



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 12 (2008/1)
Petr Pokorný:
Od Ježíše k teologii
Soubor studií

(Dopis Mary, syna Serapionova
přeložil ze syrštiny Jan Dušek)

Petr Pokorný

Od Ježíše k teologii

Soubor studií

(Dopis Mary, syna Serapionova
přeložil ze syrštiny Jan Dušek)

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi Vychází dvakrát ročně

Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Evangelickou teologickou fakultu vydává
nakladatelství Mlýn v Jihlavě

Sazba Lukáš Klíma

Adresa a objednávky: Mlýn, Vrchlického 1, 586 01 Jihlava

Obálku navrhl © Jakub Tayari

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN: 1802-6818

ISBN: 978-80-86498-19-5

Obsah

Úvodní slovo

I. Od Ježíše k evangeliím

Ježíš a etika

Pašijní příběh

Stopy předvelikonoční christologie v pašijním příběhu

Dopis Mary, syna Serapionova, svému synovi

II. Exegeze a teologie

Pojem zjevení a filozofie

Nový zákon a otázka národa

Od imperativu právního řádu k současnému globálnímu uznání lidských práv

Rané křesťanství a politika

„Milost Pána Ježíše se všemi“

III Autor

Oč tu běží (Slovo autora) ...

Petr Pokorný – akademický biogram

Rejstřík jmen...

Rejstřík biblických míst...

Údaje o původním zveřejnění

Nové číslo Studií a textů, které se tímto dostává laskavému čtenáři do rukou, obsahuje řadu studií, které tentokrát nespojuje pouze téma – novozákonní biblistika – nýbrž i osobnost autora: jsou to sebrané stati z pera profesora Pokorného, které vyšly v posledních letech v různých časopisech a sbornících. Výhodou ovšem není jen to, že čtenář nemusí hledat po různých časopisech. Souborné vydání těchto zdánlivě různorodých článků ukazuje konzistentnost autorova myšlení. Přestože články vznikaly při různých příležitostech a zdánlivě k nejrůznějším tématům, výsledek působí téměř jako puzzle, které do sebe dokonale zapadají.

První čtyři studie reflektují historického Ježíše a jeho obraz v současném bádání: studie o Ježíšově etice například ukazuje, že Ježíš sám sebe nechápal jako učitele morálky. Nevytvářel morální kodexy, spíše ty stávající nabourával a prorockým způsobem provokoval. Jeho etika je založena na zvěstování Božího království, které nabízí perspektivu budoucnosti i život, který má smysl už nyní. Druhá studie zkoumá pašijní příběh a pokouší se proniknout za synoptickou teologii pašijí, k fragmentům starších pochopení, které mohou odrážet Ježíšovy pocity a úvahy z posledních dní a hodin jeho života. Třetí navazuje na tuto tematiku zkoumáním výroků, v nichž se Ježíš dovolává syna člověka jakožto vyšší soudní instance. A konečně dopis Mary, syna Serapionova (ze syrštiny přeložil Jan Dušek) ukazuje, jak mohli Ježíše vnímat vzdělaní nekřesťané zhruba sto let po jeho smrti.

Druhá část navazuje na tento „návrat k historickému Ježíši“ a jeho obraz v prvních stoletích zásadnějšími úvahami o pojmu zjevení a jeho formování v Novém zákoně; o pojetí národa v Bibli (zde Pokorný navazuje na úvahy svého učitele J. B. Součka a domýšlí jejich aktuálnost v dnešním kontextu); v krátkém zamyšlení se zabývá externím zakotvením právních norem; dosahem křesťanských postojů v (v sekulární, nekřesťanské) společnosti; a konečně v krátké studii o posledním verši Nového zákona se dostává od textové kritiky k zásadním úvahám o překvapivé otevřenosti apokalyptické teologie knihy Zjevení, která vyjadřuje ve svém závěru naději pro všechny lidi bez rozdílu. Souborný svazek Pokorného statí je doplněn jeho odborným profesním životopisem i bibliografií a závěrečným slovem autora.

Jiří Mrázek

I. Od Ježíše k evangeliím

Ježíš a etika

1. Učitel mravnosti?

Pojetí Ježíše jako učitele mravnosti, lze odvodit z Kázání na hoře (u Lukáše „na rovině“ – obojí je z pramene Q), ale pokud se jen trochu seznámíme s Ježíšovskou tradicí jako celkem, pochopíme rychle, že Ježíše za učitele etiky považovat nemůžeme. Mezi jeho výroky najdeme i slova jako: „Přichází-li kdo ke mně a nemá v nenávisti svého otce a matku... nemůže být mým učedníkem“ (Lk 14,25–26 [Q]; TomEv 55.101). Pravda, v Matoušově verzi je úctě k rodičům v povelikonočném smyslu nadřazena láska k Ježíšovi (Mt 10,37–38) a v Lukášově evangeliu je celý výrok zvnitřněn tím, že vrcholí výzvou k nenávisti sebe sama (vlastní „duše“ – 14,26), ale to nic nemění na jeho provokativnosti, která se dotýká samotného Desatera. I jinak se v ježíšovské tradici často setkáme s výroky, které musíme chápat jako přehánění (hyperbolu): „Svádí-li tě k hříchu tvá ruka... utni ji... A jestliže tě svádí oko, vyloupi je (Mk 9,43.47). Nikdo se podle toho nemohl řídit (snad jen nepřimo a mnohem později například Órigenés) a vidíme tedy, že Ježíš vystupoval spíše jako prorok: Přehánění bylo formou jeho varovné prorocké řeči. Jako malý prohřešek se proti tomu jeví pokyn pro Ježíšovy žáky, aby nikoho na své misijní cestě nezdravili (Lk 10,4), zřejmě proto, že zdravení bylo obřadné a stálo mnoho času. Vrcholem všeho je však výzva „Nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé“ (Lk 9,60 [Q]). Z hlediska židovství je to rouhání. I Saul musel být pochován a pověstný Tóbijáš, hrdina stejnojmenné biblické knihy, tajně pohřbíval zabitě soukmenovce, přestože mu za to hrozil trest smrti, a proto se stal vzorem zbožnosti (Tob 1,15–22). Ještě větší rouhání by to bylo z hlediska obecné kultury té doby. Vzpomeňme na Antigonu (nejlépe v Sofoklově podání), která raději vytrpěla smrt, než by nechala svého bratra nepohřbeného.

Ježíš tím vším morálkou nechtěl otrást. V materiálu z Kázání na hoře (Q) některé příkazy dokonce radikalizuje („Milujte nepřítel... Nastav i druhou tvář“ – Lk 6,27.29). Jisté však je, že mu nešlo o vytváření morálních kodexů, ale tím, že mravní normy vědomě narušil, natrhl, nebo zase vyostřil, naznačil, že svět vůbec nelze napravovat zlepšováním a vyladováním mravních příkazů. Ani dnes u nás to nelze. Ne proto, že lidé by byli už nenapravitelně hříšní, jak nás to učí augustinsko-kalvínská tradice (viz o ní studii

L. Karfíkové). Některé závažné biblické tradice předpokládají, že i hříšní lidé vědí, co je dobré a co je špatné, a že špatné dovedou odsoudit. Jinak by Pavel nemohl radit filipským křesťanům, aby dělali to, co má dobrou pověst v jejich okolí (Fp 4,8; srv. Ř 2,14–15) a Ježíš by nestvrzoval Zlaté pravidlo (Lk 6,31[Q]), které je společné všem kulturám. Hřích spočívá spíš v nevěře. Tak to říká apoštol Pavel v Ga 3 a Ř 4. Zaslíbení dané skrze Abrahama celému lidstvu působí ne zákonem, ale vírou. Největším ohrožením dnešního světa – větším než teroristé, tuneláři a ničivé zbraně – jsou totiž skeptičtí slušní lidé, kteří raději ničemu nevěří a důvěrně nám sdělují, že darebáci budou vždycky mít náskok. „Co si máme co povídat“, říkají mi často jako faráři a vysokoškolskému učiteli navíc, o němž předpokládají, že musí sdílet jejich zasvěcený názor. Tady jsme u kořene zlého, které nepřekonáme výukou mravnosti, ale jen tím, že ji postavíme na pevný základ. Etika, která v dějinné době má ve všech kulturách některé společné rysy, není nikdy samonosná. *Základ skutečně autentické a účinné etiky je supraetický*, etika se opírá o něco, co stojí mimo ni a nad ní. Nemůže se z bláta vytáhnout za vlastní pačesy. Pamatujme si to jako **první**, sice dávno známý, ale pro nás teď zvlášť významný poznatek. Takovou supraetickou skutečností bylo například udržení velké říše a spolužití v ní; to vedlo třeba k sepsání Chamurabiho zákoníku. V Bibli je východiskem to, co vede k víře, co ji vyvolává: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví...“ – teprve potom následuje text Desatera, jeho promulgace (Ex 20). Tato dějinná zkušenost s Bohem Izraele je základem budování mravnosti.

To všechno by mohlo být potvrzením role klasických velikonočních vyjádření křesťanské víry a pozdějších velkých vyznání (σύμβολον), ale u Ježíše je tím, ke komu se víra vztahuje, Bůh sám (Bůh Otec v naší trojiční terminologii), konkrétně království Boží. Počítat s příchodem království Božího je důležitější než pohřbívání mrtvých, o němž jsme právě mluvili. O to u Ježíše běží. On sám vystupuje jako prorok, učitel, svědek a v jistém smyslu jako ručitel království Božího.

2. Království Boží

Supraetickým východiskem Ježíšovy etiky je tedy království Boží: To, co tu ještě není, ale co je naším horizontem. Společným horizontem jednotlivých životů i dějin. Z hlediska izraelské víry je to zaslíbení, je to cíl Božích cest s lidmi. To musíme vyložit.

Království Boží je z dnešního hlediska metafora. A metafora je podle filozofie jazyka alternativní projekt světa. Že i pro Ježíše bylo království Boží takovým modelem, můžeme usoudit z toho, že jeho podobenství království Božího vyjadřují základní skutečnosti světa v novém světle království Božího. A že šlo o metaforu, lze doložit tím, že dovedl tutéž skutečnost vyjádřit i jinými pojmy, takže někdy mluvil například o životě věčném, jindy o řádu přírody. Základním termínem bylo však království Boží.

To první, čeho si všimneme je, že království Boží „přichází“ a „je blízko“ – to je doloženo i příslušnou vazbou (Mk 1,15; Mt 10,7 [Q]; Lk 10,11). Nejde o budoucnost ve smyslu toho, co je výsledkem našich schopností a představ, tedy o jakousi futurologickou budoucnost. Nejde o to, co bychom mohli vybudovat, ale o to, co můžeme nanejvýš hledat („Hleďte především...“ – Lk 12,31 [Q]). Jde o to, co přichází k nám a zasahuje do našich životů a do dějin (biblicky: tohoto věku), co je tedy zpřítomňovaným cílem dějin – budoucností eschatologickou nebo prostě adventní.

Nápadným rysem království Božího, který z těchto obrazů můžeme odvodit, je to, že přichází jako dar. Ježíš vyjadřuje v podobenstvích, jak jeho příchod je takovým darem a zázrakem, jako když vzklíčí do země zaseté zrno, jako když někdo objeví poklad, jako když chudý se stane vládařem, jako když někdo nalezne domov a jako když je někomu odpuštěn dluh, který by nikdy nemohl splatit. To je to, co nám jde vstříc. Jakmile se pustíme do úvah o konkrétní Ježíšově etice, budeme tuto stránku muset mít stále na mysli. Opakuji: Ježíš nebuduje etiku na morálních apelech, opírá ji o důvěru v přicházející království Boží. Je iluzí myslet si, že člověk se dovede eticky angažovat jen pro to, co je jeho záležitostí a jeho projektem. Takové programy v dějinném čase poměrně rychle troskotají. Opakuji, co jsem pověděl dříve a co z těchto poznatků plyne jako **druhý** poznatek: *Člověk je schopen se plně angažovat jen pro to, o čem ví, že to má budoucnost i bez něho, pro to, o čem ví, že ho to drží, dříve než se do toho sám vloží.*

Dále si musíme uvědomit, že království Boží se podle ježíšovských tradic týká lidí v rámci dějin; týká se lidí, a proto i dějin. Nejde tu o osvobození z dějin, jde o jejich dovršení. V Ježíšově učení je to vyjádřeno výrazným motivem posledního soudu, který Ježíš přejal od Jana Křtitele a většiny proroků Staré smlouvy. Království Boží, nový věk – to jsou Božím soudem očištěné dějiny. Další příznačná gramatická vazba je, že člověk do Božího království vstupuje, vchází (Mk 9,47 aj.). Vstupuje do určitého společenství, očištěného ohněm Božího soudu od toho, co vztahy narušuje, tedy do společenství prošlého Božím soudem. Jen v takovém společenství

má nějaký smysl lidský život v dějinách i na věčnosti. Výlučně osobní věčnost Bible nezná. Typickým obrazem království Božího je stůl, k němuž přicházejí lidé z východu i ze západu (Mt 8,10 [Q]).

V horizontu, na němž spočívá veškerá Ježíšova etika, je propojena neopakovatelnost jedinečných lidských životů se stále se obnovujícím společenstvím lidských vztahů. Tady si musíme jako **třetí** důležitou poučku, připomenout, že oba rozměry lidského života a lidské naděje je sice nutno odlišovat, ale nelze je oddělit. *Jedinečnou osobnost lze definovat jen ve vztahu ke společenství a společenství lze budovat jen z jedinečných osobností.* Ze stejných jednotek nelze sestavit společenství, organismus ani stroj. Vznikne jen masa. Nestojí tu proti sobě individuální a sociální rozměr života, stojí tu proti sobě společnost složená z neopakovatelných jedinců a na druhé straně masa co bezvztažně bytí stejných entit. To je poznatek, který umožní také další, **čtvrtý** závěr: vidět člověka v zorném úhlu království Božího, člověka *sub specie aeternitatis* znamená, že *každý člověk má v dějinách neopakovatelné místo, a že jej nikdy nelze učinit nástrojem k dosažení něčeho jiného, nad-lidského nebo mimolidského.* Každý člověk je cílem Božích cest s jeho stvořením, každému platí Ježíšovo „Následuj mne“, každý má právo volat k Bohu „Otče náš“ a každý bude na konci dějin osobně souzen. V tom je jeho lidská důstojnost. Již proroci relativizovali izraelský korporalismus, Ježíš roli konkrétních lidí (personalismus) zdůraznil.

Každý člověk – to je pátý poznatek – žije dvojitou nadějí: Chce pro něco žít, touží po tom, aby po něm něco na světě zůstalo, a zároveň potřebuje vědět, že ve smrti se nepropadá do nicoty. Ježíš a další novozákonní autoři museli užít apokalyptický model, v němž se konkrétní lidé dostávají k soudu na konci věků. Je to z dnešního hlediska mytický a složitý model, který se musí nějak vyrovnávat s mezičasem mezi životy jednotlivých lidí a koncem dějin. Byl to však model nezbytný k vyjádření této základní skutečnosti. Poslední soud znamená tedy, že lidské životy budou posouzeny v souvislosti s dějinami jako celkem, s podmínkami životů a s důsledky jednání. I podle Pavla se každý musí ukázat před soudným stolcem Kristovým, aby dostal odplatu za to, co činil ve svém životě, ať dobré nebo zlé (2K 5,10).

Podobně jako se v Ježíšově učení o království Božím neoddělitelně, ale i nezměnitelně pracuje s jednotlivým lidským životem i s dějinami jako celkem, tak se v něm nezaměnitelně a přitom neoddělitelně mluví o dějinách a věčnosti. Mezi dějinami a věčností vidí Bible předěl. Není to však předěl dvou metafyzicky odlišených oblastí. Předělem je soud, který znamená, že do království Božího přechází z dějin to, co odpovídá Boží vůli.

Transformované dějiny patří do věčnosti. *V dějinách se člověk utváří jako Boží stvoření, které se svého tvůrce ve svobodě rozhodnutí učí spontánně cítit a vstoupit s ním do vědomého společenství. Bůh dává člověku svobodu, kterou člověk může zneužít, ale Bůh mu ji přesto dává.* Pamatujme si to jako **šestý** poznatek, z něhož plyne m. j., že věčný život bychom mohli chápat jako nekonečnou konfrontaci s tím, co z našich životů a dějin před Bohem obstojí a co neobstojí (1K 3,11–15).

Ježíš viděl v království Božím skutečnost, která zasahuje do lidského života (u Ježíše exorcismy – Mt 12,28 [Q]) a vede k radosti, která trvá i v protivenstvích a utrpení (Mt 5,12). Dle Mk 10,29–30 Ježíšův žák ze svého rozhodnutí následovat učitele dokonce profituje: za to, co opustil, získává „stokrát více domů, bratří, sester, matek, dětí i polí a v přicházejícím věku život věčný.“ Není to tedy tak, že by Ježíšův žák tady na světě trpěl, byl vždycky v koutě, vždycky byl tím slabým, ale v nebi si to potom vynahradil. To je pojetí víry jako pojistky. Ježíš zvěstoval království Boží jako tu část dějin, která odolala Svůdci. Ten je svržen z nebe, nemá již rozhodující pozici „nahore“ (Lk 10,18) a lze se mu úspěšně vzepřít (exorcismy).

Ježíš nikde neříká, že ti, kdo jej neznají, nemají naději před Bohem. Byl si však jist tím, že ti, kdo se k němu připojili, mají už teď, na zemi a v dějinách plnější, autentičtější a v hlubokém smyslu i šťastnější život. Pravda, „s pronásledováním“, jak upozorňuje hned na začátku (Mk 10,30), ale je to život plnější a lidštější. Náskok křesťana, který toto Ježíšovo poučení vezme vážně, platí teď.

Ježíš sám netušil, k jak těžkému konci povede to pronásledování v jeho případech a jak z celého vědomí, že stojí na vítězné straně zbude jen to, že se měl komu svěřit se svým zoufalstvím. Na tomto místě musíme však připojit povelikonoční svědectví o Ježíšově vzkříšení – o tom, že moc království Božího, moc Stvořitele a Spasitele, jak bychom ji mohli zbožně nazvat, přesáhla i Ježíšovy vlastní lidské představy a prožitky, a že ve skutečnosti nebyl opuštěn. Spolu s evangelistou Markem tak můžeme příběh Ježíšův chápat jako hlubokou interpretaci toho, co etiku zakládá, v tomto případě nejstaršího kultického pojetí zástupnosti Ježíšovy smrti. Jinak řečeno: Vyústění Ježíšova života neruší platnost jeho orientace v dějinách, ale nakonec ji v té nejhlubší rovině potvrzuje. To je smysl velikonoce s jejich zvěstí o Ježíšově vzkříšení. Návrat k ježíšovské vrstvě není tedy ničím, co by bylo v rozporu s velikonočním evangeliem.

Život inspirovaný Ježíšem je proto plným lidským, autentickým životem i v těchto hříchem a odcizením poznamenaných dějinách. Pamatujme si to jako **sedmý** poznatek: *K plnému, lidskému a autentickému životu patří*

úsilí, kázeň a překonávání překážek. Mohl bych znovu citovat známou větu Ladislause Borose, kterou teď, žel, nemohu nalézt v doslovném znění: „Žít život neuspokojený a nestálý je velmi snadné a pohodlné, žít život plný, zajímavý a skutečně lidský stojí riziko, mnoho námahy a kázně.“ Lidé to už začínají tušit, ale nemajíce zřetelné vedení ze strany křesťanů, hledají riziko a námahu pošetile na nesprávných místech, tam, kde je to samoučelné, například v adrenalinových sportech.

Pravda, nástup království Božího není věcí postupného dějinného pokroku. Ježíšův projekt prošel právě ve 20. století nejhlubší krizí, kdy dvě světové války a dva totalitní režimy (každý jiného charakteru) s holokaustem a s gulagy zproblematizovaly všechno, co bylo do té doby dosaženo. Království Boží tedy v dějinách rozhodně nepůsobí lineárně, vývojem. Síly se na obou stranách kumulují, rozhodne se kvalitativním zvratem – soudem a nástupem nového věku. Zpětně však i pragmatickým hodnocením dějin lze zjistit, že se to, co věčně odpovídá Ježíšově etice, jeví jako ústřední tendence a síla, jejímž je to, co nazýváme Ježíšovým vzkříšením, vrcholným projevem, který k takovému ohlédnutí inspiruje. Základní událostí takového ohlédnutí by potom byla porážka obou totalit, které se dějinně ocitly na straně poražených. Je to jeden z dějinných odlesků Kristova vzkříšení.

Není však holokaust příliš vysokou cenou? Není tu jedinec zase jen instrumentem k dosažení jakési nadosobní dějinné spravedlnosti? Je to skutečně smutné, když teolog musí pracovat s takovými pojmy. Jde tu však do velké míry o nás – o to, jakou pro oběti holokaustu máme naději a také jak jejich oběť zhodnotíme. Zda budeme schopni nejen uchovat jejich památku, ale i sdělit dalším generacím, že jejich smrt zůstává výzvou k tomu, aby člověk se nikdy nestal nástrojem k budování mocenských struktur a jejich ideologií. Proto se musíme snažit uchovat jejich památku co nejživější a nejkonkrétnější. Nepřímým důsledkem holokaustu je skutečnost, že většina států světa přijala Listinu lidských práv a svobod jako součást svých ústav. Mnoho z nich se jí neřídí, ale je to velké vítězství křesťanského personalismu a do budoucnosti příležitost ke globalizaci křesťanské etiky tím, že tuto listinu bude třeba interpretovat (viz naše Učená společnost). Mám za to, že nepřímé, ale mimořádně dynamické působení evangelia v dějinách nás tentokrát jaksí překvapilo a budeme je svou teologickou reflexí muset dohánět.

Jednou jsem o tom mluvil na jenom ekumenickém sejití a hned jsem slyšel skeptické poznámky, že o holokaustu brzo nebude nikdo vědět, vždyť už teď se objevují jeho popěrači. Bylo to vysloveno s jistým uspokojením

nad tím, že zkušenost podporuje obraz dějin jako hříchem rozežraného prostoru. Ve skutečnosti sama tato skepse je nejhlubším dokladem hříchu, jehož je gnostický pohled na dějiny jako oblast nicoty a zlého nezbytnou rekvizitou a popření Boha Stvořitele důsledkem. Žel, gnostický pohled na dějiny dosud poznamenává křesťanskou zbožnost. Dějiny jsou strašným způsobem poznamenány lidským hříchem, ale o to větším zázrakem jsou porážky těchto sil rozkladu. Ještě větším zázrakem je skutečnost, že i mohutný vliv slušných skeptiků nezískává v dějinách převahu.

3. Ježíšova etika

Celá základní část našeho výkladu s šesti závažnými poznatky se týkala zakotvení etiky v mimoetických (supraetických) skutečnostech. O etice můžeme proto mluvit stručněji.

Nejprve musíme povědět, že Ježíšovské tradice nesdílejí přístup apoštola Pavla, který se spolehl na přiznání ke Kristu (Ř 10,9). Proti „Vyznáš-li svými ústy Ježíše jako Pána a uvěříš-li ve svém srdci, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, budeš spasen“ stojí ježíšovské „Ne každý, kdo mi říká ‚Pane, Pane‘, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích“ (Mt 7,21 [Q]). Je to velice závažný výrok, který má svou obdobu i v lukášovské látce, kde Ježíš ženě, která ho chválí, odpovídá (opět s mírně polemickým nádechem): „Blaze těm, kteří slyší Boží slovo a zachovávají je“ (Lk 11,24). Matouš to chápal jako jistou polemiku s pavlovským myšlením, ale věcně nejde o protiklady, ostatně i Pavel věděl, že víra se projevuje jednáním (Ga 5,6).

A přece je tu v křesťanské strategii jeden základní rozdíl. V Pavlově pojetí je cílem jasné vyznání Ježíše jako Krista. *Ježíšovi zato šlo o nové vztahy mezi lidmi a důvěra v příchod království Božího jakožto sociální skutečnosti podle něj byla nejlepší a nejinspirativnější cestou k jejich nastolení.* To bychom mohli pokládat za **osmé** pozorování. V Matoušově evangeliu toto pojetí prosvítá ještě pod vrstvou velikonoční soteriologie (vyznání Ježíše jako Syna Božího, křest): I povelikonoční Ježíšovi žáci mají získávat učedníky a učit všechny národy, aby zachovávali všechno, co jim přikázal – tedy zhruba obsah pěti Matoušem sestavených Ježíšových řečí jakožto výklad dvojího přikázání lásky. Na chronologické ose následuje u Matouše po vyslání učedníků ze závěrečné dvacáté osmé kapitoly to, co čteme v kapitole dvacáté páté jako pohled dopředu – poslední soud. To je perikopa, která náš výklad potvrzuje. O spasení a ztracení se nerozhoduje

podle toho, zda někdo vyznal nebo nevyznal Ježíše, ale podle toho, jak se choval k jeho poslům, tedy jak se naučil chovat k lidem, kteří potřebovali pomoc, jak vážně vzal Ježíšovo učení.

To je zásadní rozdíl ve strategii, který nemizí ani tehdy, když zdůrazníme povelikonoční podobu výchozí skutečnosti. Ta velikonočními událostmi bezprostředně zasahuje do dějin, které jsou dostupné vzpomínkou a historií. Ježíšovsky model si však ponechává své výhody: umožňuje rozhovor s ostatními náboženstvími nebo filozofiemi podle toho, co zřetelně odpovídá nebo alespoň více či méně odpovídá Ježíšovu učení (viz E. Jünger, *Extra Christum nulla salus* (1977)). Umožňuje také orientaci v dějinách. A velikonočně pojatý Ježíšův příběh jakožto zjevení Boží vůle nabývá srozumitelný význam: umožňuje vědomé zakotvení vztahů ve víře, protože etika si vždycky, jak jsme pověděli, hledá svůj supraetický základ. Předávání etiky pouhou nápodobou je vystaveno mnoha zkreslením a zneužitím, ale začít pevným zakotvením toho, k čemu chceme dospět, je praktické a pragmatické. Interpretace velikonoce v této souvislosti je také přesvědčivější: Ježíšovo učení se rozbíhá po celém světě a všech zemích a velikonoční zvěst je přítomna v tom: „Je mi dána veškerá moc na nebi i na zemi... A hle, jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku.“

Konkrétně je Ježíšova etika strukturována podle království Božího, z něhož vychází. Ježíš viděl rozpory světa, pozoroval jak neposlušnost (hřích) společnost rozkládá a viníci se často stávají obětmi toho, co způsobili (osamělý celník Zacheus). Ježíšova velikost spočívá v tom, že sociální rozpor odhalil jako základní zlo, které člověka nejvíce ponižuje. Když říká „Blahoslavení chudí, protože vaše je Boží království“ – typičtější lukášovská verze (Lk 6) – není to výrok o vyšší etické kvalitě nemajetných, ale je to konkrétní zvěstování království Božího: v království Božím nebude chudých, všichni budou kralovat, protože ve své vůli budou zajedno s Bohem. To je univerzální pravidlo, to platí jako zaslíbení všem chudým i všem hříšníkům, i těm na druhé straně barikády, kteří jsou znetvoření svým odcizením a sami také potřebují pomoc: celníkům, prostitutkám, podvodníkům, ale i povstalcům. – Ale tady se také setkáváme s tím, co zakládá skutečnou dějinnou velikost Ježíšovu: hned po blahoslavenství chudých slyšíme výzvu k milování nepřátel. Je to podle kontextu v Lk 6 opak zlořečení (*καταράομαι* – 6,28) a totéž co přímluvná modlitba. *Jde o to, abychom i odpůrci přáli podíl v království Božím a podle toho s ním jednali.* To je naše **deváté** zjištění. Nejde o to, abychom se protivníkovi podvolovali a relativizovali to špatné, co dělá, ale o to, aby poznal, že nám jde o něho, o jeho budoucnost, ne o naši spravedlnost. Proto je někdy jako

signál pro protivníka potřeba přijmout i ponížení (facku). To je strategie vítězného směřování k cíli. Velká sociální hnutí ztroskotala na třídní nenávisti. Ježíšova etika je v tomto smyslu jednoznačná v obou svých důrazech a otevřená ve většině situací několika konkrétním řešením. V tom je její genialita, hloubka i náročnost.

Zlaté pravidlo bývá chápáno jako druhý, pragmatický pól etiky. *Ale zahrneme-li do něho i to, jak se v poznání víry k člověku chová Bůh, je láska k nepříteli zcela pragmatická.* Tuto logiku víry je třeba učit jako skutečný, reálný lidský postoj. To je **desátý** poznatek.

Pokud jde o ty, kteří jsou osloveni jako nositelé Ježíšovy etiky, etiky království Božího, poznáváme že vedle bezpodmínečného přijetí a slitování lze zaslechnout i slova o Božím soudu, o nichž jsme mluvili v souvislosti s dějinností Ježíšovy etiky. Soud má však některé tvrdé rysy a na první pohled to kontrastuje se vším, co slyšíme o Božím milosrdenství. V Lk 10,13–15 (Q) slyšíme „Běda“ galilejským městům, v Lk 12,10 (Q) čteme o neodpusitelném hříchu proti Duchu, bezbožní budou dle Mt 13,30 spáleni ohněm. Ne náhodou říká Ježíš v Lk 12,49; srv. TomEv 10 a 82), že přišel, aby na zem uvrhl oheň. Tedy žádný kazatel nekonečné dobroty a lásky Boží. Zásadní vztah slov o soudu k nekonečnému milosrdenství, které odpouští 77×, lze vyčíst z podobenství o nemilosrdném služebníkovi, jemuž byla odpuštěna suma, kterou by nikdy nemohl zaplatit, ale který neodpustil svému druhovi. Tam končí slitování a nastupuje soud. Hranicí Božího milosrdenství je jediný hřích: nepřát Boží království druhým. Pravda, naším posláním je zvěstovat Krista, ale o podílu na království Božím nerozhodujeme my, ale Bůh. Tam, kde druhým nepřejeme věčnost, tam jde o život, o náš život. S Boží milostí si nesmíme zahrávat. Jinak na nás dopadne oheň šířající všechny, kteří pomíjejí a ponižují své lidské bratry.

Tohle by mohlo úplně stačit. Ježíšova etika je tak jasná, hluboká, silná a reálná, že stačí vzít vážně to, co jsem právě pověděl. Hluboký vhled do situace odcizeného světa, důvěra v Boží slitování, které vstupuje do dějin a vědomí, že oheň soudu spálí všechno sobectví, které by univerzální milost Boží chtělo vyhradit jen určitým lidem. Tady Ježíš přesahuje morálku církve a je projevem svatosti církve („věřím v svatou církev obecnou“), že tento jeho hlas neumlčela, i když se jí někdy moc nehodil a rušil její představy a misijní strategie.

Nakonec však přece jen ještě jeden rys Ježíšových mravních směrnic: Několikrát mluví o nerozlučitelnosti svazku mezi mužem a ženou. Nejde sice ještě o výlučně monogamní manželství, ale to je výchozím modelem: Mk 10,9 par, Mt 5,32 (Q) par; 1K 7,10n (uvedeno jako slovo Páně). Je to

tak zdůrazněno přesto, že jde skutečnost podřazenou království Božího (Mk 10,29 par) a coby právní institut určenou jen pro tento věk (Mk 12,25). V Mk 10 je to zdůvodněno tím, že člověk je jako člověk stvořen coby muž a žena a zlehčovat tento svazek by znamenalo narušovat řády stvoření. V obou zbývajících případech jde prostě o příkaz Boží a Páně. Proč má v Ježíšově učení takovou váhu lze odvodit jen nepřímou: Žena a muž v manželství jsou si nejbližšími bližními, s nimiž počítá druhá část dvojího přikázání lásky (Mk 12,28–34). Tady se konkrétně testuje schopnost odpovědět na Boží lásku láskou v lidském světě. Proto je to tak důležitý vztah. Nejde tu o právní předpis, ale o to, že jde o vztah, který nikdy nemůže být uzavírán s jakoukoli vnější nebo vnitřní výhradou. Rozvodový boom, který zasáhl i naši církev, je jistě způsoben mnoha faktory: novým postavením ženy ve společnosti, její ekonomickou nezávislostí, náročností požadavků, které jsou za dnešních podmínek na rodinu kladeny, nedostatkem modelů i zkušeností v době, kdy se k církvi připojují noví členové, kteří starší modely neznají nebo znají a vidí jejich slabiny – to všechno je pochopitelné. Není to však omluva pro odklad pokusů tento deficit co nejdříve napravit. Dosaďovaná křesťanská etika hleděla na erotiku jako na něco hříšného. Napravit to a vytvořit nový, pozitivní křesťanský pohled na sexualitu a zformovat modely manželské erotiky – to všechno lze jen za předpokladu naprosté manželské věrnosti. Nesmysl, řekli by naši vůdčí sexuologové: devadesát procent manželů a manželek je svým druhům nevěrných. Nu, to je zase jedna z podlých lží těch spořádaných realistů a skeptiků. Věrnosti a touhy po věrnosti je mnohem víc, než se nám zdá. Všichni jen čekají na někoho, kdo je ujistí, že to je cesta, která vede k dobrému cíli.

Tím jsem se již odchýlil od biblistiky k jakési systematicko-etické úvaze. Naštěstí to, co jsem na začátku pověděl o království Božím umožňuje, abychom pochopili, že to nejsou úvahy, které by byly docela od věci.

Pašijní příběh

(Metodické úvahy a literární, teologická i historická pozorování)

1. K metodologii

Věcná historická kritika sleduje současnými metodami funkci starověkých textů v jejich tehdejší prostředí a interpretuje je současným jazykem. Bez starověkých textů bychom nerozuměli starověkým faktům. Výklad starověkých textů směřuje k pochopení skutečnosti a událostí, k nimž se texty vztahují.

Pokud jde o bádání o Ježíšovi, hraje v něm po historické stránce stále závažnou roli kritérium nepodobnosti. Co v nejstarších křesťanských tradicích nelze odvodit z tradic tehdejšího židovství ani z potřeb raného křesťanství, je možno spojit s Ježíšem.¹ Je to kritérium, které bylo kritizováno, protože kdyby Ježíš říkal jen samé originální myšlenky, nedalo by se s ním komunikovat a nebyl by vlastně ani skutečným člověkem. Nicméně si z díla významných lidí pamatujeme především to, co je pro ně typické, potom se můžeme ptát, jak se to vztahuje ke všemu ostatnímu, co o nich známe a zda to všechno dohromady dává soudržný obraz.

Kritérium pravděpodobnost (plausibility) prosazované Gerdem Theissem,² se zdá být protikladem kritéria nepodobnosti, ale ve skutečnosti je musíme chápat jako jeho přirozený protějšek. Interpretace Ježíšových výroků a činů jakožto poslední etapa výkladu starověkého textu musí zapadat do Ježíšova světa, to znamená, že i její mimořádnost musela tomuto světu být z jeho předpokladů jako taková srozumitelná a že autentická interpretace musí tuto okolnost umět vysvětlit dnešním lidem. To je praktická aplikace kritéria plausibility.

¹ Formuloval je ERNST KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, v: *týž, Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965 [4. vyd.], 187–214, tam 205, a NORMAN PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London: S. C. M. 1967, 43n.

² GERD THEISSEN – DAGMAR WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung* [NTOA], Freiburg [CH] – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 19fn. 183n.

2. Literární dekonstrukce

Z literárního hlediska je pašijní příběh vrcholem všech čtyř kanonických evangelií.³ Ježíš, přes všechny své mimořádné činy, končí „vydán“ svým protivníkům a je popraven jako Mesiáš – král Židů. Ukřižování je paradoxně jeho korunovací a inaugurační.

Nepřímý, ale značný význam mají pokusy o dekompozici pašijního příběhu a rekonstrukce jeho vzniku od prvních zmínek, které se nám dochovaly, až k současným čtyř nebo pěti (počítáme-li Petrovo evangelium) verzím. V poslední čtvrtině minulého století mnoho badatelů pochybovalo o existenci předmarkovského pašijního příběhu v literární podobě.⁴ Byly to většinou velmi jednostranné úsudky, ale přesto ukázaly, že v nejstarších ježíšovských tradicích nacházíme několik nezávislých a autosémantických celků, které Marek zapracoval do svého literárního rámce. Podle některých badatelů⁵ je pravděpodobné, že existovala již předmarkovská stručná verze pašijního příběhu.⁶ Petrovo evangelium mohlo z těchto starších tradic zachovat některé detaily, ale jako celek, včetně spekulace o kříži, je produktem pozdější doby. Svědčí o tom jeho narativní zpracování příběhu Ježíšova vzkříšení, jaká se objevují až koncem druhého století a z dřívější doby je neznáme.⁷

Jisté je, že podle 1 K 11,23 bylo ustanovení Stolu Páně s příběhem o Jidášově zradě spojeno v jednom cyklu již v době apoštola Pavla. Lze totiž usoudit, že vyprávění (nebo již jeho záznam?) zachycovalo i Ježíšovo

³ MARTIN KÄHLER napsal, že evangelia jsou vlastně pašijním příběhem s dlouhou předmluvou: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* [TB 2], Neukirchen: Neukirchener Verlag 1956 [2. vyd.] 59n, pozn. 1.

⁴ Zejm. příspěvky W. H. KELBERA a JOHNA R. DONAHUE v: Werner Kelber [vyd.], *Passion in Mark*, Philadelphia: Fortress 1976, a J. Dominica Crossana, *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, Harper 1991.

⁵ WOLFGANG REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu* [BZNW 69], Berlin – New York: de Gruyter 1994.

⁶ Viz rekonstrukci RUDOLFA BULTMANNNA, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979 [9 vyd.], 297; srv. Josef Blinzler, *The Trial of Jesus*, Westminster, MN: Newman Press 1959 (ET), 39nn.

⁷ RAYMOND BROWN, *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority*, NTS 33, 321–343; vysokou historickou hodnotu (vztahuje se to zejména na tzv. Evangelium Kříže) připsuje Petrovu evangeliu J. Dominic Crossan, *The Cross that Spoke*, San Francisco: Harper & Row 1988, 17.

zatčení a výslech jako logické vyústění zrady. Zato příběh ukřižování mohl být sémanticky autonomním celkem a i historicky tu mohlo jít o nezávislou část tradice⁸ – o vlastní jádro pašijí. Jestliže Pavel znal (patrně z ústní tradice) dvě části pozdějšího pašijního cyklu, je velmi pravděpodobné, že znal i další.⁹ Marek se s těmito svědectvími setkal již v písemné podobě, Lukáš a Matouš je přejali od Marka, ale současně je patrně oba znali i z dalšího dokumentu.¹⁰ Podle zmínky o tom, že Jidáš byl jedním z Dvanácti (Mk 14,10), zbytečné pro ty, kdo četli předchozí kapitoly evangelia (zejména 3,19), lze usoudit, že šlo o písemný dokument. Marek k tomuto souboru příběhů a epizod přidal vyprávění o Petrově zapření a převyprávěl ji skutečně fascinujícím způsobem. Petrovo zapření kontrastuje s Ježíšovým výrokem z 14,62. Literární dosah tohoto vyprávění odhalil pro moderní literární vědu Erich Auerbach ve své knize „Mimesis“.¹¹

Nevíme, jak vznikly perikopy o ustanovení Stolu Páně, Getsemane, zrada a zatčení, výslech, Petrovo zapření a ukřižování,¹² a dostáváme se jen k dosti obecným závěrům o vztahu synoptických pašijních příběhů a pašijí janovských. Jan mohl znát Markovo vyprávění, připojit některé vlastní prameny a všechno hluboce přetlumočit ve smyslu své vlastní teologie.

3. Teologie

Naším příštím krokem bude analýza hlavních motivů pašijních vyprávění, rámce pašijního příběhu a jeho teologických výkladů v jednotlivých evangeliích. Budeme hledat to, co vnitřně spojuje pašijní příběh a jak souvisejí jeho jednotlivé části.

8 Viz MATTI MYLLIKOSKI, *Die letzten Tage Jesu I*, [AASF 256], Helsinki: Suomalaisen Tiedeakatemia 1991, 99.

9 Srv. rekonstrukci předmarkovských pašijí od A. YARBRO COLLINSOVÉ, *From Noble Death to Crucified Messiah*, NTS 40 [1994], 481–503, tam zejm. 503. Do své jinak podobné rekonstrukce nezahrnul DETLEV DORMEYER, *Der Sinn des Leidens Jesu* [SBS 96], Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1979, 27, getsemanskou perikopu.

10 Např. D. DORMEYER, *Joh 18,1–14 Par. Mk 14:43–53: Methodische Überlegungen zur Rekonstruktion einer vorsynoptischen Passionsgeschichte*, NTS 41 [1995], 218–235.

11 BERN: A. Francke 1946, 2. kap.

12 Evangelisté zahrnuli některé části tradice, která patrně kolovala ústně, jako epizodu o Pilátově ženě z Mt 27,19.

Pašijní příběh je plný narážek na jiné texty (intertextuality). Víme, že začíná Ježíšovým posledním stolováním se skupinou jeho žáků (Mk 14,22–25parr). Jedním ze svědků je apoštol Pavel (1K 11,23–25). Ježíš tu říká, že jeho smrt přijde k dobru mnoha lidem.¹³ To byla slova vykládaná ve smyslu Písne o Služebníku Hospodinovu¹⁴ z Iz 52,13–53,12. Šlo o soteriologický výklad Ježíšovy smrti, který ji chápal jako oběť.

Podle Adely Yarbrow Collinsově nelze odhalit souvislé starší vrstvy pašijního příběhu, které by nebyly ovlivněny velikonoční vírou a je třeba předpokládat, že byl od počátku sestaven „se zřejmými náznaky Ježíšovy rehabilitace“.¹⁵ A opravdu, již Markovo evangelium končí zvěstí o Ježíšově vzkříšení. Ještě zřetelnější je kerygmatický záměr v teologii jednotlivých podání pašijního příběhu v kanonických evangeliích.

Soustředme se teď jen na jeden teologicky závažný motiv – na Ježíšova slova z kříže.¹⁶ V nich jsou literární a teologický záměr nedílně propojeny.

V Mk 15,34 (Mt 27,46) slyšíme zvolání: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ Jen zbožný Žid mohl poznat, že jde o citát úvodní sentence z žalmu 22, který mohl být podle Septuaginty chápán jako narážka na ukřižování (verš 16), ale druhou část (verše 22–31) lze chápat jako výraz radosti ze záchran.¹⁷ To sice neodstraňuje jisté překvapení čtenáře nad Ježíšovou vnější, ale i vnitřní krizí, ale čtenář znalý Písma tu zároveň dostává návod k tomu, jak se s ní má sám vyrovnat. Podobný nepřímý pokyn, jak chápat Ježíšovu bezmoc je způsob, jímž se mluví o jeho hlasitém zvolání před smrtí (Mk 15,37; Mt 24,50; srv. Lk 23,46 – *φωνήσας φωνῆ μεγάλῃ*). Čtenář mu má rozumět jako narážce na eschatologickou hlasitou výzvu Boží, jak se o ní mluví v proroctví proroka Joele 4,16. Ta, podobně jako temnota na vsí zemi, vyhláší soud i záchranu všemu světu (srv. Iz 58,1–2; Zj 1,10; 4,1).¹⁸

¹³ Řecky ὑπέρ+ genitiv – výraz zástupnosti či připočtení k dobru.

¹⁴ Služebník Hospodinův měl patrně zosobnit věrný zbytek Izraele.

¹⁵ ADELA YARBROW COLLINS, *From Noble Death to crucified Messiah*, viz výše pozn. 9, zejm.492n, citát ze s. 497.

¹⁶ V pojednání o slovech z kříže jsem se inspiroval významným článkem svému učiteli a předchůdce JOSEFA B. SOUČKA „Ježíšova slova s kříže“ z roku 1968, naposledy v: týž, *Teologické a exegetické studie* (vyd. J. Roskovec), Praha: CBS + ČBS 2002, 228–241.

¹⁷ Historicky může být druhá část pozdějším dodatkem, ale v době Ježíšově byl žalm 22 zapsán již v této podobě.

¹⁸ DALE C. ALLISON JR., *The End of the Ages has Come – An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*, Philadelphia: Fortress 1985, 28nn.

Lukáš chápe hlasité zvolání jako modlitbu (Lk 23,46), k níž se ještě vrátíme. Hrůza z osamocení je tak zastíněna rozhovorem s Bohem, v němž se předpokládá, že Ježíšova smrt je součástí předem schváleného Božího scénáře. V Lk 23,34a čteme v některých rukopisech:¹⁹ „Otče odpusť jim, vždyť nevědí, co činí“ – větu, která zřejmě patřila k původnímu textu a je hlubokým výrazem Ježíšova poselství. Protože ji však nenajdeme v jiných evangeliích a současně zcela odpovídá Lukášově teologii, v níž hřích je důsledkem lidské nevědomosti (Sk 3,27), na niž Bůh ve své filantropii odpovídá odpuštěním (Sk 2,38; srv. Lk 11,4; 11,11–32²⁰), musíme tento výrok pokládat za výraz Lukášova autorského záměru. Zda jej Lukáš měl z ježíšovské autentické tradice nebo jej vhodně formuloval sám, nedovedeme rozhodnout. Totéž platí o dalším Ježíšově slově z kříže – odpovědi na žádost povstalce, který byl ukřižován po Ježíšově pravici. Ten říká v Lk 23,42: „Ježíši, pamatuj na mne, až přijdeš do svého království.“ Podle verše 43 mu Ježíš odpověděl: „Amen, pravím ti, dnes budeš se mnou v ráji.“

To je vyjádřeno v duchu Lukášovy teologie, v níž „dnes“ (ř. σήμερον) se vždy vztahuje k době Ježíšova pozemského života: Lk 2,11; 4,21; 19,9,²¹ jenž je prezentován jako údobí, v němž spasení bylo nejen zvěstování, ale i předběžně uskutečněno na zemi. Na rozdíl od apokalyptiky chápal Lukáš ráj jako místo, kam jsou spasení lidé shromažďováni hned po smrti (Lk 16,19–31). To neznamena, že by šlo o výroky vytvořené Lukášem, ale v každém případě byly vyjádřeny jeho jazykem a zasazeny do jeho teologického projektu světa. Tak to dělali všichni evangelisté. V této souvislosti musíme chápat i slovo „Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha“ z Lk 23,46, které je transformací Markova „vydechl naposled“ (ἐξέπνευσεν – 15,37) do zbožné přímé řeči. V Lk 1,66 čteme o narozeném Ježíšovi, že „ruka Hospodinova byla s ním“ – do této ruky teď Ježíš opět odevzdává svůj život. Ježíš je vzorem toho, jak se každý zbožný člověk má vyrovnávat se svou smrtí.

¹⁹ Sinaiticus [*aleph*], Ephraemi Syri, byzantské a latinské tradice; výrok chybí v Bodmerově papyru [p⁷⁵] a neobsahuje jej Vaticanus, Bezae, Freerianus, Coridethi etc. – patrně vědomé vynechání z dogmatických důvodů: zabití Božího syna jako smrtelný hřích. Podobný výrok mučedníka Štěpána ze Sk 7,60 tak ztrácí svůj smysl jako výraz následování Ježíše. Z věroučných důvodů byl vynechán i verš Lk 22,43 – pomoc anděla by relativizovala oběť Kristovu.

²⁰ P. POKORNÝ, *Theologie der lukanischen Schriften* [FRLANT174], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998,69n.

²¹ Lukášovská verze Otčenáše proto má místo dnes „denně“ (Lk 11,3).

V 19. kapitole Janova evangelia je zpráva o Ježíšově smrti zmírněna výrokem: „Je dokonáno“ (τετέλεσται), což má dvojí smysl: oznamuje konec i naplnění, dovršení. Nebudeme již komentovat ostatní janovská slova z kříže, v nichž se střídá pohled na Ježíše jako na člověka solidárního s ostatními lidmi s jeho pojetím jako nebeské bytosti, která prostředkuje přístup k Bohu.

Přehledem teologických interpretací Ježíšovy hrozné smrti, zahrnutých ve vyprávění samotném, jsme naznačili, jak promyšlené a inspirující bylo svědectví i myšlení jednotlivých evangelistů, ale i to, že je nelze použít jako historický pramen.

4. Teologické nedůslednosti a stopy starších idejí

Udělejme teď další krok a všimněme nedůsledností v celkovém souboru přímých či nepřímých argumentů podporujících obraz Ježíše jako trpícího Mesiáše, jak jej popsala profesorka Collinsová. Zmínil jsem se již o tom, že se u Poslední Večeře setkáváme se dvěma odlišnými výklady jejího významu. Je to eschatologické pojetí, podle něhož bylo Ježíšovo poslední stolování předjímku, anticipací, příchodu království Božího (Mk 14,25parr; Lk 22,15–16; 1K 11,26²²), a soteriologický výklad, spojený s výrokem o Ježíšově smrti „za mnohé“.

Další nedůslednost je právě spojena s tímto výrokem: Smrt za mnohé (ve prospěch mnohých) byla spojována s velikonočním (pesachovým) beránkem, ale v 1K 11 není o velikonočním beránku žádná zmínka, i když v 1K 5,6–8 se Pavel v jiné souvislosti na svátek přesnic (*maccót*) odvolává.

Navíc, velikonoční beránek, jehož smrt byla podle Mt 26,28 spojována s odpuštěním hříchů, měl v Ex 12 chránit izraelské prvorozené před ránou dopadající na protivníky Izraele, nešlo o odvrácení trestu za vlastní hřích.

Pokud jde o známý text z Iz 53, o němž jsem se již zmínili a který bývá užíván jako základní starozákonní argument pro zástupný charakter Ježíšovy smrti, ten není při výkladu Ježíšovy smrti vůbec připomínán. V pašijním příběhu je citován jen jako vysvětlení Ježíšova mlčení (Mk 14,61parr)

²² V tomto případě je eschatologické království Boží v povelikonočním smyslu vyjádřeno jako Ježíšův nový příchod coby Pána světa.

a jako biblická analogie toho, jak Ježíš byl vydán (παραδίδωμι)²³ Pilátovi jako představitel římské moci (Mk 15,1–Iz 53,6.12 LXX), tedy nikoli pro zástupnost Ježíšovy smrti.

To všechno ještě nevyklučuje soteriologický smysl pašijíního příběhu. Opravdu neznáme jiné jednoznačně vyjádřené souhrnné pojetí Ježíšovy smrti „podle Písem“. Řetěz nedůsledností nám však naznačil, že soteriologický koncept není nejstarší, že za ním lze vysledovat stopy vzpomínek a fragmenty výkladů, které odrážejí původnější informace i soubor reakcí na konec Ježíšova pozemského života: Království Boží jako trvající horizont Ježíšova života, Ježíšovo utrpení jako souboj se silami zla, přicházející Syn člověka jako soudce nad Ježíšovými soudci a ten, který otevírá nový věk...

Z těchto fragmentů skrytých za povrchem výkladu ustáleného v padesátých letech a později nelze sestavit nejstarší teologii pašijí, ale zjistili jsme že 1) pašijíní příběh nebyl sepsán jako ilustrace určité teologické teze, ale je založen na faktech a vyprávěních, které byly druhotně vykládány z nových hledisek a 2) i když nemůžeme rekonstruovat nejstarší celkovou teologii pašijí, lze z dochovaných fragmentů rekonstruovat alespoň několik starších informací a teologických motivů.

Podívejme se nejprve na getsemanskou scénu (Mk 14,32–42parr) a na Ježíšův výkřik osamocení na kříži (Mk 15:34par; PetrEv 5 [19]). Getsemanská perikopa je nesporně literárně i teologicky upravena tak, aby neodporovala soteriologickému výkladu pašijíního příběhu.²⁴ Ale narážky na tuto událost v jiných kanonických textech (Žd 5,7n [„Ježíš... předložil s bolestným voláním a slzami modlitby a úpěnlivé prosby Bohu“]; viz 2,10n; J 12,27–28; Lk 22,43–44 dle Sínajského kodexu a ještě i Evangelium Spasitele 113–116 [transformováno v soucit s Izraelem]²⁵), a zejména její vnitřní vztah k výkřiku osamocení jsou prvky, které nezapadají do celkového obrazu vykupitelské smrti.²⁶ Ježíš si uvědomil, že

²³ Vydání Ježíše do rukou lidí, vyjádřené řeckým slovesem παραδίδωμι (Mk 14,10.11.18.21.42.44), znamená, že jeho utrpení bylo způsobeno lidským selháním (hříchem) a je opakem Božího jednání, které znamená „vzkříšení“.

²⁴ Yarbrow Collins [1994], 490n.

²⁵ Evangelium Spasitele (Neznámé berlínské evangelium) pochází z poloviny 2. století, viz Ch. Hedrick a Mirecki, 23.

²⁶ Jako „velmi tvrdé“ hodnotí tyto výroky VERNON K. ROBBINS, The Crucifixion and the Speech of Jesus, Forum 4 [1988], 33–46, tam 45. Jde o výroky, které vyvracejí heretické, ale obecně přijímané křesťanské mínění, podle něhož Ježíš byl bůh převlečený za člověka.

jeho osobní příběh se musí stát součástí toho, co zvěstoval, a že jeho smrt může přijít k dobru ostatním lidem. Modlitba v Getsemane však naznačuje, že uvažoval i o jiných řešeních své situace (odnětí kalichu). Mohl čekat, že bude vzat do nebe ještě za života jako Henoch (Gn 5) nebo Eliáš (2 Kr 2). Jiná možnost byla, že království Boží přijde ještě před jeho popravou. Zato zřejmě odmítl možnost ozbrojeného boje (Mt 26,51–53) a pochopitelně nenávisť (Lk 6,27par [Q]), která rozložila velká sociální hnutí dějin, zejména ve 20. století. Prodělával však těžkou osobní krizi a vnitřní boj. Vrcholem jeho utrpení nebyla jen fyzická bolest, ale prožitek opuštění a otřes jeho očekávání příchodu království Božího. To, že výkřik je u Marka chápán jako citát žalmu 22, je pokus o jeho přizpůsobení povelikonoční soteriologické koncepci. Již jeho uchování u Marka, Matouše i v Petrově evangeliu („Má sílu, má sílu, tys mne opustila?“ – 5,19) potvrzuje, že šlo o nejstarší tradici. Není vyloučeno, že oba výroky se váží k jedné jediné události.

Pevným kladným bodem této tradice je Ježíšův vztah k Bohu, jemuž se svěřuje i se svou úzkostí a svými pochybnostmi. Jestliže se čtenář evangelia později dozvídá, že Ježíš „byl vzkříšen“ (ἠγέρθη – Mk 16,6; srv. ἐγήγερται in 1K 15,4), je to formulace, která odpovídá takovému vztahu, tj. vztahu závislosti na Bohu, v němž Ježíš nevystupuje jako hérós a nevrací se do života pro svou heroickou sílu, ale z Boží moci. Trpný rod je opisem Božího jména (*passivum divinum I*, srv. 1K 15,15. Ve starém pojetí pašijí bylo vzkříšení Boží odpovědí na Ježíšovo zvolání. To byl elementární prvek pašijní teologie, který předcházela všem rozvinutým soteriologickým projektům. Záruka spasení spočívala v tom, že Bůh vzkřísil a tak také rehabilitoval toho, jenž v jeho jménu zvěstoval příchod království Božího, přicházel k nemocným a chudým a odpouštěl hříchy.

Getsemanskou modlitbu i výkřik osamocení na kříži pokládali někteří Ježíšovi stoupenci za kompromitující. Lukáš proto výkřik vynechal a v getsemanské scéně vypustil větu o Ježíšově přesmutné duši. Jan ji přesunul do 12,27 a v Žd 5,7b čteme o tom, že Bůh ho vyslyšel, což je parafráze velikonočního vyznání. Žádný z těchto motivů nemohl být do vyprávění vnesen povelikonočními skupinami Ježíšových stoupců. Je naopak velmi pravděpodobné, že odrážejí Ježíšovy pocity a úvahy z posledních dní či hodin jeho života.

Podobnými úpravami prošel i výkřik na kříži: Již Marek jej upravil tak, aby zněl jako začátek žalmu 22, Lukáš jej nahradil výrokiem o odevzdání ducha, o němž jsme mluvili, a Jan dotáhl Markovo pojetí slovem o naplnění Písma. Tím byl pašijní příběh domestikován v základním proudu

náboženské zkušenosti církve,²⁷ ale stále prozrazuje jak problémy počátků tak i pokyny k jejich možnému řešení.

Tím se dostáváme k nejobecnější a také nejzřetelnější stopě ježíšovské tradice v pašijním příběhu: pašijní příběh neodpovídá jako celek často citovaným biblickým prorocstvím. Všechna směřují k obecnému, kosmickému a viditelnému dovršení Božího díla. V pašijích (i když k nim počítáme velikonoce) je však naplnění Božího díla v dějinách rozděleno do dvou polů: V minulosti je jako pevný základ ukotveno svědectví o Ježíšově vzkříšení, o jeho rehabilitaci Bohem samotným, ale dovršení dějin a s ním i splnění naděje – příchod Syna člověka a nastolení království Božího zůstává věcí eschatologické budoucnosti. Na rozdíl od svých nejbližších náboženských sousedů – Židů a muslimů – mají křesťané rozdvojenou nebo přinejmenším teleskopickou eschatologii.²⁸ Toto vnitřní napětí je hlavním dokladem toho, že skutečnost Ježíšova příběhu je prvotní skutečností, která byla s různými interpretačními schémata spojena dodatečně.

V příští části se pokusíme použít to, co jsme zjistili až dosud, k doplnění obrazu Ježíšova.

5. Historie

První obvinění v Ježíšově procesu (Mk 14,58parr) se týká výroků (Mk 11,17parr; 13,2parr) a akcí (Mk 11,15parr) proti chrámu. Již prorok Jeremiáš kritizoval chrám (Jr 26) a jen zásluhou svého vlivného ochránce Achíkama potom unikl smrti (Jr 26,24). V Ježíšově době byly jeruzalémský chrám s veleknězem a židovská velerada (συνέδριον) jediné instituce židovské samosprávy pod římskou koloniální správou. Šlo o autonomní chrámové území, jakých bylo v římské říši více. Všechna, zejména však to

²⁷ Ve svém článku „Das Verständnis der Passion Jesu im Markusevangelium“ HANS-CHRISTIAN KAMMLER kritizoval běžně přijímanou interpretaci Markových pašijí, podle níž je tu Ježíš líčen jako trpící spravedlivý – tak, jak se chápe žalmista v některých žalmech [*passio iusti*]. Musí proto parafrázovat getsemanskou modlitbu ve smyslu anselmovského učení o zástupné smrti, je zřejmé, že jde o exegetickou harmonizaci.

²⁸ První formuloval tezi o rozdvojené eschatologii J. B. Souček v třicátých letech, viz PETR POKORNÝ, In honor of Josef B. Souček, v: týž and JOSEF B. SOUČEK, Bibelauslegung als Theologie (WUNT 1000), Tübingen: Mohr – Siebeck 1997, 13–23, zde 13n. V sedmdesátých letech začali tento jev v americké biblistice nazývat „teleskopická eschatologie“.

jeruzalémské, měla pro Římany význam jako nástroj politické stability.²⁹ Proto byla urážka chrámu zároveň politicky nebezpečným činem. Ježíš svůj výrok o konci Herodova chrámu v Mk 13,2parr chápal jako důsledek očekávání eschatologického chrámu v novém věku, jako je to doloženo v židovské literatuře (Ez 40–48; 1Hen 90,28nn; 4Q Florilegium I,10³⁰) nebo možná očekával, že Bůh bude bezprostředně uprostřed svého lidu, jak se o tom mluví ve Zj 21,22. „Falešné svědectví“ proti Ježíšovi (Mk 14,56)³¹ by potom bylo nepravdivé v tom smyslu, že apokalyptické očekávání prezentovalo jako jeho osobní záměr zničit chrám. Kausa „ohrožení chrámu“ byla asi původním obviněním,³² protože z hlediska právního by nebylo snadné chápat Ježíšovo vědomí zvláštního poslání od Boha jako trestný čin.³³

Křesťanská tradice začala proroctví o zničení chrámu chápat jako předpověď jeho zániku za války židovské roku 70 po Kr. nebo je chápala jako předpověď jeho vlastní smrti a alegorickou předpověď nového duchovního chrámu. Různost druhotných interpretací jen potvrzuje, že měly překrýt problém Ježíšova zvěstování království Božího a tím i výroky o chrámu v jejich původním apokalyptickém smyslu.³⁴

Křesťanská tradice proti tomu navazovala na projevy Ježíšova mesiášského vědomí, takže v pašijním příběhu vystupují jako hlavní důvod jeho odsouzení. Slova o chrámu jistě s tímto vědomím souvisela, ostatně i to, jak se stráž Ježíšovi vysmívala (Mk 15,16–20parr), zřejmě odráží něco z historické reality.³⁵ Nápis „Kráľ Židů“ neodpovídá vyjadřování Ježíšových

²⁹ Ve své *Válce židovské* VI, 300–305 vypráví Josephus Flavius o Ježíšovi, synu Ananiášově, který v šedesátých letech 1. stol. prorokoval konec jeruzalémského chrámu a skončil obviněním před římským prokurátorem Albinem. Byl mučen a propuštěn jako blázen.

³⁰ Text z nálezů v Kumránu u Mrtvého moře – sbírka mesiášských výroků. xx

³¹ Podle Mt 26,60 to bylo závěrečné svědectví.

³² Viz ED P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress 1985, 287.

³³ O negativním dopadu kritiky chrámu viz MARTIN EBNER, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit* [SBS 196], Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003, 185.

³⁴ Když PAUL WINTER, *On the Trial of Jesus* [StJud 1], Berlin – New York: de Gruyter 1973, 119, chápal perikopu o Ježíšově výslechu jako legendu odvozenou z toho, o čem se mluví v J 11,47–50, neznamená to, že obvinění by byla zcela vymyšlená. Jde mu jen o scénérii výslechu, která je formována literárně.

³⁵ Takové zvyky nejsou spolehlivě doloženy, ale situace bezmocného člověka, jehož ponižování a zraňování je tolerováno přítomným vládcem, je přímo pobídkou pro lidi s komplexem méněcennosti, aby projevíli své nejhorší sklony. JOEL MARCUS, *Crucifixion as Parodic Exaltation*, JBL 125 [2006], 73–87, uvádí jako

stoupenců ani Ježíšovu obrazu v církvi z doby, kdy vznikala evangelia. Zato to zapadá do obrazu Pilátova ponižování židovských představitelů. Skutečnost, že scéna o dělení šatu byla spojena s žalmem 22 (Mk 15,24) a že Marek podal posměch kněží (15,31b) tak, aby čtenáři/posluchači poznali, že jde o paradoxní vyjádření pravdy – „Jině zachránil“ – to všechno patří k nové interpretaci starého vyprávění o Ježíšově popravě, které křesťané zprvu prožívali jako hanbu (lat. *pudendum*) z ponížení jejich Pána.

Vlastním provokativním prvkem Ježíšova učení a základem jeho vědomí, že má jedinečné poslání od Boha, bylo jeho zvěstování království Božího jako nové sociální struktury naplňující Boží spravedlnost a jako kosmické transformace, která bude uvedena příchodem Syna člověka (Lk 17,23n.37 [Q]; 12,8; Mk 14,62parr) a spojena s Božím soudem (Lk 12: 8–10 [Q]). V tom Ježíš navazoval na Jana Křtitele.³⁶ Stopami této části Ježíšova učení jsou i některé další výroky, které nezapadaly do pozdějšího církevního učení, ale nabyly již vážnosti jako součást staré tradice. Je to např. slovo o rozdělení (Lk 12,51n par [Q]), slovo o násilí spojeném se vstupem do království Božího (Lk 16,16par [Q]) a tajemné slovo o ohni: „Oheň jsem přišel uvrhnout na zemi, a jak si přeji, aby se už vznal!“ (Lk 12,49). To je zřejmá narážka na Boží soud (srv. Am 1,4).³⁷ Paralely z Tomášova evangelia (logia 10, 16 a 82) i z Evangelia Spasitele 12³⁸ dosvědčují nepřímou autoritu a vliv tohoto slova.

Adela Collinsová právem charakterizovala slovo o Synu člověka z Mk 14,62 jako součást Markovy teologie – jako prorocké varování a stručný testament mučedníka.³⁹ Nicméně v tomto případě se Markova teologie a historie shodují. Jde o slovo, které neodpovídá zaměření povelikonočních christologií, v nichž Syn člověka je parafrází Ježíšova Já, jako např. v Lk 9,58 (Q). Syn člověka je tu Boží nebeský reprezentant podobně jako v Lk 12,8 a Ježíš se tak v odvolání k Synu člověka odvolává k nejvyššímu soudu – soudu Božímu (2Pa 24,20–22). Vedle tohoto slavnostního prohlášení se výkřik osamocení na kříži jeví jako hluboký posun v Ježíšově psychologii. Ale základní vztah závislosti na Bohu jako otci, je tentýž.

doklad podobného ponížení příběh z vyprávění o Peršanech od DIÓNIA CHRYSOSTOMA, *Orationes* 4, 67–70).

³⁶ Viz např. W. ZAEGER, *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu* [BZNW 82], Berlin – New York: de Gruyter 1996.

³⁷ Později to bylo vykládáno jako zvláštní vyjádření toho, že lidé budou očištěni Duchem svatým.

³⁸ Zde pojato duchovně.

³⁹ Mluví o „didactic prophecy“ – Yarbrow Collins [1994], 501.

Soud, který Ježíš zvěstoval, měl zvláštní funkci: Platil především těm, kdo druhým nepřejí Boží slitování (Mt 18,21–35). Ježíš se emancipoval od Jana Křtitele a svou výzvu k pokání motivoval kladně, zaslíbením, ne hrozbou (srv. Lk 7,31–35par [Q]). V tomto smyslu bylo zvěstování království Božího spojeno s novou morálkou.⁴⁰ To všechno muselo provokovat tehdejší představitele moci.⁴¹

Kněze a farizeje znepokojovalo i to, že Ježíš zrelativizoval předpisy Zákona o čistém a nečistém (Mk 7,14–23),⁴² že žehnal chudým jakožto těm, kteří budou vládnout v království Božím (Lk 6,30 [Q]; Ř 14,10) a že varoval bohaté (Mk 10,23parr). Velmi staré musí také být před-christologické sebeoznačení Ježíšových následovníků jako „pokolení bez krále“, které se objevuje na mnoha místech raně křesťanské heterodoxní literatury.⁴³ Gnostikové to chápali ve smyslu svého duchovního sebeovládání, ale původně to byla jedna z forem zvěstování království Božího, v němž nebudou pozemští vládcí a lidé budou žít ve vzájemné svornosti a vládnout si v Božím Duchu (Lk 6,20b par; 22,28–30par [Q]; Zj 3,21, ale i 1K 4,8). Společná stolování spojená s děkovnými modlitbami (eucharistiemi) prožíval Ježíš spolu se svými žáky jako předjímku tohoto stavu. Měl globální vizi nové společnosti, ale na rozdíl od politických revolucionářů plně spoléhal na Boha a ve svých exorcismech a skutcích milosti viděl předběžný průnik království Božího do naší současnosti (Lk 11,20par [Q]).⁴⁴

Pokusili jsme se o rekonstrukci některých rysů Ježíšova učení a jeho postojů proto, že mezi nimi a na počátku zjištěnými fragmenty starších vrstev pašijního příběhu existuje jistá souvislost. V jejím světle se Ježíš jeví v novém světle a lidsky se nám přibližuje. Na stopách starších christologií si můžeme ověřovat jak se vyrovnával s rizikem, které podstupoval: jeho smrt může druhým přijít k dobru, ovšem jen za předpokladu, že mu něja-

⁴⁰ CHRISTIAN DIETZFELBINGER, *De Antithesen der Bergpredigt*, ZNW 70 [1979], 1–5.

⁴¹ Ježíšovými odpůrci nebyli Židé, ale představitelé Židů, a to jen tehdejší představitelé.

⁴² Viz JAMES D. G. DUNN, *Jesus and Purity: An Ongoing Debate*, NTS 48 [2002], 449–467.

⁴³ Hippol. Ref. V,8,2 [Naassejský traktát]; Cod. Berol. Gnost. 3/108,13 [Sophia Iesu Christi]; NHC II/5 125,2,6; 127,10–15 /Orig. Mundi/; srv. NHC II/7 145,14–15 [Liber Thomae]; NHC V/4 56n [2Apokal. Jac.]; V/5 82,19n [Apoc. Adam]; Zj 3,21.

⁴⁴ Viz G. THEISSEN, *Jesusbewegung als charismatische Weltrevolution*, NTS 35 [1989], 343–360, zvl. 258nn.

kým způsobem dá za pravdu Bůh sám (tradice Večeře Páně). Věděl však, že vyhnout se riziku by mohlo znamenat jeho skutečné selhání (Lk 17,33par [Q]; Mk 8,35par; J 12,25). Nikde nemáme přesvědčivý doklad toho, že by očekával to, k čemu došlo a co jsme popsali jako rozdvojenou eschatologii. Nanejvýš s tím mohl počítat na krátkou dobu – než budou vzkříšeni ostatní lidé. Tak to odpovídalo apokalyptickým představám jeho doby, s nimiž mohl být seznámen. Předpokládal příchod Syna člověka a nastolení království Božího, i když ve své pokoře a poslušnosti přiznával Bohu jako otci náskok v záměrech, kterým sám sloužil.

Poslední historicky spolehlivá informace je o Ježíšově smrti: Mk 15,37; Lk 23,46 (ἐξέπνευσεν); Mt 27,50 (ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα); J 19,30 (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) Petrῒν (ἀνελήμφθη). To je informace, kterou se gnostici pokoušeli potlačit. Předpokládali, že Ježíš opustil smrtelné tělo, jak to Ireneus píše o Kerintovi (adv. haer. I,26,1) nebo o Basilidovi (tamt. I,24,24) a jak to bylo rozpracováno do novelistických scén v Petrově apokalypse (NHC VII/3; 81,7ff; cf HNC VII/2; 51,20ff). Ježíš se s hrozící smrtí vědomě vyrovnával. Abrahamovská náboženství berou smrt vážně.⁴⁵

Velikonoční zvěst přichází jako nový akt dramatu, v němž svědek, podobně jako κῆρυξ antického dramatu ohlašuje, co se událo a co přitom není viditelné na scéně. „Byl vzkříšen“ tak spojuje Ježíšův život s vyznáním a bohoslužbou křesťanského společenství.

6. Závěr

Pašijní příběh je otevřený a může se jevit jako dvojznačný. V Mk 16,6–7 slyšíme jen svědectví, které vybízí k přijetí a společnému vyznání.⁴⁶ Pohled pod povelikonoční povrch novozákonních textů tak odhaluje fragmentární a dosud nedomyšlenou rovinu myšlení víry, rovinu, která je patrně nejbližší tomu, jak uvažoval a jak se rozhodoval Ježíš sám. Velikonoční vyznání v sobě zahrnuje pravidlo, že Ježíšův příběh a jeho učení jsou zpětnou vazbou vši povelikonoční christologie a ježíšovská alternativa je skrytou, ale reálnou osou dějin.

⁴⁵ Souvisí to s jedinečností lidského života, o níž víra předpokládá, že je zakódována v Boží paměti.

⁴⁶ Viz PAUL RICOEUR, *The Hermeneutics of Testimony* [in French 1972], v: týž, *Essays in Biblical Interpretation*, London: SPCK 1981, 119–154.

Stopy předvelikonoční christologie v pašijním příběhu

„...a uzříte Syna člověka sedět po pravici Všemohoucího a přicházet s ob-
laky nebeskými“ (Mk 14,62).

1. Markovský pašijní příběh a jeho starší vrstvy

Výrok, kterým se budeme obírat, je součástí pašijního příběhu Markova evangelia. To je text, který sice má své předmarkovské části, ale jako celek nemá žádnou literární předlohu. Autor vycházel z ústních tradic, z nichž možná byly některé již zapsány. Celek příběhu však nese stopy jeho lite-
rární redakce i jeho teologického záměru.⁴⁷

Velmi staré svědectví, o němž Pavel říká, že je „přijal (παράλαμβάνειν) od Pána“, je zachyceno v 1K 11,23. Podle něho se Ježíšova poslední večeře s jeho stoupenci a žáky (učedníky) konala v noci, za které byl (později) zrazen (a zatčen). Pavel Ježíše za jeho pozemského života osobně nepoznal a musel tuto informaci přímo či nepřímo získat od některého z Ježíšo-
vých přímých žáků. Svou zkušenost s Ježíšem jako živým Pánem (κύριος) a Kristem (Mesiášem), kterou učinil u Damašku, musel však pochopit jako potvrzení autority této ústní tradice. Jinak by nepověděl, že to sdělení přijal od Pána.

Vlastní text tzv. „ustavení stolu Pána“, které teď nebudeme blíže kome-
tovat, končí ve verši 26 slovy o Ježíšově druhém příchodu na konci věků (ἄχρι οὗ ἔλθῃ). To je zřejmě pozdější christologická verze výroku, který se u synoptiků v souvislosti Ježíšovou poslední večeří vztahuje na příchod království Božího (Mk 14,25; Lk 22,15–18).⁴⁸

Poznámka z 1K 11,23 souhlasí s markovským pašijním příběhem v tom, že mluví o Ježíšově zradě, které se dopustil Jidáš (Juda) tím, že prozradil místo, kde se Ježíš zdržoval. I srovnání s janovským vyprávěním o Ježíšově zatčení potvrzuje závěr, podle něhož vyprávění o poslední večeři i o Je-

⁴⁷ Shrnutí diskuse o předmarkovských pašijních tradicích podává J. R. DONAHUE, Introduction: From Passion Traditions to Passion Narrative, v: W. H. KELBER (vyd.), *The Passion in Mark*, Philadelphia 1976, tam s. 20.

⁴⁸ Jistým mezistupněm je matoušovská verze, v níž Ježíš očekává příchod „království mého Otce.“

žíšově zatčení musela mezi Ježíšovými stoupenci kolovat již před sepsáním Markova evangelia.⁴⁹ Poslední pozorování, které potvrzuje existenci předmarkovského příběhu o Ježíšově zatčení, je to, že v Mk 14,10 je Jidáš představen jako jeden z Dvanácti. To musela být část přejatého vyprávění, protože čtenář Markova evangelia se o tom dověděl již v 3,19.

Téměř s jistotou můžeme také předpokládat, že takové vyprávění bylo jen úvodem k vyprávěním o Ježíšově procesu. Která to byla, nevíme přesně, ale můžeme předpokládat, že to byly alespoň krátké části vyprávění o výslechu před synedriem a historicky nesporného výslechu před Pilátem i slovo o ukřižování (včetně zmínky o Šimonovi z Kyrény) a o Ježíšově smrti. Samostatnými staršími celky byl Getsemanský příběh (Mk 14,32–42), útěk mladého muže (Mk 14,51–52 – v tzv. Tajném evangeliu Markově sekundárně rozšířený), zapření Petrovo, sebevražda Jidášova (Mt 27,3–10; Sk 1,18) a nalezení prázdného hrobu (Pavel toto vyprávění neznal, jinak by jím v 1K 15 argumentoval). To jsou zhruba části, které kolovaly před Markem a z nichž většinu tento evangelista zařadil do svého Ježíšova životopisu – evangelia. Později byl pašijní příběh doplněn o některé další kratší části tradice: Ježíšův rozhovor se spoluukřižovanými (Lk 23,39–43), epizoda s Pilátovou ženou (Mt 27,19), výslech před Herodem (Lk 23,6–16) a redakční doplňky jednotlivých evangelistů.

Ve všech čtyřech verzích pašijního příběhu lze rozeznat teologický záměr jednotlivých evangelistů – zejména ve formulaci Ježíšových slov z kříže,⁵⁰ v Pilátově trojím vyhlášení Ježíšovy nevinu u Lukáše (Lk 23,4.14.22) a v Markově líčení Ježíšovy smrti. Již před zahrnutím do jednotlivých evangelií působily na utváření pašijních tradic některé texty z Písma, zejména obraz trpícího spravedlivého (falešná obvinění, mlčení, výsměch), doložené od žalmů (zejm. 22 a 73) až po pozdější martyrologie.⁵¹ Líčení výslechů jsou ovlivněna oddíly z Mdr 1,1–3,9 a Iz 53.⁵² Výslech před Pilátem je histo-

⁴⁹ D. DORMEYER, Joh 18.1–14 Par. Mk 14.43–53: Methodologische Überlegungen zur Rekonstruktion einer vorsynoptischen Passionsgeschichte, NTS 41 (1995), 218–239, tam s. 222n. 234nn.

⁵⁰ J. B. SOUČEK, Ježíšova slova s kříže (1967), naposledy v: týž, Teologické a exegetické studie (vyd. J. Roskovec), Praha 2002, 228–241.

⁵¹ D. DORMEYER, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell (NTA 11), Münster 1974, 238nn. a zejm. Adela Yarbro-Collins, From Noble Death to the Crucified Messiah, NTS 40 (1994), 481–503.

⁵² Z Iz 53 se v pašijích objevuje motiv mlčení (Iz 53,7–8a), kupodivu ne motiv zástupnosti

ricky spolehlivým jádrem, ale teologicky je jako vrchol koncipována scéna Ježíše před veleknězem.

2. Bezprostřední souvislost

Dva výslechy – před veleradou a před Pilátem jsou překvapivé a nechyběly domněnky, že první je sekundárním teologickým výtvozem tradice. Je téměř jisté, že Marek tento oddíl svým literárním zpracováním dotvářel a interpretoval, ale rozhodně není jeho autorem. Ke konstrukci takové scény neměl důvod. Navíc je obžaloba vycházející ze znesvěcení chrámu pochopitelná: Velekněz stál v čele vele rady i chrámové bohoslužby a jako takový hrál v chrámovém okrsku s jeho omezenou, ale nespornou autonomií, klíčovou roli. Jeho prostřednictvím mohli Římané posazovat své záměry snáze než vnějšími zásahy. O to nečekaněji působí zvrat od obžaloby ze znesvěcení chrámu k otázce mesiášského nároku na Davidův trůn a k Ježíšovu slovu o nebeském Synu člověka a současně zvrat od Ježíšova mlčení k jeho doznání vlastní hodnosti a poslání, kterým výslech vrcholí.

Tento zlom je součástí Markovy literární i teologické strategie, v níž je Ježíšovo „Já jsem“ (identifikační formule) jako odpověď na veleknězovu otázku zda Ježíš je Mesiáš, Syn Požehnaného, jeho sebezjevením a současně vyjádřením Markovy christologie. Nakupení christologických titulů – Mesiáš, Syn Požehnaného, Syn člověka – v Mk 14,61–62 potvrzuje, že pro Marka měla tato scéna zásadní význam. V sukcesivním vyprávění jsou tyto výroky potvrzeny až velikonoční zvěstí mládence u hrobu, a to pro obě strany nečekaným způsobem. Ježíš musí prožít opuštěnost od Boha, která jeho na závěr stvrzenou mesianitu definuje nově, zcela jinak než například v Žšal 17,21–25, kde Mesiáš šlape po nepřátelích jako po blátě, a výsměch Ježíšových protivníků (Mk 15,31b; srv. 15,30) se proti jejich vůli stává pravdivým prorockým vyhlášením smyslu jeho utrpení. Ve světle velikonočního „byl vzkříšen“ (16,6) se jeho smrt odhaluje jako smrt ve prospěch druhých: Umřel bez pomoci a pomáhá (všem) ostatním. Každý, kdo kráčí vstříc naprostému osamocení ve smrti, už může vědět, že od Boha není opuštěn ani když Bůh mlčí. To si může přivlastnit každý čtenář/posluchač Markova evangelia.

Rámec takového paradoxního vyjádření dosahu Ježíšova příběhu umožnil Markovi, aby Ježíš na otázku: „Jsi ty Mesiáš...?“ odpověděl jednoznačně „Já jsem“ v přísně analogickém schématu. To je v tradici pašijního příběhu zcela jedinečné, jak to vyplývá ze synoptické tabulky:

Před veleknězem	Před Pilátem
Mk 14,62 Já jsem	15,2 Ty sám to říkáš
Mt 26,64 Ty sám jsi to řekl	27,11 Ty sám to říkáš
Lk 22,70 Vy sami říkáte, že já jsem	23,3 Ty sám to říkáš
J ----	18,37 Ty sám říkáš...
	(po rozhovoru)

Marek je sice nejstarším evangelistou, ale z přehledu vyplývá, že se zřejmě odvážil změnit Ježíšovu odpověď z nepřímé na přímou, kladnou. Je to do první osoby Ježíše jako subjektu převedené křesťanské vyznání Mesiáše – Krista. Dialogy s veleknězem v Lk 22,66–68 a s Pilátem v J 18,33–38 naznačují, proč Ježíš s přímou odpovědí váhal. Obával se zřejmě mocenského pojetí svého poslání a vyjádřil to odpovědí nepřímou, která zůstala hluboce zakotvená v tradicích o jeho utrpení.

Ostatní evangelisté Marka ve formulaci přímé odpovědi nenásledovali. Znali nepřímou odpověď z výslechu před Pilátem a z tradice, kterou cituje Lukáš, věděli, že velekněz se zřejmě ptal na davidovské mesiášství a Ježíš předtím odpověď vůbec odmítl, protože předpokládal „nevěru“ (Lk 22,67). Nejnápadnější je nepřímá odpověď v Matoušově evangeliu, kde ji evangelista klade na místo, na němž Marek, jeho literární předloha, měl odpověď přímou a kladnou. Zatím se musíme spokojit s tím, že patrně chtěl uchovat klíčovou pozici pro vyznání Petrovo (Mt 16,16), a to nejen proto, že šlo o Petra, ale především proto, že Petr tam kombinoval titul Kristus s titulem Syn Boha živého a mohl proto, na rozdíl od Markovy paralely, kde je řeč jen o Mesiáši (Mk 8,29), být pochválen a blahoslaven (Mt 16,17; srv. verše 18–19). Nebezpečí mocenského pojetí tím bylo zásadně oslabeno. Zato v pašijním příběhu je dialog s veleknězem koncipován u Matouše jako ilustrace nepochopení a smysl Ježíšova jedinečného poslání vyplývá s jeho srovnání s tím, co se mezitím dělo za zdí paláce – s Petrovým zapřením.

Na závěr se musíme zastavit u hněvivé reakce na Ježíšovo slovo u Marka a u Matouše. U Lukáše, který nejdřív cituje Ježíšovo slovo o Synu člověka, přichází hněvivá reakce až po Ježíšově nepřímém vyznání. Slovo o Synu člověka zůstává nekomentováno, je samostatnou jednotkou tradice.

3. Slovo o Synu člověka

Slovo o Synu člověka, které oba synoptici od Marka přejali, mělo v markovské souvislosti naznačit Ježíšovu povelikonoční funkci, skoro bychom řekli, že tu lze vidět předstupeň pozdějšího věroučného výroku o Ježíšově sezení na pravici Boží (*sessio ad dexteram*). Přitom se vedl spor o to, zda tu jde o povelikonoční,⁵³ nebo již dřívější, ježíšovské,⁵⁴ pojetí Syna člověka. Zde musíme na chvíli přerušit náš rozbor daného textu a stručně připomenout diskusi o Synu člověka v evangeliích alespoň natolik, nakolik je to potřebí pro další výklady.

Exkurs o Synu člověka: Titul či funkční označení Syn člověka je poprvé doloženo v knize Daniel 7,13–14.24, kde jde o eschatologickou postavu, která po vládách netvorů představuje jakožto skutečný člověk „k obrazu Božímu“ nový Boží lid, jemuž patří Boží království. Jde ještě o metaforu („jakoby Syn člověka“; srv. Ž 80,18), která se později stala titulem apokalyptické postavy (1 Hen 71). V novém věku, který je v Henochově apokalypse zpřítomněn ve viděních, se ukáže, že Syn člověka je svou funkcí blízky Henochovi.

Slova o trpícím Synu člověka (Mk 8,31 parr aj.) jsou zřejmě formulována zpětně (*ex eventu*) jako výraz povelikonoční christologie.⁵⁵

V novějších studiích je apokalyptické a vůbec titulární pozadí výrazu Syn člověka problematizováno.⁵⁶ Vychází se od slov o pozemském životě Syna člověka, která jsou modifikovanými příslovími. V nich Syn člověka znamená tolik co „člověk“.⁵⁷ Zato výroky z pramene Q o přicházejícím Synu člověka lze těžko považovat za povelikonoční, protože se v nich neozývá nic z velikonočních vyznání.⁵⁸

⁵³ N. PERRIN, *The High Priest's Question and Jesus' Answer* (Mk 14:61–62), v: W. H. KELBER, *The Passion in Mark*, Philadelphia 1976, 92–94.

⁵⁴ Tak např. R. PESCH, *Das Markusevangelium 2* (Herders Kommentar II/2), Freiburg etc. 1977, 439.

⁵⁵ F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1963, 40nn. Srv. též C. COLPE, *ho hyiós toy anthrópoy*, ThWNT VIII, 433nn.

⁵⁶ Např. D. R. A. HARE, *The Son of Man Tradition*, Minneapolis, MN 1990. Hare vychází z předpokladu, že semitské „Syn člověka“ ve smyslu „člověk“ bylo původně Ježíšovým sebeoznačením, jehož apokalyptické konotace jsou druhotné.

⁵⁷ Viz např. C. COLPE, *ho hyiós toy anthrópoy*, ThWNT VIII, 433nn.

⁵⁸ Tak např. H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959, 44ff; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1993, 40nn.

Slova o Synu člověka jsou tedy možná dokonce dvěma způsoby spjata s pozemským Ježíšem⁵⁹ a všechna se k nám dostala jako výroky Ježíšovy (výjimky: Sk 7,56; Zj 1,13; 14,14). Označení Syn člověka se nikdy nestalo mesiášským titulem, neznáme formuli „Ježíš je Syn člověka“ a i zřejmě druhotná slova o trpícím Synu člověka v předpovědích utrpení a ve výroku typu „Přišel jsem“ (ἦλθον) v Mk 10,45 předpokládají, že jeho označení Syn člověka nabylo již za jeho života autoritu mezi jeho stoupenci.

* * *

V markovském pašijním příběhu je výrok o Synu člověka doplňkem či komentářem k Ježíšově překvapivě jednoznačné a kladné odpovědi na otázku po jeho mesianitě.⁶⁰ Přesto výrok „...uzříte Syna člověka sedět po pravici Všemohoucího a přicházet s oblaky nebeskými“ působí po jednoznačné odpovědi zvláště. Nepřekvapí proto, že jej někteří biblisté pokládali za vsuvku.⁶¹

Chceme-li zjistit původní funkci tohoto výroku, musíme se zbavit dvou předsudků. Předně v něm nesmíme vidět předstupu posledních slov

⁵⁹ Nežzávažnější argumenty proti autenticitě slov o Synu člověka v ústech Ježíšových vznesli P. VIELHAUER a H. SCHÜRMAN. Vielhauer vychází z poznatku, že slova o Synu člověka nejsou v nejstarších tradicích, zejména v prameni Q, nikdy spojena s bezpečně autentickými slovy o království Božím: Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu (1957), naposledy v: týž, Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), München 1965, 55–91, a týž, Jesus und der Menschensohn, tamt. 92–140. Novější hermeneutika však ukázala, že často se nové vyjadřuje několika na sobě nezávislými způsoby. – H. SCHÜRMAN zkoumal bezprostřední kontext slov o Synu člověka v prameni Q a zjistil, že většinou komentují sousední, nejčastěji předcházející výroky Ježíšovy (např. Lk 12,8n ilustruje výzvu k statečnému vyznání z Lk 12,4n.6n): Beobachtungen zum Menschensohntitel in der Redequelle, v: Jesus und der Menschensohn (FS A. Vögtle), Freiburg 1975, 124–147 (zahrnuje i přehled bádání o Synu člověka); srv. i J. WANKE, „Bezugs- und Kommentarworte in den synoptischen Evangelien“ (EthSt 44), Leipzig 1981, zvl. 113nn. Neznamena to však, že všechna slova o Synu člověka jsou sekundárními dodatky k starší tradici. Jejich komentující role souvisí s jejich narativní podobou a formulací v 3. osobě.

⁶⁰ U. KMIĘCIK, Der Menschensohn im Markusevangelium (FzB 81), Würzburg 1997, 295; viz též výše pozn. 13.

⁶¹ Mezi nimi i M. MYLLYKOSKI, Die letzten Tage Jesu I (AASF B–256), Helsinki 1991, 62. Podle jeho výkladu jsou však verše 61 a 62 součástí starší pašijní tradice, nikoli vsuvkou vytvořenou druhotně.

christologického článku Apoštolského vyznání o sezení Ježíše Krista na pravici Boží a o jeho příchodu k poslednímu soudu. Ve staré tradici byl Syn člověka nebeskou, andělskou postavou. – Druhý předpoklad je, že Syn člověka je opisem zastupujícím Ježíšovo Já – jeho záměrným inkognitem, tak jak to napovídají později vzniklé výroky o trpícím Synu člověka. V evangeliích však jsou výroky o Synu člověka, které nemohou být Ježíšovým sebeoznačením: Lk (Q) 12,8n a Mk 8,38parr (přizná se k Synu člověka); Lk (Q) 12,40; 17,24,26–30 a Mt 10,23 (nečekaný brzký příchod Syna člověka) a také náš verš – Mk 14,62.

Mk 14,62 je prorocké slovo zahrnující narážku na Dn 7,13, jenomže Syn člověka je tu již ustáleným označením, žádná metafora, žádné „jakoby“. Říká se o něm, že sedí po pravici Všemohoucího, doslova „Moci“. To není vzato z Dn 7, je to narážka na Ž 110,1, kde se mluví o sezení mesiášského krále po Boží pravici. Marek to zřejmě chápal jako výrok o povelikonočním potvrzení Ježíšovy mesianity.⁶² To je však Markovo pojetí. Podobně Lukáš vynechal ve své verzi tohoto výroku (Lk 22,69) slovo o příchodu Syna člověka, protože parúsie, „druhý příchod“, pro něj již nebyla předmětem bezprostředního očekávání.

Mk 14,62 má však více nepřímých paralel. Jsou to prakticky všechny výroky o brzkém či nečekaném příchodu Syna člověka, o nichž jsme se již zmínili. Příchod znamená zjevení Syna člověka před lidmi, jak se o tom mluví v Dn 7,13–27 nebo v 1 Hen 46,4nn (srv. Lk 17,24). Podle Hen 46 je Syn člověka již individuální osobou, zjevovatelem Boha a skutečným spravedlivým (spravedlnost v něm „přebývá“ – 46,3), podle 1Hen 48,2–6 je preexistentní. Podle 4Ezdráše (Ezdrášova apokalypsa z doby okolo r. 100 po Kr.) je Syn člověka („jako člověk“ – 13,3) současně Synem Božím (13,32), který na konci bude trestat hříchy (13,37). Představy o jeho roli na konci tohoto věku nejsou zcela jednoznačné: oscilují mezi rolí soudce, vykonavatele Božího soudu a zjevovatele Boží vůle. Označení Spravedlivý to všechno dosti vhodně shrnuje.

Jestliže Ježíš podle Lk (Q) 12,8–9 vidí přímou obdobu mezi tím, jak se k němu lidé přiznají nebo nepřiznají před druhými lidmi, a tím, jak se k nim přizná nebo nepřizná Syn člověka před Božími anděly (negativní část má paralelu v Mk 8,38), musíme usoudit, že Ježíš se tu odvolává na Syna člověka jako na nebeskou bytost a jako na Spravedlivého, který na konci věků potvrdí a ospravedlní jeho vlastní jednání a zvěstování (učení).

⁶² Tak E. SCHWEIZER, v: *hyios D*, ThWbNT VIII, 364–395, zde 372.

To patrně byla součást Ježíšova autentického vědomí a sebezpochopení.⁶³ Domněnku, že by tu Ježíš ve skutečnosti mluvil o sobě, zdánlivě potvrzuje paralela z Mt 10,32, kde Ježíš místo o Synu člověka mluví o sobě v 1. osobě. Ve skutečnosti to však podporuje výklad, podle něhož jde o skutečně o nebeskou postavu, jak to ostatně vyplývá z kontextu: Matouš se pokusil tento výrok bezprostředně christologizovat tím, že Ježíše postavil přímo na místo Syna člověka.

Na literární rovině je nejbližší paralelou k Mk 14,62 vidění umírajícího mučedníka Štěpána podle Sk 7,54–60. I on viděl Syna člověka, ale historicky tu jde motiv převzatý z Lk 22,69 (paralela k Mk 14,62), kde Lukáš stejně jako Marek již předpokládá identitu Ježíše se Synem člověka a vidí analogii mezi utrpením Kristovým a martyriem Štěpána jako jeho svědka.

Jakmile se jednou odvážíme na připomenutých místech chápat Syna člověka jako Ježíšův protějšek a ne jako jeho tajemné sebeoznačení, zjistíme, že tak lze rozumět i některým dalším výroky, v nichž se objevuje Syn člověka: Lk (Q) 11,30; 2,10; Lk 17,22; 18,8; 21,36; Mt 10,23 aj.), včetně Mk 14,62. Uvědomíme si, že představa, podle níž se Ježíš o sobě běžně mluvil jako o Synu člověka je anachronická, ovlivněná povelikonočními výroky víry. V 1Hen 71,14, kde Bůh vyhlašuje Henocha za spravedlivého a požehnaného člověka, není označení „člověk“ totéž co Syn člověka, tak jak se o něm mluví ve verši 17. Je zřejmé, že Henoch později plnil funkci Syna člověka, ale nikdy se neproklamuje, že by s ním byl totožný.

Protože v poslední etapě Ježíšova života bylo zřejmé, že bude obžalován, musel se s tímto ohrožením, které bylo zároveň krizí jeho představ o vlastním poslání, vnitřně vyrovnávat. Učinil to odvoláním k vyššímu nebeskému soudu. Mluvil o Synu člověka, jehož očekávání mu bylo eschatologickým projektem, paralelním k jeho obrazu království Božího. Očekával od něho ospravedlnění na posledním soudu, protože věděl, že jeho jednání odpovídá Boží vůli, jejímž je Syn člověka nebeským vykonavatelem. Jistě byl přesvědčen, že je s ním totožný svou funkcí.⁶⁴ – Protože raná církev právem považovala velikonoční evangelium za věčné ospravedlnění

⁶³ Věcný přehled diskuse k tomuto místo podává W. WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHkNT III), Berlin 1988, 233n.

⁶⁴ To je pojetí, které zastává i W. SCHENK, *Das biographische Ich-Idiom „Menschensohn“ in den frühen Jesus-Biographien* (FRLANT 177), Göttingen 1997, 123n. Neobírá se však historickým vrstvením. Nejbližší našemu pojetí stojí C. COLPE, *ho hyiós toy anthrópou*, ThWNT VIII, 403–481, tam zvl. s. 439.

Ježíšova evangelia, nebylo jeho ztotožnění se Synem člověka teologicky falešné. Nepatří však historicky do Ježíšova života. Věcně je viděn v roli Syna člověka poprvé v 1Te 1,10⁶⁵ a v modlitbě „Maranatha“ (1K 16,22). Tak viděli jeho roli i evangelisté.

To, že Mk 14,62 patří k nejstarším částem pašijního příběhu, odhalili již četní biblisté, ale žádný blíže nezkoumal, co to znamenalo.⁶⁶

Věroučně odpovídá náš výklad chalkedonskému výroku o plném lidství Ježíše, který zároveň plně stojí na straně Boží. Boží vůli uplatňuje na světě ve stálé konfrontaci s „nebem“.

⁶⁵ V 1Te 1,5 je tento výrok označen jako evangelium. Pro nás je to jeho nejstarší podoba.

⁶⁶ Např. A. J. B. HIGGINS, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (SNTMS 39), Cambridge 1980; D. C. ALLISON, *The End of the Ages has Come. An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (SNTW), Edinburgh 1987, 36n.

Dopis Mary, syna Serapionova, svému synovi

Významné starověké mimokřesťanské svědectví o Ježíšovi
(Text dokumentu ze syrštiny přeložil Jan Dušek)

1. Text

Překlad ze syrštiny podle jediné existující edice: William Cureton, *Spicilegium Syriacum containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion*, London 1855, s. 43–48 syrského textu.

43 Mara, syn Serapionův, Serapionovi, mému synu: pokoj. Když mi tvůj učitel a mistr napsal dopis a sdělil mi, že jsi velice horlivý ve studiu v tak mladém věku, žehnal jsem Bohu, že *ačkoli* jsi malý chlapec, bez vůdce jsi začal dobře přemýšlet.

Co se mne týče, toto bylo pro mne potěšením: slyšel jsem o tobě, chlapečku, že jsi uvědomělý a svědomitý, což se u mnohých *tak* brzy nevyskytuje. Proto jsem ti nyní napsal toto memorandum *o tom*, co jsem vyzkoumal ve světě.

Zkoumal jsem totiž způsob lidského žití, postupoval jsem studiem, a všechny tyto *znalosti* jsem získal ze studia řecké filosofie, ačkoli se zrozením života troskotají.

Nyní buď pilný, můj synu, v těch věcech, které přísluší svobodným lidem: hloubat v písemnictví a následovat moudrost; a přitom měj na mysli, abys byl upevněn v tom, s čím jsi začal. A pilně si připomínej má poučení jako klidný člověk, který má zalíbení ve vzdělání. Ačkoli se ti *takový život* jeví jako velmi hořký, budeš-li ho krátce zakoušet, velmi se ti zalíbí; mně se to také tak stalo. Dokáže-li totiž člověk zachovat svou povahu poté, co opustil dům svých blízkých, a spravedlivě dělá, co mu přísluší, je tím vyvoleným člověkem, který se nazývá „Boží požehnání“, a tím, s jehož svobodou nelze nic jiného porovnat.

Ti lidé, kteří jsou povoláni ke vzdělání, se snaží vymanit ze zápasu času; ti, kteří se zmocnili moudrosti, lnou k naději *ve* spravedlnost; a ti, kteří spočívají v pravdě, ukazují prapor své dobroty; a ti, kteří se zabývají filoso-

fí, hledí, *jak* uniknout ze žalostí světa. Ty tedy, můj synu, v těchto *věcech* moudře jednej tak, jako moudrý člověk, který se snaží vést čistý život.

Ať tě neukonejší vlastnictví, po kterém mnozí hladoví, a ať se tvá mysl neobrátil k touze po majetku – to je něco, co není stabilní. Nezůstává, je-li získán podvodem, a netrvá ani když je *získán* spravedlivě. Všechny tyto věci, které se ti ve světě jeví jako jsoucí **44** na krátký čas, *jsou určené k tomu*, aby se ztratily jako sen: jsou vzestupy a pády časů, a prázdnou slávou, která naplnila lidský život.

Nemyslíš, že z těch věcí, které nás těší, nám vzápětí vzniká škoda? Především narození milovaných dětí, neboť nám jasně škodí v obou ohledech: v případě ctnostných *dětí* nás láska k nim trýzní, a jejich chováním se necháváme unést; a co se týče nezdárných,⁶⁷ jejich výchovou jsme unaveni a jejich neřestí jsme sužováni.

Slyšel jsi přece o našich družích, že když odcházeli ze Samosaty, byli smutní, a jako by si stěžovali na dobu, takto mluvili: „Od nynějška jsme vzdáleni od domu našich blízkých, nemůžeme se vrátit do našeho města a vidět naše blízké, a ve slávě přijmout naše bohy“. Tento den se musí nazývat dnem nářku, protože je všechny stejně měla v moci jedna tíživá bolest. Plakali, když si připomněli své otce, a když *vzpomněli* na své matky, naříkali. Byli smutní kvůli svým bratrům, trpěli kvůli svým snoubenkám, které opustili. A když jsme se doslechli, že jejich bývalí druhové jdou do Seleukie, kradmo jsme se vydali na cestu k nim, a naše neštěstí jsme spojili s jejich. Tehdy byla naše bolest převeliká, a oprávněně jsme v naší zkáze plakali. Náš nárek zhoustl *jako* oblak a naše neštěstí bylo větší než hora: nikdo z nás totiž nebyl schopen svým žalostem zabránit. Zalíbení v žití bylo stejně usilovné jako utrpení umírajících, a naše neštěstí nás vedla neschůdnou cestou. Viděli jsme naše bratry a naše syny jako zajatce, a vzpomínali jsme na naše mrtvé druhy, kteří jsou uloženi v cizí zemi. Každý z nás měl starost také sám o sebe, aby se mu neštěstí nepřidalo k neštěstí,⁶⁸ nebo *aby* jiné neštěstí nenásledovalo za předchozím. Jaký užitek mají vězni, kteří toto zakusili?

Ty tedy, můj milý, nebuď smutný, že jsi byl ve své samotě veden z místa na místo: lidé se rodí kvůli tomu, aby přijímali pohromy doby. Spíše uvažuj takto: pro moudré lidi je každé místo důstojné, a v každém městě mají dobří *lidé* mnoho otců a matek. Vždyť ze sebe si vezmi důkaz: Kolik mužů,

⁶⁷ V syrštině je singulár: „...co se týče nezdárného“.

⁶⁸ Doslova: „aby se mu neštěstí nepřidalo ke svému příteli“.

kteří tě neznají, tě milují jako svého syna? A mnoho žen tě přijímá jako svého milého. Cožpak jsi jako cizí člověk neuspěl? Cožpak pro tvou malou lásku nehořeli mnozí lidé touhou po tobě?

Co tedy máme nyní říkat o **45** klamu, který se usídlil ve světě, jeho směřování ve světě je obtížné, a v jeho otřesech se třepotáme jako třtina ve větru? Podivil jsem se nad mnohými, kteří zavrhují své děti, a užasl jsem nad jinými, kteří vychovávají *děti*, které nejsou jejich. Jsou lidé, kteří ve světě získávají majetek, a také jsem užasl nad jinými, kteří dědí, co není jejich. Takto chápej a viz, že kráčíme pod vedením klamu.

Promluv k nám, nejmoudřejší z lidí: jakému vlastnictví může člověk důvěřovat, nebo o kterých věcech *lze* hovořit jako o přetrvávajících? O množství majetku? Je zabaven. O pevnostech? Jsou vypleněny. O městech? Jsou pustošena. O velikosti? Je snižována. O velkoleposti? Je svrhována. O kráse? Odkvétá. Nebo o zákonech? Pomíjejí. Nebo o chudobě? Opopvrhuje se jí. Nebo o synech? Umírají. Nebo o přátelích? Klamou. Nebo o počtách? Žárlivý je předchází.

Ať se tedy člověk raduje ze svého království jako Dareios, a ze svého štěstí jako Polykratés, nebo ze své udatnosti jako Achillés, nebo ze své ženy jako Agamemnon, nebo ze svého potomka jako Priamos, nebo ze své dovednosti jako Archimédés, nebo ze své moudrosti jako Sókratés, nebo ze své nauky jako Pýthagorás, nebo ze svého osvětlení jako Palamédés. Odcházejí, můj synu, životy lidí ze světa, ale jejich sláva a dobrota⁶⁹ zůstávají na věky.

Ty tedy, můj synku, vyber si co se neopotřebovává: Ti, kteří si tak počínají, se nazývají skromnými, milovanými a milujícími dobré jméno. Přihoď-li se ti něco zlého, nevyčítej to člověku, nezlob se na Boha a nehněvej se na svou dobu. Vytrváš-li v tomto smýšlení, není malý tvůj dar, který jsi od Boha dostal – *dar*, který nespočívá v potřebě majetku, ani se netýká chudoby; pak povedeš svůj život⁷⁰ bez strachu a s radostí. Strach a výmluva na přirozenost totiž není nic pro moudré, ale pro ty, kteří chodí mimo zákon. Nikdo totiž nikdy netratil ze své moudrosti jako ze svého vlastnictví.

Usiluj spíše o *vzdělání* v písemnictví než o majetek. Jak veliké je vlastnictví, tak veliké je neštěstí. Viděl jsem, že kde jsou mnohé statky, rovněž **46** nastávají trápení. A kde panuje přepych, tam se také hromadí bolesti; kde je přebytek majetku, tam je hořkost mnohých let.

⁶⁹ Doslova: „slávy a dobroty“.

⁷⁰ Doslova: „svět“.

Jestli nyní rozumíš a horlivě budeš zachovávat *toto poučení*, nepřestane ti Bůh pomáhat a lidé tě *nepřestanou* milovat.

Ať ti stačí, co jsi schopen získat; a jsi-li schopen pracovat bez vlastnictví, tehdy budeš nazýván blaženým, a nikdo ti nebude závidět.

Toto si rovněž zapamatuj: Nic nenaruší tvoje žití tolik jako vlastnictví – člověk přece po své smrti není nazýván pánem vlastnictví – neboť kvůli této své touze jsou slabí lidé odvedeni do zajetí. A nevědí, že jako cizinec přebývá člověk ve svém majetku. Lidé se bojí, protože *majetek* pro ně není stálý, opustili, co bylo jejich, a hledají, co není jejich.

Co víc máme říci, když jsou násilím odvedeni moudří rukama tyranů, a jejich moudrost je zotročena pomlouvači? V jejich osvětlení se s nimi zachází opovržlivě a nemohou se bránit. Vždyť co získali Athéňané zabítím Sókrata, že jim byl odplatou hlad a mor? Nebo lidé ze Samu, upálením Pýthagora, že v jediné hodině byla celá jejich země přikryta pískem? Nebo Židé *zabitím* svého moudrého krále, že od toho času *jim* bylo odňato jejich království? Spravedlivě Bůh odplatil za moudrost oněch tří: Athéňané zemřeli hladem, lidé ze Samu, bdíce,⁷¹ byli přikryti mořem, a Židé, zabíjení a vyhnání ze svého království, jsou všude rozprašeni. *Avšak* díky Platónovi Sókratés nezemřel, ani Pýthagorás díky soše Héry, a ani moudrý král díky novým zákonům, které ustanovil.

Já jsem tedy, můj synu, zkoumal, v jak zlém zvrácení lidé dlí. Podivil jsem se, že nejsou přemáháni zly, která je obklopují. Ani pohromy,⁷² ani bolesti, ani nemoci, ani smrt, a ani chudoba jim nestačí, ale jeden na druhého nepřátelsky útočí jako zlé šelmy: Kdo z nich svému druhovi způsobí větší zlo. Překročili meze pravdy, a všechny dobré zákony přestupují, protože jsou závislí na touze své duše. Jak tedy může člověk náležitě dělat, co mu přísluší, pokud následuje svou touhu? Neuznávají *žádnou* míru, málo vztahují ruce k pravdě 47 a dobrotě, nicméně svůj způsob života vedou jako hluší a slepí. Nespravedliví se radují, a spravedliví jsou zdrceni. Ten, kdo má, zapírá, a ten, kdo nemá, se snaží získat. Chudí hledají a bohatí ukrývají, a každý se svému druhovi vysmívá. Opilci jsou ohromeni, a ti, co snili, sami sebe litují. Někteří pláčí a někteří zpívají, jiní se smějí a jiní jsou uchvázeni starostí. Radují se ze zlých věcí, a člověka, který mluví pravdu, zavrhuje.

⁷¹ Doslova: „bez snu“.

⁷² Překládám slovo *qîrse'* „neštěstí“ (pl.) a nikoli *qadse'* „kotlíky“, které v textu nedává smysl.

Má se tedy člověk divit, když se mu ve výsměchu rozkládá svět, když *lidé* nemají jeden způsob života? Tohle se jich týká:⁷³ Někdo z nich vyhlídí, kdy ve válce obdrží titul jako odměnu za vítězství, a chrabří nepozorují, do kolika bláznivých tužeb je člověk ve světě upoután. Kéž by padlo trochu lítosti na ty, kteří vítězí svou silou: jsou poraženi chamtivostí.

Zkoušel jsem lidi a zakusil jsem toto: Jediná věc, na kterou se dívají, je množství majetku. Kvůli tomu ani nemají pevné zásady,⁷⁴ ale jejich kolísavou myslí je člověk náhle uvržen do smutku, aby jím byl pohlcen. Nevěnují pozornost velkému bohatství světa, které *patří* nám všem stejně. Veškeré soužení náleží přicházejícímu času.⁷⁵ Přílnuli totiž k velikosti břicha – dokonalému znaku zkažených.

Já tedy předkládám v tomto *dopise* toto: Co mi přišlo na mysl ti napsat, není pouze ke čtení, ale k činění. Já také opravdu vím, že zkusíš-li tento způsob života, velmi se ti zalíbí, a budeš nezávislý na zlém hněvu, protože *jen* kvůli synům trpíme majetek.⁷⁶

Odvrát proto od sebe smutek, nejmilovanější z lidí – něco, co nikdy nebylo užitečné – a chraň se před starostí, která ničemu neprospívá. Kromě velkomyslnosti nemáme žádný prostředek či způsob, jak přemoci zla a jak snášet útrapy, které v každé době od časů přijímáme. Těmto *věcem* je tedy třeba věnovat pozornost, a ne oněm, které jsou naplněné radostí a dobrým jménem.

Oddej se moudrosti, prameni všech dobrých věcí, pokladu, který nevy-schne. Tam položíš svou hlavu a odpočineš si. Ona ti totiž bude otcem i matkou a dobrým společníkem pro tvé žití.

Ať se ti každá lopota *daří* v trpělivosti a ve vytrvalosti: tyto *vlastnosti* slabým lidem umožňují přijímat jejich útrapy. Jejich síla je totiž tak veliká, že přemáhají hlad, 48 snášejí žízeň a každé trápení utišují; v těžkostech a při odchodu dokonce i žertují.

⁷³ První dvě věty odstavce jsou v syrštině nejasné, text je zřejmě porušený.

⁷⁴ Doslova: „pevnou radu“.

⁷⁵ Věty „Nevěnují pozornost... času“ jsou v syrštině poměrně nesrozumitelné a jejich překlad je nejistý.

⁷⁶ Poslední část věty „protože *jen* kvůli synům trpíme majetek“ je přesným překladem syrského textu. Někteří badatelé navrhují syrský text opravit a překládají „protože kvůli vlastnictví majetku musíme trpět“.

V těchto *věcech* buď pilný a povedeš klidný život; pro mě pak bude potěšením, budeš-li nazýván „ozdobou svých rodičů“.

Měl bys vědět, že v dřívější době, když naše město stávalo ve své velikosti, se proti mnohým lidem šířily nenávistné hlasy; a my jsme děkovali *za to*, že je zcela hodno lásky a že z jeho velikosti přijímáme krásu. Ale doba nám zabránila dokončit to, co se mělo vykonat, jak jsme zamýšleli. Také zde, ve vězení, děkujeme Bohu, že přijímáme lásku mnohých. Snažíme se totiž setrvat v moudrosti a v radosti. Jestliže s námi někdo zachází násilně, sám o sobě ukazuje svědectví, že je vzdálen od všech dobrých věcí; za svůj nečistý a nestoudný záměr obdrží *jen* ostudu a hanbu. My totiž prohlašujeme naši jistotu, že v Říši nemáme žádnou újmu. Jestliže nám totiž Římané dovolí vstoupit do naší země, budou jednat spravedlivě a správně jako vzdělaní lidé, a budou nazýváni dobří a spravedliví, s klidnou zemí, ve které přebývají. Ukáží svou velikost, nechají-li nás svobodnými; my budeme poslušní *poddaní* Říše, kterou nám doba udělila, a nebudou s námi zacházet jako tyrani s otroky. A jestliže už bylo rozhodnuto, co bude, nedostaneme nic víc než klidnou smrt, která je pro nás vyhrazena.

Ty tedy, můj synku, chceš-li skutečně tyto věci poznat, nejprve ovládni touhu, *a* ustanov míru; díky ní dokončíš *to*, v čem stojíš. Stačí, aby ses nehněval: místo vzteku buď dobrotivě poslušný.

Nyní tedy odkazují to, jak si *vše* pamatují: zanechávám po sobě spis. S moudrou myslí uzavřu cestu, kterou jsem povinen *uzavřít*, a bez trápení se vysvobodím ze zlé zkázy světa. Modlím se, abych přijal osvobození a aby⁷⁷ mě smrt nespoutala. A je-li někdo smutný nebo znepokojený, neradím mu: najde nás před sebou tam, v příbytku celého světa.⁷⁸

Zeptal se Mary, syna Serapionova, jeden z jeho druhů, když byl přiván k jeho ruce: „Při svém životě, Maro, pověz mi přece, co směšného se ti zjevilo, že se směješ?“ Mara mu řekl: „Směji se času: Ačkoli si ode mne nepůjčil nic zlého, přesto mi vrací.“

U konce je dopis Mary, syna Serapionova.

⁷⁷Syrský text je na tomto místě nejasný: místo „aby“ je v syrštině „který“.

⁷⁸Syrský text je zde možná porušený.

2. Význam

Dopis Mary, syna Serapionova, je psán syrsky, rozhodně nejde o překlad z řečtiny, jak se někteří domnívali. Syrština se jako vývojová etapa aramejštiny, tehdy mezinárodního jazyka Blízkého východu, vyvinula v literární jazyk začátkem křesťanské epochy v severní Sýrii v oblasti města Edessy, dnešní Urfy v Turecku. Většina syrsky píšících autorů byli křesťané, zakladatelskou postavou byl Tatian autor syrské Harmonie evangelií (Diatesarón). Melito ze Sard (konec 2. stol.) i Bardesanés († 222), jejichž krátké texty byly vydány spolu s Marovým dopisem, byli předními představiteli rané etapy syrštiny. Věcně k nim lze připojit Afraata (Afrahat) zvaného „moudrý Peršan“, který psal na začátku čtvrtého století, a o něco mladšího Efréma Syrského, kteří psali ještě před konfesním rozštěpením syrské církve i literatury. Mezi další texty vzniklé v rané fázi syrské literatury (1.–3. stol.) patří především překlad Starého zákona do syrštiny (Pešitta), dále pak 42 krátkých lyrických kompozic zvaných Ódy Šalamounovy, Skutky Tomášovy a syrská Menandrova přísloví.

O Marův dopis se však nezajímáme jako o doklad syrské literatury, v níž nehraje prakticky žádnou roli, ale jako o dokument, který se zmiňuje o Ježíšovi a zaznamenává tak dosah jeho působení. Chceme-li jeho význam zhodnotit, musíme uvažovat o jeho autenticitě, tedy o tom, zda je vskutku dílem filozofa Mary bar Serapiona, kdy a s jakým záměrem vznikl a jakou funkci měla zmínka o Ježíšovi.

3. Struktura a obsah

Marův dopis je traktát s morálním zaměřením, zásadně pojatý jako duchovní závěť. Po úvodním odstavci následuje výzva k úsilí o moudrost jako vlastnost svobodného člověka s. 43) a před závěrem s. 48) přichází opět výzva k setrvání v moudrosti a vnitřní radosti i v době ztrát a zkoušek. Střed listu s. 45–46) tvoří výklad o trvalých hodnotách jako je moudrost a radost i nezávislost na majetku, stejně jako výklad o tom, co život šťastným nečiní. Celková dispozice však není propracovaná, autor pro to zřejmě nebyl kvalifikován.

Zmínku o Ježíšovi najdeme na s. 46 v souvislosti s úvahou o utrpení moudrého člověka, je ilustrativní a z hlediska struktury celého listu spíše okrajová.

Vlastní zaměření listu není křesťanské, jde o jednoznačně stoická napomenutí, i když jejich filozofické zdůvodnění je dost nedůsledné. Postrádají základ v souvislé reflexi, i když někde může být argumentace mírně zastřena nekvalitním opisem. Adresát je vyzván k vytrvalosti v moudrosti (*chakímútó*, ř. σοφία), jejímž cílem je zachovat si naprostou svobodu nebo k ní dospět (srv. např. Seneca, epist. 75,18. – *absoluta libertas*). Božstvo tak přestane působit jako osud a jeho poznání, zřejmě totožné s přírodním zákonem, povede k radosti, a to i v situaci, kdy moudrý člověk ztratí majetek a moc. Ještě v anekdotickém dovětku se objevuje zmínka o Marově smíchu nad vlastním neštěstím s. 48). Cílem věrohodného a plně lidského života není tedy slast. Jde o úměrnost ve vztahu k okolí, k rodině i k obci (státu), ano i k lidstvu jako celku. Bohatství i programová chudoba jsou nebezpečné s. 45).

4. Doba vzniku, autenticita a určení

Historická doba vzniku je nejasná a těžko určitelná. Mara bar Serapion je podle závěrečných odstavců zřejmě v římském zajetí, i když na začátku mluví o tom, jak do zajetí byli odváděni jeho druhové, asi tedy jen jistá skupina, která se Římanům vzepřela. Zřejmě se naráží na římské obsazení Samosaty, hlavního města nejmenšího nástupnického státu diadochů Alexandra Velikého – Kommagéné. Leželo na severu Sýrie a bylo to formálně nezávislé království, ve skutečnosti však vazalský spojenec Říma. Roku 72 se Řím dozvěděl o nepřátelských úmyslech některých jeho vrstev a císař Vespasián se rozhodl celou zemi připojit ke své říši. Část královské rodiny s ním chtěla bojovat, král sám se boje zdržel a chtěl s Římany jednat. Nakonec byl zajat, ale bylo mu dovoleno se ctí dožít. Tolik víme od Josepha Flavia (*bellum* 7,13).

Mara, patrně přítel králův, chtěl zajatce dostihnout, sám se zřejmě spolu s nimi ocitl v zajetí a v době sepsání dopisu procházel stále utrpením spojeným se zajetím (zejména s. 44). To jsou údaje, které nesouhlasí s líčením Josepha Flavia, v němž se o žádných trápeních králova dvora nemluví. Navíc není jasné, proč Mara nešel se zajatci hned při obsazení Samosaty. Proto se hledala i jiná období, do nichž by bylo možno dopis datovat. Šlo by o znovudobytí Sýrie po invazi Parthů v letech 161 až 165 (166) nebo za obranných válek vedených císařem Valeriánem v polovině třetího století (McVey[ová] 259–260). Ani zprávy o těchto událostech se však nezmiňují o žádných deportacích nebo zajetích větší skupiny oby-

vatel. Bližší zprávy o křesťanech v Samosatě pocházejí až z konce třetího století.

Spolu s problémem, který představuje úspěšně studující syn, jemuž řetězy spoutaný a těžce trpící otec svedl napsat značně obsáhlý literární utvářený list a patrně také zajistit spolehlivé doručení, vede spolu se vším tím, co jsme dosud poznali, k závěru, že jde o list literární. Schulthess to sice výslovně odmítá („Für die Öffentlichkeit war das Schreiben gewiss nicht bestimmt“), protože dopis prý je psán do zcela konkrétní situace (375–376), ale bližší zvážení všech okolností vede k opačnému závěru. Obtíže s historickým umístěním listu naznačují, že šlo jen o to, aby pisatel byl v těžké situaci, na kterou připravuje šťastnějšího adresáta, a že to měla být situace, která se nemusí vyhnout nikomu, ani králi. Výklady o tom, jak moudrý muž snáší utrpení, může tak fiktivní autor ilustrovat na vlastním údělu. To, že sám píše v řetězech, je především ilustrací toho, že vnitřní radost a svobodu vnější omezení a utrpení nemohou potlačit. To, že adresát je v ohrožení života, dodává jeho výkladu o pravé moudrosti váhu existenciálního poselství, jehož funkci podtrhují prvky duchovní závěti, testamentárního žánru. Jisté fenomenologické (nikoli historické) analogie těchto parenezi sloužících prvků lze najít v listech apoštola Pavla i jeho žáků (např. Ef 6,20). Jednotlivé konkrétní údaje Marova listu mají ilustrovat, že jde o moudrost určenou pro neopakovatelné lidské životy a nemusí proto zapadat do souvislé fabule.

Za těchto okolností je těžké vznik dopisu datovat. Je velmi pravděpodobné, že se měl vztahovat k tomu, co se událo roku 72 a co utkvělo v paměti a vyprávěních Syřanů po mnoho let. Sepsán však musel být v době o jednu generaci pozdější, kdy se konkrétní události začaly proměňovat v pololegendární tradici. Mluví pro to i pravděpodobná narážka na 3. Sibyllinu věštbu, verš 363, kde čteme o zasypání Samu pískem („Ze SAMu písek SÁM zbude a DÉLos už nebude DÉLe“) na straně 46 v těsném sousedství zmínky o Ježíšovi („...v jedné hodině byla celá jejich země přikryta pískem“). 3. židovská Sibyllina kniha se datuje do první třetiny druhého století (Schulthess 377).

Marův dopis je tedy pseudepigraf, nejde o historicky autentický list určený konkrétnímu adresátovi. Jeho cílem bylo ovlivnit novou generaci syrsky mluvících mládeže ve smyslu stoických ideálů (stoická filozofie tehdy prodělávala své třetí pozdní období rozkvětu) a věrnosti Římu s jeho nejlepšími tradicemi: „My tedy prohlašujeme naši jistotu, že v Říši nemáme žádnou újmu“ – s. 48).

5. Autenticita zmínky o Ježíšovi

Zmínka o Ježíšovi je, jak jsme již pověděli, zahrnuta na straně 46 a v nejužším kontextu zní: „Vždyť co získali Athéňané zabitím Sókrata, že jim byl odplatou hlad a mor? Nebo lidé ze Samu, upálením Pýthagory, že v jedné hodině byla celá jejich země přikryta pískem? Nebo Židé *zabitím* svého moudrého krále, že od toho času *jim* bylo odňato jejich království? Spravedlivě Bůh odplatil za moudrost oněch tří: Athéňané zemřeli hladem, lidé ze Samu, bdíce, byli přikryti mořem. A Židé, zabíjeni a vyhnáni ze svého království, jsou všude rozprašeni. *Avšak* díky Platónovi Sókratés nezemřel, ani Pýthagorás díky soše Héry, a ani moudrý král díky novým zákonům, které ustanovil.“

Ježíš je jmenován v trojici s ostatními dvěma významnými muži, jimiž jsou athénský filozof Sókratés (asi 469 až 399) a sochař Pýthagorás z 5. stol. př. Kr., zaměněný za filozofa Pýthagora ze Samu z 6. století. Ježíš, z doby nejméně dávné, je uváděn na posledním místě. Celý oddíl má tři části: V první se mluví o mučednictví všech těchto moudrých mužů, v druhé o nezbytně příšlých neblahých důsledcích, které znamenaly katastrofu pro ty, kdo je zabili, a konečně ve třetí o tom, jak zabití moudří mužové získali nesmrtnost.

Trapnou záměnou Pýthagora filozofa za Pýthagora sochaře autor dopisu prozradil, že není vzdělaným filozofem, ale spíše příčinlivým buditелеm a něčím jako novinářem, ale jedno je jisté: Ježíš se podle tradice té doby dostává do nejlepší intelektuální a duchovní společnosti?

Není však na rozdíl od Sókrata a Pýthagora jmenován. Jen těžko bychom to mohli vysvětlit snahou zastrčit křesťanskou identitu autora, protože něco takového nebylo v římské říši trestné. V té době šlo jen o určité oblasti, v nichž byli křesťané pronásledováni pro svou údajnou konkrétní neposlušnost císaře projevenou odmítnutím kultické oběti jeho osobě. Cenzura názorů, jakou známe z totalitních režimů dvacátého století, neexistovala. Jistou roli však mohlo hrát to, že Ježíšovo jméno bylo tehdy prakticky neznámé v řecké a římské společnosti a navíc bylo spojováno s titulem Kristus (ř. Χριστός). Ten museli ne-křesťané a ne-Židé chápat jako nesmyslné přízvisko (Pomazaný, Umazaný nebo Politý). Řecká literatura proto často Ježíše identifikovala nepřímě. Nejstarší doklad, který znám, je z Lúkiánovy satiry Peregrinus, kde jsou křesťané charakterizováni jako stoupenci „člověka, který zavedl tato nová mystéria a byl v Palestině popraven na kůlu“ (Peregr. 11).

Protože se o Ježíšovi mluví v souvislosti s ostatními velkými muži a ve

zmínce nezaznává typické křesťanské vyznání, je velmi nepravděpodobné, že autor by se o něm zmiňoval proto, aby vydal křesťanské svědectví, i když je zřejmé, že Ježíš v představě čtenářů musel srovnáním se dvěma slavnými současníky profitovat. Autor mohl o křesťanech vědět víc, než prozrazuje zmínka o Ježíšovi, a patrně s nimi i sympatizoval, ale křesťanem zřejmě nebyl. Jak by taková nepřímá misijní zmínka vypadala, prozrazuje křesťanská vsuvka v díle Josepha Flavia (Starožitnosti 18, oddíl 63n), která Ježíše, na rozdíl od zmínky v souvislosti s popravou Jakuba Spravedlivého v Starožitnostech 20, oddíl 200, líčí slovy blízkými křesťanskému vyznání: „Tehdy žil Ježíš, moudrý člověk, pokud jej vůbec lze za člověka pokládat. Konal zcela neuvěřitelné věci a byl učitelem všech lidí, kteří s radostí přijímali to, co bylo pravdivé. Přitáhl k sobě mnoho Židů i pohanů. Byl to Kristus, a i když ho na udání představitelů jeho lidu Pilát odsoudil k ukřižování, jeho původní stoupenci neodpadli. Zjevil se jim totiž třetího dne opět živý, jak o tom a o přemnoha jiných věcech mluvili od Boha poslaní proroci. Až dodnes trvá rod křesťanů, kteří jsou po něm nazýváni.“

Takhle vypadá skutečná křesťanská misijní propaganda. V listu Mary bar Serapiona lze nanejvýš vidět zmínku, která by mohla být dodatečně do takové misijně apologetické podoby rozpracována. O Josephově svědectví se také předpokládá, že bylo do původního textu vloženo na místě, kde byla zmínka o Ježíšovi a (anebo) o křesťanech. Jedna z takových verzí je dokonce doložena v arabském citátu tohoto místa v díle biskupa Agapia z Hierapole z 10. století (Theissen – Merz 81). Že by celý dopis byl fingován jen proto, aby vynikla zmínka o Ježíšovi, je krajně nepravděpodobné.

Slovo o Ježíšovi má tedy jistou historickou hodnotu. Odráží něco z toho, co o něm bylo známo zhruba sto let po jeho vystoupení, i to, jak se křesťanské vyznání nepřímou odrazilo v tehdejší vědomí. Marova zmínka byla, kromě prvních let po zveřejnění tohoto textu, podceňována a dopis byl téměř zapomenut. Teprve v roce 1958 jej Ernst Barnikol citoval jako pramen pro rekonstrukci Ježíšovy biografie. Byl to vědec, který prokázal v některých případech dobrý odhad, ale většinou pro své závěry necitoval žádné doklady a pochopitelně se často mýlil. Tak tomu bylo i v tomto případě a jeho užití Marova textu zůstalo bez povšimnutí. Až Theissen a Merzová vytvořili předpoklady k novému zhodnocení Marova listu, do něhož vstupujeme tímto příspěvkem.

6. Teologie zmínky o Ježíšovi

Nejdůležitější částí našeho příspěvku bude úvaha o tom, co zmínka o Ježíšovi prozrazuje o Ježíšově obrazu té doby.

Ježíš je označen jako „moudrý král Židů“ – přízviskem, které by křesťané nevytvořili a které je parafrází označení „syn Davidův“, s nímž se setkáváme již ve formulí evangelia v Ř 1,3–4, potom v synoptických evangeliích a evangeliu Janově (7,42) a udržuje se i v rané křesťanské literatuře, zejména u Ignatia z Antiochie (např. Smyrn. 1,1). Muselo to být označení spojované s Ježíšem v jeho židovském prostředí (Mk 10,48). Okolnost, že se s ním podle zřejmě autentické zmínky v evangeliích (synoptických i v evangeliu Janově) setkáváme v Ježíšově procesu (např. Mk 15,2,9 parr) a v nápisu na kříži (*titulus crucis*; Mk 15,26parr; J 19,21), svědčí pro to, že šlo o označení, které od Židů přejali i někteří Římané. I když se tedy v liturgii velké církve od druhého století udrželo prakticky jen v čtení z Nového zákona, bylo srozumitelné pro ty, kdo o počátcích křesťanů a o Ježíšovi měli jako pohané nějaké povědomí. Autor dopisu se tehdy ještě málo známého Ježíše snažil svým čtenářům přiblížit srozumitelným způsobem.

V třetí části se mluví o tom, že Ježíš stanovil nové zákony. To je v první části jen nepřímou signalizováno přívlastkem „moudrý“. Označení Ježíše jako zákonodárce je jistě ovlivněno skutečností, že v tradici řecké kultury byli zákonodárci vysoce ceněni a Solón (konec 7. a první polovina 6. stol. př. Kr.) byl zařazen mezi sedm mudrců. Přece však Ježíš mohl být zařazen i do jiné kategorie významných mužů. Mohl být označen jako filozof, učitel, prorok, mystagog nebo boží posel, jak je tomu v Markově evangeliu 8,27–30 a v evangeliu Tomášově (logion 14). Označení „moudrý král“ a dárce „nových zákonů“ tedy zřejmě nebylo zvoleno náhodou. Musí souviset s tím, co se o Ježíšovi v syrském prostředí tradovalo a co se autor Marova dopisu o něm mohl dozvědět. Za „nové zákony“ bychom potom mohli považovat Ježíšovy výroky jimiž interpretoval příkazy zákona Mojžíšova: „Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům... Já však vám pravím... (Mt 5,18n par aj.) nebo (v souvislosti s dietními předpisy) „Nerozumíte, že nic, co zvenčí vchází do člověka, nemůže ho znesvětit, poněvadž mu nevchází do srdce, ale do břicha a jde do hnoje?“ Tak prohlásil všechny pokrmy za čisté.“ Za vlastní nový zákon bychom tak mohli považovat dvojí přikázání lásky (Mt 22,37–39) jako jeho novou interpretaci Zákona (22,40), tedy nový Zákon. V Matoušově evangeliu je tato ježíšovská tradice již spojena s velikonočním vyznáním velké církve, ale v závěru je misie vylíčena jako pokračování v Ježíšově zvěstování nového zákona: „...učte je (tj. všechny

národy), aby zachovávaly všecko, co jsem vám přikázal“ (Mt 28,20). Ne tedy zvěstování Ježíše Krista, ale učení Ježíšovo je předmětem misie a měřítkem posledního soudu: „Co jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili“ (5,40). Vzkříšený Ježíš hraje rozhodující roli, ale jinak významnou než v povelikonočním zvěstování velké církve. Je garantem toho, že nový Zákon je boží vůlí a má absolutní zaslíbení: „A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku“ (Mt 28,20b). Přítomnost a „živost“ vzkříšeného Ježíše se projevuje v tom, že úsilí, které zhruba odpovídá „zlatému pravidlu“ (Lk 6,31 par [Q]), je reálnou hrází proti rozkladu světa a zaslíbením pro všechny upřímné Ježíšovy stoupence a žáky.

Odlišný obraz Ježíše známe z Tomášova evangelia (řecká původní verze vznikla asi v první polovině 2. století). Jeho pozemský příběh ustupuje zcela do pozadí a on sám vystupuje jen jako obraz boží a prostředník jeho zjevení. Jde o zjevení, jehož jádrem je zvěst o božské podstatě lidské duše, na niž lidé ve svém odcizení zapomněli. To je specifická a nebezpečná tomášovská forma evangelia jako zvěsti. Ale to, k čemu jsou vedeni lidé, je i v tomto případě přijetí Ježíšova učení jako božího zjevení, jako pravé moudrosti. V logiu 76 vystupuje moudrý muž z Ježíšova podobenství jako ten, který jde správnou cestou k „Otcovu království“.

Rozhodující roli v analýze zmínky o Ježíšovi hraje výklad výroku, podle něhož žádný z těch, kteří jsou uvedeni na ilustraci teze o tom, že pravda obhajovaná moudrými muži nakonec vítězí, nezemřel. Mohlo by jít o svéráznou interpretaci křesťanského vyznání o Ježíšově vzkříšení, i když hned zkraje si musíme uvědomit, že ti, kdo nezemřeli, jsou tři a jejich příběhy jsou v rámci listu jen ilustrací toho, že skutečně moudří neumírají. Měl-li autor představu o významu Ježíšova vzkříšení, potom musela nanejvýš spočívat v tom, že Ježíšovo vzkříšení pro něho bylo odhalením obecněji platné skutečnosti, na niž se podílela i moudrost Sókratova a Pýthagorova. Protože však autor, který vystupuje pod jménem Mara, patrně nebyl křesťan, lze z jeho formulací vyčíst jen to, jak tehdejší vzdělaní lidé chápali křesťanské velikonoční vyznání a snad i něco o tom, jak je interpretovali sami tomášovští křesťané té doby.

Když v Marově dopisu čteme, že Ježíš nezemřel díky novým zákonům, které ustanovil, není to zcela proti tradici syrského tomášovského křesťanství, v němž Ježíš vystupuje jako živý, patrně stále „živý Ježíš“ (o smrti Ježíšově není v celé sbírce výroků ani slova), jenž je od věků zajedno s Bohem jako „tím živým“ (prolog Tomášova evangelia). Podle Tomášova evangelia neumírá ten, kdo je opravdu živý, tj. ten, kdo si je vědom své duše a s tím

spojené odpovědnosti (log. 11). Základní důraz na dvojí přikázání lásky ustupuje v této oblasti, žel, do pozadí, ale s Matoušovým evangeliem má tzv. Tomášovo evangelium společné jedno teologické východisko, jímž je to, že Ježíš je přítomen ve svých slovech, ve svém učení, ve svých zákonech (logion 1), které jsou cestou k životu (logion 108). To, že nezemřel díky svým zákonům, může být celkem pochopitelným vyjádřením této tradice jazykem tehdejší společnosti. Není to heretický výrok, protože Ježíšovo vzkříšení chápou nejstarší křesťanské tradice a spisy sice jednoznačně jako jedinečnou dějinnou událost, ale jde o událost, která je zároveň zjevením boží vůle, odhalením toho, co je odvěkým božím záměrem, děním, do něhož vstupuje křesťan již křtem (Ř 6), a které má své nižší obdoby v „po-hřbení“ a vzklíčení zasetého zrna (1K 15,36; J 12,24).

7. Shrnutí

Dopis Mary Bar Serapiona není autentický list syrského filozofa, jak se domníval Schulthess. Jde o list literární, z ryze historického hlediska tedy o fikci. Na rozdíl od mínění McVeyové jsme však nedospěli k závěru, že list mohl vzniknout až ve třetím století, ani že by šlo o vědomou podporu křesťanství. Pokud se v listu nějak odráží to, co říkali syrští křesťané, je to reprodukováno pomocí pojmů známých ze stoické filozofie. Důraz na to, že moudří lidé jsou živí, však přece jen přesahuje běžný stoický názor a může být ovlivněn tím, co tehdy bylo známo o učení syrských křesťanů a co má jisté obdoby v evangeliu podle Matouše. Původ tohoto pojetí křesťanství jako zjevení je třeba hledat v tradici sbírek Ježíšových výroků, zejména tzv. sbírky Q. V době, kdy vzniklo Tomášovo evangelium, se obdobné ideje objevují v evangeliu Tomášově.

Výsledek našich analýz není nijak zásadní, ale přece jen ukazuje, jaký ohlas mělo Ježíšovo vystoupení v Sýrii 2. století, a upozorňuje nás na to, jak pohanské okolí chápalo křesťanské výroky o vzkříšení. Jde o interpretaci, jejíž náznak je v Marově podání z hlediska křesťanského myšlení kusý, ale nejde o pojetí, které by bylo zcela uzavřeno autentické křesťanské interpretaci. Ta však může na zmínku v Marově dopise navázat právě jen za předpokladu, že autor nebyl křesťan, křesťanské tradici nerozuměl a interpretoval ji z hlediska svého myšlení ovlivněného stoicismem.

8. Bibliografie

- BARNIKOL, E., *Das Leben Jesu der Heilsgeschichte*, Halle 1958
- CURETON, W., *Spicilegium Syriacum containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion*, London 1855 (edice textu)
- MCVEY, KATHLEEN E., „A Fresh Look at the Letter of Mara bar Serapion to His Son“, v: R. Lavenant (vyd.), *V Symposium Syriacum 1988 (Orientalia Christiana Analecta 236)*, Roma 1990, 257–272
- SCHULTHESS, F., *Der Brief des Mara bar Serapion*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 51 (1987), 381–391 (zahrnuje německý překlad textu)
- THEIßEN, G. – Anette Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1997 (2. vyd.)

II. Exegeze a teologie

Pojem zjevení a filozofie

(Exegetova pozorování, věnovaná prof. Dr. Heimo Hofmeisterovi k jeho 65. narozeninám)

1.

Dogmatický pojem zjevení patří k základním kategoriím křesťanské teologie. Dokáže obsáhnout celé vtělení spolu s jeho souvislostí s učením o stvoření a pneumatologií. Nyní se pokusíme představit některá pozorování, která mohou sloužit k určení jeho role v rozhovoru křesťanské teologie s filozofií a snad i s jinými kulturami a náboženstvími.

2.1.

Pojem zjevení je teologická abstrakce, kategorie, která zahrnuje vše božské, co není skryto nebo zakázáno. Prakticky jde o větší počet rozměrů křesťanského vyznání a jeho reflexí. Výraz „zjevení“, jehož se od druhého století užívá v dogmatickém smyslu, však pochází z apokalyptiky, kde $\alpha\pi\delta\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$ znamená především vidění (Zj 1,1), případně předmětně viditelnou epifanii (1 Pt 5,1; 1 Te 1,7). Pojednání o jeho biblických podkladech jsou utvářena buď jako lexikální a sémantické studie, jež slouží jako kritický protějšek dogmatického pojmu zjevení,⁷⁹ nebo sledují souvislosti, na něž se odvolává pozdější kategorie zjevení (eschatologie a dějiny spásy v Ježíšově zvěsti, Boží tajemství, jež se stalo zjevným, smlouva, Boží slovo atd.), a naznačují tím možný dosah pojmu.⁸⁰

Apokalyptické pojetí zjevení pokrývá v každém případě jen jednu část dogmatického pojmu zjevení, a sice právě tu, která věcně (teologicky) nepatří k jeho bytí. Extatická vidění, epifanie a mantika ztratily v pozdním helénismu svou působivost, a přestože se v nejstarší křesťanské literatuře několikrát objevují, nepatří k rozhodující vrstvě nejstarších křesťanských textů. Nová vlna křesťanského prorokování a apokalyptických zkušeností byla zaměřena

⁷⁹ Např. WILHELM MUNDLE – BURKHARD GÄRTNER – LOTHAR COENEN, *Offenbarung. V: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament II*. Wuppertal 1970 (2. vyd.), s. 985–993.

⁸⁰ Např. MARCUS BOCKMUEHL, *Offenbarung IV. Neues Testament. V: RGG VI* (4. vyd.), s. 470–473; srv. dogmatickou konstituci *Dei Verbum* II,4–6.

jinak než starší tajuplná religiózní zjevení, jež byla zatížena dvojznačností.⁸¹ Šlo o jednoznačná zjevení, o zjevení v plném smyslu slova.

Zjevení jako dogmatický pojem je často považováno dokonce za alternativu apokalyptické epifanie (vidění božstva, *numen*), protože k epifanii většinou patří nadpřirozené doprovodné jevy (světelná záře, vidění, slyšení, posvátná bázeň – *tremor*),⁸² přičemž zjevením je většinou nepřímé sdělení. Dogmatický pojem zjevení se vztahuje především k dění, které se odehrává v dějinách a je vyzdvíženo teprve svědectvím. Příběhy vyvolené a fixované svědectvím jsou vyprávěny jako příběhy o setkání, obrácení nebo uzdravování, jako příběhy o událostech předcházejících apokalyptickému dovršení,⁸³ často jako příběh o smlouvě mezi Bohem a jeho lidem.⁸⁴ Tomuto dění, jež je jedinečné a kontingentní, je v rámci pojmu zjevení připisována platnost, která zasahuje všechny lidi v nejhlubším rozměru jejich životní orientace a volá všechny příjemce svědectví k rozhodnutí. Někteří významní teologové, jako především Karl Barth, zastávali názor, že vnitřní napětí mezi kontingencí dění a jeho univerzální platností není zjištělné⁸⁵ a rozhodující, konečné Boží zjevení zůstává připoutáno výlučně k Ježíšovu jménu.⁸⁶

2.2.

Abychom toto napětí mohli interpretovat, musíme problém přesněji popsat:

Zjevení je poznání skutečnosti, jíž příjemce zjevení sám ze své strany nemohl dosáhnout. Člověk, který zažije zjevení nebo se o ně zajímá (terminologie je mu možná cizí, ale zajímá se existenciálně o „věc“, jež je zjevením reprezentována), ví o svém vlastním omezení, to je jeho starost.⁸⁷ Ve světle

⁸¹ MARCO FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung und Epiphanie 1* (WUNT 1/79). Tübingen 1975, s. 411.

⁸² OTTO KAISER, *Offenbarung III. Altes Testament*, RGG VI (4. vyd.), s. 467–470.

⁸³ JÜRGEN MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung* (1964). München 1985 (12. vyd.), § I,2.

⁸⁴ PAUL RICOEUR, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation* (1976). V: *týž*, *Essays on Biblical Interpretation*. London 1981, s. 73–118, zejm. s. 75–84.

⁸⁵ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zollikon 1961 (2. vyd.), s. 19.

⁸⁶ DIETRICH BONHOEFFER to označil jako pozitivismus zjevení: *Widerstand und Ergebung*. München 1970 (3. vyd.), s. 312; srv. s. 306.312.

⁸⁷ RUDOLF BULTMANN, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (1929). V: *týž*, *Glauben und Verstehen III*. Tübingen 1960 (3. vyd.), s. 1–34. Zde: s. 4

zjevení odhaluje, že je to jeho vlastní odcizení, biblicky řečeno hřích, jenž stojí u kořene jeho starosti: „Zhřešil jsem proti nebi...“ (Lk 15,18).

S tím souvisí, že se zjevení týká dění, jehož význam předčí jeho místo a čas. To lze interpretovat různě: Bultmann to vysvětluje pomocí analogie: Na smrti přítele je člověku „zjevné“, co vůbec umírání znamená.⁸⁸ To je tzv. exemplární výklad, který dokáže interpretovat jen jednu část právě popsaného napětí mezi konkrétní zkušeností a jeho rozsáhlou platností a neodpovídá zkušenosti jedinečnosti zdůrazňované v novozákonních textech (εφάπαξ – Ř 6,10; Žd 7,27; 10,10).

Křesťanská teologie proto od svých počátků volila reflektovanější formulace. Jelikož však má tento přehled sloužit jen orámování našich pozorování, odvážíme se nyní udělat skok, abychom vynechali dějiny debaty a představili něco ze současné diskuse. Americký teolog John Macquarrie napsal: „...od samého začátku tu Kristus, vtělené slovo, byl v Božím úradku, a dokonce jeho lidství, stejně jako lidství nás všech, se utvářelo v dlouhých obdobích kosmické evoluce (...from the very beginning Christ the incarnate word was there in the counsels of God, and even his humanity, like the humanity of us all, was taking shape in the long ages of cosmic evolution).“⁸⁹ Takové výroky se vypořádávají s vnitřním dilematem pojmu zjevení prostřednictvím jeho obsáhlého orámování, jež přesahuje jednotlivé životy. Zjevení se pak týká události, která jeho příjemcům umožňuje pochopit jejich život v dějinách.⁹⁰ Zjevení je tedy konkrétní, dějinné setkání lidí s věčným Božím záměrem, jehož plné uskutečnění je z lidského pohledu věcí eschatologické budoucnosti.

(V heideggerovském smyslu vidí Bultmann vlastní základ starosti v omezení života smrtí).

⁸⁸ BULTMANN, *Der Begriff der Offenbarung* (viz výše pozn. 7), s. 6.

⁸⁹ JOHN MACQUARRIE, *Christology Revisited*, London 1998, s. 114; Paul Ellingworth pokládá takové christologické tvrzení za prospěšné pro současnou teologickou a filozofickou diskusi (Paul Ellingworth considers such christological statement as fruitful for the present theological and philosophical discussion): J. MRÁZEK – JAN ROSKOVEC (vyd.), *East and South of Chalcedon. V: Testimony and Interpretation. Early Christology in its Judaeo-Hellenistic Milieu* (FS P. Pokorný). London – New York 2004, s. 287–296.

⁹⁰ H. RICHARD NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, New York 1941, s. 109; k podobnému závěru docházejí Eilert Herms, *Offenbarung V*, v: TRE 25, s. 146–210, zde: s. 201 (Podmínky možnosti zjevení jsou analogické prvkům možnosti všech možných poznání), a COLIN E. GUNTON, *A Brief Theology of Revelation*. Edinburgh 1995, s. 53.

V pohledu „shora“ můžeme dokonce říci, že jinak než prostřednictvím lidských dějin, k nimž patří smrt a strach ze smrti, nemohla být věčná Boží vůle v odcizením charakterizovaných celkových dějinách sdělena. Jde totiž o sdělení pro odpovědné lidi, kteří nemají být žádnou vnější manipulací degradováni na loutky. Spor mezi představiteli konstitutivního pojetí Ježíšovy smrti⁹¹ a představiteli ilustrativního nebo exemplárního pojetí je tím relativizován.

Ježíš může být v tomto smyslu pokládán za zjevení pravého, Bohem zamýšleného lidství. Ve své studii „*Extra Christum nulla salus* – als Grundsatz natürlicher Theologie“⁹² argumentuje Eberhard Jüngel: Chápeme-li Ježíše jako Boží zjevení, máme v jeho učení a jednání praktické měřítko toho, co odpovídá Boží vůli. Jde o dějinně dosažitelné konkrétní kritérium autentického lidství, které lze použít ve všech dobách na všech místech. Všechno, co odpovídá Ježíšovu jednání a učení, odpovídá i Boží vůli. To nám pomáhá k orientaci ve světě a může sloužit jako počátek dialogu s jinými kulturami.

Jüngel si je však vědom toho, že analogie k Ježíšovu jednání jako takové neodhalují důvod, který takovému jednání dává kvalitu autentického lidství, zaslíbení a vnitřní sílu.

2.3.

Paul Ricoeur cítil potřebu postihnout pojem zjevení metodickými kroky reflexe. V křesťanské tradici stojí u kořene problémů se zjevením odcizení, jež v celém svém dosahu představuje křesťanský pojem hříchu. Vědomí hříchu však není všeobecně přítomno.

Možné řešení viděl Ricoeur v analýze řeči biblických svědectví o zjevení, v níž metaforické a poetické výrazy reprezentují jeden rozměr skutečnosti, a sice způsobem, který může být podle jejich funkce věcně analyzován. Je třeba je chápat jako řeč svědectví, jehož hermeneutiku načrtl.⁹³ Analyzoval roli svědectví v právní vědě a ve forenzní řeči hebrejské bible a na tomto základě definoval atributy věrohodného svědectví. S ohledem

⁹¹ COLIN E. GUNTON, *The Actuality of Atonement*. Edinburgh 1988 (podle ALISTER E. MCGRATH, *Soteriology*. V: *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*. Oxford 1993).

⁹² Poprvé se objevila roku 1977, citováno dle týž, „*Entsprechung Gott – Wahrheit – Mensch*“ (BEvTh 88). München: Kaiser 1980, s. 178–192. Zde: s. 186nn.

⁹³ PAUL RICOEUR, *The Hermeneutics of Testimony* (1972). V: týž, *Essays on Biblical Interpretation*. London 1981, s. 119–154.

na roli svědectví v historické vědě bychom je mohli ještě rozšířit. Svědectví se může stát věrohodným, když je dosvědčovaná „věc“ dosvědčena dvěma nezávislými svědky, když svědectví není vynuceno nátlakem či není spojeno s násilím, když může být podrobena kritickému dotazování a když je kongruentní s jinými informacemi vztahujícími se k této věci a tím je umožněno její pochopení. Hovoříme-li o Božím zjevení v Ježíši Kristu, jedná se o interpretaci celého světa v nesouladu jeho harmonie a odcizení.⁹⁴ Svědectví je jediným možným přístupem k základu pravého lidství a k víře, podle níž má budoucnost.

Ani splnění všech těchto podmínek nemůže příjemci svědectví ušetřit rozhodování, stejně jako výpovědi svědků v procesu nečiní rozsudek soudce nadbytečným. Takové „věci“, které jsou dosažitelné jen skrze svědectví a které nemůžeme jednoduše vzít na vědomí, se týkají rozhodujících rozměrů života a horizontů dějin. Zaujetím postoje k dosvědčovanému zjevení, s nímž je spojeno poznání vlastního omezení a přiznání vlastního selhání, dochází člověk k vlastnímu sebezpoznání.⁹⁵

Podle hermeneutiky svědectví je jedinečné zjevení v Kristu dosažitelné svědectvím hraničním případem všech dosvědčených významných skutečností, jež jsou přístupné jen skrze svědectví. Tuto tezi se pokusíme podpořit exegetickými pozorováními.

Jak jsme již ukázali, není generalizace zjevení prvním krokem, jde spíše o dodatečnou reflexi působení svědectví a o zpětnou vazbu životní praxe postavené na svědectví. To, co Ježíšovu příběhu odporuje, se nemůže odvolávat na zjevení. To je negativní důsledek Jüngelovy teze. Zpětná vazba musí v tomto ohledu nastat podle pevných měřítek historické kritiky. Jelikož má zjevení své místo a čas v dějinách, je vzpomínka (*ἀνάμνησις, μνημονεύειν, μνημόσυον*) legitimním způsobem jeho uchování. A historická kritika je moderním nástrojem vzpomínání, paměti.

3.

Právě nabídnuté krajně nedostačující a zlomkovité představení problému mělo sloužit jen jako úvod k našemu malému exegetickému příspěvku. Protože Ježíšovo zmrtvýchvstání bývá často líčeno jako epifanie, a přesto

⁹⁴ PETR POKORNÝ, „Ihr Männer von Athen!“, v: týž a Josef B. Souček, *Bibelauslegung als Theologie* (WUNT 100). Tübingen 1997, s. 87–95.

⁹⁵ Srv. BULTMANN, *Der Begriff der Offenbarung* (viz výše pozn. 7), s. 7.12.

tvoří vrchol zjevovacího dění dosvědčeného v Novém zákoně – absolutního, ke spáse lidí dostačujícího zjevení, může analýza výroků o zmrtvýchvstání a jejich interpretací v raně křesťanské literatuře pomoci k profilování dogmatického pojmu zjevení.

3.1.

Hned na začátku je třeba říci, že zvěst o zmrtvýchvstání je známa především ve své kombinaci s výrokem o zástupné Ježíšově smrti (zemřel – vstal z mrtvých; byl vydán – byl vzkříšen, např. Ř 4,25). Oba výroky měly však původně svůj vlastní „Sitz im Leben“ uvnitř křesťanských sborů, jsou autosémantické, to znamená, že každý je sám ze sebe srozumitelný (srv. Mk 4,45, příp. 1K 11,24 [Ustanovení Večeře Páně] s Ř 1,3–4). Vyšší integrující sílu dokázal výrok o zmrtvýchvstání (vyvšení). Výrok o Ježíšově zástupné oběti chybí v některých důležitých vyznáních (Ř 1,3–4; Ko 1,15–20; Apostolicum). Rozdíl je zřetelný: Podle výroků o Ježíšově zástupné smrti se stal Ježíš důležitým **kvůli** své smrti, ve zvěsti o zmrtvýchvstání **přes** svou smrt: „Byl vzkříšen“ značí nový začátek.⁹⁶ Na výrok o zmrtvýchvstání se budeme muset soustředit.

3.2.

K samotným výrokům o zmrtvýchvstání: jedná se o svědectví těch, kteří se setkali s některými událostmi, jež identifikovali jednoznačně jako důsledky Ježíšova zmrtvýchvstání. Zmrtvýchvstání je tedy přístupné jen nepřímou. Pořadí vypadá asi takto:

Nám nepřístupné: zmrtvýchvstání;

jen skrze svědectví přístupná: vidění/úказы;

prokazatelná: svědectví prvních svědků – písemná nebo ústní tradice „apoštolského“ svědectví – současná víra.

Líčení Ježíšova zmrtvýchvstání jako epifanie před nestrannými svědky se objevuje teprve v nekanonickém Petrově evangeliu.

Existenci vidění/úказů je těžké určit. V Mt 28,16–20 je jedna tradice o vidění/úказu literárně zpracována, přičemž Ježíš je představen jako v současnosti přítomný Pán. Není přítomen ve smyslu znovuoživení (tento motiv se objevuje až později a není konstitutivní), nýbrž ve smyslu nové skutečnosti, která souvisí s Božím dosahem (sláva – δόξα) (Ř 6,4). Tak je třeba vnímat také Pavlovo vidění. Slouží ke zdůvodnění jeho pověření (1K 9,1;

⁹⁶ P. POKORNÝ, *Der Evangelist Lukas als Interpret älterer Bekenntnistraditionen* (NAWG I.2004). Göttingen 2004, s. 3–23.

Sk 9,1–8; 22,6–11; 26,13–18). Příběhy o prázdném hrobě jsou narativními zpracováními velikonoční tradice a jde především o interpretující výroky.

Toto vše vylučuje pojetí zmrtvýchvstání, podle něhož se jedná o zázrak ve smyslu viditelného mirákula – o *ten* zázrak, snad o jediný zázrak, v nějž musí křesťan věřit. Výsledkem zmrtvýchvstání je, že Ježíš je „s námi“ (viz Mt 28,20), on je ten „živý Ježíš“ (TomEv, prolog), on je dosažitelný modlitbou: „Maranatha“ (Náš Pane, přijď!).

Vyznání (svědectví) o Ježíšově nové povelikonoční přítomnosti mezi lidmi, kteří stáli na počátku církve, byla brzy či snad hned o velikonočních uvedena do souvislosti s apokalyptickým zmrtvýchvstáním, jež, podle apokalyptických očekávání, stojí spolu s posledním soudem na konci tohoto a na prahu nového věku. V Ježíšově příběhu byla předjata část eschata. Tím se stalo jasným, že velikonoce otevřely pro všechny lidi nový horizont, že to nebyla pouze věc Ježíšova osobního údělu, jeho individuálního happy endu. V 1Te 1,10 čteme například, že křesťan, který se obrátil k Bohu, se snaží: „...očekávat z nebe jeho Syna, kterého vzkřísil z mrtvých, Ježíše, jenž nás vysvobozuje od přicházejícího hněvu [tj. Božího soudu]“.

Je však velmi pravděpodobné, že apokalyptika nebyla jedinou tradicí, která hrála významnou roli při pojmenování a proklamaci velikonočních zkušeností jako Ježíšova zmrtvýchvstání. Představy o Ježíšovi jakožto o zmrtvýchvstalém Janu Křtiteli (Mk 6,14parr) a víra farizeů ve zmrtvýchvstání (Sk 23,6) dokládají, že zmrtvýchvstání po smrti bylo známou představou.

Velikonoční vyznání je třeba chápat jako svědectví o Božím jednání, neboť výrazy ἠγέρθη, ἐγήγερται předpokládají jako svého činitele Boha (*passivum divinum*), což je někdy nepřímou vyjádřeno: „Bůh... vzkřísil Pána (ἠγείρεν – 1K 6,14; Sk 3,15). To se zjevně předpokládá i při užití slovesa ἀνίστημι (ἀνέστη), protože obě jsou překlady výrazů odvozených od kořene *k-v-m* (viz Mk 5,41n). Výrok o Ježíšově zmrtvýchvstání tedy znamená, že Bůh Ježíše rehabilitoval (ospravedlnil) a vyvýšil⁹⁷ – že Ježíšův život, učení, zvěst, jednání a celý jeho příběh reprezentují Boží vůli v hříšném (odcizeném) světě a v tomto smyslu je Ježíš konečným Božím zjevením, jež má být dále zvěstováno a platí všem lidem.

Poslední, co má v této souvislosti zvláštní význam: Zmrtvýchvstalý „Pán“ (κύριος) je s konkrétním Ježíšem z Nazaretu osobně (ne podle současného „stavu“) totožný: Pavel viděl „bratra Páně“ v Jeruzalémě (Ga 1,19).

⁹⁷ Např. Fp 2,6–11.

Shrnutí: Pozorování zaměřená na počátky christologie zmrtvýchvstání ukázala, že Ježíšovo zmrtvýchvstání není v nejstarší vrstvě svědectví představováno jako mirákulum (epifanie). Ono „jak“ této události, jež bylo nazváno zmrtvýchvstáním, je zastřeno. Ježíšovo vzkříšení z mrtvých potvrzuje svědkům, že Ježíš je uskutečněním Bohem zamýšleného bytí člověka. Jeho nová přítomnost ve zvěstování a ve svátostech je znamením Boží síly, jež působí už nyní v dějinách a jednou, v „absolutní budoucnosti“ bude jednoznačně viditelná.

Pojem zjevení je sice dodatečnou kategorií, avšak odpovídá základnímu zaměření nejstarších literárně fixovaných svědectví.

3.3.

Prvním krokem reflexe, který můžeme sledovat už v Novém zákoně, je, že z Ježíšova zmrtvýchvstání je odvozována osobní naděje. V 1 Te 4,13–18 můžeme sledovat pavlovské zdůvodnění osobní naděje ve smrti na základě Ježíšova zmrtvýchvstání: „Věříme-li, že Ježíš zemřel a vstal z mrtvých, pak také víme, že Bůh ty, kdo zemřeli ve víře v Ježíše, přivede spolu s ním k životu“ (1 Te 4,14; srv. 4,16). Apokalyptické schéma zmrtvýchvstání na konci věků, posledního soudu a proměny je zde prolomeno a pod dojmem velikonoční zkušenosti nově interpretováno.

Z této argumentace se můžeme dovědět, jak se v této souvislosti měnila role tradice o Ježíšově smrti. Nejedná se o to spásné dění, nýbrž o protějšek, fólii zmrtvýchvstání. Tímto způsobem byla integrována soteriologie smírné smrti do christologie zmrtvýchvstání.⁹⁸

Naděje na zmrtvýchvstání lidí je budoucí naděje (Ř 6,1–11; 1 K 15,12–58; 2 K 4,14 aj.).⁹⁹ Z již nastalého Ježíšova zmrtvýchvstání vyplývá zmrtvýchvstání lidí. Současný důsledek Ježíšova zmrtvýchvstání je možnost nového života (Ř 6,4b.6.11), neboť evangelium (po velikonocích se stalo označením velikonočního poselství) je Boží síla (δύναμις), jež vede ke spáse (Ř 1,16): Lidé teď mohou vědět, že to, co Ježíš reprezentuje, má budoucnost, a že ti, kteří ho berou vážně (věří mu), stojí na straně Silnějšího.

⁹⁸ Pavel ve svém učení o ospravedlnění nově interpretoval christologii smírcí oběti, ale v tradicích, které již převzal, je spojení smrt – zmrtvýchvstání doloženo ve výše naznačeném smyslu.

⁹⁹ Ve „velké“ církvi současné pojetí zmrtvýchvstání (Ko 1,12; Ef 2,5n; FilEv NHC II/3,56) nezakotvilo (1K 4,6–13; 2Tm 2,16b–18).

3.4.

Již před Pavlem bylo evangelium o Ježíšově zmrtvýchvstání, podobně jako výrok o jeho zástupné smrti, pokládáno za naplnění zaslíbení Písma (1K 15,3b–4). Pro zmrtvýchvstání bylo obtížné najít důkaz z Písma. Většinou se odkazuje na Oz 6,2, což by však bylo možné jen ve smyslu farizejského výkladu slova. Proto byl později nasazován Ž 16,10 (LXX) (Sk 2,27.31; 13,35.37). Rozhodující bylo v každém případě spojení s ranějšími, písemně fixovanými svědectvími o Božích zjeveních, jež tvoří páteř Písma a jež tak bylo možno považovat za události předcházející zjevení v Ježíši Kristu.

3.5.

Další etapou reflexe velikonočních vyznání je nová představa o Bohu. Bůh Otec je ten, který Ježíše vzkřísil z mrtvých (Ga 1,1). V Ex 20,2 se Bůh představuje takto: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“, v Ř 4,24 nebo v 1 Pt 1,21 čteme, že my jako křesťané věříme v Boha, který Ježíše vzkřísil z mrtvých.

Odtud je to jen krůček k novému určení Božího charakteru: Bůh, který křísí mrtvé (2K 1,9; srv. Sk 26,8; Žd 11,19). To už je úplná generalizace velikonočního svědectví.

3.6.

Bylo nutno vyjádřit, že onen obraz Boha je spolehlivý: Výroky o Ježíšovi jako o jednorozeném Božím Synu (Lk 7,12; J 1,14 aj.) naznačují, že Bůh nemá žádného jiného syna, který by snad mohl zjevit jiný jeho charakterový rys. A současně přišly také výroky o Ježíšově stvořitelském prostřednictví (1 K 8,6; Ko 1,15; Žd 1,3; J 1,3.10; Zj 3,14). Jejich funkcí je vyjádřit, že Bůh své mínění nemění a že to, co se v Ježíšově příběhu stalo zjevným, byla jeho vůle, jíž vznikl již tento svět. To je biblický podklad systematických úvah Eberharda Jüngela, které jsme uvedli v 2.2.

3.7.

Současně se zakotvením zjevení v protologické a eschatologické transcendenci¹⁰⁰ se objevil úsudek, podle něhož má Ježíšův příběh na nižší rovině analogie, které se opakují: „Jestliže pšeničné zrno nepadne do země a ne-

¹⁰⁰ „Ježíšovo zmrtvýchvstání stojí tedy v eschatologické perspektivě (Die Auferstehung Jesu steht also in einer eschatologischen Perspektive)“ – WALTER KASPER, *Jesus der Christus*. Mainz 1978 (7. vyd.), s. 181.

zemře, zůstane samo. Zemře-li však, vydá mnohý užitek“ (J 12,24) nebo: „To, co zaséváš, nebude oživeno, jestliže neumře“ (1 K 15,36). Bez konečného zjevení by nebyl vlastní důvod „malých“ opakovaných konkrétních zmrtvýchvstání v Boží stvořitelské moci, jež se projevuje i v – moderně řečeno – „přírodních zákonech“, rozpoznatelný. Také dnešní lidé jsou tím upozorňováni na svou závislost na skutečnostech, jejichž zakotvení leží mimo lidské působení a dokonce mimo bezprostřední poznání.

Všechny právě uvedené závěry fungují prakticky jako logické rozvinutí teze o Ježíšově zmrtvýchvstání, která je pro křesťany vyznáním a pro okolí hypotézou. Jde o rozvinutí, jehož logická struktura odpovídá chronologickému sledu a jež se může stát předmětem věcných rozhovorů křesťanů s jinými lidmi.

3.8.

Předběžný závěr, který se může týkat rozhovoru s filozofií: Vzhledem k řečenému se zmírňuje často formulovaná otázka, zda Ježíšovo povolikonocní působení představuje jedinečné Boží jednání, či je to „jen“ účinek jeho vystupování. Každý růst semene lze považovat za zázrak a na druhé straně lze i Ježíšovo zmrtvýchvstání považovat za důsledek jeho působení, protože zdroj života je vůči nám transcendentní a on právě vztahem k svrchovanému Bohu Otci a Stvořiteli žil. V tomto smyslu lze svědectví o zjevení pokládat za pragmatický počátek orientace ve světě života. Že dobro (a sice i dobro v očích nevěřících) je při zpětném pohledu uznáváno jako červená nit – hlavní linie příběhu dějin i přesto, že násilí a odcizení mají tak velký vliv, je zaslíbením. Podle svědectví víry je takové působení dobra Bohem zaručeno. Je to zázrak a současně pravidlo, které může být odhaleno jen z pohledu jeho jedinečného uskutečnění, zjevení v Ježíši.

Každé hledání smyslu příběhu a každá snaha o autentické sebepochoopení musí tuto možnost konkrétně zažitě eschatologické transcendence brát vážně a vypořádat se s jejími dějinnými projevy v hebrejsko-křesťanské tradici.

Nový zákon a otázka národa

1. Metodický a věcný problém

Když můj učitel Josef B. Souček přednesl v roce 1939 přednášku „Národ v Bibli“, ověřoval si tím věrohodnost demokratické kritiky Hitlerova nacismu, který již přímo ohrožoval naši zemi, a co horšího – ovlivnil i myšlení a sebestopochopení našich německých bratří a sester v evangelické i katolické církvi v Sudetech. Souček se hned v prvním odstavci¹⁰¹ zamýšlí nad smyslem a metodikou svého počínání. V Bibli nelze hledat „řešení našich dnešních otázek, podrobné předpisy pro naše chování“. Přesto je přesvědčen, že „Je-li nám Písmo svaté pravidlem víry i života, znamená to, že k němu máme jít i o poučení ve všech otázkách... Jde o to, najít základní směrnici a na biblických příkladech si ujasnit, jak může a má vypadat řešení konkrétních otázek, které nikdy nemůže býti hotové, nýbrž musí býti vždy nalézáno a dobýváno.“ Výklad a zejména již výběr určitých textů z Bible může tedy být pomocí při současné orientaci křesťanské církve ve dvojitým smyslu: (a) Lze v něm najít základní směrnici, ale také (b) příklady chování v určitých situacích, které lze definovat jako jisté analogie našeho postavení.

Pochopitelně, Souček předpokládá několik nevyslovených podmínek, které taková práce vyžaduje. Především: Směrnici lze nalézt jen na základě úvahy o struktuře biblického kánonu a o různé roli a závažnosti jeho jednotlivých částí. Většinou jsou vodítkem klasická křesťanská vyznání, někdy i jednotlivé konfese. Má-li však Písmo být inspirací a kritickou normou i samotné vyznavačské tradice, je nezbytné, abychom byli zásadně připraveni i na úvahu o teologii různých okruhů biblické literatury, jednotlivých knih nebo i jejich vrstev, jejich vzájemného vztahu a povaze jejich kongruence.

S tím souvisí i další nevyslovený a Součkovi dobře známý problém, problém dosahu takových zjištění pro okolní, mimocírkevní svět. I ten hledá poučení v minulosti, i když základní směrnici nachází v některé filozofické soustavě a podle ní hledá v historii vhodnou modelovou situace. Pro křesťana je východisko jeho myšlení natolik spjato se svědectvím o určitých udá-

¹⁰¹ JOSEF B. SOUČEK, *Národ v Bibli*, v: *Pro národ posvěcený Bohu*, YMCA Praha 1939, 1–11; citáty v tomto odstavci jsou všechny ze s. 1.

lostech dějin, že soubor jeho klasiků, tj. bible, má celý dějinnou kostru. A křesťanské hledání odpovědi na současné otázky má tak pro okolní svět význam, který je druhou stránkou křesťanského přístupu: Je-li pro křesťana poučení z Bible jistou legitimací jeho postojů, je pro jeho sekulárního bližního autoritou teprve to, že doporučená řešení se opakovaně osvědčila v životě. Věrohodnost toho, k čemu vede Bible, je tak pro okolí jejím doporučením jako starověkého textu s aktuální platností.

V každém případě je naše počínání jen nepřímou biblickou exegezí. Nemůže rekonstruovat celý svět biblických textů, ptá se jen na některé jeho prvky a spěchá je konfrontovat s našimi problémy. Proto zahrnuje jen krátké exegetické segmenty, je jakousi „nedočkavou“ exegezí. Vychází z našeho obrazu světa, našich problémů a zkusnými sondami hledá jejich biblické analogie.

Problém, který k tomu v tomto konkrétním případě vede, je zřejmý: Vztah mezi společenstvím víry a společenstvím národa (nikoli státu). S tím souvisí i ryze sekulární otázka vztahu mezi společenstvím občanů a jejich solidaritou s národem.

Současný pojem národ nabyl svůj zřetelný obsah až v devatenáctém století, v době národních revolucí, v době, kdy oslabení stavovských bariér umožnilo, aby si jednotlivá širší společenská společenství uvědomila svou identitu danou společnou dějinnou zkušeností a většinou i společnou řečí. Někdy se národ stal šifrou pro mocenské zájmy malé skupiny a heslem, které jí získalo alespoň tolik sympatií, aby mohla vytvořit nacionalistickou skupinu, která v její prospěch terorizovala zbytek občanů. To byla situace v Německu, která se nás dotýkala, když J. B. Souček psal svůj článek o národu v Bibli. Roli národa zkoumal na biblickém Izraeli s jeho vědomím poslání, které mu bylo svěřeno Bohem. Zjistil, že sebepochopení Izraele jako Božího lidu je dáno jinými skutečностями, než je „přírodní, krevní princip“.¹⁰² Národní princip není nejvyšší hodnotou, Izrael se stal národem, tj. sociální veličinou se setrvačnou tradicí, tím, že jako sdružení různých

¹⁰² Národ v Bibli, 2; později (1970) Souček v článku „Izrael a církev v myšlení apoštola Pavla“, otištěném původně německy v CV (1971; česky v: J. B. SOUČEK, Teologické a exegetické studie [vyd. J. Roskovec], Praha 2002, 174–184), domyslel to, co naznačil ve svém článku „Národ v Bibli“ před válkou: Dějiny Izraele jako Božího lidu jsou poznamenány stálými zlomy, selháními a opakovanou diskontinuitou nositelů poslání Izraele jakožto Božího lidu. Jen ze slitování Božího se Boží lid obnovuje, a to prostřednictvím nečekaných povolání: žen, cizinců, menšin. Tím se je potvrzuje, že nositelem kontinuity není lid sám, ale Bůh, který v „syny Abrahamovy“ může proměnit i kameny.

skupin ctitelů jediného Boha sloužil Božím zákonům. Základní biblický model národního společenství nemůže proto být oporou nacionalismu.

Ze všech těchto důvodů se nám národ zdál teologicky veličinou druhotnou. Nadto byla v následující době komunismu hodnota národní ideje programově degradována novým rozdělením na kasty (straníky a nestraníky), které v tzv. socialistickém táboře šlo napříč národy. O to větším překvapením byl nový rozkvět nacionalismu, většinou velmi absurdního („nic než národ!“), nebezpečného, odporného a navíc okamžitě využitého i komunisty, kteří ideu národa předtím tak ponížili. Vznik nových národních států je sice především výsledkem touhy po překonání diktatury, ale nový rozmach ideje národa je zřetelný. V Česku zatím, žel, nevedl k vědomému přiznání k českým národním tradicím, ale u vlivné menšiny obyvatel se projevil spíše záporně: v xenofobii a v touze po uchování izolace, která je posílena několika dalšími okolnostmi: jsme národ suchozemců, který se světem není spojen mořem, a jsme zemí, která pozbyla cizím i vlastním přičiněním menšinu židovskou i německou. Tím se uzavřela do sebe a tvoří si o sobě iluze, jak velikášské, tak vyplývající z pocitu méněcennosti, ale velmi často postrádající věcná měřítká. Jako celek jsme národ s nejslabším národním cítěním v celé Evropě. Mnoho Čechů se za své češství stydí nebo je jim lhostejné. Jsme společností unikátní v tom, že o státních svátcích nezdobíme své příbytky státními symboly.

Jestliže se pokusíme doplnit stručně reprodukované výklady Josefa B. Součka o několik dalších pozorování, je to zdůvodněno novou situací a z ní plynoucí nové otázky: V čem spočívá přes všechny výhrady k nacionalismu na jedné a přes odcizení ideji národa na druhé straně pozitivní smysl národa jako nepopíratelného dějinného jevu?

2. „Národ“ v Novém zákoně – relativizace pojmu

Nejbližší obdobu toho, co dnes rozumíme pod pojmem národ, označuje ve většině případů řecký termín *ἔθνος* (hebr. *עַם*), který Český ekumenický překlad vyjadřuje ve Starém zákoně neobvyklým českým slovem „pronárod“. Naznačuje tak, že z hlediska Izraele měl sám pojem *עַם* pejorativní nádech. O Izraeli se většinou mluví jako o lidu – *עַם* (v LXX *λαός*). Je pohled zevnitřku. „Lid“ je sociálním prostředím každého Bohem osloveného Žida. Rozlišení *λαός* – *ἔθνη* (tj. mn. č. od *ἔθνος*) lze sledovat i v Novém zákoně. Například ve Sk 26,23 je lid izraelský [*λαός*] odlišen od pohanů [*ἔθνη*]. V celé Bibli se však opakovaně zdůrazňuje, že povolání Izraele je

skutečně rozhodnutí Boží, ne důsledek kvality vyvoleného lidu: Bůh si z pohanů povolal svůj lid (Sk 15,14; Dt 14,2)

Existence různých národů a jazyků, jak již napovídá její etiologická pověst v Gn 11,1–9 (stavba Babylónské věže), byla chápána jako důsledek hříchu. Je proto pochopitelné, že v Ex 19,6 se o Božím lidu mluví jako o posvěceném (zvláštním) pronárodu (עַם קָדָשׁ; LXX) s nepřehlédnutelným důrazem na to, že vyvolení Izraele není založeno na jeho kvalitách, ale jen na poslání, kterého se mu dostává. V Novém zákoně se s tímto vědomým prolínáním významů i se samozřejmým přejímáním pohanské terminologie setkáváme častěji. Izrael, který odmítá Krista je v J 11,48.50nn (srv. 18,35) označován jako ἔθνος (ČEP – národ), v Lk 7,5 nebo Sk 10,22 se mluví o Izraeli jako o ἔθνος (ČEP – národ i lid) podvědomě v termínech helénistického světa, ve kterém žili jeho čtenáři. Národ označuje ve všech těchto případech kmen či skupinu kmenů spojených společnými tradicemi, zejména náboženskými. Jazyk jistě hrál významnou roli, jak můžeme usoudit na základě vyprávění o letnicích ve Sk 2, ale rozrůzněnost jazyků je vnímána jen jako bariéra komunikace, kterou překonává boží Duch, ne jako něco, co by mohlo přispět k definici jednotlivého národa. Seslání Ducha je nápravou rozdělení odvozovaného od známého biblického příběhu, o němž jsme se právě zmínili. O problém národů tu jde jen nepřímě. Ve skutečnosti běží o to, že letniční proklamace apoštolů byla srozumitelná Židům, žijícím v různých zemích (Sk 2,11), že je tu nová skutečnost, která je s to překonat babylónské zmatení. Čtenáři je již jasné, že jazyk nebude bariérou, která by rozhodujícím způsobem mohla zabrzdit misii.

Tím je naznačen zásadní zlom, naplno vyjádřený v Mt 28,19a: Ježíšovi žáci mají jeho učení předávat všem „národům“ (ἔθνη) a křtít je. Tím mizí hranice mezi Židy a pohaný. Výslovně a radikálně to vyjádřil již dříve apoštol Pavel: „Není už rozdíl mezi Židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou“ (Ga 3,28; srv. 1K 12,13). V době, kdy vzniklo evangelium podle Matouše, napsal Pavlův žák v epištole Koloským 3,28, že přijetím křtu („oblečením nového člověka“) mizí rozdíly mezi Židem a Řekem, obřezaným a neobřezaným, barbarami a Skythem, otrokem a svobodným. První dvě dvojice vyjadřují totéž, třetí není zcela jednoznačná. Barbaři byli opakem řecky mluvících a vzdělaných obyvatel Římské říše, Skythové (souhrnné řecké označení pro kmeny sídlící na sever od Černého moře) platili za nejdivočejší barbary.¹⁰³ Třetí dvojice tedy naznačuje rozdíly, které

¹⁰³ V Českém ekumenickém překladu (ČEP) proto proto čteme: „...barbar, divoch, otrok...“

panují i mezi barbary. A ty jsou také překonávány „v Kristu“. Tedy nejen rozdíl mezi Izraelem a pohany, ale rozdíly mezi jednotlivými pohanskými národy jsou relativizovány z hlediska víry.

Často se připomínají obrazy nového věku z knihy Zjevení, podle nichž se národy budou sklánět před jediným Bohem a Bůh bude jejich králem (Zj 15,3a), národy budou žít jeho světle a před Bohem a Beránkem se shromáždí jejich sláva a čest (Zj 20,4.6). Ale ani tady nespočívá důraz na hodnotě národních tradic, které by došly naplnění v Kristu a ve své rozmanitosti byly ozdobou Božího království. Jde jen o to, že i pohané uznají pravdu a jedinečnost Boha, který se zjevil v Ježíši, a nebudou mu odporovat.

Teologicky nelze bohatství národních tradic a jejich využitelnost ve službě sblížení mezi lidmi, ve službě evangelia, popřít, ale biblické texty tuto skutečnost nijak netematizují. Je pravda, že na konci starověku a na počátku středověku vznikaly překlady Bible do národních jazyků a Bible sama tak přispívala k rozvoji národních kultur. Ještě i staroslověnský překlad bychom snad mohli zahrnout do této první, předreformační vlny. Bible tak skutečně stojí u kořenů mnoha národních kultur. Ale je to jen význam nepřímý, druhotný. Stejně důvody, tj. sdělit srozumitelně evangelium všem lidem, vedly v době Nového zákona k tomu, že první křesťanští autoři využili řečtiny jako mezinárodního jazyka, který jim umožnil rychlou misi a překlenul rozdíly mezi národními jazyky. Apoštol Pavel se před cestou do Říma neučil latinsky a římským křesťanům psal řecky, podobně jako psal řecky do Galácie. Řecká kultura ostatně pronikala často i tam, kde se ještě držely kmenové či národní jazyky. Lykáónsky oslavovaly v Lystře zástupy Barnabáše jako řeckého boha Dia a Pavla jako Herma (Sk 14,11–13).¹⁰⁴

Prakticky se to, co bychom dnes označili jako rozdíly mezi národy, jevílo v biblické době a v očích biblických autorů jako rozdíly mezi stylem života, mezi kulturami. Ženu, která Ježíše prosila o vyléčení své dcerky, charakterizuje evangelista Marek slovy, že to byla Řekyně, Syrofénickanka rodem. „Řekyně“ určuje její kulturní prostředí (mluvila řecky a byla vychována v řecké kultuře) a patrně i to, že nebyla Židovka.¹⁰⁵ „Syrofénickanka“ je spíše označením jejího sociálního postavení než její národnosti. Byla fénického původu, snad znalá i féničtiny, i když psát a číst se naučila řecky. Nebyla však africkou Fénickankou, ale syrskou, z oblasti původních bohatých fénic-

¹⁰⁴ Lykáonie patřila administrativně k provincii Galácii.

¹⁰⁵ V ČEP: „pohanka“.

kých měst Týru nebo Sidónu. Jejich životní úroveň nápadně převyšovala úroveň sousední Galileje.¹⁰⁶ Národnost v našem smyslu nebyla tedy rozhodující skutečností. A to ani teologicky ani prakticky.

3. „Národ“ v Bibli – přece jen mimořádně závažná skutečnost

Jestliže víra relativizuje rozdíly mezi Židy, Řeky, Skythy a ostatními barbary, je to přes všechnu její relativizaci přece jen závažná skutečnost. Tak závažná jako bylo překonání rozdílu mezi svobodným občanem a otrokem nebo dokonce jako (v tehdejší patriarchální společnosti) rozdílu mezi mužem a ženou. To plyne z výroků apoštola Pavla, které jsme citovali v minulém oddíle. Že překonávání takových rozdíků nebylo snadné, lze usoudit z těch míst evangelijních tradic, v nichž se mluví o Židech a Samařanech. V podobenství o milosrdném Samařanu (Lk 10,25–37) riskuje Samařan pro zraněného Žida život (lupiči, kteří jej zbili, mohli být nedaleko) i kulturní čistotu (Žid byl polomrtvý [V. 31], a tak nemohl vědět, zda se nedotýká mrtvol). Moc evangelia se i v tomto případě projevuje především v překonávání národnostních hranic.

Zvláštním problémem je misijní poslání vzkříšeného Krista jeho žákům v Mt 28. Výrok, který doslova zní „...učíte ucedníky všechny národy...“ (V. 19),¹⁰⁷ znamená s největší pravděpodobností, že se předávání Ježíšova učení od člověka k člověku a křtění má týkat lidí všech národností.¹⁰⁸ Protože však Matouš již v kap. 25,32 mluví o shromážděných národech, nelze zcela vyloučit, že měl na mysli i něco dalšího: ovlivnění národních kultur Ježíšovým učením. Jistě by to byl jen nepřímý důsledek misie, protože oba výroky jsou okamžitě vztaženy na jednotlivé lidi. Mt 25,32 čteme „je“ (ř. αὐτούς) – zájmeno 3. os. množného čísla mužského rodu, ne neutra, jak by to muselo být, kdyby šlo o oddělování národů. Stejně je to v Mt 28,19: „křtíte je“ (αὐτούς, tj. lidí, ne národy. Jisté je jen to, že evangelista vidí každého člověka jako člena národního společenství a že přicházející nový věk bude nutně zahrnovat i duchovní integraci národních tradic.

¹⁰⁶ Viz G. THEISSEN, *The Gospels in Kontext*, Edinburgh 1992 (překl. z němčiny), 61.

¹⁰⁷ Překlad Pavla Jartyma z D. J. HARRINGTON, *Evangelium podle Matouše (Sacra pagina)*, Kostelní Vydří 2003, 444.

¹⁰⁸ Stranou ponechávám otázku, zda jsou zahrnuti i Židé, srv. Harrington, 445.

Skutečným překvapením je však Pavlův výrok z Ř 9,3. Po slavnostním oddíle o neotřesitelnosti Kristovy lásky, který má podobu řetězu jednotlivých výroků, podle nichž Kristova žába nic nemůže odloučit od Boží lásky v Kristu Ježíši, přichází věta, v níž apoštol vyjadřuje svůj zármutek nad Izraelem. Ze souvislosti (V. 3) poznáváme, že zdrojem zármutku je odloučení Izraele od Krista – to, že Židé se ke Kristu nepřiznali jako ke svému Mesiáši. Nečekaná je Pavlova reakce: Přál by si sám být proklet a odloučen pro Krista za své bratry. To, co je jeho potěšením v životě i ve smrti, by obětoval pro záchranu Izraele. Obětoval by všechno to, co chápeme jako nejhlubší motiv příklonu ke Kristu, stručně jako „spasení“. Je to tak nečekaně radikální, že mnoho exegetů to pokládá za hyperbolu, za výrok, který není míněn doslova. Pavel mluví tak, jako by na sebe chtěl vzít roli Kristovu, který se stal prokletím (κατάρα), aby před Božím soudem zachránil ostatní (Ga 3,13). Je to vyjádření Kristova významu, které navazuje na hymnus o „Služebníku Hospodinově“ z Iz 53. Pavel tu chce „být proklet (ἀνάθεμα) a (tak vzdálen) od Krista (ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ) ve prospěch (ὑπέρ) svých bratrů, svých tělesných soukmenovců“ (Ř 9,3). Má v tomto ohledu důstojného předchůdce, jímž je sám Mojžíš. Když se izraelští na poušti začali klanět zlatému teleti, ptal se podle Ex 32,32 v modlitbě: „Můžeš jim ten hřích ještě odpustit? Ne-li vymaž mne ze své knihy, kterou píšeš“. Pavel však situaci ještě vyhrocuje tím, že záměrně kontrastuje předchozí „...ani smrt ani život... nedokáže nás odloučit (χωρίσαι) od lásky Boží, která je v Kristu Ježíši“ (8,38a a 39b) s výrokem, podle něhož chce tentýž pisatel a apoštol být proklet a (tak vzdálen) od Krista. První výrok vlastně relativizuje druhý. Provokativní rouhavost výroku má proto zřejmě především rétorickou funkci: má připravit půdu pro výklad o trvalé roli Izraele, jehož zvláštní dějinné poslání není jeho odmítnutím Ježíše zrušeno (9,4–29; srv. 3,1–4). Pavel se tedy hned vlastně opravuje a upozorňuje čtenáře na to, že Izrael nepřestal být Božím lidem (9,4–5). Radikální slova byla tedy vyprovokována vzpomínkou na konkrétní lidi, na „bratry“ – na jednotlivé tělesné (κατὰ σάρκα – v. 3) „soukmenovce“ (συγγενεῖς),¹⁰⁹ kteří mu přicházeli na mysl. To, že šlo o Židy zvýšilo jeho trauma z přítomného oddělení. Ale zásadně jde o „soukmenovce“, tedy příslušníky stejného etnika, stejného „národa“. Strízlivě vyjadřuje to, o čem mu šlo na začátku 9. kapitoly, v Ř 10,1.

V tomto světle se ochota obětovat za záchranu těchto lidí své vlastní spasení, jeví jako skutečnost, která význam národa nečekaně zdůrazňuje. Pravda, ze souvislosti je jasné, že obětovat své spasení je jen jakási

¹⁰⁹ ČEP tu má nepřesně „lid“.

„nemožná možnost“ a srovnání s dnešním pojmem národa není přesné, jde jen o jistou analogii. Obdobu národa v novozákonní době nelze dost dobře určit. Jedno však je jisté: Je tu však přece společný jmenovatel: lidé, kteří jsou Pavlovi blízcí (srv. Ř 13,9; 15,2), jeho bližní, které miluje podle Ježíšova přikázání lásky (Mk 12,30par). Jsou to ti, kteří představují tradici, z níž vyrostl a na jejímž pozadí musí vyjádřit i to, co jako Kristův svědek přináší nového. Definice takové skupiny bližních se mění a pojem národ má dnes další rysy a funkce, které jsou příznačné jen pro jeho novověkou podobu. Ale to, že jde o skupinu „bližních“, které si apoštol nevybral, trvá i dnes. Z tohoto biblického hlediska lze lépe pochopit fenomén národa a z tohoto hlediska lze také korigovat současné představy o národě, které vycházejí z ideologie nacionalismu a nehledí na konkrétní blízkost k lidem, za jejichž životy tak neseme spoluodpovědnost.

Od imperativu právního řádu k současnému globálnímu uznání lidských práv

1. Od právního problému k metafyzice

V tomto svém příspěvku navazuji na významný příspěvek prof. Pavla Holländera „Konstruktivní metafyzika“ aneb imperativ nezměnitelnosti ohniska ústavy.

Zdánlivě ryze právní problém změny ústavy (zkrácení volebního období) se P. H. stal východiskem k úvaze o povaze autority ústavy a skutečnosti, od níž lze tuto autoritu odvodit. Problém je, že „materiální ohnisko“ ústavy nemůže být předmětem revize, nemůže být změněno parlamentem, ústavadárci a v zásadě zřejmě ani těmi, kdo jim k práci na ústavě dali mandát. V ústavě ČR je to vyjádřeno článkem 9/2 („Změna podstatných náležitostí demokratického právního státu je nepřipustná.“)

Ptáme se, proč autorita Ústavy, kterou po právní stránce střeží Ústavní soud, nabývá moci nad těmi, kdo ji zformovali. Historicky byl takový nárok odvozován od Boha. To právu propůjčovalo autoritu. J. H. to přesvědčivě dokládá, aniž by příliš zdůraznil, že církev, která boží nárok institučně reprezentovala, právě demokratickému právu toto posvěcení dlouho odpírala. Historický pohled je jistou pomocí při pochopení současné situace, kdy na jedné straně evropské právní vědomí předpokládá nezměnitelnost materiálního hlediska demokratických ústav, ale kdy se patrně ve většině ústav zemí EU nemluví výslovně a jednoznačně o jeho heteronomním zakotvení. Je to celkem pochopitelné řešení v situaci, kdy velká část Evropanů se ke křesťanství nehlásí, takže ústavní formulace naznačují jen otevřenost práva vůči blíže nedefinované vyšší instanci. J. H. mluví v této souvislosti o „přirozenoprávním korelátu moci“, který Ústava ČR uznává tím, že její součástí je Listina základních práv a svobod, v jejíž preambuli se uznává neporušitelnost přirozených práv člověka.

Lidská práva, o nichž se v Listině mluví, jsou zřejmě „přirozená“ v tom smyslu, že platí pro všechny lidi. Jen s výhradou můžeme přirozené právo pojímat ve stoickém smyslu jako to, co se projevuje v lidském svědomí. J. H. mluví o přirozenoprávním korelátu, který lze jinak označit jako metafyzický korelát a řečí ústavy SRN „überpositives Recht“.

Zde začíná moje úvaha, která na tezi J. H. volně navazuje, naznačuje

řešení příbuzného, ale v zásadě nového problému, a jak věřím, nebude koncepci J. H. odporovat.

2. Nepřirozenost přirozených lidských práv

Upozornil jsem na to, jak J. H. ve svém příspěvku rychle opustil pojem přirozeného práva, který v novověké filozofii bývá odvozován od Kantova *apriori* z „Metafyziky mravů“ („Metaphysik der Sitten“). Skutečnost, že Listina lidských práv a svobod pojem přirozeného práva deklarativně připomíná jen v preambuli a v dalším textu jej vlastně stále interpretuje, je sama svědectvím toho, že jde o pojem dějinně zatížený. Důvodů k opatrnosti při jeho užívání je několik, ale dva jsou základní.

Především přirozené vědomí o nadřazeném zdroji autority práva mu nepropůjčuje žádnou „vrozenou“ dějinnou autoritu srovnatelnou s účinností vrozených pudů u zvířat. Hrozné války a především dvě nelidské diktatury 20. století ukázaly, že miliony lidí mohou jednat proti tomu, co jim našeptává jejich svědomí.

Druhý důvod jsem již naznačil. Je jím skutečnost, že přirozená práva se vyvinula v dějinách a prosazovala se proti jiným postojům jako něco nového a nepřirozeného. Argumenty pračlověka Janečka proti humanitním novotám v Apokryfech Karla Čapka to vyjadřují hutnou literární zkratkou.

Proto J. H. u termínu přirozená práva nezůstává a přijímá Alexyho tezi o „konstruktivní metafyzice“, a to jako její racionální zdůvodnění s. 14).

3. Racionality přirozených lidských práv

Racionální zdůvodnění znamená v tomto kontextu předně, že jde o jediné logické zakotvení práva, které i v demokratické společnosti zakládá svrchu již připomenutou otevřenost nejvyššího zákona a vystupuje jako protějšek lidí, stran a společenských sil (*vires*). Tvorbu základních právních norem nelze proto chápat jako jakési lidské *creatio ex nihilo*, ale jako hledání výrazu pro to, co takovému úsilí dává šanci na úspěch, co je jeho „zaslíbením“.

Jde tu však i o racionalitu dějinně ověřitelnou, i když jen pohledem zpět (*a posteriori*). Lze totiž doložit úspěšnost tendencí a institučních forem lidského soužití, které otevřenému základu práva odpovídají. Zhroucení

dvou velkých totalit v minulém století je korunním svědectvím pro tuto tezi, i když pohled na současnou situaci jí příliš nepodporuje. I v současnosti, kdy se může zdát, že teroristé a tuneláři budou mít vždycky náskok před slušnými lidmi a mravní vědomí zůstane výsadou těch, kdo končí na okraji dějin, je možno v dějinách sledovat i jiné síly. Skeptické pohledy na současnou společnost, které předpovídaly její blízký rozklad, se objevují od počátku dějin. Klasik římské literatury (Ovidius) byl přesvědčen o tom, že věrnost a právo ctil (*fidem rectumque colebat*) jen dávno zaniklý minulý zlatý věk (*aetas aurea*). Podle toho by mělo lidstvo již dávno zaniknout. Že nezaniklo, je z hlediska běžného názoru, který se domnívá, že je realistický, zázrak, před nímž zavíráme oči. Ve skutečnosti je obraz docela jiný. Osu dějin tvoří humanisté, kteří právo prosazovali za cenu obětí. Ti reprezentují autentické lidství a vítěznou sílu. Uznávat zdroj práva jako nezpochybnitelný protějšek znamená tedy stát na straně, které patří budoucnost, imperativ nezaměnitelného hlediska demokratických ústav jako institutů střežících základní lidská práva nefunguje především jako morální apel, ale je třeba na něj hledět jako na odkaz k dění, které má nepodmíněný základ. Naznačuji tím svůj mírný odstup od pojmu „metafyzický“, protože se skutečností, jejíž je nepodmíněnost základního zákona součástí, se setkáváme uprostřed dějin (ne v dějinách jako celku, ale v jejich části, kterou lze definovat jako „zjevení“). Jde o skutečnost, která má své dějinně odstupňované etapy (prostředníkem zaručujícím základní lidská práva byl ve středověku panovník, dnes jím je demokraticky zvolená vláda) a její dovršení (její eschatologie) má svůj otevřený rozměr. Bible jej vyjadřuje klasickou metaforou vzatou opět z forensní oblasti: poslední soud a království Boží.

Vztah ke zdroji práva je tedy vztahem důvěry (křesťansky „víry“), která se angažuje v dějinách. Může se účinně angažovat právě proto, že se na právě popsaný náskok toho, co zakládá materiální ohnisko práva, může spolehnout.

Ne mravní zvrácenost současného lidstva, která je přece jen menšinovým jevem, ale nedůvěra a s ní spojená nejistota, že to, co nám napovídá mravní vědomí, má dějinnou budoucnost, je největším nepřítelem současného lidstva. Ti, kteří tvrdí, že my, slušní lidé, v soutěži s darebáky vždycky prohrajeme, protože jsme slušní, jsou mnohem větším nebezpečím pro spravedlnost, nežli ti darebáci, protože svou důvěryhodností svedou mnoho nevinných. Právo stojí na svém protějšku, který samo svou vnitřní strukturou předpokládá. Jeho prosazování není věcí morálních apelů, ale pragmatické orientace v dějinách.

Božena Komárková napsala závažné studie o lidských právech. Ukazuje, že ideje osvícenství a francouzské revoluce, od nichž se lidská práva běžně odvozují, byly především ovlivněny stoickou myšlenkou rovnomocnosti jednotlivců ve vztahu ke kosmu a současně dědictvím francouzského státního absolutismu s jeho nivelizujícími tendencemi. Tato nevyváženost se zřetelně projevila v novověkých sociálních hnutích vrcholících marxistickým socialismem. Novověká idea lidských práv byla více ovlivněna dokumenty vzniklými za vzpoury amerických osad proti mateřské Anglii, které formulovaly nezadatelnou osobní i politickou svobodu jako důsledek života „před tváří boží“ (Virginská deklarace 1770). Lidská práva jsou proto osobní a nelze je „naturalizovat“ ani spiritualizovat. To je základ, který byl postupně domyšlen do nových důsledků.

Jestliže je tento základ v Deklaraci všeobecných lidských práv přítomen jen nepřímou, neznamená to, že křesťané by měli usilovat o to, aby v tomto textu byl výslovně uveden Bůh. To by byl diktát a ne svědectví pro okolní svět. Otevřenost nepodmíněného protějšku, o niž se opírá lidské právo na svobodu, je pro současníky autentická jako problém, jako otázka. K stabilizaci společnosti mohou křesťané přispět jen věrohodností svého života a svého svědectví.

* * *

Několik studií k tématu pro ty, kdo se problémem hodlají blíže obírat:

- R. ALEXY, Menschenrechte oder Metaphysik? Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/2004, 15–24
- L. HEJDÁNEK, Lidská práva a filosofie, KR 65 (1998), 148–153.
- TH. HOPPE, Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität, Stuttgart 2002
- S. KÖNIG, Zur Begründung der Menschenrechte, Freiburg – München 1994
- B. KOMÁRKOVÁ, Původ a význam lidských práv, Praha 1990
táž, Lidská práva, Heršpice 1997
- A. SABERSCHINSKY, Die Begründung universeller Menschenrechte, Paderborn 2002
- J. S. TROJAN, Idea lidských práv v české duchovní tradici, Praha 2002

Rané křesťanství a politika

(Dějinný vliv a vnitřní předpoklady)

1. Úvodem

Zkoumání sociálního a politického potenciálu raného křesťanství nám pomůže pochopit kulturní a společenský vývoj Středomoří a Evropy od pozdní antiky až po vznik moderních demokracií.

Politický vliv rané církve byl nepřímý a za tehdejších poměrů zcela specifický, zakotvený ve veřejném vystoupení a učení Ježíše Nazaretského, v povelikonoční zkušenosti jeho stoupců a v jejich schopnosti teologické reflexe.

Nepřímý charakter křesťanského vlivu v prvních dvou stoletích znamená, že křesťané ovlivňovali společnost tím, že jejich obce vytvářely nové modely vztahů, které jejich okolí mohlo přebírat. Církev byla společností ve společnosti a tím své okolí inspirovala i provokovala. Kromě zřetelného přiznání ke Kristu měli křesťané jen několik společných konkrétních instrukcí pro chování v židovské a pohanské společnosti, do níž vstupovali jako nový prvek. Komplexní politické projekty vznikly až na konci starověku. Zahajuje je Augustinovo dílo o Boží obci (*De civitate Dei*), jímž nová etapa křesťanského působení v dějinách začíná. Nebylo to však jediné možné domyšlení starších impulzů, na něž se nyní soustředíme.

Až do sklonku prvního století patřila většina Ježíšových stoupců k synagoze. Již ve třicátých letech je však okolí rozeznalo jako zvláštní skupinu – Kristovce (Χριστιανοί; Sk 11,26) a před koncem prvního století se to stalo jejich vlastním sebeoznačením (Sk 26,18; 1Pt 4,6).

2. Význam dějin

Zvláštním rysem křesťanství je jeho soustředění na osobu Ježíšovu. Je uctíván jako Mesiáš (Kristus) a dostává se tak do blízkosti Boží: Řecké slovo κύριος (Pán) užívali Židé mimo jiné jako opis Božího jména (tetragramu) a Ježíš se dokonce stal adresátem modliteb (μαράνα θά – Přijď, náš Pane! 1K 16,22), a to i přesto, že křesťané dobře věděli, že byl člověkem, a Pavel píše, jak v Jeruzalémě navštívil jeho bratra Jakuba (Ga 1,19). Význam

Ježíšův vyjadřovali různými způsoby. Ztotožnili ho s apokalyptickým Synem člověka a jeho nové působení po velikonocích chápali jako začátek apokalyptického vzkříšení a anticipaci nového věku, který bude otevřen posledním soudem (1Te 1,10). Důležitou roli hrálo pojetí jeho smrti jako oběti za lidské hříchy. Na počátku druhého století však Ignatios z Antiochie vytvořil teologický koncept jeho vystoupení jako zjevení Božího (φανέρωω – Magn 8,2). Znamenalo to, že Bůh se zjevuje nepřímou v příběhu dějin. Nikoli dějin jako celku, ale v jejich konkrétním úseku, v místě a čase spojeném s Ježíšem. To slouží jeho svědkům k orientaci v tom, co v dějinách odpovídá Boží vůli a co je odcizením, hříchem. **Tím dějiny nabývají zvláštní význam.**

Ve skutečnosti se tu jen dovršuje tradice zjevovatelských vyprávění z židovské bible (Zákona a Proroků), která také umožňovala zhodnocení situace v dějinách.

Svědkové takových zjevení stejně jako jejich pozdější vypravěči nebo zapisovatelé nejsou pro své poznání zakladatelského „mýtu“ nijak mravně privilegováni. Musíme přiznat, **že vědomí vyvolení bylo u některých svědků Božího zjevení v židovské i křesťanské tradici vnitřním nebezpečím.** Obranou proti takovému vědomí duchovní nadřazenosti byla vyprávěná svědectví ze Zákona a Proroků o porážkách Izraele způsobených jeho vlastním selháním (deuteronomistická tradice); také evangelia nezastírají selhání Ježíšových žáků (učedníků). **Byla to tato realistická a sebekritická (kající) tradice svatých textů (Písma), která křesťanům umožnila realisticky uvažovat a komunikovat s okolím.**

3. Ježíšovo učení a kázání: zaslíbení a vize

Sebekritická deuteronomistická tradice biblického pohledu na dějiny vrcholí Ježíšovým učením, které zavrhuje ideu království Božího jako vnitrodějinné skutečnosti. Jeho království Boží (Boží vláda) je eschatologickou skutečností, přichází na konci věků. I když do dějin zasahuje a je „blízko“ (Lk 10,9), v Ježíšově příběhu vstupuje do dějin, přichází k nám (Mt 12,28parr [Q]) z budoucnosti, ne historickým vývojem, řekli bychom, že jde o advent (*adventus*), jehož cílem je nastolení nového věku ve všem stvoření (Mk 4,30–32par). „Věřit“ znamenalo pro Ježíše vzít vážně tuto nenásilnou moc Božího království jako vítěznou sílu dějin, kterou nelze nikdy zcela potlačit a jejíž zaslíbení se vztahuje i na protivníky (Lk 6,27par [Q]).

Ježíšova víra (spolehnutí na Boží zaslíbení) byla spojena s celostnou vizí vyjadřovanou souborem metafor a podobenství: taková vize je nutným předpokladem pro mobilizaci sil v dějinách.

Politický ohlas jeho učení potvrzuje skutečnost, že byl odsouzen jako davidovský král – Mesiáš (Mk 15,26), a to i přesto, že roli politického mesiáše nikdy nepřijal (Mk 8,29.33). Za projev mesiášské autority mohla však být pokládána jeho radikální relativizace některých předpisů Zákona (Mk 7,14–23par) i samotného chrámu (Mk 14,58; 15,39), patrně ve srovnání s eschatologickým chrámem, který očekávali proroci (Ez 40–47), nebo s vizí bezprostřední Boží přítomnosti mezi lidmi (Zj 22,21). Kontroverzní bylo jistě i to, že zaslíbení království Božího vztáhl také na pohanské národy: „...mnozí od východu i západu přijdou a budou stolovat s Abrahamem... v království nebeském; ale synové království budou vyvrženi ven do tmy“ – Mt 8,11–12par (Q). **Tento inkluzivní charakter Ježíšovy vize se stal rozhodujícím předpokladem křesťanského vlivu v dějinách.** Dosud působí jako impuls k obnově církve a dosud jej odmítají všichni fundamentalisté a ti, kdo víru interpretují jako ideologii.

Největší tíha Ježíšovy smrti je v nesplněném očekávání brzkého příchodu království Božího. Ježíš jeho nastolení očekával ještě za doby svého života (Mt 10,23) a jen hluboký vztah k Bohu jako Otci („Bože můj...“) jej zachránil od naprostého zoufalství („proč jsi mne opustil“ – Mk 15,34par). Tuto krizi nesmíme zastítnit a musíme ji tematizovat, abychom pochopili, proč se Ježíš i přes toto selhání vlastního odhadu a následné zklamání mohl stát tak klíčovou postavou lidské naděje. Není to snadná otázka. Jisté je, že **nejspolehlivěji můžeme dějinné projekty testovat tím, že zkoumáme, proč a jak přežily svou vlastní krizi.** Jinak řečeno: Jak se zachovaly ve chvíli, kdy ti, pro něž jsou určeny, byli bezmocní a pasivní. Jen takové projekty mohou ve vhodných chvílích také trvale mobilizovat lidskou aktivitu. Křesťanský projekt prochází dějinami a stále se obnovuje proto, že tímto testem prošel hned na začátku.

4. Velikonoce: Evangelium jako společenská síla

Ježíšovi první povelikonoční stoupenci byli Židé a jejich programem byla, podobně jako u Ježíše, reforma Izraele. Na rozdíl od Ježíše však vycházeli z toho, že Ježíše výslovně vyhlásili za krále nového věku, To byla odvážná inovace, která jen nepřímou mohla navázat na Ježíšovo vědomí jedinečného poslání. Ze zvěstovatele se stal zvěstovaný a eschatologické očekávání se

rozštěpilo na dva póly. Již je známo, kdo je Mesiášem a jaká je jeho povaha, nový věk pokoje a spravedlnosti však dosud nenastal. J. B. Souček to nazval „rozdvojenou eschatologií“, a Americe se dnes mluví o „teleskopické eschatologii“. Jde o inovaci, kterou vyvolala velikonoční zkušenost: Ježíšovi stoupenci prožili po velikonočních novou přítomnost svého učitele, která je posilovala nesrovnatelně více než vzpomínka na jiné postavy minulosti. Ježíšovo působení se po ukřižování znásobilo. Začal znovu působit jako subjekt, který získává vliv na nové lidi.

Většina křesťanů tuto zkušenost s Ježíšem vyjádřila výrokem o jeho „vzkříšení“. Šlo o metaforický výraz, protože nešlo o vzkříšení z mdlob ani o resuscitaci. Šlo o nový začátek. Neviděli v tom ojedinělý zázrak ve smyslu mirákula, ale to, čemu se, jak jsme již pověděli, od druhého století začalo říkat „zjevení“. Na rozdíl od zjevení jako apokalyptického literárního žánru šlo o „zjevení“ ve věroučném smyslu, o odhalení nejhlubší povahy veškerého dění v přírodě a v dějinách, zejména toho, které se týká lidí, jejich naděje a projektů. Ježíšův příběh začal být chápán jako naplnění dějinného pohybu, o němž mluvil Zákon a Proroci, ano, Ježíš byl prohlášen za prostředníka stvoření, jehož povaha dává smysl celému pohybu veškerenstva. **Především to znamenalo, že Bůh, který vzkřísil Ježíše, je ručitelem moci a konečného vítězství všech sil, které odpovídají tomu, co reprezentoval Ježíš:** každý křest předjímá a zaslubuje křtěnci nový život s Kristem (Ř 6), každé žně ukazují, jak základem života je Boží stvořitelská síla, která dává vzrůst zrnu v stéblo a klas. Je to ta síla, s níž musíme na rovině dějin počítat, abychom pochopili proč nakonec běh dějin určují bezbranní učitelé a myslitelé a proč se pomocníci chudých a nemocných stávají trvalou a nesporně se prosazující silou dějin, schopnou čelit náporu číselně mnohokrát silnějšího zla a odcizení. Velikonoční víra ve vzkříšení v sobě zahrnuje jistotu, že Ježíšův příběh je vrcholným projevem tohoto pohybu, zárukou jeho konečného vítězství a klíčem k pochopení jeho smyslu. To není žádný vyčerpávající nárys křesťanského učení o záchraně člověka (soteriologie), je to jen určení místa, z něhož musí naše reflexe vycházet.

O dějinách jako celku nedovedeme uvažovat, protože jsme jejich součástí. Židovská a křesťanská tradice se s tím vyrovnávají tím, že předjímají Boží soud a konec dějin (2K 5,10). **Dějiny tak přestávají být změtí dobrého a zlého a stávají se prostorem boje proti odcizení s jediným vítězem.** Proto mohl apoštol Pavel chápat utrpení křesťanů jako porodní bolesti nového věku (Ř 8,18). To je základ politického působení evangelia.

Základní politický přínos raného křesťanství nespočívá v žádné nové politické taktice (model politické strany). Z této oblasti můžeme od prvních křesťanů převzít jen několik prvků. – Víc prvků raně křesťanských struktur odpovídá modelu hnutí, které může sjednotit více skupin a spojovat nebo následně užívat více způsobů působení. – Horizont, který motivuje působení křesťana v dějinách, však přesahuje dějiny a zakládá především společný postoj k životu. V tom si uchovává základní kontinuitu, ale je také otevřený k novým interpretacím, což církev často podceňovala i potlačovala. Přesto se tato tendence nepřestává projevovat, vyvolala reformy i reformace a dala církvi schopnost přežít řadu krizí.

5. Sociální struktury a jejich teologický smysl

Řekli jsme, že křesťané původně žili v rámci synagogy jako zvláštní frakce. Často však byli trestáni jako heretici a začali se proto častěji shromažďovat v „domech“ (οἶκος) – v domácnostech zahrnujících tři generace rodiny, služebnictvo, otroky, klienty a hosty. Často byl křesťanem sám pán domu, římském pojetí *pater familiae* (např. Ř 16,3–4), ale stávalo se, že ve svém domě toleroval křesťanské společenství, i když sám křesťanem nebyl (Ř 16,10b.11b). Tak se **Ježíšovi stoupenci šířili v nejnižší a základní rovině společnosti**. Rozhodující sociální skupinou křesťanského hnutí (vznikající církve) bylo však spojení více domovních společenství v místní křesťanské obci – 1 K 14,23. Její řecké označení (církev, ἐκκλησία) přešlo již koncem 1. století na celé křesťanské hnutí. V takových shromážděních slavili večeři Páně (eucharistii) a křtili neofyty. Problém byl s prostorem pro jejich sejití. Scházeli se ve větších domech bohatších patronů, ale často zřejmě i v najatých místnostech.

Protože za Mesiášův lid se pokládali Židé, „dětí Abrahamovy“, cesta mezi Ježíšovy stoupence, pozdější církve, vedla přes židovství, tedy přes obřizku mužů. Po kompromisních řešeních tohoto problému (tzv. apoštolský dekret) **přišel apoštol Pavel (Pavel z Tarsu) se zásadním řešením: za děti Abrahamovy prohlásil všechny, kdo věří Bohu Abrahamovu (konkrétně v tom, jak se projevil v příběhu Ježíšově) tak jako kdysi Abraham, když mu byla sdělena slavná zaslíbení (Ř 4). To umožnilo integrovat do církve bývalé pohany a současně v ní uchovat židovské dědictví – židovskou Bibli, později nazvanou Starý zákon. Tento přístup se prosadil v širších křesťanských kruzích až koncem 1. století, po pádu Jeruzaléma r. 70, kdy křesťané začali být vyhošťováni ze synagog. Tradiční předpoklad,**

že integrace postupovala lineárně z Jeruzaléma, neodpovídá skutečnosti. Integrace Ježíšových stoupců byla důsledkem jejich vyhoštění ze synagogy a jejím východiskem byly pavlovské křesťanské obce soustředěné hlavně na východě Malé Asie.

Úspěšný misijní rozvoj církve byl tedy provázen zakotvením v základních společenských buňkách na bázi, otevřením vůči ne-Židům a vědomým uchováváním tradice, která sahala daleko do minulosti. To byly předpoklady pro to, aby církev inspirovala život společnosti jako celku.

6. Politické prvky teologického projektu

Klíčová role Ježíše vedla k podřízení všech vztahů vztahu křesťanů k Ježíšovi a všech hodnot a každodenní životní odpovědnosti k hodnotám zahrnutým v jeho učení o království Božím. Model Ježíše jako učitele a všech jeho stoupců jako bratří a sester v rodině vyvolal silnou tendenci ke kompenzaci sociálních rozdílů a v Jeruzalémě dokonce došlo k pokusu o společenství majetku (Sk 2,41–47; 4,32–35). Solidarita s chudými provází církve po celou dobu její existence (2 K 8,1–9,15). Vědomí, že vzniká nový celek, v němž „už není rozdíl mezi Židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou“ (Ga 3,28) znamenalo, že „nesmíte dělat rozdíly mezi lidmi“ (Jk 2,1) a že „Bůh nikomu nestrání“ (Ř 2,22). **To jsou motivy, které byly a jsou v církvi často a na mnoha místech potlačovány, ale zůstávají impulsem k reformám a dnes mohou být specificky křesťanským přínosem pro teorii demokracie.**

Na rozdíl od Ježíšova očekávání poutě národů na Sion, tedy dostředivé, centripetální misie (Mt 8,11 par [Q]; srv. Za 9,20–23), museli křesťané tentýž záměr uskutečnit v opačném pohybu – vnesením Ježíšova evangelia do nových oblastí, tedy odstředivou, centrifugální misí (Mt 18,20 a srv. S 28,19). **Nešlo však o misii ve formě propagandy a agitace, šlo o vliv, který se opíral o křesťanské buňky** v domovních společenstvích a křesťanských obcích, v nichž nově příchozí mohli nalézt skutečný domov (1 K 14,23–25).

Odsunutí viditelného návratu Ježíše (parúsie) a příchodu nového věku, který Ježíš očekával v blízké budoucnosti, vyvolalo potřebu praktických napomenutí k vytrvalosti (ὑπομονή) a nezbytnost vyrovnávat se s vojenskou, politickou a administrativní mocí Říma. Křesťané postupně odmítli únikovou taktiku, která se soustředila na duchovní zpřítomnění království Božího ve víře a v duši křesťana (1 K 4,6–13). Zřejmá byla pozitivní funkce

Říma v zajištění osobní bezpečnosti (vymýcení pirátů), komunikací (stavba silnic, které byly páteří křesťanské misie) v jednotném peněžnictví a obchodu a apoštol Pavel vyzval k respektu vůči vládnoucí moci (Ř 13,1–7; srv. 1 Pt 2,13–17). **Nebylo to jen nezbytné přizpůsobení, ale i aktivní misijní strategie – viditelné znamení světu, že nové hnutí není ohrožením lidského rodu, že nese skutečnou dobrou zprávu, evangelium.**

Že nešlo o politický oportunistus, lze doložit tím, že Pavel podobně argumentoval při řešení problému křesťanů žijících v manželství s pohanskými partnery (1 K 7,13–16): křesťanské ženy nemají vzdorovat svým pohanským manželům a poslouchat své pohanské muže, protože tak je mohou získat beze slov svým chováním (1 Pt 3,1). Pavel tak pokračoval v tradici Ježíšově, podle něhož je třeba dávat císařovi císaři (peníz daně a občanskou poslušnost): Mk 12,17parr; TomEv 100; Egertonův papyrus 2,2r. – **Křesťané tak vytvořili svůj vlastní sociální svět** (tzv. counterculture), **ale vnitřní tendence evangelia je chránila před násilným odporem** vůči většinové společnosti (contra-culture – terminologie K. A. Robertse v interpretaci V. K. Robbinse). Ve Sk 5,38–39 nabízí autor pohanským nositelům moci strategii jednání s křesťany: „Nechte tyto lidi a propusťte je. Pochází-li tento záměr a toto dílo z lidí, rozpadne se samo. Pochází-li z Boha, nebudete moci ty lidi vyhubit.“ Křesťané se modlili za krále (1 Tm 2,1–4), ale nemodlili se k vladařům, kteří vyžadovali božskou úctu. Janovský Ježíš říká Pilátovi: „Neměl bys nade mnou moc, kdyby ti nebyla dána shůry“ (J 19,11).

Zvláštní roli při formování sociální strategie hrála křesťanská eschatologická naděje. Vykládalo se to často jako únik z dějin. To však k podstatě křesťanství nepatří. Apoštol Pavel musel tesalonickým křesťanům vysvětlit, že jejich víra zahrnuje také naději ve smrti (1 Te 4,12–18) a v epistole Filipským mluví zase tom, jak musí potlačovat svou touhu po smrti a věčném klidu, aby mohl přece jen dál žít a uplatnit svou odpovědnost za adresáty listu (Fp 1,21–26).

Věčný život neznamená nekonečný posmrtný život. Čas je kategorií časnosti, ne věčnosti. Věčnost znamená nový rozměr života – mimo jiné život soustředěný na vzájemné (sociální) vztahy. Prakticky **musíme při interpretaci křesťanského očekávání věčného života vycházet z toho, že konkrétní lidský život nesmí nikdy být užít jako nástroj k dosažení jiných cílů: vybudování říše, vytváření nové spravedlivé společnosti, ani k splynutí s bohem. Cílem není spojení s Bohem, ale společenství člověka a Boha.** – Metafora setkání tváří v tvář (1 K 13,12) nebo jména zapsaného v knize života (Zj 21,17; Žd 12,23) – to jsou dva znaky, které

i dnes patří k průkazu identity (jméno a fotografie obličeje) a demonstrují roli individua v křesťanské tradici, protože jen z neopakovatelných individuí je možno vybudovat pevné společenství

Příznačná je volba sebeoznačení křesťanů jako církve – ἐκκλησία – v Septuagintě je to překlad hebrejského *káhal* – shromáždění lidu (Izraele). Nicméně v řecké společnosti znamenal výraz ἐκκλησία shromáždění svobodných občanů městského státu (*polis*). To bylo neobvyklé, protože náboženské společnosti se nazývaly θίασος, ἕρανος nebo τελετή. Ἐκκλησία jako křesťanské sebeoznačení vyjadřovalo veřejný nárok nového hnutí. Církev nevycházela z tajemných obřadů, jak to bylo v helénistických náboženstvích (Sk 20,27).

Pokusili jsme se prezentovat některé typické rysy křesťanské církve v jejím nejstarším období. Omezený prostor nám nedovolil analyzovat jejich vzájemné propojení nebo si všimnout toho, v čem se křesťané přizpůsobili svému náboženskému okolí. Později se mnoho z toho, o čem jsme mluvili, ocitlo v pozadí. Ale rozhodující rysy Ježíšova vystoupení byly zachovány v kanonizovaných textech a církve se jich již nemohla zbavit. Staly se impulzem k reformám a základem zdravé teologie. Jedním ze záměrů těchto našich pozorování a úvah bylo demonstrovat vnitřní moc postojů vycházejících ze zkušenosti víry a jejich převahu nad ekonomickými zákonitostmi, které se staly základem společenské teorie v minulém období.

„Milost Pána Ježíše se všemi“

1. Problém

Je málo míst Nového zákona, při jejichž výkladu by textová kritika hrála takovou roli, jako poslední věta bible – závěrečné požehnání z knihy Zjevení Janova (Zj 22,21). Proto jsem se rozhodl památku velkého akademického učitele Jana Merella, který z českých biblistů zanechal dosud největší dědictví v oboru textologie, uctít několika exegetickými poznámkami právě k tomuto verši.

Svou literární formou (požehnání) i svou funkcí (část liturgie) je to výroky, který zapadá do struktury Zjevení Janova, v němž nad vyprávěním o dějinných a kosmických pohromách posledních dní, probleskují jako nadějný pohled do božího království úryvky nebeské liturgie „církvě zvítězilé“ (Zj 4,8b.11; 5,9b–10.12b.13b; 7,10b.12b.17–18; 15,3b–4; 16,5b–6.7b; 19,1b–2.5b 6b–8, srv. 18,2b–8 – slova anděla). Kromě apokalyptického a liturgického rozměru zahrnuje kniha Zjevení i epistolární prvky na začátku (1,4–8 a kapitoly 2 a 3) a na konci. Na konci je to právě závěrečné požehnání, v němž se liturgická a epistolární rovina spojují v jeden celek.

Teologicky však čtenář (posluchač) Zjevení pociťuje jisté rozpaky, když závěrečné požehnání, které vyhlašuje boží milost (χάρις) všem, srovná s důrazem na rozhodující roli (dobrých) skutků (ἔργα) těch, kteří již mohou zpívat nebeskou liturgii (13,13; srv. 2,2.5 [„...jednej jako dřív“]; 2,23; 18,6; 20,12n; 22,12). To se zdá být v rozporu s důrazem apoštola Pavla na svobodnou milost boží: „všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy; jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši“ (Ř 3,23b–24). Přitom i v knize Zjevení je v kapitole 22,21 univerzální platnost božího slitování zdůrazněna snad ještě více než u Pavla.

Strukturou má závěrečná věta křesťanské bible své nejbližší období právě u Pavla: „Milost Pána Ježíše Krista buď s vámi“ a „Milost našeho Pána Ježíše Nicméně v závěru knihy Zjevení zní závěrečné požehnání: „Milost Pána Ježíše se všemi.“

Problém se vyostří, když si uvědomíme, že některé části knihy Zjevení lze číst jako polemiku s teologií apoštola Pavla: Mlčení o Pavlovi jako zakladateli křesťanské obce v Efezu v Zj 2,1–7 nebo polemiku s těmi, kdo jedí maso obětované modlám (φραγεῖν εἰδωλόθυσια) v Zj 2,14, což Pavel

dovoloval (1K 8,4–6; 10,25–27),¹¹⁰ i když zakazoval účast na kultických hostinách (1K 10,14–22).¹¹¹ Zdá se tedy, že Jan Teolog měl k apoštolu Pavlovi nedůvěru. Jak potom do jeho myšlení zapadá výrok o nepodmíněném božím slitování?

2. Stav řeckého textu (zkratky podle kritických edic)

Většinový (byzantský) text posledního verše bible zní:

Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων (M, syr, copt)¹¹²

Milost Pána Ježíše se všemi svatými

podobné je znění, jehož nejstarším zástupcem je sám Sinajský kodex:

Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ τῶν ἁγίων (α, it – cod. *Gigas I*, část koptských rukopisů)

Milost Pána Ježíše se svatými

Tzv. *Textus receptus*, Vulgata Clementina, většina rukopisů Italy, část rukopisů Sixtinské verze stejně jako etiopské překlady čtou

Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν

Gratia Domini nostri Iesu Christi cum omnibus vobis

Milost Pána Ježíše se všemi vámi

Kodex Alexandrijský stejně jako rekonstrukce původního textu Vulgaty od Hieronyma (Jeronýma) ze Stridonu (J. Wordsworth – H. J. White) mají krátké znění

Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων

Gratia Domini nostri Iesu Christi cum omnibus

Milost našeho Pána Ježíše Krista se všemi

Jeho latinskou analogií je text, který měl ve své bibli latinský církevní otec Beatus z Liebana v osmém století

Gratia Domini Jesu Christi cum omnibus hominibus

Milost Pána Ježíše Krista se všemi lidmi

¹¹⁰ Český ekumenický překlad (ČEP) rozdíl mezi Pavlem a knihou Zjevení stírá.

¹¹¹ Viz I. BOXALL, „For Paul“ or „For Cephas“? The Book of Revelation and the Early Asian Christianity, in *Studying and Reading* (FS J. Ashton) (JSNTS 153), Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, 198–218, zde zvl. 216nn; srv. J. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief* (FRLANT 140), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 89.

¹¹² Používáme některé zkratky z běžně užívaných kritických edic Münsterského Institutu pro výzkum textu Nového zákona.

Zato latinští církevní otcové Apringius a Primasius (oba 6. stol.) tento verš ve svých biblích zřejmě neměli.

Když bychom vzali v úvahu verze dalších ne zcela bezvýznamných řeckých rukopisů, můžeme sestavit přehled všech odchylek v druhé části věty¹¹³

se všemi
se všemi lidmi
se všemi vámi
se všemi námi
se svatými
s jeho svatými
se všemi svatými
se všemi jeho svatými
(nic)¹¹⁴

Známý religionista Wilhelm Bousset pokládal za původní verzi „se svatými“ s tím, že znění „všemi“ (πάντων) vzniklo chybou při opisování slova „svatými“ (τῶν ἁγίων).¹¹⁵ Ernst Lohmeyer jeho stanovisko podpořil poukazem na to, že písař mohl být ovlivněn absencí slova „svatí“ ve známých a tehdy zřejmě rozšířených požehnáních z Pavlových epistol.¹¹⁶ Z druhé strany lze tuto úvahu opřít o skutečnost, že výraz „svatí (ἅγιοι) se ve Zjevení Janově objevuje třináctkrát¹¹⁷ a znění „se všemi“ by bylo v rozporu s některými výroky Jana Teologa.¹¹⁸ Verze „...se všemi svatými“ se v nejnovějších překladech bible objevuje v The New Revised Standard Version (1989).¹¹⁹

¹¹³ Podobný přehled viz v: B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London: United Bible Societies 1971 (s pověřením ekumenické komise).

¹¹⁴ H. KRAFT ve svém komentáři (HbNT 16a, Tübingen: Mohr – Siebeck 1974) měl za to, že požehnání bylo doplněno, aby celá kniha získala apoštolský ráz. Textově kritický náleze, a zejména skutečnost, že celá kniha je vědomě propojena epistulárními prvky, to vyvracejí.

¹¹⁵ W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966 (6. vyd.), 460.

¹¹⁶ E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes* (HbNT 16), Tübingen: Mohr – Siebeck 1953 (2. vyd.), ad loc.

¹¹⁷ D. E. AUNE, *Revelation 17–22* (WBC 52c), Nashville: Thomas Nelson 1998, 1241.

¹¹⁸ R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John II* (CEC), Edinburgh: T.&T. Clark 1959 (reprint), 446.

¹¹⁹ Vlastně jen zůstal nezměněn text starší verze (Revised Standard Version) z roku 1946. Překlad The New International Version (1973) převzal tento v podstatě

Překlady z reformační doby (Lutherův, King James Version, Kralický překlad, italský překlad Giovanni Diodatiho, podobně jako ruský Synodní [verze 1852] a mnoho jiných) jsou založeny na *textus receptus*.

Současné rekonstrukce původního řeckého textu se dosti jednoznačně přiklánějí k verzi „Milost Pána Ježíše se všemi“. Je dosvědčena přinejmenším tak dobře jako kterákoli z ostatních verzí¹²⁰ a věcně pro ni mluví skutečnost, že všechna ostatní čtení (s výjimkou latinského znění u Beata) jsou poznamenána snahou setřít univerzálnost Boží nepodmíněné milosti, kterou věta „Milost Pána Ježíše se všemi“ vyjadřuje. Proto ji jako závěr celé bible čteme v naprosté většině nových překladů (Traduction oécumenique [1993]; Lutherbibel, revidiert [1984]; český ekumenický překlad [1979]; slovenský ekumenický překlad [1995]; ruský literární překlad [první část z r. 1997]; německý překlad Ulricha Wilckense [1970] a všechny překlady do hovorových jazyků [Common Language Translations]) i komentáře.¹²¹

Zvláštní a pro mnohé čtenáře provokativní charakter posledního verše bible nelze tedy potlačit tím, že bychom verzi „...se všemi“ prohlásili za druhotný text.

3. Zj 22,21 a teologie knihy Zjevení Janova

Protože soteriologie knihy Zjevení je bližší učení o spáse z listu Jakubova (spasení z víry a ze skutků) než učení apoštola Pavla, vztahovali někteří

byzantský text, ale přeložil jej komunikativně „...s božím lidem“ („...with God's people“). Byzantský text také zůstal podkladem pro překlad tohoto místa do novořečtiny („...me olús tús pistús“) z r. 1989.

¹²⁰ Podrobné doklady v: Metzger, Textual Commentary (viz výše pozn. 4), 766–767.

¹²¹ G. B. CAIRD, BNTC, London: A. & Ch. Black 1966

H. KRAFT, HbNT 16a, Tübingen: Mohr-Siebeck 1974

J. ROLOFF, ZBK!, Zürich: Theologischer Verlag 1984

U. B. MÜLLER, ÖTK 19, Gütersloh – Würzburg: Mohn Verlag – Echer Verlag 1984

M. E. BORING, Interpretation, Louisville: John Knox Press 1989

E. LOHSE, NTD, Göttingen – Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1993 (8. vyd.)

W. J. HARRINGTON, Sacra pagina 16, Collegeville, MN: The Liturgical Press 1993

(Zkratky edic dle S. M. Schwertener, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin – New York: de Gruyter 1992 [2. vyd.])

badatelé závěr požehnání („se všemi“) jen na čtenáře/posлуhače Zjevení Janova. Podobně lze chápat i výrok z verše 17b: „Kdo žízni, ať přistoupí; kdo touží, ať zadarmo nabere vody života“. Je to slovo inspirované pro-rockou knihou Izajáš (55,1), má obdobu ve Zj 21,6 a odráží starší tradici, která vyjadřuje Ježíšův význam. Jejím nejznámějším dokladem je rozhovor o vodě života z Janova evangelia (zejména 7,37b–38a).¹²² I když bezprostřední adresáti výzvy k čerpání vody života zdarma jsou ve Zj 21 křesťané, kteří odolali pokušení, je zřejmé, že ve svém základním zaměření překračuje toto požehnání společenství původních čtenářů a je autorem zamýšleno jako poselství světu.¹²³

Především je celá kniha zjevením, ujištěním, ne prostou zprávou: Jde o to, že všechna utrpení, jimiž může Boží lid procházet, nejsou čarou přes Boží rozpočet, ale jsou zakalkulovány do jeho obrazu dějin, jsou součástí Božího $\delta\epsilon\iota$ $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota$ $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ (1,1.19) a ztrácejí tak svou osudovou moc. Koncem bude až Boží soud a nastolení spravedlnosti nového věku.

Za druhé, jak vidíme, nejde v prvé řadě zavržení zlých. Prorocký výrok v 22,11 vede čtenáře k tomu, aby se ztotožnili se spravedlivými a nezůstali „venku“ ($\epsilon\zeta\omega$ – stv. 22,15).

Za třetí jsou hříšníci vyličníci jako oběti Satana (Draka, Góga a Magóga, Smrti), který byl přemožen a na nebi již ztratil moc. Vyprávění o trestech nad hříšníky fungují ve vyprávění jako vyhlášení konečného zničení všeho zla i Zlého.

Konečně je výzva k přijetí vody života umístěna na začátek doby spasení, kdy již pokušení a odpadlictví bylo překonáno.¹²⁴ Výroky ze závěru knihy se proto vztahují na národy ($\epsilon\theta\nu\eta$ – 21,24; 22,2), které budou pod stromem života uzdraveny a pozvány pít vodu života. Pro proroka mělo pití vody života pochopitelně podobu účasti na eucharistickém Stolu,¹²⁵ ale Stůl Páně je předjímkou konečného (eschatologického) spasení. Horizontem dějin je otevřená možnost záchrany každého člověka: „A **všechno** stvoření na nebi, na zemi, pod zemí i v moři, **všecko**, co v nich jest, slyšel jsem volat: ‚Tomu, jenž sedí na trůnu, i Beránkovi dobrořečení, čest sláva

¹²² M. A. DAISE, „If Anyone Thirsts, Let That One Come to Me and Drink“: The Literary Texture of John 7:37b–38a, JBL 122 (2003), 687–699; jde o společný motiv, který se uvádí jako argument pro to, že Zjevení a Janovo evangelium i Janovy epístoly mohly přece jen vzniknout ve stejném prostředí.

¹²³ Neznamená to samozřejmě, že by Zj 22,17b a 21 bylo možno chápat jako argumenty pro myšlenku apokatastaze, jak ji chápal Órigenés (např. *de principiis* III,6,5).

i moc na věky věků!“ (Zj 5,13).¹²⁶ To je obraz konečného spasení (srv. 15:4 „...všechny národy přijdou“).

Shrnuji: Závěrečné požehnání může být jako výraz základního vztahu Boha k lidem být shrnutím celé knihy Zjevení.

4. Boží milost jako kámen úrazu

Ve Zj 22,18–19 čteme varování před jakýmkoli pokusem změnit znění knihy. Jsou to slova odvozená od Dt 13,1 a mají obdobu v několika apokalyptických textech, např. 1 Hen 104,10nn; 2 Hen 48,7; Aristeův list 310n. Od vzniku biblického kánonu byla tato slova chápána jako výrok o celém textu bible. A přece, právě poslední verš bible byl, jak jsme viděli, předmětem prepisů, krácení i doplňků. Korektoři tak vlastně riskovali tresty na věčnosti, ale nemohli se smířit s tím, že by Boží slitování přijali opravdu jako slitování („milost“) a museli je proto přát i všem ostatním. Přijmout Boží milost není žádná laciná naděje. Je spojena s přebudováním celé osobnosti, s pokáním. Protože slitování, které člověk přijímá jako svou naději, pochopitelně musí přát také druhým.

¹²⁴ Jiří Mrázek chápe celou knihu Zjevení jako přehled toho, co se v dějinách již přihodilo (Praha, přednášky 2002–2003).

¹²⁵ Viz M. A. KAWANAGH, Apoc. 22:6–21 as Concluding Liturgical Dialogue, Rome Pontifical Georgian University 1984.

¹²⁶ Je zajímavé, že problém univerzální nabídky a univerzální platnosti požehnání tematizoval jediný mně známý komentář ke knize Zjevení: E. E. Boring (viz výše pozn. 12), s. 226nn.

III. Autor

Oč tu běží (Slovo autora)

V tomto malém sborníku předkládám studie, které se většinou pohybují na hranici biblistiky a systematické teologie či křesťanské filozofie, z nichž některé se obracejí k širšímu publiku. Nezahrnul jsem nic z dlouhodobých předmětů svého badatelského zájmu – teologie synoptických evangelíí a teologie deuteropavlovských listů (Koloským a Efezským) včetně duchovních proudů tehdejšího světa, s nimiž se tyto kanonické texty vyrovnávaly, a na něž o málo později navázala gnóze. To všechno se událo po pádu Jeruzaléma v roce 70 a v následujících několika málo generacích. Převažují studie zaměřené na problém tzv. historického Ježíše. Jde o Ježíše jako dějinnou postavu, kterou zkoumám s ohledem na její funkci v prostředí, které památku na něj uchovávalo – v církvi. Ta zachytila naprostou většinu historického materiálu. Zde funguje Ježíš jako zpětná vazba všeho křesťanského zvěstování. Jestliže velikonoční evangelium ujišťuje o tom, že Ježíš ve svém učení i působení je opravdu zjevením Boží vůle a stává se tak osou dějin i základem naděje, musíme se vracet k jeho dějinné a svědecky dostupné postavě jako k hermeneutickému klíči svého křesťanského učení a proklamací víry. Jinak by jeho oslava jako Krista a Syna božího byla jen náboženskou ideologií. Kritické ježíšovské bádání má svůj nejhlubší základ v této zkušenosti víry, bez níž takové zkoumání (paradoxně) lehce zdegeneruje v apologii nebo skepsi. Ostatní studie s tímto východiskem alespoň nepřímo souvisejí.

Celý sborník je ilustrací břemena i šance biblistů z malého národa. Vedle vlastního bádání, které zná jen jedno globální fórum, tak jak je to i v ostatních vědách, a to fórum většinou již anglicky psaných monografií, periodik, konferencí a recenzí, je český stejně jako třeba dánský biblista povinen vedle své vědecké práce vychovávat studenty ve vlastní řeči a dělat prostředníka mezi světovou vědou a vlastním prostředím. Výhodou je to, že ke všem velkým biblickým oblastem (německé, britské, americké, španělské a v poslední době i portugalské [Brazílie]) má stejný odstup, který může při orientaci v badatelském poli proměnit v mírný náskok. Nadto jej domácí poptávka stále nutí k tomu, aby nezůstával jen u své specializace a svou práci stále zasazoval do širšího rámce. My, kteří jsme většinu produktivního věku prožili v totalitní společnosti, máme sice ve srovnání s ostatními kolegy, včetně těch dánských, nepředstavitelný handicap, ale navíc máme zkušenost, která je i v naší vědecké práci k nezaplacení. Někdy si říkám, že se tím jen utěšuji, ale velkým uspokojením je mi skutečnost,

Autor

že moji pochodeň přejímá tým kvalitních a erudovaných mladých kolegů
vychovaných na mé bývalé katedře a v Centru biblických studií.

Petr Pokorný – akademický biogram

A. Curriculum vitae

* 21. dubna 1933 Brno

Školy, kvalifikace, práce

- 1939–1951 obecná škola a klasické gymnázium v Brně (maturita na Akademickém gymnáziu v Praze 1952)
- 1951–1955 studium na Evangelické teologické fakultě v Praze
- 1955–1957 vojenská služba
- 1955–1967 práce v Českobratrské církvi evangelické (vikář v Praze na Vinohradech, 1960 farářská zkouška, farář v Praze-Vršovicích)
- 1958–1959 mimořádné studium řečtiny na filozofické fakultě UK (prof. Karel Svoboda); část semestru na univerzitě v Bonnu
- 1963 promoce ThDr. (disertace podána 1959 [prof. Josef B. Souček], obhajoba povolena 1963)
- 1964 stipendium Haardtovy nadace pro antiku ve Vandoeuvres u Ženevy; trimestr postgraduálního studia v Oxfordu (prof. G. D. Kilpatrick; koptština – prof. Jaroslav Černý)
- 1966–1967 externí lektor řečtiny na Evangelické teologické fakultě
- 1966 povolán na místo docenta v Sprachenkonviktu v Berlíně (nástupce prof. E. Jüngela) – čs. úřady nepovolily
- 1967 obhajoba habilitace v oboru biblické vědy – Nový zákon (podána 1962, obhajoba povolena 1967)
- 1967 pověřený docent Nového zákona na univerzitě v Greifswaldu
- 1968 kandidát historických věd (CSc) – obor řecká literatura (Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV – prof. Ladislav Varcl)
- 1968 – dodnes: učitel na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy (do 1990 pod názvem Komenského evangelická teologická fakulta); 1968 odborný asistent; 1970 jmenován docentem na základě habilitace podané 1962 a obhájené 1967; od roku 1972 profesor, 1990 – dodnes: vedoucí katedry, 1990–1996 proděkan, 1996–1999 děkan
- 1993 doktor historických věd (DrSc) – obor řecká literatura
- 2000 – dodnes: ředitel Centra biblických studií Akademie věd České republiky a Univerzity Karlovy v Praze

Hostovské profesury a badatelské pobyty

- 1978 Expedice Nag Hammádí III (Egypt) s Claremont Graduate School (USA, patronace UNESCO) – účastník
- 1986 Pittsburgh Theological Seminary a Duquesne University Pittsburgh; jeden trimestr hostující profesor
- 1987 přednášky v letním postgraduálním kurzu Princetonského teologického semináře
- 1988 Archeologická praxe Německého evangelického archeologického ústavu v Jordánsku a v Izraeli – účastník
- 1988–1989 univerzita v Tübingen – zastupující profesor
- 1992 Pittsburgh Theological Seminary – jeden trimestr hostující profesor
- 1995–1996 univerzita Tübingen – pracovní pobyt (součást Humboldtovy ceny)
- 2000 tamtéž – druhá část pracovního pobytu
- 2003–2004 Princeton: Center of Theological Inquiry – pracovní pobyt jako resident scholar, další semestr 2007
- 2005 Sankt Petěrburg Státní univerzita – filologická fakulta: 8 úvodních přednášek z oboru biblistiky
- 2006 univerzity v Soluni a v Athénách – měsíční pracovní pobyt (Onassisovo stipendium I,A)

Jednotlivé hostovské přednášky a kratší přednáškové řady

na více než čtyřiceti univerzitách v Německu, Švýcarsku, Rakousku, Anglii, Skotsku, Nizozemí, Švédsku, Norsku, Rusku, Maďarsku, na Maltě, ve Spojených státech, v Rusku, v Řecku, na Slovensku a ovšem v Česku.

Práce v odborných, státních a církevních institucích

- 1967 zvolen členem mezinárodní oborové organizace Studiorum Novi Testamenti Societas, 1974–1978 a 1993–1996 člen výboru, 1994–1995 prezident
- 1972–2001 člen kuratoria nadace H.-J. Iwanda v Beienrode
- 1975–1996 člen překladatelského výboru (ERTC, později EUMESCOT) Spojených biblických společností (UBS), 1992–1996 jeho předseda a současně předseda Vědeckého fóra (UBS Scholarly forum)
- 1985–2004 s jedním přerušením člen teologického odboru synodní rady Českobratrské církve evangelické
- 1996–dodnes člen vědecké rady Univerzity Karlovy v Praze
- 1998–2002 člen Rady vlády České republiky pro výzkum a vývoj

- 2002–2003 člen vědecké rady Ústavu pro klasická studia AV ČR

Členství v edičních radách – viz bibliografie

Ceny a čestné funkce

- 1986 jmenován zahraničním členem americké Society of Biblical Literature
- 1992 zvolen v Madridu prezidentem Studiorum Novi Testamenti Societas na období 1994–1995
- 1995 zvolen zahraničním členem historicko–filologické třídy Akademie věd v Göttingen
- 1995 Humboldtova cena za celoživotní dílo, Bamberg/Bonn
- 1998 Dr. theol. h. c. univerzity v Bonnu
- 1999 Cena ministra školství (MŠMT) ČR za výzkum, Praha
- 2000 Dr. theol. h. c. reformované univerzity G. Károlyho v Budapešti
- 2002 zvolen členem Učené společnosti České republiky
- 2003 zlatá medaile Univerzity Karlovy
- 2003 oborová medaile Josefa Dobrovského Akademie věd ČR
- 2005 státní cena: Medaile Za zásluhy II. stupně

Rodina

- 1961 svatba s Věrou roz. Kellerovou (1969 PhDr., 1972 musela kvůli manželovu povolání opustit UK, 1990 rehabilitována, 1997 předložila habilitaci a 1998 jmenována docentkou dětské psychologie)
- 1963 narozena dcera Marie (dnes Mgr. M. Ortová)
- 1965 narozena dcera Anna (dnes A. Jelínková)
- 1973 narozena dcera Kateřina (dnes K. Čapková, PhD)
- 1980 narozen syn Petr
- zatím 13 vnoučat

B. Bibliografie(výběr)

Zkratky

ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ArOr	Archiv orientální
B, C, D atd.	překlady a předběžné nebo odvozené (pozdější) vydání (verze) téhož
BThZ	Berliner theologische Zeitschrift

Autor

CBQ	Catholic biblical quarterly
CRBR	Critical review of books in religion
CTM	Concordia theological monthly
ČSSN	Czech society for religious studies
CV	Communio viatorum
EstB	Estudios biblicos
ČČH	Český časopis historický
vyd.	vydání, vydavatel(é), vydal(i)
ET	Expository times
EvTh	Evangelische Theologie
FČ	Filosofický časopis
FS	Festschrift – sborník k počtě
JBL	Journal of biblical literature
JR	Journal of Religion
JSNT	Journal for the study of the New Testament
JThS	Journal of theological studies
JudBoh	Judaica Bohemiae
KR	Křesťanská revue
LF	Listy filologické (Folia philologica)
LitN	Literární noviny
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
ÖR	Ökumenische Rundschau
s.	strana, stran
R	recenze
RB	Revue biblique
Exp	Review and expositor
Rel	Religio
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RiBB	Rivista biblica Brasileira
RStR	Religious studies review
SAT	Studia et textus curante J. A. Comenii facultate theologica
SEA	Svensk exegetisk arsbok
SNTU.A	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPřKR (n. KR)	Theologická příloha Křesťanské revue
ThR	Theologische Rundschau
ThRefl	Theologická reflexe

ThRef	Theologia reformata
ThZ	Theologische Zeitschrift
TR	Theologická revue
TT	Teologické texty
TTh	Tijdschrift voor Theologie
WLitA	Wissenschaftlicher Literaturanzeiger
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZdZ	Die Zeichen der Zeit
ZJKF	Zprávy Jednoty klasických filologů (AVRIGA)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

A Monografie

(zahrnuty jsou i některé knižní publikace, v nichž je P. P. spoluvydavatelem – ty, u nichž je současně spoluautorem – a v závorce i vybrané recenze)

1. Der Epheserbrief und die Gnosis. Berlin Evangelische Verlaganstalt 1965, 154 s.
[R: G. Haufe ThLZ 92 (1967), 912–913; E. Krenz CTM 38 (1967), 671; H. Merkel ANRW II,25,4 (1987), 3188–3190]
2. Počátky gnose. Vznik gnostického mýtu o božství člověk (Rozpravy [Dissertationes] ČSAV Bd.78/9). Praha Academia 1968, 70 s. včetně anglického shrnutí: The Gnostic Origins.
2B. idem, 2. vyd. (Studie ČSAV sv. 6), 1969, 72 s.
[R: A. Molnár CV 12 (1969), 176–177; V. Šmelhaus FČ 16 (1969), 400–402; D. M. Scholer JBL 89 (1970), 522]
3. Der Kern der Bergpredigt, Hamburg – Bergstedt H. Reich 1969, 62 s. (3B. anglické shrnutí: The Core of the Sermon on the Mount. V: Studia evangelica VI (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 112). Berlin Akademie Verlag 1973, 429–433.
[R: J. Rohde ThLZ 95 (1970), 435–436; H. J. Kosmahl ThZ 27 (1971), 54–55]
4. Der Gottessohn, Literarische Übersicht und Fragestellung. (Theologische Studien 109). Zürich Theologischer Verlag 1971, 70 s.
[R: E. Grässer – Deutsches Pfarrerberblatt 72/1972, Nr. 7; Ede A. N. ThRef 15 (1973), Nr. 3; G. Baumbach ThLZ 100 (1975), 675–676]
5. Výklad evangelia podle Marka. Praha Kalich 1974, 372 s.

- 5B. idem, 2., rozšířené vyd. 1982, 392 s.
[R: M. Hájek KJ 60 (1976), 32–33; J. Mánek ThLZ 101 (1976), 32–33;
K. Gábriš (2. vyd.) ThLZ 109 (1984), 439–441]
6. Die Hoffnung auf das ewige Leben im Spätjudentum und Frühchristentum (Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 70). Berlin Evangelische Verlagsanstalt 1978, 50 s.
- 6B. Naděje věčného života v pozdním židovství a v prvotním křesťanství. V: Miscelanea 1979 (SAT sv. 3). Praha Kalich 1980, 47–78 (zkrácená česká verze).
[R: K. Weiss ThLZ 104 (1979), 818; N. Walter ZdZ 34 (1980), 196–197]
7. Tomášovo evangelium – překlad z koptštiny a komentář. Praha Kalich 1981, 161 s.
- 7B. idem, 2., rozšířené vyd. 1982, 173 s.
- 7C. Nový komentář k Tom. Ev. (viz níže A/18).
[R: A. Molnár CV 24 (1981), 201–202; J. Janoušek ZJKF 24 (1982), 178–179]
8. Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments. Berlin Evangelische Verlagsanstalt 1985, 180 s.
- 8B. idem, vydáno v: Stuttgart Calwer Verlag. [ISBN 3-7668-0738-2]
- 8C. The Genesis of Christology. Foundations for the Theology of the New Testament (přeložil M. Lefébure). Edinburgh T. and T. Clark 1987, 266 s. [ISBN 0-567-09450-2]
- 8D. idem, 2. vyd. 1997² (paperback), 266 s. [ISBN 0-567-29144-8]
- 8E. Vznik christologie. Předpoklady teologie Nového zákona (do češtiny přeložil J. Vanča), Praha Kalich, 1988, 220 s.
[R: Z. Sázava TR 18 (1985), 139–142; E. Best ET 97 (1986), 331–332; G. Haufe ThLZ 111 (1986), 270–272; J. Mrázek KR 53 (1986), 270–272; R. Stuhlmann EvTh 47 (1987), 260–265; D. Hill ET 99 (1988), 342; C. M. Tuckett JSNT Nr. 30 (1988), 118; J. D. G. Dunn, King's theological review 12 (1989), 23–24; RiBB 7 (1990), 155–158; J. Smolík KR 58 (1991), 70–71; M. Ryšková TT 3 (1992), 157–158; N. Young, Pacifica 2 (1990), 229–230;]
9. Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků. Praha Vyšehrad 1986, 280 s.
- 9B. idem, 2., rozšířené vyd. 1998, 328 s. [ISBN 80-7021-246-2]
[R: B. Merhaut Nový Orient 42 (1987), 224; A. Molnár CV 30 (1987), 276–277; P. V. ČČH 35 (1987), 748–749; V. Sadek JudBoh 24 (1988), 61–62; S. Segert ArOr (1992), 295–296]

10. Der Brief des Paulus an die Kolosser (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1). Berlin Evangelische Verlagsanstalt 1987, XXI + 176 s.
- 10B. idem, 2. vydání 1990 [ISBN 3-374-00351-6]
- 10C. Colossians. A Commentary (přeložil S. S. Schatzmann). Peabody, MA Hendrickson Publishers 1991, 232 s. [ISBN 0-943575-38-9]
- [R: E. Schweizer ThLZ 113 (1988), 270–273; E. Best ET 100 (1989), 379; Z. Sázava TR 23 (1990), 186–187; E. E. Ellis – Southwestern Journal of theology 34 (1992), 50; R. E. Jones, RExp 89 (1992), 576; G. Montagne CBQ 54 (1992), 616–618; C. D. F. Moule JThSt 43 (1992), 616–618; M. Collins JBL 112 (1993), 169–171; J. Mrázek CV 35 (1995), 87–88; F. Pastor-Ramos EstB 92 (1993), 430–431; S. E. Porter, Themelios 18 (1993), 27–28; C. S. Rodd ET 104 (1993), 576; S. Segert, CV 35 (1993), 88–97; B. Ericsson SEA 59 (1994), 189–191; J. Murphy-O'Connor RB (1994), 146–147; Th. Moritz, Evangelical Quarterly 67 (1995), 274–275; H. Hübner, ThR 68 (2003), 269–271]
11. Die Zukunft des Glaubens. Sechs Kapitel über Eschatologie. Stuttgart Calwer Verlag 1992, 112 s. [ISBN .3-7668-3114-3] N. O. [Miguez Revista Biblica 55 (1993), 243–244]
- 11B. (spolu s J. Veselým, autorem 7. kapitoly) Perspektiva víry. Úvod do eschatologie. Praha, Kalich 1992, 207 s. [ISBN 80-7017-360-2]
- [R: C. N. Hickling – Estudio Augustiniano 28 (1993), 157–159; B. Ericsson SEA 59 (1994), 189–191; A. Marmorstein CRBR 7 (1994), 87–89; E. Holland RStR 21 (1995). Nr. 4; P. Kolář TT 6 (1995), 106–107; G. Ringhausen, WLitA 34 (1995), 1]
12. Der Brief des Paulus an die Epheser (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/2). Leipzig Evangelische Verlagsanstalt 1992, XXIV + 265 s. [ISBN 3-374-00361-3]
- [R: A. Lindemann ThLZ 118 (1993), 611–613; S. Segert CV 35 (1993), 180–189; L. Visschers TTh 33 (1993), 296; A. Fuchs SNTU. A 20 (1995), 237–238]
13. Řecké dědictví v Orientu. Helénismus v Egyptě a Sýrii. Praha Oikúmené 1993, 378 s. [ISBN 80-85241-50-1]
- [R: J. Brabec LitN 10. 3. 1994, s. 15; J. Mrázek CV 36 (1994), 61–62]
14. Literární a teologický úvod do Nového zákona. Praha Vyšehrad 1993, 335 s. [ISBN 80-7021-054-4]
- [R: A. Frolíková LF 117 (1994), 145–147; D. Papoušek Rel 2 (1994), 185–187; L. Tichý TT 5 (1994), 142]

15. Apoštolské vyznání víry. Třebenice Mlýn (Moulin) 1994, 143 s. (15A, 2 dotisk 1999)
- 15B. idem, 2. vydání 2004 [ISBN 80-901589-2-7]
16. (spolu s Josefem B. Součkem) Bibelauslegung als Theologie (sborník). (WUNT 100), Tübingen Mohr – Siebeck 1997, 342 s. [ISBN 3-16-146766-3]
[R: R. Oberforcher ZThK 120 (1998), 221–222; H.Giessen – Ordenskorrespondenz 40 (1999), 109–110; Ch. Grappe RHPR 79, 270–271; R. Morgan, JThSt 51 (2000), 805–806; J. Schröter ThLZ 125 (2000), 72–75]
17. Theologie der lukanischen Schriften (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments – 174). Göttingen Vandenhoeck + Ruprecht 1998, 248 s. [ISBN 3-525-53861-8 kart.; 3-525-53857-X Gewebe]
- 17B. Vznešený Teofile!, Praha – Třebenice Mlýn 1998, 155 s. = český výtah, přeložil B. Vik [ISBN 80-902296-2-X]
[R: F. Karfík ThRef 3 (1997), 184–185; W. Braun RStR 24 (1998), 424; A. van Diemer TTh 38 (1998), 310; L. D. Chrupcala – Liber Annuus 48 (1998), 597–601; J. Court ET 110 (1999), 295; D. Gerber RHPR 79 (1999), 496–497; M. Labahn Biblica 80 (1999), 433–438; K. W. Niebuhr ÖR 48 (1999), 404–405; E. Schweizer ThLZ 124 (1999), 403–405; S. McKnight, Ashland Theological Journal 31 (1999), 164–165; D. L. Balch JR 80 (2000), 495–497; R. J. Karris CBQ 62 (2000), 153–154; F. Scott Spencer, JBL 111 (2000), 364–366; Ch. Stenschke, NT 42 (2000), 191–193; Ch. Stenschke, Evangelical Journal of Theology 9 (2000), 187–192; A. Lindemann, ThR 70 (2005), 48–50].
18. Jesus in the Eyes of His Followers (Dead Sea Scrolls and Christian Origins Library 4), North Richland Hills, TX BIBAL Press 1998, 101 s. [ISBN 0-94-103765-7]
[R: P. R. Davies ET 110 (1999), 411; M. Labahn Biblica 80 (1999) 433–438; J. Roskovec ThRef 5 (1999), 85–87; J. Smolík KR 66 (1999), 81–83; D. Papoušek Rel 8 (2000), 224–227; L. Percer JBL 122 (2001), 561–563; Perra Kea RStR 28 (2002), 75]
19. (vydavatel spolu s J. A. Dusem) Neznámá evangelia (Novozákonní apokryfy I), Praha Vyšehrad 2001, 463 s. – autor: Úvod (17–36), Apokryfní části kanonických evangelií (37–42), Tajné evangelium Markovo (47–51), Freerovo logion (54–55), Papyrus Egerton 2 – Úvod (63–76), Tomášovo evangelium, úvod, překlad, komentář (77–153), Rozhovor

- se Spasitelem (167–178), Filipovo evangelium – překlad první části (209–213) [celkem 29 %]
19B. Totéž, 2. vydání 2006 [ISBN 80-7021-406-6]
[R: anonym LitN 1. 9. 2001]
20. (vydavatel spolu s Janem Roskovcem [P. P. 15 % + spoluvyd.]) Philosophische Hermeneutik und biblische Exegese – Philosophical Hermeneutic and Biblical Exegesis (WUNT 148), Tübingen Mohr – Siebeck 2002, 389 s. (viz i C/63–64) [ISBN 3-16-147894-0]
[R: red., Theology Digest 50 (2003), 283–284; A. van Wieringen, TTh 43 (2003), 295; R. Vicent, Salesianum 65 (2003), 615–616; P. Frick RBL 09/2004; W. W. Lee RStR 32 (2006), 117]
21. List Efezským (Český ekumenický komentář k NZ 10), Praha ČBS (CBS) 2005, 102 s. [ISBN 80-85810-38-7]
21B. Totéž, 2. opravené vydání 2006 [ISBN 80-85810-47-6]
[R: L. Heryán, Universum, spec. I/2005, 48]
22. Ježíš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace (Edice OIKOYMENH 111), Praha OIKOYMENH 2005, 175 s.] ISBN 80-7298-135-8]
[R.: J. Dvořáček ThR 11 (2005), 216–219; J. Zámečník CV 48 (2006), 72–76; D. Papoušek Religio 14 (2006), 285–287]
23. (editor a autor 1. části = učebnice, spoluautor 3. části = výklady textů – 52 % celkového textu) Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible. (Spoluautoři: J. Čapek, R. Dostálová, L. Karfíková, A. Kliková, Z. Mathauser, J. Mrázek, I. Noble, A. Pištora, M. Prudký, J. Roskovec, + J. B. Souček, H. Šmahelová (Edice theologie), Praha Vyšehrad 2006, 510 s. [ISBN 80-7021-779-0]
[R: M. Láb, Universum r. 16, č. 2 (2006), 49; J. Gabriel, Filozofický časopis 54 (2006), 315–316 [anotace]; D. Iwashita, Lidové noviny, 10. 6. 2006.; P. Keřkovský Protestant 17 (2006), č. 5, s. 6; Bargár, KF 75 (2007), 74–76]
24. Einleitung in das Neue Testament (UTB 2798) spoluautor U. Heckel (33 %), Tübingen: Mohr – Siebeck 2007, 796 s. [ISBN 978-3-8252-2798-2 [UTB]; 978-3-16-148011-9 [Mohr – Siebeck] [R:]

B Disertace a habilitace

1. CGMA XPICTOY v epištole Efezským. Praha 1959 (ThDr.)
2. Viz A/2 – (CSc)
3. Gnostická mystéria. Praha 1962 (habilitace)
4. Dvě studie o raně křesťanské literatuře (autoreferát o A/8 a A/10). Praha 1993 (DrSc)

C Vybrané časopisecké studie z biblistiky (Nový zákon) a religionistiky včetně studií tohoto typu vydaných ve sbornících

1. SOMA CHRISTOY im Epheserbrief. *EvTh* 20, 1960, 456–464
2. Das Magische in den Attismysterien. *LF* 85, 1962, 51–56
3. Der Epheserbrief und gnostische Mysterien. *ZNW* 53, 1962, 160–194
4. (spolu s J. L. Hejdánkem) Jesus, Glaube, Christologie, *Th Z* 18, 1962, 268–282
- 4B. idem, česká verze, *ThPřKR* 92, 1962, 45–53
- 4C. idem, česká verze, v: L. Hejdánek, *Filosofie a víra. Nepředmětност v myšlení*, Praha Oikúmené 1999, 9–25
5. Das sog. Evangelium Veritatis und die Anfänge des christlichen Dogmas. *LF* 87, 1964, 51–59
6. Der Ursprung der Gnosis. *Kairos* 7, 1967, 94–105
- 6B. První období gnose. *ThPřKR* 34, 1967, 73–79
- 6C. Der Ursprung der Gnosis. V: *Gnosis und Gnostizismus (Wege der Forschung 262)*. Vyd. K. Rudolph. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 749–767
- 6D. idem, v: *A/15*, 155–167
7. Die Worte Jesu nach der Logienquelle im Lichte des zeitgenössischen Judentums. *Kairos* 9, 1969, 172–180
- 7B. Učení Ježíšovo. *ThPřKR* 34, 1967, 27–33
8. Gnosis als Weltreligion and als Häresie. *Numen* 16, 1969, 51–62
9. Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman. *ZNW* 64, 1973, 233–244
10. Der Theologe J. B. Souček. *EvTh* 32, 1972, 241–251
- 10B. idem, *CV* 15, 1972, 161–172
11. Der soziale Hintergrund der Gnosis. V: *Gnosis und Neues Testament*. Vyd. K. W. Tröger. Berlin Evangelische Verlagsanstalt 1973, 77–87
- 11B. idem, Gütersloh, vyd. G. Mohn
12. The Temptation Stories and Their Intention. *NTS* 20, 1973–1974, 115–127
- 12B. Perikopy o Ježíšově pokušení na poušti. V: viz níže E/3, 115–127
- 12C. The Temptation Stories and Their Intention, v: *A/15*, 275–287
13. Die Bedeutung der griechischen Mystik. *Helikon* 11–12, 1971–1972, 507–513
14. „Anfang des Evangeliums“. Zum Problem des Anfangs und des Schlusses des Markusevangeliums. V: *Die Kirche des Anfangs* (FS H. Schürmann), vyd. R. Schnackenburg, J. Ernst a J. Wanke. Leipzig St. Benno Verlag 1978, 115–132

- 14B. idem, vyd. Herder Verlag Freiburg i. Br.
- 14C. Počátek evangelia. K problému počátku a konce Markova evangelia. V: Kristus a dějiny (SAT VIII). Praha Kalich 1987, 5–28
- 14D. Anfang des Evangeliums, v: 15/A, 237–253
15. Über die sog. individuelle Eschatologie der Gnosis. V: Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus (Wissenschaftliche Beiträge 1979/39 [K 5]), vyd. P. Nagel. Halle (Saale) Martin Luther-Universität 1979, 127–137
16. Das Wesen der exegetischen Arbeit. *Communio viatorum* 23, 1980, 167–178
- 16B. Povaha exegetické práce. V: Kristus a dějiny [viz níže E/8], 97–109
17. Christologie et baptême à l'époque au christianisme primitif. *NTS* 27, 1980–1981, 368–380
- 17B. Christologie a křest v raném křesťanství. *KR* 47, 1980, 149–157 (zkráceno)
- 17C. Christologie a křest v raném křesťanství, v: A/15, 223–235
18. Expedice Nag Hammádí III. V: *Miscelanea* 1978 (SAT II). Praha Kalich 1979, 105–117
19. Der Begriff der Person und die Auslegung des Neuen Testaments. V: *De servitute gratiosa* (FS L. M. Pákozdy) (A Raday Kollegium Kyadvaniai II–4). Berlin Ref. Akademie in Budapest 1981, 58–78 (rotaprint)
20. Probleme biblischer Theologie. *ThLZ* 106, 1981, 1–8
- 20B. Základní problémy biblické teologie. V: *Biblické studie* (SAT IV), Praha Kalich 1982, 7–22 (zkráceno)
- 20C. Probleme biblischer Theologie, v: *The Bible in Cultural Context*, Brno ČSSN 1994. 239–245 (nová verze)
- 20D. idem, v: A/15, 109–119
21. Nejstarší křesťanské vyznavačské formule. V: *Do posledních končin* (FS J. Smolík) (SAT V). Praha Kalich 1982, 27–44
22. Skutky Petra a dvanácti apoštolů – *NHC* VI/1. *KR* 49, 1982, 171–176
23. Der irdische Jesus im Johannesevangelium. *NTS* 30, 1984, 217–228
- 23B. Pozemský Ježíš v Janově evangeliu. *KR* 49, 1982, 198–204
- 23D. Der irdische Jesus im Johannesevangelium, v: A/15, 327–339
24. Greek Philosophy in the Apostle Paul's Letter to the Colossians. V: *Concilium Eirene* XVI/1. Praha Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV 1983, 286–291
25. Das theologische Problem der neutestamentlichen Pseudepigraphie. *EvTh* 44, 1984, 486–496

- 25B. Problém novozákonní pseudepigrafie, do češtiny přeložil J. Mrázek. V: Kristus a dějiny [viz níže E/8], 111–125
26. Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht. V: Religionstheorie und politische Theologie II: Gnosis und Politik. Vyd. J. Taubes. Paderborn – Wien – Zürich W. Fink Verlag + Verlag F. Schöningh 1984, 154–162
27. Das Markusevangelium. Literarische Einleitung mit Forschungsbericht. V: ANRW II/25/3. Vyd. H. Temporini a W. Haase. Berlin – New York Walter de Gruyter 1985, 1969–2035 [ISBN 3-11-010370-2]
28. Zur Entstehung der Evangelien. NTS 32, 1986, 393–403
29. Příkázání lásky. Kapitola z novozákonní etiky. V: Kristus a dějiny (viz níže E/8), 75–84
30. Lukas 15,11–32 und die lukanische Soteriologie. V: Christus bezeugen (FS W. Trilling) (Erfurter theologische Studien Bd. 59). Vyd. K. Kertelge, T. Holtz a C. P. März. Leipzig St. Benno Verlag 1989, 179–192
- 30B. idem, vyd. v: Freiburg i. Br. Herder Verlag.
- 30C. Luk. 15,11–32 a Lukášovo pojetí spásy. KR 56, 1989, 73–182
- 30D. Lukas 15,11–32..., v: A/15, 301–314
31. Albert Schweitzer jako biblišta, v: O. Funda (vyd.), Albert Schweitzer jako zastánce kritického myšlení a úcty k životu, Praha Vyšehrad 1989, 42–47
32. Die Herrenworte in Thomasevangelium und bei Paulus. Ein Bericht zur Überlieferungsgeschichte der Sprüche Jesu. V: Carl Schmidt Kolloquium (Wissenschaftliche Beiträge 1990, 23 [K 9]), vyd. P. Nagel. Halle (Saale) Martin Luther Universität 1990, 157–164
33. Neutestamentliche Ethik und die Probleme ihrer Darstellungen. EvTh 50,1990, 357–371
34. Strategies of Social Formation in the Gospel of Luke. V: Gospel Origins and Christian Beginnings (FS J. M. Robinson), vyd. Ch. W. Hedrick, J. T. Sanders a H. D. Betz. Sonoma, CA Polebridge Press 1990, 106–119
- 34B. Sociální strategie lukášovských spisů. V: Teologie života (FS K. Gábriš), vyd. K. Nandraský. Liptovský Mikuláš Tranoscius 1989, 56–63 (zkráceno)
- 34C. Die soziale Strategie in den lukanischen Schriften, CV 34, 1992, 9–19 (nová verze)
35. K metodologii religionistiky. V: Stav a perspektivy studia náboženství v Československu. Brno Společnost pro studium náboženství ÚVSV ČSAV 1990, 157–163 (včetně diskuse)

36. Das Neue Testament – seine Erforschung und Deutung. V: Informati-ones Theologiae Europae, Frankfurt a. M. etc. Peter Lang 1992, 59–77
37. The Problem of Biblical Theology, Horizons in Biblical Theology 15, 1993, 83–94
38. Český ekumenický překlad Písma, v: Česká bible v dějnách kultury, Brno Czech Society for Study of Religions 1994, 11–16 (včetně dis- kuse)
39. Griechische Sprichwörter im Neuen Testament, v: Tradition und Translation (FS C. Colpe), Berlin – New York W. de Gruyter 1994, 336–343
- 39B. idem, v: A/15, 147–154
40. Die Bedeutung des Markusevangeliums für die Entstehung der christ- lichen Bibel, v: Text and Context (FS L. Hartman), vyd. T. Fornberg and D. Hellhom, Oslo – Copenhagen Stockholm – Boston 1995, 409–427
- 40B. idem, v: A/15, 255–273
41. „... bis an das Ende der Erde“, v: Landgabe (FS J. Heller), Praha – Oikú- mené 1995, 198–210
- 41B. idem, v: A/15, 315–325
42. Sibyliny věštby III–V, v: Starozákonní pseudepigrafy I, Praha Vyšehrad 1995, 290–356
- 42B. idem v 2. vyd., 1998 (ISBN 80-7021-244-6)
43. „From a Puppy to the Child“. Some Problems of Contemporary Exe- gesis Demonstrated from Mark 7.24–30 Par. NTS 41 (1995), 321–334 (přednáška prezidenta SNTS)
- 43B. Od štěněte k dítěti KR 60, 1993, 169–176.197–201 (první verze)
- 43C. „From a Puppy to the Child“. Some Problems of Contemporary Exe- gesis Demonstrated from Mark 7.24–30 Par., v: A/15, 69–85
44. Pozemský Ježíš v Pavlových listech, v: *Ministerium Verbi Divini* (FS P. Filipi), Praha Kalich 1996, 81–98 (ISBN 80-7017-984-8)
45. Antigone und Jesus (Opfer und Hoffnung), v: Geschichte – Tradi- tion – Reflexion III (FS M. Hengel), Tübingen Mohr – Siebeck 1996, 49–62 (ISBN 3-16-146677-2) [2 % textu]
45. idem, v: A/15, 133–146
46. „Mužové athénští!“ Sk 17,16–34 a funkce teologické fakulty v rámci univerzitních věd, ThRefl 2 (1996), příloha čísla 2, VI–XII (ISSN 1211–1872)
46. idem, v: Ročenka ETF UK 1996–1999, 34–42
46. „Ihr Männer von Athen!“ Apg 17,16–34 und die Rolle der theologischen Fakultät im Rahmen der Universitätswissenschaften, v: A/15, 87–97

47. Was ist (die biblische) Exegese?, v: Wege zum Verständnis (FS Ch. Demke), Leipzig Evangelische Verlagsanstalt 1997, 227–237
47. Výklad textu. Teze o hermeneutice, zejména biblické, v: Logos a svět (FS L. Hejdánek and J. S. Trojan). Praha Oikúmené 1997, 206–21
48. Jesus als Gleichnis Gottes. Möglichkeiten und Grenzen einer These, EvTh 57 (1997), 401–409 (ISSN 0014-3502)
49. Lukas 1,1–4 als Prolog zum lukanischen Doppelwerk, v: Warszawskie studia teologiczne 10 (1997) (FS K. Romaniuk), 271–276 (ISSN 0209-3782)
- 49B. Lk 1,1–4 / prolog k oběma knihám věnovaným Theofilovi, v: Doctor universalis (FS L. Csémy), Budapest – Prága 2003, 137–142
50. Jákobova modlitba, v: Zd. Soušek, Knihy tajemství a moudrosti II, Praha Vyšehrad 1998, 336–342
51. Die Bergpredigt/Feldrede als supraethisches System, v: K. Wengst – G. Sass (vyd.), Ja und Nein. Christliche Theologie angesichts Israels (FS W. Schrage), Neukirchener Verlag 1998, 183–193 (ISBN 3-7887-1707-6) [3 % textu]
52. St. John's Revelation: Structure and Message, v: 1900th Anniversary of the Book of John's Revelation (Symposion at the University of Athens 1995), Athens Monastery St. John at Patmos 1999, 499–512
- 52B. Struktura a záměr Zjevení Janova (do češtiny přel. L. Kopecká), v: „Pouštěj svůj chléb po vodě ...“ (FS M. Balabán), CDK Brno 1999, 191–202 (ISBN 80-85959-51-8) [5 % textu]
53. Römer 12,14–21 und die Aufforderung zur Feindesliebe (Q 6,27 Par.), v: Dummodo Christus annuntietur (FS J. Heriban), Roma LAS 1999, 105–112 (ISBN 88-213-0401-9)
54. „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen ...“ (Mt 18,20), v: Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels (Konferenz Greifswald 1998) (WUNT 116), Tübingen Mohr – Siebeck 1999, 477–488 (ISBN 3-16-147050-8)
- 54B. „Neboť kde jsou dva neb tři shromážděni“, Theologická Reflexe 5 (1999), 120–130 (ISSN 1211-1872)
55. Postmodernes Ostern im Neuen Testament, v: Ehrenpromotion John Barton – Petr Pokorný (Bonner Akademische Reden 82), Bonn Bouvier 1999, 28–40 (ISSN 0334-1857)
- 55B. Postmoderní velikonoce v Novém zákoně, ThRefl 5 (1999), 7–16 (ISSN 1211-1872)

56. Justification and Sanctification according to the Scriptures, v: Justification and Sanctification in the Traditions of the Reformation (Studies from WARC), Geneva 1999, 11–17
57. K společenské roli prvotního křesťanství, *Rel* 7 (1999), 119–128
- 57B. Die soziale Rolle der Alten Kirche, v: *Geschichte und Geschichtlichkeit* (vyd. E. Noort), Rijksuniversiteit Groningen 2000, 43–56
58. Problém biblických překladů, v: *Sborník Katolické teologické fakulty UK* (FS F. Novák), Karolinum Praha 2000, 210–215 (ISBN 80-7184-939-1)
59. Religionsfreiheit – ein Thema des Neuen Testaments?, v: G. Frank – J. Haustein – A. de Lange (vyd.), *Asyl, Toleranz, Religionsfreiheit* (Bensheimer Hefte 95), Göttingen 2000, 40–49
60. Matth 25,31–46 und die Globalisierung christlicher Ethik, *Communio viatorum* 43 (2001), 153–158 (ISSN 0010-3713)
61. „Dies Geheimnis ist groß“. Epheser 5,21–33: Theologische Voraussetzungen und hermeneutische Folgen einer paränetischer Aussage, *BThZ* 19 (2002), 175–182 (ISSN 0724-6137)
- 61B. Exegetické zamyšlení nad Ef 5,21–33, v: *Z Nového zákona – From the New Testament* (FS Z. Sázava), Praha 2001, 38–42 (zkrácená verze)
- 61C. Exegetic Comment on Ephesians 5,21–33 (výťah z 63B), *ibid.* 43–45.
62. Luk. 17,33par. und ein (damals) bekanntes Sprichwort, v: H.-G. Bethge – St. Emmel – K. L. King – J. Schlatterer (vyd.), *For the Children, Perfect Instruction* (FS H.-M. Schenke) (*Nag Hammadi and Manichean Studies* 54), Leiden – Boston 2002, 387–398 (ISSN 0929-2470)
- 62B. Jedinečný příběh Ježíšův a (tehdy) známé přísloví (L 17,33par.), v: Lad. Puršl (vyd.), *Při brodu Jabok* (FS Mireia Ryšková), Praha 2001, 152–158 (předběžná verze) (ISBN 80-7172-768-7)
63. Der Evangelist Lukas und die theologische Bedeutung seines Werkes, v: G. Leonardi – F. G. B. Trolese (vyd.), *San Luca Evangelista – testimone della fede che unisce I* (*Atti del congresso internazionale*, Padova 2000) (*Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana* 28), Padova 2002, 255–264
64. Philosophische Hermeneutik und biblische Exegese (předmluva ke sborníku s úvodem do problematiky), v: Petr Pokorný and Jan Roskovec (vyd.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* (*WUNT* 153), Mohr – Siebeck, Tübingen 2002, 1–4
65. Christliche Verkündigung als Modell des hermeneutischen Prozesses nach 1Kor 14,23–25, *ibidem* 245–251

66. *Jesus von Nazareth als Problem der historischen Forschung und ihrer theologischen Interpretation (Úvod k příspěvkům z pražského kolokvia otištěným v témže sešitu)*, *Communio viatorum* 44 (2002), 137–138 (ISSN 0010-2713)
67. *Stilistische und rhetorische Eigentümlichkeiten der ältesten Jesustradition*, v: J. Schröter – R. Brucker (vyd.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (Beiheft ZNW 114)*, Berlin – New York 2002, 393–408 (ISBN 3-11-017511-8)
68. Ježíšovo evangelium očima jeho protivníků (Q 7,33–34), v: Apokaradokia (FS J. Grešo), Bratislava 2003, 91–96
69. Skutky Petra a dvanácti apoštolů – NHC VI/1 (3: překlad z koptštiny); List Laodikejským (6.2 Překlad z latiny společně s J. A. Dusem), v: J. A. Dus (vyd.), Příběhy apoštolů. NZ apokryfy II, Praha, Vyšehrad 2003, 85–100;
70. Der Evangelist Lukas als Interpret älterer Bekenntstraditionen, v: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen: I. Philologisch – historische Klasse, Jahrgang 2004, Heft 1, 1–23 (ISSN 0065-5287)
71. Das Neue Testament und die Frage nach dem Volk, *Communio viatorum* 47 (2004), 15–25 (ISSN 0010-3713)
72. Markovo evangelium a lukášovské spisy, v: L. Karfíková a J. Mrázek (vyd.), *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Mlýn, Jihlava 2004, 69–84 (ISBN 80-86498-08-5)
73. Der Offenbarungsbegriff und die Philosophie. Beobachtungen eines Exegeten., v: M. Wladika (vyd.), *Gedachter Glaube*. FS H. Hofmeister, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 169–177 (ISBN 3-8260-3055-9)
- 73B. Pojem zjevení a filozofie, v: Sborník Katolické teologické fakulty IX. (Die verbum), Praha Karolinum 2007, 93–102 [ISBN 978-80-246-1331-4]
- 73C. Teologie a filozofie, v: *Vita activa – vita contemplativa* (FS Janu Sokolovi) vyd. J. Kružík, Praha 2006, 458–465 (ISBN 80-239-6980-3) – [přepřacovaní verze]
74. Die matthäische Theologie – eine bewusste Rückkehr zur Lehre Jesu? In Ch. Bottrich (vyd.), *Eschatologie und Ethik im frühen Christentum* (FS Günther Haufe), Frankfurt: Lang 2006, 213–225 (ISBN 3-361-54377-8) hz
75. „The Grace of Lord Jesus Be with All“, v: *DIAKONIA – LEITOYRGIA – CHARISMA* (FS G. A. Galitis), [Holy Metropolis of Thivai and

- Levadeia – Center for Archaeological Historical and Theological Studies], Levadeia 2006, 519–524 (ISBN 960-88994-5-1)
- 75B. „Milost Pána Ježíše se všemi“ (Zj 22,21), v: J. Brož – M. Mikulicová (vyd.), Sborník katolické teologické fakulty VIII (FS J. Merell), Praha: UK – Karolinum 2006, 121–126 (ISBN 80-246-1121-X)
76. Die Chancen der postmodernen Zeit, v: „Elmenvén tegyetek tanítványokká minden népeketz...“ (FS K. Tóth), Budapest 2006, 161–167 (ISBN 963-558-058-4)
- 76B. přetištěno v maďarském překladu v: Confessio Budapest (bližší nezjištěno)
77. Biblistika jako věda, v: P. Gallus – P. Macek (vyd.), Evangelická teologie pod drobnohledem, (Moderní česká teologie), Brno: CDK, 31–36 (ISBN 80-7325-083-3)
78. O Jakobovi spravedlivém; O druhém zjevení Janově; 2, Zjevení Jakubovo (překlad z koptštiny), v: J. A. Dus (vyd.), Proroctví a apokalypsy, NZ spokryfy III, Praha Vyšehrad 2007, 461–461; 465, 485–492
79. Spuren einer alten Christologie in der Passionsgeschichte, v: V. A. Lehnert u. U. Rösen-Weinhold (vyd.), Logos – Logik – Lyrik (FS K. Haacker) (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte – 27), Leipzig: EVA, 288–2960

D. Recenze (výběr)

1. *Theologische Literaturzeitung* (* přetištěno v anglické verzi – od 1999 [reprinted in the English selection – since 1999])
- E. Gaugler, Der Epheserbrief, 92 (1967), 427
- H. Binder, Der Glaube bei Paulus, 95 (1970), 102–103
- P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium I, ibidem 202–204
- J. N. D. Kelly, A Commentary on the Epistle of Peter and of Jude, ibidem 351–352
- J. Mánek, Ježíšova podobenství (Die Gleichnisse Jesu), 98 (1973), 588–589
- D. L. Tiede, The Charismatic Figure as Miracle Worker, 100 (1975), 40–41
- H. Merklein, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief, ibidem 122–124
- Studies in New Testament Language and Text (FS G. D. Kilpatrick), 103 (1978), 353–354

- W. Thissen, *Erzählung der Befreiung*, 104 (1979), 578–580
J. M. Derrett, *Studies in the New Testament I–II*, *ibidem* 905–906
U. Berner, *Die Bergpredigt*, 106 (1981), 186–188
B. H. M. Standaert, *L' évangile selon Marc*, *ibidem* 256–257
C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God*, *ibidem* 337–338
B. Byrne, *Sons of God – Seed of Abraham*, 107 (1982), 46–47
K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, *ibidem* 112–114
W. Telford, *The Barren Temple and the Withered Fig Tree*, *ibidem* 675–676
J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, *ibidem* 722–724
G. Strecker, *Eschaton und Historie*, *ibidem* 738–739
O. Ogawa, *L' histoire de Jésus chez Matthieu*, 109 (1984), 194–194
J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 110 (1985), 448–450
J. M. Derrett, *Studies in the New Testament III*, *ibidem* 527–528
O. Cullmann, *Einführung in das Neue Testament*, 111 (1986), 23–24
J. M. Derrett, *The Making of Mark*, *ibidem* 360–361
W. M. Thompson, *The Jesus Debate*, *ibidem* 620–622
J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, *ibidem* 818–819
D. Lührmann, *Auslegung des neuen Testaments*, 112 (1987), 106–108
J. A. T. Robinson, *Wann entstand das Neue Testament?*, *ibidem* 435–437
D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, 113 (1988), 101–102
H. Baarlink, *Die Eschatologie der synoptischen Evangelien*, *ibidem* 347–348
F. Mußner, *Die Kraft der Wurzel*, *ibidem* 523–525
J. Schreiber, *Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums*, *ibidem* 673–674
M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Lichte der hellenistischen Literatur*, *ibidem* 893–895
D. O. Via, *The Ethics of Mark's Gospel*, 114 (1989), 525–526
K. Usami, *Somatic Comprehension of Unity*, *ibidem* 732–733
L. J. Magness, *Sense and Absence. Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel*, *ibidem* 884–885
W. Weiß, *„Eine neue Lehre im Vollmacht“. Die Streit und Schulgespräche des Markusevangeliums*, 115 (1990), 105–107
R. Hoppe, *Epheserbrief – Kolosserbrief*; N. T. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, *ibidem* 272–273
S. E. Dowd, *Prayer, Power, and the Problem of Suffering*, *ibidem* 891–892

- J. M. Robinson, Messiasgeheimnis und Geschichtsverständnis, 116 (1991), 283–284
- C. K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, 117 (1992), 120–121
- B. Witherington, The Christology of Jesus, *ibidem* 277–278
- K. P. Donfried (Hg.), The Romans Debate, *ibidem* 754–755
- J. K. Elliott (Hg.), The Language and Style of the Gospel of Mark, 119 (1994), 986–987
- J. Becker, Das Urchristentum als gegliederte Epoche, 120 (1995) 517–518
- J. B. Gibson, The Temptations of Jesus, 121 (1996), 659–660
- * H. Hübner, An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser, 124 (1999), 174–174
- S. J. Roth, The Blind, the Lame, and the Poor, *ibidem* 286–288
- * M. Karris, Jesus Christus im Neuen Testament, *ibidem*, 740–741
- B. D. Schildgen, Crisis and Continuity. Time of the Gospel of Mark, 125 (2000), 169–170
- Bas M. F. van Iersel, Marc, *ibidem*, 284–285
- E. K. Broadhead, Naming Jesus, *ibidem*, 1155–1156
- M. Böhm, Samaritanen und Samaritaner bei Lukas, 126 (2001), 922–923
- R. Feneberg, Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium, *ibidem* 1267–1269
- N. Dahl, Studies in Ephesians; R. J. Jeal, Integrating Theology and Ethics in Ephesians, 127 (2002), 394–395
- Ben Witherington III, The Gospel of Mark, 127 (2002), 918–919
- J. Schröter, Jesus und die Anfänge der Christologie, 128 (2003), 891–892

2. Journal of Biblical Literature

- J. D. G. Dunn, A New Perspective of Jesus 124 (2005) (recenze v internetové podobě)

3. Folia philologica (Listy filologické)

- R. Merkelbach, Roman and Mysterium in der Antike, 86 (1963), 336
- U. Berner, Origenes, 105 (1982), 121–122
- K. H. Schelkle, Paulus, *ibidem*, 183–184
- K. Beyschlag, Grundriss der Dogmengeschichte, 107 (1984), 56–57
- S. S. Averincev, Ot beregov Bospora do beregov Evfrata, 112 (1989), 52–53
- Z. Kratochvíl, Prolínání světů, 117 (1994), 144–145

Autor

4. Deutsche Literaturzeitung

K. W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in CH XIII*, 93 (1972), 376–378

5. Archiv Orientalní

T. O. Lambdin, *Introduction to Sahidic Coptic*, 58 (1990), 94

H.-M. Schenke – H.-G. Bethge – U. U. Kaiser (vyd.), *Nag Hammadi Deutsch I*, 70 (2002), 95–96

6. Evangelische Kommentare

Bekenntnis zum Juden Jesus. F. W. Marquarts *Christologie*, 24 (1991), 237–239

7. Communio viatorum

Zahrnuto v obsahu 6 (1963); 9–12 (1966–1969), 14–17 (1971–1974); 19 (1976); 23 (1980); 15 (1982); 27 (1984); 30 (1987); 31 (1988); 32 (1989); 34–37 (1992–1995); 40 (1998); 43 (2001)

8. *Theologická příloha Křesťanské revue / Křesťanská revue / Theologická reflexe* (viz obsahy).

E Knižní publikace: Studijní texty a beletrie

1. *Kirchenstruktur und Weltverantwortung* (předmluva M. Stöhr) (*Evangelische Zeitstimmen* 57). Hamburg – Bergstedt H. Reich 1971, 45 s.
2. J. B. Souček, *Řecko český slovník k Novému zákonu*, 2. vyd., revid. J. Heller a P. Pokorný, Praha Kalich 1973, 376 s.
3. *Úvod do exegeze*. Praha Kalich 1979, 190 s. (skriptum)
4. J. B. Souček, *Theologie apoštola Pavla*. Doplnil a vydal P. Pokorný. Praha Kalich 1976, 252 s.
- 4B. idem, 1982, 2. vyd.
5. *Spolu s M. Klapušem, Cvičebnice novozákonní řečtiny*, Praha Kalich 1980, 119 s. (skriptum)
6. *Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit*, Genève World Alliance of Reformed Churches 1981, 36 s.
- 6B–C. idem, *anglické a francouzské překlady*, ibidem
- 6D. idem, *český překlad v částech v: Kostnické jiskry* 1982
7. *Kristus a dějiny* (vybrané články), (SAT VIII). Praha Kalich 1987, 146 s.

8. (spolu s M. Bičem), *Co nevíš o Bibli?* Praha Česká biblická společnost 1997, 168 s.
- 8B. idem, 2. vyd. 2001 (na obálce chybný letopočet 1997) [ISBN 80-85810-25-5]
9. *A poslední budou první (paměti a krátké novely)*, Praha Kalich 2001, 127 s. [80-7017-661-X]

G. Český ekumenický překlad bible

(člen překladatelské skupiny od r. 1961, její předseda od r. 1977)

1. Bible. Ekumenický překlad. Praha Ekumenická rada církví 1979, 981 s. (části byly publikovány již dříve, od r. 1963, přetisky později)
- 1B. Bible. Ekumenický překlad (mírně revidované znění s deuterokanonickými knihami) Praha, Česká katolická Charita 1985 (1987), 1007 + 296 s. (+ mnoho dalších vydání v České biblické společnosti)
- 1C. idem, nově revidovaná verze 2001

H. Slovníky aj.

1. W. Beltz (vyd.), *Lexikon der letzten Dinge*, Augsburg Pattloch V. 1993: Lemmata: Eros in der Gnosis; Eschatologie in der Gnosis; Pneuma
2. Slovník: Judaismus, křesťanství, islám, Praha Mladá fronta 1994, 500 s.: 69 hesel v oddílu „Křesťanství“
3. *Theologische Realenzyklopädie*: Art: Pseudepigraphie I, Altes und Neues Testament, Bd. XXVII (1997), 645–655
- 3B. idem – Studienausgabe
4. Art. Jesus Christus I. Name und Titel. 2. Jesus als Christus, v: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III (2002) 4. vydání Tübingen 2001, 467–470
5. E. Porter (vyd.), *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, Grand Rapids, MI. Abingdon (GB), 2006, hesla G. Ebeling; E. Fuchs; M. Hengel

I. Predigtmeditationen

(EPM – Evangelische Predigtmeditationen [Berlin –Leipzig], GPM – Göttinger Predigtmeditationen)

1. Matth. 11,16–19; 21,28–32; 5,25–26, v: Ch. Bourbeck (vyd.), Gleichnisse aus Altem und Neuem Testament. Schriftauslegung 8. Stuttgart Klotz V. 1971, 197–202.202–209.265–270
- 2A–B. Mark. 2,18–22, EPM 1976–77, I, 73–76; přetištěno v GPM 1976, 81–85
- 3A–B. Mark. 7,31–37, EPM 1978–79, II, 289–293 = GPM 1979, 345–350
- 4A–B. Joh. 1,43–51, EPM 1980–81, I, 73–76 = GPM 1980, 84–87
- 5A–B. Matth. 9,9–13, EPM 1982–83, I, 83–86 = GPM 1982, 106–110
6. Luk. 24,13.35, EPM 1984–85, I, 143–146
- 7A–B. Hebr. 12,1–3, EPM 1989–90, I, 142–144 = GPM 1990, 186–189
- 8A–B. Mark. 1,32–39, EPM 1992–93, II, 397–401 = GPM 1993, 397–401

J. Krátké články, zprávy, překlady, básně, písně aj.

Další menší práce – přes 650 článků, zpráv, referátů, recenzí, básní v češtině, němčině a angličtině v: Anno Domini, Evangelický týdeník – Kostnické jiskry (KJ), KR, CV, SAT, LitN, Zeitschrift für evangelische Ethik, Evangelický zpěvník, Faculty News, Evangelický časopis – Český bratr, Evangelický kalendář, ZdZ, FČ, Universum. Revue ČKA atd., např.:

Portréty biblistů

1. Rudolf Bultmann – Charles H. Dodd, KJ 59 (1974), č. 39
2. In Honor of J. B. Souček, CV 34, 1992, 35–45
- 2B. idem, (česká verze), KR 59, 1992, 102–107
- 2C. idem, v: A/15, 13–23
3. Greetings from Prague to Tübingen: E. Käsemann 90, M. Hengel 70, CV 38 (1996), 278–280
4. Sedmdesát let Milana Balabána, v: Sborník k sedmdesátinám Milana Balabána, Praha Onyx 1999, 9–13
5. Jan Heller sedmdesátiletý a pětasedmdesátiletý, v: Pozdní sklizeň (FS Jan Heller), Advent-Orion Praha 2000, 155–162
6. Předmluva, v: J. B. Souček, Teologické a exegetické studie (vyd. J. Roskovec), CBS – ČBS Praha 2002, V–VI

7. Za profesorem Stanislavem Segertem (1921–2005), Zpravodaj společnosti křesťanů a židů 84 (2005/5766), 36–37

Překlady

1. A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Kap. 6, v: O. Funda (vyd.), Albert Schweitzer jako zastánce kritického myšlení a úcty k životu, Vyšehrad Praha 1989, 194–227

Jiné

1. Die Kirche am Beginn des nachkonstantinischen Zeitalters, v: Anruf und Aufbruch (FS G. Jacob), EVA – Berlin 1965, 160–173
2. ETF má děkana (uvádí „jad“), Protestant 1991, č. 7, 12–15
3. Evergreen ježíšovského bádání, Přítomnost 2004, 4. č. 4, 48–49
4. Was Christus treybt, v: Ježíš Kristus, (Knihovna SPEK), Benešov: Eman 2004, 12–18
5. 3 modlitby na 1.–3.dubna, v: J. Jun – R. Kučerová (vyd.), Modlitby, Kalich, 2004
6. J. Grygar (vyd.), Věda a víra, Aldebaran Valašské Meziříčí 2004, 26–27
7. St. Luke's Message about the Christian Relationship toward Israel, v: Irwin J. Borowski (vyd.), Defining New Christian – Jewish Dialogue, New York 2004, 116–117.
8. *Pražské sympozium „Ježíšovské bádání“*. *Universum, speciál 1/2005*, 28–29
9. Ježíšova podobenství, 14 výkladů, ČB 81 (2005)

K. Vydavatel

1. 1980–1983 a 1993–1996 New Testament Studies (Cambridge) člen redakční rady
2. Od r. 1990 vedoucí redakční rady českého Biblického slovníku
3. 1993–2006 člen redakční rady revue Religio, vyd. Masarykova Univerzita v Brně
4. Od r. 1998 člen redakční rady časopisu Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism, Los Angeles
5. Od r. 2001 člen redakční rady řady „Knihovna rané křesťanské literatury“, CBS Praha

O díle P. P.

1. Who is Who in Biblical Studies and Archeology. Washington Biblical Archaeological Society 1983, 1993 2. vyd.
2. Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender. Berlin – New York, poslední vyd. 1992 (16. vyd.)
3. Bibliografie Petra Pokorného. V: Kristus a dějiny (SAT VIII). Praha Kalich 1987, 131–142
4. R. Stuhlmann, Ein Impuls mit unübersehbarer Wirkung. P. Pokornýs Entwurf zur Entstehung der Christologie. *EvTh* 47, 1987, 260–265
5. Kdo je kdo v České republice. Praha Kdo je Kdo – Publishers 1991, 1994 2. vyd., 1999 3. vyd.
6. Československý biografický slovník. Praha Academia 1992
7. J. Tomeš a kol., Český biografický slovník II, Praha 1992, lemma Pokorný Petr
8. Who is Who in the World, New Providence, NJ 1996 a další vydání (hodnota této publikace je sporná)
9. EPITOAYTO. Studies in honour of Petr Pokorný on his sixty-fifth birthday, Mlýn, Třebenice 1998, 332 s.
10. EPITOAYTO. Sborník k pětadesátinám Petra Pokorného, Mlýn, Třebenice 1998, 240 s.
11. M. Wolter, Laudatio auf Petr Pokorný, v: *C/54* (viz výše), 15–20
12. Všeobecná encyklopedie Diderot, čtyřdílné vydání (1999) a širší vydání (8 dílů)
- (13. M. Hengel, *Judaica, Hellenistica et Christiana* (= WUNT 109), Mohr – Siebeck, Tübingen 1999, 466 s., věnováno P. P.)
14. Universum. Všeobecná encyklopedie 7 (varianta Das Bertelsmann Lexikon), Odeon, Praha 2001
15. J. Mamula, Petr Pokorný sedmdesátník, Český bratr – Evangelický časopis 79 (2003), č. 7, 18.
16. J. Veselý, Stalo se v jednom okamžiku, Evangelický týdeník – Kostnické jiskry 88 (2003), č. 19, 4
17. J. Roskovec, Profesor Petr Pokorný sedmdesátníkem, Informační bulletin České biblické společnosti 2003, 14–17
18. Zd. Sázava, Jubileum – pohled zpět i vpřed, *Theologická Revue* 74 (2003), 243–246
19. Testimony and Interpretation. Early Christology in its Judeo-Hellenistic Milieu. Studies in Honor of Petr Pokorný. Eds. J. Mrázek – J. Ros-

kovec, T. & T. Clark International, London – New York, 328 p. [ISBN 0-567-08298-9]

[R: L. Percer RBL 01/2006]

20. Biogramy: Učená společnost České republiky 1994–2004, The Learned Society of the Czech Republic 1994–2004, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen – Kompetenz Handbuch II, 2003 (abecedně)

20. J. Dvořák – V. Dvořák, Českobratrské Prosečsko, Třebíč 2005, 2. vyd. 2006 medailón , s. xx

(21. J. H. Charlesworth [vyd.], The Bible and the Dead Sea Scrolls I–III, Waco [TX]: Baylor University Press 2006, dedikováno P. P., D. Moody-Smithovi, E. P. Sandersovi, Pederu Borgenovi, Herrmannu Lichtenbergerovi, Gerdu Theissenovi, Carlo M. kardinálu Martinimu a She-maryahu Talmonovi)

(22. J. H. Charlesworth (vyd.), The Dead Sea Scrolls 3, Tübingen – Louisville,KT: Mohr – Siebeck; Westminster John Knox Press 2006, dedikováno P. P. a P. Borgenovi)

Autor

