



## NOVÝ ZÁKON

byť svým rozsahem zabírá pouze jednu čtvrtinu Bible (je tedy asi čtyřikrát menší než tzv. zákon Starý, tedy Tenak), poutá na sebe (oproti Tenaku) v církvi (obecně) větší pozornost a je mu tudíž i na semináři věnováno více prostoru. Leč publikované příspěvky z tohoto oboru v Koinonii tuto tendenci nenásledují. Zatímco k Tenaku se vztahují Koinonie s názvy: Dějiny Izraele, Konflikt, Daniel 11, Joel, Laudatio a Deuteronomium 32 (která je připravována k vydání), tak k Novému zákonu se váže Koinonia, po homíliích na epistolu Galatským v č. 7, teprve podruhé (nepočítáme-li v to několik novozákonních závěrečných kázání v č.6 a 20 a ukázky z výtečné závěrečné práce o jazyku Apokalypsy od R. Šoponě v č.16).

Stěžejní články v tomto monotematickém čísle pocházejí z pera bývalého studenta semináře a současného doktoranda na ETF UK Mgr. Jiřího Lukeše. Obě jeho práce jsou soustředěny na u nás ne příliš známou metodu exegeze, pro kterou se ujal název „Rétorická kritika“. Již v minulém roce na ni upozornila Koinonia č.23 Lukešovou recenzí knihy *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric* od Rolanda Mayneta. J. Lukeš je v Česku jedním z mála (možná vůbec jediným) novozákonníků, kteří se této vykladačské metodě věnují (zejména ve své doktorské práci). Vážíme si toho, že Koinonia může již podruhé podnětné práce J. Lukeše

o rétorické analýze svým čtenářům předkládat. Prvním článkem je Lukešova sonda do rétorické kritiky inspirovaná knihou G. A. Kennedyho: *Interpretation through Rhetorical Criticism*. Lukeš zde pomocí rétorické analýzy vykládá poměrně dlouhý oddíl Janova evangelia. V druhém příspěvku recenzuje obsáhlou studii amerického novozákonníka, v níž je popisována a aplikována rétorická analýza (kritika) jako metoda, jejíž přínos spatřuje Lukeš v tom, „že umožňuje zacházet s novozákonními texty jako literárními kompozicemi a dokumenty rané křesťanské sociální historie v jednom a totéž čase“, tedy v souvislosti s rétorikou antickou. Dalšími dvěma příspěvky jsou referáty studentů druhého ročníku dálkového studia J. Pokorného a K. Kreutzigera. Oba jsou vypracovány jako ročníkové práce (pro zveřejnění je bylo třeba poněkud zkrátit a upravit – očistit formulace od nádechu moralisování): – jedna je vstupem do složitého vztahu křesťanství a gnóse, druhá o vztazích mezi Izraelci v novozákonní době. Následující článek je výňatek z exegeze Markovy perikopy o vyslání učedníků, kterou jako svou ročníkovou práci předložil student druhého ročníku denního studia, Z.Muroň. Závěrem uveřejňujeme tři evangelijní homilie od absolventů, v současné době kazatelů v nástupní praxi, J. Dvořáka a M. Balcara.

## RÉTORICKÁ KRITIKA PERIKOPY JAN 13-17

Jan 13-17 je možno hodnotit jako příklad „rétoriky oslavné“. Ze tří typů rétoriky je nejtěžší definovat právě epideiktiku. Běžně je považována za nástroj vyjadřování chvály nebo hany. Tento typ rétoriky nezaostřuje tolik pozornost na události minulé, nemá za cíl útočit či bránit a nestaví na vhodnosti či nevhodnosti budoucích činů.

Epideiktika, jak ji vnímal Aristotelés<sup>1</sup>, byla představována zejména pohřebními řečmi, anebo hrála svou roli při slavnostních řečech během svátků, při slavnostních příležitostech či řečech sofistů a učitelů rétoriky, kde měla za cíl ilustrovat vynalézavost a styl rétora.

Moderní rétorika, která zohledňuje požadavek příležitosti nebo situace, vnímá epideiktiku jako produkt řečnickova osobního cítění. Epideiktika má zesílit posluchačovo lpění na určité hodnotě či se uplatňuje v politice, kde má být základem pro politiku činu. Epideiktické pasáže však zahrnují i běžné předmluvy a doslovy, kde cílem je doporučit něco pozornosti. Někteří autoři hovoří spíše o „oslavném stylu“, než o „oslavné rétorice“. Tento styl směřuje k rozšíření, obsahuje laskavou ornamentaci, tolerantní popisy a odbočky. Řečník užívající epideiktiku chce být oslaven a nemusí dbát striktně historie.

Původní řecké formy řeči, užívající epideiktiku, byly: pohřební řeči (epitaphios logos), slavnostní chvalořeční, řečnická cvičení (paignion) nebo hříčky (blíže je popisují Aristotelés, Cicero, Quintilián). Mnohé odlišné formy epideiktiky popisuje Menandrova příručka a předkládá i vhodné náměty. Nejznámější formami jsou: „lalia“

a „monódie“. Lalia je neformální promluva, která mohla být praktikována i při velkých příležitostech a představuje reakci na tuto příležitost. Monódie je emocionální nářek, který se podobá některým pasážím z Proroků, kde je zachycena reakce na smrt osoby nebo zničení města. Menandros diskutuje i „skladebnou formu“ („syntactic“), jejímž příkladem může být Jan 13-17, jakož i Pavlova řeč ke starším v Efezu ve Sk 20,17-36.

Menandros také podává seznam „paramythetic“ (paramythia – útěcha, povzbuzení), které jsou příkladem epideiktiky. Útěchy byly začleněny do pohřebních řečí, ale jsou běžné i ve formě epištol. „Útěcha, povzbuzení“ je asi nejlepším termínem pro označení Ježíšova konání u Jana 13-17, ač není jisté, zda by byl klasickými rétory pro tuto pasáž uznán. G.A. Kennedy<sup>2</sup> se domnívá, že podobnost témat v Jan 14. a Jan 15-16 naznačuje, že by se mohlo jednat o dvě oddělené verze Ježíšovy závěrečné řeči, které kvalifikovaný řečník uspořádal tak, aby měly efektivní či vhodné pořadí<sup>3</sup>. Za rétorikou tohoto redaktora či editora stojí jeho vnímání rétoriky Ježíše.

Janova 14. kapitola je samoobsažná, stejně tak kapitoly 15-16, avšak společně s kapitolami, které je obklopují, vytvářejí „rétorickou jednotku“, jenž prodlužuje limity samostatné řeči. Kapitoly 13-17 jsou „rozšířením“ malého počtu témat, které jsou vysloveny na počátku Jan 13. „Rétorická situace“ je stanovena v Jan 13 a tvoří ji rámec „poslední večeře“.

V evangelistově popisu je patrná naléhavá potřeba popsat okolnosti a jistý zmatek i úzkost žáků, jakož i Ježíšův zájem předat své poselství tak, aby učedníci rozuměli jeho

<sup>1</sup> Aristotle – *On Rhetoric (Newly Translated, with Introduction, Notes, and Appendices by G.A.Kennedy)*, (Oxford University Press 1991)

<sup>2</sup> G.A.Kennedy – *NT Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill 1984)

<sup>3</sup> op.cit. str. 77

poslání. Cílem je také vysvětlit učedníkům svůj „odchod“.

Z pohledu Ježíše je „rétorickým problémem“ úzkost žáků a jejich omezené porozumění jeho poslání a přirozenosti. Z pohledu evangelisty je „rétorickým problémem“ to, jak prezentovat scénu, aby se vynořil „pathos“ i „sláva“. Diskurs není založen na informacích a podání jiných evangelistů a všechny části jednotky mohou být vnímány jako „prosopopoeia“, tzn. opětovné rétorické stvoření toho, co Ježíš řekl či mohl říci za těchto okolností. Takovéto formy byly praktikovány v rétorických školách.

Evangelista zde rekonstruuje scénu a promluvu, ne pouze z toho, co znal z ústní tradice, ale také skrze „zbožnou meditaci“, důležitou při hledání „inspirace“. Skutečnost a platnost inspirace byla široce považována v antickém světě a inspirace tvořila regulérní rys poetických a někdy i filosofických kompozic. Tento přístup pomáhal rétorice usnadnit proces opatřování struktury a námětů, neboť umožňoval pisateli adaptaci pro své potřeby.

### Jan 13

V Jan 13,1 je ustanoven úvod, který okamžitě upoutá čtenářovu pozornost. Materiál zde obsahuje pět námětů, které dokážou být základem pro vše, co v této jednotce následuje. Toto jsou ideje či fakta, které budou stále pronášeny rozličnými slovy, formou a v odlišném pořadí.

*„Bylo před velikonočními svátky. Ježíš věděl, že přišla jeho hodina, aby z tohoto světa šel k Otcí; miloval své, kteří jsou ve světě, a prokázal svou lásku k nim až do konce.“*

Pět (resp. sedm) námětů, témat (topic) :

A – Ježíšův vztah k Otcí,

B – Ježíšův odchod,

C – svět,

D – láska,

E – Ježíšův vztah k učedníkům.

-----  
F – Příchod vládce tohoto světa

G –Duch svatý

Po specificky janovské zmínce o „jeho hodině“ přicházejí „náměty, témata“. Náměty A a E rozvíjejí vzájemný vztah v průběhu pasáže. Ježíšův odchod zahrnuje návrat, ale také vzájemnost a lásku. Svět je antitetický ke každému námětu.

Jako celek obsahuje rétorická jednotka jen malý logický argument, ale udržuje po celou dobu dynamiku vzájemného vztahu, který funguje jako „logos“ jednotky, zesilující hlavní přesvědčovací faktor – Ježíšův „ethos“, který je zesílený „pathosem“ situace.

Po úvodu přichází ke slovu vypravěč, jako v „soudní řeči“ (Epideiktika užívá „narativu“ když je toho potřeba, ale pouze zřídka kdy užije formální vyprávění). „Vyprávění“ je pak obsaženo v Jan 13,2-20, čímž je splněn rétorický požadavek, že vyprávění v epideiktice musí být stručné, má mít spád a být pravděpodobné. Techniku je možné nazvat „od počátku do konce“. Součástí je také dramatický dialog, který nedovoluje zapomenout náměty z úvodu.

Jan 13,3 je postaven na námětech A a B a stává se základem pro Ježíšovy činy ve vztahu k učedníkům. Námět E je v dalším verši a dominuje pasáži Jan 13,12-20, což může být nahlíženo jako jeho rozšíření.

V Jan 13,2 se objevuje nový námět, který se později ještě vyskytne: „d'ábel, zlo“. Ježíšova slova v Jan 13,7 a 19 jsou částí logu. Dle Aristotela by to mohlo být nazváno „znamením“, které bude potvrzeno

a napomůže tím dokázat, že co bylo praveno, je pravda či se stane. Verše 14 a 15 jsou enthymémy, zesílené maximou v Jan 13,16. V Jan 13,18 užívá důkaz z Písma, běžně označovaný jako „vnější důkaz“.

Odchodem Jidáše, (Jan 13,21-30) vyprávění končí. Verše 21-30 přinášejí mimořádné rétorické tvrzení. Je zde přeformulováno pět námětů úvodu (Jan 13,1) přesně v tomtéž uspořádání:

- A – Jan 13,31-32 (Ježíšův vztah k Otcí),
- B a C – Jan 13,33 (Ježíšův odchod ze světa),
- D – Jan 13,34 (nové přikázání – vzájemná láska),
- E – Jan 13,35 (láska vzájemná a k Ježíši).

Zde následuje přerušení a na scénu se dostává Petr – je to první série přerušení v Ježíšově diskursu. Toto přerušení rozšiřuje zájmy jednotky, její dramatickou formu, i prezentaci ethosu žáků a Ježíšových individuálních vztahů k nim. Odlišným způsobem je prezentováno rozvíjení základních tvrzení a námětů z úvodu otázkami učedníků.

## Jan 14

Hlavní část Ježíšovy „útěchy“ učedníků začíná slovy: „*Vaše srdce at' se nechvěje úzkostí!* (14,1a) *Věříte v Boha, věřte i ve mne* (14,1b).“

Jako podporu pro tento „rozkaz“ nabízí vylepšenou formu topiku A (Věříš v Boha, věř i ve mne). První polovina verše (tedy 14,1a) je vlastně závěr. Ten je vyvozený z druhé poloviny verše (14,1b). Je to rovněž enthymém, ale jeho premisy jsou tvrzeny, ne dokazovány. Jejich akceptování je závislé na přijetí Ježíšova ethosu Jan 14,3-4. Tyto verše jsou jednoduchá etická tvrzení, ale Jan 14,2 představuje určitý logický nápad, neboť Ježíš užívá zákon protikladů, využívající negativní premisu vyvracející špatnou možnost.

Metafory v této části (Jan 14,1-4) propůjčují realitu tomu, co je řečeno: „*V domě mého Otce je mnoho příbytků...*“. Diskurs je přerušen nejprve Tomášem, pak Filipem. Na Tomášovu otázku (5) odpovídá Ježíš metaforou (6b), opětovným potvrzením námětu A (6c) a následně námětu E (7). Verš 7a je zároveň opakem k podmínce, což by mohlo naznačit jisté podráždění. To je patrné i v odpovědi Filipovi, kde Ježíš znovu opakuje námět A, a to ne jednou, ale 3 krát (Jan 14,9 a 10).

V Jan 14,11 Ježíš opět odkáže k topiku A, což je popáté v této části diskursu. Verše oddílu 14,11-14 podporují Ježíšovo tvrzení útěchy učedníků odkazem na „skutky“, ty, které činí on, budou činit i oni (12). Odkazy na „skutky“ a důkaz z Písma jsou dva základy „vnějšího důkazu“ v křesťanské rétorice, užívané primárně k podpoře autority. Jan 14,12 tvoří „vnitřní důkaz“ argumentace. Je postaven okolo námětu A a tří tvrzení topiku E. V oddíle 14,11-14 je důkaz „skutků“ pramenem útěchy.

V novém oddíle 14,15-21 je útěcha nabídnuta příchodem Ducha svatého – námět G. Povaha Ducha je rozšířena v Jan 14,17, kde je postavena proti námětu C. Opětovně se pracuje s topiky A a E a v Jan 14,20-21 jsou propojeny námětem D – láskou, nejprve ve stoupajícím, pak v sestupujícím pořadí.

V přerušení Jan 14,22-24 Juda pracuje s námětem C, jako v Jan 14,17. Ježíš poskytuje bezprostřední odpověď pomocí námětů A a D. První je pozitivní (24), druhý je negativní (25). Plnější odpověď je pak v Jan 15,18-27. Diskurs pokračuje v Jan 14,25-30, který má prvky epilogu. Nejprve je zde námět E, pak Duch svatý (námět G) a Otec (námět A). V Jan 14,27 se zdá, že Ježíš dává požehnání a opakuje v širší formě počáteční verš kapitoly („inclusio“). Jan 14,28 opakuje námět odchodu a obrací pozornost ke slibu a návratu. Následně utvrdí

vztah Ježíše k Otci (A). Toto vysvětlí Jan 14,29. V jeho činech a v příchodu Ducha je znamení pravdy, kterou Ježíš hlásá, ale „vládce tohoto světa přichází“ (Jan 14,30, námět F a C). Jan 14,31 pracuje s topiky A,C,D a zdá se, že je zde závěr následovaný výzvou k odchodu.

## Jan 15

Zde Ježíš opět hovoří. Začíná metaforou, která je následně rozšířená. Toto rozšíření vede až k 15,11 a následně k 15,16. Rétorickou funkcí metafory je rozšířit námět E (vztah žáků k Ježíši), jak je učiněno v 15,3-4 a 7-8. V Jan 15,9 je toto propojeno s námětem A a D. Cílem celku je útěcha žáků (jako v 15,11).

Funkcí další sekce 15,12-17 je rozšířit topik D – lásku. V Jan 15,12 je zopakováno přikázání (Jan 13,34) a spojeno s topikem B (Ježíšovým odchodem) v 15,13. Jan 15,13 a 14 představují společně enthymém, v němž figurují „přátelé“ jako ústřední termín, odvozený od námětu E.

Jan 15,15-16 přináší nový vztah „služebník – pán“, který je odmítnut pro nový, vyšší vztah Ježíše k jeho žákům (E) a Otci (A). Jan 15,17 opakuje přikázání lásky jako logický závěr. Sekce Jan 15,18-16,4 je rozšířením námětu C – světa, položeného do opozice k lásce, nenávisti a vztahu Ježíše k žákům. Jan 15,20 – vztah služebníka a pána je přiložen k protikladné situaci. Svět neodmítá jen Ježíše, ale má „hřích“ a odmítá i Otce (15,23). Je to antiteze k námětům A a E. To, co bylo očekáváno je potvrzeno (15,25) „vnějším důkazem“ Žalmu a budoucím svědectvím Ducha, přítomným svědectvím žáků s jejich pokračujícím vztahem k Ježíši (námět E).

## Jan 16

Jan 16,1-4 ukazuje obtížnost času a naplnění Ježíšova proroctví, což je znakem pravdy

všeho, co on řekl. Zde je možné říci, že byly rozšířeny všechny náměty kromě B – Ježíšova odchodu. K tomu nyní otáčí Ježíš pozornost (16,4b-28). Ví, že to je příčina starosti žáků a utěšuje je (16,6). V Jan 16,5(6) je neshoda s tázáním Petra. Ježíš říká: „*Nikdo z vás se neptá kam jdu...*“, ale Petr se právě na toto tázal v Jan 13,36. Dá se to vysvětlit tím, že se jedná o přítomný moment, líčený v Jan 16, na nějž se žáci soustředí, místo na království nebeské.

První útěcha, kterou Ježíš nabízí, je praktická výhoda (16,7) - jedná se o příchod Ducha (námět G). Duch svatý přinese osvětlení a ukáže, co je hřích a soud (16,8-11). Výsledky práce Ducha jsou rozšířeny v Jan 16,12-15 a jsou spojeny s náměty A a E.

Druhou útěchou, kterou Ježíš nabízí je, že ačkoli odejde, zase přijde (16,16). Po tomto přijde dramatické přerušení (16,17-19), v němž žáci vyjadřují mezi sebou zmatek. Ježíš uznává jejich úzkost (16,20) a přichází s přirovnáním ženy, porodu a následné radosti z narozeného dítěte. V Jan 16,23-24 je splynutí Ježíše s učedníky a náměty A a B jsou spojeny radostí.

V Jan 16,25 Ježíš říká, že hovořil v „paroimiai“, což značí „příslíví“ nebo „obraznou či hádankovou řeč“, nikoli květnatý či metaforický jazyk. Takováto řeč ovšem nebude dlouho nutná, neboť všechny nepřímosti zprostředkování budou smeteny pryč a láska (D), Otec, Syn a učedníci budou sjednoceni. Komunikace bude vzájemná (A, E) – Jan 16,27.

V Jan 16,28 Ježíš opouští svět (B,C) a jde k Otci. Jan 16,29-33 je epilogem k sekci jednotky, která začala v Jan 14,1. Učedníci vyjadřují své emocionální uvolnění (16,29-30) a Ježíš rekapituluje své porozumění tomu, co se má stát, připomíná své vítězství na němž stojí veškerá útěcha (16,31-33).

### Jan 17

je rozšířený epilog k celé rétorické jednotce. Je aktualizací možného a neoddelitelný od námětu A. Ježíšův požadavek jedinečného vztahu k Otci zaznívá zde ve formě „modlitby“. Rétorickým účelem je aktualizace námětu E, tedy zvláštního vztahu žáků k Ježíši. Je-li tomu tak, pak je možné, že modlitba je pronesena nahlas před žáky, aby slyšeli, co Ježíš říká. Námět B (Ježíšův odchod) je zmiňován v Jan 17,11 a 13. Je upraven situací, ale není stlačen. Námět C (svět) je opětovně zmiňován na počátku 17,6, ve smyslu popsáném dříve, jako antiteze ke vztahu Ježíše a žáků, který vyvrcholí v 17,16. Ovšem v 17,21 je svět už vnímán neutrálněji, což se zopakuje v 17,23, kde jde o Ježíšovu slávu. Na konci přechází Ježíš ke svému vztahu s učedníky (námět E) a k lásce (námět D), která je spojuje vzájemně s Otcem. Modlitba má vynikající závěr, který rekapituluje náměty presentované dříve a opatřující emocionální naplnění pro celou pasáž. Argumentace jde od ethosu k pathosu, nemá zvítězit úzkost z Ježíšovy smrti, ale radost z poznání Boha, Ježíše a přítomnosti s nimi. Tím je útěcha dokončena a rozšířena oslavením.

### Závěr

Nejcharakterističtější rysem jednotky je opakování. Téměř výhradně je jednotka konstruována pomocí pěti námětů (A-E), které jsou neustále přeformulovávány. Tytéž myšlenky jsou přetvářeny vztahem každé k jiné, tím jsou vyčerpány, vyjasněny, rozšířeny a vztahem jedné ke druhé upevněny. Formálně logický apel není velký. V konci jednotky fungují náměty jako „premisy“, které podporují druh transcendentní logiky, která je konstruována za pomoci autoritativního ethosu Ježíše. Jednotka je následně oddělena veršem Jan 18,1, kde již jde o jinou scénu. Některé verše jsou z pramenů, jež Jan užíval (Jan 14,31; 18,1; 16,5 se zdají Kennedymu nekonzistentní

s Jan 13,36). Pochopení kapitol Jan 15-17 velmi závisí na porozumění kapitolám Jan 13 a 14, což byly náměty důležité pro evangelistu.

Konstrukce jednotky připomíná dialogy, ve kterých Platón prezentuje Sókrata tím, že v diskusi probírá subjekt, který je otevřen širším a extenzivnějším způsobem.

Jiří Lukeš

## RHETORIC AND THE NEW TESTAMENT

Burton L. MACK

Fortress Press, Minneapolis 1990.  
110 stran - recenze

Profesor Nového zákona z Claremontu (CA) a známý autor řady publikací<sup>4</sup> B. L. Mack nabídl již v roce 1990 teologické obci přínosnou aplikaci rétorické kritiky na novozákonní texty. Za dobu uplynulou od svého vydání se kniha stala hojně užívanou i citovanou a zařadila se k nepřehlédnutelným úvodům do rétorické kritiky Nového zákona.

B. L. Mack se ve svém díle neomezuje pouze na řešení otázek spjatých s klasickou řecko-římskou rétorikou, ale zahrnuje do své metodiky i „novou rétoriku“, prezentovanou jejími průkopníky Ch. Perelmanem a L. Olbrechts-Tytecovou. Důraz klade také na sociálně-historický i literární kontext a zajímavá, byť stručná, je pisatelova úvaha nad místem rétorické kritiky v souboru kritických metod a hermeneutiky. Rétorická kritika Nového zákona umožňuje autorovi číst

<sup>4</sup> např. „A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins“ – 1988, „The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins“ – 1993

text jak očima literárního kritika, tak sociálního historika, a zároveň tyto přístupy propojit. Touto syntézou je rétorická analýza obohacena o řadu funkcí a není již omezena jen na pozorování estetických literárních objektů, na stylistickou ornamentaci řeči a na efekty, které jsou takto vyvolány, nýbrž věnuje pozornost umění přesvědčit, což bylo i primárním zájmem klasické rétorické tradice. V popředí se tedy ocitá důraz na sílu argumentu a okolnosti řeči. Novozákonní badatelé navíc identifikují, případně rekonstruuji rétorickou situaci, čímž současně odhalují autorovy čtenáře/posluchače. Správné rekonstrukci rétorické situace napomáhá právě zohlednění sociálního zasazení textu.

Další oblast, na níž při teoretické přípravě čtenáře upírá autor pozornost, je problematika „rétorických jednotek“. Rétorická analýza může v určitých případech doplnit tradiční zájmy literární kritiky, a to zejména v otázce určení formy, struktury a rozsahu literární jednotky, neboť rétorická pozorování některá kritéria přidávají<sup>5</sup>. Projevilo se to zejména při rozbořech argumentace v Pavlových dopisech, kde byl materiál jednotky posuzován ve vztahu k linii argumentu a v ježíšovské tradici napomohl tento postup při práci s aforismy, příslovími a metaforami, které náleží mezi „volně plovoucí“ logia<sup>6</sup>.

B.L.Mack neopomíjí pojednat otázku autority řečníka, jeho právo hovořit a být slyšen a zdůrazňuje vztah mezi pravdou evangelia a rétorikou, která ji prezentuje. Do úvodních stran své práce zahrnuje pisatel i hodnocení německého rétorického bádání, které přemostňuje dřívější rétorickou tradici k dnešní, znovuobjevené rétorice, jejíž počátky jsou neoddělitelně spjaty s J. Muilenburgem a jeho předchůdci A. Wilderem, K. Burkem a W. Boothem.

Tímto ovšem seznam výrazných osobností s přínosem v oblasti rétorického zkoumání není vyčerpán a prvních 24 stran jeho pojednání je propracovaným přehledem exegetů a prací v oboru.

Ve druhé části studie<sup>7</sup> přibližuje autor historii a zásady klasické rétoriky, která byla součástí kulturního kontextu prvního století, přičemž hojně těží z děl „starých mistrů“ (Anaximenés, Aristotelés, Cicero, Hermogenés, Quintilián, Theón), aby představil rétorické formy řeči a vzory argumentace či rétorického důkazu. Teprve po těchto krocích, jež byly pro přípravu adeptů rétorické kritiky nezbytné, přistoupí Mack ke stěžejní kapitole své práce<sup>8</sup> a představí „Rétoriku v Novém zákoně“. Zkoumá zde šestnáct pasáží, přičemž začíná u Ježíšových tradic, od nichž přechází k tradici pavlovské, epištoly Židům, evangeliím a Skutkům apoštolů. Kritéria, podle kterých texty volí, jsou tři. Ukázka musí pocházet z raně křesťanských hnutí a tradic, má zachycovat odlišné literární druhy, které byly vybrány tak, aby ilustrovaly rozmanitost rétorických kompozic a struktura argumentu zároveň přispívá k uspořádání kompozice<sup>9</sup>. Ve zvolených jednotkách je cílem identifikovat hlavní rétorické funkce důkazů a osvětlit vzory argumentace.

V oddíle věnovaném Ježíšovým tradicím přebírá autor materiál z raných vrstev Q a také z premarkovských „prohlašujících příběhů“, neboť tato látka neobsahuje prvky kerygmatické či apokalyptické mytologie a Ježíšova autorita nebyla ještě racionalizována v termínech „vysoké“ christologie. Ježíš tedy hovoří autoritou toho, kdo šíří svá vlastní prohlášení<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> op.cit. str.25-48

<sup>8</sup> op.cit. str.49-92

<sup>9</sup> op.cit. str.49

<sup>10</sup> B.L. Mack zde analyzuje Lk 12,22-31, Mk 2,23-28, Mt 5:43-48 a Mk 10,17-31. op.cit. str. 50-56

<sup>5</sup> Rhetoric and the New Testament, str.21

<sup>6</sup> op.cit. str.22

U Pavlových dopisů upozorňuje pisatel na přechod ke zcela odlišné rétorice a vnímá je jako „*okno do Kristových společenství, kde základní přesvědčování bylo kerygmatické*“. V tomto kontextu nebyla autorita Krista, zakladatele a učitele, brána v pochybnost, ale palčivou otázkou byla autorita apoštola<sup>11</sup>.

Rétorickému rozboru jsou podrobeny texty 1Kor 9;13;15, 2 Kor 9 a epištola Galatským. U epištoly Galatským předkládá B.L.Mack její rétorickou strukturu a neopomene zmínit podstatu sporu mezi Betzem a Kennedym o typ rétoriky tohoto listu. Následně předloží výsledky vlastní exegeze, která bere do úvahy epistolární, rétorické, narativní a tématické kategorie organizace textu a konstrukce Pavlova argumentu<sup>12</sup>. K prezentaci rétoriky listu Židům si autor zvolí jednotky „Příklady víry“ – Žid 11,1-12,3 a „Pareneze k přijetí kázně“ – Žid 12,5-17.

Oddíl „Evangelia a Skutky“ je uveden pisatelovými úvahami o příběhu a vyprávění jako formě komunikace a v evangeliích je následně spojen materiál týkající se Ježíše s Kristovým kerygmtem do formy narativu o službě a utrpení Ježíše – Krista. Narativní logika učitele, který byl ukřižován, rozvíjí rétorickou sílu učení, které vychází od samotného Ježíše jako Krista. Ke slovu se tak dostává „rétorika příběhu“, která byla v době vydání Mackovy knihy právě diskutovaným tématem. Analyzovány jsou texty Mk 8,34-9:1, Mt 5-7 u něhož vidí pisatel přesvědčující sílu v autoritě Ježíše jako zakladatele nového hnutí, Lk 3,1-18, Jan 5,30-47 a do závěru této části umísťuje Petrovu řeč ze Sk 2,1-42. Její exegeze je z rétorického hlediska velmi nápaditá a začíná upozorněním na řadu specifík Lukášových Skutků. Lukáš mění strategii a obrací od evangelijního narativu k epické historii, což dotvrzuje nakupením řady privilegovaných příkladů a citováním

svědectví. Jejich propletení napomáhá vzniku souvislostí mezi paradigmatickými událostmi. Každé kázání ve Skutcích musí obsahovat své „zasazení“, neboť Lukáš koncipuje spis tak, aby odpověď posluchače byla reakcí na důkaz pravdy kázaný apoštolem. Závěr Mackovy práce tvoří „Příslib rétorické kritiky“, kde bilancuje její možnosti. Přínos této metody v paletě jiných přístupů vidí v tom, že umožňuje zacházet s novozákonními texty jako literárními kompozicemi a dokumenty rané křesťanské sociální historie v jednom a tomtéž čase. Do této závěrečné úvahy zahrnuje i podkapitoly „Deskripce diskursu“ a „Výzva biblické hermeneutice“<sup>13</sup>.

Při srovnání rané křesťanské rétoriky se standardními praktikami okolí můžeme vyzorovat, že raný křesťanský diskurs užívá široce figurativní jazyk, který oplývá metaforami, přirovnáními, analogiemi, podobenstvími a polemikami s negativními příklady. Oproti tomu stojí relativní nedostatek historických příkladů z raného křesťanství, řecké nebo židovské tradice, a navíc příklady z židovské tradice byly užívány v kontrastu k obvyklé židovské interpretaci. V této věci může rétorická kritika napomoci odkrýt kvalitu učiněných změn a to zejména v případech, kdy jsou debaty s farizeji zvláště neautenticky pozměněny.

Dalším specifíkem raného křesťanského diskursu je řeč zaštitěná „vnější autoritou“ (Ježíš, Duch svatý, Bůh), neboť v řecké rétorické tradici bylo přesvědčování založeno na kulturních zvyklostech bez apelu ke zvláštní autorizaci. Analýzy ukazují, že rané křesťanství stále bojovalo s otázkou autority a soulad autorit, Ježíše jako zakladatele – učitele a Krista jako zakladatele – martyra, se stal nakonec srdcem přesvědčení nových hnutí.

<sup>11</sup> op.cit. str.56

<sup>12</sup> op.cit. str.66-73

<sup>13</sup> op.cit. str.94-102

Moderní svět je pro Macka rovněž objektem rétorického tázání a kulturní kritiky. Hermeneutika má být zobrazena na modelu poselství, které běží z Nového zákona jako mluvčího, k modernímu křesťanu jako osobnímu čtenáři. Na jedné straně rétorická kritika preferuje sociální antropologii s cílem adekvátně popsat, co bylo řečeno v diskursu, avšak na druhé straně tato sociální perspektiva hrozí vybočením z filozofické a teologické hermeneutiky, neboť rétorická kritika popisuje rovnici komunikace odlišně.

Hermeneutická hodnota rétorické kritiky Nového zákona tedy může ležet ne v opatřování modelu křesťanského diskursu pro 20. století, ale ve výzvě vůči představě biblické hermeneutiky, jako důležitý základ a průvodce pro křesťanskou víru a praxi<sup>14</sup>.

Mackova publikace provádí čtenáře oblastí rétorické kritiky velmi srozumitelnou formou a poskytuje mu stručný, avšak ucelený vhled do problematiky, zejména z perspektivy řecko-římské klasické rétoriky. Tímto je B.L.Mack blízký G.A.Kennedymu, jenž je na klasickou rétoriku specialistou a je rovněž autorem obdobného úvodu do rétoriky Nového zákona. Svým důrazem na sociální aspekty je ovšem B.L.Mack spřízněn s V.K.Robbinssem, který prezentuje novozákonní texty právě z této perspektivy a v nedávné době publikovali oba badatelé některé stati společně. Úsilí o propojení literární kritiky se sociálními vědami za přispění rétorické kritiky je dnes již běžné, a proto ani nepřekvapí. Přesto je potřeba ocenit, že autor nevynechal snahy o hermeneutické zasazení metody do širšího kontextu a v celé práci nepřeceňoval roli sociálních faktorů na úkor vlastní analýzy argumentu. Teologicky fundované, nebojácné a neotřelé úvody k jednotlivým skupinám textů neztrácejí na ceně ani po letech

a doplňují synchronní rovinu výkladu o diachronní aspekt. Předvedené rétorické struktury jednotek, budované z hlediska argumentu, jsou nepostradatelnou praktickou ukázkou rétorické analýzy a mnohdy představují centrální část exegeze. Toho, co je na Mackově práci nutné podrobit kritice, je velmi málo a jedná se spíše o subjektivně vnímané drobnosti. Konkrétně, určité pojmy z oblasti rétorické terminologie (např. enthymémy) mohl pisatel představit obširněji nebo výstižněji a oslavný typ rétoriky, který autor vztahuje k ceremoniální rétorice chvály a hany, mohl korigovat pojetím Perelmana a Olbrechts-Tytecové, k nimž se v úvodu hlásí.

Závěrem je možno říci, že Mackova studie je velmi zdařilá a nezbyvá než zalitovat, že se autor v této knize nerozepsal ještě více.

Jiří Lukeš

## KŘESŤANSTVÍ ČELÍ GNÓSI

### Úvod

Tato práce není podrobným popisem spletitého gnostického systému, jenž je u mnoha gnostických škol různý. Je zaměřena spíše na polemický rozhovor církevních myslitelů s gnostiky. Má poukázat na myšlenkové rozkoly, ke kterým docházelo a na napětí, které vznikalo a rozdělovalo lid uvnitř církve.

### O gnósi

Gnostiky nelze považovat za křesťanskou sektu, jak bylo předpokládáno před nálezy z Nag Hammádí. Toto hnutí vzniklo nezávisle

<sup>14</sup> op.cit. str.102

na křesťanství a souvisle s ním, na počátku našeho letopočtu ve východním středomoří. I přesto, že gnóse přežívala jako parazit v organizovaných náboženských systémech, tedy i v křesťanství, není přesné uvádět, že jde o herezi v křesťanství, neboť jde o syntézu různých pohanských náboženství a filosofických směrů. Slovem gnóse označujeme nábožensko-filosofické hnutí a v širším smyslu se pod pojem gnóse zařazují i jiné podobné myšlenkové proudy, jako například novoplatonismus. Pojem gnosticismus se používá spíše pro některé rozvinuté křesťanské systémy<sup>15</sup>. Řecký pojem „gnósis“ značí poznání a to jak intelektuální, tak také intuitivní, dosažené ve změněných stavech vědomí, extázi<sup>16</sup>. Řecký termín „gnostikos“ (gnostikoi) znamenající gnostik, byl podle Platóna a platónské tradice člověk s vzhledem do podstaty věcí. Původně tedy slovo gnostikos neoznačovalo stoupence gnóse a stejně tak ani termín gnósis neoznačoval poznání, jak jej chápali stoupenci gnóse. Také pro Origena, Klementa Alexandrijského, Ierenaia znamenalo slovo „gnóse“ poznání ve shodě s autentickým křesťanstvím, a to, co se vymykalo pravému poznání, nazývali pomocí pojmů „domnělá gnóse“ či „gnóse v nepravém smyslu“. Gnóse se začala mezi křesťany stávat sama o sobě záporným pojmem a označením pro bludné učení až od 3. století.<sup>17</sup>

Gnostik poznává skutečnost prostřednictvím zjevení. A víru pokládá za nižší, než ono poznání (gnóse), jež je spásné, a to tím, že zasvěcenci odhaluje jeho původ a způsob, který mu umožní dobrat se k onomu původnímu stavu. Tento návrat k původní

jednotě s božstvem, s nejvyšším principem, je cílem pouti zasvěcence. V gnostickém mýtu o božstvu Člověk se nebeský člověk dostal do zajetí hmoty, čímž je onen božský Člověk roztržštěn do jednotlivých lidských bytostí a jeho touhou je jakési znovustmelení, tedy návrat k božství nebeskému.<sup>18</sup> Pro gnostika je zásadní poznání sebe sama. Věřili, že poznáním sebe sama, svými silami, přesněji přijetím a realizováním jakési výzvy, dosáhnou vykoupení a vymaní se z moci osudu, tj. hmotné existence. O sebepoznání v gnostických textech čteme: „Vzdej se hledání boha a stvoření a podobných věcí. Hledej ho vycházej ze sebe sama a poznej, kdo si v tobě bez okolku přisvojuje všechny věci a říká: ‚Můj Bůh, můj duch, mé myšlení, má duše, mé tělo. Poznej, odkud se bere smutek, radost, láska, nenávisť, odkud se bere, že přicházíme, aniž to chceme, že milujeme, aniž to chceme. Budeš-li hledat právě tyto věci, najdeš je v sobě samém.‘“<sup>19</sup> „Když poznáte sebe, budete poznáni a uvědomíte si, že jste dětmi živého Boha. Když však sami sebe nepoznáte, ocitnete se v chudobě a sami budete ochuzeni.“<sup>20</sup>

Gnóse se zabírá otázkami, na které člověk hledá odpověď. Např. zlo je v gnósi důsledkem omylu. Pro vysvětlení příčiny zla vznikly složité systémy ve snaze omluvit boha stvořitele za tento nedokonalý svět. Hlavní gnostický proud považoval boha stvořitele za boha vzdáleného, který nemá nic společného s hmotou. Učinitelem, nikoli stvořitelem světa z ničeho, byl dle představ gnostiků nižší bůh Démiurgus, který byl také považován za původce Starého zákona. Ovšem snaha racionalizovat zlo, tedy rozumově zlo vysvětlit, je svým způsobem omluva zla.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Používání termínu gnóse a gnosticismus se oddělilo na sympoziu o problémech gnóse v Messině (1967). (CULDAUTOVÁ, Francine. *Nástin Gnostické Theologie*, Praha, Oikoyomenh 1999, str. 9.)

<sup>16</sup> V mnohých gnostických sektách se při obřadech, například při zasvěcování, zasvěcenec dostával po půstu i pod vlivem opojného nápoje či mírných drog, do extáze. (POKORNÝ, Petr. *Píseň o perle*, Praha, Vyšehrad 1986, str. 77.)

<sup>17</sup> Zpracováno dle POKORNÝ. *Píseň o perle*, str. 13-14.

<sup>18</sup> Více o mýtu o božstvu Člověk: POKORNÝ. *Píseň o perle*, str. 57, 122, 124n.

<sup>19</sup> Učení Monomia Araba, Hipp. Refut. VIII, 15,1-2; in: CULDAUTOVÁ. *Nástin Gnostické Theologie*, str. 9.

<sup>20</sup> Logion 3, Tomášovo evangelium, překlad s výkladem, POKORNÝ, Petr.

<sup>21</sup> Tak mluví i BALABÁN, Milan v článku *Radiace zla*, *Křesťanská revue LXVII*, 3/2000, str. 63.

Gnósi není snadné sledovat v dějinách. Církevní otcové se otázkám dějinného počátku gnóse intenzívně nevěnují, ale do velké míry se shodují v tvrzení, že zakladatelem tohoto hnutí, „falešné gnóse“, byl Simón Magus z Gittai, o kterém je psáno v knize Skutků apoštolských, napsané v rozmezí let 70-90. Je to nejstarší zpráva o Simónovi, byť nikde ve Skutcích není o něm zmínka, jako o zakladateli gnóse. Z toho však nelze učinit jasný závěr. Stejně tak ani dnes se rozrůstající hnutí New Age (které je také synkretickým hnutím) nemá žádného zakladatele a pravděpodobně vzniklo jako reakce na duchovní problémy dnešního světa. V rámci manicheismu se udržela až do středověku a poté v různých sektách (např. katarů). Nezanikla ani v novověku (spiritismus, teosofie, antroposofie atd.) a nikdy vlastně nebyla zcela překonána.<sup>21</sup> Za gnostika se v moderní době např. považoval významný představitel německého idealismu, filosof Johan G. Fichte (1762-1814). O gnósi se vážně zajímal významný myslitel Carl G. Jung (1875-1960). Koupil dokonce pro svůj ústav kodex z Nag Hammádí. Ke gnósi se přihlásil básník a spisovatel Johan W. Goethe (1749-1832) a různé myšlenky, které byly gnósi vlastní se nacházejí i u mnohých dalších<sup>22</sup>. Učení starověké gnóse přizpůsobené moderní době, představila skupina pod názvem Obec křesťanů, založená Dr. Bedřichem Rittmayerem (nar. 1872)<sup>23</sup>. Jedinou gnostickou sektou, která přežila do dnešních dnů, na dolním Eufratu a Tigridu, je původně židovská křtitelská sekta Mandejců.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> FRANZEN, August. Malé církevní dějiny, Praha, Zvon 1992, str. 41.

<sup>22</sup> POKORNÝ. Píseň o perle, str. 188 – 191.

<sup>23</sup> PEJŘIMOVSKÝ, Josef. Náboženství : původ, zkoumání, srovnávání, MCM Olomouc, str. 159n.

<sup>24</sup> POKORNÝ. Píseň o perle, str. 153n.

## Vztah gnóse a křesťanství

Gnóse jako nábožensko-myšlenkový proud nebyl schopen fungovat sám o sobě a potřeboval již fungující organizaci. Velmi dobře k jejímu přežití i rozvoji posloužila struktura křesťanské církve. Vzniklé gnostické skupiny, jakými byli například stoupenci Valentinovi či Markiónovi, kteří vytvořili vlastní církevní organizaci, si propůjčili modely křesťanské církve. Gnóse přežívala jako parazit v již existujících náboženských systémech.

V nejstarší křesťanské literatuře se setkáváme s názorovými střety se stoupenci gnóse. Z počátku byli gnostikové členy církve a ve větší míře došlo k jejich vypovězení až koncem 4. století. Ve 2. století se duchovní boj stále odehrával na půdě křesťanských obcí. Gnóse se stávala soupeřem církve. Pokoušela se o platónský výklad křesťanství a začala být považována za nebezpečnou. Asi první křesťanský gnostik byl Kéirinthos<sup>25</sup> žijící v Malé Ásii v Efesu, současník Polykarpa ze Smyrny (1.pol. 2. stol.). Ten rozlišoval mezi nejvyšším bohem a stvořitelem světa a také učil, že Ježíš Kristus měl jen zdánlivé tělo.

Gnósi samozřejmě nelze hodnotit pouze negativně. Měla mnoho společného s křesťanským smýšlením. Ve shodě byli gnostici například v odporu proti ulpívání na majetku a v uvědomění si spirituality jako toho, co má být hlavní prioritou v životě člověka. Gnostici hledali odpovědi na podobné otázky (zlo, otázka po smyslu života a cíli lidských cest - tedy „odkud přicházím a kam jdu“) i oni toužili po pokoji a hledali nebeské odpočínutí. Ovšem nebylo možno přehlédnout odlišné chápání některých zásadních postojů křesťanské teologie. Církev tedy zaujala patřičný postoj. Apoštol Pavel v jiné souvislosti pravil: „Proč bych měl

<sup>25</sup> POKORNÝ. Píseň o perle, str. 126.

*soudit ty, kdo jsou mimo nás? Nemáme soudit ty, kdo jsou z nás? Kdo jsou mimo nás, ty bude soudit Bůh. Odstraňte toho zlého ze svého středu.*<sup>26</sup> Dle tohoto principu by nebylo nutno zaobírat se gnósi do takové míry, do jaké se s ní křesťanství zaobíralo, pokud by gnostické smyšlení nebylo přítomno přímo v církvi. Gnóse však do života církve zasáhla.

## Odlíšnosti gnóse a křesťanství

### Vyvolení

Mezi Židy, stejně jako mezi křesťany, hrálo důležitou roli vědomí vyvolenosti. Svou vyvolenost ovšem chápali oproti gnostikům odlišně. Gnostici své vyvolení nespojovali s božím povoláním (jelikož oni sami se podílejí na božském bytí), ale chápali se nadřazeně jako ti, kteří vlastní poznání. Je pravděpodobné, že je provázelo jisté elitářství. Oproti tomu například židovští proroci včetně Ježíšova současníka Jana Křtitele zdůrazňovali, že nejsou nadřazení a jejich vyvolení bylo úzce spojeno se závislostí na Bohu. Své vyvolení chápali jako povolání k službě.

Dle gnostiků je vyvolen pouze ten, kdo „pochopil“. Vyvolení proto nebylo přístupné lidem z nižších tříd. Ti, kdo nejsou schopni „pochopit pravdu“ a komu se nedostává spásonosného zjevení jsou diskvalifikováni. Kladení důrazu na „pochopení“, vyšší zjevení nebo „poznání“ nebylo v souladu s křesťanským důrazem na vztah s osobním Bohem. „Slyšte to, všichni lidé, všichni obyvatelé světa, naslouchejte, ať jste rodu prostého anebo urození, boháči i ubožáci“<sup>25</sup> a novozákonním textu čteme, že Bůh Spasitel chce, „*aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.*“<sup>26</sup> Je však poctivé říci, že někteří

křesťané považovali a považují i dnes samotné pochopení, porozumění, znalost, poznání za spásonosné. To znamená, že gnóse do křesťanství hluboce infiltrovala a dodnes myšlení mnoha věřících (zejména v sektách) ovlivňuje.

### Společnost

Mezi křesťany byla věnována velká pozornost chudým, vdovám a sirotkům<sup>27</sup>, což bylo posuzováno jako pravá zbožnost již v židovské pospolitosti.<sup>28</sup> Pokud jde o vzdělanost členů křesťanské církve, nebyla tak častá, což naznačují Pavlova slova zdůrazňující, že Bůh si povolává i nemoudré podle lidského soudu - lidi bez moci a urozenosti<sup>29</sup>. Zatímco křesťanství z větší části věnovalo pozornost nižším vrstvám obyvatelstva, starajíc se o potřebné a strádající, gnostické hnutí přitahovalo především střední vrstvu městského obyvatelstva. Jakožto lidé střední vrstvy, nebyli tedy gnostici tolik sužováni chudobou, a pro relativní zajištěnost a také pro hlubokou lhostejnost vůči hmotnému světu, neměli příliš rozvinuté sociální cítění. Jejich vliv na tuto skupinu je pochopitelný také vzhledem ke spleťtemu a složitému systému nauky, který předpokládal určitou úroveň vzdělanosti.

### Spása

V gnósi má soteriologická stránka své důležité místo, ale i zde se s křesťanstvím gnóse rozchází. Gnostické pojetí spásy se soustřeďuje na návrat vnitřního božství ke svému počátku. Každý v sobě nosí Boží jiskru, je v jednotě s Božím světlem a vykoupení je možné skrze poznání sebe sama. Spasení prožívali gnostici již za svého života. Smrt pro ně nebyla žádným zlomem. Království boží bylo přítomno v jejich nitru.

<sup>26</sup> 1 K 5,12.13

<sup>25</sup> Ž 49,2.3 „Slyšte to, všichni lidé, všichni obyvatelé světa, naslouchejte, ať jste rodu prostého anebo urození, boháči i ubožáci“

<sup>26</sup> 1 Tm 2,3.4

<sup>27</sup> Jk 1,27

<sup>28</sup> Mal 3,5

<sup>29</sup> 1 K 1,26

V nitru toho, kdo se stal „samojediným“.<sup>30</sup> Ovšem k definitivnímu eschatologickému aktu dochází v okamžiku smrti, kdy padá tělesná schránka a „já“ se stává svobodné. K tomuto osvobození však dochází jen někteří. Valentinovo učení dělí všechna jsoucna do tří podstat<sup>31</sup>:

- na lidi duchovní, čili pneumatiky, kteří jsou spaseni všichni;
- na psychiky, kteří mohou dosáhnout pouze nižšího stupně spasení. Pokud uvěří, přiblíží se pravým gnostikům, neuvěří-li, zůstávají nadále uvězněni ve hmotě. Smějí si tedy vybrat dobrou či špatnou cestu;
- na tělesné či pozemské hyliky, kteří v každém případě zmizí se světem.

Někdy tyto tři dimenze, tyto tři Adamové tvoří tři součásti každého člověka. Spasení pro gnostika znamenalo osvobodit se od světa a svého těla. Hledáním, nalezením a poznáním se člověk vymkne ze zajetí hmoty, ve které je držen bohem Démiurgem a stane se pánem veškerenstva.<sup>32</sup>

### Spasitel

Učení gnostiků o spasiteli jsou rozdílná. Měl pro gnostiky mnoho podob a forem. Spasitelem je například výzva či probuzení a zjevení tajemných učení. Stoupenci tohoto hnutí si často pojetí spasitele propůjčovali z nejrůznějších tradic. Některé apokryfy nasvědčují, že i Ježíš Kristus sehrál u mnohých gnostiků důležitou roli. Apokryfy, jež mluví o Ježíši jako spasiteli jsou například *Tajné knihy Janovy*, *Moudrosti Ježíše Krista* a nejznámější dílo *Tomášovo evangelium*, ve kterém nás redaktor tohoto evangelia seznamuje s „tajnými výroky“, které údajně pověděl Ježíš.

<sup>30</sup> POKORNÝ. *Tomášovo evangelium*, Praha, Kalich 1982, str. 37.

<sup>31</sup> Toto trichotomické pojetí jsoucna přejal VALENTINOS od PLATÓNA.

<sup>32</sup> Log. 2, *Tomášovo evangelium*.

Postava Ježíše Krista byla ovšem gnostiky chápána jinak než křesťany. Gnostický dualismus chápal Ježíše jako: historickou postavu a pouhého pomíjivého člověka Krista nebeského a věčného. Pokud jde o Ježíše chápaného jako Krista nebeského a věčného, vznikl směr, který hereziologové začali nazývat doketismem - z řeckého dokein (dokein) = zdát se, mít zdání o něčem. Tento směr považoval Spasitele za člověka z masa a kostí jen zdánlivě, a odmítl, že byl Ježíš opravdu ukřižován a že mohl trpět, neboť jeho tělo bylo jen zdánlivé a jeho duše byla na kříži oddělena od těla.<sup>33</sup> Doketismus byl přítomen v mnohých gnostických soustavách, např. ve valentinismu, a dokonce jedna sekta nesla přímo název Doketi. O této sektě podává obšírnou zprávu Hippolytos.<sup>34</sup> Proti tomuto tvrzení se později na Chalkedonském koncilu r. 451 postavila křesťanská věrouka tím, že zdůraznila jednotu a neoddělitelnost obou Kristových „přirozeností“.

Ježíš pro gnostika není Spasitelem, ale zjevovatelem faktu, že je nutno nalézt sebe sama. Gnostik je tedy v jistém smyslu spasitelem sám sobě.

### Gnostický dualismus

Podle dualismu svět vychází ze dvou principů: z ducha a hmoty. Gnosticismus je však natolik dualistický, že se z něj stalo synonymum dualismu vůbec.<sup>35</sup> Dle gnóse je stvořitel hmotného světa Démiurg spíše degenerovaná, žárlivá nebeská bytost, ne však přímý protivník nejvyššího božstva.<sup>36</sup> Gnostikové skrze svůj dualistický pohled

<sup>33</sup> Pro doketistu, který rozlišoval ostře mezi hmotným (to zlé) a duchovním (to dobré), bylo nemyslitelné přijmout plně Ježíšovu hmotnou podobu a záchranu skrze oběť hmotného těla..

<sup>34</sup> Philosophum. VIII,1-11, in: MATOUŠEK, Jaroslav. *Gnose*, 1. vyd. Hermann a synové, Praha 1994, str. 199.

<sup>35</sup> CULDAUTOVÁ, Francine. *Nástin gnostické theologie*, str. 25; POKORNÝ ovšem poznamenává, že gnóse oproti zoroastrismu není tak radikálně dualistická (POKORNÝ. *Píseň o perle*, str. 54)

<sup>36</sup> Dle zoroastrismu se člověk podílí na boji mezi bohem světla a bohem tmy.

hodnotili stvořený viditelný svět velmi negativně jako říši zla a temnot, a hmotu spojovali se zlem. Radikálně oddělili nejvyššího boha od světa propastmi a překážkami - nebesy, sférami, hradbami, řekami a útočnými archóny. Stvoření přisoudili mocnostem, které z boha vyšly, ale neznají jej. Gnostiky do značné míry ovlivnil dualismus orfický, který částečně převzal již Platón. Tento dualismus tvrdí, že člověk, jehož duše je původu nebeského, se ocitl na zemi spoután osudem do těla a je ve vězení těla. Tento dualismus vedl k pohrdání tělem, což se projevilo jak nevázaností, tak asketickým způsobem života.

Právě dualismus, který v gnósi hraje důležitou roli, a to svým pohrdáním světem, liší gnósi od ryzího křesťanství i židovství, byť židovství gnósi poznamenalo (viz citace Tenachu v gnostických spisech). Pro žida se ale zdá být nemožné pohrdat viditelným světem vzhledem k víře v Boha Stvořitele a spoléhání se na něj.

### **Opovržení tělem (manželství, sexualita, stravování)**

Dualistické smýšlení má značný vliv na přijímání hmotného i svého vlastního těla. Odvržení těla a pozemských hmotných starostí v křesťanských kruzích, je dle mého názoru možné vykládat jako únik před hlubším nárokem evangelia. Křesťanští gnostici navázali na Ježíšovo blahoslavenství chudých<sup>37</sup> tím, že jej vyložili asketicky. Gnostický dualismus se odrazil v přísné askezi. Někteří gnostici se stavěli negativně k manželství a sexualitě vůbec. Jedním z těch kdo zavrhl manželství byl Julius Kassian, který byl údajným zakladatelem sekty Doketů. Rozdíl pohlaví prý nepochází od Boha.

*„Šimon Petr řekl: Kéž by Mariham od nás odešla, neboť ženy nejsou hodny života.*

<sup>37</sup> Log. 54, Tomášovo evangelium, paralela s Lk 6,20.

*Ježíš řekl: Hle, já ji povedu abych z ní udělal muže, aby se i ona stala živým duchem, rovným vám mužům. Každá žena, která se učiní mužem, vejde do království nebes.“<sup>38</sup>*

Dle Pokorného je cílem gnóse překonání rozdílu v pohlaví a pokud jde o proměnu ženy v muže, mělo nejspíše jít o návrat ke stavu, kdy podle Genese byl jen jeden člověk a žena byla obsažena v jeho žeburu.<sup>39</sup> O podobném návratu k jednotnému člověku, který je „dítětem“ žijícím bezpohlavně a pohrdavě odkládá svou tělesnost, nacházíme zmínky na vícero místech Tomášova ev.<sup>40</sup> Někteří gnostikové zastávali také názor, že plazení dětí vede k dalšímu tříštění božstva uzavřeného v hmotě. *„Ježíš řekl: Ten, kdo poznal svět, našel mrtvolu, a kdo našel mrtvolu, svět ho není hoden.“<sup>41</sup>* Dualistickým přístupem k tělu byl silně zasažen i Markión. Členům církve markionské bylo manželství a každé pohlavní obcování přísně zakázáno. Stejně tak i plazení dětí bylo zapovězeno. I v jídle a pití byli velmi zdrženliví a bylo jim zakázáno požívání masa a vína.

Obdobně někteří stoupenci křesťanství, snad pod vlivem gnóse, dualismu a vůbec i očekáváním Pána Ježíše Krista, pocítovali v historii také jistou nenávisť vůči světu a uchýlovali se k askezi, k potlačování sexuality, což ústilo do jistého elitářství. Podobné vědomí elity nalzáme u gnostiků, neboť poznání nebylo dostupné každému. Bylo pro zasvěcené a moudré. Přísný asketický život jim dával falešnou jistotu, že již nad nimi pouto těla nemá takovou moc. V křesťanství se ovšem také objevuje důraz na výkon zastírající důraz na vztah. K pravé zbožnosti se člověk musí dobrat tvrdým úsilím a odříkáním a tím se přiblíží spáse.

<sup>38</sup> Log. 114, Tomášovo evangelium.

<sup>39</sup> Tamtéž, výklad k logiu.

<sup>40</sup> Log. 22; 37, Tomášovo evangelium.

<sup>41</sup> Log. 56, Tomášovo evangelium.

## Člověk

Platónova filosofie nesporně ovlivnila gnostické smýšlení o člověku, jakožto bytosti zajaté ve hmotě a svém vlastním těle. Žalář těla vyjadřovala řecká slovní hříčka „sóma – séma“, tj. tělo – vězení.<sup>42</sup> Nebeský člověk, který se ocitl na zemi, byl stvořen k obrazu Božímu, jak čteme v knize Genesis<sup>43</sup>, kde se tento výrok opakuje dvakrát různými slovy. Gnostikům tento text sloužil k tomu, aby zdůvodnili, že mají božskou podstatu, kterou je možné probudit k životu skrze poznání. Kdo je tedy podle gnostiků člověk a odkud přichází? O tom hovoří mýtus o božstvu Člověk. Existují dvě verze z nichž jedna mluví o pozemském člověku stvořenému k obrazu nebeského Člověka. Ve druhé verzi byl člověk nebeskou bytostí a omylem se ocitl na zemi. Tím se dostal pod vládu osudu, roztříštil se do obou pohlaví a mnohých jednotlivých lidských bytostí. Člověk má za úkol dostat se zpět do své původní podoby a splynout s prazákladem, čímž ovšem ztratí svou individualitu.

Gnóse nezná hřích, pokání, odpuštění. Za nedostatek považuje gnostik neznalost. Křesťanský důraz na společenství (zvláště v rané církvi) gnostik také nezná. Bůh je mu vzdálený, neznající se k němu. Skloubení gnostického pojetí Boha s židovským a později i křesťanským pojetím Boha Otce, Boha Jediného, přiznávajícího se ke svému stvoření, nepřipadá v úvahu. Eschatologická naděje křesťanova má podobu společenství s Bohem a lidmi, což má být prožíváno již tady na zemi (srov. ritus Večeře Páně, který aktualizuje budoucí naději plného obecenství Boha a lidstva). Gnostik směřuje od společenství pryč, stále hlouběji do sebe, jakoby utíkal ze světa. Jistou podobnost, pokud jde o nasměrování se do sebe a splnutí tak s božstvem, je možno nalézt

i v Hinduismu a Buddhismu, kde vidíme obdobný cíl a obdobný regresivní charakter. Gnostik se navrácí do stavu dítěte, nepohlavně žijícího a navrácí se v celého člověka - ani muže ani ženu, stává se z něj božstvo Člověk. Zvláštností gnostiků bylo používání a snad i uctívání obrazů. Eirénaios (Ireneus) píše: „*Sami se nazývají gnostikové. Mají také obrazy, některé namalované, jiné zhotovené z jiného materiálu. Podoba Kristova byla zhotovena Pilátem v době, kdy ještě Ježíš mezi nimi žil. Tyto obrazy korunují a umisťují je spolu s obrazy filosofů.*“<sup>44</sup> Stav vyslovil domněnku, že uctívání obrazů, které proniklo do křesťanství, má svůj původ i v gnosticismu.<sup>45</sup>

## Gnóse a Bible

Mnoho gnostiků uvádělo autoritu Bible v pochybnost. Především Starý zákon snižovali na literaturu nábožensky druhořadou. Upírali mu jakýkoli vztah ke zjevení Božímu. Za původce Starého zákona považovali nižší bytost, nejčastěji jím byl učitel hmotného světa Démiurgos. Dle Simona Mága, Manadra, Basilida, Kerintha, Kerdona a Markióna byl Bůh Otec (Bůh Starého zákona) jiným Bohem nežli Bůh Ježíše Krista (Bůh Nového zákona).<sup>46</sup> V důsledku tohoto rozdělení byl tedy označen Bůh Starého zákona za jiného nežli Bůh Nového zákona.

Důležitou roli v gnostickém výkladu Písem sehrál Markión. Přesto, že do určité míry gnostikem byl, je nutno říci, že se z řady gnostických soustav vymykal. Šlo mu především o reformaci církve, které byl od raného věku členem. Byl bezesporu mužem velikým a vlivným. Cítil, že by se křesťanství nemělo navracet k židovství a Boha JHVH

<sup>42</sup> Plat. Crat. 400 C; Georg. 493A; in: POKORNÝ. Píseň o perle, str. 48.

<sup>43</sup> Gn 1, 26n.

<sup>44</sup> IRENEAEUS, Against Heresies, book 1, chap.25, par.6; in: STRAW, E. Křesťanství a neděle.

<sup>45</sup> STRAW. Křesťanství a neděle. Samizdat pro posluchače bohosl. semináře. Rok a místo neuvedeno

<sup>46</sup> MOLNÁR, Amedeo. Lístky o mladé církvi, Praha, Kalich 1952, str. 31.

nepovažoval za Spasitele neboť se domníval, že Bůh spásy nemůže mít nic společného s kosmologií. Ježíš Kristus dle něj zvěstoval jiného Boha (což si protiřečí s Ježíšovými odvolávkami na starozákoní proroky<sup>47</sup> a jeho přiznání se k Tenachu<sup>48</sup> jakožto židovské Bibli). Markión měl ovšem za to, že když Ježíš mluvil o stromu dobrém a zlém<sup>49</sup>, z nichž každý nese ovoce své přirozenosti, mínil tím prý ony dva božské působce, Boha starozákoního, tvořícího zlo a Otce Ježíšova, který tvoří pouze dobro. A když říkal: „*Nikdo neutrhne kus látky z nového šatu a nezalátá jím starý šat*“ a „*nikdo nedává mladé víno do starých měchů*“<sup>50</sup>, zakazoval tím svým učedníkům, aby si jeho kázání spojovali se Starým zákonem. Ježíš jediný podle Markióna mohl zvěstovat Boha neznámého<sup>51</sup>, cizího - Boha, který vstoupil do světa neznámého, Boha člověku vzdáleného, neboť Ho s ním neváže žádné pouto. Ve svém dualismu byl tedy nucen krom odvržení Starého zákona také prohlásit mnohé z Nového zákona jako podvržené těmi, co se spikli proti pravdě, že Ježíš hlásá milosrdného Boha neznámého. Výsledně prohlásil za platné jen evangelium Lukášovo a deset epištol Pavlových, i když i v nich shledal podvrhy. Markión neotálel a po mnohých úpravách, škrtech a připojených doplňků je očistil od výroků prozrazujících židovský vliv. Vznikl tak Markiónův Nový zákon – Evangelium neznámého Boha. V červenci roku 144 římský sbor ze svého středu Markióna vyloučil. Jenže Markiónova církev už existovala. Markiónovci měli své biskupy, kněze, jáhny i své chrámy. Velmi se rozšířili a poslední zbytky markionitů se udržely až do 10. století v krajích mezi Kaspickým mořem a Oxem.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Např. Mt 24,15

<sup>48</sup> Mt 5,17.18

<sup>49</sup> L 6,43

<sup>50</sup> L 5,36.37. Tento výrok má také paralelu v logiu 47 Tomášova evangelia.

<sup>51</sup> L 10,22

<sup>52</sup> MATOUŠEK, Jaroslav. Gnose.

### Polemika s gnósi v Novém zákoně

V Novém zákoně najdeme spisy, která se zaobírají gnósi. Z nich vyplývá, že gnóse již v prvním století pronikla do křesťanského prostředí a byla křesťanskými představiteli odmítána. Apoštol Pavel, přinášející zvěst o židovském Mesiáši pohanům, se nevyhnul polemice s různými filosofickými směry (epikurejci, stoici) a nevyhnul se ani polemice s gnósi, která měla na křesťanství takový vliv, že jí je, ze všech nábožensko-myšlenkovým proudům, věnováno nejvíce místa. V 1Tm 4 Pavel varuje před bludaři, kteří mají přijít. Mluví o tom, že budou zakazovat ženit se a jíst pokrmy, které Bůh stvořil<sup>53</sup>, což prosazovali mnozí gnostici i Markión, který zavrhnul manželství a konzumaci masa. Věřící proto podle Pavla mají odmítnout dětinské, doslova „babské“ báje a místo asketického cvičení těla, se mají cvičit v pravé zbožnosti<sup>54</sup>. Apoštol také připomíná, že jsou mezi nimi i „zbloudilci“, co tvrdí, že vzkříšení již nastalo. To je zřejmá narážka na gnostický předpoklad a teorii o vzkříšení, ke kterému dochází již tím, že gnostik došel k vnitřnímu poznání. Tak to zastával i redaktor evangelia Tomášova<sup>55</sup>. Dále Pavel připomíná, že jedině Bůh je nesmrtelný a i když tento výrok asi Pavel nepoužil jako protignostický argument, je z jeho slov patrný propastný rozdíl s pojetím nesmrtelnosti člověka. Gnostici, ovlivnění helenismem, přijali představu nesmrtelnosti lidské duše. 1 Tm končí slovy: „*Opatruj, co ti byl svěřeno, Timoteji, vyhýbej se bezbožným řečem a protikladným naukám, které se lživě nazývají „poznání“.* Kdo se k němu hlásí, zbloudil ve víře.“ Pavel varuje před protikladnými naukami. Tím zřejmě označuje gnostické nauky za protikladná učení, které se lživě nazývají poznáním. Je tedy možné, že bludaři, před kterými Pavel varuje už v úvodu epištoly, jsou právě gnostici. Pavel se zde zmiňuje o nekonečných

<sup>53</sup> 1 Tm 4,1-3

<sup>54</sup> 1 Tm 4,7.8

<sup>55</sup> Log. 51, Tomášovo evangelium, také komentář POKORNÉHO k Tomášovu ev., str. 37.

rodokmenech, což by mohly být gnostické spekulace o archontech a aiónech, kterých je v gnostických systémech několik generací. Ve Sk 8 je vyprávění o Simónu Mágovi - o domnělém zakladateli gnóse. Vydával se za vtělení božské moci, která se nazývá Veliká. Nechal se apoštoly pokřtít, chtěl si Ducha svatého koupit za peníze a poté prosí apoštoly, aby se za něj modlili, ze strachu z Božího trestu. Několik málo let před napsáním 1. Timoteovi, vznikla apokalypsa Janova, kde je dvojí zmínka o Nikolaitech<sup>56</sup>. Byli to patrně stoupenci gnostika Nikolaa. Píše o něm Eirénaios jako o člověku, kterého osvobození z židovského zákona svedlo k nevázanosti. V části dopisu určeného do Efezu, je vyřčena pochvala, že obec nenávidí skutky Nikolaitů, zato obec v Pergamu je napomínána za to, že někteří zastávají učení Nikolaitů a proviňují se tak stejně jako ti Izraelité, co se nechali svádět učením Baalámovým<sup>57</sup>. V Janově evangeliu nacházíme jisté rysy podobné gnostickým textům. Před koncem 2. století bylo dokonce autorství Janova evangelia některými skupinami připisováno gnostiku Kerinthovi<sup>58</sup>, součastníku evange-listy Jana. Ireneus oproti tomu uvádí, že Jan napsal své evangelium proti Kérinthovi<sup>59</sup>. Tehdy se často význam božstev vyjadřoval jejich monology v první osobě, tak jak to dělal i Ježíš v Janově evangeliu, který promlouval slovy: „*Já jsem...(světlo světa, chléb života, pravda i život)*“. Některé z těchto metafor připomínají mandejský způsob vyjadřování. Ve třicátých letech XX. století se stalo módou vykládat Janovo evangelium na pozadí, mandejském. Podobnosti s některými výroky jimiž se Ježíš označoval, např. „*dveře ovcí*“, nalézáme totiž u Valentinovců a v Tomášově evangeliu. Možné je, že jako mnohé jiné výroky, které se vyskytují v evangeliích, byly tyto výroky

gnostiky přejaty. Některé skutečnosti ovšem nasvědčují, že tomu tak být nemuselo.<sup>60</sup> Na pozadí gnostického mýtu lze chápat i hymnus v prologu Janova evangelia o Slovu, které bylo na počátku u Boha a poté se stalo tělem<sup>61</sup>. Zde se vyskytují slova jakými jsou „světlo – tma, poznání“ používaná i gnostiky. Je tedy možné, že na vznik Janova evangelia měla gnóse vliv, nicméně gnosticky znějící prolog Janova evangelia je spíš rozhovorem s gnósi<sup>62</sup>. Přesto, že obdobná slova a promluvy nalézáme i u gnostiků, nelze nevidět, že jedna z ústředních myšlenek tohoto evangelia obsažená ve výroku: „*Ježíš je Kristus, Boží Syn*“<sup>63</sup>, mluví zřetelně protignosticky. V Janových epištolách čteme varování před těmi, kteří popírají, že Ježíš Kristus přišel v těle. „*Podle toho poznáte Ducha Božího: Každé vnuknutí, které vede k vyznání, že Ježíš Kristus přišel v těle, je z Boha; každé vnuknutí, které nevede k vyznání Ježíše, z Boha není. Naopak, je to duch antikristův, o němž jste slyšeli, že přijde, a který již nyní je na světě.*“<sup>64</sup> To bylo zřejmě narážkou na doketistické názory, které se hojně mezi gnostiky vyskytovaly. Jsou však gnostické spisy které nepopírají Ježíše v těle přišlého<sup>65</sup>. Janovo evangelium stejně jako Janovy epištoly dosvědčují Ježíše jako reálnou osobu přišlou v těle a jsoucí z Boha. Jen skrze něho je možné přijmout pravdu<sup>66</sup> a spásu. On je tím kdo uchvacuje a znovuzrozuje člověka, čehož člověk sám není schopen. Domnívám se, že právě toto staví Janovské spisy do protignostické role.

### Církevní otcové a gnóse<sup>66</sup>

Jaká stanoviska zaujímal a jaký vliv měla

<sup>56</sup> Zj 2,6.15

<sup>57</sup> Zj 2

<sup>58</sup> HÖRSTER, Gerhard. Úvod do Nového zákona, Praha Oliva 1994, str. 67.

<sup>59</sup> FRANZEN. Malé církevní dějiny, str. 39.

<sup>60</sup> Více u POKORNÉHO. Píseň o perle, str. 182-183.

<sup>61</sup> J 1,1-14

<sup>62</sup> POKORNÝ. Píseň o perle, str. 250.

<sup>63</sup> J 20,31

<sup>64</sup> I J 4,2.3; podobně 2. J 7.

<sup>65</sup> Např. NHC I, 18,24; 20, 25-30 srv. Od. Sal. 27,3; 42,1n.

Uvádí POKORNÝ. Píseň o perle, str. 184.

<sup>66</sup> Pravdu jako správné nasměrování, ne správné intelektuální závěry.

<sup>66</sup> POKORNÝ. Petr. Píseň o perle.

gnóse na nejvlivnější z řad křesťanských myslitelů? Nejpřehlednější obraz gnostických nauk a hlavních směrů gnóse zaznamenal koncem druhého století po Kr. Eirénaios (Ireneus) z Lyonu. Napsal pětidílný spis *Odhalení a vyvrácení falešného poznání*, známější pod kratším názvem *Proti bludným naukám (Adversus Haereses)*, který je také označován jako pět knih *Proti bludům*. Sám nejprve nastudoval spletité gnostické systémy a následně použil řadu argumentů proti mnohým absurditám, proti falešné „apoštolské tradici“, atd. Nebyl prvním, kdo vedl protignostické polemiky a krom četby gnostických spisů čerpal také z děl protignosticky píšících předchůdců, mezi které patřil i první významný křesťanský filosof Justin Martyr. Kolem roku 165 napsal nejstarší známé hereziologické dílo, ve kterém se také zabývá Šimonem Kouzelníkem, Menadrem a Markiónem. Jako první protignostický spisovatel je uváděn Agrippa Kastór, který žil za doby panování císaře Hadriana. Další rozsáhlé protignostické polemiky jsou z třetího století. V jeho začátku napsal patrně Hippolitos Římský spis „*Odhalení všech bludů*“, který podává přehled třiatřiceti gnostických systémů. Významný církevní otec zabírající se gnósi byl také Klément Alexandrijský, který nám odkázal své poznámky z pojednání gnostika Theodota, žáka Valentinova. Teologa Klémense ovšem gnóse značně ovlivnila. Okolo roku 180 poukázal na to, že svět lze pochopit vírou společně s poznáním. Víru kladl níže než „gnósi“; ta měla být pro křesťana dovršením víry. I pro své gnostické sklony se ovšem držel základního učení té doby, jako např. pojetí stvořeného světa, církve. Ježíše chápal jako Spasitele a Syna Božího. I jeho žák a nejplodnější křesťanský autor středověku Órigenes podléhal gnostické náladě. Myšlenky počaté Klémentem dále rozvinul. Proti Órigenovi později vystoupil Mehodios z Olympu v Lykii svou Knihou o vzkříšení. Kritizuje jeho učení o věčnosti

duší a pro jeho pohrdání tělem, stvořením a sociálními starostmi, což bylo pro dualisticky smýšlející gnostiky běžné. Órigenes sám se však později otočil vůči gnósi zády, jelikož mu připadala oproti křesťanství nepřiměřeně mytologická. Zanechal nám čtyřicet osm přímých citátů z komentáře gnostika Hérakleóna k evangeliu podle Jana. Tyto citáty ve kterých se vyrovnává s gnostickou exegezí zmíněného evangelia, mají pro studium gnóse značnou hodnotu. Gnóse čtvrtého století má své pokračování v manicheismu. Významné protimanichejské spisy psal v pátém století velký církevní otec Aurelius Augustinus. Svě polemiky proti gnósi vedl z pozice člověka, který měl svou vlastní manichejskou minulost. Fakt, že se s gnósi potýkali významní teologové, dosvědčuje její silný vliv. Ten byl takový, že i někteří křesťanští myslitelé, byli gnósi prostoupeni. Gnóse často nenápadně prosakovala křesťanskými sbory a práce těch, kteří byli strážci svěřených obcí, byla věru nelehká. Byli nuceni se potýkat s otázkami, které by bez ataků gnostiků nebyli nuceni promýšlet a zaujímat k nim stanovisko. To mělo za následek dynamický rozvoj teologie a dogmatu v ranné době křesťanské.

### Závěr

To, že se k danému proudu připojí nějaká silná osobnost, má značný význam. Vystoupení člověka jakým byl Valentinus, „skoro gnostik“ Markión, či v jiné situaci Aérios, silně otřese stabilními systémy a zasáhne nemalé procento v tomto případě křesťanů – nevyjímaje významné myslitele. V období prvních asi dvou století docházelo k nevyhnutelnému prolínání obou směrů. Křesťanství se velmi rychle šířilo a získávalo si své stoupence v místech, kde gnóse působila a tak se stalo, že lidé s různými názory se ocitali vedle sebe. Je nemyslitelné, aby na sebe vzájemně nepůsobili. Vždyť hledali odpovědi na obdobné otázky a uvědomovali si nezbytnost duchovnosti

v životě každého jednotlivce. Vzájemnému ovlivňování docházelo v mnoha směrech a bylo na obou stranách. To dosvědčuje např. velmi častý výskyt jména Ježíš v gnostických spisech, nebo silné pronikání dualismu, který byl pro gnósi příznačný do křesťanství. Následkem jeho působení si křesťanské církve osvojili jisté způsoby myšlení a hodnocení světa. Například opovržení tělem a sexualitou a hmotou vůbec se stupňovalo tím, jak se církev oddalovala židovství - původní půdě vzniku - a rozrůstala se ve světě. Pro gnostiky bylo křesťanství velmi přitažlivé kvůli zjevení, které hraje v křesťanství i gnósi významnou roli. Pro gnostika bylo jisté zjevení zásadní pro následné „poznání“. Dalším rysem gnóse je jisté elitářství a preferování spásonosného poznání. I když to bylo poznání intelektuální i zároveň intuitivní a mystické, je patrné, že toto spletité učení bylo umožněno přijmout spíše vyšším a vzdělanějším vrstvám. Církev se s gnósi oficiálně rozešla. Vypořádávání se církve s „heretickými“ pohledy gnóse vnikajícími do křesťanství, bychom mohli interpretovat tak, že Hospodin si svou církev v čase vede, zcela neopouští a také čas od času pročišťuje.

Jaromír Pokorný

## VZTAHY MEZI IZRAELCI V DOBĚ NOVOZÁKONNÍ

mezi náboženskými a politickými  
skupinami a obyčejným lidem

### I. NÁZOROVÉ SKUPINY OBYVATEL

Celkový počet obyvatel Palestiny v 1.století křesťanské éry je odhadován na 1,5-2,0 mil. Z toho bylo přibližně 500.000-600.000 Židů. Většina z nich žila na území Judska v jižní

části Palestiny. Zde se nacházel Jeruzalém, hlavní město země s židovským obyvatelstvem, jehož počet je odhadován různě, na 25.000-95.000. Severní část země, Galilea, kde Ježíš strávil většinu svého života, byla převážně ne-židovská a proto často nazývaná jako „Galilea pohanů“ (Mt 4,15).<sup>67</sup>

Podobně jako v pohanské společnosti, i v židovstvu existovala bohatá **aristokracie**. Tvořily ji **náboženské skupiny**, převážně rodiny kněží a vedoucích učitelů Zákona. Palestinskou společnost od dnů Makabejských až do doby Heroda Velikého ovládl rod Hasmoneovců. Zůstal u moci i za Herodových nástupců. Podle náznaků evangelií oni byli skutečnými vládci Judey. Kontrolovali všechn obchod, který byl ve spojení s chrámem, a podíleli se na ziscích z prodeje obětních zvířat a z výměny peněz pro chrámové daně. Mezi členy synedria byli bohatí mužové, jako byl Nikodém a Josef z Arimatie. Byli to pravděpodobně držitelé zemědělské půdy, kterou pronajímali za podíl na úrodě.<sup>68</sup> Většina palestinského obyvatelstva však byli chudí lidé. Někteří z nich byli zemědělci, jiní řemeslníci, málo z nich bylo obchodníků. Otroctví nebylo příliš rozšířeno, většina palestinských obyvatel byli svobodní lidé. Někteří, jako například rybáři, kteří se stali Ježíšovými učedníky, vlastnili zařízení k provozování řemesel, která jim poskytovala poměrně dobrý zisk.

Společenské rozdíly mezi jednotlivými vrstvami Židů byly mírněny jejich společnou povinností zachovávat Zákon. Měli-li před Bohem stejnou povinnost zachovávat Zákon, byli před ním rovni. Bohatého člověka považovali za Bohem požehnaného, tedy za spravedlivého; nebylo však žádné překážky k tomu, aby Boží přízeň získal, dobrými skutky, kdokoliv. Aristokracie byla sice v pokušení prohlašovat sebe za Boží zřízení,

<sup>67</sup> METZGER, BRUCE M.: The New Testament, Its Background, Growth, And Content, Nashville: Abingdon Press 1965, str.39

<sup>68</sup> TENNEY, MERRILL C.: O Novém zákoně, str. 41

avšak zděděné mravní vědomí rovnosti ji zdržovalo před tím, aby příliš utiskovala nižší vrstvy obyvatelstva.<sup>69</sup>

Dle židovského historika Josefa Flavia (37-100) byly v Palestině tři hlavní (vládnoucí) náboženské sekty: farizeové, saduceové, esenci. Dále zde působily dvě hlavní politické strany: herodiáni a zelóti. Největší část palestinských Židů (více než 90%) pak tvořili obyčejní lidé (bez členství v jakékoli již zmíněné skupině).<sup>70</sup>

### Farizeové

V novozákonní době tvořili farizeové největší a nejvlivnější náboženskou sektu, o celkovém počtu asi 6000 mužů.<sup>71</sup> Ačkoli význam jména je diskutován, slovo farizeové je všeobecně interpretováno jako oddělení.<sup>72</sup> O původu a předchůdcích farizeů nemáme žádné zprávy. Vzešli pravděpodobně z kruhů tzv. chasidů (zbožných), kteří zdůrazňovali přísné dodržování zákona. Jako strana uvnitř židovstva se začínají formovat na začátku nebo během makabejského povstání, reakcí na helenizační proces Selekuovců.<sup>73</sup> Prvá historická zmínka o farizejích je z doby Jochanana Hyrkána I. (135-104 př.Kr.), kdy již vystupují jako samostatná strana. Od 1. stol. př. Kr. jsou již považováni za nejdůležitější, nábožensky nejvlivnější a vedoucí skupinu židovstva.<sup>74</sup> Byli to separatisté, puritáni židovstva, kteří se odvraceli ode vsí zlé společnosti a snažili se zachovávat všechny příkazy psaného i tradovaného zákona, tzv. halachy.<sup>75</sup>

Farizeové usilovali o to, aby zákon Boží

<sup>69</sup> TENNEY, str.42

<sup>70</sup> METZGER, str.40

<sup>71</sup> METZGER, str.40

<sup>72</sup> Jejich jméno je odvozeno od slova "parash", - oddělit. (Tenney, str. 93). Byla to přezdívka lidu. Oni sami se tak nenazývali. Mluvili o sobě jako o "chaberim" tj. členech společenství, které vytvářeli, a do kterého byl vstup podmíněn určitou zkušební dobou v plnění farizejských povinností. (Taschner, Karel: Dobové pozadí Nového zákona, Praha Oliva, 1997, str.48)

<sup>73</sup> TASCHNER, str.46

<sup>74</sup> TASCHNER, str.46

<sup>75</sup> TENNEY, str. 93

(ovšem se všemi podrobnostmi z tradice otců) se stal vůdčím činitelem veškerého života.<sup>76</sup> Usilují o praktické uskutečnění ideálu Boží vlády, teokracie. Jejich cílem je podrobit celý život národa Tóře.<sup>77</sup>

Podmínkou a pomůckou k tomu jim byla znalost zákona.<sup>78</sup> Každý farizeus se snažil osvojit si co nejpodrobnější znalost zákona a šířit ji i mezi lidem.<sup>79</sup> Za závazné pokládali jak Pentateuch, Proroky a Spisy (tedy celý kánon SZ)<sup>80</sup>, tak také ústní tradované zákony tzv. halachu, jež byla dílem profesionálních vykladačů zákona - zákoníků.<sup>81</sup> Farizeové věřili, že dějiny jsou Bohem řízeny. Bůh je pro ně Pánem a Králem.<sup>82</sup> Věřili v existenci andělů a duchů, v nesmrtelnost duše a ve vzkříšení těla.<sup>83</sup> Očekávali příchod Mesiáše a zřízení jeho království.<sup>84</sup> Konali obřadné modlitby a půsty a přesně odváděli desátky. Úzkostlivě dbali na dodržování kněžských předpisů o čistotě a na přísné dodržování ustanovení o sobotě.<sup>85</sup> Věřili, že plněním zákona si získávají zásluhy, které Bůh odmění. Cílem jejich zbožnosti bylo jediné - naplnit zákon. Usilovali o spravedlnost skrze plnění zákona.<sup>86</sup>

Svou kauzuistickou etikou a zdůrazňováním vlastních zásluh však zlehčují hřích. Kauzuistika totiž vidí jednotlivý hřích izolovaně, jako přestoupení jednoho nebo více

<sup>76</sup> Žilka, František: Dějiny novozákonní doby, část první, Praha, Kalich 1925, str.215

<sup>77</sup> TASCHNER, str.47

<sup>78</sup> ŽILKA, str.215

<sup>79</sup> TASCHNER, str.48

<sup>80</sup> TENNEY, str. 93

<sup>81</sup> Zákoníci byli teology farizeů. To, co teoreticky vyložili, to farizeové prováděli v praxi. (Taschner, str.47) Rozdíl mezi zákoníky a farizeji spočíval v jejich vztahu k zákonu. Zákoníkům byly svaté knihy především předmětem odborného studia, farizeům vodítkem praktického života. Samozřejmě, že zákoník mohl být farizeem a farizeus zákoníkem, a často se obojí krylo. V celku však bylo zákonictví učeným cechem odborníků, farizejství stranou náboženské horlivosti a praxe. (Žilka, str.215)

<sup>82</sup> TASCHNER, str.49

<sup>83</sup> METZGER, str.40

<sup>84</sup> TASCHNER, str.48-49

<sup>85</sup> TENNEY, str. 94

<sup>86</sup> TASCHNER, str.48-50

z 613 příkazů a zákazů odvozených z Tóry. Tím dochází k zúžení Božího nároku na člověka, otupení svědomí a k formalismu. Zásahu chápou jako protiváhu hříchu, jako kapitál, který roste v nebi. V podstatě jde o to, aby při konečném soudu zásluhy převýšily přestoupení. Farizeus věří, že to tak v jeho případě bude. Tím se má za spravedlivého. Tato jeho sebejistota (náboženský intelektualismus znalost povýšená na ctnost) deformuje celou jeho zbožnost. Je si jist Božím zaslíbením, vlastní spravedlností, a proto vystavuje sám sebe za vzor ostatním. Ježíš je často kárá pro jejich pokrytectví (dnes slovo farizeus často chápeme jako synonymum slova pokrytec), které spočívá v objektivním rozporu mezi tím, jak vidí sami sebe a jak je vidí Bůh. Představují ty, kteří usilují dosáhnout spravedlnosti skrze zákon, ale při vši své horlivosti a upřímnosti snah troskotají.<sup>87</sup>

I když se farizeové povyšovali nad ostatní a neměli daleko k pokrytectví, je třeba pravdivě říci, že vysoce převyšovali běžnou mravní i duchovní úroveň své doby. Prokázali národní statečnost v době, kdy to nebylo vůbec jednoduché, a otevřeně se postavili na odpor proti helenizačním procesům.

Politickou angažovanost zásadně odmítají. Věří v Boží prozřetelnost. Bůh je Pánem dějin a své záměry si provede sám, bez pomoci lidské. Jediné co se od zbožného žádá, je plnění ustanovení zákona. O ostatní se nemusí starat, lze to přenechat Bohu. Jejich politická pasivita jim umožnila přežít období velkých otřesů za vlády nevídaného Heroda Velikého i pozdější nadvlády nenáviděných Římanů.<sup>88</sup> Ze všech židovských sekt tak přetrvali jen farizeové. Z nich vznikla židovská ortodoxie dnešních dnů, která stále zachovává farizejské zvyky v mravnosti, v obřadech a v zákonictví.

### Saduceové

Prvá historická zmínka o saduceích je z doby Jochanana Hyrkána I (135-104 př.Kr.), o němž je známo, že se rozešel s farizeji a přešel k saduceům.<sup>89</sup>

Podle tradice odvozují saduceové své jméno od synů Sádokových<sup>90</sup>. Sádok byl nejvyšším knězem za vlády králů Davida a Šalamouna. Synové Sádokovi tvořili kněžskou hierarchii v době babylonského zajetí (2 ar 31,10; Ezech 40,46; 44,15; 48,11); jméno samo pak přetrvalo jako titul kněžské třídy až do dob Pána Ježíše.<sup>91</sup> V Ježíšově době byli saduceové malou skupinou s velkým vlivem v politice i v náboženství.<sup>92</sup> Tvořili významnou frakci ve veleradě<sup>93</sup> a měli v rukou politické vedení národa. Také velekněz byl ustanovován z jejich kruhů.<sup>94</sup>

Vedle kněžských kruhů se k nim hlásily bohaté měšťanské rodiny a aristokracie. Jsou stavem vznešených a bohatých.<sup>95</sup> Soudě podle toho, co nám Josef Flavius říká, byli to vzdělaní muži, většinou na prominentních místech. Sociálně saduceové reprezentují sofistikovanou měšťskou třídu (buržoazii, patriciát), soustředěnou do Jeruzaléma. Mnozí z nich byli bohatými vlastníky půdy. Neměli žádné následovníky mezi masami, jejichž sympatie byly převážně na straně farizeů.<sup>96</sup>

Saduceové uznávali pouze závaznost Pentateuchu (5 knih Mojžíšových). Spisů ani proroků si příliš nevážili.<sup>97</sup> Naprosto odmítali ústní tradované zákony (tzv. halachu), kterou farizeové rozšířili a pomocí které vyložili Mojžíšův zákon.<sup>98</sup>

<sup>89</sup> TASCHNER, str. 51

<sup>90</sup> Existuje však více teorií.

<sup>91</sup> TENNEY, str. 94

<sup>92</sup> TENNEY, str. 42

<sup>93</sup> Za vlády Heroda Velikého a Římanů měli saduceové v synedriu menšinu.

<sup>94</sup> TASCHNER, str. 51

<sup>95</sup> TASCHNER, str. 51

<sup>96</sup> METZGER, str.42-43

<sup>97</sup> TASCHNER, str. 51

<sup>98</sup> TENNEY, str. 95

<sup>87</sup> TASCHNER, str.47-50

<sup>88</sup> TASCHNER, str.48-49

Byli přísnými racionalisty, odmítali vše nadpřirozené.<sup>99</sup> Popírali Boží prozřetelnost. Podle jejich představ Bůh nezasahuje do dějin ani se nestará o jednotlivého člověka. Nevěřili v nový budoucí věk, neočekávali Mesiáše. Odmítali víru ve vzkříšení. O existenci andělů a duchů nechtěli nic slyšet. Zdůrazňovali jen pozemskou existenci člověka. Každý je již zde na zemi potrestán za to, co vykonal zlého. Dobré a zlé má svůj původ pouze ve svobodné vůli člověka. Jedná se tedy o směr, který sice teoreticky nepopírá Boží existenci, směřuje však k praktickému ateizmu. Chybí jim skutečné náboženské hodnoty, mravní opravdovost a ochota plnit Boží vůli ve všedních dnech.<sup>100</sup> V jejich zbožnosti se slučují velice konzervativní i liberální prvky. Na jedné straně houževnatě lpěli na plnění psaného zákona a na neproměnnosti předpisů, na druhé však byli velice liberální tam, kde zákon žádné předpisy nedával. Silně podléhali vlivu helénismu. Neměli vlastní ideový program, stále se jen přizpůsobovali.<sup>101</sup>

Vlastní doménou saduceů byl chrám, Jeruzalém a politika. Saduceové byli oportunisty, vždy ochotni se kulturně i politicky přizpůsobovat za účelem udržení si vlivu, politické a hospodářské moci. Nerozpakovali se aktivně zasahovat do politického dění a snažili si naklonit jak vládnoucí Hasmonejce, tak později i Římany. Příliš se však svázali s věcí národních zájmů a chrámem, a tak po pádu Jeruzaléma jako strana zanikají.<sup>102</sup>

### Essenci

Třetí významnou židovskou náboženskou sektu, o níž však nemáme zmínku v Novém zákoně a o jejichž původu se vedou dohady, tvořili essenci. Význam jejich jména je často interpretován jako "svatí". Tvořili asketické

bratrstvo, do kterého byli přijímáni jen ti, kdo byli ochotni zachovávat přísné předpisy řádu. Jejich počet je odhadován na 4000 mužů.<sup>103</sup>

Nový uchazeč se podroboval tříleté zkušební lhůtě a teprve pak mohl být přijat za člena řádu. Každý přestupek proti řádu byl ztrestán vyloučením ze společenství. Nesměli se ženit. Všechny majetek byl společný, takže mezi nimi nebylo chudých ani bohatých. Proklamovali rovnost a bratrství. Na své potřeby si vydělávali ruční prací. Jedli velice střídmě, a když právě nepracovali, oblékali se do bílých plášťů jako symbolu vnitřní čistoty.<sup>104</sup> Velký důraz je kladen na obřadné očišťování, společná jídla, modlitby při východu a západu slunce.<sup>105</sup> Teologicky jsou příbuzní farizeům, a to hlavně přísným zachováváním příkazů Hospodinových ve Starém zákoně a vírou v nadpřirozené. Věřili, že duše člověka je nedotknutelná a neposkvrnitelná, je však uvězněna v pomíjejícím těle. Dobří lidé odcházejí po smrti do krajiny prozářené sluncem a osvěžované chladivým vánkem, hříšní lidé jsou posíláni do temných a bouřlivých míst věčné trýzně.<sup>106</sup> Existovaly různé kolonie essenských v různých částech Judska. Nejvýznamnější lokalitou, kde žili, byla divočina na západ od Mrtvého moře.<sup>107</sup>

Essenci se odvrátili od světa a soustředili se na svou záchranu. Všechno mimo sebe viděli jako nečisté a ovládané zlými duchy. Lidi rozdělili na syny světla a syny tmy. Největšího nepřítele pak spatřovali ve velekněžském rodu v Jeruzalémě.<sup>108</sup>

<sup>103</sup> METZGER, str.43

<sup>104</sup> TENNEY, str.96

<sup>105</sup> TASCHNER, str.53

<sup>106</sup> TENNEY, str.96

<sup>107</sup> Zde se také podařilo najít, v blízkosti zřícenin Chirbet Kumrán, v tzv. kumránských jeskyních, starověké rukopisy označované souhrnně Svitky od Mrtvého moře nebo také Kumránské svitky. Obsahují většinu z knih SZ, několik apokryfů a sektářské spisy.

<sup>108</sup> TASHNER, str.54

<sup>99</sup> TENNEY, str. 95

<sup>100</sup> TASCHNER, str. 51

<sup>101</sup> TASCHNER, str. 51

<sup>102</sup> TASCHNER, str. 52

### Herodiáni

Existuje mnoho teorií o jejich původu a názorech. Většina učenců se kloní k názoru, že nebyli ani náboženskou sektou ani politickou stranou. Pojmenování odráží skutečnost, že šlo o Židy s vlivem a postavením, kteří podporovali vládu Herodova rodu a tím i Římany, jejichž autoritou byla Herodova dynastie udržována. Touto svou loajalitou se v židovské společnosti dostali na okraj. Mnoho palestinských Židů bylo v silné opozici vůči nim.

V evangeliích jsou herodiáni zmíněni jako Ježíšovi nepřátelé. Jednou v Galieji (Mk 3,6) a pak v Jeruzalémě (Mt 22,16, Mk 12,13) Při další příležitosti se spojili s farizeji ve snaze zaplést Ježíše do, na první pohled, neřešitelné otázky, zda je či není správné platit daň císaři. Jakákoli odpověď by Ježíše kompromitovala buď jako nacionalistu nebo toho, kdo uznává podrobení se cizí moci. Ježíš však odhalil jejich past a dovedně se jí vyhnul.<sup>109</sup>

### Zéloté

Josefus je vykresluje jako "čtvrtou filozofii" mezi Židy<sup>110</sup>, avšak nebyli náboženskou sektou. Nedají se srovnat s farizeji ani se saduceji či essenskými.<sup>111</sup> Označení „zéloté“ znamená "horlivci", pro národní věc. Byla to skupina národních radikálů, extrémistů, možná až fanatiků, kteří se uchýlovali k násilí jako k prostředku osvobození z područí Říma,<sup>112</sup> k dosažení výlučně vlády Boží.<sup>113</sup>

Zakladatelem tohoto hnutí byl Juda Galilejský, který po nařízeném daňovém soupisu v r.6 vedl boj proti Římanům. Zéloti učili, že je lepší zemřít než se podrobit cizí nadvládě. V císařovi spatřovali největšího nepřítele a vyhlásili mu boj na život a na

smrt.<sup>114</sup> Odmítali mu platit daně; považovali to za zradu vůči Bohu, Izraelskému pravému Králi.<sup>115</sup> Členové tohoto hnutí měli řadu dalších pojmenování: lupiči, sikariové, barjone, galilejci.<sup>116</sup> Náboženským smýšlením měli blízko k farizeům.<sup>117</sup>

Významnou měrou přispěli k rozpoutání války proti Římanům (66-70), jež vedla k pádu Jeruzaléma. Válečná porážka pak znamenala konec tohoto hnutí.

### Obyčejní lidé

Největší část z palestinských Židů (90%) tvořili obyčejní lidé, nepřijati žádnou z dříve zmíněných skupin.

Tito lidé byli známí jako lid země (am-haarec). V dobách starozákonních tento termín označoval převážně obyčejné lidi, na rozdíl od vládců a aristokracie. Po návratu z babylonského zajetí bylo označení „am haarec“ užíváno k označení těch Palestinců, jejichž judaismus byl pomíchán nebo podezřelý, a s kterými se ti více úzkostliví a zásadoví Židé nemohli vdávat a ženit. V Novém zákoně znamenal termín zvláště všechny ty, kteří buď skrze neznalost nebo lhostejnost selhali v zachovávání Mojžíšova zákona a všech jeho doplňků.<sup>118</sup>

## II. VZÁJEMNÉ VZTAHY

Hovořím-li o vztazích mezi dvěma skupinami lidí, mám na mysli způsob, jakým jedni na druhé nazírají, co si o sobě vzájemně myslí, co k sobě cítí a jak se k sobě chovají. To vše je dáno vztahem. Vystavěn je na vzájemném poznání, shodnosti či rozdílnosti názorů, toleranci a náboženském přesvědčení.

<sup>109</sup> METZGER, str.44

<sup>110</sup> METZGER, str.44

<sup>111</sup> TENNEY, str.99

<sup>112</sup> TENNEY, str.99

<sup>113</sup> TASCHNER, str.54

<sup>114</sup> TASCHNER, str.54

<sup>115</sup> METZGER, str.44

<sup>116</sup> TASCHNER, str. 4

<sup>117</sup> METZGER, str.44

<sup>118</sup> METZGER, str.45

Ať už si to uvědomujeme či nikoli, náš vztah k někomu zcela zásadně ovlivňuje naše chování k němu. Je-li dobrý, pak i naše chování bude v zásadě dobré. Je-li špatný, pak se to neblaze projeví v každodenním životě. Vztah stojí na počátku činu. Čin je vztahem podmiňován, ba přímo řízen. Zjednodušeně bychom mohli říct, že vztah je “motorem našich činů”.

### Vtahy mezi náboženskými a politickými skupinami

Podobně jako je tomu dnes, panovalo i v době Ježíše Krista napětí mezi náboženskými a politickými skupinami. Jeho příčinou a základem nedobrých vztahů byly:

- zásadní rozpory v náboženských otázkách,
- rozdíly ve způsobu politické angažovanosti a hájení národních zájmů,
- rivalita v boji o moc a vliv,
- společenské a sociální rozdíly.

Spojujícím a jednotícím prvkem byly:

- společná povinnost zachovávat Zákon, víra v jediného Boha,
- silné vědomí národní identity, společných historických kořenů,
- společný nepřítel (nenávidění Římané).

**Mezi farizeji a saduceji** nebyly vztahy dobré. Rozdíly v náboženském i politickém smýšlení byly veliké, ba protikladné (viz. bod I). Farizeové pohrdali mravními (etickými) postoji saduceů, kteří nerespektovali halachu a nevěřili v nadpřirozené<sup>119</sup>. Farizeové nesouhlasili ani s politickým a kulturním oportunismem Saduceů. V očích farizeů byli Saduceové přestupníci zákona a zrádci (zaprodanci), od nichž se snažili izolovat. Není vyloučené, že zdrojem napětí farizeů vůči Saduceům byla i závist (majetek). Přesto

v synedriu dokázali spolu vyjít. Snad touha po moci byla tím, co stmelovalo tak rozdílné přístupy.

Saduceové zřejmě ve farizejích viděli lidi, kteří věří bájím (halacha, nadpřirozeno), slabochy (politická pasivita), exhibicionisty (farizejská okázalost a nadutost) a ty, kteří je připravují o vliv (sympatie národa byly na straně farizeů). Možná je díky jejich setrvalým tendencím a nechotě přebírat helénské myšlení považovali i za poněkud staromódní nacionalisty. Svou zápornou roli sehrála i historie - boje o moc za prvních Hasmonejců.

**Zéloté** se mohli s farizeji v náboženských otázkách docela dobře shodnout. Zéloté mohli farizeům snad jen vyčítat malou angažovanost v politice, která pramenila z rozdílného vnímání Boží prozřetelnosti, farizeové věřili, že Bůh řídí vše sám, kdežto Zéloté věřili tomu, že to řídí skrze lidi. I pro zéloty byli saduceové zřejmě zrádci, kolaborující s Římany. Podobný postoj zřejmě zaujímal i k herodiánům jakožto prospěchářům, kteří vyměnili národní zájmy za vlastní pohodlí. Pro saduceje zase mohli zéloté být nebezpečnými extrémisty – zdroj nepokojů a konfliktů v zemi.

**Essenci** tvořili skupinu zcela oddělenou od veřejného života. Nábožensky byli příbuzní farizeům, avšak myšlenku oddělení radikalizovali.

**Herodiáni** tvoří nábožensky nejasnou skupinu. Co je pojilo s farizeji ve snaze zabít Ježíše (Mk 3,6; 12,13, Mt 22,16) není zcela jasno. Zřejmě se obávali jeho nároku na Davidův trůn. Farizeové zase ve vládní straně zřejmě hledali oporu proti rušiteli jejich vlivu, aby jejich postup proti němu nenarazil u těch, kteří měli v rukou politickou moc.<sup>120</sup>

<sup>119</sup> v Sk 23,6-10 můžeme vystopovat eskalaci jejich vztahů ve sporu o vzkříšení.

<sup>120</sup> ŽILKA, str.221

## Vtahy mezi náboženskými a politickými skupinami a obyčejným lidem

**Farizeové** se mezi lidem těšili velké úctě. Jsou považováni za vzor zbožnosti a uskutečňovatele pravých životních ideálů. Naproti tomu vztah farizeů k obyčejnému lidu je povýšenecký. Farizeové označují obyčejný lid pohrdavě “am-haarec”, tj. lid země (chátra), a tuto v zákoně nevzdělanou masu staví na roveň pohanům (J 7,49). Sami sebe pak považují za lepší (Lk 18,11.12),<sup>121</sup> což dávají náležitě najevo tím, že svou zbožnost vystavují na odiv.<sup>122</sup>

Opovržení farizeů k prostému lidu je veliké a hluboce zakořeněné. V zájmu vlastní čistoty a bezpečnosti, se vyhýbají jakémukoli kontaktu s ním<sup>123</sup>, oddělují se od lidí pochybných mravů a málo pravověrného náboženství. Sobecký zájem o vlastní pověst v nich ubíjí lásku k bližnímu a povinnost jej povznést. Ježíšovo náboženství bylo cizí farizejskému duchy sobecké, vypočítavé zbožnosti.<sup>124</sup>

Podle rabínských zákonů té doby nebyli obyčejní lidé předvoláváni jako svědkové a jejich svědectví nebyla přijímána u soudu. Nebyla jim svěřována tajemství, ani se nesměli stát poručníkem sirotka. Farizeové s nimi nejedli a manželství mezi těmito dvěma skupinami bylo odsuzováno ve smyslu neslučitelnosti.<sup>125</sup>

**Saduceové** se ke svým krajanům chovali dosti necitlivě, hrubě jako k cizincům. Mezi lidem žádné následovníky neměli, omezovali se pouze na bohatší vrstvy.<sup>126</sup>

Většina obyvatel k nim zaujímalá kritický

postoj a příliš si jich nevážila.<sup>127</sup> Příčinou byla zřejmě jejich schopnost “převléci kabát” a lhostejnost k národním zájmům.

**Essenci** považovali jakékoliv lidi mimo jejich společenství za - nečisté.<sup>128</sup> Protože se od lidí oddělili mnohem radikálněji než farizeové a vytvořili zcela uzavřené, asketické společenství, bylo jejich pohrdání uzavřeno za hradby jejich komunity. Obyčejní lidé je zřejmě považovali za podivíny či “svaté” a v podstatě se s nimi nestýkali.

**Zéloti** si v očích veřejnosti mohli získat sympatie svými nesmiřitelnými postoji k vládnoucím Římanům, ač jejich metody boje mohly vyvolávat odpor, neboť se k nim zřejmě přidávali pochybné pověsti, ochotní vraždit pro “trochu chleba”. V tom, že vystupovali jako možní osvoboditelé z područí Říma mohla sehrát roli i historická zkušenost vítězného makedonského povstání.

**Herodiáni** jsou skupinou nábožensky nevyhraněnou. Jejich vliv na masy byl patrně nevýrazný. Pro jejich politické postoje je lidé pravděpodobně vnímali podobně jako saduceje.

Přídomky, kterými obyčejný lid identifikoval jednotlivé skupiny, tedy: “oddělení” (farizeové), “horlivci” (zélóti), “svatí” (essenci) a herodiáni, zdají se být velice příhodné. (Saduceové byli vnímání především jako kněžská kasta).

Kamil Kreutziger

<sup>121</sup> Farizeus se postavil a takto se sám u sebe modlil: “Bože, děkuji ti, že nejsem jako ostatní lidé, vyděrači, nepoctivci, cizoložníci, nebo i jako tento celník. Postím se dvakrát za týden a dávám desátky ze všeho, co získám.” (Lk 18,11-12)

<sup>122</sup> TASCHNER, str.50

<sup>123</sup> METZGER, str.45

<sup>124</sup> ŽILKA, str.218-219

<sup>125</sup> METZGER, str.46

<sup>126</sup> NOVOTNÝ, ADOLF: Biblický slovník, Praha 1956, str. 894

<sup>127</sup> TASCHNER, str.52

<sup>128</sup> TASCHNER, str.54

# VYSLANIE UČENÍKOV

## Exegéza Mk 6,7-13

### 1. Významné slová

a) ἀποστέλλειν<sup>129</sup> - „vyslat“, „poslat“. V staroveku a rovnako tak v helenizme bol v bežnej hovorovej reči používaný tento výraz na označenie posielania ľudí a vecí.

LXX a judaizmus<sup>130</sup>: V Septuaginte sa slovo vyskytuje viac ako 700x, častokrát vo variante ἐξαποστέλλειν. Až na niekoľko výnimiek ide o pretlmočenie koreňa πλσ, pričom častokrát ide o slovesné formy.

V Novom zákone<sup>131</sup> sa slovo vyskytuje okolo 135x, pričom len 27x mimo evanjelií. Najviac s pojmom pracuje evanjelista Ján a po ňom evanjelista Lukáš.

b) χιτώνας<sup>132</sup> – sukňa, šaty, rúcho, tunika

V Novom zákone<sup>133</sup> sa χιτώνας vyskytuje viackrát (napr. Mt 10,10; Lk 3,11; Lk 6,29; Lk 9,3; J 19,23; Sk 9,39) a pravdepodobne ide o odev, ktorý nebol najvrchnejšou vrstvou, ale sa cez ňu ešte obliekal ἱμάτιον, čo Bible Kralická prekladá ako akýkoľvek vrchný odev alebo rúcho (Mt 9,10; Mt 27,35; Mk 5,28.30 a i.). Tento odev bol vyrobený zo súkna, či ľanu.

c) ἀκούσωσιν<sup>134</sup> – počuť, počúvať (akust.), dozvedieť sa, vypočuť, poslúchať

Výskyt: V LXX sa ἀκούσωσιν vyskytuje väčšinou v genitívnej väzbe (alebo tiež s predložkami παρά, πρόσ a ἐκ) vo vzťahu k osobe, ktorú počúvame. V NZ sa oveľa častejšie používa akuzatívová forma, ktorá sa vzťahuje na osoby a veci, o ktorých počujeme. Tie sú teda predmetom počutia. Táto forma nahrádza v NZ genitívnu väzbu aj v prípade počutia zvuku, teda aj posolstva.

d) μαρτύριον<sup>135</sup> – svedectvo, dôkaz, kázanie

V Novom zákone<sup>136</sup> je slovo μαρτύριον použité 20x 1x v Zj 15,5; 1x v Sk 7,44 a 18 x v synoptických evanjeliách (synopsie: Mk 1,44 s Mt 8,4; Lk 5,14, Mk 6,1 s Lk 9,5 a Mt 10,18; Lk 21,13).

Spôsob použitia: Slovo μαρτύριον sa používalo tromi spôsobmi, teda v troch významoch:

- 1) Použitie v zmysle trestného stíhania
- 2) Svedectvo o niečom (teda výpoveď)
- 3) Svedectvo v aktívnom zmysle (tz. aktívne konanie a istou výpovednou hodnotou)

Náš skúmaný výraz spadá do druhého spôsobu použitia<sup>137</sup>. V podstate ide o potvrdenie skutočnosti, dosvedčenie vecí, ktoré sú svedkovi známe. Svedectvom, tj. dôkazom a dokladom, môžu byť činy, veci alebo okolnosti, pričom ide väčšinou o obrat s významom „na svedectvo niekomu, proti niekomu“. Ide o tzv. príťažujúce svedectvo<sup>138</sup>.

<sup>129</sup> KITTEL, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. 2. vydání. Michigan, U. S. A.: 1987. Volume I, str. 400.

<sup>130</sup> KITTEL, Gerhard. TDNT, volume 1, str. 400

<sup>131</sup> KITTEL, Gerhard. TDNT, volume 1, str. 401

<sup>132</sup> PRACH, Václav. *Řecko – český slovník*. 1. vydanie. Praha: Vyšehrad, 1998.

<sup>133</sup> spracované podľa: NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 3. vyd. Praha: 1992. str.1014

<sup>134</sup> PRACH, *Řecko-český slovník*

<sup>135</sup> PRACH, *Řecko-český slovník*

<sup>136</sup> KITTEL, Gerhard. TDNT, volume 5, str. 502

<sup>137</sup> KITTEL, Gerhard. TDNT, volume 5, str. 502

<sup>138</sup> NOVOTNÝ, str.1030

## 2. Exegéza textu

**Mk 6,7:** *Nato zavolal si dvanástich a začal ich rozosielať po dvoch; dal im moc nad nečistými duchmi*

Z učeníkov sa zrazu stávajú poslovia, ktorí dostávajú určitú úlohu – niest' zviest'.

### Posol

Poslovia nezastupovali sami seba a väčšinou ani neboli zmocnení vyjednávať, no napriek tomu sa s nimi zaobchádzalo úctivo a porušenie tejto zásady sa tvrdo trestalo (viď Ježišova nekompromisnosť v prípade neprijatia a nepočúvania posolstva Jeho učeníkov – Mk 6,11). V Novom zákone sa slovo „učeník“ vzťahuje na Kristovho predstaviteľa, ktorý niesol Jeho posolstvo o zmierení<sup>139</sup>.

### Posolstvo

Samotné posolstvo je zvest' o kráľovstve Božom. Jeho úlohou bolo pripraviť Izrael, ako ľud Starej Zmluvy, na príchod novej doby<sup>140</sup>.

*...rozosielať ich po dvoch...*

Keď Ježiš učeníkov vysielal po dvoch na cestu, treba pripomenúť, že podľa starozákonného chápania je hodnoverné iba svedectvo z úst „dvoch svedkov“<sup>141</sup>. Keby šli jednotlivo, mohli obsiahnuť väčšie územie – to však Ježiš nemal v úmysle. To, že šli vo dvojiciach, malo svoje výhody<sup>142</sup>. Dvaja ľudia sú si vzájomne pomocou i útechou; aj čistota ich zvestovania je viac chránená, keď jeden môže bdieť nad druhým. Možno tiež predpokladať, že tie veľmi dlhé a namáhavé

pochody ďalekou a často i pustou krajinou niesli so sebou nejedno nebezpečenstvo, ktoré sa vo dvojici dalo ľahšie prekonať. Možno však myslieť aj na to, že „v dvojici“, ktorá stojí pod Pánovým prikázáním, predstavuje sa v náznaku a zárodku to, čo má naplniť svet, keď slovo o Božej kráľovskej vláde prejde svetom. V „dvojici“ sa má v náznaku predstaviť cirkev Ježiša Krista, to znamená, zástup tých, ktorí sú skrze Jeho slovo povolaní k poslušnosti voči Nemu.

Učeníci sú teda vysielaní po dvoch, pričom ich vlastné a najdôležitejšie vybavenie je to, čo im na cestu dá Pán, totiž moc nad nečistými duchmi. Marek osobitne nespomína, že im Ježiš dáva aj svoje slovo, aby ho dávali ďalej, no potom z dvanásteho verša je to zrejme<sup>143</sup>. Moc a slovo teda tvoria ich jedinú výbavu od Pána.

**Mk 6,8:** *a prikázal im nebrať si na cestu nič okrem palice, - ani chleba ani kapsy ani medených peňazí do opaska,*

Na prvom mieste sa nehovorí o tom, čo majú učeníci robiť, ale o tom, ako majú byť vybavení. Nemajú mať ani chlieb, ani kapsu, ani peniaze<sup>144</sup>. Vonkajšia nezávislosť Ježišových poslov tu bola prorockým symbolom, vyjadrujúcim odovzdanosť do Božej ochrany<sup>145</sup>. Čo si však poslovia zobrať mohli, je palica. Palica bola majetkom každého pútnika<sup>146</sup>. Tú síce Matúš a Lukáš nespomínajú (Mt 10,10; Lk 9,3), no jedným z možných vysvetlení je, že Matúš a Lukáš mali na mysli palicu na ochranu, zatiaľ čo Marek pastiersku palicu<sup>147</sup>. Každopádne tento rozdiel ukazuje, že sa nežiada nejaké doslovné plnenie zákonov

<sup>139</sup> DOUGLAS, J. D.; HILLYER N.; BRUCE, F.F. aj. *Nový biblický slovník*. 1. vydání. Praha: 1996, str. 798

<sup>140</sup> *Nový Zákon s výkladovými poznámkami*. Český ekumenický preklad. 1. vydanie. Praha: Česká biblická společnost, 1991. str. 77

<sup>141</sup> *Wuppertálska štúdijská biblia*. Evanjelium podľa Marka, Bratislava: Nezávislé kresťanské vydavateľstvo CREATIVPRESS, 1993. str. 120

<sup>142</sup> *Průvodce životem*: Marek. Praha: Luxpress, 1994. str. 35

<sup>143</sup> Wuppertálska štúdijská Biblia, str. 120

<sup>144</sup> POKORNÝ, Peter. *Výklad evangelia podle Marka*. 1. vydanie. Praha, 1974. str. 125 - 126

<sup>145</sup> NZ s výkladovými poznámkami, str. 77

<sup>146</sup> BUSHELL, S. Michael; Tan, Michael D. *BibleWorks 5*. Norfolk, VA 23508. Bible Works, LLC. 1992

<sup>147</sup> Průvodce životem, str.35

a pravidiel, ale, a to sa výslovne zdôrazňuje, že poslovia majú vykonávať svoju službu bez ľudských záruk a pomocných prostriedkov, opierajúc sa jedine o Boha (ktorý sa bude starať a zaopatrovat' ich)<sup>148</sup>. Vonkajšia nezaistenosť existencie vyslaných učeníkov však neznamenala askézu<sup>149</sup>.

Učeníci sa teda majú rozísť naraz, bez nejakej väčšej prípravy, a namiesto svojim zásobám a prostriedkom mali dôverovať Bohu a „vybaveniu“, ktoré im dal<sup>150</sup>.

**Mk 6,9:** *iba obuv na nohy; ani druhé spodné rúcho na preoblečenie.*

#### obuv (sandále)

Sandále sú druhou a poslednou časťou výbavy, ktorú si môžu zaistiť učeníci. Rovnako ako o palici, ani o nich Matúš a Lukáš nehovoria (Matúš zdôrazňuje, že obuv a palicu si brať učeníci nemajú; Lukáš sa zmieňuje, že si nemajú brať palicu, o sandáloch nehovorí nič). Matúš tak pravdepodobne Ježišov príkaz podáva podľa skúseností z misie medzi pohanmi, kde misionári pešo prekonávajú veľké vzdialenosti a teda obuv potrebujú.<sup>151</sup>

#### dve sukne

Čo sa týka sukne (resp. plášťa), cestovatelia v Ježišovej dobe nosili dve (dva), čo bolo učenikom zakázané. Dôvodom je znova absolútna závislosť od Pána. Dve sukne (dva plášte) boli tiež znamením pomerného bohatstva<sup>152</sup> a tak učeníci mohli mať sukňu iba jednu. Tu je zaujímavé, že ten, kto mal na sebe len túto košeľu (tuniku), nazýval sa niekedy *nahý* (1S 19,24; Iz 20,2; 58,7; Mt 25, 36; J 21,7).<sup>153</sup>

#### χιτῶν - sukňa

Sukňa bola podstatná časť obleku, podobná našej košeli. Pôvodne bola bez rukávov a siahala iba po kolená; neskôr bola s rukávmi a siahala až po členky, takže pri práci alebo ponáhlaní sa musela byť vysúkaná (prepásaná 2 Kr 4,29). Nosili ju muži aj ženy. Zhotovovávaná bola z vlny, bavlny alebo ľanu (Ex 37,23.31-33; Lv 10,5; 2S 15,32; Iz 22,21; Jb 30,18). Tunika bola prepásaná buď koženým (2Kr 1,8; Mt 3,4) alebo ľanovým (Jr 13,1) pásom, za ktorým sa nosievala dýka (Sd 3,16), vak s peniazmi (Mt 10,9; Mk 6,8) a niekedy kalamár (Ez 9,2).

Starý izraelský oblek sa podobá modernému arabskému. Sladá sa z vrchnej ťažšej a teplejšej časti a zo spodnej ľahšej časti. Tie sa používali podľa rýchlo sa meniacej teploty rôznych krajov.

**Mk 6,10:** *Ďalej im povedal: Do ktoréhokolvek domu prídete, zostante tam, dokiaľ neodídete odtiaľ.*

Tam, kde sa učenikom otvorí pohostinný dom, majú zostať, kým nesplnia svoju úlohu. Nesmú zmeniť bydlisko napríklad vtedy, ak sa im medzi tým ponúkne bohatšie alebo pohodlnejšie bývanie; neurobilo by to dobrý dojem. Na cestách majú žiť podľa vzoru svojho Pána a Majstra, ktorý pri výkone svojej kazateľskej činnosti nepozeral na pozemskú spokojnosť. Ježiš raz o sebe povedal: *Líšky majú dúpätá, ...ale Syn človeka nemá, kde by sklonil hlavu (Lk 9,58)*<sup>154</sup>.

**Verš 11:** *Ak by vás niekde neprijali, ani nevypočuli, odíďte odtiaľ a ztraste si prach z nôh na svedectvo proti nim. Ak by vás niekde neprijali, ani nevypočuli, odíďte...*

<sup>148</sup> Wuppertálska študijná Biblia, str. 120

<sup>149</sup> POKORNÝ - Marek, str. 126

<sup>150</sup> Průvodce životem, str. 35

<sup>151</sup> NZ s výkladovými poznámkami, str. 77

<sup>152</sup> BibleWorks5

<sup>153</sup> Průvodce životem, str. 35

<sup>154</sup> Spracované podľa Wuppertálskej študijnej Biblie, str. 121

Hlavnou úlohou učeníkov na tejto ceste bolo kázanie (vyplýva to z aoristu, zatiaľ čo sa o ich uzdravovaní chorých sa hovorí v imperfekte ako o niečom vedľajšom). Kázanie bolo veľmi dôležité (v prípade nezáujmu mali učeníci odísť), no aj napriek tomu sa posolstvo ich kázne nemá nikomu vnučovať „*násilím*“. Tam, kde sa slová poslov stretnú s odmietnutím, kde nájdú uzavreté srdcia, nemajú sa usilovať dlhými slovnými súbojmi a prehováraním premôcť odpor, ale majú ísť pokojne ďalej<sup>155</sup>.

*...ztraste si prach z nôh na svedectvo proti nim.*

Keď prechádzal zbožný Žid pohanským mestom, vyklepával si potom prach zo svojich topánok, čím chcel naznačiť, že nemá nič spoločné s ich vplyvmi a praktikami. A tak ak učeníci vyklepali prach zo svojej obuvi po tom, čo opustili nejaké židovské mesto, bolo to jasné znamenie toho, že tam ľudia zamietli Ježiša a Jeho posolstvo<sup>156</sup>. Inými slovami – s tými, ktorí nechcú prijať posolstvo Krista, majú sa učeníci rozísť tak dôkladne, že opovrhnu dokonca aj prachom, ktorý by mohli z ich pôdy odniesť na nohách. Iste sa tým myslí symbolické gesto, ktoré vyjadruje a dokazuje, že Ježišovi poslovia sú oslobodení od akéhokoľvek záväzku voči týmto ľuďom<sup>157</sup>, no v praxi to znamená, že sa majú od takéhoto prostredia oddeliť ako od nečistého (Neh 5,13; Sk 13,51)<sup>158</sup>.

**Mk 6,12:** *Vyšli teda a kázali pokánie,*

Učeníci prinášajú zvesť Jána Krstiteľa (Mt 3,2) a Ježiša (Mk 1,15). Mali ponúkať uzdravenie tak pre dušu, ako aj pre telo<sup>159</sup>.

Čitateľovi sa nad textom otvárajú otázky, ako: "Prečo kázali pokánie?", "Ako sa pokánie káže?" a tiež "Ako súvisí samotné kázanie s pokáním?", na ktoré samotný text poskytuje priestor, no nedáva odpovede.

**Mk 6,13:** *vyháňali mnohých démonov,olejom pomazali mnohých nemocných a uzdravovali ich.*

Keď učeníci pri plnení úlohy a uzdravovaní mazali chorých olivovým olejom, zodpovedalo to zrejme zvyklostiam pri uzdravovaní chorých v dávnych dobách<sup>160</sup>. Olivový olej bol najlepším liek v staroveku a používal sa tak interne, ako externe (Lk 10,34)<sup>161</sup>. Napriek tomu však použitie oleja u učeníkov nebol lekársky proces uzdravovania ako u Židov. Uzdravovali – ako ich majster – iba slovom. Keď však Ježiš uzdravoval chorých, nikdy túto formu pomazania olejom nepoužil! Pre učeníkov to mal byť iba obrazný, symbolický čin<sup>162</sup>.

### 3. Homiletická zvesť textu

Biblický text poukazuje dnešnému čitateľovi na prvé počiatky kresťanskej misie, ktorú zakladá sám Ježiš Kristus<sup>163</sup>. Ježiš má k dispozícii dvanásť učeníkov, ktorých posielal hlásať zvesť o kráľovstve Božom. A hoci je ich poslanie veľmi dôležité, Ježiš nechce iba pokryť čo najväčšie misijné pole a dostať sa k čo najväčšiemu počtu ľudí (Učeníkov vysielal po dvoch, aj keď by mohol každý z nich osamote misijne pokryť dvojnásobne väčší priestor, ako pokrývajú vo dvojiciach). Záleží Mu na každom z nás (ani jeden učeník nebol vyslaný osamote), pozná

<sup>155</sup> Wuppertálska študijná Biblia, str. 120

<sup>156</sup> Průvodce životem, str.35

<sup>157</sup> Wuppertálska študijná Biblia, str. 120

<sup>158</sup> POKORNÝ, str. 127

<sup>159</sup> NICHOL, D. Francis aj. *The Seventh-day Adventist Bible Commentary: The Holy Bible with Exegetical and*

Expository Comment. Wahington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1980. Volume 5, str. 613

<sup>160</sup> Wuppertálska študijná Biblia, str. 121

<sup>161</sup> BibleWorks5

<sup>162</sup> Wuppertálska študijná Biblia, str. 121

<sup>163</sup> POKORNÝ - Marek, str. 127

naše potreby a naplňuje ich. Je teda veľmi dôležité uvedomiť si, že naša sila síce pochádza od Boha, no mnohé naše potreby sú naplňované práve v našej spolupráci s inými. Spolupráci sa teda nemáme vyhýbať, ale práve naopak – vyhľadávať ju a podporovať. Ďalšou veľmi dôležitou zvesťou pre dnešného človeka je, že k práci na Božom diele nie je nutná špeciálna príprava, pripravenosť, alebo osobné predpoklady (o osobných kvalitatívnych predpokladoch pre misijnú prácu text nehovorí). Rozhodujúci nie je titul, pohlavie, farba pleti, inteligencia, alebo vzdelanie, ale vedomie povolania a počutie Božieho hlasu. Vtedy je potrebné reagovať bez meškania a zbytočných príprav, a povedať Pánovi svoje „áno“. Pán Boh nás vyzbrojí všetkým potrebným a na nás je, aby sme sa nespoliehali na naše schopnosti a vedomosti, ale plne sa spoľahli na Božie vedenie. Naša úloha je pritom jednoduchá – svedčiť. To máme činiť jednak slovom (učeníci kázali – teda rozprávali) a jednak činom (učeníci nesmeli len tak svojvoľne opustiť dom, kde boli pohostení – teda naším správaním sa, našim životom). Svoju prácu máme robiť poctivo, s vierou a láskou, no nenesieme vinu na tom, ak ľudia zamietnu ponuku spasenia. Ježiš jasne vyjadril, že každý človek je sám zodpovedný za to, ako sa zachová k Božej zvesti. My však máme zodpovednosť a povinnosť Božie evanjelium hlásať<sup>164</sup>.

V poslednom verši je zaujímavá zmienka o používaní olivového oleja, ktorý bol v tej dobe najlepším liekom stredoveku. Rovnako ako v prvom storočí, aj dnes máme Pána Boha a medicínu. Je dôležité nevnímať medicínu ako „konkurenta“ Pánu Bohu v uzdravovaní, ale ako Boží nástroj na pomoc človeku. Boh uzdravuje cez prírodu, keď používame lieky a lekárov<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> Odstavec je spracovaný za pomoci niektorých hermeneutických záverov z: Průvodce životem, str. 35

<sup>165</sup> Spracované podľa: BibleWorks5

## Záver

Ide o text, ktorý už raná cirkev považovala za veľmi významný, pretože zaznamenáva prvé počiatky kresťanskej misie, navyše založenej a započatej Ježišom Kristom. Na základe práce som pochopil, že misia v „Božom Duchu“ nie je naháňanie sa za čo najväčším počtom ľudí a že úlohou misijnej činnosti nemá byť iba „opracovanie“ čo najväčšieho priestoru, ale že Pán Boh dáva človeku jasný návod (jasné princípy), ako má zvesť o Jeho kráľovstve šíriť ďalej.

Verím, že mnohé z uvedeného je veľmi dôležité ďalej interpretovať formou kázaného slova, pretože mnoho ľudí ma z kresťanskej služby strach z dôvodu pocitu osobnej nedostatočnosti a tiež z dôvodu obavy pred zdanlivým neúspechom ich práce – pred neprijatím posolstva o Božom kráľovstve. Verím, že hoci je to text málo interpretovaný, je veľmi dôležitý, pretože misia a služba druhým sú dve hlavné úlohy, ktorými ako prvými Kristus poveril svojich dvanástich vyvolených učeníkov a ktoré zveril svojej cirkvi a teda aj nám.

Zdeno Muroň

## MARNOTRATNÝ ČLOVĚK (Lk 15,11-24)

Tento muž má všeho už „po krk“. Odchádza z domova. Jde si svou vlastní cestou. Jak se zachovají rodiče? Co udělá otec? Umožní synovi žít neužitečný život. Klíčovou roli zde hraje právě otec, dal synovi peníze (*majetek* Lk 15,13-14). Tím mu dal svobodu a prostor pro nesmyslný prázdný život. V evangeliu také čteme, že otec svým dvěma synům „rozdělil jmění“ (ČEP), „statek“ (kral.). Řecké slovo „bion“ znamená „jmění, statek“,

ale také „život“ (Luk 15,12), který zde není pro druhé, ale jen pro sebe. Jedná se o život soběstředný, sobecký, soustředěný na vnější prožívání bez vnitřních hodnot. Marnotratný muž si život prostě užívá. Proč mu to otec dovolil? Není nakonec za strádání a stav svého dítěte odpovědný? Jaký život mu otec daruje? A proč je pak řečeno: „*Tento syn můj mrtev byl a zase žije, ztratil se a je nalezen*“ (Luk 15,24).

Více pochopíme z Dt 21,18-21: „*Když se syn k otci chová nepoddajně (svéhlavě) a vzpurně (staví-li se na odpor), nenaslouchá-li hlasu otce a hlasu matky, když ani trest nepomůže, pak ho otec a matka popadnou a vyvedou jej k starcům města, k bráně. Vše starcům řeknou: Tento je nepoddajný a vzpurný, nenaslouchá v hlasu našem (nenechá si poradit), je marnotratný (z-1-1), bezcenný (kral. i ČEP žráč) a ochlasta. Poté ho kamenuje každý muž města a zemře. Tak odstraníš zlo z nitra svého. Necht' to celý Izrael slyší a bojí se*“<sup>166</sup>. Tato praxe se nám dnes jeví jako velmi krutá záležitost. Jak mohl Bůh po Židovských rodičích vyžadovat, aby nechávali své děti odsoudit a posléze usmrtit? Nabízí se vysvětlení, že marnotratný člověk ohrožoval společnost. Jeho činy mohly být strhujícím příkladem pro ostatní. Zlo je totiž nakažlivé a rychle se šíří. Zlý člověk, jenž žije bezohledně na úkor druhých, je hodnocen jako bezcenný, zbytečný. V největší nebezpečí byla uváděna právě rodina, proto měli rodiče šíření nakažlivého vlivu zabránit. Nejprve domluvami a pomocí, poté trestem. Ovšem jde také o soud rodičů samotných. Usmrcení mělo být krajním řešením pro vyhocené případy. Této praxe pravděpodobně nebylo využito a tím se cosi dovídáme o Bohu: Jestliže lidští rodiče nedokážou odepsat své děti, nemůže nás pak překvapovat shovívavost Otce v nebi. Ovšem v podobenství Otec bere synovu smrt na sebe

a tak mu umožnil žít. Dal mu právo dělat chyby a odpovědnost za následky vzal na sebe. V podobných situacích se nacházejí rodiče, kteří dávají dětem svobodu, umožňují jim jít si svou cestou a nemohou, než se modlit a čekat, až se dítě vrátí, až „*přijde k sobě*“, až se vzpomene, probere. Období osobních zápasů mladých lidí rodiče podstupují s vědomím, že v sázce může být vše a toto období musejí doslova protrpět, bolestně přečkat.

O synovi je řečeno, že „*rozmrhal (vyplýtl, rozsypal, rozptýlil) jmění (statek, svou podstatu) žitím prostopášným (marnotratným, mravně zkaženým, bez záchrany)*“, (Lk 15,13). Bez záchrany? Chce se tím snad říci, že mravně zkažení lidé nemají šanci na záchranu, že se nemohou změnit? Má nějakou naději člověk, který svou podstatu „*promrhal*“, tedy jinak řečeno: Ztratil hodnotu a úctu sám před sebou? Ztratit tvář sám před sebou je bolestné. Vyrovnat se s křivdami, jichž jsme se dopustili vůči blízkým lidem, bývá to nejtěžší. Někdy ten trn musíme v sobě ponechat, abychom se nestali nelidskými. Ulevující je, když se máme ke komu vrátit. K někomu, kdo nám pomůže získat „*promrhanou*“ sebeúctu nazpět. Mladý muž z podobenství přiznává, že takhle dopadnout nechtěl, dostal se na úroveň prasat, žil jako „*prase*“. A v tomto stavu se o něm dozvídáme, že: „*Přišel sám k sobě*“, (Lk 15,17). Co to znamená? Těžko říci. Pro každého to znamená něco jiného. Uvědomil si, že svému otci (Bohu) ublížil. Vlastní rodinu ohrozil (nejen) existenciálně, když utratil všechny peníze. Rozhodl se, že se vrátí. Domů nepřichází s drzým čelem, nýbrž říká: „*Otče, zhřešil jsem proti nebi i vůči tobě*“, (Lk 15,18.21). Řecké slovo, přeložené termínem hřích<sup>167</sup>, znamená „*omyl, šlápnutí vedle, minutí se cílem*“. Nejedná se o mravní selhání, nýbrž o zlomený vztah, o minutí se

<sup>166</sup> vlastní překlad z hebrejštiny

<sup>167</sup> řecky hamartia

s někým, komu jsme něčím vázáni. Následkem je, že jej ztrácíme a ztrácíme se i sami.

Návrat marnotratného syna je popsán slovesem: „*Vstal*“ (Lk 15,18,20). Řecké slovo „*anastás*“ znamená také „vstal z mrtvých, byl vzkříšen“. Synův návrat k Otci je svým způsobem vzkříšením. Snad také proto je řečeno: „*Tento syn můj mrtev byl a zase žije, ztratil se a je nalezen*“, (Lk 15,24). Je zde naděje: Člověk, jenž se ocitl ve špíně, se může vrátit k Otci. Proč? Neboť Otec = Bůh na nás čeká, v podobenství otec dokonce svého syna vyhlíží: „*Když ještě byl daleko, otec ho spatřil a hnut lítostí běžel k němu*“, (Lk 15,20). Neboť s Otcem je lépe, než bez Otce. V podobenství nemá rozhodující hodnotu špatný život syna, ale jeho návrat. Otec synovi odpouští: „*Objal ho a políbil*“, (Lk 15,20). Očistil jej, nechal svého syna převléknout. Vrátil mu jeho rodinné i společenské postavení, vrátil mu „synovství“, což vyjadřuje prsten darovaný synovi otcem. Vrátil svému dítěti lidskou důstojnost, nechal jej about. Synův návrat byl důvodem k radosti a oslavě.

Podobenství o marnotratném synovi předchází dvě jiná podobenství: To o ztracené ovci (Lk 15,1-7) obrazně pojednává o lidech, kteří vědomě odešli „ze stáda“ a potřebují, aby je někdo vyhledal a pomohl jim vrátit se zpátky. Podobenství o ztraceném penízi (Lk 8-10) zase vypovídá o těch, kteří se neztratili vlastní vinou. Možná byli tak dlouho přehlíženi, až se od ostatních odpoutali a tím se ztratili i sami sobě. Nebo je „sešrotovala“ krutá životní okolnost. Ale i tito lidé potřebují, aby je někdo vyhledal a pomohl jim vrátit se. Vyprávění o marnotratném synovi promlouvá o jedincích, kteří odejdou a potřebují se vrátit sami. Ideálem Bible totiž není člověk s vyšlechtěným charakterem, nýbrž člověk, který se při svém selhávání vrací k Hospodinu. Pro chybujiícího člověka je

nesmírně důležité mít se kam vrátit a mít naději na přijetí. Ovšem ani takoví lidé se neobejdou bez člověka, který jim vyjde vstříc s rozevřenou náručí. Skutky Hospodinovy se někdy realizují skrze jednání vnímavých lidí, kteří na Boží jednání odpovídají ochotou odpouštět a přijmout ty, kteří se dopustili hříchu, obdobného omylu marnotratného syna.

Josef Dvořák

## PODOBENSTVÍ O BOHÁČI A LAZAROVÍ

(Lk 16,19-31)

V prostředí církve adventistů je tohle podobenství zmiňováno vždy pouze v souvislosti s tím, že „to sice vypadá jakoby to mluvilo o nesmrtelné duši, ale ve skutečnosti to tak není...“ Ale zdá se, že pointa příběhu je úplně jiná.

Hned na počátku je zřetelný kontrast mezi boháčem a Lazarem, Boháč se obléká, Lazar leží (paralelní slovesa). Je mezi nimi vztah – chudák leží v boháčových dvěřích => boháč ho musel každý den mýjet, dokonce možná překračovat. Proč boháč skončil v pekle? Kvůli svému bohatství? Kvůli svému vztahu k Bohu? Copak víme jak prožíval své náboženství? Byl zbožným člověkem nebo ne? Vždyť o jeho náboženském životě tu není ani zmínka. A přesto – Je zřejmé, že to byl člověk lhostejný, necitlivý k utrpení svého bližního.

Eleazar – Bůh pomáhá, (když nepomáhá boháč) - takové dostává jediný chudáas v Ježíšových podobenstvích.

Příběh je Ježíšovou výtkou vůči kauzalnímu přemýšlení a potvrzením toho, že v nebeském království je kauzalita naruby (nahouby, nanic). Bůh je na straně trpících. To ale boháč i Lazar poznají až po smrti (čtenář to však ví dříve). Jakoby smrt znamenala přechod do jiného typu skutečnosti, kde se člověk dozví, jak to je v záhrobním životě: probíhá tam dialog mezi boháčem, který nemá jméno a mezi Abrahamem.

První vrchol podobenství: vzpomeň, boháči, že tobě se za života dostalo všeho dobrého, Lazarovi všeho zlého. Je jenom jedna jediná šance, kterou máme a tou je život - čas je omezený!

V knize Pán Prstenů od J.R.R. Tolkiena říká Gandalf, když si mu Frodo Pytlík stěžuje na svůj úděl, na to jak musel opustit pohodlný a příjemný život: *„Nikdo z těch, který se dožil toho, že jeho oči vidí ty dny ve kterých musíme žít, netoužil po tom, aby se tak stalo. Přesto není na nás, abychom o tom rozhodovali. Na nás je pouze to, jak naložíme s časem, který nám byl dán.“*

Boháč prosí za své bratry: *„Abrahame varuj je!“* Abraham to odmítá a poukazuje na Starý zákon – v něm je všechno co potřebují vědět. Boháčovi se to ale nezdá (mluví z vlastní zkušenosti). Abraham proto reaguje explicitně. *„Když neposlouchají Mojžíše a Proroky neposlechnou i kdyby někdo vstal z mrtvých<sup>168</sup>.“*

Druhý vrchol podobenství: Starý zákon je dostatečným vodítkem pro rozhodování o věčném osudu; je více než jakékoli nadpřirozené úkazy a projevy. Kraličtí ve Výkladech: *„Protož by pak ho i poslal, daremná práce by to byla, neboť kdyžť na větší nic nedbají, takéť ovšem menší při nich málo spraví.“*

Pokud je v podobenství někdo, s kým se můžeme ztotožnit (nebo měli bychom) tak jsou to boháčovi bratři. O jaké lidi šlo? Šlo o lidi, kteří mají Mojžíše a Proroky. Tedy o lidi věřící, pro které byla Bible hodnotou, byla pro ně důležitá. To jsme my – my máme Mojžíše a Proroky a dokonce i Nový zákon. Možná že je důležité, že Mojžíše a Proroky mají vždy ti bohatí.

Stačí nám Bible – Starý zákon? Já jsem vždycky toužil po tom zažít zázrak. Něco takového velkého a ty řeči o tom, že každý den je zázrak a že život sám je zázrak jsem bral jako takové opíjení rohlíkem. Ježíš tady ale tvrdí, že když mi nestačí to, co je ve Starém zákoně, tak ani zázrak nepomůže.

Talmud obsahuje příběh s podobnou myšlenkou: *„Bylo učeno: Toho dne rabi Eliezer přinesl jakýkoli argument, který si lze vůbec představit, ale ostatní ho nepřijali. Řekl jim: „Pokud se mou halacha souhlasí, ať to prokáže tento rohovníkový strom.“ Náhle byl rohovník vytržen ze země a odnesen sto loktů odtamtud – jiní říkají že 400 loket. „Rohovník nemůže přinést žádný důkaz“: odpovídali oni. Znovu jim řekl: „Pokud je halacha se mnou, ať to dokáže proud řeky.“ A náhle řekla začala téct opačným směrem – „řeka nemůže nic dokázat.“ – oni na to . A on na to znovu: „Pokud se mnou halacha souhlasí, ať to dokáže stěny domu.“ a zdálo se že se na ně stěny zřítí. Náhle je však rabi Jošua napomenul a řekl: „Když učenci diskutují o Tóře, proč do toho vy vstupujete. Kvůli rabi Jošuaovi zůstali stát, kvůli rabi Eliezerovi se úplně nenarovnaly. Znovu jim řekl: „Pokud souhlasí můj názor s halachou, ať to povrdí nebe.“ a z nebe se ozval hlas: „Proč se přete s rabi Eliezerem, když on vždycky mluví v souladu s halachou?“ Ale rabi Jošua vstal a zvolal: „Není to v nebi!“ Co tím myslel – řekl rabi Jeremiáš: Protože Tóra byla již dána na Sinaji, neměli bychom naslouchat*

<sup>168</sup> Lk 16,31

*nebeskému hlasu. Protože máme Tóru napsanou, musí se jedinec podřídit většině.“*

Dobře, my máme Bibli a čteme ji – aspoň občas – takže my nejsme jako boháčovi bratři. Možná ji četl i boháč, nevíme, ale v čem byl problém? Jeho čtení Starého zákona ho nepřivedlo k tomu, že by měl chápat chudáka ležícího u svých dveří jako svého bližního a slitovat se nad ním. Jen pokud je výsledkem našeho čtení Bible pomoc člověku, tak můžeme doufat, že neskončíme v Hádu.

Jaký byl ten Lazar asi člověk? Kupodivu je pozornost upřena na boháče, Lazar ani jednou za celou dobu nepromluví, nijak se neprojeví. Co by asi udělal s penězi, které by mu boháč dal? Koupil by si za ně víno? Nebo cigarety? Nebo toluen? Možná že ano a možná proto si boháč říkal, že by mu neměl pomáhat. Vždyť on jeho pomoc jenom zneužije. My ochotně pomáháme jenom dobrým lidem nezkaženého charakteru, kteří projeví dostatečnou vděčnost a s pomocí, kterou jim poskytneme naloží ne tak jak chtějí oni, ale jak chceme my! Pouze lidem, kteří jsou v nouzi, ale ne vlastní chybou. Pod zájmemem my tady vidím v první řadě sebe. Já to tak dělám.

### Závěr

Máme jenom jednu šanci – ne více, ale všechno co potřebujeme k tomu, abychom ji využili, nám je k dispozici – je to Mojžíš a Proroci.

31. 10. je den reformace, kdy podle tradice Martin Luther přibil na vrata Vitenberského kostela svých 95 tezí proti odpustkům, 62. teze: Pravým pokladem církve je nejsvětější evangelium slávy a milosti Boží. 63. teze: Přesto tento poklad nejvíce odpuzuje, protože dělá první posledními. My máme Bibli, ale jenom když nás její čtení učiní citlivými – na Boží hlas, na utrpení bližních - potom můžeme doufat, že se

vyhneme Hádu. Každý z nás má svého Lazara. Možná stojí každé ráno u eskalátorů v metru kudy chodíme do práce a v rukou drží Nový prostor; možná, že chodí do stejné práce, možná, že bydlí ve stejném vchodě jako já, možná, že je to ten člověk, co právě teď sedí vedle mne ve sboru.

I kdyby někdo vstal z mrtvých nepřiměje nás to mu pomoci, pokud sami nebudeme chtít a nebudeme s ním cítit.

Michal Balcar

## PODOBENSTVÍ O POKLADU V POLI

je nejkratší Ježíšovo podobenství má jenom jeden verš.<sup>169</sup>

Mt 13,44

*"Království nebeské je jako poklad ukrytý v poli, který někdo najde a skryje; z radosti nad tím jde, prodá všechno, co má, a koupí to pole.“*

O čem tady Ježíš mluví? Jde o situaci, která je v dnešní době značně neobvyklá. V Ježíšově době, kdy neexistovaly žádné finanční instituce s velkými trezory, měli lidé v pohnutých dobách – války, povstání – problém jak ukrýt své úspory. Zdálo se jim, že jedna ze spolehlivých metod je ukrýt je do země. Zakopat do pole, pod strom. Říct si: „*Dvacet kroků za tou starou švestkou jsem zakopal hrnec se zlaťáky.*“

Kdyby onen člověk řekl mnoha lidem, kam peníze zakopal, tak by všechno skrývání ztratilo smysl, takže si většinou nechal místo

<sup>169</sup> Pozn. Podobenství o perle, které následuje má méně slov, ale dva verše.

úkrytu peněz pro sebe. Když se mu ale ve válce něco stalo, tak už nikdo nevěděl, kde zlatáky jsou. Uběhlo možná několik desítek let, teba i staletí a ... Šel člověk, lehl si pod strom, nebo kopl do drnu a ejhle – vak s mincemi. Neváhá a jde koupit zdánlivě bezcenné pole, které ovšem skrývá něco, co mu veškeré peníze vynahradí.

Pointa příběhu je jasná. Poklad je království nebeské, dnes bychom řekli spasení nebo záchrana, vysvobození z hříchu a smrti bezpodmínečné přijetí Hospodinem, nevyhasínající láska, život v hojnosti – prostě to, po čem v hloubi svého srdce toužíme. Ježíš chce říct, že to je nejdražší věc na světě a stojí za to ji vyměnit za všechno, co máme. Že nás stojí všechno, je celkem jasné. V našem podobenství i v podobenství o perle je tento „detail“, který se opakuje. „*Prodá všechno co má...*“

Zastavme se u několika zajímavých myšlenek tohoto jednoduchého příběhu.

**Motivace** – Ježíš explicitně uvádí nálezcovu motivaci, není to vypočítavost, nýbrž radost. Myslím, že tenhle aspekt můžeme převést do skutečnosti člověka, přijímajícího evangelium beze zbytku. Když někdo zaslechne Hospodinovo volání tak to, co ho k Bohu táhne, není kalkulace, racionální (pragmatická) rozvaha s klady a zápory, ze kterých Bůh vychází lépe než cokoli jiného. Je to láska, která mezi nimi klíčí. A láska v sobě bez výjimky zahrnuje radost. Křesťanství je náboženství radosti. Naneštěstí naše křesťanství je vážná věc, „vždyť věřící člověk se má radovat, ale pouze v nitru“. Já si naopak myslím, že křesťanství by mělo být plné smíchu, veselí, radosti – vždyť když se obrátí hříšník, tak v nebi mají párty (Mt 15,7). Řecké slovo zde použité, se překládá jako „radovati se, jásatí, radost najevo dávatí“. Radost, kterou má v srdci je tak velká a spontánní, že nemůže jinak než jít a to pole

koupit. V náboženství prostě nemá chladná vypočítavost místo.

**Dobrodružství** - Celá tahle operace je ovšem riskantní. Prodat všechno, co člověk má! To není jen tak. To vyžaduje člověka dobrodružného srdce, někoho, kdo se nebojí rizika. Dnes by ten příběh asi zněl: o spekulaci na burze – kdybych prodal všechno co mám, a nakoupil za to akcie firmy, o které vím, že jistě půjdou nahoru. Nebo o sázce na koně. Všechno co mám, vsadím na koně, kerý má kurz 30:1, ale já vím, že určitě vyhraje. Obě dvě věci jsou rizikem, navíc když do nich člověk dává všechno své jmění. Třeba kdyby dal to, co mu zbývá, to by bylo rozumné. Ale všechno co má?

Být s Bohem je dobrodružství. Pokud něco může člověk s Hospodinem zažít, tak je to nečekané. Není to nuda. Bůh Bible je Bůh překvapení, Bůh který chystá pro člověka neočekávané – vždyť i den Páně přijde jako zloděj v noci – nikdo ho nebude čekat.

**Bláznovství** – Jeho okolí se kupce pole asi dívalo jako na blázna. Koupit pole – budiž – ale za všechno co má? Je to rozumné? Co když to nevyjde? Aspekt bláznovství je ovšem s evangeliem nerozlučně spojen. Vždyť Pavel říká, že nás Bůh spasil bláznovskou zvěstí<sup>170</sup>. Někdy je těžké unést skutečnost, že jsme druhým za cvoka. Ale na to člověk uchvácený pokladem ani nemyslí. Je stržen radostí z nenadálé změny své situace, protože právě vstoupil do nové kvality života – do budoucnosti – do Království Božího.

Michal Balcar

<sup>170</sup> 1. Kor 1,21.23.25.27

# OBSAH

**NOVÝ ZÁKON** J. Beneš 1

**RÉTORICKÁ KRITIKA PERIKOPY  
JAN 13 – 17** J. Lukeš 2

**RHETORIC AND THE NEW  
TESTAMENT - Burton L. MACK**  
J. Lukeš (Recenze) 6

**KŘESŤANSTVÍ ČELÍ GNÓSI**  
J. Pokorný 9

**O gnósi** 9

**Vztah gnóse a křesťanství** 11

**Odlišnosti gnóse a křesťanství** 12

**Gnóse a Bible** 15

**Církevní otcové a gnóse** 17

**Závěr** 18

**VZTAHY MEZI IZRAELCI V DOBĚ  
NOVOZÁKONNÍ** K. Kreutziger 19

**I. Názorové skupiny obyvatel** 19

**II. Vzájemné vztahy** 23

**VYSLANIE UČENÍKOV - Exegéza**

**Mk 6, 7-13** Z. Muroň 26

**MARNOTRATNÝ ČLOVĚK**  
**- LK 15,11-24** J. Dvořák 30

**PODOBENSTVÍ O BOHÁČI A  
LAZAROVÍ – LK 16,19-31** M. Balcar 32

**PODOBENSTVÍ O POKLADU V POLI**  
**- MT 13,44** M. Balcar 34

**OBSAH** 36

**KOINONIA 29/2004**

©KOINONIA (sdílení)

*Časopis studentů TS CASD*

Radvanice 29, 285 06 Sázava

e-mail: ts.sazava@iol.cz

tel/fax: +420 327 321 238

<http://ts.casd.cz/koinonie>

redaktor a jazyková úprava: Jiří Beneš

tech. a graf. redaktor: Jan Matoušek