

Pramathy Ježíše Krista

Ann Belford Ulanov

Ž angličtiny přeložila Stanislava Pošustová

KATALOGIZACE V KNIZE

Ulanov, Ann Belford

Pramatky Ježíše Krista / Ann Belford Ulanov; [z anglického originálu ... přeložila Stanislava Pošustová]. – 1. vyd. – Praha: One Woman Press, 2003. – 125 s. Název originálu: The Female Ancestors of Christ

ISBN 80-86356-27-2

• psychologie • náboženství • psychoanalýza • Ježíš Kristus •
• Tamar • Rachab • Rút • Bat-šeba • Bible

Vydání knihy podpořila Nadace Open Society Fund Praha.

Z anglického originálu *The Female Ancestors of Christ*
vydaného nakladatelstvím Daimon Verlag v roce 1998

přeložila Stanislava Pošustová
Jazyková redakce Eva Klimentová
Typo Miroslav Šimáček / Foto archiv
Vyuiskly Tiskárny Havlíčkův Brod

Vydala Marie Chřibková, nakladatelství a vydavatelství One Woman Press
<http://www.owp.cz>, P. O. Box 11, Rybná 14, 110 05 Praha 05

Výhradní distribuce Kosmas, s. r. o.
Lublaňská 693/34, 120 00 Praha 2, tel./fax 222 510 749

První vydání

Copyright © Daimon Verlag, Einsiedeln, 1998
Czech edition, copyright © Marie Chřibková,
nakladatelství a vydavatelství One Woman Press, 2003
Translation copyright © Stanislava Pošustová, 2003

ISBN 80-86356-27-2

7	Proč právě tyto čtyři ženy?
25	Tamar
38	Rachab
49	Rút
68	Bat-šeba
85	Závěr
95	Poznámky
109	Dodatek
123	Rejstřík

Proč právě tyto čtyři ženy?

Věnováno
Ruth Pine Belford
a Anneliese Aumüller

V rodokmenu předků Ježíše Krista se nevykytuje nic podivnějšího ani znepokojivějšího než zmínka o čtyřech ženách: Tamar, Rachab, Rút a Bat-šebe.* Existují jen dva rodokmeny Kristových předků, u Matouše 1:2-17 a u Lukáše 3:23-38, a ženy uvádí pouze Matouš. Proč je Matouš vkládá do poslouposti těch, kdo „měli syny“, výhradně mužů a otců? Proč jen tyto ženy? A proč jen čtyři? Co je na nich tak zvláštního a výlučného? A proč jsme o nich slyšeli tak málo v našich tradicích a náboženském učení? Jak si vysvětlit jejich přítomnost ve stromu života vedoucím k Ježíšovi?

Tyto čtyři ženy jsou pramatkami Božími. Pomáhají převést Krista na svět. Jsou předobrazem Marie. Patří mezi velké matky našich náboženských dějin. Proč se o nich hovoří tak málo? Hodlám zkoumat tyto čtyři pramatky a jejich zobrazení v Písmu pomocí prostředků hlubinné psychologie a dopátrat se symbolického významu, jež mají pro feminino, a dopadu, jaký to má na naše chápání Krista.

Než se však budeme moci plát výslovně na tuto čtveřici, musíme si položit otázku ohledně rodokmenu všeobecně. Proč se vůbec v našich posvátných spisech píše o těch, kdo

* Pozn. překl.: České překlady uvádějí jména těchto žen v různých případech: Tamar (*Ekumenický překlad* – EP), Tamar (*Kralická bible* – KB, *Překlad nového světa*, *Snodých písem* – NS); Rachab (EP), Raab (KB, NS); Rút (EP), Rut (KB, NS); Bat-šeba (EP, NS), Betsabé (KB). Používám přepisy obsažené v *Ekumenickém překladu* (EP), z něhož v textu převážně cituji.

Proč právě tyto čtyři ženy?

Věnováno
Ruth Pine Belford
a Anneliese Aumüller

V rodokmenu předků Ježíše Krista se nevysskytuje nic podivnějšího ani znepokojivějšího než zmínka o čtyřech ženách: Tamar, Rachab, Rút a Bat-šebě.* Existují jen dva rodokmeny Kristových předků, u Matouše 1:2-17 a u Lukáše 3:23-38, a ženy uvádí pouze Matouš. Proč je Matouš vkládá do poslouposti těch, kdo „měli syny“, výhradně mužů a otců? Proč jen tyto ženy? A proč jen čtyři? Co je na nich tak zvláštního a výlučného? A proč jsme o nich slyšeli tak málo v našich tradicích a náboženském učení? Jak si vysvětlit jejich přítomnost ve stromu života vedoucím k Ježíšovi?

Tyto čtyři ženy jsou pramatkami Božími. Pomáhají přivést Krista na svět. Jsou předobrazem Marie. Patří mezi velké matky našich náboženských dějin. Proč se o nich hovoří tak málo? Hodlám zkoumat tyto čtyři pramatky a jejich zobrazení v Písmu pomocí prostředků hlubinné psychologie a dopátrat se symbolického významu, jež mají pro feminino, a dopadu, jaký to má na naše chápání Krista.

Než se však budeme moci ptát výslovně na tuto čtveřici, musíme si položit otázku ohledně rodokmenů všeobecně. Proč se vůbec v našich posvátných spisech píše o těch, kdo

* Pozn. překl.: České překlady uvádějí jména těchto žen v různých přepisech: Tamar (*Ekumenický překlad* – EP), Tamar (*Kralická bible* – KB, *Překlad nového světa* *Starých písem* – NS), Rachab (EP), Raab (KB, NS); Rút (EP), Rut (KB, NS); Bat-šeba (EP, NS), Betsabé (KB). Používám přepisy obsažené v *Ekumenickém překladu* (EP), z něhož v textu převážně cituji.

„měli syny“? Čeho se tím vlastně snaží biblickí autoři dosáhnout? A daří se jim to? Nepřeskakujeme snad při čtení bibli všechna ta jména? A kdy jsme je naposled slyšeli předčítat při bohoslužbě?

Fakt, že se rodokmeny zabývají původem, vznikem, představuje z teologického pohledu Ježíše jako postavu, jež se táhne od počátku všeho až k dnešku. Matouš sleduje Ježíšův původ až k velkému králi Izraele Davidovi a přes něho k Abrahamovi, otcí víry. Lukáš dovádí Ježíšův rodokmen přes Davida až na samotný počátek, k Adamovi jako synu Božím, takže staví Ježíše přímo k prameni lidství. Matouš i Lukáš dokládají, že Ježíš patří do Davidova rodu, Matouš sleduje jeho původ přes Davidova syna Šalomouna a Lukáš přes Natana, který je stejně jako jeho bratr Šalomoun Davidovým synem z Bat-sheby. Jako Davidovi synové oba náleží ke kmenu Juda, a tak do něj po předcích patří i Ježíš.¹

Spojení Ježíše s Davidem je důležité z několika důvodů. Zdůrazňuje Ježíšovu solidaritu s celým lidstvem prostřednictvím Davidova sepětí s otcem víry Abrahamem, a skrze Adama s Bohem Otcem. Spojuje obě smlouvy neboli Zákony. Kristus a nová smlouva vyvěrají kreví i vírou z Jahveho smlouvy s Izraelem. Ačkoli Ježíš o sobě mluvil spíš jako o Synu člověka než jako o Synu Davidovu, takže nekladl důraz na úzce nacionalistické hledisko spjaté s Davidem, ale na své lidství a svůj příchod v pokore, přesto je v Novém zákoně davidovský původ Mesiáše vždy považován za samozřejmost. Matouš a Lukáš svými rodokmeny stvrzují, že Ježíš se narodil jako Boží syn a davidovský Mesiáš. Ježíš přichází třetí do Jeruzaléma jako syn Davidův (Mat. 21:9) a Pavel jeho davidovský původ neustále zdůrazňuje. Tak je nový Mesiáš spjat s původním Mesiášem – předchůdcem v hebrejské bibli. Davidův rod měl trvat navždy. Když došlo k rozboření chrámu a vyhnanství, proroci považovali obnovu úplně Davidovy suverenity za zásadní pro osvobození národa. Jak rostla naděje na

příchod Mesiáše, soudilo se, že vzejde z Davidova rodu. Ježíš svými rodokmeny do této královské linie patří, takže se okolo něho soustřeďují tradice a naděje spojené s očekávaným Mesiášem a pomáhají definovat, jaké poslání přišel splnit. David je jeho předkem, tím, kdo předchází židovský Mesiáš zvěstuje, že Ježíš přijde, zákon zase, že s ním přijde duch.

Z psychologického hlediska tyto rodokmeny pomáhají uvědomit si všechny psychologické komplexy, které představují naši předkové. Komplexy jsou emocionálně nabitě shluky myšlenek a obrazů seskupených okolo archetypu. Nejen že nám sdělují, odkud jsme přišli, ale také to, co přesně nám může kolektivní nevědomí předložit prostřednictvím psychologické konstelace, s níž musíme zápolit a kterou právě symbolizují naši předkové.

Uvidíme to konkrétně v tom, co čtyři pramatky odkázaly Ježíšovi a co bylo dosud spolu s velkou částí femininního aspektu náboženského života při studiu teologie i Pisma značně opomíjeno. Když známe linii svého původu, symbolicky předkládáme svému já rodokmen komplexů, to, co Marie-Louise von Franz nazývá naši „úplnou rodinou komplexů“, jež přímo ovlivňuje celý náš život.² Takové poznání nám umožňuje žít vědomě, takže nemusíme žádný komplex od sebe odtrkovat, potlačovat jej, nebo se s ním naopak násilně ztotožňovat.

Žít ve styku s tím, co v emocionálním obsahu nevědomí symbolizují naši předkové, nám pomáhá chápat, že žijeme jako součást většího celku. Naše já, konkrétně „já“ ve středu vědomí, objevuje, slovy Marie-Louise von Franz, „že celé toto domácí hospodářství ovládá jiný střed, totiž bytostné já“.³ Toto zjištění zprošťuje já břemene a velkášství domněnky, že musí všechny komplexy zvládnout samo, být takřkajíc jejich vládcem. Ve skutečnosti psyše vládne bytostné já, střed celé psychy, vědomí i nevědomí, a tíše (často tajně) reguluje celý

systém. Když je já ve styku s bytostným Já, také ví o oněch jiných komplexech. Důraz, který rodokmeny kladou na Ježíšovo spojení s Davidem, napovídá, že v hebrejské bibli byl David uznávaným symbolem bytostného Já. Příchod Ježíše Krista představil nový obraz bytostného Já, pevně spjatý se starým, dokonce z něho vyrůstající. Tím důležitější je piát se na čtyři ženy, které se v novozákonních rodokmenech Ježíše objevují. Jaké ženské prvky přenášejí z hebrejské bible do nového bytosti zjevené v Kristu? Jaké komplexy femininna – energie, metaforiky a afektu – se takto dotýkají tohoto nového zjevení a snad budou poprvé včleněny do náboženského života?

Hlubání o tomto spojení nového a starého nám nabízí ještě další psychologické chápání rodokmenů. Víme-li, kdo jsou naši předkové, můžeme žít v nepřerušené kontinuitě s minulostí, což nás zase zakotvuje v přítomnosti a chrání nás, abychom nebyli zmiřáni každým novým závanem náboženské módy nebo politického hnutí. Kontinuita nás zakotvuje v něčem, co přesahuje naši vlastní dobu, a živí naše vědomí důstojnosti a povinnosti žít tvořivě s odkazem tradice. Stejně jako můžeme obrazně žít se svými rozmanitými komplexy, a tak se chránit před psychickou rozpolceností a rozštěpením osobnosti, může i naše kultura pomocí úcty k našim předkům spojit to, čím jsme byli, s tím, čím jsme, a napovědět, čím se snad stanou naše děti. Marie-Louise von Franz se vyjadřuje důrazně: rodokmen Kristových předků symbolizuje „integrovanou osobnost, která má za sebou ... celý dosavadní vývoj minulosti, jako by celá minulost mřila k jejímu zrození a uskutečnění“.⁴

Do rodokmenů jsou někdy zařazováni i zvířecí předkové, například zvířata obklopující postavu Krista v křesťanských mandalách. Vůl, orel, lev a člověk obklopují Ježíše stojeho ve středu, a tak zobrazují božské jako zakoreněné v instinktivním, duchovní jako zakořeněné v hmotném a lid-

ském. Ztvárnění Krista v lidské podobě jako může obejmátého mandalou, zdůrazňuje, že nové bytostné Já se zrodí v podobě člověka.

Při zkoumání čtyř Kristových pramatek si můžeme představit druhou mandalu, složenou z jejich čtyř postav a Marie jako páté ženy uprostřed, držící u prsu božské dítětko. Tyto ženy obklopují Ježíšovy počátky, stejně jako shromáždění všech Marií doprovází jeho konec na kříži a přijímá jeho proměnu při vzkříšení.

Z kauzálního pohledu nám genealogie ukazuje původní zdroje, od něhož můžeme sledovat vývoj k našemu současnému životu, k dnešku. Zajímá-li nás perspektiva, genealogie nám umožňuje položit si otázku, co do našeho současného života vnese budoucnost.

Marie-Louise von Franz spojuje význam rodokmenů s Jungovou myšlenkou synchronicity.⁵ Když zažijeme smyslnou koincidence dějů, mezi nimiž zjevně není žádné kauzální spojení, je nám dáno nahlédnout do většího světa, kde všechno spolu souvisí a tvoří celek. Je to druh vědění, jenž přináší prostou jistotu. Působí za hranicemi toho, co běžné ví naše já, a jak říká Jung, přináší jakési „absolutní poznání“, jež vyplývá z jeho spojení s kolektivním nevědomím.⁶ Von Franz uvádí příklad primitivního národa, který tímto způsobem ví, že po jisté pěšině přijde, řekněme za deset minut, nosorožec, což je fakt podstatný pro přežití, ale racionálními prostředky se jej nelze dovědět. Můžeme si vybavit srovnatelné situace, kdy objevujeme životně důležitá fakta jakýmsi tajuplným způsobem, který přesahuje naše racionální poznání. Potřebujeme tento druh druh vědění, symbolizovaný rituálem ancestrální kontinuity, protože nám zpřístupňuje absolutní poznání obsažené v nevědomí, jež potřebujeme pro přežití stejně jako lidé v primitivním světě.

Z kauzálního pohledu představují čtyři Ježíšovy pramatky dlouho opomíjené ženské prvky, jež se domáhají začleně-

ní do našeho života a jež svým přijetím zabezpečují Davidovu linii. To napovídá, že Kristus jako nový Mesiáš přinese nejen pouhé přijetí, ale i ochotné začlenění ženských prvků bytí.

Ze synchronistického pohledu vytvářejí čtyři pramanky okolo přicházející postavy Krista psychické pole a každá zviditelňuje jednotlivé konkrétní aspekty kosmického celku. Každá ženská postava ve svém příběhu organizuje vnitřní a vnější faktory, jež se stanou součástí Kristovy celistvosti. Společně tyto ženy zviditelňují celý rozsah feministických činů a reakcí, iniciativ a přítomností, vytrvalostí a oddaností, sídlící ve spásném zjevení Krista. Přijmout Krista tedy znamená přijmout feministické prvky velmi odlišné od pokorné a mírné sladkosti, již jistě pochybné tradice obdarily Marii.

Hlubinná psychologie se rodokmeny zabývá i v praxi. Klade důraz na důležitost rodového původu, předvíva vědomých a nevědomých spojitostí kmenového klanu, celé soustavy „objektivních vztahů“, na nichž závisí naše zrození a výchova. Nacrtnutí našeho rodokmenu, našeho genogramu, je praktickým nástrojem v rodinné terapii. Sledujeme tak tři generace svých předků a ukazujeme vztah, který měl jeden k druhému i k nám. Tak získáváme výstižný obraz celé rodinné soustavy.⁷ Rodiče třeba uvidí, že dali svému synovi nálepku podle strýce („slabý, zrovna jako byl Julius“) nebo že jejich dcera převzala označení, jež nosovala jejich matka („panovačná, vždycky musí být po jejím“).

Genogram poskytuje bezprostřední obráz složitých rodinných vztahů, zviditelňuje, jak se hlavní motivy a problémy mezi členy rodiny jsou zasazeny do širšího obrazu vzájemných vztahů celého kmene. Nikdy nás nepřestává ohromovat, jak je individualita osob zapuštěna do přibuzenské soustavy. Vidíme, jak nerozlučně jsme spolu provázáni v rozpětí let a generací. Vidíme své soukromé a osobní zku-

šenosti s rodinou zasazené do historického dění, někdy napříč mnoha společnostmi a kulturami. Jako malý příklad poslouží případ jedné čtyřicetileté ženy.⁸ Dlouho se ve své širší rodině cítila nezakořeněná, připadala si odlišná ode všech nejbližších přibuzených, odcizená všemu, co by ji spojovalo s předky. Jejím pocitu odcizení silně odporovalo jen jediné: kvalita prostoru, který si pamatovala z domu, kde prožila dětství. Cítila, že ji ten prostor objímá, udržuje v bytí, jak to vyjadřila, dává jí hluboký pocit, že tam patří. Prostorové rozvržení místností, jejich vzájemné propojení a velké rozměry domu – to vše ji ochraňovalo a dávalo jí pocit sepečít se skutečností, jež obsahovala její individuální já. Díky služební cestě na druhý konec Spojených států se mohla podívat na dům, v němž prožil dětství její otec. Staviteelský um jejího děda se dočkal veřejného uznání, takže z domu se stala pamětihodností; po staviteli dokonce pojmenovali jedno místní náměstí. Zážitek z dědova domu ji ohromil a poprvé ji vysvobodil z odcizení. Když procházela pokoji, cítila tutéž kvalitu prostoru, který ji objímal, jakou poznala v domě svého dětství, cítila, jak jí dovoluje žít, nadnáší ji. Teprve tehdy se zaměřila na fakt, že její děd i otec si svůj dům postavili sami. Všechny póry, tělesným prožitkem pohybu po interiérech obou domů pocítila dědictví velkého obydleného prostoru, předávané z generace na generaci, z děda na otce a na dceru. Bytostně pochopila, proč město cítilo potřebu oslavit jejího děda. Tato čtyřicetiletá žena se poprvé v životě cítila zasazená do tradice, historie, kmene, zakotvená v městěku tisíce mil od místa, kde žila. Zdědila po předcích vynikající schopnost ocenit obytný prostor.

Toto vědomí dědictví, někoho, kdo předchází a zanechává takové odkazy, budeme hledat u žen z Kristova rodokmenu. Je to odkaz, který Písmo zdůrazňuje, i kdybychom jej chápali spíše symbolicky než doslovně, spíše myticky než historicky. Stejně jako se ta žena ve svém zážitku prostřednictvím

prostorových vlastností domů svého otce a děda cítita spjata s jejich životy a s dávnou minulým obdobím v dějinách jednoho vzdáleného města, spojují Ježíšovy pramatky Krista s vlastnostmi femininna, jež obohacují Kristovo bytí a formují je-jeho zjevení. Velmi přispívají k tomu, co skrze Ježíše jako Krista přichází. Toto Ježíšovo sepětí s femininnitou spojuje oba Zákony, oba Mesiáše, i Ježíše s námi všemi v celém našem lidství, sahajícím až k Adamovi jako synu Božímu.⁹

Femininním rozumím základní modus lidského bytí, který existuje v nás všech bez ohledu na pohlaví nebo sexuální orientaci, který nás vtahuje do středu věcí, místo aby nás stavěl do abstraktní vzdálenosti od nich. Ve femininním modu bytí máme sklon ztotožňovat se s jinými lidmi, myšlenkami nebo city a jednat tak, že pro ně prostě jsme, spíše než že jim něco děláme. Všichni známe okamžiky, kdy se nás při přemýšlení zmocní nějaké nezřetelné tušení nebo vidění, a my je v sobě necháváme růst a pomáháme mu, aby se zrodilo, na rozdíl od chvíl, kdy logicky strukturujeme myšlenku, kterou můžeme kriticky zkoumat z přesného mentálního odstu-pu. Femininní mody s sebou přináší způsob vědomí, který je prostoupen nevědomými mentálními procesy, na rozdíl od maskulinního způsobu vědomí, které se od nevědomí diferencuje a využívá shromažďování vjemů v koncizní, vyhraněné vědomé kategorie. Femininní způsoby duchovní transformace vedou dolů k opovrhovaným a zavrženým součástem života, kde planou intenzivní city; velmi se liší od transformačního procesu, který vede neočekyvně vzhůru z přítmi k zřetelnému rozpoznání toho, na čem skutečně nejvíce záleží a co se definuje jako nejlepší.¹⁰

Rodokmeny u Matouše a Lukáše nejsou přesné historické dokumenty, a dokonce ani nejsou shodné. Snad bychom je spíše mohli brát jako teologické představy, jež přispívají k dráždivé mnohoznačnosti obklopující Ježíšovo narození. Sledují totiž Ježíšův původ přes Josefa k jeho velkým před-

kům, ale přehlíží mezeru, jež vznikla, když Marii oplodnil Duch svatý. Celá tato otcovská linie předků končí u Josefa a ponechává významnou mezeru mezi lidským původem a božským zásahem!

Můj zájem o čtyři ženy v Ježíšově rodokmenu se poji s teologickými představami, jež nevyhnutelně vedou k otázkám ohledně femininních kořenů Ježíšova života a díla. Co nám říkají? Odkud pocházejí, kam směřují?

Nejprve se však musíme ptát, proč jen čtyři ženy a proč právě tyto? Nejsou to velké pramatky, jako byla Sára, Rebe-ka nebo Ráchel. Přestože každá z těch čtyř je matkou v Davidově rodové linii, která míří k příchodu Boha, jenž vstupuje do dějin prostřednictvím Ježíše, mateřskostí nevyňkají. Spíše spojují zjevení v Kristu s jinou stránkou femininna, méně viditelnou, snad i méně příjemnou, ale takovou, která Ježíše vybavuje schopností snadno jednat se ženami stejně pozoruhodnými a stejně zvláštními, jako jsou jeho pramatky. Tyto ženy naznačují cosi v Ježíšově vlastní zakoreněnosti ve femininnu a cosi víc v jeho zjevení v roli Krista. Máme na paměti, že Ježíš nejednal se ženami povýšené, ale promlouval s nimi a o nich ve velkých, významných podobenstvích o Božím jednání ve světě, o zvěstování teologických pravd." Tyto čtyři pramatky také předjímají výjimečnou úlohu Marie, matky Kristovy, té, která tak tajuplně, podivuhodně přivádí na svět Boha. S Marií jako párou z matek začíná hra čísel čtyři a pět. Proč jen čtyři a pak s Marií jen pět? Proč tato čísla? Ti z nás, pro něž je matematika naprostou záhadou, vědí, jak se jejich propastný zmatek ještě umocňuje ve chvíli, kdy dojde na čísla a jejich symboliku. Přesto musíme pokračovat, posílení předpokladem, že v Písmu není nic pouhou náhodou. Každý prvek přináší bohatý symbolický význam, jestliže se mu dokážeme otevřít. Číslo je základní princip vesmíru, z něhož v jistém smyslu vychází celý svět.

Číslo poskytuje nevědomý řád, když se stává uvědoměným.¹² Na Západě čísla představují množství; jsou abstraktními, strukturními částmi řady. Na Východě jsou čísla také symboly: představují řád v konkrétních modech myšlení a jednání, znamenají jakousi plnost útvarů v čase, chovají se jako přechodné emblemy vnitřních a vnějších prvků v jakémkoli daném celku. Každé číslo má svou vlastní povahu, danou identitou a přesnou vyhraněnost.¹³ Číslo čtyři představuje celost, spolupůsobení. Například v mnoha příbězích o stvoření se při vzniku světa rozdělily čtyři živly: země, vzduch, oheň a voda. Jung spojuje diferenciaci osobnosti se schopností uplatnit v životě čtyři psychologické funkce: intuici, vnímání, myšlení a citění.¹⁴ Čtyřka se objevuje v bibli znovu a znovu jako číslo znamenající úplnost. Jahveho jméno se skládá ze čtyř písmen, z Edenu tekou čtyři řeky, kříž ukazuje čtyřmi směry. Zemi ohraničují čtyři rohy a čtyři větry. Ezechielovo vidění Boží slávy se soustřeďuje na čtyři živé tvory a čtyři živí tvorové se objevují i v knize Zjevení, aby zdůraznili spojení lidského a božského. Spasitele zvěstují čtyři evangelisté a v Apokalypse vystupují čtyři andělé zkázy. Čtyřka symbolizuje zemi, lidskou situaci (jako v Jungově pojetí čtyř psychologických funkcí myšlení, citění, intuice a vnímání) a přirozené hranice celku. V kvaternitě nalézají svůj vzor mnohé hmotné i duchovní formy.

Kvaternita symbolicky stojí na úsvitu dějin jako božstvo tvořící svět, ne někde vně nás, ale jako Bůh přítomný v lidské psýše, základní původní obraz, kolem něž se celá psychotoci.¹⁵ Právě v tomto smyslu hovoří Jung o božském jako o archetypickém obrazu Boha a o čtyřce jako představitelce obrazu Boha v našem nitru, jež nazývá bytostné Já. To neredukuje Boha na psychologický fenomén. Naopak, bytostné Já existuje v naší psýše jako to, co ví o Bohu. Při analytické práci na takové zážitky s bytostným Já často narážíme, a ti z nás, kdo si všímají svých snů, mohou poskytnout příklady. Například

jedna žena středního věku se po závažném snu o trojúhelnících, signalizujícím obrovský nadcházející duševní zvrát (jež následující události potvrdily), probudila se snovým vjemem, že slyší: „Trojice volá na účet volaného. Přijmete hovor?“ Ona, přijímající, tvořila čtvrtou v kvaternitě, v níž se božské protínalo se smrtelným.¹⁶ A v následující krizi, při níž přišla o zdraví i domov, ji právě ono protnutí božského a lidského pomohlo k velké změně orientace a ke znovuzrození.

Čtyři pramanky nevyhnutelně vedou k páté, Marii, matce Boží, jež v rodokmenu stojí stranou od všech ostatních, protože Kristův rodokmen končí u Josefa a pak přeskakuje mezery, aby přijal Marii, která přivádí Ježíše na svět. Navzdory dlouhé linii „těch, kdo měli syny“, jež směřuje dějinami k příchodu Boha jako člověka mezi nás, se tento sled zastavuje u Josefa, který se nestal otcem syna; stal se jím svatý Duch Boží. Tak čtyři ženy krouží kolem páté, která je jediným zásahem pozdvižena vzhůru a před všechny předky. Z jejího rodu pochází Spasitel v duchu; v těle pochází ze dvou linií, Davidovy a Adamovy.

Proto se musíme ptát na tuto pátou ženskou postavu, a proč jsou čtyři postaveny proti páté. Opět se před námi otevírá bohatá číselná symbolika.¹⁷ Číslo pět tu stojí jako *quinta essentia*, ne pátý živel přidáný ke čtyřem známým, ale znázornění skutečné jednoty jejich existence, střed kvinkunxu. Tak je Marie jako Kristova matka středem čtyřstranné mandaly složené z jeho prametek. Pětka představuje lidský mikrokosmos, pětiúhelník tvořený nataženými rukama a nohama, sdílející s kruhem symboliku dokonalosti a úplnosti. Pětka je číslo středu a průsečíku čtyř kardinálních linií, jež se z něho rozbíhají a zase se do něj stahují. V čínské filozofii je pětka principem „rozpinajícího se femininna, jež uvádí ducha do hmotného a prostorového projevu“.¹⁸

Jung zkoumá mšíení čtyř a pěti v symbolice křesťanské mše. V mozarabské tradici začíná lámání hostie při přípravě

na přijímání rozpulením, načez se levá půle rozláme na pět kusů a pravá na čtyři. Jung píše:

Pět je nazváno *corporatio* (*incarnatio*), *nativitas*, *circumcisio*, *opparitio* a *passio*, a čtyři *mois*, *resurrectio*, *gloria*, *regnum*. První skupina se vztahuje výlučně k pozemskému životu našeho Pána, druhá k jeho bytí za hranicemi tohoto světa ... pět je číslo přirozeného („hyického“) člověka, jehož natažené paže a nohy spolu s hlavou tvoří pentagram. Čtyřka ... znamená věcnost a celost... Tento symbol se zdá naznačovat, že rozpětí v prostoru znamená Boží utrpení (na kříži) a na druhé straně jeho panování nad vesmírem.¹⁹

Můžeme si tedy představit, že setkání čtyř prametek Ježíše s párou, jeho matkou, podobně znamená lidský původ napejnený na dlouhou řadu předků i božské zplodění Duchem skrze Marii? Takové míšení lidského a božského také symbolizuje vstup věčného do prostoru a času – toho, co bylo vždy, do stále přítomného nyní.

Genealogická představa nepřerušené kontinuity od Ježíše zpátky k Adamovi napovídá, ač to nikdy není výslovně řečeno, že pro kontinuitu lidstva potřebujeme ženy. Tyto čtyři pramatky ji zajišťují vždy v okamžiku, kdy hrozí její přerušení. Přesto si žádá z nich tuto klíčovou úlohu neuvědomuje. Teprve když svůj příběh prožije, a jen proto, že jej prožije, je zjeveno, jak je klíčová. Spojuje tím, že je, ne tím, že je. Povzdech D. W. Winnicotta o pohlavích je výstižný: „jedná. Povzdech D. W. Winnicotta o pohlavích je výstižný: muž je vždy ten, kdo se snaží spojit, ale žena je kontinuitou sama v sobě, vždy trojicí, vždy v „nekonečné řadě ... dítěte, matky a báby...“, ať děti má, nebo nemá.“²⁰

Při posledním přerušení zakročí Bůh. Všichni Ježíšovi předkové končí u Josefa a Ježíšův rodokmen přeskočí k Marii jako rodiče Krista, čímž poukazuje na božský zásah, na který upozorňujeme pokaždé, když pronášíme Kredo a říká-

me „zrozený, ne stvořený“. V Marii nalézáme symbol tajemství Boha vstupujícího do dějin v lidské podobě.

Řetěz generací vedoucích k Ježíšovi Bůh zároveň naplňuje a přetíná. Objevuje se velká mezera: linie vedoucí k Josefovi nekončí Ježíšem. Bůh přivádí svého Syna na svět, když anděl Gabriel zvěstuje Marii její nadcházející těhotenství. Takže lidští předkové způsobují, a přitom nezpůsobují zrození Boha na zemi. Genealogická linie celkem jasně mluví k příchodu Boha, a pak se láme, právě když dospívá k cíli, a ponechává zející mezeru. Z naší strany se totiž k Bohu nedostáváme. Mezera v rodokmenu překlene Bůh, když přeskóčí rodové linie a přistoupí k Marii. Když tedy Matouš znamená Boží předky, měl vedle nich vlastně postavit rodokmen Mariin, ne Josefův. Byl místo toho zvolen Josefův rodokmen, aby zdůraznil významné setkání patriarchální tradice s Tím, kdo přináší nové bytí – a to prostřednictvím femininního rodokmenu, který zůstává utajen? Zrcadlí toto setkání to, co se odehrává v Ježíšovi? Tam totiž náhle do děje vpadá Bůh a v ovzduší, kde se mísí tajemství a zjevnost, lidství a božství, předkové tělesní a duchovní, naprosto převládá celou situaci a všechny způsoby, jak na ni pohlížíme.

Bůh nenabízí pokračování lidského rodokmenu, ale bořit jej. Nenabízí se nám možnosti volby; vpadá do nás osvobozující skutečnost, jež proměňuje celé silové pole, ve kterém žijeme. Bůh rodokmen nezahazuje, ale mění, poté, co přebročí zdánlivě nepřeklenutelnou propast, k níž rodokmen dospěl. Bůh přerušuje lidskou kontinuitu, a přece ji dovádí k nejpříněššímu vyjádření tím, že se objeví osobně, v těle, a jako osoba narozená z femininní linie – ne z otců, vyjma čtyř prametek. Bůh vstupuje do světa prostřednictvím femininního modu lidského bytí. Tajemná symbolická hra čísel mezi čtyřmi pramatkami na jedné straně a párou na druhé připravuje půdu pro Kristův příchod.

Pramatky jsou přímo propojeny mezi sebou i s Ježíšovým kontinuem prostřednictvím motivů, jež se vynoří, zazní a pak se opět ozvou v jejich jednotlivých příbězích. Všechny, stejně jako Marie, poznávají neregulární svazky: všechny poznávají hanbu. Krvesmilstvo, prostituce, zrada, vyhnanství, šalba a cizoložství těch čtyř se stýkají s nezákonným, nemanželským téhotenstvím Marie. Všechny se vyznačují troufalostí, horoucí oddaností, iniciativou, odhodlaností a vytrvalostí. Všechny předznamenávají Krista a vystávají jako jeho předobraz, neboť vyvádějí na povrch to, co se zpravidla skrývá v temnějších aspektech femininna. Učí nás, že skrytá stinná strana je v životě ducha stejně důležitá jako snáze přijatelné ctnosti, že závislost na Bohu neznamená slepou, trpnou poddanost, ale že spíše máme plně imaginativně využít vše, co nám Bůh dává, a nabídnout to vše zase zpátky Bohu. Bůh využívá všeho, aby nás dovedl ke středu našeho bytí. Nyní, na konci dvacátého století, je nutné bedlivě zkoumat všechno, co více ukazuje Ježíšovu spjatost s femininnem. Ježíš jako člověk je muž, přesto v sobě nese také velkou ženskou složku, což je pochopitelné, protože Ježíš Kristus vládne nadě vším, co v nás žije, mužským i ženským.²¹

Badatelské hledisko

Na následujících stránkách budu zkoumat životy čtyř pramatek Krista, jak jsou předloženy v Písmu, a pokusím se o psychologický výklad komplexu femininní metaforiky, afektu a smyslu, jež každý příběh nabízí. *Komplex* je slovo, které je obvykle spojováno s narušeností, dokonce s patologií. Říkáme například, že někdo má spásitelský komplex, a naznačujeme tím, že propadl nadutosti, jelikož ztotožnil malé lidské já s instinktivními energiemi a archetypickými obrazy obsaženými v nevědomí, jež vždy přesahuje hranice lidské koneč-

nosti. Proto se taková osoba zdá nebezpečně velká, takže ohrožuje sebe i jiné.

Slovo *komplex* však označuje také to, jak je normálně organizována psychika. Komplex je jak vědomý, tak nevědomý, a skládá se z energie, afektu a obrazů, jež se shlukují okolo archetypického obrazu těsně pod hladinou vědomí. Tyto komplexy organizují naši psychiku a my je nepovažujeme za patologické, pokud se nevzbouří a nenaruší naši obvyklou způsobenost realitě.²² Kolektivní vědomí se v našem století dostatečně obeznámilo s psychologií, takže často mluvíme například o mateřských a otcovských komplexech a myslíme tím celý soubor reakcí na naše rodiče, takové, jací skutečně jsou, a jaké jsme si je vytvořili ve svých představách (čímž se stali v pojmech hlubinné psychologie „interními objekty“).

Jaké komplexy femininního modu lidství symbolizují Tamar, Rachab, Rút a Bat-sěba? Nejsou to běžné známé komplexy. Zdá se, jako by se jim křesťanská tradice takřka úmyslně vyhýbala, protože se v ní o těchto ženách psalo až překvapivě málo. Věřím, že odpověď na tuto otázku je stejně důležitá pro naši víru jako pro naše pochopení femininna. Sblížíme-li biblická vyprávění s realitou psychy, značně se poučíme. Pokud to neděláme, uniká nám plný dosah Písma. Když se nám to podaří, prohloubíme své vnímání božského v lidském a lidského v božském, ale zároveň si budeme uvědomovat, že je mezi nimi mezera, jež má být nakonec překlenuta z božské strany.²³

Jak budeme postupovat, zejména vzhledem k velké závažnosti toho, co se možná dovíme? O co se tu vlastně pokoušíme? Toto není exegetická studie v rámci biblického bádání, jež by měla demonstrovat jednu či více různých metod výkladu – literárněkritickou, historickokritickou nebo sociologickou. Přestože jsou takové přístupy velmi užitečné pro uchopení textu, neriskují dost, aby pro nás vytvořily most k prožívání a chápání vlastního života. Psychologické zkou-

mání těchto biblických postav ovšem zároveň neznamená re-dukovat Písmo na nějakou jednoduchou psychoanalytickou poučku, jež by prokázala jeho pravdivost. Přestože je psychoanalytický přístup pro psychoanalytickou obec užitečný jako doložení teorie příklady, příliš často vnučuje čtenáři předem připravený výklad a násilně dosazuje do textu své šablony.

Tato studie se opatrně pohybuje mezi těmito dvěma extrémny v oblasti, která se může někomu zdát ještě neurčitější. Pro mne je ovšem mnohem bližší životu a životodárným energiím, a to, co se zdá neurčité, je prostě jistá tajemnost onoho podivuhodného námětu, kterou je nutné zachovat. Domnívám se, že vedle tajemnosti, kterou hlubinná psychologie vytváří, nabízí i skvělou srozumitelnost díky svým hermeneutickým (výkladovým) nástrojům, jež nám pomáhají, abychom lépe porozuměli sobě samým, zatímco se snažíme porozumět druhým. Jak říká Wittgenstein, když se „u nich snažíme najít své vlastní nohy“.²⁴

Stejně jako dialog, který je středobodem psychoanalytické léčby, si klade za cíl rozšířit intrasubjektivní prostor jak mezi oběma zúčastněnými, tak v jejich nitru, i v naši rozprave s pramatkami je mým cílem rozšířit prostor, v němž se tyto ženy s námi setkávají a přinašují nám zprávu o opomíjeném femininním modu a jeho dopadu na zjevení v Kristově postavě.

Když se psychoanalytická léčba zdaří, vede k většímu osvobození od „hypotetických sil historie a společnosti“.²⁵ Naše obtížné příznaky se stávají stále zbytečnějšími, protože více rozumíme sobě i druhým, a více srdcem než hlavou. Psychoanalýza v sobě má základní hermeneutickou funkci zkoumat, probídat, popisovat, mapovat záležitosti, jež se dotýkají jejích objektů. To je látka, s níž pracuje. Používání této interpretační dovednosti je spjata s tím, jak osoba, která koná, působí na to, co se koná. Analytici o tomto faktu hovoří jako o účinku svého protipřenosu na své vnímání pacientova

přenosu.²⁶ Když se léčba celkem daří, prostor pro rozhovor se rozšiřuje, a tím se zase rozšiřuje prostor pro budoucí náměty. Filozof náboženství a psychologie A. Waelhens praví, že cílem psychoanalýzy je „le rétablissement du discours intersubjectif vrai“.²⁷ Nic z toho se však nestane, pokud psychoanalytik nedovolí, aby na něho proces působil stejně jako na pacienta. Buď se děje obojí, nebo nic.

Ti, kdo se omezují na exegetické metody biblistického oboru, málokdy riskují toto působení na svou vlastní subjektivitu. Totéž naneštěstí platí pro psychoanalytika-teoretika. Vložíme-li text mechanicky podle nějaké šablony, postaráme se o to, aby nás výrazně nezasáhl. Všechny takové přístupy vzdalují badatele od předmětu bádání, a tak hodnotu bádaní radikálně zmenšují nebo ji úplně mají. Stejně jako se analýza nedáří, jestliže analytik zůstane neosobní, ani Písmo nelze přijmout v celé jeho mnohovrstevnosti, jestliže se nevěnuje pozornost jeho složitému a dalekosáhlému účinku na čtenáře. Když nemůžeme nebo nechceme vstoupit do diskurzu, utkáme na „pseudonaturalistickou úroveň“, totiž vykládáme si druhého jako pouhý objekt.²⁸ Když připustíme, aby se vysvětlování a předpovídání prohloubilo v porozumění sobě samému, „postupně máme stále menší potřebu distanciace a objektivizace druhého“.²⁹ Smysl tradice chápeme přímo úměrně tomu, jak chápeme smysl našeho vlastního světa. Vstoupíme-li do tohoto intrasubjektivního prostoru rozhovoru v naší úvaze o čtyřech Kristových pramatkách – to znamená pramatkách Božích –, poučíme se o sobě stejně jako o nich. Naše hermeneutika se pak stane cestou k obnově narušeného dialogu mezi Písmem a světem v jednom z nejbolavějších míst, kde se útok na femininno projevil jeho zahlazením.

Femininno patří nám všem, můžem stejně jako ženám, jako modus bytí, vnímání a apercepcie. Doposud bylo velmi zanedbáváno, a navzdory všem silným slovům zejména v na-

šem století. Vidíme, jak se jeho absence projevuje v diskriminačním jednání vůči ženám, a to nejen zcela zjevnými způsoby – pokud jde o výši platu, postup v zaměstnání a privilegia –, ale na všech úrovních společnosti, zejména v samotném jádru duševního a duchovního života. Jeho absence se projevuje také v pocitech méněcennosti a kompenzační zlosti, které mnohé ženy zakoušejí kvůli tvaru svého těla, schopnosti prosadit se, ztrátě víry, že jim jejich mužské protějšky někdy hluboce porozumí jako bytostem, které mají svého vlastního vyhraněného ducha. Jeho absence nalézá výraz i v postojích mužů k přítomnosti femininna v sobě samých. V mnoha mužích prociťá zmatek, netrpělivost, hněv, a dokonce děs, jsou-li konfrontováni s metaforikou femininna. Případají si polapení, vystřašení, nejistí, cítí, že jsou na ně kladeny nároky, a téměř vždy je to dohání k šokovanému odporu.

Přínosná by byla každá další informace o femininnu, ale zvláště cenná je, když ji ztělesňují tyto biblické pramatky v centru náboženských a duchovních dějin, protože boží věškeré zábrany a stavy nám opomíjené stránky femininna přímo před oči. Pozornost věnovaná pramatkám Božím v Kristu nám pomůže psychologicky i duchovně přímo u zdroje našich hodnot, náboženských i jiných. Tyto postavy nám pomáhají uvědomit si hluboké pohnutí v lidské psýše a názoru, jak se dají v lidském společenství prožívat. Ukazují nám většího Boha, jenž není omezen lidskými pravidly o tom, co je dobré a správné, ale je přítomen i v tom, co je špatné a nesprávné, a pracuje pro vykoupení.

Támar

Příběh Támar se vypráví ve 38. kapitole První knihy Mojžíšovy. Juda, syn Jákobův, jeden z dvanácti praotců izraelských kmenů, pověstný tím, že prodal svého bratra Josefa do otroctví v Egyptě, opouští svou rodinu a připojuje se k adúlamskému muži jménem Chíra a následuje jej do jeho země. Ožení se tam s Kananejkou, která mu porodí tři syny. Juda ožení prvního z nich, Era, s Kananejkou Támar, první z pramatek v Ježíšově rodokmenu. Jahvemu se manželství nelíbí, odsoudí Era jako ničemného a zabije ho. Juda pak posílá svého druhého syna Ónana, aby se s Támar oženil a zplodil dítě ve jménu svého bratra. Ónan však nechtěl, aby jeho semeno podporilo a vyvýšilo bratrovo jméno, a tak „vypouštěl semeno na zem“. Takto vznikl název „onanie“ pro masturbaci, jež se v náboženské tradici dlouho považovala za hřích. Za toto odmítnutí je Jahvem zabit i Ónan. Juda pak posílá Támar jako vdovu zpět do otcovského domu a slíbí jí, že jí dá za muže svého třetího syna, až doroste. Juda se však bojí, že i jeho poslední syn Šela zahyne, vejde-li k Támar, a tak otáčí a chlapce k ní neposílá.

Drama se stupňuje. Judovi země manželka. Opláče ji a pak odejde s přítelkem na stříhání ovci, což bývalo odedávna svátkem. Támar, vdova žijící v otcově domě, si uvědomí, že Juda ji svého třetího syna nedá. Odloží vdovský šat, zastře se závojem a jde se posadit do brány při cestě, kterou bude muset Juda jít. Juda ji omylem považuje za prostitutku a osloví ji. „Co mi dáš?“ zeptá se ho Támar. „Kůzle ze stáda,“ zní odpověď. Támar ho požádá o zástavu: pečtní prs-

ten, šňůru a hůl. Dá jí to všechno, spojí se s ní a ona počne. Potom se Tamar vrátí do otcova domu. Druhý den se Juda vrátí se slíbeným kůzlem a nemůže ji najít. Ptá se: „Kde je ta chrámová prostitutka v Enajimu u cesty?“ (1. Mojž. 38:21)¹ Doví se, že tu taková osoba nikdy nebyla. Nechá si kůzle a odejde. Za tři měsíce se Juda doslechne, že Tamar je těhotná, protože se dopustila prostituce. Juda prohlásí: „Vyveďte ji, ať je upálena!“ (Někteří komentátoři uvádějí, že Tamar je dcerou kněze, pro kterou je trest za prostituci jasný – upálení zaživa.²) Tamar pošle Judovi zpět prsten, šňůru a hůl se vzkazem: „Jsem těhotná s mužem, jemuž patří tyto věci.“ Juda je pozná jako své a musí uznat, co napovídá text: „Je spravedlivější než já; nedal jsem ji svému synu Šelovi.“ Přesto „už k ní nikdy nevešel“. Tamar porodí dva syny, a opět velmi dramatickým způsobem. První chlapec vyštíčí ruku z lůna a porodní bába mu pohotově uváže na prst šarlatovou šňůrku, aby označila staršího. Jeho bratr ho však odstrčí a vyjde první. Právě on je přímým předkem Davida a Ježíše a dostane jméno Peres, totiž ten, kdo se protlačuje, ten, kdo dělá trhlinu ve zdi. Teprve po tomto dramatickém příběhu se v První knize Mojžíšově vypráví příběh o Josefovi v Egyptě.

Podobně jako pravěké geologické vrstvy skrývá vyprávění o Tamar mnoho významových rovin. Některé jsou tak drsné, nebo dokonce šokující, že jistí komentátoři zavrhnou celý příběh o Tamar jako nevhodný, nehezky a bez pozitivního obsahu.³ S tím důrazně nesouhlasím. Tamar je žena, která se odchodlá k hrdinskému činu, aby naplnila zákon levirátního manželství, podle něhož se žijící mužský příbuzný musí stát manželem vdovy a otcem potomstva svého bratra. Juda se k ní však zachová špatně, a tak se Tamar nakonec musí uchýlit k neortodoxnímu postupu, aby dosáhla vítězství. Jednoznačně cítí, že má právo mít dítě, horoucně po něm touží. *Anchor Bible* ji staví vedle Ráchel jako tu, která dodává výrazně muž-

nému rodu prvek mateřství.⁴ Někteří židovští učenci jdou ještě dál a prohlašují, že pečtidlo, šňůra a hůl neomylně poukazují na královského Mesiáše. Říkají o Tamar: „Text učí, že bude bušit do svého břicha a vykřikovat: 'Jsem plná králů a výkupitelů.'“ Rozpoznávají v ní Boha: „Byl to svatý Duch, jenž volal: 'Tyto věci se staly skrze mne.'“⁵

První významová rovina představuje Tamar jako cizinku, Kanaňku. Tři z pramatky jsou v Izraeli cizí, protože se narodily v jiných zemích. Čtvrtá, Bat-šeba, se za cizince, Che-teje Uriáša, vdala. Tyto ženy pocházejí z národů, jež byly v zemi předtím, než ji dobyli Izraelité, a jejichž náboženství a zvyky se liší od toho, co je zjeveno ve smlouvě s Jahvem.

Kanaán je zároveň místem, které Jahve vybral pro Izrael, a nepřitelem Izraele, protože jeho lid slouží jiným bohům. Panuje zde matriarchální náboženství. Na prvním místě stojí příroda se svými cykly plodnosti, povolávající duch je až druhotný, je chápán jako pouhý prostředek k oseti tajemných hlubin Velké matky. Juda se připojí k tomuto cizímu kmeni potom, co se spikl s bratry, aby ze závisli potrestali Josefa, oblíbeného syna Jakoba (Izraele). Někteří komentátoři soudí, že příběh o Judovi a Tamar byl na toto místo v Písmu, před vyprávění o Josefovi, vložen proto, aby ukázal Judu v nepříznivém světle, když tak nestoudně naložil s Josefem.

Dva Judovi synové se ožení s Kanaňkou Tamar, sličnou představitelkou své vlasti a místního náboženství. Můžeme se dohadovat, že Jahveho nelibost vůči Erovi a Ónanovi hovoří o střetu mezi matriarchální a patriarchální orientací. Ozývá se tu ústřední otázka: co dostane přednost – matriarchát, nebo patriarchát? Jahve chce sexuálního ducha usměrnit, aby proudil do rodiny, rodokmenu a budoucích dějin Izraele. Sexualita má být pevně spjata s duchovností. Ale přírodní náboženství pohlížeji na sexualitu docela jinak, jako na božskou sílu samu o sobě. Jahve nezabije Tamar, ale napadne její manžely. A třetí manžel je jí upřen, protože se zdá jas-

né, že také přijde o život. Mohl si snad Juda ztotožnit moc Jahveho s touto ženou Tamar? Když Tamar prosadila svůj minimální mateřský pud a své právo na potomstvo podle levitátního zákona, dokázala tím sex spojit s duchem z moci Jahveho, a ne jen díky autonomní moci sexu samotného? Z teologického hlediska spor mezi kananejským přírodním náboženstvím a Jahveho voláním k Izraeli znamená rostoucí vnitřní mání Jahveho jako Boha transcendentního, přesahujícího a převyšujícího všechny lidské kategorie. Dalo by se říci, že hlavní z těchto kategorií je sexualita. Jahve však stojí nad sexuálními božstvy, neznačuje se ani mužskými, ani ženskými rysy. Není to bůh mužského rodu, který potřebuje bohyňu ženského rodu jako manželku. Z psychologického pohledu je archetyp transcendentního boha zdrojem rozvíjející se patriarchální společnosti (nikoli naopak, což by mohl být sociologický výklad jeho úlohy a postavení). Z tohoto pohledu patriarchát vyplývá ze zárodečného archetypického obrazu, který se vynořuje z objektivní psychy. Jahve je obrazem původce, zcela transcendentního Boha, který tvoří svět a všechno, co je v něm, včetně sexuality a lidské reprodukce, svou vůlí a slovem. Sexualita je tedy částí lidské stvořenosti, nikoli božského života. Pojetí Jahveho jako otce je metaforické, ne doslovné, a metafora tkví právě v negativním srovnání: není otcem mužství Boha ani matkou ženství Boha; je otcem prostřednictvím příkazu, ne pohlavním aktem; otcem vně přirozeného vztahu ke svému lidu, otcem radikálně transcendentním vůči všemu tvorstvu. Toto pojetí otcovství dovádí dále Ježíš, když Boha v modlitbě oslovuje „Abba“, aramejským slovem pro otce, jež vystihuje důvěryhodnost božské autority, její blízkost při vši její transcendentnosti.⁶

V protikladu k přírodním a patriarchálním náboženstvím, kde mužství a ženství vždy představují základní složku božstva, v Jahvem je obojí přítomno, ale transcendováno. Sexualita je dar tvorstvu, pozitivní složka stvoření; sexualita

je částí života stvoření, ne Stvořitele, a má se vášnivě prožívat v rozsáhlejším trvání, ne v krátkých okamžicích jako za noci posvátné prostitute v náboženstvích plodnosti; je rozproštěna a rozložena do roků života, jež spolu sdílají manželka a manžel.⁷ Písmo s humorem vybírá Tamar, rodačku ze země, kde vládnou náboženství plodnosti, aby prudkost svého sexuálního mateřského pudu využila ke splnění Jahveho vůle a napojila sexualitu na jeho božský záměr docílit spásy prostřednictvím nepřerušného trvání řady lidských generací. Přesto Tamar, tak upnutá k mateřství, s sebou přináší i cizorodé prvky, které jsou sice spojovány s feminismem, ale zcela se rozcházejí s konvenčními představami o ženě jako manželce a matce.

Hluboká temná významová vrstva v příběhu Tamar rychle odhaluje ještě děsivější cizost ženy, motiv té, která zabije své milence. První dva synové, kteří do ní vstoupí, zahynou, a Juda se pochopitelně obává, aby týž osud nepostihl třetího. Proto ji musí Šetu odepřít. Na povrchu text pouze konstatuje, že Jahve bratry usmrtil, protože neykonávají styk správně; přomarňují semeno a zabírají zrodu potomstva. V textu jsou však ukryty veškeré obavy z antikoncepcce a jejich důsledků – a ještě hlouběji se skrývá hrůza ze ženy, jejíž vagina kouše a zabíjí. Příběh o Tamar se dotýká nejlubšího děsu z ženy jako cizí bytosti, odkud vyvěrá nenávisť a diskriminace vůči ženám. Její velké moci se bojíme všichni, muži i ženy. Všichni jsme totiž na ženě naprosto závislí. To ona utváří naše tělo, naši psychu, naši mysl. Matka závislá na drogách porodí dítě závislé na drogách. Matce nakažené AIDS se narodí dítě nakažené AIDS. V prvních měsících života jsme naprosto závislí na matce a na tom, jak na nás reaguje, v dětství tato závislost do značné míry přetrvává. Tyto rané zážitky silně ovlivňují to, jací budeme ve svém nitru i ve vztahu k druhým, až dospějeme. Tuto závislost se snažíme pohřbit tím, že ji popíráme, a v popírání náš hrozný strach ze ženy roste

a dostává průchod v nekonečné diskriminaci, ponižující nerovnosti postavení, zajištěnosti, platu, postupu v zaměstnání a příležitosti.⁸ U mnoha mužů se strach ze ženy upíná na její pohlavní orgány; impotence, zdrženlivost nebo odpor slouží jako těžké psychologické příznaky, jež mají muže ochránit před fantastickým obrazem vaginy, která je hrozí pohlit.⁹

Například jeden skoro padesátiletý muž trpící celoživotní depresí a impotencí popisuje své pocity: „Cítím se polapen silami, které mě uzavírají do krabice. Napadalo na ni tolik času, že nyní už nikdy nemohu být jako člověk užitečný. Mám touhy dostat se ven ze sebe a dávat druhým, ale jsem v pasti. Všechny možnosti volby jsou mi uzavřeny. Dušení, které se projevuje zpoceným podpažím a dlaněmi.“ Avšak vyjít z krabice znamená pocítit nejistotu „jako hlemýžď vypuzený z ulity“. Tuto sílu, která ho drží v pasti, ale na ní současně závisí, si spojuje se ženou. Ženská nádooba se stala krabicí, v níž se dusí, a přece bez ní nemůže žít. Vědomě odmítá ženský pohlavní orgán jako „prvopočáteční vlhkou díru, ve které zmizíš“. Přesto nevědomou sublimací nalézá způsob, jak k obávané ženě přistoupit: posílaje svou mužnost homosexuálním spojením. Sní: „Sexy muž souloží se ženou v mé posteli. Když skončí, dovoli mi, abych se ho dotkl, což mě docela vzrušilo — jako když se divoké zvíře nechá pohladit. Osahal jsem také ženinu pootevřenou vaginu a to se mi také líbilo.“

Jiný muž, třicátník, který se sexuálně odpiřal své manželce a cítil pohrdání vůči jejímu tělu a jejím pokusům o sexuální sblížení, vyprávěl dva sny, jež ukázaly jak jeho hrůzu ze ženy, tak způsob, jak na ni zaútočit. Před prvním snem se cítil nedobře, měl strach a byl sám. Zdálo se mu, že se ocitl v domě, kde bydlel, když byl malý. Je tma a je mu špatně. Přichází lékař, prohlíží ho a chirurgickým řežem mu otvírá tvář. „Na druhé straně mých zubů jsou žraločí zuby!“ vykřikuje.

Je sen. Ve druhém snu vkládá ruku do psí tlamy, jež se promění v ženskou vaginu. Ruka mu tam uvazne — nemůže ji vytáhnout! V těchto snech se závist vůči ženské vagině a útok na ni spojují s hrůzou z její moci. Představuje děsivou tlamu, která člověka drží, ale ústa muže ve snu skrývají žraločí zuby, kterými ji může sežrat!

Nepozorujeme snad tuto hrůzu z femininna u Judy, když odmítá dát Tamar Šelu, aby také nezemřel poté, co do ní vstoupí? A po narození Tamariných dětí, které zplodil, Juda do ní odmítá opět vstoupit. Tato cizí žena vnáší do Ježíšova rodokmenu hluboce zakořeněnou hrozbu a vyvolává nevědomý děs ze ženské sexuality. Mohlo by to snad být něco, co Kristus vykupuje?

To, co opravdu musí být vykoupeno, je celá škála různých obav mužů z toho, že je žena pohlit. Jak jsme viděli, jedna taková obava se váže k vagině. Jiná se upíná k ženinu přání porodit dítě. Tamar dělá vše pro to, aby tohoto cíle dosáhla. Její příběh nám připomíná, že v Izraeli bylo prvorádnou povinností vdané ženy rodi dětí, zejména syny.¹⁰ Plodnost byla požehnání, neplodnost prokletí.

I dnes některé ženy chovají podobně urputné přesvědčení, že naplnění poznají jediné rozením dětí. V osobní rovině v sobě nesou to, co starověký Izrael nesl kulturně. Biologický instinkt se spojuje s psychickou obsesí. Někdy, například u nemanželského těhotenství mladistvých, kdy děti rodí děti, může být příčinou to, že se dívka sama v sobě cítí prázdná a bezcenná; dítě, které uvnitř kope, prázdnotu vyplňuje, dává jí pocit, že doopravdy žije. U starších žen, vdaných i neprovdaných, se mohou v posedlosti po otěhotnění spojit vědomé činitele s nevědomými. Někdy se tyto ženy snaží opravit si narušený obraz vlastního těla a vlastního já: porodem zdravého dítěte prokázat, že v sobě mají dobro, z něhož vycházejí děti. Jindy se snaží dát svým makám náhradu tím, že jim opatří vnuče, nebo dosáhnout jistého postavení v ro-

diné a společnosti tím, že rozhojní rodovou linii, že něco dají svým manželům, že se samy znovu zrodí prostřednictvím svých dětí nebo že si prostřednictvím svých dětí vynahradí vlastní nešťastné dětství. Těhotenství lze využít k zabezpečení vrátkého manželství nebo k vynucení sňatku. Vskrytu za všemi těmito důvody se žena možná ztotožnila s mateřským archetypem, v němž mateřství představuje jedinou životní hodnotu. Muž, který má co činiti se ženou posedlou otěhotněním, se bez ohledu na její motivaci může právem cítit pohlcen, redukován na svou schopnost darovat semeno, na pouhou kouzelnou hůlku, předmět pro ženin účel, a tedy na služebnost trubce, který oplodňuje královnu.

Když Tamar usiluje o otěhotnění, na něž má, jak cítí, právo, halí se závojem (či šálem), aby se přestrojila za prostitutku. Překlady se zde různí. Přestrojuje se Tamar za děvku (*zóna*), nebo je posvátnou prostitutkou (*kedša*), ženou, jež se zasvěcuje, aby prostřednictvím své sexuality sloužila bohu či bohyni?¹¹

V kananejských svatyních se posvátná prostitute pěstovala běžně. Závoj na tváři ženy napovídal zasvěcení bohyni Ištar.¹² Každá žena alespoň jednou v životě seděla v chrámu a ve jménu bohyně přijímala muže, který jí byl neznámý a sám představoval vtelení boha. Sexuální styk prostřednictvím sympatické magie zajišťoval plodnost země, stád a rodiny. Člověk byl takto prostoupen částíčkou božské síly, sexualitou jako aktem stvoření. Z tohoto pohledu nám sexualita úplně nepatří a nepůsobí výhradně pro účely našeho já; uznáváme, že také patří světu ne-já a přesahuje jáství. Žena se tu rovná krvi, mléku, tělu, plodnosti a pokračování života. Není ještě individuální osobou, jak ji bude vidět Ježíš, ale prapůvodní přírodní silou, děsivou ve své moci přinašet život, zprostředkovat transcendentno skrze sexuální extázi. V tomto smyslu není její tělo pouhým nástrojem, ale přítomností, božskou energii usídlenou v mase a krvi. Skrze ně otvírá muže, aby

jím proniklo božství, a sebe otvírá tomu, aby je obsáhla.¹³ Primární obět pravěké bohyni tkvěla v tomto ženském přijetí cizince, který mohl být bohem v těle.¹⁴ Tajemství sexuálního setkání tedy obnovuje duchovní přítomnost. Díl božské lásky zůstává usídlen v tělech účastníků, a tak mohou obětovat touhy svého já, mocenské ambice a všechny pozemské hodnoty vyšší autoritě, zpřítomněné moudrosti, nesené instinkty a emocemi, jež jsou pohнутy k lásce bez touhy vlastnit. Tak může sexuální touha vyjádřit božskou sílu života.

V pokřivené judeokřesťanské tradici byla tato vize spojení sexuálního a duchovního příliš často pohřbívána pod nánosem moralizujících příkazů a zákazů, takže mnozí z nás přicházejí o radost a posvátnou vážnost odevzdání se druhému. Ale přesto někde ve svém nitru všichni známe moc a dobro tohoto sexuální sdíleného bytí. Neskryvá se právě to v pohádkové lásce, která v nás zároveň vyvolává odezvu a nutí nás v sebeobraně tu lásku zavrhovat jako pouhou pohádku? Když ve „Dvanácti tančících princeznách“ prostítký zahradník mluje nejmladší princeznu natolik, že se za ni vydá do podsvětí a vyvede ji zpátky do našeho světa i s jejími sestrami a jejich tancem, radujeme se z opětovného spojení fantazie a skutečnosti, vášně a trvalého vztahu.¹⁵ Když v pohádce „Na východ od větru, na západ od měsíce“ hrdinka putuje přes lesy, moře a skleněné hory, aby vysvobodila svého milého ze zalketi zlé čarodějky, a dokáže to tím, že vypere špinavou skvrnu, smějeme se radostí, že takový pošelilý úkol docílí hluboké proměny muže z mamincina chlapce v samostatnou, silnou osobnost.

Tamar se tu dotýká právě takové transformující ženské moci misit tělo a duši, hmotu a ducha, přivést božství do bezprostředního styku s všední lidskou skutečností. Toto vstupuje do Ježíšova rodokmenu s cizokrajnou ženou a jejími zakázanými náboženskými zvyklostmi. Co když Ježíšova moc osvobodit ženu pochází právě od Tamar? Moc dovolit

ženě, aby se stala osobností, už ne pouhým neosobním symbolem krve, mléka, plodnosti a sexu? Když vzpomínáme na Tamar, vzpomínáme na prapůvodní moc ženské sexuality, a zároveň na nerozlučný vztah sexuality a spirituality v rodokmenu Toho, jenž přinesl spásu.

Mnohé ženy nedosahují sexuální extáze, protože si nechtějí s plným vědomím připustit velikou sílu této duchovní roviny své sexuality. Tolik toho žádá, tolik toho dává! Je to jako setkání se silou, která transcenduje naše lidské síly. Budí v nás strach, a náboženství, jež bylo tak často používáno k boji s ní, v nás možná vůči ní zanechalo hlubokou, přetrvávající nedůvěru. Vždyť přece značně přesahuje ženin vztah k jejímu partnerovi, právě když tento vztah proscjuje tělesnou extázi. Může žena skutečně přijmout tak silnou směs sexu a duchovna? Myslím, že odpověď je jasná: lidská dimenze umožňuje přežít intenzitu božského tím, že opatřuje nádobu, již může protékat.

Přítis mnoho náboženské výuky vedlo k přetrnutí spojovacích článků mezi lidskými a božskými rozměry naší sexualit, a tím přispělo k dětinskosti, jež stále blokuje náš sexuální vývin. Psychologům je známo, že u muže, který neodlišuje ženskou složku své vlastní sexuality od její materské nádob, se obraz ženy nemůže vyvinout nad úroveň, kterou spojujeme s prostitutkou – ženou, jež existuje jen proto, aby mu posloužila.¹⁶ Juda znázorňuje tuto ponižující kategorizaci ženy a její úzkoprsost. Sny některých lidí dnes ukazují východisko z toho stavu a ukazují na možnost opětovného spojení, obnovy svazku mezi lidským a božským, sexuálním a duchovním.

Uvádím zde dva takové sny ženy, které je něco přes padesát a považuje se za křesťanku. Sny se jí zdály po měsíci, ale ona cítila, že se oba pokoušejí sdělit totéž. V prvním snu je v kostele, kam chodila jako dítě. Je tam i její milovaný manžel, ale v pozadí, v ději snu nevystupuje. Vidí samu sebe před

přijímáním ve vášnivém objetí s postavou kněze, muže, kterého nezná. Jejich ústa se spojují, jeho penis vniká do její vagíny. „Toto je láska a vašeň bez překážek,“ říká ona. Pak se rozdělí k obřadu přijímání. Zde je spojeno to, co naše náboženství příliš často rozděljuje: sexuální objetí dvou protikladů, mužství a ženství, má obdobu v tajemném spojení božství a lidství ve mši. Sex a duch se spojují. Snící žena cítila, že hluboká láska k manželovi jí dovoluje obejmout vnitřní postavu neznámého. Psychická nádobka jejich osobního vztahu ji umožnila obejmout neosobní sexualitu ve své psýše. Neznámý byl součástí její vlastní psýchy. Její láska k manželovi a její prožívání té lásky působilo jako nádobka.¹⁷

Druhý sen se odehrával u moře, tedy blízko vod nevědomí. V něm se oddaná jeptiška vášnivě setkává s milencem a říká mu, že ho „přikryje pláštěm“. Odehrává se to přímo ve velké kritelnici, jež se ve snu nazývá „ciborium“. Sen snící ženu překvapil. Opětovné tajemné spojení věrné a panenské lásky k Bohu s extází intenzivní sexuální vášně v jedné ženě ukazuje, že jedno druhé neruší, ale obsahuje. Panna symbolizovala cudné vědomí, nenakažené citizadostí, zákeřností ani normami, jež vytvořili lidé, a dosti pevné na to, aby našlo vztah k „transparentním energiím, aniž by se s nimi ztotožnilo“. ¹⁸ Snící žena prohlásila, že „přikrytí pláštěm“ znamenalo přikrytí mužův falus svými genitáliemi. Kritelnice znamenala znovuzrození; označovala sounáležitost s Boží rodinou, ne pouze s rodinou lidského původu. Žena nevěděla, co je ciborium, a musela si ten výraz najít ve slovníku. K jejímu úžasu byl definován jako schránka s baldachýnem („pláštěm“), do níž se ukládá eucharistie. Tak se v jednom výrazu „přikrytí pláštěm“ spojovalo vše najednou – intimní sexuální styk, znovuzrození k poznání, že patříme Bohu a Božímu lidu, a tajemné smíšení lidských a božských prvků v nejposvátnějším okamžiku bohoslužby. Sexuální i duchov-

ní složka působí ve snu jako obřad obnovy lidského skrze přijetí božského.¹⁹

Když Juda přistupuje k Tamar u brány, Tamar ho nechává, aby věřil, čemu chce. Spojují se v ní nejružnější formy sexuální šalby a popření, a tak v tomto okamžiku nastupuje motiv šalebnice, který se opakuje u Rachab a Rút.²⁰ Juda se pokouší ošálit Tamar tím, že otlá se splněním závazku opatřit jí manžela a zajistit potomstvo. Pokouší se ji odsunout stranou, nechat ji žít jako otcovu dceru a ne jako plnoprávnou ženu.

Nemilovaná a odstřčená Tamar se opováží chopit iniciativy a uskutečnit to, co ví, že je podle izraelského zákona správné. Sama odsune stranou konvence vnučené společností jako celkem, a zejména muži, aby dospěla ke své pravdě, jež bude pravdou Jahveho. Ví, co dělá, když Judu ošálí, kdesi to bude brány jedná bez poznání. Jedná čisť z popudu sexuální vášně, ne z vášně pro Izrael – alespoň on sám to tak nechápe. Duchapřítomnost a přesvědčení, že je třeba zajistit dědice, vedou Tamar k šalbě a přestrojení, aby tak zmařila Judovu šalbu, odpirání a přetvářku.²¹ Jeho šalba selhává, stejně jako se zhroutí jeho počáteční úsudek o ní, když si Juda uvědomí vlastní vinu. Její šalba vítězí, když Tamar ukáže Judovi předměty určující jeho totožnost, a dokáže mu tak, že do role nevěstky ji obsadil on, ne ona. Někteří komentátoři se domnívají, že Judovo ošálení bylo trestem za to, že prodal svého bratra Josefa Egyptanům. O Tamar však nelze v žádném případě říci, že byla ošálena. Postupuje s vědomou silou, aby si zajistila místo v Ježíšově rodokmenu. Může se spolehnout, že obhájí svá práva vlastní chytrostí, a právě ona nakonec zmírní Judovu vinu tím, že porodí Davida předka. Tak se Tamar připodobňuje Jóbovi, který se po těžkých zkouškách a utrpení stává zprostředkovatelem smíření pro druhé.

Tamar je ztělesněním rozvratu řádu a prdu. Prostřednictvím prků, které jsou ve své...
dé a výslovně vyloučené a odsouzené, docíljuje nového řádu a posouvá jej směrem k jeho vznešenému zakončení v Ježíšovi. Nejenže s sebou přináší velké, cizí, děsivé a tajemné motivy *wagging dentaty* a posvátné prostitute, ale její šalba se zdáří díky krvesmilnému spojení snachy a tchána. Tento krvesmilný akt je nejen vědomý, ale věčně přiznaný. Na rozdíl od skutečného incestního zneužívání nebo nutkavých incestních fantazií, jež slouží regresivnímu účelu udržet dceru pod otcovou nadvládou, tento úmyslný akt vyvádí Tamar z domu jejího otce, aby netoliko vybudovala svůj vlastní dům, ale aby to byl dům s věčným významem pro budoucnost Izraele. I tentokrát se kámen, který zavrhl stavitele, stává úhelným kamenem. Tamar – obávaná, odpiraná, odstřčená – je takovým úhelným kamenem, na němž má být vybudována stavba Mesiáše.