

Studie a texty
Komenského evangelické bohoslovecké fakulty

Sv. VIII - KRISTUS A DĚJINY

Připravil Petr Pokorný

Vydal Kalich, Jungmannova 9, 11121 Praha 1
v Ústředním církevním nakladatelství, 1987

První vydání

Odpovědný redaktor vydavatelství Luděk Brož

Vytiskly Tiskařské závody, n. p., provoz 52, Praha 1

AA 7,61 - VA 7,84

Cena 24,- Kčs

STUDIA ET TEXTUS

curante J. A. Comenii facultate theologica

STUDIE A TEXTY

Komenského evangelické bohoslovecké fakulty

(8)

KRISTUS A DĚJINY

KALICH • 1987

STUDIA ET TEXTUS

CURANTE J. A. COMENII FACULTATE THEOLOGICA

* * *

STUDIE A TEXTY

KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTY

(8)

KRISTUS A DĚJINY

Připravil Petr Pokorný

Kalich - Praha 1987

ÚVODEM

Studie, které předkládáme čtenářům v tomto svazku, jsou věnovány Novému zákonu a volně spojeny tématem inkarnace. Biblické pohledy na aktuální problematiku sociálně etickou (část II) jsou tu zarámovány příspěvky, které souvisleji sledují teologii evangelistů (část I), a statěmi, v nichž se věda o Novém zákoně stýká s problematikou dogmatických prolegomen (část III). Připojena je stručná bibliografická mezibilance novozákonního bádání na Komenského fakultě.

P. P.

POČÁTEK EVANGELIA

K problému počátku a konce Markova evangelia¹

Petr Pokorný

1 Markovo evangelium končilo původně osmým veršem šestnácté kapitoly.² Nebyla to náhoda, patřilo to k evangelistově záměru a souviselo to s funkcí jeho spisu v církvi a v jejím bohoslužebném životě. Tuto tezi se pokusíme ověřit a teologicky zhodnotit. Nejdříve si však musíme připomenout některé skutečnosti, z nichž naše úvahy vycházejí.

1.1 Předpokládáme, že povahu vzájemných vztahů mezi prvními třemi evangelii nejlépe vyjadřuje tzv. teorie dvou pramenů. Ostatní pokusy o řešení otvírají víc problémů, než jich řeší.³ To platí např. i o teorii D. L. Dungana, který chápe Markovo evangelium jako výtah z Matouše a Lukáše (modifikovaná Griessbachova hypotéza).⁴ Těžké je zdůvodnit redukci látky u Marka (podle Dungana tím Marek chtěl odstranit rozdíly mezi Matoušovým a Lukášovým evangeliem), jeho nutné pozdní datování a vysvětlit vznik společné osnovy Lukáše a Matouše při jejich odlišném teologickém zaměření.⁵

1.2 Často se mluví o tom, že původní závěr Markova evangelia se ztratil. Nejstarší dochovaná podoba Markova evangelia by potom byla náhodná a nemohli bychom z ní vyvozovat žádné teologické důsledky. Museli bychom nejprve najít nebo rekonstruovat původní závěr. Nedávno se A. Linnemannová pokusila doložit, že původním závěrem byl oddíl Mk 16,15-20, který v nejstarší tradici chybí prý proto, že se v některém starém rukopise ztratil poslední list.⁶ To je málo pravděpodobné, protože ke ztrátě by muselo dojít v rukopise blízkém

autografu,⁷ jinak by se v rukopisné tradici brzy rozšířeného spisu uchoval a rozhodně by později nebyl zapisován rozšířený o verše 9-14.⁸

1.3 Potíží s nečekaným koncem Markova evangelia se nezbavíme ani domněnkou, že autorovi nějaké vnější okolnosti zabránily dílo dokončit.⁹ Jeho žáci nebo křesťanští spoluhratři by nenechali kolovat torzo.¹⁰ Šlo jim o evangelium, ne o kritické vydání autorovy pozůstalosti.

1.4 Podle W. Schmithalse končí Markovo evangelium záměrně v Mk 16,8, ale je ve své dochované podobě revizí starší předlohy, která končila velikonočním zjevením vzkříšeného Krista před učedníky a jejich vysláním k misi. Evangelista jako redaktor tyto oddíly z teologických důvodů přemístil do 9,2-8 a 3,13-19.¹¹ Chtěl prý Ježíšův život obohatit o zjevení jeho božské podstaty (epifanii).¹² Nelze vyloučit, že Marek znal některá velikonoční vyprávění, o nichž se nezmiňuje, ale je téměř vyloučeno, že by zpracovával nějakou starší rozsáhlou předlohu. Schmithals dokonce předpokládá, že tutéž předlohu (pra-evangelium) znali i Matouš a Lukáš.¹³ Proč z ní potom nepřevzali i vyprávění o povelikonočních zjeveních Vzkříšeného?

Markův zásah do předpokládané předlohy bývá vysvětlován z hlediska jeho teologie "tajných zjevení" (epifanií). Marek však tento teologický záměr prosazuje spíše tak, že do podání Ježíšových příběhů vkládá povelikonoční prvky,¹⁴ ne však tak, že by povelikonoční příběhy zařazoval do Ježíšova života. Zkoumání starší tradice, kterou Marek převzal, prokázalo navíc, že evangelista měl vedle pašijního příběhu¹⁵ k dispozici jen menší katény - tematicky nebo vnějšími asociacemi spojené kratší řady příběhů¹⁶ nebo výroků.

1.5 Mk 16,8 je tedy původní, záměrně formulovaný závěr evangelia.¹⁷ Na počátku literárního žánru "evangelium" stojí tedy Markovo evangelium v této své zvláštní podobě.¹⁸ Námítkou, že žádná kniha nemůže končit slovem totiž (řecky GAR), lze spolu s P. W. van der Horstem vyvrátit poukazem na závěr oddílu V,5 v Plotinových Enneadách.¹⁹

2 Ptáme se tedy, jaký teologický nebo liturgický záměr Marek sledoval, když svůj spis uzavřel takovým způsobem.

2.1 Podle E. Lohmeyera ukazoval "otevřený" závěr na blízkou parúsií. "Tam (v Galileji) ho uvidíte (OPSESTHE)" se podle toho vztahuje na Ježíšovu apokalyptickou epifanii, při níž se zjeví jako Pán.²⁰ W. Marxsen tuto tezi rozpracoval: Marek chtěl za války židovské vyzvat své čtenáře k útěku do Galileje, kde měli prožít parúsií.²¹ K významným zastáncům této teorie patřil i N. Perrin.²² Markovo evangelium je podle něho apokalyptické drama, obsahující instrukce pro přicházející parúsií.²³ Vyjití do Galileje mělo být exodem Nové smlouvy.²⁴ Tato zajímavá teorie je však těžko prokazatelná.

2.1.1 Nemůžeme předpokládat, že Marek neznal krátké zprávy o zjevení Vzkříšeného, které se rozšířily již před Pavlem a získaly v církvi autoritu (srv. LK 15,1-7). Pokud je znal, musel se zmínit o zjevení vzkříšeného Ježíše, které bylo významné právě pro čas mezi velikonočními a parúsií. Byly totiž spojeny se jménem Petrovým, které čteme ještě v Mk 16,7, i když v době židovské války neměl Petr mezi jeruzalémskými křesťany již velkou autoritu.²⁵ Pokud Marek navíc zdůrazňuje tři předpovědi Ježíšova utrpení (8,31; 9,31; 10,33n), které vrcholí předpovědí vzkříšení,²⁶ lze těžko vysvětlit, proč potom tentýž evangelista vědomě potlačil tradici o setkání se Vzkříšeným a vzkříšení, dosvědčené v 16,6, chtěl dodatečně pochopit jako předzvěst parúsie.²⁷

2.1.2 Proč by učedníci měli parúsií prožít v Galileji, když mělo jít o proměnu celého kosmu?²⁸ Galilea měla prý být místem očekávání parúsie proto, že tam Ježíšovo dílo začalo (Mk 1,14).²⁹ Ale stejně můžeme argumentovat, i když ohlášené setkání chápeme jako zjevení Vzkříšeného.

2.1.3 Ani výraz "uvidíte" (OPSESTHE) v Mk 16,7 není typický jen pro líčení apokalyptické teofanie na přelomu věků, jak je tomu např. v Mk 13,26; 14,62 nebo ve Zj 1,7. Tak jako k slovníku velikonočního vyznání (LK 15,4; Ř 6,9) patří "byl vzkříšen" (ÉGERTHÉ passivum divinum) v Mk 16,7, tak k němu

patří i "uvidíte" jako budoucí čas od slovesa užitého v Lk 15,5nn a L 24,34 v aoristu jako "zjevil se" (ÓFTHÉ) pro zjevení Vzkříšeného.³⁰ Gramaticky nic nestojí v cestě tomu, abychom poselství anděla (16,6-7) vztáhli na zjevení Vzkříšeného.

2.1.4 Apokalyptickému výkladu závěrečného poselství stojí v cestě i poznámka o misi v Mk 13,10. Marek měl zkrácenou eschatologickou perspektivu (13,30), kterou mohla ovlivnit válka židovská. Ale válka podle něho "ještě není konec" božích cest (13,7). Generace čtenářů jeho spisu má ještě zvěstovat evangelium a bylo by jednostranné chápat promyšleně koncipované Markovo evangelium s jeho misijními nářkami i návody (3,13n; 5,19n; 6,6b-13; 9,37) jen jako poslední výzvu k útěku před očekávaným koncem světa. Protože Markův spis patří k evangeliu (1,1), musí být ještě před koncem světa opisován a rozšiřován.

2.1.5 Závěrem bych chtěl ještě upozornit na výzvy k následování, které jsou transparentní, tj. platí zřejmě i pro čtenáře (1,17; 2,14; 8,34). Je nemyslitelné, že by šlo o následování na cestě do Galileje.³¹ Verš 16,7 se vztahuje na bezprostřední budoucnost, která nastala ještě před válkou židovskou, před útekem do hor (13,14) a z hlediska čtenáře je již minulostí.³²

2.2 Objevily se i jiné výklady nečekaného konce Markova evangelia. M. Karnetzki chápe "předcházení" Kristovo (PROAGEIN) v 16,7 jako výzvu k misi,³³ M. Horstmannová jako výzvu k novému předčítání evangelia, jehož děj se rozvíjí v Galileji, z hlediska zvěsti o vzkříšení (16,6),³⁴ a E. Trocmé se domnívá, že "bázeň Hospodinova", hrůza ze setkání člověka s boží skutečností (numinosum) zabránila evangelistovi v sepsání příběhů o zjevení Vzkříšeného.³⁵ Tito vykladači však již přímo nebo nepřímo spojují závěr Markův se zvěstí o vzkříšení, i když se blíže neobírají výkladem Mk 16,7.

2.3 Mk 16,7 se zřejmě vztahuje na povelikonoční zjevení Vzkříšeného. Některé důvody pro toto tvrzení jsme již uvedli (2.1.).

2.3.1 Rozhodujícím důkazem pro toto tvrzení je srovnání Mk 16,6-7 se zkratkovým náčrtem událostí spojených s evangeliem v Lk 15,3b-5. Mluví se tam o tom, že Kristus zemřel, byl pochován³⁶ a že byl vzkříšen z mrtvých. Potom se mluví o tom, že se Petrovi a jiným učedníkům (především Dvanácti) zjevil (ÓFTHÉ). Podobně v Mk 16,6: "Hledáte... ukřižovaného ... byl vzkříšen ..., ale řekněte jeho učedníkům a Petrovi: Jde před vámi do Galileje, tam ho uvidíte (OPSESTHE)."³⁷ Tyto analogie nabývají ještě větší váhy, uvědomíme-li si, že formule víry v Lk 15,3b-5 je v Lk 15,1 označena jako evangelium a že na počátku Markova spisu čteme "počátek evangelia" (1,1). Je pravděpodobné, že Marek na závěr odkazuje již na jádro evangelia, na evangelium samo.³⁸

2.3.2 Výklad Mk 16,7 jako odkazu k povelikonočním zjevením vzkříšeného Ježíše umožňuje řešit některé potíže spojené s Markovým nečekaným závěrem v 16,8. Je to především motiv mlčení žen (16,8), který si tak můžeme vysvětlit jako odraz vědomí a prvotnosti zvěsti o vzkříšení před vyprávěním o prázdném hrobu.³⁹

Stručné výroky o vzkříšení, které jsou základem formule víry v Lk 15,3b-5, se rozšířily dříve než vyprávění o prázdném hrobu, které bylo sice formulováno před vznikem Markova evangelia, ale bylo známo jen v úzkém okruhu několika křesťanských obcí. Pavel je neznal. Jeho židovsko-apokalyptický světoobraz jej vedl k závěru, že Ježíšův hrob musel být po jeho vzkříšení prázdný (Lk 15,12.42nn), ale neznal tradici o otevřeném hrobě, na niž by se ve své argumentaci jistě odvolal. Chtěl-li Marek spojit svědectví o vzkříšení s vyprávěním o prázdném hrobě, musel vysvětlit, proč toto vyprávění nebylo dříve známo a proč nebylo spojováno s původním ústním evangeliem: bylo to proto, že ženy mlčely.⁴⁰ Současně je vyprávění o prázdném hrobu podáno jako polemika proti lpění na zvyku jeruzalémských křesťanů uctívat prázdný hrob, který našli na pozemku patřícím dříve Josefovi z Arimatie: tam vzkříšený Kristus není (16,6).

2.3.3 Ať pokládáme zprávy o tom, že povelikonoční zjevení vzkříšeného Krista se udála v Galileji (Mt 28; J 21),

za druhotné, závislé na Markově teologii, nebo, což je pravděpodobnější, za původní svědectví, jedno je jisté: odkaz ke Galileji (16,7) křesťanům umožnil, aby se vyrovnali s pádem Jeruzaléma za války židovské a se ztrátou uctívaného Ježíšova hrobu.

3 Pokusme se teď určit, co v Markově evangeliu znamená pojem EYAGGELION - evangelium.

Pavel tak označuje zvěst o Kristově vzkříšení (viz níže 5,1). V Mk 1,1 evangelium také určitě není kniha nebo literární druh. V Novém zákoně znamená evangelium vždycky ústně tradovanou zvěst. Termín evangelium jako označení spisu, knihy, se prosadil teprve u Eirenaia.⁴¹ Evangelium v Mk 1,1 musíme proto chápat v pavlovském smyslu. Současně tu však vidíme určitý posun důrazů. Mk 1,14 a 15 slovem EYAGGELION označuje také Ježíšovu zvěst o království božím. Tento význam spoluzní i v Mk 8,35 a 10,29. Spojení se slovesem "zvěstovat" (KÉRYSSAIN)⁴² a spojení s myšlenkou utrpení pro evangelium však naznačuje, že Marek⁴³ přejal tento termín z jazyka křesťanského povelikonočního zvěstování, které přitom měl i v těchto případech na mysli. Bezprostředně ve smyslu povelikonočního zvěstování, o němž tam mluví ve formě jeho prorocké předpovědi, užívá pojem evangelium v 13,10. Zvlášť důležité je užití slova evangelium v 14,9, kde vyprávění o Ježíšovu "pomazání se k pohřbu" v Betánii vrcholí slovy: "Amen, pravím vám, všude po celém světě, kde bude kázáno evangelium, bude se mluvit na její památku také o tom, co ona učinila." Tato příhoda bude podle toho spojována s vyprávěním, že Kristus "zemřel a byl pohřben" (1K 15,3-4), tedy s evangeliem jako velikonoční zvěstí. Bude k němu jakýmsi úvodem. Marek pojem evangelium rozšiřuje a zahrnuje do něho i Ježíšův život před pašijemi.⁴⁴ Východiskem je mu ale vlastní velikonoční evangelium. Ta část tradice o Ježíšově životě, kterou ve svém spise předkládá, patří podle něho k evangeliu, je jeho počátkem (1,1).

Oba rozměry, které má slovo evangelium v Mk 1,14n (Ježíšova zvěst o království božím a velikonoční zvěst o vzkříšení), spojuje jeden společný jmenovatel: vědomí, že Ježíš s celým

svým příběhem, který vrcholí ukřižováním, patří do času (KAIROS) evangelia (1,15) a nemůže být oddělen od velikonoční zvěsti.⁴⁵ K evangeliu patří tedy i Ježíšovo učení a kázání (1,14n)⁴⁶, které je evangeliem potvrzeno.⁴⁷

4 Toto rozšířené pojetí evangelia je závažným prvkem Markovy teologické koncepce; z něho budeme vycházet při jejím náčrtu. Nejdříve si však připomeneme některé jiné pokusy o její rekonstrukci:

4.1 Dvojnásobnost pojmu evangelium u Marka (viz výše odst. 3) a angažované podání Ježíšova života ukazují, že Marek chtěl Ježíšovy příběhy aktualizovat. Někteří badatelé proto tvrdili, že Ježíš je tu ve světle vzkříšení podán jako bohočlověk, jako mudrc a divotvorce.⁴⁸ Ježíšův pozemský život je u Marka na některých místech opravdu skoro "janovským" způsobem aktualizován, podán "transparentně", takže např. v 8,14-21 je tím jedním (a pravým) chlebem, který je na loď, Ježíš sám.⁴⁹ Proměnění na hoře, o kterém se vypráví uprostřed Markova evangelia a které mezi gnostiky nabylo velkého významu, tuto tendenci výkladu také podporuje.⁵⁰ K. Köster v této souvislosti upozorňuje na řecký román a na aretalogie⁵¹, které jako literární subžánr mají zosobnit určitý ideál.⁵² Takové výklady Markovy teologie jsou pochopitelné. Marek chce Ježíše opravdu aktualizovat.⁵³ Proti lidové tradici, v níž Ježíš vystupoval jako bohočlověk, nepolemizuje, přejímá ji a dává jí nový smysl jen (a právě!) tím, že ji zasazuje do nové souvislosti. Evangelium užívá jako rámeček, jako okno, které umožňuje posluchači jeho spisu (četl se ve shromáždění) pohledět na pozemského Ježíše a na ústní podání, které se k němu vztahovalo,⁵⁴ ze správného hlediska. A tím evangeliem, k němuž patří i žena z Betánie (14,9) a které má být zvěstováno pohanům (13,10), je zřejmě velikonoční evangelium o Kristově vzkříšení (srv. 4,3). Ježíšův příběh může být zahrnut do evangelia, protože velikonoční zvěstí vrcholí a odkazuje k setkání se Vzkříšeným (srv. 2,3). Marek tedy pozemského Ježíše aktualizuje "skrže velikonoce" a celým rozvržením svého svědectví připomíná, že mezi Ježíšovým životem a vlastním evangeliem stojí Kristovo utrpení a vzkříšení.

4.2 Významným příspěvkem k poznání Markovy' christologie je studie Ph. Vielhauera⁵⁵, v níž rozpoznal zvláštní roli, kterou u Marka hraje titul Syn boží. V kladném významu se s ním setkáváme třikrát (1,11; 9,7; 15,39) - na začátku, uprostřed a v závěru. Dvakrát oslovuje Ježíše jako Syna božího hlas z nebe, potřetí člověk - pohanský důstojník. Touto aklamací z úst pohana evangelium vrcholí a podle Vielhauera je tak celé můžeme chápat jako příběh intronizace Ježíše jako Syna božího (srv. 2.2). Co na začátku věděl jen Ježíš (a posluchač Markova svědectví), to se naplňuje v církvi tam, kde i pohané vyznávají Ježíše jako Syna božího. Titul Syn boží tak slouží k přeformování lidové tradice o Ježíšovi jako bohočlověku (srv. 4.1).⁵⁶ To je významný příspěvek. Můžeme pochybovat o tom, zda měl Vielhauer pro rekonstrukci intronizačního děje dostatečný náboženskodějinný srovnávací materiál, aby intronizaci viděl již v Ježíšově křtu Janem Křtitelem, ale nelze popřít, že Marek starší tradice teologicky formoval mj. pomocí christologických titulů, z nichž nejvýznamnější je titul Syn boží. Marek si vzájemný vztah tehdy známých označení Mesiáše představoval asi tak: Ježíš, kterého lidé označují jako Mesiáše (8,29), bere na sebe poslání Syna člověka (8,31) a takového jej Bůh zjevuje jako svého Syna (9,7).⁵⁷ A právě titul Syn boží je v nejstarší křesťanské tradici spojován se vzkříšením (Ř 1,3n srv. Sk 13,33nn).⁵⁸ Vielhauer se sice domnívá, že Marek přesunul Kristovo vzkříšení do středu svého spisu (9,2-8)⁵⁹, ale protože "byl vzkříšen" (ÉGERTHÉ) a "uvidíte" (ÓPSESTHE - 16,7)⁶⁰ mají klíčové postavení právě na konci (viz 2.3.1), má titul Syn boží ukázat za "otevřený" závěr - k setkání se vzkříšeným Kristem jako Synem božím.

4.3 Zjistili jsme již, že Markovo evangelium je vlastně rozšířením první části původního ústního evangelia jako velikonoční zvěsti. Podle LK 15,3b-5 končí tato první část Ježíšovou smrtí. Obě části od sebe nelze oddělit, ale musíme je dobře odlišovat. První část, na kterou se Marek omezuje, zahrnuje časový úsek, který Marek vidí jako minulost. "Tento záměr předpokládá myšlení, které rozlišuje mezi minulostí, přítomností a budoucností spásy, a současně i vědomí o závaž-

nosti určitého úseku minulosti pro přítomnost."⁶¹ Tento úsek minulosti je zachycen a uchován v evangeliu. "Evangelium je v tomto ohledu vzpomínkou..."⁶². N. Petersen se dokonce pokusil rozdělit Markovo evangelium na časové úseky na základě různého užití slovesa "vidět" (HORÁN)⁶³: 9,4.8 - minulost; 16,7 - přítomnost z hlediska čtenáře; 13,26 - eschatologická budoucnost.⁶⁴ Vyprávění končí tam, kde končí pozemská přítomnost Ježíšova - u smrti a prázdného hrobu. Prázdný hrob je sice již znamením nové skutečnosti, ale stále je to nepřímé, prostorově omezené a dvojnásobné znamení, které se stává jednoznačným teprve ve světle setkání ohlášeného v 16,8. Prázdný hrob není důkazem vzkříšení, slouží spíše k identifikaci vzkříšeného Syna božího s pozemským Ježíšem, jehož příběh vypravuje celý spis. Zdůraznění první části je "uzemněním" zvěsti o vzkříšení, má usměrnit tendenci k chápání Ježíše jako hérao nebo nadčlověka, které se objevovaly pod vlivem helénistického okolí.⁶⁵ Pozornost se proto soustřeďuje na pezemského Ježíše, který sice patří do minulosti⁶⁶, ale jemuž patří eschatologická budoucnost.⁶⁷ Jen tak může být jméno Ježíš Kristus a titul Syn boží nadějí konkrétních, smrtelných lidí, jen takový Spasitel může vyzývat k následování.⁶⁸ I pro Markovu teologii koneckonců platí to, co řekl E. Käsemann v souvislosti s druhou vlnou bádání o životě Ježíše: "Pozemský Ježíš musel zvěstovaného Krista chránit před tím, že by se rozplynul v etickém sebeepochopení věřících a stal se předmětem náboženské ideologie."⁶⁹

5 Dosavadní úvahy zbývá ještě doplnit úvahou o literární struktuře Markova evangelia.

5.1 Marek podal ústní evangelium (velikonoční zvěst) ve formě vypravování (srv. výše 3). Vzhledem k "otevřenému" konci je to však zpracování jednostranné. Ve srovnání s evangeliem z LK 15,3b-5 se tu vypravuje vlastně jen první část, a to "Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem a byl pohřben". - Zbytek je obsažen jen v odkazech: "... byl vzkříšen" (16,6 srv. LK 15,4b), "... třetího dne" (16,2a srv. LK 15,4b), "... řekněte učedníkům a Petrovi: ... tam ho uvidíte" (16,7 srv. LK 15,5). Shoda je tak nápadná, že posun důrazů v rozvržení látky Markova díla nemůžeme vysvětlovat

tím, že za scénář svého vyprávění zvolil nějakou jinou christologickou formuli, "jiné evangelium". Marek znal zřejmě hlavní obsah evangelia jako formule víry dosvědčené v LK 15.

I když jeho spis srovnáme s jiným podáním ústního evangelia, s formulí Syna v Ř 1,3n (srv. Ř 1,1), vidíme, že i v tomto případě se soustřeďuje na první část. Rozdíl mezi Ř 1,3-4 a LK 15,3b-5 je však velký. Společným jmenovatelem evangelia v obou těchto verzích je jen zvěst o Kristově vzkříšení. V Ř 1 není vyjádřen zlom mezi smrtí a vzkříšením. Pozemský davidovský původ Mesiáše (srv. Žalm Šal. 17,4.21) je tu předstupněm vyvýšení Syna božního, které nastalo jeho vzkříšením⁷⁰. Nevíme tedy přesně, jakou podobu ústního evangelia měl Marek na mysli, když koncipoval svůj spis. Naše pozorování mluví spíše pro formuli blízkou LK 15,3b-5. Jisté však je, že se soustředil jen na první část, která se vztahuje k Ježíšovu pozemskému životu a smrti, na počátek evangelia.

5.2 Tím se dostáváme k tezi tohoto příspěvku: přenesení důrazu ve vyprávěném podání evangelia není teologicky zkrácením jeho struktury. Marek své dílo vědomě omezil na počátek evangelia. Je velmi pravděpodobné, že první věta jeho spisu tento program výslovně proklamuje: "Počátek evangelia Ježíše Krista". - Toto tvrzení můžeme podpořit ještě několika dalšími poznatky.

5.2.1 Především jsou celkem běžná zjištění, jako to, že ARCHÉ tu znamená počátek a že vedle významu počátek v čase (srv. Mk 13,8 - v převzaté látce) tu spoluzní i význam začátku jako předpokladu tak jako v Mk 10,6⁷¹. - Je také zcela zřejmé, že označení evangelium se tu ještě nevztahuje na spis (srv. výše bod 3). Jde naopak o spis, který se vztahuje k evangelium jako velikonoční zvěsti, a to k jeho první části jako jeho počátek nebo předpoklad.

5.2.2 V Mk 1,1 nejde o pozdější písařskou glosu.⁷² V tomto případě by věta začínala "počíná se" nebo "začínám" (ARCHETAI nebo ARCHOMAI).⁷³ Je navíc velmi nepravděpodobné, že by se taková glosa prosadila v celé textové tradici.

5.2.3 Závažnější je výklad, podle něhož se slovo počátek vztahuje jen na úvodní verše Mk (4-8 nebo 4-13) nebo na vystoupení Jana Křtitele.⁷⁴ Nebylo by sice zcela obvyklé nadpisovat úvodní perikopu, ale Jan Křtitel jako představitel Staré smlouvy hraje v Mk zvláštní roli. Potom bychom ale čekali podobné upozornění na začátku vlastní stati Markova spisu, tedy patrně na začátku Ježíšova veřejného působení, v souvislosti s 1,14n. Tak tomu není, a když Ježíš dle 1,14n zvěstuje evangelium, musíme předpokládat, že právě děj, který se tu začíná rozvíjet, je tím začátkem evangelia, ohlášeným v 1,1.⁷⁵

5.2.4 Někteří biblisté již zjistili, že první věta Markova evangelia se vztahuje na celý spis⁷⁶. Většinou to však vykládají tak, že Markův spis podává počáteční stupeň evangelia jako křesťanské zvěsti (srv. LKlem 47,2; Fp 4,15), tj. to, co je katecheticky nejpřístupnější⁷⁷. Když však uvážíme, jak složitá je teologická stavba Markova evangelia, je to nepravděpodobné pojetí. Co by potom bylo náročnější? Zdá se, že náročnější částí křesťanské tradice byl právě tento "počátek", protože základní veřejně zvěstovanou částí byla velikonoční zvěst, ke které se odkazuje až na závěr a která proto není vlastním tématem spisu. Celý spis k této zvěsti směřuje a velikonoční zvěst, tradovaná společně se zprávami o zjevení vzkříšeného Ježíše, která se ozývá až v epilogu Markova evangelia, je teologicky vlastně jeho středem. Vyprávění o pozemském Ježíši je tedy předpokladem, začátkem velikonoční zvěsti o Kristově vzkříšení a na ně se vztahuje úvodní verš.⁷⁸ O zjevení vzkříšeného Měrek nevypráví právě proto, že chce zachytit jen "počátek" evangelia. Tak problém začátku a problém konce tohoto spisu spolu vzájemně souvisejí. Zásadní teologické těžiště je ve velikonoční zvěsti, ve své situaci však Marek z pastýřských důvodů zdůrazňuje, že k věrohodnému zvěstování evangelia patří i jeho počátek, pozemský Ježíš. Zjistili jsme, že Marek navazuje na ústní evangelium a rozvíjí jeho počátek, jeho první část. Jak si představoval pokračování svého spisu?

6.1 Nelze doložit, že chtěl napsat ještě druhý díl svého

svědectví. Chtěl zřejmě čtenářům, kteří o pozemském Ježíši věděli málo nebo jej podceňovali, připomenout "počátek" evangelia. Vede čtenáře dobou Ježíšova veřejného působení, dobou úspěchů i utrpení. Jen na několika místech se čtenář (tj. posluchač) dovídá: "To je Syn boží, který tu žije a jedná, ten, kterého lidé nechápali a kterého Bůh vzkřísil". To je pozadí, na němž Marek připomíná tradice o pozemském Ježíši a zároveň je pevně zasazuje do rámce základního ústního podání, které mělo již své pevné místo v životě křesťanských obcí a osvědčilo se jako základ kázání. Toto podání Marek respektuje, ale neopakuje, počítá s jeho pevným místem v životě církve. Proto např. necituje také Otčenáš, který byl již obecně znám (srv. Mt 6,9b-13 par s Gal 4,6; Ř 8,15). Marek patrně znal i pramen Ježíšových výroků (Q), který citují Matouš a Lukáš. Nezahrnul jej však, patrně proto, že i tyto výroky měly v životě církve své pevné místo. Pavel cituje "slova Pána" jako autoritu, která převyšuje jeho apoštolské pověření (1K 7,10 srv. s 7,25). Byly to pro něho výroky, jejichž ručitelem byl vzkříšený Kristus.⁷⁹ Proto Marek nerozvíjí celé evangelium. Vypráví je jen do chvíle Ježíšova pohřbu, jen tak daleko, jak bylo potřeba k dosvědčení osobní identity Vzkříšeného s Ukřižovaným. Předpokládá, že čtenáři znají plné evangelium v podobě formule víry (srv. 1K 15,3b-5; Ř 10,9) nebo v podobě formulace o Ježíšově vzkříšení (Ř 1,3n; 2 Tm 2,8). A tak má posluchač Markova evangelia příležitost, aby se seznámil s pozemským Ježíšem, ale vlastní evangelium již formou vyprávění neslyší. To, co se událo za velikonočního jitra, musí posluchač evangelia slyšet jako vyznání ve shromáždění křesťanské obce. Vlastní evangelium je podle něho nedílně spojeno s živým svěděním, které je přitakáním k apoštolské zvěsti o vzkříšení (Mk 16,6) a je základem křesťanské tradice a katecheze. Je totožné s aklamací Ježíše jako Pána, která byla základním prvkem křesťanských bohoslužeb (Ř 10,9; Fp 2; 1K 12).

Nepřímou analogií koncepce Markova evangelia je struktura některých Lukášových kázání, např. Sk 10,34-43, kde zvěst o Kristově vzkříšení ve v. 40 je také určitým zlomem, který

se projevuje ve formě i ve funkci textu. Ve Sk 10,38b-39 je podmětem Ježíš. Ve verších 40-42 se subjektem dění stává Bůh, který jej vzkřísil a který prostřednictvím svých svědků volá k víře. - Odpovídá tomu i rozdělení Lukášova dvoudílného spisu.⁸⁰ První část (PROTOS LOGOS), tj. Evangelium podle Lukáše (Sk 1,2.22), sahá až k nanebevstoupení. Protože však podle Lukáše začíná zvěstování vzkříšeného Ježíše až po seslání Ducha (L 24,49), musíme předpokládat, že Lukáš si byl dobře vědom velikonočního zlomu, kterým se Ježíš stal ze svědka předmětem svědectví a zvěstování. To jsme však již v pozdější etapě, v níž i osvědčené a liturgicky zakotvené formy křesťanské tradice byly písemně zachycovány a spojeny s "počátkem evangelia". Tak je tomu v evangeliu podle Matouše, Lukáše i podle Jana.

6.2 Otevřený konec Markova evangelia vnímáme skoro jako moderní literární prvek. Celé Markovo evangelium je nový literární útvar - vážný a závažný příběh se tu vypráví "nízkým" slohem (sermo humilis)⁸¹ a uzavírá se nečekaným, abruptním způsobem. V moderní próze má taková koncepce literárního díla povzbudit čtenáře k dalšímu uvažování a k zaujetí osobního postoje. K němu měl dospět i posluchač Markova spisu. Rozdíl je v tom, že řešení tu nemá vzejít ze samostatného úsudku čtenáře či posluchače, nýbrž z prostředí křesťanské obce, formovaného zkušeností víry a ze svědectví vyjádřeného v liturgii vyznáním víry ve Vzkříšeného. Očekávaný osobní postoj má být přitakáním k tomuto svědectví a snad měl být spojen i s opakováním ústní tradice přijaté při katechezi. Markovo evangelium jako počátek evangelia tak ukazuje za sebe k živému prostředí modlící se a vyznávající křesťanské obce.

Poznámky

1 Původně vyšlo jako "Anfang des Evangeliums", in: Die Kirche des Anfangs (Sborník H. Schürmannovi), Leipzig 1977 = Freiburg i. Br. 1977, 115-132; v širší souvislosti Markovy teologie jsem teze tohoto příspěvku zpracoval ve studii "Das Markusevangelium", in: ANRW II, 25, 3, str. 1969-2035, tam je také uvedena novější literatura, z níž upozorňuji především na velké komentáře R. Pesche, Das Markusevangelium I-II (Herders Kommentar), Freiburg i. Br. 1976-1977, J. Gnily, Das Evangelium nach Markus I-II (EKK II/1-2) Zürich - Neukirchen 1978-1979, a W. Schmithalse, Das Evangelium nach Markus I-II (ÖTK 2/1-2), Gütersloh-Würzburg 1979. Jejich stručnou charakteristiku jsem podal v doslovu k 2. vydání svého komentáře Výklad Markova evangelia, Praha 1982²; poprvé jsem tezi tohoto článku zveřejnil v rámci Kazatelské přípravy Mk 2,18-22 v GPM 31/1976-77, 81-85 = EPM 1976/77, 73-76. Brzy po tomto příspěvku vyšla práce H. Baerlinka, Anfängliches Evangelium, Kampen 1977, v níž autor formuloval tezi, která je jeho obsahem, nezávisle na mně.

2 Proti autenticitě dalšího (Aristonova) závěru svědčí to, že chybí v kodexu Alef, a svědectví Hieronyma ze Stridomu. Argumenty pro původnost závěru v Mk 16,8 podává Metzger, Commentary 122-126. Kritiku Farmerova pokusu dokázat původnost Aristonova závěru podává ve své recenzi W. Schenk.

3 Přehled Kümmel, Einleitung 26-53.

4 Dungan, Mark, zejm. 90-97; týž Trends 88-91. Navazuje na práce W. R. Farmera.

5 Dungan, Mark 90 tento problém jen nepřímo naznačuje.

6 Linnemann, Markusschlu3 261.

7 Srv. Aland, Markusschlu3 9. Jeho argumenty vyvracejí každou hypotézu o ztraceném závěru, včetně Bultmannovy (Erforschung 45) a Schweizerovy /Markus 216/

8 Shrnutí Aland, Markusschlu3; Kümmel, Einleitung 70ff; Lightfoot, Mark 80ff.

9 Např. Zahn, Einleitung 239; Wohlenberg, Markus 385.

10 Lightfoot, Mark 80ff; Kümmel, Einleitung 72 aj.

11 Schmithals, Markusschlu3 384nn. 398 nn.

12 Tamtéž 294nn. 410.

13 Tamtéž 40ln.

14 Dibelius, Formgeschichte 219.232.

15 Shrnuje Gnily, Christus 117nn.

16 Achtemeier, Origin; Kuhn, Sammlungen 214nn. Tam další literatura.

17 Wellhausen, Evangelium 136n; Wei3, Evangelium 345; Lightfoot, Mark 80.113-116; Grundmann, Markus 326; Peach, Naherwartung 233; Schreiber, Markuspassion 31 aj.

18 Schneemelcher in Hennecke - Schneemelcher I, 47; Gnily Christus 179; Wilckens, Auferstehung 50. Zvláštní názor zastává Trocmé, Marc 53, který závěr v 16,8 pokládá za záměrné ukončení a počítá i se starší verzí Mk, která končila závěrem Mk 13 (tamtéž 51.188).

19 Van der Horst, GAR; týž, Musonius Rufus (konec Musoniova XIII. Traktátu); srv. též Richardson, St. Mark 16,8: JThS 49 (1948), 144n. Lightfoot také upozornil na to, že Mk užívá GAR i v závěru perikop (Mk 11,18 aj.).

20 Lohmeyer, Markus 356.

21 Marxsen, Markus 74nn. 142.

22 Perrin, Interpretation 39.

23 Perrin, Introduction 162n.; Hamilton, Tradition 420f.

24 Hobbs, Methodology 85nn. Z modelu exodu vychází ve své svérázné monografii J. Bowman (Marc, zejm. str. 310n).

25 Grundmann, Markus 324.

26 Původnějším třetím z nich Marek sám formuloval; Strecker, Voraussagen 29.

27 Srv. Schille, Offen 78.

28 Blinzler, Jesusverkündigung 102.

29 Lohmeyer, Markus 356; Marxsen, Markus 70n.

- 30 LK 9,1 říká Pavel, že viděl (HÉORAKA) Pána; srv. Best, Temptation 176.
- 31 Schweizer, Eschatologie 43-48.
- 32 Slovo o brzkém vidění (IDEIN) království božího v Mk 9,1 vztahuje Marek na Ježíšovo proměnění 9,2-8.
- 33 Srv. Karnetzki, Redaktion 249nn; Pesch, Naherwartungen 233.
- 34 Srv. Horstmann, Studien 134.
- 35 Trocmé, Marc 52n; Balz, čl. FOBEQ 206; srv. nahoře pozn. 18.
- 36 Srv. níže pod 3 a 5.1.
- 37 Srv. Lightfoot, Mark 94; Blinzler, Jesusverkündigung 102nn.
- 38 Srv. Schulz, Botschaft 141; Blinzler, Jesusverkündigung 102; Petersen, Composition 184; Boman, Jesus-Überlieferung 97n sice zdůrazňuje tuto okolnost, ale podcenil Markův teologický záměr a redakční výkon (100n).
- 39 Srv. Gra3, Ostergeschehen 22.
- 40 Srv. tamt. 22.289; Bornkamm, Jesus 167n; Bultmann, Tradition 308. Tento závěr lze přijmout i tehdy, když předpokládáme, že existoval ztracený závěr Markova evangelia se zprávami o povelikonočních zjeveních vzkříšeného Ježíše.
- 41 Překlad podává Baird, Analysis 15.
- 42 Srv. 1,14 s Gal 2,2 a 1Tm 3,16.
- 43 Slovo evangelium patří v Mk většinou k slovníku evangelisty jako redaktora, srv. Strecker, Überlegungen 104; Marxsen, Markus 82.
- 44 Srv. Schnackenburg, Evangelium 316nn.
- 45 Srv. tamtéž, 316.318.
- 46 Strecker, Überlegungen 94-103 zdůrazňuje předběžnost Ježíšova zvěstování ve srovnání s velikonoční zvěstí církve. Schnackenburg, Evangelium 321, má za to, že Mk 1,15 je z tradice. Strecker, Überlegungen 96nn, počítá jen se star-

- šími křesťanskými pojmy, které Marek redakčně zpracoval.
- 47 Srv. Schnackenburg, Evangelium 320n.
- 48 Tak Robinson, Mark 107 (s odvoláním na M. Wredeho).
- 49 Srv. Mánek, Mark 12nn.
- 50 Z dokladů, které uvádí Robinson, Mark 116f, je důležitý především rozhovor z knihy Tomášovy: NHC II/7, 139 (u R. omylem označena jako sloupec 141), ř. 30n.
- 51 Srv. Köster, Romance 136-147. J. Schulz, Botschaft 38, počítá se vztahy mezi Mk a antickou biografií. Připouští ale také vliv zvěsti o vzkříšení při vzniku evangelia jako knihy a literárního žánru (tamt. 33). Ke kritice hypotéz o Markově poplatnosti lidové tradici viz Vielhauer, Geschichte 330n.; Schweizer, Leistung 42.
- 52 K definici aretalogie Hadas - Smith, Heroes 5. Spíš by se mělo mluvit o aretalogických tendencích. Hadasovi a Smithovi se dle mého mínění nepodařilo doložit existenci aretalogie jako samostatného literárního žánru. A v řeckém antickém románu, který má sice závažný náboženský rozměr, nejsou zase hrdinové ideálními postavami. Srv. Perry, Romances 122n.
- 53 Srv. Schille, Offen 79. S. rozeznal význam velikonoční zvěsti pro teologickou strukturu Mk. Celé Markovo evangelium však současně vykládá jako výzvu k rozhodnutí víry (Mk 8, 27-30) (srv. týž, Prolegomena 487) v konfrontaci s postavou Ježíšovou v celé její mnohotvárnosti (tamt. 484).
- 54 Je pravděpodobné, že již Ježíš mluvil o radostné zvěsti (hebr. b-š-r; srv. Mt 11,5: 1 7,22=Q). Ukázali jsme však, že Mk vychází z evangelia jako z velikonoční zvěsti o Ježíšově vzkříšení.
- 55 Vielhauer, Erwägungen 208n; Weihnacht, Menschwerdung 142 aj. K Weinachtovým závěrům se nelze připojit bez výhrad.
- 56 Srv. Vielhauer, Erwägungen 210n; týž Geschichte 344.350n; Schille, Offen 52n.
- 57 Srv. Horstmannová, Studien 102n; Pokorný, Výklad 183.
- 58 Srv. Kramer, Christos 107.

- 59 Srv. Vielhauer, Erwägung 208.
- 60 "Uvidíte" se nevztahuje na parúsii, viz 2.1.3.
- 61 Roloff, Markusevangelium 92.
- 62 Schnackenburg, Evangelium 317; srv. tamt. 323. Weihnacht, Menschwerdung 120n..177.
- 63 Viz výše 2.1.3.
- 64 Srv. Petersen, Composition 184n.
- 65 Weeden chápe celé Markovo evangelium jako polemiku proti této herezi. Marek však tyto tendence zřejmě za herezi nepokládal. Tím, že je spojil s ostatními tradicemi, zejména s pašijemi, chtěl se zřejmě jen vyhnout jednostrannostem. Schenk (Deutung 237 a Passionsbericht 37-51) má zase za to, že i pašijní příběh zahrnuje jeden "gnosticko-apokalyptický" pramen. Jeho výklady mne však dosud nepřesvědčily. Zdvojené údaje v pašijích odpovídají Markově tendenci k opakování údajů a nejsou dokladem pro užití různých pramenů. U výsledku Ježíšova, kde lze opravdu doložit dvě verze obžaloby, je zase předpokládán gnostický pramen (Passionsbericht 243) málo gnostický. Důležité však je, že i Schenk připisuje Markově redakci tendenci k historizování (Deutung 241; Passionsbericht 52-63).
- 66 Není vyloučeno, že imperfektum užitá ve vyznání setníkově (15,39) má zdůraznit, že se vyznavač přiznává k Ježíši ukřižovanému (Schenk, Passionsbericht 61).
- 67 Kee, Transfiguration 149n zdůrazňuje, že proměnění je apokalyptickou vizí, která předjímá eschatologickou budoucnost, a tak blízké očekávání začátku nového věku sice relativizuje, ale současně potvrzuje, že jde o skutečnost, která zatím není plnou přítomností.
- 68 Srv. Schweizer, Leistung 36-42.
- 69 Käsemann, Sackgassen 69.
- 70 I když se předpokládá, že Ježíš měl posláni Syna božím od samého počátku. Srv. Käsemann, Römer 7-11.
- 71 Tento význam převažuje v 3 1,1 a 1J 1,1.

- 72 Jako možnost to bere v úvahu např. Friedrich, 724, pozn. 52.
- 73 Srv. Wohlenberg, Markus 14n.
- 74 Srv. Hauck, Markus 11 s odkazem na Hos 1,2.
- 75 Srv. Glásswell, Beginning 40.
- 76 Srv. přehled diskuse u Taylora, Mark 152.
- 77 Srv. Wohlenberg, Markus 18-36; Wikgren, APXH 16-20.
- 78 K tomuto pojetí se blíží Menzies, Gospel 57; Montefiore, Gospels 3; Schnackenburg, Evangelium 322n.
- 79 K tomuto problému též Pokorný, Worte 272nn.
- 80 Lze v tom vidět doklad předlukášovského původu základní struktury Sk 10,34-43.
- 81 Na toto pozorování E. Auerbacha, Mimesis 44-46, upozornil již H. Schürmann, Überwältigung 209nn.214.

Literatura

(srv. výše pozn. 1)

- Achtemeier, P. J., The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catanae: JBL 91 (1972) 1982-221.
- Aland, K., Der wiedergefundene Markusschluss?: ZThK 67 (1970) 1-13.
- Auerbach, E., Mimesis, Bern²1959.
- Baird, J. A., Genre Analysis, in: H. Köster (vyd.), The Genre of the Gospels, Missoula 1972, 1-28.
- Balz, H., FOBEQ etc. (C-E), in: ThWNT IX (1973) 201-216.
- Bartsch, H. W., Der Schluss des Markusevangeliums: ThZ 27 (1971) 241-254.
- Best, E., The Temptation and the Passion. The Marcan Soteriology, Cambridge 1965.

- Betz, H. D. (vyd.), *Christology and a Modern Pilgrimage. A Discussion with N. Perrin, Claremont*²1971.
- Blinzler, J., *Jesusverkündigung im Markusevangelium*. In: W. Pesch (vyd.), *Jesus in den Evangelien (SBS 45)*, Stuttgart 1970, 71-104.
- Boman, Th., *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967.
- Bornkamm, G., *Jesus von Nazareth*, Stuttgart²1957.
- Bowman, J., *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah (Studia postbiblica 8)*, Leiden 1965.
- Bultmann, R., *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Berlin⁵1966.
- Týž, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen⁴1958 (Berlin 1961).
- Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen³1959 (Berlin⁵1966).
- Dungan, D. L., *Reactionary Trends in the Gospel Producing Activity of the Early Church: Marcion, Tatian, Mark*, in: H. Köster (vyd.), *The Genre of the Gospels*, Missoula 1972, 65-107.
- Týž, *On the Gospel of Mark*, in: *Jesus and Man's Hope*, Pittsburgh 1970, 51-98.
- Farmer, W. R., *The Last Twelve Verses of Mark*, Cambridge 1974.
- Friedrich, G., *EYAGGELIZOMAI etc.*, in: *ThW II* (1955) 705-735.
- Glaswell, M. E., *The Beginning of the Gospel*, in: týž a E. W. Fasholé-Luke, *New Testament Christianity for Africa and for the World (Sborník H. Sawyerrovi)*, London 1974, 36-43.
- Gnilka, J., *Jesus Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens (Die Botschaft Gottes. Ntl. Reihe H. 29)*, Leipzig 1972.
- Graß, H., *Ostergeschehen und Osterberichte*, Berlin²1964.
- Grundmann, W., *Das Evangelium nach Markus (ThHK 2)*, Berlin¹1973.
- Hadas, M., Smith, M., *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*, New York²1970.
- Hamilton, N. Q., *Resurrection Tradition and the Composition of Mark: JBL 84 (1965) 415-421*.
- Hauck, F., *Das Evangelium des Markus (ThHK 2)*, Leipzig 1931.
- Hennecke, E., Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen. Bd. I: Evangelien*, Tübingen 1959 (Berlin 1968).
- Hobbs, G. C., *N. Perrin on Methodology in the Interpretation of Mark*, in: H. D. Betz (vyd.), *Christology and a Modern Pilgrimage. A Discussion with N. Perrin, Claremont*²1971. 79-91.
- Horst, P. W. van der, *Can a Book End with GAR?; JThSt 23 (1972) 121-124*.
- týž, *Musonius Rufus and the New Testament: NovT 16 (1974) 306-315*.
- Horstmann, M., *Studien zur Markinischen Christologie (NTA 6)*, Münster 1969.
- Käsemann, E., *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, in: týž, *Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II*, Göttingen²1965, 31-68 (Berlin 1968, 132-169).
- Týž, *An die Römer (HNT 8a)*, Tübingen²1974.
- Karnetzki, M., *Die galiläische Redaktion im Markusevangelium: ZNW 52 (1961) 238-272*.
- Kee, H. C., *The Transfiguration in Mark: Epiphany or Apocalyptic Vision? in: Understanding the Sacred Text (Festschr. f. M. J. Enslin)*, Valley Forge 1972, 135-152.
- Köster, H., *Romance, Biography, Gospel*, in: týž (vyd.), *The Genre of the Gospels*, Missoula 1972, 120-147.
- Kramer, W., *Christos Kyrios Gottesohn (ATHANT 44)*, Zürich 1963 (Berlin 1970).

- Kümmel, W. G. (- Feine, P., Behm, J.), Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg¹⁷1973 (Berlin 1965).
- Kuhn, H. W., Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT 8), Göttingen 1971.
- Lightfoot, R. H., The Gospel Message of St. Mark, Oxford 1950
- Linnemann, E., Der (wiedergefundene) Markusschluss: ZThK 66 (1969) 255-287.
- Lohmeyer, E., Das Evangelium des Markus (Meyer^K I/2). Göttingen¹⁵1959.
- Mánek, J., Mark VIII,14-21: NovT 7 (1964) 10-14.
- Marxsen, W., Der Evangelist Markus (FRLANT 67), Göttingen 1956.
- Menzies, A., The Earliest Gospel, London 1901.
- Metzger, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, London-New York 1971.
- Montefiore, C. G., The Synoptic Gospels, Bd. I, London²1927.
- Perrin, N., Towards an Interpretation of the Gospel of Mark, in: H. D. Betz (vyd.), Christology and a Modern Pilgrimage. A Discussion with N. Perrin, Claremont²1971, 1-78.
- Týž, The New Testament. An Introduction, New York 1974.
- Perry, B. E., The Ancient Romances, Berkeley - Los Angeles 1967.
- Pesch, R., Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13, Düsseldorf 1968.
- Petersen, N. R., Composition and Genre in Mark's Narrative, in: H. Köster, The Genre of the Gospels, Missoula 1972, 174-200.
- Pokorný, P., Die Worte Jesu der Logienquelle im Lichte des zeitgenössischen Judentums: Kairos 11 (1969) 172-180.
- Týž, Výklad evangelia podle Marka, Praha 1974.
- Robinson, J. M., On the Gattung of Mark (and John), in:

- Jesus and Man's Hope, Pittsburgh 1970, 99-130.
- Roloff, J., Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung: EvTh 27 (1969) 73-95.
- Schenk, W., Die gnostisierende Deutung des Todes Jesu und ihre kritische Interpretation durch den Evangelisten Markus, in: K. W. Tröger (vyd.), Gnosis und Neues Testament, Berlin 1973, 231-243.
- Týž, Der Passionsbericht nach Markus, Berlin 1974.
- Týž, Besprechung von W. R. Farmer, The Last Twelve Verses: ThLZ 100 (1975) 680-682.
- Schille, G., Prolegomena zur Jesusfrage: ThLZ 93 (1968) 481-488.
- Týž, Offen für alle Menschen. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Theologie des Markusevangeliums, Berlin 1973.
- Schmithals, W., Markusschluss, Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf: ZThK 69 (1972) 379-411.
- Schnackenburg, R., "Das Evangelium" im Verständnis des ältesten Evangelisten, in: Orientierung an Jesus (Sborník J. Schmidovi), Freiburg-Basel-Wien 1973, 309-324.
- Schreiber, J., Die Markuspassion, Hamburg 1969.
- Schürmann, H., Die Überwältigung der antiken Stilregel durch die Geschichte Jesu Christi (1969), in: týž, Das Geheimnis Jesu (Die Botschaft Gottes, Ntl. Reihe, H. 28), Leipzig 1972, 208-220.
- Schulz, S., Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, Berlin 1969.
- Schweizer, E., Die theologische Leistung des Markus, in: týž, Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 21-42.
- Týž, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1967.
- Týž, Eschatologie im Evangelium nach Markus (1969), in: týž, Beiträge (s. o.) 43-48.

- Strecker, G., Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium: ZThK 64 (1967) 16-39.
- Týž, Literarkritische Überlegungen zum EYAGGELION - Begriff im Markusevangelium, in: Neues Testament und Geschichte (Sborník O. Cullmannovi), Zürich-Tübingen 1972, 91-104.
- Taylor, I., The Gospel According to St. Mark, London 1953.
- Trocé, E., La formation de l'Évangile selon Marc, Paris 1967.
- Vielhauer, Ph, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums, naposl. v: týž, Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), München 1965, 199-215.
- Týž, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin-New York 1975.
- Weeden, Th. G., The Heresy that Necessitated Mark's Gospel: ZNW 59 (1968) 145-158.
- Weihnacht, H., Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium (HUTh 13), Tübingen 1972.
- Weiß, J., Das älteste Evangelium, Göttingen 1903.
- Wellhausen, J., Das Evangelium Marci, Berlin² 1909.
- Wikgren, A., ARCHÉ TOY EYAGGELIOY: JBL 61 (1942) 11-20.
- Wilckens, U., Auferstehung, Stuttgart-Berlin 1970.
- Wohlenberg, G., Das Evangelium des Markus (KNT 2), Leipzig³ 1903.
- Zahn, Th., Einleitung in das Neue Testament, Bd. II, Leipzig³ 1924.

POHLEDY DO LUKÁŠOVY TEOLOGIE

Jiří Lukl

1. Víra a dějiny

Lukášova teologie je v úzkém vztahu k jeho psaným a ústně tradovaným zdrojům. Lukáš věří, že křesťanská víra spočívá na událostech spojených s Ježíšovým dílem a s životem apoštolů, a proto chce podat i historickou zprávu o tom, co se dělo, aby tím utvrdil víru svých čtenářů. Historie má pro Lukáše základní důležitost ve svém správném časovém sledu.

Nedá se však mluvit o "historizaci" zvěsti evangelia. Lukášovi je cizí objektivní přístup k dějinám v dnešním moderním smyslu. Lukáš užívá historie ve službě teologie. "Lukášovi jako historikovi porozumíme teprve tehdy, když jej pochopíme jako teologa" (E. Käsemann). "Lukáš je jak historik, tak i teolog, ale nejvýstižněji se o něm dá říci, že je evangelista. To je výraz, který v sobě zahrnuje obě předešlá označení." (I. H. Marshall)

Klíčovým pojmem Lukášovy teologie je "spasení" (SÓTERIA). Spasení jako přítomná realita pro ty, kdo činili pokání a uvěřili v Krista, ale současně jako náznak budoucího požehnání spojeného s jeho parúsíí. Lukáš byl především evangelista se zájmem vést lidi ke křesťanské víře, na základě spolehlivých zpráv o historických událostech. Nevěnuje se ani tak "dějinám spásy"; spíše přináší svědectví o spasení, zjeveném v Ježíši Kristu a hlášeném prvotní církví, o spasení, zakotveném v díle Ježíše, jako zkušenosti přístupné lidem.

Podstatnou část své teologické zvěsti buduje Lukáš na

tradici a nevytváří nějaká vlastní nová schémata. Bylo by jednostranně tvrdit, že Lukášovo dílo zobrazuje "raný katolicismus". Ani ve Skutcích apoštolských nenajdeme nikde zvláštní důraz na církev jako na instituci. Tam je církev především církví misijní, která žije a jedná pod vedením Duha svatého a v jeho moci.

Křesťanská víra je založena na událostech, které se staly v dějinách. Kdyby byla jen záležitostí myšlení, nebylo by třeba se Ježíšovým životem a prvotní církví zabývat. Biblické křesťanství se však zaměštnává interpretací božího zjevení v dějinách lidstva.

V případě Lukášova dvojdíla (L, Sk) autor sám hned v úvodu evangelia vysvětluje, jaké důvody jej vedly k sepsání (L 1,1-4). V souladu s tehdejšími literárními zvyklostmi uvádí evangelium slovy, která by se dala volně reprodukovat takto: "I když se již mnozí pokusili sestavit vyprávění o věcech, které se mezi námi daly, tak jak nám byly předány těmi, kdo byli od počátku očitými svědky a služebníky toho slova, pokládal jsem i já za dobré, když jsem důkladně všemi těmi věcmi prošel, abych ti to v pravém sledu napsal, vznešený Teofile, abys znal pravdu týkající se věcí, o kterých jsi byl informován." Dedikace spisu Teofilovi má mimo jiné vyjádřit, že se zde nepředkládá nějaké pokoutní učení (Sk 26,26).

Prolog ukazuje také, že Lukáš se neváže na své předchůdce, ani na jejich metody. Přistupuje ke svému úkolu nově. I rozsahem látky se liší od ostatních synoptiků. Sáhá zpět, když do evangelia vkládá příběh Ježíšova narození (L 1-2), pokračuje pak sepsáním Skutků.

Prolog je psán dobrou řečtinou; odpovídá v určitém smyslu typické formě prologu. Lukáš nepopíratelně píše literární dílo, které je určeno i širší veřejnosti, ne pouze kruhu křesťanské církve.

2. Dějiny a inkarnace

Zvláštní důraz klade Lukáš na pojem "svědek". O dvanácti učedlnících (ve Sk) nepíše jako o vedoucích v církvi a nezmi-

ňuje ani nějaké jejich postavení v hierarchii prvotní církve. Zajímají ho především jako "očití svědkové vzkříšení" a jako ti, kteří prožili mnohé s pozemským Ježíšem. Výraz "očití svědkové" (L 1,2) má pro Lukášovu teologii podstatný význam. Vztahuje se v prvé řadě na apoštoly. Očití svědkové byli s Ježíšem od začátku časové (Sk 1,21n) i v prostorovém smyslu již od jeho galilejského působení (Sk 10,37nn, srov. Sk 1,8). Jejich hlavním posláním bylo, aby potvrdili skutečnost vzkříšení (Sk 1,21n; 2,32; 3,15; 4,33; 5,32; 10,41; 13,31).

Proto Lukáš teolog musel být i historikem. Věděl, že víra, kterou hlásá, stojí nebo padá s historií Ježíše a s historií prvotní církve.

Lukášův styl psaní namnoze připomíná styl Septuaginty. Lukášovy spisy v určitých rysech navazují na tradici Starého zákona. Je to patrné např. na způsobu, jak Lukáš vidí usku-tečňování božích plánů v dějinách. Jeho dílo jako by zobrazovalo pokračování dějin zachycených Starým zákonem. Píše z určitého hlediska, které sleduje boží jednání v historických událostech. Proto je obtížné srovnávat Lukáše s antic-kými historiky.

3. Prameny

Evangelisté nebyli jen sběrateli pramenů, byli současně i teology, kteří pracovali na vlastní koncepci evangelia a svobodně nakládali s látkou jim dostupnou.

Co se Lukášových zdrojů týče, nejpravděpodobnější stále zůstává teorie dvou pramenů, podle níž Lukáš čerpal z Markova evangelia a z druhého hlavního pramene, o kterém se všeobecně soudí, že jej užíval i Matouš. Uznává se domněnka, že za asi dvěma sty verši, které jsou společné Mt a L, avšak nemají paralely u Mk, je ztracený doklad, v teologické literatuře označovaný jako Q. Slovní rozdíly, které se najdou při srovnávání Mt a L, ukazují jednak na jejich redakční činnost, jednak se odhaduje, že každý evangelista mohl mít přístup k rozdílné recenzi tohoto zdroje. Navíc Lukáš čerpal ještě z dalšího zdroje (nebo zdrojů), někdy označovaného "L".

S touto Lukášovou zvláštní látkou je nutno zacházet zvláště opatrně. Tyto oddíly nejsou zcela homogenní. Materiál pravděpodobně pochází ze dvou okruhů tradice. H. Schürmann soudí, že část Lukášovy zvláštní látky pochází z tradice Q. Je evidentní, že Lukáš podrobil všechny své zdroje stylistické revizi.

Všeobecně se dá říci, že Lukáš většinu svých zdrojů uspořádává do jednotlivých bloků podle zdrojů a jen zřídka-kdy spojí látku ze dvou rozdílných pramenů. Tím se liší od Matouše, který sestavuje materiál z různých pramenů tematicky. Lze usuzovat, že Lukáš předává obsah svých zdrojů v podstatě nezměněný - až na některé výjimky, např. v pašijních příbězích (L 19-24).

Z Marka Lukáš vynechává jen dva delší bloky (Mk 6,45-8,26; 9,42-10,12), jinak se jej drží s minimálními odchylkami, až na chronologické a geografické údaje. Ježíšovu službu zasazuje do širokého kontextu římských a židovských dějin (L 3,1n), mnohé perikopy redakčně spojuje, details ho však zajímají už méně. Z těchto příčin se i obraz Ježíše a jeho učení u Lukáše poněkud liší od obrazu u Marka; především vidíme, že koncept "mesiáského tajemství" chybí.

Méně snadné je zjišťování změn, které Lukáš eventuálně provedl ve svých dalších zdrojích. Co se pramenů Skutků týče, je velice nesnadné dojít k nějakému závěru a určit je. Skutky jsou psány celkem jednotným stylem a je téměř nemožné najít předlukášovské rysy. Lukáš tu zřejmě čerpal z více zdrojů. Ve Sk 13-28 při popisování cest někdy mluví v první osobě množného čísla. Můžeme se domnívat, že jako základ příběhů byly použity zdroje z jednotlivých okruhů církve. Nelze to však uspokojivě vymezit. Četná kázání, která jsou uváděna v průběhu sepisování dějin prvotní církve, chtějí zřejmě zdůraznit, že kázání byla integrální součástí zvěstovatelské a misijní činnosti prvotní církve.

4. Teologický koncept

H. Conzelmann podal ucelený pohled na teologickou koncepci Lukášova dvojdíla svou monografií "Die Mitte der Zeit" (1954). I když některé z jeho dílčích závěrů jiní teologové vyvrátili, přece jeho dílo má pro studium lukášovských spisů základní význam.

Klíčovým pojmem Conzelmannova přístupu jsou "dějiny spásy" (Heilsgeschichte). Zatímco Marka popisuje jako "komentář ke kerygmatu" a Matouše jako teologa rozvíjejícího téma zaslíbení-naplnění, charakteristiku Lukáše vidí v tom, že přináší souvislý vývoj dějin spásy (Grundriss der Theologie des Neuen Testaments).

Conzelmannovy teze vycházejí z předpokladu, že první křesťané žili v naději na bezprostřední parúsií Ježíše. Bylo nebezpečí, že silný eschatologický zájem prvotní církve bude nahrazen deziluzí, když k parúsií nedojde podle očekávání. Na apokalyptické nadšení měla navázat víra přizpůsobená životu ve světě, který ve své existenci pokračuje dál. Podle Conzelmannova se Lukáš s tímto problémem vypořádal ze všech prvokřesťanských teologů nejúspěšněji. Čas mezi dvěma příchody Ježíše na tuto zem, ve kterém církev žije, není třeba vidět negativně. Naopak, je to období s pozitivní náplní. Je to čas, ve kterém se postupně uskutečňuje předpověděný boží plán, zaslíbení se dál naplňují. Lukáš upoutává pozornost církve na její úkoly, které jsou jí svěřovány a které pod vedením a v moci Ducha svatého má konat v současné době, až do chvíle náhlé parúsiie.

V Conzelmannově pohledu vidí Lukáš průběh světových dějin rozdělen do tří období: období Izraele, které trvalo do Jana Křtitele, včetně. Pak přišla doba činnosti Ježíše ("střed času") L 4,13; 22,3. A konečně období církve, jež dosud trvá. Celkovým záměrem Lukášových spisů bylo, aby nahradil naději bezprostřední parúsiie teorií o postupu křesťanských dějin různými obdobími. Posunul důraz v křesťanské víře z budoucnosti na minulost a současnost dává pozitivní význam. Vykresluje naplnění zaslíbených spásitelných událostí, které začaly služ-

bou Ježíše a pokračují činností církve.

Co se Skutků apoštolských týče, je Conzelmannovi svým postojem blízký E. Haenchen ("Die Apostelgeschichte", 81-103, 670-689). Zdůrazňuje, že Lukáš je předně a především teolog, spisovatel, který se snažil "vzdělávat" církev své doby, a že historické zřetelky podřizoval tomuto účelu. Lukášovým zá- měrem bylo ukázat, jak se evangelium šířilo světem až do hlavního města tehdejšího světa, do Říma. Přitom pojednal o aktuálních problémech církve svých dnů, zvláště co se týče jejích vztahů k židovství. Pohané už nemusí přísně dodržovat zákon: jak bude však možné udržet návaznost a pokračování dějin spásy? Lukáš odpovídá, že představitelé církve neskon- covali s židovstvím, ale uchopili jeho pravý význam, a že je Bůh sám povolal do misie pohanů. Na druhé straně, když se církev jednou oddělila od židovství, už nestála v příznivé pozici před Římem jako židé a byla vystavena perzekuci. To- muto politickému problému Lukáš čelil tím, že ukázal, že křesťanství je pokračováním židovství, že je politicky bez- úhonné a že jako takové bylo v apoštolské době uznávání i od úřadů.

M. Dibelius a G. K. Barrett upozorňují, že k Lukášovi máme přistupovat jako ke kazateli. Lukášův význam není v tom, že přetvořil křesťanskou zvěst do termínů "dějin spásy" (to našel už v tradici prvotní církve), nýbrž že se jí snažil přiblížit svým čtenářům formou kázání, která v knize Skutků přednášejí Petr, Štěpán nebo Pavel.

I. H. Marshall vidí spasení jako ústřední motiv celé Lu- kášovy teologie. Pojem "spasení" mu představuje klíč k Luká- šově teologii. Ne dějiny spásy, nýbrž spasení samo je téma, kterým se Lukáš zabývá v obou svých spisech. Jazykově se to dá doložit zvláštním způsobem použití tohoto výrazu ve srov- nání s ostatními evangelisty. Co do počtu výskytů se Lukáš neliší od ostatních evangelistů (sloveso ΣΩΖΕΙΝ: Mt 15x, Mk 14x, L 17x, Sk 13x). U Lukáše se však vyskytuje i ve vý- znamu "uzdravit" a "zachránit od nebezpečí". Slovesa užívá v duchovním smyslu, který vynikne přirovnáním s ostatními synoptiky. Výrazy "Spasitel" a "spasení" nenajdeme u Mt ani

Mk, avšak u L 6x a ve Sk 8x. Je pravda, že se tyto výrazy vyskytnou i jinde v Novém zákoně. Je také pravda, že Lukáš je používá tak, jak je přejal ze svých zdrojů, a že sám je- jich užití nerozvinul. Avšak pozoruhodná je právě jeho od- lišnost v tomto bodě v porovnání s jinými synoptickými evan- gelií.

5. Koncept spasení

"Spasení znamená akci nebo výsledek vysvobození, nebo záchrany před nebezpečím či nemocí. Zahnuje v sobě bezpečí, zdraví a prosperitu. V Písmu můžeme sledovat pohyb od více tělesných aspektů směrem k morálnímu a duchovnímu vysvoboze- ní. Nový zákon zřetelně naznačuje, že člověk je poddán hří- chu, ukazuje na nebezpečí hříchu, ale i na vysvobození, které lze nalézt výhradně v Kristu." (G. Walters)

V evangelích v celé řadě případů znamená ΣΩΖΕΙΝ uzdra- vení z nemocí, nebo vysvobození od jiného ohrožení života. Najdeme zde však i určité spojitosti mezi Ježíšovým uzdravo- váním a spasením, které lidem přináší. Společná je boží moc zjevená v Ježíši a vyvolávající víru (srv. L 6,9; 7,50; 8,36. 48,50; 17,19; 18,42. Obdobné příklady najdeme i ve Sk 4,9; 14,9; 27,20.31). Ježíšovo uzdravování je viděno jako součást jeho moci spasit člověka. Lukáš neopomene zdůraznit, v soula- du s pohledem Starého zákona, že za spasením stojí boží moc, že záchrana člověka je božím dílem.

Lukášův pojem "spasení" navazuje na starozákonní pojetí. Když cituje Starý zákon, často užívá doslovné výroky ze Sep- tuaginty (LXX). Úvodní dvě kapitoly evangelia vycházejí ze starozákonní zbožnosti a jsou psány v terminologii Septuaginty. H. H. Oliver (The Lucan Birth Stories) ukazuje, že příbě- hy narození obsahují hlavní témata Lukášovy teologie a že je Lukáš uvádí proto, aby ukázal záměr svého díla. Už zde, v sa- mém úvodu, ukazuje, že základním zdrojem spasení je Bůh-spa- sítel (L 1,47). Boží Syn se narodil jako Spasitel, který při- náší lidem svůj pokoj (L 2,11.14). Boží spasení, přicházející v Kristu, je sice určeno především pro boží lid, ale dosáhne

i pohany (L 2,29-32).

Ústředním tématem Lukášových spisů je Ježíšova nabídka spasení. Výrok, který shrnuje celou zvěst jeho evangelia, zní: "Syn člověka přišel, aby hledal a spasil, co zahynulo (L 19, 10). Tímto veršem uzavírá Lukáš příběhy Ježíšovy činnosti v Galileji a Judeji. V perikopě o Zacheovi je na velice ná- zorném příkladě shrnut význam a smysl Ježíšova poslání: při- šel, aby spasil.

Lukášovy teologické důrazy objevujeme nejlépe ve srovná- ní s ostatními synoptiky. Každý z evangelistů má svůj vlastní přístup k tradici. Marek je soustředěn na osobu Ježíše. Vy- kreslí jej jako Krista a především jako Syna božího. Boží au- torita Ježíše je zjevena těm, kteří dostali oči, aby ji vidě- li. Markovo evangelium obsahuje "tajemství epifanie". Výrazu "evangelium" užívá ve spojení s věcným obsahem svého spisu jako předpokladu k pochopení ústně zvěstovaného evangelia.

U Matouše převažují dvě hlavní témata. Především, že Je- žíš je zaslíbený Mesiáš Starého zákona. Zdá se, že Matouš chce ukázat Židům, že Ježíš byl Mesiáš a že církev je pravým božím lidem. Jeho druhým výrazným tématem je Ježíšovo učení. Na rozdíl od ostatních evangelistů sestavuje tuto látku do tématických celků.

Na základě těchto srovnání nám vynikne téma spasení jako významný rys Lukášova evangelia a Ježíš jako ten, který lidem toto spasení přináší. Však Lukášův záměr je v podstatě obdob- ný jako záměr ostatních evangelistů. Každý se soustřeďuje na to, aby představil Ježíše jako Spasitele. Zatímco Marek zdů- razňuje osobu Ježíše, Matouš Ježíšovo učení (Jan ukazuje na věčný život v Ježíši), Lukáš se soustřeďuje hlavně na spase- ní, které v Ježíši k lidem přichází.

Po teologické stránce má svou velkou důležitost periko- pa o Ježíšově vystoupení v synagoze v Nazaretě - L 4,16-30. V Lukášově evangeliu zahájil tento příběh Ježíšovu veřejnou činnost, je to vyhlášení jeho programu. Teologické motivy zde obsažené se v různých formách vyskytují v průběhu celého díla, až pak vyvrcholí v Zacheově perikopě (L 19,1-10).

Ježíš v synagoze cituje Starý zákon a mluví o jeho na- plnění. Čas naplnění je zde charakterizován jako období spa- sení. Z citace Iz 61,2 přijímá především pozitivní část vý- roku, zmínka o "dnu pomsty Boha našeho" je v L 4,18n vyne- chána. Ježíšova služba se zaměřuje hlavně na spasení ve všech jeho kladných aspektech. Podobnou výpověď najdeme i v Ježíšově odpovědi Janovým učedníkům (L 7,22). Také zde jsou uvedeny výlučně Ježíšovy skutky záchrany a pomoci těm nejpotřebnějším lidem. Odpověď vrcholí tím, že se "zvěstuje evangelium chudým".

6. Evangelium a chudí

Zde se dostáváme k dalšímu významnému rysu Lukášovy teologie. Všichni trpící stojí v popředí zvláštního zájmu Ježíše v celém Lukášově evangeliu. Výraz "chudí" (PTÓCHOI) vychází ze starozákonního významu slova: myslí se na ty, kteří jsou chudí, nemajetní, "utiskovaní", protože chudí by- li v tehdejší době bezmocní před vykořisťováním ze strany mocných a bohatých. Pojem chudý tak v sobě zahrnuje jak představu bezmoci, tak i závislosti na Bohu. Ti, kteří jsou chudí, jsou závislí na Hospodinově přízni. Jen Bůh sám může naplnit jejich potřeby.

L 4,18n dále zdůrazňuje, že Ježíš sám je vlastně napl- něním prorocství. Když káže, přináší lidem spasení. Citát z proroka Izaiáše popisuje účinky jeho kázání v metaforic- kých výrazech, jako vysvobození zajatců a vidění slepého. To vše nelze oddělit od Ježíše samého, od jeho osoby. Uče- dlníci na cestě do Emaus o Ježíši říkají, že "byl muž pro- rok, mocný v slovu i v skutku před Bohem i před lidmi" (L 24,19). Pohled na Ježíše jako na proroka byl v prvotní církvi běžný a že jej Lukáš sám přejímá, je patrné ze Sk 3,22n a 7,37.

Ježíšovo kázání manifestovalo moc Božího království. To je v souladu s pojetím božího slova ve Starém zákoně, které samo o sobě je mocné a vykoná boží vůli (Iz 52,10n). Slovo Ježíše je účinné tím, že přináší a přibližuje lidem království boží. Od této chvíle toto království působí a

v budoucnosti se zjeví v plnosti. To Bůh je při práci, když např. Ježíš uzdravuje nemocné (L 5,17). Proto ti, kteří to vidí, oslavují Boha, že navštívil svůj lid (L 7,16).

Víc než ostatní evangelisté zdůrazňuje Lukáš Ježíšovo stolování s celníky a jinými hříšníky, s lidmi, kterých se zbožní lidé stranili. Tím, že se Ježíš s nimi stýká a projevuje o ně svůj spasitelný zájem, demonstruje jednak boží lásku k těmto lidem a velikost božího odpuštění, ale také předznamenává účast na eschatologické hostině v království božím. Farizeové a zákoníci jej kriticky sledují a v příhodnou chvíli svoji nelibost dají zřetelně najevo.

U Marka (Mk 2,16) mají v souvislosti s Ježíšovým povoláním celníka Léviho zákoníci a farizeové vůči Ježíšovu stolování s celníky a hříšníky svoje výhrady. V paralele u Lukáše (L 5,30) Ježíšovi odpůrci navíc ještě "reptají". Tím Lukáš rozdílnost postojů zdůrazní. Podobnou situaci vidíme i v L 15,1-2: Ježíš přijímá celníky a hříšníky, jí s nimi a farizeové a zákoníci se proti tomu bouří a "reptají". V Zacheově perikopě najdeme hned několik teologických motivů pro Lukáše příznačných: když Ježíš zavolal celníka Zachea se stromu dolů, že musí zůstat u něj v domě, ozývá se "reptání" těch, kteří stáli okolo. Setkání s Ježíšem však přineslo Zacheovi i jeho rodině spasení (L 19,1-10). Tím, že Zachea označuje za "syna Abrahamova", chce Židům ukázat, že se Bůh ve své lásce sklání i k takovým lidem. Ježíšův zájem právě o takové lidi je v této souvislosti popisován výrazem (19,10) připomínajícími Pastýře, který hledá svůj rozptýlený lid ("Zahynulé hledati budu, a zaplašenou zase přivedu..." Ez 34,16). Přibližně stejný obraz najdeme u L 15,3-7, kde Ježíš ospravedlňuje před farizeji své stolování s hříšníky pomocí podobenství o nalezení ztracené ovce. Jeho posláním je, aby hledal ztracené a přivedl je zpět k Bohu.

Téma odpuštění a Boží lásky k hříšným lidem je obsaženo i v podobenství o marnotratném synu (L 15,11-32). Podobenství ukazuje boží lásku ke ztraceným lidem. Je to především Bůh, kdo se raduje, když ztracená ovce je opět nalezena, když se ztracený syn vrací (v. 24). Je to Bůh, kdo hledá a

zve ke spoluradosti i toho, který se domnívá, že je s ním všechno v pořádku, že spasení nepotřebuje (v. 28,32). Uvedené příklady z L 19 a L 15 patří k Lukášově zvláštní látce, ve které lze dobře sledovat jeho teologické důrazy.

Podobné myšlenky, které jsme si uvedli v předešlých příkladech, obsahuje i podobenství o večeři (L 14,15-24), kde pán domu nechává nakonec pozvat "chudé, chromé, kulhavé a slepé", když bohatí a vážení lidé jeho pozvání odmítli. Seznam zde vyjmenovaných lidí je podobný tomu, který uvádí L 4,18. To všechno naznačuje, že pozvání takových lidí na večeři je znamením skutečnosti, že se naplňují boží zaslíbení o spasení.

Lukáš také ukazuje zvláštní pozornost, kterou Ježíš věnuje ženám. V dobách, kdy pohrdání ženami nebylo nic neobvyklého, bylo Ježíšovo počínání výjimkou, které si Lukáš všímá ve více případech. V evangeliu uvádí dva příklady, kdy Ježíš přináší odpuštění a uzdravení ženám (L 7,36-50; 13,10-17). V obou případech to vzbudilo nevoli u farizeů. Lukáš jako jediný z evangelistů uvádí příběh o Marii a Martě (L 10,38-42) a o Ježíšově soucitu s vdovou z Naim, které vrátil jejího syna (L 7,11-17). Dále zmiňuje Marii Magdalenu (L 8,2), kterou Ježíš uzdravil z posedlosti ďábla, ale zvláště zdůrazňuje místo žen, které Ježíši pomáhaly na jeho cestách (L 8,1-3). Jen Lukáš zmiňuje ženy, které plakaly pro Ježíše, když šel cestou na Golgotu (L 23,27n). I všechny tyto zmínky o Ježíšovu vztahu k ženám patří do rámce Lukášova evangelia, jehož celkovým záměrem také je "ukázat na šíři božího milosrdenství" (I. H. Marshall, Luke). Ježíšovy skutky milosrdného soucitu s trpícími a ponižovanými lidmi jsou vedle jeho učení nedílnou součástí evangelia.

V oddíle "blahoslavenství a běda" (L 6,20-26) Ježíš slibuje těm, kteří trpí a jsou haněni a pronásledováni, že prožijí proměnu svého nešťastného údělu. Hrozí však bohatým a úspěšným, že přijdou o své současné pozice. Sociální zaměření těchto výroků vynikne ve srovnání s blahoslavenstvími u Matouše (Mt 5,3-12), kde jsou zdůrazněny více duchovní ctnosti a jejich odměna. Tuto domněnku potvrzuje řada oddílů

s podobným zaměřením. Např. Marie oslavuje Boha, protože "vládaře svrhl s trůnu a ponižené povýšil, hladové nasýtil dobrými věcmi a bohaté poslal pryč s prázdnou" (L 1,52n). Podobnoství o boháči mluví také o změně podmínek pro bohaté lidi (L 12,13-21), zatímco učedníci dostávají zaslíbení, že Bůh bude o ně pečovat (L 12,22-34). Také na hostině v domě farizeově Ježíš vypráví podobnoství, které se týká záměny míst u stolu (L 14,7-11). I toto podobnoství ukazuje spíš na budoucí mesiášskou hostinu a nechce jen učit dobrým společenským mravům. Hlavním oddílem, kde toto téma vynikne, je podobnoství o boháči a Lazarovi. Není zde žádné zmínky o jejich zbožnosti či bezbožnosti, jenom se konstatuje, že v budoucím světě budou jejich role zaměněny (L 16,25).

Učení o bohatství a chudobě musíme vidět v jeho širším kontextu. Viděli jsme, že "chudí", kterým se zvěstuje evangelium, jsou lidé nemajetní a závislí na Bohu a na boží pomoci. Bohatými se mívají lidé spokojení sami se sebou, kteří Boha nepotřebují. Klíč k porozumění podobnoství o boháči je ve výroku: "Tak je to s tím, kdo si hromadí poklady a není bohatý před Bohem" (L 12,21). Navíc u Lukáše najdeme i důraz na dávání almužen (L 11,41; 12,33; Sk 9,30; 10,2.4.31) jako pozitivního postoje majetných. V prvotní církvi byla jejich obdobou sbírka na chudé v Jeruzalémě, o níž mluví kniha Skutků (Pokorný). Ze vztahu k Bohu plyne nový vztah k majetku a k bližním.

7. Cesta k cíli

K dalším charakteristickým rysům Lukášova evangelia patří skutečnost, že Lukáš rozsáhlou část svého spisu (L 9,51-19,48) koncipuje jako "cestovní zprávu". Motiv cesty do Jeruzaléma je přítomný už u Marka, pouze v rozsahu jedné kapitoly (Mk 10, zvl. 17 a 32nn). Obsah "cestovní zprávy" je velice různorodý, sestává většinou z nemarkovské látky. Přitom se nedá říci, že by motiv cesty byl ve většině perikop přítomen. Avšak od L 9,51 je Jeruzalém na obzoru jako cíl Ježíšovy cesty, jako místo, kde musí Ježíš trpět.

Hlavním tématem oddílu je Ježíšovo učení, ve kterém se střídají instrukce učedníkům a diskuse s Ježíšovými oponenty. Zatímco Matouš umísťuje rozpravy proti farizeům z Q do oblasti Jeruzaléma, Lukáš je užívá v "cestovní zprávě". V tom se odráží Lukášova redaktorská práce. Polemika proti farizeům a kázání evangelia lidem sociálně postiženým zdůrazňují boží milost.

8. Kázání evangelia

Hlavním tématem knihy Skutků apoštolských, stejně jako Lukášova evangelia, je evangelium o spasení. Téma a program druhé knihy je předznamenán slovy Sk 1,8: "... přijmete moc Ducha svatého, který na vás sestoupí, a budete mi svědky v Jeruzalémě a v celém Judsku, Samařsku a až na sám konec země." Podle H. Conzelmanna (Die Mitte, 128-139) měl Lukáš při sepisování Sk na mysli i zcela konkrétní záměr: chtěl ukázat, že křesťané nejsou žádní zločinci, že žijí v mezích římského zákona. Vzhledem k rozsahu a obsahu látky Skutků se však dá soudit, že autor seznamuje církev s obsahem křesťanské zvěsti a že ji vede k misijní pohotovosti.

Hlavním rysem Lukášova evangelia je Ježíšova zvěst o spasení a Ježíš sám, ústřední postavení ve Skutcích apoštolských zaujímají zase kázání učedníků o Ježíši a o jeho spasení. "Boží slovo" a jeho zvěstování je spojovacím článkem mezi obdobím církve a dobou Ježíše. "Je to vlastně Bůh sám, kdo podle svého plánu určuje běh "božího slova". Toto "boží slovo" spojuje čas církve s časem Ježíše. Zvěst o Ježíši přináší skrze víru odpuštění hříchů a záchranu na soudu. Tím je nalezena i spojnice, která spojuje obě epochy. A tak první kniha (která popisuje Ježíšův život jako dobu spásy) dovoluje a dokonce vyžaduje sepsání druhého dílu: zjevené spasení musí být kázáno všem národům. Tato misie slouží k probuzení víry a jí se dosahuje spasení" (E. Haenchen, Apostelgeschichte, 87n).

V kázáních, kterých je ve Skutcích uvedena celá řada a která by si zasloužovala zvláštní pozornost (viz např. U.

Wlücksens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, 1961), jde především o to na základě starozákonních míst doložit, že Ježíš byl Mesiáš. Ve svém celku představují christologii tak, jak ji Lukáš přijímá a prezentuje ve své době. Vyvýšení Ježíše je základním a spojovacím bodem všech kázání ve Sk. Je to vyjádřeno i titulem Pán, který se u Matouše a Marka vyskytuje velice zřídka, zatímco u Lukáše je nejčastějším označením Ježíše.

Povýšení Ježíše a udělení titulu Pán má spasitelný význam. Spasení je ve Starém zákoně spojováno se jménem Jahve, Pán (Hospodin), který "odpouští přestoupení a na hřích nevzpomíná více" (Jr 31,34). Odpouštění je Lukášův charakteristický výraz pro obsah spasení. Protože Ježíš je Pánem - je zajedno s Bohem - má právo i odpouštět. Povýšení Ježíše je tedy v Lukášově pohledu spasitelná událost.

Opětovně je v kázáních kladen důraz na skutečnost, že to byl Bůh, kdo Ježíše vzkřísil a vyvýšil. Je to v harmonii s Lukášovým pohledem, že za celým děním spásy stojí a jedná Bůh Otec. Tento důraz lze konečně sledovat v obou Lukášových spisech.

Když se káže evangelium, je to na boží příkaz (Sk 5,20). Také vyslání misionářů se děje z božího rozhodnutí a pod božím vedením (Sk 8,26; 9,10-12; 10,19n atd.). Pán otevírá srdce člověka, aby mohl přijmout zvěst evangelia (Sk 16,14). I příležitost k pokání je božím darem (Sk 5,31; 11,18). Lukáš tak zdůrazňuje boží milost, která vede ke spasení. Evangelium je boží milostí (Sk 20,24) a skrze milost boží přicházejí lidé k víře (Sk 18,27).

9. Pokání

Vedle víry klade Lukáš už ve svém evangeliu větší důraz než jiné evangelisté na potřebu pokání. Jako jediný uvádí etické důsledky učení Jana Křtitele, když vysvětluje, co bylo míněno "ovoce pokání" v praktickém životě (L 3,8.10-14). Také k výroku "Nepřišel jsem volat spravedlivé, ale hříšníky" (L 5,32) připojuje Lukáš "k pokání" (na rozdíl od Mt 9,13).

I na mnoha dalších místech se slovo pokání vyskytuje jako Lukášův oblíbený výraz (L 13,3.5; 15,7.10; 16,30; 17,3n a vedle toho celá řada výskytů tohoto výrazu ve Sk), který naznačuje Lukášův teologický zájem a důraz na téma "pokání". Vzkříšený Pán pověřuje své učedníky, aby v jeho jménu "zvěstovali pokání na odpuštění hříchů všem národům" (L 24,47).

Co se výrazu "obrácení" týče, znamená tento u Lukáše spíš obrácení se k Bohu, než přijetí jiného způsobu života. Zvěst o Kristu má v jeho spisech především charakter rozhodování. "Obrácení" se ke Kristu neznamená zdokonalení přirozeného života, nýbrž ve svých důsledcích je to rozhodnutí "na život a na smrt" - jak je tomu už i ve SZ (Dt 30,19; 28,1nn). "Obrácení" je pro něj výrazem, kterým označuje pozitivní aspekt aktu pokání (Sk 26,18-20). Výraz "obrácení" pro Lukáše není synonymem k výrazu "pokání", nýbrž označuje jeho pozitivní stránku (EPISTREFO, G. Bertram, ThWNT, 726-728). Je to výraz pro celý proces pokání a víry v Boha.

10. Radost

Celým Lukášovým dílem zaznívá také motiv radosti. Radost provází slyšení zvěsti o spasení (L 2,10; 8,13), ale i vědomí, že něčí jméno je zapsáno v nebesích (L 10,20). Zachheus přijímá Ježíše jako hosta do svého domu a to je důvod k radosti (L 19,6). Lidé, kteří sledují Ježíše při uzdravování nemocné ženy, se radují "ze všech těch slavných skutků" (L 13,17), protože boží pomoc je vždycky důvodem k radosti. L 15 je kapitolou o radosti z nalezení toho, co bylo ztraceno. Ale tato radost je jen ozvěnou radosti z navrácení se hříšníka, který činí pokání (L 15,5.7.10.32). Tón radosti, který se ozývá v Lukášově evangeliu, zní pak i celými Skutky. To, co Ježíš v blahoslavenstvích o radosti učí (L 6,22n), to si učedníci teď mohou ověřovat v praxi a umí se radovat z toho, že "trpí protivenství pro jméno Pána Ježíše" (Sk 5,40n). Radost je zmiňována nejen v souvislosti s misijním šířením křesťanské zvěsti (Sk 11,23; 15,3.31; 12,14), ale přichází také ve chvílích, kdy se lidé obracejí k Bohu (Sk 2,46; 8,8; 8,39; 13,48.52; 16,34).

Taková radost je obyčejně v přímé souvislosti s oslavováním Boha. Patří k výrazným rysům Lukášova evangelia, že různé příběhy často vyústí do chvály a oslavování Boha těmi, kdo jsou na příbězích účastníci buď přímo, nebo i jako pozorovatelé. Při narození Ježíše se radují jak andělé, tak i pastýři, a všichni oslavují Boha (L 2,13n.20). Podobně jedná i Simeon (L 2,28). Ježíšův triumfální vjezd do Jeruzaléma je provázen oslavováním Boha (L 19,37n), ale i jeho smrt způsobí, že přihlížející setník Boha velebí (L 23,47). A konečně učedníci, když se rozloučili s Ježíšem, vrátili se "s velikou radostí" do Jeruzaléma a přitom "chválili Boha" (L 24, 52n). Loučení nepřináší smutek, nýbrž radost. Ježíš zůstává učedníkům v mysli tak, jak jej viděli odcházet: jako ten, který jím žehná. V jeho žehnání zůstávají zde na zemi spojeni s ním v nebi a proto se mohou radovat. Proto také další život prvotní církve je ve Skutcích charakterizován výrazy radosti a chválení Boha v modlitbách.

Ve všech synoptických evangeliích je kladen důraz i na pozvání k následování Ježíše. Ti, kdo jej chtějí následovat, mají být připraveni vzdát se všeho (př. bohatý mládenec Mk 10,21 a paral.). U Lukáše se tento příkaz stává ještě naléhavějším. Je to patrné při povolání učedníků (L 5,11.28), kteří opustili své domovy (L 18,28) a následovali Ježíše. Vyplývá to i z Ježíšovy odpovědi tomu, který jej chtěl následovat (L 9,57n): následování znamená rozhodné skoncování s minulostí. V důraznější formě zaznamenává Lukáš i Ježíšův výrok o zřeknutí se všeho, chce-li být kdo jeho učedníkem (L 14,25-33). Co to může znamenat v praxi, je ukázáno na příkladě Zachea (L 19,8).

11. Závěr

Lukáš neměl přímé spojení s historickým Ježíšem a byl závislý na tradici. Dostupnou látku redakčně uspořádává, včetně kritického výběru. Ústředním tématem jeho díla je spasení. Pojem spasení je úzce svázán s dějinami. Lukášova teologie spočívá na historii v tom smyslu, že boží spasení se zjevilo v Ježíši Kristu uprostřed dějin. Teologie tyto

události reflektuje a vyjadřuje jejich význam.

Pro Lukášovu teologii je příznačné, že reflektuje motivy ve starší tradici již přítomné, není pouhým předavatelem tradice, nýbrž ji také interpretuje do dané situace. Jeho podání je účinným základem a zdrojem misie těch, kteří ještě víry nedosáhli. Ve svém dvojdíle spojil popis příběhů o Ježíši a příběhů ze života prvotní církve. Ukazuje, že předěl mezi těmito dvěma údobími není zdaleka tak hluboký jako mezi dobou prorockou a dobou, ve které je kázáno evangelium. Dějiny spásy lze proto vidět spíš ve znamení "zaslíbení a naplnění", než v trojdílném schématu, jak to předpokládá Hans Conzelmann.

Lukáš navzdory vši své individualitě budí dojem, že odraží pohled určité křesťanské komunity. Univerzalismus a jeho vztah k bohatství a chudobě byl pravděpodobně i postojem jeho církve. Mohl to být nějaký helenistický sbor v blízkosti Jeruzaléma (H. Schürmann).

Skutky apoštolů jsou svědectvím o postupu a šíření božího slova, které přináší spasení. Jeho úspěšné hlásání "až na sám konec země" naznačuje, že to, co Ježíš začal učit a činit, jde světem dál.

Oba spisy jsou anonymní a neobsahují žádné informace, které by nám umožnily identifikovat autora. Od druhé poloviny druhého století je církevní pisatelé označují jako Lukášovy a miní tím Lukáše lékaře, společníka Pavlova. V každém případě to byl člověk, který se ve své práci dal vést Duchem svatým, a jeho svědectví se právem dostalo do biblického kánonu.

STÁT V NOVÉM ZÁKONĚ

J. B. Souček

(Předneseno na konferenci evangelických duchovních v Československé republice v Brně dne 27. dubna 1951, vyšlo v KR 18, 1951, str. 42-50)

1.

Nový Zákon nepodává soustavného učení o státu ani ovšem podrobných rozborů skutečností státního života. Mluví o těchto skutečnostech jen nesoustavně, příležitostně, jakoby na okraji toho, co tvoří jeho vlastní thema, totiž zvěsti o jednání Božím v Ježíši Kristu. Je pozoruhodné a příznačné, že při tom neužívá pojmu "stát" nebo nějaké starověké rovnomeniny tohoto pojmu, nýbrž vždy mluví konkrétními, osobními slovy o vrchnostech, panovnících, vladařích.

Nejzřetelnějším starověkým pojmem pro stát je arci latinské *res publica*. Řečtina nepokročila tak daleko ve vytvoření technického výrazu pro abstraktní pojem státu, přes to však i v tomto jazyku nabývá podobného významu slovo *POLIS*, obec, a zvláště jeho odvozeniny *POLITEIA*, *POLITEYMA* a pod. I Nový Zákon zná všechny tyto pojmy, jenže jimi nikde neoznačuje pozemský stát. *POLIS* v Novém Zákoně označuje buď konkrétní město ve smyslu zeměpisném anebo obec nebeskou v protějšku k obci pozemské (tak Žd 11,10.16; 12,22; 13,14; Zj 3,12; 22,14.19 aj.), *POLITEIA* Sk 22,18 je užito o občanském právu římském, Ef 2,12 o pospolitosti Izraele, *POLITEYMA* F 3,20 vyjadřuje, že naše pravá obec, pravá vlast není na zemi, nýbrž s Ježíšem Kristem v nebesích. I pojem království, *BASILEIA*, v Novém Zákoně veskrze označuje říši Boží, nikoli

pozemský stát. Chce-li Nový Zákon označiti pozemský stát, mluví o vrchnosti (EXYSIA Ř 13,1), králích (BASILEIS 1Pt 2,13; 1Tm 2,2), vladařích (HÉGEMONES 1Pt 2,13), Caesarovi (KAISAR Mk 12,14nn par.; srovn. L 2,1; 3,1; 23,2; J 19,12.15; Sk 17,7; 28,8,11; 26,32 aj.).

Pokusíme-li se najít důvod a smysl toho, že Nový Zákon mluví o státu tak poměrně zřídka, okrajově a bez užití příslušných technických výrazů, objeví se nám tato trojí odpověď:

a) Je nutno přihlédnouti k dobovému pozadí, ke způsobu života a k náladě doby, v níž novozákonní spisy vznikaly. Tehdy už po celé jedno století byl středozevní svět ovládnán v mnohém blahodárnou, ale autokratickou vládou římských císařů, která prostým lidem zejména v podrobených provinciích odnímala právo i břímě odpovědnosti za vedení veřejných věcí. Proto se lidé stále více odvraceli od starostí o tyto věci a soustřeďovali se na oblast osobní a soukromou. Není pochyby, že i novozákonní autoři mají jistý podíl na této "privatisaci života", na tomto ovzduší, v němž se otázka povahy, útvaru a vedení státu myslím lidským nevnucovala jako otázka mající praktický smysl a naléhavý význam. Toto ovzduší je jednou z podmínek té skutečnosti, že se v Novém Zákoně mluví o státu jen příležitostně a na okraji.

b) Celé Písmo je velice konkrétní a nateoretické. Nerozvíjí abstraktní ideje, nepodává theoretické rozboru stavu věcí ani obecné programy, nýbrž se osobně obrací ke svědomí lidskému, volá k odpovědnosti před tváří Boží a vede k pravému vztahu k Bohu i bližnímu. Tomu odpovídá, že Nový Zákon nemluví obecně a abstraktně "státu", nýbrž při vhodných příležitostech osvětluje, jaký vztah má věřící v Ježíše Krista mít ke konkrétním projevům a představitelům státní moci.

c) Nový Zákon i v této věci stojí na základě Písem staré smlouvy, kde má velký význam otázka, jaké místo má v lidu Božím, v Izraeli, úřad královský. Odpovědí je, že může mít kladné poslání tehdy, jestliže nechce být ničím jiným než služebníkem Hospodinovým, jestliže se zřekne všech božských nároků a přívlastků, které si osbovali panovníci starého

Orientu. Tyto božské přívlastky Starý Zákon pozemským králům upírá: jediným vskutku božským králem je sám Hospodin, a některé z nadzemských přívlastků se postupně přičítají i očekávanému Králi budoucího vykupitelského věku, pravému Pomazanému Mesiášovi. Lze říci, že očekávání budoucího království Božího a příchodu Mesiášova vzniklo tzv. eschatologisací motivů staroorientálního pojetí "božného království". Vůči pozemskému, přítomnému království izraelskému je toto očekávané mesiášské království dovršením, ale také soudem, kritikou.

Nuže, základní zvěst Nového Zákona zní: toto očekávané království Boží se přiblížilo (Mk 1,15), stojí přede dveřmi, ano vlamuje se již do přítomné skutečnosti, a to v postavě pravého Pomazaného, jímž je Ježíš Nazaretský. Na tuto postavu jsou soustředěny všechny mesiášské přívlastky a jsou zároveň odhaleny ve svém pravém a plném smyslu: tento Pomazaný je tím, kým nemůže být žádný pozemský král, Synem Božím, ano vtěleným jeho Slovem.

Tato jistota, že Ježíš Kristus je Pánem a Králem, že v jeho osobě a díle, v jeho smrti a vzkříšení přichází právě Království, je základní zvěstí, z níž Nový Zákon vychází i pokud jde o jeho vztah k pozemskému státu. Odsud se vysvětlí, proč Nový Zákon hlavních pojmů státního názvosloví (POLITEYMA, království a pod.) používá na vyjádření základní spasitelné skutečnosti, příšle v Ježíši Kristu. Nový Zákon je touto skutečností tak ústředně zaujat, že se soustavně a thematicky nezabývá otázkami obce pozemské, státu.

2.

Znamená to však, že věřící úd Ježíše Krista je propuštěn ze všech závazků ke královstvím tohoto světa, k jejich řádům, zákonům a úřadům? Je snad pro svou účast na království Božím povznesen nad všechny starosti a povinnosti tohoto věku? Je snad už tak dokonalý, že nikterak nepotřebuje toho vedení, těch mezí, toho napomínání a trestání, které člověku tak konkrétně a neléhavě přináší ten základní tvar pozemského soužití, jež nazýváme státem?

V prvokřesťanských sborech byli zřejmě lidé, kteří právě tyto závěry odvozovali z apoštolské zvěsti o království Božím v Ježíši Kristu již přišlém a z ujištění o svobodě dítek Božích. Ale novozákonní svědkové velmi zřetelně ukazují, že podobné závěry jsou falešné, že plynou z naprostého nepochopení toho, jak na tom je lid Kristův v době mezi jeho vzkříšením a druhým příchodem. To je smysl známého oddílu o "podání vrchnostem" Ř 13,1-7.

Tento oddíl byl v dějinách církve a teologie příliš často vytrháván ze své živé souvislosti a bylo v něm hledáno "učení o státu" ve smyslu vypracované teorie nejen ethického, nýbrž i sociologického a právního rázu. Zejména jím byla odůvodňována konservativní teorie společenská, bylo zde hledáno zásadní odmítnutí jakékoli snahy o přebudování společenských řádů a o jakkoli odůvodněný odpor proti stávající státní moci. Vskutku byla z tohoto oddílu často dělána jakási magna charta protirevolučního politicko-sociálního pojetí. Při tom se však nejen zapomínalo, že Nový Zákon nepodává abstraktní teorie státovědecké, ani ovšem teorie konservativní, nýbrž se až ku podivu, a to i u významných theologů, zanedbávala nutnost pečlivě přihlédnouti k prvotní souvislosti a aktuálnímu smyslu celého oddílu.

Apoštol zde kontrastně navazuje na své předchozí napominání, aby křesťan, přijímající milosrdenství Boží, překonal pomstychtivost, šel v odpouštějící lásce a tím projevoval, že je vpravdě účastníkem nového věku (Ř 12,17-21). Znamená to, že křesťan nepotřebuje a nemá mít nic společného s tou institucí, pro kterou vždy bylo příznačné, že má v rukou trestní (přestupky lidské mstíci) moc, s "vrchností", se státem? Plyne z křesťanské víry lhostejnost, trpný odpor nebo dokonce zásadní nepřátelství k této instituci? Snad si to někteří křesťané v římském sboru takto představovali, ale právě jim apoštol říká se vším možným důrazem: nikoli, je tomu právě naopak! Každá duše vrchnostem poddána buď, čili poněkud jinak řečeno: každý se zařadí na své místo v pozemském soužití, upravovaném státní mocí! Každá duše: také a právě duše křesťanská. I ona tohoto zařazení a podřazení potřebuje.

Vždyť ani věřící křesťan není ještě v plnosti a zjevně příslušníkem království nebeského. Na vzkříšení z mrtvých teprve čeká, neprožil je ještě v plnosti (1K 15), jeho život není spočíváním na vavřínech dokonalosti, nýbrž snažným během (F 3,12-16), ano bojem víry (1Te 5,8; 1Tm 6,12). Potřebuje proto nejen stálého napominání se strany bratří (Ř 15,14; Ko 3,16), nýbrž i stálé kontroly se zřetelem k těm, kteří stojí vně (1K 10,32; Ko 4,5). Nesmí se proto chtít vymykat z prostých závazků, které jsou na něj vloženy tou skutečností, že je spolu s ostatními lidmi, také nevěřícími, účasten pozemské lidské pospolitosti, z níž nemůže odejít (1K 5,10; sr. J 17,15). Takovým neodbytným závazkem je především práce; proto platí: Kdo nechce dělati, aby také nejedl (2Te 3,10). Do této souvislosti patří také slovo o podřizení vrchnostem. Také křesťan potřebuje, aby mu v jeho pozemském putování byly ukazovány cesty a stanoveny meze autoritou a mocí pozemské vrchnosti, která v tom plní vůli a ustanovení Boží. Má všechnen důvod k tomu, aby byl vděčen Bohu za to, že je tu tato moc a autorita, která staví hráze nejničivějším projevům lidského hříchu, která nese meč k strachu zlé činností. Jeho první starostí ve vztahu k této moci má býti, aby na ni ze své viny nenarazil, aby se nemusil právem bát jejího trestajícího meče.

Toto zřetelné odmítnutí "křesťanského anarchismu" je vlastním smyslem tohoto proslulého oddílu. Nejde tu tedy o zabsolutnění státní moci, tím méně o požadavek, aby stát byl zřízen autoritativním způsobem. Jiný než autoritativní stát nebyl v I. století prakticky myslitelný, ale apoštol zde neřeší žádné otázky theoretické státovědy, nýbrž varuje proti takovému duchovnímu entusiasmů, který zapomíná, že i křesťané jsou pozemšťany a který se proto anarchicky vymyká ze vší závaznosti v řádech tohoto světa. Tu je také trvale platné jádro apoštolových slov. Je zajisté mnoho způsobů, jimiž může být zařízen život státní instituce, která plní úkol oné konkrétní hráze lidskému hříchu a konkrétního vymezení pozemského soužití. Křesťané mají právo a podle daných dějinných možností a potřeb i povinnost, aby se zúčastnili hledání a budování takového způsobu, který by nejlépe vyhovoval onomu zá-

kladnímu posláni "býti k strachu ne dobře činícím, ale zle činícím", a mají zajisté právo i povinnost vzpírat se těm případům, kde by hrozil opak. To znamená, že slovem apoštolo-
lovým není zakázán ani revoluční způsob uplatňování onoho základního závazku ke státu. Naprosto je zakázána je neodpovědnost, nesolidarita, vymykání ze závazků, pohrdání tím místem na této zemi, do kterého mne Bůh postavil.

Pokusili jsme se podati základní pohled na smysl Ř 13, 1-7, aniž jsme se zatím zmínili o otázce, která byla v poslední době předmětem četných diskusí, zda totiž není možno a nutno vrchnosti, EXOYSIAI, Ř 13,1 vidět ve světle mocnosti, EXOYSIAI, o nichž čteme Ko 1,16; 2,10.15. Zde se tímto slovem označují nadzemské, andělsko-démonske moci, které si Kristus smrtí na kříži a vítězstvím vzkříšení podmanil a zařadil do svého triumfálního průvodu. Nechce apoštol Ř 13,1 říci, že i pozemská vrchnost je projevem takové nadzemské moci a že je tím zařazena do moci oslaveného Krista? Pro toto "demonologické" zařazení a pojetí "vrchnosti" Ř 13 se vyslovili významní badatelé (G. Dehn, H. Schlier, K. L. Schmidt, O. Cullmann) a také Karl Barth ve svém pozoruhodném spisku Rechtfertigung und Recht se k tomuto pojetí přiklonil a pokusil se jím podepřít své christologické zařazení státu. Byly však předneseny velmi závažné a pronikavé důvody, mluvící proti tomu, aby náplň pojmu EXOYSIA v obou epistolách byla ztotožňována (H. Campenhausen, G. Bornkamm); je vskutku na-
nejvýš pravděpodobné, že Ř 13,1 je tohoto pojmu užito v běžném řeckém smyslu jako prostého označení státní moci, bez vzpomínky na nadzemské, démonské mocnosti. V každém případě jsme na půdě příliš nejisté, než abychom mohli na zcela hypotetickém pojetí slova EXOYSIA postavit celou "theologii státu". Zásadně to znamená, že theologicky nelze stát zařadit přímo do christologické souvislosti, nýbrž do pojetí přítomného věku jako eschatologického mezidobí, určeného ovšem dílem Kristovým.

V pozdější apoštolské literatuře je základní stanovisko Ř 13 potvrzováno, rozváděno a ujasňováno. Tak v popavlovské epistole Titovi se adresátovi ukládá, aby křesťany napomínal k podřízení a poslušnosti vládám a vrchnostem, a spojuje se to s hotovostí ke každému skutku dobrému (Tt 3,1). Působí to jako ohlas nebo přímo zkratkový souhrn oddílu Ř 13,1-7, při čemž ovšem je Pavlovo napomenutí poněkud pozbaveno své dynamičnosti, protože je vytrženo z živého rozhovorového vztahu k nebezpečí křesťanského anarchismu.

Nové hledisko je uvedeno 1Tm 2,1-4: církev se má za nositele veřejné moci, zejména za krále, modlit. Navazuje se tu na obyčej židovský: obětí a modlitbou za představitele státu se Izrael doby novozákonní vyrovnával se skutečností římské říše. Modlitbou církev projevuje svou solidaritu s ostatními lidmi, i s úkoly vrchnosti, zároveň však také připomíná, že Bůh je svrchovaným Pánem všech. Zmínkou v. 2 se také ukazuje, že právě ve světle víry má velký význam úkol státu bránit zmatku, stavět hráz boji všech proti všem a tak zaručovat pokoj a mír mezi lidmi. Navazuje se tu na tu skutečnost, že v novozákonní době bylo zjednání míru a pokoje obecně pocíťováno jako nejblahodárnější vymoženost římské říše, zároveň však se také připomíná, že tento pokojný řád umožňuje církvi, aby nerušeně konala dílo své zvěsti, jímž jsou lidé přiváděni ke spasení a k známosti pravdy.

Tak je totiž třeba zařadit v. 4: obrácení všech lidí, jež je předmětem milostivé vůle Boží, zahrnuje zajisté i nositele vrchnostenské moci, císaře i všechny jeho úředníky; ale modlitba církve za vrchnosti se neomezuje jen na to, aby se obrátily, nýbrž v prvé řadě prosí za to, aby jim bylo dáno zdárně zvládnout jejich úkol uchevat pokoj mezi lidmi a tím i církvi dát volnou cestu k provádění jejího misijního úkolu.

Velmi pozoruhodným způsobem rozvádí motivy Ř 13 první epistola Petrova. Předně nazývá vrchnost lidským zřízením čili stvořením (2,13): jako by se chtěla bránit příliš přímému posvěcování stávající moci, které by mohlo být (a v ději-

náš církev často bylo) odvozováno z Ř 13. I tomuto lidskému zřízení je však nutno se podřídít, zařadit se do něho, a to "pro Pána" (sr. "pro svědomí" Ř 13,5): nejen z vnějšího donucení ("pro hněv" Ř 13,5), ale proto, že křesťan ve své víře prohlédá, že je za své zařazení do řádů tohoto světa odpovídan svému Pánu. Zvlášť významné je, že 1Pt výzvu k tomu to zařazení zasazuje do napomínání, aby křesťané měli dobré obcování mezi pohany (2,12). Tento motiv se v 1Pt v rozličných obměnách několikrát vrací. Církev, již je epištola určena, je v nesnadné situaci: setkává se s nedůvěrou, odporem, hrozí jí otevřené protiventství. Jak této situaci čelit? Autor nevybízí k rozhořčeným protestům, nýbrž k naději (i když ne k jistotě), že se podaří nedůvěru a nepřátelství rozptýlit, budou-li křesťané opravdu následovat dobrého (3,13). Hlavní bříme epištoly je výstraha, aby údové lidu Kristova nezavdali oprávněné důvody k zákroku proti sobě, aby žádný netrpěl "jako vražedník, neb zloděj, neb zločinec, neb všetečný" (4,15). Do toho rámce náležejí i výroky o správném vztahu ke státu, pamatujme: k tehdejšímu pohanskému státu.

4.

Apoštolské výklady a napomínání nám v této věci jako v jiných pomohou, abychom správně pochopili příslušné oddíly evangelií, které jsou samy o sobě ve svém myšlenkovém obsahu méně rozvinuty a proto méně jednoznačné. Základní význam ovšem má známý oddíl o "penízi daně" Mk 12,13-17 a par. Je to polemický rozhovor, v němž odpůrci chtěli Ježíše "polapit v řeči", t. j. chytře nastrojenou otázkou jej přimět k výroku, pro nějž by mohl být diskreditován buď před římskou vrchností nebo před židovskou veřejností. Ježíš měl být přiveden k tomu, aby buď uznal římskou vládu za zásadně a definitivně právoplatnou, anebo aby prohlásil za samozřejmou povinnost každého Žida přikročit k okamžitým činům výslovného odporu proti této vládě. Ježíšova odpověď nejprve tazatelům ukazuje, že nemají vnitřního práva hnát otázku na toto ostří: sami jsou nedůslední, používají zařízení římské vlády, nosíce při sobě její mince, ale při tom si pohrávají s myšlenkou zásadní

negace. Potom jim naznačuje, že otázku kladou falešně. Není pravda, že není jiného východiska než buď se celostně a ve všem podřídít římské autoritě nebo proti ní zahájit boj. Ježíš odmítá odpovědět na otázku v té formě, v jaké se odpůrcům zalíbilo ji předložit. Ne z nerozhodnosti a kolísání, nýbrž proto, že svrchovanost Boží není vázána na žádnou moc lidskou ani na její odstranění. Před jeho tváří se otázky kladou jinak, Boží "buď - anebo" nemusí být totožné s lidským.

Věcně je smysl odpovědi Ježíšovy shodný s výroky apoštolskými. Dávejte, což je Božího, Bohu: On je svrchovaná autorita, jemu jedinému jsme zavázáni tělem i duší, závazkem neodvolatelným, jím jsme zvaní do jeho království. To je poslední pravda. To však neznamena, že se máme a smíme vymknout z povinností na rovině tohoto pomíjitelného světa, závazků jistě předposledních a neabsolutních, ale přece platných. Proto: dávejte, což je císařovo, císaři. Pamatujte, že na každém kroku používáte jeho zařízení, nedělejte si ilusí, že jste nad to vše samozřejmě povzneseni! V pozadí je ovšem také připomínka, že "císař" by nebyl odstraněn, ani kdyby vláda římská byla nahrazena domorodou vládou izraelskou; i to by byla vláda pozemská a proto v nějakém smyslu císařská. Závazek dávat, co je Božího, Bohu, jde nad tuto pozemskou alternativu.

I tento oddíl byl v dějinách církve a theologie přetížen, snad ještě více než Ř 13, když se o něj opíraly teorie propracovaného a ztrnulého dualismu duchovní a pozemské, církevní a státní oblasti, jakoby tyto oblasti neměly spolu nic společného anebo jakoby jejich vztah bylo možno pohodlně a nepohyblivě vymezit.

Evangelia se ovšem i jinde dotýkají temat souvisících se státem. Mk 10,42-45 Ježíš staví proti sobě způsob panování v královstvích tohoto světa a zákon služby, daný jeho cestou oběti a platný v království Božím. Lidu Kristovu je určena jiná cesta než cesta panování a moci. Zajímavé je také vánoční evangelium, L 2. Uvedení císaře Augusta a jeho soupisu má patrně dvojitý význam. Předně naznačuje kontrast mezi mocným vladařem a nepatrným nemluvnětem betlemským: a přece toto dítě je ve skutečnosti pravým Pánem nebes i země! Tím se však

nevýčerpává význam zmínky o Augustovi. Daňový soupis Quiriniův byl mnohým Židům podnětem k nesmiřitelnému boji proti tomuto zásahu do prerogativy Boží, odepřené podle 2S 24-samému Davidovi. (Sr. Sk 5,37.) Ježíš se však už okolnostem svého narození nebouří, nýbrž podřizuje i tomuto censu, a nic tím nezadává svému pravému panství: už tím je příkladem toho zařazení pod vrchnost, které je podle celého novozákonního svědectví uloženo jeho lidu.

Vždyť se podle podání evangelií sám podřídil i zneužitě a proti němu obrácené moci vladařské v rukou Pilátových. Zejména čtvrtý evangelista svědčí, že Ježíš Pilátovi výslovně dosvědčuje, že jeho moc je s hůry (J 19,11) a nebouří se proto proti ní. Zároveň však se vši tichostí, ale také se vši určitostí vyslovuje nárok, že je Králem, jehož království není z tohoto světa, protože je královstvím pravdy, nikoli moci (18,36-37). Pilát arci dobře nechápe toto rozlišení, a v nedorozumění, ještě spíše však pod nátlakem autorit izraelských, Ježíše odsoudí jako pretendenta trůnu. V tomto posledním je důležitá myšlenka: "kdo mne tobě vydal, větší hřích má" (J 19,11); základní vinu na odsouzení Ježíšově evangelia nepřičítají Pilátovi, nýbrž židovskému synédriu, ne nositeli státní moci, nýbrž představitelům nevěrné církve.¹⁾

5.

Svědkové novozákonní tedy ke státní moci celkem hledí s pozoruhodnou nadějností a kladností. Je to tím pozoruhodnější, že představitelé této moci byli konkrétně pohane, lidé jako Pilát nebo Nero, a že i ideologie tohoto státu byla zřetelně pohanská. Tato nadějnost a kladnost plyne z víry ve vítěznou moc Ježíše Krista, z jistoty, že u Boha Kristem zjeveného převládá milost nad odsudkem, že on chce, aby všichni lidé spaseni byli a že i skrze pořádky a autority tohoto světa upravuje cestu dílu svého lidu.

Nadějnost a kladnost Nového Zákona má ovšem své meze. Jsou zřetelné ve Zj 13. V této zajisté obtížné kapitole je podle nejpravděpodobnějšího výkladu jednou z obou mythických

šelem míněn takový stát, který pro sebe a pro své představitelky se vši vážností vyžaduje božskou poctu a tím se staví na místo Boží. Na základě staré církevní tradice i jiných náznaků lze vyvodit pravděpodobnost, že je konkrétně míněn císař Domitian, který koncem I. století zavedl do svého oficiálního slohu pro sebe titul "pán a bůh" a který patrně v nějaké souvislosti s tím překročil k zásadnímu pronásledování vyznavačů Kristových. Křesťan nemá jiné možnosti, než aby tento způsob podřizovanosti státu odepřel. Tu je patrna mezná možnost novozákonního pohledu na stát, která jistě není v poslední knize Písma naznačena zbytečně.

Je však třeba vědět, že je to opravdu možnost mezná, a že k ní novozákonní svědkové nepřikračují snadno. Snaží se projevy konkrétní státní moci pokud možno nejdéle chápat v kladném smyslu. Náběhy k více méně náboženskému uctívání římských panovníků jsou starší, počínají už za Augusta, a přece nepřekážely Pavlovi ani jiným apoštolům v uvedeném kladném a nadějném stanovisku. Je o tom ještě jeden, na pohled nezřetelný, a přece velmi zajímavý doklad. Podle Sk 19, 31 se při efezské bouři, zagitované proti němu místními zlatníky, Pavla ujali "přední mužové Aziaňští" čili "Asiarchové", s nimiž apoštol zřejmě měl velmi přátelské styky. Kdo to byli? Podle jasných soudobých napsů a jiných svědectví to byli představitelé svazu maloasijských měst (TO KOINON TÉS ASIAS), jejichž hlavním úkolem bylo pečovat o řádné obstarávání bohoslužebné pocty města Říma, popř. osoby panovníkovy. Malá Asie byla totiž už před narozením Kristovým hlavním územím, kde se toto uctívání římského státu nejprve rozvinulo. Jak je možné, že tato skutečnost Pavlovi, jak se zdá, nevadila v přátelství s těmito muži ani v kladném stanovisku k římskému státu? Jsme odkázáni na domněnky. Je však pozoruhodné, že některé z napsů tohoto maloasijského kultu císařů už z doby Augustovy jsou psány způsobem, který dosti zřetelně dává najevo, že si jeho organizátoři i účastníci byli dobře vědomi, že ve skutečnosti Augustus božstvem není a že celý kult je vlastně jen formou politické liturgie, formou, již se projevuje loyality ke státní moci, nikoli skutečným náboženským vyznáním, nikoli

přiznáním k poslední pravdě života i smrti. Odtud lze pochopit, proč se apoštol nemusil stavět do strohé posice proti takto míněné státní liturgii. Jistě se jí on ani ostatní křesťané sami přímo neúčastnili: tak jako Židé, i prvotní křesťané se modlili za panovníky, nikoli k nim. Ale jinak tato věc pro ně nebyla dlouho základním problémem, nepřekážela jim v jejich loyaltitě ani v hrdosti, s jakou se Pavel hlásil k tomu, že je sám římským občanem. Byly jiné zjevy, které nejstarší církvi byly vážnějším kamenem úrazu - na př. právě kult "efežské Diany", tj. prastarého maloasijského božstva Kybélé, spojený se zvláštním fanatismem i s orgiastickými výstřelky. A hlavně: apoštolé byli soustředěni na kladnou zvěst evangelia o spravedlnosti a pokoji v Ježíši Kristu, neorientovali se v jádru své víry na římském státu ani tím, že by jej stroze a nepřátelsky negovali. Naopak, setkávali se s ním v té radostné jistotě, že i on a všichni jeho představitelé jsou obepjati milostí Boží v Kristu zjevenou. Teprve tehdy, když se ukázalo, že onen náboženský opar římské liturgie politické je u některých jejích představitelů míněn s opravdu poslední "metafysickou" vážností, objevuje se ona mezná možnost a nutnost odporu, v níž ožívá starozákonní protest proti zbožnění králů.

Souhrnem řečeno: Nový Zákon vůči politické oblasti, jejíž význam pro celý život lidský je tak nesmírně veliký, že takřka volky nevolky v nejrůznějších podobách zabíhá do jakoby liturgických a jakoby náboženských poloh, klade klidnou, ale naléhavou otázku, zda to vše je míněno jen jako výraz nepochybné závažnosti a mimořádné, přece však jen pozemské důstojnosti státu, či je-li zde doopravdy vznášen nárok na poslední pravdu života a smrti, na poslední autoritu poutající samo svědomí lidské. Při tom však církev, naslouchající tomuto svědectví Nového Zákona, je vždy nejprve vedena nadějí a očekáváním, že odpověď dopadne uspokojivě, a je proto vždy kladně hotova provázeti život a dílo státu modlitbou, ochotou v pozemské rovině napanovat, nýbrž se podřizovat, je hotova připomínat, že toto zajisté pozemské, lidské a proměnlivé dílo státu je věc velmi vážná, velmi odpovědná, velmi po-

třebná k tomu, abychom mohli vésti "tichý a pokojný život ve vši pobožnosti a šlechetnosti".

Poznámky

- 1 Viz článek "Pilát v Credu", K. R. XVII., 237

CÍRKEV A SVĚT PODLE PRVNÍHO LISTU PETROVA

J. B. Souček

(Česky vyšlo v ThPř KR 28/1961 str. 103-110, německy v CV 3/1960, str. 5-13)

Slovo "církev", EKKLÉSIA, se v prvním listu Petrově jak známo vůbec nevyskytuje, a také slovo "svět", KOSMOS, zde nenalézáme v tom theologicky závažném smyslu, v němž v Janově evangeliu, ale také v Pavlových listech, označuje celek skutečnosti Bohu nepoddajné. V 1Pt toto slovo jednou (5,9) neutrálně označuje obydlenu zemi, podruhé (3,3) je dokonce použito v původním, později však řídkém významu "ozdoba", "šperk". Přesto však první list Petrův podává velice výrazné pojetí podstaty, zvláštnosti, svébytnosti bratrstva víry (ADELFOTÉS 2,17 5,9) lidu Kristova uprostřed světa. Od první řádky mluví k lidem, kteří jsou na základě svého vyvolení (1,1 2,9) posvěceni (1,15-16 2,5), tj. oddělení, kteří přijetím vykoupení v Ježíši Kristu skoncovali se svou minulostí, poznamenanou nevědomostí a tělesnými žádostmi (1,14 2,11 4,3nn) a nyní žijí jako pravé bratrstvo ve společné poslušnosti pravdy a v nepokrytécké a vytrvalé vzájemné lásce (1,22 4,8). Je v tom obsaženo vědomí zřetelné zvláštnosti vlastní pospolitě existencí a hlubokého odstupu křesťanského bratrstva od okolního světa; to se projevuje a promítá rozmanitým způsobem. Předně napomináním nevraceti se zpět do zasedané překonaného, tj. nepřipodobňovati se žádostem doby dřívější nevědomostí (MÉ SYSCHÉMATIZOMENOI 1,14), ale odolati tváří v tvář nevrlemu údivu, jímž okolí odpovídá na jejich nezvyklý způsob života (4,4n). Theologicky se toto kvalitativní odlišení lidu Kristova vyjadřuje přejatými starozákonní-

mi přívlastky lidu Božího: vyvolený rod, královské kněžstvo, svatý národ (ETHNOS), lid (zvláštního Božího) vlastnictví (LAOS EIS PERIPOLESIN), jak to čteme ve známém ústředním ekklesiologickém oddílu listu (2,9). Tyž stav věcí se projevuje tím, že právě naše epištola má zvláštní zálibu v těch pojmech starozákonní tradice, které vyjadřují jinakost a cizost lidu Božího v poměru k ostatnímu člověčenstvu: DIASPORA (rozptýlení 1,1), PAREPIDEMOI (přistěhovalci, cizinci 1,1 2,11), PAROIKOI (pohostinství používající, poutníci 2,11), PAROIKIA (pobyt v cizině; snad možno přeložit též: poutnictví 1,17). Všecka tato slova vycházejí z hebr. gér nebo tošáb. Tyto výrazy, překládané někdy také řeckým XENOS, měly původně sociologický význam, neboť označovaly starověké "metoiky", cizince požívající jistých "pohostinských" práv. Už ve Starém zákoně byly však často theologicky obměněny k vyjádření toho, že lid izraelský, ale též jednotlivý Izraelita stojí před Bohem zásadně bez jakýchkoli nároků (Lv 25,23, 1Pa 29,15, Ž 39,4.12, 119,19 aj.). Navazující na to, některé novozákonné spisy (např. též Ef a Žd) používají oněch pojmů, aby vyjádřily bytostnou cizost obce Kristovy uprostřed světa. V theologické mluvě dnes běžně lze říci, že se tím vyjadřuje eschatologická existence věřícího a církve. Se zvláštním důrazem a vnitřní závažností to činí právě první list Petřův. Protějšek, ano protiklad vůči světu, k jeho způsobům a cestám náleží podle této epištoly k nejvlastnější podstatě církve.

Proč, z jakých důvodů se právě v tomto spisu tak zdůrazňuje odstup od světa? K odpovědi na tuto otázku můžeme upozornit zejména na dvě okolnosti. Předně si exegetové už dávno povšimli, že se v 1Pt vyskytují četné obměněné motivy křtu: znovu zroditi (ANAGENNAN 1,3.23), novorozené děti (ARTIGENNÉTA BREFÉ 2,2), poslušnost (HYPAKÉ 1,2.14.22), odložiti (APOTHEMENOI 2,1), konečně sám termín "křest" (BAPTISMA 3,21). Předpokládáme-li, že tento spis, i když není přímo křesním kázáním, přece jen vědomě navazuje na křestní motivy, aby připomněl závazky, převzaté při křtu, stane se hned srozumitelnějším, proč zde má tolik místa protiklad

ke světu. Prvokřesťanský křest byl přece okamžikem, v němž se člověk odřikal minulého nicotného života a zavazoval se choditi v novosti života, a proto byl zároveň také událostí, v níž se ustavovala církev jako konkrétní obecnství, které je jasně odlišeno od okolního světa a žije nyní z milosti a z víry eschatologicky orientované. K tomu přistupuje ještě druhá okolnost, patrně ještě významnější. Sbor, k němuž 1Pt mluví, je zřetelně sbor, který stojí v bezprostřední blízkosti vnějšího tlaku, nepřátelství, ano pronásledování. Lze diskutovat o tom, zda tyto "rozmanité zkoušky" (POIKILOI PEIRASMOI) jsou v první části listu viděny jen jako možné, budoucí, kdežto v druhé části jako již skutečně nastalá výheň (PYRÓSIS 4,12). Jasně však je, že celý spis byl ve svém myšlení i cítění bytostně podmíněn tím, že byl psán v pohledu na blízkou zkoušku utrpení.

V této situaci má organické místo i připomínání křtu. Křtem se člověk neodvolatelně odevzdal Kristu. Konkrétně se to stalo vyznáním, jež vyslovil jako odpověď na předloženou otázku. Ne zcela průhledný obrat SYNEIDESEÓS AGATHÉS EPERÓTÉMA (3,21) se nejlépe vysvětlí, přeložíme-li jej "dotaz na dobré svědomí" a pochopíme-li jej jako poukaz na zmíněný liturgický úkon¹. Uhnout vůči hrozbě a tak se zpronevěřit závazku převzatému při křtu by zatarasilo cestu k životu, tak varuje Žd 6,4-6. Že křest znamená zejména také závazek k snášení utrpení, je podstatnou a starou prvokřesťanskou myšlenkou, jak je zřejmé z oddílu o synech Zebedeových Mk 10,38-39. V našem listu je to použito takto: protože se křesťan při křtu přiznal ke svému cizinctví ve světě, nemusi a nemá mu ohnivá zkouška utrpení býti ničím cizím (4,12), může a má v ní ostáti bez bázně: "nebojte se strachu jejich a nedejte se zneklidniti" (3,14). Svět se tedy v 1Pt nejprve jeví jako svět cizí, ano aspoň potenciálně nepřátelský, svět, jehož se křesťan při křtu odřekl a jehož hrozbám má, bude-li nutno, statečně a pevně odolávat.

V tom se náš list ovšem jen drží pohledu, v prvokřesťanství obecně rozšířeného a v Novém zákoně často doloženého. Už v pravděpodobně nejstarším novozákonním spisu se čte-

nářům připomíná, že přijali slovo s mnohou tísní, a dosvědčuje se jim, že by to nemělo být nic neočekávaného, protože jsou přece k tomu určeni (1Te 1,6; 3,3). V jiných listech Pavlových jsou podobné myšlenky ovšem kupodivu řídké (přece však vedle 2Te 3,12 sr. ještě Fp 3,12). V ostatních hlavních skupinách novozákonních spisů však čteme výstrahy před přicházejícími zkouškami a výzvy k vytrvalosti a nebojácnosti - od blahoslavenství těch, kteří protivenství trpí pro spravedlnost (Mt 5,10n) přes Ježíšův výrok: "a nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo" Mt 10,28 a přes janovské soovo: "ve světě budete mítí soužení, ale buďte zmužilí: já jsem zvítězil nad světem" J 16,33 až po výzvu knihy Zjevení: "Buď věrný až do smrti, a dám ti věnec života" Zj 2,10.

xxx

Pozoruhodná zvláštnost prvního listu Petrova spočívá však v tom, že se neomezuje na výstrahy před nastávajícími souženími a na výzvy k odolnosti. S nepřátelstvím světa nepočítá jako s něčím jistým, dokonce snad jako s nějakou osudovou nutností. Na podstatně důležitém místě 3,14 naznačuje už optativem EI KAI PASCHOITE (i kdybyste měli trpěti), že utrpení křesťanů, působené pohanským světem, považuje jen za pouhou možnost, snad ne příliš pravděpodobnou. Má naději, že dobré a bezúhonné chování křesťanů před očima všech vyvrátí podezření a obvinění proti nim vyslovovaná a tím odvrátí hrozící tíseň. To je podle mého mínění zřetelný smysl slov: "A kdo vám ublíží, budete-li horliteli dobra" 3,13. Někdy se arci setkáváme s výkladem, že tomu máme rozumět ve smyslu zcela niterném, ano stoickém, snad ve smyslu Ř 8,38-39 nebo dokonce ve smyslu slova Sokratova podle Platonovy Apologie: "pro dobrého muže není žádného zla ani za živa, ani po smrti" (Plat. Apol. 41d)². Tento výklad však odporuje kontextu, kde se ve v. 14 uvažuje o opačné možnosti ("i kdybyste měli trpěti"), a nadto se neshoduje s velice konkrétním zaměřením celého místa. Tak jako celý Nový zákon je i pisatel 1Pt ještě daleko vzdálen touhy po mučednictví. Zkouška utrpení, PEIRASMOS (zkouška nebo pokušení) je něco, co je třeba vydržet v poslušnosti a ve víře, je to však něco

tak vážného a těžkého, že nejen není dovoleno vyhledávat ji uměle, nýbrž je oprávněna i modlitební prosba o odvrácení takové vrocholné zkoušky - viz modlitbu Páně Mt 6,13!

Ve v. 3,14 se však také naznačuje, že jen zcela horlivé, energické následování dobrého může oslabit předsudky světa a tak odvrátit jeho odpor. Tato potřebná aktivita v dobrém je 3,12-14 znázorňována citátem ze Ž 34,14nn a osvětlována celou souvislostí od 2,11. Jde o to, s rozhodností následovati Ježíše Krista v jeho kříži a zejména v jeho lásce, která odpouští, nevylučuje žádného nepřítele a odpovídá na zlé dobrým. Jen aktivita v tomto dobrém může zahanbiti všechny pomluvy (3,16 sr. 2,12) - a zároveň dáti křesťanům dobré svědomí, v němž mohou snést protivenství, jež i potom může přijít, bez bázně, s vyznavačskou statečností, ale právě tehdy také s tichostí a bázní (META PRAYTÉTOS KAI FOBOY - myslí se na bázeň Boží či na úctu před nositeli veřejné moci?)

Pro náš dopis je příznačná a podstatná právě tato starost, aby křesťané opravdu měli toto "dobré svědomí", aby nezavdávali oprávněný důvod pro podezření a nevěli, aby na výzvy cizího a nevládného světa neodpovídali světským způsobem, tj. pouhým zatvrzelým vzdorem nebo dokonce nenávisť. To je nezbytnou podmínkou toho, aby opravdu ostáli ve zkoušce protivenství, kdyby mělo přijít (EI DEOI, bude-li zapotřebí 1,6). Tato starost je výslovně vyslovena ještě 2,12 a 4,14-16, nadto však do velké míry určuje celou stavbu listu i jeho obsah.

Lze to znázornit na tom, jaké podoby tu nabývají napomenutí rozličným stavům. Jde tu o materiál, jež známe z pavlovských napomenutí pro domácnosti (Ko 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9). Je třeba předpokládati, že se tu navazuje na stejný tradiční proud. Protože považují první epištolu Petrovu za spis poměrně pozdní, v jistém smyslu "deuteropavlovský", kloním se k názoru, že tu jde i o přímou závislost na Pavlových listech. Ať je tomu jakkoliv, je třeba srovnávat. Při tomto srovnání vypadnou "petrovská" domácí napomenutí podivně nevyvážená. Obšírná, rozsáhle christologicky podlo-

žená napomenutí domácím sluhům (OIKETAI 2,18-25) nejsou vyvážená ani jedním slovem pánům, napomenutí manželkám je mnohem obsírnější než mužům, vztah rodičů a dětí není vůbec zmíněn a celý oddíl se neomezuje na vztahy rodinné a domácí, nýbrž jeho rámeček tvoří na jedné straně napomenutí podřizovatelů se vladařům, na druhé straně napomenutí týkající se vnitřního soužití sboru. Jak to vysvětlit? Snad tím, že se už prvotní křesťanstvo stále více přizpůsobovalo nárokům vládnoucích vrstev a že se proto nejevilo vhodným žádné slovo napomenutí pánům? To je nepravděpodobné, neboť ono vynechání má jiný dobře srozumitelný důvod. Pisatel totiž převzal celou tuto látku nejen pro ni samu, nýbrž také jako příklad toho, jak se má křesťan a sbor chovat vůči cizímu a nevlídnému okolnímu světu. Právě proto, že nemluví ke světu, nýbrž ke sboru, má daleko větší zájem na napomenutích určených slabší straně, otrokům a ženám. Jejich trpělivost a radostnost, i při nespravedlivém zacházení, nejsou jen podobnostvím, nýbrž významnou složkou toho vztahu, jaký má křesťan zaujmout k vnějšímu světu. Poměr dětí a rodičů nebyl v této souvislosti pro pisatele příliš důležitý snad proto, že se týká jen zcela intimní oblasti. Naproti tomu se dá dobře pochopit, proč je napřed zařazeno napomenutí podrobovatelů rosiatelům státní moci: zde před sborem stojí svět v nejkonkrétnější podobě. Shrneme-li: náš list přetváří tradiční paretický materiál takovým způsobem, že se z něho stal spíše soubor ilustrací správného stanoviska církve ke světu, než běžné napomenutí jednotlivým stavům. Tomu neodporuje, že na konci oddílu (od 3,8) jsou podána napomenutí o vnitřním životě sboru. Správné stanovisko navenek musí být neseno rávným vnitřním soužitím, musí v něm být jakoby nacvičováno. Im je vytvořen přechod k oddílu 3,13nn, kde se nejjasněji rojevuje konkrétní cíl celé paretese, ano snad celé epištoly. Ukazuje se tu, v jakém niterném rozpoložení a jakým nějším způsobem má se sbor i všichni jeho údové vyrovnávat úřady, jež je vyšetřují a soudí: s pevností a statečností, ale bez vyzývavé křečovitosti, doufající v nejlepší výsledek, ale připraveni na nejhorší. Stále pak se mají dáti věst úsilím, aby právě při této příležitosti mohli i svým pohan-

ským protivníkům přinést pravé, kladné, vnitřní přesvědčivé svědectví o živé naději, jež je nám dána v Ježíši Kristu.

xxx

Co však soudit o celé této myšlence, o této nadějně důvěře, že se to může podařit i v oné mezní situaci, v níž křesťané budou státi před soudem? Jde tu jen o "krasnou dětinskou důvěru", která ani pisateli samému nebyla dosti jistá, jak napsal Hermann Gunkel před více než 40 lety, popř. o jakousi naivnost, jak mnil kanadský vykladač F. W. Beare asi o 30 let později?³ Nepochybně je třeba zabrat hloub.

Nelze jistě předem odmítnouti možnost naznačovanou některými vykladači, že ono nadějně očekávání konec konců příznivého stanoviska okolního světa ke křesťanům mohlo být podmíněno i jistou dobovou situací. Konzervativní anglikánský exeget E. G. Selwyn má ve svém komentáři⁴ za to, že nesnáze v epištolě předpokládané měly povahu jen příležitostnou, neoficiální, spíše společenskou, než právně stanovenou. Za toto předpokladu by byla dobře vysvětlitelná naděje křesťanů, že svým dobrým obcováním přemohou ony potíže. Toto mínění se dobře hodí k tvrzení Selwynovu, že naše epištola opravdu pochází od apoštola Petra a patří tedy k nejstarší vstvě novozákonních spisů. Hůře už se dá srovnati s terminologií a tónem oddílu 3,13nn, kde se zřetelně předpokládá výslech před úředními orgány. Jiní badatelé, tak zmíněný F. W. Beare, ale také John Knox,⁵ upozorňují na pozoruhodné obdoby situace a možnosti předpokládaných v 1Pt se stanoviskem, jež zaujímají Plinius mladší a císař Traján ve svých známých dopisech o křesťanech⁶. Skoro se zdá, jakoby v obou případech byla viděně též celková situace, ale jednou "zdola", z perspektivy křesťanského sboru, podruhé "shora", z perspektivy římských úřadů. A jakoby ona úřední korespondence na jedné straně ukázovala, že konkrétní naděje novozákonní epištoly neležely mimo hranice představitelných možností, na druhé straně však jakoby vyznačovala také meze splnitelnosti těchto nadějí. Plinius i Traján nahlédli, že běžná obvinění křesťanů jsou neodůvodněná, a proto císař zabrzdil pronásledování, konané

z úřední iniciativy, na druhé straně však nařídil, aby křesťané, kteří byli označeni neanonymním udáním a setrvali při své víře, byli přesto trestáni. Souhlasil zřejmě s názorem Pliniovým, že už jejich vytrvalost zasluhuje trestu nehledě na to, co jiného udělali nebo neudělali.⁷ Vypadá to skoro tak, jako by byl v Bithynii za místodržitelství Pliniova kolem r. 110 nastal ten stav věcí, jež 1Pt 4,15 předpokládá jako jednu z možností: křesťané ani v očích římské vrchnosti netrpěli za nějaké zločiny, nýbrž pro samo jméno Kristovo. Nesmíme ovšem takové obdoby přeceňovat a zejména z nich nesmíme odvozovat ukvapené závěry o datování 1Pt. Uvedené paralely jsou však přesto poučné. Ukazují nám, že si pisatel své nadějně výhledy netvořil s "dětinskou naivností" jaksi ve vzduchoprázdném prostoru, nýbrž že měl před očima velice rozmanité, nám arci dnes již jen zlomkovitě známé možnosti chování římských úřadů ke křesťanům.

Tím jsme ovšem ještě nedosáhli nejhlubšího základu onoho nadějněho a kladného stanoviska 1Pt k okolnímu světu. Toto stanovisko se v posledu nezakládá na pouhých kalkulacích, nýbrž na ústřední jistotě víry, že vítězství dobyté Ježíšem Kristem zahrnuje celý svět, a že to pro svět neznamena na prvním místě odsouzení a zánihu, nýbrž nadějí. Naděje živá, o níž se mluví hned 1,3 a na jejímž základě je celá epištola proniknuta ovzduším neporazitelné radosti a odvahy víry, nikoho předem nevyklučuje, nýbrž chce zasáhnout a obsáhnout i pohanské protivníky.

xxx

Že to není násilný výklad, ani konstrukce z vnějšku vnesená do naší epištoly, lze podle mého soudu přesvědčivě ukázat na oddílu o "cestě do pekel", který čteme hned po ústředním oddílu, jenž je předmětem našeho hlavního zájmu (3,18-22 následuje hned po 3,13-17). Není možno, abychom zde podrobně probírali ono proslulé a sporné místo. Je však podle mého mínění zřejmé, že rozbor tohoto místa většinou ode dávna trpěly tím, že o něm jednaly jako o zcela izolovaném theologumenu nebo mythologumenu, aniž si vůbec kladly otázku, zda

by nemohlo mít nějakou funkci v širší souvislosti. Cesta ke správné odpovědi na tuto otázku byla podle mého mínění otevřena návrhem, jež podali Bo Reicke a Werner Bieder⁸, abychom cíl tohoto místa spatřovali v proklamování vítězství ukřižovaného andělsko-démonickým mocnostem, které jsou v pozadí pozemských vládařů. I podle tohoto pochopení jde tu o kus velice masivní mythologie, kterou si v této podobě jistě nemůžeme osvojit. Ale tento kus nezůstává viset kdesi v prázdném prostoru, nýbrž nabývá jasněho kerygmatického smyslu, který vnitřně souvisí s předchozím oddílem. Křesťané se nepotřebují přespříliš báti vrchností, ale také od nich nemusí očekávat jen samé zlo, nýbrž mohou mít i ve vztahu k nim dobrou nadějí, právě proto, že ukřižovaný ohlásil své vítězství všem mocnostem, a to nejen proto, aby jim hrozil, nýbrž také a v první řadě, aby jim nabídl vykoupění. Nedomnívám se ovšem, že při slovu PNEYMATA (duchové) 3,19 máme myslet jen na anděly nebo demony a vyloučit zemřelé lidi noémovské doby, jak mají za to Reicke i Bieder. To by totiž znemožnilo pochopit souvislost s 4,6. Návrh Biederův, pod slovem NEKROI 4,6 rozumět duchovně mrtvé⁹, je zcela nepřesvědčivý. Mám však za to, že je správný výklad Eduarda Schweizera¹⁰, v němž jsem našel potvrzeno a pěkně vyjádřeno pojetí, jež jsem už dříve ústně přednesl: "Vícekrát jsou tam (tj. v židovské tradici o významu Gn 6,1-4) padlí andělé uváděni spolu se svými potomky, lidmi žijícími v době potopy... Stejně si počíná i naše epištola, jak ukazuje 4,6. Zde (3,18) však mu patrně nejvíce záleží na zlých andělech samých. Neboť podle židovských představ jsou démoni... především mocně působiví v pohanských vladařích... pisatel chce svému sboru dodat odvahy, aby se se všemi pohany i jejich knížaty setkávali bez bázně. .. Kristus se před nimi (zlými mocnostmi) nesklonil, nýbrž se jim postavil tím, že jim ohlásil svou slávu, zároveň však také možnost pokání a záchrany - tedy tak, jak se má sbor setkávat se svými protivníky."

V tomto stanovisku je také založena misijní odpovědnost, která se projevuje v 1Pt několikrát. Vydání počtu před soudci a skutkový důraz bezdůvodnosti všech pomluv nemají přece jen význam apologetický, nýbrž jsou zaměřeny k tomu, získati

sluch a v posleđu víru pohanských partnerů. Výslovně je to řečeno v napomenutí ženám, aby svým čistým a ukázněným chováním beze slova získávaly své pohanské muže k tomu, aby vnímavě naslouchali slovu (3,1). Také výraz EPOPTREYSANTES 2,12 snad má na mysli nejen obyčejné vidění, nýbrž prohlédání k pravdě evangelia, uvěření; jen ono může přece učiniti člověka schopným k chválení Boha v den eschatologického navštívení. Právě tato odpovědnost za evangelium, svěřené církvi, aby je dále vyřizovala, činí nemyslitelným, aby se křesťané dali zatlačit do nepřátelské a dokonce snad nenávistné fronty proti pohanům. Táž odpovědnost vede k tomu, že pisatel zaměřuje svůj kritický pohled především do vlastních řad a do svědomí křesťanů. Proto se mu jeví tak důležitým a zřejmým, že soud počíná od domu Božího (4,17).

xxx

Při všech těchto myšlenkách může 1Pt navazovat na ústřední motivy jiných novozákonních svědků, ano už i Starého zákona. V kázání na hoře záleží velice na tom zdůrazniti neobyčejnou a nepochopitelnou dobrotu nebeského Otce, který svému slunci dává vycházeti na zlé i na dobré (Mt 5,45). Tato dokonalost Otcova nás zavazuje k následování, jež má spočívatí právě v tom, abychom tu nebyli sami pro sebe, nýbrž pro své bližní a abychom tím byli osvobozeni ode vši nenávisti a pomstychtivosti. Werner Schmauch ve své nedávné přednášce¹¹ velice pěkně ukázal, jak tato "proexistence", zvěstovaná v kázání na hoře, brání jakémukoli nepřátelskému oddělování církve. Totéž se projevuje ve všech protifarizejských slovech evangelia, např. v logiu: "Nepřišel jsem zavolati spravedlivé, nýbrž hříšné" (Mk 2,17). Stojí za povšimnutí, že mnoho slov, vyslovujících nepřístojnost nenávistné fronty proti nepřátelům, nalézáme právě v evangeliu podle Lukáše. Tak zákaz modlití se za seslání ohně s nebe na nevlídnou vesnici samařskou 9,51-56 (se zajímavým, byť patrně pozdějším různoctením: "Syn člověka nepřišel, aby hubil lidi, nýbrž aby je zachránil"), nebo ke konci slovo s kříže (textově kriticky arci také ne plně zajištěné): "Otče, odpusť jim, neboť

nevědí, co činí" (23,34). Táž směřnice je však také vyslovena např. v janovských slovech, že Syn nebyl poslán, aby soudil, nýbrž aby zachraňoval (J 3,17; 12,47); jakož i ve známé oddílu listu k Římanům, kde se zakazuje msta a přikazuje přemáhati v dobrém zlé (Ř 12,17-21, ano vlastně už od v. 14!).

Podobná inklusivnost naděje a kladný zájem i pro pohany jsou však předznamenány už i v některých místech starozákonních, např. Jr 29, kde prorok nabádá hledati pokoj (tj. blaho) babylónské země, do níž byl Juda vyhnán, a modlití se za ni. Podobně mají i příbuzné motivy, jež jsme našli v 1Pt, četné obdoby v Starém i Novém zákoně. Tak např. soud začínající od lidu Božího už ve slovu Am 3,2, v Ježíšovu logiu o třisce a břevnu v oku Mt 7,3a a v napomenutí apoštolovu "jen se měj na pozoru, abys i ty nebyl pokoušen" Ga 6,1. Že misijní odpovědnost Izraele nedovoluje nenávistný odpor k pohanům, je již tematem knihy Jonášovy. A že smíme a máme i u pohanů očekávat mravní soudnost poznávající dobré, je nevysloveným předpokladem biblických napomenutí, aby jméno a slovo Boží nebyly vinou lidu Božího znesvěcovány v očích pohanů (Ez 24, 23 sr. Ř 2,24 Tt 2,5). Právě také u Pavla nalézáme řadu napomenutí choditi slušně před těmi, kteří jsou vně (1Te 4,12, Ko 4,5 sr. 1K 10,32). Pavel vyslovuje dokonce i známý pokyn, přemýšletí o všem, co je - zřejmě v obecném úsudku - pravdivé, čestné, spravedlivé, čisté, milé, ctnostné, chvály hodné, tj. spatřovati v tom nějakém smyslu pomoc k sebekontrolé křesťanů (Ef 4,8). Tyto nikterak vyčerpávající příklady stačí na průkaz, že ono pozoruhodně kladné a nadějně očekávání, jež 1Pt vyslovuje právě při pohledu na mimokřesťanský svět, není v biblickém svědectví nikterak izolováno, nýbrž je naopak založeno v hloubce evangelia o slitování a vítězství Božím v Ježíši Kristu.

xxx

V biblických spisech nalézáme arci i jiné tóny. V žalmech čteme četné výkřiky o pomoc z úst stísněných údů lidu Božího, které se mohou vyhrotit na jedné straně k masivnímu vědomí ostré a pevné linie dělící spravedlivé od nespravedli-

vých (např. Ž 1), na druhé straně k neméně masivní prosbě o pomstu (např. Ž 109). Podobné myšlenky nalézáme v mnohých od-
dílech prorockých knih, např. v knize Nahumově, ale také ve
věštbách proti národům v posledních kapitolách knihy Jeremiá-
šovy (Jr 46-51), v 63. kapitole Izaiášově, v Za 9-14 aj. I
v Novém zákonu najdeme ohlasy této linie. Tak např. v 2Te,
kde jsou utištění potěšování myšlenkou na pomstu, jež má na-
stať v eschatologické budoucnosti (2Te 1,6nn), nebo také
v některých výpovědích knihy Zjevení, v prosbě o brzkou po-
mstu Zj 6,10 nebo v zobrazení eschatologického Krista jako
jezdce, bijícího pohany mečem svých úst Zj 19,15. Není třeba
upíratí této druhé linii jakýkoli pravdivý obsah. Podobně
jako myšlenka odměny chce tato linie názorně zvěstovati rea-
litu panství Božího a jistotu jeho konečného vítězství, jež
přemůže všechno zlo. Nelze však popírat, že tato linie je
stále ohrožena nebezpečím, že zatemní slavné světlo evange-
lia o lásce Boží a o naději, která nechce být omezována
úzkostlivě taženými hranicemi.

I v 1Pt nacházíme jakýsi ohlas této druhé linie. Tak ve
výstraže, že pohrdnutí Ježíšem Kristem, úhelným kamenem no-
vé stavby Boží, znamenalo by učiniti jej pro sebe kamenem
úrazu a skalou pohoršení (2,7nn). Tato výstraha je však dale-
ko spíše výrazem toho, že víra je svou povahou rozhodnutím,
než šípem vystřeleným ven, do řad bezbožníků. Podobně je to-
mu se zmínkou, že Kristus ve svém ponížení a potupě nehro-
zil, nýbrž ponechával vše tomu, kdo spravedlivě soudí (2,23).
Protože je výslovně vyloučeno všechno vyhrožování, tj. také
proklínání, nelze toto slovo chápati ve smyslu pomstychtivos-
ti, jež by se uskutečňovala transcendentní oklikou, tj. skrze
pomstu od Boha vyprošenou, nýbrž ve smyslu upuštění od každé-
ho vymáhání vlastního práva¹². Podobně i myšlenka, že soud,
začínající od domu Božího, nikterak nezajišťuje hříšníkům i-
munitu, nýbrž naopak činí jejich zlý konec jen ještě jistším
(4,17n). V dané souvislosti jsou tato slova jen potřebnou zá-
vorou proti myšlence apokatastase, jež uvádí všecko na stej-
nou rovinu a tím všecko činí stejně lhodostejným. Vidíme tedy,
že motivy oné druhé linie nejsou v 1Pt prostě vyřazeny a od-
sunutý stranou, jsou však energicky podřízeny hlavní linii -

děkovnému zvěstování moci a vítězství evangelia - a jsou jí
dány v službu. Můžeme tedy také 1Pt uvést jako důležitý pří-
klad toho, že evangelium není ani v Novém zákoně prostě a
beze zbytku totožné s celým rozsahem kanonických knih, nýbrž
se musí i v těchto knihách vyrovnávat s jinými liniemi,
aspoň částečně odchylnými a aspoň potenciálně ohrožujícími
čistotu evangelia. Právě 1Pt je však také příkladem toho,
jak energické a jak úspěšné může být toto vyrovnávání. Že
je tomu tak právě při spisu po mém soudu poměrně pozdním, je
obzvláště cenným průkazem vnitřní moci a síly evangelia.

Poznámky

- 1 Sr. Bo Reicke: *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Kobenhavn 1946, str. 173nn; F. W. Beare: *The First Epistle of Peter*, Oxford 1947, str. 149.
- 2 Podobně i Fr. Hauck v komentáři *Das Neue Testament Deutsch* a Ed. Schweizer v komentáři i řadě *Prophezei*.
- 2 H. Gunkel v komentáři v souboru "*Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*" 2. vyd. 1917; F. W. Beare v komentáři vydaném jako samostatný spis v Oxfordu 1947.
- 4 2. vyd. London 1946-1949.
- 5 *Journal of Biblical Literature*, LXXII., 187n.
- 6 Soubor Pliniovy korespondence, X. 96.
- 7 Plinius: "Byl jsem totiž přesvědčen, že, nehledě ani k tomu, co prohlašuje, musí být ztrestána aspoň jejich zarputilost a neoblomná tvrdošijnost." - Traján: "Pátrat se po nich nesmí; ale jsou-li žalováni a také usvědčeni, pak musí být trestáni... Naproti tomu k udání anonymním se nesmí brát zřetel vůbec nikdy; neboť jednak by se tím dával prašpatný příklad, a jednak by to bylo nedůstojné našeho století." (V překladu R. Kuthana, Praha 1942.)
- 8 Bo Reicke: *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*.

Kobenhavn 1946. W. Bieder: Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, Zürich 1949.

9 Na uved. místě 122.

10 V komentáři ve sbírce Prophezei, str. 80n.

11 W. S.: Reich Gottes und menschliche Existenz nach der Bergpredigt, v sešitu "Königsherrschaft Christi", München 1957.

12 Tak i Ed. Schweizer k tomuto místu.

PŘIKÁZÁNÍ LÁSKY

Kapitola z novozákonní etiky

Petr Pokorný

Dvojí přikázání lásky je příznačné pro Ježíše (Mk 12,30n parr) a pro celou nejstarší křesťanskou tradici (Ga 5,14; Ř 13,9; Jk 2,8; Tom. evg. log. 25; Didaché 1,2; 2,7), i když se s jeho obdoby setkáváme i v jiných náboženských oblastech¹. Víme-li, že Ježíš vystupoval také jako učitel zákona², musíme předpokládat, že dvojí přikázání lásky bylo nejen shrnutím smyslu Mojžíšova zákona (tomu nasvědčuje kontext v Mk 12,28 a Mt 22,36)³ či přímo Desatera, ale že tím naznačil nový způsob výkladu Zákona vůbec, jeho novou aktualizací, odlišnou vědomě od farizejského přístupu. Farizeové zákon kazuisticky rozpracovali pro jednotlivé nové situace života Božího lidu jako menšiny, která od nástupu helénismu vstoupila do civilizace městského typu a žila v částečném rozptýlení mezi pohany. Ježíšovy antitéze z kázání na hoře (Mt 5,21-48), jeho výroky proti farizeům (Mt 23,1-36 par)⁴ a konečně i skutečnost, že dvojí přikázání lásky je v Mk 12,34 spojeno s jeho základní zvěstí o království božím, to všechno naznačuje, že v něm máme co činit s Ježíšovým základním vyjádřením boží vůle.

Že tomu tak je, potvrzuje i souvislost zvěsti o království božím s výzvou k milování nepřátel (srv. Řím 12,14-21 s 13,8-10). Ta je zřejmě výkladem toho, co všechno znamená milovat bližního. V rámci samostatné antitéze, která popírá (ve Starém zákoně nedoložený) příkaz nenávislosti k nepříteli. (snad narážka na esejské příkazy dle 1QS I,3n.10n aj.) se

s výzvou k milování nepřátel setkáváme v kázání na hoře. V Lukášově evangeliu, které podává jádro kázání na hoře v podobě bližší původnímu uspořádání ve sbírce Ježíšových výroků (Q)⁵, navazují výroky o lásce k nepříteli již téměř bezprostředně na Ježíšova blahoslavenství. Pokusil jsem se již dříve doložit, že toto spojení není náhodné⁶ a proto teď některé body své argumentace jen stručně připomenu: Blahoslavenství i slova o chudých (ti jsou blahoslaveni v Lk 6,20 nn) byla často spojována s hrozbou božího soudu proti nepřátelům a bezbožníkům, z nichž zaznívá i motiv radosti a zado-stiučinění z jejich trestu (Ž 1,4-6; 137,9; Iz 61,2; 1QM 14,7; 2Te 1,6-8). Výzva k milování nepřátel měla zřejmě chránit blahoslavenství chudých před nepochopením tohoto druhu. To však je jen jedna z jejich funkcí. V Lk 6,27-36 máme několik výroků podobného zaměření, které Ježíš zřejmě připomínal častěji a při různých příležitostech. Království boží chudým a milování nepřátel, témata, která tvoří jádro kázání na hoře, jsou tedy zřejmě zároveň jádrem celého Ježíšova učení. Zastavíme se teď u výzev k milování nepřátel jako nejspornějšího velkého tématu celé synoptické tradice, která hraje významnou roli i v pavlovské parenezi (Ř 12,9-21).

1) Literárně patří výzva k milování nepřátel i výroky s ní spojené mezi logia, která obecné pojetí Zákona radikalizují. Mezi takové výroky počítáme všechny antitéze kázání na hoře, ale také např. slovo o hrozném trestu za pohoršení maličkých (Mk 9,42 parr).⁷ Jinak se však jejich funkce jeví v širší souvislosti Ježíšova učení a pokud jde o výzvu k milování nepřátel i v užší souvislosti lukášovského kázání "na místě polním". Jsou nedílně spojeny se zvěstí o království božím, které "přichází", které se posluchačům Ježíšova kázání otvírá bez ohledu na jejich minulost jako jejich nová a konečná perspektiva.

V kontextu Lukášova evangelia předchází výzva k milování nepřátel čtveré "běda bohatým". Protože však čtveré "běda" nalezneme jen u Lukáše a protože je utvářeno jako symetrický negativ čtvera lukášovských blahoslavenství, domnívá se mnoho současných biblistů, že jde o dodatečnou kontrapozi-

ci, formulovanou na základě Ježíšových výroků, ale vsazenou do tohoto kontextu až pozdější tradicí nebo až autorem třetího evangelia. V nejstarší podobě, v "jádro kázání na hoře", které sahá velmi pravděpodobně až k samotnému Ježíši, následovala tedy výzva k milování nepřátel patrně hned za blahoslavenstvím chudých, hladových, plačících a nenáviděných. V každém případě platila těm, kterým se zaslíbují království boží.

a) Proč je království boží slibováno chudým, když za Ježíšem šli i poměrně zámožní majitelé rybářské lodi jako Zebedeovci, zaměstnávající námezdné dělníky (Mk 1,19n par), a podporovaly ho bohaté ženy (Lk 8,2n)? Synoptická tradice o Ježíšovi je plná varování před bohatstvím, které mnoha lidem zabránilo odevzdat se Ježíši. Bohatí budou mezi skutečnými Ježíšovými učedníky vždycky výjimkou, která potvrzuje, že evangelium může působit zázraky větší než by bylo, kdyby velbloud prošel uchem jehly (Mk 10,25 parr). Typickou situací je, že bohatý mladý muž zůstává stranou a nedojde věčného dědictví, protože lpí na svých statcích, že bohatí odmítnou pozvání na královskou hostinu a že v prvních křesťanských obcích bylo bohatých nemnoho (1K 1,26). Bohatý se příliš spoléhá sám na sebe, než aby se byl ochoten snížit k přijetí daru. Blahoslavenství chudých je tak součástí reálného pohledu na svět z hlediska evangelia.

b) Vyhláše-li se království boží jako zaslíbení pro chudé, znamená to také, že tato perspektiva je božím darem a že výzvy, které z ní jsou vyvozovány, nemohou být chápány moralisticky. Jsou to upozornění, která ukazují, jak nejlépe dát najevo radost z nového prostoru života, který se z boží moci otvírá. Ježíšovy výzvy vycházejí podobně jako Pavlova pareneze (včetně té, která na Ježíše přímo navazuje - Ř 12) ze zvěsti o milosti pro hříšníka. Tato základní struktura vztahu mezi evangeliem a etikou je tedy společná pro obě části novozákonního kánonu.

Na lukášovských blahoslavenstvích ji vidíme zřetelněji než na blahoslavenstvích z Mt 5, kde se z chudých stávají chudí v duchu (tj. pokorní), z hladovějících hladovějící po

spravedlnosti a z nenáviděných pronásledování pro spravedlnost a pomlouvání kvůli Ježíši. Navíc se u Matouše kromě lka-jících objevují i tiší (patrně jiný překlad slova chudý - hebr. ⁸ánáv nebo ání), tj. kdo jsou čistého srdce a tvůrčové pokoje. Chudí z Lk 6,20nn jsou modelem těch, kdo nemohou spoléhat na své vlastní možnosti, jsou to galilejští posluchači Ježíšových kázání, nemocní, ženy, děti, "lidé země" (J 7,49) - všechno lidé, kteří platili buď za od Boha opuštěné nebo jejichž naděje byla odvozována od druhých (bohatých, manželů, rodičů), na nichž záviseli. Základnímu smyslu blahoslavenství chudých odpovídá to, že Ježíš právě těmto lidem věnoval zvláštní pozornost. Některé činy, kterými se jim přiblížil, mají charakter prorockých symbolických činů. Dítě staví doprostřed svých učedníků a říká: "Jestliže se neobrátíte a nebudete jako děti, nevejdete do království božího" (Mt 18,1-5 srv. Mk 10,13-16par). Člověka s ochrnutou rukou uzdravuje v sobotu před celým shromážděním v synagoze, i když tahle pomoc mohla podle farizejských představ počkat na všední den (Mk 3,1-6par). Milost, záchrana a odpuštění předchází lidské výkony, kvality a zásluhy a neskonale je převyšuje.

c) Spojení království božího s opomíjenými, hladovými a trpícími, tedy s těmi, kteří jsou v tomto světě "negativně privilegováni", je zároveň znamením jeho vnitřní struktury. V království božím nebudou chudí chudými, nebudou tam bohatí a chudí. I když jsou chudí, kteří pozvání do království božího odmítají a obrátit se může i bohatý, blahoslavenství chudých platí jako zaslíbení o odstranění chudoby v novém věku a o tom, že již v tomto věku odporují sociální rozpory boží vůli.

2) Teprve po tomto všem, co jsme pověděli o boží milosti v Ježíšově zvěsti o království božím, můžeme odpovědně vyložit jeho výzvu k milování nepřátel. Řekli jsme, že většina zaslíbení i blahoslavenství si pro své splnění klade určité podmínky: kdo je spravedlivý, ten dostane to a to; kdo se dá zasvětit, získá... Takové podmínky Ježíš nově osloveným lidem nekladl. A přece vyslovuje výzvu k lásce, která, i když

není podmínkou spasení, ale spíš důsledkem zaslíbení, jistou funkcí podmínky také plní. Jedinou podmínkou k vstupu do království božího je, že člověk přijme tuto možnost skutečně jako obdarovaný, tj. jako ten, kdo přijatý dar nemůže nepřát druhým. Protože mu Bůh projevil svou lásku, hledí sám předat její odlesk druhým lidem, nebude jako nemilosrdný služebník, který ani maličko nedovedl odpustit, přestože mu bylo odpuštěno neskonale více (Mt 18,23-35). To je zřejmě i smysl zvláštní formulace prosby o odpuštění v Otčenáši (Mt 6,12; Lk 11,4a): odpusť nám, viš, že tvé odpuštění bereme vážně. Milovat bližního, včetně osobního nepřitele, znamená nebrat nadarmo boží lásku.

3) Boží láska je motivem pro přikázání lásky, ale je zároveň i cílem vztahů na lásce založených. V Novém zákoně je tento zvláštní rys křesťanské lásky vyjádřen i užitím neobvyklého slovesa AGAPÁN⁹. Láska je sám o sobě pojem značně široký a neurčitý. Zahrnuje erotický vztah mezi mužem a ženou i solidaritu vzájemně si pomáhajících přátel. V synoptické tradici, kde přikázání lásky k bližnímu je zřejmě shrnutím druhé desky Desatera, je láska v podstatě pozitivním vyjádřením příkazu nezabiješ. Ježíš výzvu k milování nepřátel a k činění dobrého těm, kdo nás nenávidí (Lk 6,27; Mt 5,44), vysvětluje následujícími paralelními větami, které vyjadřují jinými slovy jejich obsah. Nejprve čteme "Dobrořečte těm, kteří vás proklínají" (Lk 6,28a). To je výrok, jehož druhá část je zřejmá. Proklínat znamená svolávat na druhého boží trest (1Klem 10,3), většinou konečný boží trest, tj. podle rozšířeného obrazu přát mu, aby "se nedostal do nebe" (Mt 25,41). Odtud plyne, že dobrořečit znamená opak, tj. přát druhému člověku včetně nepřitele podíl na království božím, jak to ostatně potvrzuje i význam slovesa EULOGEIN, pokud je použito o dobrořečení člověka člověku (např. Mk 10,16).¹⁰ Jde tedy o to, abychom všem lidem bez omezení přáli to, čeho se dostalo nám - podíl na království božím. Odpovídá tomu i druhá dvojice výroků: "Modlete se za ty, kteří vás ohrožují" (Lk 6,28b; Mt 5,44b). Modlit se za někoho, to je označení přímluvné modlitby, jejímž obsahem jistě není, aby se splnila vůle protivníka. Přímluva je vždycky v podstatě

přímluva o boží milost a o spasení. V kázání na hoře čteme před těmito slovy výzvu "neodporujte zlému" či "nesoupeřte se zlým". Nejde tu o pasivitu vůči zlu, ale o to, že se proti zlému člověku nemáme stavět tak, jak se on staví proti nám (sloveso ANTHISTANAI), tedy v podstatě "dobrořečte těm, kteří vám zlořečí". Protože "nesoupeřte se zlým" může být vytrženo ze souvislosti a chápáno falešně, vykládá je apoštol Pavel v Ř 12,21 "přemáhej v dobrém (v lásce) zlé". Milovat nepřítele neznamena tedy mít k protivníkovi stejný cit lásky jako k příteli nebo k vlastnímu životnímu partnerovi. Nutit se do takového citu by bylo pokrytectvím, i když láska s sebou nese vždycky určité překonání citové averze.

Eschatologicky zaměřená láska, která zahrnuje i lidi nepřátelsky smýšlející, je tedy osvobozením etiky od vší kauzistiky i moralismu. Rozhodně neznamena povolovat zlu nebo milovat druhé lidi tak, že budeme plnit jejich subjektivní přání. Potom by milovat alkoholika znamenalo nalévat mu alkohol. Milovat nepřítele může tedy znamenat, že se s jeho přáním budeme rozcházet a že mu někdy musíme v něčem odporovat i hledět zabránit. Tady je vlastní legitimní prostor napětí mezi Kristovými učedníky a hříchem poznamenaným světem, ale současně prostor doteku, setkání a uplatnění víry v praxi a vytváření nových vztahů.

4) Eschatologické zacílení křesťanské lásky, které jí dává svobodu a prostor k vynalézavosti, může být také zneužito. Narážíme tu na poslední, nejjemnější a nejtěžší překonatelnou bariéru v předávání Ježíšova jedinečného impulsu. Osvobození lásky od tlaku jednostranných přání toho, jenž je jejím objektem, může být nepochopeno a vyloženo jako možnost úplně se od přání druhého člověka, zejména pokud jde o "nepřítele", zcela odpoutat. Ze vztahu lásky potom vypadne její závažný prvek - úsilí o důvěru a víru druhého člověka. Inkvizice kacíře někdy i upalovala proto, aby jejich duše byla zachráněna k věčnému životu. Dnes křesťané tak nepostupují (nemají k tomu ostatně ani mocenské prostředky), ale i v myslích mnoha obětavých křesťanů se často projevuje hluboký předpoklad, v němž propadají myšlení typu přítel - nepřítel.

Dějinná zkušenost s křesťanskou civilizací v tzv. konstantinské epoše vede i mnohé dnešní nekřesťany k obavě, že jinakost křesťanů je jinakost nebezpečná, která je ohrožuje, že "objektivní", eschatologicky zaměřená křesťanská láska je ve skutečnosti duchovně zabarveným projevem agrese. Vzniká tak nepravé pohoršení, kdy se lidé nepohoršují na Kristu, ale do jisté míry právem odmítají křesťanské sudičství. Nebezpečí zvnitřněné agrese, ve které se člověk může v subjektivně upřímném přesvědčení odvolávat na to, že to "myslí jen pro jejich dobro", je hluboké a rozšířené, a výroky, které jsou v Lk 6 připojeny za výzvy k milování nepřátel a k modlitbám za ně, jsou zřejmě vědomým varováním právě před zneužitím eschatologického zaměření lásky. Čteme tam známá pohoršlivá slova: "Tomu, kdo tě udeří do tváře, nastav i druhou, a bude-li ti brát plášť, nech mu i košili!" (Lk 6,29). U Matouše jsou tyto výroky zařazeny do předchozí antitéze (neplatí "oko za oko, zub za zub" Mt 5,38-42) a připojen je ještě další paradoxní příklad: "Kdo tě donutí k službě na jednu míli, jdi s ním dvě." Jde o doprovod římských vojenských útvarů nebo kurýrů, při němž poddaný musel dělat průvodce, někdy dát k dispozici i vlastní potah a v nebezpečném území sloužit sám jako rukojmí. Z příkladů, které mají Lk i Mat, se první vztahuje na násilné řešení osobního sporu, vrcholící udeřením do tváře, které tehdy jako dnes bylo především osobním ponižením. Druhý příklad je dle Lukáše chápán spíš jako příhoda o přepadení (pořadí: plášť - košile), u Matouše jako soudní spor, kdy chudý dlužník musí dát do zástavy košili (spodní oděv) a má nabídnout i plášť. Tyto příklady mohou být v určité souvislosti pochopeny jako návod k praxi. I vojenský kurýr je člověk a i nad zchudlým lapkou lze mít soucit. Ale snést facku, to je skutečně demonstrace vlastní bezmoci, to je znamení, symbolický čin, kterým křesťané naznačují světu, že jejich jinakost není jeho ohrožením, a manifestují působivost evangelia. Kristova moc se dokonává v lidské bezmoci (2K 12,9). Nejde tedy především o přímý návod k jednání (i Ježíš se dle J 18,22n ohradil proti bití do tváře), ale především o viditelné svědectví, o prorocké znamení. Kristova smrt na kříži má vedle svého spasitelného vý-

znamu právě i tuto funkci: je demonstrací boží lásky, která se nevnučuje mocí. Ukřižovaný spasitel bude vždycky varováním těm křesťanům, kteří by chtěli křížovat druhé, a bude je usvědčovat z nevěry, rozporu se základem vlastní víry. I dnes a zejména dnes, kdy sekularizovaný svět vnímá církev jako celek, který mu dobré svědectví zůstal dlužen, je takové znamení naším stálým úkolem ve službě evangelia: naznačit světu, že naše jinakost není jeho ohrožením, že nechceme, aby nám někdo pomáhal mocí nebo hrozbou moci, že se nebudeme radovat z neúspěchů těch, kdo k církvi nepatří, že raději poneseme oběti, protože se můžeme spolehnout na evangelium a na jeho vnitřní moc. Je to závažný předpoklad účinné misie i orientace církve v jejím vztahu k pozemským představitelům moci. (Srv. Ř 13,1-7 mezi Ř 12,2 a 13,8nn.)

To neznamená, že křesťané se tímto způsobem vyhnou nedorozumění a potížím.¹¹ Kristus sám trpěl na kříži. Jistě tím trpěl za nás, aby hříšným lidem otevřel cestu k novému životu a aby odevzdaností Bohu Otci přemohl moc smrti, jistě tím sám dal za nás i pro nás nejpřesvědčivější znamení boží lásky, ale tím se neruší krajní mez lidské věrnosti evangeliu, která pro jeho učedníky platí dodnes. I ta však jen potvrzuje, že se musíme vyhýbat pohoršení nepravému, které evangelium škodí (srv. 1P 3,13n; 4,15n).

Jednotlivé stránky přikázání lásky nelze od sebe oddělovat. Je odrazem boží lásky, která nám přes lidský hřích a přes bariéru smrti otvírá novou budoucnost a je tak naší jedinou skutečnou nadějí (1), je projevem toho, že tuto lásku bereme vážně (2), přeje druhému člověku podíl na darované naději a proto se mu nemusí podbízet (3) a konečně musí zřetelně, třeba i neobvyklým činem, dát najevo, že nechce okolní svět svou jinakostí ohrozit, ale že mu přináší pomoc (4).

Úvahou o přikázání "milujte nepřátele" jsme se dotkli jen některých praktických úseků křesťanské etiky, ale současně jsme naznačili základní křesťanský postoj, který platí ve všech oblastech a situacích a zřejmě se může odvolat na Ježíše samého.

Jinou otázkou je funkce lásky v boží celkové strategii spásy stejně jako otázka její přímé účinnosti v dějinách. K tomu lze v této souvislosti povědět jen to, že boží přístup k člověku, naznačený v bodech 1 a 2, souvisí s cílem jeho jednání v dějinách, tj. s tím, že Bůh chce, aby s ním člověk vstoupil do vědomého společenství, v němž ho pozná, uzná a vyzná za svého Pána a současně v něm nalezne základ a zdroj své svobody. K vrocholným výrazům raně křesťanské naděje patří bytí "s Kristem", setkání s Bohem tváří v tvář, ujištění, že Bůh zná člověka jménem, a především sám pojem království boží se svým sociálním rozměrem v nejhlubším smyslu tohoto slova. K takovému cíli lze člověka vést direktivně, zvenčí, jen v určité etapě. Až k cíli ho tak dovést nemůžeme. To by už byl jiný cíl, to by nebylo společenství. K tomu lze jít jen cestou lásky a odpuštění, o jehož bližší povaze pohovoříme jinde. Jedno lze říci už nyní. Je to cesta, která se osvědčila. Když říkám osvědčila, nemyslím tím, že by přinášela přímý úspěch. Myslím tím jen, že je zpětně hleděno průvodním jevem na cestě evangelia dějinami, že spoluzakládá jeho kontinuitu. Milování nepřátel, které předpokládá věčnost Bohu a nenávisť ke všemu, co člověku na cestě k němu brání, se objevuje všude tam, kde se objevuje evangelium. Přináší sebeodříkání a oběti, vyvolává odpor, ale nepřestává jej trpělivě překonávat. Je to cesta k Bohu a proto je to i reálná cesta k dějinné budoucnosti církve.

Poznámky

1 V židovství např. v Test. Isach 51n; srv. Lk 10,27; další doklady z židovství: A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum (WUNT-15), Tübingen 1974, 230nn. Seneca benef. 4,21,1.

2 Svědčí o tom časté oslovení "Učiteli" či "Rabbi" v synoptické tradici. Vymyká se však některým normám pozdějšího rabínátu. Srv. E. Fascher, Jesus der Lehrer, naposledy v: týž, Sokrates und Christus, Leipzig 1959, 134-174.

3 (H. L. Strack -) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München 1969⁵, 600nn.

4 V obou případech jde o sbírky výroků, poznamenané učitelskou tradicí "matoušovské školy" a závěrem redigované evangelistou, ale vycházející nesporně od Ježíše; srv. K. Stendahl, The School of St. Matthew, Philadelphia 1968², 30n; H. D. Betz, The Sermon on the Mount: Its Literary Genre and Function, The Journ. of Relig. 59/1979, 285-297.

5 Matouš tuto látku rozděluje do dvou částí, aby odpovídala dvěma antitezím (Mt 5,38-42 a 43-48).

6 Der Kern der Bergpredigt, Hamburg 1969, 23nn.

7 H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus II (BzHTh-24/2), Tübingen 1957, 83nn.

8 Matoušovská blahoslavenství jsou zaměřena dovnitř kruhu Ježíšových učedníků a dovnitř církevního společenství, jsou to blahoslavenství těch, kdo vzali vážně Ježíšovo evangelium, které nám v typické vnitřní i vnější (2. osoba, nikoli 3., která je příznačná pro blahoslavenství vůbec: např. Ž 1; Mt 5) podobě zaznívá z Lk 6,20nn.

9 Řecky mluvící křesťané tu užili slovesa, které literární řečtina téměř neužívala, protože nepatřilo do literární mluvy.

10 Srv. W. Schenk, Der Segen im Neuen Testament (ThA-25) Berlin 1967, 66nn.

11 Takové naivní stanovisko najdeme v nejstarší církevní literatuře v Didaché 1,3.

° SŮL ZEMĚ A SVĚTLO SVĚTA

Příspěvek k exegezi Mt 5,13-16¹

J. B. Souček

Dvojitě logion o soli země a světle světa, zachované u Matouše, náleží k nejznámějším a nejčastěji exegetovaným a vzdělavatelně vykládaným místům Nového zákona. Bylo by poněkud opovážlivé, kdybychom si mysleli, že o podobném místě řekneme něco zbrusu nového. Přesto však může být užitečné pokusit se o stručný přehled exegetických problémů, které se tu vyskytují, a potom se znovu zamyslet nad zaměřením a významem tohoto místa v rámci Matoušova "kázání na hoře".

Obecně se uznává, že tento dvojitý výrok je ve své nejvyšší podobě a ve svém zařazení výtvozem evangelisty Matouše. Máme-li jej správně pochopit, je proto nutné orientovat se o tom, jaké má pozadí v dřívějších dějinách tradice. Shledáme přitom, že každá z jeho složek šla v dřívější tradici oddělenou cestou.

Výrok o soli má v našem nejstarším evangeliu zvláštní, málo průhlednou podobu. V deváté kapitole evangelia Markova nalézáme soubor výroků o následování Ježíše a o tom, jak je přitom potřeba radikální ochoty k odříkání (Mk 9,42-50); je to soubor seřazený a navzájem spojený jistými společnými výrazy, "hesly" (pohoršení - oheň - sůl). Na konci této řady jsou tři výroky, které jsou s předchozími spojeny heslem "oheň", navzájem však heslem "sůl":

Každý bude solen ohněm. Dobrá je sůl; ztratí-li však sůl svou slanost, čím ji okořeníte? Mějte sůl sami v sobě a žijte mezi sebou v pokoji. (Mk 9,49-50)

Prostřední z těchto tří logií nás bezprostředně upomíná na Mt 5,13; zdá se, že je přímo jeho původní podobou, ale je samo o sobě málo průhledné. Co znamená obraz soli, co si máme představit pod obrazem nenavratitelné ztráty její slanosti? Bezprostřední souvislosti výroku smíme k odpovědi na tuto otázku užívat jen velice opatrně, protože seřazení logií bylo patrně podmíněno předně vnějšími, slovními "hesly". Nadto se zdá, že zpětná souvislost ukazuje právě opačným směrem než souvislost kupředu. Ve výroku bezprostředně následuje: "Mějte sůl sami v sobě a žijte mezi sebou v pokoji" sůl zřejmě zobrazuje něco niterného - vnitřní zaměření nebo smýšlení člověka, které vede k pokojnosti, mírumilovnosti. Takový důraz na niternost uprostřed synoptického kontextu poněkud překvapuje. Není proto divu, že se Johannesu Weissovi toto slovo zdá "janovské"², i když jeho názor, že v důsledku toho je nelze pokládat za původní součást Márkova evangelia, je patrně ukvapený. Naproti tomu se zpětná souvislost, pokud je zajištěna, lépe shoduje s eschatologickou objektivností synoptického podání. Textově kritické podání tohoto výroku je poněkud zmatené; přesto lze s velikou pravděpodobností mít za to, že v původním znění tu šlo o krátký výrok, který byl snad ražen v navázání na Lv 2,13: "Každý bude solen ohněm" (Mk 9,49). Toto kratičké logion dobře navazuje na předchozí oddílek, na slova, podle nichž podmínkou nebo následkem povolání do království Božího může být utít si údy nebo vyrvat si oko. Tato myšlenka je dále rozvedena a výrazně ilustrována nejen heslem "ohněm", nýbrž i motivem "osolení", tj. pravděpodobně zkušeni nebo pročištění nebo zkušeni ohněm: vrcholná odhodlanost v následování Ježíše, tak drasticky vyjádřená obrazem utěti údu a vyrvání oka, je v prvním výroku o soli chápána jako obraz nebo předjímka eschatologického soudu a tím je postavena i do světla eschatologického zaslíbení.

Není snad zcela jisté, zda tyto souvislosti vskutku už rozhodovaly nebo aspoň spolupůsobily při sestavení dnešního markovského kontextu. Také není nade všecko pochybnost jisté, zda podle úmyslu evangelistova má při výkladu prostředního ze tří logií rozhodovat souvislost s v. 49 či spíše s v. 50b. Jedno však je zcela jisté, totiž že pozdější tradice onomu

prostřednímu logiu rozuměla v prvním smyslu, tj. podle v. 49. U Lukáše se totiž slovo o soli objevuje v následující podobě:

Dobrá je sůl; jestliže však sůl bude zmařena, čím bude okořehena? (L 14,34)

Slovní rozdíl proti Mk je nepatrný. Přesto však pokračování výroku ve v. 35 rozvíjí obraz i myšlenku směrem, s nímž se později setkáváme u Mt. Zajímavější a významnější je však celá souvislost u Lukáše. Třetí evangelista připojuje tento výrok k oddílu, v němž se pomocí ostře formulovaných logií a pomocí dvojího podobenství o neuvážené stavbě věže a o nedostatečné přípravě k válce ukazuje na náklad následování Ježíše a varuje se před neuváženým následováním (L 14,25-33). Tento odstavec končí slovy:

A tak žádný z vás, kdo se nezřekne všeho, co má, nemůže být mým učedníkem. (L 14,33)

Tuto lukášovskou souvislost smíme pokládat za rozvinutí a zdůraznění markovské. Jistě pak se nám tím ukazuje, jak Lukáš rozuměl slovu o soli, které samo o sobě snad není jednoznačné: sůl zobrazuje zvláštní poslání učedníků, bez něhož by učednictví ztratilo všecken smysl a všechnu hodnotu; tato zvláštnost pak spočívá v poslední svobodě vůči všemu, co nás poutá, i kdyby to byly svazky nejpřirozenější a nejsamozřejmější, spočívá v odhodlání v případě potřeby všecko riskovat a zřít se všeho, co máme.

Stejná souvislost je však zachována i u Matouše, i když poněkud jiným způsobem. Slovo o soli tu navazuje na zdvojené blahoslavenství těch, kteří jsou pronásledováni a tupeni (Mt 5,10-12). Při svém pokusu pochopit smysl matoušovského dvojitého výroku o soli a o světle nesmíme zapomenout na tuto souvislost.³

Než však přistoupíme k výkladu tohoto dvojitého výroku, musíme říci ještě několik slov o předchozích dějinách výroku o světle.⁴ U Marka se podle nejstaršího dosažitelného textu toto logion objevuje v podobě velmi neobvyklé a ve spojení s jiným výrokiem:

Přichází snad svíce, aby byla dána pod nádobu nebo

pod postel a ne na svícen? Nic není skrytého, co by jednou nebylo zjeveno, a nic nebylo ukryto, leč aby vyšlo najevo. (Mk 4,21-22)

Počáteční slovo: "Přichází snad svíce..." je tak zvláštní a neočekávané, že je i většina moderních překladatelů obměňuje podle znění známého z Mt a L: "Přináší se snad svíce..." nebo "Přichází se se svíci" a pod. Podobná obměna je ostatně osvědčena i pozdějšími rukopisy evangelia Markova. Většinou vládne přesvědčení, že zvláštní podoba nejstarší textové tradice Markovy není ničím jiným než neobratnou formou stejné výpovědi, jakou nacházíme u Mt a L. To však není nikterak jisté, naopak, je to podle mého mínění velice nepravděpodobné. Už Johannes Weiss⁵ a po něm ještě jasněji Ernst Lohmeyer⁶ ukázali na to, že znění: "Přichází snad svíce..." není ve smyslu Markově nikterak zvláštní a podivné, nýbrž že má poukázat na eschatologickou událost příchodu království Božího v Ježíšovi, že je to tedy alegorisující metafora. Podle toho je slovo o světle malým podobenstvím, které chce říci v podstatě totéž co ostatní, delší podobenství téže kapitoly (Mk 4). Království Boží se již skutečně, byť skrytě prolomilo do tohoto věku, působí uprostřed něho, a nebude uhašeno, tj. překonáno žádnými lidskými ani nadzemskými mocnostmi, nýbrž bude mít poslední slovo. Toto dvojitě logion - ostatně také následující dvojitě logion o míře, již se měří, a o dávání a přijímání - je tedy eschatologickým slovem útěchy, či snad lépe povzbuzujícím napomenutím: Nebojte se, i když nevidíte jednoznačné, hmatatelné důkazy království Božího; radostně vytrvejte a čekejte na jeho příchod⁷. A nelze podle mého soudu pochybovat o tom, že pro evangelistu Marka toto zaslíbení již stálo v plném světle ukřižování a vzkříšení Ježíšova. Vždyť je to evangelium, v němž všecko s nepřehlédnutelnou a neodolatelnou naléhavostí směřuje k velikému rozuzlení v příběhu Ježíšova utrpení a zmrtvýchvstání.

Lukáš 8,16nn stručně dvojitě logion o svíci určené na svícen a o skrytém, jež má být zjeveno, připojuje k výkladu podobenství o rozsévání (L 8,11-15), tedy do téže souvislosti jako Marek. Nadto však přináší slovo o svíci ještě jednou

(11,33). Tato dubleta, pocházející z prameně logií (Q), staví slovo o svíci do souvislosti se slovy mluvícími o světle "ve vás". Chápe je tedy jako podobenství upřímné, kající (L 11,29nn!), celé víry, nikoli však jako přímý poukaz na nastávající veliký eschatologický obrat. I jemné přetvoření markovského znění u L 8,16 ukazuje stejným směrem: nemluví se tu o příchodu, nýbrž o rozsvícení svíce, a ve spojení s paralelním přetvořením závěru výkladu podobenství o rozsévání se tak slovo o svíci dává význam napomenutí k plodnému přijetí zvěsti a k projevování víry trpělivým a poslušným životem. Tím je připraveno imperativní pojetí Mt 5,14nn.

2.

Matouš nejen spojil v jedno dva předtím odděleně tradované a obsahově odlišné výroky (o soli a o světle), nýbrž je také jazykově i věcně přetvořil a doplnil a tím z nich vytvořil výrazný, jednotně zaměřený dvojitý výrok.

Předně: jednotným úvodem "Vy jste..." učinil z těchto výroků slovo povolání a pověření. S odkazem na Ex 19,6 říká E. Lohmeyer⁸, že jsou to slova "vyvolující". Vycelení však v Písmu - u Pavla stejně jako u proroků - neznamená osobní výsadu, nýbrž pověření, poslání ke službě. To se v našem odřezku vyjadřuje připojením slov "sůl země", "světlo světa". Skupina učedníků - a v souvislosti evangelia Matoušova se jistě přitom myslí i na sbor, na mladou církev - tu dostává povolání pro zemi, pro svět. Je tu k tomu, aby svým slovem, svým jednáním, svou existencí i způsobem svého života byla služebnicí, an nástrojem milostivé svrchovanosti Boží nad světem.

Podle svých předchozích dějin i podle své bezprostřední souvislosti zdůrazňuje slovo o soli především zvláštnost sboru. Solí země může být jen tehdy, když se spolehne na zaslíbení svého Pána a vezme na sebe všechny újmy, všecko odříkání, všechnu tíseň, až k radostnému snášení protivenství. Nesení kříže je už podle L 14, ano pravděpodobně už podle M 9, podstatnou stránkou "slanosti" sboru. Tímto způsobem je imperativ poslání zakotven v indikativu vyvolání. Imperativní stránka je však dále zdůrazněna poukazem na hrozící

negativní nebezpečí. Kdyby došlo k nemožnému, totiž kdyby sůl ztratila svou slanost, kdyby se obec Ježíšova přizpůsobila světu a utíkala před křížem, nehodila by se k ničemu, musela by být vydána pohrdání, zatracení a zničení. To je řečeno obrazem, že zkažená sůl bude ven vyhozena a pošlapána. Mají to provést lidé. To jistě nejprve patří k obrazné stránce výroku, má se to tedy chápat jako obraz odsouzení a zatracení od Boha. Nezůstává tu však jen při obrazu. Nepochybíme, vzpomeneme-li si na prorocké výroky (Iz 10!) a myslíme-li tu na to, že soudy Boží provádějí lidé. Pozitivní stránku však, slanost sboru, máme chápat ve světle myšlenky naznačené v Lv 2,13, podle níž sůl činí oběti přijatelnými Bohu.⁹ Máme ji tedy chápat tak, že věrný, poslušný a k obětem hotový život sboru vstupuje před Boha za svět, zastává se ho, a tak jej zachovává před konečným hněvem Božím. Nejde tu tedy o imanentní proniknutí a ovlivnění světa, nýbrž o eschatologické zástupnictví. To je první, základní úkol sboru.

Pozitivně-aktivní stránka tohoto úkolu, poslání sboru, se zdůrazňuje spíše v druhém členu dvojitého výroku, ve slovu o světle. Jestliže tu vskutku jest sbor, jestliže jeho sůl nezmezela, je světlem světa. Matoušův dodatek připojuje: je městem na hoře, tj. stojí na tom místě, kde podle starozákonního proroctví stála hora Sion.¹⁰ Toto město nemůže zůstat skryto. Učiníme dobře, když i z toho výroku zaslechneme nejprve útěšný, povzbuzující tón. Ale v. 15, v němž se výrok podle Marka zřetelně indikativní, povzbuzující (o světle určeném na svícen) objevuje v imperativní obměně známé už z Lukáše, je přechodem ke zcela imperativnímu verši 16, který je dalším dodatkem Matoušovým. V pravém bytí sboru je zahrnut úkol i plná moc bytí světlem světa. Jde tu o možnost, odhodlanost a povinnost misijní. Matouš jistě myslí právě na tento konkrétní závazek - misijní rozkaz zmrtvýchvstalého Pána 28,18-20 je už zde na obzoru. A nepochybně musí být tento závazek plněn lidskými slovy. Je však důležité, abychom si povšimli, že to Matouš jen mlčky předpokládá, že však výslovně zdůrazňuje jen druhou stránku, totiž že toto poslání, bytí světlem světa, musí bytí potvrzováno a neseno

celým životem sboru:

Tak nechť svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a chválili vašeho Otce, který je v nebesích. (Mt 5,16)

Pouhá slova nejsou k ničemu. To není moderním objevem, to už prvokřesťanští zvěstovatelé jasně viděli, zdůrazňovali a většovali - až k takřka pohoršlivému slovu prvního listu Petrova (3,1), že zbožné ženy mají své muže získávat pro Krista beze slova. Toto napomenutí Matoušovo je od nábožensko-mravního sebevědomí, od farizejské pýchy odlišeno tím, že lidé nemají hledat slávu a chválu svou, nýbrž Boží.

Které však jsou ty dobré skutky, které mají světlu pravdy Boží dáti svítit před lidmi? Jistě tu nejde o jednotlivé kultické úkony nebo morální výkony, nýbrž o celostní orientaci a směřování celého života, o život ze slova Boží lásky i přisnosti, která k nám přichází v Ježíšovi. Tu jsme se však vyjádřili moderním, obecným, abstraktním způsobem, protože bychom jinak snad nedovedli plně pochopit celý dosah těchto slov. Avšak Ježíšovská tradice, kterou Matouš zpracoval, myslí konkrétně podobně jako Starý zákon. "Dobré skutky" jsou v příkladech líčeny v následujících oddílech kázání na hoře, zejména však v antitezích Mt 5,20-48. Tato po literární stránce dosti složitá sestava vrcholí v závěrečných oddílech o neodpírání zlému a o lásce k nepřítelům (Mt 5,38-48; tyto oddílky jsou v hlavních rysech paralelní k § 6,27-30 32-36). Patří sem však i další oddíly z Mt 6-7: výstrahy před shromažďováním pokladů, před službou mamonu, před nedověrnou starostlivostí, před samospravedlivým souzením, před nečinným a nezavazujícím uctíváním Boha. Tyto pokyny jsou příliš momořádné, aby mohly bytí chápány prostě jako návody ke všeobecně předepsaným zákonickým výkonům. Jsou však také příliš konkrétní a životné, aby mohly být zneškodněny jako přemrštěné ilustrace niterného smýšlení. Myslí se tu na zcela konkrétní činy - arci na mimořádné, totiž prorocké činy.

Pojem profetismu se nám už dříve takřka vnucoval. Je podle mého přesvědčení klíčem ke správnému pochopení našeho oddílu a proto i celého kázání na hoře. Lze v tomto směru

poukázat i na slovo bezprostředně předcházející:

Vždyť právě tak pronásledovali i proroky, kteří byli před vámi. (Mt 5,12)

Prorocký motiv je však v kázání na hoře zakotven mnohem hlouběji než v izolovaném a snad náhodném jednom slovu. Sbor má být solí země tím, že se staví za svět před Boha svou zvláštností, neposkvrněností a hotovostí k utrpení. To můžeme označit jako kněžskou službu sboru. Sbor však má být světlem světa tím, že svými dobrými skutky, tj. svým bytím i jednáním formovaným poslušností k pokynům Ježíšovým, svým následováním Ježíše, žije před tváří světa novým životem poznamenaným Boží láskou a Božími zaslíbeními.

Tato celou svou podstatou prorocká existence sboru se jistě bude projevovat také jednotlivými poznatky - tím, že oko osvětlené pokornou a nadějnou vírou bude umět pravou situaci sboru i světa vidět pravdivěji a pronikavěji, že v jednotlivých případech bude umět lidem i světu rozumět lépe než oni sami sobě. To však je teprve ovocem bytí sboru, ovocem toho, že tu uprostřed světa žije pospolitost, kde jest přijatou a prožitou mocí svrchované lásky Boží brzděno, ano vždy znovu překonáváno naše lidské sobectví, naše pýcha, naše samospravedlnost a tvrdost, náš strach a naše zoufalství. Že tu jsou lidé, kteří si dovedou navzájem odpouštět a pomáhat, místo aby se mezi sebou soudili a jedni druhé odsuzovali; kteří nehledají jako pohané nejprve svůj vlastní prospěch, nýbrž království Boží a jeho spravedlnost; kteří nedychtí po pomstě křivdy, která se jim stala, nýbrž milují své nepřátele a modlí se za ty, kteří jim ubližují. Lidé, kteří mezi sebou žijí v pokoji, jak je to řečeno už v markovské podobě slova o soli.

To má pro ostatní, pro lidi, kteří jsou vně, býtí živým prorockým zaslíbením lepší možnosti, ano nového světa. A tak i pozváním, navrátití se k Otci, z jehož dokonalosti a milosrdenství pochází všechno, a najítí v něm nový, pravý život.

Připojme ještě tři poznámky k dosavadnímu výkladu našeho dvojitého logia:

a) První se týká struktury kázání na hoře. V tomto směru naše dvojité logion má ústřední a klíčové postavení uprostřed páté kapitoly Matoušovy, a snad i celého kázání na hoře. Tvoří totiž přechod, takřka jakýsi most mezi zaslíbeními blahoslavenství (5,1-12) a mezi závazky antitezí (5,20-48) a dalšími pokyny této velké sestavy logií. Podobný přechod od indikativů k imperativům jsme však pozorovali už v předcházející, předmatoušovské tradici. Vidíme tedy, že už v synoptické tradici je naznačena koordinace indikativů a imperativů, která je potom rozvedena u Pavla.

b) Mluvili jsme právě o synoptické tradici o Ježíšovi, a v celém výkladu jsme se snažili objasnit poselství Matoušovo a jeho teologii. Jak tomu však jest s poselstvím a s teologií Ježíše samého? Je nám snad zcela nedostupná, nebo nám na ní vůbec nezáleží? Nejsme toho názoru. Je však jasné, že jeho poselství a teologii máme před sebou v první řadě toliko ve výkladu evangelistů, tj. v tom, jak oni podání o Ježíšovi sestavovali, aplikovali, přetvářeli, doplňovali. Není to ani jinak možné. Slova, která nás oslovují a požadují od nás rozhodnutí, nemůžeme doopravdy dále sdělovati jinak, než když je v tomto našem sdělení nějak zahrnuta i naše odpověď, tj. také naše pochopení. Proto nemůžeme obejít odpovědi a výklady prvních tradentů nám dostupných, nýbrž musíme na ně soustředit všechnu svou pozornost. Proniknouti k historickému Ježíšovi samému se nám jen ve výjimečných případech může podařit tím způsobem, že bychom se dostali k jeho "verba ipsissima" (k doslovnému znění jeho výroků). A ani v tomto případě to nebudou slova bez výkladu. Nejčastěji se k němu dostaneme jen tak, že budeme srovnávat slova (i příběhy) uchovaná tradicí, vnikat do rozličných transformací, výkladů a doplňků těchto slov a příběhů, a přitom se nám bude tu s větší, jindy s menší jasností dařit postihovat, že a jakým způsobem tyto rozličné obměny přece jen ukazují týmž směrem a tedy zřejmě plynou z téhož zdroje.

Mám za to, že se nám podařilo postihnout a do jisté míry objasnit, že v daném případě máme před sebou velice příznivý případ, že se totiž i v relativně pozdní a vyvrálé podobě zachycené evangeliem Matoušovým setkáváme se živým, nás oslovujícím, pobízejícím i zneklidňujícím slovem Ježíše samého.

c) Ani akademickou přednášku nesmíme zakončit, aniž bychom se sami vystavili tomuto slovu. Je to pro nás na prvním místě slovo soudu. Drsná slova o soli, která ztratila svou slanost a nehodí se k ničemu, než aby byla ven vyvržena a od lidí pošlapána, nás zneklidňují a obviňují. Jako exegetové máme v první řadě povinnost ponechat těmto a jiným podobným slovům evangelia celou jejich drsnost a přísnost a dávat si pozor, abychom je svými výklady neoslabovali. To jsme my theologové dělali až příliš často. Někdy ortodoxním způsobem, když jsme kázání na hoře vydávali za pouhé zrcadlo k poznání naší hříšnosti a potřeby spásy, nechtěli jsme v něm však vidět konkrétní a zavazující pokyny. Jindy jsme to dělali způsobem historicko-kritickým, když jsme tuto drsnou přísnost vykládali jako pouhý projev přemrštěného a mytologicky podloženého eschatologického radikalismu. Přenechali jsme jen některým "sektám" (jež bychom možná měli spíše nazývat "první reformací"¹¹) a několika velikým osamělým, prý podivínským, duchům, aby kázání na hoře brali vážně.

Dnes nás však Bůh postavil do světa, o němž si sice stále ještě nedovedeme představit, jak by se v něm "dalo vládnout podle kázání na hoře", ale o němž stále jasněji víme nebo aspoň tušíme, že prostě nebude už příliš dlouho existovat, nebudou-li mu dány aspoň v rozhodných chvílích některé poznatky, ano i osvícení, plynoucí vposledu ze světla kázání na hoře. Dejme si pozor, aby synové tohoto světa zase jednou nebyli moudřejší ve svém pokolení než synové světla!

Poznámky

- 1 Přednáška vykonaná v listopadu 1962 na universitě v Bernu a Basileji a na pastorální konferenci v Ollon (kanton Vaud). Vyšlo česky v ThPř KR 30/1963, str. 1-7, německy v ThZ 19/1963, 169-179.
- 2 Ve spise "Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt", 2. vyd. 1907, I, str. 166.
- 3 Po přednášce v Basileji jsem byl upozorněn, že Oscar Cullman předložil podobný výklad slova o soli. Když jsem potom přečetl Cullmannovu studii, která na neštěstí předtím ušla mé pozornosti (Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?, Revue d'histoire et de philosophie religieuses 37 (1957), str. 36nn), shledal jsem s potěšením, že tento výklad potvrzuje celkový směr, i když ne všechny jednotlivosti mého pokusu.
- 4 Viz můj článek "Svíce (určená) na svícen", ThPKR 1953, str. 6nn.
- 5 Na uved. místě str. 113.
- 6 "Das Evangelium des Markus", 1937, str. 85.
- 7 Donnénka E. Lohmeyera (na uv. m.), že takový sice byl úmysl Markův, že však Markovo znění je ve srovnání s Matoušovým a Lukášovým méně pregnantní, "rozříkané a výkladem rozmělněné" ("zersagt und zerdeutet") a proto méně původní, se mi zdá málo přesvědčivé.
- 8 "Das Evangelium des Matthäus", vydal W. Schmauch 1956, str. 99.
- 9 Snad i ve smyslu příběhu o Sodomě Gn 18,23-32.
- 10 Srovn. Iz 2,1-4; Iz 60; Ag 2,6-9. K tomu studie: G. v. Rad: Die Stadt auf dem Berge. Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1958, str. 214nn.
- 11 Pojem "první" a "druhý" reformace razil nejprve Dr Amedeo Molnár; viz např. Říčan - Molnár: Dějiny Jednoty bratrské, 1957, str. 410n.

POVAHA EXEGETICKÉ PRÁCE¹

Petr Pokorný

1 Problém

Výklad Písma prochází svým kritickým údobím.² Jeho normativní význam je relativizován procesem sekularizace. Současně však široký ekumenický zájem o bibli a její výklad ukazuje, že i v sekularizovaném prostředí Písmo žije.³

Jedním z následků tohoto přelomu je krize exegetických metod, kterou překonáme jen úvahou o samé podstatě exegetické práce.

Ve své úvaze chci nejprve charakterizovat současné tendence v exegezi a potom je srovnat s různými funkcemi předkritického výkladu Písma.⁴ Nakonec se pokusím zodpovědět otázku, jaký smysl má exegeze a jaké místo zaujímá v teologii.

2 Tendence současného výkladu Písma

2.1 Historicko-kritická metoda

Historicko-kritické bádání předpokládá ideu dvojí pravdy: pravdy zjevení a pravdy rozumu. Tuto ideu už ve 13. století formuloval averroismus, v 17. století se uplatnila při střetnutí tehdejší církve s přírodními vědami.⁵ Následující dějiny historickekritického bádání nechceme zjednodušovat. Pro naši úvahu však postačí, když zmíníme jen některé prvky kritické biblické práce.

2.1.1 Předně je to princip korelace - v konkrétní podobě principu kauzality, který spoluurčuje celé moderní myšlení.⁶

2.1.2 Za druhé s tím souvisí zásada dějinnosti, tj. také

časové podmíněnosti všech výpovědí. Tato zásada umožňuje odlišit centrální výpovědi od periferních a principiálně zdůvodňuje nutnost interpretace.

2.1.3 Za třetí se historická kritika řídí pravidlem, že každá historická událost musí být verifikována dvěma svědky. Druhý svědek může být nahrazen logickým závěrem; např. že první referent neměl žádný zájem na vytvoření informace, kterou předává, nebo, že zpráva zapadá do obrazu, který vytvořily informace spolehlivé.

2.1.4 Posledním předpokladem je univerzální platnost těchto zásad, tj. prakticky i univerzální přijatelnost takto dosažených výsledků.

Vědomě zmiňuji pouze ty rysy, které jsou společným jmenovatelem historickokritického bádání v celé jeho šíři - kritiky redakce, formy a pramenů, textové kritiky a historické kritiky.

Výklad textu se pak zaměřuje především na určení jeho místa v dějinných souvislostech. Ptá se, jak text vznikl a jak působil v dějinách. Ptá se také, co je pouhý výrazový prostředek a co se tenkrát opravdu událo.

Vázanost na kauzální nexus však nedovoluje uvažovat o celku, neboť prima causa ani poslední budoucnost jím nemohou být pojaty. Obor vymezený kauzálním nexem můžeme považovat za celou a jedinou skutečnost nebo za jednu dimenzi skutečnosti - je to otázka rozhodnutí (které jsme sami učinili nebo nekriticky přejali). K takto otevřenému postoji se však historickokritická metoda sama ze sebe nedopracovala. Táhne k zabsolutnění sebe samé. Proto je touto metodou obtížné poznat a vysvětlit nové skutečnosti, které se v dějinách objeví, v bibli především svědectví o Ježíšově vzkříšení. Pro jeho interpretaci kauzální myšlení nepostačuje.

Vzít vážně tyto hranice neznamená zavádět např. pojem "záračna", nýbrž zařadit souvislý řetěz účinků jako celek do širšího, smysluplného kontextu. Prakticky to znamená, že každý komentář předpokládá systematickou úvahu. Vykладаč by tuto závislost měl doznat a blíže formulovat.⁷

2.2 Existenciální výklad Písma

To, že se některé předpoklady hermeneutického procesu vymykají kauzálnímu vysvětlení, vzbudilo v postpozitivistickém myšlení zájem o subjekt interpreta v procesu interpretace.

K textu přistupujeme vždy s nějakým předporozuměním, tj. s očekáváním, že zodpoví právě určité otázky, které jsou pro nás důležité. V kuchařské knize hledáme odpovědi na omezené, částečné otázky, od bible očekáváme výpovědi, které se bytostně týkají našeho života. Předpokladem je tedy jistá "životní souvislost mezi exegetem a věcí, o kterou v bibli jde."⁸ U Rudolfa Bultmanna se toto odhalení neprojevovalo odmítnutím historickokritických zásad, nýbrž jejich novou interpretací. Mají chránit existenciální porozumění, aby neupadlo do předsudku.

Lidský subjekt vstupuje do běhu dějin, spoluurčovaného kauzální zákonitosti⁹, a musí se s ním osobně vyrovnat. Při výkladu staršího textu se neptáme jen po dějinném kontextu; ptáme se především, jak se autor textu osobně (existenciálně) vyrovnal s tématem "existence". To je zájem, který ho spojuje s exegetem. Odpověď nepředává exeget ve formě informace. To, co má předávat, je v podstatě výzva k rozhodnutí.

Reflexe nad rolí subjektu umožňuje komunikaci mezi křesťanským výkladem Písma a jinými interpretacemi.¹⁰ Kdo zná úlohu osobního zaujetí, musí vzít vážně také postoj a jednání víry. Existenciální myšlení může pojmout také nové skutečnosti, a to podle toho, jak působily na sebepochopení svědka.¹¹

Slabina této hermeneutiky je tam, kde se obvykle spatřuje její síla - v antropologii. Dějinnost člověka spočívá podle Bultmanna v jeho schopnosti rozhodovat se v čase. Ve skutečnosti je člověk současně také sociální bytost, jeho já je snůškou vztahů a jeho dějinnost trvalou komunikací se sociálním kontextem, dějinnými proudy a duchovními tradicemi.¹² V tomto kontextu také vyjadřuje svou víru a naději. Každý text má svůj účinek v současných dějinách, má své dějiny působení;¹³ naděje se promítá do sociálních struktur.

Metafora božího království jako společenství je v tomto smyslu skutečně základní formou naděje. Zde jsou hranice existenciální exegeze.

2.3 Strukturální analýza textu

Jiným způsobem překonala historismus moderní lingvistika, která rozvinula metodu strukturální analýzy. Významnou roli přitom sehrál pražský lingvistický kroužek (R. Jacobson, B. Mathesius, J. Mukařovský aj.).

Strukturální analýza se orientuje na setrvačné dimenzi textu, na strukturu, kterou můžeme odkrýt nejen při gramatickém rozboru věty, nýbrž analogicky také analýzou větších jednotek.

Tato struktura je určena pravidly komunikace; konkrétní podoba jazyka (Sprachgestalt, Performanz, "parole") je vůči ní sekundární. Ne totiž jednotlivá informace ani konkrétní řeč, nýbrž právě schopnost pomocí řeči komunikovat, jazykovost (Sprachlichkeit, Kompetenz, "langue") spojuje lidi jako homo sapiens napříč prostorem a časem. Není jen něčím dodatečným vedle skutečnosti, je její součástí. Řeč může i to, co minulo, zasadit do širší, nadindividuální souvislosti. Omezeným počtem slov a jazykových pravidel lze vytvořit i dosud nevyřčené (a přesto) srozumitelné věty (N. A. Chomsky) a tím participovat na nové skutečnosti.

Při výkladu textu se ptáme, co vlastně bylo řečeno, jakou funkci má dotyčný text uvnitř struktury, která umožňuje komunikaci.

2.3.1 Text je analyzován prakticky jako současný celek, tedy synchronně, bez ohledu na jednotlivé časové vrstvy; ty k němu patří jen jako před-dějiny.

2.3.2 Kategorie času se uplatňuje převážně jen v analýze vnitřní struktury. Jsou to trvání a následnost, které charakterizují čtení textu - na rozdíl od globálního pohledu na předmět (třeba sochu).

2.3.3 Záměr autora není rozhodující, protože text tvoří autonomní veličinu a pisatel participoval na vnitřní logice skutečnosti zčásti i podvědomě. Jeho výpověď je proto důležitější než jeho záměr.¹⁴

2.3.4 Analýza textu vychází z jeho vnitřní struktury, nikoli z údajů, získaných mimo text (dobové pozadí atd.).

Analýza struktury může být použita jako metoda, která nevylučuje ostatní postupy.¹⁵ Pro mnohé lingvisty se však stala světovým názorem, který ve struktuře řeči vidí obdobu platonských idejí.¹⁶

Schématicky jsme načrtli základní tendence současného výkladu Písma. Všechny tři obsahují důležité prvky, které nesmí být potlačeny. Současně se však ukazuje, že všechny zmíněné školy propadají pokušení své metody ideologizovat.

3 Perspektiva

Zmíněné hermeneutické tendence se při výkladu Písma dostávají do napětí a rozporů. Souvisí to s podceňováním fundamentální reflexe nad vírou církve.

3.1 Teologické místo historickokritické metody

Funkce historickokritické metody bude zřetelnější, když se pokusíme najít její předobraz a analogii v předkřesťanském výkladu Písma.

Už Origenés prováděl textovou kritiku, srovnáváním rukopisů a překladů. Také shledávání věcných informací z dobových dějin bylo výrazem historického vědomí. Výrazně však rozdílnosti časů vnímá ústřední výrok víry: "Duchové" jsou rozeznávání podle svého poměru k inkarnaci (1J 4,2; 2J 7, srov. 1Kor 12,3). K vyznání patří svědectví o pozemském Ježíši, vyprávěné jako minulost; večere Páně se mj. slaví jako vzpomínka (ANANNÉSIS) (1Kor 11,24.25; Lk 22,19); a evangelia byla brzy charakterizována jako vzpomínky (APOMNÉMONÉYMATA) apoštolů (Just. dial. c. Tryph. 106,1)¹⁷. Konkrétní podobou křesťanského vyznání víry je přitakat

k tradovanému evangeliu. Formule víry (1Kor 15,1nn) se výslovně charakterizuje jako výpověď, která vznikla v minulosti a současně byla přejata od samotného živého Pána (PARALAMBANEIN - PARADIDONAI: k-b-l - m-s-r).

Zásadní nutnost časově rozlišovat se projevila ve vzájemném poměru Starého a Nového zákona - jejich následnost je nezvratná.¹⁸

Toto všechno jsou poznatky, získané ze zkušenosti víry, nikoli kritickým zkoumáním. V mnohé jednotlivosti byl historický způsob myšlení dokonce znásilněn,¹⁹ ale i samotný proces kanonizace s vyloučením soudobých apokryfů je historickokritickým činem. Východiskem a rámcem přitom ovšem nebyla zkušenost časovosti, nýbrž přítomnost Vzkříšeného. Na ní je život založen. Teprve první nutný důsledek - totiž otázka, co činit, abych žil ve znamení novosti - teprve tento důsledek vede ke "zkušování duchů" podle připomínky na pozemského Ježíše.

Má-li být historickokritická metoda věcně uplatněna při křesťanském výkladu Písma, musí také dnes kvalifikovaně zprostředkovat vzpomínku víry.²⁰ Tak jak bylo naznačeno.²¹ Jinak řečeno - inkarnace, která je součástí vyznání, zdůvodňuje i zájem o dějiny a historickokritická metoda je jeho nástrojem, soudobým nástrojem vzpomínky na pozemského Ježíše.

3.2 Existenciální výklad a vyznání církve

Exegeze se v církvi pojila s vyznavačským a napomínajícím kázáním. Bez "životní souvislosti" s věcí, o kterou v textu jde, nelze interpretovat. V souvislosti s ústním svědectvím víry říká apoštol Pavel:

"Neboť kdo z lidí zná, co je v člověku, než jeho vlastní duch? Právě tak nikdo nepoznal, co je v Bohu, než Duch Boží. My jsme však nepřijali ducha světa, ale Ducha, který je z Boha, abychom poznali, co nám Bůh daroval. O tom i mluvíme ne tak, jak nás naučila lidská moudrost, ale jak nás naučil Duch, a duchovní

věci vykládáme slovy Ducha." (1Kor 2,11n)

To lze aplikovat i na biblický výklad. Je to starý, noetický princip "stejně stejným". V tomto směru je také pavlovské myšlení existenciální.

Kde se však zvěstuje evangelium a vykládá Písmo, je "životní souvislost" spojena se začleněním do konkrétního společenství, sboru. Duch, o kterém apoštol Pavel mluví, pojí také konkrétní členy sboru a jejich obdarování. "Souvislost života" s věcí Ježíše Krista je tedy možná plně jenom v křesťanském sboru s jeho rozmanitými charismaty.

A tak i rozporné dějiny církve patří k biblickému výkladu a úsilí o správný výklad Písma je jejich červenou nití.²²

Pokud nechce být existenciální výklad subjektivní, má své teologické místo v ekklesiologii. To neznamena, že pro dobrý výklad Písma se nejprve musí vytvořit ideální církev. Znamená to, že bibli lze rozumět jenom v souvislosti s křesťanským sborem. I sekulární exeget se musí vyrovnat s úlohou bible uvnitř církve. Konkrétně to mj. znamená, že se musí vyrovnat s dogmatickou tradicí; také ta ovlivňuje současné působení biblického textu. Pro výklad Písma je však především významná historická podoba církve. Mnoho záleží na tom, zda církev má nebo nemá vnější moc,²³ zda vědomě vytváří společenství a jaký má vztah ke svému sociálnímu prostředí. Hladovějícímu světu např. nemůže zvěstovat boží milost a odpuštění, aniž by se podílela na konkrétním nasycení lidí. Jinak by její zvěstování bylo hermeneuticky neúčinné.²⁴

Církev, která chce dosáhnout vnější moci, dostává se do určitého napětí s požadavky bible. Jestliže vnější moc ztratila nebo se jí vzdala, vydává se v nebezpečí, že v boji o sebeuchování kvalifikovaný výklad Písma podcení. V tomto směru mají zvláštní odpovědnost křesťanští exegeti, kteří pracují v socialistických zemích.

3.3 Strukturální analýza a univerzální dějiny

Už v prvotní církvi se rozvíjela exegetická metoda,

příbuzná strukturální analýze. Byla to alegorie: také ona podržela jen strukturu textu a konkrétní údaje pojala jako šifry. Konkrétní vztah k dějinám byl dosažen převedením výpovědi do nové aktuální situace. Od 4. století se prosadila kombinovaná metoda, která spojuje alegorické vysvětlení s výkladem doslovného smyslu (*sensus literalis*) etickou funkcí textu (*sensus moralis*) a mysticko-eschatologickým významem (*anagogia*) (sr. Hieron. in Jes. I. 1.3.8).

Tehdy už byla vypracována také typologická metoda, která spojuje vědomí časové difference (*diachronie*) s objevením analogií ve vnitřní struktuře. Z reflexe nad vyznáním víry se rozvinuly široké koncepce dějin spásy a schématu zaslíbení - naplnění. Zde už byl výklad bezprostředně spojen s úvahami o smyslu dějin a podstatě člověka.

I při výkladu jednotlivých biblických míst konfrontovali starší komentáře biblický text se soudobými dogmatickými strukturami, které spoluurčovaly život člověka.²⁵

Potíž je v tom, že všechno bylo rozvíjeno z jednoho určitěho horizontu, který je dobový. Od těch dob byl pozdně antický obraz světa překonán a středověké *corpus christianum* leží v troskách. V socialistických zemích se pokonstantinské postavení církve stalo zřetelným i vnějšně. Není to však návrat do předkonstantinského údobí. Nejen proto, že zkušnostní horizont dnešního člověka se liší; především není celá dosavadní epocha zapomenuta a vymazána - musíme se s ní vyrovnat.

To všechno jsou souvislosti, na které nás upozorňuje srovnání strukturální analýzy se staršími analogickými postupy a které současná strukturální analýza nevzala plně v úvahu.

Srovnání nám ukazuje, že struktura řeči je vlastně jen síť, která zachycuje události, skládá je do souvislosti a naznačuje jejich význam pro budoucnost. Struktura se vztahuje k jedinečným dějinným událostem, text tedy má také referující funkci,²⁶ výpovědi textu se vztahují ke konkrétním událostem a lidem. A tyto události - aktualizované textem - apelují na čtenáře a posluchače. Vypravěč, který text pře-

dává, naznačuje svým výběrem a hodnocením událostí, co z minulosti otvírá naději a budoucnost.

Naznačili jsme už, že ani struktura jako komunikační síť není konstantní, nýbrž jen setrvačná. Tvoří relativně autonomní část sociálního vědomí.²⁷ Také řeč má své dějiny, přestože se v její struktuře historické proměny neodrážejí přímo. Problém struktury nelze od problému dějin odlučovat.

Rozšíření strukturální analýzy v křesťanské exegezi však není náhodným fenoménem. Staré biblické výklady v některých aspektech vykazují afinitu k strukturální analýze a teologie posledních let tyto výklady podceňovala. V protestantském prostředí bych chtěl poukázat především ke generalizaci, zevšeobecnění, které patří k myšlení víry. Protestanté mají strach ze synergismu, a tak koncentrují teologické myšlení na reflexi aktu víry.

Víru sice nelze odvodit ze všeobecné zkušenosti, ale patří-li k základním životním postojům, umožňuje hodnotit celou skutečnost v hluboké dialektické souvislosti přírody a dějin, jedince a společnosti, vědy a morálky. Subjektivita víry je takového druhu, že zpřístupňuje zjevení jako klíč k universu.²⁸ Toto úsilí víry o vhléd do celku je nepřímou, ale nepostradatelnou částí snahy o "chození ve víře". A výklad Písma provádí církev mimo jiné i zasazením jednotlivých svědectví a výpovědí do širších souvislostí. Nejširší a nejhlubší souvislost, na kterou se musíme při výkladu ptát, je skutečnost jako celek. Tato souvislost umožňuje rozhovor mezi naší vírou a svědectvím bible. Podle svědectví Písma kvalifikujeme celé jsoucno jako boží stvoření, počítáme s jeho hranicemi a cílem, které závisejí na Bohu. Do této struktury zachycujeme svědectví biblického textu i naše zkušenosti. Křesťanský výklad Písma bere vážně to, co předpokládá víra: že "tento věk" (*ólám, AION*), s nímž počítá bible, a náš dějinně chápaný a s vesmírem spojovaný svět, jsou v podstatě totéž stvoření, kterému Bůh dává hranice i eschatologický cíl. A dějiny, které se rozprostírají mezi námi a biblí, nejsou jen ireversibilní, nýbrž mají také kontinuitu a společnou strukturu. Můžeme ji poznávat z eschatologického úběžníku, který ve víře

předjímáme.

Nebudu se zde zabývat problémem, zda smíme tuto strukturu charakterizovat jako dějiny zjevení, zda musíme načrtnout křesťanské pojetí univerzálních dějin, nebo zda stačí křesťansky komentovat profánní koncepcce. Chtěl bych jen upozornit, že se této problematice nesmíme vyhýbat ze strachu před ideologizací teologie. Otázku po struktuře celku nelze obejít, jinak biblickým textům neporozumíme. Špatné zkušenosti se ztuhlými teologickými koncepcemi nesmí vést k ohraňování horizontu na jazykovost člověka nebo na jeho sebepochopení. Vyhne se jim jedině předběžným, objasňujícím náčrtem struktur a horizontů, které spojují naši a biblickou skutečnost, náčrtem, který vychází ze samého jádra křesťanského vyznání.

4 Závěrem,

Exegeze je jenom cestou, procesem. Nemůže nahradit živé svědectví víry ani systematickou reflexi. Při složitém a specifickém procesu, kterým je kritický výklad textu, však musí obojí předpokládat a také vědomě ovlivňovat. Exegeze je totiž v nejhlubším smyslu součástí konfrontace našich problémů s biblickým textem. Je onou částí tohoto procesu, v níž konfrontace slouží lepšímu pochopení biblického textu. Stojí v dialektickém napětí k ostatním částem této konfrontace (systematické a fundamentální teologii), které se vztahují bezprostředně k přítomnosti.

Jen tyto souvislosti umožňují syntézu rozdílných exegetických metod a tendencí.²⁹

Poznámky

1 Předneseno na mezinárodním symposiu o teorii překladu a exegeze bible na Komenského fakultě 27.4.1979. Vyšlo německy v CV 33/1983, 167-178.

2 Srv. kritické hodnocení stavu novožákonní vědy, které

před více než dvaceti roky podal E. Käsemann: Neutestamentliche Fragen von heute (1957), naposl. in týž, Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1965², 11-31.

3 Srv. P. Pokorný, Das Verhältnis von Exegese und Konfession, MD 30/1979, 21-23.

4 Upozornil na to již F. Hahn: Probleme historischer Kritik, ZNW 63/1972, 1-17, zvl. str. 10n.

5 Srv. K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert, 1966, 105nn.; W. G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, 1958, 73-104.

6 Klasicky formuloval zásady historickokritické metody E. Troeltsch, Über die historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: týž, Ges. Schriften II, 1913, 729-753.

7 Hahn (pozn. 4) 370

8 R. Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich? naposl. in: týž, Glauben und Verstehen III, 1965³, 142-150, zejm. str. 149.

9 Tamtéž. 143n.

10 Dialektický vztah mezi základní důvěrou a nezbytným přísunem informací charakterizuje každou komunikaci: L. E. Keck, A Future for the Historical Jesus, 1972², 67-83.

11 Křečovitým protestem proti omezení komentáře na historickokritickou analýzu je Barthův výklad epištoly Římanům: Der Römerbrief, 1924², 257-262.

12 Srv. J. B. Souček, Problém navazování v exegezi, 1945, 22.

13 Srv. H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 1965, 286nn; K. Berger, Exegese des Neuen Testaments, 1977, 242nn.

14 To vede k "fyzikálnímu" pojetí exegeze. D. Patte v tom vidí přednost: Předmluva k J. Calloud, Structural Analysis of Narrative, 1976, XI. Estonský protestantský teolog z SSSR U. Masing v tom vidí nebezpečnou "biologizaci" teologie: De hermeneutica, CV 16/1973, 1-29.

- 15 To platí o biblistech, kteří užívají strukturální analýzu při překladu (J. Beekman aj.). O kooperaci různých exegetických metod usilují příspěvky sdružené ve sborníku *Analyse structurale et exegese biblique*, 1971, a W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament*, 1971².
- 16 Tohoto podezření se nemohu zbavit u E. Güttgemannse, když čtu např. jeho článek *Linguistisch-literaturwissenschaftliche Grundlegung einer neutestamentlichen Theologie*, LB 13-14 (1972), 2-18.
- 17 Srv. P. Bonnard, *L'anamnèse*, in: týž, *Anamnesis*, 1980, 1-11.
- 18 Toto rozlišení je důsledkem víry, ne pozorování dějin. Časovou posloupnost však nemůžeme opominout, srv. J. B. Souček, *Israel und die Kirche im Denken des Apostel Paulus*, CV 14/1971, 143-151, proti G. Kleinovi, *Bibel und Heilsgeschichte*, ZNW 62/1971, 1-47.
- 19 Na příklad ztotožnění evangelistů s postavami známými z Nového zákona.
- 20 Jinak vede historickokritická metoda k odcizení minulého svědectví současnému čtenáři: A. Schweizer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1966, 620nn.
- 21 Zkoumání předpokladů historickokritického bádání je služba, kterou teologie koná i ve prospěch ostatních vědních disciplin: J. Moltmann, *Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften*, naposl. v: týž, *Perspektiven der Theologie*, 1968, 267-287.
- 22 Srv. G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, naposl. v: týž, *Wort Gottes und Tradition*, 1964, 9-27.
- 23 Na to upozorňuje J. Blank, *Verändert die Interpretation den Glauben?* 1972, 75.
- 24 Srv. P. Pokorný, *Die neue theologische Linke*, CV 19/1976, 225-232.
- 25 Např. Origenés při výkladu gethemanské perikopy: *Matth. comm. ser. 92 (XI, 210)*, srv. H. Merkel, *Widersprüche*

zwischen den Evangelien, 1971. Kalvín při výkladu Lk 2,40 srv. D. Schellong, *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*, 1969, 296. Kraličtí při úvahách o zázracích, srv. J. B. Souček, *Theologie výkladů kralické Šestidítky*, 1933, 35.

26 L. Brož, *Evangelium dnes*, 1974, 9ln.

27 Na estetických strukturách to prokázal J. Mukařovský, *Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty*, 1936, 20nn.

28 K. Rahner, *Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik*, naposl. v: týž, *Beiträge zur Christologie*, 1974, 245-269, zvl. str. 251nn.

29 Novější příspěvky k teorii exegeze uvádím v něm. vydání tohoto příspěvku. K teorii exegeze Sl. Daňka viz týž: *Verbum a fakta Starého zákona*, naposl. v: týž: *Vybrané studie*, 1976, 33-49. K hodnocení Daňkových teorií srv. J. B. Souček, *Slavomil Daněk, Pokus o rozbor jeho theologického díla*, *Theologia evangelica* 3/1950, 65-73, 132-143.

Poznámky jsou zkráceny.

Přeložil J. Mrázek

Petr Pokorný

Problém pseudepigrafie, a zvláště pseudepigrafů novozákonních, je už po několik let znovu aktuální.¹ Souvisí se snahou o důsledně literární pohled na Nový zákon a v římskokatolické oblasti s uvolněním dogmatických mezí po II. vatikánském koncilu.

Konsensu dosáhlo bádání především v tom, že uznává novozákonní pseudepigrafii jako takovou. Je např. mnoho badatelů, kteří hájí autentičnost epištoly Ef a Kol, ale jen málokdo je hotov připsovat témuž apoštolu i epištoly pastorační. Sloh i teologické tendence se mohou během autorova života měnit. Týž autor ovšem nebude zastávat dvě rozdílné pozice téměř současně, a to ani za předpokladu, že by jeho myšlenky formuloval tajemník.² Epištoly Efezským a Koloským vyzdvihují přítomnou spásu, podobně jako např. J 5,24 (Ko 2,12n; 3,1; Ef 2,5n - srov. Ř 6,4n s jiným důrazem), zatímco 2Tm 2,18 zjevně podobnou tezi odsuzuje. Týž autor by si sotva mohl tak protiřečit. Zdá se mnohem přijatelnější, že tu dva Pavlovi žáci nezávisle na sobě interpretují Ř 6,4n. I kdybychom přesto zastávali pravost všech epištol v kanonickém Corpus Paulinum³, nevyhneme se problému pseudepigrafů u tzv. obecných epištol, zvl. 2. Petrovy a Judovy⁴. V tom je shoda.⁵ Teologické hodnocení této skutečnosti bibliisté dosud odsunovali na okraj svého zájmu.

Pokusím se nyní v sedmi bodech shrnout výsledky bádání a potom naznačím v hlavních liniích, jakým způsobem bychom se měli s tímto problémem vyrovnávat.

1) Pseudepigrafi byl vyhotoven, aby hájil autoritu učitele a většinou i jeho učení proti útokům a nesprávným výkladům⁶. To je zřetelný vnější podnět. Na rozdíl od spisů pseudonymních byly pseudepigrafi psány pod jménem známých a významných osobností, které jim v určitých kruzích propůjčily autoritu. Učení těchto osobností je v pseudepigrafech často nově aplikováno. Pisateli pseudepigrafi se jevil poměr mezi údajným a skutečným autorem oboustranně výhodný. Odvoláním na dědictví údajného autora, nebo aspoň zmínkou o jeho jménu nepřímo posílil svou pozici i autor skutečný.

I pravé Pavlovy dopisy svědčí o existenci různých protipavlovských proudů v církvi (Ga, 1-2Kor, Fp). Ve sporných epistolách (antilegomena) vystupují takové nepřátelské proudy ještě zřetelněji (2Te, Ko, 1-2Tm)⁷. Novozákonní pseudepigrafi tedy hájily autoritu duchovního vůdce, subjektivně jsou motivovány podobně jako ty pseudepigrafi, které zůstaly mimo kánon (např. Tomášovo evangelium) nebo ty, které jsou dokonce zaměřeny proti církvi (Tajná kniha Janova). Dobře míněný apologetický záměr⁸ však na vysvětlení nového spisu pod cizím jménem sám o sobě nestačí.

Židovská a novozákonní pseudepigrafi v sobě skrývá jinou problematiku, než např. Sókratovy dialogy sepsané Platónem a Xenofóntem. Platón a Xenofón sice také interpretují svého učitele očima vlastní filozofie, ale dělají to pod vlastním jménem, i když se někdy neprávem tváří jako přímí svědkové⁹.

2) Přiřazení spisu k osvědčenému jménu se stalo v biblické oblasti do jisté míry tradičním postupem. Mnohé pozdní žalmy byly spojovány s Davidem¹⁰, mudrosloví se připisovalo králi Šalomounovi, ačkoli je zřetelně shromáždil až pozdější sběratel. "Neboť vědomí individuálního duchovního vlastnictví silně ustupovalo vázanosti na transsubjektivní tradici a určitou školu."¹¹ - Také postava proroka Izajáše se stala sběrným typem pro více prorockých spisů. A Fókylidovi, řeckému básníku 6. století, připsali Židé jako "nejmoudřejšímu z mužů" sbírku přísloví (Ps. Phocyl. 1)¹². V podstatě právě tak se zacházelo i s Corpus Paulinum: epistola Židům byla

dobře přijata pro svou blízkost teologii apoštola Pavla¹³. Autentičnost shromážděných a předávaných výroků se neměřila moderními kritickými měřítky¹⁴. Výroky byly přijímány podle toho, jak byly známy a rozšířeny.

Pozdější, šíře pojaté spisy, které zpracovávaly tradici, byly publikovány anonymně, aby překlenuly ztrátu osobní autority apoštolské generace¹⁵. Brzy na to se však taková písemně zpracovaná tradice začala připisovat postavám apoštolské doby (Marek, Matouš, Lukáš) a později přímo apoštolům (Jan, Tomáš). To bylo v době, kdy apoštolské osobnosti první generace už nežily a vnějších autorit bylo obzvláště zapotřebí.

V uvedených případech se ovšem spisy nebo tradice domnělým autorům připisovaly až dodatečně a někdy byla příslušnost k určité autoritě jen naznačena (viz Kaz 1,12; Kniha Moudrosti 9,7m). Tvůrce Janova evangelia se sám ztotožňuje jenom s "milovaným učedníkem".

Naproti tomu v pavlovských antilegomenech a obecných epistolách se setkáváme s fikcí, která vydává teologické učitele a autority za přímé tvůrce. Dojem autentičnosti zesilují různé osobní údaje, které naznačují bezprostřední vztah apoštola k adresátům nebo předchůdcům skutečných adresátů v antedatovaných dopisech¹⁶. Napsat takový pseudepigrafi tedy nebylo žádným obecným zvykem. Nejen podle našich, ale také podle tehdejších měřítek šlo o falšování.

Snad bude užitečné citovat zde křesťana, který byl z pseudepigrafi usvědčen. Kněz Salvian z Marseille (asi 400-480)¹⁷ sepsal "čtyři Timotheovy knihy o církvi". Hájil se prospěšností svého spisu, který by pod jménem skutečného autora nebyl brán vážně: "Si quidem tam umbecilla sunt indicia huius temporis ac pene tam nulla, ut qui legunt non tam considerent quid legant quam cuius legant: Dnes se uvažuje tak pošetile, pokud se vůbec uvažuje, že lidé nepřemýšlejí o tom, co čtou, jako spíš od koho to je" (epist. IX; MPL 53, 172). Ačkoli je to poměrně pozdní svědectví, prozrazuje důležitý motiv, který vedl i část pseudepigrafičnických pisatelů, kteří se dostali do kánonu, a větší měrou autory

tzv. lovozákonních apokryfů. Uplatnění tohoto motivu je však spojeno s pia fraus, zbožnou lží.

Nepřímým svědectvím, že i ve starověku chránili autentičnost, je stichometrie - sčítání veršů, které mělo zabránit dodatkům a vsuvkám. Tak např. Starožitnosti Josepha Flavia končí údajem o celkovém počtu šedesáti tisíc řádků ve dvaceti knihách¹⁸ a stichometrické údaje jsou v mnoha starověkých rukopisech bible, zejména Nového zákona.

O tom, že pseudepigrafy byly při kanonizaci Nového zákona (2. - 4. stol.) sporné, svědčí skutečnost, že většina takových spisů nebyla do kánonu přijata¹⁹. Musíme se ptát po kritériích, podle nichž se tehdy autentičnost posuzovala.

3). Jestliže ušlechtilým vnitřním motivem pro zfalšování autorství byla podpora pravého učení, pak rozhodoval opět teologický (popřípadě dogmatický) úsudek jako vnější kritérium kanonizace. Origenés informuje, že epištola Židům sice není napsána Pavlovým jazykem, ale zastává Pavlovu teologii. Proto ji uznává za pavlovskou (podle Euseb. hist. VI,25,11-14). U jiných spisů způsobil negativní teologický posudek, že byly odmítnuty. Tertullianus podává zprávu, že asijský presbyter, který sepsal "Skutky Pavlovy" quasi titulo Pauli, byl sesazen jako padělatel (de bapt. 17,4)²⁰, i když se hájil, že jedná "amcre Pauli". Tertullianus schvaluje zamítnutí spisu, protože Skutky Pavlovy protiřečily jeho pojetí křtu (tamtéž). - Podle Eusebia (hist. VI,12,2-6) doporučil biskup Serapion z Antiochie (+ asi 212) sboru v Kilikii "Evangelium Petrovo", o kterém se doslechl, ale blíže je neznal. Když potom odhalil jeho doketismus a heretický původ, začal před ním varovat.

Kritéria byla tedy především teologická: u spisu teologicky korektního nemělo historické hledisko rozhodující váhu. Avšak proti spisu, který byl teologicky pochybný, se argumentovalo také historicky. Pseudepigrafní spis byl v takovém případě pocífován jako padělek. Vědomí duchovního vlastnictví nebylo tedy křesťanům zcela cizí.

Těžko však lze odsoudit pseudepigrafy, které svým učení skutečně stojí blízko údajnému autoru. Např. epištoly

Efezským a Koloským můžeme přes všechna protichůdná mínění²¹ označit za pavlovské²². Argumenty proti jejich autentičnosti to relativizuje. Ernst Percy řekl, že pokud by epištoly Koloským a Efezským napsali Pavlovi žáci, museli by se svým pochopením Pavla stát úplně osamoceni v celé popavlovské literatuře před Lutherem²³. To je jednostranný úsudek, ovlivněný novodobým chápáním duchovní individuality. Ukazuje však nepřímo na úzký vztah mezi antickým učitelem a žáky, který zavedly helénistické filozofické i teologické školy²⁴.

Spis, který vyprodukovala škola, může však být zároveň i padělkem. Skutečnost, že spis pochází od žáků, může pohoršlivost takového padělání nanejvýš za jistých okolností relativizovat. "Za jistých okolností" proto, že také uvnitř školy a okruhu byla napětí; můžeme je sledovat např. při srovnání epištol Efezským a Koloským s epištolami pastorálními²⁵. V janovském okruhu je podobné napětí mezi 3. epištolou Janovou na jedné straně a 1. a 2. epištolou Janovou na straně druhé²⁶. Na společného učitele mohlo navazovat více skupin, jejichž učení se přitom značně různilo.

Vedle toho máme spisy, které si nárokují autoritu údajného tvůrce, ale vidí ho jen očima své vlastní teologie. To je případ kanonických epištol Petrových. Stejně posuzuje Wolfgang Trilling ve svém komentáři i 2. list Tesaloničským²⁷.

Bilance našich dosavadních úvah, pokud ji formulujeme vyhroceně, zní: Novozákonní pseudepigrafy se prosadily jako kanonické spisy

a) protože vzhledem k evangeliu zastávají zdravou teologii, b) protože dobře padělaly přímé i nepřímé údaje u autorovi. Tuto druhou okolnost církve při kanonizaci neznala, nebo nechtěla znát. My ji známe a musíme se s ní teologicky vyrovnat, jinak bychom degradovali kánon na pouhou historickou veličinu.

4) Do jisté míry legitimním důvodem, proč porušit duchovní vlastnictví, je hluboký vnitřní zážitek, v němž člověk vizí nebo audicí přijímá zvláštní příkaz²⁸. Význam inspira-

ce si uvědomuje např. 2P 1,20n a podle 2Tm 3,16 je Starý zákon sbírkou Bohem inspirovaných spisů²⁹. V Hermově pastýři navíc čteme, že Duchem naplněný člověk říká ve shromáždění, "co chce Pán"³⁰. Toto vědomí zvláštního příkazu stojí u kořálky většiny pseudepigrafů³¹. Autor se v duchu ztotožňuje s normativními postavami minulosti³². Zjevení je zde nadřazeno duchovnímu vlastnictví.

Vědomí zvláštního božího příkazu sice zmírňuje etickou pohoršlivost některých pseudepigrafů, ale neodstraňuje ji plně. Už z novozákonní doby máme Duchem inspirovaná svědectví, šířená pod jménem toho, jemuž se zjevení skutečně dostalo. Zjevení Janovo např. není pseudepigrafem, jeho "příjemce" se představuje (Zj 1,1.9n)³³.

5) Nejvýraznějším vnějším podnětem ke vzniku novozákonní pseudepigrafie bylo zneužití apoštolských jmen protivníky. O padělaných epištolách Pavlových jsou zmínky už v 2Te 2, 2³⁴. Takové listy podřývaly víru adresátů falešným učením, kterému dodaly apoštolskou autoritu. List totiž mnohdy nahrazoval bezprostřední slovo přítomného apoštola (2Te 2,15). V apoštolově nepřítomnosti a po jeho smrti obíhaly pod jeho jménem nebezpečné výroky a fingované antedatované dopisy. Je pochopitelné, že druhá strana³⁵ se uchýlila k téže praxi, aby obhájila to, co považovala za pravé učení. Byl to svého druhu protijed.³⁶ Posloužil také v případech, kdy ohrožení nebyli schopni zachovat "apoštolskou" víru v nových duchovních poměrech: v epištole Koloským čteme o špatném vlivu "filozofie" (2,8). Krátce předtím se dvakrát v jediném odstavci (2,1-5) opakuje, že adresáti už apoštola osobně neznají, že je však v duchu s nimi a vidí, jak jsou pevní ve víře. S tím kontrastuje obava, aby nebyli svedeni nějakými dovednými řečníky (2,4 srov. 2,8) - zjevně vaticinium ex eventu, které popisuje současný stav adresátů; výroky o jejich věrnosti vlastně popisují ideál, k němuž chce dopis vést.

Ačkoliv chápeme motivy, pohoršuje nás, že je tu zdůrazňována vlastnoručnost podpisu (Ko 4,18; 2Te 3,17). Tomuto jevu se ještě musíme blíže věnovat.

6) Na první pohled se zdá, že vlastnoruční podpisy jenom zaručují totožnost odesílatele. Ve skutečnosti mají funkce různé. Identitu potvrzoval obvykle doručitel³⁷. Podpis měl vyjádřit především osobní vztah odesílatele k adresátovi. Vlastnoručně bývalo psáno např. "Buď zdráv" (ERRÓSO)³⁸. V apoštolských spisech podtrhuje vlastnoruční podpis především apoštolskou autoritu obsahu³⁹. Další funkce můžeme demonstrovat na několika příkladech:

Podle Gal 6,11 má oddíl napsaný vlastní rukou (6,11-17) dodat autoritu zvěstování evangelia pro neobřezané.

V lKor 16,21 je podpisem uveden apoštolský soudní výrok (16,22) a apoštolský pozdrav (16,23n), jímž vrcholí pozdravy ostatní. Ve Fm 19 ručí Pavel svým podpisem za peněžní sumu, kterou Onézimos Filemonovi dluží.

Jenom ve 2Te 3,17 dosvědčuje podpis především totožnost - vůči falešným dopisům, zmíněným ve 2Te 2,2. Právě proto je přímý pavlovský původ druhé epištole Tesalonickým problematický; za života apoštola Pavla dosvědčoval totožnost pisatele - jak už jsme řekli - doručitel. Zde se potvrzení totožnosti stalo prostředkem, který dodával autoritu fiktivnímu, antedatovanému listu.

Nejasná zůstává funkce podpisu v Ko 4,18, kde podobně jako v lKor uvozuje pozdrav, ale snad už chce též potvrdit apoštolskost celé epištole. Ve 2Te a snad i v Ko má tedy apoštolský podpis jinou úlohu než v ostatních případech, úlohu, která se cítí být posvěcena dobrým účelem.

7) Subjektivním motivem fikce mohla být snaha najít protijed. Platón připouští, že takto smí fikce sloužit (PSEYDOS) i v ideální společnosti (APOTROPÉS HENEKA HÓS FARMAKON CHRÉSIMON) (respubl. II,282c)⁴⁰. Klémens Alexandrijský uznává fikci za léčebný prostředek (EN THERAPEIAS MEREI) v nebezpečí smrti (strom.VII,53,2n). Lékař skrývá před nemocným své náčiní, rodiče zamlčují dětem svou lásku, když je trstají. To všechno je podvod z lásky, který napravuje ďáblu lest v ráji. Tak argumentuje Hieronymos (comm. in Gal; MPL 26,364)⁴¹. Órigenés tuto teorii zdůvodňuje nejlépe. Za-

městnává se problémem oprávněného podvodu, když hájí boží vtělení do člověka proti filozofu Kélsovi. Podle Kélsa buď nemohl být Ježíš inkarnovaným Bohem nebo podváděl a nebyl skutečným člověkem. Na to odpovídá Órigenés více argumenty: např. stejně se i matka proměňuje dítěti v mléko, aby je vyživila (c.Cels.IV,18). Órigenovy argumenty vrcholí odkazem na to, že obrátit se v něco jiného je velmi důležité tam, kde to pomáhá k uzdravení nemocným, zvláště nemocným psychicky. A stejně přišel i Ježíš jako člověk, aby usmířil lidské hříchy a učinil lidi spravedlivými (IV,19). Také Hieronymos říká, že Bůh přijal masku hříšného člověka, aby lidi zachránil (tam). Zde zjevně dosahuje apologie podvodu svého vrcholů: inkarnace byla modelem spásné záměny. Současně se každému lidskému klamu klade pevná hranice: může být ospravedlněn jenom jako odraz boží lásky, zjevené v Ježíši Kristu.

Je zřejmé, že autoři kanonizovaných novozákonních pseudepigrafů se ve svém počínání cítili ospravedlnění jedinně myšlenkou protijedu. Určitou roli přitom mohla hrát i známá pavlovská zásada, vyjádřená v 1Kor 9,22: "Slabým jsem učiněn slabým, abych získal slabé. Všem jsem se stal vším, abych získal aspoň některé."⁴² Nemyslím, že by tvůrci pseudepigrafů své počínání přímo christologicky promýšleli a vědomě vycházeli z inkarnace jako Órigenés nebo Hieronymos. Úvahy oněch dvou církevních otců však v zásadě správně ukázaly, že některé etické principy je možné relativizovat.

Těmito poznámkami jsme obrousili ostré hrany pseudepigrafního problému, ale samotný problém přece jen odstraněn nebyl. Odstranit ho ani nelze. Můžeme ho však v církvi ozřejmit a teologicky zvládat.

A) Proto se musíme obrátit k příčině, kterou jsme dosud zmínili jenom mimochodem, která však dodala celému problému jeho specificky křesťanskou podobu. "Dobrým účelem" bylo u kanonizovaných pseudepigrafů zprostředkovat přístup k Ježíši, pro nás ukřižovanému a vzkříšenému. Přístup umožňovala apoštolskost svědectví, tj. především příslušnost k Je-

žíšově době a ke kruhu prvních svědků⁴³. Norma je spojena s historicky zachytitelným časem a dnem - to určuje specifický charakter biblického zjevení. Literární formy, rostoucí z řeckého náboženství (např. tragédie nebo epos), se mohou pokojně pohybovat na rovině tolerované fikce (PSEYDÉ HISTORIA)⁴⁴. Stojí za nimi mýtické pojetí skutečnosti. To nejvlastnější a rozhodující dostává v mýtu bezčasový výraz. Klasická definice mýtu⁴⁵, kterou vytvořil filozof Salustios (4. stol. n. l.), může ilustrovat životní postoj téměř protichůdný "biblické" víře. O pravdách vyjádřených mýtem říká: TAYTA DE EGENETO MEN OYDEPOTE, ESTI DE AEI... (de diis et mundo 4) - "tyto věci se nestaly nikdy, ale jsou stále." V biblické tradici se boží zjevení děje uvnitř dějin. Není s dějinami totožné, ale vlamuje se do tohoto věku, do tohoto aiónu. To rozhodující a dávající smysl, to (na)stávající, krátce eschaton, které můžeme ve víře osobně přijmout, se zjevilo už v těchto dějinách. A možnost osobně je přijmout závisí na vzpomínce a svědectví prvotních svědků.⁴⁶ V Izraeli Ježíšovy doby byly normativní minulostí časy, kdy Bůh řídil svůj lid přímo, inspirovanými muži⁴⁷. Toto období skončilo posledními proroky (Ž 74,9; bab Sanh 11^a aj.⁴⁸). Proto byla různá zjevení napsána pod jménem Ezdráše, Henocha nebo dokonce Adama. Tak daleko do minulosti se autor křesťanského pseudepigrafu vracet nemusel. Rozhodující boží zjevení rozpoznala křesťanská víra v Ježíši Kristu, jehož příběh měl svůj počátek i normu v pozemské existenci Ježíšově (inkarnace boží). "Klasickou periodou" je pro víru a církev doba Ježíše a jeho prvních svědků. Normativní zvěstování se pojí s touto dobou a tímto prostorem. Autoři křesťanských pseudepigrafů si často toužebně přáli přiblížit svým čtenářům pravého Ježíše, a proto i Ježíšovu pozemskou existenci. Křesťanská pseudepigrafie se váže na boží zjevení v konkrétním příběhu; to ji zásadně odlišuje od pseudepigrafie jiné, i když vnější prostředky jsou podobné. Důležitější než pseudonym sám byla příslušnost udávaného autora do apoštolské doby, blízkost božimu zjevení v Ježíši z Nazareta. Subjektivně nejhlubším motivem pro vytvoření pseudepigrafu bylo u křesťanských autorů přesvědčení, že upřímné svědectví

víry bude apoštolským svědkům obsahově blízké. Proto smí být sepsáno pod jejich jmény. U kanonizovaných spisů církve tuto myšlenku v jistém ohledu uznala - svou praxí i učením⁴⁹.

Ale právě proto, že apoštolskost a historický rozměr hrají teologickou roli, získávají i naše poznatky také teologický dosah. Pseudepigrafní spisy nedosvědčují evangelium v podstatě o mnoho lépe než jiná, mimokanonická svědectví. Vztah k inkarnaci je u nich toliko prostředkován; promítá se do snahy o časovou blízkost Ježíšovu pozemskému příběhu. Je to snaha, kterou současná historická kritika považuje za neudržitelnou a neautentickou.

B) Mají být pseudepigrafní spisy z kánonu odstraněny? To by byl důsledný požadavek, kdybychom považovali kánon za přímé boží zjevení, třeba tak, jak chápou muslimové korán. Biblický kánon je však jen lidským svědectvím o božím zjevení. Jestliže církev přijala také pseudepigrafní spisy za apoštolské svědectví, znamená to pro nás, že také biblický kánon platí boží milostí a ne lidskou zásluhou. Sola gratia se vztahuje i na Písmo. To dnes rozpoznáváme zřetelněji než dříve. Jenom tak mohou být kanonické pseudepigrafy apoštolským svědectvím. Bůh se k nim přiznává, tak jako se znal k Jákobovi, který úskokem nabyt práv prvorozeného, když se přestrojil za svého staršího bratra a ovinul si paže i hrdlo kozlečímí kožkami (Gn 27-28). Dnes víme, že vyhotovení některých novozákonních spisů⁵⁰ bylo spojeno s podobnými pochybnými praktikami. Ale právo "prvorozenství" jim proto nesmíme upřít. Chtěly čtenáře přivést do časové blízkosti Ježíše Nazaretského, a z našeho dnešního pohledu vedou do blízkosti Ježíšem dosvědčené boží milosti, která hříšníky neodmítá a o které mohou vědět právě hříšníci.

C) Vytvoření kánonu a jeho uzavření současně znamená, že apoštolské svědectví nemůže být pozdějšími texty rozšířeno. Jestliže do kánonu vešly některé pseudepigrafy, stalo se tak proto, že byly považovány za autentické apoštolské svědectví. Protože však byl kánon ohraničen, není jejich přijetím legitimována pia fraus. Kanonizace klade pseudepigrafům pevně

meze a relativizuje jejich eticky sporné momenty tím, že vyzdvihuje soulad obsahu takových spisů s apoštolským svědectvím a jejich časovou blízkost apoštolské generaci⁵¹.

Poznámky

* Předneseno na konvokaci Komenského fakulty 14.4.1983, německy na zasedání Evropského překladatelského výboru Spojených biblických společností v Larnace na Kypru 21.9.1983, něm. vyšlo v EvTh 44 (1984) str. 486-496.

1 K diskusí viz především: K. Aland, Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte, in: Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes (Arb.z.n.tl. Textforschung 2), Berlin 1967, 24-34; Pseudepigrapha I. (Fondation Hardt: Entretiens sur l'antiquité classique - 18), Vandoeuvres - Genève 1972, zvl. M. Hengel, Anonymität, Pseudepigraphie und "Literarische Fälschung" in der jüdisch-hellenistischen Literatur, tamt. 229-308; N. Brox, Falsche Verfasserangaben (Stuttg. Biblestudien 79), Stuttgart 1975; N. Brox (vyd.), Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike (Wege der Forschung 484), Darmstadt 1977.

2 Podle tzv. hypotézy o sekretáři napsal některé dopisy tajemník nebo písař podle konceptu: O. Roller, Das Formular der paulinischen Briefe (BWANT-58), Stuttgart 1933, 334nn. Pro úřední korespondenci je tento úzus běžný, v NZ ho nelze doložit. Více zastánců našla téze, že sloh dopisů ovlivnili spoluodesílatelé, např. v Ko Timoteus (Ko 1,1); W. H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter (WMANT-50), Neukirchen 1979, 226, Anm. 112; E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser (EKK), Zürich-Neukirchen 1979, 26. Druhý odesílatel měl však v těchto dopisech právě jen funkci svědka. Navíc významné oddíly jsou formulovány v 1. os. sg. jako přímá řeč apoštola.

3 Ep. Židům je anonymní traktát, ovlivněný Pavlovou teo-

logií, a jenom připojené pozdravy vzbuzují dojem, že pocházejí od Pavla, popř. že prokazují apoštolskost.

4 Viz např. J. Zmijewski, *Apostolische Paradosis und Pseudoepigraphie im Neuen Testament. "Durch Erinnerung wachhalten"* (2P 1,13; 3,1), BZ 23/1979, 161-171.

5 Některé spisy (v tom zvl. evangelia) byly postavám apoštolské generace přiřazeny podle intencí pozdější tradice, ne přímo z výpovědi textu. O jejich problematice zde pojednáme jen potud, pokud souvisí s naším tématem (bod 2); viz Aland, *Das Problem* (viz pozn. 1), 27.

6 Srov. Brox, *Verfasserangaben* (viz pozn. 1), 5n.

7 V Ef a Tt nacházíme narážky na bludné učení jen ojedinele, nebezpečí hereze je však přítomné i zde. 2P 3,15n dokládá i štěpení mezi Pavlovými přívrženci.

8 O apologetickém motivu v židovských pseudepigraphách viz Hengel, *Anonymität* (viz pozn. 1), 306-308.

9 Např. "... jak jsem sám slyšel" - Xenoph. *memor.* I, 4, 2.

10 K problému L. H. Brockington, *Das Problem der Pseudonymität* (1953), naposledy in: Brox, *Pseudoepigraphie* (viz pozn. 1), 185-194, zvl. str. 189n.

11 Hengel, *Anonymität* (viz pozn. 1), 284.

12 Viz P. W. van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides* (*Studia VT Pseudoeigrapha* IV), Leiden 1978.

13 Srov. Origenes *fragm. Hebr. homil.*, in: Euseb. *hist. eccl.* VI, 25,11,14 a viz Brox, *Verfasserangaben* (viz pozn. 1), 75.

14 Srov. Hengel, *Anonymität* (pozn. 1), 305.

15 K tomuto problému viz H. R. Balz, *Anonymität und Pseudoepigraphie im Urchristentum*, ZThK 66/1969, 403-436; K.-M. Fischer, *Anmerkungen zur Pseudoepigraphie im Neuen Testament*, NTS 23/1976-77, 76-81.

16 Můžeme-li prokázat, že v deuteropavlovských dopisech byly autentické osobní zmínky opravdu užity (např. 2Tm 4, 13) (k diskusi viz W. G. Kümmel, *Einleitung in das NT*,

Heidelberg 1973¹⁸, 339n), není tím etická pohoršlivost zmírněna, nýbrž naopak vystupňována.

17 Poukázal na něho už Brox, *Falsche Verfasserangaben* (pozn. 1), 101n.

18 Srov. údaje o dochovaných Aristotelových spisech s 445 270 řádky úhrnem (u Diog. Laert. *vitae* V, 27; o Ps Arist. spisech viz tamtéž V, 34).

19 Srov. H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Berlin 1977² (Liz.), 287n. Pseudepigrafní epistolý N. Z. můžeme jen velmi nepřímě srovnávat s pedagogickými fikcemi tehdejšího dějepisce, v němž se objevují i literárně konstruované listy, jako např. ve Sk 15,23-29 nebo 23,26-30. O nich píše E. Güttgemanns, *Im welchen Sinne ist Lukas "Historiker"?* LB Nr. 54 (1983), 9-26, zejm. str. 17n.

20 Srov. Brox, *Verfasserangaben* (pozn. 1), 68nn.

21 W. Schenk, *Christus, das Geheimnis der Welt, als dogmatisches und ethisches Grundprinzip des Kolosserbriefes*, EvTh 43/1983, 136-155, zvl. str. 139.

22 E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser (EKK)*, Zürich-Neukirchen 1976, 26n.

23 E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund 1946, 356 srov. 136.

24 W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom* (FRLANT - 23), Göttingen 1915, 3nn.

25 K Pavlově škole E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Meyers Kommentar), Göttingen 1968, 253n.

26 K fenoménu teologických a filozofických škol obecně viz B. A. Culpepper, *The Johannine School, An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (S. B. L. Diss. Ser.-26), Missoula (Mt) 1975.

27 W. Trilling, *Der Zweite Thessalonischerbrief (EKK - IV)*, Zürich - Neukirchen 1980, 27. Srov. pozn. 1.

28 W. Speyer, *Religiöse Pseudoepigraphie und literarische Fälschung im Altertum*, naposl. in: N. Brox (vyd.), *Pseudo-*

epigraphie (pozn. 1), 197n.

29 Srov. týž, Falschung, pseudépigra phische freie Erfindung und "echte religiöse Pseudoepigraphie", in Pseudoepigrapha I. (pozn. 1), 333-366, zvl. str. 349.

30 To tvrdí K. Aland, Noch einmal: Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte, in: Pietas (Sborník B. Köttingovi) (Jb. f. Antike und Christentum Erg. 8) Münster 1980, 121-139, zvl. str. 124-126.

31 Již zmíněný Salvianus užil prý jména Timoteus v doslovném smyslu "Boží ctitel". Tímto způsobem chtěl odkázat k pravému autoru, "quia recte ipse scripsisse dicitur, per quem factum est, ut scribetur" (epist. IX; MPL 53, 174).

32 Hengel, Anonymität (pozn. 1), 267nn.278.

33 Brox, Verfasserangaben (pozn. 1), 13n.68nn.78nn; Speyer Religiöse Pseudoepigraphie (srov. pozn. 28), 250-252. Pozdější autoři, jako např. Justin Martyr (Apol. 1), se už představují plným jménem. Srov. Aland, Noch einmal (viz pozn. 30), 126.

34 Známé pavlovské pseudépigra fy z pozdější doby, které nebyly zařazeny do kánonu, jsou list Laodicejským, 3Kor a korespondence Pavel - Seneca.

35 Která byla "ortodoxní", se rozhodlo teprve později.

36 K celému Brox, Verfasserangaben (viz pozn. 1), 98n; Speyer, Religiöse Pseudoepigraphie (viz pozn. 28).

37 Proti Rollerovi, Formular (viz pozn. 2), 131-133.190, který své závěry odvozuje především z úředních dopisů.

38 A. Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923⁴, 137n. Doklady: G. Marini, I papiri diplomatici Roma 1805, Nr. 73 podle Rollera, Formular (pozn. 2), 75, srov. Ř 16,22.

39 H. Hegermann, Der geschichtliche Ort der Pastoralbriefe, in: Theologische Versuche II., Berlin 1970, 47-64, zvl. str. 54nn. Domnívá se, že jde o osvědčení teologické

linie. Podceňuje prvek fikce.

40 Brox, Verfasserangaben (pozn. 1), 82nn.

41 Srov. Brox, Verfasserangaben (pozn. 1), 87.92n.

42 Při výkladu epištoly Gal cituje Hieronymos toto místo a zdůvodňuje tím možnost přizpůsobit se ve službě evangelium (comment. in Gal - 2,11-13; MPL 26, 364).

43 K Pavlovu pojetí apoštolství viz 1Kor 15,3-8. Pozdější zjevení nemohla apoštolské svědectví nahradit (2Kor 12, 1-10).

44 R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906, 91.

45 Jde o mýty o bozích a zbožnění lidí (transformační mýty), které s náboženstvím nejhrouběji souvisí.

46 K problému P. Bonnard, L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie du Nouveau Testament (1961), naposledy in: týž, Anamnesis (Cah. Rev. Th Prot. 3), Geneve 1980, 1-11.

47 Hengel, Anonymität (pozn. 1), 167.

48 K problému K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Wien-Freiburg 1955, 6n.211.

49 Objevují se náznaky, že vedle prvních svědků byli i jiní, Bohem sloveni svědkové, např. v Kol Epafras (1,7), Tychikus (4,7) a Onesimus (4,9), kteří byli věrní a Bohem uznáni jako spolupracovníci apoštola (PISTOS, srv. 1Kor 7,25). Je dobře myslitelné, že nejen nahrazovali apoštola v ústním svědectví (Kol 1,7 podle p46, Alef, A, B, aj.), nýbrž se odvážili také psát dopisy jeho jménem.

50 Nepřímo to platí též pro antedatované a pod jménem autora z "klasické"perio dy napsané spisy Starého zákona.

51 Srv. v. Campenhausen, Die Entstehung (srov. pozn. 19), 380; Aland, Das Problem (viz pozn. 1), 34.

z němčiny přeložil J. Mrázek

IV. K NOVOZÁKONNÍ VĚDĚ
NA KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTĚ

O DÍLE FRANTIŠKA ŽILKY (1871 - 1944)

Dílu prvního profesora pro obor Nového zákona na naší fakultě byly v poslední době věnovány tyto statě: J. Smolík, Úvod do studia bohosloví, Praha 1978, 194-197 (zahrnuje i soupis dřívějších prací o F. Žilkovi) a P. Pokorný, Kolokvium k šedesátiletí Komenského fakulty, KR 47/1980, 217n. Vydání se také dočkala Žilkova monografie o apoštolu Pavlovi: Pavel z Tarsu, Praha 1984 (k zhodnocení Žilkovy teologie úvod P. Pokorného, str. 3-7). Souhrnná bibliografie Žilkových prací zůstává naším úkolem.

DODATKY K BIBLIOGRAFII J. B. SOUČKA (1902 - 1972)

Literární soupis prací J. B. Součka do roku 1960 vyšel v ThPř 27/1960, 132-139, a do léta roku 1972 v KR 39/1972, 116-117.

Knihy

- Bible, Ekumenický překlad, poprvé vyšlo 1979. J. B. Souček se na ekumenickém překladu bible podílel od založení Ekumenické skupiny pro překlad Nového zákona roku 1961 až do své smrti roku 1972. Když zemřel, byla přeložena již většina Nového zákona (Mt až Ga a Fp).
- Řecko-český slovník k Novému zákonu. 2. doplněné vydání připravili J. Heller a P. Pokorný, Kalich - Praha 1973, 376 str.
- Theologie apoštola Pavla, doplnil a upravil P. Pokorný, Kalich - Praha 1976, 252 str.
- totéž, 2. vydání, tamtéž 1982.
- Slovo - člověk - svět (vydal L. Brož), Kalich - Praha 1982, 159 str.
- Utrpení Páně podle evangelií, Kalich - Praha 1983 (2. vyd.), 284 str.

Články

- Ospravedlnění, KJ 57/1972, č. 14.
- Neznáme již Krista tělesným způsobem (2Kor 5,16), in: P. Pokorný, Úvod do exegeze, Praha 1979, 166-188 (pův. vyšlo v ThPř KR 20/1953).
- Něm. překlad nekrologu H. J. Iwanca z KJ 19.5.1960, in: H. J. Iwand (vyd. P.-P. Sängler), Briefe, Vorträge,

Predigtmeditationen, Berlin 1979, 155-156.

- Stati zařazené do tohoto sborníku.

O J. B. Součkovi (neúplný soupis)

- J. L. Hromádka, Odpovědnost a naděje theologova, KR 29/1962, 97-103, německy CV 5/1962, 79-87.
- J. M. Lochman, A Theologian of Circumspective Faith, CV 5/1962, 137-141.
- P. Pokorný, Theologické dílo J. B. Součka, KR 39/1972, 109-116, německy v CV 15/1972, 161-172 a v EvTh 32/1972, 241-251.
- týž, Za profesorem ThDr J. B. Součkem, ČB 48/1972, 115-118.
- J. Smolík, in: týž, Úvod do studia bohosloví, Praha 1978, 197-204.
- P. Pokorný, in: Kolokvium k šedesátiletí Komenského fakulty, KR 47/1980, 217-220.
- týž, J. B. Souček (1902-1972), KR 49/1982, 147.
- výtah z předchozích dvou článků přinesla tisková služba ERC v ČSR a byl přetištěn v několika evropských časopisech.

BIBLIOGRAFIE PETRA POKORNÉHO

(do 31.5.1985)

Jde o zkrácený soupis, zaměřený na odborné a vědecké příspěvky. V oddílu I jsou v závorkách uvedeny i některé závažnější recenze. Některé příspěvky v oddílech VII a VIII jsou uveřejněny pod značkou pp nebo rp.

Zkratky: AVThR = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft; B, C atd. = další vydání, překlad nebo jiná verze téže práce; CV = Communio viatorum; ČB = Český bratr; ČZ = Český zápas; DLz = Deutsche Literaturzeitung; EPM = Evangelische Predigtmeditationen; EVA = Evangelische Verlagsanstalt; EvKal = Evangelický kalendář; EvTh = Evangelische Theologie; EvZ = Evangelische Zeitstimmen; EZ = Evangelický zpěvník 1979; FČ = Filosofický časopis; GPM = Göttinger Predigtmeditationen; JBL = Journal of Biblical Literature; KJ = Kostnické jiskry; KR = Křesťanská revue; LD = Lidová demokracie; LF = Listy filologické; NKD = Na každý den; NTS = New Testament Studies; SAT = Studie a texty Komenského fakulty; Sb = Sborník; SbKáz = Sbíрка kázání; ThLz = Theologische Literaturzeitung; ThPř = Theologická příloha Křesťanské revue; ThR = Theologická revue; ThSt = Theologische Studien; ThZ = Theologische Zeitschrift; ZdZ = Zeichen der Zeit; ZEE = Zeitschrift für die evangelische Ethik; ZJKF = Zprávy Jednoty klasických filologů; ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

I. Knižně vydané badatelské práce

1. Der Epheserbrief und die Gnosis, EVA-Berlin 1965, 154 str. (J. Smolík, ThPř 1967, 67; G. Haufe, ThLz 1967, 912-3)
2. Počátky gnose. Vznik gnostického mýtu o božstvu člo-

- věk (Rozpravy ČSAV, 78/9), Academia-Praha 1968, 70 str.
- 2B. totéž, druhé dopl. vydání (Studie ČSAV 6), tamt. 1969, 72 str. (A. Molnár, CV 1969, 176-7, J. Heller, ThLz 1969, 765-7, V. Šmelhaus, FČ 1969, 400-2, R. Hošek, Sborník prací filos. fak. brněnské university 19/ŘB 17, 1970, 170-2).
3. Der Kern der Bergpredigt, Reich-Hamburg Bergstedt 1969, 62 str. (J. Rohde, ThLz 1970, 435-6, A. Molnár, CV 1970, 206-7, H. J. Kosmahl, ThZ 1971, 54-5).
- 3B. The Core of the Sermon on the Mount, in: Studia evangelica VI, Berlin 1973, 429-33 (stručný výtah z předeslého).
4. Der Gottessohn. Literarische Übersicht und Fragestellung (ThSt 109), Theol. Verlag-Zürich 1971, 70 str. (E. Gräjer, Dt. Pfarrerbblatt, Aug. 1972, J. Heller, CV 1973, 208-10, G. Baumbach, ThLz 1975, 675-6).
5. Výklad evangelia podle Marka, Kalich-Praha 1974, 372 str. (M. Hájek, KJ 1975, č. 6, J. Heller, CV 1975, 95-97, J. Mánek, ThLz 1976, 32-3).
- 5B. totéž, druhé, rozšířené vydání s překladem apokryfních dodatků, tamt. 1982, 392 str. (K. Gábriš, ThLz 1984, 439-41).
6. Die Hoffnung auf das ewige Leben im Spätjudentum und Frühchristentum (AVTHR 70), EVA-Berlin 1978, 50 str. (G. Haufe, Standpunkt 1978, 164, K. Weiz, ThLz 1979, 818, N. Walter, Zdz 1980, 196-7).
- 6B. Naděje věčného života v pozdním židovství a v prvotním křesťanství, in: Miscelanea 1979 (SAT-3), Praha 1980, 47-78 (výtah z I, 6 a II, 13).
7. Tomášovo evangelium. Překlad s výkladem, Kalich-Praha 1981, 161 str.
- 7B. totéž, druhé, rozšířené vyd., tamt. 1982, 173 str. (A. Molnár, CV 1981, 201-2, Z. Sázava, ThR 1981, 63-4, J. Janoušek, ZJKF 1982, 178-9).
8. Die Entstehung der Christologie (Voraussetzungen einer

Theologie des Neuen Testaments), EVA-Berlin 1985, 180 str.

8B. totéž v Calwer Verlag-Stuttgart 1985.

II. Vědecké příspěvky v časopisech a sbornících

1. SOMA CHRISTOY im Epheserbrief, EvTh 20/1960, 456-64.
2. Das Magische in den Attismysterien, LF 85/1962, 51-6.
3. Epheserbrief und gnostische Mysterien, ZNW 53/1962, 160-94.
4. Das sog. Evangelium Veritatis und die Anfänge des christlichen Dogmas, LF 87/1964, 51-9.
5. Der Ursprung der Gnosis, Kairos 7/1967, 94-105.
- 5B. První období gnose, ThPř 34/1967, 73-9.
- 5C. Der Ursprung der Gnosis, in: K. Rudolph (vyd.), Gnosis und Gnostizismus (Wege der Forschung 262), Darmstadt 1975, 749-767.
6. Die Worte Jesu nach der Logienquelle im Lichte des zeitgenössischen Judentums, Kairos 9/1969, 172-180.
- 6B. Učení Ježíšovo, ThPř 34/1967, 27-33.
7. Gnosis als Weltreligion und als Häresie, Numen 16/1969, 51-62.
8. Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman, ZNW 64/1973, 233-244.
9. Der soziale Hintergrund der Gnosis, in: K. W. Tröger (vyd.), Gnosis und Neues Testament, Berlin 1973, 77-87.
- 9B. totéž, vydáno v Gütersloh.
10. The Temptation Stories and Their Intention NTS 20/1973-74, 115-127.
- 10B. Perikopy o Ježíšově pokušení na poušti, in: III, 8, 117-146.
11. Die Bedeutung der griechischen Mystik, Helikon 11-12/1971-72, 507-513.

12. "Anfang des Evangeliums". Zum Problem des Anfangs und des Schlusses des Markusevangeliums, in: R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke (vyd.), Die Kirche des Anfangs (sb. H. Schürmannovi), Leipzig 1977, 115-132.
- 12B. totéž, vydáno ve Freiburg i. Br.
13. Über die sog. individuelle Eschatologie der Gnosis, in: P. Nagel (vyd.), Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus (Kongr.-u. Tagungsberichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Halle 1979, 127-137.
14. Das Wesen der exegetischen Arbeit, CV 23/1980, 167-178.
15. Christologie et baptême à la 1^{ère} époque au christianisme primitif, NTS 27/1980-81, 368-380.
- 15B. Christologie a křest v raném křesťanství, KR 47/1980, 149-157 (zkráceno).
16. Probleme biblischer Theologie, ThLz 106/1981, 1-8.
- 16B. Základní problémy biblické teologie, in: Biblické studie (SAT 4), Praha 1982, 7-22 (zkráceno).
17. Skutky Petra a dvanácti apoštolů, KR 49/1982, 171-176.
18. Der irdische Jesus im Johannesevangelium, NTS 30/1984, 217-228.
- 18B. Pozemský Ježíš v Janově evangeliu, KR 49/1982, 198-204.
19. Das theologische Problem der neutestamentlichen Pseud-epigraphie, EvTh 44/1984, 486-496.
20. Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht, in: J. Taubes (vyd.), Religions- theorie und politische Theologie II: Gnosis und Politik, Paderborn-Wien-Zürich 1984, 154-162.
21. Das Markusevangelium, Literarische Einleitung mit Forschungsbericht, in: Aufsätze und Niedergang der römischen Welt

III. Popularizující knihy, učebnice, spoluautorství aj.

1. Poznámky k apoštolskému vyznání víry, Syn. rada-Praha 1966, 22 str. (cyklost.)
2. Víra a moderní svět, Syn. rada-Praha 1970, 66 str. (cyklost.).
3. Kirchenstruktur und Weltverantwortung (EvZ-57), H. Reich-Hamburg Bergstedt (předml. M. Stöhr), 45 str.
- 3B. viz IV,21 a IV,22 (výtahy z jednotlivých kapitol).
4. J. B. Souček, Řecko-český slovník k Novému zákonu, Praha 1973 (druhé doplněné vyd., připravil spolu s J. Hellerem).
5. O posledních věcech, Syn. rada-Praha 1973, 40 str. (cyklost.).
6. J. B. Souček, Theologie apoštola Pavla, Kalich-Praha 1976, 252 str. (doplnil a upravil).
- 6B. totéž, 2. vyd., 1982.
7. Český ekumenismus, ERC-Praha 1976 (přípr. k vyd. spolu s P. Filipim, M. Salajkou a J. Svobodou; napsal str. 237-8).
- 7B. Tschechischer Ökumenismus, ERC-Praha 1977 (Dtto).
8. Úvod do exegeze, Kalich-Praha 1979, 190 str.
9. (spolu s M. Klapušem): Cvičebnice novozákonní řečtiny, Kalich-Praha 1980.
10. Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, WARC-Genève 1981, 36 str.
- 10B. Thine is the Kingdom, the Power and the Glory, přel. D. L. Guder, tamt. 32 str.
- 10C. A toi le règne, la puissance et la gloire, tamt. 36 str.
- 10D. Nebo Tvé je království i moc i sláva, přel. J. Jašová, KJ/1982, č. 16-24 (biblické studie pro VS Ref. svazu, Ottawa 1982).
11. M. Kaňák, Průvodce po památkách reformačních církví

IV. Odborné články, předmluvy a pod.

1. Osud a soud (Michelangelo), KR 22/1955, 79-83.
2. Ecclesia militans, ThPř 26/1959, 75-80.
3. Kirche und Mächte, CV 2/1959, 71-82.
- 3B. Církev a mocnosti, ThPř 24/1957 (kratší verze).
4. Svátá tradice, ThPř 26/1959, 136-140.
5. Die gnostischen Richtungen, CV 5/1962, 23-27.
- 5B. Typy gnose, ThPř 27/1960, 33-35 (kratší verze).
6. Die Sozialität des Glaubens, in: Dimensionen des Friedens (EvZ 4), H. Reich-Hamburg Bergstedt 1961, 38-44.
- 6B. totéž, Stimme der Gemeinde 1960, 613-618 (zkráceno).
- 6C. Sociální dosah víry, KR 28/1961, 118-120 (zkráceno).
7. Meč v Novém zákoně, ThPř 28/1961, 1-5.
- 7B. Jesus und das Schwert, ZdZ 16/1962, 377-381.
8. (s L. Hejdánkem): Ježíš, víra, christologie, ThPř 29/1962, 45-53.
- 8B. (taktéž) Jesus, Glaube, Christologie, ThZ 18/1962, 268-282.
9. Die Sozialität des Glaubens, CV 5/1962, 130-136.
10. Smysl evangelijních zpráv o uzdravování, KR 29/1962, 295-298.
11. The Origins of Christology, CV 7/1964, 45-56.
- 11B. K počátkům christologie, ThPř 30/1963, 85-92 (kratší verze).
12. Mythos o pračlověku, ThPř 31/1964, 1-10.
13. Perspektiva víry, KR 31/1964, 149-154.
14. Faith and God, CV 8/1965, 118-122.

- 14B. Víra a Bůh, KR 32/1965, 160-162 (kratší verze).
15. Die Kirche am Beginn des nachkonstantinischen Zeitalters, in Anruf und Aufbruch (Sb. G. Jacobovi), Berlin 1965, 160-173.
16. Theologie der Zukunft, CV 9/1966, 51-54.
- 16B. Theologie budoucnosti, KR 33/1966, 162-164.
- 16C. jako IV, 16, in: Diskussion über die Theologie der Hoffnung von J. Moltmann, München 1967, 162-167.
- 16D. Teologia del future, in: Dibatto sulla teologia della speranza, Brescia 1969, 209-216.
17. Gnostické texty z Egypta, Nový Orient 21/1966, 261-2.
18. Nenápadný objev, EvKal 1967, 27-31.
19. Die Krise der Theologie, in: Von Amsterdam nach Prag (Sb. J. L. Hromádkovi)(EvZ 45-46), Hamburg-Bergstedt 1969, 68-77.
20. Jenseits der Schwelle des Dialogs, ZEE 13/1969, 245-249.
21. Non fare proseliti ma cambiare il mondo, Nuovi tempi 3/1969, č. 25.
22. Christologie und Ethik, CV 13/1970, 189-200.
23. Co dnes s apokalypsou? EvKal 1972, 23-29.
24. Úvodem, in: Cesty k pramenům, Praha 1971, 7-14.
25. Der Theologe J. B. Souček, CV 15/1972, 161-72.
- 25B. totéž, EvTh 32/1972, 241-251.
- 25C. Theologické dílo J. B. Součka, KR 39/1972, 109-116.
26. Two Trends in Bible Work, CV 16/1973, 85-88.
27. Living with Change, CV 16/1973, 267-278.
- 27B. Život v proměnách, ThR 6/1973, 132-136 (zkráceno).
28. (spolu s badat. seminářem) 17. a 18. žalm Šalomounův, KR 42/1975, 151-157.
29. Jesus in Predigt und Theologie, CV 18/1975, 257-262.
30. Cesta Slova k lidu Nové smlouvy, in: Cesta Slova k lidu Staré a Nové smlouvy (Prac. texty KJ), Praha 1976,

- 20-27 (cyklost.).
31. Život prvních křesťanů, EvKal 1977, 30-35.
 32. Die neue theologische Linke, CV 19/1976, 225-232.
 - 32B. Det nye teologiske venstre, in: Materialistisk tilnaerming til Bibelen (Teol. Arbeidshefter), Oslo 1978, 80-89.
 33. Perspektivy biblické vědy, KR 43/1976, 222-226.
 34. Člověk v Novém zákoně, in: Člověk v pohledu Písma včera a dnes (Prac. texty KJ), Praha 1978, 15-21 (cyklost.).
 35. Válka v pohledu bible, ThR 11/1978, 139-143.
 36. Česká překladatelská tradice, EvKal 1979, 18-25.
 37. Das Verhältnis von Exegese und Konfession, MD Materialdienst... Bensheim 30/1979, 21-23.
 38. Expedice do křesťanské minulosti, EvKal 1980, 91-95.
 39. Expedice Nag Hammádí III, in: Miscelanea 1978 (SAT 2), Praha 1979, 105-117.
 40. Argument z Písma v teologické práci KMK, in: Teologická motivace v dvacetileté práci KMK, Praha 1979, 44-47.
 41. The Bible of Kralice and the Problems of Contemporary Bible Translations and Commentaries, CV 23/1980, 1-5.
 42. Víra a tolerance, EvKal 1981, 18-23.
 43. Kralická bible, její duchovní a teologické dědictví, KR 47/1980, 97-100.
 - 43B. totéž, Duchovní pastýř 32/1983, 89-91.
 44. Ohlas evangelia v novozákonní době, KR 47/1980, 193-198.
 45. Der Begriff der Person und die Auslegung des Neuen Testaments, in: De servitute gratiosa (Sb. L. M. Pákozdy) (A Raday Kollegium Kyadvaniai II-4), Berlin 1981, 58-78 (cyklost.).
 46. Nejstarší křesťanské vyznavačské formule, in: Do po-

- sledních končin (Sb. J. Smolíkoví) (SAT 5), Praha 1982, 27-44.
47. Simon Magus a počátky gnose, ZJKF 23/1981, 11-20.
 48. Biskupové a diakoni, EvKal 1984, 29-32.
 49. Greek Philosophy in the Apostle Paul's Letter to the Colossians, in: Concilium Eirene XVI, Vol. 1, Praha 1983, 286-291.
 50. Úvodem, in F. Žilka, Pavel z Tarsu, Praha 1984, 3-7.

V. Exegetickohomiletické přípravy kázání

1. Mt 11,16-19, 21,28-32, 5,25-26, in: Ch. Bourbeck (vyd.), Gleichnisse aus Altem und Neuem Testament (Schriftauslegung 8), Stuttgart 1971, 197-202. 202-209. 265-270.
2. Mk 2,18-22, EPM 1976-77/I, 73-76.
- 2B. totéž GPM 1976, 81-85.
3. Mt 5,38-48, Predigten für den Frieden, Praha 1971, 61-70.
4. Mk 7,31-37, EPM 1978-79/II, 289-293.
- 4B. totéž GPM 1979, 345-350.
5. J 1,43-51, EPM 1980-81/I, 73-76.
- 5B. totéž GPM 1980, 84-87.
6. Mt 9,9-13, EPM 1982-83/I, 93-86.
- 6B. totéž GPM 1982, 106-110.
7. Lk 24,13-35, EPM 1984-85/I, 143-146.

VI. Překlad Nového zákona

Spoluautor českého ekumenického překladu Nového zákona jako člen a od roku 1977 jako předseda ekumenické skupiny pro překlad Nového zákona. První ukázka překladu vyšla v ThPř 1962, 65-72 (Fp), první souhrnné vydání překladu

Nového zákona vyšlo v rámci ekumenického vydání bible v Praze roku 1979.

VII. Odborné recenze

1. Recenze v ThLz: E. Gaugler, Der Epheserbrief - 92/1967, 427; H. Binder, Der Glaube bei Paulus - 95/1970, 102-3; P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium I - tamt. 202-4; J. N. D. Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude - tamt. 351-2; J. Mánek, Ježíšova podobenství - 98/1973, 588-9; D. L. Tiede, The Charismatic Figure as Miracle Worker - 100/1975, 40-1; H. Merklein, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief - tamt. 122-24; Studies in New Testament Language and Text - 103/1978, 253-54; W. Thissen, Erzählung der Befreiung - 104/1979, 578-80; J. M. M. Derrett, Studies in the New Testament I-II - tamt. 905-6; U. Berner, Die Bergpredigt - 106/1981, 186-88; B. H. M. Standaert, L'évangile selon Marc - tamt. 256-7; C. R. Kazmierski, Jesus, the Son of God - tamt. 337-8; B. Byrne, Sons of God - Seed of Abraham - 107/1982, 46-7; K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum - tamt. 112-14; W. Telford, The Barren Temple and the Withered Fig Tree - tamt. 675-6; J. Gray, The Biblical Doctrine of the Reign of God - tamt. 722-4; G. Strecker, Eschaton und Historie - tamt. 738-9; O. Ogawa, L'histoire de Jésus chez Matthieu - 109/1984, 194-5.
2. Recenze v LF: R. Merkelbach, Roman und Mysterium in der Antike - 86/1963, 336; U. Berner, Origines - 105/1982, 121-2; K. H. Schelkle, Paulus - tamt. 183-4; K. Bey-schlag, Grundriss der Dogmengeschichte - 107/1984, 56-7.
3. Recenze v CV 3/1960 a 4/1961, 6/1963 a 7/1964, 9/1966 až 12/1969, 14/1971 až 17/1974, 19/1976, 23/1980, 25/1982 a 27/1984 dle rejstříků.

4. Odborné recenze v ThPř a v KR: ThPř 28/1961 a 29/1962, 31/1964 až 35/1968, KR/1972, 41/1974, 44/1977, 49/1982 a 50/1983 dle rejstříků.
5. Ostatní: K. W. Tröger, Mysterienglaube und Gnosis in OH XIII - DLz 93/1972, 376-78.

VIII. Ostatní články, kázání a jiné

1. KJ 36/1951, 39/1954 až 41/1956, 43/1958 až 51/1966, 54/1969 až 60/1975, 62/1977 až 69/1984 dle rejstříků (z toho: 63/1978 č. 14-18 Bible v proměnách časů II. Nový zákon = úvod do dějin novozákonního textu).
2. Kratší příspěvky v KR a v ThPř: KR 21/1954 až 27/1960, 29/1962 a 30/1963, 35/1968 a 36/1969; 46/1979 až 50/1983 dle rejstříků; ThPř 40/1955 a 46/1961 dle rejstříků.
3. ČB 46/1970 až 51/1975, 53/1977, 55/1979 a 56/1980, 58/1982 a 60/1984 dle rejstříků.
4. Kázání: Christ. Rundbr. 1960, 9-11; Neue Zeit 21.1.1961; SbKáz 1961-1963, 1967, 1969-1970 dle rejstříků; ... včera i dnes, Praha - Vršovice 1971, 5-7 (cyklost.).
5. NKD 1964, 1973-1975 dle rejstříků.
6. EvKal. 1972 a 1982 dle rejstříků.
7. Fakultní zprávy: Ročenky KF od r. 1971 každé dva roky: zprávy o činnosti novozákonní části biblické katedry; Studium teologie na Komenského fakultě, Praha 1970, 60-62.64-66.81-83.
8. Ostatní: Nová cesta 1954; Přítel lidu 1955; Tvář 1969 (K. Barth); ČZ 55/1972; LD 26.8.1972; Die Kirche 1974; Standpunkt 1977 a 1982 (J. B. Souček); Každé evangelium 1978 - 1979; Jednota bratrská 58/1981 dle rejstříků.

IX. Písně, básně

1. (s D. Pokornou) D. Bonhoeffer, O předivné tiché moci, KR 23/1956, 2, dvakrát zhudebněno a často přetiskováno (překlad).
2. D. Mendt, Celný Levi (překlad písně), KR 31/1964, obálka 1. č.
3. Podobenství o milosrdném otci, Bratrstvo 28/1970, 133-4.
4. Ježíše Krista slavíme (slova písně podle M. Luthera), EZ 1979 č. 286.
5. Krásná je modrá obloha (slova písně podle P. Gerhardta), EZ 1979, č. 178 (přetiskováno).

X. Bibliografie

Připravuje bibliografické soupisy prací v oboru bibliistiky v Československu a od českých a slovenských autorů. Vychází od roku 1970 každoročně anglicky a německy v ekum. buletínu CEN/TÖN (cyklost.).

XI. Redakce

V letech 1980 až 1983 členem redakční rady New Testament Studies (Cambridge), orgánu Studiorum Novi Testamenti Societas.

OBSAH

	str.
<u>I. Inkarnace v teologii Nového zákona</u>	5
1. Počátek evangelia. K problému počátku a konce Markova evangelia - Petr Pokorný	5
2. Pohled do Lukášovy teologie - Jiří Lukl	29
<u>II. Inkarnace a sociální etika</u>	47
3. Stát v Novém zákoně - J. B. Souček	47
4. Církev a svět podle prvního listu Petrova - J. B. Souček	61
5. Příkázání lásky. Kapitola z novozákonní etiky Petr Pokorný	75
6. Síl země a světlo světa. Příspěvek k exegezi Mt 5,13-16 - J. B. Souček	85
<u>III. Inkarnace a pojetí Písma</u>	97
7. Povaha exegetické práce - Petr Pokorný, přel. Jiří Mrázek	97
8. Teologický problém novozákonních pseudepigraphů - Petr Pokorný, přel. Jiří Mrázek	111
<u>IV. K novozákonní vědě na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě</u>	127
O díle Františka Žilky	127
Dodatky k bibliografii J. B. Součka	128
Bibliografie Petra Pokorného	131