



Petr  
Pokorný

Ulrich  
Heckel

# Úvod do Nového zákona

*Přehled  
literatury  
a teologie*

VYŠEHŘAD

# Úvod do Nového zákona

## Přehled literatury a teologie

Vyšlo také v tištěné verzi

Objednat můžete na  
[www.ivysehrad.cz](http://www.ivysehrad.cz)  
[www.albatrosmedia.cz](http://www.albatrosmedia.cz)



**Petr Pokorný**  
**Úvod do Nového zákona – e-kniha**  
Copyright © Albatros Media a. s., 2026

Všechna práva vyhrazena.  
Žádná část této publikace nesmí být rozšiřována  
bez písemného souhlasu majitelů práv.

**ALBATROS**  **MEDIA**

Petr Pokorný  
Ulrich Heckel

Úvod  
do Nového  
zákona

*Přehled  
literatury  
a teologie*



Petr  
Pokorný

Ulrich  
Heckel

# Úvod do Nového zákona

*Přehled  
literatury  
a teologie*

VYŠEHRAĐ

Na obálce:  
Evangelista Lukáš  
Godescalkův evangeliář  
Aachen, 781–783

Petr Pokorný / Ulrich Heckel  
Einleitung in das Neue Testament.  
Seine Literatur und Theologie im Überblick

Copyright © Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Tübingen 2007  
Translation © Pavel Moskala a Lucie Kopecká, 2013

ISBN tištěné verze 978-80-267-3374-4  
ISBN e-knihy 978-80-267-3375-1 (1. zveřejnění, 2026) (ePDF)  
ISBN e-knihy 978-80-267-3382-9 (1. zveřejnění, 2026) (epub)  
ISBN e-knihy 978-80-267-3383-6 (1. zveřejnění, 2026) (mobi)

Illustrissimo ordini theologorum  
Universitatis Fredericae Guilelminae Bonnensis  
atque  
illustrissimo ordini theologorum  
Universitatis Reformatae Budapestinae  
de Casparo Carolio nominatae  
ab utroque  
magno theologiae doctoris honore ornatus  
hunc libellum grato animo dedicat P. P.



# OBSAH

Předmluva .....	17
<b>1 UVEDENÍ .....</b>	<b>21</b>
1.1 K dějinám disciplíny .....	22
1.2 K významu literárního úvodu jako vědeckého podboru .....	32
1.3 Předběžné hermeneutické úvahy: funkce jazyka .....	33
1.3.1 Jazyk jako organizování zkušenosti .....	33
1.3.2 Jazyk jako strukturování světa .....	35
1.3.3 Metaforický charakter náboženské řeči .....	36
1.3.4 Metafora a skutečnost .....	39
1.4 Text .....	39
1.4.1 Literární osobitost .....	39
1.4.2 Faktory čtení textu .....	40
1.4.3 Text jako svědectví .....	43
1.4.4 Autentičnost svědectví .....	45
1.4.5 Teologická funkce historické kritiky .....	46
1.4.6 Předporozumění čtenáře .....	49
1.5 Podstata výkladu .....	50
<b>2 PŘEDPOKLADY VZNIKU NOVÉHO ZÁKONA .....</b>	<b>53</b>
2.1 Židovská tradice .....	53
2.1.1 Bible Židů .....	54
2.1.2 Bible a Talmud .....	57
2.1.3 Starý a Nový zákon .....	61
2.1.4 Septuaginta a jazyk Nového zákona .....	65
2.1.5 Starozákonní kánon a problém biblické teologie .....	71
2.2 Helénistická kultura .....	74
2.2.1 Židovská apokalyptika a helénistická kultura .....	74
2.2.2 Rané křesťanství a helénismus .....	78
2.2.3 Řecké sbírky sentencí .....	80
2.2.4 Biografie a dějepisectví .....	81
2.2.5 Dramatické prvky v Novém zákoně .....	82
2.2.6 Rétorika a epistolografie .....	84

3	NOVÝ ZÁKON JAKO KÁNON . . . . .	85
3.1	Problém . . . . .	86
3.2	Teologické předpoklady křesťanského kánonu . . . . .	87
3.3	Idea křesťanského kánonu . . . . .	92
3.4	Vznik novozákonního kánonu . . . . .	97
3.5	Ohraničení kánonu a vztah k židovské Bibli . . . . .	101
3.6	Pořadí a označení jednotlivých knih a jejich skupin . . . . .	107
4	TEXT NOVÉHO ZÁKONA . . . . .	110
4.1	Psaní v pozdní antice . . . . .	111
4.2	Původní text Nového zákona . . . . .	115
4.2.1	Rukopisy na papyru . . . . .	116
4.2.2	Majuskulní rukopisy na pergamentu . . . . .	118
4.2.3	Minuskulní rukopisy a lekcionáře . . . . .	121
4.2.4	Citace v rané křesťanské literatuře . . . . .	122
4.2.5	Staré překlady Nového zákona . . . . .	123
4.2.5.1	Latinské překlady I: Vetus Latina . . . . .	123
4.2.5.2	Latinské překlady II: Vulgáta . . . . .	124
4.2.5.3	Syrské, koptské a jiné staré překlady . . . . .	126
4.3	Metody a výsledky textové kritiky . . . . .	128
4.3.1	Metody . . . . .	128
4.3.2	Současný stav zkoumání biblického textu . . . . .	130
4.3.3	Nejznámější textové odchylky . . . . .	134
4.3.4	Novodobá vydání řeckého textu . . . . .	134
	Exkurz 1: K rozdělení novozákonního textu na kapitoly a verše . . . . .	135
4.3.5	Teologický problém rekonstrukce textu . . . . .	138
5	PAVLOVY LISTY . . . . .	139
5.1	List jako náhrada apoštolovy osobní přítomnosti . . . . .	140
5.2	Zaměření na křesťanské obce . . . . .	141
5.3	Předčítání při bohoslužbě . . . . .	142
5.4	Listy jako prostředek komunikace v církvi (k ekzeziologii) . . . . .	142
5.5	Intertextualita listů (předpoklady křesťanské teologie) . . . . .	145
5.5.1	Citáty z Písma . . . . .	146
5.5.1.1	Septuaginta . . . . .	147
5.5.1.2	Řecká helénistická literatura . . . . .	147
5.6	Starší ústní tradice (předpavlovské povelikonoční tituly a formule) . . . . .	148

5.6.1	Christologické výsostné tituly . . . . .	149
5.6.1.1	Kristus – Mesiáš. . . . .	149
5.6.1.2	Syn boží . . . . .	153
5.6.1.3	Pán – Kyrios. . . . .	156
5.6.1.4	Syn člověka . . . . .	157
5.6.1.5	Význam christologických titulů . . . . .	158
5.6.2	Tradiční formy liturgie, misie a katecheze . . . . .	159
5.6.2.1	Formule víry v 1K 15,3b–5: Ježíšova smrt a zmrtvýchvstání . . . . .	159
5.6.2.2	Křest. . . . .	162
5.6.2.3	Večeře Páně. . . . .	176
Exkurz 2:	Zástupnost, smířčí obět, smíření . . . . .	184
5.6.2.4	Kristovské hymny. . . . .	191
5.6.2.5	Tradice Ježíšových slov a činů . . . . .	192
5.7	Typy a forma listů . . . . .	195
5.8	Pavlovy autentické listy. . . . .	201
5.8.1	Problém chronologie Pavlova života . . . . .	201
5.8.2	Pavlův životopis a jeho vztah k Pavlově teologii . . . . .	204
5.9	Korpus Pavlových listů . . . . .	216
5.10	První list Tesalonickým . . . . .	219
5.10.1	Členění a obsah . . . . .	219
5.10.2	Případy úmrtí křesťanů jako teologický problém . . . . .	221
5.10.3	Apokalyptika a Pavlovo evangelium . . . . .	223
5.10.4	Doba a místo sepsání, adresáti a integrita . . . . .	228
5.11	List Galatským . . . . .	229
5.11.1	Členění a obsah . . . . .	230
5.11.2	Rétorická forma. . . . .	236
5.11.3	Teologie: Odpůrci a učení o ospravedlnění . . . . .	237
5.11.4	Ekleziologický význam učení o ospravedlnění . . . . .	245
5.11.5	Doba sepsání, místo vzniku a adresáti. . . . .	252
5.12	První list Korintským . . . . .	254
5.12.1	Důvod sepsání, členění a obsah . . . . .	255
5.12.2	Otázka literární integrity. . . . .	262
5.12.3	Pisatel, doba vzniku a křesťanská obec v Korintu . . . . .	263
5.12.4	Skupiny uvnitř křesťanské obce. . . . .	266
5.12.5	Teologie kříže, „tělo Kristovo“, naděje vzkříšení. . . . .	270
5.13	Druhý list Korintským . . . . .	279
5.13.1	Členění a obsah . . . . .	281

5.13.2	Integrita, podnět, doba a místo(a) sepsání . . . . .	285
5.13.3	Teologie a význam . . . . .	288
5.13.3.1	Ke 2K 1–9: Sláva, utrpení, smíření. . . . .	288
5.13.3.2	K 2K 10–13: Síla ve slabosti. . . . .	295
5.14	List Filipským . . . . .	298
5.14.1	Členění a obsah . . . . .	299
5.14.2	Pisatel, adresáti a literární integrita . . . . .	301
5.14.3	Protivníci . . . . .	304
5.14.4	Teologický záměr: Život ve světle naděje. . . . .	306
5.14.5	Hymnus na Krista Fp 2,6–11 . . . . .	307
5.14.6	Most k deuteropavlovským listům. . . . .	312
5.14.7	Místo a čas sepsání. . . . .	314
5.15	List Filemonovi. . . . .	315
5.15.1	Členění a obsah . . . . .	316
5.15.2	Místo a okolnosti sepsání . . . . .	317
5.15.3	Model teologické etiky . . . . .	318
5.16	List Římanům . . . . .	320
5.16.1	Členění a obsah . . . . .	321
5.16.2	Adresáti . . . . .	328
5.16.3	Text, integrita, místo a doba sepsání . . . . .	330
5.16.4	Důvod sepsání . . . . .	331
5.16.5	Teologie: Učení o ospravedlnění, antropologie, Izrael, státní moc. . . . .	334
6	SYNOPTICKÁ EVANGELIA A SKUTKY APOŠTOLŮ . . . . .	348
6.1	Synoptická otázka. . . . .	348
6.1.1	Problém . . . . .	348
6.1.2	Objev ústní tradice . . . . .	350
Exkurz 3:	Kritika tradice ve škole dějin formy . . . . .	352
6.1.3	Hypotéza fragmentů a hypotéza praeangelia . . . . .	356
6.1.4	Hypotézy literární závislosti . . . . .	357
6.1.4.1	Literární závislost I: Griesbachova hypotéza. . . . .	358
6.1.4.2	Literární závislost II: Teorie dvou pramenů. . . . .	361
Exkurz 4:	Kritika redakce. . . . .	365
6.1.5	Pramen logií . . . . .	367
6.1.5.1	Přehled rekonstruovaného obsahu. . . . .	370
6.1.5.2	Charakteristika. . . . .	370

6.1.5.3	Teologie pramene Q (a jeho vývojové etapy?) . . . .	373
6.1.5.4	Pramen logií a Markovo evangelium . . . . .	377
6.1.6	Další evangelia . . . . .	379
6.1.6.1	Tomášovo evangelium . . . . .	380
6.1.6.2	Petrovo evangelium . . . . .	386
6.1.6.3	Tajné Markovo evangelium . . . . .	387
6.1.6.4	Papyrus Egerton 2 . . . . .	388
6.1.6.5	Další apokryfní evangelia . . . . .	391
6.2	Evangelium podle Marka . . . . .	393
6.2.1	Členění a obsah . . . . .	395
6.2.2	Text . . . . .	403
6.2.3	Pisatel, místo vzniku, datování a zamýšlený okruh čtenářů . . . . .	404
6.2.4	Starší tradice a předstupně . . . . .	408
Exkurz 5:	Předmarkovský pašijní příběh . . . . .	409
6.2.5	Jazyk a styl . . . . .	412
6.2.6	Žánr a teologie . . . . .	413
Exkurz 6:	Zázraky . . . . .	414
Exkurz 7:	Podobenství . . . . .	426
6.2.6.1	„Počátek evangelia Ježíše Krista“ jako nadpis . . . .	430
6.2.7	Markova christologie . . . . .	435
6.2.7.1	Syn Davidův . . . . .	435
6.2.7.2	Syn člověka . . . . .	437
6.2.7.3	Syn boží . . . . .	439
6.2.7.4	Mesiášské tajemství . . . . .	442
6.2.7.5	Markova teologie kříže . . . . .	445
6.2.8	Učednictví jako následování . . . . .	448
6.2.9	Přikázání lásky . . . . .	456
6.2.10	Otevřený konec . . . . .	459
6.3	evangelium podle Matouše . . . . .	461
6.3.1	Jazyk, členění a obsah . . . . .	462
6.3.2	Text . . . . .	471
6.3.3	Matoušova teologie . . . . .	472
6.3.3.1	Nadpis . . . . .	472
6.3.3.2	Pět Ježíšových řečí . . . . .	473
6.3.3.3	Reflexivní citáty a Matoušova christologie . . . . .	477
6.3.3.4	Význam počátku a konce . . . . .	482

6.3.4	Účel sepsání . . . . .	484
6.3.4.1	Polemika s farizeji a Pavlovými žáky . . . . .	485
6.3.4.2	Etika . . . . .	496
6.3.4.3	Ekleziologie (včetně Otčenáše) . . . . .	500
6.3.5	Pisatel, doba a místo vzniku . . . . .	508
6.4	Evangelium podle Lukáše a Skutky apoštolů . . . . .	510
6.4.1	Lukášův dvoudílný spis: Záměr a prameny . . . . .	513
6.4.2	Jazyk a kompozice . . . . .	518
6.4.3	Členění a obsah . . . . .	520
6.4.3.1	Lukášovo evangelium . . . . .	520
6.4.3.2	Skutky apoštolů . . . . .	527
6.4.4	Text . . . . .	531
6.4.5	Lukášova teologie . . . . .	533
6.4.5.1	Pojetí času . . . . .	533
6.4.5.2	Lid boží (ekleziologie a pneumatologie) . . . . .	536
6.4.5.3	Christologie a soteriologie . . . . .	547
6.4.5.4	Sociální etika . . . . .	560
6.4.6	Dedikace, pisatel, čas a místo sepsání . . . . .	563
7	JANOVSKÉ SPISY . . . . .	568
7.1	Janovy listy a evangelium podle Jana . . . . .	568
7.1.1	Členění a obsah . . . . .	571
7.1.1.1	Janovo evangelium . . . . .	571
7.1.1.2	Janovy listy . . . . .	577
7.1.2	Text . . . . .	578
7.1.3	Vztah k synoptikům . . . . .	580
7.1.4	Prameny a náboženskodějinné pozadí . . . . .	585
7.1.5	Teologie Janova evangelia . . . . .	590
7.1.5.1	(Vtělené) Slovo: Christologie a soteriologie . . . . .	590
7.1.5.2	Pneumatologie a eschatologie . . . . .	600
7.1.5.3	Ekleziologie a etika . . . . .	603
7.1.6	Janovská škola, pisatel(é) a doba vzniku . . . . .	610
7.1.7	K teologii Janových listů . . . . .	619
7.2	Zjevení Janovo . . . . .	622
7.2.1	Členění a obsah . . . . .	623
7.2.2	Text, jazyk a literární žánr . . . . .	628
	Exkurz 8: Apokalyptika . . . . .	631

7.2.3	Typy výkladu . . . . .	634
7.2.4	Eschatologie a christologie . . . . .	636
7.2.5	Soteriologie a Pavlovo dědictví . . . . .	641
7.2.6	Nebeská liturgie, církev a její etika . . . . .	643
Exkurz 9: císařský Kult . . . . .		646
7.2.7	Pisatel, místo, doba, podnět a účel sepsání . . . . .	648
8	DEUTEROPAVLOVSKÉ SPISY (A LIST JAKUBŮV) . . . . .	652
8.1	Pavlovské školy a jejich působení . . . . .	652
Exkurz 10: Problém pseudepigrafie . . . . .		655
8.2	List Koloským a List Efezským . . . . .	660
8.2.1	Členění a obsah . . . . .	662
8.2.1.1	List Koloským . . . . .	662
8.2.1.2	List Efezským . . . . .	664
8.2.2	Text . . . . .	666
8.2.3	Místo obou listů v rámci <i>Corpus Paulinum</i> . . . . .	666
8.2.4	Společné ekleziologické tendence . . . . .	671
Exkurz 11: Řády domácnosti . . . . .		672
8.2.5	Christologická teze listu Koloským . . . . .	675
8.2.6	Literární forma, adresáti, doba a místo vzniku listu Koloským . . . . .	678
8.2.7	Ekleziologická výzva v listu Efezským . . . . .	680
8.2.8	Adresáti, pisatel, doba a místo vzniku listu Efezským . . . . .	684
8.3	Druhý list Tesalonickým . . . . .	686
8.3.1	Členění, obsah a vztah k Prvnímu listu Tesalonickým . . . . .	687
8.3.2	Zaměření: Proti ochabující bdělosti . . . . .	688
8.3.3	Pisatel, doba a místo sepsání . . . . .	691
8.3.4	Dějiny působení a význam . . . . .	692
8.4	Pastorální listy . . . . .	692
8.4.1	Členění a obsah . . . . .	693
8.4.1.1	První list Timoteovi . . . . .	694
8.4.1.2	List Titovi . . . . .	697
8.4.1.3	Druhý list Timoteovi . . . . .	698
8.4.2	Nejstarší svědectví, záměr, vznik a pisatel . . . . .	699
Exkurz 12: Církev a její úřady . . . . .		706
8.4.3	Postavení v dějinách pavlovských komunit . . . . .	708

8.5	List Židům . . . . .	711
8.5.1	Členění a obsah . . . . .	712
8.5.2	Text, literární charakter a zpracované tradice . . . . .	715
8.5.3	Teologie . . . . .	718
8.5.4	Adresáti, pisatel, místo a doba vzniku . . . . .	726
8.5.5	Místo listu v raném křesťanství . . . . .	727
8.6	První list Petrův . . . . .	728
8.6.1	Členění a obsah . . . . .	729
8.6.2	Text, adresáti, tradice. . . . .	731
8.6.3	Teologická reflexe sociálního a politického ohrožení . . . . .	733
8.6.4	Pisatel, místo a doba vzniku . . . . .	741
8.7	List Judův a Druhý list Petrův. . . . .	744
8.7.1	Členění a obsah . . . . .	745
8.7.1.1	List Judův. . . . .	745
8.7.1.2	Druhý list Petrův . . . . .	746
8.7.2	Konflikt s herezí . . . . .	747
8.7.3	Pisatel, závislost, adresáti, doba a místo vzniku . . . . .	752
8.8	List Jakubův . . . . .	755
8.8.1	Obsah, literární žánr a adresáti . . . . .	756
8.8.2	Teologické motivy . . . . .	759
8.8.3	Pisatel, doba a místo sepsání, dějiny recepce. . . . .	766
9	ZÁVĚREM: SPOLEČNÉ RYSY A ROZDÍLY NOVOZÁKONNÍCH SPISŮ . . . . .	769
10	CHRONOLOGICKÝ A GEOGRAFICKÝ PŘEHLED. . . . .	785
10.1	Chronologie novozákonní doby v širším rámci dějin . . . . .	785
10.2	Geografický přehled dějin raného křesťanství. . . . .	790
11	EDICE TEXTŮ, POMŮCKY A KOMENTÁŘE . . . . .	792
	Seznam zkratk . . . . .	799
	Rejstřík spisů . . . . .	803
	Rejstřík věcný . . . . .	816
	Rejstřík hebrejských, řeckých a latinských pojmů . . . . .	834

## PŘEDMLUVA

Tato kniha vznikla na přání nakladatelství Mohr Siebeck v Tübingen jako univerzitní učebnice dvou oborů: literárního úvodu a teologie Nového zákona. Při její přípravě jsem využil zkušenosti získané při práci na starším a podstatně kratším českém *Literárním a teologickém úvodu do Nového zákona* (Vyšehrad, Praha 1993), ale protože biblistika v metodologii i výsledcích jednotlivých exegetických projektů mezitím vstoupila do nové etapy, zpracoval jsem celou látku nově.

Když v roce 2003 přistoupilo nakladatelství k poslední jazykové a stylistické revizi textu, byl k úpravě rukopisu přizván můj mladší kolega prof. Dr. theol. Ulrich Heckel. Znal jsem již z doby svého tübingenského hostování, kdy byl mou pomocnou vědeckou silou z řad studentů. Byla to šťastná volba. Kolega Heckel nejen vylepšil styl mé němčiny, ale udělal z této knihy skutečnou učebnici se shrnutími obsahu biblických knih, přehledy a tabulkami, a stal se i jejím spoluautorem: rozšířil některé údaje z dobového pozadí, napsal tematická shrnutí a doplňky a v oddílech o janovských spisech a deuteropavlovských listech má významný podíl i na vlastním výkladu. V některých otázkách (autorství janovských spisů) jsem se přiklonil k jeho mínění. Připojil také exegetická pozorování důležitá pro praktickou teologii a jeho celkový přínos rozšířil rozsah rukopisu téměř o třetinu.

Zprvu jsem se obával, že po rozšíření textu bude směr mého výkladu, který chce být i originálním badatelským přínosem, méně zřetelný, ale zdá se, že tomu tak není. Nejen proto, že učebnicová shrnutí jsou graficky odlišena od ostatního textu, ale zejména proto, že exegetická metodika a teologické myšlení kolegy Heckela jsou mi blízké a spolupráce s ním byla dělná.

Největším problémem při psaní učebnic je jejich přehlednost a srozumitelnost. Dobrá univerzitní učebnice by měla být vědeckým projektem interpretace dlouhodobých tendencí bádání v jejich celku – projektem přesahujícím rozměr jednotlivých monografií. Současně však musí didakticky pojatý text otevřené problémy vyostřit, protože jejich

relativizace a harmonizace skutečné interpretaci nikdy neposloužila. Jak se podařilo obojí poslání spojit, posoudí čtenáři a uživatelé.

Za jazykovou úpravu první verze vděčím svému kolegovi doc. dr. W. B. Oerterovi (FF UK), celý text, zejména kapitolu o textologii přehlédl a cennými připomínkami přispěl můj dlouholetý přítel prof. dr. H. G. Bethge (Humboldtova univerzita, Berlín) se svou spolupracovnicí I. Schlettererovou. Kapitolu o hermeneutice jsem konzultoval s doc. dr. J. Čapkem, což ovšem neznamená, že její text vyjadřuje jeho názor. Při přípravě rukopisu mi byla kvalifikovanou pomocnicí Mgr. L. Kopecká (Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze). Užitečné rady nám poskytli kolegové a kolegyně prof. dr. Ch. Böttrich, doc. dr. R. Deines, prof. dr. R. Feldmeier, farář dr. M. Gese, prof. dr. J. Frey, doc. dr. U. Mittmann-Richertová, farář dr. R. Mössinger a prof. dr. R. Zimmermann. Oba děkujeme svým studentům v Praze a v Tübingen za dotazy a nápady, kolega Heckel děkuje i své matce dr. G. Heckelové a rodičům své ženy paní L. a dr. G. Schoebovým, stejně jako prof. dr. W. Werbeckovi za přečtení korektur německého originálu. Kontrolu biblických odkazů, podle níž byly provedeny opravy v českém i ruském překladu, provedl můj starší bratr PhDr. Mgr. (theol.) Jan Pokorný, od něhož jsem se naučil láse k teologii.

*Last but not least* děkuji nakladateli, panu dr. h. c. G. Siebeckovi, za návrh, abych tuto učebnici napsal, a za její přijetí do řady Universitäts-Taschenbücher. Panu šéfredaktorovi dr. H. Ziebritzkému děkuji za organizaci práce a za nápad angažovat prof. Heckela jako spolupracovníka. Čtenářům a uživatelům této učebnice budeme vděčni za připomínky.

Struktura této knihy je blízká žánru literárních úvodů (kdo, kdy, kde, pro koho a proč jednotlivé texty sepsal), přesahuje je však důsledným pojednáním teologie jednotlivých spisů a vrstev Nového zákona. Vedle jednotlivých *informací* jde o náčrt *celkové koncepce* novozákonního kánonu s jeho společnými intencemi i vnitřním napětím.

V novozákonní vědě se *praktická znalost Bible, literární úvod a teologie Nového zákona* předkládají většinou v oddělených publikacích. Protože však tyto obory spolu úzce souvisí, pokusili jsme se o jejich integraci v jednom svazku, který praktickou znalost podává většinou v podobě grafických přehledů, zatímco otázky úvodu a především teologii

(teologie) jednotlivých spisů v souvislém textu. Exkurzy s příčnými přehledy umožňují uživatelům spojit literární a historický kontext jednotlivých textů do plastičtějšího obrazu.

Vlastní záměr této publikace je kriticky rekonstruovat situaci vzniku jednotlivých novozákonních spisů, teologický záměr jejich autorů a načrtnout *exegeticky podložené a reflektované pojetí Nového zákona jako celku* s jeho společnými rysy i otevřenými problémy, které jsou předmětem diskuse a sporu jeho autorů, ale přesto je v jistém smyslu spojují.

Základní *literaturu* (komentáře, monografie, studie) k jednotlivým spisům uvádíme na začátku příslušných kapitol. Jde jen o nejdůležitější sekundární literaturu a o texty, které autoři zvláště doporučují. *Biblické citáty* odpovídají většinou českému ekumenickému překladu (ČEP).

S vděčností připomínám, že českou verzi přeložili z němčiny Mgr. Pavel Moskala (většina textu) a Mgr. Lucie Kopecká (§ 1; 4–5.6.2.2 a 5.8.2.–5.9). Pro české vydání jsem text i seznamy literatury mírně zstručnil a přizpůsobil našemu prostředí. Na vzniku českého vydání má rozhodující zásluhu nakladatelství Vyšehrad, které k němu podalo podnět. Zejména děkujeme paní redaktorce Mgr. Radce Fialové za odbornou péči o přípravu rukopisu k tisku.

V Praze 21. 4. 2013

Petr Pokorný



# 1 Uvedení

(Literatura je zpravidla řazena podle prvního vydání originální verze)

NOVĚJŠÍ UČEBNICE ÚVODU DO NOVÉHO ZÁKONA: *Alfred Wikenhauser / Josef Schmid*, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg (Br.) 1972<sup>6</sup>; *Werner Georg Kümmel*, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1983<sup>21</sup>; *Willi Marxsen*, Einleitung in das Neue Testament, Gütersloh 1978<sup>4</sup>; *Eduard Lohse*, Die Entstehung des Neuen Testaments (ThW 4), Stuttgart 1991<sup>5</sup>; *Norman Perrin*, The New Testament. An Introduction, New York 1974; *Hans-Martin Schenke / Karl M. Fischer*, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments I–II, Berlin 1978–1979; *Helmut Köster*, Einführung in das Neue Testament, Berlin – New York 1980; *Robert F. Collins*, Introduction to the New Testament, Garden City, NY 1983; *Brevard S. Childs*, The New Testament as Canon. An Introduction, New York 1984; *Eduard Schweizer*, Theologische Einleitung in das Neue Testament (NTD.E 2), Göttingen 1989; *Udo Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB), Göttingen 2005<sup>5</sup>; *Jürgen Roloff*, Einführung in das Neue Testament, Stuttgart 1995; *Raymond E. Brown*, An Introduction to the New Testament, New York – London aj. 1997; *Ingo Broer*, Einleitung in das Neue Testament (NEB), 2 sv., Würzburg 1998–2001; *Karl-Wilhelm Niebuhr* (vyd.), Grundinformation Neues Testament, Göttingen 2000, 2003<sup>2</sup>; *Paul J. Achtemeier / Joel B. Green / Marianne Meye Thompson*, Introduction to the New Testament. Its Literature and Theology, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2001; *Ladislav Tichý*, Úvod do Nového zákona, Svitavy 2003; *Carl R. Holladay*, A Critical Introduction to the New Testament, Nashville 2005; *Gerd Theißen*, Úvod do Nového zákona (z něm. přel. *Miroslav Rozbořil a Ctirad Novák*), Jihlava 2008.

K NOVOZÁKONNÍ TEOLOGII: *Rudolf Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1984<sup>9</sup>; *Werner Georg Kümmel*, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen (GNT 3), Göttingen 1969 (několik dalších vydání); *Leonhard Goppelt*, Theologie des Neuen Testaments (UTB), Göttingen 1980<sup>3</sup> (pův. 2 sv., Berlin 1975/76); *Eduard Schweizer*, Theologische Einleitung (viz výše); *Alfons Weiser*, Theologie des Neuen Testaments I–II, Stuttgart 1993; *Raymond E. Brown*, An Introduction to New Testament Christology, Mahwah, NJ 1994; *Klaus Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums (UTB), Tübingen – Basel 1995<sup>2</sup>; *Hans Hübner*, Biblische Theologie des Neuen Testaments I–III, Göttingen 1990, 1993, 1995; *Peter Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments I–II, Göttingen 1992, 1999; *Georg Strecker* (/ *Wilhelm Horn*), Theologie des Neuen Testaments, Berlin – New York 1996; *Ulrich Wilckens*,

Theologie des Neuen Testaments, I, 1nn, Neukirchen-Vluyn 2002nn; *Ferdinand Hahn*, Theologie des Neuen Testaments I–II, Tübingen 2003; *Gerd Theissen*, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem, Heidelberg 2007.

## 1.1 K DĚJINÁM DISCIPLÍNY

LITERATURA: *Werner Georg Kümmel*, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg – München 1970<sup>2</sup>; *týž*, Das Neue Testament im 20. Jahrhundert (SBS 50), Stuttgart 1970; *John K. Riches*, A Century of New Testament Study, Cambridge 1993.

Tato učebnice zahrnuje látku literárních úvodů, ale neomezuje se jen na otázky vzniku a vzájemných vztahů jednotlivých spisů, nýbrž má především přispět k pochopení jejich teologie. Začínáme stručným přehledem dějin literárních úvodů a teologií Nového zákona.

a) *Vznik literárního úvodu jakožto vědy*: „Úvod do Nového zákona“ se prosadil jako historická disciplína v novověku. Jeho cílem je objasnit situaci vzniku novozákonních textů, jejich datování, autorství, okruh původních čtenářů, které měli jejich autoři na mysli, a jejich literární žánr. Proto patří k rozsáhlému úkolu textové interpretace.

*Prehistorie* této disciplíny sahá až k rané církvi, která se počínaje *Órigenem* († 254) zabývala původním zněním biblického textu (textologie). V době utváření kánonu se křesťanství učitelé zabývali také vznikem jednotlivých novozákonních spisů (*Papias*, *Muratorioho kánon* atd.; § 3).

Disciplínou univerzitního studia se věda o úvodu stala teprve v novověku. Rozvoj *protestantské biblistiky* byl umožněn v 18. a 19. stol. – původně snad ani ne tak reformačním učením podle principu „*sola scriptura*“, jako spíše duchem osvícenství s kritickým zpochybňováním autority církevního úřadu a dogmatické tradice.

Skutečným předchůdcem vědy o úvodu byl francouzský oratorián *Richard Simon*. V roce 1678 sepsal první obsáhlou studii tohoto druhu „Kritické dějiny Starého zákona“ („*Kritische Geschichte des Alten Testaments*“), v nichž s analýzou textu a jazyka spojil i historickokritická pozorování. Poznal například, že nadpisy evangelií nepocházejí od evangelistů.

První novozákonní úvody napsali göttingenský orientalista *Johann David Michaelis* („Úvod do božských spisů Nové smlouvy“ [„Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes“], 1750) a hallský teolog *Johann Salomo Semler* („Pojednání o svobodném zkoumání kánonu“ [„Abhandlung von freier Untersuchung des Canon“], 1771–1775). Vnitřní předpoklady svého úmyslu formulovali rozdílně: Michaelis zkoumal historickými prostředky apostolicitu jednotlivých biblických spisů, tj. otázku, zda byly skutečně sepsány některým z apoštolů a mohly si právem nárokovat apoštolskou autoritu. Naproti tomu Semler začal kriticky zkoumat tvrzení o totožnosti „Písma svatého“ a „božího slova“ a rozlišovat mezi textem jako historickou veličinou a „pravým křesťanským náboženstvím“ s jeho morálkou. Jejich „předměty“ (např. ospravedlnění) musí být náležitě historicky poznány, abychom o nich mohli srozumitelně hovořit. Teprve potom lze očekávat boží působení. Tak se u Semlera jednalo o novou interpretaci učení o inspirovanosti Písma, jíž zformuloval základy historickokritické exegeze a zároveň načrtl hlavní úkoly disciplíny: na jedné straně byly texty nahlíženy jako spisy sepsané lidmi, pro jejichž pochopení je třeba historicky objasnit okolnosti jejich vzniku, na straně druhé bylo jejich duchovní chápání pojímáno především jako vnitřní dění.<sup>1</sup> Podle názoru některých badatelů 18. stol. bylo toto vnitřní chápání v souladu s vyznavačskou tradicí církve, jiní v něm spatřovali pouze záležitost individuálního svědomí. Obě tyto základní linie patří ke každému výkladu, který má historický a systematicky reflektující, hermeneutický rozměr.

Semler polemizoval s kritickými úvahami, které v letech 1774 až 1778 publikoval *Gotthold Ephraim Lessing* jako zlomky anonymního autora. Jméno anonyma znělo, jak bylo později prozrazeno, *Hermann Samuel Reimarus* (1694–1768). Ten ve smyslu anglického deismu narysoval ostrou dělicí čáru mezi Ježíšem jako prorokem přirozeného, eticky orientovaného náboženství na jedné straně a učním o Ježíšovi jako božském trpícím Vykupiteli, které zastávají evangelia, na straně druhé. Stejně jednostranně jako Reimarus postupoval ve své radikální kritice božského charakteru biblických spisů Semler, když vnitřně vnímaný, duchovní smysl Písma předřadil historickému nálezu.<sup>2</sup> Na těchto

<sup>1</sup> Srv. *J. S. Semler*, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik...*, (1760), cit. u *W. G. Kümmela*, *Das Neue Testament*, s. 78n.

<sup>2</sup> Srv. *W. G. Kümmel*, *Das Neue Testament*, s. 106; *týž*, heslo „Einleitungswissenschaft II“, *TRE* 9, s. 469–482.

příkladech lze dobře ilustrovat metodické problémy interpretace, která musí brát vážně jak dějinný odstup vůči situaci vzniku, tak teologický obsah textu. Analyzovat celý hermeneutický proces je velkým úkolem každé teologie, příp. filosofie.

b) *Dějiny vědy o literárním úvodu*: Dějiny disciplíny můžeme vyloužit stručným charakterizováním hlavních problémů a jejich řešení. Východiskem vědy o úvodu bylo rozlišení mezi biblickou teologií jako historickou disciplínou, jež má vyzdvihnout smysl konkrétních textů Písma, a dogmatickou teologií jako didaktickým úkolem vyučovat dobovým způsobem boží věci. Toto rozlišení požadoval v roce 1787 ve své nástupní přednášce *Johann Philipp Gabler*.

Za zakladatele moderní starozákonní (a novozákonní) vědy o úvodu je považován *Johann Gottfried Eichhorn* (1752–1827). Ten také zavedl do biblistiky pojem „mýtus“ jako výraz pro „pověsti starého světa v tehdejší symbolickém způsobu myšlení a řeči“. Úvody, které vznikly v 19. stol., jsou ovlivněny racionalistickou kritikou mýtu jako předvědeckého chápání skutečnosti zahrnujícího celý svět. Někteří autoři zkoumali dogmata nejen s historickokritickou skepsí, ale spojovali jejich analýzu s novou spiritualizující interpretací. Tuto duchovní interpretaci bylo vcelku možno smířit s křesťanským učením (*Wilhelm Martin Leberecht de Wette*, 1780–1849).

Rozhodující podnět přišel z „tübingenské školy“, jejíž hlavní osobností byl *Ferdinand Christian Baur* (1792–1860), nejvýznamnější církevní historik 19. stol. Nenapsal žádný úvod v dnešním slova smyslu, ale ve svém „Zkoumání k nejstarším dějinám církve“ („*Untersuchung zur ältesten Kirchengeschichte*“) a v jiných pracích podrobil údaje autorů novozákonních spisů důsledné historické kritice, v níž např. zjistil, že pastorální epístoly nebyly zřejmě napsány apoštolem Pavlem. Kromě toho postavil historické zkoumání biblických spisů do obsáhlého horizontu dialektické filosofie dějin, ovlivněné Hegelovou „Fenomenologií ducha“ („*Phänomenologie des Geistes*“, 1807; kap. VI): Křesťanství, jež opustilo své původně židovské prostředí, bylo podle tohoto pohledu v helénistickém okolí nově interpretováno gnózí jako svou antitezí a nalezlo institucionalizaci úřadu v církvi svou syntetickou a životaschopnou podobu v tzv. raném katolicismu. V případě Baurovy teze se už nejedná o historickou kritiku dogmat, jak ji již v roce 1787 zavedl *Johann Philipp Gabler* rozlišením mezi biblickou a dogma-

tickou teologií. U Baura šlo spíše o dialektickou interpretaci celých dějin. Taková interpretace ve smyslu Hegelovy filosofie sice umožnila spojit jednotlivé údaje v obsáhlejší celkový obraz, ale na druhé straně zformovala „tübingenská škola“ svou filosofii dějin ideologizovaný obraz dějin, který skutečnosti v mnoha ohledech zřetelně odporoval.

Dnešní podobu dal vědě o úvodu nakonec *Heinrich Julius Holtzmann* (1832–1910). Jako první vyložil ve své „Učebnici historickokritického úvodu do Nového zákona“ („Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament“, 1885) materiál disciplíny ve dvou částech. První část obsahovala všeobecný úvod, tj. problémy dějin utváření kánonu a textové tradice, ve druhé následoval speciální úvod do jednotlivých knih Nového zákona. V pojednání o kánonu záměrně vynechal dogmatické otázky a omezil se zcela na historický úkol popsat vznik sbírky novozákonních spisů. Tento postup mu umožnil vidět kanonické spisy jako celek, jako texty, které se tradovaly jako soubor, aniž by musel jejich jednotu teologicky zdůvodňovat. Když v roce 1864 vyšlo sedmé, opravené vydání „Encyklopedie a metodologie teologických věd“ („Enzyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften“) profesora Karla R. Hagenbacha (1801–1874), mohl její autor vyjmenovat už 26 monografických zpracování úvodu do Nového zákona.

Než se budeme věnovat úvodům, které od té doby vyšly, je třeba zmínit několik rozhodnutí učitelského úřadu *římskokatolické církve*. Poté, co vědecké výzkumy francouzského dominikána *Josepha-Marie Lagrange* (1855–1938)<sup>3</sup> a jiných badatelů vzbudily odpor některých konzervativních představitelů církve, získala pro rozvoj vědy o úvodu jako samostatné disciplíny rozhodující význam vyjádření učitelského úřadu. Konstatovala totiž, že několik literárních žánrů, které použili bibličtí autoři, mluví o pravdách víry nepřímou, metaforickou a v analogiích. Jde o encykliku „Divino afflante Spiritu“, kterou v roce 1943 vydal papež Pius XII. (DH 3825–3831), a dogmatickou konstituci II. vatikánského koncilu „*Dei Verbum*“ (DH 4201–4235), vydanou v roce 1965. Tento vývoj vyvrcholil v dokumentu Papežské biblické komise „*Výklad Bible v církvi*“ z roku 1993,<sup>4</sup> který již teologicky

<sup>3</sup> O něm česky viz *T. Petráček*, Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda, Praha 2005.

<sup>4</sup> Česky: Řím 1994.

reflektuje postmoderní metodickou pluralitu.<sup>5</sup> Teologické zhodnocení celé kritické biblistiky je teprve výsledkem ekumenické diskuse 20. stol.

Mezi novými úvody vyšel v roce 1952 poprvé „Úvod do Nového zákona“ („Einleitung in das Neue Testament“) katolického autora *Alfreda Wikenhausera*, jehož pozdější vydání (od r. 1972) nově zpracoval *Josef Schmid*. Využívá možností historické kritiky otevřených římsko-katolickou církví a poměrně podrobně probírá dějiny textu.

Způsobem historické kritiky a omezením na kanonické spisy se právě jmenovanému dílu podobá také úvod od *Wenera Georga Kümmela*, který vyšel nejprve v roce 1963 jako přepracování učebnice *Paula Feineho* a *Johannese Behma* a získal svou konečnou podobu po důkladném přepracování v roce 1972. Kümmel použil jako základ kánon, který však reflektuje pouze z hlediska jeho významu pro církvev. Hermeneutické předpoklady pro vypořádání se s duchovním prostředím, tj. interpretace pojmu zjevení, jsou probírány jen v malé míře.

Poměrně krátký úvod napsal v roce 1963 *Willi Marxsen*. Vyšel z kerygmatického obsahu novozákonních spisů, jenž mu však nezabránil v důsledně kritické historické práci. Jeho existencialistické předporozumění mu však nedovolilo přesněji popsat teologické implikace tvorby kánonu. Jinou cestou se vydal *Philipp Vielhauer* ve své učebnici „Dějiny rané křesťanské literatury“ („Geschichte der urchristlichen Literatur“, 1975), v níž představuje i mimokanonické spisy prvního křesťanského století a probírá předliterární tradice, které stojí na počátku různých křesťanských teologií. Dějiny kánonu zcela chybějí ve dvoudílném úvodu *Hanse-Martina Schenkeho* a *Karla Martina Fischera* (1978–1979) a jsou jen krátce zmíněny ve spolehlivém úvodu *Uda Schnelleho* (1994), který dosud platí za standardní dílo (2005<sup>5</sup>). Čtyři posledně jmenovaná díla upouštějí od popisu dějin novozákonního textu. Rozsáhlým reprezentativním úvodem s podrobnými informacemi je „Introduction to the New Testament“ Američana *Raymonda E. Browna* (1997).

V novější době popsal duchovní a společenské dějiny raného křesťanství *Gerd Theißen* (2000) a ve své koncepci znázornil, že křesťanské náboženství – jako každé náboženství – je systém kódů. Tento způsob posuzování se pokouší prozkoumat základní svědectví křesťanské víry

<sup>5</sup> K těmto dokumentům srv. *H.-J. Klauck*, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (WUNT 152), Tübingen 2003, s. 360–393 a 394–420.

v pohledu na vnitřní logiku jejich reflexe a použití. Vzhledem k tomu, že systém kódů se odvolává na základní výroky víry, představuje jejich nepřímou liturgickou přeměnu, odráží se ve společenské realitě a nemůže se rozvíjet v přímém rozporu s obsahy víry.<sup>6</sup>

c) *Teologie Nového zákona*: Protože náš přehled jednotlivých novozákonních knih má své těžiště v jejich teologii, stojí tato učebnice také v tradici novějších *teologií Nového zákona*, jak ji ve 20. stol. založil *Rudolf Bultmann*. Jeho „Teologie Nového zákona“ („Theologie des Neuen Testaments“)<sup>7</sup> vycházela v letech 1948–1953 (ve třech dílech). Bultmann se na jedné straně distancuje od starších prací s jejich imanentními humanistickými předpoklady, na druhé straně zmírňuje význam velikonočního zlomu, který vyzdvihují předpavlovská vyznání. Bultmann zastává názor, že zjevení vzkříšeného Ježíše po Velikonocích nemá být chápáno jako zázrak (miráculum), ale že se jedná o událost, která umožňuje zvěstovat Ježíšův kříž pozitivně jako kříž toho, jehož příběh smrti nekončí.<sup>8</sup> Lidé jsou tak s touto novou skutečností existenciálně konfrontováni. V tomto smyslu Bultmann překonává liberální kritiku náboženství.

V teologických konceptech se soustřeďuje na Pavla a Jana. Pavel převzal starší pojetí Ježíšovy smrti jako oběti za hřích a svým výkladem nově interpretoval zvěstování Ukřižovaného jako cestu k ospravedlnění hříšného člověka před božím soudem. Milost boží chápe Bultmann jako prostředek, kterým se má nastolit pravý vztah člověka k Bohu. Je to vztah důvěry a spolehnutí. Pavlovskou eschatologii, poznamenanou intenzivním očekáváním konce věků, chápe v janovském smyslu především jako zkušenost spásy, která určuje přítomnou existenci. Při interpretaci Janova konceptu Ježíšova příběhu jako zjevujícího Slova božího naopak vykládá závislost na boží milosti způsobem, který je charakteristický pro Pavlovu teologii. Tímto zkrácením janovských a pavlovských rysů získává Bultmannova interpretace novozákonních teologií svůj jednotný základní tón.

Jeho dílo vyvolalo i kritiku, především proto, že Bultmann označoval obrazy světa novozákonních autorů za mytické. Tato výtka tkví

<sup>6</sup> Srv. *G. Theißen*, *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh 2000, s. 19n.

<sup>7</sup> *R. Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Tamt. s. 409.

v nedorozumění, neboť „mýtus“ v Bultmannově pojetí znamená časově vázané chápání skutečnosti, které již dnešní zkušenosti neodpovídá a musí být nově interpretováno. Požadavek brát mýtus doslova, tzn. dívat se na něj jako na způsob pochopení skutečnosti, přiměřený ještě dnes, klade Bultmann na stejný stupeň jako požadavek obřizky, jež byla Pavlovými protivníky prohlašována za podmínku pro dosažení spásy.

Bultmann načrtl cestu interpretace, která je legitimní a v žádném případě není nesprávná. Z dnešního hlediska se však jedná o kusý výklad, jenž podceňuje především historické a společenské rozměry života. Mýtus slouží orientaci člověka ve světě. Nemůže být vykládán pouze existenciálně, ale má i etické a společenské důsledky. Významu poskytujícího orientaci pro přítomnost musí být dosaženo pomocí analogických závěrů.

Na rozdíl od Bultmanna obsahuje „Novozákonní teologie“ („Neutestamentliche Theologie I“, 1971) *Joachima Jeremiase* podrobnou rekonstrukci Ježíšova učení.<sup>9</sup> Téměř celá povelikonoční christologie je podle Jeremiasova úsudku již *in nuce* obsažena v Ježíšově učení a v jeho sebeuvědomění. Nevratné je odhalení, že křesťanství vzešlo z židovských kořenů – téma, jemuž bylo později, na konci 20. stol., věnováno několik prací.<sup>10</sup> Že byl Ježíš jako Žid i pod řeckým vlivem, vyrostl na periferii helénistického centra jižní Galileje (Seforis) a pravděpodobně komunikoval také řecky, se nezdůrazňuje. Teze, že christologie byla předjata v Ježíšově učení a jeho sebepojetí, paradoxně vede – jako u Bultmanna – k oslabení mezníku, který velikonoční dění znamená. Po vydání prvního dílu bylo autorovi zjevně jasné, že by na takovém základě bylo obtížné představit různé teologie novozákonních autorů jako samostatné koncepty. Druhý díl tak nevyšel.

Podobně jako Jeremias koncipoval svou „Teologii Nového zákona“ („Theologie des Neuen Testaments“, 1976) také *Leonhardt Goppelt*:<sup>11</sup> První díl je rekonstrukcí Ježíšova působení, druhý díl probírá Pavlovo učení a nakonec myšlení jednotlivých evangelistů a jiných novozákonních knih. Dílo vrcholí v popisu janovských spisů. Při veškeré stručnosti

<sup>9</sup> *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie. 1. díl: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971.

<sup>10</sup> Srv. např. diskusi o nové Pavlově perspektivě (§ 5.8.2i).

<sup>11</sup> *L. Goppelt*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1975/76 (1980<sup>3</sup>).

ti, která autorovi nedovoluje obsáhleji rozvinout teologii jednotlivých evangelistů, nabízí Goppelt množství věcných postřehů. Pokouší se teologické školní tradice umístit prostorově (teritoriálně).

*Peter Stuhlmacher* napsal dvoudílnou „Biblickou teologii Nového zákona“ („Biblische Theologie des Neuen Testaments“, 1992, 1999),<sup>12</sup> bohatou na materiál a obsahující v harmonizující podobě mnoho užitečných informací, a to s neustálým zřetelem na židovskou Bibli. O biblickou teologii však u tohoto díla může jít jen v omezeném smyslu.<sup>13</sup> Bible totiž nabízí více teologií, jejichž základní výpovědi sice v mnoha ohledech konvergují, ale k jejich společným rysům se lze dostat pouze systematickoteologickými úvahami (§ 2.1.5; 9a–g).

Toho si byl vědom *Hans Hübner* ve svém stejnojmenném trojsvazkovém díle (1990–1995).<sup>14</sup> V prvním díle („Prolegomena“) představil základní linie možného teologického diskursu. Zde se už pohybujeme na hranici mezi novozákonní a systematickou teologií.

Takovou celkovou perspektivu, jež vrcholí v systematickoteologických úvahách, otvírá dvoudílné dílo *Ferdinanda Hahna* (2002):<sup>15</sup> První díl obsahuje „Dějiny teologie raného křesťanství“ („Theologiegeschichte des Urchristentums“), které začínají u Ježíšova poselství a řídí se rozmanitostí jednotlivých spisů a komplexy tradic. Druhý díl poskytuje jako vlastní teologickou práci systematické shrnutí „Jednoty Nového zákona“ („Einheit des Neuen Testaments“) na základě ústředních témat. Hodnotí vznik kánonu jako zásadní rozhodnutí staré církve, aplikuje pojem zjevení na Ježíšův příběh, popisuje vznik církve, křesťanskou etiku a eschatologii. Jeho dílo je obezřetné ve formulacích, přesné v exegetických úsudcích a v teologické reflexi soustředěné na nosné linie. Pustit se do dialogu se současnými myšlenkovými proudy se sice neodvažuje, ale vnitrocírkevně-teologická práce je impozantní.

Mnohem zdrženlivější než ostatní autoři je v pohledu na vztah mezi Novým a Starým zákonem *Georg Strecker* ve své „Teologii Nového

<sup>12</sup> *P. Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 1–2, Göttingen 1992, 1999.

<sup>13</sup> Viz *P. Pokorný*, *Probleme biblischer Theologie* (1979), naposl. v: *týž a J. B. Souček*, *Bibelauslegung* (lit. § 2.1.3), s. 109–119.

<sup>14</sup> *H. Hübner*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I–III, Göttingen 1990, 1993, 1995.

<sup>15</sup> *F. Hahn*, *Theologie des Neuen Testaments* I–II, Tübingen 2002.

zákona“ („Theologie des Neuen Testaments“, 1996). Neodvázil by se napsat biblickou teologii, protože věcně vychází z diskontinuity mezi oběma částmi křesťanské Bible a v návaznosti na tradici školy dějin náboženství pokládá rané křesťanství za synkretický jev, který je silně ovlivněn svým helénistickým okolím.<sup>16</sup> Nabízí přehled materiálu, vyhnul se však systematické interpretaci.

Z opačného pohledu napsal *christologii* Nového zákona *Martin Karrer* (1998).<sup>17</sup> Vychází pouze ze společných základních tendencí novozákonních spisů, které řadí podle tematických okruhů, a příliš málo rozlišuje mezi zaměřením jednotlivých autorů. Nový christologický celkový koncept předložil *Larry W. Hurtado* (2003),<sup>18</sup> který pod vlivem školy dějin náboženství ve 20. stol. opět bere vážněji židovské kořeny Ježíše a raného křesťanstva. Pro další bádání je podstatné jeho rozvinutí christologie jednotlivých komplexů tradice (Pavel, evangelia, janovské spisy atd.) v jejich historických a teologických souvislostech.

Obsáhlý teologický úvod do *ekleziologie* Nového zákona napsal *Jürgen Roloff* (1993).<sup>19</sup> Christologické formule víry a vyznání podle něho díky své liturgické funkci tvoří východisko ekleziologických úvah k jednotlivým novozákonním spisům.

Poté, co dějiny redakce ukázaly, že novozákonní svědkové jsou samostatní tvořiví teologové (exkurz 4), jeví se nám přirozené představit jejich teologické koncepce v souvislosti s literárním a historickým významem jejich spisů.

d) Pro *koncepci této učebnice* z toho vyplývá: Toto dílo je zamýšleno jako příručka, jež má v jediném svazku podat nezbytné informace pro pochopení spisů Nového zákona.

Proto musíme ve *všeobecném úvodu* (§ 1–4) nejprve alespoň krátce rozvést *hermeneutické předpoklady* pro interpretaci novozákonních textů (§ 1.2nn). Prakticky představíme nejzávažnější vhledy jazykovědy (lingvistiky) a naznačíme možné cesty k řešení některých základních

<sup>16</sup> G. Strecker (/F. W. Horn), *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin – New York 1996, zvl. s. 4–9, 22n, 55nn aj.

<sup>17</sup> M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (NTD.E 11), Göttingen 1998.

<sup>18</sup> L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, MI – Cambridge 2003.

<sup>19</sup> J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1993.

otázek hermeneutiky. Zároveň je toto předběžné hermeneutické rozvažování tvůrčí prací: přezkoumání nereflaktovaných předpokladů interpretace může exegetickou práci nově inspirovat.

Pro přiměřené pochopení je potřebný také přehled *historických předpokladů* židovské tradice a helénistické kultury s jejími vlivy na novozákonní autory (§ 2), reflexe významu kánonu (§ 3) a uvedení do dějin a teologické relevance textové kritiky (§ 4). Časově sice kanonizace novozákonních knih proběhla až poté, co získaly svou literární podobu a prosadily se v církvi, a problémy rukopisné tradice patří do doby ještě pozdější. Přesto je výhodnější nabídnout nejprve přehled vzniku sbírky knih, jež tvoří novozákonní kánon. Bude také vhodné, když předem osvětlíme dějiny textu, protože jinak by nebyly srozumitelné výklady o textové bázi jednotlivých spisů. Po těchto předběžných úvahách budou ve *speciálních úvodech* (§ 5–8) probrány jednotlivé spisy podle historického pořadí jejich vzniku: začneme sedmi autentickými Pavlovými listy (§ 5) jako nejstaršími novozákonními spisy z 50. let 1. stol. s ohledem na tradice, které je ovlivňovaly (Septuaginta, výsostné tituly, formule vyznání, liturgické prvky, křest, Večeře Páně, Ježíšovy výroky, formulář dopisu a životopis). Po uvedení do synoptické otázky (§ 6.1) pak budou následovat Markovo evangelium (§ 6.2), jež vzniklo kolem roku 70 po Kr. a ostatním posloužilo jako předloha, Matoušovo (§ 6.3) a Lukášovo evangelium spolu se Skutky apoštolů (§ 6.4). K synoptikům se ve směsici druhového příbuzenství a teologické samostatnosti připojí janovské spisy (§ 7), a to Janovým evangeliem, Janovými listy a Zjevením Janovým. Poslední oddíl hlavní části je věnován deuteropavlovským a obecným (katolickým) listům, jež vznikly koncem 1. stol. a různě se vypořádávají s pavlovskou tradicí (§ 8). Na konci stojí jako resumé krátké závěrečné shrnutí (§ 9), které zachycuje společné rysy, ale i přetrvávající rozdíly mezi novozákonními spisy. Příloha obsahuje časové tabulky (§ 10) a seznam edic pramenů, základních příruček a komentářových řad (§ 11).

## 1.2 K VÝZNAMU LITERÁRNÍHO ÚVODU JAKO VĚDECKÉHO PODOBORU

Na příkladu „tübingské školy“ se ukázal základní pilíř každé interpretace textu: zasazení textu do většího celku, do proudu tradice, který je významný ještě dnes, ovlivňuje situaci dnešního člověka a umožňuje mu určit své vlastní místo v dějinách. Taková celková interpretace novozákonních spisů a jejich shromáždění v kánonu je nutná jako protějšek k detailní exegezi jednotlivých spisů. Jí slouží také věda o úvodu.

Dříve plnila funkci úplného interpretujícího paradigmatu křesťanská dogmata. Později převzal tuto úlohu např. hegelovský náhled na dějiny. Dnes nám takový integrující interpretační rámec chybí. Musíme o způsobu lidské orientace v dějinách nově přemýšlet, abychom odhalili to, co mají svět biblického textu a svět, který prožíváme, společně.

Proto začínáme naše líčení stručným probráním základních problémů hermeneutiky – teorie interpretace písemně fixovaných textů. Hermeneutika biblických knih se musí zabývat jejich jazykovou formou<sup>20</sup> a objasnit požadavek těchto textů vůči čtenáři.<sup>21</sup> Už několik let je význam hermeneutiky uznáván, dosud však nenalezla v novozákonní vědě pevné místo.

---

<sup>20</sup> Srv. E. Fuchs, Hermeneutik III (lit. § 1.3).

<sup>21</sup> V této souvislosti upozorňuji na diskusi, jež byla vyvolána následující tezí H. Räisänen. Podle jeho názoru by měla být Bible zkoumána nezaujatě a novozákonní teologie by se měla pěstovat pouze vnitrocírkevně, protože jednotlivé spisy Nového zákona nejsou teologicky jednotné a tvoří jednotu jen z pohledu církve (Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme, Philadelphia, PA 1990, xviii). To je pohled, který si nevšímá role dějin působení („Wirkungsgeschichte“), k nimž v případě novozákonních spisů patří jejich společná kanonizace. Kanonizace tvoří předporozumění, které motivuje i nekřesťanské badatele, aby se zajímali o biblické texty. P. Balla v diskusi relativizoval Räisänenovu tezi dokladem konvergence novozákonních spisů (Challenges to the New Testament Theology [WUNT II/95], Tübingen 1995, zvl. s. 251–254).

## 1.3 PŘEDBĚŽNÉ HERMENEUTICKÉ ÚVAHY: FUNKCE JAZYKA

LITERATURA: *Ferdinand de Saussure*, Kurs obecné lingvistiky (z fr. přel. *František Čermák*), Praha 1989; *Ernst Fuchs*, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954; *týž*, Marburger Hermeneutik (HUTh 9), Tübingen 1968; *Paul Ricoeur*, Život, pravda, symbol (z fr. přel. *Miloš Rejchrt a Jan Sokol*), Praha 1993; *Hans W. Frei*, The Eclipse of Biblical Narrative, New Haven, CT 1974; *Peter Stuhlmacher*, Vom Verstehen des Neuen Testaments (GNT 6), Göttingen 1986<sup>2</sup>; *Klaus Berger*, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988; *Wilhelm Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg aj. 1993<sup>3</sup>; *Günther Figal*, Vom Schweigen der Texte, v: *týž*, Für eine Philosophie von Freiheit und Streit, Tübingen 1994; *Jean Grondin*, Úvod do hermeneutiky (z fr. přel. *Břetislav Horyna a Pavel Kouba*), Praha 1997; *Roman Jacobson*, Poetik (STW 262), Frankfurt (M.) 1993<sup>3</sup>; *Robert Morgan / John Barton*, Biblical Interpretation, Oxford 1989<sup>2</sup>, kap. 7; *Daniel Patte*, Structural Exegesis for New Testament Critics, Valley Forge, PA 1990; *Jean Pépin / Karl Hoheisel*, heslo „Hermeneutik“, RAC XIV; *Martin Pöttner*, Sprachwissenschaft und neutestamentliche Exegese, ThLZ 123 (1998) (přehled bádání); *Jaroslav Hroch*, Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti, Brno 1998; *Manfred Oeming*, Úvod do biblické hermeneutiky (z něm. přel. *Filip Čapek*), Praha 2001; *Paul Ricoeur*, Biblical Hermeneutics, Semeia 4 (1975), s. 27–148; *Vernon Robbins*, The Tapestry of Early Christian Discourse, London – New York 1996; *W. Randolph Tate*, Biblical Interpretation, Peabody, MA 1991, Unit II; *Hans Weder*, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986; *Vernon Robbins*, The Tapestry of Early Christian Discourse, London – New York 1996; *Oswald Bayer*, Hermeneutical Theology, v: *Petr Pokorný / Jan Roskovec* (vyd.), Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis (WUNT 153), Tübingen 2002, s. 103–120; *Petr Pokorný ad.*, Hermeneutika jako teorie porozumění, Praha 2005; *Pavel Filipi*, Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi, Praha 2006.

### 1.3.1 Jazyk jako organizování zkušenosti

Pod vlivem pozitivismu byly literární texty v 19. stol. chápány jako zprávy. Vědělo se sice, že tím, že obsah zprávy vykládají a odhalují smysl dění, mají i rozměr komentáře. Avšak věrnost obsahu zprávy byla při jejich zhodnocení rozhodující.

Nový pohled na úkol exegeze přinesla *lingvistická zkoumání*, která od počátku 20. stol. ovlivňovala filosofii a v posledních třech desetiletích stoupl jejich význam v exegezi. Obrat přineslo nové zkoumání funkce jazyka, které začalo už v antice a ve středověku. Byl to především

*Ferdinand de Saussure*, který ve své teorii lingvistiky („Cours de linguistique générale“, 1916) popsal společenskou funkci jazyka: jako systém znaků (kódů) umožňuje jazyk (fr. *langue*, na rozdíl od aktu řeči = fr. *parole*) nejen komunikaci, ale zároveň myšlení a orientaci člověka ve světě.<sup>22</sup>

Na rozdíl od de Saussura se dnes zdůrazňuje především to, že *jazyk* je tvůrčí. Tím, že organizuje svět, „dělá“ z celku zkušenosti svou strukturovaností a rozlišením jednotlivých jevů<sup>23</sup> svět lidských životů. Tato obsáhlá zkušenost je teologicky interpretována v prologu k Janovu evangeliu (J 1,1). Boží tvůrčí činnost se metaforicky označuje jako „slovo“ (*logos*). Jde vlastně o výklad, který charakterizuje bytí Boha jako Stvořitele vůbec.<sup>24</sup>

*Lexikální kódy* jsou proto poměrně stabilní znaky pro jevy, které se stávají zřetelnými teprve díky jazyku. Aby dokázal postihnout mnohotvárnost celistvé zkušenosti, musí jazyk koncipovat jednotlivá slova jako zobecnění několika jednotlivých jevů. Slovní zásoba představuje funkční redukci neomezeně pestré skutečnosti na omezený počet slov. V jazyce se naše zkušenost třídí a interpretuje.<sup>25</sup> Protože v každém jazyce jsou slova jinak utvářena, spočívá část biblické exegeze ve zkoumání sémantiky výrazů, aby bylo možno jejich význam správně postihnout a přeložit. Rozdíly v sémantické oblasti jednotlivých slov lze vyrozumět ze slovníků, které pro každý výraz uvádějí několik ekvivalentů v přijímajícím jazyce. Každý z těchto překladů kryje pouze část významového rozsahu slova v původním jazyce, nadto má však ještě jiné významy, které leží mimo významový rozsah slova v původním jazyce. Každý z těchto ekvivalentů je tedy pouze částečným ekvivalentem, jak ukazuje příklad na protější straně.

Základní jednotkou jazyka, tj. vlastním nositelem významu, však není jednotlivé slovo, nýbrž věta, do níž jsou tato slova začleněna. Nebezpečí při práci s exegetickou slovní zásobou spočívá v pokušení izolovat tam uvedené významy od jejich funkce v kontextu, jehož struktura je pro odhalení jejich konkrétního významu rozhodující.

<sup>22</sup> Srv. *F. de Saussure*, Kurz obecné lingvistiky, kap. II/4, § 1.

<sup>23</sup> Srv. *Ā. Peregrin*, Význam a struktura, Praha 1999, zvl. s. 47n.

<sup>24</sup> *O. Bayer*, Hermeneutical Theology, v: *P. Pokorný / Ā. Roskovec* (vyd.), Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis (WUNT 153), Tübingen 2002, s. 104–120, zde s. 110.

<sup>25</sup> Srv. *P. Ricoeur*, Die lebendige Metapher (lit. § 1.3.3), s. 74–82.



Obr. 1: Sémantické pole (srv. § 2.1.3b)

### 1.3.2 Jazyk jako strukturování světa

Začleněním slov do *věty* se dostáváme k funkci mluvnické. Svět jazyka je nejen prostředkem k zaznamenání „skutečného“ světa, je sám jedním z jeho rozměrů. Žijeme v projektech jazyka, v nichž je relativním středem gramatické „já“. Ostatní „osoby“ představují jeho orientační body – jeho společenské pole. To sice sestává také z dalších „já“, je však z pohledu mluvčího „já“ definováno jako „ty“, „on“, „ona“ atd.

Především existuje ve světě jazyka hledisko, které se vyjadřuje mluvnickými *časy*. Do zorného pole vstupují přítomnost, minulost a budoucnost i jejich vztahy: např. perfektum spojuje minulost s přítomností. Prostřednictvím časů je umožněna nejen orientace v čase, ale svět je spoluutvářen ještě hlouběji, než se děje pomocí slovní zásoby: do mluvnické minulosti umísťujeme již prožité události, které tak lze zprostředkovat ostatním. V budoucím čase hovoříme o tom, co očekáváme. Tímto časovým rozlišením se dění, jež obklopuje naše „nyní“, začleňuje do světa dějin, rozprostírajícího se v mluvnicky organizovaném čase, který si představujeme jako prostor, „kvaziprostorově“. Tato analýza vzpomínky je popsána již Augustinem (354–430) a jako téma

teologické a filosofické reflexe rozvinuta v X. a XI. knize jeho Vyznání. Minulost je přítomna prostřednictvím vzpomínky a vzpomínka „žije“ v jazyce (podle Augustina „ve slovech“; conf. X,20).

*Jazyk* tedy vytváří komunikativní, intersubjektivní model *skutečnosti*, v němž se pohybujeme a který nemůžeme opustit. Důsledný konstruktivismus pokládá tento model za reálnější než tzv. objektivní svět, který zaznamenáváme pouze optikou oněch projektů. Konstruktivistický pohled je však mylným úsudkem. K největším výtvarným jazyka totiž patří, že je schopen sám sebe relativizovat, tj. dát najevo, že to, k čemu se vztahuje, překračuje svět jazyka. Hovoří „o něčem“.<sup>26</sup> Toto „něco“ je sice dosažitelné pouze prostřednictvím jazyka, přesto však lze mluvnicky signalizovat, že se realita ve světě jazyka nevyčerpává. O něčem mluvit je základní podobou interpretace, komentování.

Jazyk plní také referenční funkci, podílí se na vztazích k *prostředí*. Vztah textů k jejich okolí je tématem, k jehož zvládnutí rozhodujícím způsobem přispívá literární úvod.

Z toho plyne, že exegetické metody musí rozlišovat mezi *texty* a *skutečností*, kterou tyto texty dosvědčují. Když někdo identifikuje obojí, tj. pokládá biblický text jako takový už za přímé boží zjevení a neklade zpětné otázky, neodpovídá to charakteru těchto textů jako konkrétní podobě jazyka. Biblické texty nejsou božím slovem, avšak obsahují a dosvědčují boží zjevení v tomto světě. U biblických textů se zpětně tážeme na obsah zjevení zpravidla prostřednictvím historického přiblížení. Tato kritika se týká jak fundamentalistických interpretací Písma, které stavějí na roveň znění textů a boží slovo, jež dosvědčují, tak i důsledně strukturalistických (konstruktivistických) výkladů, které neodpovídají realitě božího zjevení v tomto světě.

### 1.3.3 Metaforický charakter náboženské řeči

LITERATURA: *Paul Ricoeur*, *La métaphore vive*, 1975, (něm. překl.: *Die lebendige Metapher Übergänge* 12, München 1986); *Gerhard Kurz*, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Tübingen 2004<sup>5</sup>.

<sup>26</sup> Toto je hlavním argumentem *Paula Ricoeura* proti důslednému strukturalismu (konstruktivismu).

Antickému člověku skýtal *mýtus* (§ 1.1a.c) se svými dávnými pověstmi rámec vyprávění, který zahrnoval svět jako celek a spojoval různé vztahy lidského života a dějin. Byl s jazykem ko-extenzivní, tzn. týkal se celého jazykového prostoru.

Tento obsáhlý rámec však jazyk může načrtnout i jinak. To, co není zvenčí konkrétně představitelné – dějiny jako celek a také dosud neznámé jevy – neumíme v našem *sekularizovaném světě* postihnout. Do této nepředmětné oblasti patří většina náboženských jevů. Bezprostředním užitím lexikální zásoby znaků je lze stěží verbalizovat. K podstatě kódování totiž patří, že význam kódů znají jako společnou zásobu znaků obě strany – mluvící i oslovený, autor i čtenář, odesílatel i adresát. Kódy mohou sdělovat jen to, co je již známé. Aby jazyk zmínil něco obecně nezakusitelného, musí již známé kódy uvést do nové, neočekávané souvislosti, takže znaky získají novou funkci. Tímto novým využitím se znaky „inovují“.<sup>27</sup>

Extrémní, dalo by se také říci paradoxní podobou takové nové kombinace, která vyjadřuje hledání nových významových souvislostí, je *metafora*. Metaforicky užitě slovo získává v takovém větném kontextu nový význam, v němž stále zaznívá i něco z jeho základních významů. Například „království boží“ bezpochyby není královstvím s viditelným územím, státními zaměstnanci a armádou. Je to skutečně něco nového, co tu v předmětném světě ještě není. Je to království „Boha“. A přece je to království v tom smyslu, že se týká lidí a jejich vztahů. Metafora, která „doslovně“ vzato není ověřitelná, může sloužit jako model pro něco, co tu ještě není a jako takové se přesto stává srozumitelným. Každé paradoxní spojení několika znaků přirozeně není metaforou. Metafora vzniká, když takové slovní spojení při poslechu skutečně pomáhá k pochopení věci, tj. když je metafora dále užívána.<sup>28</sup>

Aristotelés definoval metaforu především v její estetické funkci jako řečnické zkrášlení (poet. 21–22 [1457b–1458b]). Proud novější lingvistiky odhalil kognitivní význam metafory, vedoucí k novým

<sup>27</sup> Srv. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, Paris 1983, s. 229n (český překlad: Čas a vyprávění, z fr. přel. M. Petříček jr. a V. Dvořáková, Praha 2000). Mluví o teologickém záměru, který nám umožňuje zařadit jednotlivé zkušenosti do metaforicky utvořené obsáhlé struktury.

<sup>28</sup> Někteří lingvisté proto tvrdí, že existují pouze dobré metafory. Podobenství a alegorie se od metafory liší tím, že (většinou pomocí „jako“ nebo kontextem) otevřeně ohlašují přechod do analogického modelu světa (exkurz 7).

poznatkům. V hermeneutice z těchto poznatků vyvodil důsledky *Paul Ricoeur*:<sup>29</sup> výpověď autentické metafory nemůže být její racionální interpretací nikdy úplně vyčerpána. Můžeme sice popsat, co by asi metafora chtěla říci, ale její výstižnost a působivá poetika se tím ztrácí. V takovém případě ji lze interpretovat pouze jinou metaforou nebo určitým druhem analogické řeči. Tak může Ježíš vysvětlit metaforu „království boží“ tím, že říká: království boží je „jako“ – a následuje podobenství (exkurz 7).

Metaforu můžeme chápat jako základní prvek alternativního, nového projektu světa, jako charakteristický rys nové skutečnosti. V tomto smyslu je možno *metaforu* charakterizovat jako *sekularizovanou formu mýtu*. „Mytické“ jsou takové výrazy proto, že naznačují možnost alternativního světa a proto, že některé metafory jako „nebe“, „záchrana, spása“ či „zmrtvýchvstání“ se týkají celého horizontu lidského světa (jsou se světem jazyka ko-extenzivní). Sekularizovaným mýtem jsou metafory v tom smyslu, že jsme si při jejich užívání vědomi jejich možné nahraditelnosti jinými výrazy našeho jazykového světa.

Metafory patří k *náboženské řeči* a také v Bibli mají klíčovou funkci: království boží, zmrtvýchvstání, Syn boží. Metaforický rozměr těchto metafor znají všichni věřící: Věděli a vědí i dnes, že zmrtvýchvstání (vzkříšení) není běžné vstání z postele a že Ježíš nemůže být Synem božím ve fyzickém smyslu (§ 5.6.1.2), že tedy musí jít o nový, překvapivý a zároveň intenzivnější význam známých výrazů. Uvnitř skupiny, která učinila společné, v okolí neobvyklé zkušenosti, mohou metafory fungovat jako jedinečné kódy, takže jejich metaforický charakter občas není vnímán. Tak se např. v církevní oblasti používá slovo „spása“ jako souhrnný výraz pro záchranu ode všeho utrpení i nicoty. Nechtějí-li se křesťané izolovat a nechat se vytlačit do ghetta, musí si metaforický charakter křesťanské řeči znovu uvědomit. Jen tak jsou schopni od důvěrně známého způsobu vyjadřování metodicky zaujmout odstup a svou víru nově interpretovat.

---

<sup>29</sup> Srv. *P. Ricoeur*, Die lebendige Metapher, 77nn, s. 188–193; (*P. Ricoeur* /) *E. Jünger*, Metapher (B.EvTh), München 1974, s. 117nn. Kognitivní funkci metafory zpochybnil především *D. Davidson*, What Metaphors Mean, v: On Metaphor, Chicago 1978. K současné diskusi o metafoře viz *Ľ. Stern*, Metaphor in Context, Cambridge, MA – London 2000, s. 39–66.

### 1.3.4 Metafora a skutečnost

Každá *metafora* obsahuje rudimentární projekt *alternativního světa*. Názornou se tato osobitost stává v pavlovské interpretaci křesťanského křtu, kterou Pavel předkládá v Ř 6,1–14. Zde křest označuje (pravděpodobně v již převzaté křesťanské tradici) jako umírání s Kristem, které zaručuje i naději na zmrtvýchvstání. Křest je tedy liturgickým vstupem do světa této základní metafory křesťanského vyznání a má důsledky pro orientaci v životě: znamená novou hierarchii hodnot.

Pramenem života samozřejmě není sama metafora, nýbrž skutečnost, kterou metafora a liturgické dění představují. Jde však o skutečnost, která je znázorněna metaforickým způsobem vyjadřování,<sup>30</sup> symbolickými gesty a liturgickými rituály. Proto se nejedná *jen* o metaforické zpřítomnění, ale o *nenahraditelné* metaforické zpřítomnění této nové skutečnosti. Nejsou to prostě „jen“ obrazy, symboly a rity, nýbrž zároveň zkušenosti s jinou skutečností, které jsou tím názorně přibližovány až do tělesného prožívání. Toto porozumění je možným základem interpretace svátostí (§ 5.6.2.2–3).

## 1.4 TEXT

Je-li nějaký jazykový projekt písemně fixován, jedná se o text.

### 1.4.1 Literární osobitost

LITERATURA: *Erich Auerbach*, *Mimesis. Zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách* (1946) (z něm. přel. *V. Kafka, M. Žilina a B. Preisner*), Praha 1998<sup>2</sup>; *René Wellek – Austin Warren*, *Teorie literatury* (1942) (z angl. přel. *M. Calda a M. Procházka*), Olomouc 1996; *Amos N. Wilder*, *Early Christian Rhetoric*, Cambridge, MS 1971<sup>2</sup>; *Jean Calloud*, *L'Analyse structurale du récit*, Lyon 1973; *George A. Kennedy*, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill – London 1984; *Peter V. Žima*, *Literarische Ästhetik* (UTB), Tübingen 1991; *Georg Strecker*, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* (UTB), Göttingen

<sup>30</sup> Že se podobenství podobá metafoře, ukazují *N. Goodman*, *Languages of Art*, Indianapolis 1976, 1977<sup>2</sup>, nebo *H. Weder*, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120), Göttingen 1980<sup>2</sup>, s. 59n.

1992; *Detlev Dormeyer*, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt 1993; *J. David Hester Amador*, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament* (JSNT SS 174), Sheffield 1999.

Když čteme starý *literární text*, pocítujeme velmi konkrétně, že jsme se přemístili do jiného světa. V podstatě platí tato zkušenost pro všechny literární texty, a sice proto, že jejich svět je fixovaný, zatímco svět čtenáře se stále pohybuje. Svět popsáný v textu se liší od našeho vlastního světa tím, že „věc“, která se v něm znázorňuje, je viděna ze specifického zorného úhlu. Přístup k věci, o níž v textu jde, se nám otevírá prostřednictvím textu.

Písemně fixovaný a literárně zpracovaný text představuje „svět“ (svět textu) *uvnitř světa jazyka*. Napsaný text se stává možným univerzálním majetkem, protože je všeobecně přístupný.

Podobně jako mluvnická pravidla určují větnou stavbu, ovlivňují také *literární žánry* se svými základními syntaktickými, sémantickými a pragmatickými příznaky tvorbu nových textů.<sup>31</sup> Žánry literárních textů (evangelia, listy) a zčásti i druhy ústní tradice (zázračné příběhy, podobenství, Ježíšovy výroky, formule vyznání) jsou tradicí, na jejímž pozadí lze vyslovit novou věc. Protože se každý žánr vyznačuje známými prvky, mají žánry v komunikaci stabilizující funkci.

Po druhé světové válce nově zaměřili pozornost na literární rozměr Nového zákona *Erich Auerbach* a *Amos N. Wilder*. Nalezli odezvu, protože jejich analýzy zkoumaly texty především jako *makrostruktury* vědomě utvářené autory. Celková kompozice je pro pochopení textu zvláště poučná. Neboť v pohledu na pragmatiku textu (vztah k uživateli znaků, resp. slov) mají jeho podvědomě vzniklé rozměry poměrně malý význam.<sup>32</sup>

### 1.4.2 Faktory čtení textu

*Písemně fixované texty* mají také svou stinnou stránku: obsahují vzpomínky nebo se vyjadřují k významné věci, ale mlčí, když jsou tázány (Platón, *Faidr.* 274e–275a). Oslovují nás a přitahují náš zájem. Nejsou

<sup>31</sup> Srv. *P. Ricoeur*, *Biblical Hermeneutics*, s. 69 (lit. § 1.3).

<sup>32</sup> Např. četba odborně dobře sestavené knihy „L'analyse rhétorique“ *R. Meyneta* (Paris 1989) může čtenáře snadno odvést od hlavních problémů exegeze.

však *dialogické*. Hovoří k nám z jiné doby, do níž od nás nevede žádná přímá cesta. Zejména čtení starých textů potřebuje různá vysvětlení, abychom lépe pochopili jejich smysl.

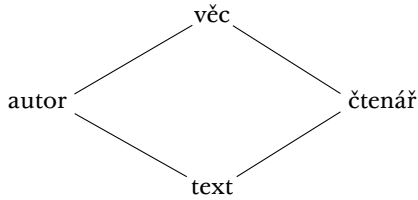
*Výklad*, k němuž patří probrání úvodních otázek a teologického profilu jednotlivých literárních textů, má proto otevřít přímý dialog s textem, který už pro nás kvůli časovému a prostorovému odstupu v bezprostřední podobě není možný. Překlenout tuto mezeru mezi čtenářovým tázáním a mlčením textů je úkolem exegeze. *Nový zákon je tedy sbírkou literárních textů*,<sup>33</sup> které potřebují zprostředkování v podobě *meta-textu* (komentáře, kázání atd.) *zvlášť intenzivně*. „Zvlášť intenzivně“ musí toto vypořádávání probíhat proto, že jde o texty, jež se na jednu stranu týkají základních otázek života a lidské naděje, na druhou stranu však jsou starobylé a pocházejí z cizího prostředí. Vnějšími znaky odstupu, který nás dělí od situace vzniku, jsou např. jména osob a míst, jež se přímému přenesení vzpírají.<sup>34</sup>

Už teď vidíme, že čtení textu je komplexní proces: *čtenář* (a jeho svět) se setkává s *textem* a jeho světem, který se odvolává na *věc*, jež má zase svůj vlastní svět. Svět „věci“ nás sice potkává prostřednictvím textu, ale vyžaduje svou relativní autonomii, „intencionální exteritoriotu“.<sup>35</sup> Čtvrtým účastníkem procesu čtení, který zůstává mnohokrát skrytý za textem, je *autor* (autoři). Často je jeho svět tak podobný světu textu, že za textem „spí“, avšak na některých místech zasahuje do textu jako postava. Např. v Pavlových listech představují pozdravy, apoštolské požehnání či varování (1K 16,22–24) zřetelný zlom v argumentační nebo parenetické formě textu v korpusu listu. Také *ich-forma* vyprávění ve fiktivních narativních textech, jako např. ve Zjevení Janově, je jiným pokusem dále čtenářům zprostředkovat něco z váhy přímého vztahu autora k „věci“ (§ 7.2.2). Většinou se proto počítá se čtyřmi faktory, jež určují čtení a výklad textů. Dávají dohromady komunikativní čtverec, který je třeba hermeneuticky uvážit:

<sup>33</sup> I když se některé novozákonní knihy nedají pokládat za literaturu v užším slova smyslu, je kánon jako celek (§ 3) bezpochyby sbírkou literárních textů.

<sup>34</sup> Na potlačení referenční funkce jazyka vybudoval svou teorii exegeze E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, Olten – Freiburg (Br.) 1985<sup>3</sup>; ke kritice viz G. Lohfink / R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese* (SBS 129), Stuttgart 1987; J. Frey, *Eugen Drewermann und die biblische Exegese* (WUNT II/71), Tübingen 1995.

<sup>35</sup> P. Ricoeur, *The Canon between the Text and the Community*, v: P. Pokorný / J. Roskovec (vyd.), *Philosophical Hermeneutics* (viz pozn. 22), s. 7–26, zde s. 9.



Obr. 2: Faktory čtení textu

Podle tohoto čtverce se někdy člení i *metody* používané při výkladu: začínají nejprve lingvisticko-strukturalistickou analýzou jakožto metodou, která se týká samotného světa textu. Zadruhé pokračují recepčně-estetickým zkoumáním pragmatiky, jež se táže na skutečné nebo zamýšlené působení textu na čtenáře, resp. posluchače. Jako třetí následuje popis teologie či filosofie textu a začtvrté k tomu přistupují otázky speciálního úvodu k jednotlivým spisům, jež zkoumají svět autora (a původních adresátů).<sup>36</sup> Schéma lze ovšem chápat jen jako odkaz na základní směry, ve kterých působí jednotlivé metody výkladu.

Při práci s každým textem je třeba upozornit na funkci jednotlivých metod. Nadto je možno počet faktorů, jež jsou při výkladu ve hře, ještě rozšířit. *Skutečný autor* se někdy liší od autora *literárního*. S tímto jevem se setkáme např. u pseudepigrafů, kde nám neznámý autor zveřejňuje svůj spis pod jménem uznávané autority (exkurz 10). Něco podobného platí i pro rozlišení mezi literárními *adresáty* (např. Teofil v L 1,3; Sk 1,1), skutečnými adresáty (veřejnost, pro kterou Lukáš psal) a – samozřejmě – dnešními čtenáři.

Kromě toho je třeba dbát na to, že novozákonní texty původně nebyly napsány primárně pro *soukromé čtení Bible*, jež bylo ve větší míře umožněno teprve nárůstem všeobecného vzdělání a od 19. stol. lacinými tištěnými vydáními biblických společností. Novozákonní spisy byly určeny především k *předčítání a poslechu při bohoslužbě*: víra v raném křesťanství obvykle nevychází z četby písemně zachyceného textu, ale z hlasitého předčítání novozákonních spisů<sup>37</sup> a „z poslechu“

<sup>36</sup> Zobrazení je zjednodušením grafu u M. Oeminga, Úvod do biblické hermeneutiky, s. 17; k metodám výkladu viz tamt, s. 45nn.

<sup>37</sup> 1Te 5,27 (§ 5.3); Ko 4,16; 1Tm 4,13 (exkurz 12); Zj 1,3 (§ 7.2.6); Mk 13,14; Iust. apol. I,67,3 (§ 6.2.3d).

kázání (Ř 10,17; Ga 3,2.5).<sup>38</sup> Vlastní svitky se spisy si mohly dovolit jen celé obce nebo bohatí soukromníci jako etiopský vysoký státní úředník ve Sk 8,26nn, ne však obyčejní členové obce jako otroci, propuštěnci a řemeslníci v Korintu.<sup>39</sup>

Jakkoli je třeba dbát na faktory každého čtení textu i u textů biblických, mají tyto texty přesto specifickou vlastnost: věc, o které pojednávají, se prezentuje jako poselství od Boha, Slovo boží, zjevení. Proto musí být především ověřovány jako závažné svědectví.

### 1.4.3 Text jako svědectví

LITERATURA: *Jean Griesch*, Témoignage et l'attestation, Philosophie 16 (1995), s. 305–326; *Paul Ricoeur*, The Hermeneutics of Testimony (1972), naposl. v: *týž*, Essays on Biblical Interpretation, London 1981, s. 119–154.

Specifickou funkci zastávají texty, které obsahují *osobní svědectví*, podporující věc, o níž v textu běží. V tomto případě „věc“ získává jako autonomní veličina samostatný význam, který je celou strukturou textu vyzdvížen. Jinak řečeno: svědectví je rétoricky specifický výraz vztahu, v němž autor to, oč v textu jde, dosvědčuje s existenciálním zaujetím. Jeho osobní svědectví je nám dostupné pouze prostřednictvím textu, ale text je může zprostředkovat nezávisle na tom, zda jde o text narativní nebo diskurzivní.

V židovsko-křesťanské tradici má svědectví teologickou funkci: některé události jsou považovány za *boží zjevení*. Text není přímým zjevením, ale fixovaným svědectvím o tomto zjevení, např. zprávy o Mojžíšově povolání Bohem (Ex 3), viděních proroků (Iz 6; Jr 1 aj.) či vidění apoštola Pavla, v němž se mu zjevil Kristus jako Syn boží a byl mu zjeven obsah evangelia.<sup>40</sup> Obvykle zpráva obsahuje sdělení.

<sup>38</sup> Srv. „Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím!“ na konci oficiálního poselství ve Zj 2,7 aj. (§ 7.2.6).

<sup>39</sup> 1K 1,26nn; 7,21n; 12,13; Sk 18,2n (§ 5.12.3).

<sup>40</sup> Srv. Ga 1,12.16n; 1K 15,8; Sk 9,3–15. Tím se odlišuje hermeneutika, počítající se svědectvím, v níž je interpretace odpovědná dosvědčovanému, od pojetí interakce mezi čtenářem a autorem, jak ji chápe např. kostnická škola (*W. Iser*, Der Akt des Lesens, München 1976, s. 125 aj.; lingvistika se klání k tomu, aby svět jazyka byl pokládán za autonomní [např. *N. Goodman*]). Příspěvek kostnické školy, která zdůraznila roli čtenáře,

Jsou ovšem zjevení, která současně vyzývají k rozhodnutí. Tak fungují i biblická vyprávění, v nichž se představují konkrétní události jako dění, kterým se Bůh chce sdělit. Bez této tradice jednotlivých božích zjevení, jež známe z židovské Bible (z křesťanského Starého zákona), by nebylo možné charakterizovat Ježíše jako konečné, eschatologické boží zjevení. V J 1,18 je Ježíšův příběh označován za boží vyprávění, za boží „exegezi“ (*exégésato* = „vyprávěl“).

Jako *zjevení* se označuje konkrétní událost dějin, v níž je Bůh poznán „lidsky“ a v tomto smyslu nepřímou, zprostředkovaně.<sup>41</sup> *Svědék* se může odvolávat jen na to, jak ho text existenciálně zasáhl. Pravda, jeho svědectví není ověřitelné. Svědek v tomto případě říká: „To, co dosvědčuji, sice nelze prokázat jako pravdivé zobecněním či odkazem na opakovaný výskyt. Nejde tedy o příklad. Avšak moje zkušenost s touto jedinečnou událostí, která má své místo a svou dobu (není to tedy symbol), mne vedla k poznání skutečnosti, jež není omezená na dobu a místo tohoto zjevení.“ Tímto způsobem odhalili křesťané v Ježíšově příběhu charakter Boha, jak vždy byl a jak bude v budoucnosti obecně přístupný (Zj 1,8; 21,6; 22,13). Váha dějinné jedinečnosti, která odlišuje dosvědčené od příkladu nebo symbolu, dodává svědectví jeho zvláštní sílu. Tento mimořádný charakter je však zároveň i zátěží, protože zhodnocení a interpretace dosvědčeného, kterou každé svědectví obsahuje, je ověřitelné jen nepřímou.

Proto bylo respektování *svědectví* často pokládáno za nevědecké. *Humanitní vědy* si však ve skutečnosti bez svědectví nemohou vystačit. Význam svědectví v hermeneutice křesťanských textů má své analogie v historiografii a v právní vědě, které jsou rovněž odkázány na svědectví. Na analogii se svědectvím v právní oblasti vybudoval svou hermeneutiku svědectví Paul Ricoeur.<sup>42</sup>

---

lze stěží zpochybnit. Přesto je zároveň třeba zdůraznit, že spolupráce na tvorbě smyslu při čtení některých textů má své pevné, textem dané hranice. Není například možná „humanistická“ četba Hitlerovy knihy *Mein Kampf*.

<sup>41</sup> Něco jiného je epifanie, která představuje zázračný zásah božstva do pozemského světa.

<sup>42</sup> P. Ricoeur, *The Hermeneutics of Testimony*, s. 124n.

### 1.4.4 Autentičnost svědectví

Protože pravdu a věrohodnost svědectví nelze přímo ověřit, je nutné uvést znaky autentického svědectví.

a) Pro autentičnost svědectví má rozhodující význam *bezbrannost svědka*. Přijetí svědectví nemůže být vynuceno. Apoštol Pavel zvyšoval sílu svého svědectví svou vnější slabostí a svou připraveností trpět (1K 2,3; 2K 11,30). Později se v křesťanské církvi stal „svědek“ (*martys*) synonymem pro mučedníka.

b) Věrohodnost svědectví je posilována svou *shodou s jinými nezávislými svědectvími* v téže věci (§ 1.4.3).

c) Autentické svědectví souhlasí s jinými *výpověďmi o téže věci* nebo alespoň neodporuje tomu, co o tomto „případu“ víme z jiných pramenů. Nápadných je např. více společných rysů Ježíšových výroků ze sbírky výroků (Q) a narativní tradice o Ježíšovi, zejména o pozornosti, kterou věnoval chudým.

d) Autentické svědectví předpokládá *prověření údajů v něm obsažených*. Svědectví samo nelze ověřit zpětným dotazem, ale mohou být ověřeny údaje o skutečnostech, které jsou s ním spojeny. Odvolání na Ježíšův kříž (1K 1,23) nebo na celou jeho pozemskou existenci (na Ježíše „v těle“, 1J 4.1–6) jsou znakem této tendence. Takový postup má své předchůdce v utváření židovské Bible (§ 1.4.3). Působení svědectví nemá odporovat funkci dosvědčených příběhů, tj. v Novém zákoně Ježíšovu působení v jeho dějinném rozměru.

Když svědectví splňuje všechna shora uvedená kritéria, nejsou tyto znaky ještě samy o sobě dokladem pro pravdivost dosvědčovaného. Tak jako shodná a ověřitelná svědectví před soudem neodnímají soudci jeho povinnost rozhodnout a vyhlásit rozsudek, nejsou svědectví křesťanských autorů pro jejich adresáty (prostředí církve) ještě důkazem křesťanské víry. Je však třeba, aby jimi dosvědčené skutečnosti byly brány vážně, tak jako soudce musí brát vážně předložená svědectví.

e) Čtenáři si nepochybně vzpomenou na mnoho událostí, které *křesťanské svědectví kompromitovaly* (křížové výpravy, pronásledování čarodějnic atd.). A pochopí, když okolí jejich svědectví na základě takových zkušeností nebere vážně. Přehled spisů Nového zákona může však upozornit na některé rysy, které jsou podstatné pro různé raně křesťanské teologie novozákonních spisů jako maximy jednání, zejména přikázání lásky nebo zastávání se slabých. Když je selhání

v těchto měřítcích přiznáno jako vina, může být alespoň zčásti napraveno a přiznaná vina může být svědectvím pro věrohodnost toho, vůči čemu jsme se provinili.

### 1.4.5 Teologická funkce historické kritiky

LITERATURA: *Bernard C. Lategan / Willem S. Voster, Text and Reality: Aspects of Reference in Biblical Texts, Philadelphia 1985.*

Referenční funkce jazyka předpokládá, že se člověk ve svém světě orientuje s pomocí jazykově zprostředkovaných informací a svědectví. V těch biblických textech, v nichž se jedná o základní orientaci člověka, jde většinou o dosvědčené *jedinečné události*, které jsou pro lidský život rozhodující a týkají se krajní budoucnosti člověka (§ 1.4.3).

Vztahuje-li se text k jedinečné události, jsou zajímavé i jeho *datování, okolnosti vzniku a jeho duchovní východiště*. V biblických textech je spojení s jedinečnou událostí na některých místech teologicky zdůvodněno. Za zvláštní události platí ve Starém zákoně povolání Abrahamovo (Gn 12,1–9), vyjití z Egypta (Ex 1–15), předání Zákona na Sinaji (Ex 19,1–24,14) a vystoupení proroků (Izajáš, Jeremjáš atd.). Tyto události dosvědčují bibličtí autoři jako boží zjevení.<sup>43</sup> Jako svědci vyjímají tyto události z celku dění a označují je jako orientační body pro víru Izraele, že je lidem vyvoleným Hospodinem a je jím veden dějinami. V Novém zákoně je Ježíšův příběh pokládán křesťanskými autory za konečné boží zjevení. Tím je novozákonní svědectví zároveň přiznáním k božimu zjevení v Ježíšově osobě a životě. Tento způsob vyznání, který se pojil s teologickou reflexí trvalého Ježíšova významu, se prosadil v křesťanské církvi již na počátku 2. stol. vůči entuziastickým hnutím, jež měla primárně zájem na působení Ducha, méně pak na společných základech tradice víry. Toto přiznání k Ježíšově osobě se stalo předpokladem myšlenky křesťanského kánonu (§ 3.2–3).<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Význam svědectví pro současnou diskusi (znovu)odhalil *P. Ricoeur*. Ke kategorii zjevení je velmi nedůvěřivý (*La critique et la conviction*, Paris 1995, s. 225), pokud není zjevení doloženo svědky, kteří svou existencí demonstrují závažnost dosvědčeného (*Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, v: *týž, Essays on Biblical Interpretation*, London 1981, s. 73–118).

<sup>44</sup> K filosofii společenské funkce biblických svědectví viz *P. Ricoeur, Le Canon entre le texte et la communauté*, v: *P. Pokorný / J. Roskovec* (vyd.), *Philosophical Hermeneutics* (viz pozn. 22), s. 7–26.

Že se Bůh zjevil v Ježíšově vystoupení a novozákonní autoři tento příběh dosvědčují, umožnilo již v novozákonní době úzkou *zpětnou vazbu textů na Ježíšovu osobu*, která chránila křesťanskou tradici před nekontrolovatelnými novými výtvoři. Jednotlivé stopy onoho duchovního boje můžeme sledovat na několika místech. Především u Pavla je zjevná tendence oponovat entuziastům Ježíšovým křížem (1K 1,18; § 5.12.5e). Týmž směrem ukazuje programová vazba křesťanského prorokování na vtěleného Ježíše Krista (1J 4,1–3; 2J 7; § 7.1.7). Zpětnou vazbu na boží působení v Ježíšově příběhu má v úmyslu především (sub)žánr evangelium, který vrcholí ve velikonočním vyznání nebo ve velikonočních vyprávěních, ale co do svého obsahu je Ježíšovým životopisem (§ 6.2.6; 6.2.6.1).

*Historická kritika*, která jako metoda výkladu dominuje v *novodobé exegezi*, byla ve svém rozvoji ovlivněna teologickými důvody jen nepřímo. Princip *ad fontes* („k pramenům“), převzatý z humanismu, hegelovské pojetí dialektiky dějin a pozitivistické chápání pravdy jako sumy informací ovlivnily rozvoj metod historické kritiky. Teologické zdůvodnění nicméně zcela nechybělo, protože vždy šlo také o pochopení Ježíšova poselství. Exegeze je kritická (z řeckého *krinó* = „rozlišuji, posuzuji“), pokud v návaznosti na Johanna Salomo Semlera (§ 1.1a) rozlišuje mezi „Písmem svatým“ a „božím slovem“ a když hledí na biblické texty jako na spisy vzniklé v dějinách, napsané lidmi, k jejichž interpretaci nasazuje obecně přístupné, rozumné metody výkladu textu, které jsou k dispozici i pro každý profánní text.

Dnes obvyklý kánon *metodických kroků* byl nejprve postupně vyvíjen. Původní znění novozákonních spisů se pokouší v raném novověku a intenzivněji od 18. stol. rekonstruovat *textová kritika* (§ 4). *Kritika tradice a dějin formy* analyzují od 18. stol. proces tradování látek obsažených v evangeliích. V 19. stol. se jejich představitelé ptají na literární závislosti mezi synoptickými evangelií a v bádání o Ježíšově životě na historického Ježíše (§ 6.1.2; exkurz 3). Od první světové války zkoumají také formule, vyznání, hymny či etické pasáže<sup>45</sup> obsažené v Pavlových listech (§ 5.6.2). Po druhé světové válce začíná *kritika redakce* odhalovat význam evangelistů jako spisovatelů a teologů a zpracovávat

<sup>45</sup> Srv. seznamy ctností a nečestí (§ 5.11.1 ke Ga 5,19–13; § 8.2.4) či řády domácnosti (něm. „Haustafeln“), exkurz 11.

jejich osobitost, která daleko přesahuje pouhé sbírání látky (exkurz 4). Protože s nástupem osvícenství byl význam kánonu oslaben (§ 1.1a–b), vyvstal již v 19. stol. nový zájem o dějiny utváření kánonu (§ 3). Je třeba doplnit ještě zkoumání *dějín a dějín náboženství*, které od pozdního 19. stol. osvětlují židovské a helénistické pozadí a ve druhé polovině 20. stol. dostávají nové impulsy díky nálezům pramenů v Kumránu u Mrtvého moře (1947) a v Nag Hammádí v Horním Egyptě (1945).<sup>46</sup> Další podněty skýtají *sociologické studie*, které od 60. let zkoumají společenské vztahy raných křesťanů.<sup>47</sup> Po druhé světové válce se přidaly nové poznatky *jazykovědy a literární vědy* vyjádření, která zvažují funkci jazyka (§ 1.3), texty chápou jako součást procesu komunikace mezi autorem a příjemci a prostřednictvím narativních, resp. rétorických analýz se v souladu s estetikou recepce ptají na zamýšlené či skutečné působení v průběhu čtení a poslouchání (§ 1.4.1; 2.2.6).<sup>48</sup>

Jako křesťané musíme určit *teologickou relevanci historické biblistiky* se všemi jejími metodami: její theologický význam spočívá v jejím příspěvku ke vzpomínce na Ježíše, který odpovídá dnešním možnostem rekonstrukce minulosti. Je nástrojem zpětné vazby víry na Ježíšovu osobu a zároveň nástrojem kontroly jejího vyznání. Profánní bádání si musí být vědomo toho, že historické zkoumání Bible souvisí s dějinným charakterem jejího obsahu, božím zjevením v příběhu Ježíše Krista. Protože Ježíšovo vystoupení bylo dějinnou událostí, nejsou metody historické biblistiky náhodné či nepřiměřené, nýbrž jsou přiměřeným prostředkem interpretace jeho poselství. Hlavním úkolem exegetické práce je v neposlední řadě vykreslit v jednotlivých krocích ústřední obsahy zvěsti.

*Nový zákon* není jen nejdůležitějším historickým *pramenem* pro *zkoumání dějín ježíšovského hnutí*, ale jako takový je měřítkem pro utváření *křesťanské víry*. Úkolem exegeze jako historické disciplíny však zůstává rekonstruovat původní význam biblických textů, vykládat jejich funkci

<sup>46</sup> K židovské tradici srv. § 2.1 (*E. Schürer*, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 1901–1911) a k helénistické kultuře § 2.2; 5.5.1.2, vliv školy dějín náboženství při výkladu křtu (§ 5.6.2.2a), při hypotézách o gnózi v Korintu (§ 5.12.4) nebo v Janově evangeliu (§ 7.1.4d) a pro theologické zhodnocení úvah ohledně typů výkladu Janova zjevení (§ 7.2.3).

<sup>47</sup> Srv. např. putující misionáře (§ 6.1.5.3e; 6.2.8a) nebo složení obcí (§ 5.12.3).

<sup>48</sup> Pro úvod srv. *W. Egger*, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg aj. 1993<sup>3</sup>.

v souvislosti se vznikem a objasňovat jejich obsah. Od toho je třeba odlišovat zprostředkovatelský úkol církve, který má užitek z exegetického zpřístupnění biblických textů, ale pro konkrétní působení potřebuje ještě další hermeneutickou, systematicko- a praktickoteologickou reflexi.

### 1.4.6 Předporozumění čtenáře

LITERATURA: *Hans-Georg Gadamer*, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965<sup>2</sup>; *Ulrich H. J. Körtner*, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994; *Anthony C. Thiselton*, *New Horizons in Hermeneutics*, Exeter 1985.

Právě *dosah biblických textů*, které se čtou při bohoslužbách a v nichž je Ježíš označován za klíčovou osobu lidské naděje (Pán, Syn boží, Spasitel), budí zájem o Bibli.

Přesto je třeba zdůraznit, že *teorie porozumění* nezná žádnou specificky biblickou nebo teologickou hermeneutiku. Ke každému textu náleží předporozumění. Každý text je koncipován a napsán s pragmatickým záměrem. Na počátku *každého* textu stojí přesvědčení, že to, co se stalo textem, „stojí za řeč (příp. za čtení)“. Rozdíl tkví pouze v intenzitě, dosahu a významu napsaného a rovněž předporozumění, s nímž se čtenáři zajímají o různé texty.<sup>49</sup> Existenciálně může být rozdíl mezi biblickými a jinými texty kvalitativní, přesto je struktura interpretace v obou případech podobná. Principiálně existuje jen *jedna* hermeneutika, jinak by hermeneutika nebyla skutečnou teorií komunikace.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Srv. nanejvýš poučné autobiografické eseje četných badatelek a badatelů v oblasti Nového zákona u *E.-M. Beckera* (vyd.), *Neutestamentliche Wissenschaft* (UTB), Tübingen 2003.

<sup>50</sup> To platí mj. jako kritika v mnoha ohledech oprávněného výkladu Bible z hlediska kánonu (*canonical approach*) u *B. S. Childse*, *The New Testament as Canon* (lit. § 1), s. 34nn, a pro zdůraznění konečné podoby textu u *H. W. Freie*, *Types of Christian Theology*, New Haven 1992, s. 15. Podceňují referenční rozměr textu, tzn. jeho zpětnou vazbu, která ho spojuje s Ježíšovým příběhem (§ 1.4.5). Když kritická interpretace principiálně nezpochybňuje hranice kánonu, neznamená to, že exegeta musí respektovat kanonicitu, nýbrž že kanonické texty mají skutečně něco společného, co obstojí i při kritickém zkoumání.

Pro *Rudolfa Bultmanna* je zájem o Bibli speciálním případem *existenciálního předporozumění*.<sup>51</sup> Musíme však dodat, že jde o předporozumění, které je sice existenciálně přijímáno, ale společensky tradováno a artikulováno.<sup>52</sup>

## 1.5 PODSTATA VÝKLADU

LITERATURA: *Rudolf Bultmann*, *Das Problem der Hermeneutik* (1950), naposl. v: *týž*, *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, s. 211–235; *Paul Ricoeur*, *Biblical Hermeneutics*, v: *Semeia* 4 (1975), Missoula, MT 1975, s. 27–148; *týž*, *De l'interprétation* (1983), v: *týž*, *Du texte à l'action. Essays d'herméneutique*, Paris 1986, s. 11–35.

*Interpretace* usiluje o překlenutí odstupu mezi textem a čtenářem pomocí metatextu. Svou prací se exegeze pokouší překonat časovou vzdálenost rekonstrukcí původního světa textu (remytizace), zkoumáním účinků onoho světa na svět původního čtenáře (*authorial reader*) a konfrontací světa textu se světem dnešního čtenáře. Tak čtenář poznává, jak text slouží jeho sebepochopení a jeho orientaci ve světě (jazyka).<sup>53</sup>

*Vytváření metatextu* (ve formě meditace, literárního úvodu, kázání, odborného komentáře či eseje) však není vlastním cílem, nýbrž má pouze sloužit návratu k textu – lepšímu porozumění textu samotnému, novému čtení v kriticky napravené „druhé naivitě“.<sup>54</sup> Bez tohoto bezprostředního setkání s textem by bylo jeho působení oslabeno. Čtenář tak pomocí komentáře nalézá nový přístup k textu a tím k sobě samému.

<sup>51</sup> Srv. *R. Bultmann*, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, naposl. v: *týž*, *Glauben und Verstehen*, sv. 3, Tübingen 1965<sup>3</sup>, s. 142–150, zde s. 149.

<sup>52</sup> K dějinám výkladu jednotlivých biblických knih sestavil *W. Werbeck* v příslušných článcích RGG<sup>3</sup> prameny z celých dějin církve včetně sekundární literatury (srv. pro doplnění řady novějších komentářů v seznamu literatury, např. KEK nebo EKK).

<sup>53</sup> Viz zejména *M. Heidegger*, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, souborné vydání sv. 63, Frankfurt (M.) 1988, s. 80; podobně *P. Ricoeur*, *Soi-même comme un autre* (lit. § 1.5), s. 168nn a 345nn; *E. Lévinas*, *Totalité et Infini*, Den Haag 1993<sup>6</sup>, kap. I,B,7 (z fr. přel. Totalita a nekonečno, přel. *M. Petříček* a *Ľ. Sokol*, Praha 1997).

<sup>54</sup> Pojem zformoval *P. Ricoeur*, *Philosophie de la volonté II. La symbolique du mal*, Paris 1960 (český překlad: *Filosofie vůle II. Konečnost a provinilost*, z fr. přel. *M. Lyčka*, Praha 2011), a monograficky zpracoval *M. I. Wallace*, *The Second Naiveté (SABH 6)*, Macon, GA 1995<sup>2</sup>.

V podstatě se u procesu výkladu starého nebo cizího textu jedná o konfrontaci různých projektů světa – světa textu a světa čtenáře:

a) *Rudolf Bultmann* definuje jako předpoklad porozumění „*životní vztah interpreta k věci ...*“, který se v textu – přímo či nepřímo – dostává ke slovu.<sup>55</sup> Nejzákladnějším výrazem tohoto vztahu je otázka. Dnešní čtenář konfrontuje text se svými problémy, očekává od něj přes odlišnost dob pomoc v orientaci ve svém současném světě.

b) Protože čtenář žije ve světě odlišném od světa textu, šel *Hans-Georg Gadamer* o krok dále. Definoval výklad jako vědomé přiblížení a *spojení horizontů* autora textu a dnešního čtenáře.<sup>56</sup> Napětí mezi pohybem textu k sobě samému a jeho obratem ven vyvolává dialog mezi čtenářem a textem, který se označuje také jako hermeneutický kruh.<sup>57</sup> Výklad není nikdy definitivní, nikdy dokončený. Může však ukazovat směr autentického chápání, který tkví nejen v poznání, ale je spojen také s rozhodováním.

c) Právě tato myšlenka byla samotným *Gadamerem* ještě dále rozvinuta:<sup>58</sup> vzdálenost mezi různými časově, prostorově či společensky oddělenými projekty světa je odstranitelná jen v určitém ohledu.<sup>59</sup> Slití obzorů nelze dosáhnout přizpůsobením projektů světa. Prvním krokem by pak bylo *rozšíření světa* čtenáře o svět interpretovaného textu. Čtenář poznává nejen, jak text tehdy fungoval. Musí se také naučit respektovat svět textu, tzn. uznat, že nemá nad textem převahu, když má jiný, „pozdější“ obraz světa a pracuje s dnešními kategoriemi.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Srv. *R. Bultmann*, *Das Problem der Hermeneutik*, s. 217 (zvýraznění P. P. / U. H.).

<sup>56</sup> Srv. *H.-G. Gadamer*, *Wahrheit und Methode* (lit. § 1.5.5), s. 286–289. Ke kritice *U. H. J. Körtner*, *Der inspirierte Leser* (lit. § 1.5.5), s. 14nn; *K. Berger*, *Hermeneutik* (lit. § 1.3), s. 217n.

<sup>57</sup> Srv. *H.-G. Gadamer*, *Wahrheit und Methode* (lit. § 1.5.5), s. 275n; *P. Ricoeur*, *De l'interprétation*, s. 27n.

<sup>58</sup> Tamt. s. 285n.

<sup>59</sup> V tomto smyslu byl *Gadamer* kritizován *Haroldem Bloomem*, *The Anxiety of Influence*, New York 1973, s. 93. Podobně jako někteří reprezentanti kostnické školy a dekonstruktivisté (zvl. *J. Derrida*) zdůrazňuje také *H. Bloom* možnou negativní, brzdící roli tradice. To však jen potvrzuje, že nové je vyslovitelné pouze v (případně i polemické) konfrontaci s tradicí.

<sup>60</sup> Toho je třeba dbát už při překládání Bible. Působení překladu na dnešní čtenáře nemůže a nesmí být totéž jako působení původního textu na původní čtenáře (tak je dobrý překlad definován u *E. A. Nidy / Ch. R. Tabera*, *Theorie und Praxis des Übersetzens unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung*, London 1969). Ví totiž,

Jeho svět se rozprostírá opět v čase a prostoru, je však obohacován i jiným, z textu převzatým utvářením lidské zkušenosti. Jeho obzor je rozšiřován o minulou a cizí situaci, z níž může text pochopit. Cíl spočívá v tom, aby byl rozšířený svět objevený interpretem (exegetem) obyvatelný jak pro původní adresáty textu, tak pro současného čtenáře.<sup>61</sup> Takové přezkoušení je u teologicky ovlivněných textů především úkolem teologické reflexe.

d) Cílem interpretace však není jen rozšíření světa čtenáře o svět textu, případně všech jednotlivých textů, které čte a jimž by chtěl rozumět. Vlastním cílem je *zásadní „otevření“* jeho světa (projektu světa) – odhalení jeho vlastní kontextuality a konečné odideologizování jeho světa, náhled do dějinnosti lidského bytí vůbec. Pro biblické texty však také platí, dokonce ještě intenzivněji: boží vtělení má své konkrétní místo a čas, ale zasahuje dějiny jako celek, jeho výklad není připoután k žádnému z jednotlivých projektů světa. Takovou závislost zakazují již Desatero (Ex 20,3).

e) Pokud je starý text, který musíme pochopit z jeho situace v minulosti, skutečně významný, může se vždy vztahovat k *budoucnosti*. Metaforicky by ho proto bylo možno chápat jako „vzpomínku na budoucnost“. Cesta zpět k textu je pak cestou do budoucnosti. Existují texty, které se vztahují k poslední, eschatologické budoucnosti. Podle jejich nároku to platí o většině textů Nového zákona. Jak se kdo s tímto nárokem vypořádá, závisí na osobním rozhodnutí každého jednotlivého člověka.

Všechny dosavadní úvahy s sebou nepřinášejí žádnou převratnou změnu pro utváření literárního a teologického úvodu. Pouze se pokoušíme postavit známé informace, metody a teologické interpretace do obsáhlého hermeneutického rámce, abychom lépe věděli, co můžeme od výkladu literatury a teologie novozákonních spisů očekávat.

---

že je text starý, zajímá se o něj, protože je starý, a ví, že při jeho čtení potřebuje výklad. Překlad ho nemůže nahradit, protože dobrý překlad musí respektovat odlišnosti světů (projektů světa). Jinak by nebyl překladem.

<sup>61</sup> Srv. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, s. 32.

## 2 Předpoklady vzniku Nového zákona

Nové je vždy viditelné teprve na pozadí existujících tradic (§ 1.3.3). Těm bychom se proto měli věnovat na následujících stránkách. Téměř všechny spisy *Nového zákona* byly sepsány *Židy* nebo jejich sympatizanty, kteří patřili do sféry vlivu synagogy. Také Ježíš byl Žid, a proto například Otčenáš (§ 6.3.4.3b) vyrůstá z nejlepšího židovského dědictví a v zásadě jej jako modlitbu mohou užívat i Židé. Pro adekvátní výklad teologie, literární podoby a vzájemných vztahů novozákonních spisů je pro nás proto nezbytná základní znalost dějin Izraele a židovských tradic.<sup>1</sup>

### 2.1 ŽIDOVSÁKÁ TRADICE

LITERATURA: *Samuel Amsler*, L'ancien Testament dans l'Église, Neuchâtel 1960; *Wilhelm Bousset* (/ *H. Grefmann*, *E. Lohse*), Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HbNT 21), Tübingen 1966<sup>4</sup>; *Earl E. Ellis*, The Old Testament in Early Christianity (WUNT 54), Tübingen 1991; *Hans Hübner*, Biblische Theologie I (lit. § 1); Jahrbuch für Biblische Theologie 3 (Zum Problem des biblischen Kanons), Neukirchen 1988 (sborník); *Johann Maier*, Zwischen den Testamenten (NEB.AT.E 3), Würzburg 1990; *George Foot Moore*, Judaism in the First Century of the Christian Era I–III, Cambridge, MS 1927–1930 (nové vydání 1966); *Emil Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I–III, (1901–1911), Hildesheim 1964 (další vydání), přepracované angl. vyd. (I–V) vyd. *Géza Vermes* / *Matthew Black*, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C – A.D. 135), sv. I–III,2, Edinburgh 1973–1987; *Peter Schäfer*, Dějiny Židů v antice (1983) (z něm. přel. *Štěpán Žbytovský*), Praha 2003; *Julio Trebolle Barrera*, The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible, Leiden aj. 1998; srv. též § 3 (Kánon).

<sup>1</sup> K dějinám a náboženství v době druhého chrámu srv. přístupný úvod *Johanna Maiera* Zwischen den Testamenten (NEB.AT.E 3), Würzburg 1990 (další lit. tamtéž), a základní dílo *E. Schürera* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C – A.D. 135), vyd. *G. Vermes ad.*, sv. I–III,2, Edinburgh 1973–1987 (= přepracované dílo z let 1901–1911, viz *M. Hengel*, Der alte und der neue „Schürer“, JSSt 35 [1990], s. 19–72, naposl. v: *týž*, Judaica, Hellenistica et Christiana. KS II [WUNT 109], Tübingen 1999, s. 157–199).

## 2.1.1 Bible Židů

*Bible* byla *knihou*, která spojovala všechny Židy, včetně těch, kteří žili v diaspoře, tj. v „rozptýlení“ mimo Palestinu. Mysterijní kulty, jejichž přívrženci se také prosadili v celém tehdejší světě a od helénistické doby se vědomým rozhodnutím následovali své bohy, neměly za základ svého kultu žádné svaté spisy. Pouze židovství spojilo svou víru specifickým způsobem s knihou, s Biblií. Zřetel k židovské Biblii a argumentace, která na tomto textu staví, jsou společnými znaky všech spisů a vrstev Nového zákona. Toto ohlížení se nazpět pomocí citací a aluzí představuje specifický rys novozákonní intertextuality (srv. § 5.5).

Český výraz „Bible“<sup>2</sup> odkazuje přes lat. *biblia* k řeckému slovu *ta biblia* („knihy“), příp. k diminutivu *biblion* („knížka“). Slovo samotné zprvu označovalo lýko egyptského papyrového stonku, následně z něj zhotovený materiál k psaní a nakonec listinu, dopis či knihu. V Novém zákoně toto slovo slouží k označení jednotlivých knih (spisů).<sup>3</sup> Jako souhrnný výraz pro Starý a Nový zákon se termín *ta biblia* užívá od Jana Zlatoústého (349–407).<sup>4</sup>

O jednotlivých *knihách* Bible (tj. o našem Starém zákonu) mluví první křesťané v návaznosti na raně židovskou terminologii jako o „spisech“ (řec. *grafai*) nebo souhrnně v singuláru o jednotné veličině jako o „Písmu“ (*grafé*).<sup>5</sup> Mohou mluvit rovněž o Zákonu (*nomos*), tj. Tóře (přičemž jednou je řeč o Pentateuchu, jednou o celém Písmu)<sup>6</sup> nebo o Zákonu a Prorocích.<sup>7</sup> V 1Tm 5,18 je Písmo uvedeno jako rozhodující autorita. Obsahově se termín vztahuje ke dvěma citacím propojeným spojkou „a“: Dt 25,4 („při mlácení nedáš dobytčeti náhubek“) a ježí-

<sup>2</sup> Srv. *M. Luther*, *Biblia: das ist: Die Ganze Heilige Schrifft Deudsch*, Wirttemberg 1545, vyd. *H. Volz*, München – Hersching b. vr. (1972).

<sup>3</sup> Srv. užití slova „biblos“ pro knihy Mojžíšovy (= Tóru; Mk 12,26) nebo knihu proroka Izajáše (L 3,4), knihu proroků (Sk 7,42), knihu Žalmů (L 20,42; Sk 1,20) stejně jako „biblion“ pro Izajáše (L 4,17) a Janovo evangelium (J 20,30).

<sup>4</sup> *Johannes Chrysostomus*, hom. in Col. 9.1 (PG 62,361)

<sup>5</sup> Srv. spisy souhrnně v plurálu (Mt 26,54; 1K 15,3n aj.) nebo v singuláru (J 2,22; Ř 11,2; 2Pt 1,20 aj.), celé části Písma (Mt 26,56: proroci) stejně jako jednotlivá místa Písma (Mk 12,10; L 4,21; J 19,37); srv. také citační formule jako např. „je psáno“ (*gegraptai*; Mt 4,4.6.7.10; Mk 7,6; Ř 1,17 aj.).

<sup>6</sup> Srv. Zákon (*nomos*) pro Pentateuch (Mt 12,5; L 2,23.24; J 8,5.7; 1K 9,9; Ga 3,10) nebo celé Písmo (Mt 5,18; L 16,17; J 10,30; Ga 4,21b aj.), viz též „Zákon a Proroci“ níže v pozn. 7.

<sup>7</sup> Srv. počátek a konec kázání na hoře (Mt 5,17; 7,12), a také otázku nejdůležitějšího přikázání (Mt 22,40), dále v Ježíšovo svědectví o Janu Křtiteli (L 16,16 Q: „Zákon a Proroci až do Jana“); srv. dále Sk 13,15; 24,14; 28,23; Ř 3,21 ale i J 1,45 (povolání prvních učedníků).

šovskému logiu z L 10,7 („hoden je dělník své mzdy“), které pravděpodobně kolovalo v písemné formě. V 2Pt 3,16 se vedle Pavlových listů zmiňuje „ostatní Písmo“, čímž se míní Starý zákon (1,20).

*Chrámy* na hoře Sión v Jeruzalémě byl tradičně symbolem židovské jednoty. Byl považován za boží příbytek a trůn. Tvořil centrum kultu, který prostřednictvím obětí umožňoval odpuštění vin, otevíral přístup k Bohu a otvíral s ním obnovené společenství. Od vzniku Šalomounova chrámu (před 926 př. Kr.) se postupně prosadil princip jediného kultického centra v Izraeli. Po jeho zničení při dobytí Jeruzaléma Babylóňany (587 př. Kr.) a po návratu z exilu byl v letech 520–515 př. Kr. znovu vybudován jako tzv. druhý chrám. Za Heroda Velikého (37–4 př. Kr.) byl celkově obnoven. V Ježíšově době existoval už pouze jediný další chrám Hospodina (Jahveho) v egyptské Leontopoli (asi 160 př. Kr. – 73 po Kr.).

Jelikož většina Židů (zhruba dvě třetiny až tři čtvrtiny) žila v diaspoře mimo Palestinu, odehrával se jejich duchovní život především v *synagógách*. Jako domy modlitby, výkladu Tóry a vyučování byly roztroušeny po celém tehdy známém světě.<sup>8</sup> Jednotná architektonická podoba v Ježíšově době ještě nestačila vykristalizovat, přesto byla jejich náboženská, liturgická a kulturní funkce zřetelně rozpoznatelná. Synagoga (řec. *synagogé* = „shromáždění“) sloužila jako místo bohoslužby, chyběly však oběti, které zůstaly vyhrazeny pro chrám v Jeruzalémě. Synagoga se svou bohoslužbou bez oběti vytvořila zásadní předpoklady nejen pro nové formování židovství po zničení chrámu Římany v roce 70 po Kr., ale i pro raně křesťanskou bohoslužbu (§ 5.3).

V popředí synagogálních bohoslužeb stála vedle modliteb a zpěvu žalmů především četba a výklad *Žákona*, Tóry (hebr. *tóra* = „naučení, zákon“). Zahrnovala prvních pět knih Písma, a byla proto nazývána také „Pentateuch“ (řec. *pentateuchos* [*biblos*] = „pět svitkových knih“, tj. pět knih Mojžíšových: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium).

<sup>8</sup> Vznik synagogy není objasněn. Nejstarší doklady v Egyptě pochází ze 3. stol. př. Kr., nejstarší archeologické nálezy v Izraeli z 1. stol. př. Kr. Nový zákon zmiňuje opakovaně synagogu v Kafarnaum (Mk 1,21 aj.), v Nazaretu (Mk 6,2 par. L 4,16), v Jeruzalémě (Sk 6,9; 24,12), v Damašku (Sk 9,2.20), na Kypru (13,5), v Malé Asii (Sk 13,14.43; 14,1) s metropolí Efezem (Sk 18,19.26; 19,8), v Řecku s Filipami (Sk 16,13: *proseuché* = „města modlitby“), Tesalonikou (17,1), Athénami (17,17) a Korintem (18,4).

K bohoslužebnému čtení sloužily mimo to i knihy ze sbírky *Proroků* (hebr. *neviim*), jež se dělila na „přední“ a „zadní“ proroky. „Zadní“ proroci zahrnovali knihy, které byly připisovány prorockým postavám, totiž „velkým“ prorokům – Izajášovi, Jeremjášovi, Ezechielovi<sup>9</sup> – a dvanácti „malým“ prorokům od Ozeáše k Malachiášovi. „Přední“ proroci obsahují většinu spisů charakterizovaných v křesťanském kánonu jako historické knihy (kromě 1. a 2. Paralipomenon), tj. Jozue až 2. kniha Královská. Za prorocké jsou pokládány jednak proto, že také pojednávají o prorocích nebo duchem obdařených lidech, jako např. o Samu-elovi (1S 19,20), Elišovi (2Kr 2–9) aj., ale především proto, že dění vykládají prorockým způsobem jako dějiny Hospodina a jeho lidu.

*Zákon* a (přední a zadní) *Proroci* byli již ve 2. stol. př. Kr. sbírkou knih, z níž se předčítalo při bohoslužbách. V prologu ke knize Sírachovec nacházíme kolem 132 př. Kr. „Zákon a Proroky“ (viz pozn. 7) poprvé jako pevné označení pro všeobecně uznanou sbírku spisů. V synagogální bohoslužbě bylo čtení zpravidla spojeno s výkladem daných oddílů. Podle L 4,16nn takto Ježíš v nazaretské synagoze vyložil Iz 61 v tom smyslu, že jeho posláním se naplnilo slovo o „létu Hospodinovy milosti“. Podle Sk 13,15 byl i Pavel „po čtení Zákona a Proroků“ vyzván v synagoze, aby kázal.

Poslední oddíl, od 2. stol. po Kr. označovaný jako *Spisy* (hebr. *ktuvim*) a rovněž řecky nazývaný *hagiografa* („spisy“), obsahuje zbylé spisy Starého zákona. K nim náleží Žalmy, Job, Přísloví a pět svitků (*megilot*), které jsou čteny při hlavních židovských svátcích (Píseň písní, Rút, Pláč Jeremjášův, Ester, Kazatel). Závěr tvoří Daniel, obě knihy Paralipomenon, Ezdráš a Nehemjáš. Tento oddíl nebyl ještě v novozákonní době zcela uzavřen, Zákon a Proroci coby základ však nepopíratelně ano. Tímto směrem může ukazovat trojčlenná řeč o zákoně Mojžíšově, prorocích a Žalmech v L 24,44.<sup>10</sup> Toto členění biblických spisů na tři části je poprvé doloženo v již připomenutém prologu ke knize Sírachovec, který vnuk pisatele kolem roku 132 př. Kr. zařadil před svůj překlad hebrejského originálu do řečtiny. Zde mluví

<sup>9</sup> Daniel následuje teprve ve třetí části.

<sup>10</sup> Je taky možné, že Lukáš zde Žalmy neuvádí zástupně za třetí část Písma, nýbrž je chce vyzdvihnout pouze kvůli zvláštnímu významu této knihy pro christologický důkaz z Písma; srv. vždy redakčně v L 20,42 (Ž 110,1); 24,44; Sk 1,20 (Ž 69,26); 13,33 (Ž 2,7).

o Zákonu, Prorocích a dalších, tedy ostatních knihách, které zde ještě evidentně nemají žádné pevné označení.<sup>11</sup>

Jako celek je Písmo, křesťanský Starý zákon, *sbírkou spisů*, které vyprávějí o dějinách Boha a jeho lidu, jeho základní struktura je narativní. Tento způsob podání souvisí s pojetím zjevení, totiž že Bůh si Izrael vyvolil za svůj lid, vedl jej dějinami a zjevil mu svou vůli. O tomto dění podává Písmo svědectví (§ 1.5.2). Od středověku bývá trojdílná židovská Bible nazývána rovněž umělým slovem *Tanach*, složeným z počátečních písmen jednotlivých dílů (*Tóra, neviim, ktuvim*).

## 2.1.2 Bible a Talmud

LITERATURA: (*H. L. Strack* / *Paul Billerbeck*, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 sv., München 1926–1961 (+ nová vydání); *Günter Stemberger*, *Talmud a midraš* (z něm. přel. *Petr Sláma*), Praha 1999; *Hyam Macco-by*, *Early Rabbinic Writings*, Cambridge 1988.

Tematické výklady Zákona (Tóry) zaměřené na konkrétní problémy, které přednášeli významní židovští učitelé od konce 1. stol. př. Kr., byly tradovány ústně a později sebrány pod označením *Mišna*.<sup>12</sup> Slovo samotné znamená „opakování“ (od hebr. *š-n-h* = „opakovat“), tedy vštěpování nauky do paměti opakováním, a označuje tradované nauky Zákona na rozdíl od Zákona psaného, Tóry Mojžíšovy. Když byla koncem 1. stol. po Kr. uzavřena hebrejská Bible – skládající se ze Zákona, Proroků a Spisů (Tóra, neviim, ktuvim), vystoupila *Mišna* s autoritativním nárokem být „ústní Tórou“ vedle *Mikra* (*mikra*), tj. textů (Písma) předčítaných při synagogální bohoslužbě. Učitelé této ústní Tóry byli *rabíni* (od hebr. *rabi* = „můj učitel“), tj. zákoníci, kteří se věnovali otázkám výkladu Zákona a navazovali na dědictví farizeů (§ 6.3.4.1).<sup>13</sup>

Když se rabínská ústní tradice ve 2. stol. po Kr. rozrostla, došlo k písemnému zachycení základních nauk. Prosadila se sbírka, která

<sup>11</sup> Srv. v 4Q397 14–21 10 knihu Mojžíšovu, knihy Proroků a Davida (tj. Žalmy). Filón Alexandrijský (VitCont 25) ještě mluví neurčitě o Zákonu, Prorocích, hymnech a dalších spisech.

<sup>12</sup> K tomu viz *G. Stemberger*, *Talmud a midraš*, Praha 1999.

<sup>13</sup> V češtině označuje titul „rabín“ ordinovaného a židovskému shromáždění představeného učence a duchovního.

byla připisována Jehudovi ha-Nasimu (Jehuda I., zvaný „kníže, patriarcha“ nebo jednoduše „rabi“, přibližně 175–217 po Kr.). Kodifikována byla v prvních letech 3. stol. po Kr. Mišna je dílem *tanaitů* („učitelů“ od aram. *t-n-j* = „opakovat, učit se, vyučovat“), rabínů z doby po zničení chrámu v letech 70 až do roku 200 po Kr. Skládá se ze šesti „pořádků“ (hebr. *sedarim*) s proměnlivým počtem celkových 63 „traktátů“ (*masechtot*).<sup>14</sup> Po zániku chrámu právě Mišna více než kterékoli jiné dílo vyjadřovala sebepochopení rabínského židovství, jeho chápání okolního světa a dále formovala jeho další vývoj.

Pozdější výklady podobného typu jsou dílem *amoraitů* („mluvčích“ od hebr. *ʿ-m-r* = „mluvit, říkat“, 3.–5. stol.), tj. komentátorů tanaitických nauk. Tematicky navazují na traktáty Mišny a jsou sebrány v *Gemare* („dokončení“), která bývá chápána jako písemné „završení“ Tóry. Gemara společně s Mišnou tvoří *Talmud* („studium, naučení, nauka“ od hebr. *l-m-d* = „učit“, 3. osoba sg. piel: *limed* = „vyučovat“). Protože existují dvě znění Gemary, palestinská (uzavřena kolem 400 po Kr.) a babylónská (5. stol.), existují i dvě verze Talmudu, obsáhlejší Talmud babylónský<sup>15</sup> a Talmud jeruzalémský.<sup>16</sup>

*Midraše* (sg. *midraš* = „výklad“ od hebr. *d-r-š* = „hledat, ptát se, pátrat“) jsou výklady biblických knih. Samy o sobě nikdy nedosáhly téže autority jako Talmud, byť některé z nich pocházejí již z tanaitické doby. Totéž můžeme říct o většině *targumů* (*targumim* = „překlady“), v jejich případě se jedná o volné parafrázující převody (interpretace) hebrejské Bible do každodenní aramejštiny.

<sup>14</sup> Text: *G. Beer / O. Holtzmann ad.* (vyd.), *Die Mischna*, Gießen – Berlin 1912nn („Gießener Mischna“); kritická vydání viz *G. Stemberger*, *Einleitung* (viz pozn. 12, s. 141n); překlady: *L. Goldschmidt* (viz pozn. 15); *H. Danby*, *The Mishnah*, London 1933 (čtná další vydání); *J. Neusner*, *The Mishnah*, New Haven – London 1988.

<sup>15</sup> Text: *Babylónský Talmud* (Bavli), vydání Romm, Vilnius 1880–1886 (+ další vydání), překlad: *L. Goldschmidt*, *Der babylonische Talmud*, 12 sv., Berlín 1929–1936 (+ další vydání); *I. Epstein* (vyd.), *The Babylonian Talmud*, 35 sv., Londýn aj. 1935–1952; *týž*, *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, 36 sv., Londýn aj. 1960–1990. Český výbor: *P. Sláma*, *TANU RABANAN*. Antologie rabínské literatury, Praha 2010.

<sup>16</sup> Nejrozšířenější edice textu: *Talmud Yerushalmi*, Krotoschin 1866 (více dalších vydání); *Übersetzung des Talmud Yerushalmi* (ÜTY), vyd. *M. Hengel / P. Schäfer ad.*, Tübingen 1975nn; *J. Neusner*, *The Talmud of the Land of Israel*, 35 sv., Chicago 1982–1994.

Toto pozadí je pro *pochopení Nového Zákona* podstatné ze tří důvodů: *Žaprvé* počátky později písemně fixovaných *židovských tradic* spadají do novozákonní doby. Představují důležitý *zdroj* pro pochopení náboženství a kultury tehdejšího židovství, chceme-li je však využít pro teologický výklad Nového zákona, musíme se mít na pozoru před anachronickým použitím. V židovstvu novozákonní doby představovali reprezentanti tanaitské tradice vlivné uskupení, jež dále rozvíjelo dědictví farizeů (§ 6.3.4.1) a které se stalo určující silou při novém utváření židovství po katastrofě zničení chrámu (70 po Kr.). Předchůdci tanajců však v novozákonní době v žádném případě nepředstavovali jediný významný duchovní proud. Zdaleka ne všechna rozhodnutí židovských úřadů a veškeré židovské zvyklosti Ježíšovy a Pavlovy doby jsou proto rekonstruovatelné z později kodifikovaných nauk. Vedle farizeů existovali také saduceové, esejci z Kumránu a zélóti.<sup>17</sup>

Ještě důležitější je však okolnost, že talmudické látky byly postupně fixovány *teprve v ponovozákonní době*, že mezi Jehudou I. a novozákonní dobou došlo k židovské válce a k ukončení chrámového kultu v Jeruzalémě (66–70 po Kr.) a že farizeové poté mohli vystupňovat svůj vliv na celé židovstvo – včetně diaspory. Všechny tyto události formovaly duchovní situaci židovství. Kromě toho pouze část ustanovení Mišny a některé výroky Baraity nebo Tosefty mohly být uznávány již v novozákonní době. Novozákonní exegeze musí proto pamatovat na skutečnost, že v Ježíšově době platila pouze část toho, co stojí v Talmudu, a že příslušnou hranici lze velmi obtížně vymezit.

*Tosefta* („doplnění, přídavek“) a *Baraita* („vně stojící“ učení) jsou dvě dodatečné sbírky výkladů Zákona, Tóry, které doplňují nauky z Mišny a řadí se rovněž do tanaitské doby. Některé části Baraity jsou

<sup>17</sup> K *farizeům a saduceům* viz § 6.3.4.1 (petit). *Esejci z Kumránu* se počátkem vlády Hasmoneovců (asi r. 152 př. Kr.) oddělili od jeruzalémského chrámového kultu a žili jako kněžsky orientované společenství s přísnými pravidly společného soužití; zanikli v souvislosti se zničením svých sídel u Mrtvého moře Římány 68 po Kr. (srv. čtivý úvod *H. Stegemanna* Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Freiburg aj. 1998<sup>7</sup>, stručný přehled *H. Lichtenberger / A. Lange*, heslo „Qumran“, TRE 28, s. 45–79 nebo *A. Lange*, heslo „Qumran“, RGG<sup>4</sup> 6, s. 1873–1896). – *Zélóti* (z řec. *zélōs* = horlivost, zánícení“) byli protirímským nábožensky motivovaným hnutím, které v zánícení pro boží právo a boží vládu bojovalo proti nežidovské vládě nad svatou zemí, což za židovské války (66–70 po Kr.) vedlo ke zničení Jeruzaléma (srv. *R. Deines*, heslo „Zeloten“, TRE 36, s. 626–630).

těž citovány v obou verzích Gemary. Tuto skutečnost je třeba mít na paměti při práci se známým komentářem k Novému zákonu z Talmudu a midrašů od H. L. Stracka a P. Billerbecka, který díky podrobnému přehledu paralelních textů podstatně přispěl k rozkrytí židovského pozadí.<sup>18</sup>

*Zadruhé* má Mišna pro Nový zákon význam kvůli svému *literárnímu uspořádání*:

Nejdříve je třeba zdůraznit *rozdíly*: látka Mišny byla většinou tradována jako velmi nepřímý výklad různých ustanovení Zákona (*halacha* = „způsob života“ od hebr. *h-l-k* = „chodit, putovat“) a *tematicky* je *uspořádána* podle traktátů, které jsou sebrány v šesti řádech. Evangelia jsou naproti tomu texty *narativní*, jejichž látka je předkládána v podobě postupně se odvíjejícího děje. Taková vyprávění mají v židovské tradici pouze nepřímé analogie v *hagadě* („vyprávění“, aramejsky označované také jako *agada*, od hebr. *n-g-d* = „vyprávět“).<sup>19</sup> V evangeliích sice nacházíme rovněž tematické sbírky výroků, např. o majetku v L 16,1–13, ty jsou však důsledně včleněny do vypravěčského rámce. V rabínské tradici je tomu zcela opačně, hagadické (vypravěčské) texty jsou integrovány do halachických výkladů Tóry.

Přesto však existují i *analogie*: halachické texty se z velké části skládají z *diskuzí*, neboť jednotlivé výklady Zákona krystalizují ve sporech. Tanajci a jejich následovníci tedy nebyli žádnými konzervativními pokrytci, jak se z novozákonní polemiky s farizeji může zdát, ale naopak reprezentanty židovského reformního hnutí. Paralelu k halachickým diskusím nacházíme v četných disputacích (sporech) mezi Ježíšem a farizeji, které známe ze synoptických evangelií, např. o Ježíšově zmocnění, o stolování s hříšníky a o sobotě (Mk 2,1–3,6) nebo o dani, o vzkříšení a o největším přikázání (Mk 12,13–34). Co se literárního žánru týče, jedná se v případech těchto sporů o nepřímou analogii, která způsobem a provedením vykazuje jisté podobnosti s halachickými diskusemi. Rovněž z historického úhlu pohledu představují doklad vzájemného ovlivňování mezi ježíšovským hnutím a ostatními Židy.

<sup>18</sup> (H. L. Strack / P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (lit. § 11). Dnes se dílo cituje jen pod jménem Billerbeck, protože prof. Strack svou autoritou jen prosadil vydání Billerbeckova díla, na jehož vzniku se nepodílel. (předml. ke sv. IV, str. V).

<sup>19</sup> Hagadické texty obsahují krátká vyprávění, anekdoty, hádanky apod.

Teprve dodatečně, po vytačení křesťanů ze synagogy v 70. letech,<sup>20</sup> byly tyto rozepře spojovány s negativním vnímáním židovských protivníků a především u Matouše vyostřeny do podoby ostré polemiky proti farizeům (§ 6.3.4.1a).

*Žatřetí* vidíme, že z židovského hlediska není *křesťanský výklad Písma* jediným možným. První křesťané legitimizovali svou víru z perspektivy velikonoční zkušenosti Mesiášova vzkříšení a vykládali židovskou Bibli jako prehistorii a předpověď příchodu Ježíše Krista.

*Talmud* nepopírá starozákonní pojetí božího zjevení (§ 1.5.2; 1.5.4), totiž že Bůh v Tóře sdělil svou vůli. Oslabuje je však přesvědčením, že určitý prvek svatosti je obsažen nejen v textovém bohatství hebrejské Bible, nýbrž že i Talmud je již implicitně obsažen v božím zjevení na Sinaji, při němž Mojžíš přijal desatero přikázání.

*První křesťané* sice rovněž vykládali smysl jednotlivých biblických textů s použitím rabínských metod, tj. leckdy bez ohledu na jejich bezprostřední literární kontext (§ 2.1.3), funkce Nového zákona je však v křesťanské církvi jiná nežli funkce Talmudu v židovství. Novozákonní spisy nebyly sepsány proto, aby vykládaly Tóru, nýbrž proto, aby dále předávaly evangelium Ježíše Krista. Obsah a idea dvoudílného křesťanského kánonu, který se skládá ze Starého a Nového zákona, se mezi křesťany musel proti tanaitským představám teprve prosadit. Tento rozdíl vůči Talmudu je významný jak pro dějiny kánonu (§ 3), tak pro celkové chápání Nového zákona.

### 2.1.3 Starý a Nový zákon

LITERATURA: *Samuel Amsler*, L'Ancien Testament dans l'Église, Neuchâtel 1960; *Hartmut Gese*, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie (1970), naposl. v: *týž*, Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), München 1974, s. 11–30; *Hans Hübner*, Biblische Theologie I (lit. § 1); *týž*, Vetus Testamentum in Novo 2, Göttingen 1997; *Josef B. Souček*, Izrael a církev v myšlení apoštola Pavla (1971), česky naposl. v: *týž*, Teologické a exegetické studie, vyd. *Jan Roskovec*, Praha 2002, s. 174–184; *Günter Stemberger*, Jabne und der Kanon, v: *Jahrbuch für biblische Theologie* 3, Neukirchen 1988, s. 163–174; *Hans Peter Rüger*, Das Werden des christlichen Alten Testaments, tamt. s. 175–189; *Peter Stuhlmacher*, Theologie 1–2 (lit. § 1).

<sup>20</sup> Viz § 6.3.4; 6.3.4.1; 6.4.5.2a; 7.1.5.3.

a) *Kristus a Písmo*: Od samého počátku křesťané zdůrazňovali vnitřní souvislost své víry a *Písma* (viz pozn. 5nn). Na rozdíl od Židů však svědectví Písma nerozuměli ve smyslu Tóry, nýbrž primárně – navzdory některým rozdílům v detailech – jako prorockému zaslíbení.<sup>21</sup> Křesťanská zvláštnost spočívala především v tom, že různá mesiášská a eschatologická očekávání židovské Bible (Starého zákona) *vztáhly křesťanské výklady na Ježíše*.<sup>22</sup> Tento christologický výklad byl možný pouze na základě křesťanského chápání Ježíše jako rozhodujícího a konečného božího zjevení. Ježíšovi povelikonoční stoupenci našli klíč k takovému porozumění Ježíšovu příběhu ve víře. Teologicky je úzké vnitřní pouto mezi Starým a Novým zákonem rozpoznatelné pouze zpětně, tj. z Nového zákona, a srozumitelné z vyznání církve. Z pohledu Starého zákona není tato souvislost prokazatelná.

Důležitý rys víry, který ostatní rané křesťanské texty obsahovaly pouze v náznaku, zdůraznil především *Pavel*: vyzvedl vědomí skutečnosti, že existence božího lidu neustále závisí na božím slitování. Pavel to dokládá starozákonními texty především v epistoletě Římanům.<sup>23</sup> Tyto výpovědi, typické pro Starý zákon, odpovídaly základní zkušenosti křesťanů, kteří v Ježíši Kristu rozpoznali boží zjevení.

Ptáme-li se na *základní společné rysy* všech 27 literárních celků (knih) *Nového zákona*, můžeme navzdory všem odlišnostem a částečně i rozporům konstatovat tři nápadné společné rysy: zaprvé – *Ježíš* je (přínejmenším předpokládanou) klíčovou postavou; zadruhé – jeho význam je vnímán především eschatologicky, tj. z perspektivy konce času jako rozhodující pro život každého člověka i pro završení dějin; zatřetí – nikdy nechybí *poukaz ke Starému zákonu* a jeho obsahu.<sup>24</sup>

Výchozím bodem všech novozákonních výkladů je vždy *Ježíš*, neexistuje žádné jednoduché pokračování, žádná přímá *kontinuita* s dědictvím židovského Písma. *Diskontinuita* bývá často výslovně vyjá-

<sup>21</sup> Srv. zvl. Ga 3 (§ 5.11.4b); Mt (§ 6.3.3.3a); L (§ 6.4.5.2a); Žd (§ 8.5.3b–c); 1Pt 1,10n (§ 8.6.2).

<sup>22</sup> K textům a raně křesťanskému výkladu Písma srv. *F. Hahn*, *Theologie II* (lit. § 1), s. 93–98 a 111–142.

<sup>23</sup> Srv. citace Iz 1,9; 10,22 a 1Kr 19,10–18 v Ř 9,27.29; 11,3n nebo Iz 29,10 v Ř 11,8; srv. *Ľ. B. Souček*, *Izrael a církev*, s. 174–184.

<sup>24</sup> Srv. *Pavel* (§ 5.5.1; 5.11.4b petit); *Mk* (exkurz 5); *Mt* (§ 6.3.3.3a); *L* (§ 6.4.5.2a); *J* (§ 7.1.5.1); *Sk* (§ 7.2.2); *Žd* (§ 8.5.2–3); *1Pt* (§ 8.6.2); *2Pt* (§ 8.7.2); *Jk* (§ 8.8.2c), viz základní dílo *H. Hübnere*, *Vetus Testamentum in novo*, Göttingen 1997nn.

dřena: „Slyšeli jste..., já však vám pravím...“ (Mt 5,21nn, zvl. 38n; srv. L 16,16) nebo: „Kristus je konec zákona...“ (Ř 10,4). Přesto je však právě z pohledu křesťanské víry zřetelně vidět, že to nové je radikálně hlubší a definitivní zjevení Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova,<sup>25</sup> o němž židovská Bible podává svědectví. Návaznost i protiklad spolu zůstávají nerozlučně spojeny.

b) „*Starý a „Nový zákon“*“: tento napjatý vztah k židovské Bibli se stal zásadním předpokladem pro pozdější vznik celkové koncepce Starého a Nového zákona. Označení<sup>26</sup> „Starý zákon“ pochází z lat. překladu *vetus testamentum* řeckého *palaiā diathékē* („stará smlouva“) v 2K 3,14. Zde však tímto výrazem není míněna ani „stará smlouva“ (ze Sinaje), ani sbírka spisů (naš „Starý zákon“), nýbrž Mojžíšova Tóra / Zákon Mojžíšův, tj. Tóra předaná Mojžíšovi na Sinaji, která je obsažena v Pentateuchu a bývá předčítána při židovské synagogální bohoslužbě. Jako označení křesťanského Starého zákona se výraz poprvé objevuje kolem roku 170 po Kr. u biskupa Melitóna ze Sard, který Zákon a Proroky shrnuje jako „knihy staré smlouvy“ (*ta tēs palaiās diathékēs biblia*; Eus. h.e. IV,26,13n). Jako protějšek se nabízelo podobné označení pro nové spisy (srv. 2K 3,6), jež máme doloženo okolo roku 192 v boji proti proroku Montanovi (Eus. h.e. V,16,3): „slovo evangelia nové smlouvy“ (*ho tēs tū euangeliū kainēs diathékēs logos*). U Tertulliana (asi 160–220), Klémenta Alexandrijského (asi 150–215) a Órigena (asi 185–254)<sup>27</sup> bylo již užití tohoto obratu běžné. V závěrech ze synodu v Laodikeji (pol. 4. stol.) je toto označení stanoveno písemně (kánon 59). Biblické výrazivo tak sice poskytlo podnět, terminologické vymezení Starého a Nového zákona ve smyslu sbírky spisů se však uskutečnilo teprve ve staré církvi.

Přitom je třeba pamatovat na to, že slova „zákon, testament“ se užívalo jako latinského překladu pro „smlouvu“ (hebr. *brit*, řec. *diathékē*; § 1.3.1, obr. 1). V židovské tradici tento výraz neznamena vzájemnou smlouvu nebo svazek na stejné úrovni, nýbrž rozhodnutí jedné strany o záchraně strany druhé, jako projev vůle, jímž Bůh jako silnější partner chrání život druhého, slabšího, tj. božího lidu (1K 11,24n,

<sup>25</sup> Srv. Mk 12,26 par.; Sk 3,13; 7,32.

<sup>26</sup> Srv. W. Schneemelcher, heslo „Bibel III“, TRE 6, s. 22nn.

<sup>27</sup> Zejména Órigenés, De principiis 4,1,1.

srv. Jr 31,31–34). Tento původní smysl slova ustoupil v latinském překladu do velké míry do pozadí, takže došlo k problematickému posunu významu od „smlouvy“ k „závěti, testamentu“. Kromě toho je třeba u obou adjektiv dbát na to, aby atribut „nový“ neznehodnocoval Starý zákon jako zastaralý, ale odkazoval k prorockému ohlášení nové smlouvy (Jr 31,31nn) a vyzdvihoval konečný, eschatologicky rozhodující příchod spásy ohlášený v novozákonním svědectví o Kristu.

Aby se zabránilo jakémukoli podezření z přehlížení Starého zákona, upřednostňují dnes někteří teologové označení *hebrejská Bible*. Samo toto pojmenování však není neproblematické, neboť se nejedná o žádné židovské označení a díky termínu „hebrejská“ se navíc stává rozlišovacím znakem jazyk namísto náboženství, a to přesto, že části Daniele a Ezdráše jsou sepsány aramejsky a v novozákonní době mnoho Židů své Bibli v hebrejštině vůbec nerozumělo. Byli odkázáni na řecký překlad a užívali Septuagintu (§ 2.1.4). V neposlední řadě je také řeč o „hebrejské Bibli“ s ohledem na první křesťany historicky zavádějící, neboť ti svou Bibli znali v naprosté většině v podobě Septuaginty. Její slovní zásoba a představy hluboce ovlivnily novozákonní jazyk i christologickou reflexi.<sup>28</sup> Totéž platí pro části Septuaginty, které bývají označovány jako deuterokanonické spisy (viz pozn. 45), neboť v hebrejském kánonu nemají odpovídající protějšek.<sup>29</sup>

V každém případě můžeme konstatovat, že Nový zákon není žádným jednoduchým pokračování Starého zákona, představuje spíše jeho *komplementární protějšek*. Právě tato polarita je pro církev neustálou hermeneutickou výzvou. Napětí mezi kontinuitou a diskontinuitou v kontrastujícím členění na Starý a Nový zákon je tak nejen věčně uznáno, ale v názvu, který současně spojuje a odlišuje, se také terminologicky trvale připomíná (§ 3.5).

<sup>28</sup> Pouze na základě doslovného znění Septuaginty je podle *F. Siegerta*, Einführung 2 (viz pozn. 31), s. 353, vysvětlitelné např. pasivum při požehnání v Gn 12,3 (*eneulogéthésontai*; Sk 3,25; Ga 3,8), Dt 21,23 (Sk 3,25; Ga 3,8), Dt 21,23: „ten, kdo byl pověšen, je zlořečený Bohem“ (Ga 3,13), Ž 110,1 (označení Boha *Kyrios* = „Pán“ jako titul Ježíšův; § 5.6.1.3), Iz 7,14 (*parthenos* = „panna“ místo hebr. *alma* = „mladá žena“; Mt 1,23; § 6.3.3.3d), Iz 52,13–53,12 (čtvrtá píseň o „Služebníku Hospodinově“; § 5.6.2.1) a Jr 31,31–34 (ohlášení nové smlouvy), srv. též význam výroků o preexistenci moudrosti (Mdr 9,1n; Sír 24) pro christologickou reflexi (§ 5.6.2.4).

<sup>29</sup> Srv. např. Mk 10,19 (Sír 4,1); Jk 1,19 (Sír 5,11) a dále seznam citací a narážek v dodatku k edici textu *Nestle / Aland*.

c) *Křesťanská recepce Starého zákona*: V křesťanské Bibli má Starý zákon dvojí funkci:

Jednak jsou jednotlivé výpovědi Starého zákona používány k *podpoření křesťanských vyznání* a tradic, někdy dokonce podle rabínských vykladačských tradic – interpretace doslovného znění proti smyslu, který má text ve svém původním kontextu (např. sítě Abrahamovo v Ga 3,16; § 5.11.4b). V takových případech bývá Starý zákon užíván k legitimizaci jednotlivých křesťanských výpovědí v očích Židů a křesťanů ze Židů.

Židovská Bible byla však v době vzniku Nového zákona chápána také jako celek, tj. jako kniha o *Ježíšově prehistorii* (srv. Ř 1,1–4; § 5.6.1.2). Tento pohled není pouze důsledkem toho, že historicky se křesťanství vyvinulo z židovství. Je zakotven i ve vědomém teologickém rozhodnutí církve, jež se neprosadilo bez vnitřních bojů, zvláště v pol. 2. stol. proti Markiónovi (§ 3.3b). Zachování židovské Bible v křesťanské bohoslužbě a později v křesťanském kánonu legitimizuje její pochopení coby předstupně křesťanské víry.

Pro exegezi Nového zákona z této křesťanské recepce židovské Bible vyplývá, že Starý zákon neustále zohledňuje nejen jako korelát, nýbrž současně jej musí respektovat i v jeho relativní samostatnosti a autonomii. Existuje také ne-křesťanský výklad židovské Bible.

## 2.1.4 Septuaginta a jazyk Nového zákona

LITERATURA K SEPTUAGINTĚ: *Robert Hanhart*, Septuaginta, v: *Werner H. Schmidt ad.*, Altes Testament (UB 421), Stuttgart 1989, s. 179–196; *Mario Cimosi*, Guida allo Studio della Bibbia Graeca (LXX), Roma 1995; *Gilles Dorival / Marguerite Harl / Olivier Munnich*, La Bible Grécque des Septante, Paris 1988; *Martin Hengel / Anna Maria Schwemer* (vyd.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994; *týž*, Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes, naposl. v: *týž*, Judaica, Hellenistica et Christiana. KS II (WUNT 109), Tübingen 1999, s. 335–380; *Evangelia G. Dafni*, Theologie der Sprache der Septuaginta, ThZ 58 (2002), s. 315–328; *Folker Siegert*, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (MJSt 9), Münster 2001; *týž*, Register zur „Einführung in die Septuaginta“. Mit einem Kapitel zur Wirkungsgeschichte (MJSt 13), 2003; *Kristin De Troyer*, Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments (UTB), Göttingen 2005; *Michael Tilly*, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005.

K JAZYKU NOVÉHO ZÁKONA: *Gerard Mussies*, The Morphology of Koine Greek, Leiden 1971; *James K. Elliott*, The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C. H. Turners „Notes in Marcan Usage“. Together with Other Comparable Studies (NT.S 71), Leiden aj. 1993; *Stanley E. Porter* (vyd.), The Language of the Greek New Testament (JSNTS 60), Sheffield 1991; *Marius Reiser*, Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments (UTB), Paderborn aj. 2001; viz též lit. § 6.2.5.

a) *Vznik Septuaginty*: Mnoho Židů i jejich sympatizantů v Ježíšově době – dokonce i ve své palestinské vlasti – rozumělo hebrejštině stále méně. Starý zákon četli v *řeckém překladu*. Tento překlad je nazýván „Septuaginta“ (doslova „sedmdesát“), čímž je míněno sedmdesát mužů, kteří se podle legendy na jeho vzniku podíleli (lat. *interpretatio septuaginta virorum*; zkratka: LXX).<sup>30</sup> Řečtina se s rozšířením helénistické kultury od dob dobytelských tažení Alexandra Velikého (356–323 př. Kr.) stala převažující řečí v celém Středomoří (§ 2.2.1). Septuaginta jakožto první překlad spisů židovské Bible do řečtiny je jedinečným výkonem, pro nějž v antice nenacházíme paralelu.<sup>31</sup> Jako překlad je nejstarším komentářem k hebrejské Bibli.

Podle *legendy* z helénistické židovské diaspory bylo pět knih Tóry (Pentateuch) přeloženo v 72 dnech 72 učenci, tj. šesti z každého z dvanácti kmenů Izraele. Zadavatelem překladu byl údajně egyptský král Ptolemaios II. Filadelfos (285–245 př. Kr.). Tato legenda byla zaznamenána neznámým pisatelem *Listu (pseudo-)Aristeova* (pravděpodobně na konci 2. stol. př. Kr.).<sup>32</sup> Pozdější vypravěči a pisatelé (Filón Alexandrijský, Josephus Flavius aj.) dále ji rozvíjeli. Tím, že se v Listu Aristeově (310n) v návaznosti na Dt 4,2; 13,1; 29,19.26 vyhrožuje Hospo-

<sup>30</sup> Srv. příruční vydání *A. Rahlfse*, Septuaginta, Stuttgart 1935, nové vyd. připravil *R. Hanhart*, Stuttgart 2006 (elektronicky: CD-Rom Bibel Edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart), kritické vyd.: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, Göttingen 1931nn, a něm. překlad: *W. Kraus / M. Karrer* (vyd.), Die Septuaginta Deutsch, Stuttgart 2007.

<sup>31</sup> Vynikající souhrn přináší *M. Hengel*, Die Septuaginta als „christliche Schriften-sammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem des Kanons, s. 182–284, příručka ke vztahům Septuaginty a NZ: *F. Siegert*, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament; *týž*, Register zur „Einführung in die Septuaginta“, včetně kapitoly o dějinách působení (2 sv.).

<sup>32</sup> Arist 301–316; český překlad *J. Farský v: Žd. Soušek* (vyd.), Knihy tajemství a moudrosti I, Praha 1995, s. 19–77.

dinovým hněvem za každé přepracování nebo pozměnění překladu, nárokuje pisatel autoritu svatého Písma i pro Septuagintu (podobně jako je tomu např. ve Zj 22,18n; § 7.2.6). Židovský dějepisec Josephus Flavius (37–100 po Kr.)<sup>33</sup> mluví kromě 72 také o 70 překladatelích (ant. 12,57) – nikoli však pouze ve zkratce, ale i ve spojitosti se staršími biblickými vyprávěními o 70 starších (Ex 24,1–11; Nu 11,10–25). Jako první také poukazuje k později běžnému církevnímu označení „Septuaginta“ (LXX).

Samotný Filón Alexandrijský, nejvlivnější židovský filosof a exegeta (asi 20/10 př. Kr. – 45 po Kr.), zdůrazňuje zázračnou povahu překladu „prorockým způsobem jako v božském uchvácení“ (Vita Mosis 2,32). To, že Filón odkazuje k *božské inspiraci* nejen u původního textu, nýbrž i u překladu, přispělo nepřímo k pozdější velké vážnosti, které se Septuaginta těšila v křesťanském prostředí. Počínaje křesťanským apologetou Justinem (Iústinem, asi 150 po Kr.) a Eirénaiem z Lyonu (asi 180 po Kr.)<sup>34</sup> byla teorie inspirace a legenda o vzniku, původně se vztahující pouze na řecký Pentateuch, křesťany rozšířena i na Proroky, ba dokonce na všechny knihy Starého zákona.<sup>35</sup> Od této základní výpovědi o božském původu a autoritě svatých písem však vede ještě daleká cesta k učení staroprotestantské ortodoxie o verbální inspiraci, které v některých formách dále žije v novověkém biblicismu.<sup>36</sup>

V každém případě odráží tato legenda skutečnost, že Septuaginta vznikla v okruhu egyptského židovstva, že se celosvětově rozšířila již v helénistickém období a že se v prostředí židovské diaspory těšila velké autoritě. Jak naznačuje List Aristeův,<sup>37</sup> Septuaginta nejen posilovala židovskou skupinovou identitu, ale podporovala i proces kulturního vstupu do helénistické civilizace.

<sup>33</sup> Jos. ant. 12,11–118; srv. 1,10nn; Contra Apionem 2,45nn.

<sup>34</sup> Iust. apol. I,31,2–5; Iren. haer. III,21.2; srv. 2Tm 3,16.

<sup>35</sup> Srv. M. Hengel, Septuaginta (viz pozn. 31), s. 187–203, a F. Siegert, Einführung (viz pozn. 31), s. 30.

<sup>36</sup> Tvrzení o inspiraci hebrejských vokálů je problematické už proto, že počátek jejich vývoje můžeme klást až do 7. stol. po Kr. K hermeneutické reflexi nad principem Písma srv. G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen 1979, s. 24–42.

<sup>37</sup> Srv. R. Feldmeier, Weise hinter „eisernem Mauern“. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Ariestearbrief, v: M. Hengel / A. Schwemer, Septuaginta, s. 20–37.

*Historicky* překlad vznikl ve skutečnosti mezi 3. a 1. stol. př. Kr., a sice převážně v egyptské Alexandrii, částečně možná v Palestině nebo pod judským vlivem. Legenda se u Aristeia omezuje výlučně na překlad Pentateuchu jako židovského Zákona, o Prorocích zde není řeč. Překlad historických knih, Proroků a Spisů vskutku následoval teprve postupně v procesu, který trval více než 300 let a účastnili se ho překladatelé z velmi odlišných období (Pentateuch 3. stol., Proroci a Žalmy 2. stol., ostatní knihy až do 1. stol. po Kr., jako poslední Píseň písní a Kazatel [*Kohelet* či *Eklesiastés*]).<sup>38</sup> Kvůli své heterogenosti proto Septuaginta není ani zdaleka srovnatelná se sevřeností Jeronýmovy Vulgáty (asi 347–419; § 4.2.5.2). Během tohoto časového úseku došlo i ke sjednocení různých rukopisných znění. Některé ze spisů Septuaginty navíc ani nevznikly jako překlady, ale byly už původně sepsány v řečtině (Mdr; 2–4Mak).

Někteří badatelé vycházejí z předpokladu, že určité části Septuaginty vznikly v egyptské Leontopoli, kde velekněz Oniáš IV. nechal kolem roku 160 př. Kr. v době Makabejského povstání postavit náhradní chrám. Některí se dokonce domnívají, že zde vznikl konkurenční řecký překlad.<sup>39</sup> Takovýto projekt však nelze doložit. V Leontopoli šlo o náhradu za jeruzalémský chrám, užívali tam proto zřejmě hebrejský text.<sup>40</sup>

b) *Recepce Septuaginty*: Některé svitky Septuaginty byly nalezeny i v *Kumránu* (viz pozn. 17). To dokazuje, že byla ceněna i mezi *esejci*.

Septuaginta se rovněž stala *Bibli prvních křesťanů*. Novozákonní autoři jsou proto ovlivněni jejím slovníkem. Chápali ji jako prorockou knihu, jejíž zaslíbení došla naplnění v Kristu (viz pozn. 21). Je proto příznačné, že Nový zákon využívá především citátů z Žalmů a knihy Izajáš – místo Pentateuchu, jak je to typické pro Filóna jako Žida. Právě křesťany užívaná Septuaginta navzdory jejich kritice obřizky, obětního kultu aj. umožnila církvi uchovat pro sebe Starý zákon. Na druhé straně však křesťanská recepce kompromitovala tento překlad u Židů. Poté, co koncem 1. stol. museli křesťané opustit synagogy

<sup>38</sup> Srv. *F. Siegert*, Einführung I (viz pozn. 31), s. 34–43 s přehledovými tabulkami (42).

<sup>39</sup> Srv. *A. J. F. Klijn*, The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt, NTS 11 (1964–65), s. 154–158.

<sup>40</sup> Srv. *G. Dorival*, La Bible Grecque, s. 78n.

(viz pozn. 20), byla Septuaginta v synagogách nahrazena doslovnými překlady (Theodotión, Aquila, Symmachus). Septuaginta tak v židovském prostředí nebyla nikdy kanonizována, stalo se tak pouze u hebrejské Bible (bez deuterokanonických spisů, resp. apokryfů; viz pozn. 41nn). Kromě toho židovství v raně rabínském období užívalo formu svitku (§ 2.1.2), zatímco křesťané formu knihy (kodex; § 4.1).

c) *Rozsah Septuaginty*: Septuaginta obsahuje i některé knihy, které v židovství nebyly koncem 1. stol. po Kr. přijaty do hebrejské Bible.<sup>41</sup>

Jedná se o knihu Júdit, knihu Tóbijáš, čtyři knihy Makabejské,<sup>42</sup> řecké dodatky ke knize Ester a tzv. Prvního (ve Vulgátě Třetího) Ezdráše, který nabízí výtah z řady hebrejských textů Starého zákona. Tyto spisy jsou *narativní povahy*.

Dále obsahuje Septuaginta dodatky ke knize Daniel, z nichž tři jsou narativní povahy (příběhy o Zuzaně, Béliovi a babylónském drakovi), zatímco modlitba Azariášova a píseň tří mládenců v ohnivě peci jsou sepsány ve stylu *žalmů*. Mezi písně a modlitby patří také Žalm 151 a některé novozákonní hymny (Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis z L 1,46–55.68–79; 2,29–32), které jsou v některých rukopisech Septuaginty uvedeny mezi ódami přiřazenými k Žaltáří. Podtrhují skutečnost, že Septuaginta – i jako sbírka židovských spisů – je křesťanskou knihou. Součástí této sbírky je Modlitba Menašeho, která představuje rekonstrukci modlitby zmíněné v 2Par 33,18.

Moudrost Šalomounova (Sapientia Salomonis), která ovlivnila teologické utváření synoptického pašijního příběhu,<sup>43</sup> a Sírachovec (ben Sira, *Siracides*, *Ecclesiasticus*) jsou *mudroslovnými spisy*. Mezi ně patří i kniha Báruk (s Jeremjášovým dopisem), která ve své podstatě představuje chválu moudrosti.

V případě všech těchto spisů se jedná o knihy, které byly do Septuaginty přijaty v řeckém znění. Přesto byla určitá část z nich zprvu sepsána v *hebrejštině* (1Ezd, 1Mak, Sír, Júd) nebo v *aramejštině* (části Tób nebo 2Mak).

Původně hebrejské *Žalmy Šalomounovy* (1. stol. př. Kr.) jsou sice otištěny v kapesním vydání Alfreda Rahlfse, do 10. stol. se však v rukopisech Septuaginty nenacházejí a nepatří ani ke kánonu (kodex Alexandrinus [A = 02; 5. stol.] je v seznamu knih uvádí až za Novým zákonem a listy Klémentovými). ŽŠal 17 a 18 mají velký význam nejen pro raně židovské mesiášské očekávání, ale i pro samotnou christologii (§ 5.6.1.1).

<sup>41</sup> K jednotlivým spisům srv. krátké úvody v ČEP nebo v Jeruzalémské Bibli, detailně pak E. Schürer, *History* III,1 (viz pozn. 1).

<sup>42</sup> 4Mak chybí v některých významných rukopisech Septuaginty (Vaticanus) a ve Vulgátě.

<sup>43</sup> Srv. Mk 15,32 a Mdr 2,12–20; 5,1–5.

d) *Křesťanské užití*: Velká část těchto septuagintních spisů, které nejsou obsaženy v hebrejské Bibli, ovlivnila křesťanskou zbožnost. Termín „apokryfy“ jakožto označení pro tyto deuterokanonické spisy<sup>44</sup> pochází od Jeronýma (asi 347–419).<sup>45</sup>

Pokud *citáty* ze Septuaginty v Novém zákoně srovnáme s dnešní kritickou rekonstrukcí původního textu Septuaginty, zjistíme, že se zřídka vyskytují v doslovné formě. To nesouvisí jen s nejednotností textových tradic, která byla v novozákonní době tak nápadná, ale také s tehdy ještě velmi nedůslednou citační konvencí, citováním po paměti a vlivem různých komentátorů.

Např. v *Ef 4,8*: „Vystoupil vzhůru, zajal nepřátele, dal dary lidem.“<sup>46</sup> V Septuagintě tato věta stojí v Ž 67,19 (Ž 68,19 hebrejské Bible), kde nacházíme odlišné znění: „přijal jsi dary od lidí“<sup>47</sup> (nikoli: „dal jim“). Toto čtení je doloženo ve starých aramejských a syrských překladech Žalmů. Není vyloučeno, že textové znění těchto překladů bylo známo již v novozákonní době a bylo vztahováno k Mojžíšovi, kterému dal Bůh Desatero jako dar (pro lidi), jak je to doloženo v později fixovaných tradicích (Abot Rab. Nathan 2 [Targ. Ž 68,19]). Ústní tradice tedy mohla některé texty tradovat vykladačsky a nemuselo se jednat o jiné znění, které by se odlišovalo od Septuaginty jako takové.

e) *Shrnutí*: Při pohledu na *Septuagintu* se můžeme přidržet konstatování, že právě ona a nikoli hebrejský kánon, Tanach (§ 2.1.1), byla Bibli raně křesťanské církve.<sup>48</sup>

*Žaprvé* přežali autoři novozákonních spisů ze Septuaginty *náboženský slovník lásky a naděje*. To platí již pro označení očekávaného spasitele jako „Mesiáše“ (řec. *christos* = „pomazaný“), které bylo přeneseno na Ježíše (§ 5.6.1.1). Podobně tomu je v případě specifického výrazu pro lásku: *agapé*, resp. *agapó* = „milovat“. V klasické řečtině se tento slovní okruh vyskytuje velmi zřídka a literárně je stěží doložitelný, v Septua-

<sup>44</sup> Toto označení je poprvé doloženo u *Sixta ze Sieny* (1520–1569).

<sup>45</sup> Prologus in libro rerum, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, vyd. R. Weber ad., Stuttgart 1994, s. 365.

<sup>46</sup> ČEP.

<sup>47</sup> *Kodex Sinaiticus* má plurál: „mezi lidmi“ nebo „pro lidi“.

<sup>48</sup> Dodnes zaznívají ozvuky Septuaginty v liturgii např. v *Kyrie eleison* („Pane, smiluj se“) nebo v překladech Bible při opisu božího jména *Kyrios* = „Pán“, v české tradici „Hospodin“ pro Boha Otce (§ 5.6.1.3). K recepci v křesťanství srv. pozn. 28 a *F. Siebert*, *Einführung II* (viz pozn. 31), s. 351–358.

gintě je však použit pro překlad hebrejského kořene *'-h-b* a označuje mimo jiné boží lásku k jeho lidu (např. Oz 11,1).<sup>49</sup>

*Žadruhé* autoři novozákonních spisů přejali ze Septuaginty především charakter *koiné*, tj. „společné“ řeči helénistického světa, která nebyla v přísném slova smyslu literárním jazykem (§ 6.2.5). Rozhodujícím důvodem pro volbu této podoby řeči byla zřejmě zamýšlená srozumitelnost pro posluchače a čtenáře, kteří patřili převážně k prostým vrstvám obyvatelstva.

A *zatřetí* křesťanští autoři novozákonních knih, především evangelií a Skutků apoštolů, našli v Septuagintě *základní modely* pro písemné zpracování *narativních látek* a *hymnů*.

### 2.1.5 Starozákonní kánon a problém biblické teologie

V synagogách se počátkem 2. stol. př. Kr. prosadil *hebrejský kánon* (§ 2.1.4b), který – podle našeho počítání – obsahoval 39 knih židovské Bible (křesťanského Starého zákona). Velký význam měla diskuse, která se odehrála koncem 1. stol. po Kr. v rabínské škole v Javne (Jamnia nedaleko Jaffy) a týkala se především dvou malých spisů: Kazatele (*Kohelet* nebo *Eklesiastés*) a Písně Písní. Při probírání tehdy sporné otázky, zda tyto texty znečišťují ruce, se implicitně předpokládalo, že oba spisy jakožto svaté knihy vyžadují specifické zacházení.<sup>50</sup> Tato diskuse neznamenaá, že zde byl definován kánon hebrejské Bible.<sup>51</sup> Svým způsobem se kanonizace odráží spíše v procesu odmítnutí Septuaginty v řecky mluvících synagogách, odkud byla v průběhu 2. stol. vytlačena doslovnými překlady (Aquila, Theodotión, Symmachos; § 2.1.4b). Takto zůstala hebrejská Bible v židovství od 2. stol. omezena na Tanach bez deuterokanonických spisů a apokryfů (viz pozn. 41nn).

<sup>49</sup> K problému viz dále *N. Turner*, *Christian Words*, Edinburgh, b. vr. (před r. 1982).

<sup>50</sup> Srv. *G. Stemberger*, *Jabne und der Kanon*, s. 163–174 (lit. § 2.1.3)

<sup>51</sup> I v Novém zákoně jsou ještě hranice kánonu nezřetelné, jak ukazují citace Nanebevzetí Mojžíšova a 1. Henocha 1.9 v Žd 9,14n, které při recepci listu Judova v 2Pt 2,11.17n již nejsou uvedeny jako autority (§ 8.7.2); srv. také citaci Zjevení Eliášova v 1K 2,9 stejně jako citace neznámého původu v L 11,49; J 7,38; 1K 9,10 a Jk 4,5.

V *novozákonní době* Židé uznávali pouze „*Žákon a* (přední a zadní) *Proroky*“ jakožto de facto kanonickou sbírku, k níž byly příležitostně počítány i Žalmy (L 24,44, viz pozn. 10). Teprve později se jako třetí část kánonu prosadila celá skupina „*Spisů*“ (viz pozn. 10).

Pro *Nový zákon* je vývoj hebrejského kánonu důležitý v trojím ohledu:

Velmi podstatná je *zprvé* skutečnost, že kromě Tóry byla v novozákonním *židovství* již uzavřena také sbírka prorockých knih. I když některé texty byly do souboru Písma přijaty teprve později (Pláč Jeremjášův, Daniel), jedná se o knihy, které se literárním podáním pohybují v téže době jako již kanonizované (liturgicky čtené) knihy ostatních údajně prorockých autorů (Izajáš, Jeremjáš aj.). Rabíni ovlivnění farizejskými představami prosazovali myšlenku, že období přímého působení prorockého ducha v Izraeli skončilo po exilu vystoupením Ezdráše, Nehemjáše, Aggea, Zacharjáše a Malachiáše (bSanh 11a) – tedy myšlenku, která se nachází již v pozdějších Žalmech.<sup>52</sup> Obnovený prorocký dar je očekáván teprve v eschatologické budoucnosti (Jl 3,1–5).<sup>53</sup> Na místo ducha nastoupila rabínská vykladačská tradice (tanajci), označovaná též jako „nebeský hlas“ (hebr. *bat kol*) (§ 2.1.2). V případě Mišny se proto nejedná o kontinuální pokračování Písma.

Pouze některé *okrajové židovské skupiny* jako křtitelské sekty včetně stoupenců Jana Křtitele (§ 5.6.2:2a) nebo kumránští esejci (viz pozn. 17) předpokládaly, že mezi nimi dále – nebo již opět – působí boží duch.<sup>54</sup> Jejich reprezentanti se počítali mezi proroky, jak to mezi jiným vyjadřuje L 16,16 Q: „*Zákon a Proroci až do Jana*“. Přesto spisy těchto proroků nejenže nezaujaly pozici srovnatelnou se „starými“ proroky mezi širokou židovskou veřejností, ale ani v jejich vlastním prostředí. Lidé v Kumránu např. užívali komentář k Abakukovi (1QpHab), který pro ně byl důležitý, autoritu tohoto komentáře však odvozovali rovněž od samotné knihy Abakuk, neboť citáty jsou uvedeny obratem *'amar* (tj. „to znamená“). Takové komentáře jsou nepřímým svědectvím skutečnosti, že esejští nositelé ducha se ve srovnání s kanonickými Zadními proroky těšili pouze odvozené autoritě.

<sup>52</sup> Ž 74,9; srv. 1Mak 9,27.

<sup>53</sup> Srv. 1Mak 4,46; 14,41; na Jl 3,1–5 se odvolává Petrovo letniční kázání ve Sk 2,17–21 (§ 6.4.5.2a).

<sup>54</sup> Např. 1QH XIV, 13nn; Mk 6,13n aj.

Křesťané v novozákonní době *zadruhé* recipovali „Zákon a Proroky“ (viz pozn. 7) jako „Písmo“ (viz pozn. 5), a sice s předznamenáním eschatologického naplnění.<sup>55</sup> Protože křesťanství Písmo od samého počátku chápalo jako eschatologicko-mesiášská zaslíbení, která došla naplnění v Kristu (viz pozn. 21), mohl (především) Lukáš (§ 6.4.5.2a) zahrnout pod Proroky celé Písmo.<sup>56</sup> Přesto se některé části *ježíšovské tradice* (např. základní obsah kázání na hoře z pramene logií v Mt 5–7) těšily již nedlouho po Velikonocích podobné autoritě jako Zákon. Tento vývoj odpovídá i závěru, že židovské „Písmo“ nepřímou ovlivnilo také utváření křesťanského kánonu (§ 3).

Vznik židovského kánonu má konečně *zatřetí* důsledky pro *biblickou teologii*.<sup>57</sup> Pojem i sám předmět jsou sporné. Zatímco Johann Philipp Gabler (1787) užívá termín k odlišení historické nauky o Bibli od dogmatické teologie (§ 1.1b), jde dnes o otázku jednoty dvoudílné křesťanské Bible (§ 1.1c). Výraz je *historicky* oprávněný, neboť křesťané přijímají hebrejskou Bibli jako součást své vlastní minulosti (§ 2.1.3–4). Řeč o „biblické teologii“ zdůrazňuje především skutečnost, že křesťanská kanonizace hebrejské Bible zařadila významnou část židovské tradice do nového celku. Toto vřazení od počátku určuje chápání Nového zákona a dále formuje křesťanské pojetí Starého zákona. Kanonizace nebyla žádným svévolným rozhodnutím. Dala zřetelně najevo, že židovská Bible slouží křesťanské tradici a literatuře lépe než jiné (i jiné židovské) tradice.<sup>58</sup>

Hermeneutickou otázkou vztahu Starého a Nového zákona, resp. otázkou jednoty Písma se biblická teologie ocitá již na hranicích *systematické teologie*. Může být proto chápána jako svébytné pole bádání.

<sup>55</sup> Matouš užívá výlučně plurál (*grafai*), Jan s jednou výjimkou (J 5,39) singulár (*grafé*), Lukáš a Pavel mají obě formy. Pouze Pavel mluví v Ř 1,2 o „svatých Písmech“ (bez členu), v nichž Bůh předem zaslíbil evangelium skrze proroky (*grafai hagiai*); srv. 2Tm 3,15 (*hiera grammata*).

<sup>56</sup> Srv. L 1,70; 13,28; Sk 3,18–20; 26,27 (srv. v. 22); Žd 1,1 (§ 8.5.3b) aj.

<sup>57</sup> Jako úvod k mnohovrstevnaté tematice viz B. *Janowski*, heslo „Biblische Theologie“, v: RGG I, s. 1544–1549.

<sup>58</sup> Srv. H. *Hübner*, *Biblische Theologie des Neuen Testamentes* (lit. § 1). Koncept „biblické teologie“ programově zastává P. *Stuhlmacher* (lit. § 1), odmítá ji G. *Strecker*, *Theologie* (lit. § 1), s. 4nn, srv. F. *Hahn*, *Theologie II* (lit. § 1), s. 37 a 42. K diskusi viz § 1.1c.

## 2.2 HELÉNISTICKÁ KULTURA

LITERATURA: *Klaus Berger*, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, v: ANRW II,25,2, s. Berlin 1984, s. 1031–1432 a 1831–1885; *Detlev Dormeyer*, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte, Darmstadt 1993; *Johann Gustav Droysen*, Geschichte des Hellenismus I–III, Tübingen 1962 (reprint 2. vyd.); *Johann M. Schmidt*, Die jüdische Apokalyptik, Neukirchen 1968; *Ithamar Gruenwald*, Jewish Apocalyptic Literature, v: ANRW II,19,1, Berlin 1979, s. 89–118; *Martin Hengel*, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen 1969, 1988<sup>3</sup>; *týž*, Juden, Griechen und Barbaren (SBS 76), Stuttgart 1976; *Helmut Köster*, Einführung in das Neue Testament (GLB), Berlin – New York 1980; *Georg Strecker / Johann Maier*, Neues Testament – Antikes Judentum (UTB), Stuttgart 1989; *William W. Tarn*, Hellenistic Civilisation, London 1959<sup>3</sup>; *Petr Pokorný*, Řecké dědictví v Orientu, Praha 1993; *Martin Hengel / Christoph Marksches*, Das Problem der Hellenisierung Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus, v: *M. Hengel*, Judaica et Hellenistica. KS I (WUNT 141), Tübingen 1996, s. 1–90; *Hans-Josef Klauck*, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I–II, Stuttgart aj. 1995–1996; *Kurt Erlemann ad.* (vyd.), Neues Testament und Antike Kultur (NTAK), Neukirchen-Vluyn 2004nn (celkem bude 5 sv.).

### 2.2.1 Židovská apokalyptika a helénistická kultura

a) *Židé a řečtina*: Všichni autoři novozákonních spisů byli Židé nebo náboženští sympatizanti inklinující k židovství. Přesto všichni mluvili a psali řecky. Domněnky, že některé z novozákonních knih nebo přinejmenším některé jejich části byly původně sepsány aramejsky, při kritickém zkoumání neobstály (§ 6.1.2). Semitismy v novozákonní řečtině nejsou však způsobeny výlučně vlivem aramejské tradice a Septuaginty. Primárně jsou znakem semitského zabarvení řečtiny východního Středomoří obecně.<sup>59</sup> Přímo z aramejštiny byly do řečtiny přeloženy pouze některé ústně tradované celky, jako např. krátké formule v poselství o Ježíšově vzkříšení, kde se v řečtině vyskytuje jak sloveso *egeiró* („vzbudit“),<sup>60</sup> tak *anistémi* („vstát“).<sup>61</sup> Jedná se pravdě-

<sup>59</sup> Srv. *M. Reiser*, Syntax und Stil des Markusevangeliums WUNT II/11), Tübingen 1984, 164n; *M. Reiser*, Sprache (lit. § 2.1.4), s. 3–14 a 29–49.

<sup>60</sup> 1K 15,4,12; Mk 16,6.

<sup>61</sup> Srv. 1Te 4,14 (netranzitivně) nebo Sk 2,24 (tranzitivně, subjektem je Bůh).

podobně o dva možné překlady hebrejského a aramejského kořene *k-v-m*, protože v příběhu o Jairově dceři v Mk 5,41n je řecky transkribovaného slova *kum* („vstát vzhůru“) užito ve formě odpovídající jak *egeiró*, tak *anistémi*.

Poukazem na rozšíření semitismů však netvrdíme, že žádné křesťanské aramejské texty neexistovaly. Novozákonní autoři se však se semitismy – nakolik to můžeme posoudit – setkali již v řeckém překladu. To platí už pro pramen logií – Q (§ 6.1.5).

b) *Židé v helénistické společnosti*: Věřící Židé tvořili v rámci helénistické společnosti menšinu. Od svého helénistického okolí se odlišovali svou náboženskou a etickou životní orientací,<sup>62</sup> obě skupiny však vedle sebe žily na stejném území, v téže říši a v rámci stejné helénisticko-římské civilizace. Docházelo k napětí, které někdy přerůstalo do konfliktů, obecně se však židovská menšina do společnosti zařadila. Svým okolím byli Židé široce akceptováni a požívali privilegií, jako práva shromažďovat se k vlastním bohoslužbám nebo žít podle vlastních náboženských předpisů (např. dietetické předpisy nebo předpisy o sobotě). Židovské obyvatelstvo tvořilo subkulturu s alternativními strukturami. Sem můžeme zařadit nezávislou správu synagogálních obcí s vlastním představenstvem a úředníky (starší, představený synagogy), povolení vybírat vlastní daň pro jeruzalémský chrám, vlastní soudnictví, osvobození od vojenské služby, a také dodržování sobotního klidu, např. u soudních jednání nebo při vydávání přídělů obilí.<sup>63</sup> Naopak ani Židé se nechápali jako kontra-kultura, která by chtěla uchvátit moc.<sup>64</sup>

c) *Židovství a helénismus*: Dříve běžné rozlišování mezi helénistickým a židovským pozadím křesťanství nám může pomoci pouze do určité míry. Podle Ferdinanda Christiana Baura (1792–1860), vůdčí postavy „mladší tübingenské školy“ (§ 1.1b), existoval mezi židovstvím a helénismem spor ohledně Tóry právě v sociální oblasti. Odráží se

<sup>62</sup> Srv. např. shody a rozdíly v katalogích neřestí přejatých do židovství z helénismu v Mk 7,21n par.; L 18,11; Ř 1,29–31; 1K 5,10n; Ga 5,19–21; Ko 3,5–8; Ef 5,3–5 aj. (§ 5.11.1; 5,12.5e; 8.2.4).

<sup>63</sup> K právnímu postavení srv. E. Schürer, *History II/1*, s. 87–137, zvl. s. 91n, 118–121 a 124n; M. Pucci Ben Zeev, *Jewish Rights in the Roman World (TSAJ 74)*, Tübingen 1998.

<sup>64</sup> K sociologické klasifikaci viz D. Arnold (vyd.), *Subcultures*, Berkeley 1970, a V. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, London – New York 1996, kap. 5.

i mezi křesťany první generace, totiž mezi Petrem a Pavlem jakožto protagonisty skupin tvořených křesťany ze Židů a křesťany z pohanů.<sup>65</sup>

Slovo „*helénismus*“,<sup>66</sup> vypůjčené z 2Mak 4,13, zde neslouží pouze jako označení epochy, nýbrž i kultury a životního stylu jako takových, vyjádřených především řeckým jazykem,<sup>67</sup> ale i vzděláním, (populární) filosofií, vědou, uměním a religiozitou helénistické civilizace. Od doby Alexandra Velikého (356–323 př. Kr.) a jeho následníků (tzv. diadochů, zejména Seleukovců a Ptolemaiovců) se helénistická kultura rozšířila do celého východního Středomoří. Vznik křesťanství interpretuje F. Baur jako výsledek sporu mezi židovstvím a helénismem o význam Zákona ve všedním životě. Ve skutečnosti probíhala hranice napříč židovstvím. Helénistický vliv se neomezil na židovskou diasporu, ale působil i v palestinské domovině, jak prozrazují korintské a íónské sloupy z přestavby jeruzalémského chrámu za Heroda Velikého (37–4 př. Kr.), stavby divadel (§ 2.2.5), hippodromů a lázní v celé zemi.<sup>68</sup>

d) *Apokalyptika*: To nové, co s sebou křesťanství přináší, nelze shrnout jako helenizaci židovství. Spíše je třeba se ptát, nakolik židovské tradice vzniklé v helénistickém prostředí přispěly k formulaci vlastních křesťanských vyznání. Po Velikonocích mluvili křesťané o své nové zkušenosti s Ježíšem převážně v kategoriích židovského očekávání *přelomu věků*, tj. konce současného času a příchodu nového věku (řec. *aión mellón*; hebr. *olam ha-ba*). Očekávaný zlom je určován božím soudem a následujícím vzkříšením (probuzením) mrtvých (§ 5.10.3). V některých apokalyptických spisech raného židovství se vyskytuje i postava „mesiáše“ (§ 5.6.1.1), která je někdy identická nebo příbuzná se „Synem člověka“ (§ 6.2.7.2). Doklady o takové mesiášské postavě

<sup>65</sup> Srv. F. C. Baur, Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde (1831), vybrané části u W. G. Kümmela, Das Neue Testament (lit. § 1.1), s. 158–161.

<sup>66</sup> Termín označující období od Alexandra Velikého (356–323 př. Kr.) po Augusta (63 př. Kr. až 16 po Kr.) pochází od Johanna Gustava Droysena (1808–1884), Geschichte des Hellenismus, s. 1836–1842.

<sup>67</sup> Srv. řec. *hellénizein* = „bezchybně ovládat řečtinu“.

<sup>68</sup> Spolehlivý obraz srv. M. Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen 1988<sup>3</sup>, s. 191nn; *týž* / Ch. Marksches, Das Problem der Hellenisierung Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus, v: *týž*, Judaica et Hellenistica, KS I (WUNT 141), Tübingen 1996, s. 1–90.

se nacházejí v etiopském Henochovi (1Hen) a ve 4. Ezdrášovi, a také v některých kumránských textech a v Žalmech Šalomounových (ŽŠal 17n). Díky svému kosmicko-mystickému rámci umožňovaly eschatologické obrazy apokalyptiky pojmout individuální osobní naději člověka i univerzální perspektivu dějin („tento věk“) do jednoho celku (v perspektivě konce času) (§ 5.10.3). Už proto se v duševně-duchovním ohledu staly apokalyptické obrazy vlivným fenoménem. Předstupně nalezneme v izraelské profétii (především Iz 24–27; Da) a v židovské tradici, která byla fixována v některých spisech starozákonní pseudepigrafie<sup>69</sup> (srv. exkurz 8: apokalyptika). Teprve na počátku helénistické doby se z těchto očekávání stal vlivný duchovní proud (1. a 2. Henoch, 2. a 3. Báruk, 4. Ezdráš, Zjevení Abrahamovo), jehož prvky převzali farizeové (§ 6.3.4.1) i eseji v Kumránu (viz pozn. 17).

Než se však budeme zabývat významem apokalyptických očekávání ve vznikajícím křesťanství, je třeba připomenout i *další charakteristiky apokalyptiky*, jak je nacházíme především ve Zjevení Janově (§ 7.2). Jedná se především o kosmické spekulace o znameních konce času, které na jedné straně pomocí symbolů a vizí mimosvětské naděje vzhlíží k obnovenému světu, na straně druhé líčí katastrofy jako válku, hlad, mor, krupobití, oheň, vodu zemětřesení a zatmění slunce (srv. § 5.10.3; exkurz 8). Mnohé z těchto představ můžeme najít také v mysterijních náboženstvích, v helénistických lidových pověrách (náhrobní nápisy), v populárním platonismu a v (novo)pythagoreismu. Všechny souvisí s duchovním klimatem pozdního helénismu.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Srv. standardní německé vydání: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSHRZ), vyd. W. G. Kümmel / H. Lichtenberger, 5 sv., Gütersloh 1973nn, ale též: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, vyd. P. Rießler, Augsburg 1928 (zastaralé); The Old Testament Pseudepigrapha (OTP), vyd. J. H. Charlesworth, 2 sv., New York 1984–1985 (historický a teologický úvod ke každému spisu), a včetně literárního úvodu E. Schürer, History III,1 (viz pozn. 1); J. J. Collins, The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature, Grand Rapids, MI 1998<sup>2</sup>, podrobně: A.-M. Denis, Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique, Turnhout 2000; český překlad v: Ž. Soušek (vyd.) Knihy tajemství a moudrosti I–III, Praha 1995–1999.

<sup>70</sup> Srv. M. P. Nilson, Geschichte der griechischen Religion (HAW V/2.1–2), München 1941–1951; 1967–1976<sup>3</sup>, nověji H.-J. Klauck, Umwelt I–II (lit. § 2.2).

## 2.2.2 Rané křesťanství a helénismus

a) *Helénistické vlivy*: Podobně jako v raném židovství musíme i u prvních křesťanů počítat s vlivem helénistické kultury, která byla z velké části zprostředkována židovstvím. Tyto helénistické vlivy nemůže zpochybnit ani poukaz k existenci radikálnějších židovských hnutí, např. zélotů (viz pozn. 17), ani působení apokalyptické literatury (§ 2.2.1d).

Všechna tato hnutí souvisejí spíše s *renesancí domácích náboženství* a kultur v Egyptě, Foinikii, Babylónii a také v Judsku, k níž docházelo od 2. stol. př. Kr. Tato tendence byla přes svůj návrat ke kořenům helénistická v několika ohledech. Zaprvé odpovídala helénistickému sklonu hledat na Východě náboženství, které by ještě nebylo zkaženo civilizací. Zadruhé byla řada známých děl tohoto druhu sepsána v řečtině. Např. Alexandros Polyhistór (80–40 př. Kr.) sestavil svůj spis „O Židech“ z excerpt z nežidovských autorů. A konečně zařetí se i v židovských textech objevují řecké motivy, např. Hésiodova představa o úpadku dějin, pojetí mystéria (tajemství) z mysterijních kultů a mytologický rámec Sybilliných věštb. V židovské helénistické literatuře nalezneme dokonce legendy o příbuzenství mezi Mojžíšem a Orfeem<sup>71</sup> a o společném původu Židů a Spartanů (1Mak 12,6–23 aj.).

b) *Apokalyptické vlivy*: Řada starých křesťanských věroučných výpovědí navazuje na apokalyptické představy. Ernst Käsemann zdůrazňoval, že „apokalyptika ... je matkou veškeré křesťanské teologie“.<sup>72</sup> Käsemann tím netvrdí, že apokalyptika je matkou víry, nýbrž pouze to, že právě jí začalo přemýšlení o víře. Nedomníval se, že veškerá křesťanská teologie je apokalyptická, avšak ukázal, že není možné pochopit rané křesťanské myšlení bez znalosti apokalyptiky.

Tyto apokalyptické vlivy vystupují do popředí ve spojování *Ježíše* se Synem člověka (§ 6.2.7.2), částečně i v jeho identifikaci s mesiášem (§ 5.6.1.4), a především pak ve zvěsti o jeho *vzkříšení* Bohem (§ 5.6.2.1). Křesťanství transformovalo apokalyptické očekávání vzkříšení tak, aby vyzdvihlo celkový význam Ježíšovy povelikonoční přítomnosti: v jeho vzkříšení se tato naděje již stala skutečností, ovšem pouze v Ježíšově

<sup>71</sup> *Atrapanus* (fragm. 3) podle Eus., Praeparatio evangelica 9,27,4.

<sup>72</sup> E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie* (1960), v: *týž*, Exegetische Versuche II (lit. § 5.6.2.3), s. 82–104, zde s. 100.

osobě. On je zástupcem nového věku v naší době a jeho vzkříšení vyjevuje univerzální horizont jeho osobního příběhu. Zvěst o vzkříšení se proto stala osou pozdějšího vývoje křesťanské teologie a dogmatu – převzatou tradici totiž dalekosáhle modifikovala a velmi dobře dala zaznít velikonoční zkušenosti. Apokalyptické pozadí můžeme snadno rozpoznat: u Pavla je Ježíšovo vzkříšení spojeno s posledním soudem (1Te 1,10), který vykládá jako předjímku vzkříšení všeobecného (1Te 4,13–18; § 5.10.2). Tato původní konotace je dosvědčena ještě ve Skutcích apoštolů, např. v Pavlově řeči na Areopagu (Sk 17,31). Entuziastické projevy raně křesťanské zbožnosti, které propukly především v Korintu (§ 5.12.4), potvrzují zmíněný názor o velké důležitosti vzkříšení. Jak často ukazují Lukášovy spisy, umožnilo helénistické prostředí již velmi záhy pochopit Ježíšovo vzkříšení jako vyvýšení a rehabilitaci Bohem (§ 6.4.5.3c).

c) *Židovské zprostředkování helénistických vlivů*: Židovské pozadí vznikajícího křesťanství a formující se církve nemůžeme oddělovat od helénistického prostředí: Ježíš musel být obeznámen s oběma jazyky, učedníky Ondřeje a Filipa známe pouze pod jejich řeckými jmény, již v Palestině existoval okruh helenizovaných křesťanů kolem Štěpána (Sk 6n), veškeré dochované spisy raného křesťanství jsou sepsány v řečtině a za pomoci řečtiny se rozvíjela i křesťanská teologie.

Na druhé straně raní křesťané svou zvěst o Ježíšově poselství považovali za naplnění *židovského dědictví* a svou teologii obohacovali studiem hebrejské Bible. Omezení na hebrejskou podobu textu bylo programově prosazováno od dob Jeronýma (347–419) a v reformaci (§ 3.5). Přesto celosvětově dále působila pouze ta část hebrejské tradice, která byla díky Septuagintě přeložena do řečtiny. K tomuto dědictví náleží etický monoteismus a bezobětňá bohoslužba slova, jak se čtením Písma, výkladem a modlitbou slavila v synagogách. Také řecky zvěstované evangelium a jeho teologický rozvoj byl, tak jako každý přenos, spojen s jistými proměnami řeckého jazyka a kultury (§ 1.3.4).

*Septuaginta* (§ 2.1.4) představuje most, který vede z židovského světa do jeho helénistického okolí tím, že interpretuje původně hebrejské výpovědi v souřadnicích řecké kultury. Např. v Iz 43,21 čteme, že boží lid má „zvěstovat boží slávu“ (*ʿhillá*). Jedná se o dějinné události, v nichž Izrael rozpoznal zjevení boží vůle. V Septuagintě se na tomto místě hovoří o božích *aretai*. Toto slovo v řečtině označuje ctnosti,

ale i intenzitu působení. V tomto smyslu chápe Iz 43,21 autor 1. listu Petrova a cituje ho jako výraz božských „mocných skutků“. Studium hebrejské Bible může být užitečné i k tomu, že nám pro výklad Nového zákona odhaluje další konotace řeckého textu. V některých případech to přispívá k poznání původního záměru novozákonních autorů, např. u termínu „smlouva“ (hebr. *brit*), řec. *diathéké*; § 2.1.3b) nebo „sláva“ (hebr. *kavod*; řec. *doxa*, § 5.13.3.1a).

### 2.2.3 Řecké sbírky sentencí

Právě popsané souvislosti již naznačují, že vznik Nového zákona ovlivnily literární žánry helénistické doby. Postavíme-li sbírku „Q“ neboli pramen logií (§ 6.1.5) do kontextu židovské literatury, náleží do skupiny mudroslovné literatury jako kniha Přísloví, Kazatel (*Kohelet* nebo *Ecclesiastes*), Sírachovec (*Ecclesiasticus*) nebo v pobiblickém židovství Výroky otců (hebr. *Pirkej Avot*). Protože byl pramen logií sepsán řecky a přizpůsoben potřebám křesťanských obcí, musíme na něj pohlížet také v kontextu helénistické literatury, kde se výroky moudrých tradovaly, literárně fixovaly a shromažďovaly do sbírek. Protože v rané křesťanské literatuře ke sbírkám výroků patřilo i Tomášovo evangelium (NHC II/2; § 6.1.6.1) a další texty (§ 6.2.6), musíme počítat s kontinuální tradicí raně křesťanských sbírek výroků. Současně si budeme muset položit otázku, proč jim při utváření novozákonního kánonu jako celku byla přiznána jen nápadně podřízená role (§ 6.1.5.4).

Helénistické tradici odpovídá i uchovávání a zpracování výroků v podobě *chrií* a *sentencí* (řec. *gnóme* = „poznání, krátký výrok o smyslu“). *Chrie* (řec. *chreia* = „užití, užívání“) je naučný výrok vyslovený historickou osobností a má podobu rétoricky cíleně formulované anekdoty.<sup>73</sup> *Chrie* měly za úkol ulehčit zapamatování výroků a poskytnout doslovnému znění působivý rámeček, aby jeho skutečný či možný význam byl ještě zřetelnější. Sbírkami výroků nabízely přehled učení určité osobnosti či školy. Postup typický pro formulování *chrií* ovlivnil i redakční práci evangelistů a částečně i tradentů, od nichž evangelisté

<sup>73</sup> Sepisování *chrií* bylo slohovým cvičením a patřilo k rétorickému vzdělání. Klasickou se stala sbírka *chrií* básníka *Machóna*, kterou sestavil v Alexandrii ve 3. stol. př. Kr.

látky převzali. V chrii je obyčejně mluvící, popř. jednající osoba (literární hrdina) krátce charakterizována, aby bylo zřejmé, kdy a kde mluvila a jak bylo sdělení předáno. Takto např. u Marka čteme: „Když byl Jan uvězněn, přišel Ježíš do Galileje a kázal boží evangelium: Naplnil se čas a přiblížilo se království boží.<sup>74</sup> Čiňte pokání a věřte evangeliu“ (Mk 1,14n).

V listu Efezským narážíme na větu, která může přímo odkazovat k chriím: „Žádné plané slovo nechť nevychází z vašich úst, ale pouze dobré, které náleží k chrii a vzdělává“ (Ef 4,29, jeden z možných překladů). Zvládnout umění chrie bylo tehdy součástí vzdělání. Zasvěcení do tohoto umění zůstalo až do 19. stol. součástí humanistického vzdělávání.

## 2.2.4 Biografie a dějepisectví

Pro výklad evangelií a Skutků apoštolů jsou významné především výpravné, *narrativní formy* Starého zákona, za jejichž helénistický korelát můžeme považovat žánr dějepisectví a biografie. Vliv hebrejské Bible byl zprostředkován Septuagintou (§ 2.1.4). Tak jako je boží zjevení dosvědčeno a se svými dějinnými důsledky popsáno ve Starém zákoně, líčí i evangelia Ježíšův příběh jako zjevení boží. Tyto důsledky setkání s Bohem patří k základní zkušenosti Izraele, kterou později zachovalo jak helénistické židovství, tak rané křesťanství (§ 1.5.2).

Jelikož křesťanské svědectví na Ježíšův příběh nahlíží jako na konečné boží zjevení, jevil se svým literárním zpracováním jako nejvhodnější literární žánr *biografie*, neboť jako vzor představuje život, působení a charakter jednotlivých lidí, např. filosofů nebo básníků. Jak uvidíme, evangelia jsou díky svému zvěstnému obsahu zvláštní formou životopisu, takže můžeme dokonce mluvit o sub-žánru „evangelium“ (§ 6.2.6). Bez znalosti literární formy biografie nemůžeme evangelia vykládat přiměřeným způsobem, např. funkci úvodních příběhů u Matouše a Lukáše.<sup>75</sup> Jako příklad biografie, která je pro nás v této souvislosti významná, můžeme uvést život Apollónia z Tyany (konec

<sup>74</sup> Lutherův překlad zde má „... ist herbeigekommen“ = „přišlo“.

<sup>75</sup> Biografie vzorových postav, které ztělesňovaly celkový smysl dějin, naděje a etické principy, byly příležitostně zvány také aretalogie. Tak *M. Hadas / M. Smith, Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*, New York 1970<sup>2</sup>, s. XIIIInn.

1. stol.), novopythagorejského divotvůrce vedoucího asketický potulný život, který byl vylíčen Filostratem Flaviem (poč. 3. stol.). S oblibou býval proto srovnáván s Ježíšem a jeho zázraky (exkurz 6a).<sup>76</sup> Dalším důležitým příkladem biografie je Život Mojžíšův židovského náboženského filosofa Filóna z Alexandrie (asi 20/10 př. Kr. – 45 po Kr.). Měl za úkol představit vzdělaným pohanským čtenářům Mojžíše jako Bohem povoláného nejvyššího zákonodárce pro všechny národy. Rovněž prology lukášovských spisů (L 1,1–4; Sk 1,1–3) mají analogie v antické literatuře (§ 6.1.2).

### 2.2.5 Dramatické prvky v Novém zákoně

Méně samozřejmá se naproti tomu jeví souvislost mezi Novým zákonem a *divadlem*, neboť jak Židé, tak křesťané pohlíželi na dramatická umění s hlubokou nedůvěrou. Přesto některé vlivy nemůžeme popřít.

Divadlo bylo téměř všudypřítomnou součástí helénistické a římské kultury a patří dodnes k dobře rozpoznatelným architektonickým pozůstatkům řeckých a římských měst a sídlišť. V císařské době mělo divadlo podobný význam, jaký má pro nás dnes televize. Právě v divadle zasahovala globální kultura impéria své konzumenty. Prezentována byla pestrá kultura poměrně liberální společnosti, jejíž státně-ideologický rámec tvořil císařský kult. Ten nabýval často formální podoby, v 1. stol. však byl za některých císařů, např. Caliguly (37–41 po Kr.), Nerona (54–68) a Domitiana (81–96), pojímán a praktikován s totalizujícími tendencemi (exkurz 9). V divadlech byly uváděny nejen klasické tragédie a komedie (někdy ve zkrácené podobě), ale i nové, většinou nedochované hry či jednotlivé komické scény. Rozšířené byly rovněž dramatické a hudební soutěže, ze společenských důvodů byla organizována i řada hromadných setkávání různého druhu. Divadlo představovalo kulturu dostupnou pro většinu tehdejší společnosti, která neuměla číst. Ve Sk 19,29 je např. zmíněno spontánní shromáždění lidu v divadle, které bylo namířeno proti apoštolu Pavlovi.

Je tedy nutné vycházet z předpokladu, že *dramatické formy* ovlivnily celou kulturu. Sám Pavel v 1K 4,9 užívá pro vystižení své osobní role

<sup>76</sup> Filostratos, Vita Apollonii, v: Život Apollónia z Tyany (z řeč. přel. F. Štuřík), Antická próza: O cizích osudech, Praha 1972, s. 141–394.

divadelní metaforiky: „stali jsme se podívanou světa“.<sup>77</sup> Kupříkladu Markovo evangelium je jako nejstarší křesťanský spis svého druhu ohraňováno vystoupením posla na počátku (Jan Křtitel) i na konci (mládenec v hrobu). Obě vystoupení charakterizují hlavního protagonistu a vyzvedávají jeho význam podobně, jak je tomu v dramatech. Po expozici a prvních konfliktech (peripetiích) spěje v zásadě celé vyprávění vstříc tragickému konci. Bod obratu přichází po Petrově vyznání v Mk 8,31. Od té chvíle vyprávění cíleně směřuje ke svému konci a vrcholu: katastrofě hrdiny, která je díky zásahu vyšší moci přeznačena a proměněna do podoby velkého zaslíbení. Rovněž v předmarkovských vrstvách tradice, především v zázračných příbězích, můžeme nalézt prvky dramatu, jako je komentující závěr chóru (např. Mk 1,27 par.; exkurz 6). V evangeliích lze nalézt i další dramatické prostředky, jako např. *anagnórisis* u Marka (§ 6.2.7.3).

Je však třeba zdůraznit, že *evangelia* nejsou žádnými dramaty.<sup>78</sup> Dramatické prvky obsahují pouze v takové míře, nakolik byly v tehdejší kultuře obecně přítomné. Evangelium se od tragédií odlišuje svým anti-fatalistickým poselstvím.<sup>79</sup> Odlišně vystavěno je také po literární stránce. Nejedná se o tvůrčí napodobování (řec. *mimésis*) pravzoru z mytické minulosti, jak je tomu podle Aristotela v řecké tragédii (poet. 1450b), nýbrž o svědectví, které se v postavě Ježíše týká jedinečného příběhu, který není časově nijak vzdálen (§ 6.2.6; 6.2.6.1).

<sup>77</sup> V řeči o bláznovství v 2K 11,1–12,13 Pavel nehraje roli komedianta, nýbrž ve stylu židovské mudroslovné literatury polemizuje s bláznovstvím protivníků, kteří se dopouští nepravostí proti Pánu (11,17n).

<sup>78</sup> Dramatickou strukturu Markova evangelia se pokoušela ukázat řada badatelů. Nápadně rozdílné výsledky jejich práce ukazují na spornost tohoto postupu. Za zmínku stojí B. H. Standaert, *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*. Zevenkerken, Brugge 1978 (dis.), a F. G. Lang, *Kompositionsanalyse des Markusevangeliums*, ZThK 74 (1977), s. 1–24.

<sup>79</sup> O anti-fatalitě evangelia mluví M. Balabán, *Víra nebo osud*, v: *The State and Perspectives of Religious Studies in Czechoslovakia*, Brno 1990, s. 17–23.

## 2.2.6 Rétorika a epistolografie

O některých žánrech řecké literatury pojednáme teprve v souvislosti s jednotlivými spisy Nového zákona.<sup>80</sup> Na tomto místě je třeba zmínit ještě *rétoriku* a epistolografii, protože mají s Novým zákonem některé styčné body. V demokratické kultuře Řecka tvořila rétorika základ veškerého vzdělání. Vyučovala se nejen v gymnáziích řeckých měst – díky potulným učitelům byly s výmluvností seznamovány i široké vrstvy obyvatelstva. V helénistické a římské době si svůj význam podržela v oblasti lokální politiky určité *polis* (města) a v právní praxi u soudu (§ 5.7a). Ve Sk 24,1nn je zaznamenána (literárně stylizovaná) obžaloba Pavla, kterou přednesl Tertullus jako právní zástupce jeruzalémského velekněze (v. 2b–8). Příkladná Pavlova obhajoba (apologie) následuje ve v. 10b–21. Základní principy řecké rétoriky v římské době shrnul Cicero a v 1. stol. po Kr. Quintilianus (*Institutio oratoria*).<sup>81</sup>

Roku 1975 se *Hans Dieter Betz* za pomoci rétoriky pokusil osvětlit list Galatským jako rétoricky členěný spis.<sup>82</sup> Jeho pokus vedl k diskusím o tom, zda a do jaké míry lze poznatky z oblasti rétoriky přenést (§ 5.11.2) na *epistolografii* (§ 5.7). Spornou se jeví především otázka, nakolik se celek listu řídí vědomou rétorickou strategií a které rétorické druhy převažují. Obecně se však uznává, že literární výtvořky jsou ovlivněny rétorickými formami i dnes, o to více pak v době vzniku novozákonních textů. Literární analýza, která více bere v úvahu výδο- bytky lingvistiky, bývá od konce 60. let 20. stol. označována také jako „rétorická kritika“.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Srv. formu dopisu (§ 5.7), katalogy situací, utrpení (§ 5.13), neřestí a ctností (§ 5.11.1; 8.2.4), řády domácnosti (exkurz 11).

<sup>81</sup> *Quintilianus, Základy rétoriky* (z lat. přel. V. Bahník), Praha 1985.

<sup>82</sup> Srv. *H.-D. Betz, The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, NTS 21 (1975), s. 353–379.

<sup>83</sup> Jako „odborný termín“ prosadil *J. Muilembourg*; viz *R. Meynet, L'analyse rhétorique*, Paris 1989, s. 15.