne jim, jakými nekalými cestami mu Ježíš vrátil zrak. Dostali ale logickou odpověď: „Je to prorok.“ Ježíš je tak spojován se starozákonními proroky (podobně jako v Mk 6,12–15), kteří byli obdařeni mimořádnou mocí od Boha (především Eliáš a Eliša),<sup>272</sup> v úvahu přichází i „prorok jako Mojžíš“<sup>273</sup> – ten ostatně také konal zázraky. Tato výpověď se sice v dalším vyprávění ukáže jen jako částečná, ale už v tomto znění je pro farizeje nepřijatelná. Naopak u nich vyvolala podezření, že je uzdravený s Ježíšem nějak spolčený, a proto se rozhodli celou věc prošetřit ještě zevrubněji.<sup>274</sup> Faktem zůstává, že slepý vidí – jedinou možností je tedy zpochybnit jeho předchozí slepotu.

### 5.5 Oddíl 18–22: Výslech rodičů

Nemělo by nás mást, že se na scéně najednou objevují židé. Jedná se nepochybně o stejnou skupinu s dříve zmiňovanými farizeji, to naznačuje i částice „tedy“ (οὕτως).<sup>275</sup> Vzhledem k logické semknutosti oddílu 9,8–34 můžeme vyloučit i to, že by změna označení této skupiny ukazovala na redakční zásah<sup>276</sup> – takovéto závěry jsou důsledkem příliš formálního přístupu. Jak už bylo řečeno, zde máme před sebou jedno z míst, kde se termín židé vztahuje na užší skupinu představitelů židovského národa.

Podle Schnackenburga má přechod od farizeů k „židům“ naznačovat „úřední charakter výslechu, protože ‚židé‘ častěji vystupují jako zástupci židovského obyvatelstva.“<sup>277</sup> Jenže jako „židé“ bývá označován i dav (zvláště v 7. kapitole v

---

271 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 314.

272 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 354–382, zde 367.

273 Srov. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12*, s. 643.

274 Srov. Bernard, *The Gospel According to St. John*, s. 332.

275 Srov. Lars Kierspel, *The Jews and the world in the fourth Gospel: parallelism, function, and context*, s. 103.

276 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 316, kde jsou uvedeni jako zastánci této teorie Wellhausen a Spitta.

277 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 316.

protikladu k velekněžím a farizeům), a navíc oficiální výslech začal už v předchozí scéně. Spíš se tedy zdá, že zde Jan používá oba termíny jako synonyma, aby se vyhnul opakování (podobně jako v 1,19.24 a 8,13.22).<sup>278</sup>

Tito židovští soudci, snad farizeové, nemohli uvěřit, že člověk před nimi byl slepý a začal vidět. Když nemohli zpochybnit současnou schopnost zraku, chtěli zjistit, jak to bylo s vrozenou slepotou. Zavolali si tedy svědky nejpovolanější, rodiče. Dali jim tři otázky: Je to váš syn? (viz pochybnosti sousedů) Narodil se slepý? Jak to, že nyní vidí?

Snad očekávali, že se výpověď rodičů bude lišit od výpovědi syna, a chtěli na ně tyto rozdíly „vytáhnout“.<sup>279</sup>

Na první dvě otázky rodiče odpověděli kladně. Pochybnosti o jeho identitě a dosavadním zdravotním stavu jsou tedy vyvráceny. Třetí otázce se chtějí vyhnout, přestože těžko mohli vědět méně, než sousedé. Odmítají říci, jak se to stalo i komu za to vděčí. Nechtějí s Ježíšem nic mít, zapírají i to, že by znali jeho jméno. Zříkají se odpovědnosti a odkazují na svého syna, který je z právního pohledu dospělý a za nějž tedy nenesou žádnou zodpovědnost. Tomuto dospělému ale mohlo být pouhých třináct let!<sup>280</sup>

Evidentně však nemluví pravdu: jednak říkají, že nevědí, kdo mu otevřel oči, což je odpověď na otázku, kterou nedostali. Za druhé evangelista výslovně upozorňuje, že takto mluví ze strachu před trestem. Navíc ještě ukazují zpátky na syna a snaží se převést pozornost na něj.

Dnešního čtenáře leckdy udivuje, že rodiče své dítě nebrání, ale distancují se od něj. V logice vyprávění se čtenář díky tomu dozvídá důležité sdělení – že je uzdravený právně způsobilý svědčit, což také vzápětí udělá.<sup>281</sup> Snad je za tím také zkušenost křesťanů prvního století, která se odráží i v tradování Ježíšova výroku u Lukáše: „budou rozdělení otec proti synu a syn proti otci, matka proti dceři a dcera

---

278 Holleran, „Seeing the Light, s. 354–382, zde 368, upozorňuje na zajímavou podrobnost, a sice že od právě od chvíle, kdy se mění označení vyslychajících, že Jan nezmiňuje „sympatizující farizeje“ (jako ve v. 16).

279 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 316.

280 Srov. Beasley-Murray, *John*, s. 157; Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. 2, s. 534–535.

281 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 354–382, zde 371.

proti matce, tchyně proti snaše a snacha proti tchyni“ (Lk 12,53). Ostatně i dnes můžeme pozorovat, že oddělování náboženských skupin často přináší rozdělení i v rodině.

Rodiče svou odpovědí na otázku, na niž se jich farizeové neptali, již předem odmítají říci svůj názor na toho, kdo jim uzdravil syna – na rozdíl od něj, který svého zachránce považuje za proroka (v. 17)<sup>282</sup> a za člověka od Boha (v. 30–33).

Židé se už shodli na trestu pro toho, kdo vyzná Ježíše jako mesiáše. O Ježíšovi už tak mluvil Ondřej (1,41) a Ježíš se tak sám označil v rozhovoru se Samařankou (4,25n). Jenže v Jeruzalémě tak sdílný není, snad z obavy, aby tamní posluchači nechápali jeho mesiášství nesprávně.<sup>283</sup> Lidé tak sice o něm uvažují (7,26n), ale ještě v následující kapitole se ukáže, že jsou stále nejistí (10,24). Zdá se tedy, jako by farizeové vyhlášovali trest preventivně. Zároveň ale může odpor proti Ježíšovu mesiášství, které on sám v Jeruzalémě nevyhlášoval, ukazovat opět na dobu sepsání evangelia.

Podle evangelisty rodičům nahání strach trest vyloučení ze synagogy. Znovu opakuje jejich slova, ale, podobně jako u popisu uzdravení, ve zkrácené verzi s jiným pořadím. „Židé“ už budili strach v 7,13, kdy se nikdo neodvažoval o Ježíšovi mluvit veřejně. O strachu z vyloučení ze synagogy se Jan zmiňuje ještě v 12,42, kde říká, že mnoho předních mužů uvěřilo, ale báli se vyloučení ze synagogy, protože si „zamilovali více lidskou slávu než slávu Boží.“ Ovšem při poslední večeři Ježíš předpovídá budoucí utrpení a mluví o vylučování ze synagogy v budoucím čase (16,2).

Zdá se tedy, že tato tradice zohledňuje i následující vývoj,<sup>284</sup> že k nějakému vylučování ze synagog docházelo v církevní obci, ve které Janovo evangelium vznikalo. Postupně se objevilo několik pokusů, jak toto vylučování vysvětlit.

První možností, která se nabízí, je, že proti křesťanům byla uplatňována tzv. synagogální klatba. Už Luther přeložil zmíněnou Ježíšovu předpověď v 16,2: „Sie werden euch in den Bann tun,“ tedy „budou vás dávat do klatby.“<sup>285</sup> S tímto vlivným

282 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 316.

283 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 384.

284 Srov. Brown, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 380.

285 Kraličtí volili o něco lepší překlad: „Vypovědit’ vás ze škol“ – tak totiž překládá slovo συναγωγῆς s výjimkou Mt 4,23; Mk 13,9; Sk 13,43; Jak 2,2 (shromáždění) a Zj 2,9 a 3,9 (sběr). Přestože synagoga

překladem se pak vyrovnávají německé komentáře dodnes. Ale i v Bauerově slovníku najdeme u hesla ἀποσυνάγωγος následující významy: „vyhnaný ze synagogy, exkomunikovaný, prokletý nebo pod klatbou (חרם)“, tento názor zastával i Bernard<sup>286</sup> a v nejnovější době ho hájí např. rabín Burton L. Visotzky.<sup>287</sup>

Jenže dnes jasně převažuje názor, že toto řešení je nedostatečné. Když se podíváme na kontext výrazu ἀποσυνάγωγος u Jana, zjistíme, že Ježíš hned poté, co zmínil vylučování ze synagogy, dodává: „ten, kdo vás zabije, bude se domnívat, že tím uctívá Boha.“ Kromě toho se zdá, že na totéž jednání najdeme narážku ve čtvrtém blahoslavenství u Lukáše: „Blaze vám, když vás lidé budou nenávidět a když vás vyloučí, potupí a vymaže vaše jméno jako proklaté pro Syna člověka“ (6,22).

Oproti tomu měla synagogální klatba naprosto odlišný charakter: znamenala dočasné a částečné vyloučení ze společenství, jehož cílem bylo přivést trestaného k nápravě a k plnému návratu do synagogy. V Ježíšově době byla vynášena nad učiteli hlásajícími omyl a pravděpodobně byla praktikována jen uvnitř farizejské komunity, k níž uzdravený ani jeho rodiče podle všeho nepatřili.<sup>288</sup>

Když se nejednalo o synagogální klatbu, jaký to tedy byl trest? E. R. Goodenough, který Janovo evangelium považoval za produkt velmi raného křesťanství, se domníval, že paralelu můžeme najít v tom, jak Pavel pronásledoval křesťany.<sup>289</sup> Ale ani Pavel křesťany nevyháněl, on je považoval za pobloudilou sektu, kterou se snažil do synagogy navrátit (podle Sk 9,2 je chtěl přivést do Jeruzaléma).<sup>290</sup> S podobným přístupem se pak Pavel sám setkával po svém obrácení.

---

funguje také jako škola, není tento překlad přesný, protože se nejedná jen o vypovězení z budovy, ale o vyloučení z celého náboženského společenství.

286 Srov. Bernard, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 334, podle nějž se jednalo právě o měsíční vyloučení ze synagogy.

287 Visotzky, „Methodological Considerations in the Study of John’s Interaction with First-Century Judaism,“ in *Life in Abundance*, ed. Donahue, s. 102.

288 Srov. Forkman, *The Limits of the Religious Community*, s. 105. Navíc do roku 70 (v době existence chrámu) byla klatba uvalována kvůli kultickým sporům a až poté kvůli odporování rabínské autoritě. Srov. tamtéž, s. 97.

289 Srov. E. R. Goodenough, „John A Primitive Gospel,“ *Journal of Biblical Literature* 64 (1945): 145–182, zde 145.

290 Srov. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, s. 27–28.

Jako třetí vysvětlení „vyhnání ze synagogy“ ještě Martyn uvádí rozdělení církve a synagogy, jak se o tom píše v 18. a 19. kapitole Skutků. Jak však upozorňuje, Pavel se sám rozhoduje odejít, nikdo ho ze synagogy nevyhání.<sup>291</sup>

Čtvrtou možností je spojit vyloučení ze synagogy s proklínáním heretiků (tzv. *birkat haminim*) v židovské liturgii. Tato teorie byla svého času velmi oblíbená. Možnou spojitost naznačuje Raymond Brown už ve svém komentáři z roku 1966. Dopodrobna ji rozpracoval J. Louis Martyn ve své knize *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968).

Tato teorie vychází z předpokladu, že vyloučení ze synagogy u Jana neznamená nápravný trest, ale ukončení vztahu a vyhlášení nepřátelství.<sup>292</sup> Kdo jde za Kristem, není jen pobloudilec, ale sám se vydělil z Izraelského národa. Takto se, podle zastánců této teorie, dívali židé na všechny heretiky, kteří byli považováni za horší než pohani, protože Boha znají, a přesto o něm lžou.<sup>293</sup> Nejen že je zakázáno jim pomáhat a léčit je, nesmí se jim pomoci, ani když se dostanou do ohrožení, a naopak je správné jim ještě do nebezpečí pomoci.<sup>294</sup>

Samotné proklínání heretiků (*birkat haminim*) je podle zastánců teorie doloženo až po zničení druhého chrámu, přičemž se kolem roku 90 mělo dostat do každodenní modlitby Osmnácti požehnání. Křesťanství se pochopitelně setkávalo s odporem od svého počátku, ale až po zničení druhého chrámu prý postupně přestal být judaismus výrazně pluralitní a prosadil se farizejský proud.<sup>295</sup> Do té doby bylo v židovství více různých náboženských skupin, mezi nimiž docházelo často i k dost ostrým roztržkám. Toto „požehnání“ proti heretikům obsahuje přání, aby nazorejští (tedy křesťané) a sektáři zašli. Bylo zavedeno s úmyslem nastolit v komunitě jednotu, protože tuto modlitbu pochopitelně nemohl říkat žádný křesťan ani ten, kdo se v názorech odděloval od rabínů.<sup>296</sup> Rabín Gamaliel II ji měl v Jamnii učinit

---

291 Srov. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, s. 29–30.

292 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 317. Mezi nápravným trestem klatby a definitivním vyloučením ze synagogy musíme v židovství během celého starověku rozlišovat. Směšováním obou pojmů máme poprvé doloženo až na začátku 9. století ve spise Pirque REI 38 (21d), kde jsou oba tresty vztaženy na Samaritány. Srov. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. 4, s. , Exkurs: Der Synagogenbann, s. 293–333.

293 Srov. Scharge, „*αποσυναγωγος*“, *ThWNT* 7, 845–850.

294 Srov. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. 4, s. 332n.

295 Göran Forkman, *The Limits of the Religious Community*, s. 92.

296 Göran Forkman, *The Limits of the Religious Community*, s. 91.

součástí každodenní židovské modlitby a prosadit po celém světě. Ten, kdo byl vyzván modlitbu pronést, musel buď odmítnout křesťanství, nebo odejít ze synagogy (pomineme-li, že křesťané by asi nevydrželi dlouho poslouchat, jak jsou proklínáni). Takový postoj by se neobjevil ze dne na den a musel by se po delší dobu vyvíjet, než by se odrazil v liturgii.<sup>297</sup> Každopádně se zdá nepravděpodobné, že by už za Ježíšova života stačilo k vyloučení ze synagogy pouhé přiznání se k němu.

I proti této hypotéze se záhy objevily námitky. Nejprve z židovské strany, kde badatelé upozorňovali na to, že takovýto pohled vůbec neodpovídá tomu, co víme o judaismu přelomu prvního a druhého století.<sup>298</sup> Je třeba říci, že Brown se k této teorii vždy vyjadřoval jen jako k možnosti, ve své knize *The Community of Beloved Disciple* (1979) píše, že by vyloučení ze synagogy „mohlo souviset s tím, že kolem roku 85 po Kristu došlo k přeformulování Osmnácti požehnání (*šemone esre*), které se recitovaly v synagogách.“<sup>299</sup> Ovšem do jeho posmrtně vydaného úvodu k evangeliu doplnil editor Francis J. Moloney poznámku:

Ačkoliv to bylo svého času široce přijímáno v janovských studiích jako klíčový bod vnějších důvodů pro datování a teologické perspektivy evangelia (zvláště co se týče „židů“), čím dál více se má za to, že není žádný důvod dovolávat se *Birkat ha-minim* neboli synagogálního požehnání (ve skutečnosti kletby) proti rozkolníkům, jak se to často v minulosti dělo. Představa, že tato modlitba byla univerzálním židovským ediktem proti křesťanům, je téměř určitě špatná a datování požehnání do roku 85 po Kristu je pochybné.<sup>300</sup>

Moloney zde zmiňuje nejistotu ohledně datování požehnání heretiků, které někteří datují velice brzy (takže by se nemohlo vztahovat na křesťany), jiní zase mnohem později,<sup>301</sup> nebo považují talmudický příběh o jeho zavedení za smyšlený.<sup>302</sup> Námitek je ale více: je zpochybňováno, že by Osmnáct požehnání

---

297 Srov. Beasley-Murray, *John*, s. 154.

298 Pro přehled srov. Visotzky, „Methodological Consideration in the Study of John’s Interaction with First-Century Judaism,“ in *Life in Abundance*, ed. Donahue, s. 94–95

299 Brown, *The Community of Beloved Disciple*, s. 22.

300 Brown, *An Introduction*, s. 68, pozn. 65.

301 Např. Klink III, „The overrealized Expulsion in the Gospel of John,“ in *John, Jesus and History*, sv. 2, ed. Anderson, s. 176.

302 K těmto možnostem srov. Thatcher, *What we have heard from the beginning: The past, present, and future of Johannine studies*, s. 16.

vzniklo v Jamnii, a i kdyby, tamní rabíni na přelomu prvního a druhého století neměli zřejmě takovou autoritu, aby prosadili nějaké své nařízení po celém Judsku, Galileji a v diaspoře. Ani se nezdá, že by bylo požehnání proti heretikům takto rozšířené. Co je však důležitější, patrně ani nebylo (prvotně) namířené proti křesťanům.<sup>303</sup> To, jak si jeho použití představoval Martyn, by byl v podstatě „hon na čarodějnice,“<sup>304</sup> aktivní vyhledávání křesťanů, což není ani v souladu s Janovým evangeliem, kde se tajní učedníci předpokládají (Nikodém, Josef z Arimatie, tajní věřící v 12,42). A kromě toho všeho, v evangeliu se mluví o vyhnání ze synagogy, ne o proklínání.<sup>305</sup>

Je však potřeba upozornit, že ač se v interpretaci požehnání heretiků Martyn zřejmě zmýlil, neznamená to, že by tím byla vyvrácena celá jeho koncepce Jan 9 jako dramatu o dvou úrovních.<sup>306</sup>

Konečně je tu ještě pátý návrh, jak vyhnání ze synagogy a útoky ohrožující život vysvětlit (16,2): křesťané mohli židy ohrožovat tím, že římský aparát nedokázal obě dvě skupiny od sebe přesně odlišit a židé, ač tolerované náboženství, mohli někdy trpět jako křesťané, kteří byli z pohledu římské říše pověřčivou sektou. To mohlo vést skutečné židy ke snaze obě skupiny odlišit, v extrémním případě na skutečné křesťany upozornit, a tím je vydat v nebezpečí života.<sup>307</sup> Ačkoliv i to se někdy mohlo stát, nelze to považovat za celkové vysvětlení.

Je třeba si uvědomit, že na konci prvního století nebyly hranice mezi judaismem a křesťanstvím tak jasné, jak bychom si často rádi mysleli. Ještě v polovině čtvrtého století považovali otcové Laodicejského koncilu (tedy v západní Malé Asii, což je předpokládané místo vzniku čtvrtého evangelia) za nutné varovat před židovskou angelologií (kán. 35), před přijímáním darů z jejich svátků či účastí na nich (kán. 37) a zvláště pak před účastí na oslavě paschy (kán. 38).<sup>308</sup>

---

303 K těmto námitkám srov. Salmon, *Preaching without contempt*, s. 112–113; Klink III, „The overrealized Expulsion in the Gospel of John,“ s. 176.

304 Srov. Salmon, *Preachnig without contempt*, s. 115.

305 Srov. Tepler, *Birkat haMinim*, s. 354.

306 Srov. Thatcher, *What we have heard*, s. 17; uznávají to ale i Martynovi odpůrci, např. Wright, *Rhetoric and Theology*, s. 38.

307 Salmon, *Preaching without contempt*, s. 114 se odvolává na nepublikovanou přednášku David Reed, „The Expulsion from the Synagogue in John’s Gospel — A New Perspective on Its Origins“.

308 Srov. Mitchell, *Anatolia*, sv. 2, s. 35.

Ukazuje se, že nejsme schopni přesně identifikovat situaci, která se u Jana skrývá za výhrůžkami vyhnání ze synagogy. Prosazuje se názor, že rozdělování církve a synagogy probíhalo postupně<sup>309</sup> a místně se situace lišila. V janovských obcích byl tento proces vnímán velice bolestivě. Přitom ale to, co janovští křesťané vnímali jako vyhnání, mohlo být z druhé strany považováno za dobrovolný odchod těch, kteří se nedokázali s ostatními domluvit.<sup>310</sup>

Trpká zkušenost uzdraveného, od něhož se distancovali vlastní rodiče, je tedy zároveň projekcí toho, co zakoušeli evangelistovi současníci, když od nich dávali ruce pryč jejich blízcí ze strachu před veřejným míněním.

Každopádně předem přijaté rozhodnutí vůdců národa potrestat toho, kdo vyzná Ježíše jako mesiáše, je od tohoto okamžiku ukazuje jako zaujaté,<sup>311</sup> a tedy neschopné případ adekvátně posoudit.

## **5.6 Oddíl 24-34: Druhý výslech**

Farizeové tedy neuspěli ani s podezřením, že došlo k záměně osob, ani že slepota byla jen hraná. Nejsou ale ochotni připustit, že by Bůh mohl vyslyšet člověka, který porušuje sobotu. Ježíš je podle nich hříšník, ať už to s uzdravením provedl jakkoliv. Zkusí proto použít nátlak, aby jim slepý prozradil, jaký trik Ježíš použil.

Nechali tedy znovu předvést uzdraveného a uhodili na něj: „Vzdej Bohu slávu!“ Vzdát Bohu slávu znamená pokořit se před ním, uznat jeho moc a ve Starém zákoně je to často spojeno s uznáním svých vin.<sup>312</sup> Předvolaný muž má tedy uznat, že lhal, že ho Ježíš uzdravil.<sup>313</sup> Výzva farizeů doslovně odpovídá Jozuovu příkazu (Joz 7,19) Akánovi, aby se přiznal, že si něco přisvojil z kořisti propadlé klatbě. Zajímavé je, že přiznání v tomto případě nevedlo ke zmírnění trestu. Rozkaz tedy můžeme parafrázovat: „Pokoř se před Bohem! Nepřitěžuj si ještě víc!“

---

309 Např. Wright, *Rhetoric and Theology*, s. 37.

310 Tak např. Salmon, *Preaching without contempt*, s. 115.

311 Srov. Holleran, „Seeing the Light“, s. 354–382, zde 371.

312 Tak v 1 Sam 6,5; 2 Kron 30,8 a Jer 13,16. Naopak uznání vlastních vin není explicitně zahrnuto u 1 Kron 16,28n, Žl 66,2 a Iz 42,12.

313 Srov. Beasley-Murray, *John*, s. 151.

Bývalý slepec má vzdát Bohu chválu tím, že odvolá svou lež a začne vypovídat proti Ježíšovi.<sup>314</sup> Snad by se smysl dal vyjádřit také negativním rozkazem „Nerouhej se!“ Jenže právě uposlechnutí jejich příkazu by znamenalo myslet na jejich slávu, na jejich mínění.<sup>315</sup> Znamenalo by to zapřít, co slepý od Boha dostal, a tedy rouhání. Jak říká Augustin: „*Vzdej Bohu slávu! Co znamená: Vzdej Bohu slávu? Zapři, co jsi přijal! To vůbec není vzdávání slávy Bohu, ale spíše rouhání.*“ (44,11)

Dál farizeové říkají, že oni vědí, že je Ježíš hříšník. Opakované „víme“ (οἶδαμεν) zesílené ještě zájmenem „my“ (ἡμεῖς) má vzbuzovat autoritu.<sup>316</sup> Domnívají se, že je uzdravený s Ježíšem spolčený, a proto ho chtějí přinutit, aby mluvil pravdu.<sup>317</sup> O tom, zda je Ježíš hříšník, vedli ještě před chvílí sami spor (v. 16), nyní vystupují jednomyslně. A to i přesto, že na začátku evangelia Nikodém Ježíšovi řekl: „Víme, že jsi učitel, který přišel od Boha.“ Podobně sebejistě už ale říkali o Ježíšovi obyvatelé Jeruzaléma: „Víme, odkud je. Až přijde mesiáš, nikdo nebude vědět, odkud je“ (7,27). Na tuto „znalost“ pak Ježíš okamžitě naráží, když říká, že i přes to, co o něm vědí, nepřišel sám od sebe (7,28). Později pak říká otevřeně „Neznáte mě“ (8,19). Znalosti farizeů o Ježíšovi, jsou dost nejisté, jak vyplývá z jejich vnitřních sporů. Na uzdraveného ale chtějí zapůsobit sebejistotou.

On se jich ale nezalekl a odpověděl, řekli bychom, až vyzývavě. Jeho tvrzení, že neví, zda je Ježíš hříšník,<sup>318</sup> je míněno ironicky, protože vzápětí připomíná skutečnost uzdravení, která jasně dokazuje, že hříšníkem není. Ostatní závěry musí z tohoto „soudně prověřené faktu“ vycházet, jinak se jedná jen o povídačky.

Farizeové se opět vracejí ke své otázce, jak k zázraku došlo. Potřebují najít skulinku, která by jim umožnila učinit jiný závěr, než k jakému ukazují fakta. Snad

---

314 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 218.

315 Jde tu totiž o snahu farizeů dokázat si, že mají pravdu, srov. de Boor, *Das Evangelium des Johannes*, s. 298.

316 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 218.

317 Srov. Bernard, *The Gospel According to St. John*, s. 334.

318 Burchard, „εἰ nach einem Ausdruck des Wissens oder Nichtwissens joh 9 25, Act 19 2, I Cor 1 16, 7 16,“ in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961): 73–82, upozorňuje, že řeckou vazbu εἰ s negovaným slovesem vědění můžeme chápat také ve smyslu „že je hříšník, to nevím.“ Protože však nejistota vyjádřená v běžném překladu tohoto textu je míněna ironicky, mají oba možné překlady stejný význam.

chtějí najít rozpor ve výpovědích slepého,<sup>319</sup> přivést ho do úzkých a znevěrohodnit tento živoucí důkaz, snad chtějí najít náznak čarování.<sup>320</sup>

Jenže uzdravený, který je už téměř v roli obžalovaného, se nenechá znejistět a nepřistoupí na tuto hru.<sup>321</sup> Naopak si dodá kuráž a odpoví otázkou. Ptá se, jako by se chtěl ujistit, že se nechtějí stát také jeho učedníky.<sup>322</sup> Nepřímo se tak za jeho učedníka prohlašuje. Farizeové mohli otázku pochopit i tak, že Ježíš už má tolik učedníků, že by mohla být řada i na nich: „To už i vy se chcete stát jeho učedníky?“ To je však rozčílí a začnou mu nadávat (ἐλοιδορήσαν αὐτόν). Pomyslíme-li opět na dobu a místo vzniku evangelia, je zajímavé, že První list Petřův, který byl určen také pro křesťany v Malé Asii a vznikl asi také v poslední čtvrtině prvního století, dává křesťanům za příklad Krista, který, když mu nadávali, nadávkami neoplácel (1 Petr 2,23 - ὁς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ).

S ironií tak vlastní Janovu evangeliu obsahují jejich nadávky v sobě pravdu a jsou vlastně pochvalou. Jak napsal Augustin, „takové nadávky na nás a na naše děti!“<sup>323</sup>

Ve slovech farizeů zaznívá nepřátelství vůči Ježíšovým učedníkům, které začalo, už když začali křtít (4,1).<sup>324</sup> Sami se pak prohlašují za učedníky Mojžíšovy, jenže toto evidentní tvrzení už podle čtvrtého evangelia tak pravdivé není. Čtenář už od začátku evangelia od Filipa ví, že Mojžíš psal o Ježíšovi (1,45), což potvrzuje i Ježíš v 5,45–46, takže Mojžíš bude Ježíšovy posluchače soudit, že mu neuvěřili. Zdánlivé napětí, které tu mezi oběma učiteli, Mojžíšem a Ježíšem, je, je vlastně odrazem napětí mezi těmi, kteří se na konci prvního století považovali za jejich učedníky.<sup>325</sup>

---

319 Srov. např. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, s. 433.

320 Srov. de Boor, *Das Evangelium des Johannes*, s. 298.

321 Augustin si při výkladu odpovědi uzdraveného (*In Joh.* 44,11, PL 35,1718) muže zajímavě hraje s motivem zraku a slepoty: „Na to se už rozhněval kvůli zatvrzelosti Židů, a sám, jenž se z slepého stal vidoucím, nemohl snést slepé a odpověděl jim: *Už jsem vám to řekl a slyšeli jste.*“

322 Otázka je postavena tak, že předpokládá negativní odpověď, srov. Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 354–382, zde 373.

323 Augustin, *In Joh.* 44,12, PL 35,1718.

324 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 218.

325 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 218.

Jestliže farizeové tvrdí, že vědí, že k Mojžíšovi mluvil Bůh, předchozí události v evangeliu dokazují, že na to nedbají, že stejně Mojžíše neposlouchají. O Ježíšovi však nevědí, odkud (πόθεν) je. Chtějí tím říci, že nevědí, kdo za ním je, kdo ho posílá, odkud k nim přišel. Na rozdíl od Mojžíše u něj nemají jistotu, že je „od Boha“ (παρὰ θεοῦ), a proto se chtějí držet jisté cesty. Jinde Jeruzalémští židé nechtěli přijmout Ježíše naopak proto, že věděli, odkud je (7,27). V tom případě se ovšem nejednalo o otázku, kdo za ním stojí, ale odkud přichází. Mysleli si, že k nim přišel z Galileje od Josefa a Marie, a přitom nerozeznali jeho nebeský původ. Vždyť Ježíš stále v celém evangeliu vysvětluje, odkud pochází a kam jde: přišel od Otce a zase se k němu vrací.

Řekli bychom, že farizeové nechtějí vidět to, co je nabíledni. Nemohou dokázat, že Ježíš je hříšník, tak alespoň uhýbají k nevědomosti (je to vlastně ústupek vzhledem k jejich předchozímu sebejistému tvrzení).

A uzdravený, vědom si své převahy, jim to říká otevřeně. Posmívá se jim, že to nechápu, když ho vyslychají coby odborníci na náboženské záležitosti. Staví vedle sebe jejich nepochopitelnou nevědomost, odkud Ježíš je, a fakt uzdravení. V následující kapitole použije podobný argument sám Ježíš: „Jestliže (...) mi nevěříte, věřte těm skutkům“ (10,38; srov. 14,11 to samé k učedníkům). Když farizeové nevědí, odkud Ježíš je, vysvětluje jim to uzdravený názorně jakýmsi sylogismem:<sup>326</sup> První premisa (premissa minor) zní: „Otevřel mi oči.“ Druhá premisa (premissa maior) zní: „Bůh nenaslouchá hříšníkům, ale naslouchá tomu, kdo je bohobojný<sup>327</sup> a plní jeho vůli.“ S první částí této druhé premisy mohou mít křesťané problémy,<sup>328</sup> ale uzdravený se na ní s farizeji mohl jistě bez problémů shodnout (Job 27,9, Žl 66,18; Iz 1,15; Ez 8,18, Mich 3,4; Zach 7,13). Co se týče druhé poloviny, právě

---

326 Srov. Sušil, *Evangelium svatého Jana*, s. 166.

327 Slovo „zbožný“, doslova „bohobojný“ (θεοσεβής) zde nijak neodkazuje na tzv. „bohobojné“ (σεβομενοι), tedy pohanské sympatizanty se židovstvím, kteří se objevují ve Skutcích. Tímto termínem se označovali sami Židé, což lze doložit i archeologicky. V divadle v Milétu se totiž našel nápis, který vymezoval místo Židům: ΤΟΠΙΟΣ ΕΙΟΥΔΕΩΝ ΤΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΣΕΒΙΩΝ (Místo Židů neboli bohobojných). Pokud by totiž mělo být místo vyhrazené pro Židy a bohobojné, musel by člen následovat až po slučovací spojce. Srov. Deissmann, *Light from the Ancient East*, s. 445–447.

328 Augustin říká, že tak mluvil slepec jako katechumen, ale ne jako křesťan, protože Bůh slyší i hříšníky (*In Joh.* 44,13, PL 35,1718). Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 219, ale upozorňuje, že zde právě zaznívá hlas křesťanské komunity, která se tak ohrazuje proti nařčení, že Ježíš prováděl kouzla a sváděl Izraele.

Ježíš byl doposud v Janově evangeliu opakovaně představován jako ten, který plní Boží vůli (4,34; 5,30; 6,38–40). Pak přichází tvrzení posilující a rozvíjející první premisu: „nikdo ještě nedokázal uzdravit slepého od narození,“ tedy muselo k tomu dojít na Boží zásah, a to velmi neobvyklý zásah. Konečně závěr formuluje uzdravený negativně: kdyby neměl poslání od Boha, nemohl by něco takového udělat. Takové tvrzení vyřkl už Nikodém (3,2). Podmínka je nereálná, Ježíš bezpochyby od Boha pochází.

Uzdravený druhou premisu uvádí slovem „víme“. Postupně se tak od „nevím“ (v. 12) přes „jedno vím“ (v. 25) dostal až k sebejistému „víme“, s jakým na něj uhodili farizeové.<sup>329</sup>

Svým polopatickým výkladem udělal vlastně z farizeů hlupáky. Pokud teď popřou ono „víme,“ které je společné pro uzdraveného i pro ně, popírají tak i vlastní tradici a víru.<sup>330</sup> Pochopitelně si to nenechali líbit. Rozčílili se natolik, že použili argument *ad hominem*, „ránu pod pás“. Připomínají údajný hřích, který způsobil mužovu slepotu.<sup>331</sup> Nevadí, že Ježíš takovou interpretaci popřel a svá slova potvrdil mocným znamením (zázrakem), argument k očernění protivníka nemusí být pravdivý, stačí, když je dostatečně zažitý.

Nepohodlného uzdraveného jednoduše vyhodili pryč. Sice sobotu neporušil a celé vyšetřování se týkalo vlastně Ježíše a ne jeho, ale sám nepřimo řekl, že je Ježíšovým učedníkem a vyznal ho jako poslaného Bohem. Za to byl v tomto příběhu stanoven trest vyloučení ze synagogy (v. 22) a je nepochybné, že slepého neposlali jen za dveře, ale potrestali ho takto. Jak již bylo řečeno, nejedná se o nápravný trest, ale o trvalé ukončení vztahu – místo pomoci od nich může čekat spíše ohrožení.

---

329 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 354–382, zde 373. Podobně si s protikladem vědět–nevědět hraje i Ježíš v rozhovoru s Nikodémem, který ví („víme“), že Ježíš přišel od boha, ale neví, jak se člověk může znovu/shůry narodit.

330 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 354–382, zde 376.

331 Theobald upozorňuje, že zdánlivá podobnost s Žl 51,7 ukazuje jen pomýlený přístup farizeů. Svou hříšnost od početí totiž může každý vyznat jen o sobě, a to v modlitbě, při přijetí osobní zodpovědnosti před Bohem. Srov. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12*, s. 653.

S takovým postupem musel uzdravený počítat. Tím se ukazuje, že „uposlechl“ výzvu „Vzdej Bohu slávu“ (v. 24) a Boží slávu (na rozdíl od tajných učedníků v 12,42–43) nadřadil nad slávu lidskou.<sup>332</sup>

Podíváme-li se na dialog v celku, je nasnadě, že odpovídá situaci adresátů evangelia, že pro ně může být jakýmsi povzbuzením a návodem, jak při podobných výsleších odpovídat. Uzdravený stojí před Ježíšovými odpůrci sám, rodina od něj dala ruce pryč. Na přímý zastrašující útok (v. 24) odpovídá tak, že se zdržuje závěrů, jen uvádí fakta, která ukazují správným směrem. Na opakovanou otázku na samotný skutek, jímž došlo k porušení zákona, znovu neodpovídá, ale ptá se, zda to vyšetřující minule neslyšeli a ještě situaci ironizuje. Když druhá strana stále odmítá to, co je evidentní, vysvětlí to krok za krokem, čímž ji před posluchači zesměšní. Snad takové čtení mohlo posluchačům dodat odvahy a uvolnit strach, který z autorit ještě cítili.

Historickou situaci můžeme srovnat s dvěma dalšími knihami, které měly adresáty také v Malé Asii. V prvním listu Petrově se sice píše také o „odpovídání těm, kdo by se ptali na důvody vaší naděje,“ ale spíše než soudní výslech je tím míněno vyzvídání sousedů. Pro křesťany nepříznivá situace má více charakter ostrakismu než pronásledování. Přitom se zde nemluví, na rozdíl od Janova evangelia, o sporu se synagogou. První list Petrův datujeme zhruba do stejné doby, možná krátce před konečnou redakcí evangelia, takže rozdíly mohou být v osobním přístupu autorů. Navíc tento dopis byl psán ze vzdáleného Říma na velké území Malé Asie, proto v něm některé problémy adresátů nemusely být zcela zjevné.

Druhou srovnatelnou knihou je Zjevení. V něm jsou patrné ostré střety se synagogou (Zj 2,9; 3,9), a dokonce se zde mluví i o smrti jednoho z křesťanů (Zj 2,13, srov. 2,10). Přestože Ježíš v Janově evangeliu říká, že kromě vylučování ze synagog se bude ten, „kdo vás zabije, domnívat, že tím uctívá Boha,“ není nutné se domnívat, že v době sepsání evangelia již skutečně k zabití někoho z Janovské komunity došlo. Maloasijské křesťané jistě věděli o mučednících z Judska (Štěpán, Jakub, pokusy o zabití Pavla) a Ježíšova slova mohla odrážet celkovou atmosféru ve společnosti.

---

332 Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 354–382, zde 377.

Celý dialog tedy hodně vypovídá o situaci adresátů evangelia, která se zdá být na někde mezi Prvním listem Petrovým a knihou Zjevení.

## **5.7 Oddíl 35–38: Rozhovor Ježíše s uzdraveným**

Zprávy o událostech běží na Blízkém východě rychle, a tak se Ježíš o incidentu doslechl (nemusíme se tedy ani divit, že spolu s učedníky na začátku příběhu věděl, že dotyčný byl slepý od narození). Uzdraveného znovu vyhledal, podobně jako chromého v 5. kapitole. Čtenář evangelia si v této souvislosti může vzpomenout na Ježíšův výrok „kdo ke mně přijde, toho nevyženu“ (6,38).

Tentokrát, na rozdíl od v. 2, již rozhovor začíná sám Ježíš, což je pro čtvrté evangelium typické.<sup>333</sup> Nevaruje uzdraveného před hříchem, protože, jak už bylo řečeno, měla jeho nemoc jiný důvod. Místo toho se ho ptá jakoby s dychtivou nadějí, že konečně našel někoho, kdo pochopil: „Ty věříš v Syna člověka?“<sup>334</sup> Ptá se na víru, kterou se v celém evangeliu snaží vzbudit.<sup>335</sup> Zdůrazňuje zájmeno „ty“ (σύ), jako by doufal, že mezi nevěřícími nalezne alespoň jednoho, který věří.<sup>336</sup>

Můžeme se divit, proč Ježíš mluví o Synu člověka, místo aby se zeptal „Věříš ve mne?“<sup>337</sup> případně aby vyžadoval víru, že ho poslal Otec (o kterou mu jinde tolik jde). Čtenář evangelia pochopí, že „Synem člověka“ míní sebe, ale toto symbolické označení obsahuje mnohem více významových konotací, než pouhá první osoba. Někteří svědkové zde mají „Syn Boží“, což se zdánlivě více hodí vzhledem k vyžadování víry a k tomu, jak se mu uzdravený vzápětí pokloní. Ježíš ovšem v tuto chvíli nehovoří o svém vztahu k Otci, ale o svém významu pro lidi.

Ve Starém zákoně označuje slovní spojení „syn člověka“ obvykle prostě člověka, příslušníka lidského rodu. Ale v 7. kapitole knihy Daniel získává zvláštní

---

333 Srov. DODD, *Historical tradition*, s. 317n.

334 Předsazené „ty“ může být buď hovorovým oslovením osoby, u níž mluvčí nezná jméno (jako v Řím 14,10), nebo, což je zde pravděpodobnější, zdůrazněním druhé osoby, které vyjadřuje Ježíšovu naději, že našel alespoň jednoho člověka, který pochopil.

335 Podle Bernarda, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 337 dokonce struktura věty naznačuje, že očekává kladnou odpověď. Autor bohužel své tvrzení nijak nevysvětluje.

336 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 320.

337 Beasley-Murray, *John*, s. 159 upozorňuje, že se nejedná o víru v existenci, ale o skládání důvěry v Syna člověka.

význam. Jako Syn člověka tu vystupuje nebeská bytost, která před Bohem reprezentuje Izraele a které bude dána vláda nad světem.

Ježíš pak toto označení vztahuje na sebe (v Novém zákoně ho používá sám). On přijede do Jeruzaléma jako král a v hodině svého oslavení na kříži se ujme královské vlády (srov. rozhovor s Pilátem 18,33–37, posměšný hold vojáků 19,3 a nápis na kříži 19,19–21).

Zajímavé je i to, na jakých jiných místech Ježíš ve čtvrtém evangeliu o Synu člověka mluví. Především je to rozhovor s Natanaelem, kterému slibuje, že uvidí otevřená nebesa a anděly vystupovat a sestupovat na Syna člověka (1,51). Jedná se o jasnou narážku na Jakubův sen (28,10–22). V tomto příběhu praotec říká, že místo, na kterém viděl žebřík, je „dům Boží a brána nebeská“ (בֵּית אֱלֹהִים a שַׁעַר הַשָּׁמַיִם). Podle tohoto „programového prohlášení“ v úvodu evangelia je Ježíš pro nás místem setkání s Bohem. Syn člověka je zároveň ten, který sestoupil z nebes a vystoupil do nich, takže nám zvěstuje nebeské věci, jak říká Ježíš Nikodémovi (3,13n).<sup>338</sup> Otec mu dal moc konat soud (5,27).

Ježíš se tedy v našem příběhu uzdraveného ptá, zda věří, že má moc soudit, že zjevuje nebeské věci a že pouze v něm máme přímý přístup k Bohu.<sup>339</sup>

Pro čtenáře evangelia se k obrazu Syna člověka podle kontextu váže ještě jeden Ježíšův výrok: „A já, až budu vyvýšen ze země, potáhnu všechny k sobě“ (12,32). Pokud tedy uzdravený uvěří v Ježíše jakožto Syna člověka, pak ho on povede do svého království.<sup>340</sup>

Uzdravený to nechápe,<sup>341</sup> ví sice o apokalyptické naději na příchod Syna člověka, ale nedošlo mu, že jím je Ježíš. Nedokáže si s ním spojit očekávání Syna člověka, tak jako dav v 12,34. Důvěřuje mu jako člověku, který ho uzdravil a který mu může na Syna člověka ukázat. Za použití pozdějších termínů bychom mohli říct,

---

338 I tuto představu můžeme spojit s obrazem z knihy Daniel. V ní totiž Syn člověka symbolizuje „lid svatých nejvyššího“ (7,27), tedy Izrael. V apokalyptické tradici je Boží lid chápán jako propojující článek mezi Bohem a světem, jako kněz (srov. Zj 5,9n)

339 Souvislost sloves „vidět“ a „mluvit s“ s tématem zjevení zdůrazňuje např. Moloney, *The Johannine Son of Man*, s. 154–155.

340 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 321.

341 Jak upozorňuje Moloney, tato nechápavost znamená, že ještě neví, proč s ním farizeové tak jednali. Srov. Moloney, *The Johannine Son of Man*, s. 149.

že u něj *fides quae* není propojena s *fides qua*. Osobní vztah zde předchází poznání.<sup>342</sup> Ovšem svou otázkou „A kdo je to, Pane, abych v něho uvěřil?“ prozrazuje svou otevřenost a připravenost.<sup>343</sup>

Stejně jako na jiných místech používá vypravěč lidskou nechápavost k tomu, aby tak Ježíš sám mohl vysvětlit základní pravdy.<sup>344</sup> Replika druhého mluvčího jen pozdržuje zásadní výpověď, je jakousi pauzou před důležitým sdělením, jejímž smyslem je získat plnou pozornost posluchačů.

Ježíš tedy uzdravenému i čtenáři vysvětluje, kdo je Synem člověka: ten, kterého spatřil a který s ním mluví.<sup>345</sup> Sloveso „vidět“ je v řečtině použito v perfektu, což je slovesný čas, který označuje stav podmětu dosažený během nějaké dřívější aktivity. Dřívější slepec prohlédl a nyní hledí na Syna člověka. Vidí Ježíše poprvé, protože uzdravení se odehrálo u rybníka Siloe v jeho nepřítomnosti. Proto je odpovídajícím ekvivalentem český opis: „právě jsi ho spatřil.“<sup>346</sup> Ježíš vlastně říká: „Zrovna jsi ho poznal.“ A pak dodává: „Je to ten, který s tebou mluví.“<sup>347</sup>

Očekávání Syna člověka v budoucnosti tedy Ježíš naplňuje právě teď, podobně jako Samařančino očekávání mesiáše (4,23–26).<sup>348</sup>

Je pravděpodobné, že na toto Ježíšovo sebezjevení původně navazoval hned výrok o soudu (v. 39) a námitka farizeů. Podobně ani Samřanka nestačila reagovat, když se před ní Ježíš prohlásil mesiášem, protože přišli učedníci. Krátce po sepsání textu ale musela být reakce uzdraveného doplněna, snad nejprve jako poznámka k liturgickému použití textu, kterou pak opisovači začlenili do vlastního vyprávění.

---

342 Schnackenburg se domnívá, že uzdravený tuší, že Ježíš mluví o sobě. Možné to je, ale vypravěč to nijak neprozrazuje. Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 322.

343 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 322.

344 Srov. DODD, *Historical Tradition*, s. 318.

345 Schnackenburg se zamýšlí nad otázkou, proč zde Ježíš nepoužívá zjevitelskou formuli „já jsem to“ (ἐγώ εἰμι). Uvádí dva důvody: jednak protože je Syna člověka možné poznat jen zastřeně, jednak protože je to možné teprve tehdy, až bude vyvýšen (8,28). Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 322.

346 Námitka, že perfektum slovesa ὀράω se na ostatních místech Nového zákona překládá minulým časem, není přesvědčivá, protože rozhodující je způsob používání tohoto řeckého času.

347 Beasley-Murray, *John*, s. 159 to komentuje: „this is the first time he has been able to see the fact of Jesus; and he learns that he is actually looking on the Son of Man!“

348 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 320.

Podle této poznámky uzdravený konečně chápe, kdo Ježíš je.<sup>349</sup> Po vlastních pokusech o pochopení (prorok, člověk poslaný Bohem) získává najednou vhled a chápe celou událost. Reaguje tak, že vyzná svou víru<sup>350</sup> a pokloní se k zemi.<sup>351</sup> Tento postoj, tzv. proskynese (προσκύνησις), je výrazem nejvyšší úcty. Kromě tohoto místa je v Janově evangeliu vždy cílem proskynese Bůh (4,20–24; 12,20).<sup>352</sup>

Už od patristiky bývá zdůrazňován protiklad mezi jednáním farizeů a Ježíše – toho, koho oni vyhnali, on vyhledal.<sup>353</sup> Lidské společenství je sice rozbito, ale zároveň vzniká mnohem podstatnější společenství s Ježíšem. Podíváme-li se na tuto část vyprávění z pohledu prvních čtenářů, je jim povzbuzením, že když je lidé vyhánějí, může to být příležitost pro nové a hlubší setkání s Kristem.

## 5.8 Oddíl 39–41: Rozhovor Ježíše s farizeji

Když uzdravený poznal Ježíše jako Syna člověka, uzavřel se jeden vyprávěcí oblouk: cesta uzdraveného od slepoty k prohlédnutí (a to jak v rovině doslovné, tak přenesené).

Evangelista však ještě pokračuje ve vyprávění: Ježíš pronáší výrok, který interpretuje celou událost, a krátký rozhovor mezi ním a farizeji ukončuje ještě druhý vyprávěcí oblouk: jejich cestu od vidění ke slepotě.<sup>354</sup>

Je otázka, jak tato scéna navazuje na předchozí. Moloney ji počítá už k následující řeči o dobrém pastýři a mezi tím, co my označujeme jako šestou a sedmou scénu, tedy spatřuje hlubší přerýv, i když dělení na dva oddíly používá spíše z technických důvodů a 9,1–10,21 považuje za jeden literární celek.<sup>355</sup> Ježíš podle

---

349 Beasley-Murray, *John*, s. 159, srovnává jeho pochopení s pochopení Samaritánky a jeho poklonu se zavoláním ostatních Samaritánů.

350 Podle Schnackenburga zde oslovení „pane“ (*kyrie*) nemá kristologický význam. Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 322. Ovšem protože ještě ve v. 36 používal uzdravený titul *despota*, můžeme se domnívat, že zde nějaký posun je. Srov. Holleran, „Seeing the Light,“ s. 354–382, zde 379.

351 Beasley-Murray, *John*, s. 159 upozorňuje, že použité sloveso mohlo vzhledem ke své etymologii (κυβεω = líbat) zahrnovat i políbení nohou.

352 V knize Zjevení je důležitým tématem, kdo se komu klaní (Bohu či jeho odpůrcům). V závěru se prorok pokloní andělovi, který ho za to kárá a vybízí, aby se klaněl jen Bohu (Zj 22,8–9).

353 Augustin, *In Joh.* 44,9.10, PL 35,1717.

354 Dodd považuje tento oddíl za „sám o sobě kompletní“ a mohl by být podle něj probírán jako samostatná perikopa, srov. Dodd, *Historical Tradition*, s. 327.

355 Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 312.

něj ve v. 39 oslovuje nejmenované posluchače a odpovídají mu „někteří farizeové“.<sup>356</sup> Holleran sice považuje za literární celek jen devátou kapitolu, ale za 38. veršem předpokládá změnu místa, a tím i času: „Protože si můžeme jen stěží myslet, že setkání mezi Ježíšem a mužem, kterého vyhledal, proběhlo na veřejném místě, a ze všeho nejméně na nějakém takovém, jako se předpokládá ve v. 39–41, musel být mezi v. 38 a 39 zamýšlen zlom.“<sup>357</sup> Jenže Jan sám žádný zlom nenaznačuje, vše na sebe těsně navazuje. Použitá řecká vazba καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς (a Ježíš řekl) navazuje na předchozí děj spojkou καί. Stejné spojení najdeme i v Mt 8,13 a Lk 8,45, vždy uvozuje nové téma, ale okolnosti se nemění. Spíš se zdá, jako by se Ježíš ve chvíli, kdy se mu uzdravený poklonil, otočil k divákům a pronesl výrok o soudu.

Formálně má rozhovor Janovskou strukturu: začíná Ježíšovým výrokem, na něj navazuje reakce okolí žádajícího vysvětlení (i když ve skutečnosti se jedná o protest),<sup>358</sup> což umožňuje Ježíšovi ještě více prohloubit to, o čem mluvil.

Ježíš říká, že přišel na svět k soudu (εἰς κρίμα). Přestože jinde popírá, že by sám soudil (8,15; 12,47), jeho příchod způsobuje soud. Ostatně i jeho skutky, jak již bylo řečeno výše, jsou nástrojem soudu. Soud znamená pro jedny dar života, pro jiné odsouzení. Ježíš přináší život, ale někteří lidé se domnívají, že nepotřebují zachránce. „To je ta dělicí čára, která odděluje člověka od člověka.“<sup>359</sup> O tomto rozdělení je celý příběh. Na rovině tělesné, ale ještě více na rovině duchovní platí, že ti, kteří dříve neviděli, nyní prohlédli. Naopak ti, kteří se pyšnili, že mají světlo Zákona, jsou slepí.

Spojka „aby“ naznačuje, že tu aktivita vychází od Boha – to samé je však řečeno, jen z pohledu člověka, v rozhovoru s Nikodémem: „Soud pak je v tom, že světlo přišlo na svět, ale lidé si zamilovali více tmu ... Kdo však činí pravdu, přichází ke světlu...“ (3,19.21).<sup>360</sup>

Existuje možnost, že je tento Ježíšův výrok inspirován Izaiášem. Při jeho prorockém povolání mu totiž Bůh říká: „Jdi a řekni tomuto lidu: ‚Poslouchejte a

---

356 Moloney, *Evangelium podle Jana*, s. 322.

357 Holleran, „Seeing the Light“, s. 15.

358 Srov. Dodd, *Historical Tradition*, s. 327.

359 Bernard, *The Gospel According to St. John*, s. 339.

360 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 324.

poslouchejte, nic nepochopíte, dívejte se, dívejte, nic nepoznáte.‘ Srdce toho lidu obal tukem, zacpi mu uši, zalep mu oči, aby očima neviděl, ušima neslyšel, srdcem nepochopil, neobrátil se a nebyl uzdraven“ (Iz 6,9–10). Taková slova sdělují Izraeli, že nad ním Bůh „zlomil hůl“. Z pohledu pragmatiky textu je ale jejich význam přesně opačný – mají Izraele vyburcovat, jako když rodiče nemluví s dítětem ne proto, aby přerušili komunikaci, ale aby s nimi dítě znovu pořádně komunikovat začalo.

Izaiáš však mluví i o darování zraku slepým, a to nejprve v tzv. první písni o Hospodinově služebníkovi: „Dávám tě za smlouvu lidu, za světlo národů“ (Iz 42,6). Krátce nato ještě vyzývá: „Slyšte, slepí, prohlédněte, hluší, ať vidíte!“ (Iz 42,18). Hned dodává, že slepý není nikdo jiný než Hospodinův služebník, na tomto místě tedy Izrael.<sup>361</sup> Jeho slepota spočívá v tom, že mnoho viděl, ale nic nepoznal (Iz 42,20), přesně jako v případě Ježíšových posluchačů. V jeho slovech tak zaznívá jak burcující varování v podobě zlomené hole, tak splnění Hospodinova příslibu, že Izrael už nebude slepý, ale uvidí zase Boha, a dokonce bude sám světlem pro ostatní.

Mezi Ježíšovými posluchači jsou však farizeové. Ohrážují se proti tomu, že by i oni měli být slepí, kteří potřebují uzdravení. Jejich otázka očekává odpověď: „ne, vy nejste slepí.“ Ač poslouchají, neslyší.<sup>362</sup> Zakládají si totiž na své odlišnosti od davu, který nezná Zákon (7,49). Ježíšův výrok jim nedává na výběr – buď jsou slepí a potřebují ho, aby viděli, nebo naopak kvůli němu oslepnou. To se jich pochopitelně dotklo, a tak se ptají, zda je Ježíš považuje za slepé.

Moderní čtenář by od Ježíše očekával moralizující odpověď: „Kdybyste uznali svou slepotu, mohl bych vás uzdravit. Když však tvrdíte, že vidíte, zůstanete slepí.“<sup>363</sup>

Nic takového ale Ježíš neříká. Jeho odpověď přesně zapadá do způsobu argumentace i do teologie čtvrtého evangelia. Využívá této otázky k tomu, aby

---

361 Co se týče paradoxu, že Boží služebník Izrael je zároveň světlem a zároveň slepým, srov. Vlková, *Hospodinův služebník a nová smlouva*, s. 68.

362 Srov. Holleran, „Seeing the Light“, s. 354–382, zde 380.

363 Podobně to formuluje i Bernard, *The Gospel According to St. John*, s. 341: „Yes, you are blind, despite your authoritative position as religious guides.“ Ježíšova slova pak parafrázuje: „No, you are not wholly blind; that is the worst feature of your case.“

rozhovor posunul dál a na jinou rovinu: tentokrát v jistém smyslu zpět na rovinu fyzickou. Říká farizeům, že by pro ně vlastně bylo lepší, kdyby jim skutečně nesloužily oči, protože by pak neviděli jeho skutky a měli výmluvu pro to, že v něj neuvěřili. Přesně tak to později vysvětlí při večeři na rozloučenou svým učedníkům: „Kdybych byl nepřišel a nemluvil k nim, byli by bez hříchu. Nyní však nemají výmluvu pro svůj hřích“ (15,22). „Kdybych byl mezi nimi nečinil skutky, jaké nikdo jiný nedokázal, byli by bez hříchu. Ale oni je viděli, a přece mají v nenávisti i mne i mého Otce“ (15,24). „Hřích je v tom, že ve mne nevěří“ (16,8). Plní se tak Ježíšovo varování v 8,21.24 těm, kteří v něj neuvěří.

Zatímco slepý byl uzdraven, farizeové jsou čím dál více stíženi slepotou. A zatímco o Ježíši i o uzdraveném muži vyhlašují, že to jsou hříšníci, sami, protože neuvěřili, zemrou ve svých hříších (8,21–24). Evangelista se tak zároveň vypořádává s předchozím obtížným Ježíšovým výrokem, podle něhož by se mohlo zdát, že způsobuje slepotu těch, kteří k tomu byli předurčení – slepota není způsobená Božím nařízením, ale lidským rozhodnutím.<sup>364</sup>

Je zde ještě jeden drobný detail: podle evangelisty na Ježíšova slova reagují „ti z farizeů, kteří s ním byli“ (ἐκ τῶν Φαρισαίων ... οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες). Proč najednou evangelista nemluví prostě o farizejích? Předně tím chce naznačit, že se tento rozhovor neodehrává „na půdě farizeů“, v synedriu, kde vyslychali uzdraveného a jeho rodiče. Ježíšova slova tedy platí pro všechny, kteří jsou jako farizeové v evangeliu označováni. Na druhou stranu Janova formulace skupinu farizeů, kteří se ptají, omezuje. Nemluví o farizejích, kteří tam byli, ale o „těch z farizeů, kteří byli s ním.“ Být s někým ještě nemusí znamenat stranictví (srov. výrok o chudých, kteří jsou s vámi stále v 12,8). Komentátoři upozorňují, že předložku μετά nemůžeme chápat jako „osobní spojitost“, ale prostě místně.<sup>365</sup> I když se zřejmě nejednalo o Ježíšovy přívržence, zdá se, že Český ekumenický překlad jde příliš daleko, když mluví jen o farizejích, „kteří tam byli.“ Tito farizeové projeví svůj zájem, byli tam kvůli Ježíšovi a ne jen náhodou poblíž. Mohli to být Ježíšovi sympatizanti (jako Nikodém, Josef z Arimatie a další),<sup>366</sup> ale také donašeči (Lk

364 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 325.

365 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 324, pozn. 2.

366 Právě o Ježíšových posluchačích se opakovaně říká, že někteří v něj uvěřili (7,31; 8,30) a byli mezi nimi i přední muži (ἀρχοντες – 12,42).

20,20).<sup>367</sup> I přes to, že si přišli Ježíše poslechnout, se jim dostává velice tvrdé odpovědi, která je popudí. Jeho odpověď vyznívá až útočně.

Není to poprvé, co tak mluví. O svátcích stánků se nechápajícího davu ptal, proč ho chtějí zabít (7,20), v poslední den pak vyhrotil rozmluvu tak, až ho dav málem kamenoval (8,32–59). Je možné, že zde evangelista zachytil skutečnou Ježíšovu nervozitu v čase, kdy věděl, že se blíží konec jeho poslání. Musíme mít ale také na paměti, že žádný mistr neříká svým žákům jen příjemné věci a nezůstali ušetřeni ani učedníci: řeči o chlebu života se mnoho zhrozilo a odešlo (6,60–66).

Každopádně kritikou hříchu farizeů se Ježíš dostává k tématu, kterému se v následující perikopě bude podrobně věnovat – srovnání dobrého pastýře s pastýři, kterým na ovcích nezáleží.

---

<sup>367</sup> Tak Sušil, *Evangelium podle Jana*, s. 167.

## 6. Závěrečné otázky

V předchozích kapitolách jsme se věnovali vymezení perikopy v jejím kontextu, porovnávali dochované varianty textu, určovali strukturu perikopy, porovnávali jsme ji s dalšími texty, hledali její literární druh, představovali hlavní postavy a nakonec i podrobně rozebrali celý text. Na závěr zbyly dvě otázky, které vyžadují jistý odstup. První z nich často zajímá současné čtenáře: jak je to s historicitou příběhu? Druhá je však ještě důležitější: Jak příběh zapadá do poselství celého evangelia?

### 6.1 Historická kritika

To, že Ježíš konal věci, které i v dnešní době nazýváme zázraky, je z biblické i mimobiblické literatury dostatečně dosvědčeno. Na tomto místě nemá příliš smysl řešit ani to, zda mohl být člověk uzdraven cestou přirozenou (třeba v případě, že by se v původní verzi příběhu jednalo o slepotu získanou) či nadpřirozenou – to je věcí osobní víry. Nás spíše zajímá, co z vyprávění můžeme označit s největší pravděpodobností za autentické skutky a slova (i když nemusely být takto u sebe), a co bylo pravděpodobně dotvořeno později.

Celkově se zdá, že máme před sebou, jako i jinde u Jana, dosti rozvinutou tradici: zázrak se týká obzvláště obtížného případu (slepota od narození) a Ježíš se sám ujímá iniciativy. Na druhou stranu řada podrobností ukazuje, že by se v této tradici mohlo dochovat hodně původních prvků, například přesné místo a okolnosti uzdravení.<sup>368</sup>

První v úvahu přichází Ježíšův výrok o důvodech nemoci uvozený otázkou učedníků. Takováto ponaučení ve formě otázky a odpovědi mohou obsahovat autentické učení. Přímou úměru mezi hříchem a utrpením Ježíš vylučuje také ve své reakci na zprávu, že Pilát dal smísit krev Galilejců s krví jejich obětních zvířat (Lk 13,1–5). Tento postoj se zdá být autentický<sup>369</sup> a mohl posloužit jako výchozí bod pro další úvahu, která je již ale typicky janovská a zřejmě pozdní: lidská nemoc je Bohu

---

368 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 311.

369 Srov. Beasley-Murray, *John*, s. 152. Po stránce obsahové však představuje jistý problém skutečnost, že výrok stojí v napětí k 5,14, kde Ježíš mezi hříchem a postižením spojitost klade. U Jana stejně jako u Lukáše tedy Ježíš zcela spojitost mezi hříchem a utrpením neodmítá.

příležitostí pro projevení mocných skutků. Podobnou myšlenku najdeme v témže evangeliu v příběhu o uzdravení Lazara (11,4), ale jinak není pro Ježíšovo učení nijak typická. Není tedy možné doložit, že by druhá část výroku sahala až k historickému Ježíšovi.

To, že si byl Ježíš vědom krátkosti času, který mu zbývá, můžeme ilustrovat i jeho výrokiem v Lk 13,32: „Hle, já vyháním demony a uzdravuji dnes i zítra, a třetího dne dojdou do svého cíle (nebo: musím ukončit [své dílo]).“<sup>370</sup> Je ale také možné, že výrok o povinnosti konat skutky toho, který Ježíše poslal, dokud je den, mohl původně vyzývat ke konání dobrých skutků, dokud je čas. I tak by se do Ježíšova učení dobře hodil (srov. např. Ježíšovu řeč o posledním soudu v Mt 25,31–46). Přicházející noc totiž nemusí odkazovat jen na noc zrady (Mt 26,31.34; Mk 14,30), ale také na noc nečekaného příchodu soudu (příchod zloděje: Mt 24,43 / Lk 12,39; příchod ženicha: Mt 25,6; boháčovy stodoly: Lk 12,20; dva na jednom lůžku: 17,34), kdy je již na všechny přípravy pozdě. Tato „naléhavost času“ byla bezpochyby součástí Ježíšova učení, protože je dosvědčena i na mnoha dalších místech (např. podobenství o špatném služebníkovi Mt 24,48–51).

Třetí výrok, v němž se Ježíš prohlašuje za světlo světa, je pravděpodobně produktem tradice nebo přímo evangelisty.<sup>371</sup> U synoptiků je tak Ježíš označován druhými (Mt 4,16 – evangelista cituje Izaiáše; Lk 2,32 – Simeon), zatímco on vyzývá učedníky, aby sami působili jako světlo (Mt 5,14–16; 8,16). Je snazší si představit vývoj od pozice synoptiků k Janovi než naopak.

Co se samotného popisu zázraku týče, nemůžeme si být jisti podrobnostmi, ale působí věrohodně. Skutečnost, že Ježíš používal v takových případech slinu, máme dosvědčenou i na jiných místech (Mk 7,33; 8,23). Takovéto magie podobné jednání (i když u Jana je oslabeno tím, že k uzdravení dochází až po umytí) navíc představovalo pro křesťany pohoršení, a proto ho zřejmě Lukáš s Matoušem od Marka nepřebírají. Je tedy nepravděpodobné, že by si je Jan vymyslel.<sup>372</sup>

---

370 Srov. Brown, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 382.

371 Tak Beasley-Murray: *John*, s. 152.

372 Bernard, *Gospel According to St. John*, s. 327, říká: „It is evidently the *oldest* tradition.“ Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 307: „Der Gebrauch des Speichels ... zeigt den urtümlichen Charakter der Erzählung.“

To, že Ježíš dělal zázraky v sobotu, máme dobře dosvědčeno z tradice (Mk 3,1–6par; Lk 13,10–17; 14,1–6, Jan 5,1–18). Jan toto počínání vysvětluje tak, že Ježíš jen napodobuje svého Otce, Boha, který je také činný v sobotu (5,17–18, srov. 9,4). Ale toto se zdá být až druhotným teologickým výkladem, původní je spíše zdůvodnění, které podává Ježíš u Marka, totiž důraz na to, že sobota je zde pro člověka a ne naopak (Mk 2,27–28).

Další události po dobu, kdy není Ježíš na scéně, můžeme z největší pravděpodobností považovat za později dotvořené.<sup>373</sup> Jednak, jak bylo ukázáno, odrážejí hlavně situaci janovské obce. Kromě toho je vůbec nepravděpodobné, že by se k nám mohla nějaká zpráva o těchto událostech dostat – vševědoucí vypravěč je konstrukt, který naopak ukazuje na to, že si skutečný autor řadu věcí domyslel. Můžeme mít také pochybnosti, že by se mohla z předvelikonoční doby zachovat tak dlouhá tradice, která se neváže *přímo* na Ježíše.<sup>374</sup>

Verš 22 navozuje otázku, jak to bylo s vyloučením ze synagogy. Jak už bylo řečeno, v Ježíšově době takto jeho následovníci trestání nebyli. Schnackenburg však uvádí možnost, že by historickým jádrem těchto zpráv mohla být synagogální „klatba“, tedy nápravný trest. V pozdější tradici by pak křesťané tento institut zaměnili za vylučování ze synagogy, ke kterému docházelo až na konci prvního století. Sám ale tuto možnost považuje za pochybnou, protože následování falešného mesiáše nepatřilo mezi vyjmenované delikty, které se synagogální „klatbou“ trestaly.<sup>375</sup> Ježíšovi následovníci se sice jako jejich mistr setkávali za jeho života s nepřátelstvím vůdčích osob židovského národa, ale žádný oficiální trest proti nim nebyl uplatňován.

Závěrečný dialog s uzdraveným obsahuje autentické Ježíšovo sebeoznačení „Syn člověka“<sup>376</sup> a je možné, že ve starším podání následovalo hned po uzdravení. Víme také, že podle Ježíšových slov mělo být přiznání se k němu jako k Synu

---

373 I když je nutné zmínit i možnost, že by první výslech už byl součástí vyprávění ještě před jeho začleněním do evangelia. Srov. Brown, *The Gospel according to John, I–XII*, s. 379.

374 Bernard, *Gospel According to St. John*, s. 329, to ovšem přisuzuje svědectví uzdraveného. Ani on ale nebyl stále přítomen.

375 Srov. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, sv. 2, s. 317.

376 Kromě Janova evangelia takto Ježíš o sobě mluví i u Marka, ve společné látce Matouše a Lukáše (tzv. pramen Q) i v pasážích objevujících se výhradně u Matouše či u Lukáše. Srov. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 241.

člověka před lidmi hlavním kritériem pravého učedníka (Lk 12,8–9 a Mt 10,32–33).<sup>377</sup> Méně pravděpodobné se zdá, že by se Ježíš ptal na víru po zázraku. To je charakteristické pro Jana: víra je odpovědí na zázrak, zatímco u synoptiků spíš zázraky víru předpokládají. Cílem Ježíšových činů u Jana je, aby v něj lidé uvěřili, zatímco u synoptiků tak zvěstuje příchod Božího království. V tomto je nejspíš původní tradice synoptická.

Můžeme ale uvažovat ještě o dalších dvou výročí, které pronáší Ježíš v závěru kapitoly. Ježíšovo prohlášení, že přišel, aby slepí viděli a vidoucí oslepli, dobře zapadá do toho, co víme o jeho působení: ujímal se opovrhovaných a hříšníků a kritizoval ty, kteří se domnívali, že již dosáhli spravedlnosti.

Celkově se dá říci, že s tím, co víme o historickém Ježíšovi, v 9. kapitole dobře koresponduje řada prvků: Ježíš skutečně odmítal vysvětlovat každé utrpení jako trest za hřích. V jeho poselství zaznívala naléhavost času. Použití bláta ze sliny k uzdravení je postup, který se jeví jako nevhodný, a právě proto věrohodný. Sebeoznačení „Syn člověka“ pak Ježíš skutečně s největší pravděpodobností používal, i když jeho přesný smysl se mohl během tradování posouvat.

## **6.2 Poselství Jan 9 v celku evangelia**

Závěrečná otázka metody práce s biblí nazvané Bludesch zní: K čemu konkrétnímu mne text vybízí, abych dnes ve svém životě udělal? V knize samozřejmě není možné dát zcela konkrétní odpověď, tu musí každý hledat sám, ale přesto je dobré se ptát, k čemu nás toto Boží slovo vybízí, co je jeho poselstvím. Protože však příběh o uzdravení slepého od narození nestojí, jak jsem se pokusil ukázat, jako samostatná epizoda, je třeba otázku položit ještě jinak: Jak zapadá tento příběh do celkového poselství evangelia podle Jana?

Zde se domnívám, že musíme postupovat tak říkajíc v janovském duchu a zaměřit se na počátek a konec, na alfu a ómegu, na začátek evangelia, tedy prolog, a jeho první závěr, tedy verše 20,30n.

Prolog obsahuje Janovu radostnou zvěst o Slově, které přišlo do světa – další části evangelia pak to, jak k tomu v dějinách došlo. O Slově slyšíme, že „v něm byl život, a život byl světlem lidí.“ Ježíš v našem příběhu dává tomu, který sedí v

---

<sup>377</sup> Srov. Beasley-Murray, *John*, s. 154.

temnotách, nejprve světlo a potom i nový život v novém společenství. Ježíšovo světlo „tma nepohltila,“ sice se na čas vzdálil, ale zůstal zde jeho svědek, který je svou pouhou existencí živou připomínkou mocných Božích skutků, které na něm Ježíš vykonal. Jeho přítomnost vnáší do světa rozdělení na ty, kteří Ježíše přijímají, a ty, kteří ho odmítají.

Slepý Ježíše přijal, dostalo se mu poznání, kým je, a dostal moc stát se Božím dítětem. To znamená, že se stal členem nového eschatologického společenství Božích dětí. Ne tak farizeové, o nichž Ježíš říká pro nás velmi pohoršlivou větu, že jsou děti ďáblovy (8,44).

Slovo totiž svět nepoznal a vlastní nepřijali. To je postoj světa a tak také jednají farizeové. Ježíšova tvrdá slova „kdybyste byli slepí, neměli byste hřích; vy však říkáte ‚vidíme,‘ proto váš hřích trvá,“ tedy platí nejen pro tehdejší židy, ale i pro všechny ostatní,<sup>378</sup> kteří nechtějí poznat Ježíše jako mesiáše a odmítají ho, protože se domnívají, že mají své vlastní světlo.

Takovýto postoj je pro dnešního člověka jen těžko přijatelný. Musíme mít ale na zřeteli, proč tak Jan psal. A to nám říká právě v závěru svého evangelia: „abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste vírou měli život v jeho jménu.“

Cílem je tedy ukázat dvě cesty a povzbudit čtenáře, aby si vybrali tu správnou. To je cesta víry. A právě příběh o uzdraveném slepci podrobně ukazuje, jak víra roste. Na konci se sice může zdát, že tato víra nevede k životu, ale ke smrti. Uzdravený je totiž vyhnán ze společenství, ze svých sociálních vazeb, což mohlo ve starověku opravdu ohrozit jeho přežití. Ježíš ho však vyhledal a nabídl mu nový domov mezi těmi, kteří uvěřili, mezi Božími dětmi.

Při tom všem se ukazuje, jak rostoucí víra proměňuje člověka a dává mu život. Ten, který žil na hranici mezi životem a smrtí, na okraji společnosti, který žebral u vstupu do chrámu, dostává orientaci v životě, odvahu a výmluvnost, které nedokáží vzdorovat ani studování. Stává se pravým Ježíšovým učedníkem. To je Janovo povzbuzení pro posluchače, pro ty, kteří uvěřili v Krista.

---

378 Konkrétně Kierspel, *The Jews and the world in the fourth Gospel: Parallelism, Function, and Context*, s. 216, uvádí, že „odmítnutí a zabití mistra ze strany židů slouží k tomu, aby vysvětlilo stejnou zkušenost jeho služebníků mezi pohany.“

## Annotation

The story of Jesus healing the man born blind is not as popular as other pericopes of the Gospel according to John (e.g. the Prologue), yet several books were written about it in recent decades and it emerges in a variety of contemporary biblical and historical discussions: about the situation in Palestine in Jesus' days, about the situation in the community, in which the fourth gospel was written, about the social status of blind people in the antiquity etc.

The aim of the proposed study is to treat these related topics in connection with each other and to offer a synthesis. The first chapter is focused on the text and context of John 9 and contains the author's translation, discussion on the preserved variants in the text and on the structure of it.

The second chapter follows parallel texts found in the Old Testament, the New Testament and other ancient reports of healing of the blind. In connection with it, the genre of the story is the theme of the third chapter. The fourth chapter is focused on the most important characters of the story: Jesus, the blind beggar and Pharisees. The fifth chapter contains the analysis of the text. It is divided into seven scenes in accordance with the structure proposed in the chapter one. The first of these scenes is followed by an excursus dedicated to the reception history of John 9.2–3.

Finally, the sixth chapter answers two questions which need to be considered separately: How is it with the historicity of the story? And how can be the message of the pericope incorporated into the message of the whole gospel?

## Zusammenfassung

Die Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9) wird von den Auslegern zwar nicht so oft behandelt wie andere Perikopen des Johannesevangeliums (z.B. der Prolog), doch in den letzten Jahren wurden einige Bücher darüber geschrieben. Das Kapitel ist Gegenstand von manchen heutigen biblischen und historischen Diskussionen: ob es sich um die Situation der Leute in Palästina in der Zeit Jesu handelt, oder um die Situation in der Gemeinde, in der das Vierte Evangelium geschrieben wurde, oder um den Status der Blinden im Altertum usw.

Das Ziel dieser Untersuchung ist, diese zusammenhängenden Themen in ihren gegenseitigen Beziehungen zu behandeln und eine Synthese zu bieten. Das erste Kapitel der Arbeit konzentriert sich auf den Text und Kontext von Joh 9 und enthält auch die Übersetzung des Textes, die Textkritik und die Bestimmung der Struktur des Textes.

Das zweite Kapitel untersucht parallele Texte aus dem Alten und Neuen Testament und aus der antiken Literatur. Darauf folgt im dritten Kapitel die Bestimmung der Gattung des Textes. Das vierte Kapitel konzentriert sich auf die Hauptpersonen der Geschichte: Jesus, den geheilten Bettler und die Pharisäer. Das fünfte Kapitel enthält die Analyse des Textes. Es ist in sieben Szenen geteilt. Nach der ersten Szene folgt ein Exkurs über die Wirkungsgeschichte des Textes.

Schließlich sucht das sechste Kapitel nach den Antworten auf zwei Fragen, die getrennt behandelt werden müssen: Wie steht es mit der Historizität der Geschichte? Und wie kann die Botschaft dieser Perikope in die Botschaft des ganzen Evangeliums eingegliedert werden?

## Použitá literatura

- Aland, Kurt – Aland Barbara, *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- Asiedu-Peprah, Martin, *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Bagnall, Roger S., *The Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Barrett, C. K., *The Gospel according to St John: an introduction with commentary and notes on the Greek text*, Cambridge: University Press, 1996.
- Bauckham, Richard (ed), *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Beasley-Murray, George R., *John*, Word biblical commentary 36, Nashville: Thomas Nelson, 1999.
- Beck, David R., *The discipleship paradigm: readers and anonymous characters in the fourth Gospel*, Leiden: Brill, 1997.
- Beirne, Margaret, *Women and Men in the Fourth Gospel*, London: T&T Clark, 2004
- Belle, Gilbert Van, *The Sign Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis*, BETL 116, Leuven: Peeters, 1994.
- Belle Gilbert van, „Prolepsis in the Gospel of John,“ *Novum Testamentum* 43, č. 4 (2001): 334–347.
- Belle, G. Van, „L’usage proleptique du pronomme ἄΥΤΟΣ en Jn 9:13, 18,“ *Novum Testamentum* 47, č. 1 (2005): 1–18.
- Bernard, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, The International Critical Commentary, sv. 1–2, Edinburgh: T&T Clark, 1928.
- Beutler, Johannes – Fortna Robert T., *The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Bible: Písmo svaté Starého a nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*, Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 2001.

- Blank Josef, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg: Lambertus, 1964.
- Boor, Werner de, *Das Evangelium des Johannes*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2000.
- Bornkamm, Günther, *Geschichte und Glaube*, sv. 2, München: Chr. Kaiser, 1971.
- Bratcher, R. G., „The Jews‘ in the Gospel of John,“ *Bible Translator* 26 (1975): 401–409.
- Brown, Raymond E., *An introduction to the Gospel of John*, edited, updated, introduced, and concluded by Francis J. Moloney, The Anchor Bible reference library, New York: Doubleday, 2003.
- Brown, Raymond E., *The Gospel according to John, I–XII*, New York: Doubleday, 1966.
- Bultmann, Rudolf Karl, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1941.
- Burchard, Chr., „εἰ nach einem Ausdruck des Wissens oder nicht-wissens Joh 9,25, Act 19,2, I Cor 1,16, 7,16,“ *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961).
- Burney, Charles Fox, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon Press, 1922.
- Calvin, Joannes, *Commentarii in Euangelium secundum Joannem*, Opera omnia 6, Amsterdam: Joannes Jacobus Schipper, 1667.
- Catena graecorum patrum in Novum Testamentum*, sv. 3, ed. J. A. Cramer, Oxonii, 1844.
- Cohen, Shaye J. D., *The Significance of Yavneh and other Essays in Jewish Hellenism*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Comfort Philip W. – Barrett David P., *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 2001.
- Comfort Philip W., *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography & Textual Criticism*, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2005.
- Dibelius, Martin, *From tradition to Gospel*, Essex: Mansel, 1971.

- Deissmann, Adolph – Strachan Lionel Richard Mortimer, *Light from the Ancient East Or the New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco Roman World*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2003.
- Dodd, G. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Dodd, G. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Donahue, John R. – Harrington Daniel J., *Evangelium podle Marka*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005 (orig. *The Gospel of Mark*, Collegeville: The Liturgical Press, 2002).
- Donahue, John R., *Life in abundance: studies of John's Gospel in tribute to Raymond E. Brown*, S.S., Collegeville: Liturgical Press, 2005.
- Elliott, James Keith (ed), *Studies in New Testament language and text: essays in honour of George D. Kilpatrick*, Leiden: Brill, 1976.
- Esser, Albert, *Das Antlitz Der Blindheit in Der Antike*, Leiden: Brill 1961.
- Fitzmyer, Joseph A., *Tobit*, Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
- Forkman, Göran, *The Limits of the Religious Community: Expulsion form the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity*, Lund: Gleerup, 1972 .
- Fortna, Robert Tomson, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Edinburg: T. & T. Clark, 1988.
- Fortna, Robert Tomson, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Garland, Robert, *The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, Ithaca: Cornell University Press 1995.
- Goodenough, E. R., „John A Primitive Gospel,“ *Journal of Biblical Literature* 64 (1945): 145–182.
- Grasso, Santi, *Il Vangelo di Giovanni: Commento esegetico e teologico*, Roma: Citta Nuova, 2008.
- Harrington, Daniel J., *Evangelium podle Matouše*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003 (orig. *The Gospel of Matthew*, Collegeville: The Liturgical Press, 1991).

- Herzog, Rudolf (ed.), *Die Wunderheilungen von Epidauros: Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1931.
- Holleran, „Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9,“ *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 69 (1993): 5–26, 354–382.
- Kierspel, Lars, *The Jews and the world in the fourth Gospel: parallelism, function, and context*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Klement Alexandrijský, *Stromata IV*, přeložila Veronika Černušková, úvod a poznámky k textu Miroslav Šedina, Praha: OIKOYMENH, 2008.
- Klink III, Edward W., „The overrealized Expulsion in the Gospel of John,“ in *John, Jesus and History*, sv. 2, ed. Anderson, s. 175–184.
- Knihy tajemství a moudrosti*, sv. 1, *Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, ed. Zdeněk Soušek, Praha: Vyšehrad, 1998.
- Koehler, Ludwig – Baumgartner Walter, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, Leiden: Brill, 2001.
- Köstenberger, Andreas J., *John*, Baker exegetical commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Kraft, Heinrich, *Slovník starokřesťanské literatury: Život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- Lagrange, *l'Évangile selon Saint Jean*, Lecoffre, 1904.
- Loos, Hendrik van der, *The miracles of Jesus*, Leiden: Brill, 1965.
- Lowe, M., „Who Were the IOUDAIOI?“ *Novum Testamentum* 18 (1976): 101–130.
- Martyn, J. Louis, *History and theology in the Fourth Gospel*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Mitchell, Stephen, *Anatolia: Land, men, and Gods in Asia Minor*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Moloney, Francis J., *Evangelium podle Jana*, Sacra Pagina 4, Karmelitánské nakladatelství 2009 (orig. *The Gospel of John*, Collegeville: The Liturgical Press, 1998).
- Moloney, Francis J., *The Johannine Son of Man*, Roma: LAS, 2007.

- Morris, Leon, *The Gospel according to John*, The new international commentary on the New Testament, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1995.
- Neusner, Jacob – Chilton, Bruce, *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco: Baylor, 2007.
- Nickelsburg, G. W. E., „Son of Man,“ in *The Anchor Bible dictionary*, sv. 6, ed. David Noel Freedman, New York: Doubleday, 1992, s. 137–150.
- Nicol, W., *The Sēmeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction*, Leiden: E. J. Brill, 1972.
- Novum testamentum graece*, ed. Eberhard Nestle a Erwin Nestle, Barbara a Kurt Aland, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Nový zákon: Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- O'Rourke, John J., „The Historic Present in the Gospel of John,“ *Journal of Biblical Literature* 93, č. 4 (1974): 585–590.
- Painter, John, „John 9 and the Interpretation of the Fourth Gospel,“ *Journal for the Study of the New Testament* 28 (1986): 31–61.
- Pancaro, Severino, *The law in the fourth gospel: The Torah and the gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, Leiden: Brill, 1975.
- Porter, Calvin L., „John IX. 38, 39 a: A Liturgical Addition to the text,“ *New Testament Studies* 13, č. 13 (1967): 387–394.
- Rein, Matthias, *Die Heilung des Blindgeborenen Joh 9*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Band 73, Tübingen: Mohr Siebeck 1995.
- Reynolds, Benjamin E., *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Rukopisy od Mrtvého moře*, přel. Stanislav Segert, Robert Řehák a Šárka Bažantová, Praha: OIKOYMENH, 2007.
- Salmon, Marilyn J., *Preaching without contempt: Overcoming unintended anti-Judaism*, Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Schenke, Ludger, *Johannes: Kommentar*, Düsseldorf: Patmos, 1998.
- Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium*, Leipzig: St. Benno, 1966–1977.

- Schneider, Johannes, *Das Evangelium nach Johannes*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1976.
- Schulz, Siegfried, *Das Evangelium nach Johannes*, Das Neue Testament Deutsch: sv. 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Schultz Joseph P., *Judaism and the Gentile faiths: comparative studies in religion*, New Jersey: Fairleigh Dickinson Univ Press, 1981.
- Silvas, Anna, *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Strack, Hermann L. – Billerbeck Paul, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte: Erläutert aus Talmud und Midrasch*, München: Beck, 1989 .
- Strack, Hermann L. – Billerbeck Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4. díl, *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, München: Beck, 1965.
- Suetonius, Gaius Tranquillus, *C. Suetonii Tranquilli Opera*, sv. 1, *De vita caesarum libri VII*, Lipsiae: Taubner, 1907.
- Sušil, František, *Evangelium svatého Jana: Přeloženo a obšírně vyloženo*, Praha: Nákladem dědictví sv. Prokopa, 1867.
- Tacitus, Cornelius, *Cornelii Taciti Historiarum libri*, ed. C. D. Fisher, New York: Oxford University Press, 1922.
- Teppler, Yaakov Y. – Susan Weingarten, *Birkat haMinim: Jews and Christians in conflict in the ancient world*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Thatcher, Tom, *What we have heard from the beginning: The past, present, and future of Johannine studies*, Baylor Waco: University Press, 2007.
- The Greek New Testament*, ed. Barbara Aland, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.
- Theobald, Michael, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12*, Regensburg: Pustet, 2009.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Gerhard Friedrich, 10 sv., Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990.
- Thomas Aquinas, *In evangelia s. Matthaei et s. Joannis commentaria*, sv. 2, *Evangelium secundum Joannem*, Taurini: Marietti, 1925.
- Thyen, Hartwig, *Das Johannesevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

- Tichý, Ladislav, *Chvála lásky*, Olomouc: VUP, 2008.
- Tilborg, Sjef van, *Das Johannes-Evangelium: Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005.
- Turner, E. G., *Greek Papyri: An Introduction*, ACLS Humanities E-Book 2008.
- Turner, Nigel, *A Grammar of New Testament Greek*, sv. 3, *Syntax*, Edinburgh: T&T Clark, 1963.
- Vlková, Gabriela Ivana, *Cambiare la luce in tenebre e le tenebre in luce: Uno studio tematico dell'alternarsi tra la luce e le tenebre nel libro di Isaia*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003.
- Vlková, Gabriela Ivana, *Hospodinův služebník a nová smlouva: výklad „Písní o služebníkovi“ z knihy Izaiáš a jejich poselství o smlouvě*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2009.
- Wahlde C. von, „The Jews‘ in the Gospel of John: Fifteen Years of Research (1983–1998),“ *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 76 (2000): 30–55.
- Weiler, I.– Graßl, H., *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum: Referate von Symposion "Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik" in Graz, 21.–23. 9. 1987*, Graz: Leykam, 1988.
- Wengst, Klaus, *Das Johannesevangelium*, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4, 2 s., Stuttgart: Kohlhammer, 2000.
- Wilckens, Ulrich, *Das Evangelium nach Johannes*, Das Neue Testament Deutsch: Neues Göttinger Bibelwerk 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Wright, William M., *Rhetoric and Theology: Figural Reading of John 9*, Berlin: De Gruyter, 2009.

## Seznam zkratek

Zkratky biblických knih jsou podle Českého liturgického překladu *Nový zákon: Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. Zkratky biblických rukopisů jsou podle *Novum testamentum graece*, ed. Eberhard Nestle a Erwin Nestle, Barbara a Kurt Aland, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

3Q15	tzv. <i>Měděný svitek</i> ze třetí kumránské jeskyně
4Q200	fragment knihy Tobiáš ze čtvrté kumránské jeskyně
4Q252	<i>Komentář ke Genesi A</i> ze čtvrté kumránské jeskyně
4Qpatr	<i>Požehnání praotců</i> ze čtvrté kumránské jeskyně
ABD	<i>The Anchor Bible dictionary</i> , ed. David Noel Freedman (New York 1992)
BGU	Ägyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin: Griechische Urkunden (Berlin 1863–)
CPR	Corpus Papyrorum Raineri, ed. C. Wessely, (Vienna 1895)
GCS	Griechischen christlichen Schriftsteller, ed. Adolf Harnack a Theodor Mommsen, (Lepzig 1891–)
O.Elkab.	Elkab III. Les ostraca grecs, ed. J. Bingen a W. Clarysse. (Brussels 1989)
O.Mich.	Greek Ostraca in the University of Michigan Collection, Part I, Texts, ed. L. Amundsen (Ann Arbor 1935)
P. Corn.	Greek Papyri in the Library of Cornell University, ed. W. L. Westermann a C. J. Kramer, Jr., (New York 1926)
P. Mich.	Papyri in the University of Michigan Collection, ed. J. G. Winter, (Ann Arbor 1936).
P. Oxy.	The Oxyrhynchus Papyri, 17 sv., ed. B. P. Grenfell a A.S. Hunt (1896–1927).
P.Koeln	Kölner Papyri, ed. B. Kramer, M. Gronewald et al., (Cologne/Opladen 1976–2003)
P.Ross.Georg.	Papyri russischer und georgischer Sammlungen, ed. G. Zerteli, O. Krüger, P. Jernstedt, Tbilisi, 1925–1935

PG	Patrologia graeca, ed. Jacques Paul Migne (Paris 1857nn)
PL	Patrologia latina, ed. Jacques Paul Migne (Paris 1844nn)
SB	Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten, ed. F. Preisigke et al., (Strassburg 1915–)
<i>ThWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , ed. Gerhard Friedrich (Stuttgart 1990)

## Publikační činnost autora

### Odborné články:

„Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova,“ *Studia Theologica* 9, č. 4 [30] (2007): s. 24–40

„Cesty Siónu,“ *Teologické texty* 20, č. 3 (2009): 138–142

„Apoštol Pavel a problematika šíření křesťanství v Malé Asii,“ in *Apoštol Pavel a Písmo*, ed. Ladislav Tichý a Dominik Opatrný, Olomouc: VUP, 2009.

„The Figure of man born blind“ přijato k vydání v časopise *Biblica*

### Jako editor:

*Studia theologica* (od r. 2007)

*Apoštol Pavel a Písmo*, ed. Ladislav Tichý a Dominik Opatrný, Olomouc: VUP, 2009.

### Jako překladatel:

Bruce M. Metzger, *Starověké a anglické překlady Bible*, Praha: Česká biblická společnost, 2010.

### Citace:

Mireia Ryšková, „Královské kněžstvo v Prvním listě Petrově a Zjevení Janově,“ *Studia theologica* 12, č. 4 [42] (2010): 17–32, zde 20, pozn. 11: citace článku „Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova,“ *Studia Theologica* 9, č. 4 [30] (2007): s. 24–40; zejména s. 25–32

### Popularizační činnost:

Autorství řady programů Bible v liturgii vysílaných rádiem Proglas

Spolupráce s linkou důvěry portálu vira.cz při Pražském pastoračním středisku

Odborný poradce soutěže Bible a my