



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Martin Prudký

číslo 25 (2015/1)

Vykládat Bibli

Předpoklady a přísliby teologické exegeze

Vykládat Bibli

Předpoklady a přísliby teologické exegeze

Uspořádal Petr Sláma

Toto číslo vzniklo za podpory projektu specifického vysokoškolského výzkumu na ETF UK v roce 2016 nazvaného *Teologická východiska evropské kulturní identity*.

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Martin Prudký

Vychází dvakrát ročně

Vydává Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta

Adresa: UK ETF, pošt. př. 529, Černá 9, 115 55 Praha 1

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

ISSN (print) 1802-6818

ISSN (on line) 1805-2762

Obsah

PETR SLÁMA

Vykládat Bibli: předpoklady a přísliby teologické exegeze 1

PAVEL ROUBÍK

Ontologické rozšiřování.

Jednota dějin tradice Starého a Nového zákona podle Hartmuta

Geseho 3

DAVID RAFAEL MOULIS

Chizkijášova reforma? Archeologické doklady kultických změn

v 8. století př. Kr. 33

ZORA NOVÁKOVÁ

Bůh ví: Sloveso *j-d-á* v Gn 18,21 a Ex 2,25 a jeho uchopení

v rabínské a patristické literatuře 43

DÁVID CIELONTKO

Doba vzniku Podobenství Henochových 63

RADKA FIALOVÁ

„Písmo“ a „vzpomínky apoštolů“. Bible Justina Mučedníka 87

Adresy autorů tohoto čísla:

Dávid Cielontko, ETF UK, Černá 9, Praha 1, *david.cielontko@gmail.com*

Radka Fialová, Kabinet klasických studií FLU AV ČR, Na Florenci 3,
Praha 1, *fialova@ics.cas.cz*

David Rafael Moulis, Pod Vrchem 61, 312 00 Plzeň 4,
david.moulis@gmail.com

Zora Nováková, ETF UK, Černá 9, Praha 1, *ZorraN@seznam.cz*

Pavel Roubík, ETF UK, Černá 9, Praha 1, *pavel.roubik@email.cz*

Vykládat Bibli: předpoklady a přísliby teologické exegeze

Čtenář má v ruce pětici studií doktorandů Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy, zapojených v roce 2016 do projektu specifického vysokoškolského výzkumu. Autorky a autoři se v těchto pracích zabývají aspekty biblistiky, teologického oboru, který se věnuje výkladu Bible. Výklad Bible představuje ve společenství židovské i křesťanské víry – alespoň ve většině jeho dílčích odstínů, konfesi či proudů – jakousi sebeudržovací, pravidelnou a povinnou činnost. Patří totiž k povaze tohoto společenství, že svou identitu hledá právě v této – starověké židovské – knize. Výkladem Bible se toto společenství stále znovu ujišťuje, kým samo je, komu za to vděčí a co z toho pro něj plyne. Specifickým rysem této knihy je, že jejím obsahem je příběh, řada událostí, které právě tím, jak jsou seřazeny, umožňují úvahy o smyslu tohoto seřazení. Od dob osvětenství se však tyto úvahy ocitají v těsném sousedství úvah o tom, jak, v jakých fázích a na čí přání tento literární útvar postupně vznikal. Oba typy úvah, úvaha o smyslu příběhu Bible a úvaha o peripetiích vzniku Bible, se nejdnou překrývají či navzájem zaměňují. V úvodní studii představuje Pavel Roubík tübinského starozákonníka Hartmuta Geseho a jeho projekt „celobiblické“ teologie, Geseho pokus o postižení „ontologické struktury“ tradice, určené jejím cílem, jímž je zjevení v Ježíši Kristu, struktury, která by umožnila postulovat organický růst této tradice, zahrnující a současně specifikující jak Starý, tak Nový zákon. David Moulis se zastává na pěti archeologických lokalitách z doby předexilního Judska, a takto, na základě vnější evidence, zpřesňuje obrázek Chizkijášovy kultické reformy v 8. stol. př. n. l. Zora Nováková se věnuje hebrejskému slovesu *j-d-ʾa*, „poznat“, které má v hebrejštině kromě poznávacího také silný zkušenostní a emoční důraz: „poznat znamená mít rád“, mohli bychom shrnout. Dávid Cielontko ve své studii předkládá novou argumentaci pro datování *Podobenství Henochových*. Vznik tohoto židovského apokalyptického spisku situuje do doby Heroda Velikého. S využitím neomarxistické metodologie analyzující kulturu jako výraz střetu zájmů jednotlivých sociálních skupin předkládá plastický obraz Herodovy překvapivě úspěšné vlády. V závěrečné studii tohoto čísla analyzuje Radka Fialová jednoho z prvních apologetů křesťanství, Justina Martyra. Práce z raného období patristiky se obloukem vrací k otázce jednoty křesťanského kánonu. Rozborem Justinovy argumentace

ukazuje, jak tento apologeta rozumí „Písmu“, tj. řeckému znění Starého zákona, především jako proroctví, jež dochází potvrzení ve „vzpomínkách apoštolů“, Justinově svérázném označení evangelií či jejich harmonizované verze. Přejeme čtenářům inspirativní čtení o dějinách a působení textu, který se nakonec prokázal jako inspirovaný.

Petr Sláma

Ontologické rozšiřování. Jednota dějin tradice Starého a Nového zákonu podle Hartmuta Geseho¹

Pavel Roubík

Est vera theologia biblica e genere historica, tradens quid scriptores sacri de rebus divinis senserint.

Johann Philipp Gabler

The ontological extension. The unity of tradition history of the Old and New Testament according to Hartmut Gese. Biblical theology is the comprehending presentation of revelation history which is expressed in the tradition history, Gese argues. The tradition history describes formal and substantial presuppositions of the text, taken from the tradition. The biblical texts grow out of life processes and exist in life contexts (“Sitz im Leben”). Gese’s hermeneutical fundamental theorem is: “The text is to be understood as it wants to be understood, i.e. as it understands itself.” Therefore, an analysis of “ontological structure”, which is the base of the text, is necessary. To a certain extent, history of the tradition forming equals history of the consciousness experiencing history. We recognize how the tradition with its “ontological dynamics” proceeds to new forms of being. Thus, the fundamental theological importance falls on the text formation. In the biblical tradition, God reveals as Self, in a self-disclosure to his personal counterpart, Israel. Revelation is the salvation of humanity. Together with Gerhard von Rad, Gese denies searching for a “middle” of the Old Testament; on the other hand, he claims that not only the kerygmatic content but also the ontological structure was modified during history. Gese speaks on only one single process of the biblical tradition – there existed no closed Old Testament prior to the New which created the Old, and the Christ event defines the *telos* of this process of the tradition formation. In the final part, the paper presents the most important critics of the Gese’s concept.

Keywords: pan-biblical theology, ontology, tradition, revelation

¹ Tento příspěvek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného grantu „Biblická dogmatika Friedricha Mildembergera. Jeden pozapomenutý systematicko-teologický koncept“ (124314) uděleného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy a vychází s jeho finanční podporou.

Úvod

Ke čtvrtému vydání (1965) svého *operis magni* připojil – jak se nejednou uctivě vyjádřil Petr Sláma – „nekorunovaný král starozákonníků 20. století“ Gerhard von Rad závěrečnou kapitolu „Pohled zpět a kupředu“, jež končí slovy: „Tím se rýsuje ještě vzdálenější cíl ‚biblické teologie‘, v níž by byl dualismus vždy umíněně vymezené teologie Starého a Nového zákona překonán.“² Von Rad tu navazuje na vytyčení cíle několika dalších starozákonníků, které k jeho vyslovení sám podnítl, a zdálo se, že rozvíjením starozákonní teologie z „dějin tradice“³ učinil snahu o jeho dosažení podstatně reálnější.⁴ Právě tito starozákonníci německé oblasti na přelomu 50. a 60. let ožívují pojem „biblická teologie“,⁵ aby vyjádřili svůj dojem hrubého nedostatku dosavadní práce biblické vědy: otázka jednoty Bible živoří na exegetické periferii, klade-li se vůbec. Určení koherence Starého a Nového zákona přitom představuje primární badatelský cíl, nedosažitelný ovšem, vezmeme-li za východisko jeden nebo druhý soubor Bible.⁶ Sborník k von Radovým sedmdesátinám, případně nazvaný *Problémy biblické teologie*, vydavatel uvádí větou, že kniha chce jubilanta „uctít pokusem vzbudit novou pozornost pro biblickou teologii“.⁷ Nedlouho poté bylo konstatováno, jak „příšerně málo“ se vzhledem k úrodnosti teologického pole v jiných oborech než starozákonním pro „biblickou teologii“ vyko-

² GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Kaiser, 1965⁴, 447.

³ Německé „Überlieferung“ překládám všude jako „tradice“. Jak se ukáže, obvyklý český překlad „podání“ by přinejmenším Geseho pojetí protřečil.

⁴ „Ideálním řešením, od něhož jsme ještě dosti vzdáleni, o které je však nutné podle mého mínění usilovat, by byla celobiblická teologie, budovaná na samotných výpovědích teologie Starého a Nového zákona, jež je s to dostát našim historickým poznatkům a dogmatickým požadavkům, jak jsou dány ve vyznáních církve“ (OTTO PLÖGER, *Biblische Theologie*, I. AT, in: ROBERT FRICK u. a. (Hgg.), *Evangelisches Kirchenlexikon* I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 508–510, 510). „Co se rýsuje jako úkol výkladu Písma, je biblická teologie, která by byla více než nespojitě postavení starozákonní a novozákonní teologie vedle sebe..“ (HANS WILDBERGER, *Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie*, *EvTh* 19 (1959), 70–90, 90). „...pro křesťanské společenství je biblická teologie trvale uspokojivější než nespojitě postavení teologie Starého a Nového zákona vedle sebe“ (MARTINUS A. BEEK, *Altes Testament*, in: BO REICKE / LEONHARD ROST (Hgg.), *Biblisch-historisches Handwörterbuch* I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 66–76, 76).

⁵ „Biblická teologie“ se píše všemi myslitelnými způsoby: v uvozovkách či bez nich, s velkým nebo malým písmenem, nejen kritikové ji nejčastěji opatřují neurčitým členem, poukazujičím na nepřehlednost cest, jimiž se program ubírá.

⁶ JAMES BARR, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis: Fortress, 1999, 362–377, 362.

⁷ HANS WALTER WOLFF (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München: Chr. Kaiser, 1971, 6.

nalo.⁸ Po dalších desetiletích vývoje bychom již rozhodně nemohli této výhrady ušetřit ani obor starozákonní. Jsme otázkou po „biblické teologii“ svědky doznívajícího úsilí, *ačkoli*, anebo *protože* svého cíle dosud nedosáhla?⁹ Do jaké míry je napření badatelské energie starozákonníků mezitím jinými směry způsobeno faktem, že až na pár výjimek se „biblická teologie“ neujala ani mezi novozákonníky, ani mezi systematicky či prakticky?

Projekt „biblické teologie“ hledí řešit přinejmenším tři základní problémy novověké teologie: otázku vztahu mezi Starým a Novým zákonem, mezi exegezí a systematickou, resp. dogmatickou teologií a otázku teologické funkce historicko-kritické metody.¹⁰ Není totožná s učením o Písmu svatém v rámci dogmatiky, aniž ji lze převést na jednotlivá pracovní pole biblické vědy.¹¹ Bojovně zabarvený požadavek „biblické teologie“ se objevuje již v polovině 18. století, kdy pozvedající se historická kritika odhaluje diskordanci Bible a dogmatické teologie.¹² Rozpoznání rozdílů mezi oběma soubory Bible však „biblickou teologii“ záhy rozdělilo na teologii Starého a Nového zákona.¹³ V případech „biblické teologie“ „druhého dechu“ to byly znovu výsledky historicko-kritického bádání, které vedly k požadavku systematicky promyšlené, Starý a Nový zákon obemykající, ba propojující teologie. Tato tendenciální proměna spočívá na jedné straně v tom, že exegeze se zdála vyvinout takové metody a kategorie, jež měly umožnit chápat Starý a Nový zákon přes všechnu jejich rozdílnost jako patřící neoddělitelně k sobě, na druhé straně v tom, že historická kritika přiměla systematickou teologii k výrazně diferencovanějšímu určení vztahu zjevení a dějin, než jak tato postupovala v 18. století.¹⁴

Vyjadřuje-li se systematický teolog k tématu, které vzniklo a je rozvíjeno ne přímo v jeho oboru a jež mu bylo – jak naznačeno – takřka vnuceno „zvenčí“, jako by poukazem na nejednoznačnost užívaných pojmů a předložením návrhu na jejich vyjasnění mezi řádky vysvětloval své odhodlání do diskuze vstoupit. „Vždyť je to již hodně, dospějí-li teologové různých směrů ke srozumění ohledně přesné explikace problému,“

⁸ KLAUS HAACKER, Die Fragestellung der Biblischen Theologie als exegetische Aufgabe, in: KLAUS HAACKER u. a. (Hgg.), *Biblische Theologie heute. Einführung – Beispiele – Kontroversen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977, 9–23, 10.

⁹ Tamtéž, 11.

¹⁰ HANS HEINRICH SCHMID, Unterwegs zu einer neuen Biblischen Theologie?, in: HAACKER u. a. (Hgg.), *Biblische Theologie heute*, 75–95, 75.

¹¹ PETR POKORNÝ, Probleme biblischer Theologie, *ThLZ* 106/1 (1981), 1–8, 1.

¹² GERHARD EBELING, Was heißt Biblische Theologie?, in: GERHARD EBELING, *Wort und Glaube I*, Tübingen: J. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, 69–89, 78.

¹³ Tamtéž, 82nn.

¹⁴ SCHMID, Unterwegs, 75n.

říká Gerhard Ebeling.¹⁵ Dobře cvičeným protestantským uším musí znít požadavek „biblické teologie“ jako tautologie.¹⁶ Jako by mohla existovat teologie nebiblická. Už proto pojem „biblická teologie“ pro jeho až zmatečnou významovou šíři, do jaké se rozrostl,¹⁷ v následujícím po Barrově či Oemingově vzoru nahrazují souslovím „celobiblická teologie“.

Tübingenský starozákoník Hartmut Gese (nar. 1929) si celobiblickou teologii zvolil za svůj hlavní, ba jediný badatelský cíl.¹⁸ Díky němu a jeho fakultnímu kolegovi, novozákoníku Peteru Stuhlmacherovi, se k sobě Starý a Nový zákon přibližují mnohem více, než tomu kdy ve vědeckém bádání bylo.¹⁹ Podle Stuhlmachera samého pouze Gese dokázal von Radův přístup rozvinout k teologii dějin tradice.²⁰ Ovšem rozumí-li si celobiblická teologie jako v Bibli obsažené teologii, a nikoli – ještě více tautologicky – jako Bibli přiměřené teologii,²¹ vynořuje se zásadní otázka, jaká teologie to má

¹⁵ EBELING, Was heißt, 69.

¹⁶ Tamtéž, 70.

¹⁷ BERND JANOWSKI, *Biblische Theologie*. I. Exegetisch, in: HANS DIETER BETZ u. a. (Hgg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: J. B. Mohr (Paul Siebeck), 1998–, 1544–1549, 1544. *Ročenka pro Biblickou teologii* (Jahrbuch für Biblische Theologie) přináší svědectví věru mimořádné teologické plurality.

¹⁸ Svě potějí celobiblické teologie Gese sepsal ve dvou programových textech, uvádějících sborníky jeho dalších kratších prací: *Erwägungen zur Einheit der Biblischen Theologie*, in: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BeTh 64), München: Chr. Kaiser, 1974, 11–30 (nejprve vyšlo in: *ZThK* NF 67 [1970], 417–436; odtud v následujícím citujeme); *Das biblische Schriftverständnis*, in: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BeTh 78), München: Chr. Kaiser, 1977, 9–30. V článku: *Tradition und Biblische Theologie* (in: ODIL HANNES STECK [Hg.], *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978, 87–111, do angličtiny přeloženo a přetištěno jako: *Tradition and Biblical Theology*, in: DOUGLAS A. KNIGHT [ed.], *Tradition and Theology in the Old Testament*, Sheffield: JSOT Press, 1990, 301–326; odtud v následujícím citujeme) Gese své hlavní teze spíše opakuje a shrnuje, než dále rozvíjí, ovšem všechny další Geseho práce „dýchají“ celobiblicky a vysvětlují leccos z toho, co programové texty mohou pouze naznačit. – Na Geseho práce v poznámkách odkazují bez uvedení autora.

¹⁹ SCHMID, *Unterwegs*, 76; 79.

²⁰ Vyslovil se tak v rozhovoru v dubnu 2005 (DANIEL GRAF, *Unterwegs zu einer Biblischen Theologie. Perspektiven der Konzeption von Peter Stuhlmacher*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 47).

²¹ JANOWSKI, *Biblische Theologie*, 1544. Rozlišení na teologii v Bibli obsaženou a onu Bibli přiměřenou pochází od G. EBELINGA (*Was heißt*, 69n) nepřímou potom od W. WREDEHO, *Über die Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897. Biblická teologie ve významu Bibli přiměřené teologie – „teologie ve své podstatě“ – teologii normuje a tvoří náplň práce dogmatiků, ve významu v Bibli obsažené teologie vyjadřuje konkrétní podobu teologie v dějinách a tvoří předmět historického, tj. biblistického bádání; je to tedy „pouze parciální teologická oblast“ (EBELING, *Was heißt*, 70). Jörg Lauster nechává oba významy fúzovat: v Bibli obsažená teologie se stává Bibli přiměřenou teologií, a Bibli přiměřená teologie je

být. Že v Bibli nalézáme celou plejádu teologií, netřeba rozvádět. „Všechna kacířství se společně s církví odkazovala na Bibli;“ říká pointovaně Hegel.²² Snaha nalézt za všemi teologiemi Bible jednotu svádí ke koncentraci na základní axiomy a motivy, exegeticky rozpracované jako vůdčí perspektiva.²³ Zda je tomu tak i u Geseho „vysoce uzavřen[ého] systém[u]“;²⁴ se pokusíme prověřit. Zaměříme se proto na klíčový moment celobiblické teologie v Geseho vydání, na nějž bylo namířeno tolik kritických šípů, často z řad jeho souputníků v celobiblickém úsilí: co oba soubory Bible spojuje a zakládá její jednotu.

Teologie jako budování tradice

Tradice neroste jako dokument zbožnosti, nýbrž ve své funkci pro život víry, jako svědectví pro zjevení a jeho dějiny. „Tradice bez naléhavého charakteru je nemyšlitelná.“ Nejen individuální text, nýbrž celý Starý zákon má testimoniální povahu. Právě tato povaha Starého zákona artikuluje jeho vztah k dějinám Izraele: předávané se netýká pouze zkušenosti dějin; tradice reflektuje zkušenost Boha v dějinách Izraele, a tento dějinný charakter zjevení nabývá hmatatelné podoby jako proces budování tradice. Spojením Starého a Nového zákona z hlediska dějin tradice může být vztah obou souborů Bible konečně osvobozen od neplodného sporu o vztah a antiteze mezi jejich konkrétními obsahy.²⁵

Chceme-li provozovat celobiblické řemeslo, čelíme mnohotvarému komplexu textů, které se ostře liší ve svých dějinách a předmětu. Pouhým vytyčením toho, co by všechny texty mohly mít společného, bychom ztratili to podstatné, jež se ukazuje v individualitě textu. Teologický celek

již v Bibli obsažená (Erfahrungserhellung. Zur Bedeutung der Bibel für die Systematische Theologie, in: *Wie biblisch ist die Theologie?*, *JBTh* 25 [2010], 207–220; 209).

²² GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16 (stw 616), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, 37. Vždyť „i ďábel cituje Bibli; ale to ještě nedělá teologa teologem“ (tentýž, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Werke 17 [stw 617], Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, 199).

²³ LAUSTER, *Erfahrungserhellung*, 209.

²⁴ HENNING GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 142. Kratičce Geseho koncept uvádí PETR SLÁMA, *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2013, 210–212, drže se pouze textu „Erwägungen“. Chce-li kdo Gesemu vyhradit celé dvě stránky své několikasetstránkové monografie, udělá zajisté lépe, jestliže přepíše str. 142–145 (při vyšší míře velkorysosti až do str. 147) citované knihy Reventlowy, kde autor pracuje s několika Geseho texty, a čtenáře tak podstatně lépe chrání před rizikem misinterpretace.

²⁵ Tradition, 306.

textů je více než sumou individuálních teologických částí. Současně se pluralitě teologií Bible nelze dostat na kloub pouhou juxtapozicí např. v historickém pořadí. Nesporně totiž existuje vnitřní intertextuální teologické spojení, které této pluralitě propůjčuje charakter dalece přesahující jejich pouhou kompilaci. Zásadní problém celobiblické teologie, tj. zahrnutí jednoty v různosti, netrvá pouze s ohledem na nesmírný komplex textů, nýbrž jako pravidlo je přítomen rovněž v jednom textu. I kdybychom ignorovali všechny redakční změny, biblický text není produktem autora v literárním smyslu. Jsou tu „předchůdné teologické prvky“;²⁶ tj. z tradice vzaté „formální a substanciální předpoklady“;²⁷ které nestojí prostě vně, jako by byly jen médii užitými pro autorovu zvěst.²⁸ Jak autor svou zvěst klasifikuje, chápeme na základě jeho výběru určité formy a formulace.²⁹ Z variety forem a jazykových prostředků s jejich „vnitřní silou“ si autor vybírá; nepodléhá jim. Autor stojí v dané tradici jak vědomě, tak nevědomě.³⁰

Odtud pro Geseho vyplývá úkol celobiblické teologie: *určení teologie celé tradice*.³¹ Nemůže se tedy izolovat vůči dogmatice, aniž na ni může „přehrát“ úkol tradici ujednotit, ani dějinnou rozmanitost tradice pouze seskupit a popsat. Svému úkolu dostojí jedině snahou uchopit tradici jako *soudržný celek*. Do metodické roviny převedeno, celobiblická teologie (a) srovnává individuální text s jeho předliterárními předchůdci, (b) konfrontuje vývoj textu s jeho vlastní literární klasifikací a (c) zasazuje růst tradice textu do korpusu zahrnujícího celek.³² Výsledkem má být „biblické chápání Písma“, tj. takové, „jež má Bible o sobě samé nebo ze sebe samé rozvíjí.“³³ Geseho fundamentální hermeneutická teze zní: „Textu rozumět tak, jak si chce rozumět, tj. jak si rozumí on sám.“³⁴

Pro správné posouzení textu, teologické výpovědi či představy z hlediska dobového kontextu je zapotřebí analýzy „ontologické struktury, která je základem textu, tj. struktury skutečnosti, již text vyjadřuje, z níž je koncipován. Dějiny budování tradice jsou do jisté míry dějinami zjevení

²⁶ Tamtéž, 307.

²⁷ Tamtéž, 308.

²⁸ Tamtéž, 307.

²⁹ Tamtéž, 307n.

³⁰ Tamtéž, 308.

³¹ Tamtéž; Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: *Alttestamentliche Studien*, Tübingen: Mohr, 1991, 218–248, 218.

³² Tradition, 308.

³³ Schriftverständnis, 9.

³⁴ Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte, in: *Alttestamentliche Studien*, 249–265, 249.

zakoušejícího vědomí, u kterého dochází k nesmírnému rozšiřování pole skutečnosti.³⁵ Text nelze posuzovat podle „dějin zbožnosti“ a „měřit určité náboženské výšiny“, nýbrž na textu „rozvíjet kategorie vnímání“, a odtud poznávat, jak tradice postupuje k novým „formám skutečnosti“, „formám bytí“.³⁶ „Zjevení klade realitu, v níž se prokazuje jako zjevení, a pokračuje tím, že tuto realitu nechává rozvíjet.“³⁷ Všechny jednotlivosti starozákonní tradice dávají smysl pouze v souvislosti, kterou by měla ontologická analýza vyložit.³⁸

Avšak zdaleka nezáleží jen na ontologických strukturách jako takových, nýbrž na procesu, ontologické dynamice, s níž zjevení transcenduje vždy existující a otevírá nové prostory bytí..., záleží na obsahové skutečnosti, jež v prostoru bytí panuje.³⁹

Zásadní teologická důležitost připadá utváření textu. Biblické texty vyrůstají z *životních procesů* a existují v *životních kontextech* („Sitz im Leben“).⁴⁰ Právě v životních procesech kotví autorovo přivlastnění literárního žánru. Od životního procesu odříznuté texty později nacházejí cestu zpět do těchto procesů (např. písně individuální zbožnosti se stávají písněmi kultickými). Co se uskutečňuje v životních procesech, činí Izrael Izraelem. V těchto situacích získává víra Izraele formu; zjevení se stává zjevným jako žitý život (*gelebtes Leben*), a může být artikulováno a proklamováno.⁴¹ Vypravováním a nasloucháním velkým dějinným událostem je formována paměť Izraele, který si uvědomuje Boží vedení v dějinách.

³⁵ Erwägungen, 429; srv. tamtéž, 432. Tuto tezi Gese dokládá 51. žalmem. Žalmista nenaříká na vnější nouzi, nýbrž jedinou nouzí je hřích, a žalmistovi nezáleží na ničem jiném než na osobním vztahu k Bohu. Přesná strukturální analýza z hlediska dějin formy by ukázala, že ontologie v tomto žalmu přítomná přísně rozlišuje mezi vnějším „zdánlivým světem“ a vnitřním, skutečným bytím, které je skryto. „Toto právě bytí je vztah Bůh – duše“ (tamtéž, 429). Tomu odpovídá nejvyšší spiritualizace a personalizace pojetí hříchu, odpuštění hříchu sola gratia, aktivní, „mystické“ sebeodevzdání Bohu, přeznačení oběti jako poznání Boží vzdálenosti a další u Jeremiáše připravené ontologické struktury (tamtéž, 429n; srv. Die Herkunft des Herrenmahls, in: *Zur biblischen Theologie*, 107–127, 120).

³⁶ Erwägungen, 430.

³⁷ Tamtéž, 429.

³⁸ Tamtéž, 430.

³⁹ Tamtéž, 431. „...i zde je naše moderní chápání příliš krátké, poněvadž tím, že je zajato ve zkoprnělém pojetí skutečnosti, není schopné cítit subtilitu biblické řeči a hlubinu zkušenosti bytí v textech“ (Schriftverständnis, 22). „Biblické vnímání skutečnosti sahá kvůli pravdě této skutečnosti mnohem hlouběji než naše spíše promyšlená než prožitá faktičita“ (Grundsätze, 251; srv. tamtéž, 252).

⁴⁰ Tradition, 308n; Grundsätze, 250n.

⁴¹ Tradition, 309.

V legendě, jež vyrůstá z živoucího vypravování a poslouchání, lze vyjádřit dějiny jako žité a zakoušené, v objektivním reportování o dějinách nikoli.⁴²

V Bibli zjevená pravda není žádná „bezčasá doktrína, nýbrž člověka zmocňující a proměňující, bytí tvořící pravda.“⁴³ Pravda se ukazuje a rozvíjí v životních procesech Izraele.⁴⁴ „A že Bible není učebnice (*Lehrbuch*), nýbrž kniha života (*Lebensbuch*), podává svědectví a zvěstuje, souvisí s tímto vnímáním pravdy v žitém životě, v životním procesu.“⁴⁵ Žitý život Izraele je takřka nezměrně rozmanitý, ba jeví se až rozporuplně. Tato skutečnost souvisí s nejlustnější podstatou zjevení. V biblické tradici se nezjevuje božství jako takové, nýbrž Bůh se zjevuje jako Já svému osobnímu protějšku, Ty, totiž Izraeli.⁴⁶ Zjevení je „spása v bytí vztahu, darovaném od Boha, k němu samému.“⁴⁷ Toto „vpravdě lidské zjevení“ nevyžaduje specifickou situaci člověka, nýbrž zmocňuje se člověka naprosto.⁴⁸ Podstatou biblického zjevení je tajemství Izraele, projevené v dějinném procesu protínajícím všechny roviny lidské existence až ke ztotožnění s celým lidstvem, jež tuto pravdu předává dále.⁴⁹ Boží sebezjevení ve sjednocení s Ty směřuje k cíli, kdy Bůh sám sebe zjevuje jako nejhlubší hlubinu lidství, ve své největší vzdálenosti od Boha.⁵⁰ Biblický text tedy začíná v životním procesu Izraele, a pouze metoda dějin tradice může stopovat text zpět až k tomuto základu v žitém životě.⁵¹ Neběží tu však jen o pomyslný počáteční bod; dosti podobné životní procesy mohou vést ke zcela odlišným formám tradice.⁵² Životní kontext textu se cestou tradice plně rozvíjí až k celku textu. Právě životní procesy, které i budoucnost shledá důležitými, podrží tradované texty (např. o nanej-

⁴² Tamtéž, 309n. Např. Boží zjevení v pradějích je představeno „metahistoricky“, jako „osobní spojení v poslední hlubině, jak je normální historie nemůže uchopit“ (Das Gesetz, in: *Zur biblischen Theologie*, 55–84, 65).

⁴³ Schriftverständnis, 17.

⁴⁴ Tradition, 310; Schriftverständnis, 29.

⁴⁵ Schriftverständnis, 15; srv. tamtéž, 29.

⁴⁶ Tradition, 310.

⁴⁷ Gesetz, 63.

⁴⁸ Tradition, 310; srv. Die Frage des Weltbildes, in: *Zur biblischen Theologie*, 202–222, 219; Grundsätze, 261.

⁴⁹ Tradition, 310, 326; Schriftverständnis, 15, 25n; Grundsätze, 256.

⁵⁰ Tradition, 326.

⁵¹ Tamtéž, 310.

⁵² Tamtéž, 310n. „Stejně jako se individuální legenda rozvíjí do literární formy, do formy textu, a stejně jako části Tóry a práva jsou vykrystalizovanou formou životního kontextu, a stejně jako proces prorockého kázání přebírá formu přístupnou k dalšímu tradování, a stejně jako se různá aktuální přísloví mění do formy textu, který dostojí nároku praktické instrukce, a stejně jako apoštolská pareneze vede k epístole, a stejně jako apoštolská tradice nabývá specifickou formu evangelia – tak je zásadní popsat tradičně-historickou cestu až do zformování textu, a nejen pronikat k jakési originální situaci“ (tamtéž).

výš pravděpodobných prorockých incidentech nemáme zprávy, neboť tyto incidenty nevedly k vytvoření žádného textu; jakkoli rozhodující mohly být v určité situaci, jejich význam byl pro dlouhodobou tradici či přenos textu efemérní).⁵³ Zformováním tradice do textu dochází k podstatnému dějinnému procesu stálé reinterpretace a aktualizace, přičemž žitý život Izraele se za tímto procesem odehrává právě tak jako za počátečním budováním tradice.⁵⁴

Je-li tradice zformována do textu a ten získá autoritu, tradent s ní musí počítat – zvláště proto, že chce být přičten k okruhu předávajících tradici textu. Na rozdíl od spíše fluidní předliterární formy lze písemně fixovaný text měnit pouze vědomou intervencí. Tradice se tím ovšem neomezuje na ediční korektury či kompozice; důležitou reinterpretační a aktualizací roli hraje selekce, suplementace a inkorporace do nových komplexů textů.⁵⁵ Jak zmíněno, „zaznamenáno je pouze to, co v této písemné formě slouží užívání v životě“;⁵⁶ literatura má „vitální funkci“, čímž přijímá novou roli v životních kontextech (např. Deuteronomium se stává důležitým nejen pro deuteronomistickou reformu, nýbrž reprezentuje teologické hnutí, které formuje žitý život Izraele dlouho po čase Jóšiáše).⁵⁷ Komplexy textů, zpravujících o dějinách Izraele, nemohou být charakterizovány jako biblické archivy, nýbrž co „živoucí fenomény“⁵⁸ podávají zprávu o minulosti Izraele proto, aby poskytly orientační bod pro přítomné sebeporozumění. Profétismus zase popisuje budoucí očekávání jako události, jež se začínají naplňovat v přítomnosti.⁵⁹ Apokalyptické dodatky dávají prorockým knihám zásadně nový charakter, „reprezentujícím starou pravdu na zcela nové ontologické rovině.“⁶⁰ Apokalyptické myšlení tedy podstatně rozšiřuje perspektivu, v níž je zjevení přijímáno. Stává-li se v této „nové ontologii“ davidovský král mesiášem, staré davidovské tradice a pravda v nich obsažená jsou chápány zcela nově.⁶¹

„Tradice představuje živoucí proces růstu, v němž je staré zachováno tím, že je chápáno jako nové.“ Starší prvky tradice vstupují do vztahu

⁵³ Tamtéž, 311.

⁵⁴ Tamtéž, 311n. „Dějiny ústní tradice nejsou při vzniku textu stádiem takřkajíc před vlastní inspirací, které by bylo písemnou fixací naštěstí překonáno, nýbrž významným místem původu textu, jež nás přivádí přímo k *životním procesům*“ (Schriftverständnis, 14).

⁵⁵ Tradition, 312.

⁵⁶ Schriftverständnis, 15.

⁵⁷ Tradition, 312.

⁵⁸ Tamtéž, 313.

⁵⁹ Tamtéž, 312.

⁶⁰ Tamtéž, 313. Až je apokalyptické očekávání „sumou profétie“ (Der Tod im Alten Testament, in: *Zur biblischen Theologie*, 31–54, 53).

⁶¹ Tradition, 313; srv. Der Messias, in: *Zur biblischen Theologie*, 128–151, 129nn.

s novějšími. Tradice se takto stává „polyfonním chórem bez relativistického potlačování některé části.“⁶² Srozumitelnou koordinací vzniká celek, nikoli pouze koexistence. Utváření celku je nutným důsledkem toho, že tradice roste spolu s „kontinuem významu“. Nová pravda se objevuje při zachování totožnosti zjevení s pravdou starou.⁶³ V akordicky rostoucí struktuře dějin působí minulé na přítomné a budoucí zárodečně existuje v přítomném.⁶⁴ Sled událostí se rovná dějinám právě tak málo jako tradice pouhému seskupování materiálu. „Celek musí nutně vyjít najevo.“⁶⁵ Dějiny tradice, jež celobiblickou teologii umožňují, dokážou popsat zjevení jako dějiny, a sice nikoli pouze jako dějiny fází, kdy jedna druhou přežívá a sukcesivně anuluje, nýbrž jako celkový proces, ve kterém se bytí stává zjevným jako Boží sebezjevení.⁶⁶

Růst k celku se nejzřetelněji ukazuje v tom, co jednotlivé vrstvy tradice spojuje. Je tu vývojové kontinuum představ, motivů, prvků a struktur. Linie představy mesiáše vede od Davida k ideálnímu davidovskému králi (Iz 9.11), odtud k tomu, kdo na zemi přinese mír (Za 9) a bude skutečným hrdinou (Za 13). Charakteristika Mojžíše jako Božího služebníka vede k personifikaci Izraele a razí cestu koncepci Syna člověka. Mudroslovná teologie uchopí moudrost jako preexistenční, personální, prostřednickou figuru, což se transformuje do christologie Logu. Rozhodující podnět pro tyto vývojové linie zdaleka nedávají různé vnější vlivy, nýbrž to, co podporuje růst k celku tradice a souzní s ním.⁶⁷ Právě tím, že tradice odpovídá zjevení, uskutečňujícímu se v životních procesech, vzniká celek a úplnost. Pouze to, co nese život ve znamení zjevení, celek a úplnost umožňuje a formuje.⁶⁸ K životním procesům ustavičně stopovatelná tradice určuje, jak budou vnější události zakoušeny; pouze subjektivní – byť kolektivní – zkušenost, a nikoli objektivní, kontingentní historická událost se může stát pro tradici relevantní. Tradice nahrazuje opomenuté momenty, kompenzuje diskontinuitní směry vývoje, eliminuje bezvýznamnosti, rušivé prvky

⁶² Tradition, 314.

⁶³ Tamtéž; srv. Der auszulegende Text, in: *Alttestamentliche Studien*, 266–282, 277. „Původně zamýšlená a vyslovená pravda vstupovala do nových dimenzí bytí, a aby byla pravdou, nutně se musela v těchto ukazovat“ (Schriftverständnis, 16).

⁶⁴ Tradition, 314n. „Čím silněji jsou v pozdních vrstvách všechny dřívější struny Starého zákona rozezněny, tím více se vůči starším prokazují jako kongeniální. To nové a k budoucnosti odkazující tu nespočívá v originalitě, nýbrž v síle shrnovat a slévat různé větve a linie tradice“ (Weisheit, 218n).

⁶⁵ Tradition, 315.

⁶⁶ Tamtéž, 326.

⁶⁷ Tamtéž, 315.

⁶⁸ Schriftverständnis, 19.

a chybná směřování. Budování tradice je živoucí odpovědí na výzvy dějin; historické tragédie k budování tradice povážlivě přispěly.⁶⁹

Cesta od vzniku textu v životní situaci, přes komplexy literární tradice až ke komplexnímu korpusu tradice vede k finální kolekci a kompilaci, tj. ke kánonu. Proces utváření tradice připravil cestu pro proces kanonizace, zvláště v deuteronomistickém požadavku vědomého zniternění tradice, který se stal možným teprve definitivním uzavřením vývoje Tóry.⁷⁰ Kánon lze chápat pouze na základě předchozího vývoje tradice.⁷¹ Progresivní konsolidace tradice není možná bez substanciálního průběhu v ní, jenž určuje vývoj tradice směrem k cíli v Novém zákoně, a proces kanonizace představuje – ne pouze! – „formální stránku“ tohoto fenoménu.⁷²

Jednota procesu biblické tradice

Ductem strhující „Úvahy k jednotě biblické teologie“, které tu dosud přišly ke slovu vzácně, podle všeho nejdiskutovanější příspěvek k celobiblické teologii vůbec,⁷³ Gese uvádí větou:

Netřeba zdůvodňovat, že k fundamentálním úkolům křesťanské teologie patří určit vzájemný vztah Starého a Nového zákona. Toto určení se bezprostředně týká chápání Nového zákona, jelikož se neustále na Starý zákon vztahuje, a pouze v rámci takového určení může být zdůvodněna platnost Starého zákona v křesťanské církvi. Kardinální otázka [celo]biblické teologie musí být promyšlena stále nově, poněvadž každé hlubší chápání biblické tradice je pro tuto otázku relevantní.⁷⁴

⁶⁹ Tradition, 316; Schriftverständnis, 18; Text, 277. Staroorientální koncepce dějin Izrael proměňuje do pojetí dějin jako soudu. „K uskutečňování svého spásného plánu si Bůh poslouží velkými a malými historickými mocnostmi, které užívá jako nástroje“ (Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, in: *Vom Sinai zum Zion*, 81–98, 95n). „Starou smlouvu proto nelze chápat jako v sobě spočívající veličinu, nýbrž pouze jako dějinnou cestu skrze soud a vykoupení k telosu zjevení“ (Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtsoffer, in: *Alttestamentliche Studien*, 72–83, 83).

⁷⁰ Tradition, 319.

⁷¹ Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments, in: *Alttestamentliche Studien*, 1–28; 1.

⁷² Tradition, 317.

⁷³ FRIEDRICH MILDENBERGER, Systematisch-theologische Randbemerkungen zur Diskussion um eine Biblische Theologie, in: FRIEDRICH MILDENBERGER / JOACHIM TRACK (Hgg.), *Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge. Wilfried Joest zum 65. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 11–32, 12. Leč Geseho myšlenky, v článku vyřčené, mají být „provizoriem a potřebují mnohostranné upřesnění“ (Erwägungen, 417, pozn. 1).

⁷⁴ Erwägungen, 417.

Již z těchto úvodních Geseho slov je zřejmé, oč mu běží: o nic menšího než o (1) *správné chápání Nového zákona* stejně jako o (2) *platnost Starého zákona v církvi*.

V návaznosti na von Rada shledává Gese aporetickými všechna tradiční určení vztahu Starého a Nového zákona (alegorický výklad, schéma zaslíbení – naplnění, Starý zákon co entita *sui generis* jako historická předehra k Novému, Starý zákon jako doctrina, resp. brutum factum dějin spásy, a zvláště Starý zákon jako korektiv Nového). Spolu s von Radem rovněž příkře odmítá pátrat po „středu“ Starého zákona.⁷⁵ Von Rad hleděl v dějinách tradice uchopit mnohotvárnost starozákonních svědectví a po stopách těchto jednotlivých tradic a jejich zlomů pronikat do Nového zákona. Gese si nad von Radem klade několik otázek: Jak se vztahuje Nový zákon k procesu starozákonní tradice, který bývá považován za uzavřený (jenom?) proto, že z něho vyrůstají dvě různé tradice (křesťanství a rabínský judaismus)? Co tváří v tvář rozmanitým starozákonním tradicím znamená, že Nový zákon vznáší nárok na pravdivost? Navazuje Nový zákon na něco konkrétního z procesu starozákonní tradice, anebo je tu strukturální příbuznost?⁷⁶ Von Radův přístup Gese pozměňuje tím, že proces tradice uvolňuje ze všeho obsahového určení. Popisovali von Rad dějiny starozákonní tradice jako proces předávání a aktualizaci *obsahu* tradice, přičemž přechod od Starého k Novému zákonu uchopil pojmy „očekávání“ či „příprava“,⁷⁷ zachází Gese podstatně dále: během dějin tradice se modifikuje nejen kerygmatický obsah, nýbrž současně i jejich „ontologická struktura, tj. struktura skutečnosti, kterou text vyslovuje, z níž je koncipován.“⁷⁸

Určení vztahu Starého a Nového zákona ztěžuje na prvním místě převádění „koordináčnických systémů staré a nové smlouvy“, vztažených k teologickým obsahům, na dva soubory Bible. K tomu stačí mylně aplikovat Pavlova slova o staré a nové smlouvě na Starý a Nový zákon.⁷⁹ O Starém

⁷⁵ Tamtéž, 418; Tradition, 304. Ke kritice „středu“ sv. ANTONIUS H. J. GUNNEWEG, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 119n.

⁷⁶ Erwägungen, 418.

⁷⁷ Zejm. VON RAD, *Theologie II*, 329nn. Na von Rada zde těsněji navazuje Walther Zimmerli, který mluví o Starém zákonu jako o v jeho poselství očekávající, otevřené knize (*Grundriß der alttestamentliche Theologie. Theologische Wissenschaft III*, Stuttgart: Kohlhammer, 1972, 205–207).

⁷⁸ Erwägungen, 429.

⁷⁹ Tamtéž, 418. Dogmatická tradice rozlišovala Starý a Nový zákon nikoli podle dvou různých souborů, nýbrž podle různých Božích ustanovení. Přísně vzato znamená Starý zákon „smlouvu zákona“ (*pactum legale*), uzavřenou na Sinaji, a Nový zákon „smlouvu milosti“ (*pactum gratiosum*), tj. odpuštění hříchů a život v Kristu (DAVID HOLLAZ, *Exa-*

zákoně jako korpusu tradice lze mluvit pouze ve vztahu k uskutečnění spásy, která nastává realizací nové smlouvy, nikoli ve vztahu k obsahovému určení. Slovy o nové smlouvě ve Starém zákoně⁸⁰ je ukázána „pomíjivost (*Hinfälligkeit*) a předběžnost (*Vorläufigkeit*) staré smlouvy.“⁸¹ Je zhola nemožné rozlišovat dvě samostatná Písma a současně určovat jejich „nutný vztah...“, aniž bychom se dotkli „absolutního charakteru“ Nového zákona.“⁸²

Podoba a rozsah komplexu tradice byly v novozákonní době ještě „zcela otevřeny“.⁸³ „Neexistuje žádný uzavřený Starý zákon před Novým zákonem, neexistuje žádné před Novým zákonem uzavřené zjevení.“⁸⁴ Nový zákon neodkazuje na „Zákon“ a „Proroky“ jako na uzavřené kanonické celky, tím méně se to týká žalmů.⁸⁵ Nový zákon vstupuje do živého budování tradice, tj. „máme co do činění pouze s jedním procesem vzniku biblické tradice, a rozlišování Starého a Nového zákona může existovat jen do té míry, že v tomto procesu může být rozlišováno ještě neuzavřené, ještě k cíli nedospěvší, a telos, konec a cíl.“⁸⁶ Fakt, že Nový zákon „musel nutně uzavřít celý proces tradice“,“⁸⁷ vyjadřuje Gese jednou ze svých „nejpozoruhodnějších a nejpamátnejších... vět:“⁸⁸ „Starý zákon vzniká Novým zákonem; Nový zákon uzavírá proces tradice, který je bytostně jednotou, kontinuem.“⁸⁹ Učení o „dvojím východu“ Starého zákona je biblické tradici cizí.⁹⁰ „Chceme-li rozumět Novému zákonu tak, jak rozumí sobě, nemů-

men theologicum acroamaticum, Stargard 1707, přetisk Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, III, II, 84n). Že soubor tradic, který nazýváme „Starý zákon“, přesahuje oblast toho, čemu Pavel říká stará a nová smlouva, vyplývá z toho, že Pavel (1) rozvíjí svůj výklad jako midraš k Ex 34, tj. exegeticky těží ze „Starého zákona“; (2) motiv závoje (*κάλυμμα*) vztahuje k zajetí ve staré smlouvě, která pomíjí, a odkazuje tak nad ni; rozlišováním staré a nové smlouvy zřetelně navazuje na Jr 31 (*Erwägungen*, 419). – Aniž by to měl v úmyslu, vyslovuje Gese své mínění k nahrazování „zákona“ „smlouvou“, které je v českém evangelikálním prostředí časté (viz Český studijní překlad).

⁸⁰ Jr 31,31nn; Ez 36,26n; 37,26; Iz 55,3nn; 59,21; 61,8 aj.

⁸¹ *Erwägungen*, 419; srv. *Gestaltwerdung*, 28.

⁸² *Schriftverständnis*, 11.

⁸³ *Tradition*, 322.

⁸⁴ *Schriftverständnis*, 11.

⁸⁵ „Rozhodující je, že Nový zákon stejně jako Kumrán nepředpokládá žádný uzavřený starozákonní kánon, přepokládat nemůže, poněvadž takový ještě neexistuje“ (*Gestaltwerdung*, 25).

⁸⁶ *Schriftverständnis*, 11n; srv. *Weisheit*, 218; *Grundsätze*, 259–261.

⁸⁷ *Erwägungen*, 420.

⁸⁸ BARR, *Concept*, 363n.

⁸⁹ *Erwägungen*, 420. Starý zákon nejen pokračuje v budování novozákonní tradice, „nýbrž je i do té míry uzavřen, že vedle novozákonní tradice se nemůže vyvíjet nebo prohlášovat žádná další starozákonní“ (*Schriftverständnis*, 11).

⁹⁰ *Schriftverständnis*, 28; *Grundsätze*, 264.

žeme jej klást do ambivalentního vztahu ke Starému zákonu...; z Nového zákona bychom dělali korán.⁹¹ Gese předjímá vůči svému pohledu tři možné námitky: 1. řečtina spisů Nového zákona; 2. citování Starého zákona v Novém; 3. obsahový rozdíl mezi Starým a Novým zákonem je tak veliký, že kontinuitu dějin tradice nelze předpokládat. První dvě námitky hledí odzbrojit poukazem na jazykové přechody ve Starém zákoně samém, které zdaleka nejsou náhodné,⁹² nýbrž zakotveny „v podstatě“ spisů, jazykově nejednotných.⁹³ Starozákonní tradice se neomezuje na určitý jazyk, byť myšlenkové pozadí je až do nejpozdnějších dob rozhodujícím způsobem raženo hebrejštinou;⁹⁴ „intelektuální svět hebrejštiny... pomáhá zjistit myšlení“ v užitých transkulturních jazycích.⁹⁵ Ještě ke druhé námitce: jestliže daný starozákonní citát v Novém zákoně neodkazuje na jeho naplnění, a tím jej nedokazuje, je taková citace Starému zákonu důvěrně známá (zejm. apokalyptice).⁹⁶

Ve třetí námitce se obráží určité obsahové hodnocení Nového zákona, které překračuje Geseho chápání „závěru“, „naplnění“ či „cíle“; Gese zato mluví o obsahově nezátíženém „vnějším spojení dějin tradice Starého a Nového zákona.“⁹⁷ Vždyť proces starozákonní tradice se na několikrát láme,⁹⁸ aniž by kdo jeho jednotu zpochybňoval: převzetí tradice o praprotcích Izraelem; jahvistická interpretace tradice, jež „Boha otců“ ještě neznala; obrovské rozdíly mezi davidismem s jeho představou Božího přebývání na Sijónu a staršími tradicemi; takové odlišnosti mezi severním a jižním královstvím, že vlivem dějin působení davidismu duchovně až zanikají kmeny, které trvaly na jméne Izrael (viz také pozdější sebeporozumění Samaritánů vůči antickému židovství); Amosovo nejprudší odsouzení staré tradice dějin spásy (Am 9,7); dovedení samotných základů kultu ad absurdum, označuje-li Ezechiel Boží zjevení na Sinaji jako „nedobrá nařízení a řády, skrze něž nebudou mít život“ (Ez 20,25).⁹⁹ –

⁹¹ Grundsätze, 261.

⁹² „Náhody mohly být v dlouhém procesu tradice nesčetné, avšak v širokém proudu tradice jsou přesto vyrovnávány“ (Schriftverständnis, 20).

⁹³ Erwägungen, 420; srv. Schriftverständnis, 12.

⁹⁴ Erwägungen, 420n.

⁹⁵ Tradition, 323. „Každý čtenář řeckého Nového zákona cítí v pozadí hebrejské myšlení, a teprve na tomto pozadí je viditelný nesmírný duchovní výkon novozákonní řeči“ (Schriftverständnis, 12).

⁹⁶ Erwägungen, 421.

⁹⁷ Tamtéž.

⁹⁸ Tyto zlomy Gese převádí opět na životní procesy Izraele, na jeho „tvrdomi a těžkosti života“ (Schriftverständnis, 18).

⁹⁹ Erwägungen, 421n; Gesetz, 67; Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis, in: *Alttestamentliche Studien*, 149–169, 150; Grundsätze, 260.

Nový zákon tedy zdaleka nestojí vůči jednotnému starozákonnímu bloku. Tyto tradice jsou natolik rozmanité, že Nový zákon na ně mohl obsahově nebo strukturálně navázat pouze v pár jednotlivostech. „Nový zákon je více než zlom se Starým zákonem, je to jeho završení.“¹⁰⁰ Této větě nesmíme rozumět po vzoru obvyklého schématu zaslíbení – naplnění.¹⁰¹ To bere v úvahu pouze jednu stránku Starého zákona, jež se vzhledem k naplnění zaslíbení ocitá zcela ve stínu.¹⁰² Ještě méně má Geseho „završení“ co do činění s typologickým výkladem, natož s historickou průpravou k Novému zákonu.¹⁰³ Nové literární formy Nového zákona jsou podmíněny věcně; nacházíme tu nejdůležitější pozdní formy starozákonní tradice.¹⁰⁴ Obsahová či strukturální analogie obou souborů Bible u Geseho ustupuje ve prospěch chápání Nového zákona jako vše předchozí transcendingujícího.¹⁰⁵

Z fundamentálních důvodů musí židovský úhel pohledu vést k odmítání jednoty biblické tradice, poněvadž popírá legitimitu novozákonní tradice. Židovství nepokračuje ve vývoji starozákonní tradice paralelně ke křesťanství, naopak volí cestu tak veliké redukce materiálu tradice, jak to jen bylo možné, a utnutím sbírky Spisů celý proces tradice přerušuje.¹⁰⁶ Není vyloučeno, že se v této tehdy neuzavřené sbírce projevila křesťanská redakce textu.¹⁰⁷ Směry vývoje, které se z perspektivy po r. 70 jeví jako mylné, byly omezením třetí sbírky kánonu na ty nejnepostradatelnější texty zavrženy. Starý zákon byl utnut reformou v duchu farizejského hnutí, jež rezignovalo na naplnění procesu tradice; halachický a hagadický výklad Tóry záměrně buduje novou tradici.¹⁰⁸ „Z židovské strany nemohlo přijít větší uznání novozákonního dění než uzavření budování tradice na rovině Starého zákona.“¹⁰⁹ Byla to antiapokalyptická, antisapienciální a především antikřesťanská polemika, dobře odečitelná ze stanovení interpretace kritických momentů tradice (mj. Iz 53), jež eliminovala rozhodující část

¹⁰⁰ Erwägungen, 422.

¹⁰¹ Pojem „zaslíbení“ Gese vyhrazuje pro čas před darem zákona na Sinaji; příběhy praotců „tajuplným způsobem obražejí pozdější události smlouvy“ (Denken, 95; srv. Gestaltwerdung, 3). Schéma zaslíbení – naplnění určuje spíše celé dějiny Izraele, v nichž se uskutečňuje uzavření smlouvy mezi Bohem a Izraelem (Denken, 95n).

¹⁰² Schriftverständnis, 10.

¹⁰³ Tamtéž, 10n.

¹⁰⁴ Tamtéž, 11.

¹⁰⁵ Erwägungen, 422.

¹⁰⁶ Tradition, 323.

¹⁰⁷ Erwägungen, 420, pozn. 8; Gestaltwerdung, 27.

¹⁰⁸ Erwägungen, 422–424; Tradition, 323.

¹⁰⁹ Erwägungen, 422.

tradice, totiž valnou většinu apokalyptického a sapineciálního materiálu.¹¹⁰ Leč bez christologie Logu v Sir 24, kde dochází konečně k naprostému ztotožnění moudrosti se zjevením JHVH,¹¹¹ se teologické zhodnocení procesu tradice v rámci dějin zjevení stává nemožným.¹¹² Metoda dějin tradice přivádí Geseho do konfliktu s principem takto farizejsky „vyprášeného“ kánonu: „Křesťanský teolog nesmí masoretský kánon nikdy vítat, neboť kontinuita s Novým zákonem je tu v podstatné míře poškozena.“¹¹³ Masoretský kánon židovské redakce po r. 70 představuje zcela konkrétní, dobově podmíněný výběr textů; není to žádný „urtext“.¹¹⁴ Že by budování novozákonní tradice předpokládalo farizejské vymezení kánonu, není možné časově (novozákonní spisy začínají dříve), obsahově (citování „apokryfů“) ani historicky (konfrontace s farizeji).¹¹⁵ Nejosudovějším vlivem humanismu na reformaci byla záměna farizejské redukce kánonu za masoretskou textovou tradici a vyloučení „apokryfů“.¹¹⁶ V pátrání po nepravé, „podstrčené“ tradici humanismus označil v hebrejském kánonu chybějící knihy za „apokryfy“, čemuž podlehl i Luther, byť jeho „teologické sensorium“ shledávalo v „apokryfech“ mnoho podstatného.¹¹⁷ V důsledku toho zeje mezi Starým a Novým zákonem hluboká historická propast, jež bývá ještě prohlubována obvyklým devalvováním poexilních textů.¹¹⁸ Starý zákon se jevil zatížený „židovským legalismem“, snad jen kázání proroků mohla tvořit spojnici k Novému zákonu;¹¹⁹ „beznadějně hledačství ‚kánonu v kánonu‘“ pochází z emancipace novozákonního od starozákonního způsobu myšlení – právě s multiplicitou východisek dějin tradice či jazykových a interpretačních schémat pozdních, namnoze „apokryfních“ starozákonních spisů.¹²⁰ Ba více: novozákonní chápání Starého zákona se stalo podezřelým, přestože metoda, s níž Nový zákon interpretuje ten Starý, se v principu neliší od pozdějších starozákonních vrstev. Není divu, že celobiblická teologie byla takto znemožněna a záhy se rozpadla na starozákonní a novozákonní složku; dvě entity byly postaveny do juxtapozice:

¹¹⁰ Erwägungen, 422n; Gestaltwerdung, 26.

¹¹¹ Die Einheit von Psalm 19, in: *Alttestamentliche Studien*, 139–148, 147; Grundsätze, 261.

¹¹² Tradition, 323; Gestaltwerdung, 27; Weisheit, 227nn; Grundsätze, 254.

¹¹³ Erwägungen, 423.

¹¹⁴ Schriftverständnis, 27. Např. Jr je v Septuagintě o cca osminu delší, tedy oproti masoretskému kánonu zachován v původnější podobě (tamtéž, 27n).

¹¹⁵ Grundsätze, 259.

¹¹⁶ Erwägungen, 423. „...reformační církev nevykonala svým vyloučením apokryfů pro celkový pohled na biblickou tradici žádnou službu“ (Schriftverständnis, 13).

¹¹⁷ Schriftverständnis, 13.

¹¹⁸ Tradition, 305.

¹¹⁹ Erwägungen, 424.

¹²⁰ Tradition, 325n; srv. Schriftverständnis, 29; Grundsätze, 250.

Starý zákon vedoucí k židovskému a Nový zákon ke křesťanskému náboženství.¹²¹ Naproti tomu křesťanství, jsouc staronovým, eschatologickým Izraelem, by se mělo ztotožnit se starozákonní zkušeností, a židovství zase rozpoznat, že není čímsi předkřesťanským, nýbrž že vědomě zaujímá „vyčkávací pozici“ před příchodem mesiáše.¹²²

Vyloučení „apokryfů“ bylo v reformační době podle tehdejších vědeckých poznatků pochopitelné opatření. Od historických poznatků 19. století a nakonec po nálezích v Kumránu již neexistuje žádný vědecký důvod „apokryfy“ vylučovat.¹²³ „Avšak právě od této doby se biblické společnosti zdají zasazovat za to, aby nás před apokryfy uchránily.“¹²⁴

Bytostná jednota Starého a Nového zákona, *jedno* budování biblické tradice, vyřazuje otázku po křesťanské interpretaci Starého zákona. Obvyklý způsob popisu křesťanské teologie Starého zákona je selektivní: buď se některé části Starého zákona pokládají za křesťansky relevantní, čímž zpravidla odpadne celý materiál tradice po Deuteroizajášovi, anebo se teologie Starého zákona od určité hermeneutické metody, jejíž kritéria se nezakládají na Starém, nýbrž na Novém zákoně, přesněji řečeno na nějaké novozákonní teologii. „To ovšem vposled znamená, že Starý zákon je irelevantní a v nejlepším případě může obstát jako historické proemium k Novému zákonu.“¹²⁵ Gese formuluje kategoricky: „neexistuje ani křesťanská ani židovská teologie Starého zákona, ...existuje pouze *jedna* teologie Starého zákona, která se uskutečňuje v budování starozákonní tradice a jež musí být rozvíjena z a na této.“¹²⁶ Taková teologie je natolik křesťanskou, nakolik v ní budování novozákonní tradice bezprostředně pokračuje, rozvíjí ji a završuje.¹²⁷

Podstata procesu biblické tradice a jeho *telos*

Chápe-li Bible sebe samu „jako svědectví dějin zjevení, rostoucí v životním procesu dějin tradice“,¹²⁸ problém vztahu obou jejích souborů se posouvá do problému kontinua zjevení, jeho závěru a cíle. Fenomén kontinua Gese určuje nejprve s odhlédnutím od novozákonních událostí. Zkoumání dějin formy a tradice prokázalo zřetelnou souvislost kerygmatických obsahů

¹²¹ Erwägungen, 424.

¹²² Tradition, 324.

¹²³ Gestaltwerdung, 27.

¹²⁴ Schriftverständnis, 13.

¹²⁵ Erwägungen, 423; srv. Schriftverständnis, 10n.

¹²⁶ Erwägungen, 423.

¹²⁷ Tamtéž; Gestaltwerdung, 27n; Weisheit, 246n.

¹²⁸ Schriftverständnis, 29.

s formami tradice. „Starý zákon jako literární dílo se rozvíjí z kérygmatických záměrů.“ Mezi tradicí a kérygmatickým obsahem není možné z hlediska dějin tradice rozlišovat. Toto poznání, rozhodujícím způsobem určené von Radem, ukončuje všechny pochybné pokusy nahradit představení starozákonních tradic dějinami víry v JHVH, které separují „vnější formu“ od kýženého „obsahu“ v domnění, že každý lidský fenomén lze uchopit jako výraz za ním vězícího postoje. „Tradice Izraele nejsou výrazem jeho zbožnosti.“¹²⁹ – Co to je „zbožnost“ nám Gese nevysvětlí.

Kérygma není žádná statická veličina, nýbrž ustavičně roste s dějinným procesem tradice.¹³⁰ „Kérygma se může projevit pouze v dějinách tradice.“¹³¹ Souvislost dějin a zjevení u von Rada ustupuje obsahovému vztahení dějin ke starozákonnímu kérygmatu. Tu lze ovšem ve starozákonních tradicích sotva prokázat. Jak ve své kritice upozornil již Martin Honecker,¹³² von Rad se proto neobejde bez selekce starozákonního materiálu: apokalyptika je vyloučena, neboť ve svém transcendentalismu údajně pozbývá existenciální vztah k dějinám a na místo zakoušení dějin vstupuje naddějinná systematika.¹³³ Přísně vzato bychom podle tohoto kritéria museli vyloučit celou mudroslovnou literaturu, Kněžský spis, ba sinajskou tradici vůbec. Leč i tam, kde se Starý zákon zdá popisovat dějiny, se můžeme ptát, nakolik základ tvoří dějiny transcendingující, „eschatologické“ koordináty.¹³⁴ Nadto von Rad nepředstavuje vývoj starozákonních tradic, např. při pojednání profétismu příznačně upouští od kanonického zřetele a spokojuje se s historickým, tj. metodicky nedostatečným řazením.¹³⁵ Staré patří k novému, Starý zákon je v Novém obsažen,¹³⁶ „neboť Bůh nikdy nezjevil poloviční pravdu.“¹³⁷ „Staré není pozdějšími stupni překonáno, spíše tímto způsobem vzniká více či méně kontinuální proces kanonizace.“ Přivlastnění starší tradice novou nepotlačuje vlastní obsah tradice, celek jednotlivou látku nerelativizuje, nýbrž zasazuje do souvislosti s pozdějšími projevy tradice. Za procesem tradice nelze vydestilovat cosi trvalého, všeobecného a absolutního, které se v tomto procesu uskutečňuje, nýbrž to rozhodující naopak spočívá v procesu tradice samotném, v jeho tíhnutí

¹²⁹ Erwägungen, 424; srv. Text, 277.

¹³⁰ Erwägungen, 424.

¹³¹ Tamtéž, 425.

¹³² MARTIN HONECKER, Zum Verständnis der Geschichte in Gerhard von Rads Theologie des Alten Testaments, *EvTh* 23 (1963), 143–168; cit. dle: SLÁMA, *Nové teologie*, 207.

¹³³ „...dějinně-spásné pojetí staršího uvažování o dějinách [je] v apokalyptice opuštěno“ (VON RAD, *Theologie II*, 321).

¹³⁴ Erwägungen, 425.

¹³⁵ Tamtéž, 425, pozn. 17.

¹³⁶ Tradition, 322.

¹³⁷ Grundsätze, 256.

k budoucímu. „Právě nejhlubší souvislost tradice a dějin odkazuje k cíli naplnění.“¹³⁸

Předmětem předávání prostřednictvím tradice může být vyprofilovaná představa či teologický obsah. Dějiny tradice se tedy musejí zabývat i vytvářením teologických myšlenkových forem, aniž by ovšem upadly do staré metodiky, kdy byly biblické tradice podrobovány schématům daným moderními teologickými zřeteli.¹³⁹ Při popisu procesů tradice se vždy ukáže, že teprve v nich, a ne v teologických jednotlivostech, lze uchopit celek a odhalit podstatu.¹⁴⁰ Nikoli obsahově, jako je tomu v případě údajného „středu“, nýbrž z hlediska dějin tradice lze určit „jádro dějin spásy“,¹⁴¹ byť i toto je obsahově zabarvené. Gese je spatřuje v příbězích o zjevení „jména“ JHVH skupině kmenů, jež se v důsledku tohoto zjevení spojily v Izrael. „Ústřední na sinajských událostech je zjevení Boha, který v protikladu k mytické epifanii zjevuje sebe sama tak, že svůj protějšek klade do exkluzivního vztahu k sobě. Není to jednotlivý příkaz spojený s božskou epifanií v rámci božského kosmu, nýbrž zjevení osoby, jež jinou osobu klade do výlučného vztahu k sobě, ba teprve – právě jako Izrael – konstituuje.“¹⁴² Bohem osloveným protějškem je celý Izrael, a přece v nejstarších tradicích jako reprezentant Izraele a příjemce zjevení vystupuje jediná osoba, Boží „partner“.¹⁴³ „Boží sebezjevení Izraeli, reprezentovanému Mojžíšem, obsahuje dar bytí před Bohem, jehož popis se v mojžíšské tradici stává zákonem, návodem k pravému životu.“¹⁴⁴

¹³⁸ Erwägungen, 426.

¹³⁹ Tamtéž.

¹⁴⁰ Tamtéž, 426n.

¹⁴¹ Gestaltwerdung, 2.

¹⁴² Erwägungen, 427. „Exkluzivita a personalita zjevení JHVH jsou dvě stránky téže věci“ (Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: *Vom Sinai zum Zion*, 63–80, 74). „Původní Izrael ze Sinaje je internacionální kmenový svaz, který je jako takový konstituován právě tímto zjevením. Na základě Sinaje se chápe jako Bohem zachráněný z nejhlubšího otroctví nejmocnější říše, narozený zázrakem záchrany z vod chaosu“ (Schriftverständnis, 23; srv. Tradition, 310; Bemerkungen zur Sinaitradition, in: *Vom Sinai zum Zion*, 31–48, 35n; Denken, 94; Natus ex Virgine, in: *Vom Sinai zum Zion*, 130–146, 134n; Gesetz, 56–63; Messias, 129; Der Johannesprolog, in: *Zur biblischen Theologie*, 152–201, 175n, 181; Frage, 216; Gestaltwerdung, 2–8).

¹⁴³ Erwägungen, 428. Pozdější teologie spatřovala v důrazu na Mojžíše ohrožení bezprostřednosti vztahu JHVH – Izrael, a Mojžíšovi připadá spíše role mluvčího JHVH (Bemerkungen, 37n; Dekalog, 64n). Dt tedy rozlišovalo mezi zjevením Desatera jako bezprostředním Božím zjevením a zjevením „jednotlivostí“ zákona nepřímou cestou, skrze Mojžíše (Dt 5; srv. Ex 20,18–21), což v novozákonním dotožení odpovídá Pavlovým slovům o „vyhlášení anděly a svěření lidskému prostředníku“ (Ga 3,19).

¹⁴⁴ Schriftverständnis, 23. Že Desatero co „suma Tóry“ (Gesetz, 60) „je formulováno jako přikázání, vyplývá ze struktury zjevení jako oslovení Božího Já lidského Ty k založení

Ve svém protějšku vůči Bohu zakusil Izrael „bytí ve světě“ v protikladu k mytickému pojetí světa novým způsobem jako bytí dějinné. Dar země představuje „dar dějinné existence“, korunované převzetím Jeruzaléma Davidem. „Zjevení otevřelo nové bytí, Izrael se stal státem“, nadto nejvýznamnějším mezi Egyptem a Mezopotámií. „Bůh bydlí v tomto světě, Boží vláda na Sijónu vychází ze Sijónu v podobě státní moci.“¹⁴⁵ David je nejlepší zpěvák, Šalomoun nejmoudřejší vědec. „Izrael vstoupil i do veškerého lidského bohatství a do veškeré nádhery.“¹⁴⁶ Přesto „otevření bytí“ vede dále a sahá hlouběji. Vlivem asyrského zajetí se prorockým ohlašováním soudu „otevřítá to vlastní, podstatné, mimo vše předposlední spočívající pravda, sebeodpovědné, vědomé uchopení zjevení.“¹⁴⁷ Tradice dějin spásy jsou vztahy „k novému prostoru“, z Izraele *κατα σάρκα* (stát) „vyzdvížený k nové skutečnosti.“ V profétismu ovšem dochází nejen k eschatologizaci, nýbrž současně i k „ontologickému přeorientování.“¹⁴⁸ Zjevením nového bytí se prezentně-empirické posouvá k futuricko-transcendentnímu.¹⁴⁹ Zjevení je pojato jako niterná, intimní zkušenost Boha, čemuž odpovídá koncepce vzdáleného, mimo lidskou zkušenost stojícího Boha. Hřích již není chápán jako delikt v řádu, nýbrž ve vztahu: je to opuštění Boha, čemuž odpovídá pojem návratu. Přimknutí se k Bohu, působené jím samým, je poznáním odpadnutí od něj. Pro vztah Boha a člověka z toho vyplývá koncepce *sola gratia*.¹⁵⁰ Vše je určeno radikálně dualistickou ontologií uvnitř – vně, bytí – zdánlivost.¹⁵¹ Jelikož proctví spásy spadá do téhož dějinného rámce jako proctví zániku, eschatologická komponenta v profétismu vede ke koncepci eschatologie mimo proctví spásy, v níž jsou překonány dějinné dimenze prozatímního „zdánlivého světa“.¹⁵² V úzkém vztahu k tradici Kněžského spisu stojící Ezechiel proniká ke koncepci symbolicky pojaté skutečnosti (zejm. Ez 8n). Tato nová

zodpovědného bytí *coram Deo*“ (tamtéž, 63; srv. tamtéž, 61). Božímu „zjevení podstaty“ odpovídá „zjevení vůle“ (tamtéž, 59).

¹⁴⁵ Schriftverständnis, 24; srv. *Natus ex Virgine*, 135–139; *Johannesprolog*, 181n. Celé dějiny biblického zjevení lze shrnout formulí „od Sinaje k Sijónu“. „Že se Sinaj stává Sijónem, je naplněním zaslíbení, je to – *sit venia verbo* – Nový zákon ve Starém“ (*Gestaltwerdung*, 7).

¹⁴⁶ Schriftverständnis, 24; srv. *Messias*, 129–131; *Gestaltwerdung*, 10; *Weisheit*, 219n.

¹⁴⁷ Schriftverständnis, 24; srv. *Gesetz*, 64; *Natus ex Virgine*, 139n; *Gestaltwerdung*, 7n.

¹⁴⁸ *Erwägungen*, 432. Jinde je řeč o „ontické transformaci“ (*Messias*, 133).

¹⁴⁹ *Erwägungen*, 432. Avšak proniknutí světa Božím duchem a transcendentní zjevení stojí v biblickém myšlení „v nutné korespondenci“ (*Weisheit*, 230).

¹⁵⁰ *Erwägungen*, 432.

¹⁵¹ *Ibid.*, 432n; *Gestaltwerdung*, 9.

¹⁵² *Erwägungen*, 433. Ezechiel připravuje apokalyptiku formálně, *Deuteroizajáš* obsahově (*Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch*, in: *Vom Sinai zum Zion*, 202–230, 205).

ontologie tvoří základ pro projekci eschatologična, u deuteronomismu zavázaného Jeremiáše uchopeného ryze transcendentně, do dějinného bytí. Transcendentalismus Ezechiele spojuje dějiny a nad-dějiny, ontologicky zdůvodňuje apokalyptiku.¹⁵³ U Izajáše a Micheáše proudí národy ke kosmickému středobodu Sijónu, odkud vychází Tóra vedoucí k věčnému míru: „ze Sinaje je nebeský Sijón, z Izraele jsou všechny národy světa“,¹⁵⁴ a tento „nový Izrael... velebí Boha, děkuje mu a nechává tím prostý obětní rituál fyzického společenství s Bohem přejít do aktu vyznání nejhlubšího duchovního spojení.“¹⁵⁵ Prorocké kázání dalo vzejít zákonu, který vyžaduje plné odevzdání Já.¹⁵⁶ Deuteronomismus, první velké starozákonní shrnutí tradice, položil základy celé Bibli; „zjevení se stalo učením“,¹⁵⁷ „zákon... doktrínou.“ Objektivizace celé tradice dějin spásy v deuteronomistické koncepci Tóry, kde „spása člověka spočívá právě v jeho uskutečňování zjeveného řádu“,¹⁵⁸ není myslitelná bez subjektivizace pojmu lidu (*am*), který po horlení proroků znamená sumu jednotlivců, pro JHVH vědomě rozhodnutých a vztah s ním nestavějících na kultu.¹⁵⁹ Program reformní amfiktyonie předpokládá „svéráznou spiritualizaci ontologických struktur.“ Teprve na tomto základě bylo možné rozvrhnout pestrou paletu tradic shrnující dějepisné dílo.¹⁶⁰

Zničení státu Juda i chrámu a útrpná zkušenost exilu vedou k pojetí zákona, který při zahrnutí celého stvoření a celých dějin vyjadřuje transcendenci bytí a zakládá smírné společenství s Bohem: „teprve v posledním odevzdání života se otevírá Boží svatost.“¹⁶¹ Zatímco Deuteronomium a deuteronomistická tradice pojednává zákon z hlediska činění, Kněžský spis z hlediska bytí, resp. bytí svatým.¹⁶² Proces tradice látky zákona se

¹⁵³ Erwägungen, 433; Gesetz, 67n.

¹⁵⁴ Tod, 50; srv. Gesetz, 74–76; Apokalyptik, 205. Gese mluví o „síónské Tóře“, jež „sinajskou Tóru“ nejen kvantitativně rozšiřuje, nýbrž i kvalitativně mění; proti „obětní Tóře“ Gese staví „prohloubenou Tóru lidského života“ (Gesetz, 75; srv. Die Sühne, in: *Zur biblischen Theologie*, 85–106, 95).

¹⁵⁵ Gesetz, 76.

¹⁵⁶ Schriftverständnis, 24. „Ne-li s identitou, potom musíme počítat s úzkou teologickou afinitou tradentů prorockého zvěstování a deuteronomického budování učení.“ Odtud vedou dvě vývojové linie: k deuteronomickému zákonu a deuteronomistickému dějepisnému dílu (Gestaltwerdung, 10).

¹⁵⁷ Schriftverständnis, 25; srv. Grundsätze, 258.

¹⁵⁸ Gesetz, 65.

¹⁵⁹ Erwägungen, 432; Gesetz, 64n; Gestaltwerdung, 9.

¹⁶⁰ Erwägungen, 432; srv. Gesetz, 64; Messias, 134.

¹⁶¹ Schriftverständnis, 25.

¹⁶² Gesetz, 66; Gestaltwerdung, 15; Grundsätze, 258, 261. Mezi pojetím zákona v Deuteronomiu (Dt) a Kněžském spisu (P) „bychom museli mluvit o ontologických protikladech“ (Psalm 50, 149). Ty souvisejí se zcela odlišnými dějinnými podmínkami vzniku sbírek: Dt

uzavřel.¹⁶³ V rámci rozsáhlé teokratické reorganizace poexilní židovské politické struktury přivádí Ezdráš r. 398 př. Kr. společenství do závazného vztahu ke kodifikovanému právu.¹⁶⁴ Ezdrášova reforma zcela zapadá do apokalyptického dějinného rámce.¹⁶⁵ Tento nový obligatorní charakter korpusu tradice představuje rozhodující přechod k fázi kanonizace. Tóra je nyní víceméně textově fixována; příležitostné redakční zásahy i po Ezdrášovi jsou z hlediska nového vztahu k textu jako předmětu liturgické úcty marginální. Do centra kultu se dostává četba a výklad textu. Závazný charakter textu vyžaduje, aby tvořil autoritativní celek.¹⁶⁶ Od nynějška se jakákoli aktualizace rovná interpretačnímu kázání.¹⁶⁷ „Kanonizace je liturgický proces zvěstování Slova“.¹⁶⁸ Vedle chrámové bohoslužby vstupuje na scénu nová forma poslušného a vědomého přivlastnění zjevení: proces budování tradice připravil cestu pro její internalizaci, jež se uzavřením Tóry stává konečně možnou.¹⁶⁹ Díky Kněžskému spisu jako základu nastíněného vývoje „od textu ke kánonu“ Tóra nemá převážně kompulzivní, nýbrž dějinně-spásnou strukturu.¹⁷⁰ Přesto podstata zjevení,

vzniká ze zkušenosti ohrožení, P z osvědčení se v katastrofě, Dt vzniká v Judsku, P v rámci budování nové tradice v exilu, Dt vzniká působením levitského kněžstva, P saducejského jeruzalémského kněžstva (Gesetz, 64). Chápe-li Kněžský spis zákon jako (1) obraz transcendence, (2) symbolický odkaz na Boží bytí a (3) uskutečňování pravdy jako Božího řádu, od této analogie řádu stvoření, resp. celého kosmu, a od něj odvozeného řádu lidského života, vede odtud přímá vývojová linie k mudroslovné tradici (tamtéž, 68n). Zákon tak představuje „člověkovu bytí svatým určující veličinu, kterou člověk rozvažuje a jednaje do sebe přijímá, veličinu spirituální komunikace“ (Psalm 50, 149).

¹⁶³ Schriftverständnis, 25. Zákon „není jednou provždy daná, neměnná veličina, nýbrž dává výraz vztahu Bůh – Izrael, obsahu zjevení, a tento vztah zahrnuje růst, dějinně-spásný, dynamický vývoj“ (Gesetz, 67; srv. Ezechiel, 82n). Zákon je „k eschatonu směřující zjevení, jež se naplňuje teprve novou smlouvou“ (Psalm 50, 149n). V Pavlově dotažení zákon zjevuje odstup člověka od Boží slávy, a právě toto je jeho smysl a současně i konec a cíl. Co se z hlediska dějin spásy v dějinách Izraele uskutečňuje jako soud, je z hlediska dějin zjevení zkušeností zákona, zkušenost bytí zakládajícího řádu a odstupu od něj. Telos zákona potom představuje zjevení v Kristu v lidské existenci v hříchu (Ř 10,4): zákon zjevuje transcendenci v naší vlastní smrti, v našem nekonečném odstupu od Boží svatosti, v našem nehlubším utrpení (Gesetz, 83). Zákon tak má pro Pavla nanejvýš pozitivní význam: je to veličina vedoucí ke Kristovu kříži; „ukřížovaný je naplněný zákon“ (tamtéž, 84).

¹⁶⁴ Tradition, 318; Gestaltwerdung, 16; Die Komposition der Abrahamserzählung, in: *Alttestamentliche Studien*, 29–51, 31; Text, 280.

¹⁶⁵ Nachtrag: Die Deutung der Hirtenallegorie Sach 11,4ff, in: *Vom Sinai zum Zion*, 231–238, 238. Apokalyptika se zase nevyvíjela bez vlivu teokratické ideje (tamtéž).

¹⁶⁶ Tradition, 318.

¹⁶⁷ Tamtéž, 318n.

¹⁶⁸ Schriftverständnis, 25; velmi podobně: Grundsätze, 257.

¹⁶⁹ Tradition, 319.

¹⁷⁰ Tamtéž. V Ježíšově odpovědi na otázku po největším přikázání (Mk 12,28–31par) stojí vedle sebe pluralistické deuteronomické *š'ma'* (Dt 6,4n) a vrchol singularistického „Řádu

tj. možnost tvořit společenství před Bohem a s Bohem, zahrnuje právo na rozhodujícím místě – proto bylo na základě podstaty zjevení vyjádřeno kanonizací.¹⁷¹

Již v perské době se vědecké poznání řádu světa v moudrosti Izraele proměnilo ve zkušenost transcendence. Byla rozpoznána věčnost Božího společenství s člověkem stejně jako transcendence řádu stvoření, ztotožněného se se zjeveným zákonem.¹⁷² Sousedství, natož konkurence „přirozené teologie“ a „teologie zjevení“ je biblické tradici cizí.¹⁷³ Pro zkušenost Izraele se stvořením je konstitutivní plná a odpovědná možnost podílu na kosmu. Tento podíl, otevírající se moudrostí, tj. chápáním řádu světa, vede k osobnímu chápání řádu světa, který se ukazuje „pod tisícerými aspekty životní zkušenosti“:¹⁷⁴ moudrost prorocky stojí v Boží autoritě vůči člověku, je personifikována jako božská hypostaze;¹⁷⁵ „ukazuje se jako *mediatrix Dei*“¹⁷⁶ „Učení o moudrosti se stalo učením o Tóře, gnózi naprosto.“¹⁷⁷ Možnost podílu nachází svůj výraz především v antropologii, jež může být nyní rozvíjena v rámci kosmologie.¹⁷⁸ Kosmogonie a dějiny spásy, moudrost a zjevení, stvoření a dějiny spásy „srostly do jedné velké jednoty.“¹⁷⁹ Idealita pozdní koncepce moudrosti otevírá pohled pro apokalyptické naplnění. V rámci apokalyptické perspektivy se v mudroslovné teologii vytvořilo očekávání plného zjevení dosud skryté moudrosti. Sijón ze Sir 24 se musel konečně stát eschatologickým, k němuž proudí národy,

každodenního života“ Kněžského spisu (Lv 19,18). Přicházejí tu rovnoměrně ke slovu obě stránky tradice Tóry (Gesetz, 68).

¹⁷¹ Tradition, 319.

¹⁷² Schriftverständnis, 26; srv. Grundsätze, 258. „Od stvoření jako kosmického zákona až ke kultické Tóře trvá vnitřní souvislost, která dává zákonu nejen všeobecně lidský, nýbrž takřka kosmický význam“ (Weisheit, 230).

¹⁷³ Weisheit, 222. „...moderní zájem nacházet v biblickém zjevení pouze to, co se vymyká přirozenému rozumu, naráží zde [scil. v mudrosloví] na své hranice“ (tamtéž., 219).

¹⁷⁴ Tamtéž, 220. „Poznáním světa odhalil dospělý, posuzující člověk měřítka lidského jednání a bytí, která tradičními kolektivními rády kultu, práva a mravů nebyla vůbec odkryta“ (tamtéž, 221)

¹⁷⁵ Erwägungen, 434; Gesetz, 72; Johannesprolog, 182–185; Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen, in: *Alttestamentliche Studien*, 170–188, 186n; Weisheit, 230. Moudrost je „transcendentní základ veškerého poznání pravdy, a právě v tom se projevující typicky starozákonní struktura osobního protějšku a vztahu k Bohu činí z moudrosti ve Starém zákoně Boha člověku prostředkující veličinu, která rovněž zahrnuje člověku dané poznání pravdy stejně jako dějiny Božího zjevení Izraeli.“ (Lebenssinn, 187; velmi podobně: Weisheit, 224).

¹⁷⁶ Weisheit, 226.

¹⁷⁷ Erwägungen, 434. Pojem „gnóze“ nemá u Geseho negativně hodnotící příděch jako u von Rada, který za „takřka hybridně působící gnózi“ označuje apokalyptiku (*Theologie II*, 318).

¹⁷⁸ Erwägungen, 428.

¹⁷⁹ Weisheit, 226.

aby přijaly Tóru (Iz 2,2nn).¹⁸⁰ Rodí se charakteristická myšlenka reprezentace, jež vrcholí v apokalyptické představě reprezentace Boha v člověku.¹⁸¹ Rozvinula se představa jak o Božím synu jako mučedníku (Za 13,7nn), tak o transcendentním Synu člověka, který vykoná poslední soud a přinese naplnění světa.¹⁸² „Starý zákon se na Nový připravuje v každém ohledu.“¹⁸³ Konec a cíl Starého zákona se ohlašuje „grandiózním způsobem“, formálně spojením všech tří velkých proudů tradice (Tóry, prorocké apokalyptiky a mudrosloví), obsahově v naplnění všech představ, které razí mnohotvárnou christologii Nového zákona.¹⁸⁴ Jeden „organon biblického svědectví“, „natisíckrát propojující všechno se vším“, je z hlediska dějin tradice nabíledni.¹⁸⁵

Vůči celé tradici dějin spásy s jejím futuristickým očekáváním Jiného a odstupem od spásy stojí Ježíš z Nazareta se zvěstováním spásy hic et nunc. Stanovil konečný bod a naplnění apokalyptickému očekávání stejně jako Tóře a mudroslovné koncepci symbolické, obrazné participaci na spáse.¹⁸⁶ „Ježíšovo zvěstování je v nejširší míře mudroslovné zvěstování“, „vlastní a konečné zjevení moudrosti.“¹⁸⁷ „Ježíš z Nazareta vstoupil do dějinami zjevení otevřeného dějinného bytí a svým životem uskutečnil mesiášské ustavení Božího království.“¹⁸⁸ „Ježíšova Tóra“, „Tóra míru“,¹⁸⁹ se ukazuje jako „dokonalá Tóra nové smlouvy“.¹⁹⁰ Na Sinaji se Bůh před-

¹⁸⁰ Tamtéž, 231.

¹⁸¹ Erwägungen, 429.

¹⁸² Schriftverständnis, 26.

¹⁸³ Tradition, 322.

¹⁸⁴ Schriftverständnis, 26; srv. Weisheit, 231.

¹⁸⁵ Schriftverständnis, 29; srv. Tradition, 317. Jinde Gese mluví o „organickém vztahu“ (Erwägungen, 425), „organické souvislosti“ (tamtéž, 426, pozn. 19, 429; Grundsätze, 253) či „organické skladbě“ (Messias, 128) Starého zákona, a odtud i celé Bible. – Poměr biblické organiky k „vnější[mu] spojení dějin tradice Starého a Nového zákona“ (Erwägungen, 421) zůstává bez vysvětlení.

¹⁸⁶ Erwägungen, 434; srv. Gesetz, 73. „...smiřující obět Kristova, pod zákon postaveného Syna, je naplněním zákona“; „evangelium je naplněný zákon“ (Gestaltung, 28; srv. Grundsätze, 260).

¹⁸⁷ Weisheit, 235; srv. tamtéž, 236. „V mesianologickém vývoji Starého zákona až k novozákonnímu Janovu prologu, až k Nicejskému vyznání... je tím základním poznání starozákonní moudrosti, jež prostředkuje Boha ve stvoření a zjevení vůči světu“ (Lebenssinn, 187n). „Jestliže ve Starém zákoně bylo veškeré lidské poznání a veškeré zjevení, a sice obojí společně a neoddělitelně, vztahováno na tajemstvím Boží osoby obklopenou moudrost, jež mohla být chápána pouze v nejužším osobním vztahu s Bohem, potom byl Ježíš jako zjevení této moudrosti Božím synem ve smyslu tohoto nejniternějšího spojení s Bohem“ (Weisheit, 239; srv. tamtéž, 246nn).

¹⁸⁸ Schriftverständnis, 26; velmi podobně: Tod, 53; Gesetz, 78.

¹⁸⁹ Weisheit, 238.

¹⁹⁰ Gesetz, 80; srv. Psalm 50, 169; Weisheit, 234. Gese má rád přívlastkové Tóry. Narazili jsme již na Tóru „sinajskou“, „siónskou“, „obětní“, „kultickou“ a „Tóru lidského života“.

stavil slovy „Jsem, který jsem“, nyní Bůh představuje svého Syna a dodává: „toho poslouvejte“.¹⁹¹ Netřeba v jednotlivostech ukazovat, jak se v Ježíšově zvěstování spása nejen ohlašuje, nýbrž i děje.¹⁹² Gese uvádí následující momenty: 1. Ježíš zvěstuje spásu ve své vlastní autoritě, jež mohla být pouze autoritou Boží – bez jakékoli pseudepigrafické inspirace. 2. Kánon, orientovaný na sinajském dění, je „rozražen“. Tak mohl učinit pouze Bůh sám. 3. Eschatologické zvěstování znamená zjevení všeho skrytého, zvěstování má proto veřejný charakter. 4. Ježíš vykazuje všechno lidské prostředkování spásy a lidské konání před Bohem. 5. Ježíš se ukazuje jako Pán nad sabatem, *restitutio mundi in integrum*. Ježíšovo překročení příkázání sabatu je více než střet s židovským zákonem, je to konečné zrušení zlomu mezi člověkem a světem.¹⁹³ 6. Ježíš vyzývá k následování, a následován může být pouze Bůh sám. Právě Ježíšovo následování znamená „realizaci eschatologického. V tomto zpřítomňujícím dění posluchači přijímají „naprostou likvidaci futuristického i odstupu od posvátného...: Ježíšovo utrpení a smrt prorazily hranice bytí a nebytí, vzkříšený překonal svět.“¹⁹⁴ V Ježíšově sebeoběti „proniká posvátné profánním a již netrvá v oddělenosti“;¹⁹⁵ běží o „vydávající[] se vtažení profánního do posvátného“;¹⁹⁶ jež představuje „uskutečnění poslední hlubiny lidství..., spojení posvátného s nejvyšším utrpením a smrtí.“¹⁹⁷ Prolomením „života nového stvoření... je dosažen telos, cesta zjevení naplněna.“¹⁹⁸

„...v rozpoznání, že Ježíš je Mesiáš, spočívá klíč Písma.“¹⁹⁹ Při prověření christologie z hlediska dějin tradice by bylo snadné ukázat, „jak tu jsou přijaty všechny starozákonní výpovědi“, včetně starozákonního materiálu

¹⁹¹ Gesetz, 81.

¹⁹² Erwägungen, 434n.

¹⁹³ Sabat „je znamením bezprostředního vztahu Bůh – Izrael, poněvadž jsou to Boží sabaty, jež Izrael „světí““ (Ez 20,20) (Ezechiel, 82; srv. Gesetz, 67; Weisheit, 230).

¹⁹⁴ Erwägungen, 435; srv. Messias, 147–151; Weisheit, 238.

¹⁹⁵ Gesetz, 78; doslova stejně: Weisheit, 238.

¹⁹⁶ Gesetz, 79.

¹⁹⁷ Schriftverständnis, 27; srv. Natus ex Virgine, 146; Der alttestamentliche Hintergrund des Herrenmahls, in: HEINRICH ASSEL (Hg.), *Leidenschaft für die Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 47–76, 74. „V Ježíšově kříži je dualismus našeho lidského aionu a Božího bytí překonán: Bůh je při nás; to je smíření v Kristově krvi“ (Gesetz, 84). „Ukřížovaný reprezentuje trůnicího Boha a spojuje nás se sebou životním odevzdáním lidské krve (Sühne, 105). „Vlastní význam a nejhlubší podstata události kříže je překonání protikladu Bůh – člověk, Bůh – svět... Právě kvůli této soteriologické události kříže je zapotřebí inkarnace“ (Weisheit, 239).

¹⁹⁸ Schriftverständnis, 27; srv. Tod, 54; Johannesprolog, 180, 196; Frage, 222.

¹⁹⁹ Messias, 128.

helénistické doby,²⁰⁰ přičemž základy christologie položilo mudrosloví.²⁰¹ „Ježíš, tj. Kristus, je sumou zjevení, a co se ve jménu JHVH otevřelo Izraeli, ukázalo se v Pánu Ježíši.“²⁰² Ježíš je „nový chrám“.²⁰³ Apoštolský princip, tj. svědectví o Ježíšově vzkříšení, definuje konec budování novozákonní, a tedy i celé biblické tradice. Vše dospělo k završení, k jednotě, k interpretaci, jež vše dosavadní pozvedá (*aufhebt*).²⁰⁴

Novozákonní teologie, tj. christologie, je teologií Starého zákona, která popisuje novozákonní dění, tj. vlomení spásy, realizaci eschatonu a Boží přítomnost. [...] Nový zákon o sobě je nesrozumitelný (*unverständlich*), Starý zákon o sobě je mylně pochopitelný (*mißverständlich*). [...] Novozákonní dění nutně uzavřelo budování starozákonní tradice, tj. teprve nyní vznikl celek.²⁰⁵

Novým zákonem uzavřené budování tradice je „kanonickým v hlubším smyslu.“²⁰⁶ „Teologie Nového zákona není uskutečnitelná, dokud se nestane částí [celo]biblické teologie.“²⁰⁷ Nový zákon představuje „telos starozákonních dějin tradice a vůči němu má veškeré starozákonní zjevení přípravný charakter.“²⁰⁸ Analogicky k židovskému budování pobiblické tradice, církevní tradice, jakkoli v ní působí Duch svatý a jakkoli je účtyhodná, „spocívá zásadně na jine úrovni.“²⁰⁹

²⁰⁰ Erwägungen, 435.

²⁰¹ Weisheit, 246.

²⁰² Messias, 151 (doslova „im Κύριος Jesus“).

²⁰³ Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV. Epiphanes für die Apokalypitik des Danielbuches, in: *Alttestamentliche Studien*, 202–217, 216.

²⁰⁴ Erwägungen, 435. Aníž by to přímo uvedl, Gese přidává hlas k jedné z největších celobiblických person, J. CH. KONRADU VON HOFMANNŮVI, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch I*, Nördlingen: C. H. Beck, 1852, 12: „v Něm [scil. v Kristu] zprostředkované[] společenství Boha a člověka... je řešení a rozhodnutí, k němuž špělo vše, co se událo mezi Bohem a člověkem, jednoznačný výsledek, ve kterém našly celé dějiny své završení“.

²⁰⁵ Erwägungen, 435n. Nejinak P. STUHLMACHER, Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie, *ZThK* 70 (1975), 365–403, 375; srv. tamtéž, 388n, 400 (přetištěno in: *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 128–166; 138; srv. tamtéž, 151n, 163): Teologii Nového zákona „je zapotřebí rozvrhnout jako [celo]biblickou teologii, tj. jako novozákonní teologii, která je otevřená vůči Starému zákonu a hledí zpracovat souvislost tradice a interpretace starozákonních a novozákonních tradic“.

²⁰⁶ Erwägungen, 423. „Chceme-li uchovat plnost a hloubku Bible, chceme zůstat otevření pro celek a tajemství Písma!“ (Schriftverständnis, 30).

²⁰⁷ Tradition, 326.

²⁰⁸ Tamtéž, 322. „Nový zákon má absolutní charakter s ohledem na telos, který se v něm objevuje, ne však oproti starozákonním tradicím, jež k němu vedou“ (tamtéž, 325; srv. Schriftverständnis, 28; Messias, 145n; Apokalypitik, 230).

²⁰⁹ Schriftverständnis, 29.

Závěr

Samozřejmě by nyní mělo následovat představení Geseho kritiků (Childs, Oeming, Kraus, Schmid, Pokorný, Barr), bez jejichž hlasu není naše téma zdaleka vytěženo. Jelikož však uspořadatel a jeden z oponentů jsou té víry, že čtenosti textu napomůže citelný zásah do jeho rozsahu, a tím – ještě citelnější – i obsahu, Geseho kritikové musejí z textu vypadnout a být představeni na jiném místě. Kéž česká evangelická teologie přestane své tolik flagrantní zaostávání za onou – mj. – německé oblasti dále stupňovat alespoň tím, že bude možno v nějakém periodiku publikovat skutečné studie, jejichž rozsah nestanoví to, od jak dlouhých textů se dnes ještě „lze“ nadít čtenosti, aby si autor vůbec mohl zvolit obsáhlejší téma a pojednat je jaksepatří. O jak znamenité texty v autorem zamýšleném rozsahu by při podvolení se tomuto „diktátu krátkosti“, živné to půdě (pod)průměrnosti, bylo vědecké bádání ochuzeno – kromě jiného o nejednu práci Geseho.

Kdo upřednostní princip tradice, sotva vítá náhlé přetržení kontinuity novým stanovením kánonu. Přesto princip kánonu říká právě toto: od teď není tradice kritériem pravdy.²¹⁰ Pozdější tradice se musejí nechat prověřit kanonizovaným Písmem. Stanovení kánonu je samozřejmě dogmatickým rozhodnutím, jehož důvody spočívají v dějinné situaci, kdy kanonizace probíhá. Vyzývá k tomu vstoupit do hermeneutického kruhu a výsledek kanonizace vzít jako pracovní hypotézu.²¹¹ Tak činí i Gese, a je teologicky zcela legitimní, že se s výsledkem kanonizace odůvodněně rozchází. Obtíže při přijetí jeho konceptu působí především mísení dvou rovin: teologie interpretující buduje proces tradice, takže exeget vstupuje do procesu tradice, avšak současně Gese předpokládá „distanci rekonstruujičího pozorovatele“.²¹² Popis procesu tradice se zdá být možný (jenom?) pro vlastníka „zjevení zakoušejícího vědomí“, kteroužto korelaci, ba jednotu nelze historicky prokázat. Gese míří na skutečnost, jíž ani historické poznání nedisponuje, která se dává zjevení zakoušejícímu vědomí sama poznat.²¹³ Tím se dotýkáme otázky „dějin spásy“, tj. problematiky působení Božích spásných činů v dějinách, neznázornitelných ovšem jako verti-

²¹⁰ OSCAR CULLMANN, *Die Tradition. Als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich: Zwingli, 1954, 45.

²¹¹ HANS-JOACHIM KRAUS, *Theologie als Traditionsbildung?*, in: HANS-JOACHIM KRAUS, *Biblische Theologie heute*, 61–73; 64.

²¹² MILDENBERGER, *Randbemerkungen*, 12. „...dříve než určíme chápání Písma na základě různých systematických, dogmatických či praktických hledisek zvenčí, měli bychom se snažit získat správné chápání Písma na základě Písma samého“ (Schriftverständnis, 9).

²¹³ „Bylo by pošetilé se dožadovat údajně objektivní historie v biblické zvěsti, kde nás potkává zkušenost dějin, ve víře a nevíře *prožívané* dějiny“ (Schriftverständnis, 15).

kála Božího slova dopadajícího kolmo na horizontálu souvislosti dějinných událostí. U Geseho jsou „dějiny spásy“ vázány na biblické texty a jejich interpretaci více, než je obvyklé. Biblické texty se v jednotu organizují zakoušením procesu rozšiřování pole skutečnosti pro zjevení zakoušející vědomí. Běžné rozlišování historicky-deskriptivního a dogmaticky-normativního tázání je programově překračováno.²¹⁴ Nemůžeme se zbavit dojmu metodické, resp. encyklopedické „nečistoty“: Geseho dogmatická přesvědčení se zdají vyrůstat přirozeně z biblického rámce. Zejména takovou dynamiku biblické ontologie, jak ji Gese vidí, z textů samých nelze prokázat.²¹⁵ Přitom v procesu tradice dochází ke kontinuálnímu rozšiřování historicko-nábožensky jedinečného faktu: sebezjevení Božího Já na Sinaji, jež v personalitě a exkluzivitě konstituuje Bohem oslovený Izrael jako Ty. Je stěžejně prokazatelné, že toto Boží sebezjevení chápáno jako vztah Já-Ty patří k počátečním prvkům procesu starozákonní tradice.²¹⁶ Na druhou stranu jestliže vděčně přijímáme „vzrůstající nevoli vypracovat teologii Božího slova“, a tedy odmítáme, že „to vposled znamená: ...vyhýbání se události Boží řeči ve svědectví textů“, budeme Geseho konceptu sotva podsouvat „fenomenologizaci kérygmatu“ či „horizontalizaci Božího slova“.²¹⁷ Boží slovo by nemělo, ba nemůže být rozehráno proti tradici.

Jak jsme se přesvědčili, tradice, zjevení a teologie jsou u Geseho fakticky totožné veličiny. Současně ovšem v dějinách tradice spočívají „největší rozpory“,²¹⁸ ba „nejostřejší protiklady“,²¹⁹ které jsou „výrazem za dějinami tradice spočívající cesty dějin zjevení Izraele“.²²⁰ Jak to, že potom není rozporuplné a protikladné samo zjevení? Namísto uspokojivého vysvětlení Gese přizve zjevení jako „dogmatický korespondent“²²¹ a nekonekventně se uchýlí k jeho typologii: řeč – oslovení – přikázání.²²² Geseho předpoklad, že koherenci a jednotu Bible je s to teologie prokázat bez dogmatické příměsi, a že jedinou možností, jak vytyčeného cíle dosáhnout, je postupo-

²¹⁴ MILDENBERGER, *Randbemerkungen*, 16.

²¹⁵ MANFRED OEMING, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad*, Stuttgart: Kohlhammer, 1987, 118.

²¹⁶ SCHMID, *Unterwegs*, 84; srv. k tomu WERNER H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (NStB VI), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1975², 51.

²¹⁷ KRAUS, *Traditionsbildung*, 66n.

²¹⁸ *Grundsätze*, 255.

²¹⁹ *Text*, 277.

²²⁰ *Grundsätze*, 256.

²²¹ BARR, *Concept*, 372.

²²² „Zjevení je nejprve řeč, neboť uchopuje lidské vědomí, za druhé je to oslovení, neboť žádá Ty, za třetí je to přikázání, poněvadž v sebe zjevujícím Já se ukazuje absolutní autorita“ (*Gesetz*, 56).

vat metodou dějin tradice, se očividně nenaplnil. Úsilí celobiblické teologie se neobejde bez bytostně dogmatických otázek. Různost teologického obsahu mezi Starým a Novým zákonem dogmatiku tradičně nermoutí; dogmatika nikdy nemínila svá rozhodnutí vyrovnat podle biblických proporcí.²²³ Dogmatickou lopotu na poskytnutí organizujícího principu pro celek Bible má biblická věda exegeticky fundovat.²²⁴ Dostane-li se dogmatice k této práci „materiálu“ od biblisty s výrazným celobiblickým zřetelem, tím lépe – navíc myslitele takové „originální a stimulující kvality“, jakým je Hartmut Gese.²²⁵

²²³ Některá z nejdůležitějších dogmatických *loci* jsou spojena s poměrně malou důležitostí v Bibli (narození z Marie Panny, inspirace Písma, ale i predestinace); na druhou stranu tu jsou rozsáhlé a prominentní biblické částis, které vygenerovaly nepatrnou nebo žádnou dogmatickou pozornost (řeči proroků proti cizím národům, rozdělení Izraele do dvou království – centrální téma Starého zákona; BARR, *Concept*, 376).

²²⁴ SCHMID, *Unterwegs*, 95.

²²⁵ BARR, *Concept*, 377.

Chizkijášova reforma? Archeologické doklady kultických změn v 8. století př. Kr.

David Rafael Moulis

„Odstranil posvátná návrší, rozbil posvátné sloupy, skácel posvátný kůl, na kusy roztloukl bronzového hada, kterého udělal Mojžíš a jemuž až do oněch dnů Izraelci pálili kadidlo; nazvali jej Nechuštán.“¹

The reform of Hezekiah? Archaeological evidence to cultic reforms of 8th century BCE. This paper focuses on one of the most important events of the late 8th century BCE during the reign of King Hezekiah. We do not know when, where and exactly how it happened. For more details it is necessary to focus our interest to the field of archaeology. It is clear according to archaeological evidence that in the 8th century BCE official cultic places existed in Judah. In the same century it is believed that these places were dismantled (e.g., Tel Arad, Beer-sheba, Tel Motza and likely Tel Lachish). Two Judahite shrines of the First Temple period were discovered at Tel Arad (1963) and Tel Motza (2012). Besides this, archaeologists unearthed a large, dismantled incense altar at Beer-sheba, cultic room at Tel Halif, and cultic artifacts at Lachish. All of these sites, with the exception of Tel Halif, were characteristically part of the official Judahite cult under royal control.

Keywords: Hezekiah, Cultic Reform, Biblical Archeology, Ancient Israel, Arad, Motza, Beer-sheba.

Aniž bychom měli k dispozici biblický text, který popisuje dvě náboženské reformy za králů Chizkijáše (2Kr 18,4 a 2Pa 29,3–6) a Jósijáše (2Kr 23), archeologické objevy dokazují, že ke kultickým změnám v Judsku na konci 8. století př. Kr. opravdu došlo. Otázkou zůstává, kdo za ně byl zodpovědný a jak skutečně proběhly. Archeologie zatím neposkytla žádné konkrétní jméno „reformátora“ a ani přesný rok, kdy mělo k událostem dojít, přesto lze z doposud známých nálezů zrekonstruovat, jak se centralizace v Judském království mohla odehrát.²

Od 60. let 20. století se začaly objevovat zásadní archeologické doklady, které změnily pohled na náboženské reformy a centralizaci judského kultu.

¹ ČEP 2Kr 18,4.

² Tato studie vychází z archeologických dat, která dokládají, k jakým konkrétním kultickým změnám došlo v průběhu 8. stol. př. Kr.

Jochanan Aharoni na Tel Aradu našel první judskou svatyni z doby železné IIA–B (10.–8. stol. př. Kr.),³ která byla součástí nevelkého chrámového komplexu.⁴ Později objevil velký obětní oltář v Beer Ševě⁵ a kultické předměty v Lakíši.⁶ Na počátku 90. let byla Odedem Borowskim na Tel Chalif objevena menší soukromá svatyně (kultická místnost).⁷ Nejnovějším nálezem je v pořadí již druhá judská svatyně, která byla odkryta na Tel Moce nedaleko Jeruzaléma v roce 2012.⁸ Na následujících řádcích bude představeno a porovnáno několik archeologických lokalit, které nám pomáhají osvětlit jednu z nejdůležitějších otázek 8. století př. Kr. v Judsku.

Tel Arad

Původně rozlehlé kanaánské město bylo opuštěno na konci mladší doby bronzové II. Po dobu více jak 1 500 let zde není doloženo žádné osídlení, což se mění s příchodem Izraelitů. Aharoni, který vedl zdejší výzkum a v roce 1963 našel svatyni, ve svých předběžných zprávách uváděl, že se zde na jednom z pahorků usadili noví obyvatelé již ve 12. století př. Kr. (vrstva XII viz tabulka č. 1). Ti podle něho v následující sídelní vrstvě (XI) vybudovali pevnost se svatyní a velkým obětním oltářem na nádvoří. Ve vrstvě X došlo k přestavbě svatyně a přilehlých částí v důsledku zvýšení podlahy nádvoří.⁹ Aharoni měl ve své době omezené interpretační možnosti, vzhledem k tomu, že ještě nebylo známo tolik nálezů, ze kterých by mohl vycházet, neexistovaly odborné studie, se kterými by mohl pracovat a zejména patřil k první generaci biblických archeologů, která se často při hledání odpovědi uchýlovala k biblickému textu, jelikož jej považovala za zdroj historických informací.¹⁰ To také ovlivnilo Aharoniho náhled na

³ ISRAEL FINKELSTEIN, *The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View, Levant XXVII* (1996), 177–187.

⁴ YOHANAN AHARONI, *Excavations at Tel Arad: Preliminary Report on the Second Season, 1963, IEJ 17* (1967), 233–249; YOHANAN AHARONI, *Arad: Its Inscriptions and Temple, BA 31* (1968), 2–32.

⁵ YOHANAN AHARONI, *The Horned Altar of Beer-sheba, BA 37* (1974), 2–6.

⁶ YOHANAN AHARONI, *The Sanctuary and High Place*, in: YOHANAN AHARONI, *Investigation in Lachish? The Sanctuary and the Residency (Lachish V)*, Tel Aviv: Gateway Publishers, 1975.

⁷ PAUL F. JACOBS / ODED BOROWSKI, *Notes and News: Tell Halif, IEJ 43* (1993), 66–70.

⁸ SHUA KISILEVITZ, *The Iron IIA Judahite Temple at Tel Motza, TA 42* (2015), 147–164, 148–150.

⁹ YOHANAN AHARONI, *Arad Inscriptions*, Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1981, 9.

¹⁰ PETR SLÁMA, *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2013, 238. První generací je myšlena pomyslná příslušnost ke skupině archeologů, která k interpretaci nálezů využívala Bibli.

zánik kultu v Aradu. Využil starozákonního textu, ze kterého vyvodil, že v pozdním 8. století př. Kr. (vrstva VIII) byl nejprve na Chizkijášův rozkaz vyřazen z provozu obětní oltář, ale svatyně fungovala dále až do 7. století př. Kr. (vrstva VII), kdy byla zrušena pod vlivem Jóšijášových reforem.¹¹ Od té doby byl jediným legitimním místem oficiálního kultu Šalomounův chrám v Jeruzalémě.

Vrstva	Období
VI	605–595 př. Kr. (595 př. Kr.)
VII	7. století př. Kr. (609 př. Kr.)
VIII	konec 8. století př. Kr. (701 př. Kr.)
IX	8. století př. Kr. (734 př. Kr.)
X	9. století př. Kr.
XI	10. století př. Kr. (920 př. Kr.)
XII	12.–11. století př. Kr.

Tabulka č. 1 Stratigrafie podle Aharoniho (1975)¹²

Aharoni v roce 1976 nečekaně zemřel. Stalo se tak dříve, než vydal závěrečnou zprávu o Tel Aradu. Nelehký úkol převzal Ze'ev Herzog, který v 90. letech provedl revizní průzkum, přičemž na závěrečné zprávě stále pracuje. Přesto vydal předběžnou zprávu s několika výsledky, které mění původní stratigrafii lokality (viz tabulka č. 2).¹³ Podle ní byl Arad osídlen skupinou obyvatel, kterou můžeme označit jako Judejce, až v průběhu 11. století př. Kr. Fakt, že v této vrstvě XII byla založena otevřená vesnice, která byla později ve vrstvě XI přestavěna na judskou pevnost, se nemění. Herzog znovu prozkoumal jednotlivé vrstvy, jejichž vztah mezi architektonickými prvky ho přivedl k závěru, že svatyně s oltářem byly zbudovány až ve vrstvě X a ihned v následující vrstvě IX byly vyřazen z provozu.¹⁴ Zdi svatostánku byly sníženy a důležité kultické předměty, mezi něž patřily kadidlové oltáře, kultická stěla z výklenku známého jako svatyně svatých, byly opatrně uloženy na podlahu. To celé i s neporušeným oltářem bylo kontrolovaně zasypáno zeminou.¹⁵ Zánik celého chrámového okrsku je

¹¹ AHARONI, Arad Inscriptions, 9.

¹² Tamtéž.

¹³ ZE'EV HERZOG, The Fortress Mound at Tel Arad an Interim Report, *TA* 29 (2002), 3–109.

¹⁴ Tamtéž, 4 a 50.

¹⁵ ZE'EV HERZOG, Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization: Arad and Beersheba, in: R. G. KRATZ / H. SPIECKERMANN (eds.), *One God, One Cult, One Nation:*

datován kolem roku 715 př. Kr. a proběhl v rámci jediné události. Když v roce 701 př. Kr. táhl Beerševským údolím asyrský král Sinacherib a dobýval jedno judské město za druhým, svatyně už neexistovala, proto v ní není možné spatřit stopy po násilném zničení nebo požáru. V ostatních částech pevnosti vně svatyně tomu je naopak (vrstva VIII). Z revizního výzkumu lze konstatovat skutečnost, že svatyně v Aradu existovala pouhých 50–80 let, a to v průběhu 8. století př. Kr. Za pozdější vlády krále Jóšijáše zde již nebylo co reformovat.¹⁶

Vrstva	Období
VI	konec 7. století a počátek 6. století př. Kr.
VII	7. století př. Kr.
VIII	pozdní 8. století př. Kr.
IX	druhá polovina 8. století př. Kr.
X	první polovina 8. století př. Kr.
XI	druhá polovina 9. století až první polovina 8. století př. Kr.
XII	druhá polovina 10. století až první polovina 9. století př. Kr.
XIII	mladší doba bronzová

Tabulka č. 2 Stratigrafie podle Herzoga (2002)¹⁷

Do kritické diskuze ohledně datování a způsobu, jakým byla svatyně zrušena, se zapojili také další historikové a biblisté, mezi něž patří například Christoph Uehlinger, Lisbeth S. Friedová a Nadav Na'aman. Uehlinger a Friedová nevyklučují, že by se v Aradu odehrály kultické změny, přesto přichází s návrhem, že svatyně nebyla uzavřena, částečně rozebrána a zakonzervována z důvodu centralizace kultu, nýbrž, jak tvrdí Uehlinger, byla skryta před hrozbou asyrského vpádu.¹⁸ Podle Friedové neexistuje žádný archeologický doklad o kultické reformě za vlády Chizki-

Archaeological and Biblical Perspectives (BZAW 405), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2010, 169–199, 169 a 174.

¹⁶ HERZOG, *The Fortress Mound*, 67, a HERZOG, *Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization*, 175.

¹⁷ HERZOG, *The Fortress Mound*, 14. Vrstva XIII byla doložena pro přehlednost, ačkoliv s ní už dále Herzog ve svých studiích vůbec nepracuje.

¹⁸ CHRISTOPH UEHLINGER, Was there a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum, in: LESTER L. GRABBE (ed.), *Good Kings and Bad Kings* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; European Seminar in Historical Methodology 5; JSOT.S 393), London: T.&T. Clark, 279–316, a LISBETH S. FRIED, *The High*

jáše.¹⁹ Herzog s těmito přístupy nesouhlasí, protože svatyně nebyla nikdy obnovena ani poté, co pominulo nebezpečí jejího znesvěcení, a navíc nevidí smysl v preventivním rozebrání svatyně, aby nebyla zničena nepřítelem.²⁰ Na'aman poukazuje na celou řadu nedostatků, které původní revizní výzkum doprovázely. Zejména je zastáncem názoru, že svatyně existovala až do vrstvy VIII, protože jsou na jejích zdech stopy po požáru, což poukazuje na její násilné zničení a vypálení společně s celým městem. Na'aman dále tvrdí, že na závěrečné zprávě pracují lidé, kteří na Tel Aradu nikdy nekopali, a z toho důvodu jsou v nákresech architektury míchány komponenty z různých období do jednoho stavebního celku.²¹ Většina jeho připomínek není založena na skutečném stavu bádání a na adekvátní práci s nálezy. Zejména proto, že Herzog společně s Aharonim Tel Arad odkrýval, a dokonce se podílel na odkryvu samotné svatyně. Zmiňované stopy po požáru, na které Na'aman poukazuje, pocházely ze spálených dřevěných schodů z vrstvy VIII, které se propadly a s nimiž se zřítily i vrchní část zdi velesvatyně. Podlaha z téže vrstvy překryla jak svatyni, tak oltář a není důvod pochybovat, že už v této době byla skryta pod vrstvou zeminy a pod novou podlahou, nad níž byla ve vrstvě VIII postavena zeď nové budovy.²² Nálezy z Aradu byly prvním archeologickým dokladem toho, jak mohla reforma proběhnout. Svatyně ani oltář nebyly zcela zničeny, jak se do této chvíle předpokládalo. Bylo rozhodnuto o tom, že z nějakého důvodu bude stavba zachována a tím nebude dotčen její posvátný charakter. Dokládá to pečlivé uložení nejdůležitějších prvků kultu. Kadidlových oltářů a stély (macevy), která byla centrálním symbolickým bodem. O jejím původu toho příliš nevíme, jelikož je to jen hrubě opracovaný kámen, který nahradil původní starší, který byl při přestavbě svatostánku na počátku vrstvy IX zazděn do zadní stěny svatyně svatých a skryt pod omítkou. Protože byl Arad součástí sítě královských pevností a ve svatyni a jejím okolí nebylo nalezeno nic, co by nasvědčovalo provozování jiného než oficiálního judského kultu, je možné zdejší svatyni označit za oficiální Hospodinovu, jejíž zánik musel být iniciován z Jeruzaléma během 2. poloviny 8. století př. Kr.

Places (Bāmôt) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation, *JASOS* 122 (2002), 437–465. Ze stejného důvodu byl podle autorů zrušen i kult v Beer Ševé.

¹⁹ FRIED, *The High Places (Bāmôt)*, 450.

²⁰ HERZOG, *Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization*, 182–183.

²¹ NADAV NA'AMAN, *The Abandonment of Cult Places in the Kingdoms of Israel and Judah as Acts of Cult Reform*, *UF* 34 (2002), 585–602.

²² HERZOG, *Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization*, 184.

Lakíš

Ve druhém vojensky nejvýznamnějším městě Judského království po Jeruzalémě byly v roce 1968 objeveny nálezy, které mají kultický charakter, nicméně se nejednalo přímo o svatyni či velký obětní oltář. Soubor nalezených rituálních předmětů obsahoval hliněné kadidlové oltáře, fragment stély, vápencový oltář, keramické kalichy a popel z jednoho kusu dřeva. Po odkrytí této kolekce uvnitř budovy, která dostala číslo 49, ji Aharoni prezentoval jako malou svatyni z doby železné IIA, respektive nalezl kultickou místnost s lavicemi po obvodu (vrstva V), v těsné blízkosti pozdějšího helénistického chrámu.²³ David Ussishkin během svého výzkumu Lakíše v letech 1973 až 1994 dospěl k závěru, že předměty ležely v kruhové jámě, jelikož kopírovaly její vnitřní prostor, který byl vyhlouben za účelem uložení artefaktů. Nejen tímto byla zpochybněna existence kultické místnosti, jelikož zdi, které Aharoni považoval za součást jedné místnosti, pocházely z odlišných budov různých období. Je pravděpodobné, že tak důležité město mělo svoji oficiální svatyni a odložené rituální artefakty byly součástí jejího vybavení. I když v Lakíši zatím žádná judská svatyně nebyla nalezena, provedení, jakým byly předměty uloženy – pohřbeny, je podobné stavu, v jakém byla odkryta svatyně v Aradu. Stalo se tak před stavbou „Paláce C“ (vrstva III), čili ve vrstvě IV (doba železná IIA – cca 760 př. Kr.),²⁴ kdy teoreticky existující svatyně přestala být používána. Absence souvislých stop po požáru, který by zničil Lakíš v této vrstvě nasvědčuje poklidnému odstranění svatyně ještě před vpádem asyrského vojska.²⁵ Slavná scéna pozdějšího dobytí města je vyobrazena na tzv. Lakíšském reliéfu nalezeném v královském paláci v Ninive. Asyrští vojáci na něm vynášejí válečnou kořist v podobě trůnu a keramických kadidelnic. To vedlo k závěru, že Sinacherib zničil a vyplenil nejen královský palác, ale také svatyni. Nicméně kadidelnice se používaly i k vytápění prostor v zimním období, a protože žádný jiný kulticky významný artefakt (například stéla) na reliéfu není zobrazen, zabavený lup byl ze souboru palácového vybavení a nikoliv chrámového.²⁶ Pokud svatyně v Lakíši v době železné IIA opravdu existovala, byla zrušena a rozebrána ještě před pří-

²³ AHARONI, *The Sanctuary and High Place*, 26–28.

²⁴ DAVID USSISHKIN, *Synopsis of Stratigraphical, Chronological, and Historical Issues*, in: DAVID USSISHKIN (ed.), *The Renewed Excavations at Lachish (1973–1994)*, Volume I, chapter 3, Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, 2004, 50–122, 76.

²⁵ USSISHKIN, *Synopsis of Stratigraphical, Chronological, and Historical Issues*, 105, 107 a 109.

²⁶ ANDREW ROBB YOUNG, *Hezekiah in History and Tradition*. Leiden – Boston: Brill, 2012, 98–100.

chodem Sinacheriba v roce 701 př. Kr. a její rituální předměty byly opatrně uloženy do jámy, kterou zakryl nový palác.

Tel Beer Ševa

Aharoni se mimo jiné lokality pustil také do odkrývání přibližně 40 kilometrů vzdálené Beer Ševy, v níž v roce 1973 našel demontovaný obětní oltář původně z 9. století př. Kr. (vrstva III). Kameny byly sekundárně využity na výstavbu veřejného skladiště (tzv. „*pillared house*“) za Chizkijáše v 8. století př. Kr. (vrstva II). Oltář měl původně ve svých čtyřech rozích velké kvádry zakončené rohy. Tři z nich se zachovaly, jeden byl odstraněn, aby mohl být kámen použit jako práh. Většina kamenů byla nalezena ve zdech skladiště a některé byly použity jako výplň rampy za městskou branou.²⁷ Kde se původně oltář nacházel a zda byl součástí svatyně, lze jen těžko dokázat, přesto se archeologům podařilo takové teoretické místo najít. Je jím jedna z budov vrstvy II (číslo 32), která je nazývána „*house of cellars*“, neboť při její stavbě byla vysekána 4 metry hluboká díra skrze předchozí sídelní vrstvy. Těsně před tím, než byla jáma vyplněna hlínou, což nemá žádné známé vysvětlení a opodstatnění, mělo dojít k rozebrání svatyně.²⁸ Protože budova měla orientaci východ-západ, nacházela se v srdci města, bylo před ní velké nádvoří tvořené sádrovou podlahou, kde mohl stávat oltář a zejména na stejném místě později stávala helénská svatyně, je toto místo možné považovat za vhodnou lokalitu, kde byl v době železné IIA–B zbudován judský svatostánek.²⁹ Jednotlivé kameny z obětního oltáře již neměly pro obyvatele Beer Ševy posvátný charakter, a proto je neváhali jako prostý stavební materiál znovu použít na Chizkijášovy stavební projekty, které měly připravit Judsko na asyrskou invazi, přestože Beer Ševa vrstvy II byla nakonec tímto nepřitelem zničena. Zdáli v Beer Ševě existovala svatyně a byla demontována za Chizkijáše, nebo oltář existoval samostatně, nelze s jistotou potvrdit, ani vyvrátit. Důležitým poznatkem je to, že zde existovalo centrum judského kultu, z něhož se dochoval velký obětní oltář, který nebyl po vyřazení z provozu oproti Aradu skryt před zraky věřících, ale byl zcela rozebrán. Tento fakt vyvrací výše představenou myšlenku Uehlingera a Friedové, že by kultické změny

²⁷ AHARONI, The Horned Altar of Beer-sheba, 2.

²⁸ ZE'EV HERZOG, Israelite Sanctuaries at Arad and Beer-Sheba, in: AVRAHAM BIRAN, *Temples and High Places in Biblical Times: Proceedings of the Colloquium*, Jerusalem: Jewish Institute of Religion, 1981, 120–122 a 194.

²⁹ HERZOG, Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization, 176.

měly za cíl ochránit posvátná místa regionu před jejich možným zničením Asyřany.

Tel Chalif

Na archeologické lokalitě jižně od Lakíše a velice blízko Tel Aradu a Beer Ševě byla v roce 1992 odkryta kultická místnost v jednom z tzv. izraelských domů, který je typický pro dobu železnou (vrstva VIB). Původně se jednalo o běžný rodinný dům, který nevykazoval žádné zvláštnosti. V jeho druhé fázi byl přeměněn na svatyni s lavicemi po obvodu zdí. Místnost byla plná džbánů, misek, hrnců a organického materiálu, jako spálená semínka z hroznů, cereálie, luštěniny a rybí kosti. K významným kultickým nálezům patří malovaná hlava ženské sošky, známé jako „*Judean Pillar Figurines*“, keramický kadidlový oltář, dvě kamenné desky se stopami po ohni (patrně části obětních stolů) a dva vápencové kvádry (mohly sloužit jako stěly, nebo jako stoly pod kultické nádoby). Archeolog Borowski, který místo zkoumal, se domnívá, že tuto soukromou svatyni měly na starosti výhradně ženy, a to až v pozdním 8. století př. Kr.³⁰ Místo bylo zničeno Sinacheribem v roce 701 př. Kr. obdobně jako řada judských měst. Nálezy asyrských šípů v kultické místnosti dokládají její násilné zničení na konci 8. století př. Kr. Z uvedeného je zřejmé, že na Tel Chalifu byla nalezena první judská kultická místnost – svatyně, která nebyla odstraněna v rámci kultických změn během Chizkijášovy vlády. Jak je možné, že tato svatyně byla tolerována, zatímco ostatní nikoliv? Odpovědí může být fakt, že Chizkijáš omezil provoz pouze oficiálních „státních“ svatyní a o domácí kultury se vůbec nemusel zajímat, protože nebyly pod jeho správou. Přijatelná je rovněž možnost, že pokud bylo v takovém kultu páleno pouze kadidlo a jeho součástí nebylo obětování zvířat na velkých kamenných oltářích, které byly objeveny v Aradu, Beer Ševě a v Tel Moca, neohrožoval takový kult fungování oficiálního Hospodinova kultu a mohl být provozován nadále.³¹

Tel Moca

Na lokalitě vzdálené necelých 7 kilometrů od centra Jeruzaléma byl v roce 2012 ohlášena naleziště druhé judské svatyně s nádvořím, obětním oltářem a kultickými stélami, kde byl uctíván Hospodin. Archeologové rozpoznali

³⁰ ODED BOROWSKI, Hezekiah's Reforms and the Revolt Against Assyria, *BA* 58 (1995), 148–155, 151.

³¹ Tamtéž, 152.

dvě historické etapy tohoto komplexu. Na první pohled mají stejný charakter jako svatyně v Aradu. To znamená, že na přelomu první a druhé etapy byla svatyně přestavěna a byly zvýšeny podlahy. Vznik objektu je datován do 10.–9. století př. Kr. a jeho druhá fáze spadá do 7.–6. století př. Kr.³² Vedoucí výzkumu Shua Kisilevitzová uvádí, že není zcela prokazatelné, zda ve druhé fázi prostor s monumentální budovou, jež má označení 500, stále sloužil jako svatyně. Pokud ne, znamenalo by to, že svatyně, oltář a pět kultický stél, byly zakonzervovány pod vrstvou zeminy, podobně jako v Aradu, a Lakíši také před rokem 701 př. Kr.³³ Poblíž oltáře ležely v jámě kosti z rituálně čistých zvířat, střepy z kultických keramických nádob, popel a zemina. Nečekaným nálezem na Tel Moce byly čtyři zoomorfní a antropomorfní sošky, fragmenty kalichu, kultický podstavec zdobený zavěšeným keramickým granátovým jablkem. Právě proto, že všechny předměty byly odkryty přímo na nádvoří *in situ*, kde se rituály původně odehrávaly a je znám jejich kontext, byla jejich interpretace velmi snadná³⁴ Konec této fáze (první a zřejmě i jediné, co se týká svatyně), je charakterizován zasypáním prostoru silnou vrstvou hlíny a vytvořením plochy ze sádry, na které byly postaveny zdi objektu v pozdní době železné IIA, připisované „budově č. 500“. Způsob, jakým byl ukončen provoz svatyně v Moce se velmi podobá zániku svatyně v Aradu. Ani jedna ze svatyní nevykazuje stopy po násilném zničení, či požáru, ale naopak můžeme vidět promyšlený akt, kdy obě místa byla po rozebrání určité výšky zdi budov zakonzervována a jejich posvátný charakter tak byl z části zachován, i když skrytý lidskému oku pod dalšími sídelními vrstvami.

Závěrem

V tomto článku bylo představeno celkem pět míst, na kterých je možné ve druhé polovině 8. století př. Kr. doložit konkrétní změny v oblasti kultu. Na jedné straně jsou zde lokality, ve kterých byly objeveny příklady toho, jak mohla vypadat náboženská reforma, vedená z Jeruzaléma, při které byly odstraněny nebo částečně rozebrány a poté zasypány zeminou oltáře a svatyně. To vše se odehrálo ještě dříve, než proběhlo asyrské tažení do Judska před rokem 701 př. Kr. Na druhou stranu byla odkryta soukromá kultická místnost, která mohla ve své praxi pokračovat i poté, co byla ostatní oficiální kultická místa zrušena. Místnost byla využívána k nábo-

³² KISILEVITZ, The Iron IIA Judahite Temple at Tel Motza, 149.

³³ Tamtéž, 150 a 156.

³⁴ Tamtéž, 154–156.

ženským úkonům až do okamžiku, kdy byla zničena Asyřany. Jak je ale možné, že v Aradu, Beer Ševě, Lakíši a Moce máme doloženo zrušení kultu, ovšem ve zcela odlišném provedení? V Aradu a Moce byly svatyně vyřazeny z provozu velice podobně. Ani jedna z nich nevykazuje stopy po požáru či násilném zničení. Byly skryty (i s nádvořími a oltáři) pod vrstvou zeminy. V Lakíši byla nalezena pouze jáma, do které byly uloženy kultické předměty, které mají mít svůj původ v neexistující, leč badateli předpokládané svatyni. V Beer Ševě, pokud i zde v 8. století př. Kr. existovala svatyně, ke které patřil obětní oltář, jenž byl nalezen rozebraný a použitý na stavbu veřejného skladiště, je forma změn absolutně odlišná. Z posvátných objektů nebylo tehdejšími obyvateli zachováno na původním místě vůbec nic. Už dříve, než byla odkryta svatyně v Tel Moce, bylo možné konstatovat, že kultická reforma byla sice nařízena z Jeruzaléma, ale způsob jejího provedení byl ponechán na lokálních autoritách. Písař, autor starozákonního textu v Jeruzalémě, který popisuje, že posvátná místa byla zničena, neměl k dispozici detailní popis událostí z každého města, kde se nacházela oficiální svatyně.³⁵ Přesto je text písemným dokladem náboženských změn, které byly součástí mnohem širšího spektra judských reforem (vojenských, politických a náboženských), ovlivněných hrozbami Asyrské říše. Bylo potřeba připravit Judsko na asyrský vpád, a proto se Chizkijáš rozhodl opevnit Jeruzalém, ochránit jeho vodní zdroj a vytvořit nezbytné zásoby mimo hlavní město, k čemuž byly potřebné značné finanční zdroje. Cílem bylo centralizovat veškerou moc (včetně omezení vlivu kněží na venkově) do Jeruzaléma.³⁶ Jediným vhodným kandidátem, který mohl tyto změny provést, byl Chizkijáš. Absence kultických nálezů po 8. století př. Kr. prozatím vylučuje, že by proběhla také druhá vlna reforem za krále Jóšijáše. Jelikož archeologové stále přinášejí nové doklady materiální kultury zkoumané oblasti, je možné, že některé aspekty kultické reformy mohou být v budoucnu přehodnoceny.

³⁵ HERZOG, Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization, 180–181.

³⁶ Tamtéž, 197.

Bůh ví: Sloveso *j-d-á* v Gn 18,21 a Ex 2,25 a jeho uchopení v rabínské a patristické literatuře

Zora Nováková

God knows: The verb *y-d-á* in Gen 18:21 and Exo 2:25 and its grasp in the Rabbinic and in the Patristic literature. This article deals with two main issues. First, it explores the verbal root *y-d-á* (know, learn) in the Pentateuch on places where God or the Lord is a grammatical subject, and second, how this verb has been interpreted by the rabbinic and patristic literature. The first part focuses on general characteristics of the verb. The second part inquires into brief exegesis of two particular cases of the appearance of the verb *y-d-á* in the so called intransitive form which occurs in the Pentateuch only twice, in Gen 18:21 and Exo 2:25. These two incidences are interconnected not only by the use of the verb *y-d-á* but also by the complexity of explication and a number of other motives, especially the term of groaning. Both of the cases represent a groaning cry of the suffering people which is followed by God's response. While in Gen 18:21, the groaning comes from Sodom, in Exo 2:25, there are the sons of Israel crying from Egypt. However, God's knowledge does not precede these situations; it is a response to the resounding crying. The third part is engaged how the two given contexts are interpreted by rabbinic and patristic literature which can be regarded as sisterly traditions of interpretation of the first centuries of the Christian era.

Keywords: verb *y-d-á*, God, Pentateuch, Genesis, Exodus, Sodom, Egypt, groaning, interpretation, rabbinic literature, patristic literature

Úvod

Ve svědectvích Hebrejské bible čteme na mnoha místech o Bohu, který poznává člověka či lidskou situaci, ví o lidském trápení, zná se k lidu své smlouvy. Ve výpovědi „Bůh ví – Bůh poznává“ se čtenář či čtenářka dostává k výpovědím o Bohu, který chce vstupovat do lidské situace, chce projevit svůj zúčastněný postoj v otázkách utrpení a nápravě nespravedlnosti. Nejde však o všeobecnou charakteristiku Boha v otázce jeho vševědoucnosti, nýbrž o výraz relačního a zkušenostního Božího jednání.

V následujícím textu se budeme zabývat nejprve sémantickým bohatstvím hebrejského slovesného kořene ידע (*j-d-á*). Poté se zaměříme na dva jedinečné výskyty tohoto slovesa, kde Bůh je jeho větným subjek-

tem a kde není uveden předmět Božího „vědění“ či „poznání“. Nakonec krátce nahlédneme do vybraných příkladů, jak tyto dva výskyty interpretuje rabínská a patristická literatura.

Sloveso ידַ

Slovesný kořen ידַ (*j-d-á*), který se ve své nejčastější podobě galu překládá jako *poznat, poznávat, vědět*, je jeden ze sémanticky nejvýznamnějších sloves v celém Tanachu¹. Celkově se tento slovesný kořen objevuje v Hebrejské bibli 944 krát, z toho je přes osm set výskytů jen ve tvaru *galu*.² Vyskytuje se v klíčových příbězích, v kterých se zásadním způsobem popisuje vztah Boha k člověku, člověka k Bohu i vztah mezi lidmi navzájem (zejména intimní vztah mezi mužem a ženou).

Přestože se kořen ידַ obecně překládá jako *vědět, znát, poznat* (ang. *know*), bohatství jeho sémantiky sahá do daleko větší šíře i hloubky.³ V biblickém pojetí není *poznání* nutně či dokonce primárně spojováno s intelektuální a myšlenkovou činností.⁴ *Vědět, poznat* tak v sobě zahrnuje i význam sloves *zakusit, prožít, splynout*.⁵ Jde tedy spíše o rovinu určité osobní *zkušenosti*, takže podle kontextu může sloveso ידַ v sobě zahrnovat takové významy jako *dotek, intimitu, zájem* či *starost, vztahovost* či *vzájemnost*.⁶ U tohoto slovesa nejde zdaleka jen o poznání ve smyslu pouhé deskripce, nýbrž o požadavek učinit zkušenost spolu s požadavkem převzetí odpovědnosti.⁷

Přestože biblické látky užívají k popisu a charakteristice Božího jednání antropomorfních metafor a obrazů (aniž by tím bibličtí autoři chtěli nutně poukázat na vnější či vnitřní podobnost mezi jednáním Božím a lidským), nelze mezi významem slovesa ידַ v lidském a Božím kontextu položit bezproblémové rovnítko. Když se píše, že Hospodin *vidí*, neznamená to totéž jako u člověka – tedy že smyslovými orgány (očima) přijatý vjem zpracovává lidský mozek do určitého předmětu, který již je lidskému vědomí znám. Přesto však není možné používat jiné výrazy, potažmo jiný jazyk

¹ Pro starozákonní kánon užívám ve své práci raději termín *Tanach* (akronym názvů tří částí židovské Bible) nebo *Hebrejská bible*.

² Bibleworks: *Theological Wordbook of the Old Testament*, edited by R. Laird Harris, Chicago: Moody Press, 1980.

³ NAHUM J. SARNA, *The JPS Torah Commentary. Exodus*, Philadelphia – New York – Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991, 5.

⁴ Tamtéž.

⁵ MILAN BALABÁN, *Hebrejské člověkosloví*, Praha: Hermann a Syn, 1996, 87.

⁶ SARNA, *The JPS Torah Commentary. Exodus*, 5.

⁷ BALABÁN, *Hebrejské člověkosloví*, 12.

k vyjádření činnosti specificky Boží, na rozdíl od činnosti specificky lidské. Je proto možné a vlastně nutné vzít na vědomí určitou vnitřní souvislost mezi tím, co lidé nazývají *viděním, slyšením, poznáním* či jinými činnostmi, a mezi tím, jak *vidí, slyší, poznává* Bůh. Jde o vyjádření určité činnosti, která nejvíce připomíná obdobnou činnost v lidském prostředí. Lidská poznávací činnost může být více méně pouze informativní (Gn 29,5: „*Znáte Lábanu?*“), i když i u těchto příkladů se může předpokládat určitá vztahovost, ne jen neutrální skutečnost, že určitý muž jménem Lában existuje a já o něm *vím*. Specifického významu sloveso וָיַד nabývá ve smyslu sexuálního styku (Gn 4,1: „*Adam poznal Evu*“ apod.), který vyjadřuje i blízkost, intimitu takového vztahu. Lotovy dcery, které „*muže nepoznaly*“ (Gn 19,8), tak jsou charakterizovány jako panny; jde tedy i o určitý společenský status. O Božím poznání se naopak nemůže uvažovat v jakýchkoli sexuálních kontextech (jako např. v řeckých bájích), nicméně určitá *relační blízkost až intimita a sounáležitost* charakteristická pro intimní styk hraje i v popisu Božího poznávání vždy určitou roli. Není náhodou, že pro vztah Hospodina a jeho lidu je užívána metafora ženicha a nevěsty či případně nevěry jako modloslužby (např. Oz 2,22 aj.).

Níže se budeme věnovat výskytům slovesa וָיַד v samostatném postavení⁸ (*Bůh poznává/Bůh ví*), které se v Pentateuchu (resp. v celém Tanachu) vyskytují pouze na dvou místech (Gn 18,21 a Ex 2,25) a jsou překladatelsky a interpretačně poměrně obtížné. Oba výskyty mají navíc několik společných jmenovatelů, podobnou terminologii a frazeologii. Tato místa je však třeba vnímat v kontextu alespoň nejbližších veršů; níže proto podávám výklad veršů Gn 18,21 a Ex 2,25 v jejich úzkém kontextu.

Gn 18,16–21

Úsek spadá do širší, ucelené literární kompozice kapitoly osmnácté a devatenácté (Gn 18,1–19,29)⁹. Jde o kompozici řady dílčích vyprávění a scén, které obepínají ústřední otázku *Sodomy a Gomory*. Tato vyprávění a obrazy jsou seřazeny do příběhu jediného dne¹⁰ a jsou uvozeny hned v prvním

⁸ Jde o případy, kdy sloveso וָיַד za sebou nemá žádný předmět ani rozvíjející větu uvozenou částicí וְ.

⁹ Tak MARTIN PRUDKÝ, „Sodoma – Gomora!“ (Gn 19,1–29), in: JAN HELLER / MARTIN PRUDKÝ (vyd.), *Obtížné oddily Knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2006, 68; WBC zahrnuje do příběhového komplexu celou kap. 18 i 19 (18,1–19,38). Srv. GORDON J. WENHAM, *Genesis 16–50* (Word Biblical Commentary, vol. 2), Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1994, 32–65.

¹⁰ PRUDKÝ, „Sodoma – Gomora!“, 68.

verši osmnácté kapitoly tematickým nadpisem¹¹ (*I ukázal se Hospodin Abrahamovi při božišti Mamre*¹²...; ...*וַיֵּרָא אֱלֹהֵי יְהוָה בְּאֵלֶיךָ מִמְּרָא*). Kapitoly 18 a 19 jsou neoddelitelnou součástí abrahámovského cyklu, s kterým jej spojuje řada tematických i slovních ohlasů.¹³ Kompozice motivů v Gn 18,1 – 19,29 navazuje na příběhovou linii kapitol 13–14.¹⁴ Témata, kterým se zde dává prostor nově a mocně zaznít, byla představena právě v již zmíněných kapitolách třináct a čtrnáct.¹⁵ Jde o témata spojená s Abrahamovým synovcem Lotem (Gn 13,10–12; 14,12.16), s okolím a špatným morálním charakterem Sodomy a Gomory či s jedním z klíčových motivů abrahámovského příběhu – se zaslíbením potomstva.

Za střed celé příběhové kompozice kapitol 18–19 je možné považovat *dialog* (zasazený do narativního rámce) *Hospodina s Abrahamem*, ve kterém se řeší osud měst Sodomy a Gomory (v. 23–33).¹⁶ Tam se naplno rozehrává i tíživá otázka, zda spravedlivý má být zničen spolu s hříšníkem.¹⁷ Úsek Gn 18,16–21, který bezprostředně předchází tomuto dialogu Hospodina s Mojžíšem, můžeme rozdělit na tři pododdíly: 1. narativní úvod – narativní zarámování (v. 16), 2. Hospodinův vnitřní monolog (v. 17–19), 3. vyhlášení soudu nad Sodomou (v. 20–21).

Narativní úvod (v. 16)

Verš 16 je narativním, kataforickým nadpisem k následnému Božímu monologu. Jde o narativní uvození časové a místní okolnosti této Boží promluvy, ve které se Hospodin obrací nejdřív sám k sobě (v. 17–19) a posléze i nahlas k Abrahamovi (v. 20–21) a kde se představují klíčová témata a problémy, které budou ústřední pro (téměř) celou devatenáctou kapitolu.

Tři muži (*וְשְׁלֹשָׁה*), poslové, kteří přišli k Abrahamovu stanu, kteří tam byli pohoštěni a kteří zvěstovali starým manželům brzké narození potomka (v. 18,1–15), nyní *vstali* (*וַיִּקְמּוּ*) a *pohlédli* (*וַיִּשְׁקֹפוּ*) dolů směrem k Sodomě. Zde je to poprvé, kdy se čtenář dozvídá, že se muži/ poslové zajímají o Sodomu.¹⁸ Abraham šel s nimi, aby je *vyprovodil* (*לְשַׁלְּחֵם*).

¹¹ Tamtéž, 69.

¹² ČEP

¹³ WENHAM, *Genesis 16–50*, 44.

¹⁴ LEANDER E. KECK et al. (eds.), *General Articles on the Bible: General Articles on the Old Testament; The Book of Genesis; The Book of Exodus; The Book of Leviticus* (The New Interpreter's Bible; vol. 1), Nashville: Abington Press, 1994, 467.

¹⁵ GERALD JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12–50*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1993, 57.

¹⁶ KECK et al., *General Articles on the Bible*, 467.

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ WENHAM, *Genesis 16–50*, 49.

Dějová linie se nyní zastavuje a otevírá se prostor pro scénu, která dává nahlédnout do Božího vnitřního rozjímání a rozhodování.

Hospodinův vnitřní monolog (v. 17–19)

Boží monolog se skládá ze tří veršů, které paralelně opisují tři myslitelné části. První část je vznesení (rétorické) otázky, druhá část je charakteristikou Abrahama a třetí je jakési další zdůvodnění, podpora Božího rozhodnutí vyjavit Abrahamovi svůj plán („vždyť to je Abraham – znám ho!“). Odehrává se „před oponou“ – jen k vidění a slyšení divákům, posluchačům či čtenářům.

Ve svém monologu pak Hospodin sumarizuje celý abrahámovský cyklus¹⁹ prostřednictvím dvou výpovědí osmnáctého verše: Abraham se stane velkým a mocným národem (Gn 12,2) a budou v něm požehnány všechny národy země („bude požehláním“) (Gn 22,18).

Ve verši 17 Hospodin zahajuje svoje vnitřní přemítání (*Zakryji snad já před Abrahamem, co učiním?*). Sloveso אָמַר (řekl si v srdci – tj. *pomyslel si*; srv. Ž 10,6.11.13; 14,1; 53,2 atd.).²⁰ Abraham je zde svým způsobem přijat v Boží mysli jako pravý prorok, který má účast na Božích tajemstvích (srv. Am 3,7: *Ovšem, Panovník Hospodin nečiní nic, aniž by zjevil své tajemství prorokům, svým služebníkům.*)²¹ Podstata otázky pak je to, zda Abraham využije své privilegium přístupu k Božím úvahám, které prorokové užívají.²² Samotným vyslovením této otázky Hospodin však již vyjadřuje přání přizvat Abrahama k následující disputaci o osudu Sodomy a Gomory.

Následující verš 18 dává důvod pro takové privilegium, totiž možnost mít účast na Božích tajemstvích a úvahách – Abrahamovi dané zaslíbení.²³ Jde o podobnou formulaci jako v Gn 12,2n²⁴.

Verš je jakousi sumarizací toho, o co jde v celém abrahámovském cyklu. Sloveso היה (*být, stát se*) zde tvoří formu *figura etymologica*; to má umoc-

¹⁹ MARTIN KESSLER / KAREL DEURLOO, *A Commentary on Genesis: the Book of Beginnings*, New York: Paulist, 2004, 116. Srv. též: WENHAM, *Genesis 16–50*, 50.

²⁰ PETER DUBOVSKÝ (vyd.), *Genezis: Komentáře k Starému zákonu*, Trnava: Dobrá kniha, 2008, 431. Podobné výskyty takovéto zkrácené fráze je prý možné najít též v Gn 20,11; Ex 13,17 či 1S 20,26.

²¹ KESSLER / DEURLOO, *A Commentary on Genesis*, 116.

²² WENHAM, *Genesis 16–50*, 50.

²³ Tamtéž.

²⁴ ČEP: *Učiním tě velkým národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehláním!* ³ *Požehnám těm, kdo žehnají tobě, proklejí ty, kdo ti zlořečí. V tobě dojdou požehnaní veškeré čeledi země.“*

וְאֶעֱשֶׂה לְךָ לְנֹוֹל וְאֶבְרַכְךָ וְאֶגְדַּלְתִּיךָ וְשִׁמְךָ וְהָיָה בְרַכָּה:
וְאֶבְרַכְךָ מִבְּרִיךְ וּמִקְלָלִיךָ אֲשֶׁר וְנִבְרַכְךָ בְּךָ כֹּל מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה:

ňovat dojem jistoty naplnění Božího zaslíbení. Hospodin si zde (ve svém srdci) *připomíná* (זָכַר), co Abrahamovi zaslíbil (Gn 12, 15, 17), snad se tu implicitně naráží i na uzavřenou smlouvu a změnu jmen (Gn 17). Přídáním adjektiva „mocný“ (עָצוּם) a rozšířením dosahu pozeňání na „všechny národy země“ (כָּל מִשְׁפָּחַת הָאָדָמָה) namísto „všech čeledí země“ (גּוֹי הָאָרֶץ) se zdá být původní zaslíbení ještě posíleno.²⁵

Ve verši 19 autor textu nechává dále rozehrávat podobnost Abrahama s proroky²⁶ – Hospodin Abrahama *poznal, zná ho* (יָדַעְתִּי). Vstupuje s ním tímto do osobního vztahu.²⁷ Podobně (v přímé řeči) můžeme sloveso יָדַע vidět v povolávací formuli u proroka Jeremjáše (Jr 1,5 – יָדַעְתִּיךָ)²⁸ nebo v retrospektivním shrnutí u Mojžíše (Ex 33,12 – יָדַעְתִּיךָ).²⁹ Tím, že Hospodin Abrahama *poznává*, jej svým způsobem *vyvoluje*³⁰, aby jeho synové a celé jeho potomstvo (doslova *jeho dům* – בַּיִתוֹ) dodržovali cestu Hospodinovu tím, že budou činit *spravedlnost a právo* (צְדָקָה וּמִשְׁפָּט); sloveso *činit* (לַעֲשׂוֹת) zde vysvětluje to, v čem spočívá zachovávání Hospodinovy cesty.³¹ Jde o vytvoření bohabojné komunity.³² Závazek vyučovat děti je pak v Zákoně neustále opakován (Ex 12,25–27; Dt 6,1–3; 6–7; 20–25). Tento zvláštní vztah k Abrahamovi vyjádřený Božím „poznáním“ je pak přenášen i na jeho potomstvo (srv. Am 3,2).

Z výše uvedeného důvodu se mnoho překladů a komentářů přiklání k překladu slovesa יָדַע termínem *vyvolit* – upřednostňují tak jen jeden, dle mého názoru vedlejší významový aspekt slovesa יָדַע. Charakter Boží výpovědi, že někoho zná, má v sobě hloubku intimity, blízkého vztahu až na rovině určitého partnerství.

²⁵ WENHAM, *Genesis 16–50*, 50.

²⁶ KESSLER / DEURLOO, *A Commentary on Genesis*, 116.

²⁷ JOHN SKINNER, *Genesis* (The International Critical Commentary), Edinburgh: T.&T. Clark, 1930, 304.

²⁸ ČEP: „*Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě, dal jsem tě pronárodům za proroka.*“

²⁹ ČEP: Mojžíš řekl Hospodinu: „*Hled, ty mi říkáš: Vyved tento lid. Ale nesdělil jsi mi, koho chceš se mnou poslat, ačkoli jsi řekl: »Já tě znám jménem, našel jsi u mne milost.«*“

³⁰ KESSLER / DEURLOO, *A Commentary on Genesis*, 116. Tak i WENHAM, *Genesis 16–50*, 50.

³¹ WENHAM, *Genesis 16–50*, 37.

³² Tamtéž, 50.

Vyhlášení soudu nad Sodomou (v. 20–21)

A tu řekl Hospodin: „Úpění Sodomy a Gomory... vždyť je tak veliké! A jejich hřích... vždyť je tak těžký/vážený velmi!	20a	וַיֹּאמֶר יְהוָה
	b	וַעֲקַת סְדֹם וְעִמְרָה
	c	כִּי־רַבָּה וַחֲטֵאתָם כִּי כְבֹדָה מְאֹד:

Verš je uvozen slovesem אמר ve tvaru narrativu (וַיֹּאמֶר יְהוָה). To napovídá, že následující slova budou proslovena nahlas³³ – jde o začátek Hospodinovy proklamace – vyjvení závažného problému a nutnosti s tím něco dělat.

Hospodin se rozhodl prošetřit nářek plynoucí z velikého hříchu, který slyšel. Proto chce *sestoupit* a *vidět* (srv. Ex 3,7).³⁴ Teprve zde se čtenář dozvídá, proč přišli tři muži k Abrahamovi (Gn 18,1–15).³⁵ Na první pohled se zdá, jako by se u Abrahama stavili jen náhodou, když šli kolem, a jen tak mimochodem mu „zvěstovali“ narození potomka. Právým důvodem však bylo, že Hospodin chtěl poznat „na vlastní kůži“, jak je to s hříchem sodomských. Zastávka u Abrahama však nemusela být náhodná – Hospodin, protože Abrahama *zná*, chce se s ním poradit. Zve Abrahama do skoro až pohoršlivě partnerského vztahu, chce, aby se Abraham vyjádřil k tomu, co hodlá udělat. Je zde jakési vakuum – tabu – Hospodin jakoby to udělat nechtěl. Vždyť vyhlazení (byť hříšných měst) je vážný čin. Hospodin jakoby se chtěl nechat pohnout k milosrdenství, jakoby si nechtěl připustit, že utrpení v Sodomě je tak velké, že potřebuje disciplinární trest.

Některé komentáře překládají formulaci וַעֲקַת סְדֹם וְעִמְרָה jako „křik *proti* Sodomě a Gomorě“; uvádí, že Sodoma a Gomora zde má pravděpodobně význam genitivu objektu.³⁶ My se v našem pracovním překladu přidržíme formulace „křik Sodomy a Gomory“. Budeme vycházet z významu slova וַעֲקָה. Termín וַעֲקָה, stejně jako jeho synonymum וַעֲקָה, se v Bibli vyskytuje při volání o pomoc v důsledku bezpráví a ponižování³⁷ (např. vdov a sirotků – Ex 22,21n; Izraelitů v Egyptě Ex 2,24, 3,7.9; lidu pod Pelištejci 1S 9,16; noční úpění žalmisty Ž 88,2; křik nuzných a utištěných Jb 34,28;

³³ Tamtéž.

³⁴ KESSLER / DEURLOO, *A Commentary on Genesis*, 116.

³⁵ Tamtéž.

³⁶ např. DUBOVSKÝ, *Genesis*, 432.

³⁷ Tamtéž.

apod.). Podle uvedených výskytů a jejich kontextu nejde o křik obžaloby³⁸, nýbrž o zoufalý křik o pomoc; úpění vztahující se nikoli proti trapitelům, nýbrž mířící k uším Božím, podobně jako krev Ábela, která volala k Hospodinu ze země³⁹ (Gn 4,10)⁴⁰. Úpění trpících v Sodomě, jakožto křik utlačovaných, volání o pomoc podporuje i řada komentářů a studií.⁴¹

Sestoupím <i>hned</i> a uvidím: <i>Jak to je s tím úpěním jejím, přicházejícím ke mně.</i> Činí (způsobují) <i>to?</i> Šmitec/konec/veta! A jestli ne - <i>hodlám poznat!</i> "	21a	אָרְדֶה־נָּא
	b	וְאֶרְאֶה
	c	הַקְּצֹעֲקֶתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ
	d	כִּלְהַ וְאִם־לֹא אֶדְעָה:

V tomto verši Hospodin Abrahamovi oznamuje svůj záměr: Boží vizi-tace ve městě je otázka spravedlnosti – proto Hospodin, jako garant spravedlnosti, nechce dát jen na to, co má z „doslechu“, a hodlá *sestoupit* a *vidět*, chce sám *poznat*, jak je tomu v Sodomě se spravedlností a právem.⁴²

Slovesa sestoupit a vidět (אָרְדֶה־נָּא וְאֶרְאֶה) jsou ve tvaru kohortativu; příklonka נָּא- dodává promluvě naléhavost.⁴³ Stejně jako v Ex 2,23–25 Hospodin musí odpovědět na úpění doléhající k jeho uším, musí zasáhnout.⁴⁴ Na konci druhé kapitoly Exodu, kterou budeme rozebírat následně, je Boží reakce na úpění (הִקָּה) vyjádřena obdobně: Hospodin *slyšel* úpění, *rozpo-mněl* se na smlouvu, *viděl* Izraelity a *poznal*. O sestoupení je pak řeč ve v. 3,7. Zřejmě to přitom není tak, že by Hospodin potřeboval sestoupit do Sodomy, aby si potvrdil to, co ví, nýbrž že místo navštíví již s ohledem na rozsudek. Zní to jako předem jasný závěr, ale finální „a jestli ne“ dává

³⁸ Jedině Neh 5,1 se dá chápat jako „křik proti“ – slovo קָעָקָה je však spojeno s předložkou וְאֶרְאֶה, ČEP: *Strhl se pak veliký křik lidu, zvláště žen, proti jejich bratřím Judejcům.*

וְתָהִי צִעֲקַת הָעָם וּנְשֵׂיהֶם גְּדֹלָה אֶל־אֱחֵיהֶם הַיְהוּדִים:

³⁹ WENHAM, *Genesis 16–50*, 50.

⁴⁰ ČEP: *Hospodin pravil: „Cos to učinil! Slyš, prolitá krev tvého bratra křičí (דָּמֵי אֶחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי) ke mně ze země.*

⁴¹ GERHARD VON RAD, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia: The Westminster Press, 1972, 211; PRUDKÝ, „Sodoma – Gomora!“, 69; JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, 59; atd.

⁴² PRUDKÝ, „Sodoma – Gomora!“, 69.

⁴³ WENHAM, *Genesis 16–50*, 37.

⁴⁴ JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, 59. Podobnosti si mezi oběma výskyt�y slovesa דָּע všimá i komentář E. A. SPEISER, *Genesis* (The Anchor Bible), New York: Doubleday & Company, Inc., 1964, 134.

střípek naděje. A na této křehké naději zakládá Abraham svoje pole pro diskuzi. Je to přitom sám Bůh, kdo chce vytvořit místo pro přimluvu.⁴⁵ Toto Boží poznávání za soudním účelem záleží na výsledku prošetření.⁴⁶ Bůh uznává možnost milosti vyjádřenou podmíněčným „a jestli ne“. Otevírá se tak možnost pro Boží smilování, jestliže se najde dostatečný počet spravedlivých (deset – v judaismu reprezentuje celé město)⁴⁷.

Ex 2,23–25

Druhý úsek, jímž se budeme zabývat, se nachází na konci druhé kapitoly knihy Exodus. Oproti knize Genesis, která od 12. kapitoly má za hlavní téma příběhy otců, dochází v druhé knize kánonu k několika posunům. Jako hlavní postavy již nevystupují jednotlivci, nýbrž se objevuje kolektivní postava *lidu*, kterou před Bohem zastupuje Mojžíš.⁴⁸ Jednotlivá vyprávění jsou založená na jasně definované teologii – útisk Izraelců (kap. 1) je předpokladem pro zaslíbení záchrany (kap. 3).⁴⁹ Pomyslným mostem mezi popisem útluu synů Izraele a zaslíbením Boží záchrany je pak právě trojverší⁵⁰ na konci 2. kapitoly, které je ve vyprávění určitým intermezem a které umožňuje nahlédnout do procesu Božího vnímání celé situace. První dvě kapitoly by se daly shrnout jako prologové scény, které uvádějí do dějových okolností situace Hebrejců v Egyptě; od 24. verše 2. kapitoly pak ústy vypravěče vstupuje na scénu Bůh⁵¹, který od 3. kapitoly již aktivně jedná.

Verše 24–25 ukazují čtenáři či čtenářce sousled čtyř argumentů, které postupně přivádí Boha k tomu, aby ve věci trpících synů Izraele začal jednat (od 3. kapitoly dále). Bůh nejprve *slyší jejich úpění* (וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־נַאֲקָתָם) a díky tomu se *rozpomíná* na smlouvu s praotci (וַיִּזְכֹּר אֶת־בְּרִיתוֹ). Poté, jakoby to Boha přimělo shlédnout, Bůh *vidí* syny Izraele (וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) a *poznává* (וַיִּדַע).

⁴⁵ WENHAM, *Genesis 16–50*, 50.

⁴⁶ KECK et al., *General Articles on the Bible*, 468.

⁴⁷ KESSLER / DEURLOO, *A Commentary on Genesis*, 116.

⁴⁸ ROLF RENDTORFF, *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad, 2003, 184.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ ČEP: *Po mnoha letech egyptský král zemřel, ale Izraelci vzdychali a úpěli v otročině dál. Jejich volání o pomoc vystupovalo z té otročiny k Bohu.* ²⁴ Bůh vyslyšel jejich sténání, Bůh se rozpomněl na svou smlouvu s Abrahamem, Izákem a Jákobem, ²⁵ Bůh na syny Izraele pohleděl, Bůh se k nim přiznal.

⁵¹ CAROL MEYERS, *Exodus* (The New Cambridge Bible Commentary), Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 46.

Některé komentáře řadí toto trojverší dohromady s prvními dvěma kapitolami⁵², jiné jej vnímají naopak jako začátek třetí kapitoly⁵³. Shoda mezi badateli panuje v názoru, že jde o důležitý kompoziční prvek, který tvoří most nejen mezi druhou a třetí kapitolou knihy Exodus (resp. mezi prvními dvěma kapitolami a příběhem o záchraně, který začíná třetí kapitolou)⁵⁴, nýbrž i mezi knihou Exodus a Genesis.⁵⁵ To je vyjádřeno především odkazem na smlouvu s Abrahamem, Izákem a Jákobem (v. 24).

Sloveso **ידע** je jedním z klíčových slov ve struktuře prvních dvou kapitol knihy Exodus. Příběhové jednotky, které se vztahují k Mojžíšovu narození, jsou rámovány na jedné straně „nevěděním“ nového krále (1,8)⁵⁶ a na druhé straně, na konci 2. kapitoly, naopak Božím „věděním“ (2,25).⁵⁷ Celkově úsek 1,8 – 2,25 vykazuje jasnou koncentrickou strukturu, ve které sloveso **ידע** hraje zásadní roli:⁵⁸

- A לֹא יָדַע (1,8)
- B מְדוּעַ (1,18)⁵⁹
- C לְדַעְתָּהּ (2,4)⁶⁰
- C' נֹדַעַי (2,14)⁶¹
- B' מְדוּעַ (2,18)⁶²
- A' וַיֵּדַע (2,25)

⁵² např. BREVARD S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia: The Westminster Press, 1976, 27.

⁵³ např. MARK SMITH, *Exodus* (New Colledgeville Bible Commentary), Colledgeville: Liturgical Press, 2011, 24–29.

⁵⁴ KECK et al., *General Articles on the Bible*, 705; JOHN DURHAM, *Exodus* (Word Biblical Commentary, vol. 3), Dallas: Word Books Publisher, 1998 (Logos Library System).

⁵⁵ RENDTORFF, *Hebrejská bible a dějiny*, 189.

⁵⁶ ČEP: *V Egyptě však nastoupil nový král, který o Josefovi nevěděl.*
BKR: *V tom povstal král nový v Egyptě, kterýž neznal Jozefa.*

וַיָּקָם מֶלֶךְ-חָדָשׁ עַל-מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת-יוֹסֵף:

⁵⁷ JOPIE SIEBERT-HOMMES, *Let the Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1–2 as a Key for Interpretation*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 1998, 55.

⁵⁸ Tamtéž.

⁵⁹ BKR: *Povolav tedy bab král Egyptský, mluvil jim: Proč jste to učinily, že jste živé zachovaly pacholíky?*

וַיִּקְרָא מֶלֶךְ-מִצְרַיִם לְמַלְאָכָתָיו וַיֹּאמֶר לָהֶן מְדוּעַ עָשִׂיתֶן הַדְּבָר הַזֶּה וַתַּחֲיִין אֶת-הַיְלָדִים:

⁶⁰ ČEP: *Jeho sestra se postavila opodál, aby zvěděla, co se s ním stane.*

וַתִּתְעַב אַחֲתָו מִרְחֹק לְדַעְתָּהּ מִהֲיַעֲשֶׂה לָּו:

⁶¹ ČEP: *Ohradil se: „Kdo tě ustanovil nad námi za velitele a soudce? Máš v úmyslu mě zavraždit, jako jsi zavraždil toho Egyptana?“ Mojžíš se ulekl a řekl si: „Jistě se o věci už ví!“*

וַיֹּאמֶר מִי שָׂמָךְ לְאִישׁ שֶׁר וְשֹׁפֵט עָלֵינוּ הַלְהַרְגֵנִי אַתָּה אָמַר כְּאֲשֶׁר הִרְגַת אֶת-הַמִּצְרַיִם וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אָכֵן נֹדַעַי הַדְּבָר:

⁶² ČEP: *Když přišly ke svému otci Reúelovi, zeptal se: „Jak to, že jste dnes přišly tak brzo?“*
וַתְּבַאנָה אֶל-רְעוּאֵל אֲבִיהֶן וַיֹּאמֶר מְדוּעַ מֵהֲרַתְּוּ בֵּא הַיּוֹם:

Nynější podoba těchto kapitol tak vykazuje velmi promyšlenou teologickou redakční práci.⁶³ Po vylíčení útisku v první kapitole se na konci druhé kapitoly naznačuje zřejmý obrat – Bůh *poznává* jakoby „všemi smysly“ situaci Izraele v Egyptě, *ví*, co je třeba udělat.

Styl veršů 23–25 odkazuje také k liturgickému společnému bédování, které je typické např. pro knihu Jób nebo pro žalozpěvy lidu.⁶⁴ V nich žalmista žádá po Bohu, aby vyslyšel jejich modlitby a pamatoval na svou smlouvu (např. Ž 74,20).⁶⁵ Pro ty, kdo úpěnlivě volají k Bohu za použití termínů jako v našem oddílu, se musí Bůh zdát nepřítomný nebo skrytý.⁶⁶ Tyto termíny tvoří charakteristický slovník těch, kdo křičí v zoufalém hněvu, protestu, avšak v očekávání, že se neúnosná situace brzy změní.⁶⁷ Sloveso וָדַע je zde typickým znakem *jazyka smlouvy*, který vyjadřuje, že Bůh Izraele je nyní připravený jednat ve prospěch svých smluvních vazalů – Izraelitů.⁶⁸ Smlouva s otci je zde prezentována jako základní kámen pro vztah Boha k lidu Izraele.⁶⁹

Verš 23 by se dal rozdělit na tři části – *obecný úvod* (zemřel král Egypta), *situace synů Izraele* v Egyptě (vzdychali a úpěli) a *výstup jejich volání* k Božím uším. Prvním řečníkem je zde Izrael, který pozvedl svůj hlas ve chvíli smrti starého krále a nástupu nového.⁷⁰ S tímto veršem také přichází termín „synové Izraele“ namísto předešlých „Hebrejců“ (Ex 1,13).

Útlak synů Izraele v Egyptě se dá vnímat dvojím způsobem. Zprv je možné se domnívat, že útlak a úpění Izraele se ani po smrti jednoho krále nezměnil, tedy že Izraelité úpěli po několik generací (přestože se sloveso pro vyjádření volání o pomoc vyskytuje až zde). Tomu napovídá i nejběžnější český překlad (ČEP: „...Izraelci úpěli v otročině *dál*“). Některé výklady si naopak všímají toho, že sloveso *úpět* se poprvé vyskytuje až zde. Z toho lze usuzovat, že synové Izraele zaúpěli až ve chvíli smrti egyptského krále. To má významnou výpovědní hodnotu, neboť by to znamenalo, že Bůh uslyšel jejich hlas a takřka ihned podnikl kroky k nápravě. Zatímco z prvního možného čtení vyplývá, že děti Izraele volaly k Bohu po mnoho generací bez zjevného Božího zásahu, podle druhého možného čtení jen jednou vykřikli a Bůh se k nim sklonil. Bůh je tak chápán více jako přítomný, slyšící a vyslychající každou modlitbu a nářek, na rozdíl od Boha

⁶³ RENDTORFF, *Hebrejská bible a dějiny*, 185.

⁶⁴ Gerald JANZEN, *Exodus*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, 26.

⁶⁵ SMITH, *Exodus*, 25.

⁶⁶ JANZEN, *Exodus*, 26.

⁶⁷ KECK et al., *General Articles on the Bible*, 706.

⁶⁸ SMITH, *Exodus*, 25.

⁶⁹ JANZEN, *Exodus*, 27.

⁷⁰ KECK et al., *General Articles on the Bible*, 706.

temného, skrytého a vzdáleného, ke kterému dolehlo úpění až po desítkách let utrpení.

Ve verši 24 se Bůh vrací po dlouhé odmlce na hlavní scénu děje. V podstatě je to poprvé od začátku knihy Exodus, co se čtenář dozvídá o Bohu určitou zásadní informaci – *Bůh slyšel*. První kapitola se o Bohu zmiňuje jen mimochodem (Bůh žehnal porodním bábám za jejich bohabojnost), ve druhé kapitole až do verše 23 se termín Bůh nevyskytuje vůbec.⁷¹ Úpění synů Izraele nebylo explicitně adresováno Bohu, nicméně to, že Bůh nářek uslyšel, zapříčinilo rozpomenutí na smlouvu s otci.⁷² Jde o jakési propojení předešlé smlouvy z knihy Genesis s přítomným utrpením otroků v Egyptě.

Tento verš je ústřední v našem trojverší a má také ústřední výpovědní hodnotu – veškerý další vývoj Božího jednání stojí na této základní výpovědi: Bůh slyšel a Bůh se rozpomněl.⁷³

A tu viděl Bůh syny Izraele.	25a	nar.	וַיִּרְאֵהוֹם אֱלֹהִים
A tu poznal/věděl Bůh.	b	nar.	וַיִּדְעֵם אֱלֹהִים: ה

V tomto verši se praví, že Bůh uviděl syny Izraele. Tuto výpověď lze chápat nejen tak, že Bůh po počátečním slyšení i shlédl na syny Izraele, ale i tak, že uviděl syny Izraele v novém, či pozapomenutém úhlu pohledu, totiž jako dědice Abrahama, Izáka a Jákoba a jejich zaslíbení stvrzených smlouvou.

Poslední věta verše i celé druhé kapitoly se zdá být neúplná – čeština, stejně jako hebrejšтина či další jazyky, má tendenci určit, *co* Bůh poznal, *co* věděl. Čtenář je ponechán v širokém prostoru významů slovesa *j-d-ʾa*. Některé komentáře nabízejí možné interpretace: Bůh poznal, že otročící Izraelité jsou potomci praotců a jsou s nimi i s Bohem smluvně spojeni⁷⁴; Bůh poznal, že zaslíbení je nutné dodržet; Bůh poznal, že musí jednat.⁷⁵ Jiný výklad se přiklání k tomu, že konec verše je naschvál nedokončený – otevřený. Tím vytváří jakési nadějně očekávání toho, co bude následovat, totiž záchrana.⁷⁶

Vydeme-li ze dvou základních charakteristik slovesa *j-d-ʾa* jako Boží poznávací činnosti, totiž že Bůh poznává v takřka osobní *zkušenosti* a ve

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Tamtéž.

⁷³ SIEBERT-HOMMES, *Let the Daughters Live!*, 78.

⁷⁴ KECK et al., *General Articles on the Bible*, 706.

⁷⁵ Tamtéž, 706n.

⁷⁶ SIEBERT-HOMMES, *Let the Daughters Live!*, 78.

vztahu, vyplyne nám další rozměr, jak uvedený verš chápat. Výpovědí „a poznal Bůh“ se vyjadřuje, že Bůh zakusil situaci synů Izraele, pochopil skutečnost, vnitřně se jí zúčastnil⁷⁷, identifikoval se s jejich utrpením. *Vidět a poznat* – znamená i vnitřně se přesvědčit, nechat se usvědčit⁷⁸ – např. z toho, že smlouva s otci upadla částečně v zapomnění. Bůh tímto poznáním tedy vstupuje se syny Izraele do vztahu; bere je tak za platné dědice smlouvy a zaslíbení dané otcům a vystupuje z pozadí do aktivního postoje toho, kdo je garantem dodržení smlouvy.

Mezi oběma místy (Gn 18,21 a Ex 2,25) jsou četné paralely v terminologii i motivech. Jedním ze společných jmenovatelů v obou případech je termín *úpění* (synonymní slovesné kořeny צעק/זעק/נעק). V Gn 18 vychází úpěnlivý křik o pomoc ze Sodomy, který přiměje Hospodina, aby zjednal spravedlnost. V Ex 2 zase úpěli synové Izraele k Bohu z tvrdé práce, kterou je sužovali egyptští drábové. I v tomto případě přimělo lidské úpění Boha k tomu, aby začal jednat. V obou úsecích také lidské úpění vede k tomu, že Bůh *poznává*, vnitřně se identifikuje s lidskou zoufalou situací a vlastním rozhodnutím se tak stává lidem bližší.

Dalším společným motivem je užití sloves z podobného sémantického okruhu. V obou výše zmíněných úsecích hrají významnou roli slovesa smyslového vnímání *vidět, slyšet a poznat*. Explicitně je přítom v obou případech použito jen sloveso vidět a poznat. Sloveso slyšet je užito jen v Ex 2, v Gn 18 se však s ním implicitně počítá. S oběma místy dále souvisí sloveso rozpomenout se (זכר), vždy v souvislosti se smlouvou s otci či s Abrahamem. Podobně to je i s Božím sestupem (ירד), který je explicitně zmíněný v Gn 18,21, v Ex je však uvedený až ve verši 3,7.

Podobnou úlohu v obou příbězích hraje i *místo*, odkud se úpění ozývá. Sodoma i Egypt jsou v biblických konotacích typizovaná místa utrpení a místa, která jsou charakteristická svým protibožským chováním.⁷⁹

Je zajímavé, že i Boží reakce⁸⁰ na slyšení křiku pokořovaných v Sodome i synů Izraele v Egyptě vykazují podobné rysy. Jsou to zaprvé *soud* (vyvrácení Sodomy – potrestání Egypta), zadruhé *záchrana* (vyvedení Lotovy rodiny ze Sodomy/synů Izraele z Egypta).

Paralelitu vykazují i hlavní postavy Abrahama a Mojžíše. Oba dva mají velmi úzký, až intimní vztah k Hospodinu; oba dva se dají považovat za archetypy proroka. Abrahamovi i Mojžíšovi se Bůh *zjevuje* (epifanie

⁷⁷ BALABÁN, *Hebrejské člověkosloví*, 12.

⁷⁸ Tamtéž, 82.

⁷⁹ PRUDKÝ, „Sodoma – Gomora!“, 58.

⁸⁰ Tamtéž, 81.

v Gn 17,1 – יְהוָה שָׁמַר אֶת הַבְּרִית (zjevení Jména v keři – Ex 3,14); Abraham i Mojžíš mají významnou roli *přímluvce* (Gn 18,22–33 přímluvy za *národy země*; Ex 32 přímluva za *lid*) a oběma dvěma se dostává od Hospodina zaslíbení potomstva (Mojžíš však tuto nabídku odmítá a drží tak zaslíbení dané prarodčům; srv. Ex 32,10–14).

Nakonec právě i sloveso עָדַי propojuje oba úseky. V obou případech výpovědi o Božím poznání Bůh *poznává* (nebo se chystá *poznat*) danou skutečnost – míru hříchu a z něho plynoucí utrpení trpících v Sodome či bídu a porobu Izraelových potomků v Egyptě. Na obou místech pak toto poznání, které je možné chápat v kontextu nejbližších veršů jako poznání na základě takřka osobní zkušenosti, vede k jasnému a rozhodnému činu – ke zničení sodomského okrsku a záchraně Lota na jedné straně a k záchraně Izraelitů a vyplnění Egypta na straně druhé.

Ohlasy v rabínské a patristické literatuře

Rabínskou a patristickou literaturu je možné považovat za sesterské vykladačské tradice vztahující se ve větší či menší míře k základnímu dokumentu – ke knihám židovské Bible a křesťanského Starého zákona.⁸¹ Jak rabínská tak patristická literatura se však nevztahuje výhradně jen k textům Tanachu, nicméně tyto texty jsou pro obě tradice společné a jsou pro ně nezpochybnitelnou autoritou⁸². Tyto vykladačské tradice vedle sebe postupně rostly a vyvíjely se, tak jako se vedle sebe vyvíjely po pádu druhého Jeruzalémského chrámu v roce 70 n. l. tradice rabínského židovství a raného křesťanství. Stejná století tak jsou formativní pro utváření křesťanství i rabínského judaismu.⁸³

Rabínskou literaturou tzv. formativního období míním soubor děl židovských myslitelů 2.–7. století n. l. počínaje Mišnou, přes halachické a agadické midrašické sbírky, které se výslovně vztahují k jednotlivým biblickým knihám, až po Jeruzalémský a Babylónský Talmud. Zatímco Mišna je srovnatelná co do obsáhlosti, datace i významu s křesťanským Novým zákonem, patristická literatura může být považována za soubor děl paralelní k Babylónskému Talmudu taktéž co do rozsahu a doby sepsání.⁸⁴

⁸¹ CHRISTOPH DOHMEN / GÜNTER STEMBERGER, *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, Praha: Vyšehrad, 2007, 26.

⁸² PETR SLÁMA, *Tanu rabanan*. *Antologie rabínské literatury*, Praha: Vyšehrad, 2010, 16.

⁸³ JACOB NEUSNER, *Rabbinic Literature*, New York: Doubleday, 1994, Introduction XXII–XXIII nn.

⁸⁴ SLÁMA, *Tanu rabanan*, 16–17.

Srovnání výkladů obou tradic, které tematizují stejný verš Bible, umožňuje nahlédnout do myšlenkových vykladačských trendů židovství a raného křesťanství a často i do jejich historických kontextů. Způsob, jakým obě tradice vykládají stejná nebo obdobná místa Tanachu, a výsledky, k jakým docházejí, je zajímavé sledovat. V lecčem se tradice výkladu mohou podobat, v lecčem se naopak mohou lišit. Otázkou také je, zda obě tradice tematizují ta samá obtížně vyložitelná místa. V některých případech se také mohly křesťanské a rabínské biblické výklady vzájemně ovlivňovat, ať už tím, že se vůči sobě vymezovaly, anebo tím, že se programně zajímaly o výklady druhé strany. Tak to zřejmě bylo přinejmenším u Órigena, který konzultoval své výklady s židovskými rabíny a jeho práce může být považována za paralelní k Talmudu a tanajské literatuře.⁸⁵

Níže jsou uvedeny vybrané příklady, jak rabínská a patristická literatura interpretuje Gn 18,21 a Ex 2,25.

Gn 18,21 v rabínské literatuře

Berešit raba je homileticko-exegetický amorajský midraš⁸⁶ ke knize Genesis (hebrejským názvem *Berešit – Na počátku*), jehož konečná redakce se datuje do první poloviny pátého století n. l.⁸⁷

Sestoupím už a uvidím! Učil rabi Šimon ben Jochaj, řka: „To je jedno z deseti sestoupení řečených v Tóře.“ Řekl rabi Aba bar Kahana: „To (nás) učí, že otevřel jim – *Svatý budiž požehnán* – dveře k pokání.“

(Jak je psáno:) **Sestoupím už a uvidím – zda podle toho úpění přicházejícího ke mně činí – šmitec** – smeteni oni musejí být, **a jestli ne – poznám!** Dám jim poznat pravidlo soudu (podle kterého soudím) ve světě.⁸⁸

Rabi Šimon ben (bar) Jochaj byl žák rabiho Akivy a patří mezi tanajce⁸⁹ čtvrté generace.⁹⁰ Rabi Aba bar Kahana patří mezi izraelské amorajce⁹¹

⁸⁵ ROWAN A. GREER, *Origen. An Exhortation to Martyrdom, Prayer, First Principles: Book IV, Prologue to the Commentary on the Song of Songs, Homily XXVII on Numbers*, New Jersey: Paulist Press, 1979, 31.

⁸⁶ SLÁMA, *Tanu rabanan*, 297.

⁸⁷ GÜNTER STEMBERGER, *Talmud a midraš*, Praha: Vyšehrad, 2011, 337.

⁸⁸ Berešit raba, paraša Vajjera, parašia 49. Jde o vlastní překlad z hebrejského textu kritického vydání midrašické kompozice Berešit raba Ch. Albecka a J. Theodora z let 1903 až 1929.

⁸⁹ *Tanajci* (někdy též *tanaité*) je pozdější název pro pět generací rabínů, kteří se se svými komentáři a výklady objevují na stránkách Mišny a jsou pro pozdější rabínské generace (amorajce, savorajce, gaonce) již nespornou autoritou. Období tanajců se datuje přibližně od pádu Jeruzalémského chrámu v roce 70 n. l. a končí závěrečnou edicí Mišny na přelomu 2. a 3. století n. l. Srv. SLÁMA, *Tanu rabanan*, 60–62, 504. Nebo: STEMBERGER, *Talmud a midraš*, 25n.

⁹⁰ SLÁMA, *Tanu rabanan*, 61, 529.

⁹¹ *Amorajci* (či *amoraité*) je opět pozdější označení pro talmudické rabínské období, které následuje po mišnaickém období tanajců. Začíná s edicí Mišny (začátek 3. století) a končí

třetí generace; tradoval učení velkých rabínů izraelské i babylonské tradice a byl významný agadista.⁹² Náš úryvek tedy začíná komentářem starší rabínské autority a pokračuje výkladem amorajce země Izraele, který zdůvodňuje, proč Hospodin (הַקֹּדֶשׁ – *ha-kodeš baruch hu* – *Svatý budiž pozehnán*) sestupuje: Hospodin chce sestoupit a uvidět, protože chce *otevřít dveře* (cestu/možnost) *pokání* a tudíž *záchranu*. Z toho vyplývá, že Hospodin nechce a priori trestat a ničit, nýbrž odpouštět a zvát k obrácení, zvát na „cestu Hospodinovu“ (v. 19).

Výše řečené je doloženo z Bible. Otevření „dveří pokání“ je vyjádřeno položením podmíněčné otázky (jestliže tak činí). Jestli však náрек odpovídá činům, musejí být sodomští smeteni z povrchu zemského. Ale jestli ne – Hospodin pozná. Tuto těžko vyložitelnou větu interpretuje BR svérázným rozvedením. „Dám jim poznat *pravidlo soudu* (*midat ha-din מידת הדין*) ve světě“. *Pravidlo soudu* či *treštu* označuje jednu ze dvou základních strategií Božího konání.⁹³ Pravidlo soudu se uplatňuje tam, kde již není možné obrácení; naproti tomu *pravidlo milosti* či *dobroty* (*midat ha-rachamim מידת הרחמים*) by zřejmě převážilo, kdyby se v Sodomě našlo alespoň deset spravedlivých.

Sloveso ve tvaru kohortativu *qalu* je tu volně interpretováno a přetvořeno do tvaru kauzativu – *dám jim poznat, dám jim vědět*, příp. *chci jim dát poznat* pravidlo soudu. Interpretace se tak vztahuje spíše k tomu, jak to se sodomským okrskem dopadlo, než k možnosti, že se tam najde deset kajících se lidí.

Další variantou, jak číst tento rabínský text, je trochu upravit interpunkci:

(Jak je psáno:) ***Sestoupím už a uvidím – zda podle toho úpění přicházejícího ke mně činí – šmitec*** – smeteni oni musejí být, ***a jestli nepoznám*** [dost spravedlivých/že činí pokání], *dám jim poznat pravidlo soudu* (podle kterého soudím) ve světě.

Tato varianta čtení doplňuje myslitelný konec věty po kohortativu אֲדַעָה. Jestliže Hospodin nepozná dostatečný počet spravedlivých či kajících se lidí, dá jim naopak poznat, co znamená pravidlo soudu: Hospodin jako garant spravedlnosti musí neprávem, nespravedlnost a způsobené utrpení náležitě potrestat.

edicí Babylonského Talmudu (začátek 6. století). Srv. SLÁMA, *Tanu rabanan*, 63n, 455. Nebo: STEMBERGER, *Talmud a midraš*, 25n.

⁹² SLÁMA, *Tanu rabanan*, 62n, 513.

⁹³ Tamtéž, 491.

Gn 18,21 v patristické literatuře

Podle **Órigena** (185–254; Homilie na knihu Genesis⁹⁴) Bůh nezná všechny lidi stejným způsobem. Sodomští obyvatelé, u kterých se ukázalo, že se míra jejich hříchu naplnila, překročila všechny meze, nejsou hodni Božího poznání. Bůh však přesto sestupuje, aby viděl – aby našel alespoň několik lidí, kteří by činili *pokání* a byli by tudíž hodni jeho poznání. Bůh nepotřebuje poznat, co Sodomští činí. Órigenés zde nepočítá s představou, že by Bůh něco nevěděl. Důvod Božího sestupu je však ten, že *chce poznat* všechny, kteří činí pokání a vstoupit s nimi do vztahu. Charakter Božího poznání tu je podle Órigena na jedné straně všeobíjající (Bůh dobře ví, co se děje v Sodomě), na druhou stranu však Órigenés klade důraz na jednoznačně vztahovostní rovinu Božího poznání (Bůh chce poznat všechny, kdo činí pokání).

Ve svém komentáři ke knize Genesis **Efrém Syrský** (306–373) tvrdí, že nešlo o to, že by Bůh nevěděl, co se v Sodomě děje. Hospodin však sám chtěl jít lidem příkladem. Tak jako on nesoudí předem, tak by se ani lidé nedopouštěli „předsudků“ – aby nesoudili před řádným prošetřením toho kterého případu. (Commentary on Genesis 16.1)⁹⁵ Podobně interpretuje Boží sestup a poznání i **Jan Zlatoústý** (345–407) ve svých Kázáních na knihu Genesis⁹⁶ (Homilies on Genesis 43.12)⁹⁷.

Ex 2,25 v rabínské literatuře

Mechilta de rabi Jišmael je tanajský halachický midraš ke zhruba jedné čtvrtině knihy Exodus⁹⁸ (kap. 12–23; částečně též 31 a 35), jehož konečná redakce se datuje do druhé poloviny 3. století, i když některé pasáže jsou zřejmě starší než např. Tosefta.⁹⁹ Tím se řadí mezi nejstarší midraše.¹⁰⁰

⁹⁴ Fragment tohoto kázání se dochoval jen v latině; srv. J.-P. MIGNE, *Patrologiae Graecae*, file:///M:/Migne-js.html (20. 5. 2016): ORIGENIS, *Opera Omnia. Homiliae in Genesium*. Homilia 4,6. S. 187.

⁹⁵ MARK SHERIDAN / THOMAS C. ODEN (eds.), *Genesis 12–50* (Ancient Christian Commentary on Scripture), Downers Grove: InterVarsity Press, 2002, 69. FC 91:160.

⁹⁶ JEAN CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genese*, Paris: Cerf, 1998, 82 (424–425).

⁹⁷ SHERIDAN / ODEN (eds.), *Genesis 12–50*, 69. FC 82:424–25.

⁹⁸ SLÁMA, *Tanu rabanan*, 267.

⁹⁹ STEMBERGER, *Talmud a midraš*, 310.

¹⁰⁰ WILLIAM YARCHIN, *History of Biblical Interpretation: A Reader*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004, 123.

Náš úsek¹⁰¹ je dělený na dvě části, které se obě vztahují k verši v Ex 2,25. První část je komentář rabiho Jehudy ben Lakíše, druhá část rabiho Eliezera bar Josiho, který mluví jménem Aby Josiho ben Durmaskita.

Rabi Jehuda ben Lakíš říká: Vždyť On říká (Ex 2,25): **A uviděl Bůh syny Izraele.** Viděl do nich, že učinili pokání. Ale oni (to) neviděli u sebe navzájem. **A poznal Bůh.** Poznal v nich, že učinili pokání. Ale oni (to) nepoznali u sebe navzájem. Rabi Eliezer bar Josi říká jménem Aby Josefa ben Durmaskita: Vždyť (On) říká (Ex 2,25): **A uviděl Bůh syny Izraele,** že oni (ho) v budoucnu rozhněvají. **A poznal Bůh,** že oni se budou rouhat. A to všechno (učinil Bůh) proč? Z moci/síly pokání - v tom je váha/moc.

Komentář rabiho Jehudy ben Lakíše je symetricky vystavěný. Po první části verše (*a uviděl Bůh syny Izraele*) následuje výklad, co přesně Bůh spatřil – viděl *do nich* (v jejich nitru/do jejich nitra), že učinili pokání. Stejně tak po druhé části verše (*a poznal Bůh*) následuje výklad – poznal *v nich* (v jejich nitru), že učinili pokání. Už není nijak překvapivé, že tu opět nacházíme blízkou souvislost s *pokáním*, u Božího vidění i poznání.

Druhá část naší ukázky je vystavěná podobně – po obou částech verše následuje krátký výklad formou jedné věty, ukončen je však otázkou a shrnujícím závěrem. Výklad má tentokrát prorocký charakter. *Bůh uviděl syny Izraele,* že (jak) ho v budoucnu rozhněvají, *a poznal,* že se budou rouhat. Z toho vyplývá logická otázka – proč by měl Bůh Izraelity zachraňovat, když ví, že to je „lid tvrdé šije“? Když ví, co všechno a kolikrát provedou? Uvedená odpověď má velmi významnou výpovědní hodnotu. Důvodem je síla lidského pokání, které má moc obměkčit Boží srdce a pohnout jej k milosrdenství, a to i přes všechno zlé, co člověk učinil – a dokonce i učiní.

Ex 2,23–25 v patristické literatuře

Autoři patristického období si tohoto verše ani jeho varianty v ich-formě v Ex 3,7 – kde se praví, že *Bůh zná bolesti* svého lidu¹⁰², příliš nevěšmájí. Jejich zájem se jednoznačně koncentruje na výklad Božího jména a Boží podstaty.¹⁰³ Jen témata lidského *úpění* (מְעַלְעָלִים / κραυγῆς/ clamor) a Božího (vy)slyšení (וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים / καὶ εἰσήκουσεν ὁ θεός), která s Božím poznáním

¹⁰¹ Mechilta de rabi Jišmael, Jitro – Traktát de-be-chodeš paraša alef. Jde o vlastní překlad z hebrejštiny z databáze rabínské literatury: Judaic Library Bar Ilan University. Judaic Responsa 17. CD-ROM

¹⁰² *Hospodin dále řekl: „Dobře jsem viděl ujařmení svého lidu, který je v Egyptě. Slyšel jsem jeho úpění pro bezohlednost jeho poháněčů. Znáám jeho bolesti.* וַיִּמְרַר יְהוָה רֵאָה רְאִיתִי אֶת־עַנְיָ עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶת־צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נַגְשָׁיו כִּי יִדְעוּתִי אֶת־מַכָּאֲבֵיוֹ

¹⁰³ JOSEPH T. LIENHARD / THOMAS C. ODEN (eds.), *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Ancient Christian Commentary on Scripture. OT III.), Downers Grove: InterVarsity Press, 2001, 8–24.

v Ex 2,25 souvisí, krátce zmiňují Órigenés (Homilies on Numbers 27.2)¹⁰⁴ a Augustin¹⁰⁵.

Závěr

Ve výpovědi „Bůh ví, zná, poznává“ jde v konotacích první části Hebrejské bible o svědectví o Bohu, který chce vstupovat do osobního vztahu s určitým člověkem či s kolektivem lidí. Bůh tedy ví, poznává nikoli všeobecně, nýbrž *v osobním vztahu* k člověku či lidem a v nepředjímané *zkušenosti*, která vyjadřuje Boží zúčastněný postoj k věcem lidským. Obě vykladačské tradice, rabínská i patristická, vkládá do souvislosti s Božím poznáním motiv *pokání*. Termín pokání se však v textech, ke kterým se výklady vztahují, ani v jejich okolí nevyskytuje. Naproti tomu rozdíl mezi oběma tradicemi je v tom, zda a jak tematizují otázku Boží vševědčnosti. Zatímco pro rabínskou literaturu tato otázka není tématem, autoři patristiky naopak měli potřebu zdůrazňovat svrchovanost Boží i v jeho atributu vševědčnosti. Rabínská literatura naopak spojuje hojně sloveso **יָדַע** v Gn 18 i Ex 2 s otázkou soudu a milosti. Jestliže Bůh poznává, poznává milosrdně a shovívavě, zejména hraje-li tam roli lidské pokání.

¹⁰⁴ Tamtéž, 3.

¹⁰⁵ Tamtéž, 19.

Doba vzniku Podobenství Henochových¹

Dávid Cielontko

The Dating of the Parables of Enoch. The dating of the Parables of Enoch has long been a matter of dispute. Various proposals have ranged from the late Hasmonean period (Charles) to the late third century C. E. (Milik), with a majority of recent scholars placing the Parables' origin in the late decades B.C.E. and the early decades C.E., i.e. in the Herodian era. This article builds on recent academic discussions, and proposes further arguments for a possible setting of the origin of the text, based on analysis of the socio-historical situation of both the Herodian era and the situation mirrored in the text.

Keywords: Parables of Enoch, 1st book of Enoch, Herod the Great, date, social history

Úvod

Od prvního moderního překladu *Podobenství Henochových* (dále jen PH) uběhlo již téměř 200 let² a text PH oslovuje stále další a další badatele. Pozornost badatelů přitahuje především pro přítomnost nebeské postavy eschatologického soudce, jehož PH označují jako Syna člověka, což je titul dobře známý z novozákonních evangelií, kde označuje Ježíše. Avšak důvodů proč studovat tento text je jistě více. Předně jde o nejdelší židovský apokalyptický text období Druhého chrámu, který obsahuje různé známé i méně známé motivy biblických a mimobiblických textů. V neposlední řadě jde o svědectví o produkci dalšího z tzv. henochických textů, které se nám dochovaly v podobě *1. knihy Henochovy* jako součástí biblického kánonu Etiopské ortodoxní církve.³

Těchto dvě stě let přineslo i několik důležitých výsledků bádání, na které v tomto článku můžeme navázat. V první řadě je to vyjasnění otázky původu textu PH. Kromě několika málo hypotéz, které ale nepřesvědčily o svých argumentech, panuje vcelku jednoznačný souhlas v tom, že

¹ Studie vychází s podporou Grantové agentury Univerzity Karlovy a Evangelické teologické fakulty UK v rámci projektu č. 728516.

² Tak RICHARD LAURENCE, *The Book of Enoch the Prophet, An apocryphal production, supposed to have been lost for ages; but discovered at the close of the last century in Abyssinia now first translated from an Ethiopic MS. in the Bodleian Library*, Oxford: J. H. Parker, 1821.

³ K henochickým textům viz příslušné části v GEORGE W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between Bible and the Mishnah*, 2. vyd., Minneapolis: Fortress Press, 2005.

PH jsou židovského, tj. před-křesťanského původu. Text totiž neobsahuje žádné narážky na Ježíšův život, smrt či vzkříšení jako třeba v případě interpolací v *Závěti dvanácti patriarchů*, nebo *Nanebevstoupení Izajášova*. Jazyk textu se zdá mít semitskou předlohu a především přesvědčivá je kapitola 71. V ní se Henoch, tedy vyprávěč příběhu, dovídá, že Syn člověka, který mu byl zjeven v předchozích vizích, je on sám. Zdá se nepravděpodobné, že by křesťanský autor PH identifikoval se Synem člověka Henocha, když identifikace s Ježíšem je součástí nejstarších křesťanských tradic. Zároveň je nutno dodat, že většina badatelů považuje závěrečnou kapitolu PH za pozdější dodatek.⁴ To by ještě mohlo napovídat, že autor PH v této identifikaci reaguje na křesťanský nárok, že Synem člověka je Ježíš. Pokud by i tato úvaha byla správná, musel by být autorem této redakce také žid. Jelikož však neznáme žádný případ, kde by křesťanský text byl interpolován židovským autorem, je opět správné předpokládat, že jde o text židovské provenience.

Otázce datování již bylo věnováno mnoho studií.⁵ Badatelé přicházeli s nejrůznějšími pokusy datovat tento text a jejich výsledky se různily někdy až o čtyři století. Od průkopnické práce Roberta H. Charlese, který v roce 1893 tvrdil, že PH vznikla někdy v letech 95–63 př. n. l.,⁶ až po opačný extrém v podobě Józefa T. Milika, který datoval PH do třetího století n. l.⁷ V současnosti se dá říci, že všechny pokusy o datování jsou v rozmezí let 40 př. n. l. až 70 n. l., přičemž toto vcelku velké rozmezí je volbou především těch nejvíce opatrných, zatímco mnoho důležitých hlasů se kloní k datování do Herodovy doby, nebo ne moc dlouho po ní.⁸ V následující studii se pokusíme kriticky zhodnotit nejdůležitější argumenty, které v dis-

⁴ Viz diskusi v GEORGE W. E. NICKELSBURG / JAMES C. VANDERKAM, *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 37–82* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press, 2012, 330–332.

⁵ Dobrý přehled nabízí DARRELL L. BOCK, *Dating the Parables of Enoch: A Forschungsbericht*, in: DARRELL L. BOCK / JAMES H. CHARLESWORTH (eds.), *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, London: T&T Clark, 2013, 58–113.

⁶ Charles datoval PH před r. 63, protože v textu nejsou jmenovitě zmínění Římané. Z toho taky vydedukoval, že „králové a mocní“ musí odkazovat na Hasmoneovce a Saduceje. A protože zmiňovaný útlak je doprovázen i násilím a krveprolitím, Charles inklinoval k datování do pozdější hasmoneovské epochy, tj. někdy po roku 95. Viz ROBERT H. CHARLES, *The Book of Enoch*, Oxford: Clarendon, 1893, 107–108.

⁷ K Milikovi viz níže.

⁸ Tak třeba zhodnocení Paola Sacchiho na zasedání The Enoch Seminar v Camaldoli: „In sum, we may observe that those scholars who have directly addressed the problem of dating the Parables all agree on a date around the time of Herod.“ PAOLO SACCHI, *The 2005 Camaldoli Seminar on the Parables of Enoch: Summary and Prospects for Future Research*, in: GABRIELE BOCCACCINI (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, 499–512, cit. 510.

kusi zaznívají a zároveň nabídnout detailnější společensko-historickou analýzu kontextu PH jako součásti argumentu o datování.

1. Podobenství Henochova a Kumrán

Pravděpodobně nic neovlivnilo a nerozbourilo diskusi o datování PH více než publikace aramejských zlomků *I. knihy Henochovy* z kumránského nálezu. Autorem je již zmiňovaný Józef T. Milik, který nejdříve v roce 1971 formou článku⁹ a pak v roce 1976 publikováním kritické edice¹⁰ poukázal na absenci PH v této sbírce. Milik na základě této absence pak prezentoval svébytnou tezi o vzniku PH kolem roku 270 n. l. jako řecky psaném textu křesťanské provenience.¹¹ I když Milik nepřesvědčil téměř nikoho,¹² samotné odhalení, že mezi kumránskými fragmenty není ani jeden malý kousek z PH, podnítilo mnohé k diskusi o závažnosti tohoto zjištění.

I když je argument z mlčení dosti nejistý, je zřejmé, že henochická literatura byla v Kumránu oblíbená, což dokládá její značné zastoupení.¹³ Je tedy na místě klást otázku po důvodu této absence. Jednou z možností je, že PH v Kumránu skutečně byla, ale žádný fragment se nám nedochoval anebo dosud nebyl rozluštěn. Charlesworth zmiňuje více než 100 zlomků, které dosud nebyly identifikovány, nemluvě o dalších potenciálních svitcích, které se ještě ani nedostaly do rukou badatelů.¹⁴ Mimo to je možno jen

⁹ JOZEF T. MILIK, Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrán, *Harvard Theological Review* 64 (1971), 333–378.

¹⁰ JOZEF T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford: Oxford University Press, 1976.

¹¹ Toto pozdní datování zdůvodnil především údajným vlivem křesťanské páté knihy Sibiylých věšeb (5:93–110) na popis eschatologické války v 1Hen 56,5–7. Tak MILIK, *The Books of Enoch*, 94–95.

¹² Jak dokládá třeba JOHN J. COLLINS, The Heavenly Representative: The 'Son of Man' in the Similitudes of Enoch, in: JOHN J. COLLINS / GEORGE G. W. NICKELSBURG (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, Chico: Scholars Press, 1980, 111–133. Přesto nejistota způsobena Milikovou prací vedla k tomu, že více klíčových novozákonních studií, jako i prací o mesianismu nevěnovali PH žádnou pozornost.

¹³ Celkově se našlo 11 zlomků, které obsahují cca 50 % Knihy Strážců, 30 % Astronomické knihy, 26 % Knihy snů a 18 % Epištoly. Některé svitky obsahovali pravděpodobně i více jak jeden text. Viz MILIK, *The Books of Enoch*, 5–6. Ohledně Henochické literatury v Kumránu viz i JAMES C. VANDERKAM, The Book of Enoch and the Qumran Scrolls, in: TIMOTHY H. LIM / JOHN J. COLLINS (eds.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 254–277.

¹⁴ Eibert Tigchelaar například zveřejnil pracovní list potenciálních kumránských fragmentů, které ale nejsou součástí hlavní sbírky a většinou se jenom výjimečně dostali do rukou badatelů. Seznam je dostupný na <https://kuleuven.academia.edu/EibertTigchelaar> (13. 2. 2017).

uvažovat, kolik svitků se nenávratně rozložilo za téměř dva tisíce let, než byly objeveny. Pravdou je, že když beduíni objevili první jeskyni a odnesli si z ní sedm svitků, pozdější archeologický průzkum, který v jeskyni proběhl až dva roky po původním nález, byl schopen odhalit ještě residua více než 600 fragmentů, které pocházely z minimálně 70 odlišných dokumentů. V případě ostatních jeskyní byla situace nejspíše podobná. Charlesworth dovozuje, že z původního obsahu kumránských jeskyní může být tudíž zachováno jen něco kolem 10–20%.¹⁵ V jistém smyslu je tedy možno na argument z mlčení odpovédět stejným způsobem.

Na druhé straně je zajímavé sledovat, které další texty se v dochovaném nálezu neobjevují. Kromě dobře známých biblických absentérů v podobě knih *Ester* a *Nehemiáše*¹⁶ chybí i další nekanonické knihy, které zaručeně předcházely kumránskému osídlení, a to především řecké přídavky k Danielovi, kniha *Judit*, 1. kniha *Makabejská*, *Nanebovstoupení Mojžíšovo* nebo *Žalmy Šalamounovy*. Specifickou pozornost si zaslouží právě *Žalmy Šalamounovy*,¹⁷ v kterých je vyjádřena ostrá kritika jeruzalémského chrámového kultu pro jeho znečištění (ŽŠal 2,3; 8,12), což koresponduje třeba s *Damašským spisem* (např. CD 5,6–7) i perspektivou komunity. Celkově je možno říct, že z nám známých mimobiblických textů, které vznikly v 1. století př. n. l., se v Kumránu neobjevil žádný.¹⁸ Přítomnost PH by měla být tedy spíše překvapivá, než očekávaná.¹⁹

Přesto někteří badatelé uvažovali i o tom, zda by absence nebyla vysvětlitelná spíše na základě ideového nesouhlasu kumránské skupiny s myšlenkami prezentovanými v PH. Dvojice židovských autorů, Green-

¹⁵ Viz JAMES H. CHARLESWORTH, The Date and Provenience of the Parables of Enoch, in: BOCK / CHARLESWORTH (eds.), *Parables of Enoch*, 43–44. K archeologickému průzkumu 1. jeskyně viz JAMES C. VANDERKAM / PETER FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, New York: T&T Clark, 2002, 11–14.

¹⁶ Tak VANDERKAM / FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, 103–153.

¹⁷ K dataci Žalmů Šalamounových viz ROBERT B. WRIGHT, *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text*, London: T&T Clark, 2007, 1–7.

¹⁸ Viz PAOLO SACCHI, Qumran and the Dating of the Book of Parables, in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls, Vol. 2.*, Waco: Baylor University Press, 2006, 377–395. V Kumránu se našlo také několik mimobiblických textů, které neobsahují přímo sektářskou perspektivu (a tudíž nemusely v Kumránu vzniknout) ale jejich datace je značně komplikována i pro jejich fragmentárnost. Viz HARTMUT STEGEMANN, *The Library of Qumran. On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 95–103.

¹⁹ K apokryfům a pseudoepigrafům v Kumránu viz JOHN J. COLLINS, Apocrypha and Pseudoepigrapha, in: JAMES C. VANDERKAM / LAWRENCE SCHIFFMAN (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 vols., Oxford: Oxford University Press, 2000, 1:35–39.

field a Stone²⁰ poukázala na to, že PH ve svých astronomických spekulacích jdou dál, než předešlé henochické texty, když slunce, jenž má v henochické tradici významnější roli,²¹ je v kapitole 41 srovnáváno s měsícem, což podle autorů mělo implikovat odlišné představy o kalendáři. Tato výtka ale není přesvědčivá, protože ve stejné kapitole ve verši 5a se píše, že slunce je hodno více chvály, než měsíc. Také pořadí opisu jejich hvězdných drah ve verších 6 a 7 zřejmě upřednostňuje slunce.²² Stejní autoři poukázali i na to, že konečná identifikace nebeské postavy Syna člověka s Henochem v 71. kapitole by nebyla příliš přijatelná v Kumránu, kde měl dominantní postavení Učitel spravedlnosti. V tom případě bychom se ale mohli ptát, proč Kumránské komunitě nevadily podobné spekulace ohledně postavy Malkisédeka.²³

Další pozorování učinil Pierluigi Piovanelli, který poukázal na to, že text PH předkládá mnohem univerzalističtější eschatologickou perspektivu než kumránské sektářské texty.²⁴ Gabriele Boccaccini zase zdůraznil, že PH se od Kumránu odlišují svou antropologií. Ve své práci o henochickém judaismu považuje Boccaccini PH za jeden z klíčových textů pro porozumění dalšímu vývoji henochického judaismu po jeho rozchodu s radikální větví tohoto směru, jež následně vytvořila kumránské společenství. Svou analýzou PH demonstruje příklon henochického směru k svobodné vůli jednotlivce v reakci na kumránské radikální učení o predestinaci, které podle Boccacciniho vyjadřuje nejlépe známá pasáž 1QS 3,13–4,26 o duchu pravdy a duchu nepravosti.²⁵ Přesto je nutno vyjádřit

²⁰ JONAS C. GREENFIELD / MICHAEL E. STONE, *The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes*, *Harvard Theological Review* 70 (1977), 56. Autoři v případě tohoto argumentu doznávají, že jeho původcem je David Flusser bez další citace.

²¹ Předešlým Astronomická kniha (1Hen 72–82) představuje rozsáhlý popis nebeských dějů s důrazem na 364-denní solární kalendář.

²² „Viděl jsem úložiště slunce a měsíce, odkud vycházejí a kam se navrací, i jejich slavný návrat, a jak je jedno těleso chvályhodnější než druhé, a jejich velkolepou dráhu...“ (vlastní překlad); K výkladu viz NICKELSBURG / VANDERKAM, *1 Enoch* 2, 144–145.

²³ V kumránském dokumentu 11QMelch (11Q13) se dochovala malá část textu, který opisuje Melchisédeka, biblického krále ze Šálemu, jako nebeského vůdce Božích andělů v apokalyptické bitvě.

²⁴ Tak PIERLUIGI PIOVANELLI, *A Testimony for the Kings and the Mighty who Possess the Earth: The Thirst for Justice and Peace in the Parables of Enoch*, in: BOCCACCINI (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man*, 375. Na druhé straně je potřeba říct, že i ostatní henochické texty obsahují univerzalističtější perspektivu než je běžně připisována kumránské sektě. Viz třeba 1Hen 10,20–21; 90,33; 91,14; 100,6.

²⁵ GABRIELE BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 144–149.

jistou opatrnost v případě systematizování teologických představ a to jak v Kumránu, tak všeobecně v rámci studia starověkého myšlení.²⁶

Z hodnocení absence PH v Kumránu tedy můžeme dovodit, že argument z mlčení není dost přesvědčivý na to, abychom tvrdili, že PH musela vniknout až po roce 68 n. l. Můžeme ukázat na další texty, které v Kumránu chybí a jejichž vznik datujeme do stejného období. Zároveň se dá stejnou logikou uvažovat o tom, že PH v Kumránu byla, ale se nám nedochovala. Pokud jde o pokusy vysvětlit absenci PH v Kumránu na základě ideových rozporů, je možno říct, že tyto argumenty nejsou úplně přesvědčivé a nepostačují jako vysvětlení.

2. Literární vztahy

Důležitou oblastí při snaze o datování jakéhokoliv textu je zkoumání jeho literárních vztahů. PH vykazují znalost mnoha biblických knih, avšak pro datování jsou zajímavé především ty nejmladší, tedy knihy *Daniel* a *Sírachovec*. Oba tyto texty pochází z první poloviny 2. stol. př. n. l.²⁷ Vliv knihy *Daniel* na PH zřejmý. Hlavní postava PH, jenž je různě označována jako Vyvolený, Spravedlivý, Mesiáš nebo Syn člověka,²⁸ vstupuje do příběhu v 46. kapitole opisem, který se nápadně podobá na Dn 7,9–14.

¹Uviděl jsem tam jednoho, jenž byl Hlavou dnů a jehož vlasy byly bílé jako vlna; s ním byla ještě jiná bytost, jež měla lidskou tvář plnou dobroty, jako mají svatí.

²*I zeptal jsem se anděla, který mě doprovázel a ukazoval mi všechny skryté věci, na tohoto Syna člověka, kdo to je, odkud přišel a proč jde spolu s Hlavou dnů. (46,1–2)*²⁹

Text se vyказuje společné motivy i jazyk. Odlišné pojmenování postavy „Věkovitého“ (עֲתִיק יְמִין) má na svědomí etiopský překlad, jenž stejné pojmenování „Hlava dnů“ (*beluya mawā'el*) užívá i v etiopském textu

²⁶ Viz kritiku: VANDERKAM, The Book of Enoch and the Qumran Scrolls, 268–269.

²⁷ Tak třeba JOHN J. COLLINS, *The Introduction to the Hebrew Bible*, 2.vyd., Minneapolis: Fortress Press, 2014, 575 (Daniel), 593–594 (Sírachovec).

²⁸ O této postavě více v JAMES C. VANDERKAM, Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71, in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, 169–91; a taky v exkursu „The Chosen One of Righteousness and Faith – Also the Righteous One, the Son of Man, and the Anointed One“ v NICKELSBURG / VANDERKAM, *1 Enoch 2*, 113–123.

²⁹ Podle překladu Zdeňka Poláčka v *Knihy tajemství a moudrosti I, mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*, Zdeněk Soušek (vyd.), Praha: Vyšehrad, 1991. Pokud neuvádím jinak, jsou české citace 1Hen podle překladu dr. Poláčka.

Dn 7,9nn.³⁰ Další texty, které vykazují danielovskou předlohu, nacházíme i v 1Hen 47,3; 48,2; 55,1; 60,2; 70,10–14.³¹

Znalost knihy *Sírachovec* je nejprůkaznější v 42. kapitole. V ní nacházíme krátký poetický text o Moudrosti, jež sestoupila na zem, aby si na ní hledala místo k bydlení, avšak místo nenašla, a tak se navrátila do nebes. Tento text vyznívá jako parodie na obdobný text ze Sir 24, kde Moudrost také sestupuje, avšak místo nachází v Jeruzalémě.³² Autor PH³³ tak zřejmě naznačuje, že správné poznání nepochází z moudrosti (zprostředkovaně z Tóry), ale z autentických zjevení, která jako jediná odhalují skutečnou realitu.³⁴

Na druhé straně pak můžeme zmínit texty, které naopak vykazují vliv PH. Nejpersvědčivějším z nich je *Evangelium podle Matouše*. Právě v tomto evangeliu nacházíme dvě velice neobvyklé zmínky o „trůnu jeho slávy“ ve spojitosti s postavou Syna člověka (19,28; 25,31), které se jeví jako přímé citace PH (např. 1Hen 45,3; 51,3; 55,3; 61,8; 62,2).³⁵ Další zřejmé paralely se nachází ve výkladu k podobenství o plevelu na poli (13,36–43) a v opisu posledního soudu (25,31–46). Všechny tyto podobnosti se přitom vyskytují v perikopách, které jsou výrazně přepracované matoušovskou redakcí, anebo jde přímo o matoušovskou speciální látku.³⁶ Pokud jde o *Evangelia podle Marka a Lukáše*, zdá se, že autoři těchto textů PH neznali.³⁷ Samostatnou otázkou pak ještě je, zdali je možné doložit vliv

³⁰ MATTHEW BLACK, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*, Leiden: Brill, 1985, 192.

³¹ Tak JAMES C. VANDERKAM, Daniel 7 in the Similitudes of Enoch (1 Enoch 37–71), in: CHARLOTTE HEMPEL / JUDITH M. LIEU (eds.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb* (JSJSup 111), Leiden: Brill, 2006, 300–307.

³² Viz MARTIN EBNER, Wo findet die Weisheit ihren Ort? Weisheitskonzepte in Konkurrenz, in: M. FASSNACHT / A. LEINHÄUPT-WILKE / S. LÜCKING (Hgg.), *Die Weisheit-Ursprünge und Rezeption: Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag*, Münster: Aschendorff, 2003, 79–103.

³³ Zdali je text PH dílem jednoho, nebo více autorů nevíme. Přesto budeme používat označení autor v jednotném čísle.

³⁴ NICKELSBURG / VANDERKAM, *1 Enoch* 2, 139.

³⁵ Viz především GRANT MACASKILL, Matthew and the Parables of Enoch, in: BOCK / CHARLESWORTH (eds.), *Parables of Enoch*, 218–230; LESLIE W. WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, London: T&T Clark, 2011, 226–252.

³⁶ Viz LESLIE W. WALCK, The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels, in: BOCK / CHARLESWORTH (eds.), *Parables of Enoch*, 231–268.

³⁷ V případě Mk evangelia viz JAMES D. G. DUNN, The Son of Man in Mark, in: BOCK / CHARLESWORTH (eds.), *Parables of Enoch*, 18–34; i když Adela Y. Collins se pokusila doložit, že Mk motiv „skrytého mesiášství“ může být ovlivněn skrytostí henochického Syna člověka, kterého Pán duchů ukrýval od počátků stvoření, aby jej odhalil vyvoleným na konci věků (tak především 1Hen 48; autorka uvádí i 62,7). Tak ADELA Y. COLLINS, *The Secret Son of Man in the Parables of Enoch and the Gospel of Mark: A Response to Leslie*

PH na prameny synoptických evangelií – především na Q a tradice, které užil Marek.³⁸ V tomto případě je zajímavé, že výroky o Synu člověka, jež pocházejí z nejstarších vrstev synoptické tradice,³⁹ obsahují tentýž unikátní koncept Syna člověka, jež nacházíme kromě těchto tradic jenom v PH. Syn člověka je jak v PH, tak v synoptických tradicích představen především jako nebeský vykonavatel eschatologického soudu, což je funkce jinak výlučně připisována Hospodinu.⁴⁰ Když uvažujeme o vzájemném vlivu, je na místě předpokládat spíše vliv PH na tyto tradice (nebo historického Ježíše), než vliv opačný, a to proto, že koncept Syna člověka v PH je značně komplexní a kompozitní a je možné v něm vysledovat promyšlené spojení tradic z Izajáše (11 a 42), Ž 2, Dn 7 a Deuteroizajáše (především texty o Služebníku Hospodinovu).⁴¹ Z novozákonních textů se někdy uvažuje také o vlivu PH na knihu *Zjevení*⁴² a *Evangelium podle Jana*.⁴³

V otázce datování PH připomeňme analýzu G. Nickelsburga, který vyzporoval stejnou interpretaci textu Iz 52,13–53,12 v 1Hen 62–63 a v *Knize Moudrosti* 4,18–5,13.⁴⁴ Tyto texty vykazují následující paralely:

Walck, in: BOCCACCINI (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man*, 338–342. V případě Lk evangelia by bylo možno uvažovat o společném titulu „Vyvolený“, jenž používá výhradně Lk (9,35 a 23,35).

³⁸ Touto otázkou jsem se zabýval v DÁVID CIELONTKO, *Enochove podobenstvá a najstaršie tradície o Ježišovi*, [rukopis] nepublikovaná diplomová práce, Praha: ETF UK, 2015. Viz také JAMES H. CHARLESWORTH, Did Jesus Know the Traditions in the Parables of Enoch?, in: BOCK / CHARLESWORTH (eds.), *Parables of Enoch*, 173–217.

³⁹ Především Q 12,8–9; 39–40; 17,23–24; 26–30; Mk 8,38; 14,62. K analýze viz CIELONTKO, *Enochove podobenstvá a najstaršie tradície o Ježišovi*, 71–86.

⁴⁰ Tak třeba 1Pa 16,14; Ž 7,11; 50,6; 75,7; 4Ez 16,67; 14,32; 2Bar 83,1–2; 3En 28,7; 3Sib 704. Výjimkou je text nejisté provenience *Životy proroků*, který se dochoval jenom v křesťanských edicích s mnohými interpolacemi. V 21. kapitole tohoto textu se dovídáme, že Eliáš bude soudit Izrael (21,3).

⁴¹ Tak NICKELSBURG / VANDERKAM, *1 Enoch* 2, 118–120.

⁴² ADELA Y. COLLINS, The Son of Man Tradition and the Book of Revelation, in: CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah*, 536–568; LOREN T. STUCKENBRUCK, *The Myth of the Rebellious Angels*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 281–325.

⁴³ FRANCIS J. MOLONEY, The Parables of Enoch and Johannine Son of Man, in: BOCK / CHARLESWORTH (eds.), *Parables of Enoch*, 269–293; BENJAMIN E. REYNOLDS, The Enochic Son of Man and the Apocalyptic Background of Son of Man Sayings in John's Gospel, in: BOCK / CHARLESWORTH (eds.), *Parables of Enoch*, 294–314.

⁴⁴ Viz GEORGE W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Cambridge: Harvard University Press, 2006, 83–107.

	Izajáš	Kniha Moudrosti	1. Henoch (PH)
Boží promluvení	52,13	—	62,1
Povýšení	52,13	5,1	62,2a
Diváci	52,15	5,1	62,3ab
Přítomní vidí Vyvýšeného	52,15	5,2	62,3c
Jejich reakce	52,15	5,2	62,4–5
Rozpoznání	implikováno	5,4	62,1b; 3c
Vyznání hříchů	53,1–6	5,4–8	63,1–11
Aklamace	53,3–6	5,5	62,6.9; 63,2–3

Literární závislost *Knihy Moudrosti* na PH sice není možno prokázat. Shody v motivech však mohou poukazovat na společnou tradici. Toto zjištění je o to důležitější, že kniha *Moudrosti* vznikla nejspíš v diaspoře, v Alexandrii, bezprostředně po napínavých událostech z let 38–41 n. l.⁴⁵ Pokud by PH byla známá v diaspoře kolem 40. let n. l., dalo by se předpokládat, že byla v oběhu už nějaký čas předtím.

3. Historické narážky

Pokud hledáme v textu PH historické narážky, které by nám pomohly určit datum vzniku, představuje zásadní problém skutečnost, že PH jsou apokalyptickým pseudoepigrafickým textem, jenž je prezentován jako zjevení starověkého patriarchy Henocha. Vzhledem k žánru můžeme jenom těžko očekávat přímé historické zmínky z autorovy přítomnosti. Přesto si pozornost badatelů získaly především dva texty, které podle nich poukazují k historickým reáliím.

První zmínka se nachází v opisu eschatologické bitvy v 1Hen 56,5–7:

⁵ *V oněch dnech se anděl vrátí a vrhnou se na východ, na Parthy a Médy, vyburcovat krále a přinést k nim ducha neklidu, aby sestoupili ze svých trůnů a vyšli z míst svého odpočinku do středu svých stád jako lvi a hladoví vlci.*

⁶ *Vydají se na pochod a vstoupí do země jeho vyvolených, jež se před nimi bude prostírat jako mlat a cesta.* ⁷ *Avšak město mých spravedlivých bude pro jejich koně překážkou a oni se dají do boje mezi sebou. Jejich pravice zakročí proti nim samotným. Člověk nebude znát svého bratra ani syn svého otce či svoji*

⁴⁵ Tak COLLINS, *The Introduction to the Hebrew Bible*, 601; NICKELSBURG, *Literature between Bible and the Mishnah*, 205–212.

matku do té doby, než množství těl jimi usmrcených dosáhne vrcholu a potrestat je už bude zbytečné.

V této části jsou zmíněni Parthové a Médové, vnikající do Palestiny („vstoupí do země jeho vyvolených“), kteří ale nakonec neuspějí v jejich tažení na Jeruzalém („město mých spravedlivých bude pro jejich koně překážkou“). Táto událost by mohla odkazovat na parthskou invazi z roku 40 př. n. l., kterou zmiňuje i Josephus Flavius.⁴⁶ Ten popisuje výpravu parthské armády vedené Pecorem a Barzafranem v čase občanské války v Judsku, kterou vedli mezi sebou Antigonus II. a Hyrkános II. parthská armáda, s níž spolupracoval Antigonus za účelem převzetí moci nad Judskem, dorazila k Jeruzalému a město vyrabovala. Jeruzalém byl chráněn Herodem, jeho bratrem Fasaelem a již zmiňovaným Hyrkánem. Parthové po vniknutí do města zajali Fasaela i Hyrkána, Herodes jim ale unikl do Masády. Josephus ještě zmiňuje, že Parthové po vyplnění Jeruzaléma (ze kterého vzali vše kromě Hyrkánových 300 talentů) zpustošili zemi a zničili město Marisa. Nakonec ustanovili Antigona králem a Hyrkána odvěkli do Parthie.⁴⁷ V reakci na tyto události ustanovil římský senát Heroda králem Judska; pověřil ho také dobýt Jeruzalém zpět.⁴⁸ Historičnost parthské invaze je potvrzená i z archeologických nálezů.⁴⁹

Problém identifikace 1Hen 56,5–7 s parthskou invazí je v tom, že text neodpovídá události, jež opisuje Josephus.⁵⁰ Text PH se sice zmiňuje o Parthech, o jejich vjezdu do Svaté země i o Jeruzalémě, no na rozdíl však od Josepha, Parthové v PH Jeruzalém nedobudou. Další záhadou je obskurní spojení Parthů s Médy. Médové byli skutečně vazalové Parthů v době parthské invaze, ale v Josephově opisu se nikde neobjevují.⁵¹

⁴⁶ Tak již LAURENCE, *The Book of Enoch the Prophet*, xxviii–xxxiii.

⁴⁷ Ant 14,344–364 a Bel 1,253–273.

⁴⁸ Bel 1,282–285.

⁴⁹ Viz CHARLESWORTH, *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, 47 (pozn. 32).

⁵⁰ Toto vedlo některé autory k tomu, že za referenci z PH hledali jiné události. Hindley viděl přesnější paralelu v Trajanově tažení z let 113–117 n. l., tak CLIFFORD J. HINDLEY, *Towards a Date for the Similitudes of Enoch: An Historical Approach*, *New Testament Studies* 14 (1967), 557–565. Bampfylde na druhé straně hledal paralely v dřívějších událostech parthských dějin a navrhuje „první parthskou invazi“ z let 51–50 př. n. l. jako vhodnějšího kandidáta. Tak GILLIAN BAMPFYLDE, *The Similitudes of Enoch: Historical Allusions*, *Journal for the Study of Judaism* 15 (1984), 9–31. Přesto tyto pokusy přinášejí s sebou více otázek, než nabízí řešení.

⁵¹ TED M. ERHO, *Historical-Allusional Dating of the Similitudes of Enoch*, *Journal for Biblical Literature* 130 (2011), 496–497; viz i TED M. ERHO, *The Ahistorical Nature of 1 Enoch 56:5–8 and Its Ramifications upon the Opinion Communis on the Dating of the Similitudes of Enoch*, *Journal for the Study of Judaism* 40 (2009), 23–54.

Přesto si označení Parthů a Médů zaslouží pozornost, protože jde o jediné použití vlastních jmen v PH. Je důležité postřehnout, že tato zmínka se objevuje v eschatologickém kontextu (vize je psaná v budoucím čase). V pseudoepigrafním textu by bylo překvapivé, kdyby autor referoval k událostem ze své přítomnosti přímo, a proto je rozumné v textu vidět spíše jakousi typologickou referenci k hrozbě, jež měla u adresátů rezonovat. Parthové a Médové mohli být v době vzniku textu přítomnou hrozbou, nebo jejich agrese přetrvávala jako významná vzpomínka. Odkaz k nim je pak ale spíše symbolem a předlohou pro eschatologickou událost, která ale podle PH dopadne jinak – v eschatologické vizi Jeruzalém obstojí.⁵² Zdá se tedy, že Ted Erho má na jedné straně pravdu, když tvrdí, že zmínka o Parthech a Médech metodologicky neodpovídá běžným historickým narážkám,⁵³ no na straně druhé je možné, že tato zmínka ani neměla být historickou narážkou na událost. George Nickelsburg poukazuje v tomto kontextu na důležité podobnosti s Ez 38–39. Hospodin zde prorokuje o Gogovi, vládci z Magogu, že jej vyvede do války proti Izraeli. Shody nalezneme také u textů jako Zach 12,1–9, 14,1–3 ale i ve Zj 20,7–10. Podle něj autor PH byl na tomto místě inspirován právě podobnými prorockými texty, ve kterých ale mytického dvojici nepřátel „Goga a Magoga“ nahrazuje za Parthy a Médy, což je logické jenom za předpokladu, že Parthové a Médové byli pro adresáty známou hrozbou.⁵⁴ Takovou hrozbou ale mohli být jen do již zmiňované parthské invaze z roku 40 př. n. l., protože mezi lety 38 př. n. l. a 227 n. l. mezi Parthy a obyvateli Palestiny žádný skutečný konflikt nebyl.⁵⁵ Tudíž je možno říci, že text s největší pravděpodobností není historickou narážkou na parthskou invazi v pravém slova smyslu. Ačkoliv jde zřejmě o prorocký výrok na způsob Ez 38–39, autor záměnou mytických nepřátel za konkrétní národy autor zřejmě zachycuje ohrožení, které zosobňovali Parthové. Ti ale byli ohrožením jenom v čase dvou invazí z let 51 a 40 př. n. l. a tudíž je rozumné předpokládat, že PH vznikla někdy v tomto období, nebo po něm.

Druhý text, za kterým badatelé vidí historickou narážku, nacházíme v 67,8–13:

⁵² Tak BOCK, *Dating the Parables of Enoch*, 107–108; NICKELSBURG / VANDERKAM, *1 Enoch* 2, 209–210.

⁵³ ERHO, *Historical-Allusional Dating*, 505–508.

⁵⁴ Nickelsburg poukazuje i nato, že označení Parthové a Médové může kopírovat právě známou dvojici Gog a Magog. Pak by přítomnost Médů byla vysvětlitelná jako snaha o imitaci párové konstrukce. Viz NICKELSBURG / VANDERKAM, *1 Enoch* 2, 211.

⁵⁵ Tak BAMPFYLDE, *The Similitudes of Enoch*, 26.

⁸ *V oněch dnech pak tyto vody budou sloužit králům, mocným a vysoce postaveným a těm, kteří bydlí na zemi, k léčení těla a potrestání ducha, neboť jejich duch je pln chťiče, takže budou potrestáni na těle. Zapřeli Pána duchů, a ačkoli každý den užíř svůj soud, přece v jeho jméno neuvěří.* ⁹ *A úměrně tomu, jak silný bude žár jejich těla, tak se bude proměňovat jejich duch na věky věků; neboť před Pánem duchů neobstojí nikdo, kdo vysloví plané slovo.* ¹⁰ *Proto na ně přijde soud, že věří v smyslnost svého těla a že zapírají Ducha Páně.* ¹¹ *V ty dny se promění i ony vody; až totiž budou oni andělé ztrestáni v těchto vodách, vodní prameny změní svou teplotu. Až andělé vystoupí nahoru, voda pramenů se ochladí a bude studená.* ¹² *Slyšel jsem pak Míkaela, jak odpovídá: „Tento soud, kterým jsou odsouzeni andělé, je svědectvím pro krále, mocné a pro ty, kdo ovládají zemi.* ¹³ *Neboť tyto vody soudu slouží k léčení těla králů a chťičů jejich těla; oni však neuvídí a neuvěří, že vody se změní v oheň, který bude hořet na věky.“*

Podle mnohých badatelů zde autor PH odkazuje na slavné horké prameny v Kallirrhoë, které se nacházely na severovýchodním pobřeží Mrtvého moře.⁵⁶ Jejich součástí byly i lázně vybudované Herodem Velikým, jež patřily k nejslavnějším svého druhu ve východní části Římské říše.⁵⁷ Josephus Flavius se zmiňuje o tom, že Herodes navštívil tyto lázně ve svých posledních dnech, aby se zde vyléčil ze svých smrtelných nemocí.⁵⁸ Právě na tuto událost by mohl text ironicky poukazovat, když zmiňuje krále a mocné, kteří se snaží uzdravit své těla v horkých vodách, které slouží k léčení těla (67,13), ale posluchač zároveň ví, že ve skutečnosti jde o nástroj soudu. Důležitým pro tuto identifikaci je i fakt, že pasáž je součástí tzv. „noachické redakce“, tedy pozdější interpolace do textu.⁵⁹ Ještě důležitější je poznatek, že zatímco 67,1–7 je nejspíše přímo citace noachického apokryfu (tomu napovídá užití 1. os. sg. jakožto módu řeči Noeho), verše 8–13 obsahují typický jazyk PH (králové a mocní, zapření Pána duchů atp.), což by mohlo naznačovat jakýsi komentář někoho jazykově blízkého spíše původnímu textu PH (tj. henochické tradici) do již zmiňované noachické části.⁶⁰ Protože tato praxe, tj. dodatečné komentování interpolované látky, je doložena jenom na tomto místě, musel mít

⁵⁶ Viz přesvědčivou studii DARREL HANNAH, *The Book of Noah, the Death of Herod the Great, and the Date of the Parables of Enoch*, in: BOCCACCINI (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man*, 469–477.

⁵⁷ Tak NICKELSBURG / VANDERKAM, *1 Enoch 2*, 290. Tyto lázně zmiňují i řečtí a římstí autoři Plinius Starší (Přirodověda 70–72), Klaudios Ptolemaios (Geografie 15,6) a Solinus Polyhistor (Divy světa 35,4).

⁵⁸ Josephus zmiňuje celou řadu nemocí „těla“, jež Heroda postihly a taky jeho víru v uzdravení. Viz Bel 1,656–658; Ant 17,168–172.

⁵⁹ K „noachické redakci“ viz NICKELSBURG / VANDERKAM, *1 Enoch 2*, 19–20 a 294–296.

⁶⁰ HANNAH, *The Book of Noah, the Death of Herod the Great*, 472–473.

písař pro tento úkon důvod.⁶¹ Josephus naznačuje, že představa o Herodově nemoci jakožto Božím trestu, byla vcelku rozšířená⁶² a tato pasáž by tedy vhodně zapadala do dobového kontextu. Autor této vsuvky by tak ironicky komentoval snahu o vyléčení již Bohem odsouzeného Heroda.⁶³ Tyto postřehy by mohly tedy vypovídat jak o datu vzniku PH, tak i dalších redakčních fázích, v rámci kterých byla PH rozšířena o noachické části.⁶⁴

4. Historicko-sociální situace

Poté, co jsme prozkoumali literární vlivy a historické narážky, které mohly odkazovat k době vzniku, podíváme se nyní na sociálně-historickou situaci, již PH odráží. Sociálně-historickou situací máme na mysli soubor informací vztahujících se ke společenským, kulturním, sociálním a politickým reáliím, které následně můžeme srovnat se společenskou situací doby vzniku PH. Na základě literárních vlivů se zdá, že PH mohla vzniknout někdy v rozmezí druhé poloviny 2. stol. př. n. l. (knihy *Daniel* a *Sírachovec*) a první polovinou 1. století př. n. l., kdy se zdá, že tradice z PH byly známé autorovi *Knihy Moudrosti* a tradentům nejstarších tradic o Ježíšovi. Historické pozorování nám umožnilo upřesnit toto rozmezí do doby mezi parthským ohrožením (cca 51–40 př. n. l.) a smrtí krále Heroda v roce 4 př. n. l., kdy navštívil prameny v Kallirhoë. V této části se tudíž budeme zabývat především dobou vlády Heroda Velikého a zkoumat, zda situace, jež se v PH odráží, odpovídá Herodovské době. V tomto smyslu je následující analýza jakýmsi ověřením předchozího a zároveň může přinést další relevantní argumenty pro upřesnění zmíněného rozmezí.

Prvním důležitým pozorováním vnitřních reálií PH je základní situace útlaku, jenž je dominantní tématem vyjádřeným několika texty:

(Králové a mocní) pronásledují domy jeho shromáždění a věřících, kteří zůstali věrni jménu Pána duchů. (46,8)

A v ty dny se svatí, kteří bydlí nahoře v nebesích, ozvou společným hlasem a budou úpěnlivě prosit, přimlouvat se a chválit, vzdávat díky Pánu duchů a velebit jeho jméno pro prolitou krev spravedlivých, aby jejich modlitba

⁶¹ Tamtéž, 473.

⁶² Ant 15,65–87; 207–246; 219; 319–322.

⁶³ Viz taky zmínky o nemoci jako Božím trestu v pasážích o Herodově návštěvě Kallirhoë v Ant 17,168 a Bel 1,656, kde je Herodův trest také ve vztahu k jeho žádostivosti stejně jako v PH.

⁶⁴ Piovanelli poukazuje na to, že tato redakce nenaznačuje, že by Herodes byl již mrtvý, což by znamenalo, že text vznikl někdy mezi touto návštěvou a smrtí, tj. v roce 4 př. n. l. PIOVANELLI, A Testimony for the Kings and the Mighty who Possess the Earth, 375–376.

před Pánem duchů nezůstala nevyslyšena, aby nad hříšníky byl vykonán soud a navždy se jim nedostalo shovívavosti. (47,2)

Svýma rukama totiž páchají zločiny a všechno, co spravedliví vydobudou svou prací, spotřebují neřestní hříšníci; budou tedy hubeni před tváří Pána duchů a smetáni z povrchu jeho země, bez ustání na věky věků. (53,2)

A tyto hory nebudou už před jeho spravedlností stát nehybně jako země, pahorky budou jako pramen vody a spravedliví budou osvobozeni od útrap ze strany hříšníků. (53,7)

Trestající anděl je uchopí, aby vykonali pomstu na těch, kdo utlačovali jeho děti a jeho vyvolené. (62,11)

Za tento útlak jsou odpovědní „králové, mocní, (vyvýšení) a (ti, kteří ovládají zemi).“⁶⁵ Toto označení referuje nejspíš ke kolektivní politické moci, nebo systému moci.⁶⁶ Z toho co už víme, by mohlo jít o označení herodovského královského dvora s jeho královskou administrativou.⁶⁷ K dalším charakteristikám těchto utlačovatelů patří:

1. Spoléhají se na své bohatství (46,7; 52,7)
2. Doufají v bůžky, které samy vytvořili (46,7)
3. Odmítají vzdát čest a chválit Pána duchů (46,5; 63,4–7)
4. Spoléhají se na sílu zbraní a války (52,8)
5. Pronásledují, utlačují, vykořisťují a zabíjejí Boží spravedlivé a vyvolené (vid' texty výše)
6. Vlastní zemi (38,4; 48,8; 62; 63,1; 67)

Na základě posledně zmiňované charakteristiky, tj. vlastnění země, předložil James Charlesworth pozoruhodnou teorii,⁶⁸ podle níž je opakované označení králů a mocných jako těch, co vlastní zemi, odkazem k sociálnímu kontextu PH jako celku. Charlesworth rozumí etiopskému slovu „yabs“ (země), které se v těchto textech nachází, jako *suché zemi*, přesněji *orné zemi* – na rozdíl od močálů, tedy neúrodné země.⁶⁹ Podle

⁶⁵ Jde o kolektivní označení, které se ale vyskytuje v různých obměnách. Citované označení pochází z 67,8 a jde o nejdělsí popis. Viz také 38,4,5; 46,4–6; 48,8; 53,5; 54,2; 55,4; 62,1–9; 63,1 a 67,12.

⁶⁶ Nickelsburg uvádí všechny možnosti, kdo by pod tímto označením mohl vystupovat. Především zdůrazňuje, že nejde o konkrétní úřady jako je správce nebo velitel, pro které má etiopština samostatná slova. NICKELSBURG / VANDERKAM, *1 Enoch 2*, 103–106.

⁶⁷ Viz důkladnou studii o Herodovském královském dvoře v SAMUEL ROCCA, *Herod's Judea: A Mediterranean State in the Classic World*, Eugene: Wipf&Stock, 2015, 72–126.

⁶⁸ Tak CHARLESWORTH, *Date and Provenience of the Parables of Enoch*, 48–53.

⁶⁹ Toto pozorování vede Charleswortha k přesvědčení, že PH vznikla v Galileji, protože ta nejvíce odpovídá dělení na úrodnou půdu a močály. Tak CHARLESWORTH, *Date and Provenience of the Parables of Enoch*, 49.

něj autor PH lamentuje nad tím, že on a jeho lid pracují na úrodné zemi, zatímco mocní jedí to, co oni vypěstují (tak podle 53,2; viz výše). Z toho dovozuje, že důvodem, proč autor PH zatracuje vlastníky půdy, je, že tu půdu zabrali Božím spravedlivým. Charlesworth vidí v tomto popisu situaci za vlády Heroda Velikého, kdy mnozí židé přišli o svoje pozemky a stali se námezdníky na pozemcích, které dříve byly jejich. Herodes zabral mnohé pozemky potomkům Hasmoneovců a údajně jako důsledek Herodových vysokých daní mnozí další ztratili své pozemky (tak Ant 17,304–314).⁷⁰ Autor PH tak vyjadřuje hlas těchto chudáků. Zároveň předkládá výhled do eschatologické budoucnosti, kdy spravedliví budou pobývat na proměněné zemi (45,5).

Hned úvodní a zcela zásadní problém této úvahy je v překladu slovíčka *yabs* jako suché nebo úrodné země. Nickelsburg dokládá, že oba etiopské pojmy, které PH používají pro zemi – *yabs* a *medr* – nejsou používány nijak konzistentně a není jim možno přiřítit žádný specifický význam. Jejich zaměnitelnost je nejlépe doložitelná právě ve vazbě s králi a mocnými, kde se *medr* vyskytuje 5× a *yabs* 6×. Krom toho nacházíme *yabs* několikrát použité v protikladu k nebesům (45,4–5; 55,2; 58,5; 60,11; 69,4).⁷¹

Další otázka, která se nabízí ve vztahu k Charlesworthově teorii, je sociální zasazení autora PH. Charlesworth předpokládá, že autor PH hájí zájmy nižší vrstvy, nebo spíše pracující třídy. Stejnou otázkou se zabýval Leslie Walck, který aplikoval několik společensko-vědních modelů, aby rekonstruoval sociální postavení implikovaného autora. V první analýze sledoval devět polí společenského systému a jejich přítomnost v PH:

1. předešlé události, které autor zmiňuje v textu
2. přírodní prostředí a zdroje
3. populační struktura společnosti
4. technologie
5. socializace - společenské konflikty a vazby
6. umělecké, literární, historické nebo estetické narážky v textu
7. zájem o zahraniční záležitosti
8. systémy víry a ideologie
9. politické, legální a vojenské struktury

Walck dochází ve své analýze k závěrům, že implikovaný autor se příliš nezajímal o předchozí události, jeho znalosti z geografie se omezují na oblast kolem Jeruzaléma a Mrtvého moře, o populační struktuře neuvádí

⁷⁰ Příklad stejné situace nachází Charlesworth i v podobenství o zlých vinařích (Mk 12,1–12par.).

⁷¹ Tak exkurs „The Earth, the Dry Land, and the Land in the Parables“ v NICKELSBURG / VANDERKAM, *1 Enoch* 2, 89–90.

žádné informace, ale má rozsáhlejší znalosti o technologiích - o zemědělství, metalurgii, magii a především o písařském řemeslu. Dále vykazují pozitivní vztah k lidem, které označuje jako spravedlivé a negativní vztah k hříšníkům, je znalý vhodného chování vůči nadřízeným jako jsou vládci (klanění, žadonění o milost a podobně) a má rozsáhle znalosti dobové kultury - dobře zná hebrejskou bibli, babylonské mýty, příběh o potopě, etiologii duhy, zajímá se o meteorologické fenomény, otázky kalendáře, náboženských svátků, polemizuje v oblasti mudrosloví, má thaumaturgické zájmy, zná gematrii i psaní knih. Nezajímá se o zahraniční záležitosti (nezmiňuje žádné záležitosti týkající se Říma ani nikoho jiného, kromě Parthů a Médů, které ale zmiňuje s jejich agresí vůči Jeruzalému), má několik specifických prvků víry, které ho pojí s ostatními henochickými spisy - hřích má původ v špatných činech padlých andělů (strážců), hříšníci následují skutky Azazele, očekává eschatologický soud nad hříšníky a padlými anděly, chybí zmínky o Tóře, obětích a Chrámu. Krom toho je Pán duchů prezentován jako tvůrce světa a dárce moudrosti, nebesa a země čeká transformace a taky zaslubuje utlačovaným, že zdědí zemi a nastane obnova ráje. Pokud jde o poslední oblast, autor zná situaci okupace země, referuje k praxi donací patronům, politické konflikty, soudní systém a má také částečné znalosti ohledně zbroje a zbraní.⁷² Dále pak Walck aplikuje na PH známý model sociální stratifikace Gerharda Lenskeho z jeho analýzy vyspělejších agrárních společností.⁷³ Walck z toho dovozuje, že implikovaný autor byl nejspíše vzdělaný písař, který se dobře orientoval v židovské kultuře, včetně dobových diskusí a byl znalý prostředí Jeruzaléma.⁷⁴ Tyto kompetence ho řadí spíše do vyšší vrstvy společnosti. Implikovaný adresáti pak vykazují schopnosti a zájmy vládnoucích vrstev, což by je taky řadilo do vyšších vrstev. Naopak, v textu se nachází minimum prvků, které se týkají nižších společenských tříd.⁷⁵ Walckovu analýzu můžeme ještě doplnit důležitými pozorováními Pierluigiho Piovanelliho, který zkoumal především společensko-náboženské pozadí PH a dochází k důležitému závěru, že i když text nejspíše patří do henochické tradice (množstvím společných prvků), tak určitě nejde o text sektářský. Text nestaví hranice

⁷² Tak WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, 33–39.

⁷³ GERHARD E. LENSKI, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, New York: McGraw Hill, 1966. Kapitoly 8–9 „Agrarian Societies“. Viz WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, 39–49.

⁷⁴ K písařům a jejich funkci v židovské společnosti viz ANTHONY J. SALADRINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, 2. vyd., Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 241–276; RICHARD A. HORSLEY, *Scribes, Visionaries and the Politics of Second Temple Judea*, Louisville: John Knox Press, 2007, 71–130.

⁷⁵ WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, 49.

a nevymezuje se v rámci judaismu vůči jiným formám. PH jsou univerzalisticky otevřená i pohanským národům, jejichž konverzi a ospravedlnění vyhlíží (48,4–5; 50,2–4). Politicky se text vymezuje především vůči opresivní vládnoucí mocnosti. Piovanelli tuto vizi srovnává s Vergiliem a jeho Čtvrtou eklogou, opěvující zlatý věk vlády „mesiášského“ vládce. Ukazuje, že PH nabízí vůči „opresivnímu autoritářskému programu“ a jeho perspektivě politickou alternativu. V postkoloniální terminologii bychom mohli říct, že zatímco Čtvrtá ekloga vyjadřuje pozici kolonistů, PH prezentují pohled kolonizovaných. Autor PH by tak mohl reagovat na herodovskou politickou ideologii, která mohla mít značný vliv především v jeho pozdějších letech vlády, kdy přetrvával mír a prosperita.⁷⁶

S těmito poznatky souvisí i další otázka, kterou otevřel Charlesworth, a to je vnímání vlády Heroda Velikého v Palestině. Charlesworth poukazuje na zničující daňovou politiku, která způsobila, že množství židů přišlo o svoje majetky a lidé se všeobecně proti Herodovi bouřili. Charlesworth tak vyjadřuje vcelku rozšířené přesvědčení o špatné ekonomické situaci za Herodovy vlády, které odráží především starší studie.⁷⁷ Tyto studie poukazují na rozsáhlé stavební projekty Heroda, které samy o sobě musely být hodně nákladné, dále na objem ročního příjmu, který, jak se tito badatelé domnívají, pocházel výhradně z komplikovaného a rozsáhlého systému danění, a v neposlední řadě na negativní hodnocení Heroda Josephem Flaviem.

Naproti tomu současní badatelé poukazují na to, že negativní hodnocení Josepha Flavia je především otázkou jeho vlastní předpojatosti vůči Herodovi, která, zdá se, svedla i mnohé badatele. Důvody mohou být různé, ale jistě nemalou roli hraje i negativní hodnocení Heroda v Novém zákoně, jako i to, že někteří viděli špatnou sociální situaci, kterou údajně vytvořil Herodes, jako vhodné sociální prostředí pro vznik křesťanství se svým sociálním programem. Autoři, kteří mluví o Josephově předpojetí,⁷⁸ zdů-

⁷⁶ PIOVANELLI, A Testimony for the Kings and the Mighty who Possess the Earth, 369–379. K Herodově politické ideologii viz ROCCA, *Herod's Judea*, 19–64.

⁷⁷ Typickými představiteli jsou SHIMON APPLEBAUM, Economic Life in Palestine, in: SHMUEL SAFRAI / SACHA M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century*, vol. 2., Assen: Van Gorcum, 1976, 631–700; JOSEPH KLAUSNER, The Economy of Judaea in the Period of the Second Temple, in: AVI-YONAH MICHAEL / BARAS ZVI (eds.), *The World History of the Jewish People VII, The Herodian Period*, New Brunswick, 1972, 180–205.

⁷⁸ Viz studie FABIAN E. UDOH, *To Caesar What is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration In Early Roman Palestine (63 B.C.E–70 C.E.)*, Providence: Brown Judaic Studies, 2005, 113–206; ROCCA, *Herod's Judea*, 197–248; EMILIO GABBA, The Social and Economic History of Palestine 63 BCE–70 CE, in: WILLIAM HORBURY / WILLIAM D. DAVIES / JOHN STURDY (eds.), *The Cambridge History of Judaism III: The Early Roman Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 94–167;

razňují kontrastní popisy Herodovy vlády mezi pozitivním hodnocením Heroda v příbězích o Herodově vládě, jež často pochází z Josephových pramenů, a negativními sumáři jeho vlády, které Josephus doplňuje.⁷⁹ Pokud jde o důvody tohoto Josephova zaujetí, musíme Herodovu vládu rozdělit na dvě odlišná období. V první části své vlády, od roku 37 př. n. l., kdy obsadil Jeruzalém, až do bitvy u Actia v roce 31 př. n. l., byla jeho politika i situace vlády značně odlišná. Hlavním důvodem byla skutečnost, že za panování Marka Antonia byla Herodova Judea zdecimována dlouhou občanskou válkou, byla výrazně menší; ekonomicky důležité oblasti včetně výnosných balzámových plantáží v Jerichu a Ein Gedi musel Herodes nevýhodně pronajímat egyptské královně Kleopatře VII. a zároveň musel udržovat silnou armádu pro potřeby Marka Antonia. Kromě toho hned v úvodu své vlády v roce 37 musel dobře zaplatit Sossiovi a jeho armádě, kteří mu pomohli získat Jeruzalém zpět.⁸⁰ Později však, když Herodes upevnil své místo v Jeruzalémě, začal prokazovat Marku Antoniovi svou náklonnost, když mu okamžitě daroval veliké množství stříbra a zlata.⁸¹ Samuel Rocca dokládá, že za této situace byl Herodes nucen zavést daně pro vyšší společenské vrstvy židů, protože nežidovských obyvatel bylo na jeho území málo a vyšší daňové zatížení běžných obyvatel nestačilo pokrýt všechny náklady.⁸² Dalším problémem bylo, že hned první rok jeho nástupu na trůn byl v Judsku jubilejní rok. Herodes tedy nemohl očekávat výnosy z úrody a zavedl proto daně pro kněží a *bouleutes*, což bylo v rozporu s předešlou Seleukovskou a Hasmoneovskou praxí. Rocca tedy uvažuje, zdali tyto kroky nemohl ovlivnit Josephovo mínění, protože Josephus sám byl členem kněžské vrstvy a tudíž se ho Herodovská daňová politika přímo dotýkala.⁸³ Za zmínku stojí i to, že většina stížností na Heroda, které Josephus zaznamenává, se týká problémů vyšších vrstev.⁸⁴

ADAM K. MARSHAK, *The Many Faces of Herod the Great*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015; ED P. SANDERS, *Judaism: Practice & Belief 63 BCE–66CE*, London: SCM Press, 1992, 157–169.

⁷⁹ Tento rozpor je částečně pochopitelný i proto, že Josephovým primárním zdrojem pro život Heroda byl Mikuláš z Damašku, který byl Herodovým osobním přítelem. Josephovy sumáře jsou třeba v Ant 17,308 a Bel 2,85nn.

⁸⁰ Ant 14,468–491; Bel 2,347–363.

⁸¹ Ant 15,5. K tomu viz ROCCA, *Herod's Judea*, 205; pokud jde o Herodovy skutky náklonnosti a tzv. euergetismu viz tamtéž, 42–52.

⁸² Rozsáhle o daňovém systému Heroda pojednává УДОН, *To Caesar What is Caesar's*, 159–180.

⁸³ ROCCA, *Herod's Judea*, 207.

⁸⁴ Opět myslíme jenom na stížnosti v narativních částech. Jako příklad mohou sloužit stížnosti Zenodora, Ant 15,344–364.

Po bitvě v Actiu a nástupu nového císaře Augusta se situace v Herodově Judsku výrazně změnila. Nejdříve Augustus potvrdil Heroda jako krále Judska⁸⁵ a pak mu rozšířil království o rozsáhlá nežidovská území.⁸⁶ Herodes také obnovil výhodnou správu nad územím, které pronajímal Kleopatře, a zároveň donutil Nabatejce, aby mu odváděli daně. Po roce 30 př. n. l. byl Herodes na žádost císaře Augusta jmenován *socius a amicus* Říma a nejspíše byl i osvobozen od placení daní Římu.⁸⁷ Další významný příjem vzniknul po výstavbě důležitého přístavu v Cezareji Přímořské.⁸⁸

Všeobecně lze tvrdit, že pozdější období Herodovy vlády bylo obdobím klidu a prosperity. Na rozdíl od turbulentního 2. a 1. století př. n. l., které poznamenalo Judsko mnoha válkami, přinesl Herodes po úvodních těžkých letech stabilitu a mír. Běžný lid Heroda vnímal spíše pozitivně, čemuž napomohlo i to, že v časech, kdy Judsko bylo zmítáno hladomorem, zabezpečil na vlastní náklady jídlo a lidu odpustil daně.⁸⁹ Jak také poznamenává Rocca, Herodovy rozsáhlé stavební aktivity přinesly dobře placenou práci desítkám tisíc dělníků, kteří tímto způsobem mohli získat peníze i na menší pozemky.⁹⁰ Konečně megalomanský projekt přebudování Jeruzalémského chrámu i dalších oblastí se setkal taky s přízní lidu.⁹¹ Jak jsme již uvedli, největší rozpory s Herodovou vládou se týkaly představitelů vyšších společenských vrstev, a to především náboženských představitelů. Nutno však říct, že ne všech náboženských představitelů. S tím souvisí představa Heroda, jako žida své doby.⁹² Například Herodovy mince i výzdoba jeho osobních rezidencí jednoznačně demonstrují jeho osobní preference a cit-

⁸⁵ Ant 15,183–201; Bel 1,386–397.

⁸⁶ Nejdříve to byly oblasti Gadary, Hippa a Samaří, včetně přímořských měst Anthonedon, Gaza a budoucí Cezarea Přímořská. Později Herodovi císař přidělil kontrolu nad Trachonitidou, Bitýnií, Auranitidou (v roce 27 př. n. l.), Ulathou a Paniasem (v roce 20 př. n. l.).

⁸⁷ Viz GABBA, Social and Economic History of Palestine, 121.

⁸⁸ Ke všem příjmům Heroda viz ROCCA, *Herod's Judea*, 210. Ten souhrnně uvádí, že roční příjem Heroda mohl dosahovat i 2000 talentů.

⁸⁹ Tak v letech 25–24 př. n. l. a 20–19 př. n. l. (viz Ant 15,299–316; 365). Daně svému lidu odpustil i v roce 14 př. n. l. (tak Ant 16,65). Při příležitosti prvního zmiňovaného hladomoru Herodes dokonce roztavil zlatou a stříbrnou výzdobu ze svých paláců, aby mohl zaplatit za jídlo pro obyvatele, což bylo veřejně viditelnou demonstrací jeho ochrany.

⁹⁰ K sociálnímu programu Heroda viz ROCCA, *Herod's Judea*, 210–213.

⁹¹ Důležitou součástí Herodovy politiky v Judeji byla i jeho sebe prezentace jakožto krále po vzoru Šalamouna, viz ROCCA, *Herod's Judea*, 22–29, a MARSHAK, *The Many Faces of Herod the Great*, 279–284.

⁹² Jak podotýká Marshak, šlo o chybné vkládání rozporů mezi „helénismem“ a „judaismem“, které vykonstruovalo obraz Heroda jako necitlivého helénistického vládce, který se pouze jevil jako žid. Marshak píše: „He (Herod) was not a Hellenized monarch who simply happened to be born a Jew. Instead, he was a fully Hellenistic, Romanized Jewish king, the first of a new breed of Jewish rulers who felt at home in each of these worlds.“ (MARSHAK, *The Many Faces of Herod the Great*, 285).

livost k židovské zásadě nezobrazování a zároveň 41 objevených *mikva'ot* naznačuje, že Herodes dbal i nařízení o čistotě.⁹³

Přesto byly konflikty, které Herodova vláda vyvolala, většinou povahy nábožensko-politické. Za zmínku stojí Herodem organizované atletické hry v Jeruzalémě. V reakci na ně vznikly v Jeruzalémě nepokoje, které způsobily zdobené trofeje, které symbolizovaly národy, jež Herodes dobyl. Deset nejmenovaných mužů se dokonce pokusilo o atentát na Heroda. V jejich doznání viny těsně předtím, než je nechal Herodes popravit, mu vytýkají zavádění nových zvyků a porušování židovských zákonů.⁹⁴ V reakci na nespokojenost lidu nechal Herodes odstranit výzdobu z trofejí, která připomínala lidu vyobrazení člověka, a ukázal jim, že z trofejí zbyly obyčejné kusy dřeva. Jiným závažným konfliktem bylo umístění velkého zlatého orla nad jednu z bran do Chrámového okrsku v roce 15 př. n. l. při příležitosti návštěvy Jeruzaléma Markusem Agrippou. O tomto činu pojednává Josephus v čase Herodových posledních dnů, když se dva farizejští učitelé, Judáš a Matijáš, se skupinou svých žáků pokusili tuto sochu orla shodit.⁹⁵ Jejich důvodem k tomuto činu bylo, že vyobrazení orla porušuje zákony Mojžíšovy. Chrámová stráž zadržela jak zmiňované učitelé, tak i čtyřicet jejich žáků a všechny je předvedla k Herodovi. Ten byl rozčilen nevděčností lidu, který mu takhle oplácí za jeho všechnu snahu a stavbu velkolepého Chrámu. Učitele následně nechal upálit a žáky popravit.⁹⁶

Tyto konflikty dobře vykreslují spory Heroda s náboženskými představiteli, protože ukazují i politický rozměr těchto sporů.⁹⁷ Ve hře nebyly jenom náboženské zvyky, ale také symboly cizí dominance, kultury a moci, jež tyto tradice ohrožují. Důležitým postřehem je, že tyto spory jsou spíše sporadické a pochází jenom od menšiny lidu, která má zájem na politické situaci v zemi. Existuje několik dobrých důvodů, jež jsme už uvedli výše, proč většina lidu mohla období Herodovy vlády – a především pozdější roky – považovat za roky pokoje a prosperity. Na druhé straně, jeden z důvodů, proč mohl být Herodes v takovém napětí s náboženskými

⁹³ Viz tamtéž, 284–294. K židovskému problému se zobrazováním viz i PETER RICHARDSON, Law and Piety in Herod's Architecture, *Studies in Religion* 15 (1986), 347–360. Richardson dokládá z rabínských zdrojů, že zatímco modly byly skutečným problémem, tak druhá část přikázání z Ex 20,4 o figurativních zobrazeních motivů přírody byla vnímána spíše volně.

⁹⁴ Ant 15,267–291.

⁹⁵ Viz Ant 17,149–167, Bel 1,647–655.

⁹⁶ K tomuto incidentu viz PETER RICHARDSON, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, Minneapolis: Fortress Press, 1999, 15–18.

⁹⁷ Pokud se teď vrátíme k činům, které jsme uváděli výše, a ze kterých viní autor PH „krále a mocné“, tak vidíme, že ke každému je možno najít hned několik paralel v Josephově vyprávění o Herodovi.

představiteli své doby, je i to, že jak je známo, celkem efektivně omezoval jakoukoliv opozici. Vládnoucí třídu spojenou s Hasmoneovci popravil nebo jim zabral jejich majetky. Když nabyl dojmu, že ho ohrožují členové jeho vlastní rodiny, nerozpakoval se dát je uvěznit nebo rovnou popravit. Raději povolal velekněze z babylonské nebo egyptské diaspory, než aby ustanovil někoho z kněžských jeruzalémských rodin – a posílil tak jejich vliv.⁹⁸ Z náboženských skupin, které z jeho doby známe, měl Herodes nejvíce konfliktů s farizeji. Překvapivě dobré vztahy měl naopak s esény.⁹⁹ Faktor, který mohl hrát v prospěch těchto dobrých vztahů, mohl být i to, že z toho, co víme, byli esény politicky méně aktivní skupinou.

5. Závěrečná pozorování ohledně Podobenství Henochových v kontextu Herodovy vlády

Když se teď vrátíme k situaci v PH, je zdá se možné výsledky našich analýz sladit. Autor PH i se svou komunitou zapadá do širšího kontextu konfliktů náboženských představitelů z vyšších společenských vrstev s Herodem. Autor neřeší specificky židovské otázky, ale obrací se vůči vládnoucí moci, která utiskuje a pronásleduje Boží vyvolený lid tak, jak jej autor vnímá. Nejspíše má přitom na mysli pouze jistou část Božího lidu s nějakým společenským vlivem, která byla v různém napětí s Herodovou vládou. To samozřejmě nevylučuje, že by autor měl pod tímto označením na mysli všechny židy, s výjimkou těch, kdo kolaborují s vládnoucí mocí. Text PH je pak možno vnímat jako jistou politickou teologii odporu, která odhaluje současnou politickou ideologii ve světle Božího zjevení zprostředkovaného Henochem. Herodova vládní ideologie prosperity a míru v širokém řecko-římském kontextu završená megalomanskou rekonstrukcí Jeruzalémského chrámu je obnažena pro její zkaženost a nepravost z pohledu Božího. Běžný lid může být částečně utěšen touto teatrální vizí, která je obzvláště oslnivá poté, co v předešlých letech bylo Judsko zmítáno válkou a krajina byla zdevastována. Autor PH však demaskuje nepravost tohoto systému a staví vůči němu alternativní vizi Boží vlády v čele s Božím Vyvoleným Synem člověka.¹⁰⁰ Spojit komunitu PH s nějakou známou

⁹⁸ Viz ustanovení Hananela z babylonské diaspory, Ježíše, syna Fiabiho, který nejspíše pocházel z Leontopolisu a Boethia, který pocházel z Alexandrie.

⁹⁹ RICHARDSON, *Herod*, 252–261.

¹⁰⁰ V tomto kontextu viz vynikající studii o politické teologii PH od Crispina Fletcher-Louise, který však předpokládá, že PH vznikly v polemice s římskou politickou ideologií. Tomu bohužel neodpovídají data z PH, která se o „mimožidovský svět“ nezajímají. Viz CRISPIN FLETCHER-LOUIS, *The Similitudes of Enoch (1Enoch 37–71): The Son of Man, Apoca-*

skupinou v rámci judaismu je náročné. Konflikty, které Josephus uvádí, jsou často spojené s násilím, což však neodpovídá pacifistickému řešení situace, kterou PH nabízí. Eschatologické řešení je cele v rukou Pána duchů a jeho Vyvoleného a utiskována komunita jenom očekává konečné zvrácení osudu, kdy vláda nad obnovenou zemí bude svěřena jim. Zároveň kontinuita s henochickou tradicí tuto identifikaci ještě komplikuje.

Závěr

V předložené studii jsme se pokusili kriticky zhodnotit stávající diskusi o datování PH a zároveň předložit komplexnější společensko-historickou analýzu jak PH, tak Herodovy doby, která se zdá být vhodným historickým kontextem vzniku PH.

Nejdříve jsme se věnovali absenci PH v Kumránských svitcích. Dospěli jsme k stejnému názoru, jako většina současných badatelů, podle nichž argument z mlčení nemá v diskusi o datování takovou váhu. Existuje více vysvětlení této absence a bez ohledu na ně je možno dokázat, že text určitě vznikl v době existence kumránské komunity. Naopak to, že PH v Kumránu nebyla, může vést k zajímavým úvahám o dalším osudu henochické větve mimo Kumrán.¹⁰¹ Na základě literárních vztahů jsme vymezili dobu vzniku mezi 2. století př. n. l. (vznik *Daniele* a *Sírachovce*) a první polovinu 1. století n. l. (ježíšovské tradice, kniha *Moudrosti*). Pokud jde o historické narážky, situace je ještě komplikovanější. Pseudo-epigrafický text z povahy žánru neobsahuje přímé reference k autorově současnosti, protože literární autor je postava z dávné minulosti. Přesto se zdá, že text musel vniknout v době, kdy bylo označení Parthů jako hrozby srozumitelné, což ukazuje na poslední desetiletí 1. století př. n. l. Zároveň je možné, že se 67. kapitola týká posledních dnů života Heroda. Na základě těchto důvodů jsme se dále zabývali možností, že text vznikl, nebo alespoň bezprostředně reagoval na společenskou situaci za vlády Heroda. Analýza společenské situace PH odhalila, že jak autor, tak adresáti pocházejí nejspíše s vyšších společenských vrstev, jejichž zájem se soustředí na politicko-náboženskou situaci v Izraeli a jejich primární polemika

lyptic Messianism and Political Theology, in: JONATHAN KNIGHT. / CHRIS KEITH (eds.), *The Open Mind. Essays in Honour of Christopher Rowland*, London: T&T Clark, 2015, 58–79; viz také RICHARD A. HORSLEY, *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins*, Minneapolis: Fortress Press, 2010, 164–175.

¹⁰¹ Tímto se zabýval GEORGE W. E. NICKELSBURG, The Parables of Enoch and the Manuscripts from Qumran, in: ERIC F. MASON (ed.), *The Teacher for all Generations. Essays in Honor of James C. VanderKam*, vol. 2., Leiden: Brill, 2012, 655–668.

není adresována dovnitř židovského národa ale k představitelům politické moci. Následná analýza Herodovy vlády potvrdila, že společenské zasazení PH vhodně zapadá do tohoto období a politicko-teologická výpověď textu je v tomto kontextu velice srozumitelná. Přesto není možné říct, že bychom otázku datování vyřešili. V předkládané studii nabízíme jedno z možných řešení, i když tvrdíme, že jde o řešení velice plausibilní.

„Písmo“ a „vzpomínky apoštolů“. Bible Justina Mučedníka¹

Radka Fialová

“Scripture” and “Memoirs of the Apostels”: Justin Martyr and his Bible: The outstanding apologist of the Christian Faith, Justin Martyr, is a unique witness to the transmission of Biblical tradition in the mid-second century. In his time, the canon of Christian writings today known as the New Testament emerged as a counterpart to “Scripture” (the Law and Prophets of the Hebrew Bible). The purpose of the present paper is to show the reception of the Hebrew Bible, as reflected in Justin’s work, in particular in his *Dialogue with Trypho the Jew*. Justin uses many quotations from Scripture, which are interpreted as prophecies fulfilled in Christ. Correlating to the individual verses of the Scripture and source of information on Jesus’ life and suffering, he refers in this work 13 times to the “Memoirs of the apostles” (*apomnēmoneumata tōn apostolōn*). What, then, is their content and status? **Keywords:** Greek Apologetics in the 2nd Century, Dialogue with Trypho, reception of Hebrew Bible, New Testament Canon, Memorabilia, Scripture, prophetic writings, prophetic Spirit

Nejvýznamnější z řeckých apologetů 2. století, Justin Filosof zvaný též Mučedník, je jedinečným svědkem utváření biblické tradice v polovině 2. století. V jeho době se jako protipól židovského „Písma“ vynořuje kánon křesťanských spisů, který byl později nazván Nový zákon. Justinovo dílo je bohatým zdrojem jak starozákonních citací, tak odkazů na látky novozákonní. Cílem tohoto článku je ukázat na základě dochovaných Justinových děl, zejména jeho *Dialogu se Židem Tryfónem*, jak probíhala recepce hebrejské bible ve 2. století křesťanského letopočtu a jakým způsobem se u Justina odráží autorita postupně se utvářejícího kánonu křesťanských spisů.

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“. Jedná se o přepracovanou verzi kapitoly Scripture and the Memoirs of the Apostels. Justin Martyr and His Bible, vydané anglicky in: JAN DUŠEK / JAN ROSKOVEC (eds.), *The Process of Authority. The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 27), Berlin: De Gruyter, 2016, 165–178.

Justin Mučedník,² považovaný za jednoho z nejdůležitějších apo-
logetů křesťanské víry ve 2. století, je svorníkem několika tradic. Podle
zmínek ve svých dílech pocházel z rodiny latinských či řeckých kolonistů,
kteří po první válce židovské založili poblíž ruin starobylého Šekemu „nové
město“ Flavia Neapolis (dnešní Nábulus v Palestině).³ Podle data jeho
násilné smrti – zemřel jako mučedník v Římě kolem roku 165 – a přibliž-
ného věku, kterého se dožil, můžeme usuzovat, že se zde Justin narodil
začátkem 2. století. Ve svém rodném městě či snad v některém z měst
na pobřeží Malé Asie získal klasické vzdělání ve filosofii a rétorice. Podle
vlastního líčení v úvodních kapitolách *Dialogu se Židem Tryfónem* nějakou
dobu před Bar Kochbovým povstáním (132–135) přijal křesťanství a stal
se křesťanským učitelem. Ze svědectví mučednických *Akt Lústína a jeho
druhů*⁴ víme, že nejméně dvakrát pobýval v Římě, kde pravděpodobně vedl
filosofickou či katechetickou školu.⁵

Justin byl tedy současníkem biskupů Polykarpa ze Smyrny a Papija z Hie-
rapole, v Římě se mohl setkat s Markiónem z Pontu, ale také s Frontonem
z Ciry, učitelem slavného „filosofa na trůně“ Marka Antonia, za jehož
vlády byl Justin umučen. Zažil též proslulého satyrika Lúkiána ze Samosaty,
který v hlavní postavě své satyry *O smrti Peregrinově* zesměšňuje křes-
ťany pro jejich bratrskou lásku a připravenost k mučednictví. Justinovým
současníkem byl rovněž filosof Kelsos, autor první seriózní protikřesťan-
ské polemiky *Pravdivé slovo (Aléthés Logos)*, se kterým o několik desítek
let později ve svém díle *Proti Kelsovi* polemizoval proslulý církevní učí-
tel, teolog Órigenés. Mezi Justinovy žáky patřil mezi jinými Tatiános,
autor evangelijní harmonie *Diatessarón*, řadu podnětů a apologetických
argumentů z jeho děl čerpali Eirénaios z Lyonu a Tertullianus a zprostřed-
kované i další apologeti a křesťanští učitelé.

Justinova díla, která vznikla kolem poloviny 2. století, jsou v první řadě
apologiemi, tedy obhajobami křesťanství a jeho učení, a to jak proti „poha-
nům“, tak proti Židům. Vzhledem k tomu, že Justin průběžně cituje řadu

² V textu článku se přidržuji počestnějšího znění Justinova jména, které dle mého soudu
působí méně rušivě než transkripce Lústinos.

³ O Justinově rodině nevíme nic kromě informace obsažené v úvodních větách jeho *První
apologie*, kde se Justin představuje jako „syn Priskův, vnuk Bacchiův z Flavie Neapoli
v Sýrii palestinské“, srv. Apol. I,1,1, přel. FRANTIŠEK SUŠIL, *Spisy otcův apoštolských a Jus-
tina Mučedníka*, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1874³, 253.

⁴ Český překlad s úvodem Pavel Dudzík, in: PETR KITZLER (ed.), *Příběhy rané křesťanských
mučedníků I. Výbor z nejstarší řecké a latinské martyrologické literatury*, Praha: Vyšehrad,
2009, 77–85.

⁵ O formě, jakou jeho škola měla, se můžeme jen dohadovat, ale vzhledem k jeho pojetí
filosofie (viz níže 91) se nemusí jednat o protimluv.

starozákonních látek, jsou pro nás též cenným svědectvím křesťanské recepcce spisů hebrejské bible, konkrétně jejího řeckého překladu Septuaginty. V Justinových dvou hlavních spisech, které se nám dochovaly – *První apologii* (Apol. I.), adresované římskému císaři Antoninu Piovi, a *Dialogu se Židem Tryfónem* (Dial.), najdeme více než 300 citací z „Písma“. Justin je rovněž jedinečným svědkem upevňování autority křesťanských „spisů“, které později byly uspořádány do novozákonního kánonu.

Výrazy Starý a Nový zákon jako označení pro dvě části křesťanského kánonu jsou pro Justinovu dobu pochopitelně anachronické⁶ – o „knihách staré smlouvy“ poprvé čteme u Melitóna ze Sard (fragm. 3 u Eusebia, Hist. eccl. IV,26,13–14).⁷ Když Justin mluví o „Písmu“ (*grafé*, asi 30x) či – častěji – o „Písmech“ (*grafai*), má na mysli spisy hebrejské bible, a to ve znění Septuaginty, jak několikrát výslovně uvádí ve svém *Dialogu*. Odkazuje přitom na tradici zachycenou v *Listu Aristeově*, podle níž bylo Písmo přeloženo z hebrejštiny do řečtiny na příkaz krále Ptolemaia II. ve 3. století př. Kr. v Alexandrii. Pravidelně tuto tradici uvádí, když srovnává dvě verze textu: ten, který cituje a jenž v jeho očích představuje autentickou verzi Septuaginty, a druhý, který podle něj Židé upravili tak, aby z něj méně čísela mesiášská proroctví.⁸

Z Justinových výroků kromě toho vyplývá, že měl jisté povědomí o rozdílech v kánonu starozákonních spisů – říká totiž, že neargumentuje na základě knih a biblických míst, které Židé neuznávají (srv. Dial. 120,5).⁹ V 71.–73. kapitole *Dialogu se Židem Tryfónem* uvádí dokonce několik míst,

⁶ V Dial. 11,2 Justin hovoří o rozdílu mezi „zákonem již starým“ (*palaios édé nomos*) a „dřívější smlouvou“ (*protera diathéké*), jež byly zamýšleny jen pro Židy, na jedné straně, a „věčným a konečným zákonem“ (*aiónios nomos kai teleutaios*) a „věrnou smlouvou“ (*hé diathéké pisté*) na straně druhé: „Zákon vydaný na hoře Chóreb je již starý a platí jen pro vás, tento však naprosto pro všechny. Stejně jako zákon postavený proti zákonu ukončil platnost předcházejícího, tak i později uzavřená smlouva ukončuje dřívější. Jako věčný a konečný zákon nám byl dán Kristus a věrná smlouva, po níž už nebude zákona, přikázání ani nařízení.“ (V souladu s edičními pravidly časopisu uvádím řecké výrazy v transkripce do češtiny. České překlady jsou mé vlastní, s přihlédnutím ke starému překladu Fr. SUŠILA, *Spisy otců apoštolských a Justina Mučedníka*, viz pozn. 3).

⁷ Srv. OSKAR SKARSAUNE, Justin Martyr and his Bible, in: SARA PARVIS / PAUL FOSTER (eds.), *Justin Martyr and His Worlds*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 53–76, 53.

⁸ Srv. např. Dial. 137,3: „Poté co jsem uvedl Písma, jak vy je máte, uvedu, jak je vykládá Sedmdesát...“ a Dial. 84,3: „Vy se však opovažujete převracet výklad, jež podali vaši předkové u egyptského krále Ptolemaia, i v tom, že tvrdíte, že Písmo nepraví tak, jak oni vyložili...“ (dosl. „že nemáte Písmo, jak oni vyložili“).

⁹ Justin zde říká, že se nechce hašteřit o slovíčka a vyvozovat mesiášská proroctví z pasází, jež Židé neuznávají (v prorockých knihách Jeremjášových, Ezdrášových či Davidových), „nybrž jen z těch, jež jsou vámi ještě i dnes uznávány“.

jež prý byla z Písma vypuštěna.¹⁰ Podle Oskara Skarsauna, autora vynikající monografie o Justinových starozákonních citacích, nazvané přízvučně *Proof from Prophecy*,¹¹ to pravděpodobně odráží charakter pramenů, které měl Justin k dispozici: „Jeho křesťanské prameny někdy citovaly a užívaly materiál, který není citován přímo z Písma, ale pocházel spíše z midrašicky zkrášlených biblických příběhů.“¹² Nemůžeme nicméně vyloučit ani možnost, že Justin měl nějaké informace o revizi Septuaginty, jež v jeho době probíhala – řecký text byl revidován židovskými písaři, aby lépe odpovídal textu hebrejskému (tzv. recenze *kaige*).¹³

„Prorocké spisy“ a vyplnění prorocství

V podstatě synonymně k výrazům Písmo (*grafé*) či „Písma“ (*grafai*) hovoří Justin o „spisech proroků“ (*syngrammata tón profétón*). Mezi proroky ovšem řadí i Mojžíše, Jáкова či Davida, „prorocké spisy“ tedy v jeho pojetí zahrnují i knihy, jež dnes označujeme jako historické či poetické. Nejčastěji a nejobsáhleji cituje Justin z knih Genesis, Izajáš a z Žalmů. Podle frekvence a rozsahu jeho citací můžeme soudit, že kromě těchto tří biblických knih Justin znal historické spisy až po knihu Jozue; z proroků „používá“ kromě Izajáše též Jeremjáše, Ezechiela a Dvanáct proroků, a dále knihu Příslloví a knihu Daniel.

Synonymní užívání výrazů „Písmo“ a „prorocké spisy“ v Justinových dílech napovídá, že bible je pro Justina v první řadě zdrojem prorocství, zejména mesiášských prorocství, která vztahuje na Ježíše Krista.¹⁴ Úvodní kapitoly jeho *Dialogu se Židem Tryfónem* ukazují, že v Justinově případě to mělo osobní rozměr. Prorocké spisy byly podle jeho líčení tím, co jej – muže, který celý život nosil plášť filosofů – přivedlo ke křesťanství jakožto „jediné bezpečné a prospěšné filosofii“ (Dial. 8,1). Když se jednou procházel po mořském břehu (podle Eusebia, Hist. eccl. IV,18,6, to bylo v Efezu),

¹⁰ Např. „(Hospodin kraluje) ze dřeva“ v Žalmu 95, srv. Dial. 73,1: „A z pětadevadesátého Žalmu odstranili ze slov pronesených Davidem tento krátký výrok: ‚ze dřeva.‘ Práví se zde: ‚Říkejte mezi národy: Hospodin kraluje ze dřeva,‘ a oni zanechali jenom: ‚Říkejte mezi národy: ‚Hospodin kraluje.‘“ (srv. Ž 95,10 LXX).

¹¹ OSKAR SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof Text Tradition Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Supplements to Novum Testamentum 56), Leiden: Brill, 1987.

¹² Srv. SKARSAUNE, Justin Martyr and his Bible, 63: „... his Christian sources could sometimes quote and use scriptural material that was not directly quoted from Scripture, but rather came from Midrashic embellishment of the scriptural stories.“

¹³ Tamtéž, 58.

¹⁴ Dial. 32,2: „Nyní však ve všech svých promluvách předkládám doklady z Písem/písem, jež jsou u vás považována za svatá a prorocká...“

kde hledal klid a ústraní, potkal prý jakéhosi ctihodného starce (*palaios tis presbytés*), který s ním zavedl sókratovský rozhovor o Bohu, povaze duše a její nesmrtelnosti (Dial. 3). Nakonec se společně doberou toho, že „filosofové o těchto věcech nic nevědí ani nemůžou vyložit, co je duše“ (Dial. 5,1), a Justin se starce táže, koho má tedy člověk mít za učitele. Tu mu stařec poví o spisech proroků, „kteří jediní pravdu věděli a lidem hlásali, nikoho se neobávali a neštítili, ani nebyli poháněni ctižádostí, nýbrž říkali jen to, co slyšeli a viděli naplnění duchem“ (Dial. 7,1). Proroci prý „nepřipojovali ke svým řečem důkazy, ale všechno, co se dalo a děje, nutí jejich výrokům přisvědčovat“ (Dial. 7,2). A Justinovi rázem „vzňal se v duši oheň a pojala jej láska k nim a také k těm mužům, kteří jsou přáteli Krista“ (Dial. 8,1).

Vyprávění v úvodních kapitolách *Dialogu s Tryfónem*, kde Justin líčí svou pouť filosofickými školami a svou konverzi, je jistě do určité míry stylizované: postava ctihodného presbytera jako by v sobě spojovala rysy Platónova učitele, slavného athénskému filosofa Sókrata, a apoštola Jana, který bývá spojován právě s Efezem. Justin zde rozvíjí oblíbený apologetický argument, že řecká filosofie byla inspirována proroky a že jen vyměnil platónskou filosofii za filosofii starší, původní a nejlepší. Věta uzavírající jeho vyprávění napovídá, že i on sám, stejně jako proroci, pocítil jakousi „inspiraci“, kterou lze srovnat se sestoupením Ducha svatého na apoštoly (Dial. 8,1, srv. Sk 2,1–4.). Jádrem jeho líčení ale nemáme důvod zpochybňovat: Justina přivedla ke křesťanství prorocká tradice, se kterou dříve nebyl obeznámen.

Zastavme se nyní u věty „všechno, co se dalo a děje, nutí jejich výrokům přisvědčovat“. Tu totiž můžeme považovat za klíč k Justinově hermeneutice Písma. Justinova exegetická metoda, lze-li v souvislosti s Justinem o metodě mluvit, spočívá v tom, že se snaží ukázat vztah mezi konkrétními větami prococtví a jejich uskutečněním v životě a působení Ježíšově, v jeho utrpení a v tom, co se později dalo ve jménu Ukřižovaného, takže to všichni mohli vidět.¹⁵

Můžeme zde zachytit tři důležité momenty:

- prorocké spisy, inspirované prorockým duchem, přinášejí prococtví o událostech, které jsou připsány Mesiáši;
- události, jež se odehrály „zjevně“, přede všemi, jsou podle Justina naplněním prococtví a důkazem, že Ježíš je Mesiáš;

¹⁵ V Dial. 53,2–3 Justin říká: „A protože o té věci bylo výslovně prorokováno, že se má udát skrze Mesiáše, když se skrze něho přede všemi dála, jasně ukázala, že on je Kristem. A ačkoliv se všechny ty věci staly a dokazují se z Písem, vy jste stále zatvrzeli.“

- svědectví o naplnění prorokovaných událostí se k nám dostala díky „mužům, kteří jsou přáteli Krista“ a jejich vzpomínkám na dobu, která byla svědkem toho, jak se proroctví vyplňují.

Jinými slovy, pro Justina je zásadní spojovat starozákonní výroky s novozákonními událostmi podle schématu zaslíbení – naplnění. Je otázka, nakolik je v tomto ohledu závislý na svých předchůdcích, na dřívější exegetické tradici, která kromě souboru vhodných výroků a starozákonních *loci* obsahovala i tyto hermeneutické klíče, či zda jen důsledně rozvíjí novozákonní exegezi, zejména Ježíšovo/matoušovské: „To se stalo, aby se splnilo (slovo)...“¹⁶ V justinovském bádání se dlouze diskutovalo o tom, zda byl Justin ve své práci s Písmem ovlivněn Filónem Alexandrijským či spíše soudobými židovskými midraši,¹⁷ nebo svými předchůdci, apologety Aristeidem či Aristónem z Pelly, jehož *Dialog mezi Iásónem a Papiskem o Kristu*, z něž snad mohl Justin čerpat,¹⁸ se bohužel nedochoval.

Výklad Žalmu 22 a „vzpomínky apoštolů“

Výjimečným příkladem Justinovy exegeze je výklad Žalmu 22,1–24 (21 LXX), kterému Justin věnuje deset kapitol *Dialogu se Židem Tryfó-*

¹⁶ Srv. např. Mt 1,22: „To všechno se stalo, aby se splnilo, co řekl Hospodin ústy proroka...“; Mt 21,4: „To se stalo, aby se splnilo, co je řečeno ústy proroka...“; dále srv. J 12,16: „Jeho učedníci tomu v té chvíli nerozuměli, ale když byl Ježíš oslaven, tu se rozpomenuli, že to o něm bylo psáno a že se tak stalo“; J 19,36: „Neboť se to stalo, aby se naplnilo Písmo: „Ani kost mu nebude zlomena“; Ř 16,25n: „Sláva tomu, který má moc upevnit vás ve víře podle mého evangelia a podle zvěsti Ježíše Krista: v ní je odhaleno tajemství, které od věčných časů nebylo vysloveno, nyní je však zjeveno prorockými Písmy a z příkazu věčného Boha stalo se známým mezi všemi národy, aby je poslušně přijali vírou.“; Sk 3,18: „Bůh však tímto způsobem vyplnil, co předem ohlásil ústy všech proroků, že jeho Mesiáš bude trpět.“; Sk 13,32n: „My vám přinášíme radostnou zprávu, že slib, daný našim praotcům, splnil Bůh nám, jejich dětem, a vzkřísil Ježíše; vždyť je o něm psáno v druhém Žalmu: „Ty jsi můj Syn, já jsem tě dnes zplodil.“

¹⁷ Justinovu teologii a kosmologii a otázkou, nakolik byl Justin ovlivněn díly Filóna Alexandrijského, se zabýval ve svém dnes již klasickém díle ERWIN GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, Jena: Frommannsche Buchhandlung 1923; Amsterdam: Philo 1968². Podle SHOTWELLA, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London: S.P.C.K. 1965, byl Justin obeznán s mnoha tématy helénistické filosofie nikoli přímo, ale prostřednictvím židovských učitelů, vliv Filónův ale zůstává sporný.

¹⁸ Teze Piera NAUTINA, *Histoire des dogmes et des sacrements chrétiens*, in: *École pratique des hautes études, Annuaire 1967–1968*, 162–167, cit. dle SKARSAUNA, *The Proof from Prophecy*, 5, pozn. 13. *Dialog Iásóna s Papiskem* byl známý i Kelsovi (Orig. c. Cels. 4,52), který ho odsuzuje za absurdnosti, a též Órigenovi a Jeronýmovi. Doklady vyplnění starozákonních proroctví, jak je podává židokřesťan Iásón, jsou korunovány úspěchem: alexandrijský Žid Papiscus se nechává pokřtít.

nem (Dial. 97–106) a který patří mezi několik málo textů, k nimž připojuje obsáhlejší vlastní komentáře.¹⁹ V 98. kapitole cituje celý text první části žalmu (v. 2–24) a v následujících kapitolách znovu uvádí jednotlivé verše, které vztahuje k událostem pašijí a dalším okamžikům Ježíšova života a veřejného působení. Jako korelát k jednotlivým veršům žalmu a zdroj informací o Ježíšově životě a utrpení zde přitom třináctkrát odkazuje na „vzpomínky apoštolů“ (*apomnémoneumata tón apostolón*).

Tento výraz je nejspíše Justinovým vlastním „vynálezem“ a najdeme je i v obou jeho hlavních dílech, i když každé z nich bylo nejspíše psáno pro jiné publikum – *První apologie* je formálně stylizovaná jako oficiální „petice“ (*libellus*) adresovaná římskému císaři, senátu a lidu římskému, *Dialog se Židem Tryfónem* jako polemika se soudobým judaismem či spíše židokřesťanstvím.²⁰ Vzhledem k Justinovu filosofickému „backgroundu“ lze soudit, že výraz *apomnémoneumata* neboli „vzpomínky/paměti“ zvolil záměrně a odkazuje jím na známé dílo Sókratova žáka Xenofóna *Vzpomínky na Sókrata* (*Apomnémoneumata Sókratús*), s tím rozdílem, že místo genitivu subjektivního je tu užit *genetivus auctoris*: důraz není položen na to, že se jedná o vzpomínky na Ježíše, ale na to, že byly sestaveny apoštoly. Minimálně z citace Xenofónových *Vzpomínek na Sókrata* ve *Druhé apologii* (Mem. 2,1,21–33, srv. Apol. II,11,3–5)²¹ víme, že Justin dílo tohoto Sókratova žáka znal. Díky tomu můžeme Justina zařadit do literárního kontextu druhé sofistiky, intelektuálního proudu, který usiloval o oživení všeho řeckého a návrat k attičtině a jenž holdoval autorům, kteří reprezentovali klasický attický styl. Mezi ně patřil kromě filosofa Platóna a řečníka Démosthena právě historik Xenofón.²² Dalším argumentem pro úmyslné užití tohoto výrazu je Justinův vztah k osobě Sókrata. Představuje pro něj vzorového křesťana dávno před Kristovým příchodem, prototyp křesťanského mučedníka, který zemřel kvůli obvinění z atheismu a z toho, že prý zavádí nová božstva (Apol. I,5, srv. Platón, Apol. Socratis 24b).²³ Použitím tohoto výrazu Justin každopádně řadí „vzpomínky apoštolů (na Ježíše), jež

¹⁹ SKARSAUNE, Justin Martyr and his Bible, 61.

²⁰ Skutečný adresát obou děl je stále předmětem odborné diskuse; např. CHARLES H. COSGROVE, Justin Martyr and the Emerging Christian Canon: Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho, *Vigiliae Christianae* 36/3 (1982), 209–232, 221, považuje *Dialog se Židem Tryfónem* za „vnitrocírkevní monolog“.

²¹ Je zde citován známý úvod Xenofónova díla a „kondenzované shrnutí ‚Hérakleovy volby‘ z téže knihy“, srv. LESLIE W. BARNARD, *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966, 58.

²² Srv. TIMOTHY HORNER, *Listening to Trypho: Justin Martyr's Dialogue with Trypho Reconsidered* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 28), Leuven: Peeters, 2001, 78.

²³ Srv. OSKAR SKARSAUNE, Judaism and Hellenism in Justin Martyr, elucidated from his Portrait of Socrates, in: HERMANN LICHTENBURG (ed.), *Geschichte – Tradition – Refle-*

se nazývají evangelia“ (Apol. I,66,3) do významné literární tradice vzpomínek žáků na jejich filosofické učitele,²⁴ a odpovídá rovněž jeho pojetí křesťanství jako „jediné a bezpečné filosofie“, jak jsme se o něm zmínili výše.²⁵

Na druhé straně se objevily návrhy spojovat výraz „vzpomínky apoštolů“ se známými větami Papias z Hierapole, obsaženými v jeho díle *Výklad slov Páně*, jehož zlomky se dochovaly v Eusebiových *Církevních dějinách* (Hist. eccl. III,40). Nemáme žádné doklady o tom, že by Justin byl obeznámen s Papiiovým dílem, ale souvislost mezi výrazem *apomnémoneumata* u Justina a Papiiovou zmínkou o tom, že Marek zapsal vše, co si pamatoval (*apomnémoneusen*) z Petrova kázání, ukazují tímto směrem.²⁶ Justin se Papiiovi nejvíce blíží větou: „Tak učili ti, kdo si zapamatovali všechny věci o našem Spasiteli Ježíši Kristu...“ z Apol. I,33,5²⁷ a odkazem na „následovníky apoštolů“ v Dial. 103,8.²⁸

Je tu však jeden podstatný rozdíl. Zatímco Papias klade důraz na ústní předávání Ježíšova učení,²⁹ v Justinových narážkách na „vzpomínky apoštolů“ tomu protičeří důraz kladený na tradici psanou: z patnácti výskytů se desetkrát odkazuje na to, že tyto „vzpomínky“ existují v psané podobě.³⁰

xion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, sv. III: *Frühes Christentum*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 585–611, 589.

²⁴ Další příklady viz NIELS HYLDAHL, Hegesipps Hypomnemata, *Studia theologica (cura ordinum theologorum scandinavicorum edita)* 14 (1960), 78; KATHARINA GRESCHAT, Justins „Denkwürdigkeiten der Apostel“ und das Petrus-evangelium, in: THOMAS J. KRAUS / TOBIAS NIKLAS (eds.), *Das Evangelium nach Petrus. Texte, Kontexte, Intertexte*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2007, 197–214, 201, připomíná „Platónova *apomnémoneumata*“, jejichž autory jsou jeho žáci Erastos a Asklépiadés.

²⁵ „Filosofické“ jsou ostatně rovněž žánry jeho dvou dochovaných děl: název *Apologie* je mimo jiné narážkou na Platónovu *Obranu Sókratovu (Apologia Sókratús)* a dialog byl zase preferovaným Sókratovým diskurzem.

²⁶ RICHARD HEARD, The APOMNEMONEYMATA in Papias, Justin, and Irenaeus, *New Testament Studies* 1 (1954/55), 122–129, 122–123: „Papias works include a statement, made either by himself or the Elder, that Mark, who followed (*parakolúthésen*) Peter, wrote some things as he remembered them (*apemnémoneusen*). Papias also states that he himself used to ask about the words of the Elders, from those who followed them (*parékolúthékós tis*). These Elders are apparently identified with the disciples of the Lord, including Peter, Matthew, and John.“

²⁷ Srv. tamtéž, 122.

²⁸ „Neboť ve vzpomínkách, o nichž tvrdím, že byly sestaveny jeho apoštoly a jejich následovníky, se píše / je psáno...“

²⁹ Srv. EUSEBIUS, Hist. eccl. III,39,4: „Nevěřil jsem, že mi věci zapsané v těchto knihách pomohou více než živý hlas živých lidí.“ (česky *Církevní dějiny (Ecclesiastica historia)* (Teol. studie), Praha: Česká katolická charita, 1988, překlad Jan Novák, upravila R. F.).

³⁰ Sedmkrát je použito výrazu „píše se / je psáno“ (*gegraptai*), z toho čtyřikrát v podobě „píše se / je psáno ve vzpomínkách (jeho) apoštolů“ (*en tois apomnémoneumasi tón apostolón [autiú] gegryptai*, srv. Dial. 101,3; 103,6; 104,1; 106,4), dvakrát v podobě „je psáno

Řečeno s Grahamem Stantonem, „Justin je velmi knižní“ a v jeho díle se nenacházejí téměř žádné odkazy na ústní tradici.³¹ I výrazem „evangelium/evangelia“, který užívá jen zřídka (dva výskyty v *Dialogu se Židem Tryfónem* v singuláru, jeden v *První apologii* v plurálu), odkazuje Justin na psaný dokument, a rovněž Ježíšovy výroky v některých případech uvádí jako „zaznamenané“ či „zapsané“:

1. Justinův protějšek Tryfón v 10. kapitole *Dialogu* říká: „I ta vaše přikázání nacházející se v tom tak zvaném evangeliu jsou tak velká a obdivuhodná, že si lze domýšlet, že je nikdo nemůže zachovávat; vynasnažil jsem se je totiž přečíst“ (Dial. 10,2).³²
2. Citace Mt 11,27 v Dial. 100,1 je uvozena slovy „v evangeliu je psáno, že řekl“ (*kai en tó euangelió dé gegraptai eipón*).
3. Výraz „je psáno“ (*gegraptai*) je v Dial. 49,5 užit v souvislosti s Ježíšovým výrokiem z Mt 17,11.
4. Evangelijní narativ o Ježíšově křtu v Dial. 88,3 je zakončen slovy: „jak napsali apoštolové tohoto našeho Krista“ (*egrapsan hoi apostoloi autú tútú tú Christú hémón*).

Co je obsahem „vzpomínek apoštolů“

Pojďme se nyní podívat, co je obsahem „vzpomínek apoštolů“. Jak už jsem uvedla výše, výraz se u Justina objevuje patnáctkrát, z toho dvakrát v *Apologii* a třináctkrát v *Dialogu s Tryfónem* ve výkladu Žalmu 21 (LXX) v Dial. 97–106.

Ze dvou výskytů v *Apologii* můžeme vyčíst:

1. že vzpomínky (*apomnémoneumata*) pocházejí od apoštolů, nazývají se evangelia (pokud se nejedná o pozdější glosu, bylo by to nejrannější

ve vzpomínkách“ (*en tois apomnémoneumasi gegraptai*, srv. Dial. 105,6; 107,1) a jedenkrát ve formě „je psáno / píše se ve vzpomínkách, o nichž tvrdím, že byly sestaveny jeho apoštolý a jejich následovníky“ (*en tois apomnémoneumasi, ha fémí hypo tón apostolón kai tón ekeinois parakolúthésantón syntetachthai, gegraptai*, srv. Dial. 103,8); jedenkrát „máte psáno ve vzpomínkách jeho apoštolů“ (*gegramenon en tois apomnémoneumasi tón apostolón autú echontes*, srv. Dial. 100,4); jedenkrát „i to je psáno v (jeho?) vzpomínkách“ (*gegraptai en tois apomnémoneumasi tón apostolón autú gegenémenon kai túto...*, srv. Dial. 106,3) a jednou „se vzpomínky apoštolů nebo spisy proroků čtou, dokud to lze“ (*ta apomnémoneumata tón apostolón é ta syngrammata tón profētón anaginósketai, mechris enchórei*, srv. Apol. 1,67,3).

³¹ GRAHAM N. STANTON, *Jesus and Gospel*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2004, 104.

³² *Hymón de kai ta en tó legomenó euangelió parangelmata thaumasta hýtós kai megalá epístamai einai, hós hypolambanein médena dynasthai fylaxai auta; emoi gar emelésen entychein autois.*

užití plurálu evangelia v křesťanské literatuře) a obsahují tradici slov ustanovení Večeře Páně, kterou Ježíš předal apoštolům (Apol. I,66,3, srv. L 22,19–20; 1K 11,23–25; Mt 26,26–28);

2. že se vzpomínky apoštolů nebo spisy proroků čtou během nedělního shromáždění (Apol. I,67,3).

Ze zmínek v *Dialogu* můžeme vyčíst:

1. že se v nich píše, že Ježíš Kristus je Synem Božím – v souvislosti s Petrovým vyznáním v Mt 16,16 a s jeho přejmenováním (Dial. 100,4, srv. Mt 16,16–18; L 6,14; Dial. 106,3);
2. o urážkách kolemjdoucích na adresu ukřižovaného Ježíše (Dial. 101,3, srv. Mt 27,39n; L 23,35.37; Mk 15,29–32);
3. že se Ježíš před Pilátem odmlčel a nechtěl nikomu odpovídat, aby vydal plody i onen Izajášův výrok: „Hospodin dává mně jazyk, abych poznal, kdy mám řeč pronést.“ (Dial. 102,5, srv. Iz 50,4 LXX; Mt 27,13n; Mk 15,4n; L 23,9);
4. že je ve vzpomínkách apoštolů zaznamenáno, jak Ježíše po křtu v Jordánu, poté co nad ním zazněl hlas: „Syn můj jsi ty, dnes zplodil jsem tebe“ (Ž 2,7, srv. L 3,22 cod. Bezae [D]), pokoušel ďábel, až mu řekl: „Klaň se mi“, a že mu Kristus odpověděl: „Jdi z cesty, satane! Hospodinu, Bohu svému, se budeš klanět a jeho jediného uctívat“ (Dial. 103,6, srv. Mt 4,9n; L 4,7n);
5. že se z Ježíše, když se modlil, lily krůpěje potu a že pravil: „Je-li to možné, ať mne mine tento kalich.“ (Dial. 103,8, srv. Mt 26,39; L 22,42.44; Mk 14,35n);
6. k jaké smrti byl Ježíš odsouzen „sborem zlostníků“ (Dial. 104,1, srv. Mt 26,57.59; 27,23; Mk 14,53.64; 15,13.15);
7. že „jednorozenec je Otcem veškerenstva, vlastně z něho zrozený Logos a moc, jenž se později stal člověkem narozením z panny, jak jsme se dozvěděli z paměti jeho apoštolů“ (Dial. 105,1, srv. J 1,14.18; Mt 1,23; L 1,26n.31);
8. slova, která Ježíš řekl umíraje na kříži: „Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha“ (Dial. 105,5, srv. Ž 31,5; L 23,46);
9. jak napomínal své učedníky, aby překonávali život farizeů, jinak nemohou být spaseni: „Nebude-li vaše spravedlnost o mnoho přesahovat spravedlnost zákoníků a farizeů, nevejdete do království nebeského“ (Dial. 105,6, srv. Mt 5,20);
10. že stál mezi apoštoly, svými bratry, kteří se po jeho vzkříšení káli za to, že od něj při ukřižování odpadli, když je přesvědčil o tom, co jim říkal již dříve, že musel vytrpět ty věci, jelikož byly předpovězeny

proroky – a obcoval s nimi a chválil Boha, jak se vypravuje i v pamětech apoštolů (Dial. 106,1, srv. Ž 22,23n; L 24,25–27.36);

11. že jednoho z apoštolů přejmenoval na Petra a syny Zebedeovy nazval *Boanerges*, tj. „synové hromu“. Zde se mimořádně vyskytuje místo výrazu „vzpomínky apoštolů“ spojení „jeho vzpomínky“ (*apomnēmoneumata autú*), které může být vzhledem ke kontextu vyloženo jako „vzpomínky Petrovy“,³³ což by mohl být odkaz na Markovo evangelium, v němž jediném se objevuje zmínka o „synech hromu“ (Dial. 106,3, srv. Mk 3,16n).
12. že při Ježíšově narození na nebi vzešla hvězda, kterou považovali „mágové z Arábie“ za znamení a přišli a klaněli se mu (Dial. 106,4, srv. Mt 2,1.9–11);
13. že se Židé hádali s Ježíšem a řekli mu: „Ukaž nám znamení“, a on jim odpověděl: „Pokolení zlé a zpronevěřilé si hledá znamení; ale znamení jim nebude dáno, leč znamení proroka Jonáše.“ Jelikož to tajemně řekl, mohli si posluchači domyslet, že třetího dne po svém ukřižování vstane z mrtvých. (Dial. 107,1, srv. Mt 12,38n; 16,1.4; L 11,16.29).

Z tohoto přehledu vidíme, že látka „vzpomínek apoštolů“ se do velké míry skutečně kryje s evangeliem, jak už napovídala glosa v Apol. I,66,3.³⁴ Justin z nich nejčastěji cituje podle znění Matoušova evangelia, nežřídká harmonizovaného s Lukášovým zněním, podíl textu Markova evangelia je menší. Zastoupení Jana ve vzpomínkách apoštolů bylo dlouho badateli zvažováno, Justinova díla ale obsahují četné narážky na Janovo evangelium a velmi pravděpodobně znal jeho učení o Logu, tak se můžeme domnívat, že i Janovo evangelium patřilo mezi *apomnēmoneumata*.³⁵

Oskar Skarsaune poznamenal, že na rozdíl od *První apologie* musel Justin v této části *Dialogu s Tryfónem* pracovat přímo s textem kanonických evangelií, neboť většina veršů Žalmu 21 (LXX) nikdy nebyla součástí souboru tradičních testimonií prorockých textů a Justin musel příslušné doklady o naplnění proroctví dohledat přímo v textu evangelií. O povaze Justinových pramenů se vedla již ve 2. polovině 19. století intenzivní diskuse, upozorňující na rozdíly mezi Justinovým textem a evangeliem, jak je

³³ CLAUS-JÜRGEN THORNTON, Justin und das Markus-Evangelium, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 84 (1993), 93–110, 96.

³⁴ Pokud by *apomnēmoneumata* nebyla rovnou totožná s evangeliem, mohli bychom v nich podle LUISE ABRAMOWSKI, Die Erinnerungen der Apostel bei Justin, in: PETER STUHL-MACHER (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen: Mohr, 1983, 341–353, 353, spatřovat „die Buchform einer Evangelienharmonie“. Srv. též Justinova žáka Tatiána a jeho evangelijní harmonii *Diatessarón*.

³⁵ SKARSAUNE, Justin Martyr and his Bible, 67–68.

dnes známe. Někteří badatelé zastávali názor, že odchylky jsou dány tím, že Justin cituje zpaměti,³⁶ jiní že užíval i jiná, nekanonická evangelia,³⁷ post-synoptickou evangelijní harmonii³⁸ či parasynoptické prameny.³⁹ Dnes už stěží zjistíme, jaké texty a v jaké podobě měl Justin k dispozici, evangelijní harmonie *Diatessarón* pocházející z pera jeho žáka Tatiána nicméně napovídá, že harmonizující tendence v jeho dílech můžeme očekávat, a není vyloučeno, že sám Justin autorem nějaké evangelijní harmonie byl.

Nakonec je nutné dodat, že ne všechny tradice o Ježíšovi, ani ty, které uvádí ve výkladu Žalmu 21 (LXX), referuje Justin jako *apomnémoneumata*. Kromě šesti logií, která dle vlastních slov cituje ze „vzpomínek apoštolů“, jsou tu dvě další (Dial. 100,1 a 101,2)⁴⁰ a šest dalších narativů. Na druhou stranu když Justin uvádí detaily z Ježíšova života, které se nenacházejí v kanonických evangeliích,⁴¹ nikdy se neodvolává na autoritu „vzpomínek“.

³⁶ KARL SEMISCH, *Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus*, Hamburg: F. und A. Perthes, 1848. K Semischově stanovisku se přiklonil THEODOR ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, sv. I, část II, Erlangen: A. Deichert 1888.

³⁷ Podle KARLA AUGUSTA CREDNERA, *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften*, Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1832, byl Justin závislý na nekanonickém díle, jež Credner identifikuje s Petrovým evangeliem. Tuto tezi dále rozvinul ADOLF HILGENFELD, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der Clementischen Homilien und Marcion's*, Halle: C. A. Schwetschke und Sohn, 1850.

³⁸ WILLIAM SANDAY, *The Gospels in the Second Century*, London: Macmillan, 1876, na základě analýzy všech evangelijních citací u autorů 2. století dospěl k existenci evangelijní harmonie, zkomponované z kanonických evangelií, kterou užívala řada církevních autorů, zvláště Justin a autor Pseudo-Klémentových Homilií. K této tezi se přiklonil MORITZ VON ENGELHARDT, *Das Christentum Justins des Märtyrers*, Erlangen: A. Deichert, 1878, a v téměř o století později HELMUT KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* (TU 65), Berlin: Akademie-Verlag, 1957, a jeho žák ARTHUR J. BELLINZONI, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (Suppl. to NT), Leiden: E. J. Brill, 1967.

³⁹ Tak MARIE-ÉMILE E. BOISMARD, *Une tradition para-synoptique attestée par les pères anciens*, in: JEAN-MARIE SEVRIN (ed.), *The New Testament in Early Christianity / La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*, Leuven: Leuven University Press, 1989, který se snaží dokázat, že v citacích církevních otců se nachází starší forma citací než v Matušově evangeliu. Tezi o mimokanonickém dokumentu zastával již WILHELM BOUSSET, *Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik*, Göttingen 1891, který provedl rozsáhlou komparaci citací v Pseudo-Klémentových Homiliích, Apoštolských konstitucích a Didaché, u Klémenta Alexandrijského, Origena, Eusebia a též Epifania ze Salamíny.

⁴⁰ Dial. 100,1 srv. výše 95; Dial. 101,2: „Když mu kdosi řekl: ‚Mistře dobrý,‘ odpověděl: ‚Proč mi říkáš dobrý? Jediný je dobrý, můj nebeský Otec.‘“ Srv. Mt 19,16–17; Mk 10,17–18; L 18,18–19.

⁴¹ Např. že Ježíš se narodil v jeskyni nedaleko Betléma (Dial. 78,5), že „mágové“ přišli z Arábie (Dial. 78,1.2.5.7), že v Jordánu poté, co Ježíš sestoupil do vody ke křtu, vzplál oheň (Dial. 88,3). Kompletní přehled viz BARNARD, *Justin Martyr*, 64–65. Možné odkazy na

Status „vzpomínek apoštolů“ a otázka autority

Není pochyb o tom, že výroky Ježíšovy mají v Justinových dílech stejný status jako slova proroků. Mají je i „vzpomínky apoštolů“, jež tyto výroky zachycují? Malou náповědou nám může být, že Kristovi přátelé, tedy apoštolové, jsou postaveni naroveň prorokům už v Justinově popisu jeho konverze a vzpomínky apoštolů (*apomnémoneumata tón apostolón*) byly spolu či střídavě s prorockými spisy (*syngrammata tón profétón*) čteny při nedělním setkávání křesťanů.

Ačkoliv Justin nikde nenaráží na inspiraci autorů „vzpomínek apoštolů“, autorita Ježíšových následovníků je v jeho očích doložena již z Písma, neboť i oni jsou součástí mesiášských proroctví.⁴² Justin má na mysli právě apoštoly, když cituje Iz 2,3 („Ze Sijónu vyjde zákon, slovo Hospodinovo z Jeruzaléma“),⁴³ a podobně vykládá i Žalm 110: „Výrok: ‚Berlu moci tvé vyšle tobě z Jeruzaléma‘ je předpovědí mocného slova, které jeho apoštolé všude hlásali, když vyšli z Jeruzaléma...“ (srv. Apol. I,39,3).⁴⁴

U Justina se tedy prolíná, doplňuje a potvrzuje několik typů autority: autorita starozákonních proroctví, autorita Ježíšových slov a autorita „vzpomínek apoštolů“ neboli evangelií jako tradice písemně zaznamenané apoštoly. Písmo neboli prorocké slovo má váhu, protože je inspirované prorockým duchem (který je v *První apologii* identifikován s Logem). Ježíš má autoritu jako ten, o němž Písmo prorockým způsobem hovoří. Záznamy vzpomínek na Ježíše mají zvláštní autoritu díky tomu, že byly sepsány jeho nejbližšími žáky, apoštoly a jejich následovníky, kteří v něm díky prorockému slovu Písma rozpoznali Mesiáše: „Uvěřili jsme učení těch, kteří si zapamatovali všechny věci o našem Spasiteli Ježíši Kristu, protože prorocký Duch skrze Izajáše předpověděl, že se tyto události stanou“ (Apol. I,33,5). Samotný příchod a působení apoštolů jsou kromě toho dosvědčeny doklady z Písma, jak jsme viděli výše.

Nicméně přece jen tu je významný rozdíl v traktování: zatímco u „vzpomínek apoštolů“ i ve zmínkách o evangeliu je kladen důraz na jejich psanou podobu, „Písmo“ u Justina *mluví* (*legei* či *fésin*), je to živý hlas: „Uvěřili

Petrovo evangelium vyjmenovala GRESCHAT ve svém článku Justins „Denkwürdigkeiten der Apostel“, 207–212.

⁴² CHARLES E. HILL, Justin and the New Testament Writings, *Studia patristica* 30 (1997), 46.

⁴³ Srv. Apol. I,39: „Nebot' z Jeruzaléma vyšlo do světa dvanáct mužů, byli nevzděláni a neučení v řeči, ale skrze moc Boží ohlašovali celému lidstvu, že byli Kristem vysláni učít všechny Slovu Božímu.“ Srv. také Dial. 109–110.

⁴⁴ Srv. Dial. 42,1.2; 109,1. Další příklady viz HILL, Justin and the New Testament Writings, 47.

jsme Božím hlasu, který k nám opět mluví skrze apoštoly Kristovy a byl nám zvěstován skrze proroky, a odřekli jsme se všech světských věcí až do smrti“ (srv. Dial. 119,6).

Písmo (tj. hebrejská bible ve znění Septuaginty) má tedy svůj nezpochybnitelný status jako *živý hlas* prorockého ducha, který přináší proroctví o Kristu. Tradice Ježíšových skutků a slov byly apoštoly pečlivě zachyceny v jejich *psaných* vzpomínkách. Předávat a zapisovat své vzpomínky na Ježíše – na to, co říkal a co dělal –, je podle Justina jedním z úkolů apoštola. Druhým pak je ukazovat, jak byl celý Ježíšův příběh předpovězen v proroctvích Písma,⁴⁵ jež jsou inspirována prorockým duchem.

Proroctví o Kristu byla totiž nesrozumitelná až do doby, než Kristus sám po svém zmrtvýchvstání přesvědčil apoštoly, že „ty věci byly předpovězeny v Písmech“⁴⁶ – do té doby byl smysl Písma zastřehý.⁴⁷ Až vzkříšený Ježíš naučil své apoštoly číst proroctví, v nichž bylo předpovězeno všechno o věcech, které se stanou (Apol. I,50,12).

V této věci je Justin, zdá se, silně ovlivněn Pavlem,⁴⁸ který v 2K 3,14 mluví o „zahaleném čtení Písma u Židů“: „Až do dnešního dne zůstává onen závoj při čtení staré smlouvy a zůstává skryto, že je zrušen v Kristu. A tak až podnes, když se čte Mojžíš, leží na jejich srdci závoj.“ Je příznačné, že Pavel, ač jeho jméno nikde neuvádí, zajímá Justina především jako interpret starozákonních proroctví.⁴⁹ Ze srovnání starozákonních citací víme, že Justin čerpal hojně z listů Římanům a Galatským, v nichž Pavel podává interpretaci textů z Písma.⁵⁰ Tento způsob recepce se ale projevuje i u jiných novozákonních autorů – zásadní jsou pro Justina ti, kteří nashromáždili největší množství podobných testimoníí. Z evangelistů tomuto kritériu nejlépe vyhovuje Matouš díky svým explicitním odkazům na proroctví a jejich naplnění v Ježíšově životě, působení, smrti i zmrtvýchvstání.⁵¹

Rozumět proroctvím ale není dáno každému, je to Boží dar: „... tyto věci nemohou vnímat ani chápat všichni, jenom ten, komu je umožní pocho-

⁴⁵ SKARSAUNE, Justin Martyr and his Bible, 68.

⁴⁶ Srv. L 24,25–27.32.45.

⁴⁷ Srv. Dial. 76,6: „Ačkoli bylo proroky o Kristu tajemně zvěstováno, že bude trpět a potom všem vládnout, nikdo tomu nemohl porozumět, dokud on sám nepřesvědčil apoštoly, že ty věci byly patrně předpovězeny v Písmech.“

⁴⁸ BRUCE CHILTON, Justin and Israelite Prophecy, in: SARA PARVIS / PAUL FOSTER (eds.), *Justin Martyr and His Worlds*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 77–88, 82.

⁴⁹ Může být důvodem, proč Justin necituje ani neodkazuje na Pavla, že z něj vycházel Markián, nebo jej Justin opomíjí proto, že není zdrojem tradic o Ježíšovi? Srv. COSGROVE, Justin Martyr and the Emerging Christian Canon, 225.

⁵⁰ Přímo od Pavla si Justin nejspíše vypůjčil velké množství starozákonních citací, srv. SKARSAUNE, Justin Martyr and his Bible, 71–74, pozn. 91 s odkazy na další literaturu a pozn. 92.

⁵¹ Srv. tamtéž, 70.

pit Bůh a jeho Kristus“.⁵² V Justinově pojetí se nejedná o nějakou „moc“ (*dynamis*), nýbrž toliko „milost, jež mu byla Bohem udělena k porozumění jeho Písmům“ (Dial. 58,1). Účastnit se této milosti zadarmo a hojně vyzývá všechny lidi.

Písmo bylo tedy pro Justina souborem svědectví, na němž díky zvláštní milosti může ukazovat, že Ježíš je pravý Mesiáš. Sám sebe vnímá jako pokračovatele apoštolské tradice, exegetu a křesťanského učitele, který navazuje na apoštolský výklad Písma.⁵³

V Justinovi tak získalo křesťanství vzdělaného obhájce, který dokázal dovedně pracovat se starozákonními texty a uhájit hebrejskou bibli proti markionitským tendencím. Tím, že Ježíše představil jako filosofického učitele, reinterpretoval a otevřel pro křesťanství řeckou filosofickou tradici. Výrazem „vzpomínky apoštolů“ pak evangeliím otevřel dveře do klasické literatury,⁵⁴ a navíc jim dal nový status toho co „je psáno“ (*gegraptai*): status Písma.

⁵² Srv. závěrečnou větu Dial. 7,3, srv. Dial. 100,2; Apol. I,50,12.

⁵³ Srv. SKARSAUNE, Justin Martyr and his Bible, 69.

⁵⁴ Srv. MARTIN DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1959³, 36–37: „Hier ist apologetische Tendenz wirksam, die das Christentum in die Bildungssphäre erhebt: durch die Etikettierung ‚Memoiren‘ werden die Evangelienbücher der grossen Literatur eingereiht.“ Cit. dle HYLDAHLA, Hegesipps Hypomnemata, 82.