

Synoptická evangelia

ÚVOD

Koncem 18. století německý biblista J. J. Griesbach jako první použil pro první tři evangelia název „synoptická“. Přídavné jméno *synoptický* pochází z řeckého slova συνόψις (*synopsis*), které znamená „souhrnný pohled“. Griesbach toto slovo použil, protože Matouš, Marek a Lukáš líčí Ježíšovu službu velmi podobně. Podobnosti ve stavbě, obsahu i tónu si všimne i běžný čtenář. Tyto podobnosti jednak váží první tři evangelia k sobě, jednak je odlišují od evangelia Janova.

Matouš, Marek a Lukáš rozvrhují Ježíšovo působení podle určitého geografického klíče: služba v Galileji, odchod na sever (který vyvrcholí Petrovým vyznáním, jež je současně bodem přechodu), služba v Judsku a Pereji cestou do Jeruzaléma (tato fáze není u Lukáše tak zřetelná jako u Matouše a Marka) a konečně služba v Jeruzalémě. U Jana z tohoto pořadí nacházíme velmi málo – Jan se soustřeďuje na Ježíšovu činnost v Jeruzalémě, který pravidelně navštěvoval. Pokud jde o obsah, líčí první tři evangelisté často tytéž události. Soustřeďují se na Ježíšovo uzdravování, vymítání a vyučování v podobenstvích. Jan zachycuje některá významná uzdravení, ale nenajdeme u něj ani vymítání, ani podobenství (přinejmenším ne v té formě jako u Matouše, Marka a Lukáše). U Jana chybí i mnoho událostí, které jsou pro první tři evangelia charakteristické: vyslání Dvanácti, proměnění na hoře, rozhovor na Olivové hoře či vyprávění o poslední večeři. První tři evangelisté líčí Ježíše neustále v pohybu a prolíná se u nich Ježíšovo jednání (zejména zázraky) se (zpravidla) krátkým vyučováním – proto vše působí dojmem intenzivního, rychlého postupu. S Janovým meditativním tónem to silně kontrastuje – Jan líčí mnohem méně událostí než synoptičtí evangelisté a nechává Ježíše hovořit v dlouhých promluvách spíše než v krátkých podobenstvích či hutných výrocích.

Badatelé zkoumali v posledních dvou staletích synoptická evangelia z různých úhlů a s různými výsledky. Vzhledem k důležitosti těchto spisů pro křesťanský život a křesťanskou víru tomu ani nemohlo být jinak. Tyto spisy líčí život toho, koho Bůh vyvolil k tomu, aby se dal poznat lidským bytostem. Evangelia líčí události, na nichž závisí smysl dějin i osud každého jednotlivce: smrt a vzkříšení Mesiáše Ježíše. Problémy týkající se jednotlivých synoptických evangelií probereme v samostatných kapitolách. V této kapitole se budeme zabývat důležitými otázkami, jež se týkají všech tří. Budeme zkoumat zejména následující otázky: Jak synoptická evangelia vznikla? Jak máme rozumět evangeliím jakožto literárním dílům? Co nám evangelia říkají o Ježíšovi?

VÝVOJ SYNOPTICKÝCH EVANGELIÍ

Jak byla synoptická evangelia sepsána? Na tuto otázku by se dalo odpovědět jednoduše a uspokojivě, kdybychom mohli vypátrat lidi, kteří tyto knihy pod inspirací Ducha svatého sepsali, a kdybychom mohli popsat okolnosti, za nichž tyto spisy vznikly. Tyto otázky se řeší v úvodech ke každému ze čtyř evangelií. I když zjistíme, kdo jsou autoři synoptických evangelií, zůstávají některé otázky nezodpovězené. Jak přišli autoři k materiálu o Ježíšovi, který použili? Proč jsou tato tři podání synoptických evangelistů někdy tak podobná, ale jindy zase tak odlišná? Jakou roli hráli sami evangelisté? Omezovali se na záznam tradic? Měli své vlastní hledisko? A za všemi těmito otázkami vězí ještě jiná: Proč právě čtyři evangelia? Těmito a podobnými otázkami se přemýšliví křesťané zabírali od samotného počátku církve. Tacián, křesťan z druhého století, spojil ve svém díle *Diatessaron* všechna čtyři evangelia v jedno. Augustin sepsal dílo nazvané *O shodě evangelistů* (*De consensu evangelistarum*).¹ Zvláště horlivě se badatelé věnovali těmto otázkám po nástupu moderní biblické kritiky, tedy od konce osmnáctého století.

Přestože některé tehdy řešené otázky můžeme odmítnout jako bezvýznamné a některé odpovědi označit za chybné, samotné otázce původu synoptických evangelií a jejich vzájemného vztahu se nemůžeme vyhnout. Počet a charakter evangelií tyto historické a literární otázky vyvolávají. Kromě toho jeden z evangelistů popisuje, jakým způsobem získával svou evangelijní látku:

I když se již mnozí pokusili sestavit vyprávění o událostech, které se mezi námi naplňovaly, jak nám je předali ti, kteří se od počátku stali očitými svědky a služebníky Slova, rozhodl jsem se také já, když jsem vše znovu pečlivě prozkoumal, že ti to po pořádku vypíši, vznešený Theofile, abys plně poznal spolehlivost těch věcí, kterým jsi byl naučen. (L 1,1–4 ČSP)

V tomto úvodu ke svým dvoudílným „dějinám počátků křesťanství“ zmiňuje Lukáš tři stadia zrodu svého díla: „Očití svědky a služebníky slova“, kteří „předali“ pravdu o Ježíšovi, dále „mnohé“, kteří již sestavili vyprávění o Ježíšovi a rané církvi, a konečně sebe samého. On, Lukáš, „pečlivě prozkoumal“ své prameny, a nyní vše „po pořádku“ vypisuje. Zkoumáme-li badatelský postup, který Lukáš zmiňuje, nenacházíme na něm žádnou zjevnou chybu. Podíváme se tedy nejprve na nejstarší stadium předávání, během nějž očití svědkové a další předávali tradici o Ježíšovi, a to z velké části ústně. Pak se podíváme na stadium, kdy začal narůstat a nabývat na důležitosti písemný materiál, a na závěr se podíváme na stadium konečného autorství.²

Stadium ústních tradic – kritika formy

V posledních dvou staletích se v průběhu bádání o počátku evangelií vyprofilovalo několik odlišných přístupů. Každý z nich zdůrazňuje různé aspekty či stadia. K ře-

¹ Lze je nalézt v *NPNF2* 6.77–236.

² Martin užívá ve svém úvodu Lukáše 1,1–4 dosti podobně (1.119–21).

šení otázky původu a vzniku evangelií přispěly výrazně zejména tři z těchto přístupů: Kritika formy (*Formgeschichte*), jež se soustředí na období ústního předávání; kritika pramenů, jež se soustředí na způsob, jakým se různé literární složky skládaly, aby vznikla evangelia; a kritika redakce (*Redaktionsgeschichte*), která se soustředí na literární a teologické příspěvky autorů evangelií. Tyto metody více méně odpovídají oněm třem stadiím, která Lukáš zmiňuje ve svém úvodu. Vzájemně se ovšem nevylučují – současní kritici evangelií většinou používají všech tří metod současně. Říká se tomu analýza tradic či kritika tradice (*Traditionsgeschichte*). Přesto se jedná o tři přístupy, jež se liší jak historicky, tak metodologicky, a proto se každým z nich budeme zabývat zvlášť.

Začneme kritikou formy. Ta se sice objevila až poté, co kritika pramenů dosáhla svého vrcholu, nicméně soustředí se na nejstarší stadium procesu vzniku evangelií – na ústní tradici. Kritici formy tvrdí, že první křesťané předávali Ježíšova slova a příběhy o jeho jednání značně dlouhou dobu pouze ústně. Písemné prameny začaly vznikat asi až s odstupem dvou desetiletí. Evangelia se pak objevila nedlouho poté.

Popis. Kritika formy byla nejprve použita při studiu Starého zákona. Zasloužil se o to Hermann Gunkel. V novozákonním bádání ji začala používat v druhém a třetím desetiletí trojice mužů, kteří rozpoznali, že přístup kritiky pramenů, který se vydatně rozvíjel po několika předchozích desetiletích, již vyčerpал svůj potenciál. Tito tři muži byli Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius a Rudolf Bultmann.³ Ačkoli se v několika důležitých otázkách liší, sdíleli tito průkopníci kritiky formy přinejmenším šest předpokladů či přesvědčení, jež se staly základem kritiky formy.

1. Příběhy a výroky Ježíšovy kolovaly v malých nezávislých celcích. První kritici formy tvrdili, že výjimku z tohoto pravidla tvořilo pašijní vyprávění, které považovali za ucelenou literární jednotku z velmi raného období.⁴ Mnozí současní kritici formy nepřipouštějí ani tuto výjimku.

2. Předávání evangelijního materiálu lze srovnávat s předáváním jiných lidových či náboženských tradic. Odpovědnost za toto předávání nenesou jednotlivci, ale společenství, v jehož rámci se tento materiál utváří a předává. Některé zákonitosti, které lze při takovém ústním předávání pozorovat, lze aplikovat i na předávání evangelií.

3. Ježíšovy příběhy a výroky nabyly určitých standardních forem (odtud kritika „formy“ nebo „škola dějin formy“), které lze většinou v evangeliích snadno rozeznat. Kritici formy se neshodli na počtu a přesné povaze těchto forem.

³ Schmidtovu knihu *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* vydalo roku 1919 nakladatelství Trowitzsch & Sohn v Berlíně. Téhož roku se objevilo původní německé vydání Dibeliovy knihy *Die Formgeschichte des Evangeliums* (angl. překlad *From Tradition to Gospel*; New York: Charles Scribner's Sons, bez vročení); Bultmannova kniha *Die Geschichte der synoptischen Tradition* vyšla roku 1921 (angl. překlad New York: Harper & Row, 1963).

⁴ Např. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, 178–179.

Tabulka 1 ukazuje tři pojetí, která dosáhla určitého vlivu.⁵

4. Forma určitého příběhu či výroku umožňuje určit jeho *Sitz im Leben* („místo v životě“), tedy funkci, kterou daný příběh či výrok hrál v životě rané církve. Podle Bultmanna „správné pochopení kritiky formy spočívá v úsudku, že literatura, která utvářela život určitého společenství – a tedy i raného křesťanského společenství – vychází ze zcela konkrétních podmínek a potřeb života, z nichž vyvstává zcela určitý styl a zcela určité formy a kategorie. Každá literární kategorie tedy má své „místo v životě“.“⁶

Tabulka 1

Terminologie kritiky formy			
Forma	Dibelius	Bultmann	Taylor
Krátké Ježíšovy výroky v určitém kontextu (např. Mk 12,13–17, kdy příběh vrcholí výrokem „Co je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu“.	paradigmata	apofthegmata	krátké příběhy shrnuté jedním nebo dvěma výroky
Příběhy o Ježíšových zázračných činech (např. nasycení pěti tisíců).	příběhy	příběhy o zázracích	příběhy o zázracích
Příběhy, které Ježíše vyvyšují jako „hrdinu“ (např. Lukášův příběh o dvanáctiletém Ježíšovi v chrámu (2,41–52).	legendy	historické příběhy a legendy	příběhy o Ježíšovi
Ježíšova vyučování, která nevrcholí jediným výrokem (např. modlitba Páně).	pareneze	Pánovy výroky	výroky a podobenství

5. Když raně křesťanské společenství předávalo Ježíšovy výroky a příběhy, vměšťovalo materiál do určitých forem, ale také ho upravovalo podle svých vlastních potřeb a podle své vlastní situace. V tomto bodě již přecházíme od toho, co lze nazvat vlastní kritikou formy (což je v podstatě záležitost literární), k širšímu pojetí tohoto oboru, v němž jsou vynášeny historické soudy, jež z daného oboru jako takového vlastně nevyplývají.

Kritici formy se značně liší v názorech, do jaké míry raná církev upravovala a vytvářela evangelijní materiál. Bultmann se například domnívá, že vliv prvotní církve byl obrovský. Většinu evangelijního materiálu připisuje prvotní církvi a dochází k závěru, že poměrně velmi málo se dá s určitostí připisovat Ježíšovu po-

⁵ Kromě zmíněných prací Dibeliovy a Bultmannovy viz i Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, 2. vyd. (London: Macmillan, 1935). Taylor používá kritiku formy s menší historickou skepsí než Dibelius či Bultmann.

⁶ Bultmann, *Synoptic Tradition*, 4.

zemskému působení. Tento jeho názor souvisí s předsvědčením (jež sdílí s mnoha dalšími kritiky formy), že rané církvi nešlo o rozlišování mezi tím, co Ježíš říkal zde na zemi, a tím, co později říkal skrze proroky v životě církve. Jak to vyjádřil Norman Perrin: „Moderní rozlišování mezi historickým Ježíšem a vzkříšeným Pánem bylo rané církvi zcela cizí.“⁷

S radikálními historickými soudy tohoto typu se nesetkáváme jen u kritiků formy. Na druhé straně jsou i kritici formy, kteří jsou ve svých historických úsudcích mnohem konzervativnější. Patří k nim i Vincent Taylor a mnozí další, kteří jsou ještě konzervativnější. Podle nich raná církev ovlivňovala pouze uspořádání materiálu (např. sérii příběhů o sporech v Markovi 2,1–3,6 a v paralelách). Jsou to ale výjimky z pravidla. Je nutno říci, že velká většina kritiků formy pracovala se značnou dávkou historické skepsy.

6. Klasičtí kritici formy zpravidla používali různá kritéria, na jejichž základě posuzovali dobu vzniku a historickou věrohodnost jednotlivých perikop. Tato kritéria se odvozují z určitých zákonitostí předávání. O těchto zákonitostech se předpokládá, že platí pro veškerou ústně předávanou látku. Podle těchto tzv. zákonů mají lidé sklon (1) své příběhy prodlužovat, (2) přidávat k nim details, (3) stále více je přizpůsobovat svému vlastnímu jazyku a (4) obecně zachovávat a vytvářet pouze to, co odpovídá jejich vlastním potřebám a názorům. Na základě těchto zákonů prohlašovali kritici formy, že evangelijní materiál, který je kratší, který postrádá details, který obsahuje semitismy a který neodpovídá zájmům rané církve či judaismu prvního století, je původnější, a je tedy rovněž pravděpodobnější, že je historický. Poslední z těchto kritérií – nazývá se kritérium *nepodobnosti* – je zvláště důležité pro radikální kritiky formy. Zastánci tohoto kritéria tvrdí, že vyloučením všeho, co by mohlo pocházet od prvotní církve nebo co by mohlo být přejato z židovského prostředí, jsou schopni sestavit „kriticky jisté“ minimum výroků a činností, na nichž lze založit údajně historické pochopení Ježíše. Na základě kritéria nepodobnosti lze například usoudit, že Mk 13,32 – „O onom dni či hodině neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, jenom Otec“ – pochází skutečně od Ježíše, protože jazyk tohoto výroku není typický pro judaismus („Syn“) a obsahuje premisu (totiž Ježíšovu neznalost), která není v souladu s názorem prvotní církve. Páté kritérium je vedlejším produktem kritéria čtvrtého – totiž že látka je autentická, pokud odpovídá látce získané na základě kritéria nepodobnosti. Šesté kritérium, *vícenásobné svědectví*, dává přednost látce, s níž se setkáváme ve více než jedné linii tradic (např. Marek a „Q“ – více o tom níže).

Hodnocení. Vzhledem k historické skepsi, která je typická pro většinu výrazných kritiků formy, získala sama kritika formy jako taková pověst, že útočí na historicitu evangelií. Jak jsme ale již naznačili výše, nemusí tomu tak vždy být. Jakožto literární obor kritika formy neobsahuje žádný apriorní soud o historicitě materiálu,

⁷ Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM, 1967), 27; srov. Bultmann, *Synoptic Tradition*, 127–128.

který zkoumá. Kromě toho mnohé předpoklady, z nichž kritika formy vychází, jsou správné: evangelijní materiál se skutečně po určitou dobu předával ústně a většinou zřejmě v malých celcích; je pravděpodobné, že nabýval určitých standardních forem, a raná církev nepochybně ovlivnila způsob, jakým byl tento materiál předáván. Pokud kritiku formy definujeme takto úzce, pak má při studiu evangelíí jistě své místo.

Nicméně i když bychom tento obor aplikovali takto úzce, musíme vyslovit určitá varování. Předně je pravděpodobné, že od samého počátku existovalo v písemné podobě mnohem více evangelijní látky, než mnozí kritici formy připouštějí. A velká část této látky mohla být propojována do větších literárních celků.⁸ Alan Millard například dokázal, že psaní bylo v Herodově Palestině něčím zcela běžným a že písemné zachycení výroků náboženského učitele mělo řadu precedentů.⁹ Za druhé si musíme dát pozor, abychom se nesnažili evangelijní látku vtěsnat do svěřací kazajky konkrétních, jasně vymezených forem. Existuje mnoho tzv. smíšených forem, z čehož plyne, že na jakoukoli klasifikaci je nutno pohlížet jako na něco provizorního a obecného. Za třetí, k tvrzení kritiků formy, že dokáží rozpoznat, jaká role v životě církve dala povstat těm kterým formám, je nutno přistupovat se zdravou skepsí. Často – dá se říci obvykle – nemáme pro takové závěry dostatek podkladů. A konečně – a to je patrně nejvážnější – jsou podezřelé předpoklady mnohých kritiků formy týkající se povahy procesu předávání. Někteří autoři namítají, že většina kritiků formy nedocenila dynamiku a povahu ústního předávání a věnovala malou pozornost tomu, jakou roli při formování a předávání materiálu¹⁰ hráli jednotlivci – včetně očitých svědků.¹¹

Vážnější kritice je nutno podrobit antihistorické uplatňování kritiky formy, jež je typické pro Bultmanna, Dibelia a mnohé z jejich následovníků. Za prvé, není oprávněné tvrzení, že prvotní církev nerozlišovala mezi pozemským Ježíšem a vzkříšeným Pánem, a proto měla za to, že může do úst pozemského Ježíše vkládat výroky raně křesťanských proroků. Bultmann tvrdil, že verše jako 2. Korintským 5,16b – „pokud jsme vskutku znali Krista podle těla, nyní ho tak již znát nebudeme“ (autorův překlad) – dokazují, že Pavel a jiní v prvotní církvi neměli zájem o pozemského Ježíše. Pavel ale v tomto verši neříká, že již nemá zájem o Ježíše „podle těla“ (tj. o pozemského Ježíše). Říká, že už nebude Ježíše posuzovat podle lidských měřítek. V Novém zákoně nenacházíme nic, co by potvrdzovalo názor, že první křesťané nerozlišovali mezi pozemským Ježíšem a vzkříšeným Pá-

⁸ Např. C. H. Dodd tvrdí, že způsob raně křesťanského kázání dával evangelijní látce od samého počátku určitou osnovu („The Framework of the Gospel Narrative“, *ExpTim* 43 [1932], 396–400).

⁹ Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Washington Square: New York University Press, 2000).

¹⁰ Viz zvl. Erhardt Güttgemanns, *Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism: A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism* (Pittsburgh: Pickwick, 1979), a Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

¹¹ Viz Richard Bauckham, „The Eyewitnesses and the Gospel Traditions“, *JSHJ* 1 (2003), 28–60.

nem. Radikální kritici formy nikdy ani vzdáleně nevysvětlili, jak by se výrok křesťanského proroka, dejme tomu v Antiochii roku 42, mohl ocitnout v ústech Ježíše, jenž učil na nějakém konkrétním místě v Galileji o zhruba třináct let dříve. Stále více se zpochybňuje, že by křesťanské proroctví vůbec kdy takto fungovalo.¹²

Za druhé musíme položit otázku, zda je smysluplné srovnávat zhruba dvacetileté předávání evangelijní látky s jinými látkami, které kritici formy používají. Můžeme z takového srovnávání činit závěry týkající se evangelií? Bultmann a Dibelius srovnávají evangelia například s rabínskou literaturou. To je ovšem velice neurčitá množina spisů, které vznikaly celá staletí. Nadto rabíni nikdy nesepsali nic, co by se byť jen vzdáleně podobalo evangeliím.

Za třetí jsou zde pochybnosti o platnosti tzv. zákonů předávání – což souvisí s předchozím bodem. E. P. Sanders a jiní vyvrátili, že by při ústní tradici docházelo vždy k rozšiřování látky.¹³ Proto není oprávněné používat těchto zákonů k tomu, abychom určité výroky či příběhy připisovali církvi místo Ježíšovi.¹⁴ Otazníky se vznášejí zejména nad kritériem nepodobnosti. Ano, aplikace tohoto kritéria nezřídka naráží na nepochopení. Ti, kdo toto kritérium používají, většinou netvrdí, že autentické jsou *pouze* ty výroky, pro něž platí kritérium nepodobnosti. Tvrdí pouze, že jen takovými výroky si můžeme být jisti. Používání tohoto kritéria však vede k tomu, že se soustředíme zejména na to, čím se Ježíš odlišoval jak od svého židovského okolí, tak od rané církve. Pokud toto kritérium používáme, náš pohled na Ježíše se zkresluje.¹⁵ Konzervativnější kritici formy zdůrazňují, že toto kritérium nelze používat odděleně a mělo by se používat spíše pozitivně, tedy k tomu, aby se doložila historicitá daného výroku, a ne negativně, aby se vyvrátila.¹⁶ I takto však používání tohoto kritéria předpokládá, že v procesu předávání je diskontinuita. Tento předpoklad je pochybný.

Čtvrtým problémem radikální kritiky formy je neschopnost vyrovnat se s existencí očitých svědků, a to v některých případech i svědků nepřátelských. Ti mohli snadno zpochybnit jakékoli rozsáhlejší vymyšlení evangelijních příběhů či výroků.

¹² Např. David Hill, *New Testament Prophecy*, (Richmond: John Knox, 1979), 160–185; J. D. G. Dunn, „Prophetic ‚I‘-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances Within Early Christianity“, *NTS* 24 (1978): 175–198; David Aune: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 245.

¹³ E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, SNTSMS 11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

¹⁴ Stanley Porter tvrdí, že přes veškerou kritiku se prakticky nepostoupilo s upřesňováním těchto kritérií. Konstatuje, že diskusi by mohlo posunout kupředu zavedení nových kritérií, která by vycházela z řečtiny (*The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, JSNTSup 191 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000]).

¹⁵ Viz např. M. D. Hooker: „On Using the Wrong Tool“, *Theol* 75 (1972), 570–581

¹⁶ Viz zejména Robert Stein, „The ‚Criteria‘ of Authenticity“, v *GP* 1.225–263; Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Fortress Press, 1979, 85–87).

Jak říká McNeile: „Kritici formy píší tak, jako by všichni očití svědci vystoupili v den nanebevstoupení a křesťanská církev začala existovat na pustém ostrově.“¹⁷

Za páté, kritici formy trestuhodně podceňují míru, do níž byli Židé prvního století schopni zapamatovat si a přesně ústně předávat to, co Ježíš řekl a udělal. Tzv. Skandinávská škola, reprezentovaná zejména dílem Birgera Gerhardssona,¹⁸ se dívala na klíčové autoritativní postavy prvotní církve jako na nositele evangelijní tradice a tvrdila, že proces předávání byl podobný předávání rabínských tradic. Při nich hrály významnou úlohu jak psané materiály, tak pečlivé učení se z paměti. Toto pojetí se dá kritizovat za to, že předpokládá podobnost mezi školským pojetím rabínů a lidovějším rázem raného křesťanství. Nedá se ale popřít, že učení se z paměti bylo v židovské společnosti prvního století velice důležité. Můžeme se právem domnívat, že bylo dostatečným základem pro pečlivé a přesné tradování evangelijní látky.¹⁹ Nedávná studie o svědectví očitých svědků v celém řecko-římském světě celkově potvrzuje hodnotu a přesnost takových svědectví.²⁰ Pokud k tomu všemu přidáme velmi reálnou možnost, že Ježíšova slova a činy byly zapsány od samého počátku, máme všechny důvody se domnívat, že první křesťané byli schopni i ochotni předávat Ježíšovy skutky a slova přesně.

Stadium písemných pramenů:

Kritika pramenů (Synoptický problém)

Úvod. Během ústního stadia vzniku synoptických evangelií, jímž jsme se zabývali v předchozím oddílu, vznikly patrně i určité písemné materiály o Ježíšově životě a učení. Někteří apoštolové si možná pořizovali zápisky o Ježíšově učení a jeho činech již během samotné Ježíšovy služby. Po vzkříšení si toho oni sami i další očití svědkové patrně zapisovali ještě více. Přirozeně mnohé z toho se dále tradovalo ústně. Můžeme ale předpokládat, že postupem času se psané útržky kombinovaly s ústními svědectvími, čímž vznikaly delší psané prameny. To vedlo až k vzniku kanonických evangelií. Kritika pramenů se zabývá zkoumáním tohoto psaného stadia vzniku evangelií. Jaké písemné prameny používali evangelisté při sestavování svých spisů? A používali vůbec nějaké?

Tato otázka zajímá zejména dějepisce, kteří se věnují počátkům křesťanství. Musí si ji položit každý, kdo se zabývá synoptickými evangelií. Mezi synoptickými evangelií jsou totiž překvapivě podobnosti, a to jak v celkové osnově, tak

¹⁷ McNeile, 53.

¹⁸ Birger Gerhardsson: *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ASNU 22 (Lund: Gleerup, 1964). Viz též hodnocení tohoto díla od Petera Davidse, „The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years after Gerhardsson“, v *GP* 1.75–99.

¹⁹ Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer*, WUNT 7 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981); idem, „Jüdische Elementarbildung und Evangelienüberlieferung“, v *GP* 1.209–223.

²⁰ Viz S. Byrskog, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000); Bauckham, „Eyewitnesses“.

i v konkrétním znění. Vezměme kupříkladu kurzivou psaná slova v tabulce č. 2 – jde o příběh o uzdravení chromého.

Tabulka 2

Synoptické paralely: Uzdravení chromého

Matouš 9,1–8

Marek 2,1–12

Lukáš 5,17–26

Ježíš vstoupil na loď, přeplavil se na druhou stranu a přišel do svého města.

A hle, přinesli k němu ochrnutého, ležícího na lůžku. Když Ježíš viděl jejich víru, řekl ochrnutému: „Buď dobré mysli, synu, odpouštějí se ti hříchy.“

Ale někteří ze zákoníků si řekli: „Ten člověk se rouhá!“ Ježíš však poznal jejich myšlenky a řekl: „Proč o tom smýšlíte tak zle?

Je snadnější říci ‚odpouštějí se ti hříchy‘, nebo říci ‚vstaň a chod‘?

Abyste však věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy...“

Tu řekne ochrnutému: „Vstaň, vezmi své lože a jdi domů.“

A on vstal a odešel domů. Když to uviděly zástupy, zmocnila se jich bázeň a chválili Boha, že dal takovou moc lidem.

Když se po několika dnech vrátil do Kafarnaum, prosllechlo se, že je doma.

Sešlo se tolik lidí, že už ani přede dveřmi nebylo k hnutí. A mluvil k nim.

Tu k němu přišli s ochrnutým; čtyři ho nesli.

Protože se pro zástup nemohli k němu dostat, odkryli střechu tam, kde byl Ježíš, prorazili otvor a spustili dolů nosítka, na kterých ochrnutý ležel.

Když Ježíš viděl jejich víru, řekl ochrnutému: „Synu, odpouštějí se ti hříchy.“

Seděli tam někteří ze zákoníků a a duchu uvažovali:

„Co to ten člověk říká? Rouhá se! Kdo jiný může odpouštět hříchy než Bůh.“

Ježíš hned svým duchem poznal, o čem přemýšlejí, a řekl jim: „Jak to, že tak uvažujete?

Je snadnější říci ochrnutému: ‚Odpouštějí se ti hříchy‘, nebo říci: ‚Vstaň,

vezmi své lože a chod‘?

Abyste však věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy...“ – řekne ochrnutému:

„Pravím ti, vstaň, vezmi své lože a jdi domů.“

On vstal, vzal hned své lože a vyšel před očima všech, takže všichni žasli a chválili Boha: „Něco takového jsme ještě nikdy neviděli.“

Jednoho dne učil a kolem seděli farizeové a učitelé Zákona, kteří se sešli ze všech galilejských a judských vesnic i z Jeruzaléma. Moc Páně byla s ním, aby [je] uzdravoval.

A hle, muži nesli na nosítkách člověka, který byl ochrnutý, a snažili se ho vnést dovnitř a položit před něj.

Když viděli, že ho nepronosou zástupem, vystoupili na střechu, udělali otvor v dlaždicích a spustili ochrnutého i s lůžkem přímo před Ježíše.

Když viděl jejich víru, řekl tomu člověku: „Tvé hříchy jsou ti odpuštěny.“

Zákoníci a farizeové začali uvažovat: „Kdo je tento člověk, že mluví tak rouhavě? Kdo může odpustit hříchy, než sám Bůh?“

Ježíš však poznal jejich myšlenky a odpověděl jim: „Jak to, že tak uvažujete?

Je snadnější říci ‚Jsou ti odpuštěny tvé hříchy‘, nebo říci ‚Vstaň a chod‘?

Abyste však věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy,“ řekl ochrnutému: „Pravím ti, vstaň, vezmi své lůžko a jdi domů.“

A ihned před nimi vstal, vzal to, na čem ležel, šel domů a chválil Boha.

Všechny zachvátil úžas a chválili Boha. Byli naplněni bázní a říkali: „Co jsme dnes viděli, je nad naše chápání.“

Nejen že jsou použita téměř stejná slova (což platí i o řeckém originále), ale všichni tři evangelisté vkládají do Ježíšových slov v témže bodě náhlý zlom. (Většina českých překladů tento zlom – náhlý přechod z 2. osoby množného čísla – „abyste však věděli“ – do 3. osoby jednotného čísla – „řekl ochrnutému“ – v Mt 9,6 / Mk 2,10 / L 5,24 – zachovává podle originálu, avšak TNIV jej zastírá.) Podobné zdvojení neobvyklých či obtížných míst nacházíme i jinde. Na jiných místech se můžeme u evangelistů setkat s několika řádky naprosto identického textu. Všimněte si například v tabulce č. 3, že při záznamu Ježíšova nářku nad Jeruzalémem používají Matouš a Lukáš takřka stejná slova.²¹ Ten, kdo se zabývá evangeliem, chce pochopitelně vědět, čím si takovou míru shody textu vysvětlit.

Tabulka 3

Synoptické paralely: Ježíšův nářek nad Jeruzalémem

Matouš 23,37–39

„Jeruzaléme, Jeruzaléme, který zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kdo byli k tobě posláni; kolikrát jsem chtěl shromáždit tvé děti, tak jako kvočna shromažďuje kuřata pod svá křídla, a nechťeli jste!

Hle, váš dům se vám ponechává pustý. Neboť vám pravím, že mě neužijete od nyníška až do chvíle, kdy řeknete: „Požehnaný, který přichází ve jménu Páně.“

Lukáš 13,34–35

Jeruzaléme, Jeruzaléme, který zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kdo byli k tobě posláni, kolikrát jsem chtěl shromáždit tvé děti, tak jako kvočna shromažďuje kuřátka pod svá křídla, a nechťeli jste!

Hle, váš dům zůstane pustý. Pravím vám, že mě neužijete, dokud nepřijde chvíle, kdy řeknete: „Požehnaný, který přichází ve jménu Páně.“

Synoptický problém je ovšem o to složitější, že kromě uvedených přesných shod existuje i mnoho záhadných rozdílů. Vezměme si např. oddíl citovaný v tabulce č. 2. To, co jsme uvedli kurzivou, vykazuje velkou shodu. Matouš ale vynechává slova „tobě pravím“, která uvádí jak Marek, tak Lukáš. Zabýváme-li se tímto oddílem jako celkem, objeví se další potenciálně ještě významnější rozdíly. Matouš například neuvádí zprávu o tom, že přátelé ochrnutého člověka udělali díru ve střeše, aby ho mohli spustit před Ježíše.

Tato kombinace shod a rozdílů se projevuje i v celkové struktuře evangelií. Všimněte si seznamu v tabulce č. 4. Východiskem je řazení oddílů, jak je nacházíme u Marka. (Odchyly jednoho evangelia oproti druhým dvěma jsou zvýrazněny.) Setkáváme se zde se stejnými shodami a odlišnostmi, na něž narážíme v textu

²¹ Řecké znění této pasáže je u obou evangelistů prakticky stejné: rozdíly jsou pouze v tvaru infinitivu slovesa „shromáždit“, v tom, že Lukáš přidává navíc jedno nedůležité slovo, a ve výběru slova na začátku poslední věty (v Mt je „neboť“ (*gar*), kdežto u L částice *de*, která se obvykle nepřekládá).

synoptických evangelií, v o něco menší míře. Všechna tři evangelia řadí události více méně stejně, a to i tam, kde k tomu není patrný chronologický či historický důvod. Nicméně každý z evangelistů vypouští nějakou látku, která je u druhých dvou, každý zařazuje něco, co najdeme jen u něj, a některé události nacházíme u jednoho nebo u zbývajících dvou na jiném místě.

Ve světle těchto dat můžeme upřesnit formulaci otázky, která se skrývá za synoptickým problémem: Která hypotéza vysvětluje nejlépe kombinaci přesné shody s hlubokými rozdíly, jež je v prvních třech evangeliích tak patrná?

Tabulka 4

Řazení událostí u synoptiků

Poznámka: Oddíly, v nichž se Matouš či Lukáš odchylují od Marka, jsou znázorněny tučně. Pomlčky znamenají, že oddíl se u daného evangelisty nevyskytuje.

Perikopa	Matouš	Mark	Lukáš
Ježíš a Belzebul	12,22–27	3,20–30	11,14–28
Znamení Jonášovo	12,38–45	– –	11,29–32
Ježíšovi příbuzní	12,46–50	3,31–35	8,19–21
Podobenství o rozsévači	13,1–9	4,1–9	8,4–8
Důvod řeči v podobenstvích	13,10–17	4,10–12	8,9–10
Výklad podobenství o rozsévači	13,18–23	4,13–20	8,11–15
Podobenství o pleveli mezi pšenící	13,24–30	– –	– –
Světlo určené na svícen	– –	4,21–25	8,16–18
Podobenství o zasetém semenu	– –	4,26–29	– –
Podobenství o hořčičném zrně	13,31–32	4,30–34	– –
Podobenství o kvasu	13,33	– –	– –
Ježíš hovoří v podobenstvích	13,34–35	– –	– –
Výklad podobenství o pleveli	13,36–43	– –	– –
Podobenství o pokladu v poli	13,44	– –	– –
Podobenství o perle	13,45–46	– –	– –
Podobenství o rybářské síti	13,47–50	– –	– –
O nových a starých pokladech	13,51–52	– –	– –

Utišení bouře	8,18.23–27	4,35–41	8,22–25
Uzdravení posedlého v Gerase	8,28–34	5,1–20	8,26–39
Vzkříšení dcery Jairovy a uzdravení ženy	9,18–26	5,21–43	8,40–56
Kázání v Nazaretu	13,53–58	6,1–6a	4,16–30
Vyslání Dvanácti	10,1–15	6,6b–13	9,1–6
Smrt Jana Křtitele	14,1–12	6,14–29	[9,7–9]
Nasyčení pěti tisíců	14,13–21	6,30–44	9,10–17
Ježíš kráčí po moři	14,22–36	6,45–56	– –

Hlavní řešení. Počet navrhovaných řešení synoptické otázky je přímo úměrný obrovskému množství teorií, často osobitých návrhů, které se tímto problémem zabývaly.²² Čtyři řešení však vystupují jako hlavní.

Společná závislost na jednom původním evangeliu. Roku 1771 přišel německý spisovatel a literární kritik G. E. Lessing s hypotézou, v níž vztahy mezi synoptickými evangelií vysvětloval jejich na sobě nezávislým čerpáním z jednoho původního evangelia, jež bylo psáno hebrejsky či aramejsky.²³ Tuto teorii převzali další a modifikoval ji J. G. Eichhorn. Ten předpokládal existenci několika ztracených evangelií, z nichž posléze čerpali synoptičtí evangelisté.²⁴ V posledních sto letech nebyla tato hypotéza příliš oblíbená, nicméně pro určitou její variantu se roku 1933 vyslovil C. C. Torrey.²⁵

Společná závislost na ústních pramenech. Nedlouho poté, co přišel Lessing s hypotézou „praevangelia“, vyslovil německý kritik J. G. Herder názor, že vhodnějším vysvětlením je závislost synoptických evangelií na poměrně ustáleném úst-

²² Souhrnné pojednání o dějinách tohoto bádání naleznete u Wernera Georga Kümmela, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (New York: Abingdon, 1970), 74–88, 144–161; Stephen Neill a Tom Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 112–136; William Baird, *History of New Testament Research*, sv. 1: From Deism to Tübingen (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 295–310. Nejlepším pojednáním o současném stavu bádání je stať Craig Blomberga „The Synoptic Problem: Where We Stand at the Beginning of a New Century“, v *Rethinking the Synoptic Problem*, ed. David Alan Black a David R. Beck (Grand Rapids: Baker, 2001), 17–40.

²³ G. E. Lessing, *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet*, čísla 24–49 (1784).

²⁴ J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament* (1804).

²⁵ C. C. Torrey, *The Four Gospels* (New York: Harper, 1933). Viz i X. Léon-Dufour, „The Synoptic Gospels“, v Robert-Feuillet, 252–286. Léon-Dufour tvrdí, že na literární rovině jsou synoptická evangelia nezávislá. Všechny podobnosti plynou ze závislosti na aramejském textu Matoušova evangelia a na ústní tradici.

ním shrnutí Ježíšova života.²⁶ Roku 1818 J. K. L. Gieseler toto řešení propracoval a důkladně ho obhajoval.²⁷ Tento názor byl především rozšířený v 19. století,²⁸ někteří badatelé jej však zastávají doposud.²⁹

Společná závislost na postupně vznikajících písemných fragmentech. Významný a kontroverzní teolog F. Schleiermacher vyslovil názor, že v prvotní církvi kolovalo několik zlomků obsahujících evangelijní tradice. Tyto zlomky se rozrůstaly a nakonec byly začleněny do synoptických evangelií. Nyní tato teze již zastánce nemá, nicméně Schleiermacher byl zřejmě první, kdo tvrdil, že Papiova „logia“³⁰ – sbírka Ježíšových výroků – byla jedním z těchto zlomků.³¹

Vzájemná závislost. Poslední ze základních řešení synoptické otázky tvrdí, že dva z evangelistů užili při sestavování svého evangelia jednoho či více jiných evangelií. Zastánci tohoto mínění nepopírají, že evangelisté mohli užít i jiných pramenů, jež jsou dnes již ztraceny. Jsou však přesvědčeni, že míru shody mezi synoptickými evangelií lze vysvětlit pouze výpůjčkami na finální literární rovině. Toto řešení synoptické otázky mělo své zastánce již velmi záhy v církevních dějinách (např. Augustina – viz níže) a z dobrých důvodů se k němu přiklání téměř všichni soudobí novozákonníci. Jistě, nesmíme podceňovat schopnost Židů prvního století tradovat materiály s pozoruhodnou mírou přesnosti (viz výše – úvahy o kritice formy). Nicméně míru shody týkající se řeckého textu, jak jsme ji výše ilustrovali, lze jen stěží vysvětlit samotnou ústní tradicí.³² V této souvislosti poukazuje Robert Stein na Marka 13,14 = Matouše 24,15. Každý z evangelistů má na tomto

²⁶ J. G. Herder, *Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien* (1797).

²⁷ J. K. L. Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (1818).

²⁸ Jedním ze známějších obhájců tohoto řešení byl B. F. Westcott. Viz jeho *Introduction to the Study of the Gospels*, 8. vyd. (London: Macmillan, 1895), 165–212.

²⁹ John M. Rist tvrdil, že shody mezi Matoušem a Markem lze vysvětlit tím, že oba vycházeli z ústní tradice. Není nutné předpokládat existenci písemných pramenů či vzájemnou závislost těchto evangelistů (*On The Independence of Matthew and Mark*, STSMS 32 [Cambridge: Cambridge University Press, 1978]). Bo Reicke vysvětluje podobnosti synoptických evangelií jednak sdílením (převážně) ústní tradice, jednak osobními kontakty mezi evangelisty (*The Roots of the Synoptic Gospels* [Philadelphia: Fortress Press, 1986]). Eta Linnemannová je přesvědčena, že podobnosti synoptických evangelií lze vysvětlit živou a přesnou pamětí, jež zachytila skutečné události a výroky (*Is There a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels* [Grand Rapids: Baker, 1992]). Viz též Robert J. Thomas a F. David Farnell, ed., *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship* (Grand Rapids: Kregel, 1998), zvl. 1. kap., „The Synoptic Gospels in the Ancient Church“ od Thomase a Farnella; 3. kap., „Source Criticism: The Two Source Theory“ od Thomase R. Edgara a 6. kap., „Redaction Criticism“ od Thomase.

³⁰ Viz Eusebius, *H. E.* 3.39.16 a diskusi níže v této kapitole a v kapitole 3.

³¹ Viz zvl. F. Schleiermacher, „Über die Zeugnisse des Papias von unseren ersten beiden Evangelien“, *TSK* 5 (1832), 335–368.

³² F. Gerald Downing upozorňuje, že Josephus zřídka citoval doslovně. Pokud můžeme totéž předpokládat i u synoptických evangelií, pak je třeba vysvětlit podobnosti, nikoli rozdíly („Redaction Criticism: Josephus' *Antiquities* and the Synoptic Gospels“, *JSNT* 8 [1980], 33).

místě poznámku ke čtenáři.³³ Kromě toho Lukáš nás nenechává na pochybách, že při sepisování svého evangelia vycházel z písemných pramenů (1,1–4), na což jsme ostatně již poukázali.

Hypotéza praevangelia sepsaného v semitském jazyce naráží na podobné obtíže: vysvětlení pozoruhodných shod v řeckých textech evangelií. Jak pravděpodobné je, že by nezávislí překladatelé použili na tolika místech přesně týchž slov? Jistě, mohli bychom přijít s názorem, že pramenem všech tří evangelií bylo rozsáhlé *řecké* praevangelium. Tato hypotéza má ale tři slabá místa. Za prvé bychom očekávali, že o takovém rozsáhlém literárním díle budou zmínky v rané křesťanské literatuře. Takové zmínky však nenacházíme. Za druhé by bylo obtížné vysvětlit, proč vznikla hned tři synoptická evangelia, jestliže již existoval tak významný text. A za třetí – pokud tuto teorii chápeme jako komplexní hypotézu, těžko jí lze vysvětlit rozdíly, s nimiž se v synoptických evangeliích setkáváme.

Různé teorie vzájemné závislosti. Materiál, který máme k dispozici, může vysvětlit pouze teorie, jejíž významnou složkou je vzájemná závislost synoptických evangelií. Pro schůdnost navrhovaných teorií je určující zejména jeden aspekt našeho materiálu, a sice vzájemný vztah evangelií z hlediska řazení událostí Ježíšova působení. Studujeme-li paralely synoptických evangelií z hlediska pořadí těchto událostí, zjistíme důležitou skutečnost: Matouš a Marek, pokud jde o pořadí událostí, se oproti Lukášovi často shodují. Lukáš a Marek se často shodují oproti Matoušovi. Matouš a Lukáš se ale téměř nikdy neshodují oproti Markovi. Je to patrné z výše uvedené tabulky 4. Všimněte si, že Matouš a Marek na rozdíl od Lukáše shodně zařazují obvinění Ježíše, že vyhání demony ve jméno Belzebula, před tzv. podobenství o království. Lukáš a Marek shodně umísťují utišení bouře a uzdravení posedlého v Gerase hned za tato podobenství – na rozdíl od Matouše. Matouš a Lukáš se ale nikde neshodují oproti Markovi. Jinými slovy, Marek nemá nikde takové pořadí událostí, které by bylo v rozporu s druhými dvěma evangelisty. (Proto není v markovském sloupečku nic vytištěno tučně.) Od tohoto jevu se odvíjí jeden z nejdůležitějších argumentů pro povahu vztahu mezi synoptiky – jedná se o argument z pořadí. Zdá se, že v jakémkoli schématu znázorňujícím vztahy mezi Markem, Matoušem a Lukášem musí být Marek „prostředním článkem“. Jinak řečeno, Marek musel mít vztah jak s Matoušem, tak s Lukášem – ať už je ranější než oni dva, ať už ho zařadíme mezi ně, nebo ať už je pozdější než oni dva. Obrázek č. 1 znázorňuje tyto čtyři možnosti.

Pořadí perikop můžeme vysvětlit kterýmkoli z těchto schémat. Kromě toho nelze vyloučit možnost, že mezi Matoušovým a Lukášovým evangeliem existuje vztah nezávisle na jejich čerpání z Markova evangelia. Argument z pořadí tedy sám o sobě nevyklučuje vzájemnou závislost Matouše a Lukáše. Vyplývá z něj pou-

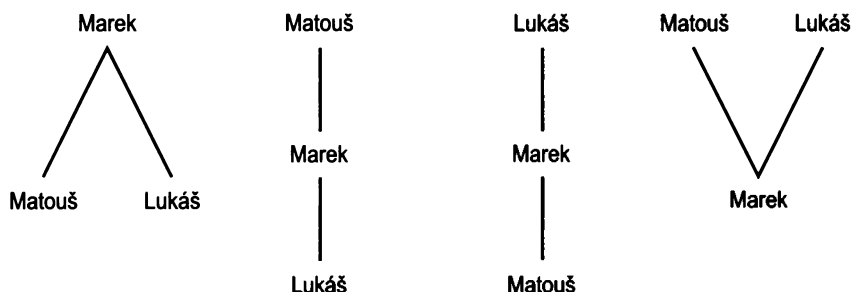
³³ Robert H. Stein, *Studying the Synoptic Gospels: Origin and Interpretation*, 2. vyd. (Grand Rapids: Baker, 2001), 46. Celé Steinovo pojednání o této věci obsahuje řadu příkladů a je zevrubnou obranou vzájemné závislosti synoptických evangelií (29–47).

ze to, že evangelista, který psal poslední, se vědomě rozhodl zachovat pořadí událostí v ostatních dvou evangeliích, kdekoli byla tato dvě evangelia ve shodě. Obrázek č. 2 nám tedy ukazuje dalších šest možností.

Máme tedy celkem deset schémat. V průběhu bádání o synoptickém problému však našla významnou podporu pouze tři.

Obrázek 1

Vztahy mezi synoptiky: Marek jako střed



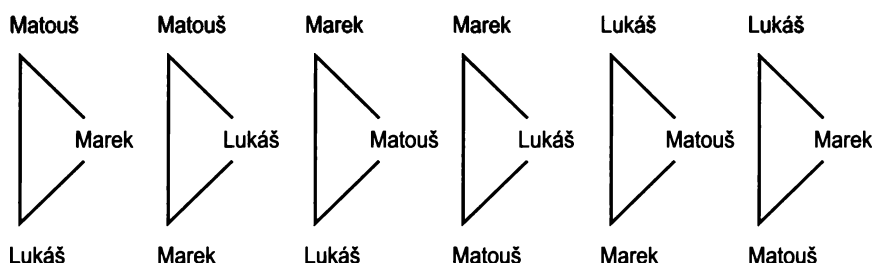
Řešení Augustinovo. Toto řešení se označuje podle známého severoafrického teologa, který s ním přišel jako první. Vychází z předpokladu, že nejprve bylo sepsáno evangelium Matoušovo. Marek pak přejímal látku od Matouše a nakonec Lukáš čerpal jak u Matouše, tak u Marka.³⁴ Do 19. století byl tento názor běžný mezi těmi, kdo byli přesvědčeni, že mezi synoptiky existovala vzájemná literární závislost. V devatenáctém století však začali mnozí dávat přednost alternativním řešením. V moderní době Augustinovo řešení až na několik výjimek³⁵ příliš mnoho zastánců nenašlo.

³⁴ Augustin, *O shodě evangelistů* 1.2, v NPNF2, sv. 6.

³⁵ B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951); viz též D. J. Chapman, *Matthew, Mark and Luke: A Study in Order and Interrelation of the Synoptic Gospels*, ed. John M. T. Barton (London: Longmans, Green 1937). Podobné je řešení Johna Wenhama, který ovšem více zdůrazňuje nezávis-

Obrázek 2

Vztahy mezi synoptiky: vzájemná závislost Matouše a Lukáše



Hypotéza „dvou evangelií“. Když přišel J. J. Griesbach se svým průlomovým kritickým přístupem k synoptickým evangeliím, souhlasil sice s tím, že Matoušovo evangelium bylo sepsáno jako první, ale tvrdil, že Lukášovo evangelium je druhé a že Marek vycházel jak z Matouše, tak z Lukáše.³⁶ Jeho hypotéza, nazývaná „hypotézou dvou evangelií“ (v kontrastu s „hypotézou dvou pramenů“), si získala v posledních třiceti letech značný počet příznivců.³⁷ David Dungan ve své knize *A History of the Synoptic Problem* (Dějiny synoptické otázky; New York: Doubleday, 1999) tvrdí, že hypotéza dvou pramenů vznikla spíše z důvodů filozofických a politických než vědeckých.

Hypotéza „dvou pramenů“. Hypotéza dvou evangelií chápe Matouše a Lukáše jako stavební kameny, z nichž vybudoval své evangelium Marek. Hypotéza dvou pramenů naopak tvrdí, že Matouš a Lukáš nezávisle na sobě použili dvou pramenů

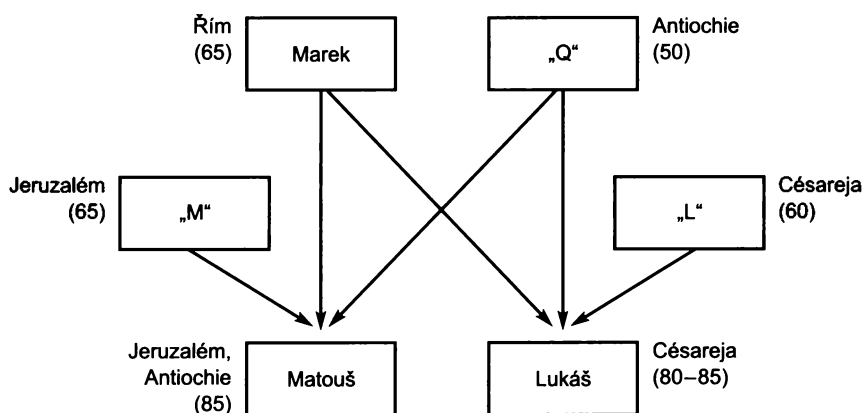
lost (*Redating Matthew, Mark and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* [Downers Grove: IVP, 1992]).

³⁶ J. J. Griesbach, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis excerptum esse monstratur* („Pojednání dokazující, že Markovo evangelium je plně odvozeno z komentářů Matoušových a Lukášových“) (1789). S tímto řešením ale přišel ještě před Griesbachem (již roku 1764) H. P. Owen (*Observations of the Four Gospels*).

³⁷ Viz zejména William Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (New York: Macmillan, 1964); Hans-Herbert Stoldt, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis* (Macon: Mercer University Press, 1980); William Farmer, ed., *New Synoptic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond* (Macon: Mercer University Press, 1983). Sbírku významných článků pro i proti této hypotéze vydal Arthur J. Bellinzoni Jr., *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal* (Macon: Mercer University Press, 1985).

– jednak Marka, jednak ztracenou sbírku Ježíšových výroků, označovanou „Q“. S myšlenkou, že Marek je první, přišli v třicátých letech devatenáctého století (zřejmě nezávisle na sobě) Karl Lachmann a C. G. Wilke. Naplno pak hypotézu dvou pramenů formuloval C. H. Weisse v roce 1838.³⁸ Klasickou podobu jí pak dal H. J. Holtzmann svou monografií z roku 1863.³⁹ Později, roku 1924, vyšlo dílo B. H. Streetera, jež bylo z hlediska kritiky pramenů skutečným předělem. V knize nazvané *Čtyři evangelia – bádání o původu*⁴⁰ Streeter postuloval existenci dalších dvou pramenů vedle Marka a „Q“, a to „M“ – obsahující látku specifickou pro Matouše, a „L“, s látkou specifickou pro Lukáše. Tato „hypotéza čtyř pramenů“ byla pokusem o souhrnné vysvětlení původu evangelií pomocí kritiky pramenů. Streeter dokonce uváděl u svých pramenů data a místa původu. Výsledné schéma lze znázornit obrázkem č. 3.

Obrázek 3
Streeterova teorie čtyř pramenů



³⁸ Karl Lachmann, „De ordine narrationum in evangeliiis synopticis“, *TSK* 8 (1835): 570–590; C. G. Wilke, *Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien* (1838); C. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* (1838).

³⁹ H. J. Holtzmann, *Die synoptische Evangelien: Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter* (1863).

⁴⁰ B. H. Streeter: *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924).

Streeter zašel s kritikou pramenů tak daleko, jak jen to šlo. (Někteří soudí, že i dále.) Jeho práce byla na delší dobu poslední, jež se v daném oboru objevila. S podrobnostmi jeho schématu mnozí nesouhlasili. Většina současných kritiků evangelií se staví kriticky jednak k existenci M a L jako písemných dokumentů, jednak k chronologickým a geografickým závěrům, k nimž Streeter dospěl. (Někteří badatelé používají písmen M a L k označení materiálu, jenž se nachází výhradně u Matouše, případně u Lukáše.) Většina novozákoníků však je přesvědčena, že Streeter a jeho předchůdci jasně dokázali platnost hypotézy dvou pramenů jako takové. Toto vysvětlení původu evangelií přijali jako předpoklad své práce ti, kteří pracovali na jiných aspektech evangelií (např. ti, kdo se zabývali kritikou redakce).

Jak již bylo výše zmíněno, dnes je již situace jiná. V posledních třiceti letech byla hypotéza dvou pramenů vystavena silné kritice, a to zejména od zastánců hypotézy dvou evangelií neboli Griesbachova řešení. Stavěli se proti ní ovšem i jiní. Někteří jsou přesvědčeni o Markově prvenství a zpochybňují samu existenci nebo přinejmenším povahu Q. Tato kritika hypotézy dvou pramenů vedla k určité opatrnosti tam, kde se o původu evangelií psalo příliš dogmaticky a zjednodušeně. Z tohoto hlediska byla tato kritika přínosem. Teorie dvou pramenů byla oprávněně svržena z trůnu s nápisem „zaručený vědecký fakt“. Nicméně správně podána zůstává stále nejlepším vysvětlením dostupných dat. V následujícím oddílu se budeme zabývat důkazy pro i proti každému ze dvou pramenů hypotézy dvou pramenů.

Markovo prvenství. Do devatenáctého století byla většina křesťanů přesvědčena o tom, že nejprve bylo sepsáno evangelium Matoušovo.⁴¹ Tato tradice se stala oficiálním stanoviskem římskokatolické církve. Je třeba ji brát vážně, zejména proto, že se může opřít o svědectví Papiova (z druhého století), které cituje Eusebius (viz níže). Nicméně za dokázanou ji považovat nelze. Mnozí připisují Matoušovu evangelium prvenství jen proto, že Matouš byl jediným apoštolem mezi synoptickými evangelisty. Jiná tradice, neméně silná, tvrdí, že Marek sepsal své evangelium na základě Petrova kázání (viz úvod k Markovi). V takovém případě by byl Marek na Matoušovi jen těžko závislý. Jelikož se málokdo přiklání k prvenství Lukášovu,⁴² je Markovo prvenství hlavní alternativou k prvenství Matoušovu. Proč je tolik vědců přesvědčeno, že Marek je základem Matouše a Lukáše? Zde jsou nejdůležitější argumenty.⁴³

⁴¹ Viz přehledy u Zahna 2.392–396 a u Williama Farmera, *Jesus and the Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 13–110.

⁴² Avšak viz R. L. Lindsay, „A Modified Two-Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence“, *NovT* 6 (1963): 239.

⁴³ Další podrobnosti a argumenty viz zvl. Kümmel, *The New Testament*, 56–63; Stein, *Studying the Synoptic Gospels*, 49–96; Joseph A. Fitzmyer, „The Priority of Mark and the ‚Q‘ Source in Luke“, v *Jesus and Man's Hope*, ed. Donald G. Miller (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary,

Markova stručnost. V porovnání s Matoušem i Lukášem je Marek podstatně kratší. Markovo evangelium má 11 025 slov, Matoušovo 18 293 a Lukášovo 19 376. Pro Markovo prvenství nesvědčí sám fakt, že je kratší (nedá se dokázat, že čím kratší, tím původnější), nýbrž jeho stručnost v kombinaci s úzkým vztahem k Lukášovi a zejména k Matoušovi. Přes 97 procent Markových slov má paralelu u Matouše a přes 88 procent u Lukáše.⁴⁴ To vede k logické úvaze, že Matouš a Lukáš převzali velkou část Marka a rozšířili jej o svůj materiál, než že Marek zkrátil Matouše a/nebo Lukáše a mnoho materiálu vynechal. Dá se ovšem tvrdit, že Marek je záměrným výtahem z Matouše a Lukáše. To je názor zastánců teorie dvou evangelií.⁴⁵ Byl by to ovšem výtah dosti podivný: výtah, který zpravidla prodlužuje vyprávění převzatá z druhých dvou evangelií, ovšem vynechává Kázání na hoře, příběhy o narození a příběhy o zjevení vzkrísěného Pána. Jednoduše vyjádřeno: „Existoval-li Marek, je snadné pochopit, proč byl sepsán Matouš. Existoval-li Matouš, není jasné, k čemu bylo třeba Marka.“⁴⁶

Slovní shoda mezi evangelií. Jak jsme již ukázali, u synoptických evangelií najdeme na mnoha místech pozoruhodnou míru doslovné shody. Studujeme-li však texty evangelií pečlivě, zjistíme, že někde se shodují všechna tři evangelia (viz tabulka č. 2), často se shoduje Matouš s Markem a Marek s Lukášem, nicméně shody mezi Matoušem a Lukášem jsou vzácnější. Podobně jako tomu bylo s argumentem z pořadí, i tento jev se dá vysvětlit, považujeme-li Marka za střední článek. Nenapsal-li Marek své evangelium jako první, vysvětluje se tento jev mnohem hůře. Každá jiná hypotéza musí předpokládat, že Markovo evangelium bylo sepsáno metodou velmi nepravděpodobnou, ale přitom záměrnou.⁴⁷ Pokud bychom se přiklonili k Augustinovu řešení, museli bychom být přesvědčeni, že Lukáš se rozhodl téměř vždy pro znění Markovo oproti Matoušovu. Zastánci hypotézy dvou evangelií by zase museli věřit, že Marek skoro nikdy nepřišel s něčím vlastním. Obojí je sice možné, nicméně je to méně pravděpodobné než alternativa Markovy prvotnosti. (Drobnějšími shodami mezi Matoušem a Lukášem se budeme zabývat níže).

Pořadí perikop. Již bylo zmíněno, že srovnáme-li pořadí perikop v synoptických evangeliích, dojdeme k podobnému závěru jako u slovních shod: Matouš

1970), 1:131–170; Scot McKnight, „Source Criticism“, v *Interpreting the New Testament*, ed. David Black a David Dockery (Nashville: Broadman and Holman, 2001), 74–105.

⁴⁴ Statistické údaje jsou převzaty ze Steina, *Studying the Synoptic Gospels*, 48. Stein se odvolává na Josepha B. Tysona a Thomase R. W. Longstaffa, *Synoptic Abstract*, The Computer Bible 15 (Wooster, Ohio: College of Wooster, 1978), 169–171.

⁴⁵ Např. David L. Dungan, „The Purpose and Provenance of the Gospel of Mark According to the Two-Gospel (Owen-Griesbach) Hypothesis“, v *New Synoptic Studies*, 411–440.

⁴⁶ G. M. Styler, „The Priority of Mark“, v Moule, 231.

⁴⁷ Nicméně viz David J. Neville (*Mark's Gospel: Prior or Posterior? A Reappraisal of the Phenomenon of Order*, JSNTSup 222 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002]). Neville tvrdí, že argument z pořadí vyžaduje větší metodologickou přesnost a nemluví nutně ve prospěch Markova prvenství.

a Lukáš se neshodují oproti Markovi. Toho si povšiml Lachmann, který navíc tvrdil, že tento jev se dá nejlépe vysvětlit Markovým prvenstvím. Lze ho ovšem vysvětlit i jinými hypotézami – podobně jako slovní shody. Lukáš se kupříkladu mohl rozhodnout, že se bude držet Marka tam, kde se Marek liší od Matouše (tak to odpovídá řešení Augustinovu). Nebo se Marek mohl rozhodnout, že se vždy přidrží Matouše a Lukáše tam, kde se tito dva evangelisté shodují. Markovo prvenství má opět tu výhodu, že nabízí nejpřirozenější vysvětlení. Co se týče skladby evangelia, nevyžaduje ani od jednoho z evangelistů nějaký složitý postup.

Markův neohrabaný a primitivnější styl. Panuje obecný souhlas, že u Marka nacházíme více gramatických nepravidelností a nešikovných konstrukcí než u Matouše či Lukáše. Mnozí soudí, že i tato skutečnost hovoří pro Markovo prvenství. Přirozenou tendenci pozdějších autorů by bylo nepravidelnosti uhlazovat (podobné kritérium užívá i textová kritika). Nadto Marek zachovává více aramejských výrazů, než jich najdeme na paralelních místech v Matoušovi či Lukášovi. Argumentuje se tím, že je snadné pochopit, proč Matouš či Lukáš vypouštějí či překládají aramejské výrazy, jež by nebyly srozumitelné jejich řecky mluvícím čtenářům. Méně pochopitelné by bylo, proč by Marek použil aramejské výrazy, pokud by je neměl ve své předloze.

Markova primitivnější teologie. Mnozí badatelé nacházejí u Marka více teologicky obtížnějších výpovědí než u Matouše či Lukáše. To opět hovoří pro skutečnost, že Markovo evangelium bylo sepsáno jako první. (Zde opět nacházíme obdobu zásad textové kritiky). Příkladem je Marek 6,5, kde evangelista tvrdí, že kvůli nevěře Nazaretských tam Ježíš „nemohl ... učinit žádný mocný čin“. Matouš v paralele uvádí, že tam „neučinil mnoho mocných činů“ (13,58). Je prý mnohem pravděpodobnější, že Matouš vypustil potenciálně problematický náznak Ježíšovy neschopnosti vykonat zázrak, než že ho Marek přidal. I tento argument má svou váhu, byť ne takovou jako argumenty zmíněné výše. Jednak by se dal vést spor o to, které z evangelií obsahuje obtížnější výpovědi, jednak je nutno vzít v úvahu, že každý evangelista měl určité záměry a určitou teologii, a zvážit, jaký účinek tato teologie měla. Pak je těžké rozhodnout, kdo si od koho vypůjčoval. Stejnou námitku lze vznést vůči příbuznému argumentu, že podle kritiků redakce se dá snáze vysvětlit Matouš na základě Marka než Marek na základě Matouše. O tom by se přinejmenším u některých perikop dalo diskutovat.⁴⁸ Jelikož redakční studie předpokládající Matoušovo prvenství jsou vzácné, většina pohledů je jednostranných.

I když uvedené argumenty nemají stejnou váhu, zvážíme-li je všechny dohromady, svědčí velmi silně pro názor, že Matouš a Lukáš vycházeli při psaní svých evangelií z Marka, a to nezávisle na sobě.

⁴⁸ Viz např. David Wenham, „The Synoptic Problem Revisited: Some New Suggestions About the Composition of Mark 4,1–34“, *TynB* 23 (1972), 3–38.

„Q“. Již jsme zmínili, že Schleiermacher jako první postuloval existenci Ježíšových výroků jako pramen, z něž vycházela evangelia. Schleiermacherovy hypotézy se ujal Weisse a udělal z této předpokládané sbírky výroků druhý hlavní pramen své hypotézy dvou pramenů. Podobně jako Schleiermacher se i někteří další kritici domnívají, že tento nedochovaný spis měl na mysli Papias ve své slavné zmínce o „logia“. (Podrobněji se touto otázkou budeme zabývat v úvodu k Matoušovi.) S jistotou to ovšem tvrdit nelze. Někdy koncem devatenáctého století se začal tento pramen označovat jako „Q“ – jak a kde k tomu došlo, je stále předmětem sporů.⁴⁹ O tom, že Matouš i Lukáš měli k dispozici jakýsi pramen Ježíšových výroků, je přesvědčena většina zastánců Markova prvenství.

Důvodem pro předpoklad, že existovala taková písemně zachycená sbírka Ježíšových výroků, je asi 250 veršů, které nalezneme jak u Matouše, tak u Lukáše, nikoli však u Marka. Většinu této látky (ne ovšem všechnu) tvoří Ježíšovo vyučování. Míra slovní shody těchto veršů hovoří pro existenci řecky psaného pramene (příklad ve výše uvedeném obrázku č. 3). Nejjednodušším vysvětlením tohoto jevu je závislost jednoho evangelia na druhém. Proti tomu ale mluví fakt, že Lukáš a Matouš se mnohdy neshodují v pořadí perikop a obecně se nedá říci, že by se nějak zvlášť shodovali ve svém znění. Tyto faktory mluví silně pro názor, že Matouš a Lukáš vznikly nezávisle na sobě. Proto je třeba předpokládat nějaký další pramen. Na rekonstrukci tohoto pramene bylo vynaloženo nemálo úsilí.⁵⁰ O tom, jak jsou si někteří badatelé touto hypotézou jisti, vypovídá, že byla dokonce sepsána kniha s názvem *Teologie pramene Q*.⁵¹ Jsou i takoví, kteří tvrdí, že Q bylo prvním „evangeliem“ a že nám přináší nejstarší a nejautentičtější obraz Ježíše.⁵² Přes všechna tato tvrzení je Q předmětem vášnivých diskusí. Musíme tedy nyní uvést hlavní argumenty pro a proti této hypotéze.

Kromě slovní shody v nemarkovském materiálu se pro existenci Q uvádějí tyto tři hlavní argumenty.

Argument z pořadí. Řada badatelů si všimla, že nemarkovská látka, kterou nacházíme jak u Matouše, tak u Lukáše (někdy se jí říká dvojí tradice), se u těchto evangelistů objevuje ve stejném pořadí.⁵³ Tato shoda hovoří pro jeden písemný

⁴⁹ Většinou se má za to, že písmeno Q je prvním písmenem německého slova *Quelle* („pramen“). Viz pojednání v John J. Schmitt, „In Search of the Origin of the Siglum Q“, *JBL* 100 (1981), 609–611.

⁵⁰ Viz zejména James M. Robinson, Paul Hoffmann a John Kloppenborg, *The Critical Edition of Q* (Minneapolis: Fortress Press, 2000). Viz též A. Polag, *Fragmenta Q: Textheft zur Logienquelle*, 2. vyd. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982); užitečnou osnovu nalezneme u Browna, 118–119.

⁵¹ Richard A. Edwards, *A Theology of Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1976).

⁵² Viz např. Burton L. Mack: *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: Harper, 1993).

⁵³ Viz např. Kümmel, *The New Testament*, 65–66; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX*, AB (Garden City: Doubleday, 1981), 76–81. Viz rozbor této otázky spolu s problémem vztahu mezi zněním Q a Matoušem a Lukášem u Michaela Goulder, „Self-Contradiction in the IQP“, *JBL* 118 (1999), 506–517; Robert A. Derrenbacher Jr. a John S. Kloppenborg Verbin,

pramen. Argument z pořadí však není zcela jednoznačný a jeho váha je přinejmenším omezená.⁵⁴

Dublety u Matouše a Lukáše. „Dublety“ jsou vyprávění, která se v evangeliu vyskytují více než jedenkrát. Objevují se prý z toho důvodu, že daný evangelista jednou vycházel z Marka a podruhé z Q. Příkladem může být Lukáš 8,17 a 12,2. Na těchto místech Ježíš říká, že „nic není skrytého, co jednou nebude zjeveno, a není nic utajeného, co by se nepoznalo a nevyšlo najevo“, případně že „není nic zahaleného, co nebude jednou odhaleno, a nic skrytého, co nebude poznáno“. První citát odpovídá pouze Markovi 4,22, zatímco druhý Matoušovi 10,26. Předpokládá se tedy, že Lukáš na prvním místě cituje Marka a na druhém Q.⁵⁵ Tyto dublety hovoří pro existenci společného pramene vedle Marka. Nedá se z nich ale jednoznačně odvodit, že Q muselo být *jediným* písemným pramenem.

Různá umístění látky Q. Nemarkovská látka sdílená Matoušem a Lukášem se v těchto evangeliích objevuje v rozdílných souvislostech. U Matouše se s touto látkou setkáváme v pěti velkých promluvách, zatímco Lukáš ji zařazuje na nejrůznější místa svého evangelia (nejvíce jí je v oddílech 6,20–8,3 a 9,51–18,14). Tento jev se snáze vysvětlí tím, že Matouš a Lukáš svůj pramen používali nezávisle, než tím, že Lukáš byl závislý na Matoušovi.

Tyto argumenty přesvědčily většinu badatelů, že Matouš a Lukáš měli k dispozici tutéž nemarkovskou tradici. Patrně většina z nich se domnívá, že Q byl jediný písemný dokument.⁵⁶ Ne všichni však souhlasí. Pod pramenem Q si představují řadu písemných zlomků nebo kombinaci písemné i ústní tradice.⁵⁷ Jiní badatelé ovšem soudí, že není třeba předpokládat existenci této tradice. Mnohem jednodušším vysvětlením podle nich je, že Lukáš měl k dispozici Matouše. Znal-li ovšem Lukáš Matouše, pak ztrácí přesvědčivost důkazy Markova prvenství. Proto ti, kdo popírají existenci Q, většinou rovněž popírají Markovo prvenství.⁵⁸ Někteří

„Self-Contradiction in the IQP? A Reply to Michael Goulder“, *JBL* 120 (2001), 57–76; Michael Goulder, „The Derrenbacher-Kloppenborg Defense“, *JBL* 121 (2002), 33–36.

⁵⁴ Stein, *Studying the Synoptic Gospels*, 111.

⁵⁵ K této věci viz John C. Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon Press, 1909), 80–107.

⁵⁶ Viz např. David Catchpole, *The Quest for Q* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993); C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity* (Peabody: Hendrickson, 1996).

⁵⁷ Kupříkladu Maurice Casey předpokládá existenci vícero psaných pramenů, z nichž mnohé, ne-li všechny, byly v aramejštině. (*An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, SNTSMS 122 [Cambridge: Cambridge University Press, 2002].) Kritickou recenzi tohoto díla napsali Peter M. Head a P. J. Williams, „Q Review“, *TynB* 54 (2003), 131–144.

⁵⁸ Viz zvl. John Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel: A Study in Early Christian Historiography* (Atlanta: John Knox, 1976), 120–173; Allan J. McNicol, David L. Dungan a David B. Peabody, *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996).

badatelé ovšem zastávají jak Markovo prvenství, tak názor, že Lukáš měl k dispozici Matouše.⁵⁹

Nejsilnějším argumentem pro přesvědčení, že Lukáš užil Matouše – a tudíž proti teorii dvou pramenů jako takové – je výskyt tzv. *minor agreements* (drobné shody) u Matouše a Lukáše. Tato shoda se týká jak pořadí konkrétních versů či výroků, tak použitých slov.⁶⁰ Jak je vysvětlit, pokud se Lukáš a Matouš navzájem neznali? Zda se vůbec o takové vysvětlení pokusíme, závisí na tom, jestli nás přesvědčily výše uvedené argumenty, že Lukáš Matouše neznal. Pokud tyto argumenty přijmeme, nabízí se nám několik možných vysvětlení: (1) Marek a Q se v něčem překrývali. Shodu mezi Matoušem a Lukášem pak vysvětluje, že oba použili Q. (2) Markova redakce se – čistě náhodně – vydala stejným směrem. (3) Text byl porušen v důsledku známého sklonu přepisovačů harmonizovat evangelijní vyprávění. (4) Matouš a Lukáš shodně použili ústních tradic, jež se patrně shodovaly s Markem.⁶¹

Tyto drobné shody prokazují, že dějiny počátku evangelií byly patrně složitější, než může vysvětlit kterákoli hypotéza pracující s jediným pramenem.⁶² Nicméně tyto shody neoslabují argumenty ve prospěch hypotézy dvou pramenů. Pramen typu Q zůstává nejlepším vysvětlením shod Matouše a Lukáše v nemarkovské látce. Jistě alespoň část Q – ne-li podstatná část – existovala v písemné podobě. Pravděpodobně ale musíme připustit, že písemných pramenů mohlo být více a že určitou roli sehrála i ústní tradice.⁶³

Teorie protoevangelia. Někteří badatelé předpokládají existenci starších verzí každého ze synoptických evangelií. Částečně je k tomu vedly mezery, jež zanechává teorie dvou pramenů, dále i svědectví prvotních křesťanů a konečně i vnitřní

⁵⁹ Viz zejména Mark Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002); idem, *The Synoptic Problem: A Way through the Maze* (New York: Sheffield Academic Press, 2001). Z odpovědí Goodacroví viz zejména Paul Foster, „Is It Possible to Dispense with Q?“ *NovT* 45 (2003), 313–337. Viz též Michael L. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 2 sv., JSNTSup 20 (Sheffield: JSOT Press, 1989); Austin Farrer, „On Dispensing with Q“, v *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. D. E. Nineham (Oxford, Blackwell, 1955), 55–88. Několik badatelů dokonce přišlo s myšlenkou, že Matouš mohl znát Lukáše – viz např. R. V. Huggins, „Matthean Posteriority: A Preliminary Proposal“, *NovT* 34 (1992), 1–22; viz též Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 169–207.

⁶⁰ Počet těchto shod je předmětem sporu – viz přehledné tabulky a rozbor u Franze Neiryncka, *The Minor Agreements of Matthew and Luke Against Mark, with a Cumulative List*, BETL 37 (Louvain: Louvain University Press, 1974); Georg Stecker, ed., *Minor Agreements: Symposium Göttingen 1991* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993); Andreas Ennulat, *Die „Minor Agreements“: Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*, WUNT 62 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994).

⁶¹ Tyto podněty najdeme u Streetera, *Four Gospels*, 293–331, Steina, *Studying the Synoptic Gospels*, 123–127, a u F. Neiryncka, „Synoptic Problem“, v *IDBSup*, 845.

⁶² Jak poznamenal R. E. Brown: „Proces byl patrně složitější než nejsložitější moderní rekonstrukce“ (115).

⁶³ Viz Hengel, *The Four Gospels*, 169–186.

náznaky. Lachmann, jeden z prvních zastánců teorie dvou pramenů, pracoval s předpokladem původního evangelia a tvrdil, že tomuto originálu se nejvíce blíží Marek. Někteří moderní badatelé si všimli, že pokud Matouš a Lukáš použili kanonického Marka, pak nastávají určité problémy s vysvětlením drobných shod a některých detailů jak Matoušova, tak Lukášova evangelia. Proto přišli s myšlenkou, že jeden z nich nebo oba užili starší verze Marka.⁶⁴ Tato hypotéza však zůstává sporná. Drobné shody nejsou vždy stejného druhu a mnohé nelze vysvětlit tím, že pocházejí z „pra-Marka“.⁶⁵ Předně však musíme zpochybnit předpoklad, že všechny změny, které Matouš a Lukáš provedli vůči markovské předloze, je nutno vysvětlit závislostí na jiném prameni. Kritika pramenů si nakládá příliš mnoho, pokud se snaží vysvětlit každý řádek Matouše či Lukáše odkazem na nějaký písemný pramen. Je třeba počítat i s vlivem svědectví očitých svědků, různých ústních tradic i evangelistových vlastních teologických záměrů. Vezmeme-li v úvahu tyto faktory, potřeba pra-Marka se ztrácí.

Mnohem oblíbenější byla teze, že existovala původnější verze Matouše. Za touto tezí sice stojí zčásti skutečnost, že synoptické vztahy by se pak daly snáze vysvětlit, nicméně důležitějším argumentem pro tuto tezi je zřejmá zmínka o této ranější verzi Matouše u Papia, který v druhém století napsal (dle Eusebia, *H. E.* 3.39.16): „Matouš sestavil výroky [τὰ λόγια (*ta logia*)] v hebrejštině [Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ (*Hebraidi dialektó*)] a každý z nich překládal [ἡρμήνευσεν (*hérméneusen*)], jak nejlépe uměl.“⁶⁶ Mluví-li Papias o evangeliu psaném aramejsky či hebrejsky, musí mít na mysli starší semitskou verzi našeho řeckého Matouše. Pozdější církevní otcové se totiž odvolávali na Papia, když chtěli dokázat, že kanonický Matouš byl prvním evangeliem. Tehdy převládal názor, že prvním psaným evangeliem byl semitský Matouš a že Petr (případně Petr spolu s Markem) měli k dispozici tuto verzi, když sepisovali řecké evangelium Markovo. Řecký Matouš pak následně použil Marka.⁶⁷ Přetrvávající tradice, že Matouš byl sepsán nejprve aramejsky či hebrejsky, a rozšířené přesvědčení rané církve, že Matoušovo evangelium je nejstarší, činí hypotézu „prvního vydání“ Matoušova evangelia v semitském jazyce přitažlivou.

Je ovšem zřejmé, že pokud taková verze existovala, nemůže být kanonický Matouš pouhým překladem semitského originálu. Předně Matouš nezní jako „překladová řečtina“. Ještě důležitější ovšem je, že Matouš, jak jsme viděli, zřejmě při psaní svého evangelia používal řeckého Marka. Předpoklad, že Marek používal

⁶⁴ Např. Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart, 1988). Velice opatrně přichází s touto myšlenkou i Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 2. vyd. (London: Macmillan, 1966), 67–77.

⁶⁵ Kümmel, 62.

⁶⁶ Eusebius, *Historie církve*. Více o tomto oddílu v kapitole 3, odd. „Autor“.

⁶⁷ Např. Zahn 2.601–617. Další, kdo předpokládali existenci aramejského či hebrejského Matouše před vznikem synoptických evangelií, jsou Westcott, *Introduction to the Study of the Gospels*, 188–189; Chapman, *Matthew, Mark and Luke*, 90–92; X. Léon-Dufour, „Synoptic Problem“, 283–286; a J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 97.

semitsky psaného Matouše, naráží na další problémy. Spolehlivá starobylá tradice tvrdí, že Marek při psaní svého evangelia vycházel z Petrova kázání (viz úvod k Markovu evangelium). Pak je ale těžko představitelné, že by současně vycházel ze starší verze Matouše. Ostatně Papias nemusel mít vůbec na mysli evangelium (viz rozbor této otázky v úvodu k Matoušovi). Podtrženo a sečteno, hypotézu starší verze Matouše v semitském jazyce nelze ani dokázat, ani vyvrátit.

Doklady pro Proto-Lukáše vyplývají z Lukáše samotného a z trojí úvahy: (1) V porovnání s Matoušem a Markem má Lukáš nejvíce látky, jež se vyskytuje pouze u něj. (2) Lukáš má tendenci „jít vlastní cestou“ i v látce, kterou sdílí s Matoušem a Markem (zejména v pašijním příběhu). (3) Materiál převzatý z Marka začleňuje Lukáš ve větších celcích, nikoli rozptýleně v celém svém evangelium. Na základě těchto skutečností někteří badatelé usoudili, že Lukáš sepsal první verzi svého evangelia za použití Q a L (látky vlastní jen jemu) a později do svého původního díla začlenil Marka.⁶⁸ Tuto hypotézu sice nelze dokázat,⁶⁹ nicméně zůstává velmi přitažlivá (viz rozbor v kapitole 5.).

Závěr. Hypotéza dvou pramenů poskytuje nejlepší celkové vysvětlení vztahů mezi synoptickými evangelií. Na závěr však musíme vyslovit dvojí varovné upozornění. Předně – vznik evangelií byl tak složitým procesem, že ani ta nejpodrobnější hypotéza kritiky pramenů nemůže vše beze zbytku vysvětlit.⁷⁰ Předpokládáme-li, že přinejmenším jeden z evangelistů byl očitým svědkem, že nepochybně kolovaly různé ústní i písemné tradice nám nyní nedostupné a že evangelisté možná spolu i hovořili o své práci, pak jsou předpoklady typu „nůžky a lepidlo“, s nimiž někteří kritici pramenů přicházejí, naprosto nepodložené.⁷¹ A někteří kritici pramenů vskutku předpokládají takové procesy sběru materiálu a jeho redigování, které nemají obdoby v ničem, co ze starověkého světa známe.⁷² Vezmeme-li v úvahu tuto složitost i neodbytnost některých otázek, které teorie dvou pramenů nedokáže uspokojivě vysvětlit, měli bychom s touto hypotézou zacházet spíše jako s pracovní teorií než jako se skálopevným závěrem. Zvláště důležité je pamatovat na možnost, že vysvětlení založené na teorii dvou pramenů nemusí odpovídat tomu, co v té či oné perikopě nacházíme. V určitém textu můžeme například dojít k závěru, že Matouš je prvotnější než Marek nebo že Lukáš se raději přidržel některého z očitých svědků než Marka, případně že Matouš spoléhal spíše na svou vlastní paměť či psané poznámky než na Q.

⁶⁸ Viz zvl. Streeter, *Four Gospels*, 199–221; Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, ed. Owen E. Evans, SNTSMS 19 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Friedrich Rehkopf, *Der lukanische Sonderquelle*, WUNT 5 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959).

⁶⁹ Viz její kritiku u Fitzmyera, *Luke I–IX*, 90–91.

⁷⁰ Viz např. velmi komplikovaný návrh z oboru kritiky pramenů od L. Vaganaye, *Le problème synoptique: Une hypothèse de travail* (Paris: Desclée, 1954). Všimněte si jeho shrnutí na str. 444.

⁷¹ Správně na to upozorňuje Robinson, *Redating*, 93–94.

⁷² Sharon Lee Mattila, „A Question Too Often Neglected“, *NTS* 41 (1995), 199–217.

Stadium konečné literární stavby – kritika redakce

V našem pojednání o původu evangelií jsme zatím věnovali velmi málo pozornosti samotným evangelistům. Zabývali jsme se nejranějším, tedy převážně ústním stadiem předávání, v němž apoštolové a jiní neznámí křesťanští kazatelé a učitelé zachytili Ježíšovo učení či příběhy o něm. Dále jsme se zabývali (známými i neznámými) písemnými prameny, z nichž evangelisté vycházeli při sepisování svých děl. Dokládali jsme, že autorem jednoho z těchto základních pramenů je evangelista Marek. Pokud ale jde o kritiku pramenů, zájem o Marka byl zájmem o jeho evangelium jakožto pramen pro Matouše a Lukáše, nikoli o autora jako takového. Při kritice formy i kritice pramenů ustupuje zájem o evangelisty samotné do pozadí. Je to právě kritika redakce, která je opět vrací na scénu.

Popis. Kritika redakce se snaží popsat teologický záměr evangelistů tím, že analyzuje, jak zacházejí se svými prameny. Kritici redakce nepopírají, že kritici formy se musí zabývat ústními tradicemi, ani že kritici pramenů musí zkoumat písemné prameny, nicméně zdůrazňují, že evangelistům se musí dostat patřičné pozornosti jakožto *autorům*. Evangelisté jsou sice závislí na pramenech a tradicích, nicméně z nich záměrně vytvořili originální literární celek, který má svou vlastní teologii. Neomezovali se na sběr tradic a pramenů, které by jen tak poskládali. Sami je upravovali a tím do Ježíšova příběhu vnesli své vlastní důrazy.⁷³ Kritika redakce je tedy jednou z metod studia evangelií. Sestává z pěti základních prvků.

1. Kritika redakce rozlišuje mezi tradicí a redakcí. „Tradice“ v této souvislosti označuje vše – od dlouhých písemných pramenů po krátké ústně předávané příběhy a výroky – co měl evangelista k dispozici, když psal své evangelium. „Redakcí“ se míní proces úpravy této tradice při vlastním psaní evangelia. Kritika redakce je závislá na naší schopnosti identifikovat tradice, které evangelista zpracovával (jen tak můžeme vědět, co změnil). Proto je nejúspěšnější u Lukáše a Matouše. Můžeme srovnávat konečné znění těchto dvou evangelií s dvěma obsáhlými prameny, jichž užíli: Marka a Q (Q je ovšem rekonstruováno z Matouše a Lukáše). Z uvedeného důvodu je kritika redakce Markova evangelia nesrovnatelně obtížnější. Nemáme totiž k dispozici žádný materiál, z něž Marek vycházel.⁷⁴

2. Redakční činnost evangelistů můžeme pozorovat v několika oblastech:

⁷³ Dobrý popis kritiky redakce najdeme u Normana Perrina, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1969); dále viz R. H. Stein, „What is Redaktionsgeschichte?“ *JBL* 88 (1969), 45–56; idem, *Studying the Synoptic Gospels*, 262–272; Joachim Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (London: SCM, 1968). R. T. France přináší poučný příklad práce redakční kritiky ve své „Exegesis in Practice: Two Samples“, v *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 253–264.

⁷⁴ K metodologii kritiky redakce aplikované na Marka viz E. J. Pryke, *Redactional Style in the Markan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark*, SNTSMS 33 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Stein, *Synoptic Problem*, 251–263. Ke snaze aplikovat kritiku redakce na Marka je skeptický C. Clifton Black, *The Disciples in Mark: Markan Redaction in Current Debate*, JSNTSup 27 (Sheffield: JSOT Press, 1989).

Látka, kterou se rozhodli zařadit či naopak vyloučit. Panuje kupříkladu obecná shoda, že víceméně paralelní kázání, které Matouš zaznamenal v kapitolách 5–7 a Lukáš v 6,20–49, pochází z Q. Lukáš ovšem zachoval méně než třetinu toho, co Matouš. Je zřejmé, že vynechal téměř všechny odkazy na Starý zákon a na Mojžíšův zákon jako takový (např. Mt 5,17–19 a protiklady v Mt 5,21–48). Z toho se dá vyvodit, že zatímco Matoušovi hodně záleželo na tom, aby církev jeho doby věděla o Ježíšově vztahu k Zákonu, Lukáš tento zájem nesdílel.

Uspořádání látky. Z tabulky č. 4 (viz výše) plyne, že tři důležité příběhy o zázracích zařadil Matouš jinak než Marek a Lukáš. Jde o utišení bouře (8,18. 23–27), uzdravení posedlého (či posedlých) v Gerasé (8,28–34) a o propojené příběhy o vzkříšení Jairovy dcery a uzdravení ženy s krvotokem (9,18–26). Jelikož Matouš tyto příběhy patrně převzal především od Marka, musel je zařadit na jiné místo s určitým záměrem. Když si uvědomíme, že totéž dělá s příběhy o zázracích, které končí v 8. a 9. kapitole Matouše, máme dobrý důvod učinit závěr, že Matouš svou látku uspořádává tak, aby bylo zřejmé, že Ježíš je divotvorce. Podobných přesunů si můžeme všimnout i v rámci jednotlivých perikop: Neukazuje odlišné pořadí pokušení (Mt 4,1–11 = L 4,1–12) rozdílné důrazy jednotlivých evangelistů?

„Švy“, jimiž evangelista spojuje jednotlivé tradice. Má-li z různých pramenů vzniknout souvislé vyprávění, musí evangelista doplnit určité přechody. Tyto přechody (neboli švy) mnohdy zjevují, na čem autorovi záleželo. Kupříkladu Matouš velmi účinně střídá vyučování a vyprávění. Na konci vyučování bývá fráze, která signalizuje přechod: „Když Ježíš dokončil tato slova...“ (7,28; 19,1; viz též 11,1; 13,53 a 26,1).

Doplňky. Když Lukáš přináší zprávu o tom, jak Ježíš uzdravoval a jak povolal svých Dvanáct (6,12–19) – zprávu, která zřejmě vychází z Marka 3,7–18 – uvádí něco, co u Marka nenalezneme, totiž že „vyšel na horu k modlitbě; a celou noc se tam modlil k Bohu“ (L 6,12). Můžeme z toho usoudit, na čem asi Lukášovi záleželo.

Vypuštění látky. Může-li si být kritik redakce do značné míry jist, že evangelista měl určitou tradici k dispozici, ale rozhodl se ji nezařadit, je důležité položit si otázku, zda za takovým vynecháním není nějaký teologický záměr. Kupříkladu se často upozorňuje na fakt, že u Lukáše (na rozdíl od Marka i Matouše) Ježíš ve své odpovědi veleknězi neuvádí, že přijde „s oblaky nebeskými“ (22,69). Lukáš totiž nechce vyvolat dojem, že druhý příchod nastane velmi brzy.

Úpravy znění. V dobře známém blahoslavenství Ježíš podle Matouše blahoslaví „chudé v duchu“ (5,3). Lukáš ale uvádí pouze „chudé“ (6,20). Kritik redakce z toho usuzuje, že Lukáš měl možná větší zájem o socioekonomické otázky.

3. Kritici redakce se snaží zjistit, zda lze u těchto změn či posunů v jednotlivých evangeliích najít společného jmenovatele. Pokud se zjistí, že ano, můžeme z toho vyvodit, že autor měl určitý teologický záměr. Zmínili jsme kupříkladu dodatek o tom, že se Ježíš modlil. V Lukášově evangeliu je takových dodatků o modlitbě více. Můžeme tedy usoudit, že Lukášovi velmi záleželo na modlitbě. Pokračuje-

me-li tímto způsobem, můžeme si nakonec udělat celistvější obrázek o teologickém postoji toho či onoho evangelia.

4. Na základě tohoto obecnějšího teologického obrazu se pak kritik redakce snaží zjistit, v jakém prostředí dané evangelium vzniklo. Tak se kupříkladu tvrdí, že Lukáš vynechal zmínky o brzkém příchodu Páně. Psal údajně v situaci, kdy to, že Pán dosud nepřišel, začínalo být problémem. K „místu v Ježíšově životě“ a k „místu v životě církve“ (což jsou věci, které zajímají kritiku formy) přistupuje „místo v životě evangelisty a jeho komunity“.

5. Někteří do kritiky redakce zařazují nejen bádání nad tím, jak evangelista upravil tradici, ale i literární a teologické charakteristiky evangelií, pokud se dají rozpoznat – tedy to, čemu se někdy říká *kritika kompozice*. V jistém smyslu jde o neplodnou hádku o slova. Možná je lépe zůstat u užší definice kritiky redakce a odlišit ji od kritiky skladby, které se ostatně dobří vykladači věnovali vždy.

Počátky. Ačkoli William Wrede nebyl kritikem redakce ve výše uvedeném smyslu, byl jakýmsi předchůdcem důrazů, které jsou pro kritiku redakce typické. Wrede psal v době, kdy ve vědeckém bádání dominovala „markovská hypotéza“. Říkal se jí tak nejen proto, že považovala Marka za prvního evangelistu, ale i proto, že podle ní Marek přináší neteologický, a tedy historicky spolehlivý obraz Ježíše. Tento předpoklad Wrede rozmetl – dokazoval, že Marek je stejně teologický jako ostatní evangelia. Konkrétně Wrede tvrdil, že od Marka pocházejí mnohé zmínky o tom, jak Ježíš zakazoval mluvit o svém mesiášství. Toto „mesiášské tajemství“ mělo vysvětlit, proč tak málo lidí uznalo Ježíše za mesiáše během jeho života.⁷⁵ Wredého konkrétním тезисом dnes téměř nikdo nevěří, nicméně jeho tvrzení, že Marek je teolog stejně jako historik (či spíše teolog než historik), došlo širokého přijetí.

Důsledky Wredého názoru, totiž že evangelisté byli tvůrci teology, se prosazovaly pomalu. Kritika redakce jako samostatný obor se nerozvinula dříve než v 50. letech minulého století. Průkopníky tohoto oboru byli němečtí kritici.⁷⁶ Nejstarším dílem kritiky redakce byl článek Günthera Bornkamma o utišení bouře.⁷⁷ Bornkamm se v tomto článku pokusil odhalit Matoušovo teologické stanovisko tím, že srovnával jeho vyprávění s Markovým. Významnější ovšem byly dvě monografie, které vyšly později v téměř desetiletí. Hans Conzelmann ve své *Teologii*

⁷⁵ William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901).

⁷⁶ Bamptonské přednášky R. H. Lightfoota, vydané pod názvem *History and Interpretation in the Gospels* (London: Hodder and Stoughton, 1935), předjímají mnohé důrazy kritiky redakce. Totéž platí o dvou knihách Neda B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (1944) a *The Witness of Luke to Christ* (1951) – obě knihy vydalo v jednom svazku nakladatelství Baker Book House v roce 1979. K Stonehouseově práci viz Moisés Silva, „Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism. Part I: The Witness of Synoptic Evangelists to Christ; Part II: The Historicity of the Synoptic Tradition“, *WTJ* 40 (1977–78), 77–88, 281–303.

⁷⁷ V anglickém překladu tento článek nalezneme v knize G. Bornkamma, G. Bartha a H. J. Helda, *Tradition and Interpretation in Matthew* (Philadelphia: Westminster, 1974).

*svatého Lukáše*⁷⁸ rozebíral Lukášovo teologické stanovisko a tvrdil, že evangelista uspořádal evangelijskou látku podle rozdělení dějin spásy na tři období: čas Izraele, čas Ježíšův a čas církve. Tím Lukáš podle Conzelmana vytvořil předpoklad pro trvalou roli křesťanského společenství v dějinách. Rozptýlil rané křesťanské zklamání z toho, že dosud nenastala parusie, tedy že Pán nepřišel tak brzy, jak se očekávalo. Willi Marxsen pak udělal pro Marka to, co udělal Conzelmann pro Lukáše. Podle Marxseny se Marek rovněž zajímal o parusii. Byl však přesvědčen, že nastane brzy, a své evangelium psal proto, aby se křesťané shromáždili v Galileji a očekávali tam Pána.⁷⁹

Bylo by nemožné vybrat zde byt jen nejvýznamnější práce z oboru kritiky redakce, jež vyšly po zmíněných průkopnických studiích. Závěry, k nimž dospěli Bornkamm, Marxsen a Conzelmann, už dnes zastává málokdo, nicméně metodologie, jíž razili cestu, si na poli evangelijských bádání zajistila své místo.⁸⁰ Bezpočet monografií, dizertací a článků pracujících metodologií kritiky redakce se věnují tématům jednotlivých evangelií či danému evangeliu jako celku, případně srovnávají, jak určité téma zpracovali dva či tři synoptičtí evangelisté. Sotva se dnes najde významná práce o evangeliích, která by do značné míry neužívala metody kritiky redakce. Není tím řečeno, že by kritika redakce vytlačila kritiku formy či kritiku pramenů. Současní badatelé se ve snaze pochopit konečný produkt snaží využít všech tří – konečným produktem jsou evangelia (stadium redakce); ta zpracovávají určitou „surovinu“ (stadium tradice).

Hodnocení. Je-li něco oblíbené, neznamená to ještě, že je to správné. Podobně jako u každé jiné metody se musíme podívat kriticky i na kritiku redakce, máme-li ji uznat za oprávněnou metodu studia evangelií. Začneme pěti kritickými poznámkami na její adresu.⁸¹

1. Platnost kritiky redakce se odvíjí od naší schopnosti rozlišit tradici od redakce. Než začneme hovořit o tom, jak evangelista látku upravil, musíme mít jasno v tom, jakých pramenů vlastně užíval. Téměř všichni kritici redakce ve své práci předpokládali, že správná je hypotéza dvou pramenů – tedy že jak Matouš, tak Lukáš měli při psaní svého evangelia k dispozici Marka a pramen Q. Každý, kdo zpochybňuje přesnost této hypotézy, musí samozřejmě také stanovit jiný základ

⁷⁸ Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (New York: Harper & Row, 1960). Německý originál s případnějším názvem *Die Mitte der Zeit* vyšel roku 1954.

⁷⁹ Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956).

⁸⁰ Za pozornost stojí zejména tři monografie sepsané konzervativními badateli, kteří užíli metody kritiky redakce a kteří nesouhlasí se závěry Marxsenovými, Conzelmannovými a Bornkammovými: Ralph Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1972); I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, nové, rozšířené vydání (Grand Rapids: Zondervan, 1989); R. T. France, *Matthew: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1989). Viz též Grant R. Osborne, „History and Theology in the Synoptic Gospels“, *TrinJ* 24 (2003), 5–22.

⁸¹ Detailněji k těmto a dalším bodům viz D. A. Carson, „Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool“, v *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson a John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 119–142 a 376–381.

pro kritiku redakce. Zastánci hypotézy dvou evangelií by kupříkladu museli hovořit o tom, jak Marek upravil Matouše a Lukáše, a ne o tom, jak Matouš upravil Marka. V případě Matouše by mohli kritiku redakce uplatnit jen s obrovskými potížemi. Ale i pokud předpokládáme, že hypotéza dvou pramenů je celkově spolehlivá, musíme při kritice redakce řešit ještě celou řadu dalších problémů.

Za prvé, už jsme zmínili, že na některých místech je možno obrátit závislost, kterou předpokládá hypotéza dvou pramenů. Například některá místa v Markovi mohou vycházet z příběhu, který byl téměř nedotčený převzat Matoušem. V takovém případě bychom měli hovořit spíše o tom, že Marek změnil „Matouše“, než že Matouš změnil Marka. Za druhé, Matouš a Lukáš mohou někdy vycházet z verze příběhu, která je na Markovi nezávislá, nicméně je k němu paralelní. I v tomto případě by to, co by kritik redakce nazval „matoušovskou redakcí“ (Marka), mohlo být pouze tradicí, kterou Matouš bez úpravy převzal. Za třetí, jelikož Q nemáme k dispozici, veškerá tvrzení o tom, že Matouš či Lukáš Q upravili, jsou z principu nejistá. Novozákoníci jsou vesměs přesvědčeni, že pomocí různých faktorů můžeme originál Q identifikovat. Na tomto předpokladu pak stojí jejich úsudky o redakci. Jde ale nutně o značně subjektivní proces, který ponechává široký prostor pro neshody. Vezměme kupříkladu rozdíl mezi „chudými“ u Lukáše a „chudými v duchu“ u Matouše. Jak můžeme rozpoznat, zda nebyl Lukáš veden svým sociálním cítěním? Co když naopak Matouš Ježíšova slova zduchovňuje? V tomto případě bychom snad mohli tvrdit, že text upravil Lukáš, protože to odpovídá evidentnímu důrazu jeho evangelia. Mnohdy však rozhodnutí není tak snadné a je v něm velký prostor pro omyly. Z toho všeho musíme učinit závěr, že kritici redakce by měli být mnohem opatrnější, tvrdí-li, že evangelista změnil svou předlohu. Redakční prvky patrně nemůžeme rozpoznat tak často – a s takovou jistotou – jak bychom si přáli.⁸²

2. Kritikové redakce příliš často předpokládají, že pokud evangelista svou tradici nějak upravil, bylo to motivováno teologicky. Mnohdy tomu tak nepochybně bylo, nicméně mnohé změny, zvláště ty drobnější, které se týkají jednoho či dvou slov, mohou být čistě stylistické povahy. V jiných případech mohly být určité přídatky dány nikoli zájmem teologickým, nýbrž zájmem historickým. Tyto čistě historické záměry evangelistů nelze opomenout.⁸³

3. Kritici redakce někdy kladli rovnítko mezi „důrazy redakce“ a evangelistovu teologii. Redakci odhalíme, všímáme-li si, čím se dané evangelium odlišuje od druhých dvou nebo od svých pramenů. Často můžeme dojít k oprávněnému závěru, že to, co jde na vrub redakce – protože jde o změnu, kterou evangelista provedl

⁸² Potíže s rozpoznáním „redakce“ vedli některé badatele k prosazování opatrnějšího přístupu, který se soustředí na tematická studia v rámci jednotlivých evangelií (např. „kritiku skladby“). Viz Randall K. T. Tan, „Recent Developments in Redaction Criticism: From Investigation of Textual Prehistory Back to Historical-Grammatical Exegesis?“ *JETS* 44 (2001), 599–614.

⁸³ Viz Graham N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, SNTSMS 27 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

– bylo pro evangelistu zvlášť důležité. Nicméně nemusí to nutně vyjadřovat jeho teologii. Tím bychom totiž rovněž říkali, že to, co evangelista z tradice beze zbytku přijímá, ho nezajímá nebo to s jeho teologií nesouvisí. Bylo by to podobné, jako kdybychom při srovnávání spisů Kalvínových a Bezových předpokládali, že ke Kalvínově teologii patří pouze to, co nenajdeme v Bezovi a naopak. Společné důrazy Matouše, Marka a Lukáše jsou mnohem důležitější než jejich odlišnosti. Celistvý obraz toho, co jednotliví evangelisté učí, musí vzít v potaz obojí.

4. Lidé někdy určují, v jaké situaci dané evangelium vzniklo, na základě autorovy teologie. Tato určení bývají konkrétnější, než je vzhledem k povaze dat oprávněné. Je evidentní, že Matouš psal v situaci, kdy čtenáři potřebovali poučení v otázce vztahu k mojžíšskému zákoníku a Starému zákonu – proto jak k Markovi, tak ke Q přidává výroky, které se týkají tohoto tématu. Z těchto přídavek je rovněž zřejmé, s jakými problémy se Matoušovo společenství asi potýkalo. Někteří kritici redakce se však snaží tuto situaci popsat tak detailně, že jejich práci nelze označit jinak než jako hrady z písku. Často vycházejí pouze z některých dat – proto různí kritici zpracovávající totéž evangelium někdy docházejí k nekompatibilním závěrům. Z těchto dat pak činí závěry, které jsou konkrétnější, než dovoluje materiál, který máme k dispozici. Dokonce i sama snaha cokoli vyvozovat o povaze společenství, pro něž evangelisté psali, se může ukázat jako lichá, přijmeme-li argument Richarda Bauckhama, že evangelia byla psána pro všechny křesťany, a ne pro určitá konkrétní společenství.⁸⁴

5. Kritika redakce mnohdy postupuje způsobem, jenž zpochybňuje historickou věrohodnost dané evangelijské látky. Nejde ani tak o to, že by se kritika redakce snažila dokázat ahistorickou povahu změn, které jdou na vrub evangelistům. Kritici redakce spíše vycházejí z představy, že evangelistům na historicitě jako takové příliš nezáleželo. Pak je, jak to vyjadřuje Marxsen, „v rámci tohoto přístupu otázka, co se vlastně stalo, od samého počátku vyloučena“.⁸⁵ V tomto smyslu je kritika redakce pravým potomkem radikální kritiky formy. Podle mnoha kritiků formy nevedl Marka, Matouše či Lukáše historický zájem o nic víc než celé prvotní křesťanstvo, jak ho rekonstruovali Bultmann a Dibelius. Toto protihistorické zaujetí mnoha nejznámějších kritiků redakce vysloužilo kritice redakce pověst, že se jedná o metodu, která útočí na historickou spolehlivost evangelií.

Skutečnost, že mnozí kritici redakce takto postupují, by nás ale neměla vést k odmítnutí metody jako takové. Na metodě samotné nic protihistorického není. Později se pokusíme prokázat, že kritika redakce může být pro výklad synoptických evangelií pozitivním přínosem. Proč tedy tolik kritiků redakce dospívá k závěrům, které zpochybňují historickou věrohodnost evangelií?

⁸⁴ Richard Bauckham, „For Whom Were the Gospels Written?“ v *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9–48. Viz i Hengel, *The Four Gospels*, 106–111. Ke kritice Bauckhamovy hypotézy viz Joel Marcus, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27 (New York: Doubleday, 2000), 25–27.

⁸⁵ Marxsen, *Mark the Evangelist*, 23.

Jedním z hlavních důvodů je jejich předsudek, že je-li evangelista motivován teologicky, nemůže být přesný historicky. Často jsme – výslovně či jen nepřímou – tlačeni k volbě mezi historií a teologií. Není ale žádný důvod, proč by evangelistovi nemohlo záležet na obojím. O tom, že Matouš, Marek a Lukáš redigovali evangelijní tradice, jež měli k dispozici, není pochyb. Ze skutečnosti, že evangelisté upravovali tradici, někteří kritici usuzují, že upravovali i historii. Tak tomu ale vůbec nemusí být. Přeskupování látky, vynechávání či naopak přidávání, volba jiných slov – to přece nijak nemusí ubírat danému příběhu či výroku na historicitě. Kupříkladu noviny zpravidla popíší jinými slovy zprávy převzaté z tiskových agentur. Přesnost zprávy tím ovšem nemusí ovlivnit ani v nejmenším. Delší projevy jsou mnohdy shrnuty do několika slov, případně se z nich pořizují výtahy. Různé noviny se přitom mohou soustředit na rozličné aspekty daného projevu. Noviny, které takto postupují, z nepřesnosti neobviňujeme – proč bychom tedy měli z historických nepřesností obviňovat evangelisty, pokud shrnují Ježíšovy výroky, činí z nich výtahy nebo použijí jiných slov? To, že něco takového dělali, je nepochybné. Stačí se podívat na kteroukoli stránku synoptického vydání. Pokud ovšem nezachovali *ipsissima verba Jesu* (Ježíšova autentická slova), neznamena to ještě, že překrucovali *ipsissima vox Jesu* (Ježíšův autentický hlas). Jsou-li evangelistovy redakční úpravy v souladu s tím, co se skutečně stalo, či s tím, co Ježíš skutečně řekl, pak zachovávají historickou integritu, přestože si z dané látky vybírají, shrnují ji či ji převyprávějí jinými slovy.⁸⁶

Otázka se redukuje na záměry evangelistů, jak je můžeme rozpoznat z jejich výslovných výroků a z jejich skutečné redakční práce. Šlo jim při psaní evangelií o historickou přesnost? Nebo Ježíšovu zvěst podle svého teologicky upravovali – bez valného zájmu, zda se věci skutečně udály tak, jak je popisují? Na tyto otázky kritika redakce sama o sobě odpovědět nemůže. Ostatně, kritici redakce dospívají v této otázce k velmi odlišným závěrům. Někteří jsou přesvědčeni, že pečlivá studie redakčních úprav dokazuje, že historicitu nikterak nezkreslili. Tito kritici rozlišují mezi redakcí a tradicí, protože chtějí lépe pochopit zvěst evangelií. Nezastávají však názor, že redakce by byla méně spolehlivá než tradice.⁸⁷ Tak mohou kupříkladu tvrdit, že Lukáš upravil Ježíšovo blahoslavenství „blahoslavení chudí“, aby ho zacílil ekonomicky a navíc tak získal protějšek k výroku „běda bohatým“. Matouš toto blahoslavenství upravil rovněž. Tím, že ho zachytil v podobě „blahoslavení chudí duchem“, zdůraznil jeho duchovní dimenzi. Pokud ovšem měl Ježíš na mysli obojí – a vzhledem ke starozákonnímu obsahu slova „chudý“ je to velmi pravděpodobné – bylo by nespravedlivé některého z evangelistů vinit

⁸⁶ Otázka, kterou se zabýváme v tomto odstavci, je velice široká a důležitá. O těchto a podobných problémech viz zvl. R. T. France, „The Authenticity of the Sayings of Jesus“, v *History, Criticism, and Faith*, ed. Colin Brown (Downers Grove: IVP, 1987), zvl. 35–43, 113–152; I. Howard Marshall, *I Believe in the Historical Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

⁸⁷ Viz např. Grant R. Osborne, „The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology“, *JETS* 22 (1979), 305–322.

z toho, že Ježíšův výrok nehistoricky překroutil. Mnoho míst je pochopitelně obtížnějších – proto je třeba ke každému z nich přistupovat jednotlivě a věnovat jim pečlivou pozornost. Jen tak můžeme dokázat to či ono. Zde chceme říci pouze to, že kritika redakce se nemusí k historické přesnosti evangelií stavět destruktivně. Ti kritici redakce, kteří tvrdí, že evangelisté při své redakční činnosti nedbali o historii, své tvrzení nedokázali.

Problémy kritiky redakce plynou z přehnaných tvrzení, falešných předpokladů a nevhodných aplikací. Přistupujeme-li ke kritice redakce správně a střízlivě, můžeme nám při výkladu evangelií účinně pomoci. Zmíňme několik konkrétních prvků tohoto oboru, které mohou být přínosné.

1. Kritika redakce se soustředí na konečné stadium vzniku evangelií, při němž hraje roli autorství. Je tedy bezprostřední pomocí jak pro vykladače, tak pro teologa. V tomto ohledu kontrastuje pozitivně jak s kritikou pramenů, tak s kritikou formy. Ty se zabývají prehistorií evangelií tradice a mohou být důležité pro historika raného křesťanství. Vykladači ale pomohou zcela minimálně. Kritika redakce se zabývá tím, čemu je potřeba věnovat největší pozornost: konečnému literárnímu produktu – evangeliu.

2. Kritika redakce nám připomíná, že zájem evangelistů se neomezoval pouze na dějiny. Byli to kazatelé a učitelé, kterým šlo o to, aby se pravdy Ježíšova života a učení uskutečňovaly v konkrétních společenstvích jejich doby. Tento teologický záměr evangelistů se mnohdy opomíjí, což má za následek nedoceníení významu a aplikace historických událostí, které evangelisté vyprávějí.

3. Kritika redakce si všímá skutečnosti, že nemáme pouze jedno evangelium, a vede nás k tomu, abychom tuto skutečnost ocenili. Ježíšův příběh se k nám dostal nikoli prostřednictvím jakéhosi superevangelia, ale prostřednictvím čtyř evangelií, z nichž každé určitým významným způsobem přispívá k tomu, abychom Ježíšovi porozuměli. Na historické rovině může vést existence čtyř evangelií k určitým problémům, nicméně skutečnost, že evangelia jsou čtyři, je sama o sobě obohacující a poskytuje nám perspektivu. „Ježíš je tak úžasnou postavou, že potřebujeme všechny čtyři portréty, máme-li ho poznat.“⁸⁸ Kritika redakce nám pomáhá pochopit literární kvalitu i smysl každého z těchto portrétů.

EVANGELIA JAKO LITERÁRNÍ DÍLA

Nastínili jsme, jak asi evangelia vznikala. Soustředme se nyní na konečný produkt a pokusme se na něj podívat jako na literární dílo. Pozornost bychom měli věnovat především dvojímu: otázce evangelia jako literárního druhu a nové literární kritice.

Evangelium jako literární druh

Nikde v Novém zákoně není žádná z oněch čtyř zpráv o Ježíšově činnosti, jimiž se zabýváme, nazvána evangeliem (εὐαγγέλιον [*euangelion*] – co se týče Marka 1,1,

⁸⁸ Leon Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 107.

viz úvod k Markovi). Evangelium a příslušné sloveso „hlásat evangelium, evangelizovat“ (εὐαγγελίζομαι [*euangelizomai*]) se v Novém zákoně a zejména u Pavla užívá k označení poselství o Boží spáse v jeho Synu (např. v Mk 1,14–15; Ř 1,16; 1K 15,1 a Ga 1,6–7).⁸⁹ Názvy byly k těmto pro církev autoritativním vyprávěním o Ježíšově službě přidány někdy koncem prvního či na počátku druhého století. Nepochybně to bylo poprvé, kdy bylo nějaké literární dílo označeno jako „evangelium“.⁹⁰ V těchto názvech je dochován důraz na jedinečnost evangelia. Dá se to rozpoznat z jejich formulace: Markovo evangelium – nikoli ve smyslu „evangelium od Marka“, ale ve smyslu „evangelium, jak ho podává Marek“ (a Matouš, Lukáš či Jan). Prvním autorem, který použil slovo „evangelium“ pro kanonické zprávy o Ježíšově působení, byl v polovině druhého století Justin (*Apol.* 1.66, *Dial.* 10.2). Toto slovo se začalo užívat pro označení literárního útvaru patrně díky tomu, že ho na významných místech svého evangelia použil Marek (např. 1,1.14).⁹¹ Nikdy předtím nebyla žádná kniha takto označena. Co z toho plyne pro evangelia jako literární druh?

Pro čtenáře evangelií je tato otázka důležitá. Někdy totiž přesný výklad závisí na přesném určení literárního druhu. Výraz „růže rudá“ bude znamenat něco zcela jiného v botanickém pojednání a něco jiného v básni Roberta Burnse „Ach, má láska je jak růže, je jak růže rudá“. Podobně bude příběh o tom, jak Ježíš kráčel po vodě, číst jinak čtenář, který považuje evangelia za pravdivá historická díla, jinak čtenář, který je přesvědčen, že čte starobylou báji nebo třeba midraš.

Moderní bádání o evangeliu jakožto literárním druhu začalo rozhodnutím K. L. Schmidta zařadit evangelium do „populární literatury“ (*Kleinliteratur*), a ne mezi „literární díla“ (*Hochliteratur*).⁹² Byla-li evangelia populární literaturou, dalo se předpokládat, že se předávala podle pravidel, jež platila pro tuto literaturu. To bylo pro Schmidta, který sám byl průkopníkem kritiky formy, dosti důležité. Tato klasifikace rovněž znamenala, že je nutno se na evangelia dívat jinak než na literární životopisy různých typů, jež byly v starověkém řecko-římském světě běžné. C. H. Dodd se na evangelia (a zejména na Marka) díval z trochu odlišné perspektivy. Podle něj odráželo raně křesťanské zvěstování (kérygma) Krista. Na evangelia je možno nahlížet jako na rozšíření této zvěsti (kérygmatu). V takovém případě jsou spíše posledním stadiem kontinuální ústní tradice než uvědoměným literárním

⁸⁹ Novozákonní užití slov εὐαγγέλιον (*euangelion*, „evangelium“) a εὐαγγελίζομαι (*euangelizomai*, „hlásat dobrou zprávu“) je převzato ze Starého zákona. Tato řecká slova jsou překladem slov hebrejských (kořen *b-s-r*, „přinášet dobrou zprávu“), jež označují vysvobození, které Bůh zaslíbil svému lidu (viz zejména Iz 40,9; 42,7; 52,7; 61,1 a Ž 95,1).

⁹⁰ Viz např. G. Friedrich, „euangelion“, v *TDNT* 2.721–35.

⁹¹ Viz Martin Hengel, „The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark“, v *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 64–84.

⁹² K. L. Schmidt, „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte“, v *EUCHARISTÉRION: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Fs. Hermann Gunkel, ed. K. L. Schmidt, *FRLANT* 19.2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923), 59–60.

výtvořem.⁹³ Tento přístup vedl k přesvědčení, že evangelia nelze zařadit do žádného starověkého literárního druhu, neboť jsou jedinečná. Mnoho současných badatelů (patrně většina) je přesvědčeno, že evangelia nezapadají do žádné z ustálených literárních kategorií – což ovšem neznamená, že by sdíleli Schmidův či Doddův názor na vznik evangelií.⁹⁴

Jsou ale i lidé, kteří jsou přesvědčeni, že ač evangelia mají určité jedinečné rysy, sdílejí dostatek prvků s jinými starověkými literárními díly, a můžeme je tedy přiřadit k nim. Literárních druhů, do nichž je možno evangelia zařadit, bylo ovšem navrženo více – od řeckých aretologií (příběhů o zázračných činech božských hrdinů) po židovský midraš. Nicméně nejpobulárnější názor – a rovněž názor nejsnáze obhajitelný – říká, že evangelia jsou životopisy. Ano, od standardního moderního životopisu se výrazně liší – postrádají zprávy o Ježíšově vývoji v dětství, o jeho vzdělání, nedozvídáme se z nich o Ježíšově charakteru a motivaci, a konečně jim schází chronologická přesnost. Toto vše ovšem mnohdy neobsahovaly ani starověké řecko-římské životopisy. Pravda je, že životopisný žánr byl ve starověku velmi široký – mohlo jít o díla, jež se od sebe velmi lišila. Mnozí tvrdí, že tento literární druh byl dostatečně široký na to, abychom do něj mohli zařadit i synoptická evangelia.⁹⁵

Rozhodnutí, kam evangelia zařadíme, závisí do značné míry na tom, jak pružně chápeme pojem literárního druhu. Většina moderních literárních kritiků zdůrazňuje, že literární druh nevyžaduje pevně stanovený soubor charakteristických rysů. Jde spíše o „proměnlivý soubor předpokladů“.⁹⁶ Dále literární kritici tvrdí, že cosi jako „jedinečná“ kniha neexistuje. Každá kniha se musí podřídít určitým druhovým konvencím, máme-li jí vůbec rozumět. Proto bychom měli evangelia nejspíše zařadit do kategorie starověkých řecko-římských biografii (*bios*). V mezích staro-

⁹³ Viz Robert Guelich, „The Gospel genre“, v *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. Peter Stuhlmacher (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983), 183–219.

⁹⁴ Viz např. Kümmel, 37; Guthrie, 16–19; Martin 1,20; Robert H. Gundry, „Recent Investigations into the Literary Genre ‚Gospel‘“, v *New Dimensions in the New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker a Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 101–113.

⁹⁵ Nejdůkladnější obranou tohoto stanoviska je kniha R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Viz i C. W. Votaw, „The Gospels and Contemporary Biographies“, *AJT* 19 (1915), 45–71; Charles H. Talbert, *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1977); Philip L. Schuler, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); Detlev Dormeyer a Hubert Frankemölle, „Evangelium als literarische Gattung und als theologisches Begriff: Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie“, v *ANRW* 25.2, str. 1545–81; Albert Dihle, „Die Evangelien und die griechische Biographie“, v *Das Evangelium und die Evangelien*, 383–411; David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Development*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987), 17–76; Graham N. Stanton, *The Gospels and Jesus*, 2. vyd. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 14–18 (změna vůči původnímu vydání, které zdůrazňovalo jedinečnost evangelia jako literárního druhu).

⁹⁶ Burridge, *What are the Gospels?* 62.

věké biografie se pohybuje dokonce i evangelium Lukášovo, které lze – vzhledem k jeho spojení se Skutky apoštolů – označit i za historiografii.

Současně bychom si ale měli být vědomi, že evangelia mají určité jedinečné rysy. Na rozdíl od většiny starověkých životopisů jsou evangelia anonymní. Chybí jim literární ambice, které byly pro většinu životopisů charakteristické. Nejvýznamnější ale je, že evangelia jako spisy zaměřené na kázání spojují vyučování a děj. V tomto ohledu nenacházíme ve starověkém světě nic obdobného.⁹⁷ Tato skutečnost je velmi důležitá zejména proto, že někteří badatelé se snaží pojem „evangelia“ rozšířit natolik, aby do něj mohli zahrnout i takové dokumenty, jako je Q, *Evangelium Tomášovo* a *Evangelium pravdy*.⁹⁸ Jak prokázal Philip Jenkins, tato snaha je dána spíše současnými ideologickými trendy než skutečnou vědou.⁹⁹ V každém případě tyto texty postrádají onu směs vyprávění a kerygmatu, jež je vlastní literárnímu druhu kanonického evangelia.

Literární kritika

Popis. Výraz „literární kritika“ používáme jako souhrnné označení takových současných přístupů k evangeliím, které se soustředí na podrobné studium evangelií jakožto literárních děl. Badatelé i laici nepochybně takto studovali evangelia již po staletí. Pro moderní literární kritiku je ale důležité, že se vědomě odklání od zkoumání prehistorie evangelií – toto zkoumání ve studiu evangelií dominovalo zhruba v letech 1800–1970 – a soustředí se na samotný text. Moderní literární kritika tvrdí, že zkoumání prehistorie synoptických evangelií, jež v kritice formy a v kritice pramenů převažovalo, vedlo ke „kritické distanci od textu“, která „udělala z biblických spisů muzeální artefakty, které už dnes pro nás nejsou důležité“.¹⁰⁰

Také kritice redakce bylo vytýkáno, že se soustředila na analýzu tradic a má sklon zabývat se pouze tím, že z příběhů destiluje teologii. Proto se mnozí z těch, kdo zkoumají evangelia, již nezdržují otázkami pramenů a forem, ba ani otázkami autorství a okolností, za nichž byla evangelia sepsána. Jde jim jen o to, aby zjistili, jak evangelia fungují jako svébytné literární texty. Inspirováni širším světem studia literatury, analyzují tito vědci evangeliijní příběhy a snaží se objevit, jak se rozvíjí zápletky a jak se vyvíjejí postavy. Skutečný smysl vyprávění se často hledá za

⁹⁷ Patricia Coxová upozorňuje na důležitou skutečnost, že starověké biografie zmiňovaly „skutky“ (πράξεις [praxeis]) hlavní postavy jen pro ilustraci její „podstaty“ či „způsobu života“ (ἔθος [ethos]) (*Biography in Late Antiquity* [Berkeley: University of California, 1983], 65). Tento záměr evangelisté neměli.

⁹⁸ Viz např. Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 1–48. Všimněte si názvu důležité studie Q od Johna Kloppenborga: *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2000).

⁹⁹ Philip Jenkins, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost its Way* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

¹⁰⁰ Edgar V. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon, 1988), 14.

slovy textu, v „hlubokých strukturách“, které vyprávění odhaluje. Proto se této specifické metodologii, jež se snaží objevit a popsat tyto základní složky lidského myšlení a vyjadřování, říká „strukturalismus“.¹⁰¹ K této směsi se mnohdy přidávají různé další příbuzné metody a stanoviska, jako je dekonstrukce, kritika rétoriky, analýza diskurzu či společenskovědní kritika.¹⁰²

Je třeba zdůraznit, že konkrétní přístupy se v rámci tohoto velmi širokého hnutí značně liší. Jak jsme již naznačili výše, mnozí z literárních kritiků naplňují radikální postmoderní program a zpochybňují naši schopnost objevit „původní“ smysl textu, a dokonce i užitečnost této snahy i v případě, že by mohla být úspěšná. Pro tyto kritiky žije text svým vlastním životem. Smysl, který v sobě nese, není vázán na historický původ daného dokumentu – ať už o tomto původu uvažujeme z hlediska autora nebo z hlediska společenství. Smysl je dán tím, jak text působí na moderního vykladače, který text čte. Podle mnoha literárních kritiků tedy nemůžeme mluvit o správném či nesprávném významu jakéhokoli evangelijního textu či evangelia jako takového. Jde vždy o význam *pro mne* nebo význam *pro vás*. Význam není dán záměrem autora – je dán setkáním mezi textem a čtenářem. Literární kritici, kteří se evangelii zabývají tímto způsobem, jsou dokladem tohoto posunu v teorii interpretace. Jde o posun od hermeneutiky orientované na autora k hermeneutice orientované na text či na čtenáře.

Ne všichni literární kritici se však otočili zády k autorovi a dějinám. Mnohým slouží moderní literární metody jako základní nástroje, s jejichž pomocí odhalují smysl, který autoři evangelii zamýšleli. S radikálnějšími literárními kritiky sdílejí přesvědčení, že kritika tradice přispívá k osvětlení významu textu jen minimálně. Na různé druhy literární kritiky ale nahlíží jako na nástroje, jež mají osvětlit smysl, který chtěli evangelisté svým textům dát.

Hodnocení. Literární kritika vychází z pravdivého rozpoznání, že studium evangelii se příliš často soustředilo na dějiny tradice, jež byly za evangelii, a to do takové míry, že evangelia samotná ztratilo ze zřetele. Současné soustředění na text je vítanou nápravou této tendence. Literární kritika rovněž vrhla nové světlo na to, jak různé části evangelia zapadají do většího literárního celku. Vykladači mohou

¹⁰¹ Výborný, krátký a obecný souhrn tohoto hnutí i s poučnou kritikou najdete v knize Trempera Longmanna III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987). K důležitým pracím, jež se zabývají jednotlivými přístupy v rámci tohoto obecného hnutí, patří Norman R. Peterson, *Literary Criticism for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1978); Edgar V. McKnight, *Meaning in Texts* (Philadelphia: Fortress Press, 1974); idem, *Post-Modern Use of the Bible*; Daniel Patte, *What is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress Press, 1976); idem, *Structural Exegesis for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1990); Robert W. Funk, *The Poetics of Biblical Narrative* (Sonoma: Polebridge, 1989); S. D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1994). Viz též Jack Dean Kingsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

¹⁰² Vynikající vzorek těchto různých přístupů aplikovaný na Markovo evangelium nalezneme v knize *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, ed. Janice Capel Andersonová a Stephen D. Moore (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

rovněž zužitkovat taxonomie vypravěčských struktur, kterých literární kritici užívají při svém výkladu. Je však třeba upozornit na vážné problémy s tím, jak mnozí literární kritici svůj obor rozvíjejí.

Za prvé, mnozí literární kritici odmítají nejen přemrštěnou historickou analýzu, ale i historii jako takovou. Tato literární kritika jako by chtěla z historické skepse a nejistoty udělat ctnost. Ano, říkají, o Ježíšovi toho s jistotou moc vědět nemůžeme. Kritik ale může tento problém pominout tvrzením, že pravda evangelií spočívá v jejich vlastním „světě vyprávění“. Problému se ovšem tak snadno nezbavíme. Vždyť evangelisté se přece neustále *odvolávají* na to, co se událo v reálném světě. Pokud se s tím literární kritika nedokáže vypořádat, k pravé podstatě evangelií nikdy nepronikne.¹⁰³

Za druhé, oddělení textu od autora znamená – jak ostatně mnozí literární kritici učí – že se nedá hovořit o správném významu textu. Nicméně evangelisté byli konkrétní lidé, kteří za konkrétních okolností psali konkrétním adresátům. Výklad tedy musí vycházet z tohoto historického rámce, nikoli od jednotlivého čtenáře.¹⁰⁴

Za třetí, jako problematická se jeví obecná tendence odvozovat interpretační kategorie z moderní literatury, např. z románu. Pomineme-li vůbec platnost moderních teorií výkladu románu (a důvody ke skepsi jsou v tomto ohledu značné), lze vážně pochybovat o tom, zda mají být evangelia srovnávána s moderním románem.

Za čtvrté jsou zde otázky nad strukturalismem, kterého moderní literární kritika hojně užívá. Tyto otázky se týkají jak existence údajných hlubokých struktur, tak jejich užitečnosti při výkladu. Opravdu lze starověkým autorům přisoudit moderní struktury myšlení a psaní? Podléhá těmto strukturám veškeré psaní? Tyto otázky se netýkají všech forem strukturalismu, měly by nás však vést k opatrnosti, když uvažujeme o užitečnosti některých populárních a významných směrů tohoto hnutí.

Opět chceme zdůraznit, že tyto kritické postřehy se týkají pouze některých forem literární kritiky. Jak jsme již zmínili, mnozí badatelé při svém studiu evangelií kombinují literární studium s pečlivým studiem historickým a filologickým, přičemž jejich záměrem je dobrat se původního významu. Takové skloubení tradiční exegeze a literární kritiky je velice slibné, jde-li nám o rozpoznání zvěsti příběhů, skrze něž nám Bůh chce sdělit svou dobrou zprávu.

JEŽÍŠ A SYNOPTICKÁ EVANGELIA

Doposud jsme zkoumali dvě otázky: Jak vznikla evangelia? Jak jim rozumět jakožto literárním dílům? Tyto otázky jsou důležité samy o sobě. Na důležitosti nabudou ještě více, když si uvědomíme, jaký mají dopad na otázku historicity. Je tomu tak, že nám toho evangelia řeknou mnoho o prvotní církvi, ale téměř nic o Kristu (pozice Bultmannova)? Dozvídáme se z evangelií hlavně o formách prvotního křesťanství, přičemž Ježíš zůstává poněkud mlhavou postavou odkudsi z po-

¹⁰³ K tomuto bodu viz Kevin Vanhoozer, „A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of ‚Aesthetic‘ Theology“, *TrinJ* 8 (1987), 25–56.

¹⁰⁴ Viz např. E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

čátku hnutí (pozice některých kritiků redakce)? Nebo nás uvádějí do světa vyprávění, v němž se Ježíš stává sotva něčím víc než hlavní postavou příběhu (pozice některých kritiků redakce)? Co nám evangelia říkají o Ježíšovi? Tato otázka je pro novozákonní bádání naprosto základní. Zde na ni odpovíme pouze stručně – tím, že uvedeme přehled hlavních přístupů a naznačíme náš vlastní náhled.

Otázka „historického“ Ježíše

Do osmnáctého století křesťané příliš nepochybovali o tom, že evangelia je třeba číst jako historicky spolehlivé zprávy o Ježíšově životě. Hlavní problém, s nímž se vyrovnávali, byla harmonizace: hledali způsob, jak spojit čtyři evangelia v jedno hladké a souvislé vyprávění o Ježíšově životě. První pokusy pocházejí z nejtstarších dob církve (např. Tacián z druhého století) a zůstávají populární až do naší doby. Tato v podstatě nezpochybňovaná důvěra v historickou přesnost evangelijního vylíčení Ježíšovy osoby se změnila v osmnáctém století, a to pod vlivem osvícenství. Nová, kriticky orientovaná historiografie nebyla nakloněna neproblematickému přijímání starobylých zpráv. Tento postoj se týkal zejména zázraků. Zázraky nezapadaly do deistického světonázoru s jeho mechanickým a spolehlivým vesmírem. Nejznámější raný útok na historicitu evangelií podnikl Samuel Reimarus. Jeho „Zlomky“, ¹⁰⁵ obsahující vážné pochybnosti o líčení evangelií, uveřejnil Lessing až po autorově smrti – v letech 1774–78. Reimarus mimo jiné tvrdil, že Ježíš nevstal z mrtvých, nýbrž že jeho tělo ukradli učedníci. ¹⁰⁶

Reimarův útok na evangelia zahájil to, co bylo později nazváno „prvním hledáním historického Ježíše“. Badatelé devatenáctého století, kteří se pustili do tohoto hledání, zpravidla sdíleli Reimarův skeptický pohled na zázračné prvky v evangeliích. Kupříkladu H. E. G. Paulus vysvětloval vzkříšení tím, že Ježíš se v chladném hrobě probral z kómatu. Chození po vodě bylo podle něj chozením po písčité skryté těsně pod vodou. Avšak skutečný průlom znamenalo pro tento racionalistický přístup průkopnické dílo D. F. Strausse *Life of Jesus* (Život Ježíšův) z období 1835–36. Strauss nepřijímal historicitu evangelií o nic více než jeho racionalističtí předchůdci. Trval však na tom, že evangelia učí pravdu, avšak pravdu náboženskou a filozofickou povahy. Značnou část evangelijní látky tvoří mýty (příběhy náboženské hodnoty), které byly důležitými svědky „absolutního ducha“. (Tento pojem byl převzat z tehdy populární Hegelovy filozofie.) Reakce na Strausse a jiné podobné extrémní skeptiky byly velmi různé. Jednou z těchto reakcí byla „markovská hypotéza“, jež na Markovo evangelium pohlížela jako na spis relativně neteo-

¹⁰⁵ Reimarovo dílo, které nakonec nepublikoval, se jmenovalo *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. V sedmi fragmentech je vydal později knihovník ve Wolfenbüttel G. E. Lessing, *Wolfenbütteler Fragmente eines Ungennanten* – pozn. red.

¹⁰⁶ K Reimarovi a ostatním klíčovým postavám v diskusi o „historickém Ježíši“ až do poloviny devatenáctého století viz zvl. Colin Brown, *Jesus in European Protestant Thought, 1778–1860* (Grand Rapids: Baker, 1988). Širší přehled u Charlese C. Andersona, *Critical Quests of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969).

logický – a tudíž celkově spolehlivý, pokud jde o historického Ježíše. Mnohé Ježíšovy životopisy byly sepsány z tohoto hlediska. Pisatelé s touto liberální perspektivou se snažili odstranit teologické a dogmatické vrstvy prvotní církve, ovlivněné řeckým myšlením (zvláště spadeno měli na Pavla), aby se propracovali ke skutečnému Ježíši: pokornému učiteli z Nazareta.

Toto první hledání bylo završeno třemi významnými spisy. Nejslavnější bylo Schweitzerovo *Hledání historického Ježíše*, jež je vlastně kronika „životů Ježíšových“ od Reimara po Schweitzerovu dobu (1906).¹⁰⁷ Schweitzer prokázal, že každý následný „historický“ Ježíš byl pouze zpětnou projekcí autorova vlastního kulturního a filozofického světonázoru na plátno dějin. Schweitzer sám vycházel z díla Johannese Weisse¹⁰⁸ a eschatologie pro něj byla klíčem k pochopení Ježíše. Ježíš zvěstoval, že brzy přijde království Boží, a zemřel zklamán, že se tak nestalo. Další dvě knihy sepsané o něco dříve zpochybnilы možnost vyličení neteologického a nepředpojatého obrazu Ježíše: jde o knihu Martina Kählera *Takzvaný historický Ježíš a historický, biblický Kristus*¹⁰⁹ a dále o knihu Williama Wredeho *Mesiášské tajemství v Markovi*.¹¹⁰ E. E. Ellis k tomu poznamenává: „Na počátku ‚hledání‘ byl předpoklad, že historii lze oddělit od evangelií podobně jako zrna od plevy. Na jeho konci narůstalo poznání, že tento proces se spíše podobá loupání cibule. V každé vrstvě se setkáváme jak s dějinami, tak s jejich výkladem.“¹¹¹

Rudolf Bultmann nepřestával loupat, až nakonec nezbylo téměř nic. Na základě svého bádání v oboru kritiky formy dospěl k názoru, že o Ježíši samotném toho s jistotou můžeme vědět velmi málo, neboť prvotní církev původní zprávy důkladně přeznačila.

Bultmannovi to ale nevadilo, neboť nezáleží na tom, co historického o Ježíšovi odhalíme, nýbrž na tom, co zakusíme ve svém osobním setkání s Ježíšem zde a nyní. Historická fakta nemohou dokázat články víry: „Uznání Ježíše jako toho, v němž se Boží slovo základním způsobem setkává s člověkem ... ať už Ježíše označíme jakkoli ... je čistým aktem víry, nezávislým na tom, jak odpovídáme na otázku historickou. ... Víra je osobní rozhodnutí a nemůže být závislá na snažení historiků.“¹¹² Bultmann, jemuž je vodítkem existenciální filozofie, uskutečňuje

¹⁰⁷ Albert Schweitzer, *The Quest for the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1961). Nejprve publikováno v r. 1906 pod názvem *Von Reimarus zu Wrede*, od r. 1913 pod titulem *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

¹⁰⁸ Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1971). Německý originál *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* vyšel roku 1892.

¹⁰⁹ Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1964). Německý originál *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* vyšel v Lipsku roku 1896.

¹¹⁰ Německý originál *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* vyšel prvně roku 1901.

¹¹¹ E. E. Ellis: „Gospels Criticism: A Perspective on the State of the Art“, v *Das Evangelium und die Evangelien*, 30.

¹¹² Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1951–55, 1.26.

program „demytologizace“, s jehož pomocí proniká moderní čtenář skrze mýtický rámec evangelií k skutečné pravdě.

Bultmannovi žáci usoudili, že mistr zašel příliš daleko, když zbavil křesťanskou víru jejího historického zakotvení. Výsledkem bylo „druhé hledání“ historického Ježíše. Tito badatelé usoudili, že Bultmannův nezáměr o historii povede k tomu, že církev bude bezmocná a nebude moci s jistotou tvrdit vlastně nic. Nové hledání zahájil roku 1953 E. Käsemann a několik vlivných německých teologů ho následovalo.¹¹³ Ale i „noví hledači“ dospěli k závěru, že spolehlivě toho můžeme vědět o Ježíšovi velmi málo – výdobytky „nového hledání“ byly tedy pramalé.

Studium historického Ježíše s léty neutuchalo. Množství i různost přístupů se vymykají jednoduché klasifikaci. Za zmínku však stojí dvě poněkud protichůdná hnutí. Prvním z nich je Jesus Seminar. Ten pokračuje v obecně negativních historických soudech typických pro první i druhé „hledání“. Členové Jesus Seminar se od roku 1985 pravidelně setkávají, aby hlasovali o autenticitě evangelijní látky. Evangelijní látka většinou prohrává. Tak kupříkladu pouze dvacetí procentům Ježíšových výroků prisoudili, že by mohly být autentické.¹¹⁴ Díky šikovné mediální kampani přitáhl seminář značnou míru pozornosti – mnohem větší, než jeho práce zasluhuje. Jak ukázalo několik badatelů, seminář nereprezentuje biblistiku jako takovou. Jeho závěry mnohdy vycházejí z nedokázaných předpokladů.¹¹⁵ Dva jeho členové publikovali vlivné „životy“ Ježíšovy, jež vypovídají o celkové tendenci „Semináře“. Ačkoli se tyto dva autoři v mnoha důležitých ohledech liší, shodují se v tom, že portrét Ježíše zakládají zejména na Q a na nekanonickém *Tomášově evangeliu*, v němž je zdůrazněno Ježíšovo kázání proti autoritám a v němž přicházejí zkrátka zázraky, výkupná smrt a vzkříšení.¹¹⁶

Druhé hnutí, jež chceme zmínit, bylo nazváno „třetí hledání historického Ježíše“. Badatelé, kteří mohou být zařazeni do této skupiny, zastupují široké spektrum konkrétních pohledů. Zpravidla je pro ně charakteristická vážná snaha zařadit Ježíše do judaistického prostředí prvního století a poměrně pozitivní přístup k historicitě evangelií.¹¹⁷

¹¹³ Ernst Käsemann, „The Problem of the Historical Jesus“, v *Essays on New Testament Themes* (Philadelphia: Fortress Press, 1964), 15–47; Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, zvl. 13–26; a zejména James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25 (London: SCM, 1959). Konzervativní hodnocení viz Ralph P. Martin, „The New Quest of the Historical Jesus“, v *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*, ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 31–45.

¹¹⁴ Výsledky práce Semináře jsou shrnuty v knize *Five Gospels*, ed. R. W. Funk a R. W. Hoover (Sonoma: Polebridge, 1993).

¹¹⁵ Viz zejména L. T. Johnson, *The Real Jesus* (San Francisco: Harper, 1996).

¹¹⁶ J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991); M. Borg: *Jesus: A New Vision* (San Francisco, Harper, 1987).

¹¹⁷ Viz např. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985); J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 4 sv. (New York: Doubleday, 1991–); N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

Vyjmenovat všechny interpretace Ježíšova života, s nimiž se můžeme v dnešní době setkat, je nemožné. Pouze jsme se letmo dotkli historického povrchu. Obrázek, který si můžeme udělat z tohoto stručného přehledu, může být opravdu zavádějící, protože se soustředí na nové a nezvyklé na úkor mnoha dobrých nových vyjádření konzervativnějšího přístupu. Můžeme si však alespoň udělat obrázek o tom, do jaké míry někteří lidé považují z historického hlediska evangelia za velice slabou třtinu.¹¹⁸

Taková nedůvěra však není oprávněná. Evangelisté sami se bezpochyby domnívali, že píší dějiny. Pravdou ovšem je, že je píší jako horliví zastánci určité interpretace dějin a podle toho vybírají a uspořádávají fakta, která přinášejí. Jak jsme však již viděli, když jsme se zabývali kritikou redakce, není důvod se domnívat, že člověk je špatným historikem jen proto, že má na něco vyhraněný názor. Martin Hengel ukazuje, že badatelé se mýlili, když si mysleli, že musí volit mezi kázáním a historickým vyprávěním: „Ve skutečnosti spočívá ‚teologický‘ příspěvek evangelisty v tom, že obě tyto věci neoddělitelně spojuje: káže tím, že vypráví. Píše dějiny – a tím káže.“¹¹⁹ Máme-li k věci přistupovat nepředpojatě, musíme předně naslouchat tomu, co evangelisté tvrdí, a pokoušet se přenést se do jejich světa, abychom viděli, zda to dává smysl. Možná přijdeme na to, že to dává větší smysl než ty světy, které jsme si sami vytvořili.¹²⁰

Možnost historické osnovy

Pokud jde o historicitu evangelií, nepokoušeli jsme se nic dokazovat. Ostatně v těchto otázkách neexistuje nic, co by bylo možno nazvat důkazem v absolutním slova smyslu. Připustíme-li však, že jiní přinesli ne-li důkazy, pak alespoň solidní důvody, proč evangelia považovat za historicky spolehlivá,¹²¹ jaký typ informací o Ježíši můžeme v evangeliích najít? Je možno rekonstruovat historicky koherentní „život Ježíšův“? Někteří tvrdí, že o něco takového se pokusit nelze. Kupříkladu Brevard Childs tvrdí, že je nutno respektovat „kanonickou podobu“ čtyř evangelií. Tradičním harmoniím vyčítá, že hledají smysl evangelií v historické konstrukci,

¹¹⁸ Užitečný přehled viz Ben Witherington III, *The Jesus Quest* (Downers Grove: IVP, 1995); viz též N. T. Wright, *Who Was Jesus?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993). Dvě knihy, které podrobně zachycují historické otázky, jsou: Markus Bockmuehl, ed., *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) a Gerd Theissen a Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998 [1996]). Viz též celkový přehled všech čtyř evangelií u Darella L. Bocka, *Jesus According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids: Baker, 2002).

¹¹⁹ Martin Hengel, „Literary, Theological and Historical Problems in the Gospel of Mark“, v *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 41.

¹²⁰ Všimněte si např. přístupu, který doporučuje Royce Gordon Gruenler, *New Approaches to Jesus and the Gospels: A Phenomenological and Exegetical Study of Synoptic Christology* (Grand Rapids: Baker, 1982).

¹²¹ Viz např. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*; Blomberg, *Historical Reliability of the Gospels*.

kteřá tuto kanonickou podobu nerespektuje.¹²² Childs má pravdu v tom, že smysl je třeba hledat v textech, jak je máme k dispozici, a ne v nějakém hypotetickém slepenci ze všech čtyř vyprávění. Mýlí se však, když upírá harmoniím jakýkoli smysl. Vždyť pravdivost toho, co evangelisté říkají, je nevyhnutelně spjata s historickou skutečností, o níž vyprávějí. Pokus vyjádřit tuto historickou skutečnost – Ježíšův život a jeho činnost – je jak potřebný, tak důležitý.

Je ale uskutečnitelný? Hlavní překážkou těchto snah byla vždy celá řada míst, z nichž se zdá, že si evangelia v historických detailech odporují. Mnoho úsilí bylo vynaloženo na harmonizaci nejobtížnějších textů – některé z těchto pokusů jsou směšné, jiné přesvědčivé. Celkový přístup k této otázce vždy hodně závisí na našem celkovém hodnocení přesnosti evangelistů. Čím větší údiv v nás jejich přesnost vzbuzuje – a toto je případ autorů této knihy – tím intenzivněji hledáme uspokojivá vysvětlení. Jsou ovšem určitá místa, která se k plné spokojenosti vysvětlit jednoduše nedají. V takových případech je – jak řekl Luther – lepší toho nechat než se pokoušet textu vnutit smysl, který není pravděpodobný.¹²³

Tyto potíže by neměly zastínit skutečnost, že synoptická evangelia vykazují značnou míru vnitřní provázanosti, pokud jde o celkový průběh Ježíšova působení i pokud jde o mnohé epizody jeho činnosti. U některých z největších odlišností nejde ani tak o rozpory, jako spíše o zprávy, které spolu mají málo společného (jako například vyprávění o Ježíšově dětství u Matouše a Lukáše). V těchto situacích lze vnitřní provázanosti na historické rovině dosáhnout poměrně snadno. Nicméně úplně uspokojivá historická harmonie Ježíšova života je nemožná. Záměrem evangelistů prostě nebylo poskytnout nám údaje, které jsou pro podobnou snahu nezbytné. Nacházíme u nich příliš málo přesných chronologických indikátorů. Ty, které máme (obecné obraty typu „potom“, „když“ a Markovo „hned“), jsou často příliš všeobecné na to, aby historikovi skutečně pomohly. Evangelisté vyprávějí o historických skutečnostech, nicméně tyto skutečnosti vybírají a uspořádávají způsobem, který nám neposkytuje dostatek informací, abychom z nich mohli sestavit Ježíšův podrobný životopis.

Chronologickému pořadí, jež je u synoptiků celkově podobné, neodpovídá vždy shoda v jednotlivých epizodách. V takových případech nejde o chronologickou chybu, nýbrž o chronologický nezáměr. Evangelisté – a možná již pramen, z něž evangelisté vycházeli – svou látku někdy řadí tématicky. To nám v určitých případech znemožňuje určit, do kterého bodu Ježíšova působení tu či onu konkrétní událost zařadit. Příkladem může být řada příběhů o sporech, o nichž Marek vypráví v 2,1–3,6. Je pravděpodobné, že Marek (či jeho pramen) seskupil tyto příběhy do jednoho celku, protože se týkají téhož tématu (Ježíšových sporů s Židy). Je to tím pravděpodobnější, že žádná z těchto epizod nemá žádný chronologický

¹²² Childs, 154–156.

¹²³ K harmonizaci viz zvl. Craig L. Blomberg, „The Legitimacy and Limits of Harmonization“, v *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson a John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 135–174, 388–397.

vztah k ostatním. Kdy tedy uzdravil Ježíš muže s uschlou rukou v synagoze v sobotu (Mk 3,1–6)? Bylo to na počátku Ježíšovy služby, jak bychom mohli usuzovat, pokud by Marek epizody řadil chronologicky? Nebo to bylo později, jak bychom mohli usoudit z toho, kam tento příběh řadí Matouš (viz 12,9–14)? Můžeme vyslovit určité domněnky, ale nic nemůžeme tvrdit s jistotou. Na to nám evangelisté poskytují příliš málo informací. Skutečnost, že na základě synoptických evangelií není možno podrobně rekonstruovat Ježíšův život, v žádném případě nediskredituje evangelia jako přesné historické prameny. Evangelia bychom měli posuzovat podle toho, co nám říkají, nikoli podle toho, o čem mlčí.

Evangelijní chronologie

Zařadit evangelijní události do rámce světských dějin je poměrně snadné díky zmínkám o dobře známých historických osobnostech – Herodovi Velikém (Mt 2), císaři Augustovi (L 2,1), Herodovi Antipovi (L 23,6–12) a Pilátu Pontském (Mt 27). S pomocí těchto indikátorů můžeme evangelia obecně zařadit do dějin Palestiny – a Římské říše – v prvním století. Můžeme být ještě přesnější? Ano, některé klíčové události nám mohou poskytnout přesnější chronologické údaje.

Ježíšovo narození. Při datování Ježíšova narození se vycházelo ze tří údajů: ze zmínek o Herodovi Velikém (Mt 2), o dekretu císaře Augusta, „když Sýrii spravoval Quirinius“ (L 2,1–2), a o „betlémské hvězdě“ (Mt 2,1–12). „Králem“ z Mt 2 je nepochybně Herodes Veliký. Je téměř jisté, že tento král zemřel koncem března nebo počátkem dubna roku 4 př. Kr.¹²⁴ Ježíš se tedy musel narodit před tímto rokem. Ne však dlouho před tímto rokem, protože Herodes dal povraždit pouze děti mladší dvou let (2,16). Augustus vládl v Římské říši od roku 31 př. Kr. do roku 14 po Kr. Ve světských pramenech naneštěstí nenacházíme zmínku o sčítání lidu, které zmiňuje Lukáš. Josephus zmiňuje místní sčítání, které se konalo roku 6 př. Kr., a někteří jsou přesvědčeni, že Lukáš zaměnil sčítání, jež přivedlo Josefa a Marii do Betléma, s tímto sčítáním.

Olej do ohně přilévá fakt, že jediná zmínka o Quiriniově, kterou v starověkých pramenech nacházíme, klade jeho vládu do let 6–8 po Kr. Je ovšem nepravděpodobné, že by se Lukáš, jenž je v historických a zeměpisných údajích knihy Skutků tak přesný, dopustil tak závažné chyby. Můžeme se domnívat, že Quirinius zastával úřad v Sýrii ještě jednou, a to dříve,¹²⁵ nebo že L 2,2 nemá být přeloženo „Tento první majetkový soupis se konal, když Sýrii spravoval Quirinius“, ale „Tento soupis se konal před tím soupisem, který byl proveden, když v Sýrii vládl Quiri-

¹²⁴ Viz zvl. Harold Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), 12–13.

¹²⁵ Např. William Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, přetisk (Grand Rapids: Baker, 1953), 238–300.

nus“ (ČSP).¹²⁶ Ať tak či onak, toto sčítání nám nepomáhá datovat Ježíšovo narození. Velkou pomocí není ani objevení hvězdy. Bylo vysloveno několik hypotéz, který astronomický jev by mohl této hvězdě odpovídat (kometa doložená z roku 5 př. Kr. nebo konjunkce Jupitera, Saturna a Marsu v roce 7–6 př. Kr.), jistého však není nic. Nadto Matoušova zmínka, že „hvězda, kterou spatřili na východě, šla před nimi (= před mágy z východu), až přišla k tomu místu, kde bylo to dítě, a zůstala nad ním stát“ (2,9), naznačuje, že ji není možno ztotožnit s jakýmkoli přirozeným astronomickým úkazem.

Vezmeme-li toto vše v úvahu, můžeme pouze odhadovat, že Ježíš se narodil někdy v letech 6–4 př. Kr.

Počátek Ježíšovy služby. Podle L 3,1 zahájil Ježíš svou veřejnou činnost „v patnáctém roce vlády císaře Tiberia“. Předpokládali bychom, že tento údaj nám umožní přesné datování. Není to však tak jednoduché. Tiberius se stal císařem po Augustově smrti v srpnu roku 14. Pokud Lukáš počítá patnáct let od tohoto data, začal Ježíš svou službu v roce 28 nebo 29.¹²⁷ Nicméně Tiberius byl už od roku 11/12 Augustovým spoluvladařem. Pokud bychom vycházeli od tohoto data, museli bychom počátek Ježíšovy služby posunout zpět do let 25/26 či 26/27.¹²⁸ Ačkoli úplnou jistotu nemáme, jako nejpřirozenější se jeví původní datování Tiberiovy vlády. Proto je pravděpodobné, že Lukáš klade počátek Ježíšovy služby do let 28 nebo 29. Tato data souhlasí i s Lukášovým odhadem, že Ježíšovi bylo na počátku jeho služby „asi třicet let“ (3,23).

Délka Ježíšova působení. Synoptická evangelia obsahují málo informací, jež by nám pomohly určit, jak dlouho Ježíšovo působení trvalo. Byl vysloven názor, že události zmiňované synoptiky by se mohly vejít do jediného roku. To však události příliš zahušťuje. Kromě toho Marek uvádí, že když Ježíš nasýtil pět tisíc, tráva se zelenala (6,39), což naznačuje, že v Palestině bylo jaro. Protože Ježíš byl ukřižován na jaře, dá se z Markova evangelia usoudit, že jeho veřejné působení trvalo déle než rok.

Více informací nám přináší Jan. Při vyprávění o Ježíšově činnosti zmiňuje třikrát Velikonoce: Při vyčištění chrámu (2,13), při nasycení pěti tisíců (6,4) a při ukřižování (11,55). Dále hovoří v 5,1 o „svátku“, což rovněž mohly být – i když

¹²⁶ Např. Nigel Turner, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: T & T Clark, 1965), 23–24.

¹²⁷ Např. Paul Barnett, *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Downers Grove: IVP, 1999), 21. V rámci tohoto obecného vymezení existuje několik možností, o který měsíc či o které datum by mohlo jít – podle toho, který kalendář byl východiskem. Viz např. George Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940), 174–183.

¹²⁸ Např. F. Godet, *A Commentary on the Gospel of St. Luke* (Edinburgh: T. & T. Clark, bez vrocení), 1:166–167.

patrně nebyly – Velikonoce. Pokud se u Jana jedná o troje různé Velikonoce,¹²⁹ pak podle Jana Ježíš působil nejméně dva roky.¹³⁰

Ježíšova smrt. Na základě dvou předchozích úvah Ježíš zemřel zřejmě roku 30 či později. Při určování přesného roku se vycházelo ze dvou linií důkazů: z linie astronomicko-kalendářní a z linie historické. Víme, že Ježíš byl ukřižován v pátek („den přípravy – Mk 15,42 par.) v měsíci nisanu. Tento měsíc začal, když byl spatřen měsíc v novu. Kdybychom znali přesné datum ukřižování, mohli bychom pomocí astronomických výpočtů určit rok, v němž by toto datum připadalo na pátek. Naneštěstí zůstává datum Ježíšovy smrti předmětem značných diskusí. Hlavními možnostmi jsou 14. či 15. nisan. Nejistota je dána rozpornými daty synoptiků na jedné straně a Jana na straně druhé. Zdá se, že synoptici chápou poslední večeři jako večeři velikonoční (viz např. Mk 14,12). V tom případě by pátek připadal na 15. nisan. Z jednoho čtení čtvrtého evangelia ale vyplývá, že Ježíš byl souzen ještě před velikonoční večeří (18,28). Pak by ovšem Ježíš musel zemřít 14. nisanu. Byla učiněna řada pokusů o harmonizaci. Jako nejpravděpodobnější se jeví, že synoptici užívali jiného kalendáře než Jan (v Palestině 1. století se užívalo několik různých kalendářů).¹³¹ Druhou možností je, že Jan 18,28 vlastně nechce říci, že oficiální velikonoční večeře teprve nastane.¹³² Ať tak či tak, nemáme jistotu pokud jde o to, kterého dne měsíce nisanu Ježíš zemřel. 14. nisan připadal na pátek pravděpodobně roku 30¹³³ a téměř jistě roku 33. 15. nisan mohl být v pátek buď roku 30 a patrně i roku 31.¹³⁴ Jelikož však výpočet začátku nisanu závisel na lidském pozorování, které dává velký prostor nejistotě, nemůžeme na výsledky těchto bádání příliš spoléhat. Nicméně dvěma nejpravděpodobnějšími daty jsou 14. nisan (= 3. duben) roku 33 a 14. či 15. nisan (6. nebo 7. duben) roku 30.

¹²⁹ Většina evangelikálních badatelů zastává názor, že Janovo vyčištění chrámu není totožné s tím, o němž podávají zprávu synoptici. Pokud by se jednalo o tutéž událost, pak by Jan hovořil pouze o dvou odlišných Velikonocích.

¹³⁰ Hoehnerovo tvrzení, že podle Janova evangelia v jeho dnešní podobě musel Ježíš sloužit alespoň tři roky zřejmě závisí na přesvědčení, že Ježíšova slova z 4,35 naznačují, že byl leden nebo únor (*Chronological Aspects*, 56–63). To ale není pravděpodobné (viz Leon Morris, *The Gospel According to John*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1971], 278–280). Hoehner rovněž nebere v úvahu, že vyčištění chrámu zmíněné u Jana by mohlo být totožné s vyčištěním chrámu, o němž hovoří synoptici. Viz zvl. rozbor C. H. Turnera „Chronology of the New Testament“, v *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898–1904), 1.407–9; a Karl P. Donfried, „Chronology, New Testament“, v *ABD* 1:1014–15.

¹³¹ Morris, *John*, 774–786.

¹³² D. A. Carson, „Matthew“, v *EBB* 8 (Grand Rapids, Zondervan, 1984), 528–532.

¹³³ K tomuto závěru, jenž se odlišuje od tvrzení některých jiných badatelů, viz Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 57–58.

¹³⁴ Nejnovější výpočty naleznete u Colina J. Humphreyse a W. Graeme Waddingtona, „The Date of the Crucifixion“, *JASA* 37 (1985), 2–10; viz též J. K. Fotheringham, „The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion“, *JTS* 35 (1934), 146–162; Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London: SCM, 1966), 36–41.

Historické úvahy se odvíjejí od času, kdy bylo nejpravděpodobnější, že Pilát ustoupí tlaku židovských představitelů během Ježíšova soudu. Kupříkladu Hoehner uvádí, že Pilátova snaha uspokojit židovské představitele připadá v úvahu pouze po roce 31. V říjnu toho roku byl totiž popraven Sejanus, silný antisemita, který ve skutečnosti pod Tiberiem vládl říši.¹³⁵ V kombinaci s astronomickým argumentem se nám pak možnosti zužují na rok 33.

Zůstává ovšem otázkou, zda je třeba Pilátovo chování vysvětlovat těmito okolnostmi. Římské správě šlo především o to, aby v provinciích vládla stabilita – bez ohledu na to, kdo byl zrovna u moci. Pilátovi se v tomto směru příliš nedařilo. Nicméně bez ohledu na tento argument se někteří badatelé na základě astronomických údajů přiklání k roku 33. Na druhé straně je rok 33 téměř vyloučen, byl-li Ježíš ukřižován 15. nisanu, jak naznačují synoptičtí evangelisté. Kromě toho, byl-li Ježíš ukřižován až roku 33, zůstává poměrně málo času mezi Ježíšovou smrtí a Pavlovým obrácením (viz 7. kapitola).

Různé údaje nám tedy v současnosti neumožňují tuto otázku s jistotou rozhodnout. Nicméně rok 30 se jeví jako nejpravděpodobnější.

BIBLIOGRAFIE

Charles C. **Anderson**, *Critical Quests of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969); Janice Capel **Andersonová** a Stephen D. **Moore**, ed., *Mark and Method: New Approaches to Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1992); David E. **Aune**, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987) idem, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); Paul **Barnett**, *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Downers Grove: IVP, 1999); Richard **Bauckham**, „For Whom were the Gospels Written?“ v *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); 9–48 idem; „The Eyewitnesses and the Gospel Traditions“, *JSHJ* 1 (2003), 28–60; Arthur J. **Bellinzoni Jr.**, ed., *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal* (Macon: Mercer University Press, 1985); C. Clifton **Black**, *The Disciples in Mark: Markan Redaction in Current Debate*, JSNTSup 27 (Sheffield: JSOT Press, 1989); Craig **Blomberg**, *The Historical Reliability of the Gospels* (Downers Grove: IVP, 1987); „The Legitimacy and Limits of Harmonization“, v *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson a John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 135–74, 388–97; idem, „The Synoptic Problem: Where We Stand at the Beginning of a New Century“, v *Rethinking the Synoptic Problem*, ed. David Alan Black a David R. Beck (Grand Rapids: Baker, 2001), 17–40; Darrell L. **Bock**, *Jesus According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids: Baker, 2002); Markus **Bockmuehl**, ed. *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); M. **Borg**, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper, 1987); Günther **Bornkamm**, *Jesus of Nazareth* (London: Hodder & Stoughton, 1960); G. **Bornkamm**, G. **Barth** a H. J. **Held**, *Tradition and Interpretation in Matthew* (Philadelphia: Westminster, 1974); Colin **Brown**, *Jesus in European Protestant Thought, 1778–1860* (Grand Rapids: Baker, 1988); Rudolf **Bultmann**, *The History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper & Row, 1963); *Theology of the New Testament*, 2 sv. (New

¹³⁵ Hoehner, *Chronological Aspects*, 105–111.