UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Pavlovo obrácení a jeho možné interpretace z hlediska psychologického

Paul´s conversion and its possible psychological interpretations

Diplomová práce

Vedoucí práce: Autor:

Mgr. Jiří Lukeš Th.D. Eva Mašková

Praha 2011

Anotace

Tato diplomová práce je zaměřena na širokou problematiku náboženské konverze, zejména na příklad apoštola Pavla. Je psychologickou a teologickou reflexí jeho konverze ke křesťanství, jak ji popisují kanonické texty Nového zákona. První část podává teoretický náhled na místa výskytu obrácení apoštola Pavla ve Skutcích apoštolských a Pavlových epištolách. Pro potřeby této práce popisuje autorka ve stručnosti i metodu hagioterapie, techniku, která pojí znalosti teologie a psychologie. Autorka se zaměřuje i na psychologický pohled na náboženskou konverzi, jeho historii i současný stav bádání. Závěr práce sdružuje stanoviska teologie a psychologie. Zvláštní pozornost je zaměřena na Pavlovu osobnost, kterou se autorka snaží popsat psychologickou terminologií.

Klíčová slova : Náboženská konverze, apoštol Pavel, psychologie náboženství, hagioterapie.

Annotation

This diploma thesis aims for broad issue religious conversion especially in the case of the Apostle Paul. It is psychological and theological reflection of his conversion to Christianity, as described by the canonical New Testament texts. The forepartof the thesis reports theoretically into the location of the conversion of the Apostle Paul in the Acts of the Apostles and Paul's epistles. For the purpose of this diploma thesis the author describes briefly hagiotherapy method, a technique that combines knowledge of psychology and theology. The author focuses on the psychological perspective on religious conversion, its history and current state of research. The closing section of the thesis combines views of psychology and theology. Special attention aims at Paul's personality, which is described with the help of psychological terminology.

Keywords: Religious conversion, The Apostle Paul, psychology of religion, hagiotherapy.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci zpracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů a literatury. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze, dne 19.7.2011

Eva Mašková

Poděkování

Dovoluji si poděkovat Mgr. Jiřímu Lukešovi Th.D. za jeho vstřícnost a ochotné vedení mé práce.

Obsah

Úvod 7

1. Výskyty obrácení apoštola Pavla v Bibli 9

2. Obrácení apoštola Pavla ve Skutcích apoštolských 11

2.1 Kontext jednotlivých líčení Pavlovi konverze 11

2.1.1 Skutky apoštolské kapitola devátá 11

2.1.2 Skutky apoštolské kapitola dvacátá druhá 13

2.1.3 Skutky apoštolské kapitola dvacátá šestá 16

2.2 Synoptické srovnání jednotlivých líčení Pavlovi konverze 18

2.2.1 Aktéři a aktanti 21

2.2.2 Struktura příběhů 22

2.2.3 Vlastní exegeze výrazných bodů 22

2.2.4 Zvěst příběhu 25

2.2.5 Konfrontace výtěžku 26

3. Obrácení apoštola Pavla v epištolách 30

3.1 První list Korintským 31

3.2 Druhý list Korintským 33

3.3 List Galatským 35

3.4 List Filipským 37

4. Hagioterapie jako interpretační prostředek 40

4.1 Pojem hagioterapie 41

4.2 Východiska hagioterapie v ČR 42

4.3 Hagioterapie v praxi 43

4.4 Hagioterapie v interpretaci příběhu apoštola Pavla 45

5. Psychologický výklad konverze 48

5.1 Pojem konverze 48

5.2 Historické hledisko 49

5.2.1 Historie tématiky náboženské konverze 51

5.3 Náboženská konverze z pohledu vývoje osobnosti 52

5.4 Teorie druhů náboženské konverze 55

6. Vzájemná konfrontace poznatků z teologie a psychologie ... 58

6.1 Akt Pavlovy konverze 58

6.2 Apoštol Pavel jako psychosomatická jednota 60

6.3 Apoštol Pavel a jeho postoj k ženám 63

7. Diskuse 66

Závěr 69

Použité zdroje 71

Summary 76

Úvod

Konverzi můžeme rozumět jako změně, v jejímž důsledku probíhá přihlášení se k určitému náboženskému proudu a přijetí hodnot, představ a postojů, které členové tohoto proudu zastávají. Téma konverze je složitý jev, který si zasluhuje širokou mezioborovou pozornost. Je středem zájmu religionistů, teologů, psychologů, sociologů i kulturních antropologů. Právě z důvodu její komplexnosti bychom se neměli spokojit s úzce zaměřenou optikou, ale postupovat co nejvíce interdisciplinárně.

Náboženské obrácení má své historické, religionistické i teologické aspekty. Potřebuje svůj výkladový rámec a mluvíme o ní pouze ve společnostech nábožensky pluralitních. Vedle těchto aspektů shledáváme na konverzi ještě další důležitou dimenzi. Tou je pohled psychologických a sociologických věd. Vždyť motivace ke konverzi, krize identity i proměna osobnosti jako celku jsou nedílnou součástí náboženského obrácení. Zároveň klademe důraz i na společenskou funkci náboženské příslušnosti. Ať již chápeme sociální aspekt jako hybný podnět ke konverzi, či jako její logický důsledek.

Cílem této práce je tedy podívat se na Pavlovo obrácení, které se odehrálo po cestě do Damašku a to prostřednictvím svědectví ze Skutků apoštolských i Pavlových epištol. Tato jednotlivá místa výskytu a líčení apoštolovy konverze vyložit a za pomoci odborné literatury exegetovat. Po seznámení se s hlubinně psychologickým výkladem Písma, se budeme snažit nalézt alespoň stopy spletitých vnitřních procesů hlavních postav děje. Důležité je však zůstávat stále na seriózní půdě založené na konfrontaci výtěžku s tradiční i moderní sekundární literaturou.

Ve druhé části této práce se věnujeme fenoménu konverze z psychologického hlediska. Postihujeme chronologický vývoj studia tohoto multidisciplinárního jevu a současná stanoviska v oblasti bádání. V posledním oddílu této práce konfrontujeme poznatky biblické a teologické s poznatky, které máme z psychologického přehledu.

Mnohdy se může zdát, že právě apoštol Pavel je tím nejvýraznějším biblickým konvertitou, o kterém se dočítáme nejčastěji. Vždyť právě on ve své konverzi pojí prvky Starého i Nového zákona. Samozřejmě ale nebyl jediným příkladem konverze, o kterém v Bibli čteme. Konverze byla vždy příběhem neopakovatelné zkušenosti a Božího povolání a příkladem vzývajícím k následování. Apoštolovým přičiněním se setkáváme i s dalšími konvertujícími, vzpomeňme například Lydii, obchodnici s purpurem, které Pán otevřel srdce prostřednictvím apoštola Pavla (Sk 16, 7), nebo žalářníka, který padá na kolena před apoštolem Pavlem, když je svědkem Boží moci, která způsobí zemětřesení (Sk 16, 29). Zážitek konverze, a tím i náboženské obrácení, nalézáme však i ve Starém zákoně a je přisuzován i takovým osobnostem, jako byl Abraham, Mojžíš či prorok Jonáš. V Novém zákoně pak apoštolu Tomášovi či Marii Magdaléně (Hanuš, 2009).

Konverze představuje radikální existenciální příklon k jednomu Bohu a jeho příkazům, proti kterému se všechny ostatní závislosti, určující život, stávají druhořadými (Elser, M., Ewald, S., Murrer, G, 1997). V tomto výkladu je tedy náboženství jakýmsi připodobněním k závislosti. I to je zajímavé téma pro tuto diplomovou práci. Jako prvek, který pojí svět teologie a psychologie, jako praktickou disciplínu, která využívá cenného z obou vědních oborů, představíme i hagioterapii - terapii biblickým textem. Samozřejmě v kontextu konverze apoštola Pavla. Budeme tedy prostřednictví tohoto textu přítomni na terapeutickém sezení v Psychiatrické léčebně Bohnice právě s lidmi, léčícími se ze závislosti. Poznáme, co může dát biblický příběh o náboženském obrácení člověku, který hledá prostřednictvím nevšední terapie sám sebe.

V závěru si představíme apoštola Pavla tak, jak k nám promlouvá nejen skrze své epištoly. Zařazujeme i určité hypotézy o jeho životě, které máme díky kanonickým i apokryfním textům k dispozici. Zkusíme se podívat na slavného konvertitu jako na prostého člověka, který žil mezi ostatními lidmi, se kterými měl různé vztahy a který také trpěl i určitými slabostmi.

1. Výskyty obrácení apoštola Pavla v Bibli

S Pavlovým náboženským obrácením se setkáváme v Bibli v různých formách na několika místech. Můžeme je pro potřeby této práce rozdělit následovně:

- Samotné vyprávění o Saulově obrácení,
- autentické výpovědi apoštola o vlastním obrácení,
- uvedené zmínky o tomto obrácení.

Příběh o obrácení apoštola Pavla na cestě do Damašku je narativně popsán Lukášem ve Skutcích apoštolů na třech místech: Sk 9, 1-19; Sk 22, 1-21 a Sk 26, 1-23. V knize čteme o vzniku a působení prvotní křesťanské církve a to zejména o působení Petra a Pavla ve 30. a 40. letech 1. století. Tradičně je vznik této knihy datován do šedesátých let prvního století, jak uvádí profesor Petr Pokorný (1999). Je to pravděpodobně doba Pavlova pokojného pobytu v Římě a jeho zvěstování Království nebeského všem lidem, kteří k němu přicházeli (Breen, 1907). Jak dále uvádí doktor Andrew Edward Breen (1907), datum dokončení Skutků je tedy závislé na datu římského zajetí apoštola Pavla. Z toho usuzujeme na dokončení knihy v letech 62 – 64. Pokud bychom ale uvažovali, že je kniha Skutků závislá na napsaném Lukášově evangeliu, a nasvědčuje tomu řada líčení ve Skutcích, která jsou popisována odlišně od líčení v listech Pavlových, tak tato tradiční teorie ztrácí svoji oporu a my musíme datovat vznik knihy Skutků do let 70 – 90.

Pavel také autenticky vypovídá o svém obrácení, o své vlastní niterné zkušenosti, a to ve svých listech. Jak píše profesor Pokorný (1999), tradičně je apoštolu Pavlovi připisováno devatenáct listů Nového zákona. Nejen Origénova, ale i novověká kritika vyslovuje určité pochyby o skutečném apoštolově autorství všech těchto listů. Listy, které byly předmětem sporů a u kterých si nejsme autorstvím zcela jisti nazýváme antilegomena. Mezi ty patří list Židům, pastorální epištoly První a Druhý list Timoteovi a list Titovi, Druhý list Tesalonickým, list Efezským a někteří mezi antilegomena řadí i list Koloským. Těmto listům samozřejmě nebyla upřena jejich církevní autorita, jsou ostatně součástí kánonu, avšak za jejich autora nepovažujeme apoštola Pavla samotného. Spíše u těchto listů předpokládáme jako pisatele některého z jeho žáků, kteří se o apoštolovo jméno i

autoritu opírají (Pokorný, 1999). Zmínky o obrácení, či místa, která takto můžeme interpretovat, nacházíme pro potřeby této práce v : Prvním listě Korintským 9, 1 a 15, 8-11; Druhém listě Korintským 4, 6; listě Galatským 1, 11-24 a v listě Filipským 3, 4b-12. Všem těmto důležitým bodům bude prostor věnován v dalších kapitolách. Zajímavé je, že zmínky o Pavlově konverzi nalézáme v těch listech, o jejichž autorství nebylo pochyb.

Posledním bodem „zmínkami o tomto obrácení" máme na mysli taková místa, kde se mluví o Saulově obrácení z pohledu další osoby. Je tomu například ve Sk 9,27, kde Barnabáš svědčí o Saulově setkání s Pánem.

Vnějším projevem Pavlova původu a jeho dvojjazyčnosti bylo i jeho jméno. Jak uvádí biblista Josef Bohumil Souček (1976), vedle rodinného hebrejského jména Šaul nalézáme i římské jméno Paulus, které bylo zvolené pravděpodobně pro podobnost zvukovou. Ačkoliv dnes se nám to může zdát zvláštní, ve své době to bylo běžné a v Bibli se s takovým jevem setkáváme často. Například u Josefa Barsabáše Justa (Sk 1,23), Šimona Petra (Sk 10,18) nebo Jana Marka (Sk 12,25).

Tato práce si však zachovává koncepci konverze jako vnější i vnitřní proměny osobnosti. Proto budeme apoštola Pavla nazývat na některých místech i jeho hebrejským jménem Saul. V kontextu náboženského obrácení, a velmi zjednodušeně řečeno, se tedy z Hebreje Saula stává apoštol Pavel. Z Písma však víme, že i po zážitku na cestě do Damašku je jmenován jako Saul. Do chvíle, než se setkává s místodržitelem Sergiem Paulem (Sk 13, 7). Od tohoto okamžiku je i ve Skutcích nazýván tak, jak se označuje ve svých listech, tedy římským jménem Pavel. Můžeme předpokládat, že Lukáš, autor Skutků apoštolských, měl na paměti Pavlovu dvojí příslušnost. Tu židovskou, i tu římskou. Dvojjazyčnost, jak podotýká Souček (1976), není nikdy jen vnějším znakem. Vždy znamenala alespoň v nějaké míře spoluúčast na dvojím myšlenkovém a kulturním světě.

Ačkoliv pro zjednodušení použijeme výše popsaný jmenný aparát, vždy myslíme tu stejnou osobu. Osobu, která ačkoliv prošla náboženskou konverzí, a v této práci jistě dospějeme do míst, kde i o tomto faktu budeme pochybovat, si zachovává svoji jedinečnost. Neopakovatelnost osobnosti, temperamentu, emočního prožívání i přístupu k druhým, která se může do jisté míry transformovat, avšak v jádru zůstává neměnná.

2. Obrácení apoštola Pavla ve Skutcích apoštolských

Skutky apoštolské bývají tradičně připisovány stejnému autorovi, jako Lukášovo evangelium. Lukáš shromažďuje vyprávění zachycené pravděpodobně jen ústně, takže musíme předpokládat jistou úpravu těchto pramenů. Co se týče samotného Pavla, jako postavy Skutků apoštolských, profesor Pokorný (1993) uvádí, že jeho celková role odpovídá spíše postavě heroizovaného hrdiny.

Víme, že pro Lukáše bylo rozhodující podmínkou apoštolství osobní následování pozemského Ježíše Krista, tedy svědectví identity vzkříšeného Krista, působícího v Duchu, s pozemským Ježíšem. Proto Pavel není nikde v knize Skutků nazýván apoštolem (Pokorný, 1993).

S příběhem o náhlé konverzi apoštola Pavla se setkáváme ve Skutcích apoštolských na třech místech. Každé z nich má své vlastní souvislosti a každé je zasazené do jiného dějinného rámce. Tato kapitola nejdříve uvede souvislosti všech jednotlivých líčení obrácení a poté je synopticky srovná v přehledné tabulce s výkladem.

2.1 Kontext jednotlivých líčení Pavlovi konverze

Abychom správně pochopili významy jednotlivých líčení Pavlovy cesty do Damašku a obrácení, které na této cestě proběhlo, musíme znát okolnosti, za kterých jsou tato líčení pronášena. Následující kapitoly popíší jednotlivý kontext před synoptickým srovnáním všech těchto tří rozmanitých popisů jedné a té stejné události.

2.1.1 Skutky apoštolské kapitola devátá

V deváté kapitole ve verších jedna až devatenáct se dočteme poprvé o Saulově konverzi. Čteme ji jako autentické vyprávění, které se děje v reálném čase, na rozdíl od dvou zbývajících popisů, které událost obrácení vnímají už jen v určité reminiscenci. Podíváme-li se, co tomuto vyprávění předchází, uvidíme několik výrazných momentů, které můžeme k obrácení vztáhnout. V sedmé kapitole se setkáváme se Saulem a se Štěpánem, který je odsouzen k mučednické smrti. Zde

má Saul roli toho, komu jsou svěřeny pláště těch, kteří diákona kamenují. Jak sám Pavel později reflektoval, celou proběhnuvší situaci tehdy schvaloval (Sk 22, 20).

Osmá kapitola, předcházející kapitole o obrácení, popisuje příběh Šimona Mága působícího ve městě Samaří. Ten svou magií uváděl v úžas samařský lid a dokonce o sobě říkal, že je v něm samotném božská moc (Sk 8, 9). Filipovým působením však i on uvěřil a dal se pokřtít, aby jej mohl následovat. Petr a Jan se po povzbudivých zprávách o přijetí Božího Slova v Samaří do tohoto místa vydávají. Ty, na které Petr a Jan vložili ruce, dostávají Ducha Svatého. Tomuto aktu je svědkem i Šimon Mág a za úplatu žádá od apoštolů stejnou „schopnost". Přesně říká: „*Dejte i mně tu moc, aby Ducha svatého dostal každý, na koho vložím ruce.*" (Sk 8, 19). Petr mu plamenně odpovídá a vyzývá jej k pokání. Novotný (1992) však uvádí, že k tomuto pokání nedochází a upozorňuje na to, že církevní tradice mluví o zcela jiných následcích. Šimon se dle tradice věnuje své magii dále, stává se horlivým odpůrcem Petra a stojí u vzniku gnosticismu. Šimona Mága věnčí mnoho legend a také právě díky jemu mluvíme o tzv. „simonii", tedy snaze získat duchovní úřad za peníze (Novotný, 1992).

Příběh o Saulově obrácení na historii Šimona Mága zdánlivě nenavazuje. Obtížně bychom hledali přímou souvislost, ale přesto můžeme jisté styčné body nalézt. Šimon Mág bezesporu toužil získat „moc" apoštolů. Byl ochoten za ní zaplatit i penězi. Saul po ničem takovém netoužil, ba naopak, jednal proti Ježíši pronásledováním křesťanů a pasivním přihlížením při kamenování diákona Štěpána. Právě jemu se však dostalo milosti, spatřil Vzkříšeného a rozšířil řady apoštolů.

Pavlovu obrácení ještě předchází křest etiopského dvořana, který střežil všechny poklady etiopské královny. Ten byl na cestě z Jeruzaléma do Gázy, když se setkal s Filipem. Dočteme se, že tato cesta byla opuštěná (Sk 8, 26), ovšem řecké slovo „eremos" znamená též „pustý" či „pouštní". Tato skutečnost je zdůrazňována zejména vzhledem ke křtu tohoto dvořana a k dostupnosti vody na těchto pustých, či snad pouštních, místech. I tento příběh můžeme vykládat jako svým způsobem příběh o obrácení, které přichází k člověku neočekávaně.

V deváté kapitole se dočteme o samotném obrácení apoštola Pavla, které bude přiblíženo v dalších oddílech této práce. Následuje popis toho, jak apoštol Pavel zůstává s učedníky několik dnů a působí v Damašku. Toto jeho působení je

doprovázeno obavami místních křesťanů (Sk 9, 21), které si však brzy apoštol Pavel svým svědectvím o tom, že Ježíš je Mesiáš, získal. Dále se dozvídáme, že Pavel svým působením přiváděl damašské Židy do úzkých a proto se rozhodli jej zabít. Pečlivě hlídali brány města, aby se Pavel nedostal pryč, ten však opouští město v košíku spuštěným z hradeb. Místo apoštolova úniku bylo připomínáno kostelem vestavěným do jižní Římské zdi v Bab Kisan. Dnes z tohoto kostela zbývá pouhý sloup, který sousedí s nově vystavěnou mešitou (Meinardus, 1981).

S podobnou scénou, tedy spouštěním z hradeb v košíku, se setkáváme ještě ve Starém zákoně v knize Jozue. Zde byli z hradeb po provaze spuštěni dva zvědi, kteří se vypravili do města Jericha, na příkaz Jozua, při obsazování Země Zaslíbené (Joz 2, 15). Skrývají se u ženy se jménem Rachaba, která jim v jistém nebezpečí pomohla a zajistila nepozorovaný útěk.

V celých Skutcích nenalezneme nic o Pavlově cestě do Arábie o které se dovídáme z Pavlových epištol. Aby Lukáš zmírnil napětí mezi Pavlem a apoštoly, kteří působí v Jeruzalémě, nemluví o tomto jeho tříletém pobytu v Arábii a hned po jeho obrácení jej ve svém díle posílá z Damašku do Jeruzaléma (Pokorný, 1993). Vyprávění o Pavlovi pak tedy sleduje jeho kroky do Jeruzaléma, kde se chce připojit k ostatním učedníkům, kteří z něj ovšem opět mají stejné obavy, jako měli ti v Damašku. Ujímá se ho zde Barnabáš, který ostatním učedníkům tlumočí Saulovo obrácení a tím si apoštol získává jejich důvěru.

2.1.2 Skutky apoštolské kapitola dvacátá druhá

Zatímco v první zmínce o obrácení popsané v deváté kapitole jsme byli s Pavlem na cestě do Damašku, v této kapitole již Pavel zmiňuje průběh svého obrácení ve vlastním vyprávění. Zahrnuje jej do své obhajovací řeči, kterou může pronést díky ochraně římského vojska. Po zmínění tohoto dějinného zasazení snad pak i lépe pochopíme, proč jsou užita například odlišná označení pro Boha.

Této kapitole předchází 21. kapitola o Pavlově cestě do Jeruzaléma, před kterou je na několika místech varován. Toto varování přichází mimo jiné i od proroka Agabose, který si před Pavlem svazuje své nohy a ruce, aby demonstroval apoštolův osud (Sk 21,10), vydá-li se přes všechna varování do Jeruzaléma. Pavel je však ve svém plánu neochvějný a v rozhodnutí jet do Jeruzaléma se nenechá

zviklat naléháním svých bližních. Je připraven se nejen nechat svázat, ale i zemřít pro jméno Pána Ježíše (Sk 21, 13). V Jeruzalémě byl staršími z řad žido-křesťanů přesvědčován o tom, aby se přidal snad ke čtyřem nazírům (Sk 21, 23). Pavel reaguje na jejich rady pozitivně a nechává se se čtyřmi ostatními muži zasvětit (Sk 21, 26) a čeká jej sedm očistných dnů.

O řádu nazírů čteme poprvé ve Starém zákoně. Hospodin dává Mojžíšovi podmínky, za kterých mohou muži i ženy složit mimořádný slib nazírský. Musejí se vyhnout vinné révě v jakékoliv podobě, ať již sušeným hroznům či opojnému nápoji (Num 6, 2). Zároveň zde platí i zákaz holení hlavy po celou dobu zasvěcení (Num 6, 5) a zákaz kontaktu se zemřelým (Num 6, 6) i v tom případě, zemře-li rodinný příslušník. Dále ve Čtvrté knize Mojžíšově čteme popis přípravy oběti a smírčího obřadu, který se koná osmý den po složení slibu (Num 6, 10). Nazírem se člověk mohl stát buď jen dočasně, pro zbytek svého života od zasvěcení, či, jako v případě Samsona, trvalým nazírem již od narození. Právě u Samsona jsme svědky poučení od Hospodinova posla, který Samsonově matce klade na srdce, aby nepila víno ani opojný nápoj a nejedla nic nečistého (Sd 13, 1). To vše proto, že její syn bude od mateřského života až do dne své smrti Boží zasvěcenec (Sd 13, 7). Samson sám o této skutečnosti ví i ve chvíli, kdy otevírá své srdce Delíle a říká jí, že je Božím zasvěcencem a proto se nikdy jeho hlavy nedotkla břitva (Sd 16, 17). Tím jí sděluje i původ jeho veliké síly.

O podobném slibu spojeném se stříháním vlasů se dočítáme i na jiném místě ve Skutcích apoštolských. Pavel zde odplouvá s Priscillou a Akvilou do Sýrie a protože učinil slib, dává si v Kenchrejích ostříhat vlasy (Sk 18, 18). Můžeme jen domýšlet, zda bylo toto stříhání vlasů mimo Palestinu v souladu s pravidly stanovenými v šesté kapitole Čtvrté knihy Mojžíšovi.

Lest, kterou Pavlovi poradili starší a kterou vykonal, však neměla velký význam. Celá událost jen přinesla obvinění, že je Pavel vůdcem nazorejské sekty (Sk 24, 5) a pouze na chvilku oddálila útok davu. Ten jej vleče ven z chrámu (Sk 21, 30) a před zabitím jej na poslední chvíli uchránil velitel praporu, který s vojáky i důstojníky odnesl apoštola Pavla do pevnosti (Sk 21, 34). Během toho Pavel veliteli sděluje, že je Židem z Tarsu v Kilikii (Sk 21, 39) a ten se podivuje nad

Pavlovou řečtinou (Sk 21, 37). Pavlově žádosti promluvit vyhovuje a Pavel hebrejsky oslovuje přítomný lid (Sk 21, 40).

Ve dvacáté druhé kapitole, kde apoštol Pavel promlouvá k davu, popisuje svůj židovský původ. Pavel se zaštiťuje výchovou v Gamalielově škole (Sk 22, 3) a horlivostí pro Boha, kterou jako Žid prokazoval. Rabi Gamaliel byl nejen Pavlovým učitelem, ale i vším lidem vážený učitel zákona (Sk 5, 34). Je líčený jako muž velkého respektu a člen Sanhedrinu (Sk 5, 34 - 9), tedy Nejvyššího židovského soudu, který zakročil v Pavlův prospěch ve věci jeho propuštění. Údajně byl synem jistého Šimona a vnukem Hillelovým (Stemberger, 1999).V Talmudu nese Gamaliel, stejně jako jeho praotec, přízvisko "starší" a je první, komu byl udělen titul "Rabban", který lze interpretovat jako "náš pán". Stejně tak jako ve Skutcích se i v Talmudu objevuje jako významný člen Nejvyššího židovského tribunálu. Je považován za původce mnoha právních vyhlášek. V současné době se dle církevní tradice předpokládá, že Gamaliel přijal křesťanskou víru a zůstal členem Sanhedrinu za účelem tajné pomoci ostatním křesťanům (Gigot, 1909). Francis Gigot (1909) dále uvádí, že dle Photia byli Gamaliel a jeho syn pokřtěni sv. Petrem a sv. Janem. Gamalielovo tělo bylo shodou okolností objeveno v 5. století a převezeno do katedrály v Pisse. Avšak vzhledem ke všem informacím, které o rabim máme, konkrétní rozsah a vliv, který měl Gamaliel na Pavlovu výchovu, přesně neznáme.

Pavel dokonce ve své obhajobě zmiňuje i pronásledování prvních křesťanů, jejich poutání, věznění i tresty (Sk 22, 4). Následuje vyprávění o Pavlově obrácení, kterému se budeme podrobně věnovat na dalších místech této práce.

Po samotném obrácení, které apoštol vypravuje naslouchajícímu davu, popisuje ve své řeči vytržení mysli (Sk 22, 18) až do chvíle, kde mu Pán v tomto vytržení říká, aby šel z Jeruzaléma daleko k pohanům (Sk 22, 21). Po těchto slovech se lid opět plamenně rozkřičel, aby byl Pavel sprovozen ze světa. Velitel tedy odvlekl Pavla do pevnosti a protože byl zvědavý, proč se proti Pavlovi zvedla tak velká vlna nevole, poručil jej zbičovat a zjistit od něj potřebné informace. Pavel však upozorňuje na to, že se narodil jako římský občan (Sk 22, 28), což ve veliteli vzbudilo strach a proto nechává apoštola Pavla pouze spoutat. Druhého dne svolává velekněze a celou radu, aby zjistil, z čeho Židé Pavla obviňují.

Ve dvacáté druhé kapitole již Pavel stanul před radou, kterou později svými argumenty rozdělil na dvě znepřátelené poloviny farizeů a saduceů. Spor se konkrétně týkal zmrtvýchvstání, které saduceové odmítají a to na rozdíl od farizeů. Po tomto konfliktu a dalších událostech, které pro potřeby této práce nejsou relevantní, je apoštol Pavel odeslán do Cesareje, kde je vyslýchán místodržitelem.

Zajímavou postavou těchto kapitol je velitel, který byl již výše zmíněn. Ve své podstatě se několikrát zasloužil i o záchranu Pavlova života. Nejprve před davem (Sk 21, 31) a poté před veleradou (Sk 23, 10). Jeho jméno je Klaudios Lysias. Byl pravděpodobně Řekem od narození a zřejmě převzal římské jméno Claudius při koupi římského občanství (Sk 22, 28), jak uvádí International Standard Bible Encyclopedia (Kerr, 1915). Okolnosti Pavlova zatčení i míru jeho provinění si však Klaudios Lysias nedovoloval posoudit a důvody můžeme jen odhadovat. Protože se nedokázal vyrovnat s tak náročnou situací, posílá nakonec apoštola Pavla do Cesareje společně s dopisem, který vysvětluje všechny okolnosti (Kerr, 1915).

2.1.3 Skutky apoštolské kapitola dvacátá šestá

Poslední zmínka o Pavlově obrácení se nachází ve Skutcích apoštolských ve dvacáté šesté kapitole. Tomuto vyprávění, které svým způsobem souvisí s obhajobou proti Židům, která byla popsána výše, předchází několik dále uvedených momentů.

Po odeslání Pavla do Cesareje se zde hájí proti židovské obžalobě před místodržitelem Festem (Sk 24, 10 - 21). Později se apoštol Pavel před tímto místodržitelem odvolává k císaři a ten jeho odvolání míní vyhovět. V době, kdy je apoštol Pavel ve vazbě, přijíždí za Festem Herodes Agrippa II. se svojí sestrou Bereniké a po té, co si od Festa vyslechnou Pavlův příběh, chtějí jej poznat.

Agrippa II. sám byl sedmý a poslední panovník z rodu Heroda Velikého. Jeho otcem byl Herodes Agrippa I. a když zemřel, bylo Agripovi II. teprve sedmnáct let. Claudius, který jej vychovával, ho držel pro jeho mládí stále v Římě a prokurátorem římské provincie Judea se tak proto stal Cuspius Fadus. (Tierney, 1910). Po té, co se Agrippa dostal k moci, vynaložil poměrně velké finanční částky na zkrášlení měst, zejména Jeruzaléma a Berytu. Avšak právě toto chování jej

učinilo nepopulárním u poddaných, zejména u Židů a v roce 66 byl vyhnán i se svojí setrou z města (Rajak, 1996). Profesorka Tessa Rajak (1966) dále uvádí, že následnou válku mezi Židy a Římany Agrippa ovlivňoval podporou Vespasiánových vojsk. Po dobytí Jeruzaléma odchází se sestrou Bereniké do Říma a s největší pravděpodobností roku 93 či 94 umírá (Rajak, 1996). Sestra Bereniké byla přítomna při obhajobě apoštola Pavla, jak je zmiňováno ve Skutcích apoštolských. Josephus Flavius o Bereniké píše, že žila s Agrippou v těsnějším, než jen sourozeneckém vztahu (Josephus, 1977).

Apoštol Pavel skutečně pronáší před Agrippou II. obhajovací řeč a žádá jej o trpělivé naslouchání (Sk 26, 1). Popisuje svůj život od mládí a jako jistou záruku své bezúhonnosti uvádí osobní farizejskou minulost (Sk 26, 5) a angažovanost při pronásledování prvotních křesťanů. Pokračuje líčením prožitku obrácení, které bude podrobně analyzováno v dalších kapitolách. Po té, co domluví, jej Festus odsoudí jako „*blázna*“, kterého mnoho vědomostí připravilo o rozum (Sk, 26, 24). Ovšem na rozdíl od Festa na Agrippu udělala Pavlova řeč dojem. Sám říká Pavlovi, že ho jeho řeč skoro přesvědčila, aby se stal křesťanem. Jsou však určité domněnky, že byl jen velmi málo nábožensky založený. A to prý i navzdory tomu, jak uvádí profesor Marcus Brann (1901), že chtěl po vládcích, kteří usilovali o jeho sestry, aby podstoupili obřízku. Lid k němu však měl odpor i pro jeho svévolné zacházení s vysokým kněžstvem a pro přijetí pohanských symbolů na jeho mincích. Z těchto důvodů se můžeme domnívat, že nikdy skutečně netoužil po tom, stát se křesťanem a jeho poznámka (Sk 26, 28) zřejmě byla pouhým žertem (Brann, 1901). Avšak soukromé náboženské založení Agrippy nemění nic na tom, že po té, co si vyslechl apoštola Pavla, uznal, že nedělá nic, co by si zasluhovalo trest či dokonce smrt (Sk 26, 30). Kdyby se neodvolal přímo k císaři, mohl být osvobozen.

Po této scéně, která obsahuje pro účely této práce třetí a poslední líčení cesty do Damašku a obrácení, apoštol Pavel putuje jako vězeň do Říma přes Lykii a Krétu. Při této cestě, jejíž součástí je i plavba, jsme svědky veliké bouře, před kterou apoštol Pavel lodníky varoval. Bouře zastihne a ohrozí loď samotnou i celou její posádku s vězni a veškerým nákladem (Sk 27, 10). Podle profesora Pokorného (1993) přikládal autor Skutků apoštolských této bouři mimořádný vý-

znam. Podle něj má být paralelou ke křesťanovu životu. Bouři na moři vnímáme jako něco, co převrací hodnoty, zjevuje zbytečnost mnoha věcí (jak vidíme i v tom, že lodníci vyhazují zásoby, obilí i lodní výstroj do moře), na kterých si lidé zakládají. Apoštol Pavel však dostává ujištění, blízkost a ochranu (Sk 27, 24), které zaslibuje záchranu na druhém břehu (Pokorný, 1993).

Když se lodníci čtrnáctý den snaží z bouře zachránit a jsou po celou tu dobu hladoví, promlouvá k nim apoštol Pavel znovu. Vyzývá je, aby s ním stolovali, bere chléb, vzdává díky, láme jej a začíná sám jíst (Sk 27, 35). Tato scéna nám nemůže připomenout nic jiného, než eucharistii. Není to také jediné místo ze života apoštola Pavla, které je nápadně podobné příběhu Ježíše Krista. Vzpomeňme například na nespravedlivé zatčení a průběh Pavlovy obhajoby. Ježíš a Pavel jsou jedinými osobami v Lukášových spisech, které berou chléb, vzdávají díky a lámou jej; oba jsou také v tu chvíli v rolích zločinců (Lk 22, 37 a Sk 27, 1) (Mattil, 1975). Celá mořeplavba v bouři je završena úspěšným vyloděním na březích ostrova Malta. Scéna, která je popsána Lukášem se nám může zdát poněkud velkolepě zaznamenaná. Nicméně meteorologové a navigátoři dokazují, že ačkoliv jsou události popsány poněkud okázalým způsobem, muselo k nim dojít stejně, jak je zaznamenává Lukáš (White, 2001).

Dějepisec Jefferson White (2001) dále shrnuje celou Pavlovu cestu tak, že pokud budeme brát historický popis událostí s jeho samozřejmými limity, nemůžeme pochybovat o cestách apoštola Pavla. Pokud je možné současnými moderními technikami prověřit důkazy, které máme z historických textů, zdají se být záznamy událostí překvapivě přesné.

2.2 Synoptické srovnání jednotlivých líčení Pavlovi konverze

Následující dvě strany přehledně srovnávají všechny tři výše uvedené texty v Tabulce č. 1. V prvním sloupci je 9. kapitola knihy Skutků apoštolských, ve druhém 22. kapitola a ve třetím 26. kapitola stejné knihy. Jednotlivé pasáže jsou tematicky rozděleny tak, aby si navzájem odpovídaly. Sloupeček zcela vpravo je jakousi společnou osnovou pro celý text, který krátce shrnuje to, oč v jednotlivých oddílech jde.

3 Na cestě, když už byl blízko Damašku, zazářilo kolem něho náhle světlo z nebe.	6 Když jsem ještě byl na cestě a blížil se k Damašku, kolem poledne mě najednou obklopilo jasné světlo z nebe.	12 A tak jsem se vypravil s plnou mocí a pověřením velekněží do Damašku. 13 Když jsem byl na cestě, králi, spatřil jsem o poledni světlo z nebe, jasnější než slunce. Jeho záře obklopila mne i ty, kdo šli se mnou.	*Popis cesty do Damašku* Skutky 9,3 22,6 26,12-14
4 Padl na zem a uslyšel hlas: „Saule, Saule, proč mne pronásleduješ?“ 5 Saul řekl: „Kdo jsi, Pane?“ On odpověděl: „Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ. 6 Vstaň, jdi do města a tam se dovíš, co máš dělat.“ 7 Muži, kteří ho doprovázeli, zůstali stát a nebyli schopni slova; slyšeli sice hlas, ale nespatřili nikoho.	7 Padl jsem na zem a uslyšel jsem hlas, který mi pravil: ‚Saule, Saule, proč mě pronásleduješ?‘ 8 Já jsem odpověděl: ‚Kdo jsi, Pane?‘ A on mi řekl: ‚Já jsem Ježíš Nazaretský, kterého ty pronásleduješ.‘ 9 Moji průvodci viděli sice světlo, ale neslyšeli hlas toho, kdo ke mně mluvil. 10 Řekl jsem: ‚Co mám dělat, Pane?‘ A Pán mi řekl: ‚Vstaň a pokračuj v cestě do Damašku; tam ti bude řečeno všechno, co ti Bůh ukládá.‘	14 Všichni jsme padli na zem a já jsem uslyšel hlas, který ke mně mluvil hebrejsky: ‚Saule, Saule, proč mě pronásleduješ? Marně se vzpínáš proti bodcům.‘ 15 Já jsem se zeptal: ‚Kdo jsi, Pane?‘ A Pán řekl: ‚Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ. 16 Ale zvedni se, povstaň. Neboť proto jsem se ti zjevil, abych tě učinil svým služebníkem a svědkem toho, co jsi spatřil a co ti ještě dám poznat. 17 Budu tě chránit před izraelským národem i před pohany, k nimž tě posílám, 18 abys otevřel jejich oči a oni se obrátili od tmy ke světlu, od moci satanovy k Bohu, a vírou ve mne dosáhli odpuštění hříchů a podílu mezi posvěcenými.‘	*Rozhovor Saula a Ježíše* Skutky 9,4-7 22,7-10 26,14-18
8 Saul vstal ze země, otevřel oči, ale nic neviděl. Museli ho vzít za ruce a dovést do Damašku. 9 Po tři dny neviděl, nic nejedl a nepil.	11 Protože jsem byl oslepen jasem toho světla, museli mě moji druhové vzít za ruku a tak mě dovedli do Damašku.		*Saulova slepota, dovršení cesty do Damašku* Skutky 9,8-9 22,11

10 V Damašku žil jeden učedník, jménem Ananiáš. Toho Pán ve vidění zavolal: „Ananiáši!“ On odpověděl: „Zde jsem, Pane.“ 11 Pán mu řekl: „Jdi hned do ulice, která se jmenuje Přímá, a v domě Judově vyhledej Saula z Tarsu. Právě se modlí 12 a dostalo se mu vidění, jak k němu vchází muž jménem Ananiáš a vkládá na něj ruce, aby opět viděl.“ 13 Ananiáš odpověděl: „Pane, mnoho lidí mi vyprávělo o tom člověku, kolik zla způsobil bratřím v Jeruzalémě. 14 Také zde má od velekněží plnou moc zatknout každého, kdo vzývá tvé jméno.“ 15 Pán mu však řekl: „Jdi, neboť on je mým nástrojem, který jsem si zvolil, aby nesl mé jméno národům i králům a synům izraelským. 16 Ukáži mu, co všechno musí podstoupit pro mé jméno.“	12 Jeden muž, zbožný podle Božího zákona, jménem Ananiáš, který měl dobrou pověst u všech místních židů,		*Popis Ananiáše* Skutky 9,10-16 22,12
17 Ananiáš šel, vstoupil do toho domu, vložil na Saula ruce a řekl: „Saule, můj bratře, posílá mě k tobě Pán – ten Ježíš, který se ti zjevil na tvé cestě; chce, abys opět viděl a byl naplněn Duchem svatým.“	13 přišel za mnou, přistoupil ke mně a řekl: ‚Bratře Saule, otevři oči!‘ A já jsem v tu chvíli nabyl zraku. 14 On mi řekl: ‚Bůh našich otců si tě vyvolil, abys poznal jeho vůli, spatřil jeho Spravedlivého a slyšel hlas z jeho úst. 15 Budeš jeho svědkem před všemi lidmi a budeš mluvit o tom, co jsi viděl a slyšel.		*Ananiášova pomoc* Skutky 9,17 22,13-15
18 Tu jako by mu z očí spadly šupiny, zase viděl a hned se dal pokřtít. 19 Pak přijal pokrm a síla se mu vrátila. S damašskými učedníky zůstal Saul několik dní	16 Nuže, neváhej! Vstaň, vzývej jeho jméno a dej se pokřtít, abys byl obmyt ze svých hříchů.‘		*Saulův křest* Skutky 9,18-20 22,16

Tabulka č. 1 – Synoptické zobrazení jednotlivých pasáží pojednávajících o obrácení.

2.2.1 Aktéři a aktanti

Zmiňovanými postavami celého příběhu tak, jak se s nimi chronologicky ve třech různých vyprávění setkáváme, jsou:

a) Saul

Jako hlavní účastník a klíčová postava vystupuje Saul nejvýznamněji ve všech třech verzích vyprávění. V deváté kapitole je jeho příběh vypravován autorem Skutků apoštolských, tedy Lukášem. Ve dvou zbývajících líčeních už je Saul tím, kdo popisuje a i svým způsobem interpretuje události, které jej potkaly na cestě do Damašku.

b) král

Králem, vyskytujícím se v poslední z třech verzí obrácení (Sk 26,13), máme na mysli krále Heroda Agrippu II., jehož podrobnější popis a celou roli v příběhu o obrácení nalézáme ve druhé kapitole této práce: „2. 1. 3 Skutky apoštolské kapitola dvacátá šestá“.

c) Ježíš

Postava, která podněcuje celý děj tím, že oslovuje Saula. Je ve své podstatě ústřední postavou, díky níž se děj odehrává. Ježíš vede fakticky Saulovy kroky již od začátku kapitoly, daleko dříve, než k Saulovi promlouvá. Přeci právě Ježíšovi stoupence jede Saul pronásledovat do Damašku. Ačkoliv by si tato postava samozřejmě zasloužila daleko více prostoru, na tomto místě se omezíme pouze na tento stručný popis.

d) muži, kteří Saula doprovázeli

Saulovi společníci na cestě do Damašku, kteří jsou označováni jako „muži, kteří mě doprovázeli“ (Sk 9, 7), „druhové“ (Sk 22, 11) či dokonce jako „průvodci“ (Sk 22, 9).

e) Ananiáš

Byl zbožným mužem žijícím v Damašku, „*který měl dobrou pověst u všech místních Židů*“ (Sk 22, 12). Ananiáš je v těchto pasážích osloven Ježíšem, aby pomohl Saulovi. Proto na něj vkládá ruce a tím mu navrací zrak.

f) učedníci v Damašku

Jsou to ti učedníci, se kterými pak apoštol Pavel zůstává v Damašku po několik dní.

2.2.2 Struktura příběhu

Následující struktura je již uvedena výše a to ve čtvrtém, nejútlejším, sloupci Tabulky č. 1. Sleduje společnou dějovou linii jednotlivých vyprávění Pavlovy konverze. Zde je pro přehlednost představena znovu. Struktura byla ve své poslední fázi komparována a vypracována s přihlédnutím ke struktuře, kterou uvádí doktor Ben Witherington (1998), ovšem výrazně se od ní odlišuje. Tabulka č. 2 text nepřevypravuje, ale přesně zobrazuje jednotlivé pasáže biblického textu.

	Skutky 9. kapitola	Skutky 22. kapitola	Skutky 26. kapitola
Popis cesty do Damašku	9,3	22,6	26,12-14
Rozhovor Saula a Ježíše	9,4-7	22,7-10	26,14-18
Saulova slepota, dovršení cesty	9,8-9	22,11	–
Popis Ananiáše	9,10-16	22,12	–
Ananiášova pomoc	9,17	22,13-15	–
Saulův křest	9,18-20	22,16	–

Tabulka č. 2 – Struktura příběhu.

2.2.3 Vlastní exegeze výrazných bodů

V této podkapitole budou uvedena jednotlivá místa, která vzbuzují naši výraznou pozornost. Ať už svojí rozdílností v jednotlivých podáních příběhu, či svým samotným rázem. Intenzivní snahou této podkapitoly je, vyvarovat se pro tuto chvíli konfrontaci s odbornou literaturou. Komentáře, které podávají výklad k problematickým místům budou uvedeny v následující kapitole.

Prvním nejdůležitějším znakem, který byl jistě uveden již v některé z předešlých kapitol, ale je na místě o něm pohovořit i teď, je zasazení příběhu. V první verzi, tedy v deváté kapitole Skutků apoštolských čteme Lukášovo vyprávění celé situace na cestě do Damašku. V dalších dvou které následují, už bude Pavel

tím, kdo svůj zážitek předkládá. Nejprve Židům, později Festovi a králi Agrippovi II. V následujících verších si také všimneme, že líčení poslední (Sk 26. kapitola) je vyprávěno v množném čísle. Apoštol Pavel zde doplňuje a opírá svoji zkušenost o zkušenost jeho druhů, kteří jej na cestě doprovázeli.

Čteme-li o světle, které bylo prvním znamením, že se děje něco mimořádného, používá Lukáš výrazu „*kolem něho*" (Sk 9,3). V autentickém líčení apoštola Pavla se dočteme, že jej světlo doslova „*obklopilo*" (Sk 22,6) a v posledním líčení nejen apoštola, ale i ty, kdo šli s ním (Sk 26, 13). Slovo „obklopit", alespoň v českém jazyce, rozhodně působí více sugestivně, než výraz „zazářit kolem". Pavel byl, zdá se z jeho vyprávění, světlem pohlcen, můžeme mít až pocit doteku tohoto světla. V líčení před Festem a Agrippou apoštol Pavel zdůrazňuje, že toto světlo bylo jasnější, než slunce.

Zajímavé je i to, co slyšeli a viděli průvodci apoštola Pavla, když s ním Ježíš Kristus rozmlouval. V Lukášově vyprávění (Sk 9, 7) zůstávají stát, slyší hlas, ale nikoho nespatří. Oproti tomu, když je událost podávána samotným Pavlem (Sk 22, 9 a 26, 14) , je to právě a jedině on, kdo slyší hlas, který promlouvá. Muži, kteří jej doprovází vidí světlo a oproti prvnímu vyprávění také padají s apoštolem na kolena. Tato skutečnost může naznačovat určitou výlučnost a jedinečnost, kterou apoštol ve svém podání zakouší. Je to ovšem jen jedna z možných interpretací.

Průběh rozhovoru Ježíše Krista a Saula je ve všech třech podáních vylíčen poměrně podobně. Má zhruba tuto strukturu:

Ježíš Kristus: „*Proč mne pronásleduješ?*"

Saul: „*Kdo jsi?*"

Ježíš Kristus: „*Ježíš*." (příp. Ježíš Kristus či Ježíš Nazaretský)

Ježíš Kristus: podává instrukce, jak se má Saul dále zachovat.

Tento scénář se tedy v jistých obměnách nalézá na všech třech místech. Jen poslední líčení ve dvacáté šesté kapitole je výrazně delší. Ježíš Kristus zde popisuje, jaký záměr má se Saulem, co je smyslem jeho dalšího působení. Důvody výrazně delšího textu můžeme jen odhadovat. Snad apoštol chtěl, aby jeho obhajoba před Agrippou II. a Festem zněla důrazněji a rozsáhleji. Ostatně poprvé na tomto místě bojuje líčení události o Pavlovu nevinu. Nesmíme se proto divit, že je

podáváno o něco sugestivněji. Navíc v této kapitole (Sk 26), se již dále o líčení událostí u Damašku nedočteme. To znamená, že apoštol Pavel v něm shrnuje všechno to, co následuje a co se dočteme u předchozích dvou popisů.

Dále se dočítáme v obou líčeních, že Saula chytili jeho společníci za ruce (Sk 9, 8 a Sk 22, 11) a vedli jej. Můžeme to považovat za poměrně blízký kontakt s jeho průvodci a v Bibli nenalézáme žádnou obdobnou paralelu. Jak čteme, do Damašku jej takto i dovedli. Nezbývá, než si představovat ohromnou bezbrannost a ztrátu veškerých kompetencí, kterou Saul v tu chvíli asi zažíval. Lukáš se dále vymezuje i časově; píše, že Saul neviděl po tři dny. V tyto dny ani nic nejedl a nepil, musel tedy být ohromně zesláblý. Je to však poměrně uvěřitelná informace, protože současná medicína se shoduje na tom, že člověk vydrží bez vody většinou tři až sedm dní, nejedná-li se o extrémní případy.

Když jsme seznamováni jako čtenáři s Ananiášem, probíhá to v každém popisu poněkud odlišně. V deváté kapitole, tedy v Lukášově líčení události, se dočteme rozhovor mezi Ananiášem a Ježíšem Kristem. Ananiáš projevuje přirozený strach ze Saula, protože již slyšel, kolik zla napáchal. Nakonec ale Ježíšova slova uposlechne. Na rozdíl od toho, když vypráví událost Saul před shromážděním Židů, klade důraz na to, že Ananiáš měl u tamních Židů dobrou pověst. Neříká však nic o Ananiášově popudu ani o jeho rozhovoru s Ježíšem. Ve své podstatě je to logické a zvyšuje to autenticitu Saulova vyprávění, které nezahrnuje Ananiášovu osobní zkušenost.

Téma zraku je u Lukáše poměrně oblíbené. Lukáš ve svém evangeliu užívá „*zraku*“ hned dvakrát. Ve čtvrté kapitole (L 4, 18): „*Duch Hospodinův jest nade mnou; proto mne pomazal, abych přinesl chudým radostnou zvěst; poslal mne, abych vyhlásil zajatcům propuštění a slepým navrácení zraku…*“ a v sedmé kapitole (L 7, 21): „*A v tu hodinu uzdravil Ježíš mnoho lidí z nemocí, utrpení a z moci zlých duchů a mnohým slepým daroval zrak.*“ Slepota je v tomto příběhu zajímavá a jistě ji lze interpretovat nejen jako fyzický krátkodobý nedostatek. Vede nás to k zamyšlení, zda Saul nebyl skutečně zaslepený po celou dobu svého horlivého farizejského působení.

V deváté kapitole Skutků je Ananiášova úvodní řeč poměrně delší, než ve dvacáté druhé kapitole. Ananiáš rekapituluje děj, který se odehrál, tedy Saulovo

prožité zjevení na cestě. Také Saulovi sděluje, že za ním přišel z Boží vůle, aby opět viděl a poté navrací Saulovi zpět jeho zrak. Když stejnou událost popisuje apoštol Pavel ve své řeči před Židy (Sk 22), je sled událostí zcela opačný. Ananiáš vstupuje, navrací Saulovi zrak výrokem: „*Bratře Saule, otevři oči!*“ a až v zápětí vysvětluje důvod svého příchodu.

Na tomto místě je také zajímavé, co Ananiáš Saulovi říká. Totiž v Saulově obhajobě proti Židům, tedy ve dvacáté druhé kapitole, používá výrazu „*Bůh našich otců*“, zatímco v deváté kapitole je užito titulu „*Pán – ten Ježíš*“. Je tedy pravděpodobné, že Saul účelově používá tituly tak, jak je v situaci vhodné. V zásadě se oba výroky stupňují, jak uvidíme v následujícím přehledu a vrcholí Saulovým naplněním a zvěstováním Ježíše Krista. Posléze samozřejmě i Saulovým křtem.

	Úseky, které lze pro jejich podobnost přirovnat			
Sk 9, 17		…se ti zjevil na tvé cestě;	chce, abys opět viděl	a byl naplněn Duchem svatým.
Sk 22, 13-15	…tě vyvolil abys poznal jeho vůli,	spatřil jeho Spravedlivého a slyšel hlas z jeho úst		Budeš jeho svědkem před všemi lidmi a budeš mluvit o tom, co jsi viděl a slyšel.

Tabulka č. 3 – Srovnání úseku deváté a dvacáté druhé kapitoly.

2.2.4 Zvěst příběhu

Hodnocení toho, co chtěl autor příběhem sdělit není úplně snadné, ale zde je jakýsi náčrt. Stěžejním tématem příběhu zůstává zvěst Ježíše Krista a jeho působení. Dále Saulova zatvrzelost, která se díky Vzkříšenému proměňuje. Změna, která se díky události na cestě do Damašku stala, byla následující:

- Ježíš Kristus se zjevil,
- Saul uvěřil v Ježíše Krista, toho, kterého pronásledoval,
- Saul měl během slepoty autentický prožitek bezmoci a závislosti.

Jistě by bylo zajímavé nesledovat jen ústřední postavy tohoto děje, tedy Saula a Ježíše Krista, ale zjišťovat, co se dělo dále i s ostatními, kteří jsou v příběhu zmíněni. Jak proměnilo Ananiáše to, že pomohl někomu, koho se tolik obával?

Co se asi odehrálo uvnitř Saulových druhů a jak je tíha takového svědectví provázela dál životem? Na tyto otázky však v Bibli nenalézáme relevantní odpověď.

Celý příběh by se mohl zdát jako další z mnoha příkladů působení Ježíše Krista. Z příběhu však můžeme vyčíst i mnohem více. Je ovšem otázkou, co vše je autorova zvěst a co už naše interpretace ovlivněná našimi zkušenostmi a prožitky. Jako nejintenzivnější změnu v dějové linii můžeme vidět v tom, s čím Saul do Damašku vyjíždí a s čím tam pak skutečně přichází. Na začátku cesty je odhodlán zatýkat, možná i trestat. Ve svém cíli je však odkázán na pomoc těch, kterým právě měl ublížit. Je to snad i určitým způsobem vedlejší zvěst pro každého z nás. Ačkoliv vykračujeme vstříc cíli s určitým předsevzetím, na cestě se toho může mnoho změnit.

2.2.5 Konfrontace výtěžku

Pro konfrontaci získaného materiálu a uvedení výše popsaných postřehů na pravou míru, budou představeny různé zdroje, moderní i ty poměrně tradiční. Nebudeme se držet jen jednoho biblického komentáře, ačkoliv by se to mohlo zdát snazší. Pro získání větší pestrosti a rozmanitosti je jistě zajímavé použít více možných výkladů.

V poměrně aktuálním článku se jezuita z Nairobi, Marcel Uwineza (2011), zabývá styčnými body všech tří podání tohoto příběhu. Považuje za ně:

- Saulovo pronásledování křesťanů (Sk 9, 2; Sk 22, 4 a Sk 26, 10);
- fakt, že Ježíš Kristus je ten, kdo činí ze Saula křesťana
- a místo, na kterém se vše odehrává, tedy určitý úsek cesty do Damašku (Uwineza, 2011).

Co se místa obrácení týče, dočítáme se, že tradice poukazuje na most, který byl v blízkosti města, právě u bodu Saulova obrácení (Jamieson, 1871). Nicméně z moderní literatury víme, že tradiční místo, kde k této události došlo se nazývá Kaukab (což může znamenat „nebeské světlo“). Profesor James W. Deardorff (2003), píše o tomto místě článek, za použití moderních satelitních snímků. Kopec Kaukab se nachází podél silnice vedoucí na jih od Damašku vzdálené asi dvacet kilometrů od jeho centra. Na vrcholu kopce je svatyně postavená v roce 1965 na památku této události. Ještě před sto lety vypadala silnice, spíše tedy ces-

ta, velmi podobně, jak ji mohl spatřit i Saul. Dnes však je hlavní dopravní tepnou (Deardodff, 2003).

Pokud pokračujeme dále ve vyprávění a srovnávání svědectví o Saulově konverzi, povšimneme si, že v prvním z vyprávěních nebyla Saulova konverze okamžitá. Byl slepý po tři dny, kdy se mu nenavracel zrak. Přijal Ducha svatého či křest, což omylo jeho hříchy, až třetí den po zkušenostech na cestě do Damašku (Witherington, 1998).

Při pojednání o Saulových druzích, kteří jej doprovázeli na jeho cestě, jsme narazili na problematický úsek, tedy na to, jak na ně zjevení Vzkříšeného působilo. O tom mluví i Witherington (1998), když říká, že je to nejvýraznější rozdílnost ve všech třech textech. Konkrétně máme tedy na mysli verše Sk 9, 7 a Sk 22, 9. Dále píše, že dříve učenci argumentovali Lukášovou nepozorností a jeho nepřesnou editací textu. V dnešní době může být vysvětlení tohoto rozdílu dvojí. Za prvé, že jen Saul má prožitek osobního setkání s Ježíšem, které zahrnuje vidění a slyšení zřetelných slov. A za druhé, že společníci viděli a slyšeli jevy, které doprovázely toto setkání, ale žádný takový prožitek setkání sami neměli. Poznámka (Sk 9, 22) totiž neříká nic o tom, že by neslyšeli zvuk nebo hlas jako takový, v obecné rovině, ale že neslyšeli hlas, který mluvil k apoštolu (Witherington, 1998).

V prvním z líčení v deváté kapitole také nečteme nic o tom, že by se měl Saul stát misionářem směrem k pohanům, zatímco líčení z ostatních kapitol toto zdůrazňují (Witherington, 1998). Může to být tím, že Lukáš nepovažuje za podstatné zdůrazňovat tuto skutečnost, když vyjde záhy na povrch v následujících událostech. Každý z příběhů a proslovů je totiž formován tak, aby sloužil odlišnému účelu v rámci svého dějového zasazení. To je hlavní důvod různých proměn jednotlivých výčtů (Witherington, 1998).

Další zajímavostí, která je všem třem příběhům společná, je světlo, které ohlašovalo příchod nečekané události. Uwineza (2011) k tomuto oddílu, který pojednává o světle, uvádí, že Saul není oslepen jen díky světlu. Píše, že důvodem jeho slepoty je „sláva“ či „sláva světla“. Má za to, že Ježíš Kristus, který se Saulovi zjevil, nebyl jen vzkříšený Kristus. Byl to Kristus vyvýšený po pravici Otce. Také Uwineza (2011), stejně jako my v exegezi výše, se v tomto oddílu textu (Sk 22) pozastavuje nad Saulovou bezmocností, když stojí tváří v tvář Božímu jedná-

ní. Popisuje to jako tak mocnou sílu a je touto silou tak přitahován, že mu ona zkušenost obrací život zcela vzhůru nohama (Uwineza, 2011).

Zajímavý oddíl, který nenacházíme v žádném z ostatních dvou zpracování je i Ježíšova věta: „Marně se vzpínáš proti bodcům." (Sk 26, 14). Tento výraz byl řeckým, nikoliv židovským, přirovnáním a znamenal něco ve smyslu: „Je zbytečné bojovat proti Bohu, nebo proti tomuto osudu" (Witherington, 1998, s. 311). Je to možná výraz, kterému dobře porozumí Agrippa nebo Festus, ale jen stěží si Witherington (1998) dovede představit, že by z Ježíšových úst zazněl v aramejštině. Saul či Lukáš volí tuto cestu, aby objasnili, že Ježíš apoštolu naznačil, že pronásledováním křesťanů bojuje proti Bohu i proti svému vlastnímu osudu. Tato fráze, kterou Ježíš jistě nepoužil, mluvil-li na cestě do Damašku k Saulovi, má naznačit, že apoštol vykonával své poslání, protože Bůh jej tím pověřil (Witherington, 1998).

Uwineza (2011) považuje toto třetí líčení (Sk 26) jako pokus o to, zobrazit Saula jako proroka a dokázat, že jeho mise je pokračováním mise Božího služebníka z knihy Izajáš. Přirovnává také vyzvání Saula, aby se postavil, k události, kdy je stejně tak vyzýván i Ezechiel. Podobně jako Ezechiel je Saul požádán, aby se postavil, protože jej Pán chce jmenovat jako svého služebníka a zvěstovatele. Stejně tak i Ezechiel má povstat na nohy a je poslán k lidu Izraele (Ez 2, 1-3 a Sk 26, 16-17). Pavel je také poslán otevřít oči lidu, aby se bezvěrci obrátili od tmy ke světlu a od moci satanovy k Bohu (Sk 26, 18). Stejné téma vidíme i v (Iz 42, 6), kdy Hospodin dává proroka jako smlouvu lidu a světlo pronárodům, aby otevíral oči a vyváděl ty, kdo sedí v temnotě.

K poslednímu oddílu, kde je popis událostí u Damašku líčen, se vyjadřuje i Matthew Henry (1706), anglický komentátor Bible a presbyterský farář. Píše, že Agrippa byl dobře zběhlý v Písmu Starého zákona a proto může dobře posoudit svědectví, které se týká diskuse o Ježíši Kristu, že je Mesiáš. Pavel tvrdí, že v něm zůstává stále to, v čem byl dobrý. Nejprve se vzdělal a pak se v tom i cvičil. Když se podíváme blíže, byl skutečně morálním člověkem plným ctnosti a nenaučil se lstivému umění a chamtivosti farizejské (Henry, 1760). Vždy měl posvátnou úctu s ohledem na starobylé zaslíbení Božích otců a na tom stavěl své naděje. Saul dobře věděl, že to všechno nebude důvodem odsouzení před Bohem, ale znal rizi-

ka, která mu hrozila od Židů. Zde se můžeme podívat, co je pro Saula skutečné náboženství: neměl přílišné nadšení pro ceremoniální regule, tak jako v mládí. Oběti a dary, které jmenuje jsou nic, v porovnání s velkou obětí, kterou on sám zosobňuje. Domnívá se, že lévijské kněžství je zrušeno Kristovým kněžstvím, ale pokud jde o důležité zásady jeho náboženství, je stejně tak horlivý, jako dříve (Henry, 1760).

Benu Witheringtonovi (1998) přijde důležité zdůraznit Božský původ Saulova poslání také vzhledem k jeho epištolám. Na prvním místě, ve všech třech líčeních Skutků apoštolských a obzvláště ve dvacáté šesté kapitole, je nad slunce jasné, jak Saul celý zážitek vnímá. Nemá za to, že by událost samotná, poslání i zpráva pramenily z lidského zdroje. Dále vidíme, že Ananiáš také není hlavním zdrojem Saulova pověření a poslání, jak je jasně patrné ve dvacáté šesté kapitole. Stejné stanovisko čteme i v kapitole deváté a o něco méně i v kapitole dvacáté druhé (Witherington, 1998).

Jak uvádí Matthew Henry (1706), je událost u Damašku signálem a znamením Boží přízně. Prozřetelnost Boží zabránila Saulovi, aby dále stíhal křesťany. Saul se obrátil bez výhrad, aniž by tušil, co s ním Pán Ježíš zamýšlí. V Henryho komentáři (1706) tedy cítíme, že celou událost vnímá jako napravení hříšníka a vydání se Saula na skutečnou Boží cestu.

3. Obrácení apoštola Pavla v epištolách

V Pavlových dopisech nalézáme svědectví o jeho konverzi vždy jen v krátkých zmínkách. Různí autoři představuji odlišné pasáže, uvedené verše rozšiřují, či zužují, co se tématu obrácení týče. Po komparaci několika zdrojů, včetně několika záznamů kázání na téma Pavlovy konverze, a vlastním uvážení a četbě Pavlových listů, byly vybrány následující verše psané v Prvním listě Korintským 9, 1 a 15, 8-11; Druhém listě Korintským 4, 4-6; listě Galatským 1, 11-24 a v listě Filipským 3, 4-12. Můžeme se většinou jen domnívat, že apoštol Pavel píše v těchto pasážích o svém zážitku na cestě do Damašku. Zmíněné oddíly nám mohou pomoci pochopit, co se na cestě do Damašku stalo a co se také dělo potom.

Apoštol Pavel však nikde nevnímá svoji zkušenost primárně jako konverzi, či jako náboženské obrácení. Jak uvádí profesor Richard Longenecker (1997), apoštol Pavel nám toho o sobě příliš neříká. Není zaujatý sám sebou, prokazuje jen malou sebereflexi a zanedbatelnou introspekci. Odkazuje na svoji zkušenost jen tehdy, řeší-li jiné problémy, které s ní bezprostředně souvisejí. I z těchto nepřímých odkazů můžeme však odhadovat základní rysy apoštolova obrácení. Ve skutečnosti však v jeho dopisech není žádná jasná informace o cestě do Damašku či podrobné zachycení toho, co se doopravdy stalo, jako je tomu ve Skutcích apoštolů. Nicméně to, co apoštol Pavel popisuje v listech Galatským a Filipským naznačuje, že prožitá událost byla intenzivní a přinesla s sebou neočekávanou změnu hodnot, závazků i vlastní identity. Apoštol Pavel v souvislosti se sebou samým nikde neuvádí pojmy jako obrácení či konverze, ačkoliv slovesa jako „obrátit se“ (1 Te 1, 9) či „proměňovat“ (Ř 12, 2) používá ve vztahu k ostatním.

Důležité je i naše vnímání Pavlových epištol, jak podotýká profesorka teologie v Torontu Colleen Shantz (2009). Podle jejího názoru byly po nějakou dobu studie Nového zákona explicitní ve tvrzení, že Pavlova teologie nemůže být systematická, protože jeho spisy jsou jen příležitostné. Jsou řízené aktuálními potřebami a probíhajícími rozhovory s jednotlivými společenstvími. Tento názor nás nutí brát větší zřetel na publikum a sociální a rétorické prostředí (Shantz, 2009). A tak, i když máme pohled na Pavlovy listy jako na komunikační prostředek, který

se vyvinul z určité potřeby, často chápeme člověka, který za nimi stojí, jako systematického generátora teologických myšlenek. Je to však příliš úzké zaměření, když vezmeme v úvahu všechno to, co vytváří Pavel a jeho následovníci (Shantz, 2009). Je tedy nutné brát Pavlovy úvahy a dopisy komplexně. Zohlednit jak situační kontext, tak i osobu, která stála u zrodu epištol. Následující podkapitoly uvedou a rozeberou jednotlivé pasáže, které Pavlovo obrácení ukazují z jeho pohledu.

3.1 První list Korintským

Tento Pavlův list je charakteristický tím, že navazuje na dopis, který se nedochoval a reaguje na dotazy, které mu korintští kladou (1 K 7, 1). Tradičně je vznik tohoto dopisu datován pro jaro roku 54 ve městě Efez (Pokorný 1997). V tomto listě nalézáme narážku na události, které se odehrály po cestě do Damašku hned dvakrát. Apoštol Pavel v něm zdůrazňuje, že nepřijal evangelium od člověka, nýbrž od Boha.

Poprvé apoštol píše o svém obrácení v deváté kapitole v prvním verši: „*Nejsem snad svoboden? Nejsem apoštol? Neviděl jsem Ježíše, našeho Pána? Nejste vy mým dílem v Pánu?*“. Klade důraz na osobní setkání s Ježíšem a odkazuje se na něj pro podpoření své vlastní apoštolské autority. V komentářích k Novému zákonu (Jamieson, 1871) se dočteme, že tato věta ukazuje na skutečné zjevení Ježíše po cestě do Damašku. Být svědkem Kristova vzkříšení, to bylo tou hlavní záštitou pravého apoštolství. Apoštol Pavel však poukazuje na to, že skutečnou pečetí jeho apoštolství pro obyvatele Korintu je jejich vlastní víra v Pána (1 K 9, 2). Významný český biblista Josef Bohumil Souček (1976) píše, že setkání Ježíše v tomto případě neprobíhá s náhodným mladým farizejem, nýbrž jako významná předzvěst apoštolství. Ježíš tedy Saula povolává do své služby, toto vidění je s novým životem a povoláním apoštola Pavla úzce spojeno.

Důležitým tématem tohoto verše je i svoboda. Pro apoštola Pavla vyplývá svoboda z důvěry v Boží lásku, která byla zjevena v Ježíši Kristu. I pro něj svoboda tkví v osvobození ze zoufalství. Svoboda je totiž možností důvěry, která člověka vytrhuje z prokletí. V něm se člověk nachází, když vkládá důvod své existence do sebe sama za podpory Zákona (Vouga, 2009). Svoboda, jak ji chápe apoštol Pavel, je prostředkem, kterým nás Ježíš Kristus vysvobozuje. Je to víra, je

to samotný postoj důvěry, která byla vložená v Boží lásku a ospravedlnění. Novozákonní teolog Francois Vouga (2009) dále uvádí, že událost, která se Pavlovi přihodila je od Boha. Ten nabízí svoji lásku a bezpodmínečně uznává každého člověka, nehledě na jeho kvality. Je nabídkou pro všechny, pro Židy, Řeky, svobodné občany i otroky. Žít v Boží bezplatné spravedlnosti znamená žít z ducha darování. Odevzdání se do služby spravedlnosti, přijetí milosti a subjektivita, která zůstává věrná duchu darování, to je svoboda, jak ji chápe apoštol Pavel (Vouga, 2009).

Profesor židovských studií Alan F. Segal (1990) ve své knize „Paul the Convert: The Apostasy and Apostolate of Saul of Tarsus" uvádí, že pro porozumění Pavlovy mystiky a proniknutí do apoštolova chápání apokalyptiky, bychom měli sledovat i jiné pasáže, které poukazují na prožité obrácení. Tyto pasáže musejí být zkoumány v těsném vztahu k židovské apokalyptice, od které odvozují svůj význam, pro nejkomplexnější pochopení záměru apoštola Pavla. Mezi jinými je to i v Prvním listě Korintským navíc čtyřicátý devátý verš patnácté kapitoly, na který Segal (1990) odkazuje: „*A jako jsme nesli podobu pozemského, tak poneseme i podobu nebeského.*" O těchto verších, které mohou mít bezprostřední vztah k prožitku obrácení víme, avšak pro potřeby této práce podrobně uváděny a vykládány nebudou. Jistě jsou však podnětným materiálem pro další exegezi a potenciálním vyjádřením prožitku apoštola Pavla na cestě do Damašku.

Druhou hodnověrnou poznámku o zážitku obrácení čteme v patnácté kapitole v osmém až jedenáctém verši: „*Naposledy ze všech se jako nedochůdčeti ukázal i mně. Vždyť já jsem nejmenší z apoštolů a nejsem ani hoden jména apoštol, protože jsem pronásledoval církev Boží. Milostí Boží jsem to, co jsem, a milost, kterou mi prokázal, nebyla nadarmo; více než oni všichni jsem se napracoval – nikoli já, nýbrž milost Boží, která byla se mnou. Ať už tedy já, nebo oni – tak zvěstujeme a tak jste uvěřili.*" Toto svědectví je zasazeno do připomínky středu dějin spásy, kdy apoštol Pavel připomíná smrt na kříži, zmrtvýchvstání a zjevení Ježíše Krista jeho svědkům. Stejnou skutečnost, že má díky setkání se vzkříšeným Ježíšem apoštolské poslání, nalézáme i v dalších Pavlových textech (Ř 1, 5). Tyto Pavlovo věty můžeme konfrontovat se skutečností, že Lukáš, autor Skutků apoštolských, Pavla nikdy jako apoštola ve svém díle nenazval.

Josef Bohumil Souček (1976) k této pasáži trefně uvádí, že apoštol Pavel své vidění ztotožňuje s řadou Ježíšových zjevení prvotním svědkům. Zároveň apoštol klade důraz na neobyčejnost tohoto zjevení i na fakt, že se jím řada zjevení Vzkříšeného uzavřela.

3.2 Druhý list Korintským

Další zajímavý střípek z Pavlovy mozaiky narážek na cestu do Damašku nalézáme ve Druhém listě Korintským v kapitole čtvrté, verši čtvrtém až šestém: „*Bůh tohoto světa oslepil jejich nevěřící mysl, aby jim nevzešlo světlo evangelia slávy Kristovy, slávy toho, který je obrazem Božím. Vždyť nezvěstujeme sami sebe, nýbrž Krista Ježíše jako Pána, a sebe jen jako vaše služebníky pro Ježíše. Neboť Bůh, který řekl ‚ze tmy ať zazáří světlo', osvítil naše srdce, aby nám dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově.*" V těchto verších nalézáme několik zajímavých odkazů k apoštolovu obrácení.

Nemusíme být výrazně pozornými čtenáři, abychom si všimli dvou významných motivů, které apoštol Pavel zmiňuje. Jsou jimi světlo a slepota. Apoštol Pavel se zde může dotýkat třetího verše první kapitoly knihy Genesis: „*I řekl Bůh: „Buď světlo!" A bylo světlo.*" S tématem světla pracuje i autor Lukášova evangelia a Skutků apoštolských. Právě ve vyprávění o Pavlově konverzi nacházíme vždy a ve všech třech variantách této události popis silného světla:

Sk 9, 3: „*Na cestě, když už byl blízko Damašku, zazářilo kolem něho náhle světlo z nebe.*"

Sk 22, 6: „*Když jsem ještě byl na cestě a blížil se k Damašku, kolem poledne mě najednou obklopilo jasné světlo z nebe*."

Sk 26, 13: „*Když jsem byl na cestě, králi, spatřil jsem o poledni světlo z nebe, jasnější než slunce. Jeho záře obklopila mne i ty, kdo šli se mnou.*"

Jak víme, byl apoštol Pavel po zážitku na cestě do Damašku stižen slepotou, ničeho neviděl a zrak se mu navrátil až teprve po zásahu svatého muže Ananiáše. I zde (2 K 4, 4) čteme o zaslepení nevěřící mysli. Segal (1990) k této pasáži dodává, že apoštol Pavel opět používá metaforu světla a tmy, která je tolik důležitá v záležitosti jeho konverze a proto je klíčové proniknout do Pavlovy mystické identity. Pavlovy spisy jsou bezesporu sociální a etické, ale za těmito tématy se

skrývá mystický zážitek, který označuje jako nepopsatelný, avšak který je vždy v obci znovu potvrzen (Segal, 1990).

Dalším zajímavým prvkem, který bude blíže rozebrán je poznámka o Kristově tváři, doslova „*...aby nám dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově.*“ (2 K 4, 6). Již od starozákonní doby je tvář jedna z Božích prezentací. Tvář je vidět a tím reprezentuje i svého nositele. Důležitá byla i ve vzájemném vztahu člověka k člověku, v Bibli o tom nacházíme mnohá svědectví, jak uvádí Adolf Novotný (1992): zakrytí tváře jako výraz zármutku (2 S 19, 4), padnutí na tvář jako výraz hluboké úcty: (Gn 17, 3; 1 Kr 18, 7) či plivnutí do tváře na znamení toho nejhrubšího pohrdání (Dt 25, 9; ale i Mt 26, 67).

Avšak zvláštního významu nabývá „tvář“ či „obličej“ ve vztahu k Bohu. „Tvář“ sama o sobě není teologickým termínem, ale je způsobem výpovědi o Bohu. Vždyť i při darování desatera Hospodin mluvil s Mojžíšem „*tváří v tvář*“ (Ex 33, 11; Dt 5, 5). U pohanů šlo skutečně o reálné vidění tváře boha ve svatyni, kde byla přítomna modla. Na rozdíl od toho Izraelci měli přísně zakázáno zobrazovat si Boha (Ex 20, 4; Dt 5, 8). V Exodu se dokonce dočítáme, že nebylo možné spatřit Boží tvář (Ex 33, 20): „*Nemůžeš spatřit mou tvář, neboť člověk mě nesmí spatřit, má-li zůstat naživu.*“, což potvrzuje používání výrazu „tvář“ také v přeneseném slova smyslu. K tomuto výroku se váže i zajímavé místo v Genesis, kde Jákob ve známém boji u Jaboku pojmenovává toto místo Peniel (totiž „Tvář Boží“), protože, jak sám říká: „*Viděl jsem Boha tváří v tvář a byl mi zachován život.*“

V Novém zákoně se setkáváme s výrazem „tvář“ v podobném slova smyslu, jako ve Starém zákoně. To znamená, že lidé se navzájem vidí tváří v tvář (Sk 20, 25), jsou v přítomnosti někoho (Zj 6, 16) či mají nějaký určitý směr a cíl v tom místě, kam je tvář namířena (L 9, 53). Novotný (1999) předkládá námi zmiňovanou pasáž jako Pavlovo poznání slávy Boží na tváři Kristově. Ten se apoštolu Pavlovi zjevil před Damaškem, zatímco satan oslepil mysl bezvěrců (2 K 4, 4). Jako zajímavost v závěru můžeme uvést větu z Deuteronomia (Dt 34, 10): „*Nikdy však již v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš, jemuž by se dal Hospodin poznat tváří v tvář*“ a konfrontovat ji se zážitkem Pavlovým.

3.3 List Galatským

Teologicky nejvýznamnějším prvkem epištoly Galatským je Pavlova teze o ospravedlnění z víry, kterou v budoucnu rozpracovali Aurelius Augustin, Martin Luther i Markión ze Sinópy (Pokorný, 1993). V první kapitole v jedenáctém až dvacátém čtvrtém verši Listu Galatským se dočteme následující: „*Ujišťuji vás, bratří, že evangelium, které jste ode mne slyšeli, není z člověka. Vždyť já jsem je nepřevzal od žádného člověka ani se mu nenaučil od lidí, nýbrž zjevil mi je sám Ježíš Kristus. Slyšeli jste přece o tom, jak jsem si kdysi vedl, když jsem ještě byl oddán židovství, jak horlivě jsem pronásledoval církev Boží a snažil se ji vyhubit. Vynikal jsem ve věrnosti k židovství nad mnoho vrstevníků v našem lidu a nadmíru jsem horlil pro tradice našich otců. Ale ten, který mě vyvolil už v těle mé matky a povolal mě svou milostí, rozhodl se zjeviti mně svého Syna, abych radostnou zvěst o něm nesl všem národům. Tehdy jsem nešel o radu k žádnému člověku, ani jsem se nevypravil do Jeruzaléma k těm, kteří byli apoštoly dříve než já, nýbrž odešel jsem do Arábie a potom jsem se zase vrátil do Damašku. Teprve o tři léta později jsem se vydal do Jeruzaléma, abych se seznámil s Petrem, a zůstal jsem u něho dva týdny. Nikoho jiného z apoštolů jsem neviděl, jen Jakuba, bratra Páně. Před tváří Boží vás ujišťuji, že to, co vám píšu, není lež. Potom jsem odešel do končin Sýrie a Kilikie. V církvích Kristových v Judsku mne osobně neznali; jen slyšeli, že ten, který dříve pronásledoval církev, nyní zvěstuje víru, kterou předtím chtěl vyhubit; a děkovali za mne Bohu.*“

Jak jsme viděli v předešlých oddílech, Pavel znovu ujišťuje své posluchače o tom, že evangelium, které hlásá, je z Ježíše Krista. Apoštol se zaštiťuje svojí dřívější židovskou horlivostí tak, jak jsme tomu byli svědky už v předešlých listech. Podle profesora Pokorného (1993) je důvodem, proč apoštol znovu akcentuje svoji židovskou minulost, odvracení se Galatských od evangelia. Pavel vypravuje o své farizejské historii a o jeho setkání s Ježíšem Kristem, které proběhlo bez souvislosti s dvanácti apoštoly. S těmi se seznámil až tři roky po obrácení. Jeho další návštěva Jeruzaléma následovala až po čtrnácti letech na tzv. apoštolském koncilu. Tady apoštolové uznávají Pavlovo evangelium i právo křesťanů z pohanů nedodržovat židovský Zákon (Pokorný, 1993). Čteme-li dále, všimneme

si znovu Pavlových důrazů na vlastní autonomii a kompetenci, se kterou se s obrácením vyrovnává: „*...nešel o radu žádnému člověku, ani jsem se nevypravil do Jeruzaléma k těm, kteří byli apoštoly dříve než já…*“. Těžko říci, jaké místo zde hrají Pavlovi společníci na cestě, kteří jej slepého dovedli do Damašku a učedník Ananiáš, díky kterému nabyl apoštol Pavel znovu zraku; postavy, o nichž čteme ve Skutcích apoštolských (9, 12).

Zajímavé je, že apoštol Pavel mluví o svém „mateřském životě“, jak v biologii označujeme, prenatálním stádiu, tedy o době devíti měsíců v mateřském lůně. V celé Bibli není toto období příliš středem pozornosti. Pokud se tomu tak ovšem stane a čtenář je upozorněn na život „v těle matky“, jde vždy o něco, nebo spíše někoho, významného a mimořádného. Ve Starém zákoně čteme o mateřském životě v případě Božího zasvěcence Samsona (Sd 13, 7), který je vyvolený k vysvobozování Izraele z rukou Filištějců. V Novém zákoně čteme v Lukášově evangeliu (1, 15) o mateřském životě Jana Křtitele a o jeho naplněnosti Duchem svatým již od tohoto věku.

V listu Galatském se dozvídáme o apoštolově cestě do Arábie. Je to jediná zmínka jeho cesty v listech. Můžeme se ptát, proč apoštol Pavel tak rychle odchází z Damašku do Arábie. Odpověď není jednoduchá, avšak jednu z variant předkládá Martin Hengel (2002) z Tübingenské univerzity. Ten píše, že situace apoštola v Damašku nebyla vůbec snadná. Jeho otevřené vyznání víry v Ježíše jako Mesiáše a Syna Božího bylo ve velkém rozporu s tím, co od něj lidé očekávali. Pavel se tedy z Arábie vrací do Damašku až poté, co se tato zvířená situace uklidňuje. Hengel se snaží objasnit i to, čemu se apoštol Pavel v Arábii věnoval. Píše, že se mohl stáhnou do ústraní, aby se pokusil získat vnitřní jasnost po prožitých událostech. Na druhou stranu však uvádí, že je pravděpodobné, že apoštol Pavel začal působit už v Arábii v synagogách (například v Petře), což se však příliš neslučuje s archeologickými nálezy (Hengel, 2002). Uspokojivé vysvětlení toho, čemu se apoštol Pavel v Arábii věnoval tedy nenacházíme.

Německý teolog a reformátor Martin Luther (1939) vysvětluje tuto pasáž (Ga 1, 11 – 4) jako Pavlovu obhajobu proti falešným apoštolům. Těmi byl nařčen, že byl žákem dvanácti a proto podrobně líčí svoji osobní historii, aby odrazil útoky těchto podvodníků. Apoštol Pavel však nepopírá, že by se s některým z dva-

nácti nesetkal. Do Jeruzaléma šel však navštívit Petra nepozvaný a nepoučený. Luthera (1939) zaráží, proč apoštol Pavel trvá na zdánlivě nepodstatné skutečnosti. Proč chce tak usilovně přesvědčit Galatské o tom, že jeho evangelium je pravdivé slovo Kristovo, které se naučil od Ježíše Krista samotného a od nikoho jiného. Apoštol Pavel potvrzuje znovu a znovu tuto skutečnost, jako by byla jeho užitečnost pro všechny církve, které jej jmenují jako pastýře a učitele, v sázce. Neváhá ani svá slova potvrdit přísahou k Bohu (Luther, 1939).

V tomto autobiografickém oddíle popisujícím události, které nastaly po konverzi, ukazuje apoštol Pavel svoji hlubokou odhodlanost. Prakticky okamžitě byl připraven poslouchat, bez váhání a jakéhokoliv světského zájmu. Tento úsek je jedním z nejrozsáhlejších autentických popisů konverze apoštola Pavla. Podle profesora Pokorného (1993) je u listu Galatským Pavlovo autorství nezpochybnitelné a datujeme jej s větší či menší přesností do roku 52 či 53. Místem vzniku bylo pravděpodobně město Efez, kam přišel apoštol Pavel z Galicie. Adresáty tohoto listu mohou být obyvatelé křesťanských obcí v oblasti Malé Asie. Existuje však i hypotéza, která pojednává o Galatech, tedy o svérázné skupině keltských kmenů, která přišla do Malé Asie ve třetím století před Kristem (Pokorný, 1993).

3.4 List Filipským

Hlubokou odhodlanost, se kterou jsme se setkali na více místech Pavlových epištol můžeme sledovat i ve třetí kapitole listu Filipským od druhé poloviny čtvrtého až do konce dvanáctého verše. Apoštol Pavel popisuje, jak doslova „*všecko ostatní odepsal*“, odložil spravedlnost, která je ze Zákona, ale vydal se následovat Krista. Verše v přesném znění: „*Zdá-li se někomu jinému, že může spoléhat na vnější věci, já tím víc: obřezán osmého dne, z rodu izraelského, z pokolení Benjamínova, Hebrej z Hebrejů; jde-li o zákon – farizeus; jde-li o horlivost – pronásledovatel církve; jde-li o spravedlnost podle zákona, byl jsem bez úhony. Ale cokoliv mi bylo ziskem, to jsem pro Krista odepsal jako ztrátu. A vůbec všecko pokládám za ztrátu, neboť to, že jsem poznal Ježíše, svého Pána, je mi nade všecko. Pro něho jsem všecko ostatní odepsal a pokládám to za nic, abych získal Krista a nalezen byl v něm nikoli s vlastní spravedlností, která je ze zákona, ale s tou, která je z víry v Krista – spravedlností z Boha založenou na víře, abych*

poznal jej a moc jeho vzkříšení i účast na jeho utrpení. Beru na sebe podobu jeho smrti, abych tak dosáhl zmrtvýchvstání. Nemyslím, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti; běžím však, abych se jí zmocnil, protože mne se zmocnil Kristus Ježíš."

Můžeme se pozastavit nad tím, proč apoštol Pavel zdůrazňuje svůj původ z rodu izraelského, proč podtrhuje, že je „*Hebrej z Hebrejů*". Profesor Pokorný (2009) tento důraz vysvětluje tím, že Pavel chce akcentovat své hluboké pochopení Zákona. Člověk neobstojí před Bohem plněním Zákona, ale jen z Boží milosti. Právě Boží milost je podstatou Boží spravedlnosti a nejzřetelněji se projevila ve vzkříšení ukřižovaného Krista. Apoštol se v tomto oddílu také ostře vymezuje proti těm, kteří rozbíjejí společenství křesťanské obce (Pokorný, 2009). Mohlo by se zdát, že tón tohoto dopisu je celkově ostrý, avšak teolog Achille Vander Heeren (1911) zdůrazňuje, že v něm nacházíme Pavlovu spontánní otcovskou intimitu. Milující srdce apoštola projevuje laskavý tón a předává svým čtenářům upřímnost a lásku. Proto je tento dopis poněkud odlišný od ostatních Pavlových dopisů. Zde se známé výrazy dogmatického a morálního nabádání mísí s radostí a vděčností (Vander Heeren, 1911).

Život je zde apoštolem Pavlem připodobněn k běhu. Je inspirovaný oblíbeným tématem starověkých sportovních her a dokresluje díky němu polemiku s těmi, kteří se vyvyšují na základě své domnělé duchovní nadřazenosti. Ti však podle apoštola myslí jen na svůj vlastní prospěch, na rozdíl od těch, kteří mají nebeské občanství a nesou sílu utrpení i denních starostí (Pokorný, 2009). Téma běhu zmiňuje apoštol i ve svých jiných dopisech, například 2 Tm 4, 7: „*Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokončil, víru zachoval.*"

Apoštol Pavel si jistě uvědomuje to, že byl obdařen mimořádnou možností nahlédnout do spásné Božské síly, která byla vyjádřena zkušeností po cestě do Damašku. Alespoň tak to vnímá profesor teologie Pheme Perkins (2009), který akcentuje Pavlův židovský původ. Apoštol Pavel dle jeho názoru není o nic méně Izraelita, než Ježíš, Petr a zbytek prvotních Ježíšových učedníků (Perkins, 2009). Profesor Perkins dále pokládá horlivost apoštola Pavla proti Židům za nesprávně vykládanou. Argumentuje právě výše uvedenými verši a považuje díky nim Pavla za ještě přičinlivějšího Žida, než je většina ostatních, zvláště pro jeho práci na

evangeliu (Perkins, 2009). Tento názor je jistě zajímavý a bez hodnocení jej uvádíme pro rozšíření spektra různých výkladů výše uvedených veršů.

Tradičně bylo předpokládáno, že tento list byl psán z Říma. Avšak již delší dobu převažuje mínění, že místem vzniku byl ve skutečnosti Efez, kde byl Pavel pravděpodobně také vězněn. Dopis je psán nejspíše v roce 53 po Kristu, polemická část, které byla věnována tato kapitola, snad až o rok či dva později (Pokorný, 2009).

4. Hagioterapie jako interpretační prostředek

Pavlovým obrácením se můžeme zabývat z mnoha stran a směrů. Můžeme na ni nahlížet z perspektivy věd teologických a religionistických a také pohledem psychologickým a náboženstvo-psychologickým. Disciplínou, která tyto dva pohledy snoubí v praktickou dovednost, je psychoterapeutická metoda s názvem „Hagioterapie“. Metoda, která vznikla ve stejné době nezávisle na dvou různých místech. Metoda, která oslovuje věřící, spirituálně založené i ateistické jedince. Metoda, která syntetizuje teologii a psychologii. Metoda, ve které můžeme mluvit o moudrosti věků, o hluboké vnitřní spiritualitě každého z nás či o úctě k prastarému Písmu v naší kultuře. A můžeme také mluvit o příbězích, které popisují dávné archetypy, které nepřestávají fascinovat.

V této kapitole stručně seznámíme čtenáře s nejvýraznějšími prvky této nepříliš známé formy psychoterapie a ukážeme na popisu sezení, jak tato teoretická východiska fungují v praxi. Popsat, jak hlubinně – analytický výklad Bible ve společenství pacientů může motivovat k uvažování o sobě samém, o druhých, o světě i o Bohu v novém světle. Tato kapitola nejen prakticky propojuje teologii, psychologii a psychologii náboženství, jejichž pohledu využíváme při interpretaci obrácení apoštola Pavla, ale také by měla také osvětlit vznik a filosofické základy, ze kterých hagioterapie vychází. Hagioterapii můžeme chápat jako směr, který je starý jako Písmo samo. Jako směr, který se vyvíjí jen pár desítek let na dvou odlišných místech světa a také jako směr, který se teprve rodí do pečujících rukou svých průvodců, jimiž je společenství terapeutů a klientů.

Kapitola zaměřená na hagioterapii má v této práci svoje nezastupitelné místo nejen pro praktické propojení dvou stěžejních disciplín, ale také pro cenný materiál, který máme k dispozici. Právě poznámky sebrané bezprostředně po hagioterapeutickém sezení, které proběhlo v kostele svatého Václava v areálu Psychiatrické léčebny Bohnice v Praze v říjnu 2010, jsou zajímavým a praktickým doplněním teoretického základu, který podáváme z odborné literatury.

4.1 Pojem hagioterapie

Hagioterapii bychom mohli dost dobře označit jako střet světa psychologie a teologie. V takovém případě bychom se však velmi mýlili, hagioterapie je souladem těchto dvou světů, které se setkávají proto, aby pomohly pacientům v jejich léčbě a v ideálním případě i v uzdravení. Etymologicky viděno je slovo hagioterapie odvozeno od slova „hagios“ (svatý, usilující o dobro). Vyvinula se z pastorační terapie a duchovního poradenství, které byly před rokem 1989 praktikovány v dobách komunistického režimu v podzemních strukturách katolické církve (Smolíková, 2009). Zajímavé je, že se začala vyvíjet na dvou různých místech zároveň a to nezávisle na sobě. V Čechách se zasloužil o vývoj hagioterapie MUDr. Prokop Remeš. V Chorvatsku pak vznikala metoda spirituální léčby známá pod pojmem „Hagioterapija“. Zde se vyvíjela původně z katolického charismatického hnutí a duchovním otcem hagioterapie v Chorvatsku byl prof. Tomislav Ivančić (Ivančić, 2008).

V širokém prostoru mezi klasickou psychoterapií a náboženstvím vstupují čtyři obory lidské činnosti: pastorace, pastorační terapie, transpersonální psychologie a hagioterapie. Každá z nich se formovala z jiného filosofického základu a každá z nich přistupuje ke stejné problematice z odlišného úhlu. Pastorace se obrací na lidi věřící, kteří budují svůj život na náboženském vidění světa, či jsou takové vidění světa ochotni přijmout. Pastorační terapie je pak další formou pastorační práce, kdy se užívá prostředků duchovního vedení k terapeutickým účinkům. V pastorační terapii však více než snahu o spásu duše nacházíme snahu o duševní uzdravení (Remeš, 2009). Transpersonální psychologie se zase zajímá o jevy a schopnosti člověka, které však nejsou vázány na fyzické nositele. Nacházíme zde snahy jako jsou oživení nitroděložního života či vyvolání vzpomínek přesahující individuální existenci člověka (Hartl, 2004). Tento směr však odmítá, na rozdíl od třech předešlých, věroučnou interpretaci těchto prožitků

Hagioterapii tedy můžeme zařadit do tohoto rozvětveného trsu teorií, které vznikají na místě setkání psychoterapie a náboženství, čímž se velmi tématicky a oborově přibližuje právě tématu konverze. Hagioterapie je formou bibliografie, což je metoda, která využívá léčebného účinku četby. Právě četba je schopna od-

poutat pacienta od myšlenek na nemoc a posílit jeho chuť a vůli k uzdravení (Hartl, 2004). V případě hagioterapie je Bible právě tou knihou, ze které terapeut a pacienti čerpají.

V této podkapitole věnované hagioterapii byla tato metoda představena z toho hlediska, jakým prospívá pacientům a jak je provozována v psychiatrické léčebně. Ovšem pro úplnost nesmíme opomenout ani druhé možné nazírání na hagioterapii. Tento pojem se též užívá ve smyslu léčby nemocných zaklínáním, modlitbou, či uctíváním ostatků. Zejména v německy mluvících zemích se ve středověku používali relikvie sv. Valentýna k léčbě epilepsie. Ta nebyla chápána jako neurobiologické záchvatové onemocnění, ale spíše jako trest od Boha. Metoda této „léčby" byla ve své době poměrně rozšířená a oblíbená (Verhagen, 2010). Je zajímavé, že právě tento laický „trest od Boha", tedy onemocnění epilepsií, je přisuzováno apoštolu Pavlovi jako zdroj jeho vidění Vzkříšeného u Damašku.

4.2 Východiska hagioterapie v ČR

Hagioterapie je jednou z metod, kterou jsou léčeni pacienti v Psychiatrické léčebně Bohnice v Praze. Této léčbě a pravidelným sezením se věnuje MUDr. Prokop Remeš, který metodu v České republice založil, jak bylo popsáno výše. Jeho cesta k terapii nebyla úplně jednoznačná. Přes profesi gynekologa v PL Bohnice a studium KTF UK se od roku 1991 věnuje pravidelným setkáním s pacienty léčenými se závislostí v PL Bohnice (Friedlová, 2007). Dr. Remeš spatřuje v hagioterapii dva podstatné cíle. Bezprostředním cílem terapeutického působení je utužení dospělých složek osobnosti, za které považuje existenciální a hodnotové struktury. Vzdáleným cílem je pak působení na změnu životního charakteru neseného negativní emocí z neuspokojené touhy po tom, co člověk nemá, v životní charakter nesený emocí radostné vděčnosti z toho, co člověk má (Remeš, 2004).

Účastníky hagioterapeutických skupin jsou lidé hospitalizovaní v Psychiatrické léčebně v Bohnicích. Jedná se o klienty z oddělení věnující se závislostem: alkoholici, drogově závislý, gembleři, apod. Dále mohou hagioterapeutická sezení navštěvovat osoby s neurotickou diagnózou, klienti se ztrátou smyslu života a dalšími poruchami osobnosti.

Formou se hagioterapeutická sezení blíží k otevřeným skupinovým psychoterapiím. To znamená, že složení účastníků se může hodinu od hodiny měnit a skupina není rigidního složení. Výhodou je velká nízkoprahovost a otevřenost pro nové zájemce, nevýhoda v tom, že se prakticky neformuje jednotná dynamika skupiny z dlouhodobého hlediska (právě díky proměnlivosti složení účastníků).

4.3 Hagioterapie v praxi

Následující nástin průběhu hagioterapeutického sezení pramení z aktivní účasti na skupinových terapiích v PL Bohnice vedených Dr. Remešem. Jako první probíhá vzájemné představení jednotlivých účastníků křestním jménem a rozdání Biblí. Sedí se v úzkém kruhu a ve středu tohoto kruhu je stolek se svící, mističkou a „perlami". Jako první se uzavře téma z minulé hodiny – zopakuje se téma čteného textu a všichni účastníci se k němu ještě vyjádří. Dr. Remeš celou diskusi účastněných moderuje, často i poměrně direktivně, pokud se účastník ostýchá před ostatními vyjádřit. Po této části přichází vysvětlení funkce perel, které leží na stolku mezi účastníky. Tak jako lovci perel odhazují své oblečení i my odložíme vše, co by nás mohlo tížit a potopíme se hluboko za pokladem, za poznáním. Lovcům sloužil k hlubokému ponoru těžký kámen, se kterým se vrhali do neznámých vod, pro tento účel my použijeme Bibli.

Dr. Remeš pak uvede vybraný příběh, který se toho dne bude číst a zasadí jej do dějinného rámce. Nutno přiznat, velmi působivě a se schopností zaujmout i nevěřícího posluchače. Následuje první čtení jedním z účastníků sezení, kterého vybírá terapeut, stejným způsobem i čtení druhé. Zde je prostor pro poslední objasnění reálií z příběhů. Na potřetí je text čten terapeutem – Dr. Remeš čte text sám a klienti na sebe nechávají tato slova působit. Namísto přemýšlení o čem text je, na což byl prostor v předešlých dvou čteních, je v tuto chvíli Písmo prožíváno.

Po třetím přečtení každý dostane prostor pět minut, aby si o příběhu popřemýšlel. V soukromí našel subjektivně nejdůležitější téma, které se ho nejvíce dotýká. Těchto pět minut je pro vytvoření vlastního obrazu o příběhu, který je pak formován už jen se skupinou. Po uběhnutí tohoto času má každý za úkol říci jednu základní emoci, kterou v něm příběh vyvolává. Často to byl právě vztek, radost, ale i překvapení nebo úleva. Každému jednotlivci je věnováno opět slovo a v kru-

hu každý řekne, co ho v příběhu naštvalo. Vztek jako jedna z nejsilnějších emocí – kde jsme jej při čtení a promýšlení příběhu zacítili. Ten, kdo se v tuto chvíli projeví nejsilněji, dostává do ruky meč a s ním i slovo. Začíná mluvit o tom, co jej v příběhu nejvíce zaujalo, ostatní mají možnost reagovat, ne mu však do řeči násilně vstupovat. K tomu slouží právě meč, aby určil, kdo je v danou chvíli rétorem. Symbol meče je také zajímavým prvkem této terapie. Můžeme pozorovat nesmělé držení při vyjadřování vlastních postřehů, ale i nervózní ťukání o zem, či rázné přitakávání silnými ranami, pokud se mluvčí rozhorlí..

Zde probíhá jádro skupinové terapie. Právě v tomto je stěžejní kus práce, který každý na této terapii odvede. Terapeut projevuje svoji kreativitu, dává slovo různým klientům, zapojuje pasivnější, usměrňuje ty příliš aktivní, moderuje rychlá kolečka (např. „*Udělal to Pavel správně?*“ a každý z účastníků musí odpovědět – striktně, jasně, rychle a rozhodně; pokud váhá je terapeutem k rozhodnutí doprovozen vhodně pokládanými otázkami). Sledujeme vývoj jedné postavy v celém příběhu, která skýtá klientům prostor pro to se s ní identifikovat, či s ní identifikovat nějakou jinou osobu. Nejprve se řeší problém postavy v příběhu, brzy však začne vyplouvat na povrch, jak tento příběh rezonuje v nás samých. Např. v příběhu o apoštolu Pavlovi a Silasovi, kdy se žalářník kaje z toho, že je držel ve vězení, chce se probodnout mečem, ale příběh končí jeho obrácením (Sk 16, 27). Jeden z klientů se vyjadřoval ke scéně následovně: „ *To přece nejde, aby uvěřil a všechno mu bylo odpuštěno, on se tady raduje s rodinou. Takhle to prostě nefunguje. Nejde to tak, že pijete a pak se lusknutím prstu obrátíte a už nikdy na flašku nesahnete. Ta změna je dlouhodobá, nejde se zbavit zodpovědnosti tím, že prostě uvěřím*.“ Takovýchto osobních výpovědí pramenících z vyhrocených okamžiků v příběhu nalézáme na každém sezení desítky.

Po této bouřlivé a emočně intenzivní fázi následuje další část. Každý má jedním slovem říci, o čem pro něj tento příběh byl (např. o obrácení, lásce, hlouposti), zde už se nesleduje konkrétní emoce, ale ústřední téma. Poslední částí sezení je, že si každý vezme jednu perlu ze stolku uprostřed a řekne co si z dnešního sezení odnáší. Co je pro něj tím pokladem, který objevil, ať již v sobě, v Bibli, či z vyprávění druhých. Poté perlu vrací zpět do „společného pokladu“.

4.4 Hagioterapie v interpretaci příběhu obrácení apoštola Pavla

V této kapitole budou použity poznámky pořízené bezprostředně po hagioterapeutickém sezení, které proběhlo v kostele svatého Václava v areálu Psychiatrické léčebny Bohnice (dále jen PL Bohnice) v Praze v říjnu 2010. Tyto poznámky jsou čistě anonymní, nebude uveden věk ani jména účastníků a protože byly pořízeny ve formě poznámek po ukončení sezení, je zachován etický přístup ke všem zúčastněným.

Důvodem uvedení této podkapitoly je zprostředkovat náhled na vyprávění o obrácení apoštola Pavla také z jiného úhlu. Do této chvíle jsme se věnovali apoštolově konverzi z hlediska teologického. Byly užity odborné texty pro popis a výklad událostí, které proběhly po cestě do Damašku. Protože jsem však sama prošla první fází hagioterapeutického výcviku a v čistě teoretické práci bych postrádala jakoukoliv konfrontaci probíraného tématu s praxí a nezbytnou aplikační hodnotu, zařazuji tuto podkapitolu.

K textu (Sk 9, 1-28), který byl podrobně probírán výše, budou doplněny komentáře. Jsou to komentáře a interpretace lidí závislých, kteří byli toho času léčeni v PL Bohnice a účastnili se hagioterapeutických sezení. Každý z nich má svoji minulost, která často nebyla lehká, většina z nich držela Bibli na těchto sezeních v ruce poprvé. Podnětné je, jak uvedený biblický text působí na tyto lidi a co si jsou klienti PL Bohnice schopni z popsaných řádků odnést pro sebe.

Při dotazu doktora Remeše, se kterou postavou příběhu o obrácení apoštola Pavla se klienti nejvíce ztotožňují, bylo pozoruhodné, že většina uváděla právě Ananiáše, zřídka samotného Pavla. Bylo to zejména z touhy pomáhat, tak jako pomáhal Ananiáš. Když měli zúčastnění popsat emoci, kterou v nich příběh vyvolává, byla to nejvýrazněji radost, ale poměrně často se objevoval i vztek. To, co nejvíce účastníky štvalo, byli Židé, manipulativnost Ježíše Krista, ale i apoštol Pavel samotný, který nepochybuje a slepě následuje Ježíše Krista. Saul provokoval i svojí radikalitou jak židovskou, tak křesťanskou. Verva, se kterou se Saul do všeho pouští a bezohlednost na všechno kolem, rozčilovala několik klientů. Avšak mohla to být jejich samotná bezohlednost, kterou do apoštola Pavla promítli, když

ubližovali svým blízkým při své cestě za alkoholem. Přítomné na skupinovém sezení štvalo, že se apoštol choval násilně k prvotním křesťanům. Nad uvedenou kapitolou docházelo i ke konfliktům a projevům antisemitismu.

Když měli účastníci popsat, v čem oni sami jsou jako Saul, tak popisovali horlivost. Alkoholickou dráhu, kdy nepozorovali okolí, svoje blízké a šli za svým „cílem". Významným místem, kde se klienti ztotožňovali se Saulem byla i potřeba něčí pomoci, když Saul oslepl. Zde se zračilo pro klienty to nejintenzivnější otřesení životem, to „*spadnutí z koně*", které je má pohnout k vlastnímu probuzení.

Zúčastněným se zdálo, že příběh samotný je i poměrně nedůvěryhodný. Zážitek vidění Ježíše Krista apoštolu Pavlovi neupírali, ale rozhodně tomuto Zjevení nepřisuzovali božský původ. Snažili se jej vysvětlit Pavlovým černým svědomím, které zapůsobilo, špatnými podmínkami v poušti, požitím nějakých jedovatých či psychotropních látek, či fyzickým vyčerpáním. Našli se však i tací, kteří situaci viděli jako zázrak.

Emoce, které klienti připisovali Saulovi, když vyjíždí do Damašku zatýkat křesťany, byly radost a těšení se, ale i agrese, která nabuzuje a pocit uspokojení z vlastní moci. Úlek, zmatek i hrůzu přisuzují zážitku konverze samotné. Během třech dnů, které tráví v Damašku mu přičítají pocity strachu, silnou pokoru a pocity viny. A když jej konečně Ananiáš vysvobozuje ze slepoty, zaplavuje apoštola Pavla, podle klientů hagiterapeutického sezení, neuvěřitelné štěstí a úleva. V tomto místě si někteří klienti vzpomínali na své úrazy a radost, kterou cítili, když po úrazu zjistili, že nebudou mít stálé následky. Celé sezení bylo protkáno osobními příběhy a vyprávěním klientů, kteří se na různých místech ztotožňovali s postavami v textu i bez terapeutova vyzvání.

Kladně je hodnocena Ananiášova ochota pomoci i přes prvotní obavy. Klienti se však shodli na tom, že kdyby Ananiášovi byla pozatýkána rodina a Saulovo dřívější působení na něj mělo osobní dopad, kdyby on sám s ním měl špatnou zkušenost, asi by také jednal jinak. Důraz byl tedy kladen na vlastní prožitek a pozitivní či negativní zkušenost.

V samotnou konverzi příliš mnoho ze sedících v terapeutickém kruhu nevěřilo. Zdála se jim neuvěřitelná rychlost a intenzita, se kterou Saul otáčí o „*sto-*

osmdesát stupňů“. Opět někteří čerpají i ze svých zkušeností: „*Náhlá změna neexistuje, chce to pomaleji do toho jít, je to běh na delší trať*“. Konverzi však někteří klienti hodnotí i kladně. Slepotu vidí jako trest od Ježíše Krista a Saula oceňují pro jeho odvahu, kterou projevil. „*Vidim v tom sebe, svůj postoj k alkoholu, život mě trestal, ale teďka se musim otočit, dát se jiným směrem*.“

Role Ananiáše je někdy i nepochopena. U některých účastníků skupinové hagioterapie se objevily názory, že by ve vyprávění a v příběhu, jak se udál, nemusel vůbec být. Někteří se domnívali, že je tam Ananiáš i *„…kvůli sobě, aby sám překonal ten strach*.“. Hodnotí ale jako důležitý i lidský kontakt Saula s Ananiášem, jeho osobní lidský příklad neohroženosti.

Když měli klienti na konci sezení hodnotit, o co jsou bohatší, když měli sdělovat to, kde našli v tomto příběhu svoji perlu, uváděli odlišné osobní přínosy. Z některých klientů byla cítit motivovanost a povzbuzení: „*Musim v některý věci věřit, že se dají změnit, ale i se něčeho trochu bát.*“. Důležité se také zdálo osobní odhodlání a schopnost vydat se jasným směrem: „*Každý člověk má svůj úkol a já bych si ho rád našel pro sebe.*“ či: „*Je důležitý najít novou cestu a po tý jít, razantně, ale ne přes mrtvoly.*“, ale také: „*Musim zvážit, jestli ta nová cesta je pro mě dobrá*“. Bylo citelné, že všechny klienty příběh oslovil a vztáhli jej na svoji aktuální situaci: „*Já jako člověk se můžu změnit, může mě něco změnit, jsem v léčbě a ta léčba mi něco dá*.“. Některým dal příběh o obrácení zase šanci, aby se vyrovnaly a přijaly skutečnosti, se kterými se v životě potýkají: „*Ať člověk dělá co dělá, tak bude vždycky někdo, kdo mě bude nesnášet, bude pořád někdo, kdo mě bude manipulovat.*“

Doktor Remeš uzavírá téma citlivě, jak pro přítomné věřící tak i pro nevěřící. Možná Pavlova pravda a celý tento příběh byl o něčem jiném, než jsme se domnívali. Nerozhodneme, které náboženství má pravdu, kde skutečně leží, jestli v židovství nebo v křesťanství. Ale díky obrácení apoštol Pavel přestat zatýkat, přestal pronásledovat a dal se na jinou cestu. A to má beze sporu také svoji hodnotu.

5. Psychologický výklad konverze

Psychologie náboženství se zabývá dvěma fenomény, které jsou vlastní lidské kultuře. Psychologie i náboženství jsou různé varianty toho, jak člověk pojímá svojí existenci i to, co tuto existenci převyšuje. V poslední době si získává stále větší pozornost zejména v důsledku prolínání odlišných kultur a vyznání. Zkoumáme, jak náboženství souvisí s lidskou osobností a také s jejím chováním a prožíváním.

Jak se ovšem potvrdilo i při psaní této práce, Česká republika nepatří k zemím, kde by psychologie náboženství zažívala takový rozmach jako v jiných zemích. Je to většinou téma okrajové a vědce, kteří se psychologií náboženství v České republice zabývají, počítáme na jednotlivce. Snad to může být i tím, že je u nás široké zastoupení ateistů a duchovnost jako taková se přesouvá z kostelů spíše do esoterických obchodů. I to je však velkým tématem pro psychologii náboženství a fenomén, kterým stojí za to se zabývat.

Tato kapitola je přehledovým pojednáním o obrácení víry. O konverzi jako takové a o jejích různých formách. Cílem je přinést přehled aktuálních studií a témat, kterým se právě v tomto odvětví psychologie náboženství zabývá. První část této kapitoly bude věnována pouze stručnému nástinu historického vývoje a v části druhé budou zmapovány současné směry bádání na téma náboženské konverze.

5.1 Pojem konverze

V psychologii můžeme pojmem „konverze“ označovat různé jevy. Tím nejběžnějším je pravděpodobně ten, se kterým přišel na základě svých experimentů psycholog Serge Moscovici. Ten se domníval, že všechny formy vlivu, ať již minority či majority, mají za následek konflikt. Proto se jeho experimenty orientovaly na výzkum vlivu názoru menšiny na názor většiny. Konverze ve smyslu „sociální psychologie“ a Moscoviciho experimentů je tedy míra, s jakou dokáže menšina ovlivnit většinu. Tento proces vyžaduje, aby majorita, která je přesvědčována minoritou, uvěřila, že minoritní názor je ten správný. Nejdůležitějším faktorem je zde tedy pádnost argumentů (M. A. Hogg, J. Cooper, 2007).

S další významem, které může slovo „konverze“ nést v rámci psychologie, přišel Sigmund Freud v roce 1894. Jak píše Akhtar (2009), libido, které bylo přinuceno potlačit konfliktní ideje tyto ideje transformovalo v něco somatického. Toto somatické mělo většinou podobu nevysvětlitelných fyzických symptomů, často spojovaných s hysterií. Freudův pojem „konverze“ byl v své podstatě ekonomický. Jinými slovy se týkal změny psychické energie z jedné formy do jiné. Byla zde také dimenze symbolická, protože somatický symptom vždy vyjadřuje potlačovanou ideu různým způsobem. V podstatě to znamenalo, že tělo vypovídalo příběh o tom, co daného člověka trápí, raději než mysl (S. Akhtar, 2009).

Pro účely této práce však nebudeme uvažovat v rámcích sociální psychologie ani psychoanalýzy, nýbrž v pojmosloví psychologie náboženství. Definice pro výraz „náboženská konverze“ prošly svým vlastním dramatickým vývojem a dříve byla konverze v tomto kontextu chápána spíše jako radikální osobnostní změna a osobnostní reorganizace (B. Spilka, 2009). V dnešní době se chápe spíše jako aktivní proces „pojení se“, který vede k dynamické organizaci a dokončení různých lidských dimenzí. Pomáhá stabilizovat, zvnitřňovat a motivovat člověka. Je to proces, díky kterému si člověk dokáže uvědomit sám sebe (J. Slobodzien, 2004). Vždy však ve spojení s náboženským vyznáním a s vírou, kterou si daná osoba volí.

5.2 Historické hledisko

Psychologie náboženství se stala velkým tématem na počátku devatenáctého století, díky sérii přednášek, které představil profesor Granville Stanley Hall na Harvardské univerzitě. Oblasti, kterým se věnoval, byla právě náboženská konverze a také studium adolescence (B. Spilka, 2009). Tento průkopník a jeho žáci nastolili první etapu psychologie náboženství. Z tohoto období jsou klíčovými autory představitelé angloamerické tradice. Zejména Edwin Diller Starbuck a William James se zasloužili o zcela nové pohledy na konverzi a náboženské prožívání. Jedno z nejslavnějších děl Williama Jamese „Druhy náboženské zkušenosti“ bylo stavebním prvkem pro mnoho dalších studií věnovaných náboženské konverzi. Většina současníků, kteří se zabývají obrácením víry se právě na Jamese odkazují.

Práci Williama Jamese a jeho celkový přínos pro studium introspekce shrnuje ve svém článku J. W. Schooler (2011). Říká, že pro W. Jamese skutečné porozumění psychologie začalo s introspektivním procesem. James také poznamenal, že introspektivní pozorování je to, na co se nejprve musíme spolehnout. Na co by se dneska James chtěl asi nejvíce zaměřit by bylo to, jestli se náš obor posunul ve vývoji psychologické vědy v oblasti introspekce. Bez pochyby by byl udiven, kdyby viděl vysokou míru, jakou se obor obecně vyhýbal introspekci, jako zdroji vědeckého poznání. Přesto je možné, že by byl potěšen úsilím některých, kteří se snaží validizovat a osvětlit vědecké techniky, které objasňují „proud vědomí"- termín, který právě James razil. Proto se zdá rozumné domnívat se, že kdyby měl James kontrolovat současný stav psychologie dnešní doby, rychle se by zaměřil na moderní introspektivní přístupy (J. W. Schooler, 2011).

Dalšími tradicemi první vývojové etapy psychologie náboženství byla německá a francouzská tradice. Zatímco německá tradice se orientovala na deskriptivní náboženstvo-psychologické přístupy a experimentální zkoumání náboženských zážitků, ve Francii se psychologie náboženství pojila spíše s psychiatrií (M. Stříženec, 2001).

Po tomto intenzivním bádání však psychologie náboženství zažila období klidu a stagnace. Mezi třicátými a šedesátými lety dvacátého století, pravděpodobně i díky tlaku náboženských skupin strachujících se poznatků psychologie náboženství, je tato vědecká disciplína upozaděna. Jak dále uvádí Stříženec (2001), pole tehdejší moderní psychologie patří behaviorismu a psychologie náboženství se stává znovu aktuální až na konci šedesátých let. Zvláště humanistická psychologie, vliv hodnot a smysluplnosti života znovu aktualizuje religiozitu každého člověka. V tomto období jsou důležité čtyři prvky: teologie „smrti Boha", návrat k Freudovi, humanistická psychologie a pokles zájmu o dialog psychologie s teologií v USA (M. Stríženec, 2001).

V dnešní době se psychologie náboženství zabývá zejména každodenním životem člověka a konfrontací všedních dní s náboženskou vírou. Náboženství se pojí spíše s kulturou jako takovou a sociálním prostředím, ze kterého věřící vycházejí. Samozřejmě vstupují do popředí i komplikovanější záležitosti, jako jsou

otázky konverze a dekonverze v souvislosti s nebezpečností sekt a nebo témata mezináboženských a s tím souvisejících mezikulturních střetů.

5.2.1 Historie tématiky náboženské konverze

Jak uvádí L. R. Rambo a Ch. E. Farhadian (2005) svou povahou a definicí vyvolává konverze enormní polemiku. Složitost a přesahující mystérium konverze stojí za tím, že se zatím nevytvořil žádný shodný konsensus. Pro některé je konverze formou patologie, pro jiné je to příklad manipulace a donucovací síly. Je však důležité podotknout, že buddhismus, křesťanství a islám jsou tradičně pojímána jako misionářská (tedy s konverzí pracující) náboženství. Studium konverze však dalece přesahuje pouze studia náboženská a tři hlavní uvedená náboženství a jejich témata. Předmět konverze byl dříve chápán jako výhradní artikl evangelických protestantů a psychologů. Dnes je však důležitým tématem pro antropology, historiky, misionáře, religionisty, teology i sociology (R. Rambo a Ch. E. Farhadian, 2005).

Jak bylo řečeno výše, zasloužil se právě W. James o zkoumání (převážně metodou introspekce) konverze a motivů k náboženskému obrácení. Orientoval se na náboženskou zkušenost a individuální prožívání jednotlivců. Starbuck, který byl Jamesovým současníkem, se snažil najít obecné zákonitosti psychologické stránky konverze za pomoci dotazníkových šetření (B. Spilka, 2009).

Zatímco tito raní vědci se zaměřovali na dramatické případy náhlé konverze, našli se tací, kteří jejich přístupu oponovali. Argumentovali tím, že takovéto mezní případy nejsou dobrým základem pro rozvoj hlavního modelu konverze. Patřil k nim například James Bissett Pratt, Jamesův student, který se zaměřil na konvertity postupné, jejichž zkušenosti byly méně bouřlivé a vyžadovali rozsáhlejší intelektuální hledání. Takové případy konverze byly více charakteristické pro obrácení víry uvnitř křesťanství i u jiných náboženských tradic (B. Spilka, 2009).

S nástupem nových náboženských hnutí v 60. letech se začíná měnit i povaha výzkumu konverze. Objevuje se „brainwashingová teorie“ konverze, široce rozpracována v práci Louise Jolyona Westa a Margaret Singer, která stojí za zmínku i navzdory své překonanosti. Dále se objevuje například „model postupného sociálního posunu“ Johna Loflanda a Rodneyho Starka. V návaznosti na

tento model pak William Sims Bainbridge a Rodney Stark zkoumají postavení konformity ve vztahu k náboženské konverzi ve své „teorii zahrnutí“. Max Heirich tvoří v konfrontaci s touto teorií svůj model „změny v srdci“, kde jako hlavní hledisko uvádí, že sociální vazby nejsou hlavním důvodem konverze, nýbrž to, co se skrývá za nimi. Společenské hledisko aktu konverze dále rozpracovali Peter Ludwig Berger a Thomas Luckmann ve svém výkladu o „sociální konstrukci reality“.

V tomto hrubém nástinu pouze nejvýraznějších teorií můžeme být svědky prudkých změn paradigmatu, které rozdílné pohledy přinášejí. Základní domněnky, představy a předpoklady vědců se od sebe mohou nápadně lišit. Tyto odlišnosti s sebou přinášejí různou metodologii, intuitivní zpracování i hodnocení problémů.

Jak dále uvádí Spilka (2009), v dalším přehledu literatury a autorů, kteří se konverzí zabývali bychom zjistili, že nejsou žádné skutečně systematické programy metodologického sofistikovaného výzkumu konverze. Nezbytné longitudinální studie zkrátka neexistují. Většina výzkumů je retrospektivních a průřezových.

V dnešní době jsou to právě sociální psychologové, kteří produkují většinu empirického měření, který je základem pro výzkum v psychologii náboženství. Jak víme, sociální psychologie se dělí na sociologickou sociální psychologii a psychologickou sociální psychologii. I přesto, že výzkum v oblasti konverze se stále dostává více ke slovu, má sociologická sociální psychologie jasný impuls, aby ovládla výzkumné pole působnosti. Můžeme přičítat tento zvýšený zájem novým náboženským pohybům. Slabinou této skutečnosti může být, že sociální psychologové hledí na fenomén konverze spíše než z psychologického hlediska z toho sociologického (B. Spilka, 2009).

5.3 Náboženská konverze z pohledu vývoje osobnosti

Mluvíme-li o konverzi a uvažujeme-li případy slavných konverzí – uveďme tu nejznámější konverzi apoštola Pavla, který po obrácení de facto založil křesťanskou církev, musíme se zamyslet i nad věkem konvertitů. Tradičně se za spirituálně nejcitlivější období pokládá dětství, adolescence a stáří. Vycházíme-li

z Junga, pak pochopíme, proč právě po čtyřicítce lidé více inklinují k nábožen-skosti a duchovnosti. Avšak souvislost s dětstvím a adolescencí by měly osvětlit následující řádky.

Vědci opakovaně zkoumali vztah mezi věkem a konverzí. Ačkoliv se konverze může vyskytovat v jakémkoliv věku, hypotéza je taková, že s největší pravděpodobností se vyskytne zejména v adolescenci. Dospívání je čas, ve kterém jedinci testují normativní systémy, vybírají si a identifikují se s těmi, které jsou jim nejbližší. Je to také čas, kdy sekundární socializace dává nahlédnout různé možnosti, které svět nabízí. Náboženství je tedy bráno jako jeden z názorových systémů, díky kterému může adolescent rozumět sám sobě a nasměrovat svůj život (B. Spilka, 2009).

Podle S. Kitayama a D. Cohena (2007) se však jeden komplex psychologických faktorů týká zjevné citlivosti na náboženské myšlenky u malých dětí. Výzkum s evropskými a americkými dětmi ve věku od šesti do sedmi let signalizuje to, že Bůh je přítomný všude. Slyší modlitby, vše vidí a je přítomný velmi blízko, když se dotazovaní cítí špatně či naopak šťastně. Autoři bohužel neuvádí bližší informace o provedeném výzkumu, ovšem připodobňují získané informace k jesuitskému heslu „Dej mi dítě do věku sedmi let a já Ti dám věřícího pro celý život“. Jak se zdá pocit pronikání Boha do každodenního života degraduje s věkem, pokud tento pocit není podporovaný nějakou institucí. Božská přítomnost a vedení se tak čím dál tím více stává spojeným s nebezpečím a potížemi (S. Kitayama a D. Cohen, 2007).

Podle výzkumů, které uvádí Spilka (2009) je typickým věkem pro konverzi v Británii patnáct let. Obrácení se tedy nejčastěji odehrává kolem střední až pozdní adolescence. Dále uvádí rozdíly mezi pohlavím; dívky konvertují v průměru o rok či dva dříve, než chlapci. Tyto údaje však platí pro západní země USA a Kanadu, menší mírou pro Británii a některé další části Evropy. Spilka (2009) má za to, že vše souvisí s vlivem křesťanství, protože podle jeho zjištění je průměrný věk konvertitů k islámu třicátý rok života. Ostatně i u konverze související s novými náboženskými hnutími hraje významnou roli věk. Takovými typickými konvertity jsou vysokoškolští studenti, zde jsou ovšem i pochyby o reprezentativnosti vzorku udávané studie (Spilka, 2009). Jiný případ je u vysokoškolských stu-

dentů teologických fakult, což je velmi specifická skupina. Bylo zjištěno, že jejich přirozená náboženská citlivost je vysoká, avšak nevede je ke vstupu do církve. U takovýchto studentů profesor psychologie a římsko-katolický kněz J. J. Guido (2001) předpokládá konverzi, která je již v započatém procesu. Konverzi, která je zatím netušená a potřebuje vedení, aby mohlo dojít ke skutečné identifikaci s vybranou církví.

Náboženská konverze je též dávána do souvislostí s Piagetovou vývojovou teorií (B. Spilka, 2009). Blízkost k Bohu u dětí v předoperačním stadiu je spojena nejvíce se situací osamělosti, strachu a nouze, případně onemocnění. Stádium konkrétních operací pracuje s podobnými představami, avšak blízkost s Bohem nyní více souvisí se smrtí, modlitbou, samotou a rozjímáním. Vidíme více tendencí k abstraktním představám. Ve stadiu formálních operací (zejména od třinácti let výše) se děti více zabývají pochybnostmi spojenými s Bohem. Například o účinnosti modlitby, či o skutečné Boží existenci. Náboženské zkušenosti starších studentů (od patnácti do dvaceti let věku) více souvisejí s vlastní osobní identitou a existenciálními otázkami. Můžeme říci, že čím jsou děti starší, tím více má představa o Bohu abstraktní povahu. Všechny tyto výsledky uvádí Spilka (2009) na základě rozsáhlé longitudinální studie provedené v letech 1974 až 1994 Kalevim Tamminenem „Religious experiences in childhood and adolescence: A viewpoint of religious development between the ages of 7 and 20.“ publikované v International Journal for the Psychology of Religion.

Konverze a religiozita je mnoha vědci akcentována právě v dětském a adolescentním věku. Ovšem můžeme se na celou věc podívat i z jiného úhlu. Například psychologie zdraví na religiozitu nahlíží v poměrně odlišném světle, jak uvádí Reimar Kremer (2002). Otázka vyrovnávání se s nemocí za pomocí religiozity v psychologii zdraví nebo psychosociálním lékařství má v poslední době stále větší váhu. Tato teoretická otázka má, díky stále naléhavějším nedostatkovým zdrojům zdravotní péče, čím dál tím větší praktický význam. Každá osobnost má variabilní religiozitu, která je součástí vnitřních zdrojů pomáhajících ovlivnit zvládání nemoci. Proto vznikají zajímavé projekty, zjišťující například vliv religiozity na následky mrtvice (R. Kremer 2002).

O subjektivním prožívání konverze nám však mohou povědět kvalitativní výzkumy a autentické výpovědi konvertitů samotných. Například Albernaz (2004) uvádí, že svou konverzi k judaismu cítila spíše jako obrušování své katolické slupky. K židovství konvertovala zejména kvůli svému příteli a dále i proto, že v této víře cítila větší důraz na to, jak být v tomto přítomném světě. Na rozdíl od katolictví, které se více orientuje na „šetření se" pro svět budoucí. Sedm měsíců, které strávila na kurzech pro konvertity, věnovala učení se tradicím a historii Židů. Po ukončení vztahu s partnerem, kvůli kterému konvertovala, již více židovství nepraktikuje (A. Albernaz, 2004). Sama autorka hodnotí připojení se k náboženské tradici jako mnohem náročnější úkol, než vybrat si tu správnou. Tímto náročným úkolem je podle ní získání kulturní paměti. V takovýchto subjektivních výpovědích v kasuistikách, které s sebou přinášejí informace o motivaci i osobnostních charakteristikách jednotlivců, můžeme pozorovat důvody a představy, se kterými se věřící obracejí na novou víru.

5.4 Teorie druhů náboženské konverze

Často se setkáváme s konverzí v dobách krize a stresu, v momentu nouze jednotlivce. Můžeme ji vysvětlovat jako regresi k uměleckému, náboženskému, nebo magickému způsobu myšlení. Pokud realistické vyrovnávání se s událostmi selže, přichází na řadu to magické. Pokud jsou všechny naděje ztraceny, zdá se tento způsob zvládání situací velmi užitečný (B. Beit-Hallahmi, 2010).

Konverze není proces, který může být identifikován v určitém jasně vymezeném časovém rozpětí, který může být ukončen jednou pro vždy. Není výjimkou, že nově konvertující započne celou kariéru vstupů a odchodů z různých náboženských skupin (B. Spilka, 2009). Jak dále Spilka (2009) uvádí, na počátku výzkumu konverze byli psychologové zaměřeni na náhlou emocionální konverzi. Klasické paradigma obrácení bylo založeno na konverzi spoštola Pavla, o které se podrobně dočteme v Bibli. Postupnou proměnou přístupů v psychologii byl přehodnocen i tento jednosměrný pohled. Více se pak začala ubírat pozornost na aktivní hledání smyslu a účelu v kontrastu k prudkému emocionálnímu zvratu, za který byla konverze pokládána dříve.

Někteří lidé konvertují velmi rychle, náhle se u nich objevuje potřeba přijmout novou víru, která byla dříve spíše na okraji jejich zájmu. Teorie náhlé konverze je rozsáhlými výzkumy vysvětlována jako důsledek nejisté citové vazby k rodičům. Bůh zde slouží jako kompenzační postava. Podobně je vysvětlován i nárůst náboženského závazku, který je podle této teorie produktem citového zmatku u jedinců, jejichž rodiče byli hodnoceni jako necitliví, což opět podporuje kompenzační hypotézu (Granqvist a Kirkpatrick, 2004).

Jiní lidé se zdají být ve své víře více zralejší a rozkvétají v perspektivě, že daná víra jim byla vždy blízká. Postupné konverze mohou nastat téměř nepostřehnutelně a nemusejí vést k radikálním posunům v osobnosti či v náboženské víře. Důraz je kladen více na vědomé úsilí, které vede k cíli a celý proces je více poznávací, než emocionální.

Jednotlivé fáze konverze, které uvádí Spilka (2009), jsou v integračním modelu uvedeny v následující Tabulce č. 1. Využívají poznatků antropologů, misionářů i sociologů. Nejde čistě o jednosměrný vývoj. Ačkoliv jdou fáze po sobě v logickém sledu, mohou sloužit jako heuristický model. Na rozdíl od mnoha jiných psychologických přístupů nejde o etapy jednosměrné. Mohou se prolínat a být ve vzájemné interakci.

Etapa	Aspekt procesu	Faktory, které jsou posuzovány v této fázi
1.	Kontext	Faktory, které usnadňují, nebo brání konverzi. Zahrnují kulturní, historické, osobní, sociologické i teologické faktory.
2.	Krize	Může být osobní, společenská, či kombinací obou faktorů.
3.	Hledání	Úmyslná aktivita ze strany jedince.
4.	Setkání	Rozpoznávání různých spirituálních či náboženských alternativ. Může být usnadněno jednotlivci či institucemi (např. misijní činnost).
5.	Interakce	Pokročilé zapojení se na různých úrovních do nově zvolené náboženské či spirituální organizace.
6.	Závazek	Identifikace s novou spirituální nebo náboženskou realitou
7.	Důsledky	Přeměna osobnosti (na základě nových závazků) včetně přesvědčení, chování a identity.

Tabulka č. 4 Integrační model pro konverzi (Spilka, 2009).

Jak jsme viděli ve výše uvedeném textu, je konverze dramatickým mezníkem v životě, vázaným na vnější či vnitřní události osobnosti. Vede k přehodnocení dosavadního života, změně identity a životním rozchodem s minulostí. Ať již

budeme ke konverzi přistupovat jako k náhlému hnutí, či dlouhodobému procesu; budeme ji popisovat v jednotlivých fázích či jako jedinečný a neopakovatelný zážitek, vždy musíme pamatovat na to, že se v člověku pod povrchem děje něco důležitého a rozsáhlého.

6. Vzájemná konfrontace poznatků z teologie a psychologie

V kapitolách, které předcházejí, jsme postupně objevovali průběh a následky konverze apoštola Pavla. Zmínili jsme svědectví o tomto aktu v líčení Skutků apoštolských i v Pavlových epištolách. Dále jsme podrobně popsali vývoj studia konverze z psychologického hlediska a nastínili aktuální stav bádání. Během této práce jsme mohli jednotlivá témata propojovat a dělat si tak vlastní názor na konverzi apoštola Pavla. Na co tedy přicházíme? Následující podkapitoly popíší jednotlivé aspekty Pavlovy psychiky, ke kterým můžeme z dostupných zdrojů dojít. Vyhneme se přílišným spekulacím, či vyvozování závěrů, které by mohly být kontroverzní. Cílem je čerpat z faktů a výsledné teorie podložit odbornými poznatky.

6.1 Akt Pavlovy konverze

Skutečnost, že Pavlova konverze byla náhlá a rychlá byla podložena v předcházejících kapitolách již několikrát. O tom nikdo ze čtenářů nemusí pochybovat, četl-li alespoň jedno z Pavlových líčení události na cestě do Damašku. Můžeme však uvažovat, zda-li se v Pavlovi neodehrávalo, již před tímto okamžikem, určité pochybování o jeho vlastním jednání. Vždyť byl přítomen kamenování, bral do zajetí muže i ženy a vodil je v poutech, to jsou věci, které jistě nikoho nenechávají chladným. Když vyjíždí směrem do Damašku, nezdá se, že by o svých budoucích skutcích nějak pochyboval, naopak. Sám si vyžádá povolení, aby mohl jednat podle svého uvážení. Nikde v apoštolových listech, ani v knize Skutků jsme tedy nenašli apoštolovy pochyby o vlastním jednání, které by předcházely události náboženského obrácení. Samozřejmě, tyto literární zdroje nemusí postihovat vše, co se v apoštolově nitru odehrávalo, avšak se domníváme, že Pavlova konverze byla skutečně taková, jaká se nám jeví. Prudká, neočekávaná a bouřlivá.

Konverze apoštola Pavla se stala po mnoho stovek let vzorem a jakousi strukturovanou předlohou pro další konvertity. Tak například v knize o konverzi bývalého Žida Hermanna (Schmitt, 2010) je Hermannova konverze popisována

jako jedna z prvních konverzí na Západě, od slavného Augustinova „Vyznání". Dále se v této knize setkáváme s konverzemi, které byly podobné té Pavlově. Hermannova zkušenost je však, na rozdíl od té Pavlovy, o dlouhé cestě a o řadě váhání a nesnází, které konverzi doprovází. Schmitt (2010) ovšem uvádí, že je toto obrácení i ozvěnou dalších příběhů. Například příběhu konverze Norberta z Xantenu, zakladatele prvního útočiště premonstrátů na německé půdě. Norbert vidí blesk, padá z koně a rozmlouvá s Bohem. Jeho obrácení je celé koncipováno podle vzoru apoštola Pavla i ve své náhlosti a rozhodnosti.

Samozřejmě se objevily i názory, které se snaží Pavlovu konverzi vysvětlit racionálně a na základě moderní medicíny. Již tradičně apoštolu přisuzovali padoucnici, jak dnes nazýváme epilepsii. Profesorka Coleen Shantz (2009) tvrdí, že konvenční psychologie byla zvláště radikální v nepřátelství vůči zkušenosti náboženského vytržení. Po generace se aplikovaly manuály popisující náboženské chování a extázi velmi pejorativně. Nechyběly ani diagnózy epilepsie, hysterie či schizofrenie (Shantz, 2009). Tento problém není tak aktuální a „moderní", jak by se mohlo zprvu zdát, a půvabně jej komentuje již William James: „*Lékařský materialism, toť jak se zdá, jest věru pravé pojmenování té prostoduché soustavy myšlenkové, o které právě uvažujeme. Lékařský materialism odpravuje sv. Pavla nazývaje jeho vidění na cestě do Damašku náhlým ochrnutím týlní míchy, protože Pavel trpěl padoucnicí. Ohrnuje nos nad sv. Terezií jako hysterickou, sv. Františka z Assisi prohlašuje za dědičně zatíženého.*" (James, 1930, s. 15).

Zmíněná prudkost a náhlost Pavlovy konverze vedla i k odborným teoriím náboženského obrácení, které byly založeny právě na jeho příkladu. Stala se tzv. „Prototypem Pavlovy konverze" (Spilka, 2009) s následujícími vlastnostmi:

1. Tento proces je mnohem více emocionální než racionální.
2. Konvertující má roli pasivního příjemce vnějších sil.
3. Konverze znamená dramatickou proměnu sebe sama.
4. Změna chování vyplývá ze změny přesvědčení.
5. Ke konverzi dochází jednou a je trvalá.
6. Tato konverze je typická pro období dospívání.
7. Tato konverze je typická svojí náhlostí (Spilka, 2009).

Člověk se tak stává poměrně pasivním objektem proměnných sil, které mohou být identifikovány rozdílně. Ovšem pro konverzi samotnou a její průběh není až tak podstatné, nazveme-li tyto síly „Bůh“ či „nevědomí“. Konvertita se zde nepovažuje za hybného činitele, místo toho dominují emoce a iracionální stránka osobnosti, která se mění ve víru a následuje významná změna chování (Spilka, 2009).

6.2 Apoštol Pavel jako psychosomatická jednota

Krása a ctnost, ideál harmonického souznění a vyvážení duševní i tělesné krásy, dobroty a statečnosti. I tak bychom mohli shrnout pojem „Kalokagathia“, který jistě ani apoštolu Pavlovi nebyl neznámý. Tradičně byla osobnost chápána jako psychosomatická jednota. Dnes v psychologii mluvíme o tzv. psycho-socio-somatické jednotě. Vidíme, že ke zmíněným tradičním kvalitám fyzickým a povahovým patří i dimenze vztahová a mezilidská. Jistě by tedy nemělo v této práci, která se věnuje apoštolu Pavlovi a jeho pohnutkám ke konverzi, chybět zhodnocení těch mála informací, které o jeho vzezření máme.

Jak uvádí doktor Lukeš (2009), není apoštolu Pavlovi ve většině případů a popisů přisuzovaná výjimečná fyzická krása. Z různých zdrojů, ať již dobových, či moderních rekonstrukcí, které si o Pavlově zjevu můžeme přečíst, se skutečně dozvídáme vždy podobné informace. Pavel byl podle všeho, zejména však podle apokryfních Skutků Pavla a Thekly, malého vzrůstu, holé hlavy, zahnutého nosu, srostlého obočí, křivých nohou a plnoštíhlé postavy (Lukeš, 2009). Nutno přiznat, že tyto charakteristiky jsou značně zúženým výběrem, který z popisů dostáváme. O Pavlově tváři se toho například můžeme dočíst daleko více. Ovšem pro potřeby této práce nám výše uvedené informace postačí.

Ačkoliv máme o Pavlovi poměrně málo informací, zkusíme i z tohoto mála dedukovat určité psychické vlastnosti. Je nad slunce jasné, že se v tomto okamžiku pouštíme na velmi tenký led a je nutné upozornit na to, že vše, co bude řečeno je pouze domněnka, hypotéza a předpoklad, který je vystavěn na svědectví starém stovky let. Z mnoha různých typologií osobnosti a druhů definice temperamentu či neurologické vzrušivosti, jsme vybrali typologii Ernsta Kretschmera. Tzv. „Kretschmerova typologie“ vychází z typu stavby těla. I to je navíc důvod,

proč jsme do hloubky nezkoumali svědectví, které máme o Pavlově obličeji, neboť tvarem lebky, a s tím souvisejícím tvarem obličeje, se zabývá frenologie, vědecké odvětví, které bylo díky svým následkům odsouzeno k zániku.

Ernst Kretschmer byl psychiatr, který pracoval se svými pacienty, převážně schizofreniky a cyklofreniky. Svoji teorii založil na pozorování těchto pacientů, avšak rozpracovává svoje původní teorie i na normální populaci (Nakonečný, 1998). Svoji teorii zakládá na souvislosti stavby těla a dispozici určitého chování, mezi kterými je řada dalších proměnných jako sebehodnocení, motivy a zájmy, hodnocení druhých, atd. Tak můžeme například říci, že stavba těla, ku příkladu malý vzrůst, může ovlivňovat pocit hodnoty sebe sama, a to už určitým způsobem zase ovlivňuje chování daného jedince navenek (Nakonečný, 1998). Kretschmer rozděluje tři různé typy stavby těla: astenik s vysokým protáhlým trupem, dlouhými končetinami a trojúhelníkovitou lebkou; atletik, kterého charakterizuje šlachovitá postava; a pyknik, jehož hlavními dominantami jsou břišní partie, krátké končetiny a kulatá lebka.

V následujících řádcích věnujeme nejvíce prostoru typu pyknickému, snad bude záhy patrné z jakého důvodu. Pyknik se vyznačuje, menší výškou, kulatým obličejem, krátkým a silným krkem, silným hrudníkem i kostrou, krátkými končetinami a sklony k tloustnutí. (Hartl, 2004). Co se týče osobnostních projevů, které se s pyknickým typem postavy pojí, mluvíme o tzv. „cyklotymním typu osobnosti“. Projevuje se kolísáním nálad, praktičností, přizpůsobivostí, konkrétním myšlením, srdečností, ale i sklonem ke smyslovým prožitkům. Psychiatrická onemocnění, kterými je pyknik nejvíce ohrožen, jsou mánie a deprese (Hartl, 2004); tedy velmi zjednodušeně řečeno, chorobné střídání nálad od euforické radosti po hluboký smutek. Pochopitelně musíme být vždy velmi opatrní a ostražití, přisuzujeme-li nějaké osobě psychické vlastnosti na základě zjevu. Existence těchto typů se zdá být sice výzkumy potvrzena (Nakonečný, 1998), ovšem tzv. „čisté typy“, tedy takové, které by odpovídaly ve všem tomuto popisu, nalézáme jen zřídka.

Právě pyknický typ byl představen nejblíže, pro poměrnou podobnost s popisem Pavlova zjevu. Nejvíce odpovídá kulatá holá hlava. Je-li pyknik graficky znázorňován, pak vždy s pleší. Dále i zmínka o plnoštíhlosti a nepříliš vysoké postavě zhruba odpovídá tomu, co se o apoštolu Pavlovi dozvídáme z apokryfních

textů. Co z toho tedy vyplývá pro charakteristiku Pavlovy osobnosti? Dovídáme se o pyknikových kolísavých náladách, v čem bychom apoštola mohli poměrně poznávat, protože nejednou se dokázal ve svých epištolách rozhorlit (1 K 6, 5; 1 K 11, 14; Ř 10, 18; atd.). Praktičnost a konkrétní myšlení bychom hodnotili obtížně. Samozřejmě, jeho dopisy jsou plné praktických rad, motivujících výroků a účelných vysvětlení. Ovšem tím jen plní své poslání. Bylo by krátkozraké hodnotit podle těchto doporučení Pavlovo smýšlení jako celek.

O sklonu ke smyslovým požitkům ovšem musíme zapochybovat. Představíme-li si cestování v apoštolově době, místa a nebezpečí, kterým se vystavoval, několik věznění, která absolvoval, zřejmě si neužíval právě pohodlí a příjemné uspokojení smyslů. Jeho „životní styl" z četných vyprávění se naopak může zdát až asketický. Vždyť i on sám Římanům říká: „*Vždyť království Boží není v tom, co jíte a pijete, nýbrž ve spravedlnosti, pokoji a radosti z Ducha svatého.*" (Ř 14, 17). A na jiném místě vidíme znovu příklad ochotného sebeodříkání: „*A proto: je-li jídlo kamenem úrazu pro mého bratra, nechci už nikdy jíst maso, abych nepřivedl svého bratra k pádu.*" (1 K 8, 13).

Můžeme tedy shrnout, že byl-li apoštol Pavel skutečně tím, koho popisují apokryfní Skutky Pavla a Thekly (Lukeš, 2009), či jeho vlastní epištoly a další svědectví, odpovídá jeho popis a některé jeho osobnostní rysy pyknickému, neboli cyklotymnímu typu osobnosti, jak je popisuje Ernst Kretschmer.

S tělem samozřejmě souvisí i určité fyzické slabosti, o kterých se apoštol Pavel také zmiňuje a kterých si můžeme v jeho textech povšimnout. O fyzickém zdraví apoštola Pavla máme tyto zprávy: „*Říká se, že mé listy jsou závažné a mocné, ale osobní přítomnost slabá a řeč ubohá.*" (2 K 10, 10). Z toho je jasně patrné, že bylo zaútočeno na apoštolův projev, což mohlo rozhodně ovlivnit jeho sebehodnocení. Další zmínku nalézáme i na jiném místě: „*Víte, že jsem byl nemocen, když jsem u vás poprvé zvěstoval evangelium.*" (Ga 4, 13). Apoštol Pavel dokonce sám upozorňuje na svoje (možná fyzické) nedostatky, aby se nestavěl k ostatním v přílišnou výhodu svojí zbožností: „*A abych se nepovyšoval pro výjimečnost zjevení, jichž se mi dostalo, byl mi dán do těla osten, posel satanův, který mne sráží, abych se nepovyšoval.*" (2 K 12, 7).

Nemoc, pokud skutečně byla nemocí, musí být pravděpodobně dost bolestivá, když sám apoštol mluví následovně: „*Kvůli tomu jsem třikrát volal k Pánu, aby mne toho zbavil…*“ (2 K 12, 8). Hypotézy o původu tohoto onemocnění mohou být různé. Některá místa Pavlových epištol naznačují, že se jedná o kožní či jiné estetické onemocnění: „*Vy jste se však ode mne neodvrátili s ošklivostí, ačkoli to pro vás bylo pokušením, ale přijali jste mne jako posla Božího, jako Krista Ježíše.*“ (Ga 4, 14). Nebo o oční chorobu: „*Kam se podělo to vaše nadšení? Mohu vám dosvědčit, že kdyby to bylo možné, byli byste pro mne obětovali vlastní oči.*“ (Ga 4, 15), což by bylo velmi zajímavé vzhledem k událostem na cestě do Damašku a jejich následkům.

6.3 Apoštol Pavel a jeho postoj k ženám

Samozřejmě, že bychom měli zmínit, v rámci těch mála informací, které o osobnosti apoštola Pavla máme, i jeho postoj k ženám. Vztahy s druhými, jejich hloubka a kvalita, četnost i délka, mnoho o osobnosti napovídají. Vůbec jsou zejména milostné vztahy, ať k opačnému či stejnému pohlaví, u významných postav Bible a církve oblíbeným tématem. Vzpomeňme jen na příklad Ježíše a Marie Magdalské, kteří se jako pár stali hvězdami několika komerčních snímků. Tato práce však nebude, co se týče Pavlových vztahů k ženám, podávat žádné senzační konstrukce, či kontroverzní pohledy.

Za důležitou pasáž, která svým způsobem odhaluje předpokládanou hloubku apoštolových blízkých vztahů můžeme považovat sedmou kapitolu Prvního listu Korintským první až sedmý verš: „*Pokud jde o to, co jste psali: Je pro muže lépe, když žije bez ženy. Abyste se však uvarovali smilstva, ať každý má svou ženu a každá svého muže. Muž ať prokazuje ženě, čím je jí povinen, a podobně i žena muži. Žena nemá své tělo pro sebe, ale pro svého muže. Podobně však ani muž nemá své tělo pro sebe, ale pro svou ženu. Neodpírejte se jeden druhému, leda se vzájemným souhlasem a jen na čas, abyste byli volni pro modlitbu. Potom zase buďte spolu, aby vás satan nepokoušel, když byste se nemohli ovládnout. To ovšem říkám jako ústupek, ne jako příkaz. Přál bych si totiž, aby všichni lidé byli jako já; ale každý má od Boha svůj vlastní dar, jeden tak, druhý jinak.*“

Vidíme, že apoštol Pavel sám nazývá manželství a tedy i hluboký mezilidský cit, který by měl být jeho součástí, jako ústupek. Manželství chápe jako vzájemné vyhovění si a prevenci proti satanu. Možná by s ním v lecčems souhlasil i nedávno zesnulý psychiatr Miroslav Plzák, když ve svých publikacích připomíná, že „Manželství je dřina.“. Jeho cesta k tomuto názoru se však zdá být zcela odlišná od té Pavlovy.

Co je ovšem zajímavější, je poslední verš načrtnuté pasáže (1 K 7, 1). Apoštol Pavel nejprve uvede, že je pro muže lepší být bez ženy, popíše racionální důvody proč manželství akceptovat a tuto pasáž zakončí slovy : „*Přál bych si totiž, aby všichni lidé byli jako já…*“ Můžeme jen odhadovat, co těmito slovy konkrétně apoštol Pavel myslel a jakým je tedy on sám, podle svého sebehodnocení. Ostatně doporučení, aby zůstali „*jako on*“ dostávají i svobodní a vdovy hned v následujícím verši (1 K 7, 8): „*Svobodným a vdovám pravím, že je pro ně lépe, když zůstanou tak jako já.*“, ke kterému dále dodává: „*Je-li jim zatěžko žít zdrženlivě, ať vstoupí v manželství, neboť je lepší žít v manželství než se trápit.*“ (1 K 7, 9). Z toho tedy můžeme usuzovat, že jako příklad zdrženlivosti vhodný pro všechny, uvádí právě sebe.

Dále v dopisech čteme i jiné zmínky o tom, jakou roli přisuzuje apoštol Pavel ženám: „*Jsi bez ženy? Žádnou nehledej*“ (1 K 7, 27), „*hlavou ženy muž*“ (1 K 11, 3), „*ženy svým mužům jako Pánu*“ (Ef 5, 22) a mohli bychom pokračovat dále. Dalo by se však považovat za samoúčelné, plamenně vystupovat proti těmto výrokům a to především vzhledem k dobovému pozadí. Zajímavé je, že se apoštol Pavel na mnoha místech svých epištol vzpouzí proti Zákonu, zejména vzhledem k ospravedlnění z víry. Nicméně, pro podložení jeho argumentů týkajících se žen mu, zdá se, Zákon přijde vhod: „*…ženy nechť ve shromáždění mlčí. Nedovoluje se jim, aby mluvily; mají se podřizovat, jak to říká i Zákon.*“ (1 K 13, 34).

Pro kompletní náhled na Pavlovo vnímání žen však uvádíme i mimobiblický zdroj. O Pavlově postoji k ženám se můžeme však dočíst i v apokryfu Skutky Pavla a Thekly. Jak uvádí doktor Lukeš (2009) ve své publikaci o raně křesťanských apokryfech, v pastorálních epištolách se setkáváme se sociálně konzervativním postojem apoštola Pavla k ženám. Jiné stanovisko však nalézáme ve Skutcích Pavla a Thekly. Zde Pavel například schvaluje fakt, že Thekla přednáší

slovo Boží, na rozdíl od Prvního listu Timoteovi (2, 12), kde ženám vyučovat zakazuje. Jinou ukázkou je doporučení pro všechny ženy, podřídit se manželovi, v pastorální epištole (Tt 2, 5) a nabádání Thekly ve skutcích Pavla a Thekly k tomu, aby se nevdávala (AThe 5 – 10) (Lukeš, 2009).

7. Diskuse

Tato diplomová práce byla rozvržena tak, aby poskytla náhled na problematiku konverze u apoštola Pavla. Kanonické texty nám podávají svědectví o této události, psychologové přispívají svými schématy a nejrůznějšími výklady chování a prožívání konvertujících jedinců. A hagioterapie nám pomáhá pochopit zvěst příběhu v průběhu terapeutického sezení.

Postihli jsme jednotlivé pasáže biblického textu, jak se zmiňují o konverzi apoštola Pavla ve Skutcích apoštolských a Pavlových epištolách. Shrnujeme nejdůležitější oddíly výskytu tohoto obrácení, a exegetujeme za pomoci sekundární literatury. Různé teologické školy uváděly, že jsou poměrně velké rozdíly a rozpory mezi apoštolem Pavlem ze Skutků apoštolských a tím Pavlem, kterého známe z jeho epištol. Podle doktora Bena Witheringtona (1998) je tato skutečnost nejvíce evidentní právě v příběhu Pavlovy konverze. Jak ale dále uvádí (Witherington, 1998), nemůžeme vykládat konverzi apoštola Pavla jen z jednotlivých líčení této události, protože jsou zde i jiná místa pro porovnání, která volají po diskuzi. Zahrnují širokou škálu otázek, mezi jinými i: životopis apoštola Pavla, roli zázraků, zda a jakým způsobem apoštol Pavel pokračoval v dráze pozorného Žida, věroučné otázky, Pavlovo společenské postavení a kontroverzi Pavlovy osoby (Witherington, 1998).

To vše jsou samozřejmě místa, ze kterých bychom mohli dále vycházet i čerpat v návaznosti na to, co bylo popsáno v této práci. Zmíněné nesrovnalosti, které nalézáme mezi jednotlivými výpověďmi Pavlova obrácení však podle některých (Uwineza, 2011) přispívají k větší autenticitě příběhu. Odlišnosti v detailech mezi popisem události na cestě do Damašku a v Pavlových epištolách dokazují, že příběh nebyl vymyšlen předem. Díky těmto rozdílům máme více či méně úplný přehled o tom, co Pavlova konverze obnášela (Uwineza, 2011).

Svědectví, která přináší biblický text, byla konfrontována s moderními poznatky psychologie. Zde se během zpracovávání práce objevily jisté pochybnosti o míře, se kterou můžeme odhadovat okolnosti apoštolova náboženského obratu. Psychické pozadí Pavlova obrácení je značně omezená oblast, do které velmi ob-

tížně pronikáme. Jistě, vidíme, že byl neobvykle zapáleným pro svoji věc i před konverzí ke křesťanství. Byl svědomitým, neústupným a racionálně myslícím typem osobnosti, což nám částečně potvrzují i poznatky, které máme díky záznamům o Pavlově fyziognomii. Jsme také svědky toho, že konverze byla skutečně náhlou a nepromýšlenou. Stala se dokonce prototypem pro další konvertity.

Řevnivost, která probíhá mezi teologií a psychologií, a které jsme mohli být na několika místech svědky, jistě bude trvat i nadále. Teologové různých škol odmítají zúženou deskripci psychologů. Nesouhlasí s popisem extatických a náboženských zážitků jako krátkodobých vytržení mysli na základě neurologických, metabolických či hormonálních dysbalancí. Co je ovšem pro ně nejvíce iritující, jsou rozmanité diagnózy, které mohou být náboženským prožitkům připisovány. Někteří psychologové, v zájmu obhájení vědeckosti a exaktnosti své práce, nemají na výběr a Božské zásahy charakterizují dle svých měřítek na funkční pojetí normality.

Ačkoliv dochází k těmto rozporům a vzájemně se rozcházejícím názorům, metodologiím i přístupům, tato práce se snažila ukázat, že oba obory spolu mohou spolupracovat a vzájemně se obohatit. Biblická exegeze může čerpat právě znalosti z oblasti psychiky a fyziognomie člověka, které mohou být užitečné při vykládání motivů různých aktérů biblických příběhů. A psychologie může nabývat informace z faktických souvislostí, které nám dává studium textů a teologie jednotlivých postav, v tomto případě apoštola Pavla. Můžeme tedy říct, že psychologie by si jistě vystačila sama, pro popsání jevu konverze, stejně tak i teologie. Psychologie studuje člověka jako osobnost i v rámci kontextu jeho vztahu s druhými. Teologie je zaměřena spíše na vztah člověka a Boha. Ale právě vztah k Bohu je velmi úzce provázaný se vztahem k člověku, jak nás to učí Starý zákon ve svém Desateru a Nový zákon ve Dvojím přikázání lásky. A proto si myslím, že je důležité, pojit oba tyto pohledy a vzájemně komparovat jejich názory.

Tyto poznatky by si jistě zasloužily, aby byly uplatněny do své větší hloubky. Proto i v kontextu této diplomové práce musíme uvést, že by bylo užitečné, při exegezi vycházet z pramenných jazyků. Tím pádem se neomezovat pouze na Český ekumenický překlad, ze kterého jsou všechny uvedené pasáže čerpány. Mluvíme-li o exegezi, jistě by bylo možné vyložit texty do větší šíře,

zohlednit události, které s nimi souvisejí i v mimo-biblických zdrojích. Také použití rozmanitější sekundární literatury se zdá být přínosnější pro rozsáhlejší spektrum výkladů. Zde má tato práce jistě své rezervy.

Stejně tak i studium konverze z psychologického hlediska prošlo svým bouřlivým vývojem a zejména v zahraniční literatuře nacházíme zdroje, ze kterých se můžeme o tomto posunu dozvědět více. Pro účely této práce byly zařazeny pouze hrubé obrysy a nejvýraznější prvky, které se fenoménu konverze týkají. Jistě by bylo zajímavé, pro větší multidisciplinaritu, zařadit i poznatky z kulturní antropologie, filosofie či sociologie.

Závěr

Tato diplomová práce si kladla za cíl blíže popsat fenomén náboženské konverze u apoštola Pavla a zmapovat jeho možnosti výkladu díky poznatkům z psychologie. Náboženská konverze je spojena nejen s velkým obrácením vnitřním, ale také vnějším. I v příkladu apoštola Pavla sledujeme, jak se náhle mění nejen jeho nitro, ale i sociální příslušnost. Zvláště patrná je tato dimenze náboženské konverze v místě, kdy nalézá v Damašku útočiště u těch, které jel pronásledovat.

V první části této práce se rozsáhle věnujeme biblickému textu, především epištolám apoštola Pavla a Skutkům apoštolským. Jsou zde popsána všechna místa, byť jen zdánlivého výskytu, uvedena do širšího kontextu a exegeticky vyložena. Tento výklad je pak doplněn o informace z odborné literatury.

Následuje kapitola o psychoterapeutické technice zvané hagioterapie, která spojuje v praktickou disciplínu poznatky teologické a psychologické. V této části je zúročen aplikační potenciál, který příběh o Pavlově konverzi má. Jsme zde svědky toho, jak působí příběh o obrácení apoštola Pavla na klienty Psychiatrické léčebny Bohnice. Tento oddíl tvoří plynulý přechod k další kapitole, která pojednává o psychologickém porozumění fenoménu konverze.

Na tomto místě se věnujeme prvním pracím a výzkumům, které položily základy rozsáhlého studia konverze a ve své podstatě i pilíř pro psychologii náboženství. Sledujeme, jak ovlivňuje náchylnost ke konverzi věk a mapujeme teorii druhů náboženského obrácení. To vše z dostupné literatury a aktuálních článků, které se danou problematikou zabývají.

V závěrečné části této práce propojujeme informace, které získáváme z teologického výkladu i psychologického zkoumání. Uvádíme zde i prototyp Pavlovy konverze a jeho hlavní znaky z hlediska psychologie. Tato kapitola zahrnula i širší pohled na osobnost apoštola Pavla. Zohledňuje jeho vztah k ženám a fyziognomii. Informace o Pavlově tělesné stránce se nám dochovaly zejména z apokryfní literatury, především ve Skutcích Pavla a Thekly a my ji konfrontujeme s typologií stavby těla Ernsta Kretschmera.

Přínos této práce vidíme v tom, že je poměrně uceleným pojednáním o Pavlově konverzi, které zahrnuje moderní zahraniční literaturu i tradiční zdroje. Bez spekulativních konstruktů se pozastavuje nad obrácením apoštola Pavla z teologického i psychologického hlediska. V případném dalším rozvoji tohoto tématu by bylo rozumné, zaměřit se na větší propojení těchto dvou oblastí. Více vystavit Pavlovu konverzi psychologickému zkoumání, k čemuž jsme zde přistupovali velmi opatrně.

Na počátku této práce bylo přistupováno k události na cestě do Damašku, která se „přihodila“ apoštolu Pavlovi, jako ke konverzi par excellence. Je však teď těžké soudit, zda byl apoštol Pavel skutečně konvertita. Během zpracování této práce a čtení Pavlových slov v jeho epištolách, jsem několikrát dospěla k závěru, že apoštol Pavel ve své podstatě klasickým konvertitou nebyl. Reflektovat skutečnost, že se prudce obrátil od pronásledování křesťanů na jejich stranu je správné. I to, že se přestal bít za Zákon a v některých ohledech se postavil proti němu, musíme také bezpodmínečně zmínit. A i přesto, že se to může zdát troufalé, odhaduji, že apoštol Pavel vnímal svůj postoj jako logický důsledek naplnění Písma. Vždyť on sám píše o tom, že se lidé obracejí, avšak se domnívám, že tím má na mysli spíše pohany (1 Te 1, 9). Pavlova změna skutečně nese všechny znaky konverze, jak je známe z psychologie. Ale jestli se hluboce změnila jeho víra a náboženské přesvědčení? To věděl asi jen on sám.

Použité zdroje

Akhtar, S. (2009). Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis. London: Karnac Books

Albernaz, A. (2004). Losing my RELIGION. Science & Spirit, 15(2), (str. 35).

Beit-Hallahmi, B. (2010). Conversion. In: Leeming D.A., Madden K., Marlan S. (eds). Encyclopedia of Psychology and Religion. New York: Springer (str. 179 - 182)

Brann, M. (1901). Agrippa II. in Singer, I.; Adler, C.; (eds.) et al. (1901–1906) The Jewish Encyclopedia. New York: Funk and Wagnalls

Breen, A. E. (1907). „Acts of the Apostles.“ In The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. Citováno dne 10. června z New Advent: http://www.newadvent.org/cathen/01117a.htm

BIBLE: Písmo svaté Starého a Nového Zákona (včetně deuterokanonických knih) – Český ekumenický překlad. (2001) Vedoucí překladatelských komisí: Miloš Bič, Josef B. Souček. 8. vyd. Praha: Česká biblická společnost.

Deardorff, J., W. (2003). Paul´s conversion experience. Citováno dne 16. srpna z http://www.proaxis.com/~deardorj/paulconv.htm

Elser, M., Ewald, S., Murrer, G. (1997). Encyklopedie náboženství. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Friedlová, A. (2007). Hagioterapie. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, Katedra teologické etiky, sociální etiky a etického vzdělávání. 82 s., 2 s. příloh. Vedoucí diplomové práce Mgr. Jindřich Šrajer, Dr. theol.

Gigot, F. (1909). „Gamaliel.“ In The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. Citováno dne 5. srpna 2011 z New Advent: http://www.newadvent.org/cathen/06374b.htm

Granqvist, P., & Kirkpatrick, L. A. (2004). Religious conversion and perceived childhood attachment: A meta-analysis. International Journal for the Psychology of Religion, 14, (str. 223–250) in Spilka, B., Hood, R.W., Hunsberger, B. & Gorsuch, R. L. (2009). The psychology of religion: An empirical approach (4rd ed.), New York: Guilford.

Guido, J. J. (2001). College students and Conversion. The sacramental context of catholic higher education. America, 184 (3), (str. 13-18).

Hanuš, J. &Vybíral, J. (Eds.) (2009). Příběhy povolání a obrácení v biblických textech. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Hartl, P. (2004). Stručný psychologický slovník. Praha: Portál.

Hengel, M. (2002.) Paul in Arabia. Bulletin for Biblical Research. Institute for Biblical Research.

Henry, M. (1706). Commentary on the Whole Bible. Vytištěno dne 16. 7. 2011 z http://cz.bibleserver.com/ref/44009000#/text/CEP/Skutky apoštolů9

Hogg, M. A. & Cooper, J. (Eds.) (2007). The Sage handbook of social psychology: Concise student edition. London: Sage.

Ivančić, T. (2008) Hagioterapija. Citováno dne 18. září 2010; http://www.hagioterapija-split.hr/hagioterapija.htm.

Jamieson, R.(1871). Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible. Citováno dne 16. srpna z http://cz.bibleserver.com/ref/44009000#/text/CEP/Skutky apoštolů9

James, W. (1930). Druhy náboženské zkušenosti. Praha: Melantrich.

Josephus, F. (1977). Complete Works of Josephus. Grand Rapids, Mich.: Kregel Publications.

Kerr, C. M. (1915). "Claudius Lysias". In International Standard Bible Encyclopedia. Citováno dne 5. srpna 2011.

Kitayama, S., & Cohen, D. (2007). Handbook of cultural psychology. New York: The Guilford Press.

Kremer, R. (2002). Der Einfluß der Religiosität auf die Folgen des Schlaganfalls. in Henning Ch. & Nestler, E. (Eds.). (2002) Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie. Frankfurt am Main: Peter Lang. (str. 191 - 211).

Longenecker, R. (Eds.). (1997). The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on his life, Thought and Ministry. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.

Lukeš, J. (2009). Raně křesťanská rétorika: vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz. Český Těšín: SGS.

Luther, M. (1939). Commentary on Galatians (English Translation by Erasmus Middleton, B. D), edited by John Prince Fallowes. Grand Rapids, Mich: Kregel Classics. Citováno dne 11. srpna ze Study Light: http://www.studylight.org/com/mlg/view.cgi?book=ps&chapter=001&verse=001

Mattill, A. J., Jr. (1975). The Jesus-Paul parallels and the purpose of Luke-Acts In H. H. Evans reconsidered. Novum Testamentum.

Meinardus, F. O. (Winter, 1981). The Site of the Apostle Paul's Conversion at Kaukab. The Biblical Archaeologist, Vol. 44, No. 1, pp. 57-59 The American Schools of Oriental Research.

Nakonečný, M. (1998). Základy psychologie. Praha: Academia.

Novotný, A. (1992). Biblický slovník. Praha: Kalich.

Perkins, P. (2009) „To the Jews as a Jew" (1 Cor 9:20): Paul and Jewish Identity. Studies In Christian-Jewish Relations.

Pokorný, P. (1993). Literární a teologický úvod do Nového zákona. Praha: Vyšehrad.

Rajak, T. (1996). "Iulius Agrippa (2) II, Marcus", in Hornblower, S. Oxford Classical Dictionary, Oxford: Oxford University Press

Rambo L. R. & Farhadian, Ch. E. (2005). Conversion. in L. Jones (Eds.). (2005). Encyclopedia of religion, Second Edition. Detroit: Macmillan Reference USA (str. 1969 - 1974).

Remeš, P. *Hagioterapie - nový směr psychoterapie*. (2009). Citováno dne 18. září 2010 z http://www.hagioterapie.cz/?p=75

Remeš, P., Halamová, A. (2004). Nahá žena na střeše : psychoterapeutické aspekty biblických příběhů. Praha : Portál.

Segal, A.,F. (1990) Paul the Convert: The Apostasy and Apostolate of Saul of Tarsus. New Haven and London: Yale University Press.

Shantz, C. (2009) Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitt, J., W. (2010). Konverze Hermanna Žida. Praha: Academia.

Schooler, J.W. (2011). Introspecting in the Spirit of William James: Comment on Fox, Ericsson, and Best (2011). Psychological Bulletin, 137 (2), (str. 345 – 350). doi: 10.1037/a0022390

Slobodzien, J. (2004). Christian Psychotherapy & Criminal Rehabilitation: An Integration of Psychology and Theology for Rehabilitative Effectiveness. Boca Raton: Universal Publisher

Smolíková, P. (2009). Náboženství v terapiích Jana Czecha a Prokopa Remeše. Pardubice: Univerzita Pardubice, Fakulta filozofická, 67 s. 19 s. příloh. Vedoucí diplomové práce Mgr. Vít Machálek Dr.

Souček, J. B. (1976). Teologie apoštola Pavla. Praha: Kalich.

Spilka, B. H., R.W., Hunsberger, B. & Gorsuch, R. L. (2009). The psychology of religion: An empirical approach (4rd ed.), New York: Guilford.

Stemberger, G. (1999). Talmud a midraš: Úvod do rabínské literatury, Praha: Vyšehrad.

Stríženec, M. (2001). Súčasná psychológia náboženstva. Bratislava: IRIS.

Tierney, J. (1910). Herod. In The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. Citováno dne 7. května 2011 from New Advent: http://www.newadvent.org/cathen/07289c.htm

Uwineza, M. (2011). The Conversion of St. Paul. Thinking Faith - The online journal of the british jesuits. Citováno dne 10. června 2011 z http://www.thinkingfaith.org/articles/20110125_1.htm

Vander Heeren, A. (1911). Epistle to the Philippians. In The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. Citováno dne 26. května 2011 z New Advent: http://www.newadvent.org/cathen/12008a.htm

Verhagen, P. (2010). Religion and Psychiatry: Beyond Boundaries. Wiley: John Wiley and Sons.

Vouga, F. (2009) Teologie Nového zákona, Jihlava: Mlýn.

White, J. (2001) Evidence and Paul's Journeys. Ohio: Parsagard Press.

Witherington, B. (1998). The Acts of the Apostles, A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company/Carlisle: Paternoster Press

Summary

Pavlovo obrácení a jeho možné interpretace z hlediska psychologického

Paul´s conversion and its possible psychological interpretations

Eva Mašková

We focused on the conversion of the Apostle Paul from the psychological and theological perspective. It is exegesis of his conversion to Christianity, as described by the New Testament texts especially in the Acts of the Apostles and Paul's epistles. It also includes historical background and broader context of these stories. For the purpose of this diploma thesis we describe briefly method of hagiotherapy, a technique that combines knowledge of psychology and theology. This therapy is based on the biblical text and its deep impact on clients of this therapy. We mention the important points in psychological perspective on religious conversion focusing on history and current state of research. The work includes a chronological systematisation of classical authors (e.g. William James). Space is also given to modern scholars (e.g. Luckmann and Stark) and their theories. The last chapter of this thesis interconnects the psychological and theological themes. The informations collected here are used in interpretation of the conversion of the Apostle Paul. Among other themes we also coped with Paul's relationship with women. Interesting informations about Paul derived from apocryphal literature are interpreted with the help of psychological research and theories of Ernst Kretschmer.