

## **Křesťanský novověk: vyslanci, archeologové, noví židokřesťané a turisté**

V 17. a 18. století jako by Evropa ztrácela o Svatou zemi zájem. Souvisí to s faktem, že právě tato doba je v katolické Evropě dobou zenitu stovek lokálních poutních center, které bohatě uspokojují poutnickou touhu zbožných mužů a žen. Kromě nejčastějších poutí mariánských nebo jako jejich doplněk jsou oblíbeny poutě do lokálních „Jeruzalémů“ – několikakilometrových poutních okruhů po kapličkách a sochách, jejichž rozmístění má údajně přesně odpovídat rozmístění svatých míst ve skutečném, palestinském Jeruzalémě. Unikátně dochovaný jihočeský Římov je kopií jednoho takového „Jeruzaléma“ v severní Itálii, který je kopií Jeruzaléma palestinského.

V 19. století, tak, jak slábne turecká říše, znovu sílí zájem Evropy o Palestinu. Jednotlivé evropské mocnosti si postupně dokážou vydobýt v Palestině zvláštní práva. Každá přitom pochopitelně hájí „své“: Francie a Rakousko chtějí mít pod patronací ochranu katolických poutníků, Rusko ochranu pravoslavných poutníků, Velká Británie ochranu protestantských poutníků. Duchovní zájmy se přitom pochopitelně proplétají se zájmy mocenskými. Pokud turecká vláda kladla ještě leccaké překážky, po roce 1918, kdy je Palestina odňata Turecku a dána do mandátní správy Velké Británie, už mají Evropané ve Svaté zemi volnou ruku.

V Palestině se postupně usidlují konzulové jednotlivých evropských zemí, ale také „vyslanci“ náboženských institucí: katolických řádů a kongregací, protestantských denominací, zbožných nadací a spolků nejrozmanitějšího původu. Každá odnož křesťanstva chce mít svou, byť nepatrnou expozituru ve Svaté zemi, která se znovu začíná jevit jako pravé centrum křesťanského duchovního života napříč konfesemi. Když se k tomu připočtou patriarcháty, biskupství a kláštery výše připomenutých starobylých církví křesťanského Východu, které se s příchodem těchto nových „vyslanectví“ dočkaly nejen pomoci, ale také mohutné a daleko dynamičtější konkurence, vznikne situace, v níž Jeruzalém nese spíše podobu Babylónu jazyků, konfesí a partikulárních církevních zájmů. Důvěrný znalec tohoto světa, diplomat a historik Jean-Pierre Valognes, v knize *Vie et mors des chrétiens d'Orient* (Život a smrt křesťanů Východu) ironicky poznamenal, že Jeruzalém má zřejmě nejvyšší hustotu hierarchických institutů na čtvereční kilometr na celém světě – a že za vznešenými tituly patriarchátů, metropolí a biskupství se často skrývají jen nepatrné kanceláře, ve kterých úřaduje nositel dotyčného titulu a dvě řeholnice. Tuto mnohost lze tedy vnímat jak coby přednost, jako mnohotvárné bohatství křesťanských tradic – tak coby slabost a pohoršení.

Noví příchozí však přinášejí také novou mentalitu. Především protestantští poutníci odmítají velkou část tradičních poutních cílů a tamních forem zbožnosti (místa spojená s apokryfy!). Místo toho si žádají prodrat se vrstvami tradic zpět k co nejautentičtějším biblickým reáliím. Ale stejný zájem mají i katolíci, atakovaní antiklerikální pozitivistickou vědou, obviňující je, že jejich víra je založena jen na povídačkách bez prokazatelného historického základu. Do třetice se k nim pak, zejména od vzniku státu Izrael roku 1948, přidávají archeologové židovští, kteří mají zase svoje zájmy, náboženské i národní. Palestina se tudíž v 19. a ještě více ve 20. století mění v jedno obrovské archeologické pracoviště, kde týmy z různých zemí a z různých vědeckých institucí církevních i světských postupně dobývají zpod mnoha kulturních vrstev „původní“ biblickou zemi Starého i Nového Zákona.

Palestina této doby se však mění také v jedno obrovské staveniště: Na mnoha starých místech jsou obnovovány zaniklé svatyně ze starokřesťanské doby nebo vznikají vůbec svatyně nové. Sión, Getsemany, Nazaret, hora Tábor, Kafarnaum, Tabgha neboli Heptapégón (Sedmistudní, místo spojené s příběhem o nasycení zástupů) a další a další místa mění vizuální podobu Svaté země. Nové kostely jsou svědectvím o nesmírném „znovuzbibličtění“ novodobé Palestiny. Jsou však také dokladem nesmírného estetického tápání novodobé sakrální architektury – od mechanických přenosů historizující architektury z Evropy (německý novorománský Sión či četné ruské kostely pravoslavné) přes pokusy navázat na lokální tradice starokřesťanské syrsko-byzantské architektury (kostel Proměnění na hoře Tábor) až po

hyper(post)moderní svévolnosti (létající talíř, který přistál nad vykopávkami v Kafarnaum). A že sakrální umění vždy vyjadřuje ducha zbožnosti své doby, ukazují tyto novodobé stavby, jak nesnadno hledá zbožnost vztah mezi starým a novým, tradicí a současností.

Oč problematičtější je výraz nových sakrálních staveb, o to zřetelnější je síla a spontánnost, s níž novodobé poutnictví duchovně prožívá místa „nekostelní“: Místa, kde se příslušná biblická událost připomíná přímo v krajině, kde jsou archeologické vykopávky zaklenuty jen klenbou nebeskou a kde případná přítomnost sakrální stavby je jen druhotným doplňkem zážitku „tady to bylo“ – Kafarnaum na břehu Genazaretského jezera, hora Blahoslavenství nad jezerem, Jericho uprostřed pouště nebo pravděpodobné místo křtu Páně v řece Jordán. Podobně je i se samotným Božím hrobem: V Jeruzalémě bylo Brity nalezeno místo, které by podle některých indicií mohlo TAKÉ být hrobem, do něhož bylo uloženo Ježíšovo tělo. Proti sobě tak stanuly dva Boží hroby. Na jedné straně hrob „starý“, posvěcený tradicí jdoucí přinejmenším k archeologické výpravě císařovny Heleny, hrob obložený projevy zbožnosti tolika křesťanských staletí, mramorovými deskami, lampami a svícemi. Na druhé straně hrob „nový“, mírně doporučený novodobou archeologií, ale hlavně: Hrob umístěný v otevřené zahradě a tudíž otevírající daleko více prostoru pro imaginaci současného poutníka, pro jeho individuální emotivní zážitek „tady to bylo“. U „starého“ Božího hrobu si poutník uvědomuje dvoutisíciletou kontinuitu křesťanské zbožnosti k Ježíšovi upřené. U „nového“ je mu jakoby snáze ji přeskočit a dlít s Ježíšem o samotě. A v tomto smyslu jsou důležité a pravdivé OBA Boží hroby.

S tím vším souvisí ještě jeden zásadní nový rys novodobého křesťanského vnímání Svaté země: radikální rejudaizace. Po dlouhá staletí společných dějin si křesťané uvědomovali spíše to, co je od Židů odděluje. Mnohé starokřesťanské apokryfy i teologické a devocionální spisy křesťanského starověku i středověku obsahují rysy toho, co se dnes nazývá antisemitismem. Přesněji vzato, jde o antijudaismus neboli o polemický postoj vůči náboženství, nikoliv vůči rase a národu – vůči „židům“, nikoliv „Židům“. Mnohokrát se v tomto písemnictví objevují postavy Židů, kteří konvertují a stávají se význačnými křesťany, ano biskupy nebo mučedníky (nejslavněji onen Žid, který dle legendy prozradil Heleně místo uložení Kříže). V praxi se však leckdy mezi náboženstvím a národem nerozlišovalo a z antijudaismu plynul i antisemitismus – a z něho pak čas od času ony smutně proslulé násilnosti, které církve sice oficiálně nepodporovala, ale nebyla schopna či ochotna jim důsledně a trvale bránit.

Během 20. století dochází konečně k obratu. Nelze popřít, že nejvýznamněji k němu přispělo prostě špatné svědomí křesťanstva po druhé světové válce. Teologické reflexe však tento obrat předcházely, provázely i následovaly. A k teologickým reflexím zase přímo či nepřímo přispěla Svatá země – tím, jak se před očima moderního křesťanstva proměňovala. Jednak tím, jak v ní díky archeologii vystupovaly na povrch skutečné památky z doby Ježíšovy i z doby Starého zákona, jejichž vzájemné provázanosti nebylo lze si nevšimnout; nejnázornější to bylo díky objevení hmotných nálezů i textů v Kumránu, sídlu esejců, z jejichž prostředí zřejmě vzešel Jan Křtitel. A jednak tím, jak se do ní vrátila podstatná část židovského národa a svou duchovní i světskou každodenní přítomností ji „pobibličila“ – prvotně sama pro sebe, pro potřebu své obnovené národní identity, ale druhotně i pro oko poutníka.

Křesťanská pouť do Svaté země je tudíž dnes ve velké míře TAKÉ poutí židovskou. Novodobý křesťanský poutník pokládá za přirozenou součást svého itineráře nejen místa „pouze“ novozákonní; nejen místa, kde se starozákonní a novozákonní tradice prolínají, jako je Jericho a sám Jeruzalém; nejen místa „pouze“ starozákonní, jako je Davidův hrob na Siónu či hrobky patriarchů v Hebronu; nejen místa z časového i tematického pomezí židovského a křesťanského, jako Hérodeion či Kumrán – ale i místa, jež patří už ryze do židovských národních, „pobiblických“ dějin, jako je památník druhého židovského povstání v pevnosti Masada či středověké kabalistické město Safed.

Jakkoliv je tento obrat k vnímavosti pro židovské dějiny Palestiny pochopitelný, křesťanský poutník jako by kvůli němu přestal vidět svoje vlastní, křesťanské dějiny Palestiny. Jen přitažlivost pitoreskních ruin na břehu mořském mají pro něho pozůstatky Kaisareie, fakticky hlavního města Palestiny křesťanského starověku, či trosky křížácké pevnosti

v Akkonu čili Akre. Jen leda jako exotických bazarů si povšimne arménských, koptských či etiopských svatyn v komplexu chrámu Božího hrobu. Jen leda náhodou zabloudí do chrámu svatého Jakuba v arménské čtvrti starého Jeruzaléma. Dozví-li se, že Večeřadlo je památkou po františkánech, naplní ho to leda zklamáním, že není „původní“. Nic neví o klášteře Mar Saba v judské poušti, kde se řečtí mniši modlí stejné hymny po patnáct set let, ani o karmelu v Betlémě, kde žila nejvýznamnější novodobá světice Palestiny, arabská katolická křesťanka Maria Bauardy. Zajímá se o novodobé dějiny Izraele – ale ani za mák o současné arabské křesťany.

Extrémní podobu rejudaizace představuje organizace křesťanských sionistů – evangelikálních protestantů, která si dala název Mezinárodní křesťanské vyslanectví Jeruzalém a pokouší se reformovat křesťanské bohoslužby a celý křesťanský styl podle židovských vzorů a požaduje od křesťanstva bezvýhradnou podporu Izraele. Ta je ovšem motivována apokalypticky, vírou v brzký konec světa a nastávající mimořádnou roli židovského národa v událostech, které mu budou těsně předcházet. Naprostá většina křesťanských poutníků vnímá věci méně vyhoceně a pouť do Svaté země je pro ně příležitostí upevnit si vlastní „obyčejnou“ víru, ukotvenou v některé z „obyčejných“ konfesí. Avšak, obecně platí, že novodobé křesťanstvo se do velké míry vrací či touží navracet tam, odkud před dvěma tisíci let v Palestině vzešlo – k židokřesťanství.

A ještě v jednom aspektu se novodobá pouť liší od starých: Je pohodlná, rychlá a bezpečná. Hopskoč do letadla, hopskoč z letadla, hopskoč autobusem z letiště v Tel Avivu do Jeruzaléma, hopskoč Boží hrob a Via dolorosa, hopskoč Betlém a Jericho, hopskoč Nazaret a Jordán, hopskoč Genazaretské jezero, nezapomenout ovšem vykoupat v Mrtvém moři! – a hopskoč na letiště. Pouť do Svaté země se stala standardizovaným, globalizovaným, masovým produktem, neodlišitelným od jiných produktů duchovní turistiky – a moderní turistiky vůbec. Nejinak putuje do Svaté země sám římský papež. Zřejmě mívá lepší služby během pobytu – ale nemívá ani více času, ani více klidu.

Že i při tomto způsobu „putování“ budí Svatá země v křesťanských poutnících hluboké duchovní prožitky – to je zřejmě největším zázrakem, který se ve Svaté zemi každodenně odehrává, největším důkazem, že svatost Svaté země trvá.