

11. »Sodoma – Gomora!« (Gn 19,1-29)¹⁴⁵

Martin Prudký

Úsloví a předporozumění

Tomu úsloví rozumí každý: „*Sodoma – Gomora!*“ Je to obecně srozumitelný výraz pro odsudek; pronášíme jej nad něčím, co považujeme za zlé, pohoršlivé, co vede do záhuby. To úsloví se však neuvádí pro jakoukoli situaci, jež nás morálně pobuřuje. Hodí se tam, kde hraje roli také jistý erotický či sexuální aspekt, zejména v případech, jež považujeme za pohoršlivé či přímo zvrácené. Prohlásí-li kdo o něčem, že to je „*Sodoma – Gomora*“, je to obecně srozumitelné hodnocení; netřeba rozvádět, netřeba vysvětlovat. Tak hluboko je v naší kultuře tento termín ukotven! Ve stejné linii „*dějin působení*“ výrazu Sodoma pak navazuje i odvozený termín *sodomie*. Ten se týká už jednoznačně a výlučně sexuality. V češtině je sice už archaický, ale v jiných jazycích se dosud běžně užívá. Označuje určitý typ „*zvrácenosti*“ – dříve označoval homosexuální styk, zejména mezi muži¹⁴⁶, později styk se zvířetem (tzv. zoofilii).¹⁴⁷

Zazní-li tedy v našem kulturním prostředí jméno *Sodoma* či je-li něco označeno jako *sodomské*, není to nijak neutrální – naopak, předem jsou navozeny jasné hodnotící konotace.

Číst biblický text s takovým *předporozuměním* je ovšem nebezpečné. Velmi snadno se může stát, že je pak dáno předem, co z Písma vlastně uslyšíme a vyrozumíme. Může se dokonce stát, že se po mnoho generací, ba po staletí spojuje s biblickým oddílem určitý význam, jenž je založen na podstatném nedorozumění. Příběh „*o zkáze Sodomy*“ je reprezentativním příkladem takového přeznačení a posunu smyslu, které si vytvořily vlastní mohut-

¹⁴⁵ Text této kapitoly je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

¹⁴⁶ Srov. termín kralického překladu „*sodomář*“ (muž dopouštějící se homosexuálního styku, zvl. kultický prostitut).

¹⁴⁷ Srov. KLIMEŠ, L., *Slovník cizích slov*, Praha 1981, str. 666: „*Sodomie* – ž. *med., práv.* druh pohlavní aberace (deviace, zvrácenosti, úchylnosti), pohlavní styk se zvířetem.“

nou tradici. Lze to vyzkoušet jednoduchým testem. Zkuste se zeptat druhých, zda by vám mohli uvést texty, které se v Bibli vyslovují *proti homosexualitě*. V devíti případech z deseti bude Gn 19 mezi prvními jmenovanými. – Je takové chápání založeno na výpovědi biblického textu, nebo na dominantní tradici jeho recepce a působení v dějinách? O čem je vlastně ten známý biblický příběh?

Kontext – Gn 18 + Gn 19

Chceme-li pečlivě vyslechnout, co určitý biblický oddíl říká, měli bychom se nejprve *zorientovat v (literárním) kontextu*. Začněme zdánlivě snadnou otázkou: kde vůbec začíná a kde končí text, kterým se máme zabývat? V některých případech může být jednoduché na tuto otázku odpovědět (např. u jednotlivých žalmů či u zřetelně samostatných textových oddílů), jindy to zdaleka není jednoduché ani jednoznačné (např. u dílčích epizod v rámci širších literárních cyklů). Jak velký literární kontext musíme vzít v úvahu, nemáme-li se zabývat jen útržkem či torzem smysluplného celku? Nabízí se u zkoumaného textu nějaké výraznější členění (relativně) uzavřené jednotky z jejího vnitřního uspořádání, či má nějaké výrazné vnější hranice?

V našem oddíle je řada prvků, jež nás v této věci mohou dobře vést. Především jsou to údaje, jež vytvářejí *interní chronologii*. Už první věta Gn 19,1a na první poslech nezní jako začátek samostatného příběhu – naopak, zřetelně vyjadřuje návaznost na předchozí scénu příběhu: „I přišli ti dva poslové *ten večer* do Sodomy...“ Uděláme-li si pořádek v časových údajích, změnách místa (scén) a přítomnosti jednotlivých aktérů v dílčích scénách širšího kontextu, vystoupí nám velmi zřetelná stavba. Vše začíná už v Gn 18,1 a po řadě peripetií končí hlavní linie příběhu až na konci Gn 19. Jinými slovy, kapitoly 18 a 19 spolu vytvářejí širší literární kompozici. Její stavbu lze stručně vyjádřit tabulkovým přehledem (tab. 1):

Všimněme si, že celá tato kompozice řady dílčích scén je *příběhem jediného dne* – od *poledního horka* u Abrahama v Mamre přes *večer a noc* v Sodomě ... až k *jitru* a událostem *nového dne* se Sodomou v pozadí. Přitom nejde o vnější časové vymezení

událostí „za posledních dvacet čtyři hodin“, nýbrž o vytvoření souvislostí pomocí vnitřní chronologie příběhu – co se zde říká, je tímto způsobem provázáno do ucelené kompozice, jež má svůj velmi jednoduše sledovatelný pořádek. Vše začíná v Gn 18,1 mohutným tématickým nadpisem: „*I zjevil se Hospodin Abrahamovi.*“ Přítomnosti a jednání tří, později dvou mužů (poslů) na scéně tedy napořád musíme rozumět v této *epifanické* souvislosti – v těchto postavách se zjevuje Hospodin, tj. v jejich konání a v jejich slovech, v příběhu jedná Bůh sám¹⁴⁸.

Shrneme-li obhlédnutí širšího kontextu, je zřejmé, že naše předběžné otázky – např. jak je tomu s homosexualitou „sodomáři“ či jak tomu se Sodomou bylo historicky „doopravdy“ – nestojí v popředí tohoto vyprávění. Jsou sledovatelné jen jako dílčí motivy jednotlivých scén, netvoří však hlavní linii narace. Už to je velmi cenné rozpoznání! Pokud bychom měli tento biblický oddíl „kázat“, zřejmě bychom neměli se vši samozřejmostí vydávat své otázky za hlavní téma *textu*.

Boží vizitace ve městě – otázka spravedlnosti

Oč v Gn 19 běží, navozuje předchozí kapitola. Tam lze vyčíst, proč vlastně Boží poslové přicházejí do Sodomy a oč v jejich „inspekční návštěvě“ poběží (Gn 18,20-21).

K Hospodinu ze „Sodomy a Gomory“ doléhá *úpění*, zoufalý křik utištěných a ztotočených¹⁴⁹. Hospodin je však Bohem, který po člověku chce, aby jednal spravedlivě a dobře (18,19). Jako garant spravedlnosti proto hodlá Hospodin „sestoupit“¹⁵⁰ a „poznat“, zda Sodomci vskutku „činí / konají“ tak, jak dává tušit ono *úpění*. Cesta dvou poslů do Sodomy má tedy povahu zjišťovací inspekce. Jakoby Hospodin nechtěl dát jen na to, co se doslechl – chce sám „*vidět*“, sám „*poznat*“, jak je tomu v Sodomě *se spravedlností a právem*.

Když poslové onoho večera vcházelí do Sodomy, seděl Lot v *sodomské bráně*. To je pro téma „spravedlnosti a práva“ zvláštní zmínka. „Brána“ totiž v tomto světě není jen opevněným mís-

¹⁴⁸ Vypravěč tomu dává výraz mimo jiné také tím, že subjektivitu těchto „aktérů“ mísí a proplétá; srov. 19,16-17n.

¹⁴⁹ Srov. Neh 9,9; Est 4,1; Jb 16,16; Iz 30,19 aj.

¹⁵⁰ Srov. Ex 3,8.

tem pro vycházení a vcházení, nýbrž i důležitým centrem pro konání spravedlnosti. V branách měst a obcí zasedá rada starších a rozhoduje o právních případech či bere na vědomí veřejně vyhlášené právní závazky¹⁵¹. Jestliže je Lot uveden, jak zasedá v bráně, je tím charakterizován jako plnoprávný sodomský občan, jako jeden ze Sodomců¹⁵².

Odišnost Lotova chování od jednání ostatních Sodomců je výrazně vyjádřena také hned v úvodu. O Sodomcích mohl posluchač už v předchozích odstavcích slyšet, že jsou „velice zlí a hříšnější“ (Gn 13,13; Gn 18,20), že jsou to „svévolníci“, mezi nimiž se asi sotva najde pár „spravedlivých“ (Gn 18,23n). A tu Lot, sedící v bráně sodomské – jako jediný! – vyběhne přicházejícím poslům vstříc, pozdraví je vzdáním úcty a pozve je do svého domu. Poslové se ovšem brání, nepřišli přece poznávat Lotův dům, nýbrž poměry v obci. Chtějí proto přenocovat na veřejném prostranství, jako obyčejní pocestní užívající obvyklou právní ochranu obce. Lot však na příchozí opakovaně, neodbytně naléhal; nakonec se tedy dali přemluvit a vešli do jeho domu. Pozorný posluchač si jistě všimne, že způsob, jakým je Lotovo pozvání, jeho naléhání a následující pohoštění formulováno, je velmi podobný tomu, jak téhož dne „za poledního horka“ vítal tyto posly Abraham v Mamre. Propojit tyto dvě scény je nepochybně vypravěčovým záměrem – chce Lota uvést jako „zvláštního Sodomce“, který jedná stejně pohostinně jako Abraham a projevuje se tak mezi Sodomci jako jeden z těch hledaných „spravedlivých“ (Gn 18,26n).

Jednání mužů sodomských

S pohodou, kterou příchozím nabídl štědrý hostitel Lot, ostře kontrastuje přístup *mužů sodomských*. Zatímco Lot ve svém domě vystrojil příchozím hostinu, „mužové toho města“ – od chlapců až po starce, všecken lid! – *obklíčili ten dům* (v. 4). Tedy, už hned to první, co v našem vyprávění o Sodomcích zazní, je *agrese*. „Obklíčení“ je přece jednoznačně nepřátelským krokem, přípravou násilí a nakročením k němu. Oběť již nemá kudy uniknout a je pouze otázkou času, kdy bude útočníkům vydána.

¹⁵¹ Srov. Gn 23,18; Gn 34,20; Dt 21,19n; Dt 22,24; Dt 25,7; Rt 4,1n aj.

¹⁵² Srov. již Gn 14,12n.

Své záměry, resp. své požadavky Sodomci nijak netají. Křičí na Lota: „Kde jsou ti muži, kteří k tobě vešli tuto noc? Vyveď nám je! Hodláme je poznat!“ (v. 5) Sodomci žádají, aby jim Lot své hosty vydal.

Sloveso „poznat“ (hebr. *j-d-ʿ*), jež zde vyjadřuje záměr akce, má bohatší významový rejstřík než v češtině. Kromě poznání kognitivního (Gn 8,11; Gn 9,24; Gn 15,13 aj.) vyjadřuje i „existenciální zakusení“, poznání nabyté osobní zkušeností (Dt 1,13.15; Iz 47,8; Iz 53,3 aj.) a je také běžným eufemismem pro (hetero)sexuální styk (Gn 4,1.17.25; 1 S 1,19; Nu 31,17; 1 Kr 1,4 aj.). Vzhledem k tomu, že pak Lot nabízí Sodomcům k „vyvedení“ (tj. k požadovanému „poznání“) místo hostů své *dcery, jež dosud nepoznaly muže* (v. 8), je sexuální aspekt jednoznačně ve hře.¹⁵³ Sodomci chtějí své hosty nejen napadnout či okrást, nýbrž znásilnit!

Zde má v textu svůj navazovací bod ona mohutná tradice, jež za „sodomský hřích“ považuje *homosexualitu* (a pak i naopak: homosexualitu za Bohem exemplárně trestaný „sodomský hřích“). Je však třeba dávat v této věci veliký pozor na matení pojmů a naslouchat pozorně v daném kontextu! Sodomci přece v našem příběhu nejsou představeni jako gayové. Nejednájí jako homofilové, kterým jde o „partnerské soužití osob stejného pohlaví“. Jejich záměrem není sdílet s hosty svou erotickou něhu a otevřít se jim v nejinimnější poloze lidské vstřícnosti. Běží zde o něco zcela jiného – o *násilí vůči hostům, jež je (pars pro toto!) exemplárním projevem lidské zkaženosti a hříšnosti*. Pohostinnost, ochrana a zaopatření hostů je totiž v daném kulturním a právním prostředí jedním z důležitých a přísně chráněných institutů. Napadnout, zneuctít hosta je jedním z nejskandálnějších projevů bezpráví a nespravedlnosti. Sexuální motiv zde slouží k umocnění a vyhocení tohoto tématu – lze se vůbec provinít nějak hůře než znásilněním hosta?

¹⁵³ Svou roli zde ovšem hraje i konotace *kognitivní*. V narážce na předchozí kapitole je požadavek Sodomců ironickým protipólem k výroku v 18,21; tam Hospodin cestu poslů do Sodomy zdůvodnil tím, že *hodlá poznat* Sodomce (jedná se o stejný slovesný tvar, kohortativ slovesa *j-d-ʿ*). Většina překladů však tuto narážku opomíjí a překládá obě výpovědi natolik různě, že pointa zaniká – srov. ČEP *zjistím si ...*(18,21) :: *abychom je poznali* (19,5); Kralická *zvíím* (18,21) :: *ať je poznáme* (19,5).

Při vší veliké rozdílnosti kulturních prostředí, zejména norem sexuálního chování ve starověkém Orientu a v naší dnešní společnosti, bychom jednání Sodomců mohli přirovnat nejspíše k tomu, co dodnes patří k nejhorším formám šikany a potupy v mužských vězeňských či vojenských subkulturách. I zde patří (homosexuální) znásilnění k nejbrutálnějším formám násilí. Představuje útok nejen na majetek či osobní svobodu, dokonce ani nejen na „tělo“ (srovnatelné s bitím, zraněním a působením bolesti), nýbrž především na psychickou rovnováhu a osobnostní integritu oběti. Znásilněný muž je podle tradičních kulturních vzorců zbaven své „cti“, tj. zbaven osobnostní suverenity svého „mužství“ („ponížen“) – zničen.¹⁵⁴

Jednání Lotovo

V této souvislosti je příznačné, že Lot se Sodomci nevede polemiku o homosexuálních aspektech jejich záměru (například apelem z oblasti sexuální etiky, poukazem na „hříšnost“ takového jednání atd.), nýbrž brání *právo hostů na azyl*: „Nepáchejte zlo, bratři moji! ... Nečítejte těmto mužům nic, vždyť vstoupili pod stín mé střechy!“ (v. 7-8). Lot jako „pán domu“ ručí za bezpečí a dobré zaopatření svých hostů. O to tu běží!

Pro naše kulturní prostředí a z hlediska našich morálních norem zní velmi podivně Lotova nabídka, že násilníkům vydá dvě vlastní dcery. Jejich charakteristika „ještě nepoznaly muže“ patří opět ke tvarům slovesa, jež je motivovým termínem tohoto vyprávění (*j-d-* „poznat“); je obvyklým vyjádřením jejich panenství. Pokud by „muži sodomští“ chtěli této noci jen ukojit svůj chtíč, měla by pro ně být taková nabídka atraktivní. Sodomci na ni však neslyší. Lota okřiknou, že je sám *přivadrovalec* a není tu od toho, aby vynášel *soud* (motiv spravedlnosti a práva!), a pohrozí mu, že na něm napáchají ještě větší zlo, než na ochraňovaných hostech. Základní konflikt tedy i v této části příběhu tkví v rovině práva a spravedlnosti, totiž v otázce právního posta-

¹⁵⁴ V mytologickém kontextu se tento princip uplatňuje např. v egyptské báji o souboji Hora se Sutechem, kteří v deseti etapách zápasí o to, kdo bude králem bohů po zavražděném Usirevovi. Posledním, tedy rozhodujícím úkolem je protivníka znásilnit. Viz LEXA, F., *Výbor ze starší literatury egyptské*, Praha: Šolc a Šimáček, 1947, str. 47.

vení příchozích hostů. Motiv sexuální (vydání dcer) slouží této hlavní linii.

Neměli bychom přeslechnout ani drobné zajiskření v rovině hodnotících termínů. Lot k nabídce, že Sodomcům vyvede své dcery, jedním dechem připojuje: „...a učiníte jim, co je *dobré* ve vašich očích“ (v. 8). Zde nejde jen o to, že takové „činění *dobra*“ zní z hlediska dcer jako bohapustá ironie či nejspíš eufemismus. V Lotově řeči to nabízí alternativu k „činění *zlého*“, před níž chce své „bratry“ varovat (v. 7b). V řeči Sodomců to pak nachází kontrapunkt v jejich výhrůžce „nyní tobě učiníme větší *zlo* než jim!“. O tyto hodnotící termíny zde běží, posluchačům proto mají opakovaně „brnkat přes uši“. Takto totiž jedná „muži sodomští“, které vypravěč již při první zmínce (Gn 13,13) charakterizoval jako „*velice zlé a hříšné*“.

Jakkoli jsou podstatné motivy základního tématu v této pasáži spíše *diskutovány* v dialogích jednajících postav než vyjádřeny dějem, nepřehlédněme, jak zde Lot v roli ochránce svých hostů jedná. V okamžiku, kdy Sodomci vykřikují své požadavky, Lot „vyšel k nim do vchodu a dveře za sebou zavřel“ (v. 6). Lot tedy „nevyvádí“ své hosty (ani své dcery), nýbrž „vychází“¹⁵⁵ místo nich sám, aby se Sodomcům vystavil a zápasil o ochranu těch, kdo vešli do bezpečí jeho domu. Tím se nejen slovy, ale i svým jednáním osvědčil jako dobrý hostitel a frontálně se odlišil od všech ostatních Sodomců.

Jednání Hospodinovo – dvou mužů – poslu: záchrana Lota

K promyšlené režii tohoto vyprávění ovšem patří, že ani Lotovo chvályhodné nasazení o záchranu hostů nemůže zlobu Sodomců zastavit. V okamžiku, kdy „mužové toho města“ už tlačí na Lota a přikročí, aby vylomili dveře a zmocnili se tak celého Lotova domu, zasahují do konfliktu svrchovaně, ano přímo „zázračně“ „ti muži“ (tj. poslové): vtahují Lota do bezpečí, jež sami vytvářejí, a všechny ty násilníky, od nejmenšího až po největšího, raní slepotou.

Svrchovanost hlavních aktérů pak tito „Hospodinovi muži“ už neztrácejí ani za zavřenými dveřmi, v domě Lotově. Ne Lot, ný-

¹⁵⁵ Hebrejsky jsou slova „vyvést“ a „vyjít“ různé tvary téhož slovesného kořene (*hifil*, resp. *qal*).

brž oni určují všechno další dění. Nejprve oznamují Lotovi, že přišli „zničit toto místo“ (v. 13), a posílají Lota pro jeho nejbližší příbuzné, jež by mohli být společně s „Lotovým domem“ vyvedeni „z tohoto místa záhuby“. Nikdo ze Sodomských se však k Lotově cestě nepřidá. Zvěst o tom, že „Hospodin přivodí zkázu tomuto městu“, je jim leda k smíchu (v. 14).

Když pak už končí noc a začíná svítat, naléhají poslové na Lota, aby neprodleně pobral svou ženu i dcery a vyrazil z města ven. Lot však váhá a nerozhodně prodlévá. Poslové jej nakonec museli pevně uchopit za ruku (stejně jako i jeho ženu a dcery) a „vyvést jej“ ven. Vypravěč zde opět rozehrává drobnou hříčku s motivovými slovy a zkouší pozornost posluchače – místo aby Lot „vyvedl“ posly Sodomským násilníkům, „vyvedli“ nakonec z tohoto města zkázy poslové jeho. Lot se pokusil je ochránit, v posledu však oni přišli zachránit jeho. Svrchovaným subjektem ve věci záchrany jsou totiž poslové Boží, resp. Hospodin sám – v tom má být posluchačům jasno¹⁵⁶!

Zkáza zlého a hříšného místa

V interní chronologii příběhu pak přichází velký zlom. Podobně jako v mnoha jiných biblických i nebiblických příbězích je protiklad *noc – den* využit pro oddělení času zápasu, tříbení či hledání od času pro rozhodující akci či rozuzlení zápletky. Aktéři příběhu proto vystupují z temnoty noci do denního světla, s rozbrskem přichází rozuzlení: „Když pak slunce vyšlo nad zemí“ (a Lot vešel do Soáru, onoho malého městečka nedaleko; v. 17-22), vstoupil do děje sám Hospodin a naložil se Sodomou podle její veliké zloby a hříchu.

Je až zarážející, jak stručně a střízlivě vypravěč líčí Hospodinovo spektakulární konání, onu jedinečnou scénu *zničení hříšného města*. Snad mu dnešní posluchači, zvyklí z trikových filmů na mnohem atraktivnější provedení, tuto střízlivost odpustí. Slyšíme tu jen (v. 24):

Hospodin dštil na Sodomu a Gomoru;

síra a oheň od Hospodína, z nebes...

– I podvrátil ta města a celou tu oblast a všechny obyvatel
tele těch měst i co tam rašilo na zemi.

¹⁵⁶ Srov. též v. 29.

Jen pouhá dvě slovesa: Hospodin „dštil“ a „podvrátil“! Nebýt té „síry a ohně ... z nebe“, snad by to ani neupoutalo naši pozornost. Ještě že alespoň *takto* vypravěč vyjádřil, že se tu děje *div*, věc zcela mimořádná – řečeno výrazivem proroků: že došlo na „Boží soud“, kde svévolníci shoří jako plevy (Ez 38,22; Iz 17,13; Jb 21,18; Ž 1,4; Ž 11,6; též Mt 3,12 aj.). Obraz „podvrácení“ přitom navozuje, že „vyhlazení svévolníků“ (viz Gn 18,23n) je jakoby „stvořením naruby“ – zrušením zázraku stvoření. Žádá „zahrada Hospodinova“¹⁵⁷, nýbrž neobyvatelná pustina!

Naši pozornost ve v. 24 ovšem zasluhuje ještě jedna drobnost. Kupodivu tu není řeč jen o Sodomě, jedním dechem je připojena ještě také *Gomora*. Proč? Vždyť v předchozích odstavcích o ní vůbec nebyla řeč! Prolistujeme-li ostatní biblická místa, kde je o Gomoře řeč, měla by nám být souvislost zřejmá. Podobně jako v naší kultuře, byla už pro biblického vypravěče fráze *Sodoma – Gomora* známým úslovím (viz např. Dt 32,32; Iz 1,9n; Jr 23,14 aj.); jméno Gomora se proto v Bibli vůbec samostatně nevyskytuje, vždycky jen ve dvojici se Sodomou – je to *formule*. Je-li ve vrcholné výpovědi příběhu užito sousloví *Sodoma – Gomora*, je jasné, že tu neběží jen o nějaký víceméně náhodný incident v jednom z řady měst jordánského úvalu. Jde o jinou rovinu: cílem Hospodinova zásahu je „*Sodoma – Gomora*“¹⁵⁸!

Last, but not least – historicita, archeologické hledání

Tím se dostáváme k aspektu, který činí moderním posluchačům nemalé potíže – a to nejen u tohoto příběhu, k aspektu *historicity*. Člověk vychovaný novověkou evropskou kulturou snad ani nemůže jinak než vnímat tyto příběhy v historické perspektivě a v historických souvislostech. Časové a prostorové danosti příběhu si zakresluje do časových a prostorových souřadnic, jak je zná z dějepisu a zeměpisu. Rozumět takovým příběhům (textům) v tomto přístupu pak znamená historicky „vysvětlit“ jejich problematické prvky, tj. prověřit jejich danosti pod lupou historiografického zkoumání; vyjasnit, případně i doplnit faktografii a kontexty pomocí poznatků o dějinách starověkého Orientu. V případě našeho příběhu to především znamená prozkoumat,

¹⁵⁷ Srov. Gn 2,8n; Gn 13,10!

¹⁵⁸ Srov. již Gn 18,20.

kde asi Sodoma (a Gomora) ležela či zda v dané oblasti nejsou zachytitelné nějaké stopy, jež by mohly být *dokladem* biblického vyprávění. S mírou ověřitelnosti či historickou věrohodností je pak přímo spojována důvěryhodnost textu jako celku.

Je příznačné, že tento přístup a jeho zásady zastávají jak ti, kdo věrohodnost či autoritu Bible obhajují, tak ti, kdo ji naopak popírají. Navzájem se potírají argumenty, jež považují za objektivní, aniž by si připustili, že sdělení textu leží na jiné rovině a tzv. historické prvky vyprávění nejsou jeho tématem, nýbrž patří k jeho výpravě.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Srov. např. naivně historizující podání F. Neubauera (*Světlo ve tmě svítí*, Olomouc 1995, str. 36): „Slunce právě vycházelo, když Lot s dcerami vkročil do městečka Segoru. V té chvíli se prudce otřásla země a šlehl blesk. V okamžiku stálo ve strašných plamenech kdysi tak rajsky krásné údolí se čtyřmi městy: Sodomou, Gomorou, Admou a Seboim. Krajina obsahovala velká ložiska nafty, síry a asfaltu. Zemětřesením se tyto hořlaviny dostaly na povrch a blesk je zapálil. Skrže přírodní síly přivedl Bůh na hříšná města hrůzný trest, který se měl stát obrazem pekla. ... Když Abraham vyšel na místo, kde minulého dne rozmlouval s Hospodinem, viděl už jen mohutný oblak dýmu, jak se valí z krajiny sodomské. Krásné lesní údolí se propadlo a bylo zalito Mrtvým mořem.“

Marxistický popularizátor historického bádání Z. Kosidowski glosuje příběh o Sodomě na základě „vědeckého světového názoru“ takto (*Příběhy Mrtvého moře*, Praha: Práce, 1979, 99n): „Dosud se nepodařilo lokalizovat Sodomu ani Gomoru, i když v posledních letech převládá stále zřetelnější názor, že tato města existovala doopravdy. Dosavadní výsledky jsou ve zkratce zhruba takovéto: 1. Už v polovině 19. století Angličané objevili, že od úzkého mysu Lisan na východním pobřeží Mrtvého moře se táhne pod vodou vysoký skalní práh, který dělí jezero na dvě části. V jižní je voda velmi mělká, kdežto v severní dno prudce klesá do hloubky čtyři sta metrů. Odborníci se domnívají, že mělčina byla kdysi údolí, které se ponořilo do vody v důsledku nějakého geologického kataklyzmatu. Bible tvrdí, že Sodoma a Gomora ležely v lesním údolí (hebrejsky *Siddim*), »to jest již moře solné« (Gn 14,3). Nedávno byly objeveny *Prvotní dějiny* foinického kněze Sanchuniatona, který píše toto: »Údolí Siddim se propadlo a proměnilo v jezero.« (...) 4. Z toho vyplývá, že v paměti izraelitských generací se zachovala jakási živelná katastrofa, která se stala v pradávných dobách v okolí Mrtvého moře. Lidová tradice pochopitelně opředla otřesnou katastrofu množstvím legend a příběhů, což však neznamená, že nemají historicky pravdivý kořen. (...) 5. (...) V poslední době se na výpravu pod hladinu Mrtvého moře vážně chystá americko-kanadská archeologická expedice. Snad se té podaří rozřešit záhadu Sodomy a Gomory.“

Mám za to, že vypravěč biblického příběhu by se dosti podivil, kdyby byl vystaven otázkám, jež si nad jeho textem kladou tito moderní vykladači. Copak lze *tímto způsobem* Sodomu zkoumat? Copak jde o to, kde přesně *kdysi dávno byla* Sodoma? Jakkoli náš vypravěč užívá jedinečné a proslulé kulisy ze svérázné krajiny okolí Mrtvého moře – jednu z postav dokonce promění v legendární „solný sloup“, jakých je v této oblasti celá galerie – běží v příběhu o něco jiného: o to, kde *jest* uprostřed našeho žití „Sodoma – Gomora“, o to, jak to s ní před Boží tváří dopadá, a zejména pak o to, zda v takovém prostředí jednáme tak, abychom mohli být započtení mezi „spravedlivé“! Již pro biblické vyprávění je Sodoma *typus*, metaforické pojmenování takového prostředí, kde vládne zlo a násilí a kde jsou dobré pořádky Hospodinovy spravedlnosti obráceny naruby. Jinými slovy, „Sodomu – Gomoru“, jak ji známe z Bible, nám nevykopou archeologové ani ji nenajdeme na dně Mrtvého moře; „Sodoma – Gomora“ je fenoménem biblické tradice a najdeme ji všude tam, kde v životě „lidu Hospodinova“ rezonují určité rysy či jevy s tím, co je „sodomské“.

Proto může například jeruzalémský prorok Izajáš nad nešvary své doby žalobně volat do vlastních řad:

„Slyšte slovo Hospodinovo, *sodomští* náčelníci!
Naslouchejte naučení našeho Boha, lide *gomorský!* ...“
(Iz 1,10)

Podobně i Jeremiáš hořekuje nad Jeruzalémem:

„Také u *jeruzalémských* proroků jsem viděl hroznou věc: cizoložství a neustálé klamání. Posilují ruce zlovolníků, aby se nikdo neodvrátil od svých zlých činů. Jsou pro mne všichni *jako Sodoma* a obyvatelé města *jako Gomora*. Proto Hospodin zástupů praví proti těmto prorokům toto: »Hle, nakrmím je pelyňkem a napojím je otrávenou vodou...« (Jr 23,14-15a)

Obdobně mluví o Sodomě i ostatní bibličtí svědkové. V některých textech je figura „Sodoma – Gomora“ rozšířena na čtveřici: „*Sodoma, Gomora, Adma a Sebójím*“¹⁶⁰. Je příznačné, že

¹⁶⁰ Gn 10,19; Gn 14,2,8; Dt 29,22; srov. Oz 11,8.

ani o dalších dvou městech – Admě, Sebójím – nevíme nic více, než co vyjadřují texty, v nichž se figura vyskytuje. Při bližším pohledu nás může s ohledem na jednoznačné dějiny působení (viz úvod) překvapit, že ve většině kontextů není věcné jádro „sodomského hříchu“ jednoznačně vymezeno; zejména je překvapivé, že téměř nikde nehraje roli aspekt (homo)sexuální. Znamená to především, že pojem Sodomy (a Gomory) je pro všechny texty, jež jej užívají, již očividně „tradiční pojem“, úsloví, s nímž je možné pracovat jako s „daným“¹⁶¹. Ve většině výpovědí je Sodoma (a Gomora) především termínem pro *zničení*, *zpuštění*, a to s aspektem *zaslouženého potrestání*¹⁶². Konkrétní vina, za niž tento trest přichází, většinou není uvedena; podle Iz 3,8n je „sodomským hříchem“ vzdorování Hospodinu, jež se projevuje pácháním nespravedlnosti. Podobně Dt 32,32 metaforicky označuje za „sodomské“ ovoce zlých skutků, tj. opak jednání, jež žádá Hospodin. Sexuální aspekty v této souvislosti mezi „hříchy“ v kanonických knihách Starého zákona zaznívají pouze v Jr 23,14; v katalogu pranýřovaných neřestí je zde uvedeno také *cizoložství*, tj. *heterosexuální* styk, jenž je na rozdíl od smilstva prohřeškem v oblasti sociálních vztahů (integrita existující rodiny, útok na legitimitu potomstva z „lože manželského“), nikoli „sexuální zvrácenosti“.

Novozákonní autoři – především evangelisté a Pavel – většinou velmi těsně navazují na starozákonní látky; např. Mt 10,15par. adaptuje motiv „Božího trestu“ jako odplaty za nepřijetí pocestných hostů (Ř 9,29 je citátem Iz 1,9). Nejjednoznačněji spojuje „sodomský hřích“ se sexualitou autor epístoly Judovy (Ju 1,7). Ani u něj však nejde o primární téma. V zásadě běží o „život z milosti“, *nezřízenost* je jeho protikladem a ohrožením¹⁶³; na pomoc své kritiky *smilstva* a *zvrhlosti*, jež pranýřuje, užívá *připodobnění* k „Sodomě a Gomoře“ jako odstrašující argument.

V mnoha biblických textech je termín Sodoma užit již pouze figurativně. Například v Ez 16,46n je metaforou označující eufemisticky *Jeruzalém* (sic!) v jeho pýše a naduté zabydlenosti;

¹⁶¹ Srov. Iz 1,9.10.

¹⁶² Dt 29,22; Am 4,11; Iz 13,19; Jr 49,18; Jr 50,40; Pl 4,6; Mt 11,23n; Ř 9,29 aj.

¹⁶³ Srov. již Ju 1,4.

„svaté město“ se stalo „Sodomou“, protože žije z útluhu chudých. Jako „sodomskou nepravost“ Ezechiel výslovně uvádí *pýchu, sytost chleba a sebejistý klid* (Ez 16,49). Na tuto tradici pak navazuje i novozákonní kniha Zjevení, kde je o Jeruzalému – tom velikém městě, kde byl ukřižován Pán – řečeno, že *se obrazně nazývá Sodoma a Egypt* (Zj 11,8; *kaleitai pneumatikós Sodoma...*).

V apokryfní a pseudepigrafní literatuře je Sodoma také zmiňována poměrně hojně, často i v paralele s Gomorou. Očividně šlo o oblíbený obraz a *zavedený typus* (viz např. 3 Mak 2,5; Sír 16,7; Mdr 19,13-17). Oproti kanonickým textům Starého zákona se zde běžně tvrdí, že hřích Sodomy bylo *smilstvo* (Jub 13,17.22n; Jub 16,5-6 aj.). V Závěti patriarchů je Sodoma zmíněna na řadě míst; kromě smilstva (Záv Lévi 14,6; Záv Benj 9,1) je zde jako hřích Sodomců uvedeno též *zvrácení přirozeného řádu* (aspekt homosexuální; Záv Naft 3,4).¹⁶⁴

Závěr

Pro celkové shrnutí se u textu této povahy vyplatí vyjít od jeho literární stránky, jež svou stavbou nabízí orientaci v celku. Příběh má povahu dramatu, člení se na řadu výrazných scén. Základním tématem, jež příběhová kompozice sleduje, je *spravedlnost* projevená pohostinností (vztah Gn 18,20n a Gn 19,1n). Hřích Sodomců je v této perspektivě především *násilí na hostech*, nikoli homosexualita. Sodomci nepřicházejí k Lotovu domu, aby přichozím projevili svou homofilní lásku, nýbrž jako agresivní násilníci; sexuální aspekt slouží motivu násilí a vyostřuje jej. Kérygmatický hrot pak ovšem nemíří proti homosexuální menšině, nýbrž proti násilnické většině.

Lot je antihrdinou příběhu – jako v celém abrahamovském cyklu. Představuje „normálního člověka“ (reprezentant „pronárodů“, praotec Moábu a Amónu), který nejde tam, kam mu Hospodin ukazuje, nýbrž tam, kde se mu líbí (Gn 13,10n; Gn 19,18n). V našem příběhu jedná tu statečně a solidárně, tu zase ustrašeně,

¹⁶⁴ Texty uvedených pseudepigrafních spisů, tj. Třetí knihy makabejské a Závěti patriarchů (Závět' Léviho, Závět' Benjamínovu a Závět' Neftalíovu) nalezne český čtenář i se stručným uvedením do jejich problematiky v edici *Knihy tajemství a moudrosti I – III*, Praha: Vyšehrad, 1998 – 1999.

malověrně a neposlušně. Je-li zachráněn, pak především pro „milost Hospodinovu“, ne pro vlastní „spravedlnost“. Jakkoli je představován (také) jako „spravedlivý“, ze Sodomy musí být nakonec vyveden; sám by nikdy nevyšel.

V příběhu je řada podnětů k promýšlení norem morálky a jejich odvozování z Písma. Problematicky nejednají jen „svévolníci“ (postavy veskrze negativní), nýbrž i Lot. Jeho nabídka vlastních dcer, aby s nimi násilníci naložili podle svého gusta¹⁶⁵, je z dnešního hlediska nepochybně nepřijatelná, ba skandální. Tento příběh však počítá se světem starověkého Orientu, včetně právních norem i morálních pravidel. Pohoršovat se nad ním z pozice dnešních norem slušnosti či lidských práv může být pochopitelné, ale k pochopení textu to nepřispívá. Odmítneme-li Lotův čin, jenž znamená vrcholný vzmach jeho hostitelské solidarity, odstraníme tím i důvod, proč by měl být Lot ze Sodomy vyveden. Podobně jako u řady jiných biblických oddílů se musíme mít na pozoru před zkratovitým či jen výběrovým odvozováním morálních kritérií či maxim z Bible. Otázku, co z Písma pro naši etiku platí, a co nikoli, nelze rozhodovat bez uvážení rozdílnosti kulturních vzorců tehdy a dnes, bez prověření, zda to, co dnes vyvolává naše rozpaký či pohoršení, obdobným způsobem vadilo prvotním posluchačům. Tomu, kdo tuto kritickou úvahu podcení, hrozí, že nerozezná druhotnou, někdy zcela anachronickou pohoršlivost od vlastního *skandalonu* biblické zvěsti, nebo je dokonce ve své nevědomosti zamění. V horlivosti svého morálního rozhořčení pak nejspíš přeslechne, co vlastně Písmo říká¹⁶⁶.

Při naslouchání Písmu a při užívání argumentů z Písma se ovšem může stát i něco mnohem horšího: na biblickém svědectví a na svědcích víry můžeme velmi snadno *páchat násilí*. Jako čtenáři či posluchači prostě vnutíme textu – jakkoli třeba nevědomě a v nejlepší víře! – určitý význam či určité pochopení, jež je mu cizí; biblický svědek se pak nejspíš, jak se říká, obrací v hrobě... Nebo, řečeno dikcí našeho příběhu: *poselství* Písma lze velmi účinně zneškodnit „znásilněním *poslů*“. Ovšem takový likvidační útok na biblického „svědka“ (posla) je v posledu útokem na toho, jenž jej poslal. Jinými slovy, „znásilnění“ čteného

¹⁶⁵ V. 8; srov. Sd 19,24n!

¹⁶⁶ Srov. Ř 9,33; 1 K 1,23n.

textu je jedním z nejrafinovanějších způsobů, jak znemožnit a zneškodnit biblické poselství a jak se minout s tím, kdo k nám své „poselstvo“ vysílá. Novozákonní autoři by asi řekli, že to je přímo „d'ábelské“; starozákonní svědkové takovému jednání říkají „sodomské“. To má svou výhodu – je-li něco „sodomské“, jedná se o jednání lidí, nikoli nadosobních mocností; jde o nás.

V této souvislosti bychom neměli v celkovém promýšlení smyslu příběhu nechat bez povšimnutí *roli Abrahama* a zejména *konání Hospodinovo*. Jsou jakoby v pozadí, ale naprosto podstatné. V jejich rámci se totiž Lotovská epizoda odehrává a ve vztahu k nim nabývá vůbec svého smyslu. Záhuda Sodomy se všemi jejími mirakulózními jevy by nám neměla odvést pozornost od toho, *jak* zde vlastně jedná Hospodin. Podstatné jsou pasáže, v nichž Hospodin přímo koná jako subjekt (v. 24-25.29): Hospodin **(a)** *podvrátil ta města ...* a **(b)** *propustil Lota* zprostřed toho podvrácení. Hospodinovo jednání zde tedy má dvě stránky – *soud* nad násilnickými svévolníky a *záchranu* „spravedlivého“. Ona záchrana však není odměnou za Lotovu spravedlnost, nýbrž výslovně aktem *milosti* – Lot u Hospodina došel *přízně*, sám konstatuje, že mu Hospodin učinil *veliké milosrdenství* (v. 19). V tomto milostivém jednání Hospodina s Lotem ovšem hraje roli Abraham – ten, jenž má být *požeháním*, ten, v němž *mají být požehnány* všechny národy země (Gn 12,2n). Proto Lotův příběh rámuje scény, v nichž Abraham „stojí před Hospodinem“ (Gn 18,22n; Gn 19,27n). Má-li být interpretace tohoto příběhu založena na tom, že se posluchači prostě *identifikují* s určitou postavou příběhu, nabízí se nejspíše Abraham – solidární přímluvce, jenž se i v nahlášené záhubě solidárně zasazuje za svého „bratra“, a to tak, až mu v tom i sám Hospodin dá za pravdu. Těm, kdo se ve víře nazývají „syny Abrahamovými“ proto tento oddíl není jen varováním před cestou do pekel, nýbrž především pozváním na cestu požehnanou.

Doporučená literatura

- CARDEN, M., Homophobia and Rape in Sodom and Gibeah: A Response to Ken Stone, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999), str. 83-96.
- FURNISH, V. P., The Bible and Homosexuality: Reading the Texts in Context, in: SIKER, Jeffrey S., *Homosexuality in the*

- Church: Both Sides of the Debate*. Louisville: Westminster / John Knox Press, 1994, str. 178-194.
- GAGNON, R. A. J., *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville: Abingdon Press, 2002.
- HOFFNER, H. A., Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East“, in: HOFFNER, H. A. (ed.), *Orient and Occident: Essays presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1974, str. 81-90.
- LOADER, J. A., *A Tale of Two Cities: Sodom and Gomorrah in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology). Kampen / NL: KOK Pharos, 1990.
- MILLER, J. M., The Ancient Near East and Archaeology, in: MAYS, J. L., PETERSEN, D. L., RICHARDS, K. H. (eds.), *Old Testament Interpretation: Past, Present, Future*. Nashville: Abingdon Press, 1995, str. 245-260.
- PRUDKÝ, M., ROSKOVEC, J., Homosexualita ve světle biblických textů, in: *Materiály 31. synodu ČCE*. Praha: SR ČCE, 2005.
- SARNA, N. M., The Cities of the Plain: (excursus; JPS Torah Commentary), in: SARNA, Nahum, *Genesis*. New York: Jewish Publication Society of America, 1989, str. 387.

Příloha č. 1

Kompoziční stavba Gn 18 – 19

	<i>čas</i>	<i>místo</i>	<i>hlavní aktéři: motiv, anotace</i>
18,1-15	<i>za poledního žáru</i>	Mamre	tři muži, Abraham a Sára: rozhovor – zaslíbení syna
18,16	následně	cesta k Sodomě	tři muži, Abraham: odchod k Sodomě (přechod)
18,17-21	následně	stejně místo?	Hospodin: intermezzo, dva monology (expozice problémů pro 18,23nn a 19,1nn)
18,22	následně	tamtéž	muži, Abraham, Hospodin: oddělení aktérů (přechod na dvě linie děje)
18,23-32	následně	tamtéž	Abraham, Hospodin: dialog, spor o spravedlnost smlouvání + návrat Abrahama do Mamre
18,33	<i>jakmile H. dokončil</i>	tamtéž	Hospodin, Abraham: odchod, návrat (přechod)
19,1-2	<i>ten večer</i>	Sodoma, brána	dva poslové. Lot: příchod poslů k bráně Sodomské
19,3	následně	dům Lotův	titíž: na naléhání poslové vcházejí k Lotovi
19,4-5	<i>dřív než ulehli</i>	před domem	titíž + mužové sodomští: ohrožení hostů
19,6-8	následně	přede dveřmi	Lot: monolog k mužům sodomským (vyjednává, chrání hosty)
19,9	následně	u dveří	muži sodomští: okřikují Lota + útočí na dveře
19,10n	následně	zásah zevnitř domu (dveře jako hranice!)	ti muži (poslové): vtahují Lota dovnitř a raní slepotou muže sodom- ské, sdělují Lotovi Hospodinovy záměry
19,14	následně	ve městě	Lot: vyšel za svými zeti, ti ho mají za šprýmaře
19,15-16	<i>jakmile vyšla jitřenka</i>	zpět v Lotově domě, směřování ven za město	poslové: přikazují Lotovi <i>vyjít</i> ; Lot váhá, je však <i>vyveden</i> (exodus)
19,17-22	<i>jakmile vyšli</i>	venku za městem	panovník. Lot: útočiště, Lotovo smlouvání (Sóar)
19,23	<i>slunce vyšlo</i>	směřování do Sóaru	Lot: vešel do Sóaru
19,24-25	následně	vůči Sodomě; ta města + okrsek	Hospodin: podvrácení Sodomy
19,26	(flashback: návrat v čase)	na cestě do Sóaru	Žena Lotova: solný sloup
19,27n-28	<i>časně ráno</i>	ono místo (anafora: 18,22n)	Abraham: vstal, přišel a shlížel na Sodomu
19,29	(flashback) ... <i>když Bůh vyhlazoval...</i>	mimo rovinu děje	vypravěčův sumář: motiv a efekt Božího jednání, role Abrahama a Lota
19,30n	následně	ze Sóaru do jeskyně, v jeskyni	Lot: opouští útočiště, plodí se svými dcerami Moába a Amóna

Jan Heller, Martin Prudký
OBTÍŽNÉ ODDÍLY KNIH MOJŽÍŠOVÝCH

Vydalo Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří v roce 2006 jako svou 1239. publikaci

Odpovědná redaktorka Kristina Hrušková

Obálka Anna Kubů

Sazba a grafická úprava Zuzana Kakušková

Tisk Grantis, spol. s r. o., Ústí nad Orlicí

Obrazový motiv na obálce převzat z díla *Biblia Germanica* z roku 1483, signatura D66 (Vzpoura člověka proti Stvořiteli, vyhnání z ráje), z knihovny Kláštera premonstrátů v Teplé

Zájemcům o biblistiku doporučujeme:

www.ikarmel.cz/vyber/bible

Další tituly od autorů této knihy:

www.ikarmel.cz/autor/heller-jan

www.ikarmel.cz/autor/prudky-martin

JAN HELLER, MARTIN PRUDKÝ

Obtížné oddíly knih Mojžíšových

KARMELITÁNSKÉ
NAKLADATELSTVÍ
KOSTELNÍ VYDRŽÍ
2006