

Kánon Nového zákona

ÚVOD

Slovo *κανών* (*kanón*, „kánon“) je semitského původu a znamenalo „rákos“, později „rákosová měřicí hůlka“, odtud pak „pravidlo“ či „norma“. Postupem času nabylo už jen význam pouhý „seznam“ či „tabulka“. V církevním užití prvních tří staletí označovalo závazný věroučný i etický obsah křesťanské víry. Ve čtvrtém století se tak začal označovat seznam knih, které tvoří Starý a Nový zákon.¹ V tomto smyslu se toto slovo používá dodnes – označuje uzavřenou sbírku textů, které tvoří Písmo svaté.

První křesťané pochopitelně novozákonní kánon neměli. Spoléhalo se na evangelium, které kázali apoštolové a další lidé, jednak na knihy, které jsou dnes součástí kánonu Starého zákona. *Historická* otázka novozákonního kánonu tedy zní: Jak to, že oněch sedmadvacet novozákonních knih začali křesťané považovat za autoritativní spisy, které se liší od ostatních literárních děl? Odpověď musíme hledat pečlivým studiem Otců. Částečně a postupně jsme se této otázce věnovali již v předchozích kapitolách, v nichž jsme se krátce zabývali otázkou, jak se jednotlivé novozákonní knihy ocitly v kánonu. Existují závažné studie, které se právě těmito otázkami podrobně zabývají.²

Důležitější jsou v mnoha ohledech otázky *teologické*, které s kánonem souvisejí, a ty jsou nepochybně předmětem větších sporů a diskusí. Jaký je vztah mezi kánonem a autoritou? Co je prvotní – kanonicita knihy, či její praktická autorita? Jaký je vztah autority textu a autority církevního orgánu, který uznává (někteří by řekli „propůjčuje“) jeho místo v kánonu? Jsou důvody (na rozdíl od závěrů), jež vedly pr-

¹ Viz H. W. Beyer, „*κανών*“, v *TDNT* 3.596–602.

² Viz zvl. Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 4 sv. (Erlangen: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1888–92); Brooke Foss Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, 7. vyd. (London: Macmillan, 1896); Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987); a stručněji David G. Dunbar, „The Biblical Canon“, v *Hermeneutic, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson a John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan: 1986), 297–360, 424–446; R. P. Meye, „Canon of the NT“, v *ISBE* 1.601–606; Eckhard Schnabel, „History, Theology and the Biblical Canon: An Introduction to Basic Issues“, *Themelios* 20/2 (1995), 16–24; Arthur G. Patzia, *The Making of the New Testament: Origin, Collection, Text and Canon* (Leicester: IVP, 1995). Podrobný přehled informující o stavu současné diskuse zachycuje obsáhlý soubor studií, které uspořádali Lee Martin McDonald a James A. Sanders, *The Canon Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002).

votní církev k vymezení kánonu, závazné i dnes? Pokud ne, jsou tím ohroženy i zá-
věry? V následujících oddílech se nepokoušíme podat vyčerpávající pojednání
o žádné z položených otázek. Předkládáme pouze velmi stručný přehled některých
z nejdiskutovanějších otázek a naznačíme, kterým směrem ukazují fakta.

VÝZNAM STAROZÁKONNÍHO KÁNONU

Úvod do Nového zákona není místem, kde by se měl podrobně probírat vznik sta-
rozákonního kánonu. Jednu otázku ovšem nesmíme opominout, neboť má vliv na
naše pojetí utváření novozákonního kánonu: Existoval již „uzavřený“ starozákon-
ní kánon, který by byl modelem pro vytvoření kánonu novozákonního?

Donedávna platil mezi kritickými badateli konsenzus, dosažený zhruba před
dvěma stoletími, totiž že starozákonní kánon vznikl ve třech etapách, které odpoví-
dají třem částem hebrejského kánonu. Tóra (jak se v této souvislosti označuje Pen-
tateuch) získala kanonické postavení někdy koncem pátého století před Kristem,
Proroci kolem roku 200 př. Kr. a „Spisy“ koncem prvního století po Kr. na sněmu
v Jamnii (či Jabne).

Nyní se tento konsenzus rozpadá. Diskuse se zaměřuje na tyto nejdůležitější
body:

1. Stále více se zpochybňuje role – ba dokonce i samo konání – sněmu v Jamnii.
Lightstone zachází patrně příliš daleko, když představu rabínů, kteří se v Jamnii
sešli v poslední dekádě prvního století, prohlašuje za pouhý výtvar představitosti
vzniklý ve třetím a čtvrtém století.³ Dnes se sice všeobecně přijímá, že v Jamnii
skutečně existovala rabínská škola. Nešlo však o závazné zasedání, které by defi-
nitivně rozhodlo řadu otázek, nýbrž jednak o školu, jednak – v menší míře – o le-
gislativní orgán. Kupříkladu Leiman tvrdí, že i když se v Jamnii rabíni dohadovali
o tom, zda Kazatel či Píseň písní „znečišťují ruce“, tj. zda jsou či nejsou inspirova-
né, jednalo se spíše o teologické zkoumání než o závazné rozhodnutí, protože po-
dobné diskuse probíhaly ještě o sto let později.⁴ Dalo by se dokonce tvrdit, že tyto
knihy už jistý kanonický status musely mít, když se o nich v prvním století tolik
diskutovalo – jinak by nebylo co řešit. Vzpomeňme si, jak Luther zpochybňoval
list Jakubův: Lutherovy historické a teologické úvahy byly dány tím, že prakticky
všichni Jakubovi příznávali kanonické postavení. Pokud jde o naše prameny, pak

³ Jack N. Lightstone, „The Formation of the Biblical Canon in Judaism of Late Antiquity: Prolegomenon to a General Reassessment“, *SR* 8 (1979), 141–142. Viz též Jack P. Lewis, „What Do We Mean by Jabneh?“, *JBR* 32 (1964), 125–132; Robert C. Newman, „The Council of Jamnia and the Old Testament Canon“, *WTJ* 38 (1976), 319–349; David E. Aune, „On the Origins of the ‘Council of Javneh’ Myth“, *JBL* 110 (1991), 491–493; a literatura citovaná u Gerharda Hasela, „Proposal for a Canonical Biblical Theology“, *AUSS* 34 (1996), 23–33.

⁴ Sid Z. Leiman, *The Canonization of the Hebrew Scriptures: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden: Archon, 1976), 121–124. Viz i Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 276–277.

sněm v Jamnii nepřipsal kanonicitu žádné knize, která by již za kanonickou nebyla uznávána, a neodmítl žádnou knihu, která byla před tím takto přijímána.

2. Z Josepha (*Contra Ap.* 1.37–42), z Filóna (*De Vita Contemp.* 3.25) i z jiných pramenů je zřejmé, že dělení hebrejského kánonu na tři části bylo v prvním století běžné. Mnohem těžší je ale dokázat, že kanonizace těchto částí probíhala postupně v uvedeném pořadí. Můžeme oprávněně předpokládat, že nejprve byl za uzavřený kanonický soubor knih považován Pentateuch a zpočátku se nepředpokládalo, že se k němu bude cokoli přidávat. O dalším vývoji lze ale pouze spekulovat. Nemáme takřka žádné důkazy o nějakém promyšleném sdružování biblických knih do větších celků.

3. Jedním z nejčastějších důvodů pro tvrzení, že Pentateuch byl uznán již kolem roku 400 př. Kr. a Proroci ne dříve než kolem roku 200 př. Kr., je skutečnost, že Samařané považovali za kanonický pouze Pentateuch. Rozchod se Samařany se obvykle datuje na konec čtvrtého století před Kristem. Tento názor ale bez jakýchkoli důkazů předpokládá, že před roztržkou se Židé a Samařané na kánon dívali stejně. Kromě toho dávají mnozí za pravdu Cogginsovi, jenž tvrdí, že rozhodujícím obdobím pro teologický rozvoj samařského náboženství byla doba od 3. stol. př. Kr. do 1. stol. po Kr.⁵

4. Jedním z nejčastěji používaných argumentů ve prospěch pozdního datování spisů je předpokládané datování Daniela do doby makabejské a zařazení Daniela nikoli mezi Proroky, nýbrž mezi Spisy. Odhlédneme-li od skutečnosti, že mnoho konzervativních badatelů stále zastává názor, že Daniel pochází ze šestého století před Kristem, je zde poměrně přesvědčivá argumentace Johna Bartona, že s výjimkou Pentateuchu⁶ neexistovalo žádné závazné pořadí starozákonních knih. Ostatně každá kniha byla na samostatném svitku, a proto nebylo možno něco takového stanovit. Různá členění, která se nám dochovala, vznikala na základě tematického řazení, nikoli jako soubory knih, jež byly považovány za kanonické. Důvod, proč Židé neřadili Daniela mezi Proroky, spočíval v tom, že na proroky nahlíželi jako na „*tradenty*, kteří mají své místo v historické posloupnosti a kteří předávají tradici z jedné generace na druhou“⁷ – z téhož důvodu se mezi Proroky řadily i knihy dějepisné.

⁵ R. J. Coggins, *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered* (Oxford: Blackwell, 1975), 164.

⁶ Ostatně i tato výjimka je sporná. Starověký hebrejsko-aramejský seznam starozákonních knih, zachovaný v rukopise MS 54 v knihovně řeckého patriarchátu v Jeruzalémě (viz J.-P. Audet, „A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription“, *JTS* 1 [1950], 135–154) obsahuje následující pořadí: *Genesis, Exodus, Leviticus, Jozue, Deuteronomium, Numeri, Rút, Jób, Soudců...* Paul E. Kahle se domnívá, že jde „patrně o nejstarší dochovaný seznam“ (*The Cairo Geniza* [Oxford: Blackwell, 1959], 218). Viz též Leon Morris, *Ruth*, TOTC (London: Tyndale, 1968), 231.

⁷ John Barton, *Oracles of God: Perception of Ancient Prophecy in Israel After the Exile* (London: DLT, 1986), 15.

5. Nicméně existuje řada důkazů, že v určitých souvislostech byl Daniel chápán jako prorok, a to jak mezi židy, tak mezi křesťany. (Podobně chápali jako proroka i Davida, ačkoli žalmy Davidovi připisované jsou součástí Spisů.)⁸ Nejjednodušší vysvětlení je, že na „prorocství“ a „proroky“ lze nahlížet z různých hledisek: může jít o obsah předpovědí, přístup k Božím tajemstvím, výzva určená lidu, aby se navrátil k zjevení, které mu daroval Bůh, a pod.

6. Příliš daleko zachází názor, že na Proroky a Spisy sice v prvním století nahlíželi jako na posvátné knihy, a tedy byly závazné, nicméně je nelze prohlašovat za kanonické, protože kanonicita předpokládá uzavřený seznam. Podle tohoto názoru byla kanonická pouze Tóra – ke knihám Zákona nemohl nikdo nic přidat.

Představa uzavřeného seznamu kanonických knih předpokládá, že autoritativní knihy již nevznikají nebo je jejich další psaní pozastaveno. Lze tvrdit, že takové přesvědčení bylo v prvním století běžné. Josephus (na citovaném místě) dosvědčuje, že judaismus prvního století měl *uzavřený* kánon – v protikladu k okolním náboženstvím, kde svaté knihy stále vznikaly. Skutečnost, že biblické knihy, psané na jednotlivých svitcích, neměly ustálené pořadí, nevylučuje přesvědčení, že další takové knihy již nevzniknou, tj. že kánon je uzavřený.

7. Existuje opravdu značné množství kumulativních důkazů, že podle mínění předkřesťanského judaismu již klasické prorocství ustalo. První Makabejská 9,23–27 (okolo 100 př. Kr.) nad touto skutečností naříká. Josephus spojuje uzavření kánonu se skutečností, že posloupnost proroků byla přerušena. Skutečnost, že kumránští „lidé smlouvy“ psali komentáře výhradně k biblickým knihám, naznačuje, že byly považovány za zvláštní kategorii. Aune sice upozorňuje, že Josephus a další označují některé jednotlivce za proroky i po uzavření kánonu,⁹ nicméně sám Aune přiznává, že „kanonické a eschatologické prorocství se těšilo zvláštnímu postavení, které je odlišovalo od prorokování v období mezi Starým a Novým zákonem“.¹⁰ Jinak řečeno, „prorok“ a „prorocství“ nebyly odborné termíny, které by měly vždy stejný význam. Existuje řada důkazů, že v prvním století chápali prorocství jako aktivitu, která již skončila a která se objeví znovu až na konci časů.

Názory na dobu, kdy byl starozákonní kánon uzavřen, se velmi liší. Uvažuje se v rozmezí od 500 př. Kr. (pro Zákon a Proroky) až po 200 po Kr.¹¹ Nicméně stále více badatelů uznává, že volit dobu pozdější, než je první století, znamená opominout příliš mnoho důkazů.

⁸ Viz zvl. *ibid.*, 35–37.

⁹ David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and in the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 103–152.

¹⁰ *Ibid.*, 368, pozn. 2.

¹¹ První extrém zastává David Noel Freedman, druhý A. C. Sundberg. K rozboru této otázky viz Barton, *Oracles*, 27–29.

8. Septuaginta, jak se nám dochovala v rukopisech ze 4. a 5. století, obsahuje většinu apokryfů.¹² Někteří z toho usoudili, že diasporní judaismus, či přinejmenším judaismus alexandrijský, měl odlišný kánon. A protože většina prvotních křesťanů používala řecké verze Starého zákona (buď Septuagintu nebo něco, co jí bylo velmi blízké), byla by snaha najít semitské prameny pro vymezení kánonu od-souzena k neúspěchu. Tento argument ale Sundberg a jiní zásadně zpochybňují.¹³ Upozorňují, že důkazy pro Septuagintu jsou pozdní (4. a 5. století a doba následující). Septuagintu jistě ovlivnili křesťanští písaři a nemáme žádné nezávislé svědectví o tom, jak ji chápali Židé v Alexandrii či v diaspoře. Kromě toho ze spisů dvou alexandrijských církevních otců (Origena a Athanasia) plyne, že používali židovský kánon, který se příliš nelišil od tradičního židovského (a semitského) řazení.¹⁴ Sundberg sám popírá, že by Spisy byly kanonické (tj. že by tvořily uzavřenou sbírku Písma) ať už v hebrejských či v řeckých pramenech prvního století. V této konkrétní otázce ho mnozí nenásledovali; většinu ale přesvědčil, že teorie o existenci alexandrijského kánonu neplatí.¹⁵

9. Existuje řada důkazů, že novozákonní autoři citují většinu starozákonních knih s tím, že tyto knihy mají autoritu Písma. Chybí ale jednoznačné důkazy, že by novozákonní autoři nahlíželi na Písma Starého zákona jako na uzavřený kánon. To pochopitelně neznamená, že je tak nechápali – argumenty z mlčení jsou vždy problematické. A v Novém zákoně je několik míst, která přinejmenším naznačují, že jejich autoři považovali kánon Starého zákona za uzavřený.

Za prvé, způsob novozákonních citací většinou odpovídá převážně židovským důkazům o podobě kánonu. Novozákonní autoři citují ze všech Pěti knih Mojžíšových (v jejich židovské, tedy nikoli samařské formě) a z mnoha jiných kanonických knih, ať už z Proroků (knihy Královské, Izajáš, Jeremjáš, Ezechiel a Dvanáct proroků) či ze Spisů (Žalmy, Jób, Přísloví, Daniel, knihy Paralipomenon). Na některé starozákonní knihy, které nejsou přímo citovány, Nový zákon podle všeho činí narážky (např. Joz 1,5 v Žd 13,5; kniha Soudců v Žd 11,32).

Za druhé, cituje-li Nový zákon literaturu, která nepatří do sbírky, již dnes nazýváme kánon Starého zákona (např. Kleantha ve Sk 17,28; Menandera v 1K 15,33;

¹² B (Codex Vaticanus, 4. století) obsahuje všechny apokryfy s výjimkou 1. a 2. Makabejské; κ (Codex Sinaiticus, 4. století) obsahuje Tobíáše, Judit, 1. a 2. Makabejskou, knihu Moudrosti a Sírachovce; A (Codex Alexandrinus, 5. století) obsahuje všechny apokryfy, nadto 3. a 4. Makabejskou a Žalmy Šalomounovy.

¹³ Albert J. Sundberg Jr., *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

¹⁴ Viz jednak H. E. 4.26 (kde Eusebius cituje Origena), jednak Ep. List. 39 (= NPNF2 4:552).

¹⁵ Výjimkou je podnětná kniha Martina Hengela *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2002). Hengel ale za své názory platí vysokou cenu: Důrazně popírá, že prorocství vůbec kdy přestalo (v rozporu s tvrzením Josepha Flavie), a navíc horuje pro maximalistický kánon, který zahrnuje nejen apokryfy a pseudepigrafické knihy, ale dokonce i Josepha a Filóna (126–127). Jeho pojetí kánonu se podobá pojetí Harolda Blooma, jenž hovoří o *Západním kánonu*. Viz nesouhlasné, leč pronikavé recenze od Andrewa Sheada (*The-melios* 28/3 [2003], 59–61) a Jamese A. Sanderse (*BBR* 13 [2003], 271–274).

Epimenida v Tt 1,12; 1. Henochovu v Judovi 14–15), nehovoří o „Písmu“ (γραφῆ [grafḗ]) ani ji nepřipisuje Duchu svatému či Bohu jakožto konečnému autorovi.

Za třetí, nesetkáváme se ani s náznakem, že by se novozákonní autoři snažili zbavit čehokoli z kanonického Starého zákona a tvrdili, že je to neslučitelné s jejich vznikající křesťanskou vírou. Pavel dokonce tvrdí, že „Písma“ byla sepsána pro poučení a povzbuzení křesťanů (Ř 15,3–6; viz též 1K 10,11; 2Tm, 3,14–17; 1P 1,10–12; Žd 11,39–40).

Za čtvrté, mnohá místa Nového zákona se snaží vyvrátit či opravit tradiční židovskou teologii, nicméně odvolávají se na to, co je oběma stranám společné, totiž Písmo (např. Mk 7,6–7.10–13; 11,17; 12,10–11.24; L 4,16–21; J 6,45; 10,34–35; 15,25; Sk 17,2–3.11; 18,24.28; 24,14–15; 26,22; Ř 3,1–2; Ga 3).

Za páté, je pravděpodobné – byť ne jisté – že když Ježíš mluví o krvi prolité od Ábela po Zacharjáše syna Berekjášova (Mt 23,35), má na mysli jednak muže, který podle řazení knih v hebrejském kánonu byl zabit jako první, jednak posledního zabitého, o němž je v takto uspořádaném kánonu zmínka (Zacharjáš, syn Jójadův v 2Pa 24,20.22). Zacharjáš jistě nebyl zabit jako poslední z hlediska chronologického; v rámci starozákonní doby byl z hlediska chronologického posledním zabitým patrně Úrijáš, syn Šemajášův (Jr 26,20–23). Je-li správné ztotožnění Zacharjáše z Mt 23 se Zacharjášem z 2Pa 24, pak byl tento Zacharjáš jmenován, protože byl poslední v *uznávaném kánonu*.

Zdá se tedy, že existuje dostatek důkazů podporujících názor, že existoval (uzavřený) kánon Písem, jenž posloužil jako předloha pro vytvoření novozákonního kánonu. Přestože jde o věc, jež je předmětem sporů, existují přesvědčivé důkazy, že Zákon a Proroci byly v prvním století chápány jako uzavřené sbírky.

UTVÁŘENÍ NOVOZÁKONNÍHO KÁNONU

Pokud chápeme novozákonní kánon jako „uzavřený“ soubor uznávaných knih, pak jsou hlavní milníky jeho vývoje dobře známy a vesměs nejsou předmětem sporů. První takový doklad o uzavřené novozákonní sbírce, jenž se nám dochoval, je seznam Markionův. Markion byl pod silným vlivem syrského dualismu, a proto odmítl celý Starý zákon. Z novozákonních spisů přijal pouze jediné evangelium (silně upravenou verzi Lukáše) a svou sbírku deseti Pavlových dopisů (do níž nezařadil pastorální epištoly). Markionův seznam je sice první, nedá se ale říci, že sama představa křesťanské Bible pochází od něho.¹⁶ Pavlovy listy již kolovaly v uzavřené sbírce. Podobně tomu patrně bylo i se čtyřmi evangelií. Ještě důležitější však je, že sama představa novozákonního kánonu, jež byla v první polovině druhého století určitě již samozřejmostí, předpokládala, že tento kánon se dříve nebo později uzavře.

¹⁶ Správně na to upozorňuje F. F. Bruce, „New Light on the Origins of the New Testament Canon“, v *New Dimensions of the New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker a Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 12, proti klíčovému dílu H. von Campenhausena, *The Formation of the Christian Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 148.

Není pochyb o tom, že činnost Markiona a jiných heretiků podnítila církev, aby vydala ucelenější a méně jednostranné seznamy kanonických knih. Podobným směrem působilo i montanistické hnutí, jež se snažilo pozvednout prorocký hlas na úroveň nejvyšší autority v církvi – této úrovni ovšem proroctví nedosahovalo ani ve dnech Pavlových (1K 14,37–38) – a nutilo tak církev k jasnému veřejnému rozhodnutí, co je měřítkem pravověří. Koncem druhého století vznikl Muratoriho kánon. Ohledně informací o vzniku novozákonních knih, které uvádí, je prakticky bezcenný, nicméně odráží se v něm mínění většinové církve ohledně novozákonního kánonu – a toto mínění se od našeho příliš neliší. Seznam se nedochoval celý; chybějí v něm např. Matouš a Marek, nicméně jistě v něm jejich evangelia byla, protože o Lukášovi se v něm hovoří jako o „třetím evangeliu“ a o Janovi jako čtvrtém. Lukáš je rovněž označován za autora „skutků všech apoštolů“. Muratoriho kánon považuje třináct Pavlových listů za autentické. V seznamu je uveden ale i list *Laodicejským* a list *Alexandrijským*; ten však někteří považují za list Židům. Dále tento kánon zahrnuje dva listy Janovy a epištolu Judovu. Zařazuje i Zjevení Janovo a *Zjevení Petrovo*; upozorňuje však, že někteří nesouhlasí s veřejným předčítáním tohoto druhého Zjevení. *Pastýř Hermův* je doporučován pro osobní, nikoli však pro veřejnou četbu – z důvodů, že vznikl poměrně nedávno. Byly odmítnuty všechny spisy gnostické, markionské a montanistické; poněkud zvláštní oddíl ale přiznává kanonicitu Moudrosti Šalomounově.

Na různých místech tohoto „Úvodu“ jsme již zmiňovali, jak ten či onen církevní otec citoval různé novozákonné spisy jako Písmo. Z těchto citací se ale nedá vyčíst, kdy začal být novozákonní kánon považován za uzavřený. Otázka takového „uzavřeného seznamu“ vyžaduje další úvahy. Barton se ve svém klíčovém díle pokusil podívat se na otázky spojené s kánonem z celé řady nových hledisek.¹⁷ Mimo jiné ukazuje, že slovo kánon obsahuje určitou dvojznačnost, která často zůstává bez povšimnutí (viz výše pozn. 15). Může označovat knihy, které podporují „pravidlo víry“ – pak jde o poměrně široký pojem, který může zahrnovat více knih, nebo může označovat „závazný seznam“, který je svou podstatou exkluzivní. Barton se pak zabývá některými argumenty pro různá datování novozákonního kánonu – argumenty, s nimiž vystoupili Zahn (první století), Harnack (druhé století) a Sundberg (čtvrté století), a dokládá, že jejich stanoviska nejsou tak odlišná, jak se může na první pohled zdát, protože každý z uvedených badatelů chápe pod slovem „kánon“ něco trochu jiného.

Barton dále upozorňuje, že mnoho argumentů pro zařazení té či oné knihy do novozákonního kánonu souvisí s tím, jak tyto knihy citují Otcové či zda jsou v tom či onom seznamu. Často se přitom přehlízejí dva důležité důkazy. Za prvé, Barton

¹⁷ John Barton, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox, 1997).

(který v této věci vychází z práce Stuhlhoferovy)¹⁸ vypočítává, jaký je poměr citací novozákonních (a jiných) knih u Otců k délce každé z těchto knih. Zjišťuje, že existují tři výrazné skupiny: Novozákonní knihy, které jsou citovány často (např. čtyři evangelia a hlavní listy Pavlovy), novozákonní knihy citované méně často (zbytek Nového zákona) a knihy, které jsou citovány pouze zcela výjimečně (ty, které byly z kánonu vyloučeny). Jinými slovy, mezi četností citátů z novozákonních knih a četností jiných citátů je ostrá dělicí čára. Podle počtu citací bychom mohli rozpoznat obrysy kánonu. Za druhé, křesťané začali velice brzy používat pro své knihy formu kodexu (tj. knihy vázané více méně tak, jak jsme zvyklí dnes, tedy slepené či sešité na hřbetu). V důsledku toho mohli do jednoho svazku zařadit více novozákonních knih. A až na pár výjimek je v této podobě dosvědčeno všech sedmadvacet novozákonních knih, byť jejich pořadí je proměnlivé.¹⁹

Je však důležité rozumět, co k této věci říkali Otcové. Co se týče jimi přijatých seznamů, patrně nejdůležitějším pramenem je Eusebius z Césareje (asi 260–340), který za mnohé ze svých názorů vděčil alexandrijským otcům Klementovi a Origenovi. Když se zabývá novozákonním kánodem, rozlišuje Eusebius tři třídy spisů: knihy všeobecně uznávané (*homologúmena*), knihy sporné (*antilegomena*) a knihy, které pod jménem apoštolů sepsali heretici a které byly odmítnuty lidmi, jež Eusebius považuje za pravověrné. Do první kategorie řadí Eusebius čtyři evangelia, Skutky, čtrnáct Pavlových epištol (Eusebius mezi ně řadí i list Židům, ačkoli ví, že římská církev tento list za Pavlův nepovažovala), 1. Petrovu, 1. Janovu a zřejmě (být s určitým váháním) i Zjevení. Knihy sporné Eusebius dělí na ty, které většina uznává (Jakuba, Judu, 2. Petrovu, 2. a 3. Janovu), a na ty, jež nejsou pravé (*Skutky Pavlovy, Pastýře Hermova, Zjevení Petrovo, Epištolu Barnabášovu, Didaché* a byť s jistým váháním i Zjevení Janovo).²⁰ Do třetí třídy pak patří spisy jednoznačně heretické: Petrovo a Tomášovo evangelium, Skutky Ondřejovy a Janovy a podobné spisy (*H. E.* 3.25).

Jinak řečeno evangelia, Skutky, třináct Pavlových epištol, 1. Petrova a 1. Janova byly obecně přijaty velmi brzy, o většině zbývajících knih novozákonního kánonu bylo jasno už v době Eusebiově. Cheltenhamský rukopis, o němž se soudí,

¹⁸ F. Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Wuppertal, Brockhaus, 1988).

¹⁹ Dále viz J. K. Elliott, „Manuscripts, the Codex and the Canon“, *JSNT* 63 (1996), 105–123. Ačkoli ho Elliott v jedné z pozdějších recenzí kritizoval, podobnými argumenty dovozoval i David Trobisch, *The First Edition of the New Testament* (New York: Oxford University Press, 2000), že novozákonní kánon existoval již v polovině druhého století. Trobisch ovšem používá i jiné, méně přesvědčivé argumenty.

²⁰ Nejistota, jak vlastně Eusebius smýšlel o Zjevení, vyplývá z jeho vlastního nejasného vyjadřování. Jak mohlo být Zjevení Janovo ve 2. století téměř všeobecně uznáváno, když jej východní církev odmítala? Eusebius se k němu staví různě: Původně je přijímal jako dílo apoštola Jana, pak ho odmítl jako podvrh od heretika Kerintha, až ho nakonec přijímal jako kanonickou knihu, které ovšem upíral apoštolské autorství. Viz výklad v Robert M. Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 126–137.

že reprezentuje severoafrické mínění z doby kolem roku 360, obsahuje všechny novozákonné spisy s výjimkou Židům, Jakuba a Judy. První seznam, který obsahuje všech 27 novozákonních spisů a žádné jiné, je součástí tzv. svátečního listu, který vydal alexandrijský patriarcha Athanasios r. 367. Tento dopis byl závazným pokynem pro církev v Alexandrii. Šestý kánon laodicejského koncilu (cca 363) obsahuje všech 27 knih s výjimkou Zjevení; z rukopisu se ale zdá, že tento kánon byl pozdějším přídavkem (ačkoli tento přídavek pochází ze 4. století).²¹ Třetí synoda v Kartágu (397), jehož se účastnil i Augustin, potvrdila 27 novozákonních knih. Na západě se od té doby odchylky od tohoto mínění již téměř nevyskytovaly.

Východní církev – alespoň v podobě, kterou představovala syrská Pešitta – do kánonu nezařadila 2. Petrovu, 2. a 3. Janovu, epištolu Judovu a Zjevení. V národní syrské církvi (na rozdíl od řecky mluvící církve) je tomu tak dodnes. Je ale důležité mít na paměti, že nemálo otců východní církve uznávalo přesně těch 27 knih, které obsahuje náš kánon.²² Na druhém konci spektra je církev etiopská, která k 27 novozákonním knihám připojuje osm dalších (vesměs jde o dokumenty, které se týkají řádu v církvi).²³ Přesto je správný závěr Dunbarův:

Je namístě konstatovat, že kdekoli křesťané v určité oblasti chtěli vědět, co vše patří do Nového zákona, pak, pokud hledali tuto znalost v duchu otevřené komunikace s širší církví, došli většinou k jednomyslnosti. Není proto bez významu, že když představitelé protestantské reformace znovu otevřeli otázku kánonu, vedlo to k zúžení starozákonního kánonu ve srovnání s římskokatolickou praxí, nicméně co se týče Nového zákona, k žádným změnám nedošlo.²⁴

Je opravdu důležité nenechat bez povšimnutí, že ačkoli neexistoval žádný církevní mechanismus – jako třeba středověké papežství – který by mohl prosadit určitá rozhodnutí, církev na celém světě přesto přijala téměř všeobecně týchž 27 knih. Nedá se říci, že církev „vybrala“ kánon – spíše kánon vybral sám sebe. Často bylo vysloveno, co stojí za zopakování i zde:

Skutečnost, že v podstatě celá církev uznala týchž 27 knih jako kanonické, je pozoruhodná, zvláště zvážíme-li, že tento výsledek nebyl nijak plánován. Několik církví existujících v rámci Římské říše nemohlo udělat více než dosvědčit svou vlastní zku-

²¹ Viz Metzger, *Canon*, 210.

²² Viz Westcott, *History of the Canon*, 445–448.

²³ Viz R. W. Cowley, *The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today*, ÖstK 23 (1974), 318–323.

²⁴ Dunbar, „Biblical Canon“, 317–318. V poznámce Dunbar upozorňuje, že se to týká i Martina Luthera, který měl silné pochybnosti ohledně spisů zařazených mezi *antilegomena* (432, pozn. 117). Často se upozorňuje na skutečnost, že v obsahu Lutherova překladu Bible jsou některé spisy (epištolu Židům, epištolu Jakubovu, epištolu Judovu a Zjevení) od ostatních knih odděleny a nejsou počítány (např. Meye, „Canon“, 605); méně často se uvádí, že se to týká pouze vydání z roku 1522, nikoli však dalších vydání, která následovala, z nichž byla navíc vynechána nejostřejší negativní vyjádření k těmto spisům (zařazená do předmluv). Pouze o Jakobovi si Luther podržel negativní úsudek až do konce života. Viz Paul Althaus, *Theology of Martin Luther* (angl. překlad Philadelphia: Fortress Press, 1966), 83–85.

šenost s těmito dokumenty a sdílet s ostatními, co jim bylo známo o jejich původu a charakteru. Vezmeme-li v úvahu rozličnost kulturního pozadí a zaměření těchto křesťanských církví, pak jejich shoda v otázce, které knihy tvoří Nový zákon, naznačuje, že toto konečné rozhodnutí nebylo učiněno na rovině čistě lidské.²⁵

Ať už církve vedly k vydání kanonických seznamů jakékoli tlaky – včetně pronásledování, časového odstupu od historického Ježíše, montanismu, nástupu gnóze a dalších hnutí, jejichž spisy bylo nutno odmítnout – *kritéria*, která církev používala v rozhovorech o kanonicitě knih, byla především tři:²⁶

1. Základním požadavkem kanonicity bylo, aby spis odpovídal „pravidlu víry“ (ὁ κανὼν τῆς πίστεως [*ho kanón tés pisteós*]; latinsky *regula fidei*), tedy aby se shodoval s ortodoxií, tj. s křesťanskou pravdou, která byla v církvích uznávána jako normativní. Ačkoli mnozí badatelé popírají, že v poapoštolské době (neřku-li v Novém zákoně) se jasně rozlišovalo mezi „pravověřím“ a „herezí“, z řady míst je toto rozlišení zřejmé (Galatským 1,8–9; Koloským 2,8nn; 1. Timoteovi 6,3nn; 1. a 2. Janova). Značný zájem na rozlišování pravého a falešného je patrný už u Ignáce Antiochijského. V dalších letech tento zájem rychle narůstal.

2. Církevními otci snad nejčastěji zmiňované kritérium je apoštolský původ. Autory novozákonních spisů museli být buď apoštolové nebo lidé, kteří s nimi byli v přímém kontaktu. Kupříkladu Markovo evangelium bylo spjato s Petrem, Lukášovo s Pavlem. Když Muratoriho kánon zdůvodňoval, proč by neměl být veřejně předčítán *Pastýř Hermův*, uváděl, že tento spis pochází z nedávné doby a nemá místo ani „mezi proroky, jejichž počet byl naplněn, ani mezi apoštoly“, přičemž pod „proroky“ v této souvislosti myslí Starý zákon a pod „apoštoly“ Nový. Z téhož důvodu církevní otcové odmítli všechny knihy, o jejichž autorství měli pochybnost.

Již jsme viděli (v 8. kap.), že Nový zákon zásadně odmítal pseudonymní dopisy (zvl. 2Te 2,2 a 3,17); nyní konstatujeme, že Otcové všeobecně zavrhovali pseudonymitu jakožto literární kategorii u textů, jež měly mít autoritu „Písma“. Běžné moderní tvrzení, že pseudonymita byla široce přijímaná praxe starověkého světa, zde moc prostoru nenalézá. Dá se snadno doložit, že pseudonymní apokalypsy byly hojně rozšířené. Neexistují ale důkazy pro tvrzení, že podobně rozšířené byly i pseudonymní dopisy. Doklady, které máme k dispozici, vyvracejí, že by jakýkoli pseudonymní spis byl vědomě přijat do Nového zákona.²⁷

3. Neméně důležitým kritériem bylo, zda byl daný dokument rozšířen, dlouhodobě přijímán a používán církví na různých místech. Tak například Jeroným tvrdí, že nezáleží na tom, kdo psal epištolu Židům; je totiž zřejmé, že ji sepsal „církevní pisatel“ (*ecclesiastici viri*, čímž patrně míní někoho, kdo psal v souladu s pravdou v církvi přijímanou – jde tedy o variaci na první kritérium), a kromě toho je tato epištola v církvích neustále čtena (*List. 129*). Pokud latinské církve přijímaly

²⁵ Barker/Lane/Michaels, 29.

²⁶ Viz Metzger, *Canon*, 251–254.

²⁷ Více k otázce pseudonymity a pseudepigraf v 8. kap.

epištolu Židům pouze váhavě a pokud východní církve váhavě přijímaly Zjevení, Jeroným přijímal oba tyto spisy, částečně díky tomu, že je za kanonické považovalo mnoho starších autorů.²⁸

VÝZNAM NOVOZÁKONNÍHO KÁNONU

Dlužno přiznat, že tento více méně tradiční přístup ke kánonu by mohl vyvolat falešný dojem, že církvi trvalo příliš dlouho, než uznala *autoritu* dokumentů, které tvoří Nový zákon. Tak tomu ovšem vůbec není. Diskuse o kánonu je diskuse o *uzavřeném seznamu* autoritativních knih. Knihy samotné se četly již mnohem dříve; většina z nich byla církví považována za autoritativní a všechny byly uznávány velkými částmi církve.²⁹

Již od počátku zde byla autoritativní zvěst. Ježíš už na počátku svého kázání postavil svou autoritu na roveň Starého zákona a v jistém smyslu Starý zákon naplňoval (Mt 5,17–48, zvl. vv. 21nn.). Zjevení dobré zprávy, evangelia o Božím milovaném Synu, bylo tak spjata s životem, službou, smrtí a vzkříšením Ježíše Krista, že zápisům této „dobré zprávy“ se začalo říkat evangelia. Tuto dobrou zprávu předávali apoštolové; Lukáš ve 2. kapitole Skutků tvrdí, že věřící, kteří utvořili první církevní obec, vytrvale poslouchali učení apoštolů. Již v 2. Korintským 3,14 Pavel píše, že Židé čtou „Pisma staré smlouvy“.³⁰ Z toho plyne, že vstoupila v platnost smlouva *nová*; ta, kterou předpověděl Jeremjáš (zvl. 31,31–34; srov. Žd 8) a kterou vyhlásil Ježíš, když vyslovil slova ustanovení večeře Páně v oné noci, kdy byl zrazen („Tento kalich je nová³¹ smlouva, zpečetěná mou krví“). Odtud je k Písmům nové smlouvy již jen krůček. Hned na začátku listu Židům se setkáváme s protikladem mezi zjevením, jež náleželo dřívějšímu období, a „těmito posledními dny“, v nichž se Bůh zjevil ve svém Synu (Žd 1,1–3). A tak je tento Syn zdrojem veškerého autoritativního zjevení spjatého s novou smlouvou. Apoštolové, chápaní v užším slova smyslu,³² byli přijímáni jako ti, kdo toto zjevení zprostředkují ostatním v církvi. Právě proto, že bylo toto zjevení spjata s Ježíšem, jenž se zjevil v konkrétních dějinách, bylo v tomto vyznání nepřímě obsaženo i naplnění a dokonání. Nemohl existovat nekonečný proud „zjevení“ o Ježíšovi. Tato zjevení byla spjata s Ježíšem, který působil v konkrétním čase a prostoru a kterého vyznali první očití svědkové a apoštolové.

²⁸ Možná stojí za zmínku, že pro Otce nebyla kritériem kanonicity inspirovanost. Otcové slovo „*inspiratione*“ a slova příbuzná hojně vztahují i na knihy nekanonické (viz Metzger, *Canon*, 254–257). V moderní teologické diskusi je termín „*inspiratione*“ teologickým konstruktem, který čerpá z řady důležitých historických a teologických struktur a jenž je zpravidla definován mnohem užší než v prvních staletích, kdy se s ním zacházelo mnohem volněji.

²⁹ Theo Donner, „Some Thoughts on the History of the New Testament Canon“, *Themelios* 7/3 (1983), 23–27.

³⁰ Má patrně na mysli Tóru, nikoli celý Starý zákon – viz v. 15.

³¹ Slovo „*nová*“ uvádějí Lukáš a Pavel (1K 11,23–26); Matouš a Marek je vypouštějí.

³² Viz D. A. Carson, *Showing the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1987), 88–91.

Tyto spisy měly tedy od počátku mimořádnou autoritu, ale rovněž bylo od počátku zřejmé, že jednou bude jejich souhrn uzavřen. Mimokanonické uznání autority jednak evangelií, jednak spisů s apoštolskou autoritou nacházíme již u Ignáce Antiochijského. Když se Ignác dostal do sporu s muži (patrně Židy), kteří odmítali uvěřit čemukoli v evangeliu, co nenajdou „ve starých listinách“ (snad Starý zákon?), odpověděl jim: „Pro mne však listinou je Ježíš Kristus, nedotknutelnou listinou jeho kříž a smrt i vzkříšení a víra, která je z něho“ (*Phd.* 8,2). Je zřejmé, že vznik kánonu souvisí s odvoláním se na „evangelium“ a „apoštola“ s tím, že za obojím stojí sám Ježíš Kristus.³³

Pokud si klademe otázku, kdy a jak začaly být různé novozákonní spisy považovány za autoritativní svědky evangelia, a nikoli otázku, kdy a jak byl uzavřen novozákonní kánon, musíme se vrátit zpět – nikoli k uzavřeným seznamům Otců pozdější doby, ale k tomu, jak se k novozákonním knihám (ve srovnání k jiným literárním dílům) stavěli nejstarší církevní autoři. Zjistíme pak, že hojně citovali i většinu tzv. *antilegomen*. Kupříkladu 1. Klementova (patrně 90–110) hojně cituje epištolu Židům. List Jakubův je dosvědčen jak v 1. Klementově, tak v *Pastýři Hermově* (polovina druhého století). I v samotném Novém zákoně se setkáme s citátem ze Starého zákona vedle citátu z evangelia, přičemž obojí je uvozeno slovy „Písmo praví“ (1Tm 5,18). I když by se nejednalo o citát z psaného evangelia, je tento oddíl přinejmenším důkazem, že učení Pána Ježíše se těšilo téže autoritě jako Písma Starého zákona. Z 2. Petrovy 3,16 je zřejmé, že za „Písma“ byly považovány i listy Pavlovy.

Důležité jsou ještě důkazy ze tří dalších oblastí:

1. V nejstarším stadiu předávání, ještě před pokusy látku zaznamenat písemně (viz L 1,1–4), se „tradice“ předávala ústně. Jak bylo již mnohokrát konstatováno,³⁴ „tradice“ (παράδοσις [paradosis]) nemá v Novém zákoně nutně negativní význam. Kupříkladu u Pavla může negativní význam mít, pokud jde o čistě lidské tradice či pokud nemají žádný vztah k evangeliu (Ga 1,14; Ko 2,8). Pokud k evangeliu patří a pokud jsou předávány věrohodným poslem, máme si jich vážit a pevně se jich držet (1K 11,2; 2Te 2,15; 3,6).

2. Neznamená to však, že ústní tradice byla obecně uznávána za lepší než psané dokumenty, jakmile tyto dokumenty pronikly na veřejnost. Oddíl, který je často citován jako doklad, že ústní tradice byla vnímána jako lepší, je vyjádření Papiova, o němž nám podává zprávu Eusebius (*H. E.* 3.39.4). V Campenhausenově překladu zní: „To, co k nám přichází ve formě knih, dle mého mínění neslouží tak

³³ Viz Donald Robinson, *Faith's Framework: The Structure of New Testament Theology* (Sutherland, NSW: Albatross), 1985.

³⁴ Viz zejména F. F. Bruce, „Scripture in Relation to Tradition and Reason“, v *Scripture, Tradition, and Reason: A Study in the Criteria of Christian Doctrine*, Fs. Richard P. C. Hanson, ed. Richard Bauckham a Benjamin Drewery (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 35–64.

dobře jako to, co začíná jako živá řeč a co touto živou řečí zůstává.³⁵ Lze se oprávněně domnívat, že Papias oceňuje význam ústní tradice pro svůj výklad Ježíšových výroků, ne pro jejich skutečný obsah.³⁶ Tato pohrdlivá zmínka o knihách se patrně týká heretických spisů. Heretici dělali vlastně totéž, co Papias: komentovali přijatá slova Páně, avšak ze své vlastní teologické perspektivy.³⁶ Papias v podstatě říká, že dává přednost tradičním (ústním) interpretacím Pánových slov. Vždyť na jiném místě Papias důrazně popírá, že Markovo evangelium obsahuje omyly, ačkoli evangelium není chronologickým pojednáním. Bylo by to jistě zvláštní, pokud by Papias smýšlel negativně o všech písemných záznamech.

3. Klademe-li si otázku, kdy a jak byly pořízeny první sbírky alespoň některých novozákonních knih, můžeme odpovědět stručně: Nevíme. Víme, že nejpozději v polovině druhého století již kolovala sbírka kanonických evangelií jakožto čtveré evangelium „podle Matouše“, „podle Marka“ a tak dále. Sbírká Pavlových listů patrně kolovala ještě dříve. Oběhu těchto spisů nepochybně napomáhalo, že křesťané vesměs užívali formu kodexu. Do té doby byly významné spisy publikovány obvykle ve formě svitku. Přijetí kodexu (který se víceméně podobá moderní knize s listy na jedné straně slepenými nebo sešitými) učinilo knihy nejen „uživatelsky příjemnějšími“, ale umožňovalo zveřejnění více knih v jednom svazku.³⁷

Pavel nepochybně napsal i jiné dopisy, které se nám nedochovaly (viz 1K 5,9; Ko 4,16). Žádný z našich pramenů se ale nezmiňuje ani o principech jejich výběru, ani o tom, kdo vybral ty listy, jež byly do autoritativní sbírky zařazeny. Na základě opatrných a pečlivých vývodů můžeme považovat za pravděpodobné, že tuto sbírku sestavil někdo z Pavlových společníků – mohl to být například Timoteus – nedlouho po Pavlově mučednické smrti.³⁸

Na závěr bychom měli krátce zmínit čtyři současné přístupy k významu kánonu.

1. Někteří autoři (např. H. Koester) tvrdí, že bychom měli představu kánonu zcela opustit. Podle nich není mezi novozákonními knihami a jinou raně křesťanskou literaturou žádný kvalitativní rozdíl. Se všemi prameny, které nám pomáhají osvětlit raně křesťanské hnutí, bychom údajně měli zacházet stejně. Kupříkladu k Jakubově epištole bychom neměli přistupovat s větší úctou (a připisovat jí větší autoritu) než kupříkladu k *1. Klementově*.

Tento názor je nepochybně oprávněný pouze za předpokladu, že neopustíme pouze představu kánonu jakožto uzavřeného seznamu autoritativních knih, ale i představu Písma. Tomuto mínění napomáhá i značná ochota rychle opustit dědictví církve a zejména kritické názory, podle nichž jsou některé kanonické knihy

³⁵ Viz Campenhausenův výklad v *Formation*, 130nn. Viz i Bruce, „Scripture“, 37–38.

³⁶ Tato interpretace má zřejmě původ v J. B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion* (London: Macmillan, 1893), 156nn.

³⁷ Viz Moule, 239–241.

³⁸ Viz Guthrie, 986–1000.

pozdními, pseudonymními spisy, sepsanými později než jiné raně křesťanské spisy, jež se nám zachovaly.

2. V současné době probíhá složitá diskuse o možnosti „kánonu uvnitř kánonu“. Každý z nás má tendenci opírat se o některé části kánonu více než o jiné – podobně jako pro Luthera a Kalvína znamenaly epistoly Římanům či Galatským mnohem více než 1. Petrova nebo třeba Zjevení. Proč tedy neudělat z nouze ctnost a neuznat, že různé skupiny mají svobodu či dokonce povinnost rozhodnout, že některé části kánonu jsou pro ně určující? Mírnější forma této teorie říká, že bychom se na kánon měli dívat jako na spirálu, jejíž vnější prvky (Jakub, 2. Petrova) postupně ustupují vnitřnímu kruhu, samotnému jádru ryziho křesťanství (Jan, Římanům).³⁹

Ovšem už samotné pojmy Písma a kánonu takové přístupy znemožňují. Jistě, kazatelé mohou zdůraznit určitou část na úkor jiné, protože soudí, že v jejich kontextu jsou významnější. Některé části Nového zákona mohou být dlouhodobě vlivnější, protože jsou delší a souvislejší. Pragmatické pastorační preference či vnější nahodilosti jednotlivých spisů ovšem nemohou relativizovat kánon. To by totiž znamenalo, že neexistuje žádný kánon, kterým by bylo možno poměřovat naše pastorační rozhodnutí.

3. Tradiční římskokatolická teologie někdy hovořila o roli církve při *formování* či *stanovení* kánonu. To umožňuje pojetí autority církve, jež je jiné než v protestantismu. Pro protestanty je poklad evangelia uložen v Písmu, pro konzervativní katolicismus je poklad víry uložen v církvi. Písmo je pak jednou ze složek tohoto pokladu.

Některé z těchto sporů se ovšem nyní rozměňují, protože jak protestantismus, tak římské katolictví jsou v mohutném pohybu. Některé problémy protestantského stanoviska jsou zmírněny, pokud se dle našeho doporučení rozlišuje mezi Písmem a kánodem. Úlohou církve není *rozhodnout*, které spisy tvoří Písmo. Knihy Písma se prosazují samy – tím, jak se jich užívá a jaké autoritě se těší. Úlohou církve je pouze *uznat*, že určité knihy (na rozdíl od jiných) vyžadují, aby se jich církev přidržela a aby jich byla poslušna. Tak vzniká kánon, uzavřený seznam posvátných knih.

4. Velký zájem vzbudil nástup tzv. kanonické kritiky. Tento obor má mnoho podob,⁴⁰ nicméně vychází ze základního předpokladu, že ať už je naše Písmo produktem jakýchkoli tlaků, text, který máme k dispozici, je výsledkem toho, jak církev zpracovala své vlastní tradice, včetně zvláštních interpretací vyplývajících z vnitrobiblických souvislostí, a tyto je nutno přijmout jakožto pro církev normativní.

³⁹ Tak C. K. Barrett, „The Centre of the New Testament and the Canon“, v *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, Fs. Eduard Schweizer, ed. Ulrich Luz a Hans Weder (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 5–21.

⁴⁰ Např. Childs; James A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).

Na tomto hnutí je mnoho zdravého. Je za ním rozhodné úsilí číst Bibli jako celek a číst biblické knihy v jejich konečné podobě. V praxi však mají někteří představitelé kanonické kritiky tendenci hlásat abstraktní pravdy, které lze vyvodit z textu jako celku, nicméně odmítat početné biblické nároky na historické ukotvení. Tato nedůslednost vyvolává v život celé spektrum projevů jakéhosi čirého fideismu, který se drží kánonu tam, kde jej není možno přezkoumat, a který si ponechá svůj vlastní názor, kde přezkoumání možné je. Vzhledem k této formě fideismu je kanonická kritika (přinejmenším v některých kruzích) nutně záležitostí značně nestabilní.

Stručně řečeno: Bůh, který zachovává smlouvu; Bůh, který sám sebe zjevuje a který promlouvá. Tento Bůh se svrchovaně zjevil v historické postavě Mesiáše Ježíše; tím je dána potřeba kánonu a implicitně i jeho uzavřenost. Pojem kánonu zakazuje jakékoli svévolné pokusy vybrat pouze část kánonu jakožto určující normu křesťanské církve. To by bylo dekanonizací kánonu, protimluvem. Kánon je složen z knih, jejichž autorita plyne z Božího milostivého sebezjevení, a proto je lépe hovořit o rozpoznání kánonu než o jeho stanovení. Kanonickou teologii nelze oddělit od závažných otázek, které se týkají vztahu Božího zjevení ke skutečným dějinám.

BIBLIOGRAFIE

Paul **Althaus**, *Theology of Martin Luther* (ET Philadelphia: Fortress Press, 1966); J.-P. **Audet**, „A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcriptions“, *JTS* 1 (1950), 135–54; David E. **Aune**, *Prophecy in Early Christianity and in the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); idem, „On the Origins of the ‚Council of Javneh‘ Myth“, *JBL* 110 (1991), 491–93; C. K. **Barrett**, „The Centre of the New Testament and the Canon“, v *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, Fs. Eduard Schweizer, ed. Ulrich Luz a Hans Weder (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 5–21; John **Barton**, *Oracles of God: Perception of Ancient Prophecy in Israel After the Exile* (London: DLT, 1986); idem, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox, 1997); Richard **Bauckham**, „Tradition in Relation to Scripture and Reason“, v *Scripture, Tradition, and Reason: A Study in the Criteria of Christian Doctrine*, Fs. Richard P. C. Hanson, ed. Richard Bauckham a Benjamin Drewery (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 117–45; Roger **Beckwith**, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985); F. F. **Bruce**, „New Light on the Origins of the New Testament Canon“, v *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker a Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 3–18; idem, „Scripture in Relation to Tradition and Reason“, v *Scripture, Tradition, and Reason*, 35–64; H. von **Campenhausen**, *The Formation of the Christian Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1972); R. J. **Coggins**, *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered* (Oxford: Blackwell, 1975); Theo **Donner**, „Some Thoughts on the History of the New Testament Canon“, *Themelios* 7/3 (April 1983), 23–27; David G. **Dunbar**, „The Biblical Canon“, v *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson a John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan: 1986), 297–360, 424–46; J. K. **Elliott**, „Ma-