
John R. Donahue SJ a Daniel J. Harrington SJ
Daniel J. Harrington SJ (editor)

SACRA PAGINA

EVANGELIUM PODLE MARKA

KARMELITÁNSKÉ
NAKLADATELSTVÍ
KOSTELNÍ VYDŘÍ
2005

© The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 56321, USA, 2002
© Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., Kostelní Vydří, 2005

*Věnováno památce
našich učitelů a přátel
Normana Perrina (1920-1976)
a George W. MacRae (1928-1985)*

Předmluva editora

Sacra pagina je vícesvazkový komentář ke knihám Nového zákona. Výraz *Sacra pagina* („Posvátná stránka“) se původně vztahoval k textu Písma. Ve středověku také označoval studium Písma, při němž vykladač používal prostředků gramatiky, rétoriky, dialektyky a filosofie. *Sacra pagina* tedy zahrnuje jak text určený ke studiu, tak i jeho výklad.

Tato řada předkládá nové překlady a moderní výklady všech novozákonních knih. Vytvořil ji mezinárodní tým katolických biblistů a má sloužit těm, kdo se zabývají Bibli na odborné úrovni, postgraduantům, teologům, kněžím a učitelům náboženství. Jednotlivé svazky nabízejí jak základní úvodní informace, tak podrobnější výklady. Úmyslně přejímají určité metodologické perspektivy, ale uchovávají zaměření na vlastní téma novozákonních kompozic. Cílem řady *Sacra pagina* je poskytnout dobrou kritickou analýzu, aniž by se vytratila citlivost k náboženskému obsahu. Tato řada je tedy katolická v obojím smyslu slova: inkluzivní co do metod a perspektiv a současně formovaná katolickou tradicí.

Druhý vatikánský koncil označil studium Písma svatého za „duši posvátné teologie“ (*Dei verbum* 24). Jednotlivé svazky této řady jsou názorným dokladem přenosu katolických badatelů ke koncilní výzvě, aby byl umožněn přístup k Písmu svatému všem věřícím křesťanům. Knihy neusilují o definitivní slovo o kterémkoli textu, ale chtějí otevřít bohatství Nového zákona a nabídnout co největšímu počtu lidí vážné studium „Posvátné stránky“.

Daniel J. Harrington SJ

Poznámka k českému vydání

Pro tento komentář jsme nepořizovali vlastní překlad biblického textu, ale na základě požadavků čtenářů jsme se pokusili skloubit text s revidovaným překladem Bognerovým (užívaným v liturgických knihách): *Nový zákon*: Karmelitánské nakladatelství, Praha 1998; *Starý zákon*, Česká katolická Charita, Praha 1978-1986; *Misál na každý den liturgického roku*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydrí 2000; *Denní modlitba církve I-III + Lekcionář pro modlitbu se čtením 1-5*, Sekretariát české liturgické komise, Praha a Vatikán 1988-1989. V některých případech se proto může stát, že autoři volí odlišný přístup než Bogner. Překlady apokryfních textů jsou, není-li uvedeno jinak, citovány z: Z. Soušek (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti I-III*, Vyšehrad, Praha 1995-1999 a J. A. Dus (ed.), P. Pokorný (ed.), *Novozákonní apokryfy I-II*, Vyšehrad, Praha 2001-2003.

David Hofmann

Zkratky

Starý zákon (SZ) a apokryfy

Gn	1. kniha Mojžíšova (Genesis)
Ex	2. kniha Mojžíšova (Exodus)
Lv	3. kniha Mojžíšova (Leviticus)
Nm	4. kniha Mojžíšova (Numeri)
Dt	5. kniha Mojžíšova (Deuteronomium)
Joz	Kniha Jozue
Sd	Kniha Soudců
Rt	Kniha Rút
1 Sam	1. kniha Samuelova
2 Sam	2. kniha Samuelova
1 Král	1. kniha Královská
2 Král	2. kniha Královská
1 Kron	1. kniha Kronik (1. kniha Paralipomenon)
2 Kron	2. kniha Kronik (2. kniha Paralipomenon)
Ezd	Kniha Ezdrášova
Neh	Kniha Nehemíášova
Tob	Kniha Tobiáš
Jdt	Kniha Judit
Est	Kniha Ester
PEst	Přídagky k Ester
1 Mak	1. kniha Makabejská
2 Mak	2. kniha Makabejská
3 Mak	3. kniha Makabejská
4 Mak	4. kniha Makabejská
Job	Kniha Job
Žl	Kniha Žalmů
Př	Kniha Přísloví
Kaz	Kniha Kazatel
Pís	Píseň písní
Mdr	Kniha Moudrosti
Sir	Kniha Sirachovcova
Iz	Kniha proroka Izaiáše
Jer	Kniha proroka Jeremiáše
Pláč	Kniha Žalozpěvů
Bar	Kniha proroka Barucha
LJer	List Jeremiášův
Ez	Kniha proroka Ezechiela
Dan	Kniha proroka Daniela
PDan	Přídagky k Danielovi
Oz	Kniha proroka Ozeáše
Jl	Kniha proroka Joela
Am	Kniha proroka Amosa
Abd	Kniha proroka Abdiáše
Jon	Kniha proroka Jonáše

Mich	Kniha proroka Micheáše
Nah	Kniha proroka Nahuma
Hab	Kniha proroka Habakuka
Sof	Kniha proroka Sofoniáše
Ag	Kniha proroka Aggea
Zach	Kniha proroka Zachariáše
Mal	Kniha proroka Malachiáše
4 Ezd	4. kniha Ezdrášova
ŽŠal	Žalmy Šalomounovy
Ass. Mos.	Nanebevzetí Mojžíšovo
1 Hen	1. kniha Henochova
2 Hen	2. kniha Henochova
MAza	Modlitba Azariášova
MMen	Modlitba Menaševo
ZPatr	Závěti patriarchů
2 Bar	2. kniha Baruchova (Baruchova apokalypsa)

Nový zákon (NZ)

Mt	Evangelium podle Matouše
Mk	Evangelium podle Marka
Lk	Evangelium podle Lukáše
Jan	Evangelium podle Jana
Sk	Skutky apoštolů
Řím	List Římanům
1 Kor	1. list Korinťanům
2 Kor	2. list Korinťanům
Gal	List Galatiánům
Ef	List Efesanům
Flp	List Filipanům
Kol	List Kolosanům
1 Sol	1. list Soluňanům
2 Sol	2. list Soluňanům
1 Tim	1. list Timotejovi
2 Tim	2. list Timotejovi
Tit	List Titovi
Flm	List Filemonovi
Žid	List Židům
Jak	List sv. Jakuba
1 Petr	1. list sv. Petra
2 Petr	2. list sv. Petra
1 Jan	1. list sv. Jana
2 Jan	2. list sv. Jana
3 Jan	3. list sv. Jana
Jud	List sv. Judy
Zj	Zjevení sv. Jana (Apokalypsa)

Další starověké texty

<i>A Abr</i>	<i>Apokalypsa Abrahámová</i>
<i>Adv. haer.</i>	Irenej Lyonský, <i>Proti bludným naukám</i> (lat. <i>Adversus haereses</i>)
<i>Ann.</i>	Cornelius Tacitus, <i>Annales</i> (<i>Letopisy</i>)
<i>BT</i>	<i>Babylonský talmud</i>
<i>2-3 Bar</i>	syrská, řecká Baruchova apokalypsa
<i>CD</i>	<i>Damašský spis z genizy káhirské synagogy</i>
<i>HE</i>	Eusebius z Cesareje (4. stol po Kr.), <i>Církevní dějiny</i> (lat. <i>Historia ecclesiastica</i> , řec. <i>Ekklésiastiké historia</i>)
<i>IgnEph</i>	Ignác Antiochijský (35-107), List Efesanům (lat. <i>Epistula ad Ephesios</i>)
<i>JosAs</i>	<i>Josefa Asenat</i>
<i>Jub</i>	Kniha jubileí
<i>I Klem</i>	<i>1. list Klementův</i>
<i>Legat.</i>	Filón, <i>Poselstvo ke Gaioví</i> (lat. <i>Legatio ad Gaium</i> , řec. <i>Presbeia pros Gaion</i>)
<i>LXX</i>	Septuaginta
<i>M</i>	Mišna
<i>MT</i>	hebrejský masoretský text
<i>P. Oxy.</i>	Oxyrhynchské papyry
<i>Q</i>	Pramen výroků
<i>1QapGen</i>	<i>Apokryf knihy Genesis</i> z 1. kumránské jeskyně
<i>1QH</i>	Chvalozpěvy (<i>Hadajót</i>)
<i>1QM</i>	Válečný řád (Válka synů světla proti synům tmy)
<i>1Qp</i>	Hab Pešer k Habukukovi
<i>1QS</i>	Řád jednoty
<i>1QS^a</i>	Řád obce (Doplňek A k 1QS)
<i>4Q</i>	4. kumránská jeskyně
<i>Spec. leg.</i>	Filón, <i>O zvláštních zákonech</i> (lat. <i>De specialibus legibus</i>)
<i>Test. Levi</i>	Závěť Léviho
<i>Test. Sol.</i>	Závěť Šalomounova
<i>TmEv</i>	Tomášovo evangelium
<i>Vit. Mos.</i>	Filón, <i>O životě Mojžíšově</i> (<i>De Vita Mosis</i>)

Periodika, příručky, řady

<i>AB</i>	Anchor Bible
<i>ABD</i>	<i>Anchor Bible Dictionary</i> (ed. David N. Freedman et al.)
<i>AnBib</i>	Analecta Biblica
<i>BAGD</i>	Walter Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich a F. W. Danker, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (2. vyd.)
<i>BDAG</i>	F. W. Danker (rev. a ed.), <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (3. vyd.)
<i>BDF</i>	Friedrich Blass, Albert Debrunner a R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i>
<i>BETL</i>	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>

<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>ČEP</i>	Český ekumenický překlad Bible
<i>EKKNT</i>	Evangelisch-katholisches Kommentar zum Neuen Testament
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
<i>HNT</i>	Handbuch zum Neuen Testament
<i>HTKNT</i>	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>ICC</i>	International Critical Commentary
<i>IDB</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JES</i>	<i>Journal of Ecumenical Studies</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of Pseudepigraphy</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>NAB</i>	New American Bible
<i>NCE</i>	New Catholic Encyclopedia
<i>NIV</i>	New International Version
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>OTP</i>	<i>Old Testament Pseudepigraphy</i> (ed. J. H. Charlesworth)
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i> (ed. J. Migne)
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
<i>SANT</i>	Studien zum Alten und Neuen Testament
<i>SBFLA</i>	Studium Biblicum Franciscanum Liber Annus
<i>SBLDS</i>	SBL Dissertation Series
<i>SBLMS</i>	SBL Monograph Series
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>SNTSMS</i>	Society for New Testament Studies Monograph Series
<i>Str-B</i>	Hermann Strack – Paul Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i>
<i>s.v.</i>	<i>sub verbo</i> [= výklad daného slova se nachází pod tímto heslem]
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , (ed. Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich)
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>WBC</i>	Word Biblical Commentary
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZThK</i>	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Citované české překlady Bible

Viz Poznámka k českému vydání, s. 7, a dále:

Col	<i>Nový zákon</i> . Z původního řeckého znění přeložil, rozčlenil, úvody a poznámkami opatřil dr. Rudolf Col, Česká katolická Charita, Praha 1970.
ČEP	Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih, podle ekumenického vydání z roku 1985), ČBS, Praha 1993.
Kral.	<i>Biblí svatá aneb všecka svatá Písma Starého i Nového zákona</i> – podle posledního vydání kralického z roku 1613.
Sýkora	<i>Nový zákon Pána našeho Ježíše Krista</i> . Podle Vulgaty se stálým zřetelem na původní text řecky přeložil a úvody opatřil dr. Jan Lad. Sýkora. K tisku znovu připravil dr. Jan Hejčl, Vyšehrad, Praha 1946.
Hejčl	<i>Bible česká – Knihy Starého zákona</i> , sv. I-III. Dle obecného znění latinského se stálým kritickým zřetelem k původním textům přeložil, úvod předeslal a výkladem provází dr. Jan Hejčl, Dědictví sv. Jana Nepomuckého, Praha 1917-1925.

Úvod

1. Intratextuální a intertextuální komentář

Jednou z nejpozoruhodnějších změn, kterou v posledních letech biblická věda zaznamenala, je závratný rozmach metod užívaných při výkladu textů. Řada *Sacra pagina* od počátku vybízí své autory, aby využívali těch metod, které mohou nejlépe a co nejúčinněji přispívat k odhalení osobitého charakteru jednotlivých spisů, jež dohromady tvoří Nový zákon. Přístup, který tato kniha volí k Markovu evangeliu, lze popsat dvěma slovy užívanými soudobou literární kritikou: intratextualita a intertextualita.

Protože tyto pojmy mohou být pro mnohé čtenáře nové a mohou mít řadu významů, musíme přesně vymezit, v jakém smyslu je hodláme v tomto komentáři užívat. „Intratextualitou“ máme na mysli výklad Marka jako Marka a Markem. Vykládáme-li Marka jako Marka, zajímá nás konečná podoba evangelia (nikoli jeho prameny či literární historie), jakým je ve svých slovech a pojmech, literárních prostředcích, literárních formách, ve svém uspořádání, popisu a ve své dějové linii. Vykládáme-li Marka Markem, obracíme svou pozornost na charakteristický slovník a téma, která prostupují celým evangeliem a tvoří z něj jednotný literární celek.

Jelikož „intertextualita“ je mnohostranný pojem, který v sobě zahrnuje vztah mezi textem a textovou tradicí a zároveň odkazuje na kontextové prameny, jež obvykle jako texty neoznačujeme (např. archeologická data), používáme pojem „intertextualita“ k označení vztahu textu Markova evangelia k jiným textům (zejména starozákonním) a k životu Markových současníků i křesťanské obce dnes. Evangelista nám od počátku (Mk 1,2-3) sděluje, že Starý zákon je autoritativní text, který v Ježíšově příběhu dochází svého naplnění. Navíc Marek patrně psal své evangelium pro potřeby křesťanské obce, vystavené pronásledování (nejspíše v Římě kolem roku 70 po Kr.), v naději, že se jeho text (jeho příběh o Ježíšovi) stane i jejich „textem“. Stal se nejen textem jedné obce, ale brzy i textem Matouše a Lukáše (kteří ho upravili a rozšířili), a nakonec i textem celé církve (když byl zařazen do křesťanského kánonu Písma svatého). Markův text si uchoval svůj teologický i pastorační význam až do třetího křesťanského tisíciletí.

Naše rozhodnutí pokusit se o intratextuální a intertextuální výklad Markova evangelia určuje limity toho, co může (případně nemůže) čtenář v tomto svazku nalézt. Třebaže se nás úvod věnuje obvyklým tématům (autor, doba, místo, literární druh, motivy, záměr), jeho hlavním cílem je nabídnout čtenáři informace potřebné k tomu, aby dokázal pochopit literární charakter Markova evangelia, jeho historické pozadí i zvláštní přístup ke Starému zákonu, k Ježíšovi a k raně křesťanské teologii.

Poznámky k textu se zabývají problémy, s nimiž se v textu setkáváme, nabízejí nezbytné informace o historickém pozadí a upozorňují na propojení s dalšími částmi Markova evangelia. Některé poznámky se týkají dů-

ležitých textových variant, jiné vysvětlují a obhajují zvolený překlad. Ohledně historického pozadí jsme se snažili předkládat především informace – starozákonné pojmy a představy, paralely v soudobých židovských a antických textech, zvycích a sociologických východiscích, srovnání s Matoušem a Lukášem atd. –, které potřebuje čtenář 21. století k tomu, aby pochopil o dvacet století starší křesťanský text. Velmi důležitou kategorii poznámek jsou slovní a pojmové vazby na ostatní oddíly Markova evangelia. Při tvorbě poznámek jsme byli vedeni snahou o stručnost; další informace lze nalézt v běžných biblických slovnících.

Jiným způsobem, jak se dá charakterizovat to, co jsme chtěli v poznámkách k textu nabídnout, je říci, že postupují ve třech úrovích: kontextuální (informace, jež čtenář ve 21. století potřebuje k pochopení textu Markova evangelia), intratextuální (čtení Markových textů ve světle ostatních Markových textů) a intertextuální (vztah ke Starému zákonu a k dalším příslušným starověkým textům).

Výklady se zaměřují na místo, jaké příslušný oddíl zaujímá v Markově vyprávění a teologii. Předmětem našeho zájmu je smysl Markova evangelia, nikoli historický Ježíš či předmarkovská tradice (třebaže se v některých případech věnujeme i témtoto tématům). Při pátrání po smyslu jednotlivých oddílů Markova evangelia bereme v úvahu jejich kontext, literární strukturu a přínos pro porozumění Markově teologii a Markově obci. Naším hlavním cílem je výklad Marka jako Marka a Markem. Každý výklad obsahuje jistou reflexi významu příslušného oddílu pro křesťanskou teologii obecně, pro kázání, učení a další formy „aktualizace“. Každý oddíl obsahuje seznam odkazů na literaturu a články, kde lze nalézt podrobnější informace k dalšímu studiu. V řadě případů se jedná i o příspěvky, jejichž přístup a výklad se od našeho liší, třebaže interakci s jinými markovskými odborníky jsme nevěnovali mnoho prostoru.

Jsme si vědomi toho, že žádný biblický komentář dnes nemůže postihnout vše. Pokusili jsme se alespoň o to, co považujeme za zásadní: vykládat Marka jako Marka a Markem, poukázat na vztah mezi Markovým evangeliem a Starým zákonem a dopátrat se smyslu, jaký v Markově evangeliu nacházeli jeho první čtenáři a jaký v něm nacházejí dnešní křesťané.

Za nejdůležitější část tohoto komentáře považujeme poznámky k textu, protože nabízejí základní informace umožňující porozumění literárnímu, historickému a teologickému významu každého oddílu. Aby čtenáři získali přehled, mohou hned po překladu číst výklad, avšak má-li být tento komentář použit tak, jak byl zamýšlen, a má-li napomoci plnému pochopení bohatství Markova evangelia, je pozorná četba poznámek v některých případech nezbytná.

Autoři tohoto komentáře jsou američtí jezuité a poprvé se setkali v létě roku 1966 na Papežském biblickém institutu v Jeruzalémě. Oba se věnují studiu Markova evangelia nezávisle na sobě již několik let a jsou rádi, že mohli spojit své síly při výkladu textu, který je jim tak drahý. Za oddíly Mk 1,1-8,21 (a 14,1-31) převzal hlavní odpovědnost Donahue a za ostatní Har-

rington. Každý vypracoval část Úvodu a navzájem si pomáhali kritikou svých prací i jejich revizí.

2. Marek mezi evangelii

Evangelium podle Marka, často označované jako druhé evangelium (protože obvykle bývá řazeno za Matouše), mělo samostatně v dějinách církve většinou jen nepatrný význam. Známý Augustinův (354-430 po Kr.) výrok, že Marek následoval Matouše jako jeho věrný sluha a zkracovatel (*De consensu evangelistarum* 1.2.4), je výrazem postoje ustáleného u podstatně části patristických myslitelů, který současně utvářel názor na toto evangelium až do 19. století. Větší váha byla přikládána evangeliím připisovaným apoštolum (Matouš, Jan) než evangeliím, jejichž autoři byli jen *apostolici viri* („apoštolští muži“) Lukáš a Marek. Kromě toho se nezdalo potřebné psát komentáře k Markovi, protože devadesát procent Marka se nachází i u Matouše. I když z patristické doby existovaly *katény* (sbírky) textů k Markovi (např. od Viktora Antiochijského), první komentář se objevil až v raném středověku. Michael Cahill zastává názor, že nejstarší komentář (připisovaný Jeronýmovi) pochází nejspíše od neznámého irského mnicha ze 7. století a že je starší než dílo Bedy Cihodného (673-735 po Kr.), jemuž je připisováno autorství prvního samostatného komentáře k Markovi. Viz M. Cahill, *The First Commentary on Mark*; a týž autor, „The First Markan Commentary“, RB 101 (1994), str. 258-268.

Obrat, který nastal s nástupem historické kritiky, ani nemohl být větší. Prakticky každé význačnější hnutí v oboru studia evangelii vzešlo z dialogu s Markem. Zvlášť významný byl rozvoj hypotézy „dvou pramenů“ synoptických evangelii, o níž se stále vede mezi badateli diskuse. Třebaže rozbor synoptické otázky přesahuje rámec tohoto komentáře – znamenitou diskusi na toto téma nabízí většina úvodů do Nového zákona (zejména srov. Raymond E. Brown) –, určitý přehled této problematiky se vztahem k Markovi může být prospěšný.

Hypotéza dvou pramenů ve své podstatě tvrdí, že Matouš a Lukáš používali jako písemný pramen Markovo evangelium a kromě něj ještě další pramen nazývaný Q (z německého *Quelle*, „pramen“). Tento druhý pramen se skládal přibližně z 335 veršů, většinou Ježíšových výroků, které se *současně nacházejí u Matouše i u Lukáše*, ale u Marka nikoli. Mnoho úvah bylo proneseno a mnoho diskusí svedeno na poli literárního výzkumu, logiky jazyka i teologie ve snaze dokázat, že jelikož je Marek nejstarším evangeliem, jsou Matouš a Lukáš jeho nejstaršími komentáři.

Většina novozákonních biblistů hájí prvenství Markova evangelia na základě způsobu, jakým jsou s ním Matouš a Lukáš propojeni. Matouš a Lukáš obecně uchovávají Markův sled událostí i konkrétní formulace, a pokud se od Marka v něčem liší, zřídkaž se ve své odchylce shodují. To svědčí o tom, že se Matouš a Lukáš nemuseli navzájem znát a mohli používat Marka a pramen Q nezávisle na sobě.

Literární polemika sice nebene konce a nabývá stále nových forem, logika jazyka a teologická argumentace jsou však mnohem pádnější. Zdá se logičtější, že Matouš a Lukáš upravili – což také neustále činili – negativní obraz učedníků, než že by Marek vkládal tento motiv do svého „výtahu“. Matouš a Lukáš rovněž ustavičně zmírňují určité „realistické“ či lidské aspekty Ježíšových skutků a reakcí a ukazují nám tak Ježíše, který lépe odpovídá jejich „vyšší“ christologii. Za předpokladu, že by Marek vycházel z Matouše nebo Lukáše, působily by některé vynechávky podivně, zejména absence jakéhokoli zjevení po zmrtvýchvstání nebo popisu Ježíšova děství, stejně jako kázání na hoře/rovině. Zdá se zvláštní, že by Markův Ježíš nabádal své učedníky slovy „modlete se, abyste nepřišli do pokušení“, a vynechal by modlitbu Páně, která je touto prosbou zakončena. Kdyby Marek předkládal zkrácenou verzi neboli výtah z Matouše či Lukáše, byla by přitomnost velkého množství zdvojených výrazů podivná, stejně jako Markova tendence popisovat události obsažené ve všech třech evangeliích podrobněji než ostatní.

I když tento komentář vychází z předpokladu, že Markovo evangelium je nejstarší, uvědomujeme si, že hypotéza dvou pramenů neřeší všechny problémy a že vztah mezi synoptickými evangelii nemůže být chápán stručně. Hlavní zbraní v arzenálu těch, kdo hájí prvenství Matouše, jsou takzvané „menší shody“ (*minor agreements* – místa, v nichž se Matouš a Lukáš vůči Markovi shodují). Přestože mnohé z těchto námitek lze zodpovědět na základě stylistických úprav, k nimž může dojít náhodně, není třeba trvat na mechanické obhajobě Markova prvenství. Díky přetrvávání, a dokonce jistému upřednostňování ústní tradice v některých raně křesťanských skupinách je možné, že evangelia podle Matouše a Lukáše obsahují starší verze určitého vyprávění či výroku, které si ponechala i poté, co upravila a začlenila Markovo evangelium.

Další oblastí intenzivní rozpravy, která stojí za zmínku, je vztah Marka k Janovu evangeliu. V této souvislosti se objevují tři názory: Jan Marka či tradice, které jsou v Markovi obsaženy, nezná; Jan zná Markovo evangelium; Jan a Marek sdílejí některé společné tradice, i když je každý používá odlišně. Je to opět velmi složitý a rozsáhlý problém kvůli diskusi o roli předmarkovské a předjanovské látky, která je důležitá zejména pro rekonstrukci proudů a směrů vývoje křesťanství prvního století, které bylo vždy kombinací společné tradice a rozdílných hledisek.

Výrazným teologickým přínosem v otázce Markova prvenství byl v 19. století zrod „markovské hypotézy“. Ta pohližela na Marka jako na nejstarší evangelium, a tedy nejbližší vzpomínkám očitých svědků Ježíšova pozemského působení, a proto i nejméně ovlivněné povelikonoční vírou křesťanské obce. Autor Marka zde byl vnímán primárně jako *Sammler* – „sběratel“ nezestručněných tradic – a v teologii, která se v nich odrážela, byl spatřován vliv těchto tradic. Markovská hypotéza rovněž výrazně ovlivnila první „hledání historického Ježíše“, které tak zručně popsal ve svém zásadním díle Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, 1906, a které

vyvrcholilo v díle Adolfa von Harnacka, *Das Wesen des Christentums*, 1900 – ve své době se tato kniha stala naprostým bestsellerem. Ježíšův život a učení v ní shrnul jako koncentraci na „otcovství Boží“ a „bratrství člověka“. Harnackovým pohledem na Ježíše otráslo vzájemné pobíjení křesťanů během první světové války a závěrečnou tečku za ním udělal i známý výrok George Tyrrella: „Kristus, kterého vidí Harnack, když se ohlíží přes devatenáct století katolické temnoty, je jen tvář liberálního protestanta, zrcadlící se na dně hluboké studny“ (v: D. G. Schultenover, *George Tyrrell, In Search of Catholicism*, Patmos, Shepherdstown, W. Va. 1981, str. 432, citováno z Tyrrell, *Christianity at the Crossroads*, Longmans, Green, London – New York 1909, str. 44).

3. Marek před evangelii

Vedle historické kritiky a kritiky pramenů, které se zrodily v 19. století, ovládla studium Nového zákona od prvních desetiletí 20. století až do druhé světové války „kritika forem [form criticism]“ a nalezla tu úrodné pole pro svá bádání. Richard Soulen nabízí tento užitečný popis: „Kritiku forem lze volně definovat jako analýzu typických forem, v nichž se lidská existence vyjadřuje lingvisticky; tradičně se tím myslí zejména ústní, předliterární stadium, jako jsou legendy, hymny, klatby či žalozpěvy“ (*Handbook of Biblical Criticism*, John Knox, Atlanta 1981, s.v.). Kritika forem rovněž tvrdí, že každá forma má své odlišné společenské a kulturní prostředí – *Sitz im Leben* (tentot termín, který poprvé užil německý biblista H. J. F. Gunkel, se volně překládá jako „místo v životě“ nebo „zasazení do života“ – pozn. překl.) – takže náboženský a společenský život každé komunity je možno popsat pomocí studia forem a literárních druhů, kterých užívá ve své literatuře. Kritika forem rovněž klade důraz na stadia vývoje forem a tradiční látky, a stává se tak nástrojem k nalezení nejstarších tradic, skrývajících se za dochovanými texty.

Kritika forem Nového zákona se sice v podstatě opírá o díla klasických filologů a starozákonních biblistů, ale asi nejvýrazněji je spojena se jmény Martina Dibelia (1883-1947) a Rudolfa Bultmanna (1884-1976). Dibeliovo stížejší dílo *Die Formgeschichte des Evangeliums* bylo poprvé vydáno roku 1919. Dibelius zdůrazňoval, že evangelisté byli komplikátory již dříve existující látky, a studoval formy této předevangelijní látky i její historické prostředí (*Sitz im Leben*), které definoval jako „historickou a společenskou vrstvu, v níž se tyto konkrétní literární formy vyvinuly“ (*From Tradition to Gospel*, Scribner's, New York 1965, str. 7). Dibeliovo známé rěčení bylo „na počátku bylo kázání“ (Dibelius sám byl synem pastora a kazatele). Jeho metoda bývá nazývána „konstruktivní“ a Dibelius se s její pomocí snaží ukázat, jak se literární formy vyvíjely v závislosti na potřebách prvních obcí (např. v kázání či v náboženské praxi).

Krátkce nato vydal Rudolf Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1. vyd.: Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921). Bylo to jedno

z nejvýznamnějších děl v oboru studia Nového zákona. Bultmann pracoval „induktivně“ (to znamená, že vycházel z důkladné analýzy látky synoptické tradice) a pak postuloval *Sitz im Leben* pro danou látku. Zabýval se rovněž studiem zákonitostí přenosu ústní a psané látky. Tato práce se stala základem Bultmannova pozdějšího studia historického Ježíše a novozákonní teologie.

Dibelius i Bultmann rozlišovali mezi formami, které jsou vlastní vyprávění – tj. narativními, a formami vlastními řeči – tj. diskurzivními; Bultmannovy kategorie nakonec zvítězily. Narativní látka spadá do kategorie příběhů o zázrácích a do kategorie legend (tzn. příběhů bez historické hodnoty, jejichž jediným účelem bylo náboženské poučení). Výrazný přínos představovala jeho kategorie apofthegmat, z řeckého *apothengomai* = „otevřeně prohlašovat“. Podstatné jméno *apothegma* se užívá pro označení stručných výstižných výroků a často anekdot zasazených do narativního rámce, jejichž vyprávění vrcholí konkrétním výrokem, kterému je zároveň podřízeno. Bultmann rozlišuje tři druhy apofthegmat: polemické dialogy, naučné dialogy a životopisná apofthegmata. „Radikální“ aspekt Bultmannova díla představoval nejprve pro většinu protestantských a postupně i pro mnohé katolické badatele předpoklad, že tato apofthegmata neodrážejí vzpomínku na historického Ježíše, ale vytvořila je prvotní církev pro potřeby hlásání zvěsti o Ježíšovi. Bultmann rovněž popsal „výroky Páně“, které dále rozděloval na *logia* neboli „mudroslovné výroky“ (např. Mt 6,19-34), prorocké a apokalyptické výroky (Mt 5,3-9; Mk 13) a výroky pronášené v první osobě (Mt 10,34-36; 11,25-30).

I když se důraz časem přesunul z kritiky forem a z úsilí o nalezení nejstarších tradic či jejich pozdějších modifikací jinam, byla od Bultmannových dob podniknuta řada bádání týkajících se jedné formy od starověku podobné apofthegmatům, zvané *chreia* (někdy také psáno jako *chria*). Tento odborný termín starověké rétoriky označuje literární formu zahrnující epigram nebo „příléhavý výrok“ obecného významu neboli „výstižnou výpověď či skutek vyslovený o určité osobě či o něčem analogickém osobě“ (J. R. Butts, „*The Chreia in the Synoptic Gospels*“, BTB 16 [1986], str. 132-138; též V. Robbins, „*The Chreia*“, v: D. E. Aune [ed.], *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Scholars, Atlanta 1988, str. 21-33). Důležitost těchto *chrei* spočívá v tom, že byly často užívány v rétorických cvičeních zvaných *progymnasmata*, jež tvořila součást antické výchovy. Podobně jako apofthegmata mohou zpochybňovat historicitu některých výroků či událostí. Jelikož jich také hojně užívali kyničtí filosofové, staly se živnou půdou pro závěry o silném vlivu kyniků na vše od Ježíše po evangelia a Pavla.

Přístupy k výkladu Nového zákona zřídkakdy vymírají, často se však stanou součástí jiných směrů a povstávají k novému životu jako Fénix z popela. Kritika forem zůstává nadále významnou pro zkoumání Ježíšova života (viz např. zevrubná rozprava o vývoji tradice zážraků od Johna P. Meiera v: *A Marginal Jew* 2, str. 617-1038) a dějin rané církve. A jak se objevují stále nové poznatky ohledně starověkých rétorických stylů kompozice, zůstává otázka klasifikace a zasazení různých literárních bloků do života stále aktuální.

4. Kritika redakce: Marek jako „autor“ a teolog

V roce 1969 popsal Norman Perrin kritiku redakce takto: „Zabývá se studiem teologické motivace autora, jak o ní vypovídá výběr, uspořádání, redakce a úprava tradiční látky a kompozice látky nové či tvorba nových forem v rámci tradic raného křesťanství“ (*What is Redaction Criticism?*, Fortress, Philadelphia 1969, str. 1). Jak napovídá Perrinova charakteristika, popisuje kritika redakce celý komplex přístupů k textu, a nikoli jen jednu jednotnou metodu. Později je však tento pojem užíván ve dvojím, často matoucím smyslu. Úzce vzato znamená „kritiku redakce“, ale v širším slova smyslu zahrnuje „kritiku kompozice“, přičemž činnosti jako uspořádání látky a tvorba nové látky jsou připisovány evangelistovi.

Jako dědička kritiky forem se kritika redakce v Německu rozvíjela se silným důrazem na dějiny tradic, které se skrývají za příslušným dilem – v případě Lukáše a Matouše je to Marek a pramen Q a v případě Marka jsou to rekonstruované tradice. (Většina stoupenců kritiky redakce zastávala teorii dvou pramenů.) V Německu se kladl důraz zejména na oddělení tradice a redakce. Pro jednoduchost nazýváme tento přístup „přísná kritika redakce“. Willi Marxsen tvrdil, že „abychom mohli oddělit tradici od redakce, potřebujeme literárně kritickou analýzu“ (*Mark the Evangelist*, str. 26), a Rudolf Pesch ve své významné studii o Markovi 13 napsal: „Oddělení tradice od redakce musí být prováděno verš po verši a třeba i slovo za slovem. Jen tímto způsobem lze dospět k podstatě úplného porozumění tradici i redakci evangelisty“ (*Naherwarten*, Patmos, Düsseldorf 1968, str. 47). Robert Fortna dodává: „Kritik redakce věnuje důkladnou pozornost tomu, co odlišuje dílo, které má před sebou, od starší látky, o niž se toto dílo opírá“ („Redaction Criticism, NT“, *IDBSup*, str. 733-735).

Řadu významných raných „redakčně kritických“ studií charakterizuje vnitřní napětí. Na jedné straně se Markovo evangelium stalo polem intenzivního bádání, na straně druhé nebyla u Marka žádná shoda ohledně přejaté tradice (*Vorlage* = předlohy). Avšak během prvních desetiletí existence kritiky redakce byla objevena řada postupů a implicitních kritérií pro rozlišení mezi tradicí a redakcí: v rámci jednotlivých studií (Q. Quesnell, *The Mind of Mark*, AnBib 38, Biblical Institute Press, Roma 1969, str. 37-57; D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell*, NTAbh, n.s. 11, Aschendorff, Münster 1974, str. 24-33; Pesch, *Naherwarten*) i v explicitních metodologických výkladech, jako například ve výkladu Roberta Steina (viz Stein, „What is Redaktionsgeschichte“ *JBL* 88 [1969], str. 45-56; „The ‘Redaktionsgeschichtlich’ Investigation of a Markan Seam [Mc 1.21n]“, *ZNW* 61 [1970], str. 70-94; a „The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History“, *NovT13*, [1971], str. 181-198).

Tyto postupy a kritéria lze stručně shrnout do následujících bodů:

1. Použití kritiky forem a dějin tradic k odhalení možných ústních tradic či jejich bloků, které stojí na pozadí Markova textu; například starší apokalyptický „leták“ (*Flugblatt*) jako základ Marka 13.

2. Studium Markova charakteristického slovníku a stylistických rysů (viz E. J. Pryke, *Redactional Style in the Markan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark*; F. Neirynck, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction*; týž autor, „The Redactional Text of Mark“ *ETL* 57 [1981], str. 144–162, přetiskněno in: F. van Segbroeck [ed.], *Evangelica I: Gospel Studies: Collected Essays by Frans Neirynck*. BETL 60, Leuven University Press, Leuven 1982, str. 618–636; M. Zerwick, *Untersuchungen zum Markus-Stil*, Biblical Institute Press, Roma 1937).

3. Studium kompozičních nástrojů, jako je vsouvání (tzv. „sendvičová“ metoda) jedné perikopy do druhé (např. Mk 14,3–9 je vložen mezi 14,1–2 a 14,10–11; viz J. R. Donahue, *Are you the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, str. 58–59, 240–243) a záliba ve zdvojování (Neirynck, *Duality*). Pro tento aspekt metody bylo důležité studium Markových redakčních švů a úvodů k perikopám, o nichž se předpokládalo, že nejlépe odhalují autorův rukopis (Kendrick Grobel, „Idiosyncrasies of the Synoptists in their Pericope Introductions“, *JBL* 59 [1940], str. 405–410).

4. Stanovení rozsahu dané perikopy a analýza „napětí“, jež může naznačovat spojení oddílů, které původně nebyly spojeny (např. Marek 2,1–12, který se jeví jako kombinace příběhu o zázraku a příběhu o sporu s odpůrci), stejně jako studium duplikátů v rámci jednoho evangelia, jež mohou naznačovat rozdílné tradice (viz P. J. Achtemeier, „The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catena“, *JBL* 91 [1972], str. 198–221). Q. Quesnell (*Mind of Mark*, str. 51) popisuje jeden ze způsobů, jak studium napětí odhaluje redakci: „Svou povahou je redakční to, co vykazuje znaky textu napsaného ve světle většího celku, než je perikopa nebo řeč, v níž se nachází, nebo alespoň z jiného pohledu a/nebo jinou formou, než je perikopa, v níž se nachází.“

5. Prozkoumání paralel v Matoušovi a Lukášovi a zvážení, zda způsob, jakým Matouš a Lukáš redigovali Marka, nemůže odhalit Markovy charakteristické rysy.

6. Studium předpokládané literární činnosti „Marka“ v dané perikopě ve srovnání s „Markovou“ redakční prací na jiných místech evangelia, abychom zjistili, zda se neobjeví nějaký shodný model; např. Markova tendence zevšeobecňovat události častým přidáváním slov „všichni“ a „mnoho“ (Donahue, *Trial*, str. 66–67).

Ze zkoumání Markovy redakční činnosti byly pak odvozeny hypotézy o záměru autora, který často nese přívlastek „teologický“. S rozvojem kritiky redakce se ustálily její tři charakteristické složky: (1) studium redakční a kompoziční činnosti „autora“ (2) jako vodítka k rozpoznání jeho teologického záměru, či – řečeno neutrálnejším literárním pojmem – jeho ideologie, (3) která je reakcí na otázky nebo problémy existující v rámci konkrétní obce v posledních desetiletích prvního století po Kr.

Oddělení tradice od redakce staví evangelistu buď do dialogického, nebo dialeklického vztahu k tradici. Například Karl Kertelge dochází ve své studii tradice zázraků u Marka k závěru, že tradičně měly zázraky primárně funkci Boží epifanie. Marek podle Kertelgeho toto primární zaměření nepopírá, nýbrž zahrnuje do svého evangelia zázraky jako epifanie ukřižovaného a vzkříšeného Ježíše. Ludger Schenke naopak tvrdí, že v předmarkovské tradici plnily zázraky funkci rekvizit nesprávné christologie *theios anér* („božího muže“). Marka považuje za odpůrce této christologie a v jeho redakci spatřuje odmítnutí takového použití zázraků. Tím, že Marek zasazuje zázraky do časového a geografického rámce, zbavuje je jejich síly a jakožto ojedinělé epifanie je redukuje na epizody z Ježíšova života. Jsou podřízeny učení a motiv utajení je zbavuje jejich zjevovatelské síly. Tento dialeklický vztah k tradici byl postulován na základě Marka 13 (Pesch, *Naherwartungen*), pojetí učednictví (T. J. Weeden, *Mark – Traditions in Conflict*; Tagawa) a pašijového vyprávění (Ludger Schenke, Wolfgang Schenk). Viz K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. SANT 23, Kösel, München 1970; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*. SBB 5, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974; W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus: Untersuchungen z. Überlieferungsgeschichte d. Passionstraditionen*, Gerd Mohn, Gütersloh 1974); K. Tagawa, *Miracles et Évangile: La pensée personnelle de l'évangile Marc. Études d'histoire et de philosophie religieuses* 62, Presses Universitaires de France, Paris 1966.

Vedle „přísné kritiky redakce“ se kritika redakce (jako druhový pojem) rozvinula rovněž do „kritiky kompozice [*composition criticism*]“. Ernst Haenchen ve svém komentáři k Markovi a jeho synoptickým paralelám zdůrazňuje, že ho zajímá látka Markova evangelia v jejím *Sitz im Leben der Evangelist selbst*; to znamená především umístění příslušného bloku látky v evangeliích v rámci jejího bezprostředního širšího kontextu jako ukazatele záměru autora (*Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, de Gruyter, Berlin 1968, str. 23–24). Na základě kritiky kompozice, která zaměřila svou pozornost na zasazení příslušné perikopy do širšího kontextu konkrétního evangelia, brzy vzniklo množství studií zabývajících se tématy a motivy jednotlivých evangelií.

Samotný pojem „kritika kompozice“ v sobě nese jistou dvojznačnost, protože může být použit buď jako označení pro *sepsání* neboli kompozici nové látky, anebo pro *sestavení* již dříve vytvořené látky do nového celku. Proto se kritika kompozice stala označením metody užívané dvěma základními skupinami badatelů s odlišným pohledem na vztah Marka k tradici. Jedna skupina zastává názor, že prakticky vše v Markově evangeliu je tradicí, a práci Marka jakožto „autora“ spatřuje jen v krátkých úvodních větách a příležitostních redakčních dodacích. Ernest Best tvrdí, že bychom neměli pohlížet na Marka ani tak jako na autora, ale spíše jako na umělce sestavujícího koláž („Mark's Preservation of the Tradition“, in: M. Sabbe [ed.], *L'Évangile selon Marc*. BETL 34, Leuven University Press, Leuven 1974,

str. 21-34; přetištěno in: W. Telford [ed.], *The Interpretation of Mark*, Fortress, Philadelphia 1985, str. 119-133). Další skupina badatelů užívající kritiku kompozice je ochotna připustit, že Marek je autorem velkých částí textu, a jsou připraveni vzdát se pokusů o odlišení tradice od redakce.

Posun z „kritiky redakce“ ke „kritice kompozice“ můžeme nejlépe pozorovat na životní dráze Rudolfa Pesche. Jeho první kniha *Naherwarten* (1968) byla vzorovou ukázkou pečlivé práce s textem Mk 13 ve snaze rozlišit Markovu redakci od starších rekonstruovaných tradic. Marek se zde krátce po zničení Jeruzaléma údajně snaží odklonit pozornost své obce od očekávání, že tragické události roku 70 po Kr. byly bezprostřední předehrou Ježíšova návratu. Marek podle Pesche dosazuje motiv „blízkého očekávání“, které neztotožňuje *parusii* s žádnou konkrétní událostí, přičemž upravuje apokalyptickou tradici jako parenézu (z řeckého *parainesis* „povzbuzení, napomenutí“ – biblický text obsahující morální poučení výslovně určené konkrétní skupině příslušníků církevní obce – pozn. překl.) a varuje svou obec před falešnými mesiáši (zejména v Mk 13,21-22). Než však Pesch vydal svůj dvousazkový komentář k Markovi v letech 1976-1977, dospěl k názoru, že převážná část Markova textu má původ v tradici a že Marek byl „konzervativním redaktorem“, jehož tvořivost se projevuje především v uspořádání látky. Markovo evangelium představuje jistý druh paradoxu. Je prakticky celé „tradicí“ v tom smyslu, že žádný konečný redaktor či autor „nevytvořil“ toto vyprávění tak, jak by to zřejmě učinil moderní autor; zároveň je však celé „kompozicí“ v tom smyslu, že konečný redaktor zhotovil narativní tkanivo, do něhož jsou jednotlivé části vtekány tak, aby tvořily sourodý a souvislý příběh, převyšující pouhý souhrn jednotlivých částí.

I když pokusy odlišit u Marka tradici od redakce zůstávají stále problematické, kritika kompozice Markova evangelia se ukázala být jedním z nejplodnějších přístupů k tomuto evangeliu, který stál u vzniku důležitých studií zabývajících se Markovými charakteristickými teologickými postoji v oblastech, jako je christologie, pojetí učednictví a eschatologie. Tyto studie zdůraznily Markův osobitý přínos pro porozumění teologickému pluralismu 1. století. Avšak tentýž Norman Perrin, který vítal a pomáhal rozvíjet kritiku redakce, krátce před svou smrtí v roce 1976 prohlásil, že kritika redakce se ve Spojených státech přeměnila na „ryzí literární kritiku“ („The Interpretation of the Gospel of Mark“, *Int* 30 [1976], str. 115-124).

5. Markovo evangelium jako „literární dílo“

Jednou z překážek, která nám brání pohlížet na Marka jako na literaturu, je jistý sociologický předsudek, že Marek byl v podstatě nevzdělaný náboženský nadšenec píšící prostou řečtinou. Hodnocení, že evangelia jsou umělecky bezcenné spisy (*Kleinliteratur*), odráží názor druhé poloviny 19. století. První námitku proti tomuto pohledu vyslovila význačná oxfordská literární kritička Helen Gardnerová, která hovořila o „poezii sv. Marka“: „Četba tohoto evangelia je jako četba básně. Je to podnětný zážitek. Před-

kládá nám sled událostí a výroků, které se spojují, aby v našich myslích vytvořily jednotný celek a mocný symbol, významový model. Četba sv. Marka se nijak nepodobá četbě série záznamů z rukou komplikátora kronik či sbírce samostatných anekdot“ („The Poetry of St. Mark“, v: *The Business of Criticism*, Clarendon Press, Oxford 1959, str. 103).

Polovina 70. let 20. století byla dobou rozkvětu literárněkritických studií evangelí, chápáných nikoli v tradičním novozákonním smyslu jako odkrývání literárních pramenů, nýbrž ve smyslu obecné literární kritiky (často uvozované nesprávným označením „sekulární“, jako kdyby existovala nějaká odlišná „náboženská“ literární kritika). Základní předpoklady takového přístupu načrtaла ve vztahu k Markovi, ovšem s platností i pro ostatní evangelia, Mary Ann Tolbertová: „První a nejdůležitější z těchto předpokladů (...) je, že Marek je sebejistým, zručně vyprávěným příběhem, beletrií, která je výsledkem literární představivosti, a nikoli fotograficky přesného líčení“ (*Sowing the Gospel*, str. 30). Tolbertová upozorňuje, že jeho přířazení k beletri neznamená, že Marek postrádá jakýkoli historický základ, ale že vyprávění je „dílem“ autora, a vyslovuje druhý předpoklad, že „toto vyprávění je jednotné a celistvé“ (tamtéž, str. 38). Stephen Moore poukázal na další důležitý předpoklad literárního obratu, kterým se liší od kritiky redakce nebo kompozice: „Stoupenci kritiky kompozice hledají smysl v teologickém (ideovém) obsahu textu. Obsah je podle nich v zásadě oddělitelný od narativní formy; vyprávění je nástrojem teologie. Narativní kritika je naproti tomu kritikou formalistickou; smysl biblického textu je ukryt v detailech jeho struktury“ (S. Moore, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*, Yale University Press, New Haven 1989).

Abychom dokázali lépe ocenit specifický charakter Markovy literatury, budeme se blíže věnovat dvěma tématům: literárnímu druhu Markova evangelia a jeho „vyprávěckému umění“.

6. Literární druh Markova evangelia

Základním předpokladem četby každého textu je znalost jeho „žánru“, čili musíme vědět, o jaký druh literatury se jedná (např. dějiny, nebo legenda, exhortace, nebo zákon). Současné odborné práce popisují literární druh následovně: „Klasifikace literárního druhu předpokládá, že u děl stejného druhu existují bez ohledu na dobu či místo sepsání, autora či téma skupiny formálních nebo technických charakteristik a že tyto charakteristiky mají, pokud určují konkrétní skupinu děl, pro řeč o literárním umění zásadní význam“ (C. H. Holman a W. Harmon, *A Handbook to Literature*, 6. vyd., Macmillan, New York 1992, str. 212). Marek je ojedinělý v tom, že v úvodním verši svého evangelia jako by určoval literární druh: „Začátek evangelia (*euangelion*) o Ježíši Kristu, Synu Božímu“ (1,1). To vedlo některé autory k přesvědčení, že Marek vytvořil osobitý literární druh „*evangelium*“, který později napodobovali Matouš s Lukášem i spisovatelé dalších apokryfních evangelií.

I když je Marek jediným evangelistou užívajícím slova *euangelion* (1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9), není jeho původcem. V profánní řečtině se tímto pojmem označuje veřejné vyhlášení významné události, jak to ukazuje nápis datovaný do roku 9 př. Kr. a objevený v Maloasijské Priéně (blízko Miléta), který oslavuje narozeniny císaře Augusta: „Narozeniny boha [= císaře] byly pro svět počátkem s ním souvisejících radostních poselství (*euangelia*).“ V Septuagintě se toto podstatné jméno vyskytuje jen třikrát (2 Král 4,10; 18,22.25 = 2 Sam 4,10; 18,19-20), zatímco slovesná forma *euangelizesthai* („ohlašovat radostnou zprávu“) se objevuje v kontextu dobré či důležité zvěsti doručené ustanoveným poslem ve zvlášť významných souvislostech u Deuteroizaiáše (Iz 40,9; 52,7: „Jak je krásné [vidět] na horách nohy posla, [který přináší] radostnou zprávu, který zvěstuje pokoj, hlásá blaho a oznamuje spásu, který praví Sionu: ‘Bůh tvůj kraluje!’“ – srov. Mk 1,15; Iz 60,6; 61,1; viz též Lk 4,18-19).

Osobité křesťanské užití podstatného jména *euangelion* se nachází v Pavlových listech, kde se objevuje více než šedesátkrát a představuje v podstatě shrnutí kristovské události: to znamená smyslu života, smrti a zmrvýchvstání/vyvýšení Ježíše Krista (některé příklady: 1 Sol 1,2-9; 1 Kor 15,1-11; 1 Kor 1,17-25; Řím 1,1.9.16-17; 10,14-21; viz Joseph A. Fitzmyer, „*Gospel*“). Pokud Marek znal pavlovskou tradici, což je velmi pravděpodobné, můžeme považovat Markovo evangelium za narativní formu zvěstování kristovské události.

Otázka literárního druhu a předloh Markovy kompozice však zůstává nadále předmětem rozprav. Objevují se různé hypotézy ohledně možných předloh a vlivů. Předeším se nabízí „životopis“, nikoli v moderním smyslu jakožto podrobné zpracování osobní historie, společenského chování a psychologického vývoje jednoho člověka, nýbrž jako vyprávění ovlivněné početnými a rozmanitými antickými *bioi*. Tato díla bývají popisována různě: „Antický životopis je prozaické vyprávění o životě člověka, které jako historická předkládá fakta vybraná tak, aby odkryla povahu či podstatu jedince, často s úmyslem ovlivnit čtenářův postoj“ (Ch. H. Talbert, *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Fortress, Philadelphia 1977, str. 17). Jinak řečeno, životopis je „samostatná próza, cele podřízená popisu života konkrétního jedince, podávaná jako historická“ (D. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, Westminster, Philadelphia 1987, str. 29). Řada antických autorů a děl bývá označována za vzor ztělesňující tento druh psaní, jenž mohl Marka ovlivnit. Tato díla představovala ustálené zvyklosti, i když některá z nich byla sepsána později než Marek (viz Aune, „Greco-Roman Biography“, *Greco-Roman Literature*, str. 107-126; A. Y. Collins, „Is Mark Gospel a Life of Jesus?“ in: *The Beginning of the Gospel. Probing of Mark in Context*, Fortress, Minneapolis 1992, str. 1-38; Ch. Bryan, *A Preface to Mark. Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings*, Oxford University Press, New York – Oxford 1993, str. 1-64). Jako příklady mohou sloužit Suetonius (nar. kolem 69 po Kr.): *Životopisy dvacáti císařů*; Plútarchos (kolem 50-120 po Kr.): *Souběžné životopisy*

(česky vyšlo pod názvem *Životy slavných Řeků a Římanů I-II*); Filón Alexandrijský (kolem 20 př. Kr. až 50 po Kr.): *Život Mojžíšův*; různé popisy Sókrata, zejména popisy jeho smrti: Platón (429-347 př. Kr.): *Obrana Sókrata*, a Xenofón (428-354 př. Kr.): *Vzpomínky na Sókrata*. I když je to předmětem diskusí, bývá vliv na evangelia, zvláště na vyprávění o zázracích, přisuzován Flaviu Filostratovi (nar. kolem 170 po Kr.), který studoval v Athénách a později se stal členem filosofického kroužku podporovaného Septimiem Severem a jeho ženou Julií Domnou, na jejíž naléhání sepsal život Apollónia z Tyany (město v Kappadokii). Apollónios byl potulný pythagorejský mudrc a divotvůrce, který žil ve druhé polovině 1. století po Kr. a jehož učedníci byli za vlády císařů Nerona a Domitiána pronásledováni (viz Philostratus: *The Life of Apollonius of Tyana*, 2 sv. LCL 16, 17, Harvard University Press, Cambridge, Mass.; W. Heinemann, London 1912-1950, str. 121-122).

Mezi další, ještě neobvyklejší hypotézy ohledně vlivu na Marka patří návrhy, že napodobuje starořecké lidové romány a romance (M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel*), řeckou tragédi (G. B. Bilezikian, *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Baker Book House, Grand Rapids 1977) a antické rétorické formy, zejména pochvalné nebo vysvětlující řeči (B. Standaert, *L'évangile selon Marc: Composition et genre littéraire*, Zevenkerken, Brugge 1978). Dennis R. MacDonald nedávno uveřejnil odvážnou a zajímavou úvahu o přímém vlivu homérské epiky na Marka (*The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, Yale University Press, New Haven 2000).

Skvělý přehled těchto názorů najdeme u A. Yarbro Collinsonové, která odmítá, že by předlohou pro Marka mohly být řecké životopisy („Is Mark Gospel a Life of Jesus?“). Tvrdí, že Marek neměl v úmyslu představovat Ježíše jako vzor či učinit jeho život zdrojem tradice (jako tomu bylo u životů filosofů), ani slučovat různé tradice týkající se jeho života. Ríká jasně: „Přimárním záměrem Marka bylo sepsat dějiny.“ Tyto „dějiny“ však nejsou pouhým popisem událostí z Ježíšova života, ale jsou „zvláštním druhem dějin (...) vyprávěním o průběhu eschatologických událostí“, a nikoli dějinnami v „racionálním, empirickém smyslu Thúkydidově, ani v moderním kritickém smyslu, ale (...) dějinnami v eschatologickém či apokalyptickém smyslu“ (str. 27). Původ takovýchto dějin najdeme v židovské apokalyptické literatuře, jako je Daniel (kde jsou eschatologické události zasazeny do narativního rámce Danielova života) a v *1 Hen*. Výklad Marka dnes vyžaduje porozumění „širokému úhlu pohledu tohoto evangelia“, protože popisuje Ježíše, jehož zájem se soustředoval na události konce světa. Collinsonová přiznává, že její předpoklad se podobá hypotéze Normana Perrina, který popisuje Markovo evangelium jako „apokalyptické drama“ (N. Perrin a D. C. Duling, *The New Testament: An Introduction*, 2. vyd., Harcourt Brace Jovanovich, New York 1982).

Je-li znalost literárního druhu nutnou podmínkou správné interpretace, mohou se potenciální čtenáři Markova evangelia ve zmatku těchto předpo-

kladů snadno ztratit. Třebaže se Marek nemusel řídit žádnou konkrétní předlohou, jeho dílo nejlépe zapadá do oblasti biblického příběhu. Jak svým jednoduchým, i když živým jazykem, tak svým stylem svižného vyprávění s častými změnami scén souznívá se starozákonními cykly prorockých vyprávění i s příběhy o životech biblických hrdinů, jako byli Mojžíš a David. Navzdory všem tvrzením o různých vlivech antické literatury na Marka (a další) neobsahuje toto evangelium žádnou citaci žádného antického autora, ani žádnou zmínku o některé politicky významné postavě, s výjimkou Heroda a Piláta. Markovou „předlohou“ bylo židovské Písmo, které obvykle cituje z řeckého překladu. Důkaz pravosti jeho příběhu pochází od Boha, jak můžeme vidět v prologu v 1,1-13 (viz komentář). Jakkoli je studium navrhovaných antických textů opravdu zajímavé a užitečné pro hlubší pochopení světa, s nímž se podle všeho střetávalo kázání prvních křesťanů, bude mnohem přínosnější pohlížet na Marka jako na „evangelium“ – třebas ne ojedinělý, jistě však osobitý literární druh, který je narrativní formou Pavlovovy kristovské události (rovněž zvané „evangelium“) a který v sobě spojuje rozdílné tradice (včetně starozákonních), aby vytvořil ucelený příběh o významu veřejného působení, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Nazaretského pro spásu člověka.

7. Markovo literární umění

Výraz „text“ je odvozen od latinského slovesa „tkát“ (*texere*), takže každý text je „tkanivem“. „Důkladné čtení“ (*close reading*) a jeho zájem o široké spektrum literárních otázek je pro Marka stejně tak důležité jako pro každý starověký text. „Tkanivo“ je sice výstižnou metaforou pro text, Marek má však množství charakteristických znaků společných s antickou ústní slovesností (Bryan, *Preface*). V tomto ohledu se podobá spíše symfonii, která se „skládá“, často čerpá z motivů starých tradic a začleňuje do sebe různá téma. Chceme si blíže všimnout některých aspektů Markova způsobu kompozice:

A. Živé a detailní vyprávění

Marek často dokáže čtenářům zpřítomnit popisovanou událost tak, jako by se ocitli přímo v jejím středu. Za všechny uvedme popisy uzdravení posedlého z Gerazy (Mk 5,1-20 = Mt 8,28-34), Jairovy dcery a ženy s kvotokem (Mk 5,21-43 = Mt 9,18-26) či posedlého chlapce (Mk 9,14-29, ve zkrácené verzi Mt 17,14-21 a Lk 9,37-45a). Pokusy spoutat posedlého z Gerazy jsou popsány stejně živě jako jeho křik a rány, které si sám způsobil; bezúčelný zdravotní stav ženy trpící krvotokem je líčen do všech podrobností a ve vyprávění o posedlém chlapci jak Matouš, tak Lukáš vynechávají barvitý popis jeho křečí, pěny u úst i zvolání otce: „Věřím! Pomoz mé slabé vře!“ (Mk 9,24). Matouš prakticky všechna vyprávění z Marka zestrnuje a Lukáš, ačkoli se Marka přídržuje doslovněji, realističtější a živější detaily

často vypouští. Dokonce i v pašijovém vyprávění (Mk 14-15; Mt 26-27; Lk 22-23), kde je shoda mezi synoptiky nejužší, vypouští Matouš „realistické“ detaily, jako je popis horní místo (Mk 14,13), jinoch, kterého se chtěli zmocnit (Mk 14,51-52), bližší popis Barabáše (Mk 15,7) i posměch určený Ježíšovi (Mk 15,20). Lukáš zmírňuje některé detaily pašijových událostí, jako jsou bití a posměšky ze strany Pilátových vojáků (Mk 15,15-20), a vynechává i Markův „výkřik opuštěnosti“ (15,24, „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“), který nahrazuje modlitbou odevzdanoosti (Lk 23,46).

Marek popisuje Ježíše s velikým realismem a se všemi lidskými aspektů, které Matouš a Lukáš často vypouštějí nebo oslabují; viz např. 1,41 (soucit); 1,43 (silná nelibost); 6,5 (překvapení nad nevěrou); 8,12 (hluboký povzdech); 10,14 (rozmrzelost) a 10,21 (láska). Podobným způsobem Matouš i Lukáš vypouštějí a zlehčují Markovy realistické obrazy chyb učedníků: např. v 1,36 se „za ním pustili“; v 3,21 se ho pokouší zmocnit, protože si myslí, že se pomátl; v 4,40 se jich Ježíš ptá: „Pořád ještě nemáte víru?“, zatímco v 6,52 jsou „jejich srdce nechápavá“; v 8,18-19 mají oči, které nevidí, a uši, které neslyší, a v 8,33 nazývá Ježíš Petra „satanem“ (srov. Mt 16,23).

B. Rychlé přesuny a změny scén

Charakteristickým znakem Markova stylu je parataxe s „*kai*“, tj. řada vět a souvětí spojených prostou spojkou „a“, kterou Matouš a Lukáš obvykle vynechávají. Přibližně z osmdesáti osmi perikop jich v Markovi osmdesát začíná spojkou „a“. Tento způsob vyprávění odráží nejen styl ústní lidové slovesnosti, ale setkáváme se s ním i v Homérových eposech a v některých historických knihách Starého zákona. Pro tento styl je rovněž charakteristické příslovce *euthys* („ihned, okamžitě“), které spojuje jednotlivé oddíly nebo popisuje přechody (čtyřicet dvakrát v Markovi oproti sedmi výskytem v Matoušovi a jednomu v Lukášovi).

Tento narrativní styl vytváří ve vyprávění dojem naléhavosti. Ježíš v Markově evangeliu působí dojem spěchajícího muže, pohybujícího se z místa na místo sotva dechu popadá, který přebírá hlavní roli a určuje směr vyprávění. S blížícím se pašijovým vyprávěním se však rytmus zpomaluje. Během působení v Galileji a ve vyprávění o cestě (Mk 1-10) jsou časová určení obecná, např. 1,9 a 8,1 („v těch dnech“); 2,1 („po několika dnech“); 9,2 („po šesti dnech“), nebo udávají pouze ráno či večer jednotlivých dní (1,32.35; 4,35; 6,47). Výsledkem je svižné vyprávění korespondující s Ježíšem, který je ten, kdo má moc, kdo utváří svět kolem sebe, a to jak svět lidí, když povolává učedníky a vítězí nad nemocemi a zlými duchy, tak svět přírody, když utišuje moře a zázračným způsobem tvoří pokrmy. Když Ježíš vstoupí do Jeruzaléma (11,1), je čas udáván ve dnech (11,11-12.19; 14,1.12.17; 15,1.42; 16,2) a poslední den Ježíšova života je určován v hodinách (15,1.25.33.34). Rytmus času odráží vývoj vyprávění. Ježíš jako ten, kdo má moc a vládu, se nejprve rychle pohybuje z místa na místo a udává

tak polohu i čas celého vyprávění. V Jeruzalémě se však díky sílícímu odporu rytmus zpomaluje a Ježíš se stává stále pasivnějším, už není schopen pohybovat se z místa na místo, až se jeho život zastaví docela; Marek pečlivě odpočítává čas jako popravčí hodiny v amerických věznicích.

C. Opakování

Je to jeden z nejnápadnějších literárních znaků Marka (viz Neirynck, *Duality*, který tento jev popsal). Patří sem například: (1) opakování klíčových slov, která tvoří ve vyprávění verbální souvislost: „evangelium“ (1,1.14-15; 8,35; 10,29; 13,10); *exúisia* (1,22.27; 2,10; 3,15; 6,7; 11,28-33; 13,34). Blízká tomuto opakování je „heslovitá kompozice“, např. 9,37-40, a (2) opakování frází a vět, jejichž úkolem je soustředit pozornost na závažnou látku (rovněž zvané interpozice nebo vložka), např. 2,9b.11a; 3,14.16; 5,29.34; 8,17.21; 14,56.59 (úplný výčet viz Donahue, *Trial*, str. 241-243).

D. Rámování

1. „Vloženinami“ (*sandwiches*, dosl. „sendviči“) či interkalacemi označujeme ta místa, kdy Marek započaté vyprávění přeruší a znova se k němu vrací, např.: 3,20-21(22-30) 31-35; 5,21-24 (25-34) 35-43; 6,7-13 (14-29) 30-32; 11,12-14 (15-19) 20-26; 14,1-2 (3-9) 10-11; 14,10-11 (12-16) 17-21 (22-25); 14,54 (55-65) 66-72. Tato technika pomáhá vytvořit dojem napjatého očekávání a buď jedno vyprávění postavit do kontrastu s druhým (např. proces s Ježíšem a Petrem v 14,54-72), anebo jedno vyprávění pomocí druhého vykládat (např. prokletí fíkovníku a vyčištění chrámu v 11,12-26).

2. Marek rovněž rámuje velké bloky látky podobnými událostmi: např. 8,22-26 (8,27-10,45) 10,46-52, kde dvě uzdravení slepců rámují a zároveň staví do kontrastu dar zraku s přetravávající zaslepeností učedníků tváří v tvář tajemství Ježíšova utrpení, a 14,3-9 (14,11-15,39) 15,40-16,8, kde vyzdvihuje oddanost žen (učednic) během umučení Páně. Viz J. R. Edwards, „Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives“, *NovT* 31 (1989), str. 193-216.

E. Další narativní modely

1. Chiasmus podle schématu ABB’A’; např. „Sobota je pro člověka, a ne člověk pro sobotu“ (2,27). Podobné tomuto nástroji je užití „koncentrického schématu“ ABCB’A’ (podrobná rozprava na toto téma: J. Dewey, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure and Theology in Mark 2,1-3,6*, SBLDS 48, Scholars, Chico 1980).

2. Marek má rovněž v oblibě stupňující se trojité schéma, např. trojí povolání či ustanovení učedníků (1,16-20; 3,13-19; 6,7-13); tří předpovědi utrpení (8,31; 9,31; 10,33-34); Ježíš přichází třikrát za svými učedníky v Getsemanech (14,32-42); a trojí Petrovo zapření (14,66-72).

F. Předobrazy a ozvěny

Na důležitost těchto charakteristik ústního vyprávění i v dílech tak „vysokej literatury“, jako je Sofoklův *Oidipus Tyrannos* (Vládce *Oidipús*), poukázal Eric Havelock („Oral Composition in the *Oedipus Tyrannus* of Sophocles“, *New Literary History* 16 [1984], str. 183): „Všechna ústní vyprávění mají vždy jak strukturu prorockou, tak retrospektivní (...) I když narrativní syntax je souřadná – užívající spojovacích výrazů ‘a tehdy’, ‘a poté’ – vyprávění není lineární, nýbrž se vrací a pomáhá paměti dospět ke konci tím, že jej určitým způsobem předjímá už na začátku.“

Joanna Deweyová a Elizabeth Struthers Malbonová si u Marka všimly častého užívání těchto technik (viz Dewey, „Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience“, *CBQ* 53 [1991], str. 221-236; a „Oral Methods of Structuring Narrative in Mark“, *Int* 43 [1989], str. 32-44; Malbon, „Echoes and Foreshadowings in Mark 4-8: Reading and Rereading“, *JBL* 112 [1993], str. 211-230). Jako příklad uvedme „vydání“ Jana Křtitele v 1,14 jako předobraz jeho smrti v 6,14-29 a rovněž předobraz „vydání“ Ježíše (14,1-11) a jeho učedníků (13,9-13), či časté odkazy na opozici usilující o Ježíšovu záhubu jako předobraz jeho smrti (3,6; 11,18; 12,12; 14,1). Marek ustavičně připomíná starozákonné texty a motivy, jak uvidíme v komentáři, a v rámci evangelia jsou jednotlivé oddíly ozvěnami předchozích textů (např. přirovnání Ježíše k silákovi v 3,27 je ozvěnou Janovy předpovědi, že za ním přichází někdo mocnější, než je on, v 1,7).

8. Narativní kritika a Markovo evangelium

Soudobí biblisté přijali termín „narativní kritika“ pro pojmenování způsobu čtení biblické látky, které se u příběhu soustřeďuje na jeho „jak“, to znamená na jeho součásti, a na to, jak se tyto součásti odráží do jeho smyslu. Tento přístup je inspirován nebiblickou literární kritikou a kombinuje v sobě jak „důkladné čtení“ nových kritik, tak formalistickou zásadu strukturalismu. [Směr zvaný „nová kritika“ (*New Criticism*) vznikl na konci 30. let 20. století ve Spojených státech. Viz M. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky*, Vyšehrad, Praha 2001, str. 87-93. (Pozn. red.)] I když se narativní kritika fakticky stala podoborem zdůrazňujícím některé prvky, dává čtenářům možnost podívat se na Marka pohledem, který odkrývá rozličné dimenze příběhu. Viz D. Rhoads, J. Dewey a D. Michie, *Mark as Story*, 2. vyd., Fortress, Minneapolis 1999; M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?*, Fortress, Minneapolis 1990. [Papežská biblická komise, *Výklad bible v církvi*, Zvon, Praha 1996, str. 39: „Narativní analýza věnuje pozornost zejména těm prvkům textu, které se týkají zápletky, osob a hlediska vypravěče. Zkoumá způsob, jakým je příběh vyprávěn, aby vtáhl čtenáře do ‘světa vyprávění’ a do jeho systému hodnot.“ (Pozn. red.)]

A. Marek jako vypravěč a implicitní autor

Soudobá literární kritika rozlišuje tři složky, které ovlivňují čtení Markova evangelia: autora, implicitního autora a vypravěče.

1. „Autor“ je skutečná osoba, která vyprávění napsala nebo sestavila. Autory současných literárních děl můžeme obvykle poznat snadněji, zatímco autoři ve starověku, zejména v případě evangelií, bývali spíše redaktory či sestavovateli, kteří sbírali různé tradice a dávali jim konečnou podobu. Ani současná literární kritika, ani biblická kritika již nepovažují hledání skutečného autora za klíč ke smyslu textu.

2. Termín „implicitní autor“ označuje autora vyvozeného rekonstrukcí vlastního vyprávění jako toho, který je odpovědný za konečnou podobu vyprávění. Implicitní autor není skutečným člověkem z masa a kostí, ale slouží jako způsob popisu či personifikace textu a je shrnutím toho, co samotný text odhaluje. Implicitní autor Marka například zná židovské Písmo, avšak vysvětluje židovské zvyky Nežidům; tento implicitní autor používá všechny výše popsané literární prostředky. Představa implicitního autora se soustřeďuje spíše na „záměr“ textu než na úmysly skutečného autora či pisatele z masa a kostí. Pojem „Marek“ v tomto komentáři označuje implicitního autora či vypravěče, a nikoli historického pisatele evangelia, a slouží jako faktická personifikace textu.

3. Vypravěč není pouze hlasem, který vypráví příběh. Vypravěč Markova evangelia je anonymní, jako očitý svědek popisuje události, o nichž nevědí ani Ježíšovi následovníci (např. při procesu s Ježíšem), a zná vnitřní myšlenky jak Ježíšovy, tak ostatních postav v evangeliu. Vypravěč dělá „odbočky“, v nichž čtenáři sděluje důležité informace (2,10; 7,3-4; 7,19; 13,14), a řídí „úhel pohledu“ neboli „hledisko“ (8,23). Tyto charakteristiky vytvářejí mezi ním a čtenářem vztah a rovněž umocňují autoritu vyprávění.

B. Implicitní čtenář a kritika odezvy čtenáře

Protipólem implicitního autora je „implicitní čtenář“, neboli souhrn toho, jakými způsoby text promlouvá k tomu kterému čtenáři, a jeho předpokládané odezvy na text. Na tomto základě se postupně vyvinul další podobor, známý jako kritika odezvy čtenáře (*reader-response criticism*), která se zabývá studiem toho, jak se text čtenáře týká a jakou konkrétní odezvu u něj vytváří. V tomto komentáři chceme upozornit na způsoby, jimiž text může čtenáře vést nebo se mu stát výzvou, zvláště pak s ohledem na skutečnost, že čtenáři se dostávají více informací, než kolik jich mají vlastní postavy.

C. Další aspekty narativní kritiky

1. Prostředí: Jedná se o prostředí vlastní danému vyprávění, nikoli historické prostředí evangelia nebo tradic v něm zahrnutých. Sem patří pozadí,

dějiště a kontext narativního děje. Prostředí v Markovi představuje důležitý prostředek pro porozumění textu (viz zejména: Elizabeth Struthers Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*). Mezi hlavní druhy prostředí patří:

(a) **Geopolitické prostředí:** Galilea a Jeruzalém nejsou jen dvě dějiště Ježíšova působení, nýbrž mají také svůj teologický význam, se kterým je čtenář seznámen hned na počátku evangelia. Galilea je místem prvního zvestování Božího království i místem, kde se Ježíš poprvé zjevil jako ten, který má moc. Od chvíle, kdy z Jeruzaléma přicházejí učitelé Zákona a obviňují Ježíše, že je posedlý zlými duchy (3,22), až do konce evangelia slouží Jeruzalém jako místo odporu, kde Ježíš předpovídá zničení chrámu a kde se sám postupně stává stále bezmocnějším. Markův Ježíš rovněž cestuje mimo židovské oblasti do Zajordání, Desetiměstí a krajiny v okolí Tyru, čímž předznamenává budoucí vyslání učedníků mezi národy. Cesta do Jeruzaléma (8,22-10,52) představuje most mezi těmito dějišti, kde Ježíš hovoří o svém utrpení v Jeruzalémě. Galilea se pak vrací jako místo očekávaného zjevení vzkříšeného Ježíše (viz 14,28; 16,7).

(b) **Topografické prostředí:** Často připomínají události z dějin Izraele, např. „Jordán“ (1,5.9; 3,8; 10,1; srov. Joz 3,14-17), „poušť/opuštěné místo“ (1,3.4.12.13.35.45; 6,31.32.35) a „moře“ (1,16; 2,13; 4,1.41; 4,39-41; 5,1.13; 6,47-49; 9,42). Ježíš se často plaví přes Galilejské moře, které představuje hranici mezi územím Židů a pohanů, a na obou územích koná podobné zázraky, zejména pak dvě nasycené symbolizující chléb daný jak Izraeli, tak pohanům (viz komentář k 6,30-44 a 8,1-10).

(c) **Architektonické prostředí:** Marek zdůrazňuje kontrast mezi Ježíšovými skutky, ke kterým dochází v „domě“ (a kterých je příliš mnoho, než abychom je mohli všechny vyjmenovat; např. 1,29; 2,15; 5,19; 7,17; 9,33; 14,3.14-15), a těmi, jež se odehrávají v synagoze, kde se nejčastěji setkává s odporem, což je zřejmě odrazem rodičího se konfliktu mezi markovskými „domácími církvemi“ a synagogami (1,21-28; 1,29.39; 3,1; 12,39; 13,9).

2. Dějová linie: Aristotelés nazval dějovou linii „uspořádáním příběhu“ (*Poetika* 1450a) a H. M. Abrams ji definoval jako „strukturu děje“ uspořádanou tak, aby u čtenáře vyvolala ohlas (*A Glossary of Literary Terms*, 5. vyd., Holt, Rinehart, and Winston, New York 1985, str. 139). Dynamika děje se rodí buďto z konfliktu nebo z řešení výchozího napětí. V Markovi je dějová linie tvořena na počátku konfliktem mezi Ježíšem a autoritami (3,6), rostoucím nedorozuměním mezi Ježíšem a učedníky (1,36), častými otázkami po Ježíšově totožnosti: „Kdo je to?“ (1,27; 2,7; 4,41; 6,2.14; 8,27; 11,27; 14,61-62; 15,2; 15,31-32) a napjatým očekáváním vyvolaným počátečním nadšeným přijetím Ježíše zástupy ve spojení s varovným náznamem odporu usilujícího o Ježíšovu smrt.

3. Postavy: Etymologický význam anglického výrazu pro postavu – *character* – je „vryté znamení“ (z řeckého slova *charaktér* – pozn. red.), které autor vtiskne osobám ve svém vyprávění. Literární kritikové rozlišují mezi „plastickými“ postavami, tj. postavami s mimořádnými a často složitými charakterovými rysy, které se vymykají snadnému popisu, a postavami „plochými“ čili jednorozměrnými. U Marka jsou hlavními plastickými postavami Ježíš a do určité míry učedníci, zejména Petr. Další postavy jako zástup či Ježíšovi odpůrci jsou ploché a spíše působí dojmem, že hrají svou roli, než že jednají jako osoby. Přesto jmenujeme některé z těch zajímavějších postav: „maličtí, kteří věří v Ježíše“ (9,42) – postavy, jako byl posedlý z Gerazy (5,1-20), žena trpící krvotokem (5,24-34), Syrofénčanka (7,25-30), Bartimaios (10,46-52). Delší výčet viz kapitola Učednictví.

D. Shrnutí narrativní/literární kritiky Marka

Vzhledem k rostoucí specializaci ve studiu evangelií nemůže žádný komentář obsáhnout všechny soudobé přístupy k Markovi. Existují narrativní komentáře, komentáře psané z pohledu odezvy čtenáře, feministické komentáře a ozývají se hlasy žádající postkoloniální komentáře. Nás komentář svým soustředěním se na Marka jako Marka ztělesňuje určité aspekty literárního obratu, nakolik se snaží věnovat pozornost důkladné četbě textu, struktury a předivu souvislostí, které textem prosvítají. Jako u každého starého textu budou i zde uváděny informace o historickém kontextu, ale jen jako pomůcka pro četbu textu, a nikoli jako vlastní cíl.

9. Markův obraz Ježíše

A. Markova narrativní christologie

Markovo evangelium je především vyprávěním o Ježíši z Nazareta. V prologu (1,1-13) sděluje evangelista čtenáři, že Jan Křtitel připravil Ježíšovi cestu (čímž naplnil starozákonné proroctví), že hlas z nebe o Ježíšovi prohlásil: „Ty jsi můj milovaný Syn“ (1,11) a že Ježíš odolal satanovu pokusení (1,12-13). Úlohou prologu je ukázat Ježíše jako Syna Božího (1,1-11) a zasadit jej a jeho veřejné působení do kontextu kosmického zápasu se satanem.

V prvním hlavním oddíle (1,14-8,21) Marek popisuje, jak Ježíš, pomazaný Syn Boží, zvěstuje svým učením a svými skutky v Galileji a jejím okolí příchod Božího království. Zároveň ukazuje, jak se Ježíš setkává s nepochopením a odporem ze strany mnoha skupin. Dějištěm Ježíšova působení v 1,14-8,26 je Galilea a její okolí, jež jsou v Markově teologické geografii místy zjevení Ježíše jakožto učitele a uzdravovatele s mocí. Souhrnná zpráva v 1,14-15 uvádí všechno, co Ježíš říká a dělá, do kontextu jeho vyhlášení Božího království: „Naplnil se čas a přiblížilo se Boží království.“

V 1,16-3,6 Markův Ježíš pospíchá z místa na místo (dojem, který Marek podporuje častým užíváním příslovce *euthys*, „hned“), povolává učedníky, učí a uzdravuje lidi posedlé zlými duchy a postižené nemocemi těla (1,16-45). V 2,1-3,6 vstupuje do polemiky s různými odpůrci a projevuje moudrost, ba přímo genialitu ve schopnosti unikat jejich nástrahám, přece však v 3,6 nalézáme zmínku o organizovaném spiknutí proti Ježíšovi.

V 3,7-8,22 se dozvídáme více o Ježíšovi jako učiteli a uzdravovateli i o nedorozuměních a odporu, na něž narážel. Když se kolem Ježíše začaly shromažďovat zástupy lidu (3,7-12) a když si zvolil úzký okruh dvanácti učedníků (3,13-19), jeho příbuzní začínají říkat, že je pomatený, a učitelé Zákona ho nařknou, že jedná s pomocí zlých duchů (3,20-35). V podobenství o Božím království v 4,1-34 vysvětuje Ježíš tajemný rozměr Božího království – jeho přítomnost, budoucí plnost a růst spolu s předpoklady potřebnými pro jeho rádné přijetí.

Rada příběhů o zázracích ilustruje, že Ježíš, který má moc slova (jak dokazuje svým učením), vládne též mocí konat skutky (4,35-5,43). Ježíš zde projevuje svou moc nad bouří na moři (4,35-41), nad nečistými duchy (5,1-20) a nad nemocí i smrtí (5,21-43). V domovském kraji se však Ježíš setkává s nevěrou (6,1-6).

Aby šířili jeho poselství, dává Ježíš svým učedníkům moc konat, co koná on: kázat a uzdravovat (6,7-13). Příběh o smrti Jana Křtitele v 6,14-29 předjímá Ježíšovo smrt a upozorňuje potenciální učedníky na utrpení, které je může potkat. Jako pastýř Izraele (6,30-56) sytí Ježíš pět tisíc lidí, kráčí po vodě a koná řadu uzdravení. A protože Ježíš, autoritativní vykladač Tóry, boří hranice mezi židy a pohany (7,1-23), odpovídá na prosbu o uzdravení pohanské ženy (7,24-30), uzdravuje muže na pohanském území (7,31-37) a sytí zástup čtyř tisíc, rovněž na pohanském území (8,1-10). Farizeové však požadují další „znamení“ (8,11-13) a Ježíš sérií tvrdých otázek v 8,14-21 ukazuje svým učedníkům, že mu nerozumějí.

Druhý hlavní oddíl (8,22-10,52) je na začátku i na konci uvozen vyprávěními, v nichž slepci nabudou zraku (8,22-26 a 10,46-52). Po cestě z Cesareje Filipovy v severní Galileji do Jeruzaléma učí Markův Ježíš své učedníky (a Markovy čtenáře), že je Synem člověka, který musí trpět, zemřít a být vzkříšen, i co to znamená ho následovat. Jedná se o tři celky, z nichž každý zahrnuje předpověď utrpení a zmrtvýchvstání (8,31; 9,31; 10,33-34), neprozumění ze strany učedníků (8,32-33; 9,32; 10,35-41) a další Ježíšovy pokyny (8,34-9,1; 9,33-50; 10,42-45), a o dvě „intermezze“ (9,2-29; 10,1-31) se související látkou. Teologickým vrcholem vyprávění o cestě je Ježíšovo prohlášení, že Syn člověka přišel, „aby dal svůj život jako výkupné za všechny“ (10,45). Ježíšovi vlastní učedníci však jeho jasné učení nechápou, na čemž se nic nezmění ani v průběhu pašijového vyprávění.

Třetí hlavní oddíl Markova vyprávění (11,1-16,8) se odehrává v Jeruzalémě, který je v Markově teologické geografii především místem Ježíšova odmítnutí. Po svých provokujících symbolických činech při vjezdu do Jeruzaléma a po „vyčištění“ chrámu (11,1-25) vstupuje Ježíš do polemiky

s různými židovskými skupinami (11,27-12,44). Svou moudrostí, jíž všechny předčí, rozruší Ježíš velekněze, starší a učitele Zákona – židovské představitele, kteří ho vydají k popravě do rukou Poncia Piláta. Když je Ježíš dotázán na zničení jeruzalémského chrámu, přechází ve své řeči na rozlučenou (závěti) v 13,1-37 na kosmickou rovinu a předpovídá, že Syn člověka přijde ve slávě, a to bude znamením, že se naplnilo Boží království.

Během událostí, které vedou k Ježíšovu zatčení (14,1-52), si Ježíš do značné míry uchovává kontrolu nad děním, kterého je součástí (i když příhoda v Getsemanské zahradě ukazuje, jak zápasí s přijetím smrti na kříži podle vůle svého Otce), ví, co nadchází, a je přesvědčen, že se naplňuje, co bylo napsáno. Během přelíčení před veleradou a Pilátem (14,53-15,20) se Ježíš projevuje jako Mesiáš/Syn Boží a trpící Služebník, o němž hovoří Izaiáš 53. Ve vyprávění o ukřižování (15,21-41) je Ježíš ztělesněním Žl 22, žalmu o utrpení Spravedlivého. Vyznání římského setníka ve chvíli Ježíšovy smrti („Tento člověk byl opravdu syn Boží!“) v 15,39 je prvním místem v Markově evangeliu, kdy člověk (a navíc pohan!) poznává pravou Ježíšovu totožnost – kterou však Markovi čtenáři znají od počátku příběhu (1,11).

„Učednice“, o nichž se dozvídáme až v 15,40-41, jsou svědkyněmi Ježíšovy smrti (15,40-41) a jeho pohřbu (15,47) a o Velikonoční neděli ráno nalézají hrob prázdný (16,1-8). Vysvětlení, kterého se jim dostane od „mladého muže“, sedícího v hrobce, je, že „byl vzkříšen“ (16,6). Ježíš, trpící Syn člověka, který zosobňuje trpícího Spravedlivého ze Žl 22 i trpícího Služebníka z Izaiáše 53, byl potvrzen svým zmrvýchvstáním.

B. Jména a tituly Ježíšovy

1. Syn Boží (a milovaný Syn). Ve SZ se titul „Syn Boží“ užíval o Izraeli jakožto Božím lidu (Oz 11,1), o králi při korunovaci (Žl 2,7), andělech (Job 38,7) a trpícím Spravedlivém (Mdr 2,18). V Markově evangeliu je „Syn Boží“ velmi význačným titulem pro Ježíše. Většina rukopisů obsahuje tento titul v Mk 1,1: „Začátek evangelia o Ježíši Kristu, Synu Boží.“ Při Ježíšově křtu (1,11) oznamuje hlas z nebe: „Ty jsi můj milovaný Syn, v tobě mám zalíbení!“ Zl 1 a „nečistí duchové“ poznávají Ježíše jako „Syna Božího“ (3,11) a „syna Boha nejvyššího“ (5,7). Při Ježíšově proměnění oznámil hlas z nebe: „To je můj milovaný Syn, toho poslouchejte!“ V Ježíšově podobenství o vinici (12,1-12) se stěží lze vyhnout závěru, že syn („jediný syn“ 12,6) je Ježíš. Když Ježíš říká, že jedině Otec ví „o tom dni a o té hodině“ (13,32), zdá se, že Ježíš o sobě mluví jako o Synu Božím. Když se během procesu před veleradou (sanhedrinem) ptá velekněz Ježíše, zda je „Mesiáš, syn Požehnaného“ (14,61), Ježíš potvrzuje, že je (14,62). A nakonec ve chvíli Ježíšovy smrti na kříži prohlašuje římský setník: „Tento člověk byl opravdu syn Boží!“ (15,39) Poprvé, kdy v Markově vyprávění někdo z lidí (shodou okolností pohan) poznává Ježíšovu pravou totožnost, je to ve chvíli Ježíšovy smrti!

2. Mesiáš (a syn Davidův). Hebrejské slovo pro „pomazaný“ je *mášiach*. Ve Starém zákoně bývají pomazáni kněží, proroci a králové. V novozákoní době neexistovalo u Židů jednotné pojednání Mesiáše a velmi záleží na kontextu, v němž se tento pojem objevuje.

Marek užívá místo hebrejského *mášiach* řecké slovo *christos* („pomazaný“). V 1,1 užívá Marek slova „Kristus“ jako Ježíšova příjmení („evangelium o Ježíši Kristu“), což je i praxe běžná v Pavlových listech. V 9,41 hovoří Ježíš o těch, kdo jsou nositeli Kristova jména; v 12,35-37 spojuje „Krista“ a „syna Davidova“; a v 13,21 varuje před těmi, kdo by mohli říkat: „Tady je Mesiáš.“ Nejcharakterističtější a teologicky nejvýznamnější výskyt pojmu *christos* u Marka se objevuje v souvislosti s Ježíšovým utrpením a smrtí. Když Petr v 8,29 vyznává, že Ježíš je Mesiáš/Kristus, Ježíš vzápětí pronáší první předpověď svého utrpení: „Syn člověka bude muset mnoho trpět...“ (8,31). Během procesu před veleradou se ptá velekněz Ježíše: „Ty jsi Mesiáš/Kristus...?“ (14,61) A když byl Ježíš přibit na kříž, velekněz a učitel Zákona se mu posmívali: „Mesiáš/Kristus, izraelský král! Ať nyní sestoupí z kříže, abychom to viděli a uvěřili...“ (15,32). Výskyt titulu Mesiáš/Kristus v kontextu Ježíšova utrpení a smrti – ve třech nejvýznamnějších oddílech evangelia – ukazuje, že Marek tento titul ve vztahu k Ježíšovi úmyslně předefinovává. Marek se zjevně snaží ukázat, že Ježíšovo mesiášské poslání zahrnuje utrpení a že Ježíše nemůžeme chápát jako Mesiáše/Krista odděleně od tajemství kříže.

Dvě varianty titulu „Mesiáš/Kristus“ jsou „syn Davidův“ a „židovský král“. První z nich užívá dvakrát Bartimaios: „Synu Davidův, Ježíši, smiluj se nade mnou!“ (10,47-48) a „syn Davidův“ se objevuje ve sporu o interpretaci Žl 110,1, když se Ježíš ptá: „Jak mohou učitelé Zákona tvrdit, že Mesiáš/Kristus je syn Davidův?“ (12,35) „Židovský král“ je „nezasvěcený“ římský překlad pojmu „Mesiáš/Kristus“ a objevuje se výhradně v 15. kapitole (ve verších 2, 9, 12, 18, 26).

3. Syn člověka. Ve Starém zákoně oslovuje Bůh často jako „syna člověka“ proroka Ezechiela (hebrejsky *ben 'adam*), když ho posílá prorokovat (viz 2,1.3.6.8; 3,1.3 atd.). V Dan 7,13 je řeč o někom „jako syn člověka“ (aramejsky *bar 'enáš*), komu byla dána věčná moc, sláva a království. V 1 Hen 48 je „Syn Člověka“ preexistující nebeskou bytostí, která soudí všechny lidské i andělské sbory.

V Markově evangeliu je „Syn člověka“ hlavním Ježíšovým titulem. Nejcharakterističtější a teologicky nejvýznamnější užití titulu „Syn člověka“ (*ho hyios tú anthrópú*) se objevuje v souvislosti s Ježíšovým umučením, smrtí a zmrvýchvstáním. Tento titul je součástí tří předpovědí utrpení (8,31; 9,31; 10,33-34). Navíc se dvakrát objevuje v rozhovoru o Ježíšově smrti a zmrvýchvstání po proměnění (9,9.12). Objevuje se rovněž v klíčovém Ježíšově prohlášení na konci vyprávění o cestě: „Vždyť ani Syn člověka nepřišel, aby si nechal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za všechny“ (10,45).

Druhá kategorie výroků o „Synu člověka“ se podobá „synu člověka“ u Ezechiela. Na mnoha místech užívá Ježíš výroku o „Synu člověka“, když mluví o sobě jako o tom, kdo má moc odpouštět hřichy (2,10), a jako o tom, kdo je pánum na sobotou (2,28). U poslední večeře Ježíš poznamenává, že „Syn člověka (...) odchází, jak je o něm psáno“ (14,21), a při svém zatčení konstatouje, že „Syn člověka [bude] vydán do rukou hříšníků“ (14,41). Ve všech těchto případech nabýváme dojmu, že se tím myslí více než „já“. Tyto výroky vyjadřují závažnost a naznačují, že Ježíš je velmi významným „synem člověka/Adama“.

Třetí skupina Markových výroků o „Synu člověka“ spadá spíše do jedné kategorie s Dan 7 a 1 Hen 48. V 8,38 Ježíš varuje, že „až [Syn člověka] přijde ve slávě svého Otce se svatými anděly“, bude se stydět za ty, kteří se stydí za něj a jeho slovo. Apokalyptický scénář, který rozvíjí Marek 13, dosahuje svého vrcholu v 13,26 obrazem Syna člověka přicházejícího v oblacích, což je zřetelná narážka na Dan 7,13. Když je Ježíš vyslýchán před veleradou, opět narází na Dan 7,13, když slibuje: „A uvidíte Syna člověka, jak sedí po pravici Všemohoucího a jak přichází v nebeských oblacích“ (14,62). Ve všech těchto třech případech lze stěží pochybovat, že Marek ztotožňuje tohoto oslavěného eschatologického Syna člověka s Ježíšem.

4. Další tituly. V kontextu Markova evangelia slouží výrok z kázání Jana Křtitele o „mocnějším“ (1,7) jako Ježíšův titul. V 1,24 označuje zlý duch Ježíše, který ho zahání, správně za „Svatého Božího“. Marek neužívá příliš často výrazu „prorok“ jako Ježíšova titulu (viz Lk a Sk), i když Ježíš přikládá nepřijetí v Nazaretě své totožnosti proroka („Nikde prorok neznamená tak málo jako ve své vlasti...“ 6,4). Jinde je tento titul vyhrazen pro Izaiáše (1,2) a Jana Křtitele (11,32) anebo je to titul, který lidé (nesprávně) připisují Ježíšovi (6,15; 8,28). Podobně ani „Pán“ (*kyrios*) není u Marka výhradní titul pro Ježíše (viz Matouš). Obecně se tento titul užívá pro Boha Otce (viz 11,9; 12,11; 12,29-30; 12,36-37; 13,20) jako v řeckém SZ. V 5,19 a 11,3 používá pojmu *kyrios* Ježíš, když mluví o sobě, zřejmě však bez zvláštního teologického významu („Mistr“). V kontextu Marka 1,3 („Přípravte cestu Pánu“) se jeho výskyt u Izaiáše 40,3 považuje za odkaz na Ježíše. V diskusi o výklad Žl 110,1 („Hospodin řekl mému Pánu“) v 12,35-37 se zdá, že „Pán“ implikuje nadřazenost tohoto titulu nad „Mesiáš/Kristus“ a „syn Davídův“. Viz článek J. C. Naluparayil, „Jesus of the Gospel of Mark: Present State of Research“, *Currents in Research: Biblical Studies* 8 (2000), str. 191-226.

C. Mesiášské tajemství

Pojem „mesiášské tajemství“ se stal důležitou součástí studií Markova evangelia po vydání knihy Williama Wredeho *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* v roce 1901. Nejzřetelnější a nejvýznamnější příklad „mesiášského tajemství“ se objevuje hned poté, kdy Petr vyzná o Ježíšovi, že

je Mesiáš/Kristus, když Marek dodává: „Tu je přísně napomenul, aby to o něm nikomu neříkali.“ To je jediný případ, kdy se titul „Mesiáš“ vztahuje na Ježíše a je spojen s příkazem mlčenlivosti.

Existují další místa v Markovi, kde jsou Ježíšovy příkazy k mlčenlivosti spojeny s vyhnáním zlých duchů a uzdravením. Když jeden „nečistý duch“ označí Ježíše za „Svatého Božího“, Ježíš mu v 1,25 přikazuje, aby mlčel. V 1,34 nedovoluje Ježíš zlým duchům mluvit, protože „věděli, kdo je“. Když ho nečistý duch nazývá „Synem Božím“, Ježíš mu v 3,12 zakazuje ho prozrazovat. Podobně je tomu v mnoha dalších případech, když Ježíš přikazuje těm, kteří uzdravil, aby o tom nikomu neříkali: malomocnému (1,44), těm, kdo byli svědky vzkříšení dcery Jairovy (5,43) či navrácení sluchu a řeči hluchoněmému (7,36). Všimněme si však, že Ježíš říká muži vysvobozenému z moci zlých duchů, aby se vrátil domů a vypravoval svým přátelům: „jak velké dobrodiny ti Pán prokázal“ (5,19, viz též 8,26).

V Markově evangeliu rovněž najdeme místa, kde Ježíš navozuje atmosféru tajemství. Učedníci dostávají soukromé pokyny ohledně podobenství (4,10.34), rituální čistoty (7,17), vyhánění zlých duchů (9,28), Ježíšova umučení a dalších záležitostí (9,31-50) i posledních věcí (13,3). Ježíš říká Petrovi, Jakubovi a Janovi, aby nikomu nevypravovali o tom, co viděli, „dokud Syn člověka nevstane z mrtvých“ (9,9). Na některých místech vyhledává Ježíš opuštěné místo, aby unikl zástupům, které přitahoval (6,31; 7,24; 9,30). Ježíšovy snahy o uchování tajemství jsou však neúspěšné. Ti, které zavázal mlčením, očividně nedokáží ovládnout své nadšení pro Ježíše a úžas nad tím, co vykonal (viz 1,45; 7,36), neúspěšně končí i jeho snahy vyhnout se zástupům (viz 6,33-34; 7,24-25; 10,1).

Titulem „mesiášské tajemství“ se často označují velmi rozdílné skutečnosti: jasný příklad „mesiášského tajemství“ v 8,30, příkazy k mlčenlivosti v příbězích o zázracích, Ježíšovy soukromé pokyny učedníkům a jeho neúspěšné pokusy ukryt se před zástupy. V této kombinaci však stále představují výkladový problém.

Jeden tradiční přístup říká, že historický Ježíš se obával sám sebe vyzradit, jelikož Mesiáš by se mohl v očích mnohých lidí stát příležitostí k ozbrojenému povstání. Na opačné straně spektra připisuje Wrede tento motiv Markové snaze vysvětlit napětí mezi vírou prvotní církve v Ježíše jako Mesiáše a skutečností, že (jak se domníval Wrede) Ježíš sám během svého veřejného působení jako Mesiáš nevystupoval. Lepším a obecněji přijímatelným výkladem je, že Marek se snažil definovat pojem „Mesiáš“ a další christologické tituly ve světle Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání a odkládá proto odhalení Ježíšovy pravé totožnosti až do doby jeho smrti (viz 15,39) a zmrtvýchvstání (viz 9,9). Tento výklad vychází z jediného zřetelného příkladu mesiášského tajemství, kdy Petr vyznává, že Ježíš je Mesiáš, a Ježíš mu přikazuje, aby o tom nikomu neříkal, a poté předpovídá své utrpení (8,27-33).

Pojem „mesiášské tajemství“ je vlastně nesprávný. Pochází z Mk 4,11: „Vám je dáno *to mysterion* Božího království.“ Některé překlady převádí

mystérion jako „tajemství“. „Mystérium“ je však pojem s apokalyptickým podtextem, jež má význam Bohem odhalené pravdy, která zůstává skryta, dokud nebude dosaženo určitého rozhodného okamžiku v Božím plánu (viz Řím 11,25; 1 Kor 15,51; Kol 1,26). Od začátku evangelia čtenáři vědí, že Ježíš je „Mesiáš“. Co ještě zbývá zcela objasnit, je, jakým Mesiášem Ježíš je. Je to mystérium trpícího Mesiáše, který je zároveň vyvoleným Synem Božím. K plnému odhalení jeho tajemství dochází na kříži, když setník zvolá: „Tento člověk byl opravdu syn Boží!“ (15,39), a dramatickou otázkou Markova evangelia pak je, zda dokáže Ježíšovi následovníci přijmout Ježíšovo sebezjevení, že on je tím Mesiášem, a zda budou ochotni následovat ho až na kříž (8,31-38).

10. Učednictví v Markovi

Jednu z nejrozsáhlejších oblastí v soudobé diskusi o Markovi zaujímá role učedníků. I když Markovo evangelium je především „radostnou zvěstí“ o Ježíšovi, je to rovněž příběh o tom, co obnáší následování Ježíše. Jelikož Marek nahlíží i do období mezi smrtí a vzkříšením Ježíše a před jeho druhým příchodem, kdy bude zvěstováno evangelium (13,10; 14,9), nejsou příběhy o učednících jen popisem Ježíšovy minulosti, ale v Markově obci plní i úlohu paradigmátu a varování.

A. Jazyk učednictví v Markovi

Markův stěžejní výraz pro učedníky je *mathétés* (čtyřicetšestkrát – pochází z *manthanein*, „učit se“) a má také význam „žáka“ nebo „učně“. V Novém zákoně se užívá výhradně v evangeliích a Skutcích; např. Pavel nepoužívá slova „učedníci“ vůbec. I když pro „učednictví“ neexistuje žádný abstraktní pojem, sloveso *akolúthein*, „následovat“ (Mk 1,17-18; 2,14-15; 8,34; 10,21.28; 15,41), a s tím související obrat „jít za [někým]“ (1,17.20; 8,34) vyjadřují význam toho, v čem spočívá být učedníkem. V helénistickém světě má učednictví význam „následování“ v intelektuálním, morálním a náboženském smyslu (např. učedníci Sókratovi) a zahrnuje osobní vztah k tomu, kdo je následován, přijetí vzoru jeho života, a nikoli jen kráčení za tímto člověkem. Přesto Marek užívá slovesa *apostellein* („vyslat“ s pověřením [a mocí] vysílatele), kterým popisuje zmocnění, které Ježíš dává učedníkům (3,14; 6,7; 11,1; 14,13). Podstatné jméno *apostolos* se nachází jen v komentáři – po textové stránce sporném – v 3,14, kde Ježíš povolává dvanáct „apoštolů“.

B. Pozadí učednictví v Markovi

I když Starý zákon používá terminologie spojené s učednictvím jen vzácně, najdeme podobnost s Ježíšovým povoláním učedníků u povolání Elizea Eliášem (1 Král 19,19-21) – viz komentář k Markovi (1,16-20) – a ve vztahu

mezi Mojžíšem a Jozuem. Nejbližší paralelu novozákonného obrazu Ježíše a jeho následovníků je židovský institut rabína a jeho žáků (*talmidim*), kteří tráví se svým učitelem čas a učí se od něj. Hlavní rozdíl mezi novozákonním obrazem a obrazem rabínů je, že žák vyhledává rabína a žádá, aby směl sedět u jeho nohou, zatímco Ježíš vyhledává učedníky z vlastní iniciativy bez předchozího kontaktu (viz 1,16-20). Zdá se, že Markův obraz představuje spojení rozdílných tradic: židovské praxe povolávání za proroka a zvyk helénistických učitelů a jejich následovníků.

C. „Dvanáct“ v Markovi

Vedle širšího okruhu učedníků ustanovuje Markův Ježíš skupinu „Dvanácti“ (3,14-16), kteří podle všeho tvoří užší okruh (4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,17), jehož jeden člen (Jidáš) vydává Ježíše na smrt (3,19; 14,10.20.43). Na rozdíl od výroků z pramene Q (Mt 19,28; Lk 22,28-29), kde Ježíš slibuje Dvanácti, že budou představovat jádro obnoveného Božího lidu, připisuje Marek Dvanácti malý teologický a symbolický význam. I když se tu a tam zdá, že Dvanáct a učedníci jsou totéž, na jiných místech Marek popisuje i jiné lidi, kteří jsou v rozhodujících chvílích s Ježíšem a náslechají jeho učení (4,10; 8,34), a často činí středem pozornosti skupinky dvou (10,35; 11,1), tří (5,37; 9,2-9; 13,3; 14,33) či čtyř učedníků (1,16-20) z družiny Dvanácti, spíše však pro dramatický účinek než pro teologický význam. Marek patrně převzal „Dvanáct“ z tradice, svůj hlavní zájem ale soustřeďuje na „učedníky“ a jejich reakce na výzvy a úskalí spojené s následováním Ježíše.

D. Kladný aspekt učednictví v Markovi

Marek představuje učedníky jako nejednoznačné postavy s kladnými i zápornými rysy. Mezi hlavní kladné aspekty patří:

1. Význam učedníků pro strukturu a obsah Markova evangelia: Každý hlavní oddíl zahajuje perikopa o učednících (viz Osnovu). Poslání učedníků tvoří paralelu k poslání Ježíšovu (3,13-19; 6,7-13). Ježíš jim v soukromí předává své učení (4,10-34; 7,1-23 a převážná část 8,27-10,45; 13,1-37) a jsou výhradními svědky Ježíšových skutků (4,35-41; 5,37-43; 6,45-52; 9,2-8). Pomáhají Ježíšovi během zázračného nasycení (6,30-44; 8,1-10) a sdílejí s Ježíšem poslední večeři (14,12-26). Ježíš jim slibuje, že před nimi půjde do Galileje (14,28), a ženám nařizuje, aby řekly učedníkům, že se s nimi v Galileji setká (16,7).

2. Vyprávění o povolání/pověření jako paradigmata učednictví (1,16-20; 3,13-19; 6,6b-13): Povolání učedníků bezprostředně navazovalo na Ježíšovu výzvu lidu k obrácení a k víře v evangelium. Povolání v 1,16-20 (též v 2,14) má tyto charakteristiky: (I) iniciativa vychází od Ježíše; (II) ti, kdo jsou povoláváni, se zabývají běžnou prací; (III) povolání má formu jasné

výzvy („Pojď za mnou“); (IV) povolání zahrnuje účast na poslání či činnosti toho, kdo povolává; (V) odpověď na toto povolání je okamžitá a spontánní, přičemž povolený „opouští“ své dosavadní zaměstnání, a (VI) odpověď na povolání není soukromou volbou, nýbrž vstupem do skupiny těch, kdo již na povolání kladně odpověděli. Pozdější povolání opakují a rozvíjejí povolání původní, kladou jen větší důraz na misijní rozměr. V 3,13-19 jsou učedníci těmi, kteří mají „být s Ježíšem“ a jsou posílani kázat, a to s mocí vyhánět zlé duchy. V 6,6-13 jsou výslovně rozesíláni jako potulní misionáři, aby hlásali pokání (viz 1,4.15), vyháněli zlé duchy a uzdravovali nemocné. Dvě základní složky povolání za učedníky jsou být s Ježíšem a konat to, co koná Ježíš. Tyto dvě složky rovněž vytvářejí v evangeliích dramatické napětí: zda učedníci budou s Ježíšem v každé etapě jeho cesty a zda na sebe vezmou jako Ježíš svůj kříž (viz 8,31-38, což je „vyprávění o povolání“, kterým se otevírá druhý hlavní oddíl evangelia).

3. „Ostatní“ učedníci v Markově evangeliu: U Marka nacházíme významná svědectví o jiných osobách, které svým způsobem plní funkci „učedníků“: 1,31 – Petrova tchyně vstává a obsluhuje (*diékonei*); 1,45 – malomocný odchází a začíná tu zprávu rozhlašovat a rozšířovat; 2,15 – následují ho celníci a hříšníci (*ékolúthún*); 3,35 – „každý“, kdo plní vůli Boží, je příslušníkem Ježíšovy rodiny; 5,20 – uzdravený posedlý odchází a začíná rozhlašovat, co mu Ježíš prokázal; 7,36 – svědkové uzdravení rozhlašují, co Ježíš učinil; 8,34-38 – obsahuje gnómicke výroky („kdo chce“) o učednictví; 9,38 – někdo, o němž je výslovně řečeno, že není učedníkem, vyhání zlé duchy a Ježíš říká: „Kdo není proti nám, je s námi“ (9,40); 10,29-31 – „kdokoli“ opustí rodinu atd., dostane dvakrát více; 10,52 – uzdravený Bartimaios „šel cestou za Ježíšem“; 11,23 – „kdokoli“ se modlí s vírou, bude vyslyšen; 12,34 – učitel Zákona, který formuluje přikázání lásky, není daleko od Božího království; 12,44 – vdova dává celé své živobytí; 13,13 – kdo vytrvá až do konce, bude spasen; 13,37 – Ježíšovy výroky jsou určeny všem; 14,9 – neznámá žena pomazává Ježíše; 15,21 – „kolemjdoucí“ nese Ježíšovi kříž; 15,39 – setník vyznává víru v Ježíše; 15,41 – ženy, které ho následovaly a sloužily mu (*ékolúthún kai diékonún*), když působil v Galileji, jsou u kříže; 15,43-47 – Josef z Arimatie, který očekával Boží království, vykonává pohřební obřady (srov. 6,29, kdy totéž dělají Janovi učedníci) a 16,1-8 – ženy přicházejí ke hrobu a vyslechnou zvěst o zmrtvýchvstání. Tento fenomén „jiných učedníků“ podporuje názor, že Marek čtenářům na cestě jejich obrácení a víry v evangelium předkládá různé vzory k následování (1,14-15).

E. Záporný obraz učedníků v Markovi

Jedním z překvapivých aspektů Markova evangelia je záporná charakteristika učedníků, zejména vyvolených Dvanácti. Jako by procházeli negativním vývojem od nedostatku vnímavosti vůči Ježíšovi, přes odmítání

cesty utrpení, kterou předpovídá, až k útěku a otevřenému zapření Ježíše. Ústředními texty jsou: 1,36 – „pouštěj se za“ Ježíšem; 3,21 – „jeho lidé [Col]“ (pravděpodobně jeho příbuzní – jak uvádí většina českých překladů –, možná však i jeho učedníci) se domnívají, že se pomátl na rozumu; 4,13-20 – slovo dopadá na různou půdu (= k různým posluchačům), sem jsou zahrnuti i sami učedníci; 4,40 – když Ježíš ukázal svou moc, vytýká svým učedníkům: „Pořád ještě nemáte víru?“; 5,31 – učedníci jako by si dobírali Ježíše, když říkají, že je obklopen davem a přitom říká: „Kdo se mě to dotkl!“; 6,50-52 – po zázračném rozmnožení chlebů jsou jejich srdce nechápavá, poznatek, který se opakuje ještě v 7,18 („I vy jste tak nechápaví?“) a 8,4; 8,16-21 na konci oddílu o chlebu, kdy Ježíš na jejich adresu vynáší stejný soud, jako dříve (4,10-12) vynesl proti těm, kteří „jsou mimo“: „Máte zatvrzelé srdce? Máte oči, a nevidíte, máte uši, a neslyšíte!“

Když Ježíš předpovídá své utrpení, smrt a zmrtvýchvstání a Petr mu to rozmlouvá, odpovídá Ježíš: „Jdi mi z očí, satane! Neboť nemáš na myslí věci božské, ale lidské.“ Po každé předpovědi utrpení následuje neporozumění ze strany učedníků a ve dvou ze tří případů mají obavy o vlastní moc a postavení (9,32; 10,35-45). Jidáš, jeden z Dvanácti, Ježíše zradí (14,10.42); v 14,33-41 vybraní tři učedníci spí, když za nimi Ježíš v Getsemanské zahradě přijde, a v 14,50 při jeho zatčení všichni uprchnou. V 14,66-72 Petr zapírá, že Ježíše zná, takže poslední slova, která zaznívají z úst toho, kdo bude zván prvním mezi Dvanácti, a toho, kdo první nazval Ježíše „Mesiášem“, jsou: „Neznám toho člověka, o kterém mluvíte!“ (14,71; viz 8,38-9,1). Je otázkou, zda ženy, které následovaly Ježíše ke kříži, které připravily jeho tělo k pohřbu a kterým jako prvním bylo zvěstováno vzkříšení, jsou kladným příkladem věrného učednictví, anebo příkladem záporným, jelikož zvěst o vzkříšení nepředaly (16,7-8).

Existuje řada výkladů tohoto aspektu Markova evangelia. Některé tvrdí, že učedníci jsou jednoduše jakýmsi literárními protějšky „korektivní christologie“, s jejichž pomocí se Marek vyrovnává s některými postoji přezívacími v jeho obci a znázorňovanými chybujícími učedníky. Theodore Weeden (*Mark: Traditions in Conflict*) tvrdil, že zastupují ty příslušníky Markovy obce, jimž učarovala teologie slávy a moci a kteří se nemohli vyrovnat s trpícím Ježíšem. Werner Kelber (*The Kingdom in Mark*) tvrdil, že představují odpor jeruzálemské církve vůči šíření evangelia mezi pohany. Další hypotézy se soustředují kolem literárního čtení a podle nich mají chybou učedníků odrážet vlastní zkušenosť čtenáře s počátečním nadšením pro evangelium, po němž narůstá vědomí potřeby utrpení (Donahue, *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*). Podobně Ernest Best (*Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark*) tvrdí, že učedníci jsou obrazem vývoje čerstvě pokřtěného křesťana od nadšené víry až k úkolu následování Ježíše na cestě kříže.

Můžeme zvážit ještě další dvě alternativy:

1. Z intertextuálního hlediska se v Markově evangeliu spojují dvě velmi silné starozákonné látky. Ježíš je jednak „opuštěným trpícím“, kterého Bůh „zkouší“ (viz Mk 1,12-13), který zakouší protivenství od nepřátel a kterého přítelé a druhové opouštějí. Jeremiáš (20,6-11) a Job (12,2-3; 16,20; 19,14) jsou zřejmě nejstarším příkladem tohoto motivu, který je výrazně přítomen v žalmech; např. Žl 38,11-12: „Moji přátelé a druhové se vyhýbají mému neštěstí, i moji příbuzní se mě straní“; Žl 41,9-10: „Můj přítel, jemuž jsem důvěroval, který jídal z mého chleba, strojil mi úklady“ (viz Mk 14,1-11); též Žl 31,11 a Žl 88,19. L. Ruppert, který se studiem tohoto motivu důkladně zabýval, sem zahrnuje i utrpení Služebníka v Iz 52,13-53,12 a tvrdí, že na tento motiv navazují kniha Moudrosti (2,10-20; 5,1-8) a *Chvalozpěvy (Haddajót)* z Kumránu (1QH 10 [dříve 2],9-13.16; 10[2],31-36; 11[3],5-10; 19[11],22-25). Selhání Ježíšových učedníků, kteří často patří k vyvoleným „Dvanácti“, nejsou důsledkem morálních či psychologických selhání, ani příkladem nesprávné teologie, pouze rozvíjejí motiv utrpení toho, koho opustili i jeho přátelé a druhové.

Dalším motivem, který může ovlivňovat selhání učedníků a zástupů, je všudypřítomný důraz na Starý zákon, v němž se Boží láska setkává s nedostatkem výry a selháními, ovšem jen proto, aby ji mohl Bůh obnovit. Tento námět se objevuje již v prvních vyprávěních o vzpouře Izraele na poušti, kde lidé odmítali Mojžíšovo vedení i své vlastní vysvobození z Egypta. V tragické podobě se s ním setkáváme v Exodu 32-34, kde Izrael přestupuje smlouvou, kterou Hospodin právě uzavřel s dvanácti kmeny (Ex 24,4). Deuteronomický dějepisec pohlíží na období soudců jako na střídavý koloběh odpadlostí a Božího trestu (viz Sd 2,6-3,6). Tento opakující se koloběh se promítá do převyprávění příběhu východu z Egypta v žalmu 78 a charakterizuje i volání po pokání a obrácení v prorockých spisech (Iz 1,17-19; 40,2; 44,21-23; 59,13; Pláč 4,12-14; 21-23). Dalším příkladem tohoto motivu je Markovo užití Iz 6,9-10 v 4,12 („aby se stále dívali, ale neviděli, stále poslouchali, ale nerozuměli, aby se neobrátili a nebylo jim odpuštěno“) k popisu nedostatku porozumění ze strany těch, „kdo jsou mimo“, a v 8,17-18 k popisu nechápavosti učedníků. Téměř univerzální selhání těch, kdo provázejí Ježíše, v Markovi rozvíjí téma lidského selhání jako reakce na Boží sebezjevení. Příslib vzkříšení a obnovení kontaktu s učedníky (Mk 16,7-8) je příkladem nabídky odpuštění, které uzavírá opakující se koloběh lidské nevěry a Božího daru.

2. Z hlediska kontextuálního je Markovo evangelium jednoznačně psáno v atmosféře pronásledování, které žije ve vzpomínkách jeho čtenářů (viz níže „Markova doba a jeho publikum“). Pokud se jedná – jak se domníváme – o kruté pronásledování, jež násleovalo po velkém požáru Říma za císaře Nerona, během něhož někteří křesťané selhali a při mučení zradili jiné křesťany (jak dokládá Tacitus), učedníci, kteří selhávají, a nadto Petr, který do-

konce zapřel, že zná Ježíše, byli jistě mocným symbolem naděje pro ty, kteří selhali, zejména když Petr pravděpodobně během tohoto pronásledování zemřel mučednickou smrtí. Jini v této obci mohli použít Petrovu rehabilitaci vzkříšeným Ježíšem jako pohnutku k usmíření s těmi, kdo zradili třeba i své blízké. Názor, že vyprávění o Petrově zapření plnilo v prvotní církvi tuto funkci, zastával G. W. H. Lampe; viz „*St. Peter's Denial and the Testament of the Lapsi*“, in: D. Neiman (ed.), M. Schatkin (ed.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of Georges Vasilievich Florovsky on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Orientalia Christiana Analecta 195, Pontifical Oriental Institute, Roma 1973, str. 114-130. Selhání učedníků se proto stává dobrou zprávou pro obec, která zápasí se selháním a odpadlostí, zatímco je vyzývána k pokání, odpuštění a usmíření.

11. Marek, Starý zákon a judaismus

Markovo evangelium bývá někdy charakterizováno jako protižidovské a antisemitské a popisuje se jako evangelium, které hlásá konec judaismu jakožto náboženství. Taková tvrzení jsou příliš obecná a (jak dokládá historie) velmi nebezpečná. Důkladné čtení Markova evangelia a věcné zhodnocení toho, co tento text skutečně říká a co nikoli, může významně přispět k pokroku ve vztazích mezi křesťany a židy.

A. Markovo užívání Starého zákona

Marek respektoval židovské Písmo (Starý zákon) a považoval ho za autoritativní text, jak plyne z 1,2-3, kde užívá citátu z „proroka Izaiáše“ k vysvětlení vztahu mezi Janem Křitem („Hlas“) a Ježíšem („Pán“). Skutečnost, že si nevšiml, že první část této citace nepochází od Izaiáše, nýbrž z Ex 3,20 a Mal 3,1, napovídá, že Marek možná používal sbírku biblických *testimonií*, anebo přinejmenším nebyl se SZ obeznámen tak dobře jako Matouš (viz Mt 3,3). Další omyl spojený s Markovým používáním SZ se nachází v 2,26, kde říká, že když David požadoval posvátné (předkladné) chleby (1 Sam 21,1-6), byl knězem Abiatar (místo Achimelecha). Na mnoha klíčových místech svého příběhu o Ježíšovi se Marek odvolává na starozákonné texty a zdá se, že u svých čtenářů předpokládá, že je budou znát a přijímat je jako autoritativní.

Po 1,2-3 následuje v Markově popisu Ježíšova veřejného působení impozantní řada explicitních starozákonních citací, zejména z knihy proroka Izaiáše. Ježíš se odvolává na Iz 6,9-10 („aby se stále dívali, ale neviděli...“), aby vysvětlil, proč ti, kdo jsou mimo (4,12), a dokonce ani jeho vlastní učedníci (8,18), nerozumějí jeho kázání o Božím království. Když Ježíš kritizuje tradice farizeů ohledně obřadní čistoty v 7,6-7, cituje Iz 29,13: „Tento lid mě uctívá rty (...) učí naukám, které jsou lidskými ustanoveními.“ V oslavě Ježíše v 7,37 („Dobре všechno udělal: i hluchým dává sluch, i němým řeč!“) naznívá Iz 35,5-6.

Když Ježíš vjíždí do Jeruzaléma, je v 11,9-10 vítán slovy ze Žl 118,25-26: „Požehnaný, který přichází ve jménu Páně!“ Ježíšův symbolický čin „vyčištění“ chrámu je ospravedlněn v 11,17 odvoláním se na kombinaci Iz 56,7 a Jer 7,11: „Můj dům ať je domem modlitby pro všechny národy“, ale vy jste z něho udělali lupičské doupě.“ Ježíšovo podobenství o proradných vinřích (12,1-12) končí citací Žl 118,22-23: „Kámen, který stavitelé zavrhl, stal se kvádrem nárožním.“ V 12,35-37 nabízí výklad Žl 110,1 („Řekl Hos-podin mému Pánu“), který má ukázat nadřazenost titulu „Pán“ vůči titulům „Mesiáš“ a „syn Davidův“. Řada pojmu z apokalyptické řeči v Mk 13 – veliké soužení, ohavná spoušť, oslaněný Syn člověka a vzkříšení z mrtvých – pochází z knihy proroka Daniela.

Jedno z velkých témat Markova pašijového vyprávění vyjadřuje Ježíš v 14,49 slovy: „... ať se splní (výroky) Písma.“ Na Olivové hoře cituje Ježíš Zach 13,7 („Budu být pastýře a ovce se rozprchnou“ – Mk 14,27) jako pro-roctví toho, že ho jeho učedníci brzy opustí. Když je Ježíš vyslyšán před veleradou, označuje se za oslaněného Syna člověka slovy z Dan 7,13 a v kapitole 15 je dost citací a narážek vztahujících se k Iz 53 a Žl 22, abychom mohli popsat Ježíše jako zosobnění trpícího Služebníka a trpícího Spravedlivého (viz též Mdr 2,12-20).

B. Markův vztah k židům a judaismu

Markův vysvětlující komentář ohledně židovských tradic, týkající se obřadní čistoty v 7,3-4, se obvykle uvádí jako důkaz toho, že Marek psal především pro nežidovské čtenáře. Je to jistě možné. Pokud však Marek chtěl, aby jeho první čtenáři porozuměli většině jeho příběhů o Ježíšovi, předpokládal, že něco o „židovských reáliích“ vědí a že se o ně zajímají. Vypráví příběh o Ježíšovi jakožto židovském učiteli, který uzdravoval, shromáždil židovské učedníky, působil v Galileji a Judsku a umíral se slovy Žl 22,1 na rtech („Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“). Ježíšovy diskuse s různými židovskými skupinami se téměř výhradně zabývají židovskými tématy a jeho postoje v těchto věcech do značné míry odpovídají názorům jiných židovských učitelů prvního století.

I když Markův Ježíš je jednoznačně Židem, představuje Marek svého hrdinu jako převyšujícího jiné židovské učitele a léčitele, který má zvláštní význam i pro Nežidy (viz 7,24-8,10). Během svého působení v Galileji vedl Ježíš s ostatními židy diskuse, v nichž byl natolik úspěšný, že se staly impulsem spiknutí, které proti němu osnovali farizeové a herodovci (3,6). Za svého veřejného působení v Jeruzalémě vstupoval Ježíš do sporů s různými židovskými skupinami (11,27-12,44), címž vyvolával závist a nepřátelství velekněží, starších a učitelů Zákona. I když iniciativa k Ježíšovu zatčení a odsouzení k smrti vychází od židovských představitelů, je to římský prefect Poncilius Pilát, který nese konečnou odpovědnost za Ježíšovu popravu.

Od svého vjezdu do Jeruzaléma v úvodu Mk 11 se Ježíš projevuje kriticky vůči jeruzalémskému chrámu a těm, kdo jsou za něj odpovědní. Jeho zásah

v chrámovém komplexu v 11,15-19 je vložen mezi oddíly o uschlém fíkovníku (11,12-14,20-21). Ježíšův symbolický čin a jeho proroctví o zničení chrámu (viz 13,2) se stávají zásadním problémem při přelíčení před veleradou (14,58) i při ukřižování (15,29) a ti, kdo připravují Ježíšovo zatčení a popravu (nejnápadněji vrchní velekněz), jsou ti, kdo by nejvíce utrpěli, kdyby se Ježíšova proroctví ohledně chrámu naplnila.

Markův Ježíš se dostává do sporů s ostatními Židy a židovskými skupinami. Je kritický vůči jeruzalémskému chrámu a židovským představitelům s ním spojeným. Tyto skutečnosti však stěží staví Ježíše mimo hranice judaismu 1. století. Svitky od Mrtvého moře ukazují, že judaismus v Ježíšově době byl nesourodý a rozhádaný a zároveň že v něm existovala silná oposice vůči jeruzalémskému chrámu a jeho představitelům i ze strany jiných Židů, než byl Ježíš.

V Markově evangeliu je navíc řada textů, kde se s Židy, kteří nepatří k Ježíšovým následovníkům, zachází s tolerancí a respektem. Když někdo cizí (pravděpodobně Žid) úspěšně vyhání zlé duchy v Ježíšově jménu, Ježíš nabádá své učedníky k toleranci: „Kdo není proti nám, je s námi“ (9,40). Když se bohatý muž ptá, co musí dělat, aby získal věčný život, Ježíš mu říká, aby zachovával přikázání, která stanoví Tóra (10,19). Když jeden z učitelů Zákona souhlasí s Ježíšem, že přikázání lásky je/jsou v Tóře nejdůležitější, Ježíš o něm prohlásí, že není „daleko od Božího království“ (12,34). U Marka v 15,43-46 nenacházíme žádný náznak toho, že by považoval Josefa z Arimatie za Ježíšova učedníka (jak to činí Matouš a Jan). Marek spíše vyvolává dojem, že se Josef postaral o Ježíšův pohřeb z úcty ke starozákonnímu příkazu v Dt 21,22-23, aby každý, kdo byl pověšen na kůl, byl ještě „téhož dne“ pohřben, v tomto případě před začátkem soboty. Z těchto příkladů vyplývá, že z pohledu Marka jsou spravedliví Židé i mimo okruh Ježíšových učedníků.

12. Markova eschatologie

V 1,15 evangelista Marek shrnuje Ježíšovo kázání: „Naplnil se čas a přiblížilo se Boží království. Obraťte se a věřte evangeliu.“ Toto kázání zasa-zuje Markův příběh o Ježíšovi do eschatologického kontextu. Hlavním tématem je království Boží, okamžik, kdy veškeré stvoření uzná svrchovanost Boží a bude žít v souladu s původním Božím plánem. I když plnost království je budoucností, Ježíšovo učení a uzdravování představuje rozměr, v němž je již anticipované a započaté tím nejvýmluvnějším způsobem. Ježíšova prohlášení o budoucím a přítomném rozměru Božího království vyžadují od člověka odpovídající odezvu ve formě obrácení a víry v radostnou zvěst, kterou Ježíš přináší.

Pokušení, kterému Ježíše podrobuje satan (1,12-13), upozorňuje čtenáře na Markovo pojetí Ježíšova působení jakožto zápasu proti kosmickým silám zla. Markovo vyprávění prostupuje eschatologický dualismus, dobře známý

ze svitků od Mrtvého moře (vládce světla s dětmi světla proti vládci temnoty a dětem temnoty; viz 1QS 3-4). První Ježíšovy veřejné skutky v 2,1-3,6 – vyhánění zlých duchů, uzdravení a polemiky s nepřátelskými protivníky – jsou rozhodnými okamžiky v zápase proti silám zlého. Diskuse s učiteli Zákona v 3,22-30 objasňuje, že Ježíšova moc učít a uzdravovat pochází z Ducha svatého a že Ježíš stojí proti tomu, kdo se nazývá satan/Belzebub/vládce zlých duchů.

Podobenství v 4,1-34 sděluje určité základní údaje o království Božím. Je třeba dosáhnout království Božího; mezi jeho skromnými počátky v přitomnosti a jeho budoucí plnosti je výrazný kontrast; v Ježíšově působení se odehrává něco zásadního; Ježíšovo vyhlášení Božího království zaslhuje nadšenou a plodnou odezvu. Moc Ježíše jakožto hlasatele Božího království je ilustrována skutky v 4,35-5,43, kdy sám sebe ukazuje jako pána nad silami, které byly v židovské a starověké blízkovýchodní tradici spíše pod nadvládou satana: bouře na moři, nečistí duchové, nemoci a s nimi spojené utrpení a smrt.

Marek zasadil Ježíšovo působení do kontextu kosmického a eschatologického zápasu proti silám zla a od 6. kapitoly dál popisuje neporozumění a nepřátelství, kterému je Ježíš vystaven ze strany lidí: obyvatel Nazareta (6,1-6), svých vlastních učedníků v 8,14-21 a během celého vyprávění o cestě a během pašijového vyprávění i ze strany velekněží, starších a učitelů Zákona (od 11. kapitoly). Uprostřed tohoto vyprávění se nám dostává v popisu proměnění (9,2-8) vhledu do pravé podstaty Ježíšovy jakožto oslavenečného Syna člověka a její anticipace a v Ježíšově apokalyptické řeči (13,1-37) vyvrcholí události poslední doby zjevením Syna člověka přicházejícího v oblacích s velikou mocí a slávou (13,26). Jelikož všechny tyto události se naplní ještě v „tomto pokolení“ (13,30) – i když přesný čas zůstává neznámý (viz 13,32) –, odpovídajícím náboženským i etickým postojem zůstává trvalá bdělost (13,33-37).

V židovské teologii Ježíšovy doby bylo vzkříšení považováno za eschatologickou událost (viz Dan 12,1-3). V Mk 12,18-27 Ježíš zastává spolu s farizeji proti saduceům názor, že vzkříšení je obsaženo v Tóře (Ex 3,6.15-16) a že je v moci Boží. V Markově vyprávění je Ježíš prvním příkladem či případem vzkříšení. Verš 16,6 říká, že důvodem, proč byl Ježíšův hrob nalezen prázdný, je, že „byl vzkříšen“. V Ježíšově vzkříšení tak došla jedna rozhodující událost eschatologického scénáře naplnění v „tomto pokolení“.

13. Marek ve vztahu k Pavlovi a k Petrovi

A. „Markova“ totožnost

To, co nazýváme Markovým evangeliem, je v zásadě anonymní spis. Autor nikde neudává svou totožnost ani jménem, ani o sobě netvrdí, že byl účastníkem či očitým svědkem událostí zde popisovaných (srov. Jan 21,24). Nadpis „Podle Marka“ netvoří součást původního textu – je to pozdější

dodatek, který odráží zvyklost prvotní církve připisovat toto evangelium Markovi.

Před padesáti lety ujišťoval veliký britský komentátor Vincent Taylor, že „nemůže být žádných pochyb, že autorem tohoto evangelia byl Marek, společník Petra“. Tvrdil také, že názor, že Marek byl oním Janem Markem ze Skutků apoštolů a průvodcem Pavla, „je zastáván téměř jednomyslně a lze jej považovat za spolehlivý“ (*The Gospel According to St. Mark*, str. 26). Pozdější badatelé jeho jistotu už tak bezvýhradně nesdílejí, ani tuto otázku nepovažují za natolik důležitou jako on. Středem zájmu současných badatelů je evangelistovo literární mistrovství, složitost procesu, který dal vzniknout tomuto evangeliu, a charakteristické teologické postoje v něm vyslovené.

Pavlovovy listy se zmiňují o někom jménem „Marek“ (v antickém světě se jedná o běžné jméno) na třech místech. V seznamu Pavlových spolupracovníků (*synergoi*) ve Flm 24 je zmínka o „Markovi“. V Kol 4,10 je zmínka o Barnabášovu bratranci Markovi. V 2 Tim 4,11 nařizuje Pavel Timotejovi: „Vezmi s sebou také Marka, velmi dobře by mi mohl posloužit.“ Pokud všechny tyto „listy z vězení“ psal Pavel v Římě, jejich svědectví by pevně spojovalo Marka jak s Pavlem, tak s Římem. Jelikož byl však Pavel uvězněn více než jednou a jelikož je přímé Pavlovo autorství listu Kolosanům a 2. listu Timotejovi sporné, je tato skutečnost méně přesvědčivá, než se na první pohled zdá.

Tři zmínky o „Janu Markovi“ se rovněž nacházejí ve Skutcích apoštolů. Podle Sk 12,12 byl dům „Marie, matky Jana, kterému říkali Marek“, centrem první křesťanské obce v Jeruzalémě. Podle Sk 12,25 se Jan, „kterému říkali Marek“, vrací s Pavlem a Barnabášem ze své apoštolské mise do Jeruzaléma (české překlady se vesměs přidržují verze „z Jeruzaléma do Antiochie“ – pozn. překl.) a Sk 15,37-39 popisují prudký spor, který se rozhořel mezi Pavlem a Barnabášem o „Jana, kterému říkali Marek“. Pavel odmítal vzít Marka na další apoštolskou cestu, „protože je v Pamfylíi opustil a ne-přikročil s nimi k dílu“ (15,36). V důsledku toho Barnabáš a Marek odjeli na Kypr a Pavel a Silas procházeli Sýrií a Kilíkií.

Muž zvaný Marek či Jan Marek, kterého odhalují tyto novozákonní pasaže, je synem prominentní křesťanky, jeden z prvních spolupracovníků Pavla a Barnabáše (a Barnabášův synovec) a příčina roztržky mezi Pavlem a Barnabášem. Z řady důvodů není pravděpodobné, že by tento Marek byl autorem evangelia. Na „Jeruzalémana“ působil méně židovsky než například Matouš. Citace ze Starého zákona mají blíže ke starořecké verzi než k hebrejskému textu. Jeho znalost palestinských zvyků a místopisu je někdy ne-přesná a evangelium má podobu „radostné zvěsti pro všechny národy“ s jistou dávkou odstupu vůči judaismu.

B. Vztah k pavlovské tradici

Markovo evangelium a Pavlovy listy mají odlišný slovník i teologické zájmy. Jelikož ve středu Markova zájmu je Ježíšovo veřejné působení a utrpení, zatímco Pavel se zaměřuje na význam Ježíšovy smrti a vzkříšení pro první křesťany, můžeme stěží očekávat, že se budou nějak výrazně překrývat. Přesto existují určité překvapující vazby mezi Markem a Pavlem či pavlovskou tradicí, zejména v listu Římanům. Všiml si jich B. W. Bacon na počátku 20. století (*Is Mark A Roman Gospel?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1919; *The Gospel of Mark: Its Composition and Date*, Yale University Press, New Haven 1925). Viz též J. Marcus, „Mark – Interpreter of Paul“, *NTS* 46 (2000), str. 473–487.

1. Podoba v terminologii a teologii: k hlavním slovním a tematickým podobnostem patří pojem „Boží evangelium“ (Mk 1,14; Řím 1,1; 15,16; rovněž se užívá v 1 Sol 2,2,9; 1 Petr 4,17), podobný pohled na Starý zákon jako na to, co „je psáno“ (Mk 1,1-3; Řím 1,20), „kultický“ jazyk užívaný pro službu (Mk 10,45; Řím 1,9; 15,16), výrok v Mk 7,27 („Nech najist napřed děti“) a Řím 1,16 („nejdříve ... židům“), výčet neřestí v Mk 7,21 a Řím 1,29, důraz na „tvrdost srdce“ v Řím 2,5 a Mk 10,5, Markův postoj k právu ženy na rozvod jako odraz římského práva (10,10-12), ctnost *hypomoné* (vytrvání v dobrém) až do konce (Řím 2,7; Mk 13,13), důraz na rozdíl mezi skrytým a zjev(e)ným (Mk 4,21-25; Řím 2,28), zmínka o Rufovi (Mk 15,21; Řím 16,13) a příbuzná soteriologie (Mk 10,45; Řím 3,24).

2. Podobné zájmy obcí: Ježíšovo učení o tom, co je čisté a co ne v Mk 7,14-23, může navazovat na spor podobný tomu, který se odráží v Řím 14,1-23. Názor na stát v Řím 13,1-7 se podobá názoru v Mk 12,13-17 a obě tyto pasáže mají úzký vztah k přikázání lásky (Řím 13,8-10; Mk 12,28-34). Pokud byl Marek sepsán nedlouho po ničivé židovské válce z let 66-74 po Kr., „dát císaři“ může prostě znamenat opak cesty násilné revoluce.

3. Struktura. Existuje rovněž významná podoba mezi strukturou obce, jak ji reflektuje Pavlův list Římanům a Markovo evangelium. Oba dokumenty jsou si podobné tím, že obce samy sebe neoznačují pojmem *ekklésia*. V Markovi Ježíš slibuje učedníkům, že budou mít „domy“ (10,30), a obce v Římě jsou organizovány jako domácí církve (Řím 16,1-16). Podobně i neexistence ústřední autority v Římě se odráží v Markově názoru na obce bez jediné dominantní autority neboli „otce“ (10,29-30).

C. Vztah k Petrovi

Zmínka o Markovi je rovněž v 1 Petr 5,13: „Spolu vyvolená (církevní obec) babylónská vás pozdravuje, rovněž Marek, můj (duchovní) syn.“ Podobně jako v knize Zjevení je „Babylón“ krycím jménem pro Řím. Proto 1 Petr 5,13 spojuje Marka s Petrem a s Římem. Podobně jako u Pavlových

zmínek o Markovi je rozhodující otázkou, zda 1 Petr byl přímo sepsán Petrem, nebo někým z Petrova okruhu v Římě po Petrově smrti (jak se dnes domnívá většina badatelů).

Nejstarší patristický doklad ohledně autorství Markova evangelia pochází od „presbytera“ a zaznamenal jej Papiáš z Hierapole (počátek 2. století) citovaný Eusebiem (*HE* 3,39,15): „Marek, když se stal tlumočníkem (*herméneutés*) Petrovým, všechno, nač si vzpomněl, pečlivě napsal, ne ovšem po pořádku, jak slova, tak i činy Páně.“ Tento popis vyvolává otázku, jak rozumět pojmu *herméneutés* („tlumočník, překladatel, tajemník“ či jinak?) a co to znamená „ne ovšem po pořádku“ (v jakém ohledu?). Potvrzuje však Markův vztah k Petrovi.

Tradice, která pokládá Marka za Petra „překladatele“, byla mezi raně křesťanskými autory rozšířená: „Petrův tlumočník“ (protimarkionovský prolog); „Marek, učedník a tlumočník Petra“ (Irenej); „Petr (...) vyhledal Marka (...), aby zaznamenal jeho slova“, a „Marek, následovník Petra“ (Klement Alexandrijský); „Marek, který činil, jak mu Petr nařídil“ (Órigenés); „Marek, tlumočník apoštola Petra“ (Jeroným). Tradice vypovídající o vazbě Marka a Petra a dosvědčující, že Marek je autorem evangelia, které nese jeho jméno, je působivá. Někdo ovšem může namítat, že tato tradice mohla být způsobena snahou 2. století uvést čtyři evangelia do spojitosti s apoštoly. Proč potom Marek, a ne samotný Petr?

V našem komentáři tuto zařízenou tradici ani neodmítáme, ani se o ni nijak výrazně neopíráme. Náš zájem se spíše zaměřuje na autora, kterého můžeme poznat pomocí důkladného literárního rozboru jeho díla tak, jak se nám dochovalo, a pomocí charakteristických teologických hledisek, která nacházíme v jeho příběhu o Ježíšově veřejném působení a utrpení. Ovšem tradice, která spojuje Markovo evangelium s Římem a zkušeností zdejší křesťanské obce, na nás má významný vliv a my Řím považujeme za nejpravděpodobnější prostředí vzniku Markova evangelia.

14. Markova doba a jeho publikum

Při zvažování starověkých dokladů a výsledků moderního výzkumu ohledně datování Markova evangelia a publika, jemuž bylo určeno, zastává Vincent Taylor opět tradiční odborný názor, když se spokojuje s tím, že „vládne obecná shoda, že Marek psal v letech 60-70 po Kr.“ (*Gospel*, str. 31) a že „jeho evangelium bylo pravděpodobně napsáno pro potřeby římské církve“ (str. 32). Tyto názory mají svůj základ v nejstarších pramenech. Protimarkionovský prolog praví, že „po smrti Petra samotného, napsal [Marek] toto evangelium na území Itálie“. Podle Ireneje (*Adv. haer.* 3,1,2) napsal Marek své evangelium „po jejich smrti (tj. Petra a Pavla)“. Jelikož se všeobecně předpokládá, že Petr i Pavel podstoupili mučednickou smrt během pronásledování po velkém požáru Říma roku 64 po Kr., umístituji tato patristická svědecství sepsání Markova evangelia do druhé poloviny 60. a první

poloviny 70. let 1. století po Kr. To, že Marek psal především (i když ne výhradně) pro církev v Římě, je pravděpodobné (jak uvidíme), a to na základě obsahu jeho evangelia, které se zřejmě obrací na obec trpící pronásledováním zvnějšku a rozdelením zevnitř.

I když Marek psal své evangelium proto, aby povzbudil a podnítil své čtenáře k reflexi jejich vlastního života ve světle Ježíšova příběhu, můžeme ho rovněž použít jako „okno“ do prostředí, v němž bylo evangelium sepsáno. Viz J. R. Donahue, „Windows and Mirrors: The Setting of Mark's Gospel“, *CBQ* 57 (1995), str. 1-26.

Téma kříže můžeme přirovnat k magnetu, k němuž jsou nasměrovány ostatní motivy obsažené v tomto evangeliu. Stín kříže dopadá i na samotný úvod evangelia v 1,1-15, zejména když satan pokouší Ježíše (1,12-13). Čtenář se zde dozvídá, že vše, co se během Ježíšova veřejného působení a jeho utrpení bude odhalovat, tvoří součást kosmického zápasu mezi dobrem a zlem, který vede Ježíš jako Boží Spravedlivý (viz Mdr 2,12-20; 5,1-7). Před shrnutím Ježíšova kázání v 1,14-15 se dozvídáme, že Jan Křtitel je „vydán“ (*paradidonai*). Jan káže a je vydán (1,2-15), Ježíš káže a je vydán (9,31; 10,33) a křesťané káží a jsou vydáni (13,9-13). Ve vyprávění o utrpení je Ježíš vydán hříšníkům Jidášem (14,41-42) a nakonec je vydán veleknězem, staršimi a učiteli Zákona římskému prefektovi Ponciu Pilátovi k popravě (15,2.10.15).

Jak se odvíjí Markovo vyprávění o Ježíšovi, objevují se další varovné náznaky Ježíšova utrpení a předobrazy krize, jež způsobí soužení Ježíšovým následovníkům. Jeho uzdravení ochrnulého v 2,1-12 má za následek obvinění, že jeho řeč o odpusťení hříchů je routháním (2,7) – obvinění, které se objeví opět při přelíčení před veleradou v 14,64. Uprostřed prvního bloku příběhů o sporu s odpůrci (2,1-3,6) se dozvídáme, že ženich bude odebrán (2,19-20), a nakonec se doslýcháme o spiknutí, které proti Ježíšovi osnují farizeové a herodovci (3,6).

Na třech klíčových místech Ježíšova působení v Jeruzalémě nacházíme další náznaky Ježíšovy smrti. Po prorockém činu v chrámě brání velekněžím v zabití Ježíše jen jejich strach z lidu (11,18). Když si uvědomí, že Ježíšovo podobenství o vinici (12,1-11) se vztahuje na ně, nezadrží ho znovu jen proto, že mají strach z lidu (12,12). Konečně výchozím bodem pašijového vyprávění je jejich touha zmocnit se Ježíše a připravit ho o život (14,1).

Vedle motivů předzvěsti kříže a odporu vůči Ježíšovi ze strany mocných vládců prochází evangeliem červená nit sporů mezi Ježíšovými učedníky. Když Ježíš začíná shromažďovat učedníky, dozvídáme se, že jeden z Dvanácti je „Jidáš Iškariotský, který ho pak zradil“ (3,19; viz též 14,10.17-21.43). Ježíš se setkává s pochybnostmi u své vlastní rodiny (která se domnívá, že se „pomátl na rozumu“, 3,20-21) a nedůvěrou u lidí ve svém rodném městě (6,1-6). Jeho vlastní učedníci procházejí vývojem od nedostatku vnímavosti v 1,1-8,26 (viz 6,52; 8,4.16-21) přes nepochopení povahy Ježíšova mesiášského poslání v 8,27-10,52 (8,32-33; 9,32; 10,35-45) až po zradu, opuštění a zapření Ježíše (viz 14,10.37-41.50.66-72).

Významným tématem Markova evangelia je rovněž pronásledování. Přirovnání údělu zrna, jež padlo na kamenitou půdu (viz 4,5.16 *petródes* – možná narážka na Petra) k osudu těch, kteří kvůli „soužení“ (*thipsis*) či „pronásledování“ (*diógmos*) odpadnou, předznamenává „soužení“ (*thipsis*), které nastane před příchodem Syna člověka (viz 13,19.24), a „pronásledování“ (*diógmos*) slíbené těm, kdo opustí vše, aby mohli následovat Ježíše (viz 10,30). V eschatologické řeči v 13,9-13 varuje Ježíš učedníky, že součástí procesu zvěstování evangelia všem národům bude pronásledování a soužení.

Ve stejně pasáži Ježíš varuje, že bude docházet ke zradám: „Bratr vydá na smrt bratra a otec syna, děti povstanou proti rodičům a způsobí jim smrt“ (13,12). A Petr v 14,66-72 Ježíše třikrát zapírá a stává se tak symbolem všech, kteří zapřou Ježíše a své spolubratry ve víře.

Stín kříže a odpor ze strany mocných vládců, spory mezi Ježíšovými učedníky, pronásledování a zrada – všechna tato téma měla pro raně křesťanskou obec, jež trpěla pro Ježíšovo jméno a tušila další utrpení, zvláštní význam. Tato téma odpovídají zkušenostem křesťanů v Římě druhé poloviny 60. let 1. století po Kr. Existují spolehlivé historické doklady o tom, že křesťanská obec v Římě čelila nějakou dobu po velkém požáru Říma roku 64 po Kr. za Neronovy vlády pronásledování, krutým popravám a zradám uvnitř rodin. Římský historik Cornelius Tacitus napsal kolem roku 115 po Kr., že císař Nero, aby se zbavil odpovědnosti za požár, který sám založil, svalil vinu na římské křesťany (*Ann.* 15,44). Tacitus popisuje postupy při zatýkání křesťanů takto: „Nejdříve byli tedy pochytáni ti, kteří se přiznávali; potom na základě jejich udání k nim bylo připojeno ohromné množství ani ne tak pro zločin žhářství, jako pro nenávist k lidskému rodu. I při umírání je ještě zahrnuli posměchem; pokrytí kůžemi šelem museli hynout sápání psy nebo byli přibiti na kříž, aby za soumraku hořeli na způsob nočních luceren.“ (Český překlad A. Frolíková, viz *Rané křesťanství očima pohanů*, H&H, 1992, str. 1.)

K pronásledování římských křesťanů, které Tacitus popisuje, docházelo po velkém požáru Říma v roce 46 a trvalo pravděpodobně až do konce 60. a ještě i na počátku 70. let. S největší pravděpodobností právě v této atmosféře dostávalo Markovo evangelium svou podobu. Toto prostředí zapadá pozoruhodně dobře do Ježíšových „předpovědí“ adresovaných jeho učedníkům v 13,9-13. V kontextu převážně pohanského prostředí byli římskí křesťané nuteni svědčit před římskými úřady (viz 13,9-11). Docházelo ke zradám uvnitř rodin (viz 13,12) a byli „ode všech nenáviděni pro mé jméno“ (13,13).

Ve stejném duchu píše na konci 1. století po Kr. korintským křesťanům římský biskup Klement, že „pro žárlivost a závist byli pronásledováni největší a nejspravedlivější sloupové a svůj zápas vedli až k smrti“ (1 Clem 5,2). (Český překlad L. Varcl v: *Spisy apoštolských otců*, Edice Kalich, Praha 1986.) Dále pak pokračuje líčením smrti Petra a Pavla a dodává, že „veliké množství“ bylo rovněž pronásledováno. Naznačuje, že za smrt mno-

ha křesťanů v Římě nesli odpovědnost stejní nadšenci (*zélos*), kteří narušili jednotu křesťanské obce v Korintě.

Jak Tacitus, tak Klement naznačují, že odpadlictví a zrady byly vedlejšími produkty pronásledování za Nerona. Klementova chvála Petrova hrdinství tváří v tvář utrpění („vydav svědectví, odešel na místo slávy, jež mu přísluší“) také napovídá, že Petr byl po svém zapření Ježíše rehabilitován (srov. 14,66-72). A pokud mohou být odpadlictví a zrada odpuštěny Petrovi, mohou být odpuštěny i těm, kdo vydali na smrt své spolubratry ve víře.

Proto raná patristická tradice, obsah Markova evangelia a události, jež se odehrály v Římě v 60. letech 1. století po Kr., ukazují, že místem vzniku Markova evangelia mohl být Řím kolem roku 70 po Kr. Zda bylo toto evangelium sepsáno krátce před zničením jeruzalémského chrámu v roce 70 po Kr. nebo po něm, není zcela jasné. Jelikož však Římané považovali křesťanství buď za židovskou sektu nebo za odnož judaismu, sehrály v každém případě negativní pocity, které v té době Římané pociťovali vůči Židům (a naopak), v pronásledování křesťanů svou roli.

Tato souhra dokladů je působivá a vyplývá z ní, že Markovo evangelium bylo původně sepsáno pro křesťany v Římě kolem roku 70 po Kr. Jsme si zároveň vědomi snah, které se od druhé poloviny 50. let 20. století pokoušejí posunout sepsání Markova evangelia dále na Východ a upozorňují na události, ke kterým došlo v Palestině během prvního židovského povstání (66-76 po Kr.). Viz J. R. Donahue, „The Quest for the Community of Mark’s Gospel“, in: F. van Segbroeck a spol. (ed.), *The Four Gospels, 1992: Festschrift Frans Neirynck*, 3 svazky, Leuven University Press, Leuven 1992, 2, str. 819-834.

Přibližně ve stejné době (1956), kdy Vincent Taylor hovořil o shodě ohledně umístění a datování Markova evangelia do Říma mezi lety 60 až 70 po Kr., Willi Marxsen v *Der Evangelist Markus* umísťuje jeho sepsání do Galileje (místa, kde Ježíš působil při svém prvním příchodu), do křesťanské obce, která unikla hrůzám první židovské války a očekávala návrat Ježíše v Galileji (viz 14,28; 16,7). Howard Clark Kee v *The Community of the New Age*, Westminster, Philadelphia 1977, spatřoval počátky tohoto evangelia v sektářské obci silně ovlivněné apokalyptikou (zejména knihou Daniel) a navrhoval umístit je do blízkosti Palestiny, nejspíše do jižní Sýrie. Na základě „místního koloritu“ v Markově evangeliu obhajoval Gerd Theissen v *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 1989, jako místo původu jižní Sýrii, blízko hranic s Palestinou, přičemž se spokojil s tvrzením, že Mk 13 je projevem přizpůsobení apokalyptické látky na vlastní situaci evangelisty po zničení jeruzalémského chrámu v roce 70 po Kr. Joel Marcus („The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark“, *JBL* 111 [1992], str. 441-462; viz též *Mark 1-8*) trvá na tom, že se v Markově evangeliu odráží všudypřítomný vliv prvního židovského povstání (66-74 po Kr.), tedy událost, jež byla blízká Markově obci místem i časem. Odvolává se na proroctví *ex eventu* v Mk 13, popis chrámu jako „lupičského doupěte“ (srov. 11,17) a davidovské pojetí mesianismu (viz 10,46-52; 11,10-11; 12,35-37).

Marcus dospívá k závěru, že Markovo evangelium bylo sepsáno krátce po roce 70 po Kr., nejspíše v některém helénistickém městě v Palestině.

Tento přehled názorů čtyř rozdílných autorů (náš seznam by však mohl být delší) ukazuje přinejmenším to, že ona někdejší „shoda“ mezi badateli ohledně místa vzniku Markova evangelia v Římě před rokem 70 po Kr. už dávno neplatí. Nové přístupy jsou cenné pro pochopení „místního koloritu“ a apokalyptických rysů, jež mají v Markově evangeliu tak význačné postavení. Pomáhají rovněž oživit některé prvky tohoto textu (např. výsadní postavení Galileje, chrám jako „lupičské doupě“). Avšak jejich víra, že Mk 13 je jasným výrazem proroctví *ex eventu*, i jejich poukaz na charakter a zkušenosti raně křesťanských obcí v Palestině a Sýrii (o nichž nevíme takřka nic) nabádají k opatrnosti.

Dva další (často publikované a značně pochybné) předpoklady ohledně původu Markova evangelia, jež se objevily na počátku 70. let 20. století, získaly z dlouhodobého pohledu jen málo příznivců. Jose O’Callaghan (in: „Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?“ *Bib* 53 [1973], str. 91-100) označil dva zlomky řeckých papyrusů z kumránské jeskyně č. 7 – 7Q5 a 7Q6 – za úryvky z Mk 6,52-53 a 4,28. Tato identifikace, pokud je správná, umísťuje řecký text Markova evangelia do židovské esejské komunity před rokem 50 po Kr. Avšak i O’Callaghanův příklad 7Q5 = Mk 6,52-53 vyžaduje řadu úprav řeckého textu a je snáze identifikovatelný s některými texty z řeckého SZ nebo s řeckým textem *I Hen*. Novější kritika viz R. H. Gundry, „No NU in Line 2 of 7Q5: A Final Disidentification of 7Q5 with Mark 6:52-53“, *JBL* 118 (1999), str. 698-707.

V knize *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1973) publikoval Morton Smith text, který označil za kopii listu Klementa Alexandrijského Theodorovi, nalezeného v roce 1958 v klášteře Mar Saba v Palestině. Klement zde cituje z „tajného evangelia“ či „duchovnějšího evangelia“ připisovaného Markovi, v němž se zmiňuje o nočním setkání jistého mladíka s Ježíšem, jež mělo podobu jakéhosi eroticko-magického rituálu. Smithova práce však vyvolala řadu otázek. Pochází tento list skutečně od Klementa Alexandrijského, nebo je to starověký či moderní podvrh? Může být ono „tajné evangelium“ starší verzí Marka, anebo se jedná příjemně o pokus ze 2. století po Kr. sladit Marka s texty ostatních evangelí (zejména s Jan 11)? Ke kritické rozpravě o tomto tématu viz H. Musurillo, „Morton Smith’s Secret Gospel“, *Thought* 48 (1973), str. 327-331; Q. Quesnell, „The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence“, *CBQ* 37 (1975), str. 48-67; D. H. Akenson, *Saint Saul: A Skeleton Key to the Historical Jesus*, Oxford University Press, Oxford 2000, str. 84-89. Kritické zhodnocení 7Q5 i „tajného Marka“ viz G. Stanton, *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels*, Trinity Press International, Valley Forge, Penn. 1995.

V tomto komentáři jsme se rozhodli pro datování kolem roku 70 po Kr. a za původní adresáty považujeme pronásledované křesťany v Římě. Jako prostředí vzniku navrhujeme Řím 70. let po Kr., i když si uvědomujeme,

že evangelium nese známky starých vrstev. Jsme si rovněž vědomi nejnovějších studií, které si kladou otázku, zda byla evangelia obecně zaměřena na konkrétní obce, anebo byla vytvořena jako texty, které měly kolovat po křesťanských misiích, což by se mohlo zdát z toho, jak Matouš a Lukáš používali Marka. Viz R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, Eerdmans, Grand Rapids 1998. Evangelium však může odražet historické prostředí, v němž dostalo svou konečnou podobu, a přitom být používáno i v širším kontextu. K výhradám vůči specifickým kontextovým interpretacím viz M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel*, a R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Bibliography*, MSSNTS 70, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1992; idem, *Four Gospels, One Jesus?: A Symbolic Reading*, Eerdmans, Grand Rapids 1994.

15. Osnova Markova evangelia

I když existují různé návrhy osnov pro Markovo evangelium, osnova použitá v tomto komentáři odráží rostoucí shodu, alespoň pokud jde o jeho hlavní členění. Prakticky všichni komentátoři jsou za jedno v tom, že existuje výrazný rozdíl mezi oddílem galilejským na jedné straně (1,1-8,21) a působením v Jeruzalémě s pašijovým vyprávěním na straně druhé (11,1-16,8), mezi něž je vložen oddíl soustředěný kolem motivu cesty do Jeruzaléma a přerušený třemi předpověďmi utrpení, po nichž následuje neporozumění a hlubší poučení. Oddíl cesty je jasně uspořádáným celkem a tvoří středobod a teologické těžiště celého evangelia, vrcholící v Ježíšově prohlášení v 10,45, že nepřišel proto, „aby si nechal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za všechny“. Tato osnova nabízí současnemu čtenáři určitý přehled, neukazuje však mnohé z toho, jak Marek různými předobrazy a ozvěnami propojuje jednotlivé části evangelia, ani jiné možnosti členění látky (např. sbírky příběhů o zázracích a příběhů o sporech s odpůrci, struktura cest po moři a oddíl chleba v 6,8-8,16). Snad by bylo nejlepší vnímat Marka jako množství vzájemně se překrývajících vrstev, jež vytvářejí četné vazby a druhy kompozic; viz F. G. Lang, „Kompositonsanalyse des Markusevangeliums“, *ZThK* 74 (1977), str. 1-24.

Deskriptivní osnova Markova evangelia

(Čísla psaná tučnou kurzívou označují jednotlivé oddíly komentáře.)

První hlavní oddíl

Ježíš jako pomazaný Syn Boží hlásá v Galileji blízkost Božího panování mocnými slovy i skutky (1,16-8,22[26])

- I. Prolog: Začátek evangelia (1,1-13) [1]
 - A. Nadpis a příprava na Ježíšovo veřejné působení (1,1-8) od Boha (1,2-3) a od Jana (1,4-8)
 - B. Příprava na Ježíšovo vykupitelské poslání (1,9-13)
 1. Křest (1,9-11)
 2. Pokušení (1,12-13)
- II. Ježíšova autorita a moc (*exúśia*) ve slově a skutcích (1,14-3,6)
 - A. Přechod k Ježíšovu působení a hlásání království (1,14-15) [2]
 - B. Začátek Ježíšových mocných činů (1,16-34):
 1. Povolání prvních učedníků (1,16-20) [3]
 2. Paradigmatický „den“ zahajuje Ježíšovo veřejné působení (1,21-34) [4]
 - C. Významné okamžiky Ježíšovy činnosti v Galileji (1,35-45): Odchod na opuštěné místo a kázání (1,35-39); uzdravení malomocného a návrat na opuštěné místo (1,40-45) [5]
 - D. Potvrzení Ježíšovy autority slova ve sporech s odpůrci (2,1-3,6):
 1. Uzdravení ochrnulého (2,1-12) [6]
 2. Povolání Léviho a stolování s celníky a hříšníky (2,13-17) [7]
 3. O postu, seprané látce a nových měších (2,18-22) [8]
 4. Trhání klasů v sobotu (2,23-28) [9]
 5. Uzdravování v sobotu a plán na zahabení Ježíše (3,1-6) [10]
- III. Ježíšova činnost v okolí Galilejského moře (3,7-8,26)
 - A. Přechodové Markovo shrnutí: Uzdravování u moře (3,7-12) [11]
 - B. Vyvolení a pojmenování Dvanácti (3,13-19) [12]
 - C. Spor ohledně Belzebuba a skutečná rodina Ježíšova (3,20-35) [13]
 1. Obvinění z „pomatenosti“ ze strany Ježíšova okolí a z posedlosti od učitelů Zákona (3,21-30)
 2. Rozdelení v Ježíšově rodině a jeho pravá rodina (3,31-35)
 - D. Podobenství a výroky (4,1-34)
 1. Podobenství o rozsévači, výroky o tajemství Božího království, alegorie o zrnu (4,1-20) [14]

2. Čtyři výroky o zjevení a dvě podobenství o království (4,21-34) [15]
- E. Vyvrcholení Ježíšových mocných činů (4,35-5,43)
1. Ježíšova moc nad vichřicí a vlnami (4,35-41) [16]
 2. Ježíšovy mocné činy se rozšiřují i na území pohanů; uzdravení poselého v gadarském kraji (5,1-20) [17]
 3. Dva vložené zázraky: Jairova dcera (5,21-24,35-43) a žena, která se dotkla Ježíšových šatů (5,25-34) [18]
 4. Nepřijetí v Nazaretě (6,1-6a) [19]
- F. Pověření Dvanácti (6,6b-13) [20]
- G. Intermezzo: Ježíšova totožnost a poprava Jana Křtitele (6,14-29) [21]
- H. První cyklus nasycení: 6,30-56 (Všimněme si, že stejné pořadí se objevuje v Jan 6, a také motivu „chleba“ v tomto oddíle.)
1. Nasycení pěti tisíc u Galilejského moře (6,30-44) [22]
 2. Ježíš kráčí po vodě a uvádí učedníky v úžas (6,45-52) [23]
 3. Přechodové Markovo shrnutí Ježíšovy uzdravující moci (6,53-56) [24]
- I. Spor o rozlišování mezi čistým a nečistým (7,1-23) [25]
- J. Ježíš se obrací k pohanům (7,24-37)
1. Víra Syrofeničanky (7,24-30) [26]
 2. Ježíš uzdravuje hluchoněmého (7,31-37) [27]
- K. Druhý cyklus nasycení (8,1-21)
1. Druhé vyprávění o nasycení: Nasycení čtyř tisíc (8,1-9) [28]
 2. Plavba přes moře (8,10)
 3. Farizeové a učitelé Zákona hledají znamení (8,11-12) [29]
 4. Plavba přes moře; další neprozumění a závěr řeči o chlebu (8,13-21) [30]

Druhý hlavní oddíl

Cesta do Jeruzaléma, kde je Ježíš jako Syn Boží oním Synem člověka, který musí trpět, zemřít a opět vstát z mrtvých. Jeho život je výkupné za všechny (8,27-10,45)

Přechodový příběh o navrácení zraku:

Postupné uzdravení slepého: (8,22-26) [31]

IV. Christologie a učednictví na cestě (8,27-10,45)

- A. Celek první předpovědi utrpení (8,27-9,1) [32]
1. Otázka učedníků; Petrovo vyznání (8,27-30)
 2. Předpověď utrpení (8,31); nedorozumění (8,32-33); pokyny ohledně učednictví (8,34-9,1)
- B. Intermezzo: Proměnění a připojená látka (9,2-29)

(Uvnitř A a B představují 8,27-30 a 9,2-9 opačné christologické panely; jeden klade důraz na to, co si lidé myslí o Ježíšovi, druhý klade důraz na pohled Boží; srov. I,11.)

1. Proměnění a připojená látka (9,1-13) [33]
2. Uzdravení posedlého chlapce (9,14-29) [34]
- C. Celek druhé předpovědi utrpení a další pokyny učedníkům (9,30-50): (i) pokyny (9,30-31a); (ii) předpověď utrpení (9,31b); (iii) nedorozumění (9,32) a další pokyny (9,33-50) [35]
- D. Intermezzo: Učení zástupů v Zajordáni (10,1-31)
 1. Manželství a rozvod (10,1-12) [36]
 2. Ježíš přijímá děti a žechná jim (10,13-16) [37]
 3. Bohatství a chudoba (10,17-27) a odměna pro učedníky (10,28-31) [38]
- E. Celek třetí předpovědi utrpení (10,32-45): (i) pokyny (10,32); (ii) předpověď utrpení (10,33-34); (iii) nedorozumění (10,35-41); pokyny (10,42-44), *Syn člověka přišel, (...) aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za všechny.* (10,45) [39]

Příběh o navrácení zraku:

Uzdravení slepého Bartimea (10,46-52) [40]

Třetí hlavní oddíl

Ježíš v Jeruzalémě: Konflikt království; Ježíšova řeč na rozloučenou; utrpení, smrt a zmrtvýchvstání (11,1-16,8)

V. Ježíšovo působení v Jeruzalémě; konflikt království (11,1-12,44)

- A. Vjezd do Jeruzaléma: Ježíš a učedníci (11,1-11) [41]
- B. Fíkovník a chrám (11,12-25) [42]
- C. Potvrzení Ježíše ve sporech s odpůrci (11,27-12,38 / srov. II. D)
 1. Ježíšova moc (11,27-33) [43]
 2. Podobenství o zlých vinařích (12,1-12) [44]
 3. Daň císaři (12,13-17) [45]
 4. Spor o vzkříšení (12,18-27) [46]
 5. První přikázání (12,28-34) [47]
 6. Mesiáš a syn Davidův (12,35-37) [48]
 7. Učitelé Zákona a chudá vdova (12,38-44) [49]

VI. Ježíšova eschatologická řeč (13,1-37) [50]

- A. Úvod k řeči (13,1-4)
- B. Soužení konce světa; konec světa ještě nenastal (13,5-23)
- C. Druhý příchod (13,24-27)
- D. Blízkost druhého příchodu; potřeba bdělosti; přechod k pašijovému vyprávění (13,28-37)

- VII. Utrpení, smrt a zmrvýchvstání Syna člověka (14,1-16,20)
- A. Dvojznačný začátek Ježíšových posledních dní (14,1-11) [51]
 - B. Ježíšova poslední večeře s učedníky (14,12-25) [52]
 - C. Předpověď Petrova zapření (14,26-31) [53]
 - D. Ježíš v Getsemancech (14,32-42) [54]
 - E. Ježíšovo zatčení (14,43-52) [55]
 - F. Ježíš před veleradou a Petrovo zapření (14,53-72) [56]
 - G. Ježíš před Pilátem (15,1-20) [57]
 - H. Ježíšovo ukřížování (15,21-32) [58]
 - I. Ježíšova smrt (15,33-41) [59]
 - J. Ježíšův pohřeb (15,42-47) [60]
 - K. Prázdný hrob a zmrvýchvstání (16,1-8) [61]
 - L. Pozdější závěr Marka (16,9-20) [62]

16. Všeobecná bibliografie

1. Komentáře

- P. Achtemeier, *Mark*, Proclamation Commentaries, Fortress, Philadelphia 1986.
- M. Cahill (ed. a překl.), *The First Commentary on Mark: An Annotated Translation*, Oxford University Press, New York 1998.
- P. Carrington, *According to Mark: A Running Commentary on the Oldest Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1960.
- Ch. E. B. Cranfield, *The Gospel According to St Mark: An Introduction and Commentary*, Cambridge Greek Testament Commentary, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1963.
- J. R. Donahue, „Mark“, in: James L. Mays (ed.), *HarperCollins Bible Commentary*, Harper San Francisco, San Francisco 2000, str. 901-924.
- S. E. Dowd, *Reading Mark: A Literary and Theological Commentary*, Smyth & Helwys, Macon, Ga. 2000.
- C. A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, WBC 34b, Word Books, Dallas 2001.
- R. T. France, *The Gospel of Mark* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids 2002.
- D. E. Garland, *Mark*, NIV Application Commentary, Zondervan, Grand Rapids 1996.
- J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2 sv. EKKNT 2, Zürich, Benziger; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978-1979.
- E. P. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Mark*, ICC 27, 3. vyd., Scribner's, New York 1901.
- R. A. Guelich, *Mark 1-8,26*, WBC 34a, Word Books, Dallas 1989.
- R. H. Gundry, *Mark, A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 1993.
- E. Haenchen, *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Walter de Gruyter, Berlin 1968.
- D. R. A. Hare, *Mark*, Westminster Bible Companion, Louisville, Westminster 1996.

- D. J. Harrington, „The Gospel According to Mark“, in: R. E. Brown (ed.), J. A. Fitzmyer (ed.), R. E. Murphy (ed.), *New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, N.J. 1990, str. 596-629.
- W. J. Harrington, *Mark*, New Testament Message 4, Michael Glazier, Wilmington, Del. 1979.
- J. P. Heil, *The Gospel of Mark as a Model of Action*, Paulist, New York 1992.
- M. D. Hooker, *The Gospel According to St. Mark*, Black's New Testament Commentary, Hendrickson, Peabody, Mass. 1991.
- L. Hurtado, *Mark*, New International Bible Commentary 2, Hendrickson, Peabody, Mass. 1989.
- B. M. F. van Iersel, *Mark: A Reader-Response Commentary*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
- S. Johnson, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Black's/Harper's New Testament Commentary, 2. vyd., A & C Black, London 1977.
- D. H. Juel, *Mark*, Augsburg Commentary on the New Testament, Augsburg, Minneapolis 1990.
- K. Kertelge, *Markusevangelium*, Die Neue Echter Bibel, NT 2, Echter, Würzburg 1994.
- S. T. A. Lachs, *Rabbinic Commentary on the New Testament, The Gospels of Matthew, Mark and Luke*, Ktav, Hoboken, N.J. 1987.
- M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Études Bibliques, Gabalda, Paris 1929.
- W. Lane, *Commentary on the Gospel of Mark*, New International Commentary on the New Testament, Eerdmans, Grand Rapids 1974.
- E. LaVerdiere, *The Beginning of the Gospel: Introducing the Gospel According to Mark*, sv. 2, The Liturgical Press, Collegeville 1999.
- S. Léglasse, *L'Évangile de Marc*, Lectio Divina, Commentaries 5, 2 svazky, Cerf, Paris 1997.
- E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus*, Meyer Kommentar, 11. vyd., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951.
- D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, HNT 3, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1987.
- Ch. Mann, *Mark*, AB 27, Doubleday, Garden City, N. Y. 1986.
- J. Marcus, *Mark 1-8*. AB 27A, Doubleday, New York 2000.
- C. F. D. Moule, *The Gospel According to Mark*, Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
- D. E. Nineham, *Saint Mark*, Pelican Gospel Commentary, Penguin, Harmondsworth 1964.
- T. Oden (ed.) a Ch. A. Hall (ed.), *Mark*, Ancient Commentary on Scripture, New Testament 2, InterVarsity, Downers Grove, Ill. 1998.
- J. Painter, *Mark's Gospel: Worlds in Conflict*, New Testament Readings, Routledge, London – New York 1997.
- P. Perkins, „Mark“, *The New Interpreter's Bible* 8, Abingdon, Nashville 1995, str. 507-733.
- R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 2 svazky, HTKNT 2, Herder, Freiburg 1976.
- A. E. J. Rawlinson, *St Mark: With Introduction, Commentary and Additional Notes*, Westminster Commentaries, Methuen, London 1925.

- E. Schweizer, *The Good News According to Mark*, John Knox, Atlanta 1977.
- B. Standaert, *L'Évangile selon Marc*, Cerf, Paris 1997.
- H. B. Swete, *The Gospel According to St Mark: The Greek Text with Introduction, Notes and Commentary*, 3. vyd., Macmillan, London 1920.
- V. Taylor, *The Gospel According to St Mark*, 2. vyd., Macmillan, London 1966.
- E. Trocmé, *L'Évangile selon Saint Marc*, Commentaire du Nouveau Testament 2, Labour et Fides, Paris 2000.
- L. Williamson, *Mark*, Interpretation, John Knox, Atlanta 1983.
- B. Witherington, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 2001.

2. Bibliografie

- H. M. Humphrey, *A Bibliography for the Gospel of Mark 1954-1980*, New York, Mellen 1981.
- W. E. Mills, *The Gospel of Mark*, Mellen, Lewiston, N. Y. 1994.
- F. Neirynck a spol., *The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography, 1950-1990*, Leuven University Press/Peeters, Leuven 1992.

3. Všeobecné studie

- P. J. Achtemeier, „The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae“, *JBL* 91 (1972), str. 198-221.
- A. M. Ambrozic, *The Hidden Kingdom. A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel*, Catholic Biblical Association, Washington, D.C. 1972.
- J. C. Anderson (ed.) a S. D. Moore (ed.), *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies*, Fortress, Minneapolis 1992.
- K. Barta, *The Gospel of Mark*, The Liturgical Press, Collegeville 1988.
- F. Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, Orbis Maryknoll, N. Y. 1981.
- E. Best, *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark*, T & T Clark, Edinburgh 1986.
- Idem, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, JSOT Press, Sheffield 1981.
- Idem, *Mark: The Gospel as Story*, T & T Clark, Edinburgh 1983.
- Idem, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology*, 2. vyd., Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- C. C. Black, *Mark: Images of an Apostolic Interpreter*, University of South Carolina Press, Columbia, S.C. 1994.
- B. Blackburn, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991.
- J. L. Blevins, *The Messianic Secret in Markan Research, 1901-1976*, University Press of America, Washington, D.C. 1981.

- B. K. Blount, *Go Preach! Mark's Kingdom Message and the Black Church Today*. Orbis Maryknoll, N. Y. 1998.
- E. K. Broadhead, *Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark*, JSOT Press, Sheffield 1992.
- Idem, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.
- Idem, *Prophet, Son, Messiah. Narrative Forms and Function in Mark 14-16*, JSOT Press, Sheffield 1994.
- R. E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Doubleday, New York 1994.
- Ch. Bryan, *A Preface to Mark. Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings*, Oxford University Press, New York – Oxford 1993.
- R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, Harper & Row, New York 1963.
- J. Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel. Text and Subtext*. Cambridge University Press, Cambridge – New York 1992.
- M. Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- A. Y. Collins, *The Beginning of the Gospel. Probing of Mark in Context*, Fortress, Minneapolis 1992.
- Idem, „Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans“, *HTR* 93 (2000), str. 85-100.
- J. G. Cook, *The Structure and Persuasive Power of Mark. A Linguistic Approach*, Scholars, Atlanta 1995.
- M. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, Brill, Leiden 1978.
- O. Davidsen, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Aarhus University Press, Aarhus 1993.
- A. Dawson, *Freedom as Liberating Power. A Socio-Political Reading of the Exousia Texts in the Gospel of Mark*, Universitätsverlag, Fribourg; Vandenhoeck & Roprecht, Göttingen 2000.
- J. Dewey, „Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience“, *CBQ* 53 (1991), str. 221-236.
- M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, Scribner's, New York 1965.
- J. R. Donahue, *Are you the Christ?* SBLDS 10. Missoula, SBL 1973.
- Idem, *The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, Fortress, Philadelphia 1988.
- Idem, „Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark“, *Int* 32 (1978), str. 369-386.
- Idem, „The Quest for the Community of Mark's Gospel“, in: F. van Segbroeck a spol. (ed.), *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck*, 3 svazky, Leuven University Press, Leuven 1992, 2, 817-838.
- Idem, „Recent Studies on the Origin of the ‘Son of Man’ in the Gospels“, *CBQ* 48 (1986), str. 484-498.
- Idem, *Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Marquette University Press, Milwaukee 1983.

- Idem, „Windows and Mirrors: The Setting of Mark’s Gospel“, *CBQ* 57 (1995), str. 1-26.
- J. C. Doudna, *The Greek of the Gospel of Mark*, JBLMS 12, SBL, Philadelphia 1961.
- S. E. Dowd, *Prayer, Power, and Problem of Suffering: Mark 11,22-25 in the Context of Markan Theology*, SBLDS 105, Scholars, Atlanta 1988.
- H. T. Fleddermann, *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts: With an Assessment by F. Neirynck*, Leuven University Press, Leuven 1995.
- S. R. Garrett, *The Temptations of Jesus in Mark’s Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.
- T. J. Geddert, *Watchwords: Mark 13 in Markan Eschatology*, JSOT Press, Sheffield 1989.
- R. G. Hamerton-Kelly, *The Gospel and the Sacred. Poetics of Violence in Mark*, Fortress, Minneapolis 1994.
- J. S. Hanson, *The Endangered Promises. Conflict in Mark*, SBLDS 171, SBL, Atlanta 2000.
- M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*. Fortress, Philadelphia 1985.
- M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark. A Study of the Background of the Term ‘Son of Man’ and Its Use in St Mark’s Gospel*, S.P.C.K., London 1967.
- R. A. Horsley, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark’s Gospel*, Westminster John Knox, Louisville 2001.
- H. M. Humphrey, *He Is Risen! A New Reading of Mark’s Gospel*, Paulist, New York 1992.
- B. M. F. van Iersel, *Reading Mark*, The Liturgical Press, Collegeville 1988.
- D. H. Juel, *A Master of Surprise: Mark Interpreted*, Fortress, Minneapolis 1994.
- Idem, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, SBLDS 31, Scholars, Missoula 1973.
- C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God: A Study of Markan Tradition and Its Redaction by the Evangelist*, Echter, Würzburg 1979.
- S. P. Kealy, *Mark’s Gospel: A History of Its Interpretation from the Beginning until 1979*, Paulist, New York 1982.
- H. C. Kee, *Community of the New Age. Studies in Mark’s Gospel*. Westminster, Philadelphia 1977.
- W. Kelber, *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*, Fortress, Philadelphia 1974.
- Idem, *Mark’s Story of Jesus*, Fortress, Philadelphia 1979.
- Idem, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Fortress, Philadelphia 1983.
- Idem (ed.), *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, Fortress, Philadelphia 1976.
- F. Kermode, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 1979.
- J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark’s Gospel*, Fortress, Philadelphia 1983.
- Idem, *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Fortress, Minneapolis 1989.
- H. Kinukawa, *Women and Jesus in Mark. A Japanese Feminist Perspective*, Orbis, Maryknoll, N. Y. 1994.
- A.-J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to Mark*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.

- R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of Mark*, Clarendon, Oxford 1950.
- D. R. MacDonald, *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, Yale University Press, New Haven – London 2000.
- B. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christians Origins*, Fortress, Philadelphia 1988.
- E. S. Malbon, *In the Company of Jesus. Characters in Mark’s Gospel*, Westminster John Knox, Louisville 2000.
- Idem, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, Harper & Row, San Francisco 1986.
- E. C. Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax*, SBLDS 51, Scholars, Chico 1981.
- J. Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, SBLDS 90, Scholars, Atlanta 1986.
- Idem, *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Westminster John Knox, Louisville 1992.
- Ch. D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark’s Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- F. J. Matera, *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15*, SBLDS 66, Scholars, Chico 1982.
- Idem, *What Are They Saying About Mark?*, Paulist, New York 1987.
- W. Marxsen, *Mark the Evangelist*, Abingdon, Nashville 1969.
- J. C. Meagher, *Clumsy Construction in Mark’s Gospel: A Critique of Form- and Redaktionsgeschichte*, Mellen, New York – Toronto 1979.
- J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, sv. 3, Doubleday, New York 1991, 1994, 2001.
- Ch. Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark’s Story of Jesus*, Orbis, Maryknoll, N. Y. 1988.
- F. Neirynck, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Marcan Redaction*, Leuven University Press, Leuven 1972.
- D. E. Orton (ed.), *The Composition of Mark’s Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum*, Brill, Leiden 1999.
- G. van Oyen, *De studie van de Marcusredactie in de twintigste eeuw*, Leuven University Press, Leuven 1993.
- N. Perrin, „The Christology of Mark“, *JR* 51 (1971), str. 173-187.
- Idem, „The Creative Use of the Son of Man Traditions by Mark“, *USQR* 23 (1968), str. 357-365.
- Idem, „Historical Criticism, and Hermeneutics: The Interpretation of the Parables of Jesus and the Gospel of Mark Today“, *JR* 52 (1972), str. 361-375.
- Idem, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, Fortress, Philadelphia 1974.
- D. N. Peterson, *The Origins of Mark. The Markan Community in Current Debate*. Brill, Leiden 2000.
- E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Q. Quesnell, *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52, AB 38*, Biblical Institute Press, Roma 1969.

- H. Räisänen, *The 'Messianic Secret' in Mark's Gospel*, T & T Clark, Edinburgh 1990.
- W. E. Reiser, *Jesus in Solidarity with His People. A Theologian Looks at Mark*, The Liturgical Press, Collegeville 2000.
- D. Rhoads, J. Dewey a D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of the Gospel*, 2. vyd., Fortress, Minneapolis 1999.
- V. K. Robbins, *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Fortress, Philadelphia 1984.
- Idem, *New Boundaries in Old Territory. Form and Social Rhetoric in Mark*, Peter Lang, New York 1994.
- J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark and Other Marcan Studies*, Fortress, Philadelphia 1982.
- W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus: Untersuchungen z. Überlieferungsgeschichte d. Passionstraditionen*, Gerd Mohn, Gütersloh 1974.
- L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, SBB 5, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974.
- D. P. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*, Michael Glazier, Wilmington, Del. 1984.
- W. T. Shiner, *Follow Me! Disciples in Markan Rhetoric*, SBLDS 145, Scholars, Atlanta 1995.
- M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1973.
- R. H. Stein, „The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History“, *NovT* 13 (1971), str. 181-198.
- H.-H. Stoldt, *History and Criticism of the Markan Hypothesis*, T & T Clark, Edinburgh 1980.
- D. M. Sweetland, *Our Journey with Jesus: Discipleship according to Mark*, The Liturgical Press, Collegeville 1987.
- R. C. Tannehill, „The Discipleship in Mark: The Function of a Narrative Role“, *JR* 57 (1977), str. 386-405.
- W. R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Idem (ed.), *The Interpretation of Mark*, 2. vyd., T & T Clark, Edinburgh 1995.
- G. Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Fortress, Minneapolis 1991.
- Idem, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, T & T Clark, Edinburgh 1983.
- B. B. Thurston, *Preaching Mark*, Fortress, Minneapolis 2002.
- M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Fortress, Minneapolis 1989.
- M. F. Trainor, *The Quest for Home. The Household in Mark's Community*, The Liturgical Press, Collegeville 2001.
- E. Trocmé, *The Formation of the Gospel according to Mark*, Westminster, Philadelphia 1975.

- Ch. M. Tuckett (ed.), *The Messianic Secret*, Fortress, 1983.
- D. O. Via, *The Ethics of Mark's Gospel – In the Middle of Time*, Fortress, Philadelphia 1985.
- H. C. Waetjen, *A Reordering of Power: A Socio-Political Reading of Mark's Gospel*, Fortress, Minneapolis 1989.
- R. Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997; Baker Book House, Grand Rapids 2000.
- T. J. Weeden, *Mark: Traditions in Conflict*, Fortress, Philadelphia 1971.
- W. Wrede, *The Messianic Secret*, James Clarke, Cambridge 1971.
- R. T. France, *The Gospel of Mark* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids 2002.

4. Aktualizovaná bibliografie do r. 2005

- W. E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes, Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Fortress, Minneapolis 2001.
- R. D. Aus, *The Stilling of the Storm. Studies in Early Palestinian Judaic Traditions (Mark 4:35-41; 1:16-20; Luke 24:13-35)*, Global Publications, Binghamton, N. Y. 2000.
- S. C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*, SNTSM 28, CUP, Cambridge 1994.
- H. W. Basser, *Studies in Exegesis. Christian Critique of Jewish Law and Rabbinic Responses 70-300 C.E.*, Brill Reference Library of Ancient Judaism, Brill, Leiden – Boston – Cologne 2000.
- R. J. Bauckham (ed.), *The Gospel for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, T. & T. Clark, Edinburgh 1998.
- C. C. Black, *Mark. Images of an Apostolic Interpreter*, Fortress, Minneapolis 2001.
- D. A. Black, D. R. Beck (ed.), *Rethinking the Synoptic Problem*, Baker Academic, Grand Rapids 2001.
- C. L. Blomberg, *Interpreting the Parables*, Apollos, Leicester 1990.
- Idem, „Interpreting the Parables of Jesus: Where Are We and Where Do We Go From Here?“, *CBQ* 53 (1991), str. 50-78.
- Idem, „The Parables of Jesus: Current Trends and Needs in Research“, in: B. Chilton, C. A. Evans (ed.), *Studying the Historical Jesus: Evaluation of the State of Current Research*, E. J. Brill, Leiden 1994, str. 231-254.
- Idem, „Poetic Fiction, Subversive Speech, and Proportional Analogy in the Parables: Are We Making Any Progress in Parable Research?“, *HBT* 18 (1996), str. 115-132.
- D. L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus: A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61-64*, WUNT 106, Mohr (Siebeck), Tübingen 1998.
- M. Bockmuehl (ed.), *The Cambridge Companion to Jesus*, CUP, Cambridge 2001.
- H. K. Bond, „Caiaphas: Reflections on a High Priest“, *ExpTim* 113 (2002), str. 183-187.
- P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, T. & T. Clark, Edinburgh 1996.
- H. Ch. Brennecke, „Niemand kann zwei Herren dienen“, *ZNW* 88 (1997), str. 157-169.

- C. Brown, „What Was John the Baptist Doing?“, *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997), str. 37-50.
- R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, ABRL, Doubleday, New York 1997.
- S. M. Bryan, *Jesus and Israel's Traditions of Judgment and Restoration*, SNTSSup 117, Cambridge University Press, Cambridge, UK – New York 2002.
- D. Burkett, „The Nontitular Son of Man: A History and Critique“, *NTS* 40 (1994), str. 504-521.
- R. A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, SNTSMS 70, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- B. Chilton, J. Neusner, *Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs*, Routledge & Kegan Paul, London 1995.
- J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London 1997.
- P. L. Danove, *The End of Mark's Story: A Methodological Study*, Brill, Leiden 1993.
- J. D. G. Dunn, „Jesus and Purity: An Ongoing Debate“, *NTS* 48 (2002), str. 449-467.
- T. Dwyer, *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark*, JSNTS 128, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- B. D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, OUP, New York 1996.
- E. Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, JSNTSup 231, Sheffield Academic, Sheffield 2002.
- B. Gerhardsson, *The Reliability of the Gospel Tradition*, Hendrickson, Peabody, MA 2001.
- M. Goulder, „Psalm 8 and the Son of Man“, *NTS* 48 (2002), str. 18-29.
- B. W. Henaut, *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4*, JSNTS 82, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
- W. Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1994.
- T. Holmén, *Jesus and Jewish Covenant Thinking*, Biblical Interpretation 55, Brill, Leden – Boston – Cologne/Leiden – Boston – Cologne 2001.
- R. A. Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Trinity Press, Valley Forge, Pa. 1996.
- S. Hultgren, *Narrative Elements in the Double Tradition. A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative*, BZNW 113, De Gruyter, Berlin & New York 2002.
- M. Hüneburg, *Jesus als Wundertäter in der Logienquelle. Ein Beitrag zur Christologie von Q*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 4, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2001.
- L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2003.
- D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, UK 2002.
- L. T. Johnson, *The Writings of the New Testament*, 2., rev. vyd., Fortress Press, Minneapolis 1999.

- S. R. Johnson, „The Hidden/Revealed Saying in Three Greek and Coptic Versions of *Gos. Thom. 5 & 6*“, *NovT* 44 (2002), str. 176-185.
- J. A. Kelhoffer, *The Diet of John the Baptist: „Locusts and Wild Honey“ in Synoptic and Patristic Inetrpretation* (WUNT 176), Mohr Siebeck, Tübingen 2005.
- W. Klassen, *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?*, SCM, London 1996.
- J. Klawans, „Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice“, *NTS* 48 (2002), str. 1-17.
- S. McKnight, *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress, Minneapolis 1991.
- W. S. Kurz, *Reading Luke-Acts: Dynamics of Biblical Narrative*, Westminster/John Knox Press, Louisville, KY 1993.
- M. Labahn, A. Schmidt (ed.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and its Earliest Records*, JSNTSup 214, Sheffield Academic Press, Sheffield, U.K. 2001.
- S. Légasse, *Le procès de Jésus*, Cerf, Paris 1995.
- A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 158, Leuven University Press-Peeters, Leuven 2001.
- R. N. Longenecker (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.
- F. J. Matera, *New Testament Christology*, Westminster John Knox, Louisville 1999.
- J. P. Meier, „The Circle of the Twelve: Did It Exist during Jesus' Public Ministry“, *JBL* 116 (1997), str. 635-672.
- D. J. Neville, *Mark's Gospel – Prior or Posterior: A Reappraisal of the Phenomenon of Order* (JSNTSup 222), Sheffield Academic Press, London 2002.
- K. F. Nickle, *The Synoptic Gospels: An Introduction*, rev. vyd., Westminster John Knox, Louisville, KY 2001.
- P. Owen, D. Shepherd, „Speaking up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was *Bar Enasha* a Common Term for ‘Man’ in the Time of Jesus“, *JSNT* 81 (2001), str. 81-122.
- E. Regev, „Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology“, *HTR* 97 (2004), str. 383-411.
- M. Reiser, *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in its Jewish Context*, Fortress Press, Minneapolis 1997.
- P. Richardson, „What has Cana to do with Capernaum“, *NTS* 48 (2002), str. 314-331.
- E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, SCM, London/Trinity, Philadelphia 1992.
- Ch. D. Stanley, „Who's Afraid of Thief in the Night?“, *NTS* 48 (2002), str. 468-486.
- C. F. Stone, „Allusion to Isa 11.10 LXX in Mark 10.42b“, *NTS* 48 (2002), str. 71-83.
- J. A. Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*, SPCK, London 1997.
- C. M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131), Leuven University Press 1997.
- M. E. Vines, *The Problem of the Markan Genre. The Gospel of Mark and the Jewish Novel*, Academia Biblica 3, SBL, Atlanta 2002.

- R. Watts, „Jesus and the New Exodus Restoration of Daughter Zion: Mark 5:21-43 in Context“, v: P. J. Williams, A. D. Clarke, P. M. Head, D. Instone-Brewer (ed.), *The New Testament in Its First Century Setting: Essay on Context and Background in Honour of B. W. Winter on His 65th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. 2004, str. 13-29.
- R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNTS 62), Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.
- J. F. Williams, *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel* (JSNTS 102), Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.

17. Česká bibliografie

Komentáře, studie, články:

- M. Balabán, *Hebrejské myšlení*, Herrmann a synové, Praha 1993.
- G. Bornkamm, *Ježíš Nazaretský*, Kalich, Praha 1975.
- V. Boublík, *Setkání s Ježíšem*, Trinitas, Svitavy 2002.
- R. E. Brown, *Ježíš v pohledu Nového zákona. Úvod do christologie*, Vyšehrad, Praha 1998.
- J. Brož, „Církev a synagóga v prvním století (Dialog a kontroverze)“, *Teologické texty* 1/1999, str. 11-14.
- Idem, „Ježíšova pokušení – škola duchovního rozlišování pro církev (Lk 4,1-13)“, *MKR Communio* 1/2005, str. 40-63.
- L. Brož (referát), „Ježíš z Nazaretu. Nové přístupy k záhadě (1)“, *Česká metanoia* 25/2000, str. 20-41, (2) 26-27/2000, str. 40-67, (3) 28/2000, str. 43-60.
- P. Castel, „Směřování k židovsko-křesťanskému dialogu“, *Teologické texty* 3/1995, str. 85-88.
- J. Čapek, „Kristovo vzkříšení a naše přítomnost“, *Křesťanská revue* 48 (1981), str. 103-106.
- F. Dreyfus, *Věděl Ježíš, že je Bůh?*, Krystal OP, Praha 1998.
- J. A. Dus, P. Pokorný (uspoř.), *Neznámá evangelia* (Novozákoní apokryfy I), Vyšehrad, Praha 2001.
- G. D. Fee, D. Stuart, *Jak číst Bibli s porozuměním*, Návrat domů, Praha 1997.
- M. Figura, „Ježíšův křest – zjevení trojjediného Boha“, *MKR Communio* 1/2005, str. 19-32.
- P. Filipi, „Bližní Samařanem – Samařan bližním. K homiletické exegesi L 10,25-37“, *Teologická reflexe* 1/1995, str. 13-20.
- M. A. Fishbane, *Judaismus. Zjevení a tradice*, Prostor, Praha 1999.
- J. A. Fitzmyer, *Co říká Nový zákon o Kristu. Otázky a odpovědi*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2000.
- D. Flusser, *Esejské dobrodružství*, Oikúmené, Praha 1999.
- Idem, *Ježíš*, Oikúmené, Praha 2002.
- J. P. Galvin, „Biblické údaje o vzkříšení“, *Teologický sborník* 4/1996, str. 3-5.
- J. Gnilka, *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*, Vyšehrad, Praha 2001.
- D. Gooding, *Lukášovo evangelium*, Návrat domů, Praha 1994.

- M. Hájek, „Církev u Ježíše“, *Křesťanská revue* 50 (1983), str. 220-221.
- Idem, „Království Boží“, *Křesťanská revue* 51 (1984), str. 171-175.
- Idem, „Nad modlitbou Páně“, *Teologická reflexe* 1/1995, str. 7-12.
- D. J. Harrington, *Evangelium podle Matouše* (Sacra Pagina), Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003.
- J. Heller, *Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona*, Kalich, Praha 1994.
- Idem, *Tři svědkové. Mořžíš – Izaiáš – žalmista*, Oikúmené, Praha 1995.
- M. Hengel, *Evangelista Lukáš – první křesťanský dějepisec*, Vyšehrad, Praha 1994.
- P. Henrici, „Tajemství Božího vtělení“, *MKR Communio* 1-2/2003, str. 9-13.
- G. Hentschel, „Protože Bůh vás miluje...“ (Dt 7,8)“, *MKR Communio* 1/1999, str. 13-21.
- P. Hlaváč, „Pojem bližní v judaistickém písemnictví a v evangeliích“, *Křesťanská revue* 59 (1992), str. 171-173.
- T. Holtz, *Ježíš z Nazareta*, Vyšehrad, Praha 1991.
- J. Hřebík, *Jak se utvářel Nový zákon*. Poznámky ze stejnojmenného kursu prof. Prospera Grecha OSA na Papežském biblickém institutu v Rímě roku 1995, Pastorační středisko, Praha 1997.
- Idem, „Zjevení Boha Otce ve Starém zákoně“, *MKR Communio* 2/1997, str. 163-170.
- J. H. Charlesworth (ed.), *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*, Vyšehrad, Praha 2000.
- L. T. Johnson, *Evangelium podle Lukáše* (Sacra Pagina), Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005.
- L. Karfíková, „Ježíš a Šimon farizej“, *Teologické texty* 2/1991, str. 60-62.
- Eadem, „Křesťanská iniciace podle Nového zákona. Interpretace vybraných textů“, *Teologické texty* 2/1996, str. 44-48.
- L. E. Keck, „Historický Ježíš a evangelium“, *Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty* č. 3, Praha 1979, str. 79-119.
- E. Käsemann, „Eschatologická královska vláda Boží“, *Křesťanská revue* 48 (1981), str. 156-162.
- W. Kasper, „Dopis k tématu ‘narozený z Panny’“, *Teologické texty* 4/1992, str. 131-133.
- Idem, „Kristovo nanebevstoupení – historie a theologický význam“, *MKR Communio* 3/1999, str. 223-232.
- R. Kieffer, „Boží království a ospravedlnění a spásy“, *Teologické texty* 2/1997, str. 38-41.
- F. C. Klaassen, „Kdo je můj bližní. Kázání na Lukáše 10,25-37“, *Křesťanská revue* 61 (1994), str. 142-145.
- J. Krejčí, „Starozákonné christologie (1)“, *Teologické texty* 1/1997, str. 9-11.
- Idem, „Starozákonné christologie (2)“, *Teologické texty* 2/1997, str. 48-50.
- J. Kremer, „Kdo byl a je Ježíš?“, *Teologické texty* 4/1992, str. 122.
- G. Kroll, *Po stopách Ježíšových*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002.
- F. Kunetka, *Židovské kořeny křesťanské anafory* (Theologica Olomucensis 1), vydalo Vydavatelství Univerzity Palackého v roce 1994.
- H. Küng, „Věříme v prázdný hrob?“, *Teologický sborník* 4/1996, str. 6-12.

- P. Lapide, *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?*, CDK, Brno 1995.
- P. N. Levinsonová, „Úvod do židovské exegese Písma“, *Teologické texty* 1/1999, str. 19-20.
- A. Liška, *Zmrvýchvstání v moderní exegesi*, Pastorační středisko, Praha 2001.
- G. Lohfink, „Přikázání, která osvobozují od chaosu“, *Teologické texty* 1/1999, str. 7-11.
- N. Lohfink, „Étos Starého a Nového zákona“, *Teologické texty* 3/1995, str. 80-84.
- J. M. Lochman, *Otec náš. Křesťanský život ve světle modlitby Páně*, Kalich, Praha 1993.
- Idem, *Desatero. Směrovky ke svobodě*, Kalich, Praha 1994.
- K. Löning, „Vzkříšení a biblická apokalyptika. Reinkarnace nebo vzkříšení?“, *Teologický sborník* 4/1996, str. 13-18.
- J. Lukeš, „Lukáš 16 – Kompaktní rétorická jednotka“, *Teologická reflexe* 1/2004, str. 57-81.
- J.-M. kardinál Lustiger, „Židé a křesťané – jak dále?“, *Teologické texty* 1/1999, str. 27-30.
- B. Maggioni, „Novozákonní úvaha o ráji“, *MKR Communio* 3/2002, str. 273-283.
- R. Machan, „Bůh Otec jako dárce“, *MKR Communio* 2/1999, str. 196-215.
- Idem, „Sedmero tajemství Ježíšova života“, *MKR Communio* 3/2002, str. 243-252.
- Idem, „Plnost Ježíšova křtu“, *MKR Communio* 1/2005, str. 33-39.
- J. Mánek, *Dům na skále. Ježíšovo kázání na hoře*, Blahoslav, Praha 1967.
- Idem, *Když Pílát spravoval Judsko. Kapitoly z dobového pozadí Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1980.
- P. Mareček, „Obraz Ježíšovy osoby v Matoušově evangeliu“, *Studia Theologica* 4 (2002), str. 31-44.
- Idem, *Úvod do studia Nového zákona*, MCM, Olomouc 2002.
- D. Marguerat, *Člověk z Nazaretu*, Mlýn, Třebenice 1996.
- C. M. Martini, „Křesťanství a judaismus“, *Teologický sborník* 3/1995, str. 16-20.
- J. Merell, *Radostná zvěst Nového zákona*, Česká katolická Charita, Praha 1973.
- Idem, *Úvod do Nového zákona* (skriptum), Česká katolická Charita, Litoměřice 1979.
- Idem, *Setkání s Ježíšem na Hoře, v podobenstvích, u Jezera a s učedníky*, 3., opravené vydání, Česká katolická charita, Praha 1990.
- J. Mrázek, „Pokušení na pouští“, *Teologická reflexe* 2/1995, str. 121-127.
- Idem, „Podobenství o hořčičném zrnu (Kázání na L 13,18-19)“, *Křesťanská revue* 63 (1996), str. 254-256.
- Idem, „Komu je psáno Matoušovo evangelium“, *Teologická reflexe* 1/1997, str. 21-25.
- Idem, *O kožlech, ovcích a lidech* (Ježíšova podobenství podle Matoušova evangelia), Mlýn, Třebenice 1997.
- Idem, „Smysl a záměr Ježíšovy ‘apokalyptické řeči’“, *Teologický sborník* 2/1997, str. 82-85.
- Idem, „Motiv (ovcí a) pastýře v Matoušově evangeliu“, *Teologická reflexe* 1/2001, str. 58-65.
- Idem, „Spor o daň císaři (Mk 12,13-17)“, in: *Při brodu Jabok. Sborník pro Mireiu Ryškovou*, uspoř. L. Puršl, Centrum biblických studií, Praha 2001, str. 140-145.
- Idem, *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, Mlýn, Jihlava 2003.

- P.-G. Müller, *Evangelium sv. Lukáše*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1998.
- J. Newman, G. Sivan, *Judaismus od A do Z. Slovník pojmu a termínu*, Sefer, Praha 1992.
- V. Novotný, „Nanebevstoupení (především) podle sv. Lukáše“, *MKR Communio* 3/1999, str. 238-278.
- Idem, „Ježíšův křest, pokušení a Trojice“, *MKR Communio* 1/2005, str. 78-89.
- J. Otter, „Lukášovská glosa v Kázání na hoře“, *Křesťanská revue* 56 (1989), str. 54-57.
- Idem, „Pokušení Páně v pohledu hlubinné psychologie“, *Křesťanská revue* 57 (1990), str. 13-16.
- Idem, „Se vztyčenou, či napřímenou hlavou? Křesťanské vyhlížení Kristova příchodu“, *Křesťanská revue* 60 (1993), str. 29-30.
- Papežská biblická komise, *Výklad bible v církvi*, Zvon, Praha 1996.
- H. Pavlincová, B. Horyna (ed.), *Judaismus – křesťanství – islám*, 2. vyd., Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2003.
- M. Plzák, „Jak antijudaismus formoval křesťanské zákonodárství prvního tisíciletí“, *Getsemány* 7-8/1999, str. 162-168.
- P. Pokorný, *Výklad Evangelia podle Marka*, Kalich, Praha 1974.
- Idem, „Christologie a křest v raném křesťanství“, *Křesťanská revue* 47 (1980), str. 149-157.
- Idem, „Oblas evangelia v novozákonní době“, *Křesťanská revue* 47 (1980), str. 193-198.
- Idem, *Vznik christologie*, Kalich, Praha 1989.
- Idem, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Vyšehrad, Praha 1993.
- Idem, *Řecké dědictví v Orientu. Helénismus v Egyptě a Sýrii*, Oikúmené, Praha 1993.
- Idem, „Od štěněte k dítěti (O současně novozákonní vědě na příkladu Mk 24-30par.)“, *Křesťanská revue* 60 (1993), str. 169-176.197-201.
- Idem, „Sekularizace a náprava mravů (Aktualizace podobenství o marnotratném synu)“, *Křesťanská revue* 61 (1994), str. 255-257.
- Idem, „Postmoderní velikonoce v Novém zákoně (K výkladu nejstarší christologické a soteriologické tradice)“, *Teologická reflexe* 1/1999, str. 7-16.
- Idem, „Jedinečný příběh Ježíšův a (tehdy) známé příslöví (L 17,33parr.)“, in: *Při brodu Jabok. Sborník pro Mireiu Ryškovou*, uspoř. L. Puršl, Centrum biblických studií, Praha 2001, str. 152-158.
- Idem, „Markovo evangelium a lukášovské spisy“, in: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, uspoř. L. Karfíková a J. Mrázek, Mlýn, Jihlava 2004, str. 69-84.
- F. Porsch, *Mnoho hlasů – jedna víra*, Zvon, Praha 1993.
- C. V. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal OP, 2., upravené a rozšířené vydání, Praha 2002.
- Idem, *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*, Centrum Aletti, Olomouc 1998.
- Idem, „Mezi smrtí a vzkříšením. K problematice intermediální eschatologie“, *Teologické texty* 2-3/2002, str. 92-93.
- Idem, „Ježíšovy mesiáské zkoušky“, *MKR Communio* 1/2005, str. 65-77.
- M. Prudký, *Zvláštní lid Páně: křesťané a židé*, CDK, Brno 2000.

- Idem, „Nebezpečí teologického antijudaismu při výkladu starozákonních textů“, *Getsemany* 9/1999, str. 212-220.
- Idem, „Nezobrazíš si Boha“ - poznámky k významu a důsledkům biblického přikázání“, in: *Při brodu Jakob*. Sborník pro Mireiu ryškovou, uspoř. L. Puršl, Centrum biblických studií, Praha 2001, str. 159-173.
- M. Průka, „Analýza pojmu užívaných v Novém zákoně pro popis nemoci, uzdravování a zdraví“, *Theologická revue* 74 (3-4/2003), str. 403-411.
- U. Rauchfleisch, „Kázání na hoře – utopie nebo psychická realita?“, *Theologické texty* 2/2000, str. 56-60.
- J. Ratzinger, „Přechodný stav“ mezi smrtí a vzkříšením“, *Theologický sborník* 4/1996, str. 37-41.
- Idem, „Nanebevstoupení Páně“, *MKR Communio* 3/1999, str. 303-307.
- A. Rebić, „Žalm 110,1. K významu ‘sedet ad dexteram Patris’ ve Starém zákoně“, *MKR Communio* 3/1999, str. 233-237.
- H. Rigger, „Já vás křím vodou k obrácení“, *MKR Communio* 1/2005, str. 9-18.
- J. Roskovec, „Problém křtu ve světle Nového zákona“, *Theologická reflexe* 1/1998, str. 32-53.
- J. Royt, „Malý průvodce po křesťanské ikonografii: Rodokmen Kristův a kořen Jessův“, *Perspektivy č. 3* (březen 2000), str. 6.
- M. Ryšková aj., *Stručný úvod do Písma sv. Nový zákon*, Scriptum, Praha 1991.
- Z. Sázava, *Padesát novozákonné záhad*, Blahoslav, Praha 1981, str. 83-85.
- Idem, *Biblická mozaika. Úvod do studia Nového zákona*, Karolinum, Praha 1998.
- Idem, „Lukáš: Aktuální námět dnešní teologie“ v: *EPITOAYTO*. Sborník k pětašedesátinám Petra Pokorného, Mlýn, Třebenice 1998, str. 183-200.
- Idem, *Cesty za poznáním. Kapitola o studiu Nového zákona kdysi a dnes, doma i ve světě*, Karolinum, Praha 1999.
- S. Segert, *Synové světla a synové tmy*, Orbis, Praha 1970.
- Idem, *Starověké dějiny Židů*, Svoboda, Praha 1995.
- Idem, „Rukopisy od Mrtvého moře a Nový zákon“, *Česká metanoia* 22/1999, str. 43-52.
- Idem, „Podklady čtyř evangelií“, *Česká metanoia* 29-30 (2001), str. 63-70.
- P. Schäfer, *Dějiny Židů v antice. Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, Vyšehrad, Praha 2003.
- L. Scheffczyk, „Ježíšovo zmrtvýchvstání: životodárný základ víry“, *MKR Communio* 4/1998, str. 326-335.
- R. Scheuch, *Průvodce Apokalypsou*, Česká katolická Charita, Praha 1989.
- H. Schlier, „Zmrtvýchvstání Ježíše Krista“, *MKR Communio* 4/1998, str. 315-325.
- R. Schnackenburg, *Všechno zmůže, kdo věří. Kázání na hoře a Otčenáš*, Vyšehrad, Praha 1997.
- Ch. Schönborn, „Cesta moderní kristologie“, *MKR Communio* 1-2/2003, str. 19-30.
- K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, Vyšehrad, Praha 1995.
- Idem, *Bible a dějiny*, Trinitas, Svitavy 2000.

- Idem, *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, Vyšehrad, Praha 2003.
- H. Schürmann, „Překonání antického pravidla o dvojím stylu v evangelích“, *Křesťanská revue* 43 (1976), str. 4-7.
- Idem, „Výklad oslovení ‘abba’“, *Theologické texty* 6/1996, str. 187.
- B. Schwank, „Když kameny začnou mluvit (Archeologie a Nový zákon)“, *Theologický sborník* 4/1996, str. 73-78.
- A. Sicari, „Eucharistie a vzkříšení“, *MKR Communio* 4/1998, str. 341-348.
- P. Sláma, „Jako plané olivy“ (Několik poznámek ke vztahu křesťanů a Židů)“, *Getsemany* 7-8/1999, str. 171-176.
- L. Smolík, „Antisemitismus v Novém zákoně“, *Křesťanská revue* 1/1998, str. 2-10.
- J. Sokol, „První blahoslavenství“, *Křesťanská revue* 58 (1991), str. 123-124.
- J. B. Souček, *Utrpení Páně podle evangelií*, Kalich, Praha 1951.
- H. Stegemann, „Význam kumránských nálezů pro porozumění osobě Ježíše a ranému křesťanství“, *Theologický sborník* 1/1997, str. 62-71.
- J. B. Staněk, „Situační kontext novozákonného písemnictví“, *Křesťanská revue* 48 (1981), str. 103-106.
- Idem, „Svěřený peníz. Jedno podobenství ve dvojím podání: Mt 25,14-30, Lk 19,11-27“, *Křesťanská revue* 61 (1994), str. 169-173.
- G. Stemberger, *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury*, Vyšehrad, Praha 1999.
- K. Stendahl, „Příjd království tvé“, *Křesťanská revue* 48 (1981), str. 150-156.
- U. Struppe, W. Kirchschläger, *Jak porozumět Bibli. Úvod do Starého a Nového zákona*, Vyšehrad, Praha 2000.
- J. Sýkora, „Starý zákon v Markově evangeliu“, *Studia Theologica* 3 (2001), str. 8-15.
- G. Theissen, „Pravda novozákonné christologie“, *Křesťanská revue* 53 (1986), str. 133-136.
- C. P. Thiede, M. d'Ancona, *Ježíšův očity svědek*. (Objev evangelijního rukopisu z dob Ježíšových současníků a očitých svědků), MCM, Olomouc 2003.
- L. Tichý, „Ježíšovi bratří“ v Novém zákoně a v současné teologii“, in: L. Pokorný (ed.), *Sborník teologických statí III.*, Česká katolická charita, Praha 1987, str. 46-50.
- Idem, „Bůh – náš Otec. Svědectví Nového zákona“, *MKR Communio* 2/1997, str. 171-181.
- Idem, „Církev“ z pohledu začátku a konce Nového zákona“, in: *Vtělení – vykoupení – církev*, uspoř. L. Karfíková a Š. Špinka, ČKA, Praha 1997, str. 61-67.
- Idem, „Blahoslavenství Matoušova horského kázání“, *Studia Theologica* 3 (2001), str. 1-13.
- Idem, „Pojem ‘apoštol’ v Novém zákoně“, *Studia Theologica* 4 (2002), str. 1-10.
- Idem, „Eucharistie v Novém zákoně“, in: *Eucharistie – mysterium fidei*, napsal kolektiv autorů, k vydání připravil Jan Hojda, Pavel Sejkora, Trinitas, Svitavy 2002, str. 27-40.
- Idem, „Evangelium a evangelia“, *Theologické texty* 2-3/2002, str. 84-87.
- Idem, „Novozákonné agape“, *Studia Theologica* 5 (2003), str. 1-6.
- Idem, *Úvod do Nového zákona*, Trinitas, Svitavy 2003.
- Idem, „Skrytý život Páně ve světle Nového zákona a podle apokryfních evangelií“, *MKR Communio* 1/2004, str. 17-29.

- W. Trilling, *Hledání historického Ježíše*, Vyšehrad, Praha 1993.
- J. S. Trojan, „Ježíšovo setkání s bohatým mužem (Úvaha nad Mk 10,17-27, Mt 19,16-22, L 18,18-27)“, *Křesťanská revue* 63 (1996), str. 30-33.
- Idem, „Kázání na hoře“, *Teologická reflexe* 1/1999, str. 56-71.
- G. Virt, „Pokora – nemoderní ctnost?“, *Teologické texty* 2/2000, str. 50-56.
- M. Vogel, „Antický antijudaismus podle Josefa Flavia“, *Teologické texty* 1/1999, str. 17-18.
- F. Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, CDK/Vyšehrad, Brno 1997.
- E. Zenger, „Význam Starého zákona pro křesťany“, *Teologické texty* 3/1992, str. 90-95.
- Idem, *Na úpatí Sinaje*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996.
- Idem, *První zákon*. Židovská bible a křesťané, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1999.

TEXT EVANGELIA, POZNÁMKY, VÝKLAD

1. Prolog: začátek evangelia (1,1-13)

1. Začátek evangelia o Ježíši, Mesiáši, Synu Božím. 2. Jak je psáno u proroka Izaiáše: „Hle, posílám svého posla před tebou, on ti připraví cestu. 3. Hlas volajícího na poušti: Připravte cestu Pánu, vyrovnejte mu stezky!“ 4. Když Jan Křtitel vystoupil na poušti, hlásal křest pokání, aby byly odpuštěny hříchy. 5. Vycházel k němu celý židovský kraj a všichni jeruzalémští obyvatelé, dávali se od něho křtít v řece Jordánu a přitom vyznávali své hříchy. 6. Jan nosil šat z velbloudí srsti a kolem boků kožený pás. Živil se kobylkami a medem divokých včel. 7. Kázal: „Za mnou už přichází mocnější, než jsem já; nejsem hodný, abych se sehnul a rozvázal mu řemínek u opánků. 8. Já jsem vás křtil vodou, ale on vás bude křtit Duchem svatým.“ 9. V těch dnech přišel Ježíš z Nazareta v Galileji a dal se od Jana v Jordánu pokřtít. 10. Hned jak vystupoval z vody, spatřil, že se nebe rozevřelo a že se na něho snáší Duch jako holubice. 11. A z nebe se ozval hlas: „Ty jsi můj milovaný Syn, v tobě mám zálibení!“ 12. A hned Duch vyvedl Ježíše na poušť. 13. Byl na poušti čtyřicet dní a byl pokoušen od satana, žil tam mezi divokými zvířaty a andělé mu sloužili.

POZNÁMKY K TEXTU

- 1. Začátek:** Řecké *arché* může znamenat „východisko, základ, původ“ a dokonce „řád, pravidlo“ či „vůdčí princip“. Smysl Mk 1,1 závisí na tom, zda následuje po „Synu Božím“ tečka, nebo čárka. V prvním případě je první verš jakýsi nadpis či *incipit* celé knihy, zatímco v druhém případě spočívá začátek v naplnění proroctví citovaného ve verších 2-3 („Začátek [...] Je psáno...“). Náš překlad interpretuje v. 1 jako nadpis celé knihy, takže příběh o Ježíšovi, který se tu otevírá, je „začátkem“ i „pravidlem“ pro výklad zvěstování a víry v Markově obci.^a

^a Srov. M. Limbeck, *Evangelium sv. Marka*, Karmel. nakl., Kostelní Vydří 1997, str. 18: „Počátek evangelia však představuje vystoupení Jana Křtitela; ten totiž nejen uvedl do pohybu celé Judsko a všechny obyvatele Jeruzaléma (v. 5), ale také ‘muže z Galileje’: Ježíše z Nazareta.“ [Pozn. red.]

- evangelia:** V Septuagintě se jednotné číslo podstatného jména *euangelion^b* neužívá, množné číslo *euangelia* a sloveso *euangelizesthai* („zvěstovat radostnou novinu“) jsou překladem hebrejského kořene *b-s-r*, kterým se označuje radostná a důležitá zvěst doručená ustanoveným poslem (např. 1 Sam 31,9; Nah 2,1; Jer 20,14-15). V Deuteroizaiášovi a v Novém zákoně je to velmi důležitý pojem; viz Iz 52,7 (a Sk 10,36; Rím 10,15; 2 Kor 5,20; Ef 2,17; 6,15) a Iz 61,1-2 (a Lk

4,18-19; 7,22; též Sk 10,38; Mt 5,3). Významný příklad užití v profánní řečtině se objevuje v nápisu nalezeném v Priéne v Malé Asii, který oslavuje narozeniny císaře Augusta roku 9 př. Kr.: „Narozeniny boha [= císaře] byly pro svět počátkem s ním souvisejících radostních poselství (*euangelia*).“ Pavel ho užívá více než šedesátkrát jako faktické shrnutí kristovské události, tj. k vylíčení významu života, smrti a vzkříšení/vyvýšení Ježíše Krista (1 Sol 1,2-9; 1 Kor 15,1-11; 1 Kor 1,17-25; Rím 1,1.9.16-17; 10,14-21; 15,14-21). Pro Marka je to charakteristický pojem (1,1.14-15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9; [16,15]). Mezi synoptickými evangelisty je Marek jediný, kdo užívá slova „*euangelium*“ bez přívlastků. Markova „radostná zvěst“ je narativním zpřítomněním kristovské události.

b. L. Tichý, „*Euangelium a evangelia*“, *Theologické texty* 2/2002, str. 84: „Řecké slovo *euangelion* se nachází vlastně už v jedné z nejstarších dochovaných památek řecké literatury, v Homérově Odysseji (14,152.166). Tam má toto slovo význam „odměna za dobrou zprávu“. Není to význam, který bychom očekávali podle etymologie slova, protože *euangelion* se skládá z ‚eu‘ = ‚dobré‘ a z kmene ‚angel‘ –, který je nositelem významu ‚zvěst‘. To byla ovšem jedna ze dvou věcí, která příslušela tomu, kdo byl označován jako *euangelos*, tj. ‚posel dobré zprávy‘. Musíme ovšem asi předpokládat, že současně existoval i význam, který vyjadřoval druhou věc, která patřila k onomu poslu dobré či radostné zprávy, a to byla ‚dobrá zpráva‘ sama, třebaže tento význam je vlastně doložen až u římského spisovatele a řečníka Cicerona (106-43 př. Kr.).“ [Pozn. red.]

o Ježíši, Mesiáši, Synu Boží: Jak ukazují Pavlovovy listy, v Markově době se už „Ježíš Kristus (= Mesiáš)“ stal prakticky vlastním jménem. Slovo „Mesiáš (mášiach)“ v hebrejstině (*Christos* v řečtině) znamená „pomazaný“ a slouží jako královský titul (naznačující v podtextu, že dotyčný byl ustanoven).^c Ježíš je zván „Mesiášem“ v 8,29; 14,61 a 15,32 a narážky na tento titul se objevují v 9,41; 12,35 a 13,21. Titul „Syn Boží“ je v některých rukopisech vynechán (např. korektorem Sinajského kodexu), je však potvrzen kodexem Vatikánským i západní tradicí. Ve prospěch jeho užívání hovoří redakční i teologické zřetele. Marek klade na tento titul jako označení Ježíše důraz, spolu s dalšími obměnami jako „milovaný (či jediný) Syn“ (1,11; 9,7; 12,6), Syn (13,32), Syn Boží (3,11), syn Boha nejvyššího (5,7), syn Požehnaného (14,61) a „syn (případně ‚Syn‘) Boží“ (15,39). Koncentrace klíčových pojmu v 1,1 připravuje čtenáře na fascinující poselství celého díla, které opakováně klade důraz na správné označení Ježíše jako Mesiáše a Syna Božího (viz zejména 14,61; 15,32.39). Po textové stránce nesporné užití titulu „syn Boží“ ve vyznání římského setníka ve chvíli Ježíšovy smrti (15,39) jeho zařazení na začátku evangelia podporuje, neboť Marek má v oblibě jak předjímající, tak zpětná propojení.

c. Viz rozbor tohoto titulu in: J. Heller, *Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona*, Kalich, Praha 1994, str. 20-26. [Pozn. red.]

Jak je psáno: Tuto formulaci Marek užívá, když cituje nebo činí narážky na starozákonní texty; viz též 9,13 a 14,21, stejně jako (s obměnami) 7,6; 11,17 a 14,27. Rovněž je doložena v kumránské literatuře (např. 1QS 5,17; 8,14; CD 7,19) a vyskytuje se často u Pavla (čtrnáctkrát v listu Římanům, např. Rím 1,17; 2,24; 3,10; 4,17; 8,36; 9,33, a též v 1 Kor 1,31; 2,9; 2 Kor 8,15; 9,9). Tato užití a citace textů ukazují, že Markovo publikum je dobře obeznámeno jak s obsahem, tak se způsobem citace SZ. Rovněž to svědí o vysoké gramotnosti mezi židy a židokřesťany 1. století. Josef Flavius (*Proti Apionovi* 2,204) píše: „Podle našeho zákona se děti musí učit číst, musí být poučeny o zákonech a o činech předků.“ (Český překlad: R. Dostálková, viz *O starobylosti Židů*, Odeon, Praha 1998, str. 83)

2. **u proroka Izaiáše:** Izaiáš a Žalmy byly nejoblíbenějšími starozákonními knihami jak v kumránské, tak v raně křesťanské literatuře. Vzhledem k tomu, že verše citované v Mk 1,2-3 jsou kombinací Ex 23,20 a Mal 3,1 ve verši 1,2 a Iz 40,30 ve verši 1,3, mají zde některé rukopisy čtení „u proroku“. Podle některých badatelů svědí tato smíšená citace o tom, že Marek užíval předmarkovskou sbírku *testimonii* straozákonních textů sestavenou se zřetelcem na kristovskou událost. Markova redakce je zřejmě odpovědná i za současnou podobu textů, protože straozákonní citace se neshodují přesně se známými hebrejskými ani řeckými texty, zejména nahrazení „*on ti* připraví cestu“ v 1,2 s odkazem na Ježíše za „aby mi připravil cestu“ v Mal 3,1 a „vyrovnejte mu stezky“ v 1,3 za „urovnejte stezky našemu Bohu“ v Iz 40,3 (LXX). Marek též aplikuje na starozákonní citaci christologické hledisko a anticipuje 1,7, kde Jan ukazuje na Ježíše jako na „mocnějšího“, který přichází.
3. **Hlas volajícího na poušti:** Hlas v tomto kontextu patří Janu Křtiteli. V kontextu Markova popisu Jana Křtítele „poušť“ označuje pustou oblast na východ od Jeruzaléma směrem k Mrtvému moři. Zatímco v Iz 40,3 hlas volá: „na poušti připravte Hospodinovi cestu“, v Mk 1,3 je Jan „hlas volajícího na poušti.“ Pojem „poušť“ (řecké slovo *erēmos* znamená též „pustina“) má u Židů značný ozvuk, vyvolává vzpomínku na léta putování mezi odchodem z Egypta a příchodem do země zaslíbené, i na smlouvou na Sinaji (Ex 19-24) i na místo, kde Bůh znovu zachránil lid, když ho přivedl zpět z vyhnanství (Iz 40,3). To má dvojí význam: jednak kladný jako místo, kde Bůh zachraňuje svůj lid a dává mu svá zaslíbení (Jer 2,2-3; Oz 2,14-15; Žl 78,12-53; 105,39-45), jednak záporný jako místo zkoušky a vzpoury (Ex 16; Nm 11; Žl 78,17-22.32,41; 106,6-43). Kumránská komunita se rovněž dovolávala Iz 40,3 a zdůvodňovala jím svůj život na poušti (1QS 8,13-14; 9,19-20). Ježíš prochází v poušti zkouškou v Mk 1,12-13, hledá zde útočiště pro modlitbu v 1,35 a před lidmi v 1,45 a také zde sytí zástupy v 6,31-32.
4. **Připravte cestu Pánu:** „Cesta Páně“ je obvyklý pojem Druhého Izaiáše (40,3; 42,16; 43,16.19; 48,17; 49,11; 51,10) pro cestu, po níž Bůh přivede lid zpět z vyhnanství. Je rovněž významná pro Marka, který zachycuje dvojí význam cesty jako stezky či putování (2,23; 4,4.15; 6,8; 8,3; 10,17; 10,46) a jako procesu růstu k učednictví (8,27; 9,33-34; 10,32; 10,52; 11,8; 12,14). Ve Sk 9,2 je mladé křesťanství nazýváno „cestou“.
5. **Jan Křtitel vystoupil:** Jan je tu ztotožněn s poslem z Ex 23,20 a Mal 3,1 a s hlasem z Iz 40,3. Některé rukopisy vynechávají řecký člen *ho*, takže by se mohlo překládat: „když křtil Jan na poušti.“ Ve prospěch našeho překladu hovoří Mk 6,14.24 a užití podstatného jména *ho baptistēs* v paralele u Matouše (3,1).
6. **hlásal:** *Participium kέryssόn* popisuje činnost hlasatele (*kέryx*), který vyzývá lid k okamžité odesvětě. Bude rovněž označovat činnost Ježíše (1,14.38-39), učedníků (3,14; 6,12), uzdravených poselů (1,45; 5,20; 7,36), povelikonoční křesťanské obce (13,10; 14,9). Je to jeden z pojmu, jejichž prostřednictvím vytváří Marek spojení mezi Janem, Ježíšem a Ježíšovými následovníky (viz poznámka k *paradidonai* v 1,14).
7. **křest:** Překlad „křest“ s sebou nese riziko anachronického výkladu jako pevného inicioačního obřadu. V řečtině slova *baptein* a *baptizein* znamenají „potopit“ či „ponořit“ a mají i vedlejší význam „umýt se“. Marek zná židovské obřady

omývání (7,4) a používá křest také přeneseně jako „být ponořen“ do utrpení (10,38-39). Jak původ, tak význam Janova křtu je sporný. Objevují se dvě řešení: (1) už ze Starého zákona a Kumránu jsou známy očistné obřady vodou (Lv 14,5-6.50-52; Nm 19,13.20-21), které jsou symbolem vnitřního očištění (Iz 1,16; Žl 51,7; 1QS 3,4-12; 4,20-22; 1QH 7,6-7; 17,26), a (2) křest proselytů, který byl iniciační rituální lázní konvertitů k judaismu. Obě tato řešení jakožto pozadí Janova křtu představují jistý problém. Rituální očistu vykonává každý sám a zase ji opakuje, zatímco v Janově případě je to on, kdo uděluje křest, který se neopakuje, je přípravou na *eschaton* a předpokládá mravní obrácení. Křest proselytů není v novozákonné době jednoznačně doložen a Jan se ani nesnaží kolem sebe vytvářet komunitu pokřtěných. John Meier (*A Marginal Jew*, sv. 2, str. 53-55) doporučuje, aby byl Janův zvyk křtit považován za původní.

pokání: Jedná se o popisný genitiv (tj. křest charakterizovaný pokáním) následovaný předložkou *eis* („na odpusťení“), která vyjadřuje účel; obrat „křest pokání“ popisuje povahu a účel Janova jednání. „Pokání“ (řecky *metanoia*) doslova znamená „po myšlení“ nebo „změnu smýšlení“ a v Septuagintě se nejčastěji překládá hebrejským *nicham* („pocítovat nad něčím lítost“). Představuje synonymum k „obrácení“ (řecky *epistrefein*; hebrejsky *šub*, „obrátit se nazpět“) a připomíná volání proroků k lidu, aby se „navrátil“ ke svému původnímu vztahu s Bohem.

aby byly odpuštěny hříchy: „Odpusťení“ nebo „prominutí“ (v řečtině *afesis* od slovesa *afíemi*, „propustit či poslat pryč“, užívá se rovněž pro prominutí dluhu) může znamenat propuštění ze zajetí či prominutí trestu. Janovo „ponorování“ lidí do Jordánu je výrazem vnitřní dispozice příjemce a symbolem odpusťení, v něž doufá. Jak plyne z verše 5, Janovu křtu pokání předchází „vyznání“ hříchů.

5. Vycházel k němu celý judský kraj a všichni jeruzalémští obyvatelé: V řečtině se zde nachází chiastická struktura, doslova „celý (*pasa*) judský kraj a z Jeruzaléma všichni (*pantes*)“, čímž se zdůrazňují Judsko a Jeruzalém, kde celé vyprávění vyvrcholí (11.-16. kap.). Jeruzalém je hlavní město Judska, jež v prvním století tvořilo součást římské provincie (Sýrie – pozn. překl.). Pro Markův styl – který Matouš a Lukáš obvykle pozmeňují – je charakteristická „univerzalizace“ scén užíváním slov „celá“, „všichni“ atd. Tento prostředek obvykle zdůrazňuje Ježíšovu velikost (např. 1,32.37; 2,12.13; 6,33; 9,15; 11,17), zde předjímanou v popisech Janovy činnosti jakožto Ježíšova předchůdce. I když Marek může přehánět, i Josef Flavius dosvědčuje širokou oblibu Jana Křtitele (*Zidovské starožitnosti* 18,118).

dávali se od něho křtit v řece Jordánu: Zde vrcholí popis Jana jakožto křtitele. Lidé byli křtěni v řece Jordánu tak, že do ní byli „potápěni“ či „ponořováni“. Jordán protéká v délce 200 km velkou trhlinou od svahů hory Hermon do Galilejského moře a dále na jih Judskou pouští do Mrtvého moře (nejníže položené místo na zemi, 411 m pod hladinou moře). Vedle toho, že je tradičním místem Janova křtu, má Jordán i symbolickou hodnotu jako hranice mezi pouští a zasněbenou zemí.

přitom vyznávali své hříchy: Soukromé i veřejné vyznávání hřichů (naznačené užitím řeckého participia *exomologúmenoī*) bylo v judaismu obvyklé (Lv 5,5; Žl 32,5; 38,18; 51,3-5) a ke konci starozákonného období se veřejné vyznávání hřichů stalo běžnou formou modlitby (Dan 9,4-19; Bar 2,6-10). *Mod-*

*litba Menaše*ho, sepsaná někdy mezi lety 100 př. Kr. a 100 po Kr. a připisovaná nejhoršímu králi starého Izraele (viz 2 Král 21,1-18; srov. 2 Kron 33,12-13.18), je mocným dokladem literárního druhu vyznání. Podobným jazykem jako Mk 1,4-5 říká Josef Flavius (*Válka židovská* 5,415), že Boha „snadno usmíříte, jestli se vyznáte ze svých provinění a budete jich litovat (*exomologúmenoī kai metanoūsin*)“.

6. Jan nosil šat z velbloudí srsti a kolem boků kožený pás: Po vylíčení Janových činů je popis jeho vnějšího vzhledu skoro jen jakýmsi doplňkem. Oděv nabízí srovnání s Eliášem v 2 Král 1,8. Podle Zach 13,4 je „chlupatý kožich“ známkou proroka.

Živil se kobylkami a medem divokých včel: Opisný tvar *én (...) esthión* (dosl. „pojídal“) se užívá o obvyklých činnostech. V Lv 11,20-23 jsou kobylky zahrnutý mezi okřídlený hmyz, který je dovoleno jíst, a podle CD 12,14 jedli kobylky obyvatelé Kumránu. „Med divokých včel“ (*meli agrion*) je med sebraný na skalách (Dt 32,13), ze stromů (1 Sam 14,25-26) či dokonce ze zvířecí zdechliny (Sd 14,8-9).^d

d. James H. Charlesworth, „John the Baptizer and Qumran Barriers in Light of the Rule of the Community“, in: D. W. Parry, E. Ulrich (ed.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls* (STDJ 30; Brill, Leiden 1999, str. 353-375); James A. Kelhoffer, „Did John the Baptist Eat Like a Former Essene? Locust-Eating in the Ancient Near East and at Qumran“, *Dead Sea Discoveries* (2004), str. 292-314. [Pozn. red.]

7. Kázal: Tento slavnostní úvod (dosl. „a kázal řka“) má sloužit ke zdůraznění myšlenky, neboť se jedná o první přímou řeč pronesenou některou z Markových postav; nedokonavý vid *ekéryssen* naznačuje trvající činnost. Na rozdíl od tradice pramene Q (Lk 3,7-9/Mt 3,7-10) nepronáší Markův Jan žádné hrozby ani eschatologické soudy (jako např. v Lk 3,7: „uniknout trestu, který už hrozí“), ale je především předchůdcem, který ukazuje na Ježíše. Pokud Marek znal tradici pramene Q, zde ji přepracoval z hlediska svých christologických priorit (viz Výklad).

Za mnou už přichází: Výraz *opisó mū* („za mnou“) užívá Ježíš, když vybízí své následovníky, aby šli za ním (viz 1,17). Ke vztahu Jana a Ježíše v Markovi viz Výklad.

mocnější: Přídavné jméno „mocnější“ odráží začátek Deuteroizaiáše, kde Bůh přijde „s mocí“ (40,10 LXX: *meta ischyos*). Některé tvrdili, že oním mocnějším myslí Jan Boha, ovšem představa Jana rozvazujícího opánky Bohu je nemístná. Popis Ježíše jako „mocnějšího“ jej rovněž předznamenává jako toho, kdo přichází s velkou mocí (1,22.27), a toho, kdo vyplní dům siláka, satana (3,20-27).

nejsem hoden, abych se sehnul a rozvázal mu řemínek u opánků: Tento obraz evokuje vztah mezi pámem a otrokem; srov. výroky rabína Jóšuy ben Léviho v Babylonském talmudu: „Žák má pro svého učitele vykonat vše, co koná otrok pro svého pána, s výjimkou rozvazování bot“ (*BT Ketubot* 96a).

8. Já jsem vás křtil vodou, ale on vás bude křtit Duchem svatým: Očekávání „mocnějšího“ a obraz služebníka připravující půdu zesílení kontrastu mezi Janem a Ježíšem. Jelikož Ježíš v Markovi nekřtí v Duchu svatém, směřují tato slova mimo rámec vyprávění (viz 13,11). Jen zde, v 3,29 a 13,11 se Markovo evangelium zmíňuje o „Duchu svatém“. „Duch“ je známkou Boží přítomnosti skrze moc a působení. Duch svatý tu není ani tak osobou, jak je tomu v pozdější

trinitární teologii, ale Boží mocí a duchem, v němž se uskutečňuje svatost. V Mt 3,11 a Lk 3,16 se píše: „Duchem svatým a ohněm.“ Budě jedná o případ menší shody Matouše a Lukáše proti Markovi, nebo (což je pravděpodobnější) představuje tento výrok verzi pramene Q (snad chápánu jako „větrem a ohněm“). Nejbližší starozákonní paralelou k Mk 1,8 je Ez 36,25-26, kde Bůh očistí lidi tak, že je pokropí očistnou vodou a vloží do nich nového ducha (viz též Jl 2,28; Iz 44,3; Ez 39,29). Janův křest byl přípravou na hlubší obnovu lidí, která se uskuteční prostřednictvím „mocnějšího“.

- 9. V těch dnech přišel Ježíš:** Na první vystoupení Ježíše v tomto vyprávění upozorňuje slavnostní formule ze Septuaginty: *kai egeneto* (doslova „a stalo se“; viz Lk 1,5; 2,1), která perikopu o Ježíšově křtu uvádí (v. 9-11), i když důraz je spíše na Ježíšově inauguračním vidění než na samotném křtu.

z Nazareta v Galileji: Nazaret byl malou vesnicí (v první polovině 1. století po Kr. měl asi 500 obyvatel) a ležel v dolní Galileji severně od Jizreelské nížiny. Směrem na východ je to asi 25 km ke Galilejskému moři a na západ necelých 35 km k moři Středozemnímu. Marek popisuje Ježíše jako „Nazaretského“ v 10,47; 14,67 a 16,6. Jméno „Galilea“ bývá vykládáno jako „kruh“ a popisuje oblast měřící od severu k jihu přibližně 75 km. Na severu je ohraničena Fénicií a Sýrií, na jihu Samařskem a Galilejským mořem a na východě řekou Jordán. Obvykle se dělí na horní a dolní Galileu. Během Ježíšova veřejného působení zde vládl (od roku 4 př. Kr. do roku 39 po Kr.) Herodes Antipas, syn Heroda Velikého. V 6,14 ho Marek nazývá „králem“, i když přesně vzato byl tetrarchou. V Ježíšově době byla Galilea hustě osídlena a k hlavním způsobům obživy patřilo zemědělství a rybaření. Dvě větší města v Galileji nechal Herodes Antipas přestavět podle vzoru jiných helénistických měst: Sepforis (asi 5 km severně od Nazareta) a Tiberias na západním břehu jezera, po roce 18 po Kr. hlavní město. V evangelích Ježíš žádne z těchto měst nenavštěvuje.

a dal se od Jana v Jordáne pokrýt: Marek pouze oznamuje skutečnost, že byl Ježíš pokrýt bez jakéhokoli dialogu mezi Janem a Ježíšem (srov. Mt 3,13-17). Důraz je zde kladen na Ježíšovo vidění a na hlas z nebe ve verších 10-11. Matouš popisuje Ježíšův odchod z Galileje, „aby se dal [od Jana] pokrýt“, a Lukáš (3,21-22) se výslově o tom, že Jan pokrtil Ježíše, nezmiňuje. Jelikož Janův křest je křtem „pokání“ a „odpuštění hříchů“, Marekův Ježíš je vylíčen jako solidární s lidstvem, jehož hříšný stav (viz 2 Kor 5,21) může být změněn jen Boží mocí.^e

e. R. Machan, „Plnost Ježíšova křtu“, MKR Communio 1/2005, str. 35: „Ježíš přichází k Janovi, aby se jím nechal *ponořit* do vody. Na začátku Ježíšovy veřejné činnosti jde o symbolický úkon solidarity s hříšníky, kteří touží po odpuštění a znovuzrození. Když s nimi jako beránek, který má nést hřich světa, sestupuje do vody, tak tam *sestupuje* proto, aby zjevil svou solidaritu s každým člověkem a lásku ke každému hříšníku. Chce být s nimi.“ Vstupuje tam také proto, aby na sebe přijal to, co tam ostatní chtějí zanechat – hřich. Symbolicky je tímto úkonem ponoven a začleněn mezi nejnižší lidskou společnost, která však touží po změně.“ [Pozn. red.]

- 10. Hned jak vystupoval z vody, spatřil, že se nebe rozevřelo:** „Hned“ je překladem řeckého *euthys* (dosl. „ihned“, „okamžitě“). Tohoto slova, případně jeho varianty *euthéos*, užívá Marek čtyřicet sedmkrát, přitom Matouš a Lukáš se mu vyhýbají. Tento Marekův charakteristický, svižný a lidový styl má zpravidla časovou funkci, obyčejně má upoutat čtenářovu pozornost a v závislosti na kontextu někdy vyžaduje odlišný překlad. Ve starověké kosmologii mohlo otevření (*schizomenus*, dosl. „roztržení“) nebes symbolizovat možnost komunikace mezi

Bohem a člověkem (Ez 1,1; Jan 1,51). Je to rovněž eschatologický motiv; viz Iz 63,19: „Kéž bys protrhl nebe a sestoupil“ (též Iz 24,17-20 a Zj 19,11), předznamenávající roztržení chrámové opny při Ježíšově smrti (Mt 15,38), které – stejně jako v 1,9-11 – předchází popisu Ježíše jako Syna Božího (15,39).

a že se na něho snáší Duch jako holubice: Druhý prvek Ježíšova inauguračního vidění popisuje Ducha snázejícího se podobně, jako se snáší holubice. Tento vztah je chápán ve smyslu adjektivním, a nikoliv adverbiálním: Duch sestupuje po způsobu holubice. Symbolika holubice je nejasná. Navrhované narázky na Starý zákon ve smyslu Božího ducha vznášejícího se nad vodami (Gn 1,2) nebo holubice v Gn 8,8 neodpovídají ani jazyku, ani situaci Mk 1,10. *Targum k Písni písni* pokládá hlas hrđličky za ducha. Návrhy, že holubice je spojena s božskými osobami v helénistickém náboženství (Greeven H., „περιστερά, κτλ.“, TDNT 6,64-67), nejsou konkrétně doloženy. Klíčovým prvkem tohoto textu je sestupování Ducha, nikoli podoba s holubicí.

- 11. A z nebe se ozval hlas:** Markův výraz je podobný rabínskému výrazu *bat qól* (doslovně „dcera hlasu“), to znamená ozvěna nebeského hlasu, který spojuje Boží transcendentci a přítomnost. Rovněž symbolizuje komunikaci mezi Bohem a lidmi.

Ty jsi můj milovaný Syn, v tobě mám zalíbení: Tato slova Božího přijetí odrážejí různé starozákonné texty: (1) Žl 2,7 – „Ty jsi můj syn“ – žalm královské intronizace a (2) Iz 42,1-2 – „v němž jsem si zalíbil“. Boží služebník je vyvolený Bohem; viz též Iz 42,1b – „Vložil jsem na něj svého ducha“. Obrat „milovaný“ je považován za překlad hebrejského *jáchíd* (dosl. „jediný“ či „jedinečný“), jenž v kontextu rodinných vztahů nabývá významu „milovaný“ (Gn 22,2.12.16 ve vztahu k Izákovi). Boží hlas rovněž předznamenává hlas z nebe z 9,7 z perikopy o proměnění: „To je můj milovaný Syn.“ Tento text obsahuje „přemíru významů“, sloučuje v sobě motivy královské a motivy Služebníka s jazykem tradice trpíciho Spravedlivého (Mdr 2,12-20, zejména verše 13 a 18). Představuje rovněž ozvěnu 1,1, kde se nachází podobné hromadění titulů.

- 12. A hned Duch vyvedl Ježíše na poušť:** Popis pokušení začíná známým *kai euthys*, jež ho propojuje s verší 10-11. Zkouška Ježíše je u Marka v porovnání s detailním popisem rozhovoru ve verzi pramene Q (Mt 4,1-11; Lk 4,1-13) stručná. Moc ducha je zdůrazněna užitím slovesa „vyvést, vyhnat“ (*ekballein*), které se často používá o vyhánění zlých duchů (1,34.39; 3,15.22.23; 6,13; 7,26; 9,18.28.38) i jinde s významem přinucení (5,40; 9,47; 11,5; 12,8).

- 13. Byl na poušti čtyřicet dní:** „Poušť“ připomíná místo, kde byl Izrael „zkoušen“ čtyřicet let (což bývá obvykle považováno za původ čtyřiceti dní a nocí) a je ozvěnou začátku evangelia (viz 1,3-4). „Čtyřicet dní“ však ještě spíše narází na půst Mojžíšův (Dt 9,18) na Sinajské poušti a Eliášův u hory Choreb (viz 1 Král 19,8). Vzájemné srovnání Ježíšova křtu a jeho pobytu na poušti zachycuje dvojí aspekt pouště jakožto místa Božího zjevení a zaslíbení a místo zkoušky.

byl pokoušen od satana: Obvyklý překlad *peirazomenos* jako „pokoušen“ má dnes přídech podněcování k hříchu. Zde se spíše jedná o význam „zkoušen“ evokující širší téma Boží zkoušky izraelského lidu a utrpení Spravedlivého, který – i když ho Bůh zkouší utrpením – zůstává věrný a nehřeší a je zván dítětem Božím (Mdr 12,12-20 a 5,1-23). Výraz „satan“ znamená „protivník“. V některých starozákonních textech je satan členem nebeského soudního dvora

zkoušející věrnost těch, které Bůh vyvolil (Job 6,6-12; Zach 3,1). V Novém zákoně je však už satan synonymem pojmu *diabolos* – dábel. U Marka je satan jednoznačně totožný s „vládcem zlých duchů“ (3,23.26), který je nepřítelem slova (4,15) a svádí učedníky z pravé cesty (8,33).

žil tam mezi divokými zvířaty a andělé mu sloužili: Ve Starém zákoně jsou divoká zvířata spojována se zlými silami (Žl 22,11-21; Ez 34,5.8.25). Žalm 91,11-13 (citovaný v pramenu Q; viz Mt 4,6; Lk 4,10; a též Závěť Neftalíova 8,4) spojuje péči andělů a bezpečí mezi šelmami. Pokojné soužití se zvířaty je doloženo u prvního stvoření (Gn 1,28; 2,19-20) a zůstává nadějí pro obnovené stvoření (Iz 11,6-9; 65,24-25; 2 Bar 73,6). Andělé rovněž slouží Eliášovi (1 Král 19,1-8) a v *Životě Adama a Evy* 4 opakává první pár po svém vynáhlání ze Zahradu ztrátu „andělského pokrmu“. Tato krátká věta může být předzvěstí naděje nového stvoření, o němž se hovoří v 13,24-27.

Výklad

Markova radostná zvěst je narativní proklamací kristovské události. Stejně jako příjemci Pavlových listů, i Markovi čtenáři žijící v první generaci po Ježíšově smrti budou prošli zásadní konverzí v dospělosti, anebo byli potenciálními konvertity ke křesťanskému hnutí. Nejspíše znali zlomové body Ježíšova života, které se odráží v prvních věroučných proklamacích jako 1 Kor 11,23-26 a 15,1-11, kerygmatická kázání ve Sk (která obsahují rané tradice, přestože prošla Lukášovou redakcí; např. 2,32-36; 4,10-12; 5,30-32; 10,36-41) a fragmenty hymnů, které byly zřejmě užívány v raně křesťanské liturgii (např. Flp 2,6-11; Kol 1,15-20; 1 Tim 3,16; 1 Petr 3,18-22). Úkolem Markova evangelia nebylo *dokázat*, že Ježíš byl „Syn Boží“, ani jen nabídnout životopisné údaje o Ježíšovi. Kladlo si za cíl zapojit čtenáře do příběhu Ježíše „z Nazareta v Galileji“ (1,9), aby i oni mohli být zasaženi jeho poselstvím (1,14-15) a mohli uvěřit, že ani moc zlých duchů, ani krutí vládcové nemůžou nad Ježíšem, a tedy ani nad nimi, zvítězit.

Prolog v Mk 1,1-13 nabízí čtenáři o Ježíšovi důležité „zasvěcené“ informace, které žádná z lidských postav v evangeliu nemá. Po nadpisu (1,1) začíná Marek scénickým prologem (1,2-13 [14-15]) naplněným intertextovými odkazy a ozvěnami židovského Písma, který předznamenává budoucí události v evangeliu. „Izaiášovo“ proroctví slibuje nový čin Boha, jenž bude kráčet po vítězné cestě pouští (1,2-3). Marek tento Boží čin spojuje s Ježíšovou cestou, jeho putováním po světě a přibližováním se smrti a zmrtvýchvstání v Jeruzalémě. Jan Křtitel svým kázáním a křtem vybízí lid k proměně srdce (1,4-6) a upozorňuje, že přichází někdo mocnější, než je on, kdo překoná jeho kázání i křest (1,7-8). Marek

pak oznamuje příchod mocnějšího slavnostního řečí („V těch dnech“) a vypráví o Ježíšově křtu jako o přípravě na otevření nebe a Boží přijetí a pověření Ježíše (1,9-11). Jakmile Ježíš toto pověření přijal, prochází podobně jako další postavy dějin spásy (např. Mojžíš, David, Eliáš) a jako lid Izraele zkouškou na poušti (1,12-13), která předznamenává jeho budoucí zkoušku v pašijovém vyprávění. Ježíš překoná své utrpení a síly zla ho nepřemohou, proto v následujících verších (1,14-15) – které představují přechod z prologu do Ježíšova veřejného působení – přichází a hlasá radostnou zvěst vítězné Boží vlády. Tyto krátké verše ovšem také upozorňují na přetrývající moc zla. Ježíš přichází až po Janovi, který dominuje prologu a který byl „vydán“, čímž předjímá osudy Ježíše i křesťanů.

Starozákonní odkazy a narážky, zejména na Deuteroizaiáše (Iz 40-55) a Tritoizaiáše (Iz 56-66), hrají v Markově úvodu velmi významnou roli. V rozpravě o vztazích mezi různými skupinami poexilního judaismu konstatuje Menachem Mor („Samaritan History“, in: A. D. Crown (ed.), *The Samaritans*, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1989, str. 18), že poexilní judaismus byl charakterizován dvěma dominantními ideologiemi. První, jež se odráží v knihách Ezdrášově a Nehemíášově, představuje ideologii Židů, kteří se vrátili z Babylonu a pokládali se za „svaté símě“ či „hrstku“ ([C]EP) Ezd 9,2.15) a stavěli se proti smíšeným manželstvím s těmi, kteří zůstali v Izraeli a byli považováni za znečištěné nečistotou okolních národů a jejich ohavnostmi (srov. Ezd 9,11). Program těchto navrátnivých se reformátorů zahrnoval nové vystavění chrámu, kodifikaci Zákona, přísný zákaz smíšených manželství a postavení hradby kolem Jeruzaléma. Proti ideologii „svatého símě“ stála druhá skupina, která usilovala o spojení všech těchto rozličných, vedle sebe žijících skupin, jejíž teologie zrcadlí texty jako Iz 52 a 63 a texty v knihách Jonáš, Rút a Ester. Podle Mora existoval v tomto období pro Židy v Judsku charakteristický konflikt mezi separatisty a univerzalisty. Toto hluboké napětí bude charakterizovat židovské myšlení až do novozákonného období.

Způsob, jakým Marek užívá SZ, zejména Deuteroizaiáše a Tritoizaiáše, ho řadí spíše k „univerzalistické“ linii poexilního judaismu. V prologu nacházíme řadu citací a narážek na Iz 40-66: 1,3 (viz Iz 40,3), hlas na poušti; 1,7.14 (viz Iz 40,9-10), hlasatel hlasá radostnou novinu o tom, že Bůh přichází s mocí; 1,10 (viz Iz 64,1), otevření (dosl. „roztržení“) nebe; 1,10 (viz 63,10), užití *katabainein* pro popis sestupování Duchu a 1,11 (viz Iz 42,1), Služebník, v němž má Bůh zalíbení. Stejně tak důležité jsou i tematické podobnosti mezi Iz 40-66 a Markem. Oba začínají hlasem na poušti, oba slibují nový projev Boží vlády a oba očekávají zahrnutí pohanů (tj. „národů“) do Božího plánu spásy (viz zejména Iz

42,1,6; 43,9; 49,6; 52,10; 55,5; 56,7 [= Mk 11,17]; 66,18). Oba líčí prorocké postavy, jež trpí a jsou odmítnuti vlastními lidmi (Iz 52,13-53,12; Mk 8,31; 9,31; 10,33-34). Je tu i podobnost ve stavbě obou knih. Druhý Izaiáš začíná hlasem zaslíbení na poušti a končí tím, že „národy, které neznáš“, přiběhnou, aby se přidaly k Božímu lidu (Iz 55,4-5), a Marek začíná hlasem na poušti (1,3) a končí vyznáním pohanského setníka (15,39). Četnost odkazů na Izaiáše 40-66 v prologu je připravou na další odkazy v rámci evangelia (viz Poznámky k textu příslušných míst). Marek nabízí líčení poexilního Izaiáše viděného prizmatem kristovské události, určené obci žijící v diaspoře, „mezi národy“.

Druhým výrazným rysem prologu je pojetí vztahu mezi Janem Křtitelem a Ježíšem. Ve všech narrativních novozákonních tradicích Janovo kázání a křest předchází kázání a křtu Ježíšova, ale Markovo líčení Janovy práce a vztahu mezi Janem a Ježíšem je jiné. V pramenu Q (upraveném Markem a Lukášem) je Jan reformátorem, podobným Eliášovi, který specifickým způsobem hlásá pokání jako přípravu na den Páně (Mal 3,1-4). V Markovi hlásá pokání, ale jeho poselství je podřízeno přípravě na mocnějšího. V Janově evangeliu se myšlenka pokání prakticky vytrácí a hlavním úkolem Jana Křtitele je příprava na Ježíše. Přesto obsahuje Jan též zajímavou tradici, že první Ježíšovi učedníci pocházeli z kruhu Janových následovníků (Jan 1,35-42) a že Ježíš křtil současně s Janem (3,22-23). Přestože Marek zřejmě znal ostatní tradice týkající se Jana Křtitele, činí z Jana především ohlašovatele „mocnějšího“. Když tento mocnější přichází, Jan se vytrácí ze scény, i když Marek ve svém evangeliu ještě později Janovu roli nově definuje. Předtím než Marek líčí Janovu smrt (6,17-29), vkládá Herodovi do úst pochybnost ohledně spojitosti mezi Janem a Ježíšem (6,14-16; viz 8,28). Jen v poněkud záhadném odkazu v 9,11-13 je Jan ztotožněn s Eliášem a Eliáš je popisován ne už jako ohlašovatel dne Páně, ale jako ohlašovatel Syna člověka.

Třetím prvkem, na který je třeba při výkladu Markova prologu upozornit, je, že odpovídá zkušenosti Markových prvních čtenářů. Tí zaručeně opírali svou víru o přísliby SZ, jež se naplňovaly v jejich vlastním životě. Jejich cesta víry v radostnou zvěst je vedla přes proměnu srdce a křest. A pokud (což je velmi pravděpodobné) Pavlova teologie křtu byla teologií obcí v diaspoře, obdrželi ve křtu ducha klanění (viz Gal 3,23-4,7). Tento dar je však neušetří utrpení a zkoušek, stejně jako neušetřil Ježíše. Cesta, kterou Ježíš dosvědčoval a zosobňoval v evangeliu – od zakoušení Boží moci skrze utrpení a nepřijetí až k vítězství nad smrtí ve vzkříšení –, je cesta, která se nabízí i jim.

Úvodní verše Markova evangelia nabízejí řadu možností pro kázání a aktualizaci: zakořenění křestanské víry v židovském Písmu; radost

z evangelia coby radostné zvěsti; dvojznačnost pouště jako místa zkoušky, vzpoury a obnovené lásky; Janova úloha jako toho, kdo připravuje cestu, ve vztahu ke stejnemu povolání křesťanů připravovat cestu pro evangelium; ukázka Ježíše jako mocnějšího v současném světě, který se jeví tak nestálý a hrozivý; připomínka přijetí křtu a počátek cesty k obnovenému učednictví.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- M. E. Boring, „Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel“, *Semeia* 52 (1990), str. 43-81.
- D. Dormeyer, „Mk 1,1-15 als Prolog des ersten Idealbiographischen Evangeliums von Jesus Christus“, *Biblical Interpretation* 5 (1997), str. 181-211.
- J. K. Elliott, „Mark 1,1-3 – A Later Addition to the Gospel?“ *NTS* 46 (2000), str. 548-588.
- S. Gero, „The Spirit and the Dove at the Baptism of Jesus“, *NovT* 18 (1978), str. 17-35.
- J. B. Gibson, „Jesus' Wilderness Temptation According to Mark“, *JSNT* 53 (1994), str. 3-34.
- R. A. Guelich, „The Beginning of the Gospel“, *BR* 27 (1982), str. 5-15.
- P. M. Head, „A Text-Critical Study of Mark 1.1 'The Beginning of the Gospel of Jesus Christ'“, *NTS* 37 (1991), str. 621-629.
- J. W. van Henten, „The First Testing of Jesus: A Reading of Mark 1,12-13“, *NTS* 45 (1999), str. 349-366.
- L. E. Keck, „The Introduction to Mark's Gospel“, *NTS* 12 (1965-1966), str. 352-370.
- J. Marcus, „Jesus' Baptismal Vision“, *NTS* 41 (1995), str. 512-521.
- F. J. Matera, „The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel“, *JSNT* 34 (1988), str. 3-20.
- C. T. Ruddick, „Behold, I Send My Messenger“, *JBL* 88 (1969), str. 381-417.

2. Přechodové Markovo shrnutí: hlásání království (1,14-15)

14. Když byl Jan Křtitel uvězněn, přišel Ježíš do Galileje a hlásal tam Boží evangelium: 15. „Naplnil se čas a přiblížilo se Boží království. Obraťte se a věřte evangeliu!“

POZNÁMKY K TEXTU

- 14. Když byl Jan Křtitel uvězněn:** Marek přerušuje dlouhou řadu vět uváděných slúčovací částicí *kai* („a, i“) odporovací částicí *de* („když, když pak“), aby tak zdůraznil důležitý přechod. I když synoptická evangelia vymezují časově Janovo působení vůči působení Ježíšova a nikdy nezmíňují, že by Ježíš křtil, v Janově evangeliu se jejich působení překrývá a Ježíš sám křtí (viz Jan 3,22-24, což zjevně odpovídá synoptické tradici). „Uvězněn/vydán“ je překladem slova

paradothenai, což je velmi významný pojem, který má své kořeny ve čtvrté písni o Služebníkovi (Iz 52,13-53,12; zejména verše 6 a 12). V předpavlovských formulích (Řím 4,25; 1 Kor 11,23) a v Pavlových listech (Řím 8,32; Gal 1,4; 2,20) se toto sloveso stává jakýmsi „zhuštěným“ odkazem na utrpení a smrt Ježíše Krista. Marek tohoto slova užívá k vytvoření paralely mezi Janem Křtitelem (1,4.14), Ježíšem (1,14; 8,31; 9,31; 10,33-34) a křesťany (13,10-12). V každém z těchto případů je spojeno hlásání (některá forma slovesa *kéryssein*) s vydáním/uvězněním (s některou formou slovesa *paradidonai*).

přišel Ježíš do Galileje a hlásal tam Boží evangelium: Obsahem (náhlý příchod Ježíše je podobný příchodu Janovu) i jazykem představují verše 14-15 ozvěny veršů 1-4 („hlásání [...] evangelium [...] obrácení“) a spolu se začátkem prologu tvoří inkluzi (= „uzavření“ – literární útvar *uzavřený* do rámce stejných slov – pozn. překl.). Genitiv *tú theú* ve výroku „Boží evangelium“ má dvojí význam: pocházející „od“ Boha, nebo evangelium „o“ Bohu. Kromě 1 Petr 4,17 spojení „Boží evangelium“ užívá jen Marek a Pavel (viz 1 Sol 2,2.9 [ve spojení s „hlásáním“]; 3,2; Řím 1,1; 15,16; 2 Kor 11,7).

Naplnil se čas: Žádné české slovo nevystihuje plně význam pojmu *kairos* („čas“), který vyjadřuje „pravý“ či „příhodný“ čas a také rozhodný okamžik (13,33). S radostnou zvěstí založenou na hlásání Izaiášově, s příchodem Ježíše ohlašovaného kázáním Janovým a skrze mesiášskou přípravu Ježíše (křest a pokusení) nastal příhodný čas pro evangelium.

a přiblížilo se: Blízkost Božího království je v Markovi podstatou Ježíšova hlásání, zatímco jeho konflikt se silami zla je sřetem dvou království (3,24). Ježíš dává svým učedníkům „tajemství Božího království“ (4,11), které popisuje v podobenstvích (4,26-30). Toto království má svůj etický rozdíl, neboť lidé jsou voláni k tomu, aby do něj vstoupili tím, že přijmou nový způsob života (9,47; 10,14.15.23.24; 12,34). Je to zároveň budoucnost (9,1; 11,10; 15,43). Napětí mezi přítomným a budoucím rozdílem určuje tolik diskutovaný překlad slova *éngiken*, perfekta od slovesa *engizein* („přiblížovat se“), jež může mít v perfektu význam „přiblížilo se“, a tedy je „přítomné“. Markův Ježíš ohlašuje a nastoluje Boží vládu jako proces, který začíná nyní v jeho působení, bude však dokonán až návratem Syna člověka (viz 8,38-9,2; 13,24-27; 14,62).

Boží království: Tento překlad je problematický. Slovo „království“ je statické a evokuje místo, kde vládne král (nebo královna). Řecké slovo *basileia* je mnohem aktivnější a dynamičtější, zahrnuje „kralování“ Boha i prostředí této vlády. „Království“ je tu zachováno zejména pro svou významnou teologickou historii. I když 1,15 nemusí zachycovat přesná Ježíšova slova (některá slova naznačují povelikonoční pohled a Ježíš navíc učil aramejsky), zvěstování Božího království je obecně přijímáno za jádro Ježíšova kázání jak slovy, tak činy. I když samotný obrat „Boží království“ není příliš častý ani ve Starém zákoně, ani ve starší židovské literatuře, představa Boha jakožto krále je významná jak v průběhu dějin (např. Ex 15,11-13.18; Nm 23,21-23; Zl 2; 72; 89; 110; 145,11-12 [královské žalmey]; Zl 98-100 [korunovací žalmey]), tak i na jejich konci, kdy bude Boží vláda nastolena s konečnou platností (Mich 2,12-13; 4,5-7; Iz 44,1-8; Zach 9,9-11; Sof 3,14-20; Dan 2,44; 7,11-14; Ass. Mos. 10,1-25; ZSal 17,23-35).

Obraťte se a vězte evangeliu: Ježíšův požadavek na proměnu srdce (*metanoia*) vyvolanou jeho skutky a slovy je stručným vyjádřením Markovy teologie. „Víra“ (*pistis*) v Bibli obecně neznamená jen rozumové přesvědčení, ale i důvěru a osobní oddanost, často ve spojení s hrozivou budoucností (např. Gn 15,6; Ex 4,4-5; Iz 28,16; 43,10). Sloveso *pisteuein* se v Markovi vyskytuje často (1,15; 5,36; 9,23.24.42; 11,23.24.32; 13,21; 15,32) a podstatné jméno *pistis* označuje „zachraňující víru“, zejména v příbězích o zázracích (2,5; 5,34; 10,52).

Výklad

Tyto verše se spolu s 1,21.28.39.45; 2,1-2.13; 3,6; 4,1-2.33-34; 6,1.6b.7.12-13.30.53.56; 7,1-2.24.31; 8,1.10.22a.27; 9,2.30.33; 10,1.32.46; 11,1.11.12.15.19.20.27; 13,1.3; 14,1.3.12.16.32; 15,1 nazývají „souhrnnými zprávami“ (*Sammelberichte*). Představují přehled či shrnutí různých událostí Ježíšova působení. Některé mají funkci přemostění či přechodových veršů, které rekapitulují předchozí oddíl a zároveň jsou úvodem oddílu nového.

V jistém smyslu Mk 1,14-15 uzavírá prolog a zároveň předjímá počátky Ježíšova veřejného působení, jež začíná v 1,16. Příchod Ježíše (1,14-15) se vrací k Janovu působení a připomíná jeho původ „z Galileje“. I když se tyto verše opět zabývají tématem zvěstování a evangeliem a předjímají boj o království, období Jana a Ježíše jsou zřetelně oddělena. Vyprávění, které se tu začíná odvíjet, má probouzet víru (o níž v prologu není zmínka) a má být chápáno jako čas naplnění.

Většina komentátorů zastává názor, že Marek v 1,15 podává přesné shrnutí smyslu slov a skutků Ježíšova veřejného působení: hlásání Božího království, proměna srdce a víra jako správná odpověď ze strany člověka. Není však snadné definovat „Boží království“, neboť jeho plnost je v budoucnosti a jeho původ je transcendentní. Království je v posledku Božím projektem.

Rada starozákonních žalmů (viz poznámka k 1,15) oslavuje kralování Boha („Hospodin kraluje“) a Boží moc nad stvořením a s radostí očekává chvíli, kdy veškeré stvoření vyzná, že JHVH je Král. Mezi mnoha Židy v Ježíšově době se však rozvinulo přesvědčení, že plnost Božího kralování je stále budoucností a nadějí, a že jakmile nastane plnost Božího království („Přijd království tvé“), veškeré stvoření se spojí v jeden nekonečný chvalozpěv („Svatý, svatý, svatý...“). Pak nastane vzkříšení mrtvých, soud a odměna pro spravedlivé a trest pro hříšníky a bude nové nebe a nová země (viz velké židovské apokalypy Dan, 1 Hen, 4 Ezd a 2 Bar).

Ježíš sdílel přesvědčení svých židovských současníků, že plnost království je budoucností, a přesto podle Marka a ostatních evangelistů spatřoval ve své osobě a působení počátek a nástup Boží vlády: „Naplnil se čas a přiblížilo se Boží království“ (Mk 1,15a). Cokoli Ježíš říkal a činil, bylo ve službě Božího království.

Návrat k Ježíšovu pojetí Božího království je jedním z velkých úspěchů teologie 20. století. Ta s sebou nese poznání, že tato představa vyžaduje odpověď, která nezahrnuje jen změnu smýšlení („věřte evangeliu“), ale i změnu života („obraťte se“). Především však vyžaduje naději: důvěru, že Bůh je s námi, víru, že o nás Bůh pečeje a vede náš život, i přesvědčení, že Bůh chce, abychom sdíleli věčný život se vzkříšeným Kristem v plnosti Božího království.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- R. F. Berkey, „Eggizein, phthanein, and Realized Eschatology“, *JBL* 82 (1963), str. 177-187.
 J. Dechow, *Gottessohn und Herrschaft Gottes. Der Theozentrismus des Markusevangeliums*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000.
 W. H. Kelber, *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*, Fortress, Philadelphia 1974.
 S. Kuthirkattel, *The Beginning of Jesus' Ministry according to Mark's Gospel*, AB 123, Biblical Institute Press, Roma 1990.
 B. J. Malina, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Fortress, Minneapolis 2001.
 Ch. D. Marshall, *Faith as Theme in Mark's Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1989.
 J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, sv. 2., Mentor, Message, and Miracles, Doubleday, New York 1994.
 J. Murphy-O'Connor, „Why Jesus Went Back to Galilee“, *BR* 12/1 (1996), str. 20-29, 42-43.
 V. K. Robbins, „Mark 1,14-20: An Interpretation at the Intersection of Jewish and Greco-Roman Traditions“, *NTS* 28 (1982), str. 220-236.
 B. T. Viviano, *The Kingdom of God in History*, The Liturgical Press, Collegeville 1991.

3. Povolání prvních učedníků (1,16-20)

16. Když šel podél Galilejského moře, uviděl Šimona a jeho bratra Ondřeje, jak loví v moři; byli totiž rybáři. 17. Ježíš jim řekl: „Pojdte za mnou, a udělám z vás rybáře lidí!“ 18. A ihned nechali sítě a náslevovali ho. 19. Když popošel o něco dále, uviděl Zebedeova syna Jakuba a jeho bratra Jana, jak na lodi spravují

sítě; a hned je povolal. 20. Zanechali svého otce Zebedea s pomocníky na lodi a odešli za ním.

POZNÁMKY K TEXTU

16. Když šel podél Galilejského moře: Výraz „podél moře“ je implicitně obsažen ve slovesu *paragon*. I když Marek užívá pojem „moře“ (*thalassa*), jedná se v podstatě o vnitrozemské jezero, jehož rozlohu popisuje Josef Flavius (*Život* 153) jako 26 x 8 km (dnes je to 21 x 12 km). Ve Starém zákoně se nazývá „Kinneretské moře“ z hebrejského *kinnór* („ve tvaru lyry“) a Jan je nazývá „Tiberiadské moře“ (Jan 6,1; 21,1).^a Všichni starověcí autoři (Strabón, Plinius, Josef Flavius) se zmínějí o rozvinutém rybářství. Pobřeží jezera bylo hustě osídleno. Sloužilo rovněž jako hranice mezi silně helenizovanou východní stranou (Desetiměstí: viz Mk 5,20; 7,31) a převážně židovskými západními městy. V Markovi bude Ježíš často cestovat z jedné strany na druhou, čímž zřejmě naznačuje skutečnost, že byl poslán k Židům i pohanům (viz 4,35; 5,1.21; 6,1.34.45.53; 7,24.31; 8,14.22).

a. G. Kroll, *Po stopách Ježíšových*, Zvon, Praha 1995, str. 208-216. [Pozn. red.]

uviděl Šimona a jeho bratra Ondřeje: Až do 3,16, první části druhého povolání učedníků (3,13-19), užívá Marek jméno „Šimon“ (1,16.29.30.36; 3,16) a dále (s výjimkou 14,37) „Petr“ (3,16; 5,37; 8,29.32.33; 9,2.5; 10,28; 11,21; 13,3; 14,29.33.37.54.66.67.70.71; 16,7). Ve SZ je Šimon druhým synem Jakuba a Ley (Gn 29,33). V židovských dějinách je to časté jméno (Šimon Makabejský) a stejně tak i v Novém zákoně, zvláště u Marka: Šimon Kananejský (3,18); jeden z Ježíšových bratří (6,3); malomocný v Betánnii (14,3-9) a Šimon z Kyrény (15,21). Ondřej (viz též 1,26.29; 3,18; 13,3) je řecké jméno, které znamená „udatný, hrđinný“ a v Septuagintě se nikde nenachází. Podle Jana pocházel Petr a Ondřej z Betsaidy (1,44) a Ondřej byl učedníkem Jana Křtitele (1,40-42), který k Ježíšovi přivedl své bratry.

byli totiž rybáři: Toto sdělení se zdá poté, co je Marek popsal, jak loví v moři, nadbytečně. Avšak duplicitní výrazy a opakování jsou pro Markův styl charakteristické (viz Úvod). Marek také užívá často částici *gar* („totiž“), čímž vytváří dojem dodatečně sdělené skutečnosti, spíše však tímto způsobem upozorňuje nebo poukazuje na nějakou důležitou myšlenku. Toto sdělení je přípravou na povolání Šimona a Ondřeje, aby se stali „rybáři lidí“.

17. Pojdte za mnou: „Pojdte“ (*deute*) je v řečtině příslovcem, které slouží jako vybízecí částice (podobně jako naše „vpřed!“), které vyzdvihuje moc toho, kdo povolává. „Za mnou“ (či „za ním“) je výraz užity rovněž v 1,20 a 8,33-34 a může být odrazem židovské praxe, kde student kráčí několik kroků za svým učitelem. Marek používá sloveso „následovat“ častěji (1,17-18; 2,14-15; 8,34; 10,21.28; 15,41).

udělám z vás rybáře lidí: Budoucí čas *poiésó* („udělám“) ukazuje k dalšímu vyprávění a k výzvám, které pro učedníky představuje Ježíšovo učení a jeho skutky. „Být rybářem lidí“ je poněkud záhadný obrat. V Jer 16,16 říká Hospodin „Hle, pošlu mnoho rybářů“ v kontextu eschatologického soudu. Další obrazy rybaření mají podobný nebo negativní význam (Ez 29,4-5; Am 4,2; Hab 1,14-15). Viz též Mt 13,47-50, podobenství o rybářské síti v kontextu soudu. Pokud

by zde rybář měl tento negativní význam, bylo by to v rozporu s ostatními pověřeními, která učedníci obdrželi v 3,13-19 a 6,7-13.30. Tato kladná pověření zde určují povahu pojmu „rybáři lidí“.

18. A ihned nechali sítě a násleďovali ho: Již důvěrně známé *kai euthys* („A ihned“) svědčí o Ježíšově moci povolávat i o jeho přitažlivosti. Učedníci jednají bez přemýšlení a bez váhání. Sloveso „nechali“ (dosl. „opustivše“, řec. *afentes*) předznamenává příkaz učedníkům, aby opustili vše a násleďovali Ježíše (10,28-29). Marek ve spojení s učedníky rád užívá pojmu „násleďovat“ (*akolúthein*). V helénistickém světě má toto slovo význam násleďovat v intelektuálním, morálním i náboženském smyslu (např. Sókratovi učedníci) a zahrnuje osobní vztah k tomu, koho následují, „napodobovat způsob jeho života, a ne jen jít za ním“ (Beda Ctihodný, *Homilie 21 in: Corpus Christianorum, Series Latina*, [Brepols, Turnhout 1955-6], 122). Je to Markův nejoblíbenější výraz pro učednictví (2,14-15; 6,1; 8,34; 10,21.28).

19. Když popošel o něco dále, uviděl Zebedeova syna Jakuba a jeho bratra Jana: Povolání druhých dvou bratrů se podobá prvnímu tím, že popisuje Ježíšovo fyzické jednání („popošel“), že zpozoroval rybáře a ihned je povolal. „Jakub“ (řecky *Iakóbos*) pochází od hebrejského jména patriarchy Jakuba (Jákoba), bratra Ezaua a otce dvanácti synů (kmenů) (Gn 25,26; 27,36), jehož jméno bylo změněno na Izrael (Gn 32,28; 35,10). Jakub je v novozákoní době velmi časté jméno. Tento Jakub, později spolu s Janem zvaný „Syn hromu“ (3,17), se objevuje ve významných chvílích současně s Petrem a Janem (5,37; 9,2; 13,3; 14,33). Společně s Janem žádají Ježíše, aby se s nimi rozdělil o svou vládu a slávu (Mk 10,35-45). Podle Sk 12,1-3 byl popraven Herodem Agrippou. V křesťanské tradici je nazýván Jakubem Starším a je uctíván jako patron Španělska. Obrat „syn Zebedeův“ ho odlišuje od tří dalších Jakubů v Markově evangeliu: (1) Jakuba, syna Alfeova, jednoho z Dvanácti (Mk 3,18); (2) Jakuba jmenovaného na prvním místě mezi bratry Páně – byl tedy nejspíše nejstarší (Mk 6,3; viz Mt 13,55). Dostává se mu vidění od vzkříšeného Ježíše (1 Kor 15,7) a stává se jedním z „pilířů“ jeruzálemské církve (Gal 1,19; 2,9.12; viz též Sk 12,17; 15,13; 21,18). Často je zván „Jakubem Spravedlivým“. Podle Josefa Flavia byl zavražděn roku 62 po Kr. (Židovské starožitnosti 20,197-203); (3) Jakuba, jednoho ze synů Marie, matky Jakuba a Josefa, která se objevuje u kříže a navštěvuje Ježíšův hrob (15,40; 16,1). Jméno Jan (řecky *Ióannés*) je zkrácená forma hebrejského jména *Jochanan* nebo *Jehochanan* („Bůh je milostivý“). Kromě Jana Křtitele je jediným Janem zmíněným v Markově evangeliu. S Petrem a Jakubem se objevuje na významných místech (viz výše).

jak na lodi spravují sítě: Na rozdíl od většiny překladů by bylo lépe přeložit *katartizontes* jako „připravují“ než „spravují“, neboť „připravují“ je bližší jeho častějšímu řeckému užití „dát do pořádku, nachystat“. „Spravovat“ rovněž naznačuje, že ti, kdo byli v člunech, už s rybařením skončili, zatímco „připravit“ zachycuje dramatičtější a dynamičtější aspekt povolání. Ježíš povolává jak ty, kdo skutečně rybáři (Petr a Ondřej), tak ty, kdo se rybařit chystají (Jakub a Jan).

a hned je povolal: Stejně jako 1,18, i tento verš začíná slovy *kai euthys* („a hned“), zde však odkazuje na Ježíšovo povolání, a ne na odpověď.

20. Zanechali svého otce Zebedea (...) na lodi: Odpověď je okamžitá jako u Šimona a Ondřeje, ale je zesílena explicitní zmínkou o opuštění otce Zebedea, na

rozdíl od povolání Elizea Eliášem, který žádá o dovolení, aby se směl vrátit a políbit otce a matku (1 Král 19,20). Takový náhlý odchod od otce musel představovat pro kulturní měřítko Markových čtenářů šok (např. Ex 20,12; Dt 5,16; Př 23,22-25; Tob 5,1; Sir 3,1-16, zejména verš 16: „Kdo opustí otce, je jako rouhač“). Tato věta je rovněž přípravou na Ježíšovy pokyny ohledně učednictví v Mk 10,29-30.

s pomocníky: Tento detail je vynechán u Matouše 4,18-22, který se zde jinak Marka věrně přidržuje. Jakub a Jan jsou líčeni, jako by byli na vyšší ekonomické úrovni než Petr a Ondřej. Petr a Ondřej rybáři pouze ze břehu pomocí zá tahových sítí, zatímco Jakub a Jan měli lodě a mohli si najmout pracovníky, rybařit pomocí vlečných sítí a mohli tak mít mnohem větší úlovek (viz Lk 5,6.9; Jan 21,6-11). Tento rozdíl může vysvětlovat, proč právě Jan a Jakub budou žádat Ježíše o čestná místa v království (viz Mk 10,35, kde jsou opět označeni jako „synové Zebedeoví“). Jejich vlastnictví lodě a zaměstnávání pracovníků v hlavním oboru obživy v kraji je poněkud v rozporu s většinou současných popisů Ježíšových prvních násleďovníků jako potulných chudáků. Možná byli za Ježíšova veřejného působní potulními, ale sotva představovali ekonomicky nejhůře postavenou skupinu v Galileji.

odešli za ním: Poslední slova tohoto oddílu („za ním“ *opisó autú*) spojují druhé povolání s původním Ježíšovým příkazem ve verši 17 „pojdte za mnou“ (*deute opisó mū*).

Výklad

Po prologu se silnou christologickou náplní představuje Ježíšovo volání k násleďování první čin, který je známkou toho, že Ježíšovo dílo jakožto „mocnějšího“ (1,7), který hlásá evangelium Boží, bude zahrnovat i ostatní lidi, a to co nejopravdovější. Tato perikopa a její umístění do Galileje, její zmínka o Petrovi a dalších a zejména její obraz Ježíše, který „jde před“ učedníky (1,16-17), představuje klenbu, jejímž svorníkem jsou závěrečné verše evangelia: „Ale jděte a povězte jeho učedníkům, i Petrovi: Jde před vámi (*proagei*) do Galileje“ (16,7).

Jak již bylo řečeno v úvodu, všechny hlavní oddíly Markova evangelia začínají příběhy, které zahrnují učedníky. Toto první povolání se stává paradigmatem pro následující vyprávění o povolání (2,13-15; 3,13-19; 6,6b-13), jež jsou složena z těchto částí: (1) iniciativa vychází od Ježíše; (2) ti, kdo jsou povoláni, se zabývají běžnou prací; (3) povolání mají formu jasné výzvy „následuj mě“; (4) povolání k účasti na poslání a činnosti toho, kdo povolává; (5) odpověď na povolání je okamžitá a bez váhání, spojená s „opuštěním“ dosavadního zaměstnání a (6) tato odpověď na povolání není soukromou volbou, ale znamená připojit se k ostatním, kteří odpověděli stejně. V pozdějších povoláních byl ještě roz-

vinutější aspekt poslání. Podle 3,13-19 si Ježíš vyvolil učedníky, aby „byli s ním, protože je chtěl posílat kázat, a to s mocí vyhánět zlé duchy“. V 6,6b-13 jsou výslovně potulnými misionáři, kteří mají podobně jako Ježíš hlásat pokání (viz 1,14,14), vyhánět zlé duchy a uzdravovat nemocné. Dvě podstatné součásti učednictví jsou „být s“ Ježíšem a plnit Ježíšovy úkoly. Dramatické napětí vyvolává v evangeliu otázka, zda „budou [učedníci] s“ Ježíšem v každém stadiu jeho údělu a zda vezmou na sebe svůj kříž, jak to učinil Ježíš. Viz 8,31-38, žež plní funkci „vyprávění o povolání“ otevírající druhý hlavní oddíl evangelia.

Pozadí či eventuální vzory těchto vyprávění o povolání jsou komplikované. Mk 1,16-20 připomíná povolání Elizea Eliášem, prorokem obdařeným Božím duchem (1 Král 19,19-21). Přesto se od Marka zásadně liší, protože Elizeus nenásleduje Eliáše okamžitě. Neúprosná povolání proroků přichází bez přípravy (Iz 6,1-13; Jer 1,14-19; Ez 1,1-3; viz též Mojžíš v Ex 3-4). Rabínští učitelé měli učedníky, potenciální učedníci však vyhledávali své učitele, a nikoli naopak. Diogenés Laertios (první polovina 3. století po Kr.) zaznamenává povolání Xenofonta Sókratem jazykem podobným jazyku Markova. Sókratés prostě říká: „Následuj tedy a uč se“, a Xenofón tak činí (*Zivoty, názory a výroky proslulých filosofů* 2,48). Jako dílo zakotvené v palestinském prostředí a tradicích, ale napsané pro publikum žijící v prostředí antické kultury, je Markovo evangelium nápaditou kombinací různých vlivů.

Aktualizace této perikopy může zahrnovat reflexi nad současnou zkušenosí lidí s „povoláním“ následovat Ježíše, ať už skrze přípravu na křest dospělých, nebo jiné zkušenosí s „obrácením v dospělosti“. Vyprávění o obrácení Pavla v Gal 1,11-17 a Augustinova *Vyznání* až k *Dlouhé samotě* Dorothy Dayové či *Hoře sedmi stupňů* Thomase Mertonova, i když se přesně nepřidržují zmíněného modelu, zachycují často náhlou a hlubokou zkušenosí s Bohem, která vede člověka k radikálně odlišnému stylu života a znamená novou úroveň „bytí s Ježíšem“ a napodobování vzoru Ježíšova života.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- J. Donaldson, „Called to Follow“: A Twofold Experience of Discipleship in Mark“, *BTB* 5 (1975), str. 67-77.
- G. Fischer a M. Hasitschka, *The Call of the Disciple. The Bible on Following Christ*, Paulist, New York 1999.
- F. J. Moloney, „The Vocation of the Disciples in the Gospel of Mark“, *Salesianum* 43 (1981), str. 487-516.
- J. Murphy-O'Connor, „Fishers of Fish, Fishers of Men“, *BR* 15/3 (1999), str. 22-27, 48-49.
- W. Wuellner, *The Meaning of „Fishers of Men“*, Westminster, Philadelphia 1967.

4. Paradigmatický den zahajuje Ježíšovo veřejné působení (1,21-34)

21. Tak přišli do Kafarna. Ježíš hned v sobotu vstoupil do synagogy a učil. 22. Žasli nad jeho učením, protože je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako učitelé Zákona. 23. V jejich synagoze byl právě člověk posedlý nečistým duchem. 24. Začal křičet: „Co je ti po nás, Ježíši Nazaretský! Přišel jsi nás zahubit? Vím, kdo jsi: Svatý Boží!“ 25. Ale Ježíš mu přísně rozkázal: „Mlč a vyjdi z něho!“ 26. Nečistý duch posedlým zalamoval a s velkým křikem z něho vyšel. 27. Všichni užasli a ptali se jeden druhého: „Co je to? Nové učení – a s takovou mocí! I nečistým duchům poroučí, a poslouchají ho!“ 28. A pověst o něm se hned roznesla všude po celém galilejském kraji. 29. Hned jak Ježíš vyšel ze synagogy, vstoupil s Jakubem a Janem do Šimonova a Ondřejova domu. 30. Šimonova tchyně ležela v horečce. Hned mu o ní povíděli. 31. Přistoupil, vzal ji za ruku a pozvedl ji. Tu jí horečka přestala a ona je obsluhovala. 32. Když nastal večer a slunce zapadlo, přinášeli k němu všechny nemocné a posedlé. 33. Celé město se shromázdilo u dveří. 34. I uzdravil mnoho nemocných s rozličnými chorobami a vyhnal mnoho zlých duchů. Nedovoloval však zlým duchům mluvit, protože věděli, kdo je.“

POZNÁMKY K TEXTU

21. Kafarnaum: Kafarnaum (z hebrejského „Nachumova vesnice“) leží na severozápadní straně Galilejského moře, zhruba 4 km od ústí řeky Jordánu. Josef Flavius říká, že to byla úrodná a bohatá oblast proslulá rybářstvím (Válka židovská 3,516-519). V evangelích představuje centrum Ježíšova veřejného působení v Galileji, v Mk 2,1 je místem „domova“ (*oikia*) Ježíše (viz Mt 4,13, kde se přímo říká, že opustil Nazaret). Ježíš nejprve učí ve zdejší synagoze (1,21), v domě Petra a Ondřeje uzdravuje Petrovu tchyni a další nemocné (1,29-34) a prochází tudy na své cestě do Jeruzaléma (9,33). V pramenu Q zde Ježíš uzdravuje setníkova služebníka (Mt 8,5-17; Lk 7,1-10; srov. Jan 4,46-54), nakonec však, když jeho kázání o Božím království a pokání zůstává bez odesvě, toto město proklíná (Mt 11,23-24; Lk 10,15). Rozsáhlé archeologické výzkumy v posledních letech odhalily ranou synagogu (ze 2. či 3. století po Kr.) a osmihranný kostel z 5. století postavený na troskách staršího domácího kostela, který je považován za místo, kde v 1. století stál Petruv dům.^a

a. H. Bardtke, *Přiběhy ze starověké Palestiny*, Vyšehrad, Praha 1990, str. 243-244; G. Kroll, *Po stopách Ježíšových*, Zvon, Praha 1995, str. 216-225. [Pozn. red.]

hned v sobotu (...) učil: I když jsou verše 1,21-22 propojeny s následujícím vyprávěním, představují rovněž „anticipační shrnutí“, neboť poukazují jak na

Ježíšovu obvyklou činnost, tak na reakci na ni. „Sobota“ je v řečtině v dativu plurálu; i když se užívá o jednom dni, může naznačovat význam „o sobotách“. **synagoga:** Slovo „synagoga“ (z řeckého *synagógé*, „shromáždění“) může znamenat shromáždění lidí nebo místo, kde se lidé shromažďují. Synagoga jako budova byla místem studia Zákona a náboženských nařízení. Sobotní bohoslužby nejspíše tvořila četba Písma, nařízení Zákona a proroků, modlitby a požehnání (viz Josef Flavius, *Proti Apionovi* 2,175). V evangeliích Ježíš učí v synagogách, stejně jako Pavel ve Šk 13,14-16. Ježíš se objevuje v synagogách na začátku Markova evangelia (1,21.23.39; 3,1; 6,2), ale poté, co byl odmítnut v synagoze v Nazareť (6,2), již do žádné nevstupuje. Od této chvíle se synagoga stává symbolem nepřátelství (12,39; 13,9) a Ježíš učí především v domech, kde udílí soukromé pokyny svým učedníkům (např. 7,17; 9,28.33-50; 10,10-12). V celém evangeliu je Ježíš přístupný zástupům a učí je pod otevřeným nebem (např. 2,13; 3,32; 4,1; 10,1). To může rovněž odrážet zvyklosti Markovy obce: učení v „domácích církvích“ pro členy obce a misijní kázání „venku“.

22. Žasli: Jednou z nápadných charakteristik Marka je motiv překvapení, údivu, bázne a strachu (objevuje se zde čtyřiatřicetkrát). Tyto reakce zahrnují veškeré aspekty Ježíšova působení: (1) reakce na jeho učení (1,22; 6,2; 10,24.26; 11,18; 12,17); (2) vyústění příběhů o zázracích (1,17; 2,12; 4,41; 5,15.20.33.42; 6,50.51; 7,37); (3) vyprávění o epifaniích (4,41; 6,50-51; 9,6; 16,5; 16,8); (4) zprávy o zděšení učedníků při předpovědích utrpení (9,32; 10,33; srov. 14,33 úzkost Ježíšova) a (5) reakce Ježíšových odpůrců před a během Ježíšova utrpení (11,18; 12,12; 15,5.44). I když jsou reakce bázne a údivu formální součástí příběhů o zázracích, důraz, který na ně Marek klade, navazuje vztah se čtenářem a stává se symbolickou reakcí na celé evangelium.

nad jeho učením: Markovo evangelium představuje jistý paradox. Na jednu stranu je kladen důraz na Ježíšovo označení učitele, avšak ve srovnání s ostatními evangelii a s výjimkou 4,1-34 (podobenství) a 13,1-37 (apokalyptická řeč) se v Markovi nachází relativně málo učení a jeho evangelium je spíše evangeliem činu. Matouš (v pěti velkých řečech) a Lukáš (ve svém značně rozsáhlém vyprávění o cestě) výrazně obsah Ježíšova učení rozšiřují.

jako ten, kdo má moc: Marek rozvíjí téma Ježíše jako „mocnějšího“ z prologu (1,7) a zdůrazňuje zde jeho pravomoc (viz též 1,27; 2,10; 11,33) a moc (3,27; 5,30; 6,14). Později bude odhalen další paradox: Ježíšova moc (*hós exúsian echón*) se neprojevuje vládou, ale službou (10,45).

a ne jako učitelé Zákona: Písář (zde, „učitelé Zákona“) vykonávali ve starověkých společnostech rozmanité úkoly: od sestavování dokumentů až po zastávání úřadů ve státní správě. Pojem *grammateus* je asi tak široký jako dnešní pojem „tajemník“, který může zahrnovat jak prostého úředníka, tak osobu ve vysoké vládní funkci (ABD 5,1012). U Marka netvoří nutně učitelé Zákona jednotnou skupinu, nýbrž zahrnují učitele, vykladače Písma (9,11; 12,35) a dokonce právníky (12,38-40). Jsou spojeni především (nikoli však výhradně) s Jeruzalémem (3,22; 7,1.5) a patří mezi Ježíšovy nejzarylitější odpůrce (2,6.16; 11,27). Jeruzalémští učitelé Zákona spolu se staršími a velekněží jsou hlavními strůjci procesu, který zapříčiní Ježíšovu smrt (8,31; 10,33; 11,18; 14,1.43.53; 15,1.31). I když jsou někteří učitelé Zákona spojeni s farizei, jejich opozice se zdá být vážnější (a osudnější) než opozice farizeů.

23. člověk posedlý nečistým duchem: „Nečistý duch“ (*pneuma akatharton*) je běžné židovské označení pro démona. I když řečtina upřednostňuje pojem *daimonion*, Marek užívá těchto slov jako zaměnitelných synonym (viz 3,22-30; 7,25-29). V tomto kontextu „nečistý“ (*akatharton*) neznamená mravní (tím méně sexuální) prohřešek, ale spíše něco, co je v rozporu s tím, co je „svaté“. Ve Starém zákoně zahrnuje příkaz být „svatý“ jako Bůh (Lv 11,44) život, celistvost a úplnost (Lv 21,17-21), zatímco „nečisté“ znamená něco, co by nemělo být, něco nepatřičného (např. hlína na poli je užitečná, ale v domě je „nečistotu“). Opakem sféry svatého je sféra démonů, proto duchové zde jsou „nečisti“. Tělesné vady či duševní pomatení mohou činit osobu „nečistou“ ve smyslu neúplnosti, nedokonalosti či porušení.

Co je ti po nás, Ježíši Nazaretský!: Dosl. „Co je mezi námi a tebou?“ Stejný výraz se objevuje v Ježíšově odpovědi matce v Káně u Jana 2,4. Viz též 1 Král 17,18 (LXX), kde vdova ze Sarepy oslovuje stejnými slovy proroka Eliáše, když se domnívá, že jí přišel připomenout její hřich a usmrtit jejího syna. Stejná formulace se objevuje opět v 2 Král 3,13 a Sd 11,12 (a s jistou obměnou v Oz 14,9). Funguje jako „obranná“ formule, jejímž prostřednictvím ten, kdo ji pronáší, popírá, že by měl něco společného s tím, komu je určena. V Mk 1,24 a 5,7 slouží jako obrana nečistého ducha proti exorcistovi.

Svatý Boží: Ježíš je nazýván tímto titulem jenom zde, v Lk 4,34 a Jan 6,69. Toto slovní spojení se nenachází v Novém zákoně nikde jinde a ve Starém zákoně jen vzácně: 2 Král 4,9 (Elizeus); Sd 16,17 (Samson) a Žl 106,16 (Áron). Slovo „svatý“ naznačuje zasvěcení Bohu a odlišuje Ježíše, kterému je dán Duch (1,9-11) a který bude křtí Duchem svatým (1,8), od „nečistého ducha“. Jelikož hebrejský výraz *názir* znamená rovněž „zasvěcený, svatý“, spatřují v tom někteří slovní hříčku na předchozí adjektivum „Nazaretský“.

přísně rozkázel: Řecké sloveso *epitimésen* bývá často překládáno jako „pokáral“, což je právnická metafora, která znamená „uválit vážnou žalobu nebo trest“. Septuaginta tímto pojmem překládá hebrejské slovo *gá'ar* a užívá ho ve smyslu vyhánění či přemáhání zlé moci (Zach 3,2; Žl 68,31; 106,9); viz též Apokryf Geneze, kde je použit aramejský ekvivalent tohoto slova, když Abraham vyhání zlého ducha, který postihl faraona (1QapGen 20,28-29). Marek ho užívá, když hovoří o Ježíšovi v 3,12 (k nečistým duchům), 4,39 (k větru), 8,30.33 (Petrovi) a 9,25 (k nečistému duchu). Užívá se i o ostatních v 8,32 (Petr Ježíšovi); 9,25 (učedníci lidem, kteří přinášejí děti) a 10,48 (zástupy slepému Bartimaiovi). Překlad je všude určen kontextem, neměnné je však slovo s účinou mocí.

Mlč: Doslova „bud' umlčen“. Imperativy „mlč“ a „vyjdi“ a následující odchod nečistého ducha potvrzují Ježíšovu autoritu. Skutečnost, že u tohoto exorcismu zcela chybí typické prvky jako dotek nebo rituál, s nimiž se můžeme setkat v jiných vyprávěních o exorcismech mimo Nový zákon, moc Ježíšova slova jen zvýrazňuje.

- 26. zalomcoval a (...) vyšel z něho:** Tyto živé a dramatické události charakterizují jak účinek zlého ducha na člověka (viz též 5,4-5; 9,18), tak jeho odchod (5,13).
27. užasli: Je to obvyklá reakce na zázraky, ale u Marka je zvýrazněna (viz poznámka k 1,22).

Nové učení – a s takovou mocí: Mnohé překlady člení text odlišně, řadí slova „s takovou mocí“ k následující větě a překládají tento verš takto: „Co to je? Nové učení? S takovou mocí poroučí i ...“ Hlavním argumentem ve prospěch našeho překladu je inkluze tvořená spolu s 1,21 a důraz, který Marek klade na moc Ježíšova učení.

28. A (...) hned (...) všude po celém galilejském kraji: Věhlas divotvůrce je tradiční motiv. Marek má rád duplicitní výrazy, kde druhý výraz („po celém galilejském kraji“) upřesňuje první („všude“). Závěr této první události je rovněž předznamenáním Ježíšových misijních cest na pohanská území, která obklopují Galileu.

29. Hned: Jen v Mk 1 je sousloví *kai euthys* užito desetkrát (1,10.12.18.20.21.23.29.30) a spolu s nebývalou četností parataxe s *kai* (25x v prvních dvaceti devíti verších) navozuje tento obrat v úvodních popisech Ježíšovy činnosti pocit naléhavosti a rychlého vývoje.

s Jakubem a Janem do Šimonova a Ondřejova domu: Velká budova, která byla na základě nedávných výzkumů v Kafarnau prohlášena za Petruv dům, je typickou stavbou raného římského období s množstvím pokojů obklopených dvěma dvory. Takový dům odpovídá představě domu obývaného dvěma rodinami (Šimona a Ondřeje), kde navíc žila i Šimonova tchyně. Čtyři učedníci, kteří byli povoláni jako první, jsou svědky Ježíšových prvních exorcismů a uzdravení. Jako skupina se však objevují i v 13,3 a Petr, Jakub a Jan jsou v 5,37 (vzkříšení Jairovy dcery), v 9,2 (proměnění) a v 14,33 (smrtelná úzkost v Getsemanské zahradě).

30. Šimonova tchyně: Kromě učedníků a „těch“, kdo o ní Ježíšovi vyprávějí, je Šimonova tchyně jediná, o kom se v tomto příběhu hovoří. O Šimonově ženě tu není zmínka, i když patrně doprovázela Petra na jeho pozdějších misijních cestách (viz 1 Kor 9,5).

ležela v horečce: Horečka byla ve starověku sama považována za nemoc, a ne pouze za její příznak. V Lk 4,39 Ježíš horečce „pohrozil“ (*epetimēsen*), což ukazuje na ne zcela jasné rozlišení mezi nemocí a posedlostí zlými duchy.

31. Přistoupil (...) pozvedl ji: Užitím participií (dosl.: „Přistoupiv k ní, uchopiv ji za ruku, pozvedl ji“) klade řecký text důraz na „pozvednutí“. Sloveso „pozvednout“ (*egeiren*), jež znamená uvést člověka do vzpřímené polohy nebo obnovit něčí zdraví, je charakteristickým pojmem Markových vyprávění o uzdravení (2,9.11; 3,3; 5,41; 9,27; 10,49). Před Markem se užívá v podobných formulích o Ježíšově vzkříšení z mrtvých (1 Kor 15,4; Gal 1,1; Řím 4,24; viz též Sk 3,15; 4,10).

vzal ji za ruku: Fyzický dotyk, vložení a uchopení ruky (viz 5,23; 5,41; 7,32; 8,22) stejně jako touha nemocného se dotknout toho, kdo uzdravuje (5,28; 6,56), jsou běžné jak v NZ, tak i v mimobilických vyprávěních o uzdravení. Tato gesta posilují představu Ježíše jako osoby obdařené mocí Ducha, jejíž přítomnost přináší plnost (hebrejsky *šálóm* a řecky *eirénē*; viz příkaz následující po uzdravení „jdi v pokoji“ [5,34; Lk 8,48; viz 7,50]).

obsluhovala je: Ženino jednání rovněž potvrzuje uzdravení. „Obsluhovala je“ je doslovnným překladem řeckého *diékonei* (dosl.: „sloužila jí“ či „starala se o ně“). Toto sloveso bylo již užito o andělích, kteří „sloužili“ Ježíšovi na poušti

(1,13), a dále se užívá, když Ježíš hovoří o ideální vládě jako pokorné službě druhým a o svém vlastním úkolu v 10,45: „Syn člověka nepřišel, aby si nechal sloužit, ale aby sloužil (*diakonésai*)“.

32. Když nastal večer a slunce zapadlo: Dvojité časové údaje jsou pro Marka charakteristické (např. 1,35; 2,20; 4,35; 14,30; 15,42; 16,2). Marek spojuje tuto souhrnnou zprávu (verše 32-34) s vyprávěním o uzdravení v 1,29-31. Rovněž navazuje na šířící se Ježíšův věhlas z 1,28. Užitím slov „všechny, celé“ (všechny nemocné, celé město) a „mnoho“ (mnoho nemocných, mnoho zlých duchů) se Marek v 1,32-34 snaží učinit Ježíšovu postavu plastičtější. „Západ slunce“ určuje oficiální konec soboty (1,21), kdy se už lidé mohou volně pohybovat a nosit břemena (včetně nemocných).

34. Nedovoloval však zlým duchům mluvit, protože věděli, kdo je: Vedle hlasu z nebe (1,9-11) vyznávají Ježíšovu totožnost jako toho, který je obdařen mocí Ducha, i nadpřirození duchové (viz 1,24). I když umlčení zlých duchů (1,25) je obvyklý rysem exorcismu, v tomto případě plní zároveň funkci prvního příkladu Markova „mesiášského tajemství“.

Výklad

Po prvním vyprávění o povolání společníků pro Ježíšův úkol zvěstování evangelia o Božím království, kde Ježíš vystupuje jako ten, jehož slovo může od základu změnit život lidí, Marek dále zaměřuje pozornost na Ježíše jakožto mocnějšího a obdařeného mocí Ducha líčením „paradigmatického dne“, kterým se otevírá jeho veřejné působení. Tento den – sobota – zahrnuje příklad Ježíšovy moci jakožto učitele skrze konfrontaci s nečistým duchem (1,21-28), uzdravení Petrovy tchyně (1,29-31) a skrze souhrnné zprávy o uzdravení a exorcismu (1,32-34). Tento den je strukturován podle schématu ABA', neboť začíná i končí vyháněním nečistých duchů a příkazy, aby mlčeli. Některí autoři na tento den poohlíželi jako na první den „nového stvoření“, je tu však málo přímých narážek na motivy stvoření. Tento den je spíše předznamenáním posledního oddílu evangelia, jiné soboty (16,1), mezi dnem Ježíšova odouzení a smrti (jednoznačně určené časovými údaji 15,1.25.33.34) a dnem jeho vzkříšení.

Úvodní vyprávění (1,21-28) nese stopy evangelistou provedených úprav do koncentrického schématu (ABA'). Začíná souhrnným popisem Ježíše jako toho, kdo učí s mocí (1,21-22), i když neučí nic konkrétního. Dále postupuje ke strukturovanému příběhu o exorcismu (1,23-26), uzavírá se však (1,27-28) popisem lidí uchvacených Ježíšem, učitelem s mocí.

I když Marek neužívá slovo „exorcismus“ ani jako sloveso, ani jako podstatné jméno, můžeme tento pojem užít jako souhrnný pojem pro

podmanění či vyhánění zlých duchů. Exorcismus v 1,23-26 je prvním ze čtyř Markových exorcismů: 1,21-28 (nečistý duch v synagoze); 5,1-20 (posedlý z Gerazy); 7,24-30 (dcera Syroféněcky posedlá zlým duchem) a 9,14-29 (posedlý chlapec). Viz též shrnutí v 1,39, kde Ježíš prochází Galileou a vyhání nečisté duchy.

První popis exorcismu je nejspíše tradiční příběh, který sem evangelista umísťuje a nově upravuje, aby zdůraznil moc Ježíšova učení. Toto vyprávění je ukázkou modelu, který se bude opakovat u ostatních exorcismů: (1) setkání exorcisty a nečistého ducha (1,23); (2) pokus nečistého ducha odolat Boží moci (1,24); (3) mocná reakce ze strany exorcisty (1,25), obvykle nařizující mlčení; (4) příkaz k vyjítí (1,25); (5) vyjítí nečistého ducha (1,26) a (6) různé reakce údivu či úžasu, přičemž událost se často rozšiřuje „všude“ (1,27).

Exorcismy (z řeckého *exorkizein*, „závazně [slavnostně] zapřísahat“) musejí být vnímány v souvislostech společenských a náboženských poměrů novozákonné doby. Antický člověk vnímal vesmír jako prostor obydlený množstvím různých duchů, většinou představujících hrozbu; lidé ve skutečnosti obývali jen malou část tohoto vesmíru. Lidová náboženství (např. mysterické kulty či svatyně s léčebnými lázněmi) se v antice většinou zabývala osvobozením od těchto zlovolných sil. Stejně tak i apokalyptický judaismus vnímal svět jako vězíci v sevření zápasu mezi Bohem a silami zla. Exorcismus proto nebyl nikak neobvyklý. Šalomoun, syn Davidův, byl uctíván jako exorcista. Josef Flavius řadí Šalomounovu schopnost vyhánět zlé duchy mezi mnohé z jeho schopností (*Židovské starožitnosti* 8,45) a *Závět Šalomounova* (1. nebo 2. století po Kr.) je plná příběhů o Šalomounových vítězstvích nad démony. Josef Flavius rovněž vypráví příběh židovského exorcisty jménem Eleazar, který vyháněl zlé duchy v přítomnosti Vespasiána (*Židovské starožitnosti* 8,46-48). V *Apokryfu Geneze* z Kumránu se hovoří o exorcismu, který vykonal Abrahám (1QapGn 20,28-29). V *Životě Apollónia z Tyany* (který vznikl v prvním století po Kr., ale byl sepsán Filostratem kolem roku 200) se nachází poměrně dlouhé vyprávění o exorcismu, jež má řadu společných znaků s evangelijními vyprávěními. Když Apollónios učil v Athénách, poznal, že podivné chování jednoho mladíka bylo způsobeno posedlostí zlým duchem. Tento démon vydával výkřiky strachu a vzteku (srov. Mk 1,26). Apollónios se na démona rozhořčeně obrátil a nařídil mu, aby z hocha vyšel. Když démon vstoupil do sochy (srov. Mk 5,13), lidé reagují úžasem (srov. Mk 1,27; 5,14). Chlapec „odložil své staré já a změnil svůj život po vzoru Apollónia (srov. Mk 5,20, kde uzdravený posedlý „začal rozhlašovat“ vše, co Ježíš vykonal). I když je možné, že legendy obklopující Apollónia

jsou ovlivněny evangelii, důležitějším prvkem podobnosti s Ježíšem v evangeliích je, že podle *Života* je Apollónios především mudrc a učitel a z toho vyplývají jeho zázračné schopnosti.

Marek je jediný, kdo příběh o Ježíšově střetu se zlými duchy představuje jako první skutek Ježíšova veřejného působení (jelikož povolání učedníků se odehrává beze svědků s výjimkou Zebedea a jeho pomocníků). Lukáš ho umísťuje (4,31-37) za inaugurační proklamací a odmítnutí Ježíše v Nazaretu (patrně jako ukázkou Ježíše, který přináší radostnou zvěst zajatým) a Matouš ho vypouští docela. Toto vyprávění má zřetelnou christologickou funkci. Ježíšova totožnost, jež byla již dříve ohlášena hlasem z nebe, je nyní prozrazena křikem ducha. Nadpřirozené síly ho znají takového, jakým skutečně je. Jakkoli se v následujícím vyprávění může Ježíš jevit lidským, je tajemnou a mocnou postavou. Marek skrže tento úvodní konflikt se zlem také zdůrazňuje, že Ježíš je tím mocnějším, který přestál útoky satana (1,7-13), a silákem, který vyplenil jeho dům (viz 3,23-27). Zároveň tím vyzvedává Ježíšovu autoritu jakožto učitele. Ježíšovo slovo je tak mocné, že lidé opouštějí svá povolání a následují jej; je mocnější než učení učitelů Zákona a i nečistí duchové se před ním třesou. Je to slovo, které má být šířeno všude.

Za úvodní konfrontaci s destruktivními silami zla zařazuje Marek v 1,29-31 vyprávění, kde Ježíš uzdravuje Petrovu tchyni (Mt 8,16-17; Lk 4,38-39). Toto umístění může být dánou tím, že starověk spatřoval úzkou souvislost mezi nemocí a vlivem zlých duchů. Tyto úvodní zázraky rovněž odrážejí očekávání vyjádřené v mimobiblických židovských spisech nového mesiášského věku, kdy bude satan poražen (*Závět Mojžíšova* 10,1) a nemoci zmizí (např. „až přijde čas mého Pomazaného, [...] zdraví sestoupí v rose a nemoc se vytratí“, 2 Bar 72,2; 73,3).

Uzdravení Petrovy tchyně je prvním z osmi vyprávění o uzdravení (1,29-31; 1,44-45; 2,1-12; 3,1-5; 5,24-34; 7,31-37; 8,22-26 a 10,46-52; viz též souhrnné popisy v 1,32-34.39; 3,10-12; 6,2). Marek představuje jistý druh paradoxu. Příběhy o zázracích (exorcismy, uzdravení, vzkříšení a zázraky na přírodě) zabírají více než 200 veršů (což je více než pašijové vyprávění), a představují tak vlastně polovinu celého evangelia před Ježíšovým působením v Jeruzalémě. Přitom jsou však často spojeny s příkazy mlčení a v druhé části evangelia hrají velmi malou roli; jediné zázraky po 8,22-26 jsou v 9,14-29 (posedlý chlapec), 10,46-52 (Bartimaios) a 11,12-14 (prokletý fíkovník). Marek nenazývá zázraky „znameními“ (*sèmeia*), nýbrž *dynamēis* („mocné skutky“ 6,2,5). Neplní ani roli „důkazů“ Ježíšova božského statutu (8,11-13). I falešný mesiáš může ve skutečnosti konat „mocné skutky“ (13,4,22; viz též *Apokalypsa Eliášova* 3,5-10).

Stejně jako exorcismy, jsou i vyprávění o uzdravení příkladem podobného modelu, jaký ve zhuštěné formě nacházíme v 1,29-31: (1) příchod toho, kdo koná zázrak, na místo, kde se nachází nemocný (1,29); (2) popis nemoci či problému (1,30); (3) implicitní či explicitní žádost o uzdravení (1,30b); (4) uzdravující skutek gestem nebo slovem (1,31); (5) úcinek mocného činu (1,31b); (6) nadšené ovace zástupů či nějaký vnější důkaz uzdravení (1,31c). Toto je první ze čtyř Markových vyprávění, která se zabývají „mocnými skutky“ učiněnými ve prospěch žen (1,29-31; 5,21-24.35-43 a 5,25-34). Má mnoho společných prvků se vzkršením Jairovy dcery v 5,21-24.35-43: obě vyprávění se odehrávají v přítomnosti čtyř učedníků, kteří byli povoláni jako první (1,29; 5,37); obě se odehrávají v domě (1,29; 5,39); v obou Ježíš bere ženy za ruku (1,31; 5,41) a v obou případech se podává jídlo (1,31 implicitně; 5,43 explicitně).

Tento popis uzdravení má nejen christologickou funkci, ale klade důraz i na učednictví. Ti, kdo byli povoláni za učedníky jako první, jsou explicitně uvedeni jako svědci. A co je ještě důležitější, Petrova tchyně zosobňuje a předznamenává ideál učednictví jako služby druhým, který Ježíš předává všem učedníkům, když odpovídá na otázku dvou z nich, přítomných v tomto vyprávění (Jakub a Jan): největší mezi nimi má být jejich služebníkem (*diakonos* [10,43] – jmenný tvar od *diakonein* [1,31]), ideál, který Ježíš sám zosobňuje (10,45). Jednání Petrovy tchyně rovněž předznamenává přítomnost žen u kríže v 15,41, které jej následovaly a staraly se o něj (*ékolúthún kai diékonún*) v Galileji.

V 1,32-34 připojuje Marek k vyprávění jeden exorcismus a jedno uzdravení, zástupný popis mnoha uzdravení a exorcismů vykonalých ve světle slábnoucích paprsků tohoto prvního dne Ježíšova veřejného působení. Shrnující obrat „rozličné choroby“ evokuje překypující dobrotu, jež provázela Boží spásné působení v minulosti (viz Iz 35,4-5; 42,16; 51,14; 53,4; 61,1-4) a má nyní proudit z přítomnosti mocnějšího, obdařeného mocí Ducha. Přes veřejnou povahu uzdravení nařizuje Ježíš nečistým duchům, aby mlčeli. V tomto případě je nařízení splněno, což ještě přesvědčivěji dokládá Ježíšovu moc.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- P. J. Achtemeier, „The Ministry of Jesus in the Synoptic Gospels“, *Int* 35 (1981), str. 157-169.
 M. Adinolfi, „L'esorcismo di Gesù in Mc 1,21-28 e i quattro esorcismi di Apollonio riferiti da Filostrato“, *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 42 (1992), str. 49-65.
 J. G. Cook, „In Defence of Ambiguity: Is There a Hidden Demon in Mark 1,29-31?“ *NTS* 43 (1997), str. 184-208.

- R. J. Dillon, „As One Having Authority“ (Mark 1,22): The Controversial Distinction of Jesus' Teaching“, *CBQ* 57 (1995), str. 92-113.
 J. C. Iwe, *Jesus in the Synagogue of Capernaum: The Pericope and Its Programmatic Character for the Gospel of Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 1:21-28*, Gregorian University Press, Roma 1999.
 B. Kollmann, „Jesu Schweigegebete an die Dämonen“, *ZNW* 82 (1991), str. 267-273.
 J. LaGrand, „The First of the Miracle Stories According to Mark (1:21-28)“, *Currents in Theology and Mission* 20 (1993), str. 479-484.
 G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, WUNT 2d ser. 54, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1994.

5. Významné okamžiky Ježíšovy činnosti v Galileji (1,35-45)

35. Brzo ráno, ještě za tmy, vstal a vyšel ven, zašel si na opuštěné místo a tam se modlil. 36. Šimon a ti, kteří byli s ním, se pustili za ním. 37. Našli ho a řekli mu: „Všichni tě hledají!“ 38. Odpočíval jím: „Pojdeme jinam, do blízkých městeček, abych i tam kázal, protože kvůli tomu jsem přišel.“ 39. A procházel celou Galilejí, kázal v jejich synagogách a vyháněl zlé duchy. 40. K Ježíšovi přišel jeden malomocný a na kolenu ho prosil: „Chceš-li, můžeš mě očistit.“ 41. Ježíš měl s ním soucit. Vztáhl ruku, dotkl se ho a řekl mu: „Chci, bud' čistý!“ 42. A hned od něho malomenství odešlo a byl očištěn. 43. Ježíš ho hned poslal pryč a přísně mu nařítil: 44. „Ne abys někomu o tom říkal! Ale jdi, ukaž se knězi a přines oběť za své očištění, jak nařídil Mojžíš – jim na svědeckví.“ 45. On odešel, ale začal to horlivě rozhlašovat a tu událost rozšířovat, takže Ježíš už nemohl veřejně vejít do města, ale zůstával venku na opuštěných místech. Ale přesto k němu chodili lidé odevšad.

POZNÁMKY K TEXTU

- 35. Brzo ráno, ještě za tmy:** Toto je další příklad zdvojeného časového určení, kdy je druhý prvek zpřesněním prvního (viz 1,32).
opuštěné místo: Užití výrazu *erémos* připomíná motiv pouště (či pustiny) jako přednostního místa setkání s Bohem (viz poznámka k 1,3). Marek používá adjektivní fráze „opuštěné místo“ (*erémos topos*), jelikož Kafarnaum (jako celá Galilea) bylo hustě osídleno a daleko od Judské pouště (1,12). Slovesa pohybu („vstal [...] vyšel ven [...] zašel si“) naznačují, že Ježíš vyhledával samotu.

modlil se: Je překladem imperfekta *proséucheto*. Každodenní ranní modlitba byla součástí židovské zbožnosti (Žl 5,3; 88,13; 119,147). Jinde v Markovi je Ježíš vylíčen při modlitbě jen v 6,46 (večer) a 14,32-42 (v Getsemanech – rovněž večer). Ježíš nabádá své učedníky, aby se modlili, v 9,29; 11,24-25 a v 13,18. Kritizuje však dlouhé modlitby učitelů Zákona, které jsou záminkou pro zneužívání vdov (12,40).

ti, kteří byli s ním: Většina překladů dává přednost slovu „druhové“, nás překlad uchovává určitou dvojznačnost: „ti, kteří byli s ním“.^a Z řeckého textu totiž zcela jasně nevyplývá, zda jsou pronásledovateli čtyři učedníci (1,29), nebo početnější svita ze Šimonova domu. Podobný výraz i dvojznačnost nacházíme v 3,21 (dosl. „lidé kolem něj“).

a. Žilka: „Šimon a jeho druhové; Škrabal: „Šimon pak se svými společníky“; Col: „Petr a ti, kteří byli s ním“; Petru, Liturg. překlad: „Šimon se svými druhy“; ČEP: „Šimon a jeho druhové“. [Pozn. red.]

pustili se za ním: Řecké sloveso *katedióxen* má nádech „pronásledování“ v nepřátelském slova smyslu. Septuaginta ho užívá o pronásledování Izraelitů faraonovými vojsky (Ex 14,4.8.9.23) a často se používá v žalmech o pronásledování nevinného jeho nepřátele (Žl 7,5; 18,37; 31,15; 38,20; 69,26; 109,16.31; 119,84.86.150.161). To je první varovný náznak pokračujícího nepochopení Ježíše ze strany jeho nejbližších – jeho rodiny (3,21-35) a jeho učedníků –, které se bude ve vyprávění dále prohlubovat.

rekli: Dosl. „říkají“. Toto je příklad Markova častého užívání (viz 1,12.21; též 1,38.41) historického prezantu. To znamená, že evangelista užívá gramatický přítomný čas („říkají“) tam, kde čtenář logicky očekává čas minulý („rekli“). Tento prostředek propůjčuje vyprávění živost, ale doslový překlad v každém jednotlivém případě (viz 1,38 „odpovědět“, 1,40 „přijít“ atd.) se záhy stává neudržitelným.

Všichni tě hledají: I když se zde rozvíjí motiv Ježíšova věhlasu (verše 32-34), sloveso „hledat“ či „shánět“ (*zétein*) bude u Marka nabývat stále více negativního významu v souvislosti s nepochopením Ježíše (3,23; 8,11-12), nebo když ho budou hledat jeho nepřátele (11,18; 12,12; 14,1; srov. 3,6). Představa, že „všichni“ hledají Ježíše, je dalším příkladem Markova zevšeobecňování (viz poznámka k 1,5).

Pojďme jinam: Vybjízecí konjunktiv („Pojďme“) rozvíjí motiv rychlého pohybu, který charakterizuje Ježíšovo působení v těchto úvodních vyprávěních.

městeček: *Kómpoleis* (dosl. „vesnických měst“; v Novém zákoně jen zde) byla malá obchodní centra, jež neměla úřední náležitosti *polis* („města“).

abych i tam kázal: Hlásání či kázání (*kéryssein*) připomíná první příchod Ježíše do Galileje, kam přichází „hlásat Boží evangelium“ (1,14), a připravuje na 1,39, kde je cíle dosaženo.

jsem přišel: Sloveso *exélthon* (dosl. „vyšel“; viz 1,35 „vyšel ven“) může mít i teologický podtext „vyjít od Boha“, jak se s tím explicitně setkáváme v Janově evangeliu (8,42; 13,3; 16,27-30; 17,8). Lukáš interpretuje toto sloveso změnou na *apestalén* („byl jsem poslán“ 4,43).

39. A procházel celou Galilejí, kázal v jejich synagogách a vyháněl zlé duchy:

Tento verš je ozvěnou 1,14 a předjímá následující vyprávění. Ježíšův pohyb je odstředivý. Začíná v Kafarnaum, postupuje do sousedních vesnic a nakonec zahrne celou Galileu. Zeměpisné názvy zdůrazňují šíření „Božího evangelia“. Výraz „jejich synagogy“ ukazuje na terminologii pozdější, než je Ježíšovo veřejné působení (toto slovní spojení je charakteristické pro Matoušovo evangelium); důraz na Ježíšovo kázání v synagogách zde rovněž může odrážet praxi prvních misionářů (viz Sk 13,5; 14,1; 18,4). Markovo dvojí užití *eis* (do) ve spojení se synagogami i celou Galilejí pomáhá lokalizovat „kázání“ jednoznačně do synagog, ponechává však nejasnou lokalizaci vyhnání nečistých duchů. Vyhánění stvrzuje moc Ježíšem zvěstovaného slova.

40. K Ježíšovi přišel jeden malomocný:

Tato perikopa spolu se synoptickými parallely (Mt 8,1-4; Lk 5,12-16) a Lk 17,11-19 (deset malomocných) jsou jedinými novozákonními vyprávěními o uzdravení malomocných. Pojem „malomocenství“ v Bibli pochází z řeckého *leptein* („sloupnout“) a s největší pravděpodobností se nejedná o lepru v moderním slova smyslu (Hansenovu chorobu), ale o různá kožní onemocnění. Podrobně se tímto stavem zabývají Kněžské zákony v Lv 13-14. Hebrejské slovo *cáráat* rovněž znamená houbu, která napadá látky a domy (Lv 13,47-58; 14,13-45). Ve Starém zákoně je „malomocenství“ často chápáno jako trest za hřich (Nm 12,10-15; srov. Dt 28,27.35; 2 Král 5,25-27; 2 Kron 26,16-21). Podle Lv 13,45-46 osoba stížená malomocenstvím musí nosit roztržené šaty, rozpuštěné vlasy a musí bydlet sama mimo tábor a volat: „Nečistý, nečistý!“ Fyzický kontakt s takovými osobami činil člověka rovněž „nečistým“. Malomocenství ve vlastním slova smyslu (lepra) se na Blízkém východ dostalo patrně z Indie kolem roku 300 př. Kr., a proto se mohlo v Ježíšově době v Palestině vyskytovat. Malomocenství bylo považováno za rovné smrti (pravděpodobně pro bledost postiženého a odloučení od společenství) a vyléčení z malomocenství bylo pokládáno za stejný zázrak jako vzkříšení z mrtvých (Nm 12,10-12; 2 Král 5,7).

a na kolenu ho prosil: Participium *gonypetón* („padl na kolena“) chybí v důležitých rukopisech (např. ve Vatikánském kodexu a v západní textové tradici). Ve prospěch jeho zahrnutí hovoří Matouš, kde malomocný před Ježíšem pokleká (8,2) a u Lukáše před ním padá tvář k zemi (5,12).

Chceš-li: Jelikož uzdravení z malomocenství vyžadovalo Boží zásah, zahrnuje tato žádost nepřímou christologii, tj. předpokládá, že Ježíš v sobě zosobňuje moc a vůli Boží. Viz 1,41, kde skutečně dochází k uzdravení Ježíšovým slovem a na jeho příkaz.

můžeš: Druhá osoba jednotného čísla *dynasai* (*dynamai*, „mít moc“) může být rovněž přeložena prostým způsobovým slovesem „moci“.

41. Ježíš měl s ním soucit: Je to překlad participia *splanchnistheis*, jež představuje jedno z mnoha sporných textových čtení v Markovi. Kořen tohoto slovesa (jehož podstatné jméno je *splanchnon*) označuje sídlo emočního citu (naše „útroby“) a často se překládá jako „srdece.“ Některé západní rukopisy mají *orgistheis* („rozhněval se“) a na základě pravidla *lectio difficilior potior* („přednost má obtížnější čtení“) překládají mnozí komentátoři „rozhněval se“. Předpokládá se totiž, že je pravděpodobnější, že opisováč (v rozpacích nad hněvem Ježíše) změnil „hněv“ na „soucit“, než naopak.^b Ve prospěch překladu „měl s ním sou-

cit“ však hovoří váha nejlepších rukopisů a skutečnost, že opisovači nezměnili jiná místa, která ukazují Ježíše jako rozhněvaného (3,5; 10,14). Ježíš se navíc jako soucítý objevuje ve dvou dalších vyprávěních o uzdravení (6,43; 8,2) a v uzdravení posedlého chlapce (9,22).

b. P. Pokorný, *Výklad Evangelia podle Marka*, Kalich, Praha 1974, str. 55: „Západní textová tradice má však ‘rozhněval se’ místo ‘smiloval se’. Je to těžší čtení, kterému bychom měli dát přednost, protože si nedovedeme dost dobře vysvětlit jeho vznik v pozdější době, v církvi. ‘Smiloval se’ má však tak širokou oporu v ostatních skupinách rukopisů, že je nemůžeme jednoznačně odsunout na druhé místo. Metzger se domnívá, že oboje čtení může pramenit v aramejské tradici, kde lze podle příkladů ze syrštiny předpokládat podobně znějící slovesa.“ Srov. B. D. Ehrman, „A Leper in the Hands of an Angry Jesus“, in: Amy M. Donaldson, Timothy B. Sailors (ed.), *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. 2003, str. 77-98. [Pozn. red.]

Vztah ruku, dotkl se ho: Obě slovesa jsou v historickém prezentu. Podle 2 Král 5,10-14 se Náman, který se poté, co se na příkaz Elizea sedmkrát umyl v Jordánu, uzdravil z malomocenství, nejprve rozhněval, protože čekal, že Elizeus ho zbaví malomocenství prostým vztažením ruky. Naproti tomu Ježíš se malomocných dotýká, čímž překonává propast mezi svatým a nečistým.

Chci: To je doslovný překlad slovesa *theló*. Vlastní uzdravení se uskutečňuje Ježíšovým slovem, a nikoli gestem doteku.

42. A hned od něho malomocenství odešlo a byl očištěn: Uzdravení je okamžité (*kai euthys*) a úplné, což je u Ježíšových exorcismů a uzdravení běžné (ale viz 8,22-26).

43. Ježíš ho hned poslal pryč: Tento verš je přímo semeništěm problémů. Řecký text obsahuje participium *embrimésamenos*, které doslova znamená „zasupení“ či „zavrčení“ a hodí se spíše k exorcismům. Slovo, které se užívá pro propuštění uzdraveného (*exebalen*, dosl. „vyhnal“), se používá častěji pro „vyhánění“ nečistých duchů (1,39; 3,15.22-23; 6,13; 7,26; 9,18.28) a objevuje se i na jiných místech v negativním významu (5,40; 11,15; 12,8). Proč by Ježíš „vyháněl“ uzdraveného z malomocenství, kterého se již předtím dotkl? Navíc je tento muž, který byl jednoznačně nelítostně odehnán, nadále přítomen i v následujícím verši a slova, která mu Ježíš adresuje, jsou stěží strohým propuštěním. Na základě úzké souvislosti mezi nemocí a posedlostí považují někteří badatelé tento verš za pozůstatek starší tradice, kde uzdravení bylo exorcismem (viz též 7,24-30; 9,14-29).

44. Ne abys někomu o tom říkal: Tato poněkud slavnostní forma příkazu utajení je v řečtině umocněna užitím dvojitého záporu *médeni méden* (dosl. „nikomu nic“). Tento verš obsahuje rovněž jisté napětí, protože Ježíš pošle malomocného ke knězi, kterého má uvědomit o svém dřívějším stavu a uzdravení.

ukaž se knězi: Lv 13,47-14,54 obsahuje podrobný obřad očištění včetně oběti spolu se zvláštním ustanovením o oběti pro chudé. Zmínka o knězi nevyžaduje sama o sobě prostředí Jeruzaléma, jelikož kněží žili v celé Palestině (viz Lk 10,31-32, kde jsou kněz a levita na cestě z Jeruzaléma).

jím na svědectví: Podle levitských předpisů (13.-14. kap.) je samotné očištění pro zkoumajícího kněze důkazem uzdravení, zatímco oběť je jeho veřejným znamením.

45. On odešel (...) odevšad: Někteří autoři se domnívají, že podmětem (který není v řečtině zřejmý) obou vět je Ježíš. Pokud tomu tak je, hlavní problémy tohoto verše mizí a ten má jen funkci shrnujícího závěru vyprávění podobně jako v 1,32-34.39. Pokud je podmětem první věty uzdravený muž (jak je tomu v našem překladu), je tento verš poněkud paradoxní. Poté, co mu Ježíš slavnostně nařídil mlčet a zachovat levitské předpisy, tento muž zásadně poruší, co mu bylo uloženo, neboť *kéryssein polla* (dosl. „rozhlášoval mnohé“) a *diafémizein ton logon* (dosl. „šířil to slovo“), a navíc rozšířoval, co se mu stalo. Podmět druhé věty je rovněž problematický, protože se může vztahovat na uzdraveného malomocného, jehož uzdravení nebylo doposud přezkoumáno. Prakticky všechny soudobé překlady však pokládají za podmět „Ježíše“. Tento verš je ukázkou dalšího příkladu těch, kterých se dotkla Ježíšova moc, ale kteří neuposlechli nařízení mlčet (viz Úvod – „Mesiášské tajemství“). Představuje rovněž dramatický závěr Markova působivého líčení rozsahu a moci Ježíšova prvního vystoupení.

Výklad

Po dni naplněném střety se zlem a nemocí Ježíš v 1,35-39 brzy ráno vstává a odchází na opuštěné místo, tradiční místo kontaktu s Bohem (viz 1,11-12 a srov. Izrael na poušti, Mojžíš a Eliáš se setkávají s Bohem na poušti a Jan Křtitel na poušti). Jak již bylo řečeno v poznámce k 1,36, tento druhý den Ježíšova působení už naznačuje budoucí nepochopení, jež se bude dále prohlubovat ve střední části evangelia (8,22-10,52) a vrcholí útěkem učedníků a zapřením Petrovým (tedy téhož Simona, který zde vede skupinu „pronásledovatelů“). Ježíšův okamžitý odchod do jiných měst zapadá do rychlého spádu událostí první části evangelia. Takovéto rychlé změny scén a stálý pohyb představují narativní pozadí naléhavého poselství, které je tu zvěstováno. Čas se naplnil a Boží kralování je blízko. Co se požaduje, je okamžitá odezva.

Uzdravení malomocného (1,40-45), jediné uzdravení tohoto typu v Markovi, působí téměř dojmem podivného dodatku ke dvěma shrnutím uzdravení a exorcismů (1,34.39). Text by navazoval zcela plynule z 1,39 na 2,1, kdyby se Ježíš, který putuje po Galileji, vrátil do Kafarna. Tento příběh postrádá přesnou lokalizaci, již v tomto oddíle mají ostatní mocné činy (v synagoze, v domě Šimona a Ondřeje). Přesto se jedná o doposud nejživější vyprávění. Na rozdíl od těch, kteří byli uzdraveni předtím (posedlý a Šimonova tchyně), je jednání malomocného znázorněno pomocí tří úzce souvisejících participií: naléhá, padá na kolena a formuluje svou žádost. Jeho žádost („očisti mě“) je navíc explicitní. Jeho slova vyjadřující žádost i pád na kolena Ježíšovi fakticky připisují

božský status, stejně jako prohlášení, že aktem své vůle může uzdravit. Malomocenství či různé kožní choroby, které jsou v tomto pojmu zahrnutý, bylo vůbec nejobávanější chorobou, jelikož oddělovalo lidi od rodiny a společenství, čímž se z nich stávaly „živé mrtvoly“. Rabínské výroky přirovnávají uzdravení z malomocenství ke vzkříšení z mrtvých (jež je dílem Božím).

Toto vyprávění je také doposud nejživějším vyprávěním, co do popisu Ježíšova lidství. Ježíš jedná pohnut silným soucitem a dotýká se malomocného, čímž potvrzuje sdílené lidství a stává se tak sám kulticky nečistým. Ve verši (1,43), který Matouš i Lukáš vypouštějí, Ježíš „přísně nařizuje“. V následujících dvou verších je další paradox. I když Ježíš porušil zákony kultické čistoty, když se dotkl malomocného, nařizuje malomocnému, aby se řídil předpisy o přezkoumání a očištění (1,44). Na druhé straně muž, který byl očištěn, porušuje Ježíšovo nařízení mlčenlivosti (1,45). Nařízení a předpisy v tomto vyprávění nemají příliš velkou váhu. Ve středu pozornosti se spíše ocítá Ježíšovo lidství, soucit a svoboda, již zakouší onen uzdravený člověk.

Evangelista sem mohl tento příběh umístit jako christologické para-digma pro následující vyprávění. Ježíš, mocnější, kterého předpověděl Jan (1,7), má moc nad obávaným malomocenstvím, přitom je však soucitný a kvůli trpícímu člověku porušuje kultovní předpisy. Stejně jako uzdravený malomocný se v Markově obci ti, kterých se dotkla životodárná Ježíšova moc, stávají misionáři a hlásají a šíří „slovo“ v celém okolí. Toto vyprávění je rovněž přípravou na spory v 2,1-3,6, které vyústí v první otevřený plán na Ježíšovo usmrcení (3,6) právě proto, že zne-světil sobotu.

Dosud se tedy Markovým čtenářům dostalo poučení, že adekvátní odpověď na evangelium (1,14-15) je „víra“, která bude v průběhu Ježíšova života, spolu s postupným odhalováním jeho učení, podrobována zkouškám. Je to víra, která bude vyvolávat protivenství, jak ukáží budoucí spory. Současní čtenáři se mohou ptát, zda jim jejich víra dává naději, že evangelium může čelit zlu a zvítězit nad jeho mocí, jež činí náš svět stejně křehkým, jako byl svět, který obývali lidé 1. století, a zda jsou odhadláni podstoupit rizika, která mohou způsobit konflikt a rozdelení.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- E. K. Broadhead, „Mk 1,44: The Witness of the Leper“, ZNW 83 (1992), str. 257-265.
- C. H. Cave, „The Leper: Mark 1:40-45“, NTS 25 (1978-1979), str. 245-250.
- J. K. Elliott, „The Conclusion of the Pericope of the Healing of the Leper and Mark 1,45“, JTS 22 (1971), str. 153-157.

Idem, „Is ho exelthón a Title for Jesus in Mark 1,45?“ JTS 27 (1976), str. 402-405.

C. R. Kazmierski, „Evangelist and Leper: A Socio-Cultural Study of Mark 1,40-45“, NTS (1992), str. 37-50.

J. J. Pilch, „Understanding Biblical Healing: Selecting the Appropriate Model“, BTB 18 (1988), str. 60-66.

J. Swetnam, „Some Remarks on the Meaning of ho de exelthón in Mark 1:45“, Bib 68 (1987), str. 245-249.

G. H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker. A Historical & Theological Study*, InterVarsity, Downers Grove, Ill. 1999.

6. Uzdravení ochrnulého (2,1-12)

1. Když se Ježíš po několika dnech vrátil do Kafarna, proslechl se, že je doma. 2. Sešlo se tolik lidí, že už nestačilo ani místo přede dveřmi, a on jim hlásal Boží slovo. 3. Tu k němu přicházeli s ochrnulým, čtyři ho nesli. 4. Pro množství lidí se s ním nemohli k němu dostat. Proto nad tím místem, kde byl Ježíš, odkryli střechu, udělali otvor a spustili dolů lehátko, na kterém ochrnulý ležel. 5. Když Ježíš viděl jejich víru, řekl ochrnulému: „Synu, odpouštěj se ti hřichy.“ 6. Seděli tam však někteří z učitelů Zákona a ve svém srdci uvažovali: 7. „Jak může ten člověk tak mluvit? Vždyť se rouná! Hřichy přece může odpouštět jenom sám Bůh.“ 8. Ježíš hned svým duchem poznal, že tak u sebe uvažují, a řekl jim: „Proč tak ve svém srdci uvažujete? 9. Co je snadnější – říci ochrnulému: ‘Odpouštěj se ti hřichy’, nebo říci: ‘Vstaň, vezmi své lehátko a chod’? 10. Abyste však věděli, že Syn člověka má moc odpouštět na zemi hřichy“ – řekl ochrnulému: „Pravím ti, 11. vstaň, vezmi své lehátko a jdi domů!“ 12. On vstal, ihned vzal lehátko a přede všemi odešel, takže všichni žasli, velebili Boha a říkali: „Něco takového jsme ještě nikdy neviděli!“

POZNÁMKY K TEXTU

1. **se ... po několika dnech vrátil:** Řečtina umožňuje chápát tento obrat buď s od-kazem na příchod do Kafarna, nebo na zprávu („po několika dnech se zpráva rozšířila“). Jazyková podobnost spojuje tuto perikopu s 1,45: např. „takže už nemohl“ (*hóste méketi*), „vstoupil“ a „slovo“ užité jednoznačně pro Ježíšovo učení (2,2). Jelikož následujících pět perikop charakterizuje opozici vůči Ježíšovi, nechce Marek, aby čtenář zapomněl na mocného Ježíše na počátku jeho působení.

- doma:** Dům Šimona a Ondřeje (1,29) je místem uzdravování a učení.
- 2. už nestačilo ani místo přede dveřmi:** Zde se opakuje jazyk z 1,33 a prohlubuje se důraz na přitažlivost Ježíšovy moci.
- hlásal Boží slovo:** „Slovo“ (*logos*) je často *terminus technicus* pro křesťanské misijní kázání (Sk 6,4; 8,4; 17,11; Gal 6,6; Kol 4,3). V Markovi má dva významy: poselství hlásané Ježíšem (2,2; 4,14-20.33; 8,32) a poselství hlásané o něm (1,45). Další novozákonní oddíly hovoří o „slově Páně“ (Sk 8,25; 1 Sol 1,8; 1 Tim 6,3) a o „slově Božím“ (Lk 5,1; Sk 4,29; Flp 1,14; Žid 13,7).
- 3. s ochrnulým:** Ochrnutí neboli obrna (paralýza) je v Markovi zmíněno jen zde, ale viz též Mt 4,24 a 8,6, kde je vyzdvihнута jeho bolestivost. Ochrnutí bylo vedle řady dalších chorob pokládáno za následek hřichu (viz Jan 9,2). Marek zdůrazňuje tíšeň, v jaké se tento člověk nachází, poznámkou, že ho nesli čtyři jiní. Podstatné jméno *paralytikos*, „ochrnulý“, se ve Starém zákoně nevyskytuje, má však úzkou spojitost s chromostí (viz Jan 5,2-9; Sk 3,2; 8,7). Chromost představovala ve Starém zákoně jistou formu nečistoty (Lv 21,18), v Kumránu „chromí, slepí a zmrzačení“ nebyli způsobilí pro plnou účast na životě společenství (1QM 7,4-6; 1QSa 2,6-10). Ve Starém zákoně „chromí“ (*choloī*) zakusí dar obnovení Sionu (Iz 35,6; Jer 31,8; Mich 4,7; Sof 3,19) a v Novém zákoně jsou příjemci darů království (např. Lk 7,22 = Mt 11,5; Lk 14,13.21).
- 4. nemohli se k němu dostat:** To zdůrazňuje dramatické napětí a připravuje čtenáře na překvapivý a rušivý čin čtyř nosičů lehátku.

nad tím místem, kde byl Ježíš, odkryli střechu, udělali otvor: Řečtina, zde poněkud nejasná, nejprve konstatuje, že doslova „sejmuli střechu“. Druhé *participium exoryantes* (dosl. „vyhloubili“ či „odstranili sut“) se jeví po prvním obratu nadbytečné. Náš překlad viz BAGD 277 (ἐξορύσσω), podobně BDAG 352. Marek zde nabízí přesný popis střechy běžného palestinského domu té doby, který byl pokryt blátem a došky. Matouš (9,1-8) se drží svého zvyku Marka zestručňovat a vynechává popis vstupu, zatímco Lukáš (5,19) hovoří o „taškové střeše“, která byla známější městským helénistickým čtenářům.

a. Sloveso *apostegazein* („odtranit střechu“) se v Novém zákoně vyskytuje pouze zde. [Pozn. red.]

lehátko: Řecké *krabattos* („lehátko, pokrývka, nosítka“) je víceúčelová postel chudých lidí, která je přenosná a může být ve dne použita jako rohož pro žebrání. Lukáš (5,19) užívá městskému publiku známější pojem *klinidion*, což je zdrobnělina od *kliné* („postel“ či „pohovka používaná při stolování“).

- 5. jejich víru:** Zde je chválena víra nosičů lehátku, nikoli víra ochrnulého. Toto je první výskyt podstatného jména „víra“ (*pistis*) či slovesa „věřit“ (*pisteuein*) od 1,15. Ať už jako podstatné jméno nebo sloveso se objevuje v pěti vyprávěních o uzdravení (2,1-12; 5,21-24 a 35-43; 5,25-34; 9,14-29; 10,46-52), v utíšení bouře na moři (4,40) a ve výroku o víře, která zmněže nemožné (pohnout horou) v 11,22-23. Zahrnuje nejen význam důvěry a naděje v Bohu či jinou osobu, ale i vztah oddanosti (víra jako věrnost). Ke vztahu víry a zázraku viz Výklad.

řekl ochrnulému: Zde se toto vyprávění mění z více méně jasného příběhu o zázraku na příběh o sporu s odpůrci (2,5b-10). V běžné struktuře příběhů o zázracích by nyní následovalo samotné uzdravení a jeho demonstrace, k čemuž také dochází v 2,11. Na toto přerušení se poukazuje opakováním slov „řekl ochrnulému“ (2,5b.10). Pro Marka jsou tato slovní zdvojení velmi charakteris-

tická a často upozorňují na důležitou látku, kterou obklopují (např. 2,9b-11a; 3,7.8.14.16; 4,31.32; 5,10.23.29.34; 6,14.16; 7,20.23; 8,17.21; 14,18.22; 14,56.59; 15,2.4). Matouš a Lukáš při přepisování Marka skoro vždy tyto zdvojené výrazy mění.

Odpouštějí se: Tento překlad prezentu pasiva slovesa *afiem* kopíruje řecký pořádek slov s důrazem na to, že první slovo, které Ježíš pronesl, bylo prohlášení o odpustění hřichů. V řečtině se může jednat i o „božské pasivum“ (*passivum divinum* = teologický trpný rod – pozn. překl.): to znamená „(tvé) hřichy jsou odpuštěny [Bohem]“. Není zde tedy zcela jasné, zda je to Ježíš, kdo „odpouští“ hřichy, nebo zda jedná jako prostředník Božího odpustění. Reakce učitelů Zákona v 2,8 naznačuje první případ. Vyprávění je zde velmi strohé. Náhlé otevření stropu či „sestoupení“ ochrnulého do jejich středu nevyvolává ani u Ježíše ani u zástupů žádnou reakci. Poměrně propracovaný popis na počátku ustupuje a do středu pozornosti se dostává odpustění a spor, který odpustění vyvolává.

hřichy: Bible je prostoupěna všudypřítomným vědomím hřichu; je to trvalá a univerzální skutečnost, která zotrocuje lidi a kazí Boží stvoření (Rím 3,23). Základní hebrejský pojem *ch-t'* i řecký *hamartia* mají význam „postrádat základ“ či „minout cíl“. Další pojmy naznačují vzpouru, nespravedlnost a špatnost. Po idyllickém vyprávění o stvoření se hřich „usazuje u brány“ lidských srdcí (Gn 4,7) a vláda hřichu se rozšiřuje v Gn 11. Hřešit může jak společenství (viz Ex 20,20; 32,31), tak jednotlivci (Lv 4,3; 1 Sam 12,23; 2 Sam 12,13; Žl 32,5; 38,18). I když hřichem může být i osobní vzpoura či neposlušnost, biblický hřich je spíše objektivní skutečnosti (něco, co nemá být nebo co se nemá stát) než moderní individualistické a subjektivní pojetí hřichu. Hřich může být i neúmyslný nebo důsledek přestoupení některého kultovního nařízení (jako v Nm 6,9-11, kde se po kontaktu s mrtvým vyžaduje očištění v podobě oběti za hřich). To pomáhá vysvětlit souvislost mezi hřichem a nemocí. Hřich i nemoc kazí Boží stvoření.

- 6. Seděli tam však některí z učitelů Zákona:** Vzhledem k zástupům působí představa sedících učitelů Zákona podivně, což by mohlo ukazovat na spojení dvou původně oddělených vyprávění (vyprávění o uzdravení a o sporu s odpůrci). Jelikož „sedět“ příslušelo těm, kdo byli zmocněni učit (Mk 13,3; Mt 23,2), a jelikož Marek bude později kritizovat učitele Zákona za to, že „usedají na první sedadla v synagogách“ (12,39), můžeme zde spatřovat jemnou ironii. Ježíš učí znalce odpouštět.

ve svém srdci uvažovali: Doslova „přemyšleli“ či „rozmlouvali (*dialogizomai*)“ (viz 2,8). Marek užívá jak slovesnou, tak jmenovou formu slova „uvažovat“ v negativním významu (2,6.8; 7,21; 8,16-17); 9,33; 11,31). Často ve SZ, zejména v žalmech, je srdce sídlem vzpoury a zlých úmyslů (Žl 5,9; 10,3; 14,1; 17,10; 28,3; 36,1; 53,1).

- 7. Jak může ten člověk tak mluvit? Vždyť se rouhá:** „Ten člověk“ je překladem řeckého *hūtos*, užívaného v hanlivém smyslu. V profánní řečtině znamená sloveso *blasfēmein* (zde překládáme „rouhat se“) „urážet“ někoho či „zlořečit“ někomu. Platón (*Ústava* 2,381E) jím označuje profánní (rouhavou) řeč o posvátných věcech. NZ ho užívá téměř vždy o znesvěcení moci či velebnosti Boží (Mk 3,28; Sk 6,11; Zj 13,6; 16,11.21). Jelikož Levitikus nařizuje smrt ukamenováním pro toho, kdo by se rouhal jménu Hospodinovu (24,16), židovští znalcí

Písma vedli spory o to, v čem přesně rounání spočívá. Podle mišny (*M. Sanhedrin* 7,5) má být Boží jméno vyslovováno, ale v Babylonském talmudu (*BT Sanhedrin* 56a) rabín Meir tvrdí, že člověk, který proklíná Boha, se rouná i tehdy, když nepoužívá Božího jména. Marek patrně užívá *blasfemein* obecněji jako „urážet“ (viz 14,64; 15,29) a v této perikopě je Ježíš obviňován, že si osobuje něco, co je výsadou Boží.

Hřichy přece může odpouštět jenom sám Bůh: Tento překlad staví „Boha“ do apozice k „sám“ = „jediný“, což připomíná první slova modlitby „šema“ (hebr. = „slyš“ – pozn. překl.) (viz Dt 6,4-5): „Slyš Izraeli, Hospodin je nás Bůh, Hospodin je jediný“ (viz Mk 12,29). Zde se setkáváme s jemnou ironií. Učitel Zákona vyjadřuje teologii, již budou jednou sdílet Markovi čtenáři. Ve SZ odpouští hřich jedině Bůh (Žl 51,1-3; 85,2); odpustění obvykle vyžaduje vyznání a uznání hřachu a změnu smýšlení, často spojené s obětí (Lv 4,1-5,13 obsahuje podrobné směrnice pro oběti za hřichy). Na pozadí Iz 53,10-12 Markovi čtenáři pochopí, že Ježíš je prostředníkem odpustění (Mk 10,45; 14,24; srov. 1 Kor 15,3). Obvinění z rounání proti Ježíšovi mohou být v Markově narativním světě odrazem podobných obvinění vznášených proti christologickým tvrzením Markovy obce.

8. **Ježíš hned svým duchem poznal, že (...) ve svém srdeci:** Jelikož jedině Bůh umí čist v lidských srdcích a zná každou skrytou myšlenku člověka (1 Sam 16,7; 1 Král 8,39, „vždyť ty sám jedený znáš srdece všech lidských synů“ [ČEP]; Žl 7,9; Jer 11,20; Sk 1,24; 15,8; Rímk 8,27), je zde rovněž přítomno skryté christologické tvrzení.
9. **Co je snadnější – říci ochrnulému: (...) a chod:** Zde nastává ve vyprávění posun. Učitel Zákona kladli Ježíšovi otázky v srdci; on jim je nyní klade veřejně. Ježíšova otázka je spíše rétorická než skutečná. Jelikož Ježíš ve skutečnosti vyslovuje jak slova odpustění, tak slova uzdravení, je toto dilema pouze argumentační a slouží stejně jako v 11,29-33 k umění učitelů Zákona a ke zvýraznění Ježíšovy autority, čímž připomíná dřívější zmínku „nového učení (...) s mocí“ (1,27). Dilema pro učitele Zákona představovalo to, že na jedné straně se zdá snadnější vyslovit odpustění než způsobit, aby ochrnulý chodil – protože to lze okamžitě ověřit. Na druhou stranu uzdravení ochrnulého je znakem Božího působení (Iz 35,6; Jer 31,8; Mich 4,6; Sof 3,19). Obě odpovědi by přivedly učitele Zákona do potíží. Nechtěli nazvat odpustění hřichů snadnějším (byla by to „urážka“ Boha podobná rounání, z něhož vinili Ježíše), ani nechtěli vysvětlovat Ježíšovo zázračné působení jako znamení Božího souhlasu. Tento zinscenovaný dialog je přípravou na zbyvající část vyprávění, kde je uzdravení symbolem odpustění hřichů a současně odráží apogetické zájmy Markovy obce.
10. **Abyste však věděli, že Syn člověka má moc odpouštět na zemi hřichy:** Tento verš je vlastně anakolut, tj. odchylka od očekávané struktury věty, souvětí či toku myšlenek. Verš 11 by mohl následovat hned za veršem 9. Mnozí autoři nepokládají tento výrok o Synu člověka za pokračování Ježíšových slov, nýbrž za poznámkou ke čtenáři (viz 13,14). Přesto může být tento text, i když zní poněkud neohrábaně, chápán jako výrok Ježíšův, který vykládá následující dění. Klíčovými prvky výroku jsou titul „Syn člověka“ a rčení „má moc (pravomoc) (...) na zemi“ (*exúsian echei [...] epi gés*).

11. Pravím ti, vstaň, (...) a jdi domů: Toto je ono mocné slovo uzdravení. Sloveso „vstaň“ (*egeire*) se opakuje při vzkříšení Jairovy dcery v 5,41 a (v trpném rodě) v případě Ježíšova vlastního zmrtvýchvstání (16,6). Zbavení ochrnutí je tak formou obnovy života.

12. ihned (...) přede všemi: Toto je poslední fáze zázraku, viditelné naplnění, kde se první dvě události „vstal“ a „vzal lehátko“ odehrávají přesně v souladu s Ježíšovým příkazem, zatímco třetí příkaz „jdi domů“ je porušen, podobně jako v případě malomocného z 1,45.

všichni žasli, velebili Boha: Tato aklamace (viz 1,28,45), i když tvoří součást struktury příběhu o zázracích, připojuje k běžné reakci údivu (viz 1,22) poznámku, že lidé velebili *Boha*. Tím nenápadně vyvrací obvinění z rounání, protože reakcí na Ježíšovo odpustění a uzdravení je to, že lidé poznávají moc a přítomnost Boha Izraele. Ježíš je vzorem pro Markovu obec v jejím poslání vést lidi k Bohu.

Výklad

Po úvodním představení Ježíše (v Mk 1) jako toho, kdo je obdařen mocí slova a skutků, kdo dokáže přemoci zlé duchy a nemoci, jehož přítomnost vyvolává údiv a kterého velebí zástupy, se atmosféra v 2,1 až 3,6 zásadně mění. Marek zde shromažduje pět vyprávění, která obvykle označujeme jako „příběhy o sporu s odpůrci“, kde v protikladu k nadšení „zástupů“ narůstá opozice vůči Ježíšovi ze strany konkrétních skupin: učitelů Zákona (2,6), „učitelů Zákona z farizejské strany“ (2,16), farizeů (2,24) a farizeů a herodovců, kteří ukládali Ježíšovi o život (3,6). Jak ukázala Joanna Deweyová (viz níže), toto vyprávění tvoří „kruhovou kompozici“: (A) uzdravení, ke kterému dochází v domě (2,1-12); (B) povolání učedníka, které se nejprve odehrává venku, spor o jídlo uvnitř a přísloví (2,13-17); (C) spor o půst bez udání místa, výrok o ženichovi, který bude vzat, a diskuse o starém a novém (2,18-22); (B') spor odehrávající se venku ohledně jídla a christologické rčení (2,23-28); (A') uzdravení v synagoze (3,1-6a; viz 2,2, „sešlo se“, *synéchthesan* [ze *synagogein*, kořen slova *synagoga*]; Ježíš nařizuje člověku s ochrnulou rukou „vstaň“ [3,3; srov. 2,11]). První dva spory se navíc zabývají přijetím hříšníků (2,1-12; 2,13-17), zatímco druhé dva (2,23-28; 3,1-6) se zabývají přestoupením zákona o sobotě. Ve skutečnosti je zde dvojitá struktura; jedna je lineární, v níž narůstá opozice vůči Ježíšovi a ústí do plánu na jeho zabití (3,6a), přičemž vrcholem druhé, koncentrické struktury je Ježíšovo vlastní proroctví o ženichovi, který bude vzat, a poznámkou o tom, že staré struktury nedokáží potlačit jeho nové učení (viz

2,28). Pokud je tato sbírka polemik předmarkovská, mohl evangelista připojit lineární strukturu sloužící jeho narrativní christologii.

Jelikož toto je u Marka první výbuch naruštající opozice vůči Ježíšovi a jelikož obraz židovských představitelů v evangeliích může přizivovat antisemitismus, je třeba připomenout některé zásady výkladu.

1. I když má Markovo evangelium formu životního příběhu (*bios*) Ježíše, snahou evangelisty není jen předat přesný popis historie. Markův výklad obsahuje autentické tradice pocházející od samotného Ježíše a týkající se Ježíše, které však byly zpracovány čtyři desetiletí po Ježíšově smrti. Téma sílící opozice proti Ježíšovi tvoří součást Markova narrativního světa a čtyřicet let po Ježíšově smrti odráží míru naruštajícího odcizení mezi Židy a Nežidy, kteří přijali Ježíše za Mesiáše, na jedné straně a těmi, kteří ho nepřijali, na straně druhé.

2. Marek píše z povelikonoční perspektivy, že odmítnutí, smrt a vzkříšení Ježíše byly Božím záměrem (8,31; 9,31; 10,33-34). Pokud si Bůh přál Ježíšovu smrt a vykoupení lidstva, musel rovněž chtít i opozici, která k této smrti vedla.

3. Někteří židovští představitelé byli do smrti Ježíše zapleteni, avšak přesná povaha a míra jejich účasti vyžaduje důkladnou analýzu všech čtyř evangelií, jakou můžeme najít například v práci Raymonda E. Browna *The Death of the Messiah*.

4. V prvních staletích př. Kr. a po Kr. existovala v rámci judaismu mezi jednotlivými náboženskými skupinami silná opozice, která občas přerůstala i v násilí.

5. Pozdější dějiny křesťanství ukazují, že provokující náboženské osobnosti mohou trpět a trpí odmítnáním a pronásledováním. Brown s trpkou ironií poznamenává, že „je více než pravděpodobné, že kdyby se Ježíš objevil v naší době (se stejnými postoji přeformulovanými z pohledu současných náboženských postojů) a kdyby byl zatčen a souzen znovu, mnozí z těch, kteří by jej prohlásili vinným, by sami sebe považovali za křesťany a byli by přesvědčeni, že odsuzují podvodníka“ (*The Death of the Messiah*, str. 393).

Podobně jako příběhy o zázracích řídí se i příběhy o sporu s odpůrci určitým modelem: (1) čin Ježíšův a/nebo jeho učedníků (2,5); (2) ne-souhlas s tímto činem (2,7); (3) Ježíšova pohotová odpověď, často ve formě protiotázky (2,9) a (4) výrok, který je faktickým smyslem celého rozhovoru (2,10). Rudolf Bultmann tvrdil (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*), že téměř všechny tyto dialogy jsou zkonztruovány uměle a odráží povelikonoční spory mezi Ježíšovými následovníky a židovskými skupinami, a že tyto otázky tedy kladou stylizovaní židovští představitelé.

Spor o odpuštění hříchů zasazený do kontextu uzdravení ochrnulého v 1,1-12 je prvním a nejdéleším z pěti příběhů o sporu s odpůrci v Mk 2,1-3,6 a představuje důležitý úvod této sbírky. Toto vyprávění splétá dohromady dva příběhy, kdy jeden vykládá druhý. Příběh o zázraku začíná dramatickým a rušivým činem. Ježíš hlásá „slovo“ zástupům lidí a nenadále je tato – svého druhu – bohoslužba hrubě narušena. Někdo vytrhne strop a před Ježíše se spouští tělo ochrnulého. Když Ježíš vidí ty, kdo nesou nosítka, chválí jejich víru a jako odpověď na ni uzdravuje ochrnulého. Marek uvádí víru a zázraky do spojitosti různými způsoby. V 2,1-12; 5,34 („tvá víra tě zachránila“); 9,23 a 10,52 („tvá víra tě záchránila“) víra předchází uzdravení. V 9,23 Ježíš říká, že všechno je možné tomu, kdo věří, a v 11,23 hovoří o víře, která přenáší hory. Naopak, když víra chybí jako v Nazaretě, Ježíš nemůže kromě několika uzdravení vykonat žádný zázrak a diví se jejich nevěře (6,5-6). U Marka není víra v případě těchto zázraků ani tak podmínkou uzdravení (viz 1,34; 6,5-6), ale spíše podtrhuje vůli trpících lidí prolamit materiální a společenské bariéry, které jim brání v přístupu k Ježíšovi.

Propojení sporu o odpuštění s uzdravením ochrnulého se nejen opírá o tradiční vztah mezi nemocí a hříchem, ale dodává této perikopě ještě dodatečnou christologickou náplň. Stejně jako Bůh může i Ježíš čist v srdci člověka a nahlížet do jeho nitra. *Targum k Izaiášovi*, který pravděpodobně obsahuje tradice z Ježíšovy doby, vykládá Iz 53,4 („nesl naše utrpení, obtížil se našimi bolestmi [...] byl proboden pro naše nepravosti“) takto: „bude naléhavě prosit za naše hřichy a naše nepravosti nám budou kvůli němu odpuštěny“ a „skrz jeho učení se nad námi rozhojně jeho pokoj a tím, že se připojíme k jeho slovu, budou odpuštěny naše hřichy“ (podle angl. překladu Bruce D. Chiltona). Očekávaný Mesiáš nebude jen trpět za lid, ale jeho příchod bude také znamenat odpuštění hřichů. Oddanost „jeho slovům“ rovněž vrhá světlo na vztah mezi vírou a odpuštěním.

Příběhem o ochrnulém muži Marek zdůrazňuje hlavní téma následujícího vyprávění. Víra jako správná odpověď na Ježíše, naposledy zmíněná v 1,15, dostává konkrétnější obrys. Víra prolamuje bariéru a přivádí k Ježíšovi člověka. Hlavní téma 1,16-45 – Ježíš jako ten, kdo je mocný slovem i činem (1,28) – je dále rozvíjeno (2,10) a rozšířuje se o navrácení zdraví či celistvosti a o odpuštění hřichů. Zároveň však tato moc vyvolává opozici (nařčení z rouhání), jež nakonec povede k Ježíšově smrti (14,64). Stejně jako v dřívějších vyprávěních navzdory Ježíšově radě, aby uzdravení o události pomlčeli (1,44; 2,12), ten, který byl zbaven utrpení, všude rozhlašuje, co se mu stalo.

Pro výklad tohoto vzájemně propojeného sporu je klíčový výrok o „Synu člověka“. V tomto prvním hlavním oddíle evangelia (1,16-3,6) vytyčuje Marek stěžejní body scénáře mocného Ježíše. Dva výroky o „Synu člověka“ (2,10,28) vyzdvihují jeho moc na zemi a připravují čtenáře na správné porozumění Ježíšově moci, o niž se hovoří v prostředním oddíle (8,22-10,52) – paradoxní moci dané „Synu člověka“ (s podtextem „lidské“ moci), jež se neopírá o vládnoucí moc, ale vychází z utrpení a je službou druhým (10,32-45).

Toto krátké vyprávění vytváří bohatou půdu pro aktualizaci stěžejních křesťanských témat. Víra zde není jen intelektuálním přesvědčením, ale činností, která boří bariéry; jako víra nosičů nosítka, kterým se dostane pochvaly za to, že ruší shromáždění. Tento text rovněž vybízí k reflexi nad vztahem mezi hřichem a „ochromením“. Hřich může mít takovou sílu, že lidé nejsou schopni se pohybovat ani se měnit. Mohou se stát, jako onen ochrnulý z Marka, na své cestě k uzdravení a vyléčení závislými na druhých. Ježíšovo slovo je léčivé a odpouštějící. Kdo jedná jako prostředník Božího odpuštění a osvobození, se může nejen setkat s nepochopením, ale může vyvolat až smrtící opozici. Ti, kdo se setkají s Božím odpuštěním, se stávají svědky pro ostatní, aby i oni mohli chválit Boha.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- J. Dewey, „The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6“, *JBL* 92 (1973), str. 394-401.
- Idem, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure and Theology in Mark 2:1-3:6*, Scholars, Chico 1980.
- D. J. Doughty, „The Authority of the Son of Man (Mark 2,1-3,6)“, *ZNW* 74 (1983), str. 161-181.
- J. D. G. Dunn, „Mark 2:1-3:6: A Bridge Between Jesus and Paul on the Question of the Law“, *NTS* 30 (1984), str. 395-415.
- F. a G. Hunter, „Which is easier?“ (Mk 2:9)“, *ExpTim* 105 (1993), str. 12-13.

7. Povolání Léviho a stolování s celníky a hříšníky (2,13-17)

13. Ježíš znova vyšel k moři. Všechn lid přicházel k němu a on je učil. 14. Když šel dál, uviděl Alfeova syna Léviho, jak sedí v celnici. Řekl mu: „Pojď za mnou!“ On vstal a šel za ním. 15. Když pak byl Ježíš u stolu v jeho domě, mnoho celníků a hříšníků zaújalo místo u stolu s ním a s jeho učedníky; bylo totiž mnoho těch,

kdo ho následovali. 16. Když učitelé Zákona z farizejské strany viděli, že jí s hříšníky a celníky, řekli jeho učedníkům: „Proč jí s celníky a hříšníky?“ 17. Ježíš to zaslechl a řekl jim: „Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní. Nepřišel jsem povolat spravedlivé, ale hříšníky.“

POZNÁMKY K TEXTU

13. vyšel: Verš je přechodem z dějiště domu (v 2,1-12) na břeh Galilejského moře. Umístění „k moři“ [dosl. „podél moře“] (*para tén thalassan*) je ozvěnou vazby v 1,16, jež je také úvodem k povolání učedníků.

Všechn lid (...) on je učil: Tato řeč předznamenává 4,1-2, kdy Ježíš bude učit v podobenstvích veliký zástup „u moře“.

14. Když šel dál: Vazba *kai paragón* je identická s vazbou v 1,16 v prvním „vyprávění o povolání“. Toto vyprávění o povolání však zahrnuje celníky a hříšníky, címž navazuje na odpusťení hřichů ve vyprávění předchozím.

uviděl Alfeova syna Léviho: Tento příběh ve zhuštěné formě opakuje strukturu prvního vyprávění o povolání (viz výše Výklad k 1,16-20). Marek je jediný, kdo Léviho nazývá „synem Alfeovým“. Lukáš ho nazývá „celník Lévi“ (5,27) a Matouš o něm mluví jako o „člověku, který se jmenoval Matouš“ (9,9). Marek nezahrnuje Léviho do seznamu Dvanácti, zahrnuje do něj však Matouše a nazývá Jakuba „synem Alfeovým“ (3,18; viz Lk 6,15; Sk 1,13). Byla předložena řada návrhů na řešení: (1) Jelikož oba byli popsáni jako sedící v celnici a jelikož existují doklady o lidech se dvěma semitskými jmény (Sk 4,36), někteří badatelé se domnívají, že se jedná o druhé jméno Léviho. (2) Jiní tvrdí, že Marek hovoří o dvou různých lidech, takže Lévi je učedník, ale nepatří mezi Dvanáct. (3) Jelikož Jakub i Lévi jsou oba zváni „syny Alfeovými“, považují jiní badatelé tyto dva za jednu osobu, názor chatrně podložený některými rukopisy. (4) I když první čtyři jména v seznamu Dvanácti jsou identická, existují jisté rozdíly v pořadí a jménech zbývajících osmi, takže jejich počet sice zůstává nemenný, ale jména se v tradici různí. Jelikož Lévi, syn Jakuba a Ley (Gn 29,34), byl eponymním předkem levitů, může se v pojmenování tímto jménem příslušníka zavrhovaného povolání – celníka – skrývat jistá dávka ironie (viz níže).

jak sedí v celnici: Pobřeží v blízkosti Kafarna a bylo místem, kde bychom mohli očekávat umístění celnice (*telónion*), jelikož tudy procházela *Via Maris*, obchodní cesta z Damašku do Césareje Přímořské. V Galileji se v době Ježíšova působení vybíralo množství cel a mýt. Jelikož Galilea nebyla pod přímou římskou nadvládou (na rozdíl od Judeje), živily tyto daně Heroda Antipu. Obyvatelé Galileje byli (jako všichni Židé) rovněž povinni odvádět půlseklovou daň, jejíž původ sahal až k dani jedné třetiny šekelu z dob Nehemiášových (Neh 10,32). Josef Flavius (*Židovské starožitnosti* 18,312) a Filón (*O speciálních zákonech* 1,77) tvrdí, že tuto daň platili i Židé mimo Palestinu.

Pojď za mnou: Viz 1,16-20, zejména verš 18. Slovesná forma pojmu „následovat“ (*akolúthein*) se v Markovi často užívá v souvislosti s učednictvím; viz 5,37; 6,1; 8,34; 10,21 a 10,32.

On [Lévi] vstal a šel za ním: Je zde důraz na bezprostřednost odpovědi. Sloveso „vstal“ (*anastas od anistēmi*), i když je užito pro fyzický akt změny z klidové pozice do pohybu, se stává metaforou pro Ježíšovo vzkříšení (viz Mk 8,31; 9,31; 10,34; 12,23.25 a Sk 2,24.32; 13,32.34).

15. Když pak: Tradiční úvodní formule *kai ginetai* („I stalo se“) v historickém prezentu nahrazuje normální aorist *egeneto*) napovídá, že mezi povoláním Léviho a touto večeří byl jistý časový odstup.

byl Ježíš u stolu: Doslova „ležel (u stolu)“. Židé, Řekové i Římané při větších či slavnostních příležitostech jedli vleže na pohovkách a opírali se přitom o levý loket. Toto sloveso může také znamenat prostě „jist“ či „s někým stolovat“. Marek tuto událost popisuje jako velké shromáždění (s Ježíšem, jeho učedníky a mnoha celníky a „hříšníky“).

v jeho [Léviho] domě: V řeckém textu stojí pouze „v jeho domě“, takže by se případně mohlo jednat i o dům Ježíšova, ale s ohledem na verše 16-17 je to méně pravděpodobné.

celníků: Starší překlady užívají pro překlad *telónés* slova „publikáni“ („výběrčí mýtného“ či „výběrčí daní“). Klasický „publikánský“ systém, kdy byly daně „pronajímány“ bohatými a často zkorumpovanými výběrčími, zrušil už Julius Caesar krátce před svou smrtí roku 44 př. Kr. Za Heroda Velikého (37-4 př. Kr.) vybírali daně královští úředníci a v této praxi pokračovali i jeho syn Herodes Antipas v Galileji. *Telónai* v evangeliích byli s největší pravděpodobností drobní zaměstnanci královských úředníků, kteří vybírali clo na celnicích. Římská a helénistická literatura hovoří o tom, že se spolčovali s žebráky, zloději a lupiči (Cicero, *De officiis*, 15-21); Dión Chrysostomos, *Řeči* 14,14) a Mišna je dává do souvislosti s lupiči, vrahy a hříšníky (*M. Tohorot* 7:6; *M. Bava kama* 10,2; *M. Nedarim* 3,4). Nový zákon je spojuje s hříšníky (*hamartóloii*; viz Mk 2,15; Mt 9,10; 11,19; Lk 7,34; 15,1), s lidmi pohlavně nemravnými (*pornai*; viz Mt 21,31; Lk 18,11) a pohany (Mt 5,46; 18,17).

a hříšníků: Přídavné jméno *hamartóloii* (dosl. „hříšní“) se užívá jako podstatné jméno. „Hříšníci“ nebyli především lidé, kteří se dopouštěli příležitostních prohřešků, ale lidé, kteří žili trvale v rozporu se Zákonem, a to zásadním způsobem (např. „hříšníci pocházející od pohanů“ v Gal 2,15).

s ním [Ježíšem] a s jeho učedníky: Zde jsou v Markovi poprvé Ježíšovi následovníci pojmenováni slovem učedník (*mathétēs*). Podstatné jméno je odvozeno od slovesa *manthanein* a znamená doslova „žák“.

bylo totiž mnoho těch, kdo ho následovali: Tato vsunutá věta má funkci vyšvětlující poznámky pro čtenáře. Vzhledem k užití slovesa „následovat“ v povolání Léviho zde Marek naznačuje, že Ježíš měl značné množství následovníků a že někteří z nich pocházeli z řad „celníků a hříšníků“.

16. učitelé Zákona z farizejské strany: K učitelům Zákona viz poznámku k 1,22. Farizeové (pravděpodobně odvozeno od „oddělení“) byli hnútí vlivných židů, přísně zachovávajících předpisy židovského Zákona. Počátky tohoto hnutí se datují do 2. století př. Kr. Josef Flavius je spolu se saduceji, essény a „čtvrtou filosofií“ popisuje jako jednu z židovských „filosofií“, tj. myšlenkový směr, který učí způsobu života (Válka židovská 2,159-166; Židovské starožitnosti 13,171-173, 297-298; 18,11-12). Jednalo se o laické hnútí kladoucí důraz na

svrchovanost Boží v každé oblasti života. Farizeové se těšili všeobecné oblibě a byli pověstní svým přísným zachováváním předpisů a neobvyklým výkladem Zákona. Vážili si ústní tradice stejně jako psaného Zákona a věřili v Boží prozřetelnost a posmrtný život. V Markovi se na tomto místě objevují poprvé, později ještě v 2,18.24; 3,6; 7,1.3.5; 8,11.15; 10,2 a 12,13. Vždy jsou ve sporu s Ježíšem ohledně jeho skutků či výkladu Zákona. Neobjevují se v pašijovém vyprávění a nejsou přímo zapleteni do Ježíšovy smrti. Navzdory obecně negativnímu obrazu farizeů v Novém zákoně „byli to oni, kdo byli skutečnými duchovními vůdcí národa, jejichž myšlení se nakonec ukázalo být rozhodujícím pro budoucí ráz judaismu“ (viz C. E. B. Cranfield, *St Mark*, str. 105), neboť z jejich hnutí se vyvinul rabínský judaismus. Jelikož učitelé Zákona nebyli hnútím, ale povoláním, formulace „z farizejské strany“ ukazuje, že někteří farizeové zastávali funkci učitelů Zákona.

Proč jí s celníky a hříšníky: V rozpětí tří veršů se vazba „celníci a hříšníci“ opakuje třikrát, a zdůrazňuje tak ústřední myšlenku vyprávění. „Jí“ je překladem řeckého slovesa *esthiei* („jí, jídavá“). Užití přítomného času naznačuje, že se jednalo o obvyklou činnost. Tyto dvě skupiny představují lidi, kteří jsou nábožensky i společensky na okraji.

Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní: Helénistická literatura kladla důraz na povinnost lékaře být s nemocnými (Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* 6,6; Plútarchos, *Moralia* 230-231) a často líčila filosofy jako lékaře, kteří léčili neřesti jako nemoci (Dión Chrysostomos, *Řeči* 32,14-30; Epiktétos, *Rozpravy* 3,23.30). Podobný židovský pohled nalezneme v Sir 38,1-5. Tento aforismus funguje jako obrana Ježíšova jednání. Ve světle Sir 38,2 („od Nejvyššího je uzdravení jako dar“) zde můžeme spatřovat implicitní chリストické tvrzení. Ježíš zprostředkovává uzdravení stejně, jako v předchozím vyprávění zprostředkoval odpustění.

Nepřišel jsem: Toto je spolu s 10,45 („Syn člověka nepřišel, aby si nechal sloužit, ale aby sloužil“) jeden ze dvou výroků u Marka (viz též 1,38), kde Ježíš hovoří o svém „příchodu“. Oba se objevují v kontextu odpustění hříchů („aby [...] dal svůj život jako výkupné za všechny“ 10,45b).

povolat spravedlivé, ale hříšníky: „Povolat“ (*kalein*) nebo jeho zesílená forma „svolat“ (*proskalein*) naznačuje „povolat jako následovníky Ježíšovy“ (1,20; 3,13; 6,7; 8,1; 10,42; 12,43).

spravedlivé: Běžný český překlad řeckého přídavného jména *dikaios* je „spravedlivý“. „Spravedliví“ jsou ti, jejichž způsob života je „řádný“ jak ve vztahu k Bohu, tak ve vztahu k lidem. Jelikož Zákon je zjevením Boží spravedlnosti, ti, kdo stojí již ze zvyku mimo Zákon jako celníci, nejsou považováni za „řádné“ ani ve vztahu k Bohu, ani k lidem. Žalm 37 (LXX 36) je vzrušujícím aktem víry v to, že spravedliví budou odměněni, a bezbožníci (*hamartóloii*) potrestáni. Spravedlnost je hlavním tématem farizejských *Zalmů Šalomounových* (1. století př. Kr.) stejně jako naděje v příchod „Syna Davidova“, který „vyžene hříšníky z dědičného údělu“ a „usvědčí hříšníky ze smýšlení jejich srdce“ (*ŽSal* 17,23.25). I když tento Ježíšův výrok neodmítá „spravedlivé“, musel zpochybnit pohled na svět mnoha jeho posluchačů, kteří očekávali, že „hříšníci“ se musejí buď obrátit, nebo trpět Boží odplatu.

Výklad

Druhý „spor“ je ve skutečnosti kombinací dvou propojených vyprávění, povolání celníka Léviho (2,13-14) a společného stolování Ježíše s celníky a hříšníky (2,15-17). Obě vyprávění se zabývají otázkou hřichu, implicitně v 2,13-14 a explicitně v 2,15-16, a obě vrcholí výrokem 2,17.

V této látce Marek přesně zachycuje historického Ježíše. Nejen Marek, ale i pramen Q (Lk 7,34; Mt 11,19) stejně jako specificky Lukášova látka (Lk 15,1-2; 19,1-10) dokládají Ježíšův zvyk jídavat s celníky a „hříšníky“, což je praxe, jež bude asi stěží vytvorem první církve, neboť sloužila ke znevažování Ježíše. Ježíšovo sdružování se s těmito lidmi je „zdramatizovaným podobenstvím“ Boží nabídky milosrdenství a odpusťení (Mt 9,13 přidává k Mk 2,17 verš z Oz 6,6: „Milosrdenství chci, a ne oběť“).

Jak konstatuje E. P. Sanders v *The Historical Figure of Jesus* (Penguin, London 1993, str. 225-233): Co je na tomto společenství s celníky a hříšníky u Marka a u Matouše pozoruhodné, je ze strany Ježíše absence jakéhokoli vybídnutí k obrácení (na rozdíl od Lk 5,32, který upravuje Mk 2,17 na „nepřišel jsem povolat k obrácení spravedlivé, ale hříšníky“). S výjimkou Léviho/Matouše nic nenasvědčuje tomu, že celníci po setkání s Ježíšem změnili svá povolání. Toto Ježíšovo jednání skrývá podle Sanderson proště poselství, že Bůh tyto lidi miluje a že budou mít účast na království, které Ježíš zvěstuje. To představovalo pro Ježíšovy současníky pohoršení ve dvou ohledech: „Ježíš se nesnažil vynucovat přikázání židovského Zákona stanovující, jak se z hříšníka stává řádný člověk, a osoboval si právo určovat, kdo bude mít účast v království“ (Tamtéž, str. 236).

Jak v tradici před Markem, tak u Marka odlišuje tato praxe Ježíše od Jana Křtitele. V Mk 1,4-5 hlásá Jan křest pokání na odpusťení hřichů a lidé veřejně vyznávají své hřichy. V pramenu Q Jan otevřeně vyzývá k pokání (Lk 3,7-9; Mt 3,7-10), a zatímco u Marka pouze odkazuje na „mocnějšího“, který přichází po něm (1,7), v pramenu Q tento mocnější pročistí obilí na svém mlatu, oddělí zrno od plev a plevy hodí do ohně (Lk 3,16-17; Mt 3,11-12). Očekávání pramene Q mají blíže mesiášským nadějím ŽŠal 17.

Zásadní rozdíl mezi Ježíšem a Janem Křtitelem nacházíme jak u Marka, tak v pramenu Q. Jan považuje za začátek společenství s Bohem veřejné vyznání hřichů (Mk) a pokání (Q). Ježíš však realizuje společenství, které v případě Lukáše vede k pokání, ale v případě Marka a Matouše jen symbolizuje Boží přítomnost mezi lidmi na okraji spo-

lečnosti a zájem Boha o hříšníky. I když v Markově obrazu lékaře, od kterého se očekává, že bude uzdravovat nemocné (tj. hříšníky), můžeme spatřovat náznak pokání, není tato myšlenka dále rozvedena.

Spojíme-li 2,13-17 s 2,1-12, naše porozumění Markovu Ježíšovi se tím obohatí. Ježíš je „Syn člověka“, který má moc odpouštět hřichy. Tato pravomoc a moc se ovšem ukazují tehdy, když ho následuje „hříšník“, který je celníkem, a když usedá za jeden stůl s dalšími celníky a hříšníky, kteří jej stejně jako Lévi následují. Odpuštění není pouze vnější či právní deklarací, nýbrž novým vztahem a novým společenstvím, společenstvím hříšníků, kteří se mohou stát Ježíšovými následovníky.

Je poněkud překvapivé, že tento obraz Ježíše, který jídává s lidmi na okraji společnosti („hříšníky“), jak ho podává Marek a pramen Q, měl podle všeho tak malý vliv na první církev. Některé z nejlítějších sporů se vedly právě o společenství u stolu s těmi, kdo byli z toho či onoho důvodu považováni za hříšníky či nehodné (viz Gal 2,11-14, kde Petr odmítá jít s pohany; 1 Kor 8-10; Rím 14,1-15,13).

Tato vyprávění představují pro křesťanské církve trvalou výzvu. Každá denominace má svou etiku i svůj étos, to znamená kodex vyhovujícího způsobu chování, které představuje život v oddanosti biblickému ideálu. Křesťané, i když jsou hříšníky, usilují o „řádný“ život ve svém vztahu k Bohu i bližním. A přesto praxe, která je zde popsána, upřednostňuje ty, kdo jsou na okraji společnosti (viz též podobenství o ztracené ovci v Lk 15,4-7; Mt 18,12-14). Církve dnes stojí před úkolem vynakládat svou energii a zdroje nejen na „zdravé“ a silné, nýbrž (a zejména) na ty, kdo potřebují uzdravení a vědomí Božího přijetí.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- J. R. Donahue, „Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification“, *CBQ* 33 (1971), str. 39-61.
- E. S. Malbon, „Té oikia autou: Mark 2:15 in Context“, *NTS* 33 (1985), str. 282-292.
- D. M. May, „Mark 2.15: The Home of Jesus or Levi?“ *NTS* 39 (1993), str. 147-149.

8. O postu, seprané látce a nových měsících (2,18-22)

18. Janovi učedníci a farizeové se právě postili. Lidé přišli k Ježíšovi s otázkou: „Proč se Janovi učedníci a učedníci farizeů postí, ale tvoji učedníci se nepostí?“ 19. Ježíš jim odpověděl:

„Mohou se postit hosté na svatbě, dokud je ženich s nimi? Dokud mají ženicha mezi sebou, nemohou se postit. 20. Přijdou však dny, kdy jim ženicha vezmou, a potom, v ten den, se budou postit. 21. Nikdo nepříšívá záplatu z neseprané látky na staré šaty, jinak se ten přišší kus látky vytrhne, nové od starého, a díra se jen ještě zvětší. 22. A nikdo nenalévá mladé víno do starých měchů, jinak víno měchy roztrhne a přijde nazmar víno i měchy. Mladé víno do nových měchů!“

POZNÁMKY K TEXTU

18. Janovi učedníci: Geografické umístění této perikopy o postu a připojených výroků je nejasné. Mohlo to být v domě Léviho, nebo v domě Ježíšově (viz 2,15). 2,18a mohla být také redakční vysvětlivka pro čtenáře mimo Palestinu (viz 7,3-4). Otázka 2,18b nejspíše není otázkou Janových učedníků ani farizeů, neboť ti by o sobě nehovořili ve třetí osobě (viz Mt 9,14, kde se tazatelé označují zájmenem „my“). V tomto okamžiku vyprávění je Jan ve vězení (1,14). I když na začátku Janova působení se nehovoří o žádných jeho učednících (1,4-8), v retrospektivním vyprávění o Janově popravě (6,17-29) zajíšťují jeho pohřeb. V Janově evangeliu Ježíšovi učedníci pocházejí z okruhu učedníků Janových (viz Jan 1,35-42) a ve Sk někteří lidé znají jen Janův křest pokání (viz Sk 18,25; 19,3-4). Hnutí Jana Křtitele se po Janově zatčení a smrti ubíralo jinou cestou než „Ježíšovo hnutí“. Po Ježíšově smrti se jeho učedníci postili a hlásali křest podobný Janovu.

učedníci farizeů: Marek zde může mít na mysli ty, kdo se učí farizejskému způsobu života a následují ho (viz Mt 23,15). Označení „učedníci farizeů“ spojuje tuto perikopu s předcházející („učitelé Zákona z farizejské strany“) a je přípravou na následující spor.

se postí: Je překladem opisného imperfekta vyjadřujícího obvyklé jednání. Půst (*nésteuein* skládající se ze záporné předpony a slovesa „jist“) jakožto naprostá abstinence ode všech pokrmů i nápojů (viz Est 4,16) má v judaismu dlouhou historii (viz J. B. Muddiman, „Fast, Fasting“, ABD 2, str. 773-776). Veřejné posty jsou spojeny se smutečními obřady, pokáním a prosebnými modlitbami (2 Sam 12,23; 2 Kron 20,3; Jl 1,14; 2,15; Ezd 8,21; Jon 3,5; Jer 36,9; Žl 35,13; 69,10; 109,24). Jsou symbolem sebezáporu a víry v Boha. I když Den smíření je ve SZ jediným každoročním předepsaným postem (Lv 16) platným pro celý národ, veřejné posty mohly být vyhlašovány při různých příležitostech (Neh 9,1; Zach 8,19; Jl 2,12-13). Lk 18,12 ukazuje, že farizeové se postili dvakrát týdně a *Didaché* 8,1 předpokládá totéž, když nabádá křesťany, aby se postili v jiných dnech „než pokrytí“ (viz Mt 6,16). Neexistuje však žádny rabínský doklad pevně stanovené praxe postu před rokem 70 po Kr. ani žádny doklad v samotném NZ pro konkrétní dny postu u křesťanů. Proroci kritizují posty, jež postrádají „autenticitu“, tj. nejsou-li doprovázeny spravedlností a láskou k bližnímu (Iz 58,3-9; Jer 14,12, srov. Mt 6,16). V různých formách se sloveso „postit se“ (*nésteuein*) objevuje ve dvou verších pětkrát, což svědčí o „heslovité“ kompozici a redakčních komentářích.

Lidé přišli: I když není uvedeno, kdo byli tito lidé, čtenář může považovat tyto tazatele za „učitele Zákona z farizejské strany“ v 2,16, kteří pokládali poslední otázku o Ježíšově stolování s celníky a hříšníky.

ale tvoji učedníci se nepostí: Zde spočívá jádro sporu. Jelikož učitel byl odpovědný za chování svých žáků, je tato výzva nepřímo adresována Ježíšovi. Tradice pramene Q naznačuje, že Ježíš sám se nepostil, protože jeho praxe byla srovnávána s praxí Janovou, který přišel, „nejedl a nepil“, zatímco Ježíš byl zván žroutem a píjanem vína a přítelem celníků a hříšníků (Lk 7,31-35; Mt 11,16-19).

19. Ježíš jim odpověděl: Způsobem, který připomíná pozdější rabínskou literaturu, se odpověď odvíjí v podobě jedné parabolické prototázky a dvou dalších parabolických výroků, jež jsou samy implicitními otázkami. Na všechny tyto otázky lze odpovědět jen záporně, takže dávají za pravdu Ježíšovi.

hosté na svatbě: V řečtině tato věta začíná částicí *mē*, jež předpokládá zápornou odpověď. „Hosté na svatbě“ jsou v doslovém převodu „synové svatební komnaty“ (viz Mt 22,10), což může znamenat buď svatební hosty, nebo ženichovu družinu. Oba překlady mají své opodstatnění. Ve prospěch „svatebních hostí“ hovoří otevřená povaha Ježíšových „hostin“ popsaná v 2,13-17 (učedníci spolu s celníky a hříšníky), zatímco kritika učedníků v 2,18 by mohla ukazovat na paralelu mezi nimi a ženichovou družinou.

ženich: Ve SZ je Bůh obrazně označován za manžela Izraele (Oz 2,16-20; Iz 54,4-8; 62,4; Jer 2,2; 31,32; Ez 16,7-14). NZ užívá tento obraz pro vztah Krista a církve (Mt 22,1-14; 25,1-13; 2 Kor 11,2; Ef 5,22-32; Zj 19,7-9; 22,17). Nemáme žádny doklad toho, že by byl v předkřesťanském judaismu „ženichem“ označován očekávaný Mesiáš.

Dokud (...) nemohou se postit: Tento text vykazuje známky redakčního posunu. První část 2,19 může být prostou odpovědí na výzvu a bylo by účinnější nechat posluchače, aby na otázku odpověděli sami. Druhá polovina (2,19b) „dokud“, jež celý výrok alegorizuje a hodí se lépe k 2,20, představuje Markovu adaptaci raně křesťanské „snubní“ symboliky na situaci jeho obce. Matouš i Lukáš Mk 2,19b vynechávají.

20. Přijdou však dny: Na jiných místech toto slovní spojení odkazuje na eschatologické události (Lk 17,22; 21,6; Jer 16,14; 19,6; 23,5 [LXX]). Verš 20 má v řečtině chiastickou strukturu: (A) přijdou dny; (B) ženich bude vzat; (B') budou se postit; a (A') v ten den. Toto schéma soustředuje pozornost na důvod postu a přesouvá těžiště výroku z obrany jednání učedníků na předpověď utrpení.

kdy jim ženicha vezmou: Dosl. „kdy od nich bude ženich vzat“. Užití řeckého konjunktivu pasiva aoristu (*aparthé*) mezi dvěma budoucími časy „přijdou“ a „budou se postit“ předpokládá událost, k níž dojde, než se budou postit, a zesiluje motiv odstranění ženicha (Guelich, *Mark*, str. 112). Jelikož ženich by za normálních okolností z hostiny odešel, a nikoli „byl vzat“, jedná se s největší pravděpodobností o narážku na Ježíšovu násilnou smrt. Sloveso, které není nikde jinde použito o násilné smrti či „odstranění“ Ježíše, zde nabývá tohoto smyslu díky intertextuální ozvěně osudu Služebníka v Iz 53,8 („Vyrván [*airetai*] byl ze země [...] byl ubit k smrti“ [LXX]).

v ten den, se budou postit: „V ten den“ se poněkud rozchází s „přijdou však dny“ a může odražet zvyk Markových čtenářů postit se v jeden konkrétní den, snad v den Ježíšovy smrti. *Didaché* 8,1 konstataje, že první křestané se postili vždy ve středu a v pátek.

21. Nikdo nepřisívá (...) na staré šaty: Následující dva parabolické výroky mohly původně existovat odděleně a zde mohly být spojeny tématem „nového proti starému“ a zároveň úzkou spojitostí oblečení (Mt 22,1-14) a vína (Jan 2,1-11) se svatební hostinou. Tento výrok zrcadlí prostředí obyčejných lidí, kteří museli na svůj oděv příšvat záplaty, na rozdíl od bohatých, kteří nosili jemné šaty (viz Mt 11,8). Záplata z neseprané látky se sraží a vytrhne z oděvu. „Šaty“ jsou překladem slova *himation*, což byl hlavní svrchní oděv obdělníkového tvaru, který nosívali muži i ženy ovinutý kolem těla (5,15.27.28.30; 6,56; 9,3; 10,50; 11,7.8; 13,16; 15,20.24); naopak tunika (*chitón*) byl oděv sešity ze dvou kusů s otvory pro hlavu a paže a oblékala se přímo na tělo (6,9 [čes.: „dvoje šaty“]; 14,63 [čes.: „roucho“]).

nové od starého: Jelikož věta má bez tohoto obratu plynulý spád, jeví se jako nadbytečná, je s největší pravděpodobností dodatkem evangelisty a má za úkol propojit tento výrok s následujícím.

22. mladé víno: Víno se vyrábělo dvojím lisováním hroznů a získaná šťáva se pak nechávala kvasit. Mladé (neboli „nové“) víno nebylo ještě dostatečně prokvané. Víno bylo v antickém světě základní surovinou (Sír 39,26; Kaz 10,19; Dt 11,14; Jl 1,10).

starých měchů: Kvasící víno bylo skladováno buď v kameninových (kvasných) džbánech schopných pojmut až 40 litrů anebo v kožených měších. Tento obraz opět zrcadlí zvyk obyčejných lidí, kteří skladovali víno pro potřeby rodiny.

víno měchy roztrhne a přijde nazmar víno i měchy: Staré měchy často používané pro kvašení se roztáhly, a když do nich bylo nalito mladé/nové víno, kvašení je roztrhlo a vše příšlo nazmar.

Mladé víno do nových měchů: Výroky o záplatování a vinných měších zdůrazňují kontrast mezi starým a novým. Oba obsahují prvek procesu, ke kterému musí dojít (látku se „sraží“, víno „zkvasí“), a času, který nakonec dospěje k neslučitelnosti starého a nového.

Výklad

Polemika ohledně postu (2,18-20) a dva parabolické výroky o záplátech a vinných měších (2,21-22) tvoří těžiště pěti sporů a napomáhají výkladu okolní látky. Dvě předcházející vyprávění (2,1-12; 2,13-17) se zabývala odpusťením hříchů a dvě následující (2,23-28; 3,1-6) se věnují předpisům o sobotě. Obě tato téma byla základním kamenem židovské víry 1. století. Spor 2,18-22, jehož vlastním jádrem je ženich, který bude

vzat, naznačuje, jakou cenu bude třeba zaplatit za postoj, který Markův Ježíš zaujímá k těmto zásadním otázkám víry.

Úvodní spor (2,18-20) ukazuje dobře známou formu jednání či výroku, jež vyvolávají opozici či nepřátelské otázky a na které navazuje odpověď hájící náboženské zvyklosti Ježíšových učedníků a implicitně i Ježíše. Smyslem tohoto příběhu je, že ono „nyní“ Ježíšova působení na rozdíl od „potom“ ženichovy nepřítomnosti je časem slavnostního veselí, jídla a pití, podobajícího se svatební hostině. Důvody radosti byly ukázány v předchozích vyprávěních. Lidem je hlásána radostná zvěst o vítězství Boha nad zlem, nemocí a hříchem. Na hostinu jsou zváni i ti, kdo byli podle obecného mínění nenapravitelně mimo působnost Božího odpuštění. Přijde však doba, kdy budou Ježíšovi následovníci truchlit a postit se, totiž až od nich bude ženich vzat. Tento výrok odráží historickou situaci Markovy obce, která žije v „mezidobí“: mezi minulostí Ježíše, jehož život je jim zvěstován, a budoucností, kdy se Syn člověka vrátí, aby shromáždil své vyvolené.

Mnozí považují oba tyto výroky týkající se neslučitelnosti starého a nového v 2,21-22 za odraz Ježíšova postoje. U Matouše a Lukáše se jim však dostalo značně odlišného výkladu, což naznačuje, že je Marek rovněž adaptoval na situaci své obce. Matouš (v 9,14-17) se Markem řídí velmi důsledně až do 9,17, kdy k Mk 2,22 dodává: „A tak se uchovává obojí“. Nové a staré nejsou tak neslučitelné, pokud se přemění. To odráží Matoušův názor, že jeho obec uchovává zvláštním a legitimním způsobem dědictví judaismu (viz Mt 5,17-20). Lukáš (v 5,33-39) mění formulaci Markova výroku o oděvu takto: „Nikdo neustříhne na záplatu kus z nových šatů a nevsadí na staré šaty, jinak rozstříhne nové šaty a na staré se záplata z nových nehodí“ (5,36). Tím radikalizuje tuto neslučitelnost z pohledu „nového“ (Lukášovy křesťanské obce). Lukáš přidává (v 5,39) přísloví, které se na první pohled zdá být v rozporu s oběma předchozími výroky: „A žádný, kdo pije staré, nechce nové. Řekne totiž: To staré je lepší.“ V kontextu Lukášova evangelia je smyslem tohoto přísloví podle všeho to, že ten, kdo je okouzlen starými zvyklostmi, nebude ochoten přijmout nové.

Ženich, který bude vzat, a následující dva výroky rozšiřují tento spor na krátkou alegorickou reflexi vztahu Ježíšova nového učení s mocí (viz 1,27) a náboženských zvyklostí jeho současníků. Ježíš koná dramatické činy (jí s celníky a hříšníky) a pronáší živé výroky, jimiž ukazuje na přítomnost „Božího evangelia“ (1,14-15), které se zjevuje v jeho působení. I když je nemožné určit s naprostou přesností, kam až zasahuje Markova redakce jednotlivých výroků, kontext tohoto souboru sporů a zejména narážka na Iz 53,8 v připomínce „odstranění“ ženicha (Slu-

žebníka) ukazuje, jakou cenu je třeba zaplatit za následování Ježíše, i postoj Markovy obce vůči mateškému judaismu v době, kdy se obě skupiny začínaly „štěpit“. Obrazy srážení a kvašení naznačují, že toto rozštěpení je procesem probíhajícím již dlouho od dob Ježíšových.

S napětím a často až neslučitelností mezi starým a novým se setkáváme v každé náboženské tradici. Objevuje se vždy tam, kde v rámci těchto tradic dochází ke změnám. Matoušovo a Lukášovo evangelium s nimi rovněž zápasilo a přizpůsobilo se situaci ve vlastních obcích. Ani křesťané v současnosti nestojí před úkolem o nic snadnějším.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

J. A. Ziesler, „The Removal of the Bridegroom: A Note on Mk II, 18-22 and Parallels“, *NTS* 19 (1973), str. 190-194.

9. Trhání klasů v sobotu (2,23-28)

23. Jednou v sobotu procházel Ježíš obilím. Jeho učedníci začali cestou trhat klasy. 24. Farizeové mu řekli: „Hle, proč dělají, co se v sobotu nesmí?“ 25. Odpověděl jim: „Nikdy jste nečetli, co udělal David, když byl v nouzi a měl hlad on i jeho družina? 26. Jak vešel do Božího domu – bylo to za velekněze Abiatara – a jedl posvátné chleby, které smějí jíst jenom kněží, a dal i své družině?“ 27. A řekl jim: „Sobota je pro člověka, a ne člověk pro sobotu. 28. Proto je Syn člověka páñem i nad sobotou!“

POZNÁMKY K TEXTU

23. Jednou v sobotu: Řecký dativ plurálu *tois sabbasin* (viz 1,21) je formou hebrejského *šabbat*, jímž se nazývá den „odpočinku“, sedmý den týdne. Zatímco zde se užívá množné číslo ve významu jednotného, v 2,28 je použito jednotného čísla. Tyto dva výskyty slova „sobota“ tvoří *inkluzi* celého vyprávění v 2,23-28.

Jeho učedníci začali cestou: V řečtině *hodon poiein* („činit cestu“). Další možný překlad by byl: „začali se prodírat obilným polem.“ V takovém případě bychom před sebou měli obraz učedníků prorážejících si cestu obilím skrze pole. Ve prospěch našeho překladu hovoří, že *hodon poiein* je latinismus (*iter facere*), který může znamenat jednoduše „jít“.

trhat klasy: Deuteronomium 23,26 říká: „Když přijdeš k obilí svého bližního, natrháš si klasy rukou, nebudeš však znout srpem obilí svého bližního.“ Jak ukazuje následující perikopa, jádrem sporu není skutečnost, že jedli z cizího, ale otázka, zda bylo jejich počinání sobotní „prací“.

24. Farizeové: V těchto pěti sporech vidíme stylizovaný nárůst v počtu protivníků (od učitelů Zákona v 2,6 přes „učitele Zákona z farizejské strany“ v 2,16 a farizeje v 2,24 k „farizeům a herodovcům“ v 3,6) i v intenzitě jejich odporu (od uvažování v srdeci v 2,6 až ke společné snaze Ježíše zahubit v 3,6).

proč dělají, co se v sobotu nesmí?: Sobotní odpočinek je jedním z nejcharakterističtějších rysů izraelského náboženství. Tato zvyklost se opírá o tři teologická východiska SZ: (1) Sedmého dne Bůh dokončil dílo stvoření a „Bůh požehnal sedmému dni a posvětil ho, neboť v něm přestal s všeckým svým dílem, které stvořil a udělal“ (Gn 2,3); (2) sobota je dnem připomínky vysvobození z Egypta (Dt 5,14-15) a (3) zachovávání soboty je připomínkou smlouvy jakо „znamení mezi mnou a vámi“ a je samo „věčnou smlouvou“ (Ex 31,12-17). Nejvíce propracovaným příkázáním dekalogu je příkázání o sobotním odpočinku (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15). Podle Ex 31,14 „Kdo znesvětí [den odpočinku], musí zemřít. Každý, kdo by v něm dělal *nějakou* práci, bude vyobcován ze společenství svého lidu (viz Ex 31,15; 35,2 a Nm 15,32-36, kde je jeden muž ukamenován, protože sbíral v sobotu dříví). Dokonce i v rámci značného pluralismu, který charakterizoval judaismus prvního století, bylo zachovávání soboty obecně dodržováno. Sobotu důsledně zachovávali jak běžní obyvatelé Palestiny, tak příslušníci asketických reformních hnutí, jakým byla sekta od Mrtvého moře (*Damašský spis* 10,14-11,18; *Jub* 2,29-30; 50,6-13), a její zachovávání v řecko-římské diaspoře vyvolávalo jak obdiv (Josef Flavius, *Proti Apionovi* 2,238; Filón, *Vit. Mos.* 2,21), tak pohrdání (Flavius, *Proti Apionovi* 2,20-21; Iuvenalis, *Satiry* 14,96-105; Tacitus, *Dějiny* 5,5). Jelikož sobotní odpočinek měl hluboký náboženský význam a byl považován za rozhodující pro židovskou identitu a jelikož jeho narušení bylo spojeno s trestem, jednotlivé židovské skupiny postupně vytvořily rozsáhlý soubor výkladů Zákona, které měly stanovovat, v čem spočívá „práce“ či jiné znesvěcení soboty.

co se (...) nesmí?: „Přestoupení“ se nedopustil Ježíš, ale Ježíšovi učedníci, a jeho přesná povaha není zřejmá. Jist z neposečeného obilí bylo dovoleno (viz poznámka k 2,23). Podle některých židovských skupin se jejich jednání rovnalo „sklízení obilí“, což bylo zakázáno (Ex 34,21; *Jub* 2,29-30; 50,6-13; *M. Šabbat* 7,2). Mohli rovněž porušit zákaz jíst v sobotu něco, co nebylo připraveno předem (*Damašský spis* 10,22). I když Marek nehovoří o tom, že učedníci „jedli“, Matouš (12,1) a Lukáš (6,1) se zmíňují o tom, že trhali a jedli, což uvádí Ježíšovu biblickou obranu (neboť lze předpokládat, že David a jeho družina jedli) do souladu s obviněním.

25. Nikdy jste nečetli: Tato otázka (která je poněkud ironická = „zajisté jste již četli“) je dokladem vysoké míry gramotnosti v Palestině a antickém světě.

co udělal David: Odkaz na 1 Sam 21,1-6 (LXX 21,2-7) je oproti SZ vyprávění významně pozměněný: (1) Davida nedoprovází družina; (2) není tu zmínka o hladu; (3) David nevhází do Božího domu; (4) oním knězem (nikoli veleknězem) byl Achimelech, a nikoliv Abiatar; (5) ani David ani jeho družina posvátné chleby nejedli (Gundry, *Mark*, str. 141). Marek (nebo tradice, kterou přejal) volně upravil starozákonné vyprávění, aby odpovídalo tomuto sporu. Argument, užitý v tomto verši, je psán z křesťanské perspektivy Markových čtenářů a postupuje od „nižšího k výššemu.“ Jelikož později, v 12,35-37 (viz Žl 110,1), nazývá David Ježíše „Pámem“ (12,36), Ježíš může překonat Davidovo přestoupení.

posvátné chleby: Zde text podle Septuaginty uvádí *artús tés prothēseós* (dosl. „chleby předložení“) a odkazuje na dvanáct zvlášť k tomu účelu upečených chlebů, které každou sobotu předkládal Áron před svatostánek a které směli jít jen kněží (viz Lv 24,5-8). Překládá se rovněž jako „předkladné chleby“. Písmo se nezmiňuje, že by David či někdo z jeho družiny, s níž se setkal později, skutečně chleby jedli (viz 1 Sam 21,1-10).

smějí jist jenom kněží: To je pravděpodobně vysvětlující či vsunutý komentář evangelisty, a nikoli Ježíšův výrok. Věta by byla mnohem plynulejší, kdyby „dal“ následovalo hned po „jedl posvátné chleby“. Není to jediné místo, kde evangelista vysvětuje svým čtenářům židovské zvyky (viz 7,3-4).

27. Sobota je pro člověka, a ne člověk pro sobotu: Tato věta tvoří dokonalý chiasmus: (A) sobota, (B) člověk, (B') člověk, (A') sobota. Tento rétorický prostředek zdůrazňuje přednost lidské osoby (*anthrópos*) před sobotou a je připravou na následující výrok o „Synu člověka“ (*ho hyios tú anthrópú*). Tento výrok není v rozporu s židovským učením, které uznávalo v případě nouze možnost upustit od nařízení o sobotě. V 1 Mak se Matatiáš a jeho přátelé raději rozhodnou v sobotu bojovat než zemřít jako jejich příbuzní (1 Mak 2,41). A výrok připisovaný rabínu Simonu ben Menasyrovi (kolem roku 180 po Kr.) praví: „Sobota byla dána tobě, a nikoli ty sobotě“ (Guelich, *Mark*, str. 124). Tento výrok odráží Markův názor, že Ježíš se vrací k původnímu záměru Zákona, když odmítá pozdější tradice (viz 7,9-13; 10,2-9). Sobota je připomínkou Božího aktu stvoření a záchrany člověka a zmírnění hladu může být toho dobrým příkladem. Jak Matouš (12,7), tak Lukáš (6,5) tento výrok vyneschávají.

28. Proto je Syn člověka pánum i nad sobotou: Důsledková věta uvozená spojkou „proto“ nevyplývá přímo z předchozího výroku, nýbrž shrnuje teologii celé perikopy. Pojem „pán“ (*kyrios*) se v některých překladech píše s velkým písmenem, jako by se jednalo o christologický titul, který se často vyskytuje v tradicích před Markem (např. 1 Sol 1,2.3.6.8; Flp 2,11; viz též Sk 2,36; 4,33). Protože však *kyrios* nepatří mezi Markovy hlavní christologické tituly (viz ale 12,36), tento pojem zde nejspíše znamená jen „pán“ ve smyslu pravomoci nad někým či nad něčím.

Výklad

Tento čtvrtý spor posouvá diskusi od odpusťení hříchů a stolování s veřejnými hříšníky k zachovávání soboty. Přitom obsahem tří perikop (2,13-17.18-22.23-28) je jídlo a pití. Ve dvou z nich (2,18-22.23-28) brání Ježíš spíše jednání svých učedníků než svoje. Vidíme tu rovněž lineární eskalaci sporů – jelikož zachovávání soboty je pro židovské náboženství zásadní – , které kvůli rostoucí opozici směřují ke konečnému plánu, jak Ježíše zabít (3,6).

I když vyprávění v 2,23-28 působí zdánlivě jednoduše, obsahuje řadu problémů. Co se týká popisu Ježíšovy činnosti, nezdá se příliš pravděpodobné, že by farizeové „špehovali“ Ježíše a jeho následovníky v galilejských pšeničných polích. Navíc, když se Ježíš v 2,25-26 odvolává

na SZ, jen málo z toho skutečně odpovídá starozákonnému textu 1 Sam 21,1-7. Jestliže farizeové četli, „co udělal David“ (verš 25), byli by zmateni Ježíšovým výkladem stejně jako mnozí moderní čtenáři. Rovněž 2,27.28 působí na první pohled jako samostatný výrok, který ve skutečnosti neshrnuje hlavní myšlenku vyprávění.

Podstata tohoto sporu se týká zachovávání soboty. To, co udělali Ježíšovi učedníci, je podle farizeů přestoupením toho, co je v sobotu dovoleno. Ježíš odpovídá uvedením Davidova příkladu. Úryvek, na který narází, pochází z cyklu vyprávění, kde David prchá před Saulovým hněvem. Jde do svatyně v Nobu (u Marka nazývané anachronicky „Boží dům“, protože jeruzalémský chrám ještě nebyl postaven) a obelstí kněze, aby mu dal pět posvátných (předkladných) chlebů a meč Goliášuv. Jak jsme již poznámenali, v podstatných detailech se vyprávění značně rozcházejí, jako například v explicitní zmínce o hladu či přítomnosti Davidaovy družiny. Marek vkládá Ježíšovi do úst „křesťanskou interpretaci“, jejíž hlavní myšlenkou je, že věci zasvěcené Bohu (jako posvátný chléb nebo sobota) nepředstavují v sobě absolutní hodnotu, ale jsou tu pro dobro lidí (Davidova nouze a hlad učedníků). Ta pak logicky ústí do výroku o účelu soboty.

Ježíšův vztah k sobotě je předmětem diskuse ve všech evangeliích, i když u Matouše více než u Marka. Některé aspekty je třeba objasnit. Ježíš v Markovi nikdy nezpochybňuje posvátnost soboty. Chodí v sobotu do synagogy (1,21; 3,1; 6,2). Lidé v jeho okolí sobotu zachovávají; v 1,32 jsou nemocní přinášeni až po západu slunce a v 16,1 čekají ženy s návštěvou hrobu, až skončí sobota. U Marka se objevují jen dva spory o sobotu, v 2,23-28 a 3,1-6, a nikdy se nejedná o otázku zrušení či podceňování biblické soboty, nýbrž o to, co má být považováno za „práci“ (otázka, která byla v judaismu 1. století předmětem živých diskusí). V obou případech Ježíšovo jednání zapadá do „obnovné“ eschatologie (viz 10,2-9) a jeho působení je poselstvím návratu k původnímu Božímu záměru při stvoření jakožto přípravy na shromáždění vyvolených.

Výrok o „Synu člověka“ v 2,28, i když byl připojen Markem, představuje teologický vrchol této perikopy. V prvních dvou sporech o odpusťení (2,1-12.13-17) je Ježíšovo poslání symbolizováno výrokem o Synu člověka: „Syn člověka má moc odpouštět na zemi hřichy“ (2,10). Z posledních dvou sporů vykristalizují výroky o vládě Syna člověka nad sobotou (2,28). Oba tyto výroky jsou ozvěnou tématu moci/pravomoci (*exúisia*), kterým evangelium začíná, a zároveň ho nesou dál. Rovněž předznamenávají další soubor výroků o Synu člověka, (8,22 – 10,52), kde je poslání Syna člověka definováno jako poslání toho, kdo bude trpět a vydá svůj život za druhé (8,31; 9,31; 10,33-34).

I když nelze zcela srovnávat zachovávání soboty u židů s náboženskými povinnostmi křesťanů v dnešní době, můžeme tuto událost aplikovat na současný život církve mnoha způsoby. Křesťané musejí neustále přehodnocovat smysl a poslání svých „posvátných“ ustanovení a obřadů jak s ohledem na jejich původní záměr, tak s ohledem na to, jak slouží potřebám člověka. Mohou se rovněž pokusit přiblížit principům zachovávání židovské soboty. Sobota byla dnem odpočinku, který sloužil jako připomínka posvátnosti stvoření a vysvobození z otroctví. Křesťanská „neděle“ je připomínkou stvoření a nového stvoření stejně jako vysvobození skrze kříž. V naší zkromericalizované společnosti by bylo prospěšné, aby církve oživily smysl sobotního (nedělního) „odpočinku“, mají-li lidé zakusit, že tento den je tu pro ně, a nikoli naopak.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- P. M. Casey, „Culture and Historicity: The Plucking of the Grain (Mark 2,23-28)“, *NTS* 34 (1988), str. 1-23.
- A. J. Hultgren, „The Formation of the Sabbath Pericope in Mark 2,23-28“, *JBL* 91 (1972), str. 38-43.
- M. Kister, „Plucking on the Sabbath and Christian-Jewish Polemic“, *Immanuel* 24-25 (1990), str. 35-51.
- C. S. Morgan, „When Abiathar Was High Priest (Mark 2,26)“, *JBL* 98 (1979), str. 409-410.
- R. Parrott, „Conflict and Rhetoric in Mark 2,23-28“, *Semeia* 64 (1993), str. 117-137.

10. Uzdravování v sobotu a plán na zahubení Ježíše (3,1-6)

1. Ježíš opět vstoupil do synagogy. Byl tam člověk s ochrnulou rukou. 2. Dávali na Ježíše pozor, zdali ho uzdraví v sobotu, aby ho mohli obžalovat. 3. On tomu člověku s ochrnulou rukou řekl: „Vstaň, pojď doprostřed!“ 4. Pak se farizeů zeptal: „Smí se v sobotu jednat dobré, anebo zlé? Život zachránit, anebo zabít?“ Ale oni mlčeli. 5. Zarmoucen nad zatvrzelostí jejich srdce, rozhlédl se po nich s hněvem a řekl tomu člověku: „Vztáhn ruku!“ Vztáhl ji, a ruka byla zase v pořádku. 6. Farizeové šli hned ven a s herodovci se proti němu radili, jak by ho zahubili.

POZNÁMKY K TEXTU

- 1. vstoupil do synagogy:** Ježíš vykonal svůj první mocný čin (1,21-28), který uvádí první hlavní oddíl evangelia, v synagoze; shrnutí v 1,39 poznamenává,

že kázal v synagogách po celé Galileji, a první hlavní oddíl také končí v synagoze (3,1-6). Zatímco Ježíšovo první vystoupení v synagoze vyústí v úžas nad jeho „novým učením (...) s takovou mocí“ (1,27), tato návštěva končí plánem na jeho zabití (3,6), čímž ve zkratce shrnuje dějovou linii celého evangelia.

člověk s ochrnulou rukou: Stavba řecké věty soustřeďuje pozornost na přítomnost muže/člověka (*anthrópos*), pro něhož má Syn člověka moc nad sobotou. Participium perfekta pasiva od „ochrnout“ (*exérammenen* [dosl. „uschlá“], viz 4,6) svědčí o dlouhodobé nemoci, snad i vrozené.

- 2. Dávali na Ježíše pozor:** Řecké sloveso (*paretérin*) a jeho jmenné formy se používají pro důkladnou lékařskou „prohlídku“ a zároveň pro přísné zachovávání náboženských nařízení (srov. české pozorovat, dávat pozor = dbát; viz též latinské *observare* – pozn. překl.).

zdali ho uzdraví v sobotu: Uzdravení nemoci není zmíněno ve výčtu třícti devíti jednoznačných znesvěcení soboty v *M. Šabbat* 7,2. Tělesné úkony potřebné k uzdravení nebyly patrně znesvěcením, neboť v *M. Joma* 8,6 rabín Matitjahu ben Harav říká, že v ohrožení života je dovoleno podávat léky a že „každá pochybnost v otázce ohrožení života převažuje nad zákazy soboty“. Ve výkladu těchto sobotních zákazů však existovaly značné odlišnosti. Například esséni zakazovali v sobotu zbytečné mluvení a hovory o majetku a bohatství (*Damašský spis* 10,17-19). Pro askety, kteří sepsali *Knihu jubileí*, byl už jen hovor o práci, kterou člověk zamýšlil vykonat, znesvěcením soboty (*Jub* 50,8).

aby ho mohli obžalovat: „Obžalovat“ (*katégorésisin*) je právní termín užívaný pro formální soudní žalobu (viz 15,3), anebo obvinění někoho před královským tribunálem (1 Mak 7,6; 2 Mak 10,13).

- 3. On tomu člověku (...) řekl:** Začátky veršů 3,3 a 3,4 představují paralelu, která má vytvořit kontrast mezi „tím člověkem“ a „ostatními“.

Vstaň, pojď doprostřed: Sloveso „vstaň“ (*egeire*) je spojováno s uzdravováním v 1,31; 2,9.11.12; 5,41 a 10,49 a má v podtextu význam navrácení zdraví či dokonce života (zmrtvýchvstání). Zde má za úkol připravit čtenáře na faktické uzdravení v 3,5.

- 4. Pak se zeptal:** Dosl.: „A říká jim“. Zatím nelze jednoznačně stanovit, zda se obrací na farizeje, i když tak můžeme usuzovat z 3,6 („Farizeové šli [...] ven“). **Smí se:** Řeckická otázka „Smí se?“ (*exestin*) připomíná obvinění proti učedníkům v 2,24 a jednání Davida v 2,26.

v sobotu jednat dobré, anebo zlé: Toto je první z dvojice antitetických výroků, spolu s „život zachránit, anebo zabít“. Tato otázka je v jistém smyslu „ošidná“, neboť každý v synagoze by odpověděl, že se smí jednat dobré a že je zakázáno jednat zlé. Ve skutečnosti tato otázka znamená: „Co znamená jednat dobré, nebo zlé?“

Život zachránit, anebo zabít: Miňa „zachránit život“ v sobotu dovolovala (viz poznámka k 3,2). Výraz „zabít“ (*apokteinein*) může poukazovat na právo sebeobrany v sobotu, které vyhlásili Makabejci odhadlaní znesvětit sobotu kvůli záchrane života (viz 1 Mak 2,41). Jelikož však ochrnulá ruka nepředstavuje ohrožení života, je přesvědčivost Ježíšova argumentu problematická. V důsledku židokřesťanském apokryfním *Evangeliu Nazorejců* prosí o uzdravení muž,

označovaný jako kameník, aby mohl obnovit svou živnost (Jeroným, *Komentář k Matoušovu evangeliu* 2, komentář k 12,13), a uzdravení se tak rovná „záchraně života“. Styl těchto dvou veršů nabízí ještě uspokojivější výklad. Ve skutečnosti se jedná o dokázání toho, že „jednat dobrě“ je v sobotu dovoleno. Druhá antitická otázka předpokládá odpověď „ano“, což je důvodem, proč žádná odpověď nepřichází. Předpokládáme-li kladnou odpověď, jedná se o argument „od většího k menšímu“, tzn. jestliže je dovoleno v sobotu zachránit život, pak je dovolen i menší čin – navrátit zdraví.

- 5. Zarmoucen (...) s hněvem:** Tato slova vyjadřují hluboké emoce. „Hněv“ (*orgé*) je užit jen zde a ve slovesné formě v 1,41 (v některých rukopisech) je prakticky synonymem slova *thymos* (viz Iz 63,3.6; Rím 2,8; Kol 3,8). Pokud se tato slova užívají ve vztahu k lidem, mají význam neřesti (Gal 5,20; Kol 3,8; Ef 4,31). Boží hněv popisuje Boží nelibost nad lidskou zlobou, je často vybídnutím ke změně nebo k reformě (Dt 9,7.8.22; Iz 60,10; Žl 6,1; 38,1) a odkazuje na Boží hněv, který bude charakterizovat eschatologický den Páně (Zach 1,15; Mt 3,7; Lk 3,7). Jak Matouš (12,12), tak Lukáš (6,10) zmínku o Ježíšově hněvu a zarmoucení vynechávají. I když u Marka tyto pojmy v prvé řadě popisují Ježíšovy emoce, mají zde i christologický a eschatologický nádech. *Participium „(hluboce) zarmoucen“ (sylypúmenos)* je v NZ užito pouze zde a jedná se o zesílenou formu slovesa „pocítovat lítost či zármutek“.

zatvrzelostí jejich srdce: Metafora „zatvrzelé srdce“ označuje lidi, kteří se uzavřeli Božímu slovu (Ez 3,7; Sk 28,27; Rím 2,5); v 6,52 a 8,17 popisuje učedníky.

„Vztáhní ruku!“ Vztáhl ji (...) v pořádku: Uzdravení je dosaženo bez jakéhokoli zjevného slova uzdravení, jen pouhým příkazem k natažení ruky, přičemž slovesa za sebou následují v rychlém sledu, aby zvýraznila Ježíšovu moc. Nenásleduje ani žádné veřejné velebení či viditelný důkaz uzdravení, jak je to běžné v příbězích o zázracích, ale spíše negativní reakce. V Iz 35,3, kde se líčí obnova národa, je jedním z očekávání naděje, že Bůh „posilní skleslé ruce“.

- 6. Farizeové šli hned ven:** Řecké příslovec *euthys* („hned“) se vztahuje jak k odchodu farizeů, tak k jejich téměř příznačnému spiknutí s herodovci.

herodovci: Tato skupina se v NZ objevuje jen zde a v Mk 12,13 (Mt 22,16 jen kopíruje Marka), i když v 8,15 Ježíš varuje své učedníky před kvasem farizejským a kvasem herodovským. Ohledně jejich totožnosti panují různá mínění, převládá však názor, že se jednalo o stoupence Heroda Antipy, který vládl v Galileji v době Ježíšova veřejného působení (viz 6,21).^a Jejich účast na plánech na zabití Ježíše rovněž spojuje Ježíšův osud se smrtí Jana Křtitele, který byl zavražděn Herodem Antipou (viz 6,14-29).

a. Srov. L. Tichý, *Úvod do Nového zákona*, Trinitas, Svitavy 2003, str. 154. [Pozn. red.]

radili se proti němu: „Radit se“ je překladem řeckého *symbúlion edidún* („dávat radu“), což je velmi neobvyklé a v kontrastu k mnohem známějšímu latinismu z 15,1, *symbúlion poiésantes* (lat. *consilium facere*, „uradit se, rozhodnout“).

jak by ho zahubili: Toto je první ze čtyř předzvěstí Ježíšovy budoucí smrti (viz 1,18; 12,12; 14,1), která vrcholí v rozhodnutí v 15,1 formulovaném podobně jako 3,6. Je v tom jistá ironie, neboť Ježíš se ptá, zda je v sobotu dovoleno „zabít“ (3,4) a farizeové s herodovci plánují právě takovýto čin v sobotu, čímž znesvěcují prapůvodní smysl soboty.

Výklad

Tento poslední z pěti galilejských sporů (3,1-6) je také nejostřejší a nejzávažnější. Jen zde se Ježíš na své protivníky hněvá, jen zde se radí, jak by ho zahubili. Tento text má vlastní charakteristické rysy. Kombinuje prvky příběhu o sporu s odpůrci (tj. čin, který u Ježíše vyvolá negativní reakci a prototázku) s prvky příběhů o zázracích (dějiště, popis nemoci, okamžité a naprosté uzdravení). Co je překvapivé na vyprávění, které slouží jako závěr příběhů, pro něž je stěžejní dialog, je skutečnost, že tu kromě Ježíše nikdo nemluví. Muž s ochrnulou rukou nežádá o uzdravení; ostatní lidé v synagoze na uzdravení nijak nereagují, i když k němu došlo přímo před jejich zraky (na rozdíl od 1,27-28), a farizeové neříkají nic ani před uzdravením, ani po něm. Synagoga se nyní stává pro Ježíše místem nevyslovené opozice.

Ať už byla podoba tohoto vyprávění v tradici jakákoli, Marek je zjevně uspořádal s ohledem na své literární a teologické cíle. Jak již bylo řečeno, je vyvrcholením lineární gradace pěti sporů; rovněž čtenáři zřetelně sděluje, že ženich bude vzat násilím. Přebírá motiv předcházejícího vyprávění a stává se konkrétním dokladem toho, že sobota je dána člověku a že Ježíš je pánum soboty, a zároveň předznamenává odpor vůči Ježíšovi, který bude od nynějška narůstat až do chvíle závěrečného procesu před veleradou a římskými úřady, kdy obvinění proti Ježíšovi skončí jeho smrtí.

Pět sporů, kterými je zakončena první etapa Ježíšova veřejného působení v Galileji, představuje základní vhled do „Božího evangelia“, které Ježíš zvěstoval na počátku svého veřejného působení (1,14-15). Bůh skrze Ježíše sesílá smíření a odpuštění lidem, kteří jsou po společenské a náboženské stránce vyděděnci. Hlubší smysl posvátných nařízení, jako je sobota – vzdávat čest Bohu –, může být zapomenut právě vinou úzkostlivého zachovávání těchto nařízení. I hluboce věřící lidé mohou nakonec jednat špatně, pokud se setkají s nečekaným a vážným zpochybňením svého pojetí Boha a tradičních zvyklostí. Ježíš, vyjadřující a ztělesňující nový obraz Boha a netradiční náboženské zvyklosti, musí být odstraněn z cesty. Markovo poselství církvi jeho doby má paradigmatickou hodnotu pro církve každé doby, která se musí vyrovnávat s napětím, plynoucím z rychle se měnícího chápání Boha a nařízení a zvyklostí obdařených božskou autoritou.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- W. J. Bennett, „The Herodians of Mark’s Gospel“, *NovT* 17 (1975), str. 9-14.
- J. D. M. Derrett, „Christ and the Power of Choice: Mark 3:1-6“, *Bib* 65 (1984), str. 168-188.
- J. P. Meier, „The Historical Jesus and the Historical Herodians“, *JBL* 119 (2000), str. 740-746.
- S. H. Smith, „Mark 3,1-6: Form, Redaction and Community Function“, *Bib* 75 (1994), str. 153-174.
- A. Stock, „Jesus, Hypocrites, and Herodians“, *BTB* 16 (1986), str. 3-7.
- M. A. Tolbert, „Is It Lawful on the Sabbath to Do Good or to Do Harm?: Mark’s Ethics of Religious Practice“, *Perspectives in Religious Studies* 23 (1996), str. 199-214.

11. Přechodové Markovo shrnutí: uzdravování u moře (3,7-12)

7. Ježíš se uchýlil se svými učedníky k moři a velké množství lidu z Galileje šlo za ním. Také z Judska, 8. z Jeruzaléma, z Idumeje, ze Zajordání, i z okolí Tyru a Sidónu přišlo k němu mnoho lidí, protože slyšeli, co všechno koná. 9. Tu řekl svým učedníkům, že mají mít pro něho připravenou loďku, aby se na něho lidé netlačili. 10. Mnoho jich totiž uzdravil, takže se nedužíví hrnuli k němu, aby se ho mohli dotknout. 11. Kdykoli ho viděli nečistí dušové, padali před ním na zem a křičeli: „Ty jsi Syn Boží!“ 12. On jim však přísně přikazoval, aby ho neprozrazovali.

POZNÁMKY K TEXTU

7. Ježíš: Poslední perikopou, kterou Marek uvedl Ježíšovým jménem, bylo shrnutí v 1,14-15. Jelikož poslední slova v této perikopě pronesená jako přímá řeč jsou „Syn Boží“ (3,11), umístění těchto titulů nepřímo vyjadřuje, že „Ježíš je Syn Boží“.

se svými učedníky: V tomto bodě se pojem *mathétai* („učedníci“) neomezuje na ony čtyři, kteří byli povoláni jako první, ale označuje širší skupinu Ježíšových následovníků (2,15.16.18.23).

uchýlil (...) k moři: Naposledy byl Ježíš u Galilejského moře v 2,13, kde učil zástupy, a předchozí perikopa se odehrávala v synagoze, pravděpodobně v Kafarnaum. Sloveso „uchýlil se“ (*anechórēsan*) má rovněž význam „skrýt se“ (Mt 2,12-13) nebo „odebrat se na opuštěné místo“ (Mt 14,13). Může zde být užito také v návaznosti na „spiknutí“ v 3,6. Moře je u Marka často prostředím Ježíšova učení a mocných činů (1,16; 2,13; 4,1; 5,21; 7,31-32).

velké množství lidu: Výraz *poly pléthos* se chiasticky opakuje v 3,8. Je to příklad pro Marka typického opakování, jež má zvýraznit látka, kterou obklopuje (místopisné názvy).

šlo za ním: V rukopisech na tomto místě nacházíme řadu odlišných variant. Mnohé rukopisy sloveso „šlo“ jednoduše vynechávají.^a Varianty jsou zejména stylistické a jsou dány výřečností slohu.

a. Jedná se o Bezův kodex, skupinu minuskulí f¹³ a starolatinské rukopisy. [Pozn. red.]

z Galileje (...) také z Judska: Řečené oblasti jsou nahlízeny z perspektivy Galileje a popisovány z jihu na východ a na sever (Středozemní moře leží na západě). Judsko bylo místem Janova kázání, které rovněž přitahovalo „obyvatele Jeruzaléma“ (1,5). S výjimkou Idumeje se jedná o oblasti, kde Ježíš podle Markova evangelia působil (viz 7,24.31; 10,1).

z Idumeje:^b Idumea (řecký výraz pro starozákonného Edom) je území rozkládající se na jih od Betsuru a rozkládajícího se jižně od Jeruzaléma na cestě mezi Chebronem a Beršebou (Bérsabé). Idumejcem byl Herodes Veliký. Kladný ohlas, kterého se dostalo Ježíšovi od Idumejců, může být protipólem nepřátelské reakce „herodovců“ v 3,6.

b. Některé rukopisy (původní verze Sinajského kodexu, Washingtonský rukopis a Koridethiho rukopisu) „z Idumeje“ vynechávají. [Pozn. red.]

ze Zajordání: V řečtině *peran tú Iordanú*. Zajordání, či Perea (viz 10,1), bylo území na východní straně řeky Jordán, zasahující na severu až k Pelle, na jihu se jeho hranice táhla od Mrtvého moře k pevnosti Machairús, kde zemřel Jan Křtitel.

z okolí Tyru a Sidónu: To je převážně pohanská oblast na severozápadě a představuje u Marka nejvzdálenější místo Ježíšova působení (viz 7,24.31). V tomto výčtu je nápadná nepřítomnost Samařska (které Marek nikde nezmiňuje jménem) a Desetiměstí, přestože je Ježíš později navštíví (viz 5,1-20; 7,31).

mnoho lidí: Řecký obrat *poly pléthos* je opakováním z 3,7. Dvojí zmínka o zástupu a jeho nadšeném přijetí Ježíše (*poly pléthos* místo běžnějšího *ochlos*) je paradoxním protipólem pohrdání, s nímž antická literatura pohlížela na obyčejné lidé. *Hoi polloi* v řečtině znamenaly velké, nevzdělané masy neprivilegovaných vrstev a příznačná pro postoj k nim jsou slova římského básníka Horatia: *Odi profanum vulgus et arceo* („Hnusí se mi davy lůzy a straním se jich“).

přišlo k němu (...), protože slyšeli: Když nám Marek představuje dramatický výjev Ježíšovy přitažlivosti, nelíčí zde přesný popis historické skutečnosti. Právě tak nenaznačuje, jak se ti lidé o Ježíšovi doslechli, což vede k dohadům, že tato území byla v Markově době územími křestanské misijní činnosti (a tak o něm slyšeli a přicházeli k němu).

9. že mají mít pro něho připravenou loďku: Viz 4,1, kde Ježíš učí z lodi, a 6,32, kde za pomoc lodi prchá před zástupy lidí. Loď sehrává významnou úlohu na Ježíšových cestách v Mk 4-8. Potřeba lodi a tlačenice zástupů zvýrazňují Ježíšovu moc.

10. Mnoho jich totiž uzdravil: Tím, že je slovo „mnoho“ (*pollús*) postaveno na začátek řecké věty, se tu klade důraz na příjemce Ježíšových činů. Stejný výraz bude užit v souvislosti s vykupitelským činem Syna člověka „za všechny“ (10,45 – *anti pollón* dosl. „za mnohé“) a s „krví smlouvy, která se prolévá za všechny (*pollón* dosl. „za mnohé“)“ v 14,24.

nedužíví: Řecké *hosoi eichon mastigas* (dosl. „všichni, kteří měli trápení“ [*mas-tix* = „bič“, *pren.* „utrpění“ – pozn. překl.]) odráží starověké chápání nemoci

jako soužení seslaného od Boha (viz 2 Mak 7,37). I přes odlišný slovník může tento text připomínat Iz 53,4-5, kde na sebe Služebník bere utrpení nemocných.

aby se ho mohli dotknout: To je předjímání 5,27-31; 6,56 a 7,33. Tělo duchem obdařeného jedince, které je samo o sobě naplněno mocí, je běžný motiv starověkých příběhů o zázracích.

11. nečistí duchové: Ježíšovo veřejné působení začíná vítězstvím nad nečistými duchy (1,24 – „nás“). Jsou zde shrnuty oba hlavní Ježíšovy zázraky/mocné skutky vykonané mezi 1,21 a 3,6, tj. uzdravení a exorcismus.

padali před ním na zem: Jedná se o klanění před božskými bytostmi či vysoce postavenými lidmi (viz Gn 17,3; Dan 3,5; Mt 2,11; 4,9; 18,26).

Ty jsi Syn Boží: Marek často užívá titulu „Syn Boží“ nebo jeho variantu jako „milovaný [či jediný] Syn“ (1,11; 9,7; 12,6), Syn (13,32), Syn Boží (3,11), syn Boha nejvyššího (5,7), syn Požehnaného (14,61) a (opravdu) syn Boží (15,39). Tento titul je zde užit poprvé od 1,1 a 11 a (podobně jako v 5,7) vychází z úst nečistých duchů. Vedle setníkova vyznání v 15,39 se jedná o nejpůsobivější užití titulu „Syn Boží“.

12. On jim však přísně přikazoval, aby ho neprozrazovali: Viz 1,25 k užití slova „zakazovat/přikazovat“ (*epitimán*) a 1,34 k podobnému příkazu nečistým duchům. Jako zástupci nadpřirozené sféry mají démoni znalosti přesahující znalosti lidí. Je to jeden z nejčastěji citovaných textů v souvislosti s „mesiášským tajemstvím“ (viz Úvod). Pro Markovy čtenáře to však není žádné tajemství, protože ti od samého začátku vědě, že Ježíš je Syn Boží (1,11). Jedinou otázkou zůstává, v jakém smyslu jím je a kdy má být za Syna Božího prohlášen.

Výklad

Toto vyprávění představuje přechod mezi prvním a druhým pododdílem evangelia. Po prologu a příchodu Ježíše (1,1-15) uspořádává Marek svou látku tak, aby ukázal Ježíše jako toho, kdo je obdařen mocí slova a koná mocné skutky, zároveň však čelí opozici, jež mu ukládá o život (1,16-3,6). V dalším pododdíle (3,7-6,6) budou tato dvě téma rozvíjena, avšak s drobným posunem směrem k rozdělení a opozici, které Ježíš působí. Tato část (3,7-12) shrnuje hlavní téma prvního oddílu a je přípravou na další soubor vyprávění.

Shrnutí je orientováno dvěma směry. Začíná tím, že Ježíš se svými učedníky odchází (3,7), což připomíná 1,35 a předznamenává 3,13; 4,10; 4,43 a 6,1, kde Ježíš s učedníky vyhledává samotu. Zástupy k němu stále přicházejí (3,8-9), což je výrazný motiv jak oddílu předchozího (1,31; 2,1; 2,13), tak oddílu následujícího (3,20; 4,1; 5,21; 5,24). Toto shrnutí klade důraz na mnohá uzdravení (3,10) a vyprávění o uzdravení i shrnutí charakterizují jak první, tak druhý pododdíl (1,31.41-44; 2,1-12; 3,1-6;

5,1-43; 6,5). Vítězství nad nečistými duchy a příkazy mlčet (3,11) se objevují před tímto shrnutím i po něm (1,25.34; 5,1-13.43).

„Vševedoucí vypravěč“ (tj. vypravěč, který ví vše, co je třeba pro vyprávění daného příběhu, včetně toho, co neznají ani jeho postavy samotné) zde seznamuje čtenáře s vývojem příběhu. Poslední přímá řeč (3,11) vrací slovy „*Syn Boží*“ čtenáře zpět k 1,1 (a 1,11), a upozorňuje ho tak na hlavní christologickou myšlenku celého vyprávění. Zástupy, přicházející k Ježíšovi z oblastí obklopujících Galileu, připomínají čtenáři zástupy, které přicházely za Janem (1,4), ale ohlas Ježíšova působení je ze zeměpisného hlediska mnohem rozsáhlejší než ohlas působení Janova. Úvodní portrét Ježíše a jeho učedníků (3,7) připomíná první Ježíšův veřejný čin, počátek jeho učení a příklad, který Ježíš dává svým učedníkům (1,29.31-35; 2,13-22.23-28). V dalším oddíle se více do popředí dostanou učedníci, zároveň se však prohloubí i jejich nechápavost ohledně Ježíše. Markovo absolutní vyprávění zahrnuje nejen Ježíšovu totožnost, ale i výzvy, které s sebou neoddělitelně nese jeho následování.

Shrnutí v 3,7-12 působí po úkladném spiknutí proti Ježíšovi v 3,6 na první pohled nepatřičně. Vypadá jen jako jakási triumfalistická reakce na odmítnutí. Motiv opozice je však přítomen i zde, alespoň skrytě. Obřadné poklony nečistých duchů jsou přípravou na nařčení v 3,23, že Ježíš je posedlý a že vyhání zlé duchy s pomocí jejichvládce. Čtenáři však vědí již předem, že nečistí duchové projevují Ježíšovi úctu. Skutečný boj nebude sveden mezi Ježíšem a zlými duchy, nýbrž s těmi, „kdo jsou mimo“ (viz 4,10-12) a kteří Ježíše nechápou.

Shrnutí jednoznačně vrcholí závěrečnými slovy „*ty jsi Syn Boží*“, která připomínají čtenářům první slova evangelia (1,1) a předznamenávají užití tohoto titulu během procesu a v části o ukřižování (14,62; 15,39). Titul „*Syn Boží*“ v sobě skrývá náznak odporu. Způsob, jakým ho křesťané užívají, částečně odráží apogetické chápání Žl 2, žalmu královské intronizace, jehož ústředním tématem je Boží prohlášení: „*Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil*“ (2,7; viz též 2 Sam 7,14; Žl 89,26-27). Kontextem Žl 2 je odpor vůči králi (verše 1-3); Bůh se tomuto odporu vysmívá a ustanovuje krále (verše 7-12). Bohem přijatý syn (král) je ujištěn o Boží ochraně (verše 7-12). Jakmile se čtenář v tomto Markově shrnutí dozvídá o plánu na zabití Ježíše, který se ukáže tragicky nevyhnutelným, dostane se mu vzápětí poučení, že stejně jako v Žl 2 je existující odpor jen přípravou vítězství Boží vlády. Narativní formou tak toto shrnutí, připomínající minutost a připravující na to, co bude následovat, odráží zkušenosti Markových čtenářů, kteří žijí mezi vzpomínkou a nadějí.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

T. A. Burkill, „Mark 3:7-12 and the Alleged Dualism of the Evangelist’s Miracle Material“, *JBL* 87 (1968), str. 409-417.

L. E. Keck, „Mark 3:7-12 and Mark’s Christology“, *JBL* 84 (1965), str. 341-358.

12. Vyvolení Dvanácti (3,13-19)

13. Potom vystoupil na horu, zavolal k sobě ty, které sám chtěl, a oni přišli k němu. 14. A ustanovil jich dvanáct, [které nazval také apoštoly,] aby byli s ním, protože je chtěl posílat kázat, 15. a to s mocí vyhánět zlé duchy. 16. [Ustanovil těchto dvanáct]: Petra – to jméno dal Šimonovi, 17. Jakuba, syna Zebedeova, a jeho bratra Jana – ty pojmenoval Boanerges, to je „Synové hromu“, 18. Ondřeje a Filipa, Bartoloměje, Matouše, Tomáše, Jakuba, syna Alfeova, Tadeáše, Šimona Kananejského 19. a Jidáše Iškariotského, který ho pak zradil.

POZNÁMKY K TEXTU

13. vystoupil na horu: Předchozí narativní shrnutí (3,7-12) se odehrává u moře, kde je Ježíš přítomen se svými učedníky. Změna místa signalizuje novou událost. Hora kromě toho, že vytváří odstup mezi Ježíšem a zástupy, je tradičním místem, kde se Bůh setkává s člověkem a kde je mu dáno autoritativní zjevení (např. Bůh volá Mojžíše na Sinaj v Ex 19,3-6.16-25; Dt 32,48-34,9; viz též Mk 9,2; 13,3).

zavolal k sobě ty: „Zavolal“ je překladem slovesa *proskaleitai* (mediální tvar), které je zde použito poprvé. Je silnější než prosté sloveso „povolat“ (*kalein*) užité v předchozích „vyprávěních o povolání“ (1,20; 2,17) a v podtextu má význam zavolat někoho, aby vyslechl učení či pokyny, nebo ho vyzvat k vykonání konkrétního úkolu (viz též 3,23; 6,7; 7,14; 8,1.34; 10,42; 12,43; 15,44).

ty, které sám chtěl: Rychlý sled tří po sobě jdoucích sloves ve třetí osobě („vystoupil ... zavolal ... chtěl“) zde zdůrazňuje Ježíšovu svrchovanost. Text připouští i možnost, že ti, které zavolal k hoře, představovali větší skupinu, mezi nimiž pak Ježíš ustanovil Dvanáct.

a oni přišli k němu: Toto sloveso (*apélthon*) bylo poprvé užito o reakci těch, kdo byli povoláni první (1,20), a neznamená pouze změnu místa, ale i způsobu života.

14. ustanovil jich dvanáct: Sloveso „ustanovit“ znamená doslova „učinit“ a může být odrazem semitského „ustanovit“ či „jmenovat“ (viz 1 Král 13,33; 1 Kron 2,18 [LXX 2,17]; 1 Sam 12,6). K tématu Dvanácti u Marka viz Výklad.

[které nazval také apoštoly]: V řadě překladů jsou tato slova v závorkách či jako varianta pod čarou (např. v ČEP), což naznačuje, že nebyly původně sou-

částí textu Markova evangelia. Hlavními důvody pro pochybnosti o jejich autenticitě jsou: (1) že nejsou u Mt 10,1-2, ale jsou u Lk 6,13, což by mohlo znamenat, že pozdější opisovač je do Marka vložil na základě Lukáše; (2) i když kvalitní rukopisy (Vatikánský, Sinajský) tato slova obsahují, mnohé verze je vynechávají na základě zásady textové kritiky *lectio difficilior potior* („přednost má obtížnější čtení“), jelikož „dvanáct apoštolů“ se stalo běžným obratem; (3) Marek nikde jinde výraz „dvanáct apoštolů“ neužívá a podstatné jméno „apoštol“ se u Marka objevuje jen jednou (6,30, i když v daném kontextu odkazuje na Dvanáct [viz 6,7]); a (4) začlenění tohoto obratu do textu komplikuje smysl věty, protože druhá polovina verše říká, že „je chtěl posílat (*apostelle*)“, což by byla tautologie poté, co je nazval „apoštoly“, to je „těmi, kdo jsou posláni“.^a

a. O pravděpodobné autenticitě tohoto verše viz C. W. Skinner, „Whom He Also Named Apostles: A Textual Problem in Mark 3:14“, *Bibliotheca Sacra* 161 (2004), str. 322-329. [Pozn. red.]

aby byli s ním: Viz výše pod 1,16-20. Dvě nedílné součásti učednictví jsou „být s“ Ježíšem a „následovat“ ho a dělat, co Ježíš přikazuje, v tomto případě kázat a vyhánět zlé duchy.

protože je chtěl posílat: To je druhá účelová věta, která vysvětuje důvod vyvolení. Sloveso „posílat“ nebo „vysílat“ (*apostellein*) a jeho jmenná forma „apoštol“ (*apostolos*) naznačuje, že ten, kdo je vyslán, také formálně zastupuje vysílatele.

kázat: Stejně jako má dvojí důvod ustanovení Dvanácti („být s Ježíšem“ a „být poslán“), má dvojí důvod i jejich poslání. První je „kázat“ (dosl. „hlásat“ [*κέρυσsein*] neboli stát se šířiteli; viz 6,12). „Hlásání“ je spojuje s Janem Křtitelem (1,4,7), Ježíšem (1,14,38) a ostatními evangelijními postavami, kterých se dotkla nebo které zasáhla Ježíšova moc (1,45 – malomocný; 5,20 – posedlý z Gerazy; 7,36 – hluchoněmý), i s pronásledovanou církví (13,10).

a to s mocí vyhánět zlé duchy: Poslání, v němž dostává Dvanáct moc (*exúisia*) nad zlými duchy (také v 6,7,13), je opět spojuje s Ježíšem, jehož moc (*exúisia*) se projevila v předchozím oddíle evangelia (1,22.27; 2,10). Plní své poslání a vyhání zlé duchy v 6,12-13, ale v 9,18,28 je vyhnat nedokáží.

16. [Ustanovil těchto dvanáct]:^b I zde kritická vydání řeckého Nového zákona i současné překlady pokládají za sporné, zda tento výrok představuje původní čtení, především proto, že ho lze snadno vysvětlit jako dittografii verše 14 a Matouš i Lukáš ho vypouštějí. Hlavním argumentem pro jeho přítomnost je Markovo časté zdvojování a potřeba opakování po relativně dlouhém popisu vyslání Dvanácti v 3,14b-15. Kdyby byly oba sporné obraty v 3,14.16 vypuštěny, nazování veršů by bylo méně těžkopádné a styl by byl plynulejší.

b. Dva významné řecké rukopisy (Sinajský a Vatikánský kodex) tuto větu obsahují. [Pozn. red.]

Petra – to jméno dal Šimonovi: Ohledně jména Šimon viz 1,16. Šimon je první povolaný v 1,16-20 a je první i ve všech seznamech Dvanácti. Je jediným, kdo má skutečně dvě jména (ostatní jména ve verši 17 jsou buď patronymika [= jména po otci] anebo přezdívky, i když Petr [= „Skála“] může být také přezdívkou). V biblickém způsobu myšlení je změna jména projevem moci toho, kdo jméno udílí; často se objevuje v souvislosti s novou životní etapou či novým posláním (např. Abram na Abrahám, Gn 17,5; Sáraj na Sára, Gn 17,15; Jakub na Izrael, Gn 32,28). Jméno „Petr“ je odvozeno z řeckého podstatného jména

petra („skála“). Marek ho nikdy neuvádí do spojitosti s aramejským *kéfá* (viz Gal 2,9.11.14) a symbolika „skály“ také nijak neovlivňuje jeho obraz Petra (viz Mt 16,17-19). V Markově evangeliu má Petr spíše řadu negativních vlastností (viz Úvod – Učednictví).

17. Jakuba, syna Zebedeova, a jeho bratra Jana: Tento seznam se odchyluje od příběhu o povolání prvních čtyř učedníků (1,16-20), kde se Ondřej jako Šimónův bratr stává Ježíšovým následovníkem před Jakubem a Janem (viz též 1,29). Ohledně Jakuba a Jana viz výše poznámky k 1,16-20.

ty pojmenoval Boanerges, to je „Synové hromu“: Markův jazyk je v těchto místech poněkud nejasný, protože žádný z hebrejských či aramejských pojmu, který by mohl znamenat „synové hromu“, by se do řečtiny nepřepisoval tak, jak to činí Marek (viz Guelich, *Mark*, str. 162, který předkládá řadu možných řešení, z nichž žádné není úplně uspokojivé). Ani význam obratu „synové hromu“ není zcela jasné. Některí ho připisují jejich předpokládané ohnivé povaze, pro niž ovšem u Marka nenacházíme mnoho důkazů kromě nepříliš silného protestu v 9,38 (ale viz Lk 9,54).

18. Ondřeje a Filipa, Bartoloměje, Matouše: Ohledně Ondřeje viz 1,16-20. Filip („milovník koní“) bylo oblíbené řecké jméno (např. Filip Makedonský), užívané i u Židů (viz Césarea Filipova [tetrarchy Heroda Filipa]; tento apoštol nehráje v Markovi žádnou roli. Bartoloměj (z aramejského *bar Tolmaj* = syn Talmajův, např. viz 2 Sam 3,3) také nehráje v evangeliích žádnou roli, ale pozdější křesťanské legendy ho ztotožňují s Natanaelem (Jan 1,45-46). Jméno Matouš je odrazem některé z forem hebrejského *Mattatiah* („dar Boží“). Marek ho zmiňuje jen zde a v orig.: neztotožňuje ho s celníkem Lévím (2,14), jak je tomu naopak v Mt 9,9.

Tomáše: Řecké jméno Tomáš není ve vlastním smyslu osobní jméno, ale připomíná aramejské *te'ómá* („dvojče“). Objevuje se u Jana v 11,16 a v 20,24 jako *ho legomenos Didymas*, „zvaný Dvojče“ (Didymas je řecky: „dvojče“; Bogner překládá jako: „Blíženec“). V poapoštolském křesťanství se stává důležitou postavou. V koptském *Tomášově evangeliu* je popsán jako „Didymus Juda Tomáš“ a existuje rovněž apokryfní *Tomášovo evangelium děství a Skutky Judy Tomáše ze 3.* (či 4.) století, které popisují jeho evangelizaci a mučednictví v Indii. Velké úctě se těší mezi syrsko-malabarskými křestany. Existuje také *Apokalypsa Tomášova* z 5. století, známá jen z citací v Gelsiánském sakramentáři.

Jakuba, syna Alfeova, Tadeáše, Šimona Kananejského: Tento Jakub není „Jakub Mladší“ (Mk 15,40), ani Jakub, bratr Páně (Gal 1,19; 1 Kor 15,7); ohledně jména Jakub viz 1,16-20. Tadeáš je řecké jméno, které chybí v Lukášově seznamu Dvanácti (Lk 6,14-16; Sk 1,13), kam je vloženo jméno Juda, (syn) Jakubův. Různé varianty čtení Mt 10,3 mají „Lebeus“ či „Tadeáš zvaný Lebeus“. Tadeáš nehráje v Novém zákoně žádnou roli. „Kananejský“ je nejspíše řecký přepis aramejského *qan'áná*, což znamená „horlivec“. Lk 6,15 užívá řeckou formu *zélótēs*. Jelikož horlivci (zélóti) jakožto politické hnutí a revoluční strana v rámci judaismu vznikli až za dnů židovské války (66-73 po Kr.), tento pojem nejspíše popisuje Šimónův náboženský zápal, a nikoli jeho bojovné či revoluční sklonky.

19. Jidáše Iškariotského: Jidáš je ve všech seznamech Dvanácti uveden na posledním místě. Jidáš je pořečtěná podoba hebrejského jména *Jehúdá* či Juda. Ohledně významu příjmení „Iškariotský“ (řecky *Iskarióth*) se objevuje řada návrhů: (1) je

odvozeno z hebrejského *šáqar* („jednat falešně“) a znamená „falešný“; (2) je odvozeno z hebrejského kořene *š-k-r*, což znamená „odevzdat“ nebo „vydat“; v tom případě by pak obrat „který ho pak zradil (= vydal“ mohl být vysvětlením semitského originálu; (3) je odvozeno z kombinace 'ž („muž“) a vesnice Keriot (Joz 15,25), takže toto příjmení zkrátka znamená „muž z Keriotu“; anebo (4) má vztah k radikální židovské skupině „sikariů“ (= „dýkovrahů“). Mezi těmito možnostmi má druhá a třetí nejvíce zastánců, zatímco čtvrtá nejméně.

který ho pak zradil: Vzhledem k důležitosti pojmu *paradidonai* („vydat“ či „zradit“) u Marka (viz poznámka k 1,14) může tato charakteristika pocházet právě od něj. A tak poslední verš Markova popisu vyvolení Dvanácti je ozvěnou osudu Jana Křtitele (1,14) a přípravou na osud Ježíšův (8,31; 9,31; 10,33-34; 14,10-11.18.21.41-42.44; 15,1.15) a učedníků (13,10.12).

Výklad

Stejně jako Marek představuje povolání učedníků (1,16-20) jako první čin první etapy Ježíšova veřejného působení, začíná i druhá etapa (3,7-6,6a) ustanovením Dvanácti (3,13-19). Tato struktura posiluje názor, že učednictví je pro Marka stejně důležité jako christologie nebo Ježíšův příběh. Jádro tohoto druhého povolání učedníků tvoří seznam prvních dvanácti mužů, kteří se stali Ježíšovými následovníky (3,16-19). Marek tento seznam uvozuje vlastním teologickým výkladem (3,13-15).

Seznam Dvanácti se kromě tohoto místa v Markovi objevuje v Mt 10,1-4; Lk 6,12-16 a ve Sk 1,13. I když se mezi sebou liší v pořadí, výčet pokaždé zahajuje Šimon [Petr] a na prvních čtyřech místech jsou vždy uvedeni Petr, Ondřej, Jakub a Jan. Mezi dalšími osmi jsou jen nepatrné rozdíly a Jidáš je pokaždé poslední. Tyto varianty i neměnnost ukazují, že skupina „Dvanácti“ je pravděpodobně velmi ranou institucí (1 Kor 15,5), podle všeho pocházející z doby veřejného působení historického Ježíše. Nedostatek informací o většině učedníků a jejich relativní nedůležitosti jako jednotlivců v NZ svědčí na druhé straně o tom, že tato instituce nejspíš poměrně brzy zanikla. Janovo evangelium si je sice existence Dvanácti vědomo (viz Jan 6,67.70.71; 20,24), neobsahuje však žádný seznam Dvanácti ani vyprávění o jejich vyvolení. I když v Novém zákoně nacházíme jen sporé zmínky o většině z Dvanácti, v prvních křesťanských staletích se objivilo množství legend o jejich apoštolském životě a osudech po Ježíšově smrti. Apokryfní skutky sesbírali: Edgar Hennecke a Wilhelm Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha* (Westminster, Philadelphia 1963), John K. Elliott (ed.) *The Apocryphal New Testament* (Clarendon Press, Oxford 1993) a v češtině J. A. Dus (ed.), *Přiběhy apoštolů – Novozákonní apokryfy II* (Vyšehrad, Praha 2003).

Význam Dvanácti u Marka a jejich vztah k učedníkům (*mathétai*) je nejasný. Na rozdíl od pramene Q (Mt 19,28 = Lk 22,28-30) není Dvanáct označeno za eschatologické soudce obnoveného Izraele (nad dvanácti kmeny). Dvanáct se u Marka objevuje na těchto místech: 3,14.16; 4,10; 5,25.42; 6,7; 8,19; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43. Marek nemá žádné pevné pojetí „dvanácti apoštolů“, a nezdá se, že by Dvanáct zastávalo mezi učedníky nějakou zvláštní roli. Často splývají bez patrného rozlišení s „učedníky“ (pojem použitý 46x). Poté, co Ježíš přednesl podobenství o rozsévači velkému zástupu (4,1-9), svěřuje zasvěcené poučení „těm, kdo byli s ním, spolu s Dvanácti“ (4,10). V 10,32 během Ježíšovy cesty do Jeruzaléma jsou v rychlém sledu zmíněny tři potenciálně odlišné skupiny: učedníci, ti, kdo jej následují, a Dvanáct. Nezdá se ani, že by Dvanáct tvořilo jádro učedníků. Při proměnění Páně (9,2-8), při eschatologické řeči (13,3-4) a v Getsemanech (14,32-42) to není Dvanáct, kteří jsou s Ježíšem, ale vybraná skupina tří nebo čtyř (Petr, Jakub, Jan [a Ondřej]). I když vyprávění o povolání a pověření Dvanácti zaujímají důležité místo ve struktuře Markova evangelia, jejich hlavním posláním je spíše symbolizovat povahu učednictví (viz 3,13-15) než vykonávat činnosti omezené na konkrétní skupinu. V Markově evangeliu ve skutečnosti nejen ti, kteří byli povoláni za učedníky, ale i mnoho jiných lidí činí totéž, co učedníci (viz Úvod – Učednictví).

Markův jazyk dodává oddílu 3,13-15 specifický ráz. Na hoře (místě vyhrazeném zjevení) předává Ježíš svým vyvoleným učedníkům pověření. Mají být „s ním“ a mají být vysláni kázat: „Ustanovil (...), aby byli s ním, protože je chtěl posílat...“ Být s Ježíšem a být jím vyslán nejsou dvě odlišné činnosti, ani neplyne jedna z druhé. Vysláni Ježíšem – zvěstovat Boží evangelium, bojovat se silami zla a uzdravovat – je poslání Dvanácti a tím i všech učedníků, kteří jsou s ním.

Tradiční seznam Dvanácti je zasazen do kontextu, na nějž dopadá stín kříže. Ježíš volá Dvanáct na horu – a z Olivové hory se vydá na cestu utrpení a smrti (viz 14,26). Povolání Dvanácti je zakončeno strohým obratem o Jidášovi, „který ho pak zradil“, předznamenávajícím příběh o zradě, jenž se začne odvíjet krátce po návštěvě Olivové hory. Vyprávění je jemným náznakem toho, že „být s Ježíšem“ zaplete učedníky do stejné sítě zradby, utrpení a smrti (8,34-38; 13,9-13).

Toto vyprávění obsahuje důležitá téma pro aktualizaci. Podobně jako ostatní vyprávění o povolání předkládá v kostce teologii učednictví. Opravdový učedník má smysl pro povolání; řečeno Janovými slovy: „Ne vy jste si vyvolili mne, ale já jsem vyvolil vás“ (Jan 15,16). Toto povolání v sobě zahrnuje „být s“ Ježíšem a konat to, co on přikázal. V dějinách křesťanství se vždy vyskytovalo napětí mezi „kontemplací“ a „činností“.

Theologie učednictví, která je zde předkládána, nabádá ke kombinaci obou. Jsou to dva neoddělitelné aspekty jednoho povolání. Stejně jako u Ježíše platí i u učedníků, že činnost pro Boží království má za následek rozdelení a utrpení. Dvanáct pak představuje značně mnohotvárný výjev, i když je to v tomto vyprávění poněkud utlumeno. Šimon „skála“ se nakonec v evangeliu ukáže být nepevným (14,66-72) a „synové hromu“, kteří usilují o moc, jen vyvolávají mezi ostatními rozepře (10,35-45). Řecká jména jako Filip a Ondřej tu stojí bok po boku se jmény semitskými jako Matouš a Šimon, z čehož můžeme usuzovat na smíšené rodiny mezi helenizovanými a tradičnějšími Židy. Jeden z vyvolených (Jidáš) nakonec odmítne toho, kdo jej vyvolil, a odmítne i skupinu jako celek. Jak rouličnost, tak křehkost učedníků provázejí život církve celými dějinami až dodnes.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- E. Best, „Mark’s Use of the Twelve“, ZNW 69 (1978), str. 11-35.
- F. J. Moloney, „The Vocation of the Disciples in the Gospel of Mark“, Salesianum 43 (1981), str. 487-516.
- J. T. Rook, „Boanerges, Sons of Thunder“ (Mark 3,17), JBL 100 (1981), str. 94-95.
- B. Villegas, „Peter, Philip and James of Alphaeus“, NTS 33 (1987), str. 292-294.

13. Spor ohledně Belzebuba a skutečná rodina Ježíšova (3,20-35)

20. Když vešel do jednoho domu, znovu se shromáždil zástup lidu, takže se nemohli ani najít. 21. Jakmile o tom uslyšeli jeho příbuzní, vypravili se, aby se ho zmocnili; říkalo se totiž, že se pomátl na rozumu. 22. Učitelé Zákona, kteří přišli z Jeruzaléma, tvrdili o Ježíšovi: „Je posedlý Belzebubem! Vyhání zlé duchy s pomocí vládce zlých duchů.“ 23. Zavolal si je a mluvil k nim v podobenstvích: „Jak může satan vyhánět satana? 24. Je-li království v sobě rozdvojeno, takové království nemůže obstát. 25. Je-li dům v sobě rozdvojen, takový dům nebude moci obstát. 26. Jestliže satan vystoupil proti sobě a je rozdvojen, nemůže obstát, ale je s ním konec. 27. Nikdo přece nemůže vniknout do domu siláka a uloupit jeho věci, jestliže toho siláka napřed nespoutá. Teprve potom mu dům může vyloupit. 28. Amen, pravím vám: Všechno bude lidem odpuštěno, hříchy i rouhání, kterých se dopustili. 29. Kdo by se však rouhal Duchu svatému, nedojde odpuštění na-

věky, ale bude vinen věčným hřichem.“ 30. To řekl proto, že tvrdili: „Je posel dý nečistým duchem.“ 31. Přišla jeho matka a jeho příbuzní. Zůstali stát venku a dali si ho zavolat. 32. Kolem něho sedělo plno lidí. Řekli mu: „Tvoje matka a tvoji příbuzní se venku po tobě ptají!“ 33. Odpověděl jim: „Kdo je má matka a moji příbuzní?“ 34. A rozhlédl se po těch, kteří seděli dokola kolem něho, a řekl: „To je má matka a to jsou moji příbuzní! 35. Každý, kdo plní vůli Boží, to je můj bratr i sestra i matka.“

POZNÁMKY K TEXTU

20. Když vešel do jednoho domu: Ježíš byl naposledy v „domě“ v 2,1-12, kdy ve scéně podobné této zabraňovaly tlačící se zástupy v přístupu k Ježíšovi. V 2,1-12 rovněž učitel Zákona vznáší první obvinění z routhání a otevřeně se tu zmiňuje odpustění hřichů.

21. Jakmile o tom uslyšeli jeho příbuzní: Slovo „příbuzní“ je překladem řeckého *hoi par' autú* (dosl. „ti od něj“). I když někteří ráději překládají tento obrat jako „učedníci“ (viz 4,10, *hoi pérí auton*), v řeckých papyrusech se tohoto obratu užívá pro rodinné příslušníky a Markova technika vkládání („sendvičová technika“) umožňuje předpokládat, že lidé v 3,21 jsou totožní s rodinnými příslušníky v 3,31-35. Západní textová tradice (Bezův a Washingtonský rukopis) považuje toto čtení za natolik pohoršující, že ho změnila na: „Jakmile o něm uslyšeli učitelé Zákona a další, vypravili se, aby se ho zmocnili, protože říkali: ‘Pomátl se na rozumu’“ (B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London – New York 1971, str. 81-82).

vypravili se: Sloveso „vypravili se“ (dosl. „odešli“) naznačuje, že příbuzní, když uslyšeli o Ježíšově jednání, odešli z domu v Nazaretě (viz 6,1-6). Marek zkracuje dobu trvání cesty kvůli dramatičtějšímu dojmu.

aby se ho zmocnili: Řečtina (účelový infinitiv *kratésai*) naznačuje násilné zadržení či dokonce „zatčení“ (6,17; 14,44). Toto sloveso popisuje nepřátelské úmysly učitelů Zákona v 12,12 a 14,1.

říkalo se totiž: Podmět řeckého obratu *elegon gar* (dosl. „říkali“) není zřejmý. Někteří překladatelé se domnívají, že jím mohou být zástupy nebo lidé obecně, jiní však ve slovesné paralele s obviněním ze strany učitelů Zákona v Mk 3,22 spatřují doklad toho, že se vztahuje ke specifické skupině (tj. příbuzným) i ve verši 21 (překlad by pak zněl: „říkali totiž“).

pomátl se na rozumu: Řecký aorist *exesté z ek + histémi* (dosl. „stát mimo“) užívá klasická řečtina jako výraz pro „být zbaven rozumu“; viz též Josef Flavius, *Židovské starožitnosti* 10,114, kde se lidé vysmívají Jeremiášovi, jako by byl zbaven rozumu (*exestékota*). Podobné obvinění by stěží vytvořila prvotní církev, a proto tato slova mohou odrážet historický názor Ježíšových příbuzných, z nichž nikdo nebyl povolán do kruhu Dvanácti.

22. Učitelé Zákona, kteří přišli z Jeruzaléma: Učitelé Zákona, zejména ti, kteří přicházeli z Jeruzaléma, jsou u Marka nejurputnějšími Ježíšovými odpůrci (viz 7,1.5; 10,33; 11,18.27; 14,1). Zmínka o „Jeruzalému“ zde předznamenává místo Ježíšova ukřižování.

tvrdili: Imperfektum užité v řeckém textu označuje opakující se nebo trvající děj minulý.

Je posel dý Belzebubem: V textu se doslova říká: „Má Belzebuba.“ Toto nejasné jméno se jako pojmenování zlého ducha v řeckém SZ nikde nevyskytuje a v NZ jen zde a v pramenu Q (Lk 11,15.18-19; Mt 10,25; 12,24.27). V rukopisných textech se rovněž nachází různé varianty: např. Vatikánský kodex má *Beelzebúl*. Latinská a syrská verze má *Beelzebub*. *Beelzebub* či *Beelzebúl* jsou nejspíše odvozeny od jména starého kanaánského božstva a znamenají „vládce Baal“ či „Baal přebývající na výsostech“. *Baalzebub* („Pán much“) se objevuje v 2 Král 1,3.6 jako posměšná zkoumolenina jména kanaánského boha Ekróna. V Závěti Šalomounově 3,1-6 je *Belzebub* padlý anděl, zvaný „vládce zlých duchů“ či „kniže démonů“.

Vyhání zlé duchy: Toto obvinění je nejvážnější a rovná se obvinění z čarodějnictví. Babylonský talmud (*BT Sanhedrin* 43a) – i když se vedou spory o to, zda se zde neprojevuje vliv evangelií – obsahuje odkaz na jistého „Ješuu“ (= Ježíše), který byl pověšen v předvečer Velikonoc, protože praktikoval magii a sváděl Izrael z pravé cesty (text a diskuse na toto téma se nachází v J. P. Meier, *A Marginal Jew* I, str. 96).

s pomocí vládce zlých duchů: Jde o příklad Markovy záliby v duplicitních výrazech, kde druhý zesiluje první (např. 1,32; 11,15; 13,24; 14,12). Tento obrat může být také Markovou vysvětlivkou záhadné vazby „má Belzebuba“ určenou helénistickým čtenářům. Obvinění proti Ježíšovi je dvojí: že ho Belzebub přemohl a že jeho síla nyní slouží vládci zlých duchů. V tomto úryvku Marek kumuluje výrazy pro démony: Belzebub, vládce zlých duchů, satan, nečistý duch. Tím se zvýrazňuje Ježíšova moc. Atž je jméno démona jakékoli, jeho moc je zdolána příchodem „mocnějšího“.

23. Zavolal si je (...) v podobenstvích: Toto je první výskyt podstatného jména *parabolé* (= „podobenství“) u Marka (dále pak v 4,2.10.11.13.30.33.34; 7,17; 12,1.2; 13,28). Skládá se ze slovesa *ballein* („házet, umístit“) a předložky *para* („při“) a znamená srovnání (tj. položení vedle sebe) dvou věcí. Podle dnes již klasické definice Ch. H. Dodda je podobenství „metafora či přirovnání vzaté z přírody či každodenního života, jež upoutá posluchače svou živostí a neobvyklostí, přičemž nechává jejich mysl na pochybách o jeho přesném použití, aby je povzbudil k aktivnímu přemýšlení“ (*The Parable of the Kingdom* [opr. vyd.], Scribner, New York 1961, str. 5). Řecké *parabolé* je překladem hebrejského *mášál*, jež zahrnuje řadu starozákonních literárních druhů: přísloví (1 Sam 10,12; Př 1,1-7), hádanky (Sd 14,10-18), posměšné písne (Mich 2,4; Hab 2,6), alegorie (Iz 5,1-7; Ez 17,3-24) a rozsáhlejší parabolické vyprávění (Sd 9,7-15; 2 Sam 12,1-7). V apokalyptické literatuře označuje dlouhou řeč odhalující skrytý Boží plán (např. Hénochova „podobenství“ v 1 Hen 37-71). Marek užívá *parabolé* pro krátké metaforické výroky (3,23-27), delší vyprávění (4,1-9; 12,1-9), alegorie (4,13-20; 13,34-37), hádanky (4,10-11; 7,17) a pokyny či názorné příklady (13,28). I když Mk 4 je často nazývána „kapitolou podobenství“, Ježíšovo učení v podobenstvích začíná už v 3,23. Použití „podobenství“ v této konfliktní situaci je přípravou na 4,10-12.34, kde se učení v podobenstvích stává prostředkem k odlišení těch, kdo jsou mimo, a těch, kdo jsou uvnitř. „Podobenství“ má u Marka rovněž silný christologický náboj. Markův Ježíš používá po-

dubenství, když hovoří o sobě nebo o svém poslání, a sám může být nazván „podoberstvím Božím“.

Jak může satan vyhánět satana: Viz 1,13 výše. Ve Starém zákoně znamená „satan“ jednoduše „žalobce“ či „protivník“ (viz Job 1-2), ale v Novém zákoně bývá ztotožňován s „vládcem zlých duchů“. Tento pojem však neztrácí nepřátelské zabarvení, které je zde, kde je Ježíš podrobován „pokušení“, příhodné.

24. Je-li království v sobě rozdrobeno: Oba následující příklady mají gramatickou formu souvět časového eventuálního, kde druhá věta (věta hlavní) je vždy důsledkem věty první (vedlejší).

25. Je-li dům v sobě rozdroben: Přestože se jedná o gnómicke výroky, mohly by se hodit na události známé jak Ježíšovým posluchačům, tak Markovým čtenářům. Jak království, tak dům Heroda Velikého byly po jeho smrti roku 4 př. Kr. rozdeleny a „zanikly“. Stejně tak, když se Herodes Antipas rozvedl s dcerou nabatejského krále Aréty a oženil se s Herodiadou (viz 6,17-19), Aréta napadl a porazil jeho vojska, což v důsledku vedlo k Antipově pádu (Josef Flavius, *Židovské starozitnosti* 18,109-129; viz D. C. Braund, „Herod Antipas“, *ABD* 3,260). Markovo publikum, ať už žilo v Sýrii, Palestině nebo v Římě, jistě vědělo o vnitřním rozdělení Židů, které nakonec způsobilo jejich porážku v židovské válce, i o vnitřních konfliktech, do nichž upadl Řím po Neronově smrti (tři císaři během jediného roku 68-69 po Kr.).

26. Jestliže satan vystoupil: Tato slova rozvíjejí metaforu o vnitřním rozdělení, ale Marek přidává sloveso „vystoupit, povstat“ (*anesté*). Jedná se o podmínu „reálnou“, která předpokládá Ježíšovu aktivitu, to je vyhánění zlých duchů, což bylo znamením ke vzpourě uvnitř satanova království. Tento argument konstatuje, že jelikož satan „neskončil“, nedošlo ani k vnitřnímu rozdělení, které by nastalo, kdyby byl Ježíš v satanově moci, ale jednal přitom proti němu.

27. Nikdo přece nemůže vniknout do domu siláka a uloupit jeho věci: Obrazný popis nyní přechází z vnitřního rozdělení k vnějšímu útoku, což se více hodí na kontext Ježíšova útoku „zvěří“ na satanova vládu. „Silák“ (*ischyros*, dosl. „mocný, silný“) je zde satan; viz 1,7, kde je Ježíš popsán jako „mocnější“ (*ischyrotēs*). Oloupení siláka má v biblické tradici značnou odezvu. Během exodu Izraelité oloupili Egyptany (Ex 3,21-22; 11,2-3; 12,35-36; Žl 105,37). V Iz 49,24-25 je Bůh mocný válečník, který bojuje na straně Izraele a odnímá „zajatce silákově“ a „kořist rekovi“. V Iz 53,12 si Služebník JHVH „s reky rozdělí kořist“. Tyto obrazy ukáží Markovým čtenářům, že Ježíš jakožto Služebník je oním osvobojujícím prostředníkem Božího vykoupení z moci zla.

jestliže toho siláka napřed nespoutá: V Izaiášově apokalypse (24,21-23) Bůh při posledním soudu uvrhne do žaláře „nebeský zástup“, který proti němu povstal, a v apokalyptickém scénáři v Závěti Léviho 18,12 Beliara (satana) spoutá nový kněz, kterého Pán „vzbudí“. V Markovi je s příchodem Ježíše zlomena moc zla, ale úplné vítězství nad zlem je stále věcí budoucnosti (viz 13,24-27; srov. 1 Kor 15,24-28).

28. Amen, pravím vám: Tuto slavnostní formulí v evangeliích pronáší jen Ježíš a toto je u Marka její první výskyt (viz též 8,12; 9,1,41; 10,15; 10,29; 11,23; 13,30; 14,25,30). Úvodní výrok „amen, pravím vám“ připomíná autoritativní prohlášení proroků „tak praví Hospodin“ a objevuje se vždy v souvislosti s hrozou či zaslibením.

Všechno bude lidem odpustěno (...) se dopustili: Zde je dvojí univerzálitu odpustění; všem lidem (dosl. „synům člověka“) budou odpouštěny všechny jejich hřichy, i kdyby se rouhali. Odpuštění všech hřichů je nadějí raného judaismu (např. 1QS 11,11-14; JosAs 11,18; 2 Bar 84,10). Dokonce Menaše, nejzkaženější ze všech židovských králů, se může modlit za odpustění k „Bohu každinku“ (viz *MMen* 13).

29. Kdo by se však rouhal Duchu svatému: Rouhání zde není užito v přísném slova smyslu jako pronášení Božího jména, nýbrž v obecnějším smyslu jako „zneuctění“ či „urážka“. V kontextu Markova evangelia je tímto hřichem připisování osvobojující a uzdravující činnosti Ježíše, který zahajuje své působení jako ten, kdo je obdařen Duchem Božím (1,10), nečistým silám.

nedojde odpuštění navěky, ale bude vinen věčným hřichem: Doslova: „Ne bude mít odpuštění navěky, ale bude vinen hřichem na (či po celou) věčnost.“ „Vinen“ je překladem řec. *enochos*, jež má význam „zodpovědný za“ či „obviněn“ (14,64). *M. 'Avot* 3,11 vyjmenovává pět druhů lidí, kteří budou zbaveni podílu v budoucím světě: ti, kdo nakládají se „svatými věcmi“ jako se světskými, kdo znesvěcují stanovený čas, kdo ponížují bližní na veřejnosti, kdo odstraňují znamení Abráhámovy smlouvy, a ti, kdo vykládají části Tóry v rozporu se Zákonem. V tomto případě se jedná o neodpustitelný hřich, protože ti, kdo obviňují Ježíše, že je posedlý zlým duchem, považují dobro za зло, a jsou proto uzavřeni vůči působení Božího Ducha. To je Markovým čtenářům pochopitelné jen ve světle předchozího vyprávění, kde Ježíš obdařený Duchem káže Boží evangelium (viz 1,12-15). Neodpustitelný hřich je v biblickém myšlení podobný „zatvrzelosti srdce“ (3,5).

30. To řekl proto, že tvrdili: „Je posedlý nečistým duchem“: Tato věta představuje inkluzi s obviněními v 3,22 a specifikuje povahu neodpustitelného hřichu.

31. Přišla jeho matka a jeho příbuzní: Vyprávění o rodině začíná v 3,20-21 a znovu pokračuje zde. V 3,21 se rodina pouze doslechlá o Ježíšově jednání a domnívala se, že přišel o rozum. Když přicházejí, Ježíš se opticky stále nachází v domě plném lidí. Ježíšova matka je zmíněna jen zde a v 6,3, kde je Ježíš zván „synem Mariiným“. K otázce, zda se jedná o „rodné“ bratry Ježíšovy, či zda jsou takto zváni jeho „bratranci“ či jeho „nevlastní bratři“, viz Výklad k 6,1-6.

a dali si ho zavolat: Vyjádření „dát si ho zavolat“ (*apesteilan pros auton kallentes auton*) vytváří dojem oficiální delegace, jež je znepokojena – jako v 3,21 – Ježíšovým duševním zdravím. Jejich pozice „mimo“ je přípravou na rozlišení mezi těmi, kdo jsou „mimo“, a těmi, kdo jsou „uvnitř“ v 4,10-12.

32. plno lidí: V počátečních oddílech evangelia je „zástup“ (*ochlos*) Ježíšovi nákloněn. Obraz zástupu, který sedí kolem Ježíše v kruhu (viz 3,34), vizuálně potvrzuje, že Ježíš je tím, kdo učí „s mocí“ (1,27).

tvoji příbuzní: Dosl. „tvoji bratři“. Některé rukopisy uvádějí „bratři a sestry“, snad pod vlivem 3,35.

se venku po tobě ptají: Opakování slova „venku“ prohlubuje propast mezi Ježíšem a jeho příbuznými, stejně jako užití slovesa *zétūsin* („hledat“ či „pátrat“), které se jinde užívá o zlovolných plánech Ježíšových odpůrců (8,11; 11,18; 12,12).

Kdo je má matka a moji příbuzní?: Řečnická otázka, která činí následující prohlášení v 3,35 ještě slavnostnějším.

35. Každý, kdo plní vůli Boží: To je první z řady „gnómickejch“ výroků, které mají formu „každý“ nebo „pokud někdo“ a zdůrazňují především hodnotu učednictví pro ty, kdo nejsou výslovně povoláni k následování Ježíše: v 9,37 ten, kdo přijme jedno z takových dětí; v 9,38 někdo, o kom se výslovně praví, že není Ježíšovým učedníkem, vyhná zlé duchy a Ježíš (9,40) říká, že „kdo není proti nám, je s námi“; v 10,29-31 není „nikdo“, kdo by opustil dům atd., aby nedostal stokrát více; v 10,43-45 (hovoří k Dvanácti) a v 11,23 „kdo“ bude o něco prosit, bude vyslyšen. Existují rovněž gnómickejch výroky, které ukazují hodnoty, jež jsou v rozporu s Ježíšovým učením v 6,11; 9,42 a 10,11. Obrat *theléma tú theú* („Boží vůle“) má v Septuagintě, i když není příliš častý, význam Boží vlády nad stvořením (Sir 43,16; Žl 29,5 LXX) stejně jako Božích příkazů lidem. Konat Boží vůli se v LXX objevuje v Žl 39,9 (= 40,8); 102,21 (= 103,21) a 142,10 (= 143,10): „Pouč mě, abych konal tvou vůli, vždyť ty jsi můj Bůh.“ Přestože se toto úsloví objevuje u Marka jen na tomto místě, je to důležitý pojem (viz poznámka k *thelein* v 14,36).

to je můj bratr i sestra i matka: Doplněk „i sestra“ (viz 3,32) je v rukopisech dobře doložen. Významná je skutečnost, že ve verších 3,31-32.35 chybí jakákoli zmínka o „otci“. I když někteří autoři připisují tuto skutečnost smrti Josefově před Ježíšovým veřejným působením, může mít toto vypuštění u Marka, který vnímá křesťanské společenství jako společenství bez „otců“ (10,30), i další význam.

Výklad

Tradice skrývající se za touto látkou je velmi komplikovaná, jelikož Marek zde spojuje dvě nezávislé tradice, jednu o odmítnutí Ježíše jeho rodinou a příbuznými (3,20-21.31-35; viz též Mk 6,1-4, Mt 13,53-58; Lk 4,16-30; Jan 4,44) a druhou o jeho obvinění z čarodějnictví a z poslednosti zlým duchem (3,22-30). Matouš ani Lukáš nereprodukují nařčení ze strany rodiny (3,21) a při sporu ohledně Belzebuba Mk 3,22-30 zásadně přepracovávají. Zatímco Matouš jako základ používá Markovu látku (s dodatkem výroků z pramene Q v Mt 12,27-28 = Lk 11,19-20), Lukáš (11,14-23) se výrazněji opírá o pramen Q. Matouš a Lukáš umísťují logičtěji spor ohledně Belzebuba za příběh o vyhnání zlého ducha (Mt 12,22; Lk 11,14). Rovněž připojují výrok z pramene Q, v němž Ježíš ospravedlňuje své jednání tím, že se dovolává příkladu židovských exorcistů (Mt 12,27 = Lk 11,19), a používají nezávislou tradici ohledně výroku o rouhání. Tyto výroky jsou hluboce zakotveny v tradici sahající k Ježíšovi a mají silný vliv na tradici formující evangelia.

Marek sestavil tuto perikopu tak, aby slučovala christologické motivy a motivy učednictví, a vymezuje těmto původně nesouvisejícím příběhům ve svém evangeliu strategické místo po vyvolení Dvanácti, které otevírá nový oddíl evangelia. První oddíl 3,20-21 a 31-35 se zabývá Ježíšovou rodinou. Zatímco Ježíšova vlastní rodina se domnívá, že je po-

matený, skutečnou rodinou jsou nazváni ti, kdo plní vůli Boží (3,35). Do tohoto vyprávění je vloženo nejvážnější obvinění vznesené proti Ježíšovi jeruzalémskými učiteli Zákona: že je posedlý Belzebubem a vyhání zlé duchy s pomocívládce zlých duchů (3,22). Způsob, jakým Ježíš odpovídá, je důležitý. Ježíš zahajuje řečnickou otázkou, jež rovněž plní roli tvrzení, které má být dokázáno: „Jak může satan vyhánět satana?“ (v. 23) Očekávaná záporná odpověď je pak evokována dvojím parabolickým výrokem o vnitřním rozdělení (vv. 24-25). Tato úvodní řečnická otázka je pak ukončena v 3,26 odpovědí, že pokud satan trpí vnitřním rozdělením, jeho vláda končí.

Druhou fází odpovědi je krátké podobenství o vyloupení domu siláka (3,27), což je ve skutečnosti faktický argument, protože je ozvěnou Janova pojmenování Ježíše jako „mocnějšího“ (1,7) a jeho vlastní předchozí činnosti, kdy přemáhal zlé duchy (1,21-28.32-34.39; 3,11.15). Ježíš vyloupil dům satanův. Tento oddíl se pak uzavírá implicitním obviněním proti Ježíšovým žalobcům: jelikož popírájí, že v Ježíšovi působí moc Boží, dopouštějí se hříchu proti Duchu svatému (3,28-30), přičemž opakování sloves „je posedlý nečistým duchem“ tvoří inkluzi s obviněním v 3,22 „je posedlý Belzebubem“. V narrativní rovině představuje umístění této inkluze zesílení předchozích témat. Ježíš je skutečně oním silnějším, a jeho prohlášení o blízkosti Božího království otevírá konflikt mezi královstvím Božím a královstvím jeho protivníka satana, jehož vláda se hroutí.

Závažnost tohoto konfliktu se projevuje v Ježíšově protiobvinění, že jeho žalobci se dopouštějí hříchu rouhání proti Duchu svatému. Ježíšovo prohlášení v sobě skrývá značnou ironii, protože učitelé Zákona jej nařkli právě z rouhání (2,7) a na základě tohoto obvinění bude později odsouzen (14,64). Tím, že připisují Ježíšovu osvobožující a uzdravující činnost satanovi, dopouštějí se učitelé Zákona nejvyšší urážky Boha.

„Neodpustitelný hřích“ byl v dějinách církve vykládán různě. Augustin ho popsal jako zatvrzelou nekajícnost a neochotu přijmout Boží milost (Augustin, *Sermo 71*; PL 71,38). Ve středověké teologii (např. u Petra Lombardského) se jednalo o skupinu obsahující šest druhů hřichů: beznaděj, domýšlivost, nekajícnost, zatvrzelost, odporovat poznání Boží pravdě a závidět druhému jeho duchovní dary (srov. NCE 13,284). V anglické kalvinistické tradici, jež silně ovlivnila náboženské myšlení ve Spojených státech, hrála obava z těchto hřichů zásadní roli. Spočívala ve zlovolném odporu vůči Boží pravdě a byla známkou konečného zařazení. V souladu s augustinovskou tradicí se neodpustitelný hřich rovněž stal zbraní v teologických sporech, kde oponenti byli považováni za vinné neodpustitelným hřichem (viz B. Tipson, „A Dark Side Of Seven-

teenth-Century English Protestantism: The Sin Against the Holy Spirit“, *HTR* 77 [1984], str. 301-330). Současná katolická nauka navazuje na augustinovskou tradici a popisuje tento hřích jako dobrovolné odmítání Božího milosrdenství prostřednictvím lítosti (srov. *Katechismus katholické církve*, čl. 1864). Tyto názory přesahují rámec novozákonného textu a musejí být vždy posuzovány se zřetelem k úmyslu biblického autora.

Téma učednictví otevřené v 1,16-20 se zde také dále rozvíjí. Ježíš vytváří novou rodinu, která se bude skládat z těch, které výslově povolal (učedníků), i těch, kteří se kolem něho shromažďují, aby slyšeli jeho učení, a jsou povoláni konat Boží vůli. Markův Ježíš nestanovuje přesně, v čem konání Boží vůle spočívá. I přes důležitost tohoto výroku se koncept Boží vůle u Marka neobjevuje často. Na jednom důležitém místě však Marek nabízí klíč k tomu, co konání Boží vůle obnáší a proč činí z člověka Ježíšovu matku, bratra či sestru. V Getsemanech (viz 14,32-42), bezprostředně před událostmi předcházejícími rozdělení, které Ježíš působí, když bude nakonec odmítnut vlastními lidmi a opustí ho i jeho učedníci, se Ježíš modlí: „Abba, Otče, tobě je všechno možné; odejmi ode mě tento kalich! Avšak ne co já chci (*theló*), ale co ty chceš (*theleis*)“ (14,36). Zde Ježíš plní podmínku, kterou stanovil dříve v evangeliu. Učedník je ten, kdo plní vůli Boží (3,35), s vírou se modlí k Bohu a věří, že Bůh splní, oč ho člověk prosí (11,23-24), a stává se podobným dítěti, aby mohl vejít do Božího království (10,15). V Getsemanech Ježíš oslovuje Boha, jemuž je všechno možné, důvěrným pojmem „Abba“. Radikalita Ježíšovy ochoty spočívá v tom, že je připraven přijmout Boží vůli, i když se modlí, aby ji Bůh změnil.

Tento komplexní oddíl představuje pro soudobou teologickou reflexi a aktualizaci bohatý zdroj. Jak již bylo řečeno, christologie a učednictví tvoří jeden celek. Ježíš, který zjevuje Boží přítomnost tím, že vysvobozuje lidi z moci zla, uzdravuje je a je pánum nerozděleného domu. Ze učednictví je svou povahou spojeno se společenstvím, je zdůrazněno začleněním do nové rodiny těch, kteří konají vůli Boží. Proto konat „vůli Boží“ a stát se členem Ježíšovy rodiny v důsledku znamená být ochoten stejně jako Ježíš přijmout v souladu s Božím přáním i utrpení a odmítnutí. To nečiní Petr v 8,32-33, když mu Ježíš klade za vinu, že má „na myslí věci lidské“, a nikoli „božské“. Solidarita s Ježíšem v utrpení činí z člověka bratra, sestru či matku Ježíše, který je pravým „Synem“, jelikož může oslovit Boha s vírou a důvěrou, když mu hrozí smrt na kříži. Tato solidarita předpokládá členství v nové rodině, jež není spojena pokrevními pouty, nýbrž Kristovou krví prolitou na kříži.

Úryvek obsahuje varování před nesprávným užíváním obvinění z „hříchu proti Duchu svatému“, jež může lidem způsobit veliká muka. U Mar-

ka není tímto hříchem setrvalá nekajícnost či neochota přijmout nauku, nýbrž svobodná volba vykládat přítomnost Božího působení jako zlo. Jak poznamenává C. E. B. Cranfield, ti, kdo vznášejí toto obvinění proti Ježíšovi, jsou „náležitě akreditovaní učitelé teologie Božího lidu“ (učitelé Zákona), jejichž kontakt s Duchem se uskutečňuje prostřednictvím studia Tóry. Proto ti, kdo si dnes musejí vzít k srdci tyto verše, jsou zejména „učitelé teologie a oficiální představitelé církví“ (*The Gospel According to Saint Mark*, str. 143).

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- S. P. Ahearne-Kroll, „Who Are My Mother and My Brothers? Family Relations and Family Language in the Gospel of Mark“, *JR* 81 (2001), str. 1-25.
- S. C. Barton, *Disciples and Family Ties in Mark and Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, T & T Clark, Edinburgh 1990.
- E. Best, „Mark 3:20, 21, 31-35“, *NTS* 22 (1975-1976), str. 309-319.
- M. E. Boring, „The Unforgivable Sin Logion: Mark III 28-29/Matt XII 31-32/Luke XII 10“, *NovT* 18 (1976), str. 258-279.
- J. D. Crossan, „Mark and the Relatives of Jesus“, *NovT* 16 (1974), str. 241-258.
- D. Neufeld, „Eating, Ecstasy, and Exorcism (Mark 3:21)“, *BTB* 36 (1996), str. 152-162.
- V. K. Robbins, „Beelzebul Controversy in Mark and Luke. Rhetorical and Social Analysis“, *Forum* 7 (1991), str. 261-277.
- M. H. Smith, „Kinship is Relative. Mark 3:31-35 and Parallels“, *Forum* 6 (1990), str. 80-94.
- A. Yoonprayong, „Jesus and his mother according to Mk 3.20.21.31.35“, *Marianum* 57 (1995), str. 513-643.

14. Podobenství o rozsévači, výroky o tajemství Božího království, alegorie o zrnu (4,1-20)

1. Ježíš začal opět učit u moře. Shromáždil se u něho velký zástop. Vstoupil proto na loď na moři a posadil se. Celý zástup stál u moře na břehu. 2. Učil je mnoho v podobenstvích a ve svém učení jim řekl: 3. „Slyšte! Jeden rozsévač vyšel rozsévat. 4. A jak rozséval, padlo některé zrno na okraj cesty; přiletěli ptáci a sezobali ho. 5. Jiné padlo na kamenitou půdu, kde nemělo mnoho prsti; hněd sice vyklíčilo, protože neleželo v zemi hluboko, 6. ale když vyšlo slunce, spálilo ho, takže uschllo, protože

nezapustilo kořeny. 7. Jiné zrno padlo do trní; trní vzešlo a udušilo ho, takže nepřineslo plody. 8. Jiné však padlo na dobrou půdu, vzešlo, rostlo a přineslo užitek: některé třicetinásobný, jiné šedesátinásobný, jiné stonásobný.“ 9. A řekl: „Kdo má uši k slyšení, slyš!“ 10. Když byl později sám, ptali se ho ti, kdo byli s ním, spolu s Dvanácti, jaký smysl mají podobenství. 11. A řekl jim: „Vám je dáno tajemství Božího království, ale ostatním, kdo jsou mimo, se všechno předkládá v podobenstvích, 12. aby se stále dívali, ale neviděli, stále poslouchali, ale nerozuměli, aby se neobrátili a nebylo jim odpuštěno“. 13. A řekl jim: „Nerozumíte tomu podobenství? Jak pak chcete porozumět všem ostatním podobenstvím? 14. Rozsévač rozsévá slovo. 15. Těmi na okraji cesty, kde se slovo rozsévá, se rozumějí ti, kteří ho slyší, ale hned přijde satan a obere je o slovo do nich zaseté. 16. Podobně je tomu u těch, kde se rozsévá na skalnatou půdu: když to slovo slyší, hned ho s radostí přijmou, 17. ale nemají v sobě kořen, jsou nestálí. Když pak pro to slovo nastane soužení nebo pronásledování, hned odpadají. 18. U jiných se rozsévá do trní: ti slovo slyší, 19. ale světské starosti, záliba v bohatství a všelijaké jiné vzniklé touhy slovo udusí, takže zůstane bez užitku. 20. Těmi pak, u nichž je zaseto do dobré půdy, se rozumějí ti, kteří slovo slyší a přijímají a přinášejí užitek: třicetinásobný, šedesátinásobný i stonásobný.“

POZNÁMKY K TEXTU

1. **opět:** Tento verš je vlastně parafrází 3,7.9, kde je Ježíš u moře a nařizuje svým učedníkům, aby připravili lod. Umístění u moře připomíná povolání učedníků v 1,16-20, učení zástupů v 2,13, a shrnutí v 3,7 a zároveň předjímá jiné shromáždění na břehu moře v 5,21.

velký zástup: V této první části evangelia Marek neustále zdůrazňuje velikost zástupů (2,2.13; 3,9.20.32). Zástup má poněkud dvojznačné postavení, neboť na jednu stranu Ježíše chválí, zároveň však brání v přístupu k němu a nutí ho, aby si od něj udržoval odstup (3,7.9.13).

Vstoupil proto na lod' na moři: Tato poněkud rozvláčná věta působí obtíže. Doslova se tu říká: „vstoupiv na lod', seděl na moři“. Někteří autoři tvrdí, že „nastoupit“ a „sedět“ jsou v aramejském synonyma označující „vstoupit na lod“ (Taylor, *Mark*, str. 251). Jak Matouš, tak Lukáš zarážejí „na moři“ vynechávají. Jelikož sezení je poloha odpovídající autoritativnímu učení, může tento obrat předznamenávat Ježíšovu moc nad mořem v 4,39-41, kdy moři hrozí, a to ho poslouchá. Viz poznámka k 4,35-41.

2. **mnoho:** Slovo *polla* můžeme chápat jako střední rod podstatného jména plurálu (dosl. „mnohým věcem“; [viz např. Sýkora, *Col* – pozn. překl.]), anebo jako

příslovce „mnoha způsoby“. I když mnozí autoři upřednostňují podstatné jméno, překlad „mnoha způsoby“ postihuje jak obsah, tak způsob Ježíšova učení.

3. **Slyšte:** Řecký imperativ *akíete* se podobá začátku modlitby *Šema* („Slyš, Izraeli“), vyznání, které Židé denně recitují (Dt 6,4-5). Kromě této vazby však v Mk 4,1-34 najdeme jen velmi málo, co by se podobalo modlitbě *Šema*.

rozsévač vyšel rozsévat: Řecké *exélthen* („vyšel“) se na jiných místech užívá o Ježíšovi (1,38; 2,13; 2,17), což vede některé autory k tomu, že ztotožňují rozsévače s Ježíšem. I když se tomuto podobenství obvykle říká podobenství o rozsévači, rozsévač se objevuje pouze zde a ve vyprávění má jen nepatrný vliv. Ve středu zájmu je ve skutečnosti osud semen či zrn (viz 4,13-20).^a

- a. **Kážeme Krista.** Výklad starocírkevních perikop, díl první, Synodní rada Českobratrské církve evangelické, Praha 1994, str. 119-125; M. Limbeck, *Evangelium sv. Matouše*, Karmel, nakl., Kostelní Vydří 1996, str. 156-161; J. Mánek, *Ježíšova podobenství*, Blahoslav, Praha 1972, str. 29-38; J. Merell, *Setkání s Ježíšem na Hoře, v podobenstvích, u Jezera a s učedníky*, Česká katolická Charita, Praha 1987, str. 135-140; J. Mrázek, *O kozlech, ovcích a lidech* (Ježíšova podobenství podle Matoušova evangelia), Mlýn, Třebenice 1997, str. 31-37. – M. L. Bailey, „The Parable of the Sower and the Soils“, *Bibliotheca Sacra* 155 (1998), str. 172-188; C. A. Evans, „On the Isaianic Background of the Sower Parable“, *CBQ* 47 (1985), str. 464-468; A. J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, U.K. 2000, str. 181-202; M. P. Knowles, „Abram and the Birds in Jubilees 11: A Subtext for the Parable of the Sower?“, *NTS* 41 (1995), str. 145-151; R. N. Longenecker, „Luke's Parables of the Kingdom (Luke 8:4-15; 13:18-21)“, in: idem (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 2000, str. 124-147; R. K. McIver, „One Hundred-Fold Yield – Miraculous or Mundane? Matthew 13,8,23; Mark 4,8; Luke 8,8“, *NTS* 40 (1994), str. 606-608. [Pozn. red.]

4. **A jak rozséval:** Metoda rozsévání je předmětem diskuse. Mnozí autoři navazují na Joachima Jeremiase (*Parables*, str. 11-12), který cituje rabínské texty, podle nichž se v Palestině pole nejprve oselo a poté bylo zrno zaoráno.^b Jini (K. D. White, B. B. Scott, *Hear Then the Parable*) se domnívají, že i v případě, že pole je již zorané, seje se semeno širokým „rozhozem“, a tak se některá zrna nevhnutelně ztratí. Tato otázka není pro výklad rozhodující, protože pozornost tohoto podobenství se soustředí na kontrast mezi třemi druhy nezdaru a jedním výrazným úspěchem.

b. K. D. White podrobil tento Jeremiaseův pohled kritice ve svém článku „The Parable of the Sower“, *JTS* 15 (1964), str. 300-307. Jeremias ve své odpovědi („Palästinakundliches zum Gleichnis vom Sämann“, *NTS* 13 [1966/7], str. 48-53) připouští, že pole se před osetím nejprve zoralo. [Pozn. red.]

na okraj cesty (...) sezobali ho: Tato první setba se setkává s téměř okamžitým neúspěchem. „Přiletěli“ je příhodnější překlad řeckého *éltēn* než běžné „přišli“ a vyjadřuje tak lépe realismus tohoto podobenství.

5. **kamenitou půdu:** Popis osudu těchto zrn je delší (verše 5-6) než všech ostatních a rovněž se opakuje: jak říká druhá část tohoto verše, kamenitá půda je půdou posetou drobnými kameny, kde není mnoho prsti. Pojem *petródes* rovněž připomíná jméno Petra (3,16). Na rozdíl od prvního toto zrno nejprve vzklikí, než uschne.

6. **když vyšlo slunce:** Tento verš v podstatě parafrázuje verš předchozí. Spálení vyklikenců zrnu není zcela realistický obraz, protože i v případě velmi malého zrnu by se muselo jednat o několik východů slunce. Podobenství, i když jsou obecně realistická, překvapují rovněž svou neobvyklostí. Tato slova vyjadřují skutečnost, že klíček nedokáže odolat stálemu náporu slunce. To je příprava na

výklad ve verši 16, kde kamenitá půda symbolizuje lidi, kteří po nějakou dobu vydrží, ale jakmile jsou vystaveni tlaku pronásledování, odpadnou.

- 7. do trní:** Zde je růst už úspěšnější než v předchozích případech. Zrno rostlo společně s trním, ale trní je nakonec udusí.

udusilo ho: Sloveso *sympignein* má rovněž vedlejší význam „shluknout se, tísnit se“ či „drtit“. Trnité keře jsou tvrdší než zrno a obírají je o živiny i světlo.

- 8. Jiné však padlo na dobrou půdu, vzešlo, rostlo a přineslo užitek:** V řeckém textu dochází ve verších 5-7 ke změně jednotného čísla na číslo množné *alla* (dosl. „jiná [zrna]“) a aorist jednorázového děje je vystřídán imperfektem, kterým se vyjadřuje děj lineární a trvající, se dvěma participii přezentu („vzešlo a rostlo“, dosl. „vzcházející a přibývající“ [*anabainonta kai auxanomena*]). Tyto drobné změny naznačují jak rozmanitost co do druhů zrn, tak průběžný proces růstu. Trojity model klíčení, růstu a plození úrody tvoří kontrast k předchozímu trojímu neúspěchu a svědčí o konečném „vítězství“ dobré setby.

některé třicetinásobný, jiné šedesatinásobný, jiné stonásobný: Zde se opět objevuje model s trojítou strukturou. Velikost sklizně je dnes předmětem diskuse. J. Jeremias tvrdí, že „neobvyklé ztrojování“ sklizně „symbolizuje eschatologickou hojnost Boží plnosti, přesahující veškerá lidská měřítka“ (*Parables*, str. 150). Scott (*Hear Then the Parable*, str. 386-388) cituje doklady Plinia (*Naturalis historia* [Přírodní dějiny] 18,21,95) a Varrona (*Rerum rusticarum libri III* [O zemědělství] 1,44,2) o tom, že i takové sklizně, byť neobvyklé, byly ve starověku známý. Navrhoje nazývat tuto žeň „nadmíru hojnou“. Rozrešení této diskuse není pro výklad tohoto podobenství nutné, protože podstatný je zde kontrast mezi trojím neúspěchem a bohatou sklizní v 4,8.

- 9. Kdo má uši k slyšení, slyš:** Tento verš vytváří inkluzi s výzvou k slyšení ve verši 3 a je přípravou na výrok o nepravém slyšení ve verších 10-12. Toto rčení se ve zhuštěné formě „kdo má ucho, ať poslouchá (ho *echón ús akúsatō*), co říká Duch“ mnohokrát objevuje v Knize Zjevení jako výzva k odpovědi na slovo dané ve zjevení (Zj 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9). Pochází z prorockých varování, která byla určena vzpurnému lidu, aby přijal Boží nařízení (např. Jer 5,21; 9,20; Ez 12,2).

- 10. sám:** Zde dochází k rychlé a nevysvětlené změně dějiště, jelikož Marek neříká nic o návratu z lodi na souš či o odchodu zástupů. V 4,35 po řeči v podobenstvích je Ježíš na břehu, opouští zástup a opět nastupuje na lod. Soukromě pokyny učedníkům se objevují zde a v 4,34; 9,28.35; 10,10.32; 12,43; 13,3. Zatímco někteří autoři spatřují v tomto modelu příklad mesiášského tajemství (viz Úvod), nezabývají se soukromé pokyny vždy christologií. Tento model může být rovněž ovlivněn zvykem rabínů dávat po veřejném výroku soukromé vysvětlení svým učedníkům; viz D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone, London 1956, str. 141-150.

ti, kdo byli s ním, spolu s Dvanácti: „Ti, kdo byli s ním“ je překladem *hoi peri auton*. I když je to podobné obratu „jeho rodina“ (*hoi par' autú*) v 3,21, odkazuje se zde spíše na prostor než na původ, podobně jako v 3,32.34; 9,15. Jedná se o první zmínu o Dvanácti od jejich vyvolení (3,14) a také o případ, kdy jsou spojováni s nějakou větší skupinou.

podobenství: Množné číslo tu působí podivně, neboť bylo proneseno jen jedno podobenství (4,3-9), které není výslově nazváno podobenstvím, a jen jedno podobenství je vysvětleno (4,13-20). Tazatelé mohou mít na mysli „mnoho [věcí] v podobenstvích“ z 4,2 a podobenství z 3,23-27.

- 11. Vám je dáno tajemství:** Sloveso „vám je dáno“ je perfektem pasiva (*dedotai*) s významem „Bůh vám dal“ (tzv. božské pasivum). „Tajemství“ v jednotném čísle (na rozdíl od Mt 13,11; Lk 8,10, kde je množné číslo) se v synoptických evangeliích vyskytuje jen zde. Tento pojem je odvozený od řeckého *myein* („mlčet“) a užívá se o „kultických mystériích“ (viz Mdr 14,15.23, kde se objevuje v hanlivém smyslu o tajných a iniciačních obřadech). Na tomto místě se však blíží významu v Dan 2 (verše 18.19.27-29.30.47), kde má slovo *ráz* („tajemství“) význam skrytého Božího záměru. Slovo *mystérion* se v Pavlových listech objevuje jedenadvacetkrát s různým významem: zjevení kristovské události jakožto Božího – dříve skrytého – plánu spásy člověka (Rím 16,25-26; 1 Kor 2,7; 4,1; Ef 3,9) či zhuštěné vyjádření obsahu křesťanské zvěsti (Kol 2,2; 4,3; Ef 3,4; 6,19; 1 Tim 3,9.16). V Rím 11,25 se toto podstatné jméno objevuje s odkazem na odmítnutí Ježíše ze strany Židů ve významu, který se nejvíce blíží Mk 4,11.

Božího království: V bezprostředním kontextu se tu jedná o následující podobenství o Božím království (4,26-29.30-32). Jelikož se však jedná i o Markův pojem pro sebezjevování Boha v Ježíšově působení (1,15; 9,1), má zde tajemství Božího království rovněž silný christologický náboj.

kdo jsou mimo: Tato slova jsou ozvěnou veršu 3,31.32, kde se rodina, která Ježíše nechápe, nalézá vně, zatímco Ježíše obklopuje zástup. Předznamenávají rovněž Petra, který odchází ven poté, co zapřel Ježíše (14,68). „Mimo“ není jen prostorový pojem, ale může rovněž popisovat vztah k Ježíšovi.

se všechno předkládá v podobenstvích: „Všechno“ (*ta panta*) není specifikováno, odkazuje však nejspíše jak na učení, tak na skutky Ježíšovy a nikoli pouze na podobenství 4,1-34. Množné číslo „ve formě podobenství“ má často adverbální význam („ve formě podobenství“) a pojmenovává i způsob řeči, a nikoli jen obsah (3,23; 4,2; 12,1).

- 12. aby:** Tento verš je jedním z nejobtížnějších veršů Nového zákona, a svádějí se o něm nesčetné diskuse. Otázkou je, zda neporozumění a slepota jsou přičinou, či důsledkem toho, že Ježíš káže v podobenstvích. „Aby“ (*hina*) je při překladu zvoleno záměrně, aby se tak zachovala dvojznačnost příčiny a důsledku. I když v klasické řečtině *hina* obvykle uvozuje důvod či úmysl, v řečtině *koiné*, užívané v novozákoní době, může označovat i důsledek. Další příklady, kdy má *hina* u Marka význam důsledku, často po slovesech přácích a rozkazovacích, nalezneme v 3,9; 5,18; 6,2.8.12; 9,9. Řada autorů se domnívá, že *hina* je zde zkrácenou formou obratu *hina pléróthē* („aby se naplnilo“), na který navazuje citace ze SZ. Matouš (13,13) zaměňuje *hina* za *hoti* („protože“), jež činí z učení v podobenstvích následek neochoty posluchačů, a nikoli jeho příčinu.

se stále dívali, ale neviděli, stále poslouchali, ale nerozuměli: Tato citace Iz 6,9-10 neodpovídá ani masoretskému hebrejskému textu (MT), ani Septuagintě. V Mk 4,12 jsou tato slovesa konjunktivy, zatímco v hebrejském textu se jedná o imperativy. V hebrejském textu stojí: „Jdi a pověz tomuto lidu: Poslouchejte dobré, ale nerozumějte; dívejte se vytrvale, ale nepoznávejte.“ V Septuagintě

jsou slovesa v budoucím čase: „Uslyšíte, ale nebudete rozumět...“ Marek se shoduje s *Targumem k Izaiášovi*, který užívá slovesa ve třetí, a nikoli ve druhé osobě, a který v 4,12 užívá sloveso „odpuštěno“ namísto „uzdraveni“. I když text tohoto targumu je mladší než text Nového zákona, může se opírat o aramejský jazykový úzus běžný v Ježíšově době.

aby se [ne...]: Stejné diskuse a spory provázejí *mépotē*, jež je primárně spojkou vyjadřující záporný účel. Je rovněž příslovcem, které má v poklasické řečtině často význam „možná“. Jeremias (*Parables*, str. 13-17) tvrdí, že *mépotē* by mohlo být chybným překladem aramejského *dilemā*, což bychom mohli přeložit jako „pokud ne“. Tato teorie chybného překladu má však jednu slabinu, protože Markovo publikum mluví řecky a Marek na jiných místech aramejské formulace, které se v jeho evangeliu objevují (5,41; 7,11.34; 14,36; 15,34), vysvětluje.

se neobrátili a nebylo jim odpuštěno: I zde se zdá, jako by vše, co je řečeno v podobenstvích, mělo za cíl znemožnit obrácení. „Odpuštěno“ je božské pasivum ve smyslu „Bůh jim odpustí“. Ti, kdo vysvětlují *mépotē* jako „možná“, píší za slovesem „nerozumět“ tečku, aby tento verš tvořil protipól vůči slepotě a hluchotě s náznakem naděje.

13. Nerozumíte tomu podobenství?: Tato první věta může být tvrzením, nebo otázkou. V obou případech je tu však implicitně přítomna podmínka: „Jestliže nerozumíte, jak potom chcete...“ „Toto podobenství“ je nejednoznačné. Na jedné straně odkazuje na podobenství o rozsévači (4,1-9), na straně druhé odkazuje na enigmatický výrok v 4,11-12 a je dokonce možné, že odkazuje i na vysvětlení podobenství v 4,13-20. Tato otázka působí rovněž podivně ve světle 4,10-12, kde je učedníkům svěřeno tajemství Božího království, zatímco těm, kdo jsou mimo ně, se všechno předkládá „v podobenstvích“. Tento verš bychom mohli parafrázovat takto (což by mohlo odpovídat tomu, jak ho vnímali Marek a jeho první čtenáři): „Nechápete-li, že tajemství Božího království je skryto v paradoxu kříže, nepochopíte ani neúspěch setby a nebudete ani správně interpretovat paradoxy Boží vlády, které vyplývají z následujících podobenství.“

14. Rozsévač rozsévá slovo: Tento úvod udává tón celé alegorii (viz Výklad); znamená, že osud zrna symbolizuje reakci na slovo. V 1 Kor 3,5-9 je setba metaforou kázání a ve 4 Ezd 9,30-37 zasévá Hospodin Zákon do svého lidu. Setí rovněž značí mravní jednání v Oz 10,12: „Ve spravedlnosti si rozsévejte, sklízejte s milosrdenstvím“ (viz též Job 4,8; Př 11,18).

15. kteří ho slyší: Sloveso „slyšet“ (*akúein*) se v některé ze svých forem objevuje u všech popisů výsledků setby. Různé způsoby a časy mu dávají odlišný význam. Ve verších 15 a 16 se jedná o konjunktivu vyjadřující „přítomnou obecnou“ podmínu popisující nevyhnutelný a trvalý stav. Opakováná zmínka o bezvýsledném slyšení ilustruje citaci z Iz 6,9-10: „poslouchejte dobré, ale nerozumějte“.

přijde satan a obere je o slovo do nich zaseté: V apokalyptickém myšlení jsou zlí duchové někdy znázorňováni jako ptáci; viz 1 Hen 90,8-13; Zj Abr 13,2-24; a Zj 18,2. V Jub 11,11-14 „vládce Mastema“ (což je synonymum satana) posílá zástupy, aby snědli zaseté semeno. U Marka není zřejmé, na koho se odkaz na setbu uloupenou satanem vztahuje. Mary Ann Tolbertová je ztotožňuje s Ježíšovými odpůrci (učitelů Zákona, farizeji a jeruzalémskými představiteli), mezi nimiž Ježíšovo slovo nezapustilo kořeny (*Sowing the Gospel*, str. 156),

ale v 8,33 je Petr nazván „satanem“, protože nepřijal Ježíšuv výrok o jeho blížícím se utrpení. Ve prospěch názoru Tolbertové hovoří užití plurálu „do nich (eis autús) zaseté“.

16. rozsévá na skalnatou půdu: Zde se jedná o smíšenou metaforu. Zrno na skalnaté půdě symbolizuje ty, kteří přijímají slovo radostně, chybí jim však kořeny a jsou zranitelní, takže nastane-li soužení nebo pronásledování, odpadnou. „Odpadnutí“ (dosl. „pohoršení“) se rostlinám přihodit nemůže. Skalnatá/kamenitá půda naznačuje, že by tu mohlo jít o slovní hříčku se jménem Petr (*petródes*), a osud těchto semen tvoří obdobu Petra osudu v tomto evangeliu: prvotní nadšení (1,16-20), které ve chvíli soužení nebo pronásledování opadá (14,66-72). Rovněž Ježíšova předpověď, že se během pašijových událostí všichni „pohorší [= odpadnou]“ a že ho Petr zapře (14,29-31), umožňuje předpoklad, že se tu připomíná selhání učedníků.

18. se rozsévá do trní: Filón (*Legum allegoriae* 3,248) interpretuje trní z Gn 3,18 jako „utrpení“ a „nerozumné záliby“, podobně jako zde Marek.

19. ale světské starosti (...) slovo: Selhání těchto „posluchačů“ je dáno trvalými okolnostmi – světskými starostmi, zálibou v bohatství a jinými žádostmi –, které duší slovo. Ozvěna této neúspěšné setby zaznívá v celém Markově evangeliu. Například bohatý mladý muž, který zachovává přikázání, odmítne Ježíšovu výzvu k následování, protože měl mnoho majetku (10,17-22; viz Tolbert, *Sowing the Gospel*, str. 158-159). Majetek, moc a světské starosti jsou překážkou hodnot, které nabízí Ježíš (viz 6,14-29; 7,20-23; 10,32-45).

20. kteří slovo slyší a přijímají a přinášejí užitek: Trojice příkladů pozitivní odezvy je protiváhou k trojímu selhání. Rovněž je tu rozdíl ve správném a ne-správném „slyšení“. Stejně jako v ostatních třech případech je prvním krokem pouhé „slyšení“, zde po něm však následuje přijetí. Sloveso „přijmout“ (*paradechontai*) má význam „přijmout od druhého“, „přijmout za správné“ a „přijmout do domu“. V porovnání s krátkým trváním slova ve verších 14-19 se zde vytváří dojem jeho stálosti.

a přinášejí užitek: Přinášet „užitek/ovoce“ představuje jinde v NZ metaforu pokání, obrácení a konání dobrých skutků (Mt 7,15-20; 21,43; Jan 15,2.4. 5.8.16; Rím 6,22; 7,4-5; Gal 5,22-23). Užití pojmu „ovoce/plody“ pro ctnosti či správné morální postoje je rovněž časté ve SZ (např. Př 11,30-31; Job 22,21 [LXX]; Sir 1,16-18; 6,18-19; 37,22-23).

třicetinásobný, šedesátinásobný i stonásobný: Výklad si uchoval neobvyklou gradaci vlastního podobenství (verš 8), takže tento verš se stává mimořádným příslibem, jenž je v nápadném kontrastu s předpovídáným odmítnutím a selháním z veršů 11-12.

Výklad

Kázání v podobenstvích v Mk 4,1-34 je spolu s Mk 13 jednou ze dvou velkých Ježíšových řečí Markova evangelia. Hlediska této kapitoly naznačují, že se jedná o (místy těžkopádnou) kompozici různých prvků: propracovaný úvod (4,1-2) s trojitým důrazem na učení a nejasnost

ohledně posluchačů: v 4,1-9 mluví Ježíš k zástupům a v 4,10-12 k učedníkům a k ostatním soukromě; v 4,13.21.24.26.30 není zmínka o tom, že by se Ježíš opět vrátil k zástupům, avšak 4,33 to předpokládá. Jsou zde různé úvodní formule: „řekl jim“ (4,2.11.13.21.24.33) a pouhé „řekl“ (4,26.30). I když v 4,1-9 je předneseno jen jedno podobenství, v 4,10 je Ježíš dotazován na „podobenství“ v množném čísle. Tvrzení v 4,10-12, že podobenství jsou předkládána těm, kdo jsou mimo, proto, aby je neslyšeli, je v rozporu s 4,33, kde se říká, že Ježíš používá podobenství, aby své učení přizpůsobil svým posluchačům. Látka je rozdílná: narrativní podobenství a pokyny (4,1-9.13-20), které mohly být úzce spojeny; vsunutý výrok (4,10-12) vycházející z Iz 6,9-10, který se v NZ objevuje v jiných souvislostech (Sk 28,26; Jan 12,40); čtyři záhadné výroky (4,21-25), které se nacházejí v ostatních evangeliích jinde (např. Mt 5,15; 10,26; 7,2); dvě „podobenství o setbě“ (4,26-32) spojená „klíčovými pojmy“ (sít, zrno) a poněkud matoucí závěr (4,33-34). Různé pokusy o odlišení předmarkovské tradice od Markových redakčních do datků si vzájemně protířeší. Ačkoli zde Marek pracuje s tradicemi, nelze je přesně rekonstruovat.

Tato kapitola v podobě, v jaké se nám dochovala, je uspořádána do koncentrického paralelismu, aby zdůraznila ústřední motivy: (A) úvod (verše 1-2) je paralelní co do délky i tématu se závěrem (A') (verše 33-34); (B) podobenství o rozsévači (4,3-9) odpovídá (B') dvěma podobenstvím o setbě (4,26-32) opět délkou i tématem; (C) „teorie podobenství“ neboli důvod řeči v podobenstvích (4,10-12) je paralelní k (C') k záhadným výrokům 4,21-25; takže středem kapitoly se stává (D) alegorie zrna (4,13-20) a její důraz na obtíže spojené s přijetím Božího slova. Tato struktura jen stvrzuje hlavní myšlenku Markova evangelia, která tu je již od počátku: Ježíšovo slovo je výzvou k obrácení, je to však slovo, které se může setkat s neochotou a neúspěchem.

Po působivém začátku, který opětovně zdůrazňuje Ježíšovu přitažlivost a moc, Mk 4 začíná podobenstvím o rozsévači, či spíše o „čtyřech setbách“. Vyskytuje se v něm málo podrobností, velmi obratně však využívá opakování. Způsob setí je nahodilý; třikrát se setba setká s nezdarem, ale po čtvrté přinese mimořádnou úrodu. Toto podobenství bývá často považováno za klíč k veřejnému působení historického Ježíše. C. H. Dodd zdůrazňuje, že jelikož vzešla dobrá úroda, Ježíš vyhlašuje, že *nyní* je čas žně (*Parables of the Kingdom*, str. 145-147). Jeremias upozorňuje na rozdílný čas setby a sklizně stejně jako na nepoměr mezi selháními a velkou sklizní (*Parables*, str. 149-151). Podobenství má být ujištěním pro učedníky, že navzdory nezdaru a odporu to, co Bůh začal v Ježíšově veřejném působení, dojde nakonec úspěchu. J. D. Crossan

toto podobenství spojuje s podobenstvím o hořčičném zrnu a důraz klade spíše na samotnou úrodu než na její velikost (*In Parables*, str. 51). Sklizeň zdůrazňuje charakter Boží vlády jako daru.

Když se soustředíme na činnosti a obrazy tohoto podobenství, objevuje se další možnost. První tři setby vyjadřují rytmický vývoj. Každá začíná zmínkou o zrnu, pokračuje nepříznivými podmínkami, jimž je zrno vystaveno – neúrodná cesta, kamenitá půda a trní –, a končí neúspěchem setby. Podobenství příliš nepospíchá k závěru a dramatický dojem nevyvolává jen pouhým výčtem neúspěchů v protikladu k bohaté sklizni, ale i lícením postupu růstu zrna. První setba nemá prakticky žádnou šanci na uchycení a je sezobána ptáky dříve, než stačí vyklíčit. Ve druhém případě se zdá, jako by zrno rostlo – „hned (...) vzklíčilo“ (verš 5) –, usychá však pod náporem slunečního žáru. Další zrno vzešlo, už téměř nasazovalo na klasu, v poslední chvíli je však udušeno. Tento rytmický a vzestupný vývoj vtahuje čtenáře do tajemství růstu. Přirozeným závěrem by tedy bylo, že čtvrtá setba „přinesla užitek“ a sklizeň byla hojná.

Očekávání posluchačů je otřeseno a rytmické tempo rostoucí přírody, jež posluchače ukonejší, je narušeno posledním veršem, který jej zavalí slovesy pohybu. Zrno „padá“ a „vzchází“, „rosté“, „vydává úrodu“ a přináší užitek třicetinásobný, šedesátinásobný i stonásobný. Rozdíl mezi pětasedmdesátiprocentním nezdarem a tak mimořádnou sklizní naznačuje, že očekávání Božího království se nemůže se skutečným výsledkem porovnávat. Způsob, jímž vrcholný verš (4,8) narušuje konejšivou atmosféru předchozích tří veršů, ukazuje, že Boží království přicházející v Ježíšově učení a působení (1,14-15) je něčím, co otřese obvyklým způsobem života a jeho zvyklostmi.

Po podobenství o rozsévači se dějiště zásadním způsobem mění a my se ocítáme v soukromí s Ježíšem, Dvanácti a dalšími, kteří byli s ním a kteří se začínají vyptávat na podobenství. Následující verše (4,10-12) patří mezi nejméně srozumitelné verše v Novém zákoně. Jsou předmětem mnoha diskusí, přičemž žádné z dosavadních vysvětlení není uspokojivé. Nejvíce potíží způsobuje prvek deterministické a sektářské teologie v Ježíšových slovech. Zjevení je dáno těm, kdo jsou „uvnitř“, zatímco ti, kdo jsou „mimo“, jsou předem považováni za nechápající.

Každý výklad musí brát v úvahu biblické chápání Boží svrchovanosti i predestinační ráz značné části biblického a raně židovského myšlení. Ten se projevuje ve starozákonné teologii „zatvrzení“ (Ex 4,21; 8,15.32; 9,34), jež v důsledku znamená, že lidé mohou Boha odmítnout nebo se mu vzepřít jen proto, že Bůh si to tak přál. Nalezneme jej v pověření proroků ohlašovat Boží soud; např. Iz 6,10: „Zatvrď srdce tohoto lidu, zacpi mu uši, zalep mu oči.“ Jeremiáš je vyzýván, aby „vytrhával a hubil,

(...) ničil a bořil“ (1,9), a Bůh mu nařizuje, aby hlásal: „Slyš, pošetilý lide, který nemáš rozum, máte oči, ale nevidíte, máte uši, ale neslyšíte“ (5,21). Atmosféra těchto veršů je také apokalyptická; obsahuje skryté zjevení, které je dáno jen vybrané skupině, přičemž je výrazný rozdíl mezi těmi, kdo jsou „uvnitř“ této skupiny, a těmi, kdo stojí „mimo“. Pro apokalyptiku je charakteristický determinismus. V Dan 2,28 je Bůh ten, kdo zjevuje tajemství a odhaluje, co se (nutří) stane na konci času (viz 1 Hen 83,7; 91,5). Podle *Válečného řádu* z Kumránu byl již stanoven den, kdy budou zničeni synové temnoty (1QM 1,9-10), a v 1QpHab 7,13 „všechna údobí Boží nastanou v určeném čase“. V Mk 13 je běh dějin dán předem a vyvolení budou na konci dějin spaseni. Jakkoli pohoršlivě to může znít uším moderního člověka, doslovné čtení Mk 4,10-12 jako příslibu zjevení několika vyvoleným, jež zároveň předem vylučuje ty, kdo jsou mimo, mohlo připadat mnohým Markovým čtenářům přirozené (viz též 2 Sol 2,9-12).

Původ a funkce těchto veršů u Marka je rovněž předmětem diskuse. Mnozí autoři považují 4,10-12 za pozdější vsuvku mezi podobenstvím (4,3-9) a jeho výkladem (4,13-20). Původ těchto veršů je pak spatřován ve sporech s Židy v prvních desetiletích rodicího se křesťanství, zejména proto, že Iz 6,9-10 se jak ve Sk 28,26, tak v Jan 12,40 objevuje v kontextu odmítání křesťanské zvěsti ze strany Židů.

Porozumění Markovu smyslu komplikuje neodůvodněný předpoklad, že 4,10-12 a 4,33-34 představují Markovu „teorii podobenství“. Předpokládá se, že ti, kdo stojí mimo v 4,10, a ti, o nichž hovoří 4,33-34, jsou titíž. Avšak v Mk 4,1-34 není vždy zcela zřejmé, kdo je v které části adresátem Ježíšových slov, což ještě komplikuje užití formulí „řekl“ a „řekl jim“. V 4,1-9 Ježíš jednoznačně mluví k zástupům a v 4,10-12 k Dvanácti a těm, kdo byli s ním. V 4,13 adresuje Ježíš svá slova „jim“ stejně jako v 4,21 a 26, ale 4,26,30 (podobenství o zrnu, které roste ve skrytosti a o hořčičném zrnu) je uvedeno pouze slovesem „řekl“ a v 4,33,34 se opět objevuje „řekl jim“. Posluchače v 4,10-25 tvoří s největší pravděpodobností posluchači z 4,10 – Dvanáct a ti, kdo byli s Ježíšem –, zatímco obecenstvem v 4,26-32 je zástup z předchozích veršů (4,1-2). 4,33-34 představuje komentář vševedoucího vypravěče a samotné vyprávění je obnoveno v 4,35-36, kde je zmínka, že Ježíš rozpustil „zástup“ a přesunul se na druhý břeh.

Změna publiká rovněž odpovídá struktuře, o níž jsme hovořili; 4,10-25 tvoří prostřední oddíl kapitoly (C, D, C') a zabývá se obdobnými tématy: nezdarem a skrytostí. Proto se 4,10-12 zabývá „tajemstvím Božího království“, které je zjeveno (dáno) zasvěceným (těm, kdo jsou „uvnitř“), avšak u těch, kdo jsou mimo, vyvolává slepotu. I když 4,26-32

obsahuje jediná dvě podobenství o „království“ v této kapitole, království bylo hlásáno veřejně (1,14-15) širší skupině, než jsou učedníci. Závěr v 4,33-34 se zabývá obecněji Ježíšovým učením v podobenstvích a reflekтуje model, který u Marka nacházíme i jinde: model veřejné činnosti či učení následovaného soukromým výkladem (7,14-23; 9,14-28; 10,17-27; 12,41-43; 13,1-13).

Otázkou zůstává, v čem spočívá tajemství Božího království dané těm, kdo jsou „uvnitř“. Jak již bylo řečeno v poznámkách k textu, dvojice „těch, kdo jsou uvnitř, a těch, kdo jsou mimo“ popisuje vztah k Ježíšovi; nejedná se o totéž rozlišení jako mezi zástupy a učedníky. Tajemství Božího království v Novém zákoně neznamená jednoduše něco lidské myсли nepochopitelného, jako je tomu v pozdější křesťanské teologii. Odkazuje spíše na kdysi skrytý, nyní však zjevený spásný Boží čin, projevující se ve zvěstování odmítnutého a ukřížovaného Mesiáše (viz 1 Kor 2,1-2,7; Řím 11,25; 16,25; Ef 1,9; 3,3,4,9). Křesťanští kazatelé, mezi které musíme počítat evangelistu Marka, mají být „správci Božích tajemství“ (1 Kor 4,1).

Tajemství Božího království, které v Markově evangeliu způsobuje slepotu a hluchotu, je paradoxem Boží vůle, která se ukazuje v Ježíšově kříži. Jak již bylo řečeno, „ti, kdo jsou uvnitř“ jsou ti, kdo plní vůli Boží (3,31-35). Když v 8,31 Ježíš poprvé předpovídá své budoucí utrpení, říká, že „bude muset (dei) mnoho trpět“, čímž naznačuje božskou nutnost či Boží vůli. Když Petr odmítá nutnost utrpení, Ježíš mu vytýká, že nemá „na myсли věci božské, ale lidské“ (8,33). Petrovo selhání nespouští v nedostatku oddanosti či odvahy, nýbrž v neschopnosti vidět v utrpení Boží záměr. V Getsemanech čelí tajemství utrpení sám Ježíš, když se modlí: „Abba, Otče, tobě je všechno možné; odejmi ode mne tento kálich! Avšak ne co já chci, ale co ty chceš“ (14,36). Boží vůle u Marka je, že Ježíš musí trpět a zemřít. Ježíš to jako Boží vůli přijímá. Ti, kdo jsou skutečně s ním a tvoří jeho rodinu, jsou ti, kdo přijímají vůli Boží. To je tajemství Boží vlády (4,10), která, je-li přijata, činí člověka tím, kdo je „uvnitř“, způsobuje však také slepotu a hluchotu u těch, kdo jsou „mimo“. A to podle Markova názoru brání jejich obrácení (4,11-12).

Výklad podobenství o rozsévači v 4,13-20 bývá obecně považován za dílo prvotní církve, a nikoli za Ježíšova slova. „Slovo“ v 4,14, kde je užito v absolutní, smyslu, odráží raně křesťanský úzus (např. Sk 4,4; 8,4; 1 Sol 1,6; Gal 6,6). Další pojmy, které se nacházejí zde, nikoli však jinde v synoptických evangeliích, jsou časté v jiných novozákonních spisech, zejména v Pavlových listech (např. „zasévat“ jako synonymum slovesa *kázat* viz 1 Kor 9,11; „kořen“ pro vnitřní stálost viz Kol 2,7 a Ef 3,17; „lákadlo“ bohatství viz Kol 2,8 a 2 Petr 2,13). Situace pronásledování

(verš 16) nelíčí kontext Ježíšova veřejného působení, nýbrž historické pozadí rozvinutější církve. Tendence ke změně Ježíšových eschatologických výroků na výroky etické je pro učení pravotní církve charakteristická. Výklad v 4,13 navíc činí z podobenství alegorii, i když ji tak nenazývá, protože každá složka má vlastní smysl, a od těch, kdo jsou uvnitř, se očekává, že mu budou rozumět.

I když tento alegorický výklad může pocházet z vlastní tradice, z které Marek čerpal, najdeeme v celém evangeliu jeho výrazné ozvěny a on zároveň tvoří jeden z nejvýznamnějších hermeneutických klíčů Markova díla. Jak upozorňuje M. A. Tolbertová, Mk 4,1-20 „nabízí obecenstvu základní typologii odezvy, podle níž je uspořádána celá dějová linie evangelia“. Rozsévač a jeho výklad „rozvíjí obrazně či symbolicky teologickou představu světa a Ježíšovo poslání v něm“ (*Sowing the Gospel*, str. 164-165).

Rozdílné osudy setby se stávají obrazy různých druhů negativní odezvy v celém evangeliu. V 4,15 symbolizuje setba na okraji cesty situaci, kdy se satan slova ihned zmocní. Tato slova silně připomínají, co se stane poté, kdy Ježíš říká (dosl. „hlásá slovo“ *ton logon*, v absolutním smyslu, jako v 4,14), že musí trpět a být zabít (8,31-32). Hned v další větě Petr Ježíše kárá, že říká takové věci, a Ježíš nazývá Petra „satanem“. Zrna v 4,17 nemají kořeny, a když nastane soužení nebo pronásledování, odpadají (dosl. „jsou pohoršeni“). To je u Marka případ těch, kteří byli Ježíšovi blízko, ale po krátké době odpadli: Ježíšova rodina a příbuzní nejprve žasnou nad jeho učením (6,2), nakonec se však nad ním pohorší; učedníci, o nichž Ježíš říká, že budou pohoršeni, když bude pastýř bit (14,27-28), při Ježíšově zatčení utíkají (14,50). V 4,19 je slovo udušeno světskými starostmi a různými jinými touhami. V jediném vyprávění o „negativním povolání“ u Marka odmítá jeden mladý muž následovat Ježíše, protože má mnoho majetku (10,22), načež Ježíš hovoří o tom, jak je obtížné, aby boháči vešli do Božího království (10,23-25). Zrno („slovo“), které přináší užitek, je to, které je slyšeno a přijato (4,20). Tento poslední verš funguje pro Markovu obec jako příklad pravého učednictví. Výzva k učednictví se děje skrze povolání (1,16-20; 2,13-14) a jeho odměna bude stonásobná (srov. 10,30), stejně jako dobré zrno přináší stonásobný užitek (4,20). Ozvěny alegorie o zrnu pak nacházíme v celém evangeliu. Tím, že Marek umístil tuto alegorii za odhalení tajemství Božího království, naznačil, že „ti, kdo byli s ním, spolu s Dvanácti“, i když jsou učedníky, mohou se stát těmi, kdo stojí „mimo“.

A přesto je podobenství o rozsévači/zrnu i poselstvím naděje. Svět je místem Ježíšova střetu se satanem. Ježíš hlásá radostnou zvěst o Boží vládě, jež představuje konečné vítězství nad silami zla. Toto podobenství říká, že navzdory útokům satana a neúspěchům slova, způsobeným lid-

skou slabostí, ti, kdo slovo uslyší a přijmou do svého života, přinesou mimořádný užitek, který překoná všechna lidská očekávání.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- M. A. Beavis, *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4,11-12*, JSOT Press, Sheffield 1989.
- M. I. Boucher, *The Mysterious Parable. A Literary Study*, Catholic Biblical Association, Washington, D.C. 1977.
- J. D. Crossan, *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*. Harper & Row, New York 1973.
- Ch. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Scribner's, New York 1965.
- J. R. Donahue, *The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, Fortress, Minneapolis 1990.
- J. Drury, „The Sower, the Vineyard, and the Place of Allegory in the Interpretation of Mark's Parables“, *JTS* 24 (1973), str. 367-379.
- C. A. Evans, „On the Isaianic Background of the Sower Parable“, *CBQ* 47 (1985), str. 464-468.
- G. Fay, „Introduction to Incomprehension: The Literary Structure of Mark 4,1-34“, *CBQ* 51 (1989), str. 65-81.
- J. P. Heil, „Reader-Response and the Narrative Context of the Parables about Growing Seed in Mark 4:1-34“, *CBQ* 54 (1992), str. 271-286.
- J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, Scribner's, New York 1963.
- T. J. Keegan, „The Parable of the Sower and Mark's Jewish Leaders“, *CBQ* 56 (1994), str. 501-518.
- M. P. Knowles, „Abram and the Birds in Jubilees 11: A Subtext for the Parable of the Sower?“, *NTS* 41 (1995), str. 145-151.
- J. Marcus, „Blanks and Gaps in the Markan Parable of the Sower“, *Biblical Interpretation* 5 (1997), str. 247-262.
- Idem, „Mark 4,10-12 and Markan Epistemology“, *JBL* 103 (1984), str. 557-574.
- P. Sellew, „Oral and Written Sources in Mark 4,1-34“, *NTS* 36 (1990), str. 234-267.
- B. B. Scott, *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*, Fortress, Philadelphia 1981.
- M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Fortress, Minneapolis 1989.
- Ch. M. Tuckett, „Mark's Concerns in the Parables Chapter (Mark 4,1-34)“, *Bib* 69 (1988), str. 1-26.
- K. D. White, „The Parable of the Sower“, *JTS* 15 (1964), str. 300-307.

15. Čtyři výroky o zjevení a dvě podobenství o království (4,21-34)

21. A řekl jim: „Přináší se snad svítilna, aby byla dána pod nádobu nebo pod postel, a ne na podstavec? 22. Nic totiž není skryté, aby se to neprojevilo, a nic není utajené, aby to nevyšlo na jeho. 23. Kdo má uši k slyšení, slyš!“ 24. Dále jim řekl: „Dávejte pozor na to, co slyšíte! Jakou mírou měříte, takovou se naměří vám, a ještě vám bude přidáno. 25. Neboť kdo má, tomu bude dán, a kdo nemá, tomu bude vzato i to, co má.“ 26. Dále řekl: „Boží království je podobné člověku, který vhodí semeno na zemi; 27. ať spí, nebo je vzhůru, v noci i ve dne, semeno klíčí a roste, on ani neví jak. 28. Země sama od sebe přináší plody: napřed stéblo, potom klas, pak zralé zrno v klasu. 29. Když pak se ukáže zralý plod, hned člověk vezme srp, protože nastaly časy.“ 30. Řekl také: „K čemu přirovnáme Boží království nebo jakým podobenstvím ho znázorníme? 31. Je jako hořčičné zrnko: Když se zasévá do země, je menší než všechna semena na zemi, 32. ale když je zaseto, vzejde a přerůstá všechny jiné zahradní rostliny; vyžene tak velké větve, že nebeští ptáci mohou hnítit v jeho stínu.“ 33. Mnoha takovými podobenstvími mluvil jim slovo, jak to mohli pochopit. 34. Bez podobenství k nim nemluvil. Když však byl se svými učedníky sám, všechno vysvětloval.

POZNÁMKY K TEXTU

21. Přináší se snad svítilna: V řeckém textu začíná tato vazba tázací částicí *méti*, na niž se očekává negativní odpověď. Doslova se tu praví „Přichází snad svítilna“ (*Méti erchetai ho lychnos*), což některé komentátory vede k tomu, aby ji ztotožňovali s Ježíšem (viz Jz 21,23). Ale *erchetai* může být v trpném rodě užito pro „být přinesen“. Řečtina tu může být rovněž ovlivněna výchozím semitským výrazem znamenajícím „svítilna se přináší“.

pod nádobu: Řecké slovo pro nádobu (*modios*) je latinismus a představuje objemovou míru „měřici“ (= 8-9 litrů), či „koš o velikosti měřice“. Stejně jako v dalších podobenstvích i zde nalézáme kombinaci realistických a nerealistických prvků. Zařízení domácnosti (svítilna, nádoba, postel, podstavec) je realistické, ale samotný obraz je nerealistický, protože hořící olejová svítilna by mohla nádobu nebo postel zapálit.

22. Nic totiž: To je překlad řecké odůvodňovací částice *gar* a ukazuje na skutečný důvod přirovnání. Světlo má být na očích, a nikoli skryto.

Nic skryté (...) najevo: Tento výrok, který má kvůli zdůraznění formu synonymického paralelismu, není zřejmě výkladem verše 21, jelikož svítilna není ve skutečnosti skryta. Tento výrok zdůrazňuje, že skrytost je dočasná a že jejím

konečným cílem je odhalení; představuje proto bližší vymezení důrazu na soukromé pokyny v 4,10-12. Rovněž odpovídá motivu mesiášského tajemství a Markově eschatologii, které spojuje téma očekávání konečného zjevení Ježíše (13,26; 14,62).

23. Kdo má uši k slyšení, slyš!: Tato slova s drobnou změnou kopírují závěr podobenství o rozseváči (4,9) (v řeckém textu je na tomto místě věta podmírková, dosl: „Má-li kdo uši k slyšení...“; na rozdíl od 4,9, kde je věta vztažná) a opět navazuje na téma „slyšení“ v 4,13-20. Tento výrok rovněž uvozuje maximity v 4,21-25, jelikož závěrečné dva výroky se odkládají od tématu zjevení a soustřeďují se na jeho účinky na člověka a na jeho reakci.

24. Jakou mírou měříte (...) a ještě vám bude přidáno: Markův výrok o „míře za míru“ se rovněž objevuje v Mt 7,2 a Lk 6,38 v závěru textu, v němž evangelisté varují před posuzováním, a v tomto kontextu také působí logičtěji než u Marka. Užívá se zde jako varianta zlatého pravidla (Mt 7,12; Lk 6,31). Stejný výrok se rovněž objevuje v *Targumu k Izaiášovi*, který komentuje komplikovaný hebrejský text Iz 27,8 slovy: „Jakou mírou budeš měřit ty jím, naměří oni tobě“ (B. Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible*, Michael Glazier, Wilmington, Del. 1984, str. 124). I když tento výrok může být i odrazem lidové moudrosti, v kontextu Markova evangelia působí spíše jako variace na výklad o rozseváči. Odezva (nakolik slyšíme slovo) je míra, kterou měříme (analogie naší odezvy na Boží slovo), a stejnou mírou bude naměřeno nám. Kde však je odezva kladná, bude přidáno ještě mnohem více (bohatá úroda).

25. Neboť kdo má (...) tomu bude vzato: Opět nejspíše původně samostatný výrok, který Marek zařadil sem. Matoušovo a Lukášovo umístění na závěr podobenství o hřivnách (Mt 25,29; Lk 19,26) se zdá logičtější. Tento výrok opět přejímá rysy lidové moudrosti, spočívající v trpkém poznání, že „bohatí se stávají bohatšími a chudí chudšími“. Objevuje se v apokalyptickém kontextu 4 Ezd 7,25 jako „prázdnou prázdným a plnost plným“, kde slouží jako varování, že na konci časů se člověku dostane „plné míry“ toho, čím je nyní. Marek ho užívá v kontextu své řeči v podobenstvích (viz Výklad).

26. Dále řekl: Marek zde přechází z úvodní formulí *kai elegen autois* („řekl jim“) na pouhé *kai elegen* („řekl“), imperfektum označující průběh či opakování děje. Následující dvě podobenství této kapitoly jsou určena stejněmu publiku jako 4,3-9 a mohla kdysi tvořit součást tradičního celku podobenství o „setbě“.

Boží království je podobné: I když se prakticky všichni novozákonní badatelé shodují v tom, že Ježíš hlásal Boží království v podobenstvích, následující dvě podobenství jsou jedinými explicitními podobenstvími o „království“ u Marka. Obě jsou uvozena poněkud podivnou úvodní formulí (verše 23 a 30).^a

a. Ve v. 26 stojí v řeckém textu doslova: „Tak(to) je království Boží“ (*Hútós estin hé basileia tú theú*). Srov. Col.: „Tak se děje v království Božím“, Petř: „S Božím královstvím je to podobné“. [Pozn. red.]

vhodí semeno na zemi: Tento verš popisuje metodu setí ještě nezvykleji než v 4,3.

27. ať spí, nebo je vzhůru: Jednání rozseváče je popisováno v pravidelném a uspávajícím rytmu (v řečtině je čtyříkrát užito částice *kai* [, „a“]).

v noci i ve dne:^b Tento obrat odráží židovské chápání noci jako počátku následujícího dne. Rytmus tohoto verše zdůrazňuje běžnou, rutinní a nezúčastněnou

činnost, což bylo samo o sobě poněkud nereálné, protože obvyklé zemědělské postupy zobrazené v podobenství o rozsévači (4,3-9) a v podobenství o pleveli a pšenici v Mt 13,24-30 naznačují, že na zaseté pole je třeba dohlížet a starat se o něj.

b. Sýkora: „v noci a ve dne“; Petrů, Liturg. překl.: „ve dne i v noci; ČEP: „v noci i ve dne“. [Pozn. red.]

semeno klíčí a roste: Jsou zde dvě slovesa růstu: „klíčit, rašit“ (*blasti*) a „růst“ (*mékynεitai*). Opakování sloves růstu slouží – stejně jako slovesa vstávání a spánku – k navození pocitu pozvolného plynutí času.

28. přináší plody: Užití slovesa *karpoforei* je ozvěnou 4,20, kde dobrá setba „přináší užitek“.

sama od sebe: Řecké *automaté* (přídavné jméno použité jako příslovce) se užívá o věcech, které se uskutečňují bez viditelné příčiny. V popisu egyptské temnoty v Mdr 17,5-6 se říká, že „zádný oheň neměl moc vydát světlo (...) svítil jím oheň hořící sám od sebe (*automaté*), plný děsu“. Toto přídavné jméno se také užívá v Septuagintě v Lv 25,5.11, kde se používá při popisu neobdělané půdy během roku odpočinutí a jubilejního roku. Naznačuje se tak, že za tímto růstem se skrývá Boží moc.

napřed stéblo, potom klas, pak zralé zrno v klasu: Tyto čtyři fáze růstu (včetně „dozrávání“ ve verši 29) jsou v tomto krátkém podobenství dalším příkladem opakování slov, jež navozuje dojem pozvolného a pomalého plynutí času. Nahrazují rovněž „čtyři druhy půdy v podobenství o zrnu, aby tak vyzdvihly nikoli pozorné slyšení, ale neznámou moc, díky níž je slovo o Božím království úspěšné u těch, kdo pozorně naslouchají“ (Gundry, *Mark*, str. 231).

29. hned člověk vezme srp:^c Sloveso *apostellein*, jež obvykle znamená „vyslat“, je zde přeloženo jako „vzít“, neboť tento verš je v podstatě citací Jl 4,13: „Máváte srpem, neboť dozrála žeň.“ Jelikož se toto sloveso užívá v 3,14 a 6,7 v mísijním kontextu a jelikož žeň/sklizeň má nádech eschatologické naléhavosti (viz Jl 4,13), mohou zde být přítomny i tyto nuance.

c. Sýkora: „ihned přičiní srp“; Col: „ihned poše (člověk) srp“; Žilka: „hned poše srp“; Petrů: „přijde člověk se srpem“; ČEP: „hospodář hned poše srp“. [Pozn. red.]

30. K čemu přirovnáme (...) nebo jakým podobenstvím ho znázorníme?: Podobný dvojitý úvod nalezneme v Iz 40,18: „Ke komu chcete přirovnat Boha? Jakou mu dát podobu?“ Tato řeč je rovněž charakteristická pro pozdější rabínská podobenství.

31. hořčicné zruko: Hořčicné zrno bylo pověstné svou drobností; viz Mt 17,20 (víra velikosti hořčičného zrnka). Hořčicný keř, jehož semen se používá ke kořenění, roste u Galilejského jezera do výšky dvou metrů. Plinius (*Naturalis Historia* 19,170-171) ho popisuje jako odolnou rostlinu, která rychle klíčí a zarůstá zahradu. Hořčicný keř proto připomíná svou povahu Boží království (J. D. Crossan, *The Historical Jesus*, Harper San Francisco, San Francisco 1991, str. 274).^d

d. J. Mánek, *Ježíšova podobenství*, Blahoslav, Praha 1972, str. 41-45; J. Merell, Setkání s Ježíšem na Hoře, v podobenstvích, u Jezera a s učedníky, Česká katolická Charita, Praha 1987, str. 141-146; J. Mrázek, *O kozlech, ovciach a lidech* (Ježíšova podobenství podle Matoušova evangelia), Mlýn, Trebeňnice 1997, str. 44-49; P. Pokorný, *Výklad Evangelia podle Marka*, Kalich, Praha 1974, str. 102.

32. prerůstá všechny jiné zahradní rostliny: Vzhledem ke skutečné velikosti hořčičného keře se tu jedná o parabolickou nadsázku a ironii.

že nebětí ptáci mohou hnízdit v jeho stínu: Ve Starém zákoně jsou velké stromy někdy symbolem národní moci. V Dan 4,20-21 se objevuje velký strom, „pod nímž přebývala divoká zvěř a v jehož větvích hnízdilo nebeské ptactvo“, symbol osoby a moci krále Nabuchonodozora (4,18). V Ez 17,22-23 Bůh vezme větévku vysokého cedru a zasadí ji, aby nesla plody a stala se nádherným cedrem. Pak „pod ním budou hnízdit ptáci všeho druhu, budou hnízdit ve stínu jeho ratolesti“. Slovní shoda mezi Mk 4,32 a Ez 17,23, kde ptáci hnízdí ve stínu (*hypo tén skian*), svědčí o tom, že se u Marka jedná v prvé řadě o narázky na SZ. Je-li tomu tak, je Boží království, které hlásá Ježíš, obnoveným Izraelem, místem, kde živí naleznou útočiště. V popisu království nikoli jako mocného cedru, nýbrž jako hořčičného keře je také skryta komická ironie. K tomuto obrazu v pramenu Q viz Výklad.

33. mluvil jim: Imperfektum (*elalei*) slovesa „mluvit“ či „říci“ (*lalein*) se užívá o obvyklém ději.

slovo: Zde je užito v absolutním smyslu jako faktické shrnutí Ježíšova učení, jako v 4,14; viz též 1,45; 2,1-2.

jak to mohli pochopit: Tento výrok se s největší pravděpodobností vztahuje na zástupy, které tvoří posluchače v 4,1-9.26-32. Někteří autoři tvrdí, že se původně jednalo o závěr předmarkovské sbírky podobenství.

34. Bez podobenství: Jedná se v podstatě o opakování 4,33a, a je dokladem známé Markovy techniky zdvojených výrazů.

Když však byl se svými učedníky sám: I když se v tomto verši často spatřuje opakování 4,11, jeho účel je odlišný. Předcházející verše neříkají nic o vysvětlení, omezují se pouze na „vám je dáno znát tajemství“. Rovněž příjemci tohoto daru jsou „Dvanáct a ti, kdo byli s ním“, zatímco zde se „jeho učedníkům“ dostává vysvětlení. Tyto verše předznamenávají další případy, kdy Ježíš vykládá enigmatické učení a (události) svým učedníkům. Tyto výklady se obvykle soustřeďují na věci významné pro Markovu obec: mravní jednání (7,17-21), rozvod (10,10-12) a nebezpečí bohatství (10,23-30).

vysvětloval: Podstatné jméno „vysvětlení“ (*epilysis*) a sloveso „vysvětlovat“ (*epilyein*) se někdy užívají pro výklad náboženských či všeckých výroků.^e

e. Sloveso *epilyein* se vyskytuje ještě ve Sk 19,39. Podstatné jméno *epilysis* je doloženo pouze v 2 Petr 1,20. [Pozn. red.]

Výklad

Výroky v Mk 4,21-25 čerpají ze sbírky mudroslovních výroků a mají paralely v pramene Q i v *Tomášově evangeliu* a objevují se u Matouše a Lukáše v odlišných kontextech. Lukáš reprodukuje Markův výrok o svítelně (Mk 4,21) ve své „kapitole podobenství“ (Lk 8,16), ale připojuje i verzi pramene Q v 11,33. Matouš nezařazuje 4,21 do své kapitoly podobenství, ale přemísťuje je do horského kázání (5,15). Podobně přejímá Lukáš následující výrok o skrytosti a zjevení (4,22) ve své kapitole

podobenství (8,17) a v „Q oddíle“ (12,2), zatímco Matouš jej v kapitole podobenství vynechává a umísťuje ho do své misijní řeči (10,26). Výrok o měření vynechávají jak Matouš, tak Lukáš, avšak s jistou obměnou jej zařazují do kázání na hoře/rovině (Mt 7,2; Lk 6,38). A konečně výrok z Mk 4,25 („kdo má, tomu bude dáno...“) opakují Matouš i Lukáš na paralelních místech svých oddílů podobenství (Mt 13,12; Lk 8,18), ale verze pramene Q opakují na konci svých podobenství o hřivnách (Mt 25,29; Lk 19,26). Přítomnost těchto výroků v natolik rozdílných tradicích a umístěních dokazuje (podle kritéria vícenásobného svědectví), že pocházejí od Ježíše, a jejich užití jednotlivými evangelisty ukazuje ohebnost rozvíjející se tradice. Jedině Marek z nich vytvořil celistvý soubor a umístil ho na významné místo ve své kapitole podobenství.

Prestože Marek sem umístil tyto poněkud záhadné výroky záměrně, jejich kontextuální smysl není zcela jasný. První dva výroky (verše 21-22) se týkají tématu skrytosti/odhalení a rozdílu mezi tím, jak se věci jeví a jaká je skutečnost, což je jednotícím motivem této kapitoly. Rovněž se vzpírají každému sektářskému výkladu „tajemství“ danému „tém, kdo jsou uvnitř“ z 4,10-12. Důvodem, proč je Boží plán odhalen Dvanácti a učedníkům, je, aby mohl být zjeven, to znamená, aby jeho světlo mohlo být postaveno na podstavec. Markovi čtenáři v tom mohou spatřovat výzvu k misijní činnosti. Bylo jim zjeveno tajemství Božího království ve smrti a zmrvýchvstání Ježíše, a proto jsou nyní povoláni k tomu, aby ho vynášeli na světlo v důvěře, že při posledním soudu (viz 13,26; 14,62) bude vše, co bylo doposud skryté, nakonec odhaleno.

Formulí vyzývající k naslouchání v 4,23 se obsah výroků mění. Závěrečné dva výroky (4,24-25) uchovávají ve výkladu podobenství o rozsévači (4,13-20) atmosféru ohrožení a varování. Autentické naslouchání (nikoli pouhé „slyšení“) Ježíšovu učení je nezbytné. Lidská svoboda („jakou mírou měříte“) může rozhodnout o tom, zda zrno zapustí kořeny. Satan, nadšení, jemuž chybí pevné kořeny, a světské starosti se mohou stát „mírou“ užitku zrna, respektive jeho neužitečnosti. Kdo je však přijme, tomu bude „přidáno“. Závěrečný výrok (4,25), původně samostatný prvek lidové moudrosti, je nyní uveden do souvislosti s řečí v podobenstvích. Ti, kdo jako dobrá půda přijímají Ježíšovo učení, budou ještě více obdarováni; stejně tak ti, kdo jsou mimo a kdo Ježíšovu učení ne-naslouchají, přijdou i o své současné postavení a výsady („to, co mají“). Stejně jako u mnoha biblických mudroslovních a prorockých pokynů se tu střídají hrozba a příslib.

Dvě podobenství o setbě (4,26-29 a 4,30-32) jsou v úvodní formuli uvedena výslovně jako podobenství o Božím království. Obě zdůrazňují tytéž aspekty podstaty Božího království: je zde ostrý protiklad mezi

malými začátky (zrno) a velkými výsledky (hojná úroda, velký strom/keř); něco probíhá již v současnosti (proces růstu) a je to proces, který je pro lidi tajemstvím (zrno roste *automaté*, malé hořčičné zrno se mění v ohromný keř), což svědčí o Božím řízení. Tato dvě podobenství o zrnu mohla s podobenstvím o rozsévači/setbách (4,3-9) původně tvořit jeden celek předmarkovské látky. Jejich posláním bylo poseství naděje pro Ježíšovy ustrašené následovníky a pronásledované příslušníky Markovy obce. Potvrzuji, že navzdory odmítnutí a opozici, s nimiž se Ježíšovo „slovo“ setkává, „zrno“ zaseté v Ježíšovi a Ježíšem tajemným způsobem dozrává do plnosti Božího království.

Mk 4,1-34 jako celek rozvíjí hlavní teologické motivy celého evangelia. Vyplývá z něj christologie, která nejen rozvíjí pojem Ježíše jako toho, kdo učí s mocí (1,27; viz 4,1-2), ale konstatuje rovněž, že Ježíšova smrt a zmrvýchvstání tvoří tajemství Božího království. S tím se setkáváme jak v látce, která této kapitole předchází, tak v látce kapitoly následující. V 3,23-30 je Ježíš tím „mocnějším“ (viz 1,7), který přichází, aby vyplenil satanova království (viz 1,24). Nevěra, která připisuje Ježíšovu moc satanovi, je rouháním (3,28); stejně obvinění bude vzneseno proti Ježíšovi (14,64). V perikopě, která bezprostředně následuje po řeči v podobenstvích, je Ježíš osloven jako „mistr“ [dosl. „učitel“] (4,38; viz 4,1-2.33-34), jeho učení se však projevuje v jeho moci nad chaotickými silami přírody (4,35-41; viz Zl 65,7; 104,7; 107,23-31, kde má Bůh moc nad rozbořeným mořem a zachraňuje ty, které moře ohrožuje).

V Mk 4 je Ježíš oním mocným, jehož moc bude nakonec zjevena, i když je nyní skryta, podobně jako je skryt proces růstu zrna. Podobenství o zrnu tak nabývají christologického významu a plní úlohu podobenství o naději pro obec. Jako má zrno vlastní sílu a dynamismus, jež se nakonec projeví při sklizni, stejně je tomu s tajemstvím Božího království. Protiklad mezi Ježíšovou mocí, která je na kříži skrytá a nepřítomná, a slávou při jeho příchodu (13,26-27; 14,62) není menší než mezi nejmenšími zrny a největším ze všech keřů. Podobenství v Mk 4,1-34 jsou metaforami christologie tohoto evangelia.

Stejně důležité po stránce obsahové i kontextové je téma učednictví, které je spojeno s Markovou christologií. Učednictví prostupuje čtvrtou kapitolu a je zdůrazňováno opakováním nárokem na „naslouchání“ (4,3.9.23.24.33). V biblickém myšlení je slyšení (*akúein*) úzce spojeno s poslušností (*hypakúein*); Boží nároky jsou obsaženy v každodenní modlitbě začínající slovy „Slyš, Izraeli“ (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41; viz Mk 12,29).

V alegorii o zrnu začíná každá neúspěšná setba „slyšením“ (4,15. 16,18) a ti, kdo jsou v 4,12 mimo, slyší, „ale nerozumí“. Každé neúspě-

né učednictví je u Marka postaveno na roveň nesprávnému poslouchání. V 7,14-17 učedníci slyší „podobenství“ o tom, co je čisté a co nečisté, ale nerozumějí mu (7,18; viz 4,12). Učedníkům, kteří nerozumějí Ježíšovým slovům o chlebu, Ježíš říká: „Uši máte, a neslyšíte“ (8,18). Dokonce Ježíšovi odpůrci „slyší“ jeho učení, nedovolí mu však, aby v nich zapustilo kořeny.

Naproto tomu v 4,20 nacházíme trojité schéma odpovědí na slovo – slyšení, přijetí a užitek –, jež se stává paradigmatem pravého učednictví. Tato struktura odpovídá průběhu růstu dobré setby v 4,8: „vzešlo, rostlo a přineslo užitek: (...) některé (až) stonásobný.“ Povolání u Marka mají rovněž trojitou strukturu (1,16; 3,13b-19; 6,7-13). Začínají požadavkem či výzvou, kterou adresáti slyší a která pak přechází do následování Ježíše či „bytí s“ Ježíšem (3,14); na to pak navazuje kázání, učení a uzdravování (3,14-15; 6,8-13). Pravé učednictví spočívá v životním postoji a následování Ježíše způsobem, který přinese bohatou sklizeň. Jak podobenství, tak střední část Mk 4,1-34 funguje jako varování proti falešnému učednictví, totiž proti povrchnímu naslouchání znázorněnému počátečním nadšením, jemuž chybí pevné kořeny, proti vábení bohatstvím či selhání při pronásledování (viz 13,9-13). Dochází však k růstu; počáteční selhání není ještě konec, neboť Ježíš má moc slova i činu; přichází zachránit svou obec, i když se jí nedostává víra (viz 4,35-41).

Konečným teologickým motivem této kapitoly je eschatologie (neboli časný rozměr Božího království). Markova eschatologie je velmi podobná eschatologii Ježíšově: eschatologie „v procesu uskutečňování“ neboli anticipační eschatologie, tedy kombinace „už“ a „ještě ne“. Ježíš sice ohlašuje, že čas se naplnil a království Boží se přiblížilo (1,14-15), přesto se naplno projeví až v budoucnosti (8,30-9,1; 13,26; 14,62). Obec žije mezi vzkříšením a parúsií. Podobenství o zrnu přivádějí čtenáře do analogické situace mezi výsadbu a sklizeň. Nabízejí rovněž poselství naděje, protože budoucnost bude v zásadním protikladu k přítomnosti. Taková eschatologie se může setkat s odporem u těch členů obce, kteří považují přítomnost za jediný skutečný čas, kdy se má [království] projevit. Markův Ježíš předpovídá, že někteří přijdou a budou v jeho jménu konat znamení a zázraky (viz 13,6.21-22). I když Marek věnuje zázrakům poměrně značný prostor, především v prvních sedmi kapitolách, podřizuje je poselství kříže; patrně se tak staví proti názorům těch, kteří považovali moc konat zázraky za znamení přítomnosti Božího království. Tato podobenství, jež kladou důraz na skryté a malé, jsou s podobným názorem v rozporu.

Řeč v podobenstvích nabízí řadu možností pro hlásání jednotlivých textů ať už v kontextu Ježíšova kázání o Božím království nebo Markovy

teologie. Oba tyto kontexty spojuje zejména poselství naděje, které podobenství nabízí, jejich důraz na rozdíl mezi zdáním a skutečností a to, že obě podobenství vybízejí k následování Ježíšova života a učení. Rovněž je tu přítomen motiv „milosti“. Je to Boží moc, která umožňuje růst. Mk 4,1-34 nabízí poselství naděje prosté laciných slibů, varování před falešným či povrchním posloucháním pak může promlouvat k dnešní církvi o nebezpečí „laciné milosti“.

Zázrak a tajemství růstu představují nepřeberné množství obrazů, připomínajících Boží moc a laskavost ve všech oblastech života. V jiných novozákonních knihách se představa růstu stala inspirací pro teologickou reflexi. Pro Jana (12,23-25) se smrt zrna, které přinese hojný užitek, stává symbolem Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání, stejně jako darování sebe sama v životě učedníka přináší hojný užitek a ústí do života věčného. Pavel přejímá pojmy setby a růstu pro službu v církvi (1 Kor 3,5-10) a věří, že jedině „Bůh dává vyrůst“ (1 Kor 3,7). Zrno, jež odumírá jen proto, aby z něj mohla vyrůst rostlina, se stává obrazem proměny, o které doufáme, že nastane při vzkříšení (1 Kor 15,35-36.42-43). Zrno, které Marek zasel v 4,1-34, zde přináší další užitek.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- J. D. M. Derrett, „Ambivalence: Sowing and Reaping at Mark 4,26-29“, *Estudios Bíblicos* 48 (1990), str. 489-510.
- R. W. Funk, „The Looking-Glass Tree Is for the Birds. Ezekiel 17:22,24; Mark 4:30-32“, *Int* 27 (1973), str. 3-9.
- H. K. McArthur, „The Parable of the Mustard Seed“, *CBQ* 33 (1971), str. 198-201.
- M. G. Steinhauser, „The Sayings of Jesus in Mark 4:21-22, 24b-25“, *Forum* 6 (1990), str. 197-217.
- T. J. Weeden, *Mark – Traditions in Conflict*, Fortress, Philadelphia 1971.

16. Ježíšova moc nad vichřicí a vlnami (4,35-41)

35. Téhož dne večer vybídl Ježíš své učedníky: „Přeplavme se na druhý břeh!“ 36. Rozpustili tedy zástup a vzali Ježíše s sebou, tak jak byl na lodi. Také jiné lodi jely s ním. 37. Tu se strhla velká větrná bouře. Vlny dorážely na lod, a ta se už plnila vodou. 38. On však ležel na zádi lodi na polštáři a spal. Vzbudili ho a řekli mu: „Mistr, je ti to jedno, že hyneme?“ 39. Probudil se, pohrozil větru a poručil moři: „Mlč! Bud' zticha!“ A vítr ustal

a zavladlo úplné ticho. 40. Jim pak řekl: „Proč se bojíte? Pořád ještě nemáte víru?“ 41. Padla na ně bázeň, veliká bázeň, a říkali si mezi sebou: „Kdo to asi je, že ho poslouchá i vítr a moře?“

POZNÁMKY K TEXTU

35. Téhož dne večer:^a Toto je skvělá ukázka Markova dvojitěho časového určení, kde druhý obrat zpřesňuje obrat první (viz 1,32.35; 2,20; 10,30; 14,12; 15,32). Zmínka o večeru předznamenává podobný zázrak na moři v 6,45-52 a umocňuje působivost dalšího dramatického vývoje, jelikož bouře na moři je v noci děsivější. „Večer“ rovněž signalizuje konec dne učení v podobenstvích, podobně jako uzavíral v 1,32 první „den“ Ježíšova veřejného působení.

a. Dosl. „V onen den, když nastal večer.“ [Pozn. red.]

Přeplavme se na druhý břeh: Od tohoto místa je Ježíš prakticky stále na cestách a překračuje hranice Galileje, i když Markovy místopisné údaje jsou někdy matoucí. Tato událost otevírá sérii „plavěb po moři“ mezi západním (židovským) a východním (pohanským) břehem jezera. Tato první plavba končí na východě v 5,1 a na západ se Ježíš vrací v 5,21. Další cesta ze západu na východ začíná v 6,45 a před návratem se odehrává zázrak na moři. O návratu se hovoří v 6,53. Po pěší cestě na sever, která končí na východním břehu jezera (7,31), vrací se Ježíš na západ v 8,10. V 8,13 popisuje Marek podobným jazykem jako v 4,35 plavbu na východ spojenou s cestou na sever do Césareje Filipovy, po níž při návratu prochází Galileou (9,30).

36. Ropustili tedy zástup: Zástup byl Ježíšovým hlavním (a nejoblíbenějším) publikem od 3,20 a tato zmínka o něm uvádí plavbu do souvislosti se „slavnostním“ shromážděním zástupů v 4,1-2.

vzali Ježíše s sebou: Sloveso *paralambanein* se objevuje také v 5,40; 9,2; 10,32; 14,33. Kromě 4,36 je vždy jeho předmětem Ježíš, který odvádí vybranou skupinu osob stranou, aby jim odhalil významné sdělení. Ve dvou úvodních verších plní učedníci Ježíšův příkaz a jednají iniciativně, na rozdíl od svého chování v závěru příběhu.

na lodi: O jaký druh lodi se jednalo, můžeme usuzovat z archeologického nálezu genezaretské lodi v roce 1986 a z mozaiky lodi nalezené v Magdale, řecky v Tarichajích. Měřila patrně asi osm metrů na délku, 2,5 metrů na šířku a dokázala pojmitout dvanáct až patnáct osob (viz J. J. Rousseau a R. Arav, *Jesus and His World*, Fortress, Minneapolis 1995, str. 25-30). Je zde patrný Markův vypravěcký realismus.

tak jak byl: S největší pravděpodobností odkazuje na 4,1-2, kde Ježíš sedí na lodi. Tato zmínka může být považována za doklad toho, že 4,10-25, kde se Ježíš nachází mimo loď a sám s Dvanácti a dalšími, je vložkou do původně spojitého vyprávění.

jiné lodi: Jelikož zástup byl rozpuštěn, mohly tyto lodi vézt širší skupinu těch, kdo „byli s ním“ v 4,10. Je-li tomu tak, rozvíjí se tu motiv rozšíření učednictví mimo okruh Dvanácti a naplňuje se příslib, že jim bude dáno tajemství Božího království (zde zjevení Boží moci in Ježíšově smrti a vzkříšení).

37. velká větrná bouře: Obrat „velká větrná bouře“ (*lailaps megalé anemū*) v řečtině naznačuje náhlý vzdušný vír podobný tornádu.

Vlny dorážely na lod: I když se jedná o realistický popis, „vlny“ (*kymata*) představují slovní propojení se starozákonními žalmami, které popisují Boží moc nad mořem (Žl 42,7-8; 65,7-8; 89,8-9; 107,23-32).

38. On však ležel na zádi lodi na polštáři a spal: Tento obraz popisuje Ježíše spícího na vyvýšené palubě lodi na námořnickém polštáři (neboli pytlí s pískem, který se používal jako zátěž i z důvodu pohodlí). „Spící“ (*katheudón*) Ježíš připomíná hospodáře z 4,27, jehož bezstarostný spánek je předehrou zázraku růstu a sklizně. Klidný spánek je rovněž znamením důvěry v moc a ochranu Boží (Př 3,32-34; Žl 3,5; 4,8; Job 11,18-19). Až komický kontrast mezi Ježíšovým hlubokým spánkem, rozbouřeným mořem a hrůzou učedníků zvýrazňuje moc Ježíšova slova.

Vzbudili ho: Sloveso *egeirúsíν* je rovněž ozvěnou jednání hospodáře z 4,27, který „spí, nebo je vzhůru, ve dne i v noci“. Sloveso *egeirein* se rovněž používá při uzdravování nemocných lidí (2,9.11; 3,3; 5,41; 10,49) a v mnoha případech vyvolává asociaci vzkříšení.

Mistře: Dosl. „učitel“ – je oslovením, kterým lidé Ježíše oslovení ode dne, kdy je začal učit (4,1-34). Následné utíšení moře potvrzuje v Ježíšovi toho, jehož slova a činy jsou mocné (viz 1,21-28). Ježíš je nazýván „učitelem“ (*didaskale*), nejen když udílí pokyny (9,38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1), ale i zde a v 9,17 před vykonáním zázraku. Ježíš je rovněž třikrát osloven jako *rabbi* (pozdější židovské označení pro „učitele“), z toho dvakrát Petrem (9,5; 11,21) a jednou Jidášem (14,45). Podle židovské tradice byl zdatný v řeči i činech Mojžíš (Sk 7,22). Utíšení bouře pouhým slovem odpovídá titulu „učitel = mistři“. Markovým čtenářům se v tomto výjevu dostává potvrzení Ježíšova učení.

je ti to jedno, že hyneme: Všechna slovesa zde jsou v přítomném čase, což navozuje živý dojem naléhavosti. „Je ti to jedno“ (*ú melei soi*) je výrazem nezúčastněné objektivity na straně Ježíšově (viz 12,14). Volání učedníků je podobné volání lodní posádky v Jon 1,14: „Prosíme, Hospodine, ať (...) nezahyne!“ Možným styčným bodem mezi Jonášem a Markem je víra, že Bůh Izraele má moc zachránit od běsnícího moře.

39. pohrozil: Toto sloveso (*epetimésen*) se často užívá jako hrozba nečistým dušům nebo nemoci, o níž se má za to, že ji způsobili zlí duchové (1,25; 3,12; 9,25; 10,48), přesto není vždy exorcismem, viz 8,30; 10,13.38. Ačkoli vzájemné kárání Petra a Ježíše v 8,32-33 může připomínat exorcismus, protože Petr je v 8,33 nazván „satanem“. Sloveso „pohrozit“ je zde na místě, neboť podle židovských představ je moře sídlem démonů. Věta „pohrozil větru a poručil moři“ neznamená, že se jednalo o dva oddělené činy, ale spíše o jeden účinný příkaz větru a moři (jež jsou v 4,40 považovány za jeden živel).

Ml! Bud' zticha!: První z těchto imperativů *siópa* („ml!“) je příhodný pro vítr, zatímco druhé sloveso *pefimóso* je imperativ perfekta pasiva ve významu „utišit se“. Kombinace sloves „pohrozit“ a „utišit se“ je silnou ozvěnou exorcismu z 1,25. Zuřící vítr a vlny jsou personifikovány jako zlí duchové. Ježíšovo slovo, stejně jako slovo Hlásidlove Starém zákoně, tyto zlé síly zdolává.

a zavládlo úplné ticho: V řeckém textu doslova stojí „velké (*megalé*) ticho“. Velké ticho tvoří kontrast k „velké“ větrné bouři v 4,37 a je ozvěnou „velkých“ větví z 4,32.

40. Proč se bojíte: Přídavné jméno *deiloi* („bázliví, ustrašení“) se v Markovi užívá jen zde a nemá význam pouhé ustrašenosti, ale rovněž bázlivosti a nedostatku statečnosti. Matouš (8,26) zmírňuje tuto výtku tím, že klade rovnítko mezi jejich ustrašenost a „malou víru“, a Lukáš (8,25) se jen ptá: „Kdepak je vaše víra?“

Pořád ještě nemáte víru?: Z výtky „proč se bojíte?“ je jasné, že víra u Marka (která je odpovídající reakcí na Boží evangelium; viz 1,15) není pouhým rozumovým přesvědčením, ale také důvěrou v Boha spojenou s odvážným jednáním, jestliže se člověk ocitne v ohrožení života nebo zdraví (viz 5,34.36; 9,23-24; 10,52; 13,21).

41. Padla na ně bázeň, veliká bázeň: Řecký text doslova říká: „A báli se strachem velikým“. Vnitřní předmět („bát se strachem“) zesiluje hlavní významové sloveso a přídavné jméno „veliká“ je ozvěnou velké větrné bouře a velkého (úplného) ticha. „Bázeň“ zde neznamená zbabělost z verše 40, nýbrž posvátnou úctu, která provází teofanii či zjevení Boží moci. Častým motivem starozákonné mudroslovné tradice je výrok, že bázeň před Hospodinem je počátek moudrosti (Job 28,28; Žl 1,7; 11,10; Př 1,7; 9,10; 15,33; Sir 1,11-20), a Izaiáš nazývá bázeň před Hospodinem pokladem Sionu (33,6). Bázeň, jež se zmocňuje učedníků v 4,41, tvoří v Markově evangeliu součást pedagogiky, která vede učedníky k tomu, aby prohloubili své tázání po tom, kym Ježíš je a jaké je jeho poslání.

Kdo to asi je?: Vedlejším motivem, který se jako červená nit vine Markovým evangeliem, je otázka po Ježíšově totožnosti, často uvozená slovy „Kdo je to?“ (srov. 1,27; 2,7; 4,41; 6,2.14; 8,27; 11,27; 14,61-62; 15,2; 15,31-32). Ježíšova „totožnost“ však vychází ve vlastním slova smyslu najevu až pod křížem (15,31-32.39).

že (...) i vítr a moře: Řecké *hoti* je zde přeložené jako „že“. I když je to méně pravděpodobné, mohlo by plnit funkci vztažného zájmena, což by se pak překládalo jako „jemuž i vítr a moře prokazují poslušnost“.

ho poslouchá: „Vítr a moře“ jsou podmětem slovesa v jednotném čísle, což naznačuje, že jsou vnímány jako jedna síla. Sloveso „poslouchat“ (*hypakúein*) je zesílením slovesa „slyšet“ a objevuje se obvykle jako odezva na učení. Ježíš je zde učitelem mocným v řeči i činech a podřizují se mu i přirodní síly.

Výklad

Toto krátké vyprávění uvádí řadu mocných činů, které Ježíš vykoná za hranicemi Galileje za mořem (jezerem) na území pohanů. Je to rovněž první z řady cest, během nichž Ježíš přepluje „Galilejské moře“, které rovněž tvoří symbolickou bariéru mezi Židy a pohany. Tato plavba přes moře rovněž označuje významný posun v Markově vyprávění.

Největší koncentrace příběhů o zázracích se objevuje mezi 4,35 a 8,27 (kdy Ježíš přichází do Césareje Filipovy). Tyto zázraky zahrnují dva exorcismy (5,1-20; 7,24-30), uzdravení a vzkříšení dvou žen k životu (5,21-43), dvě další uzdravení (7,31-37; 8,22-26) a dvě zázračná nasycení (6,35-44; 8,1-10). Ještě důležitější je, že tyto mocné činy vykonané na pohanském území odpovídají zázrakům vykonaným na území židovském (exorcismy, uzdravení, zázračná nasycení). V tomto oddíle se rovněž Ježíš téměř nesetkává s odporem, který charakterizoval první oddíl evangelia. Učitelé Zákona a farizeové se objeví na scéně až v 7,1-8 (spor o tradici předků) a farizeové sami v 8,11-13. Toto vyprávění má proto dvojí přechodovou funkci. Napomáhá jednak přemístění Ježíše za hranice Galileje na pohanské území, jednak přesunu z dlouhého bloku učení (3,13-4,34) k významné sbírce Ježíšových mocných činů (4,35-8,26). Po teologické stránce se snaží ukázat Ježíše jako toho, kdo přichází s Boží mocí, aby na sebe vzal utrpení a potřeby člověka.

Hlavní událostí Mk 4,35-41 je epifanie Ježíše jako toho, kdo utišeje rozbouřené moře. Je to vyprávění s četnými starozákonními intertextuálními odkazy. Objevují se tu tři hlavní okruhy motivů (Nineham, *Saint Mark*, str. 146). (1) Ve Starém zákoně byla schopnost ovládat moře a podmanit si vichřici znamením božské moci (Žl 89,8-9; 106,8-9; Iz 51,9-10). (2) Obraz bouře nebo velkých vod představoval metaforu nečistých sil působících ve světě, zejména kvůli utrpení spravedlivých, před nimiž může člověka zachránit jedině Bůh (Žl 18,16; 69,2.14-15). (3) Zbožný člověk má vždy důvěřovat Bohu, i když se ocitne uprostřed strašlivé bouře (Iz 43,2; Žl 46,1-3; 65,5-8, kde JHVH, který je „zachráncem“, v 65,8 tiší „hukot morí, hukot jejich vln [échús kymatón autés]“).

Zvláště významný je Žl 107,23-32 (LXX 106,23-32), jehož je Markovo vyprávění faktickou parafrází. Podle tohoto žalmu se lidé „pustili po lodích na moře“ a „viděli Hospodinova díla“ (vv. 23-24). Když Bůh vyvolal „bouřlivý vítr, který do výše vzdouval vlny“ (v. 25, *kymata*; viz Mk 4,37), námořníci volali k Hospodinu (v. 28; viz Mk 4,38) a Hospodin „uklidnil bouři v tichý vánek [viz Mk 4,39: „Buď zticha!“] a utišily se mořské vlny“. Tento žalm vychází ze starověké představy moře jakožto síly chaosu, často obývaného nestvůrami. Tento motiv má hluboké kořeny ve starších kanaánských mýtech, kde bůh bouře přemáhá moře. Zatímco v žalmu je to JHVH, kdo odpovídá na modlitbu tím, že vzdouvá vlny i uklidňuje bouři, u Marka Ježíš na začátku bouře spí, nakonec však vlny utišeje stejně jako JHVH.

Zmíněná jasná ozvěna Boží moci ve Starém zákoně dává tomuto úryvu silný christologický náboj. Ježíš vládne stejnou mocí nad silami chaosu, jaká charakterizuje Hospodina zástupů. Markovi čtenáři mohli v Je-

žíšovi poznat prostředníka Boží moci, který nakonec zvítězí nad silami, které ohrožují život jejich obce („hyneme“). Ježíšova opožděná reakce navíc odráží ta místa ve SZ, kde se zdá, že je Bůh nepřítomen, když vyvolený národ prochází utrpením. A je to právě takové ohrožení života, o němž Ježíš hovoří později ve své eschatologické řeči v Mk 13, když dodává věřícím odvahu, že vyvolení naleznou u Boha zastání, zároveň je však nabádá, aby v době pánovy nepřítomnosti byli bdělí (13,34-37).

Toto vyprávění je také důležité pro Markovu teologii učednictví. Stejní učedníci, kteří byli vyvoleni v 3,7-12, kterým bylo dáno tajemství Božího království (4,10-12) a kteří jsou privilegovanými adresáty Ježíšova učení a pokynů (4,34), jsou zde káráni za svou ustrašenost a nedostatek víry. Myšlenka, že nemají víru, je na tomto místě u Marka poněkud nečekaná. Víra byla doposud zmíněna jen jako odpovídající reakce na evangelium (1,15), když Ježíš chválil víru těch, kteří přinesli na nosítkách ochrnulého (2,5). Víra, či její nedostatek se však bude objevovat u Marka v následujících oddílech na významných místech (5,34.36; 6,6; 9,19.23.24.42; 10,52; 11,22-24; 13,21; 15,32). Nedostatek víry u učedníků se také odlišuje od „nevěry“ (*apistia*) Ježíšovy rodiny a příbuzných v Nazaretě (6,6) a „nevěřícího pokolení“, které Ježíš musí snášet (9,19).

Výtka učedníkům je zde důležitá pro širší kontext Markova evangelia. I když bylo učedníkům dáno tajemství Božího království a dostalo se jim soukromého výkladu Ježíšova učení, cestu k pravé víře mají teprve před sebou. Jejich „selhání“, které se bude v průběhu vyprávění stupňovat, znamená, že jejich blízkost Ježíšovi je nijak nezprostřuje potřeby proniknout hlouběji do tajemství a paradoxu Boží vlády: že smrt a moc zla budou zdánlivými vítězi a že i Ježíš, který je nyní zachraňuje, zahyne. Jejich „sborová reakce“ veliké bázně není pokračováním jejich předchozího strachu, nýbrž popisuje jejich úctu tváří v tvář Boží moci. Je to bázeň, která tvoří základ a počátek moudrosti.

Markovi první čtenáři, kteří zažili eskalaci sil chaosu a zla během Neronova pronásledování a občanských nepokojů v Římě po jeho smrti v roce 68 či během židovské války (a bezprostředně před ní) v letech 66-73 po Kr., mohli navzdory tomu, že jim bylo stejně jako učedníkům v evangeliu dáno tajemství Božího království, zvolat: „Je ti to jedno, že hyneme?“ I oni (spolu s církví každého věku) jsou vyzýváni, aby usilovali o stále hlubší a opravdovější víru.

17. Uzdravení posedlého v gadarském kraji (5,1-20)

1. Přeplavili se na druhý břeh moře do gerazenského kraje.
2. Sotva vystoupili z lodi, hned proti němu běžel z hrobních služebních a už ani řetězy ho nikdo nemohl svázat.
3. Bydlel v hrobových jeskyních a často ho totiž roztrhal a okovy rozlámal – nikdo neměl sílu ho zkrotit.
4. Po celé dny a noci se potuloval po těch jeskyních a po horách, křičel a tloukl se kamennými řetězy.
5. Když zdálky spatřil Ježíše, přiběhl, padl před ním na zem.
6. a hrozně vykřikl: „Co je ti po mně, Ježíši, synu Boha nejvyššího? Zapřísahám tě při Bohu, netrap mě!“
7. Ježíš mu totiž řekl: „Nečistý duchu, vyjdí z toho člověka!“
8. Také se ho zeptal: „Jak se jmeneš?“ Odpověděl: „Moje jméno je Pluk, protože je nás mnoho.“
9. 10. A velmi ho prosil, aby je neposílal pryč z té krajiny.
11. Na stráni se tam páslo velké stádo veprů.
12. Ti zlí duchové ho prosili: „Pošli nás do těch veprů. Nech nás do nich vejít.“
13. Ježíš jim to dovolil. Nečistí duchové vyšli a vstoupili do veprů. A to stádo se hnalo po příkrém srázu do moře – bylo jich na dva tisíce – a v moři se utopilo.
14. Pasáci veprů utekli a oznamili to v městě i po dvorcích. Lidé se šli podívat, co se stalo.
15. Když přišli k Ježíšovi a viděli toho posedlého zlými duchy, který jich míval v sobě celý pluk, jak tam sedí a při zdravé mysli, padla na ně bázeň.
16. Ti, kdo viděli, jak se to stalo s tím posedlým a s veprí, jim to vypravovali.
17. Tu začali Ježíše prosit, aby z jejich kraje odešel.
18. Když nastupoval na loď, prosil ho ten bývalý posedlý, aby u něho směl zůstat.
19. On mu to však nedovolil, ale řekl mu: „Jdi domů ke své rodině a vypravuj jim, jak veliké dobrdiní ti Pán prokázel a jak se nad tebou smíloval.“
20. Odešel tedy a začal v Deseti-městí rozhlašovat, jak veliké dobrdiní mu Ježíš prokázel. A všichni se tomu divili.

POZNÁMKY K TEXTU

1. na druhý břeh moře: Příjezd na druhý břeh (*eis to peran*) opakuje 4,35 a slouží jako připomínka toho, že s Ježíšovou pomocí bylo po bouři dosaženo cíle.
- do gerazenského kraje: Toto je jedno z nejspornějších míst v Markovi, a to jak po textové stránce, tak po stránce zeměpisné polohy. Matouš (8,28) čte „gadarský kraj“ a stejně jako některé kvalitní starší rukopisy Marka, zatímco Lukáš (8,26) píše o „gerazenské krajině“, připojuje však vysvětlení „která leží

naproti Galileji“. Některé jiné starověké rukopisy obsahují „Gergesa“. Problémem je, jak uvést uvedená místa do souladu s tímto vyprávěním. Geraza (dnes Džeraš) byla důležitým městem Desetiměstí, což je v souladu s 5,20; leží však přibližně šedesát kilometrů jihovýchodně od moře – takový běh by představoval mimořádný výkon i pro posedlé veprě. Gadara, již navrhuje Matouš, je vzdálená od moře deset kilometrů, nejsou tu však v okolí žádné strmé útesy. Jelikož tento příběh byl s největší pravděpodobností pozměněn během předávání (viz Výklad), jedním z řešení může být, že evangelista, kterému na jiných místech chybí přesná znalost palestinského místopisu, jednoduše nalezl ve své tradici Gerazu a ponechal ji beze změny. I u jiných událostí odehrávajících se na pohanském území udává Marek polohu ve vztahu k některému velkému významnému městu (viz 7,24 – „tyrský kraj“). Řada diskusí se zakládá na nesprávném předpokladu, že Markův realismus reflekтуje vzpomínku apoštola Petra či skutečné události. Jeho realismus je spíše realismem narativním než historickým.

a. M. Hájek, *Evangelium podle Matouše*. Část I. Výklad kapitol 1-9, Kalich, Praha 1995, str. 224: „*Gadarenskou krajinou* se miní území města Gadara (Gader) při jihovýchodním břehu jezera u výtoku Jordánu. Město samo leželo ani ne deset kilometrů od jezera, přistupné nepříliš pohodlnou cestou přes skalnatá návrší, která v těch místech sahají až k vodě. Na mincích města se přiležitostně objevuje lod. Mt se svou dobrou zeměpisnou znalostí pravděpodobně opravuje synoptickou tradici o Gerase (Mk; Lk), která byla od břehu vzdálena asi 60 km.“ Srov. M. Limbeck, *Evangelium sv. Marka*, Karmelitánské nakl., Kostelní Vydří 1997, str. 69; P. Pokorný, *Výklad Evangelia podle Marka*, Kalich, Praha 1974, str. 109. [Pozn. red.]

2. z hrobních sluje člověk: Slovo pro „hroby“ (*mnemeion*) je odvozeno ze stejněho kořene jako sloveso „pamatovat“, protože hroby jsou „pomníky či památníky“ našich blízkých. Z kontextu vyplývá, že se jedná spíše o hroby vysekané do skály (5,5) než o nějaké sarkofágy nebo mauzolea. Podle rabínské literatury byl život na pohřebišti jednou ze známek šílenství, spolu s nočním pobíháním a trháním vlastních šatů (Strack-Billerbeck 1, str. 491-492, cituje Gundry, *Mark*, str. 258).

posedlý nečistým duchem: Toto je Markův častější výraz pro posedlé, i když v této perikopě se výjimečně užívá i pojem *daimonizomenos* (dosl. „posedlý démonem = zlým duchem“). „Nečistý“ duch je zvlášť příhodný překlad, protože tento člověk žije v hrobech a duchové jsou posláni do vepřů (pro Židy jsou hroby i vepři nečistými).

3. Bydlel v hrobových jeskyních: Popis tohoto muže ve verších 3-4 je nejúplnější ze všech evangelií. Trojí zmínka o hrobech (verše 2.3.5) může rovněž naznačovat Ježíšův zápas se silami smrti (viz 15,46; 16,2.5).

a už ani řetězy ho nikdo nemohl svázat: Hromadění záporů – doslova: „už (*úketi*) ani (*úde*) řetězy ho nikdo (*údeis*) nemohl svázat (*désai*)“ – stejně jako údaj, že „často“ (v. 4) trhal řetězy, má za úkol zvýraznit moc Ježíše, o kterém víme, že je „mocnějším“ (1,7), který může vniknout do domu siláka a spoutat ho (3,27). Vykladači zde rovněž spatřují narážku na Žl 68,7 (LXX 67,7), který hovoří o osvobození těch, kdo byli spoutáni (*pepedemenús*; viz Mk 5,4 *pedais* [...] *dedesthai*), i těch, kteří, vedeni zuřivostí, přebývají v hrobech (např. Hejčl: „Vyhádá z vězení do blahého bydla – také zbůjníky, kteří zůstali v hrobech.“ [Pozn. překl.]) Ve Zj 20,1-3 sestupuje z nebe anděl a spoutává řetězem satana na tisíc let. Mezi Mk a Zj 20,1-3 není přímé spojení, ale motivy jsou podobné. U Marka je satan stále „nespoutaný“.

4. nikdo neměl sílu ho zkrotit: Po mimořádně živém vylíčení síly tohoto posedlého muže se tu opakuje popis z 5,3b v chiastické formě kvůli zdůraznění.

5. po horách: Pro Židy je „hora“ (*oros*) místem zjevení. Hory rovněž představují útočiště či nebezpečí, zejména když mohou být v horách hroby. V Markovi nacházíme ozvěnu Iz 65,3-5, kde Izaiáš kritizuje „vzpourný lid“, který napodobuje pohanské obrady. Přináší oběti na horách (65,7.11) bohům, kteří jsou démony (65,3), spí v hrobech (65,4; *mnēmasin* = Mk 5,5) a jedí vepřové maso. I když situace jsou rozdílné („vzpourní“ Izraelité u Izaiáše a posedlý pohan u Marka), jak pro Izaiáše, tak pro Marka je zdržování se v noci ve skalních hrobech známkou pohanského chování.

tloukl se kameny: Tyto verše nevyjadřují jen hrůzu, kterou budil zmíněný člověk mezi těmi, kdo žili v okolí, ale popisují i jeho sebepoškozující chování.

6. Když zdálky spatřil Ježíše: Na první pohled je tento verš v rozporu s versem 2, kde posedlý oslovuje Ježíše hned, jakmile přistane. Verš 5,2 však uvádí na scénu Ježíše a hlavní postavu a slouží především jako úvod celého vyprávění. Naproti tomu 5,3-5 rozvíjí obraz muže, který Ježíše oslovil, 5,6-10 popisuje setkání s Ježíšem a jeho roli exorcisty.

přiběhl, padl před ním na zem: Prostrace (*proskynein*) je obvykle výrazem podrobení se či úcty projevené božské či polobozké osobě (viz 15,19). Toto gesto vyjadřuje to, co říká posedlý ve verši 7.

7. a hrozně vykřikl: Drama se přiostruje. V předchozích verších křičel (*krazein*) celé dny a noci. Zde za ranního rozbřesku ve svém křiku pokračuje.

Co je ti po mně: Toto slovní spojení, jež opakuje 1,24, je nejzřetelnějším spojením s exorcismem v Kafarnau (1,21-28), kde posedlý křičí a ptá se, zda ho Ježíš přišel zahubit, a nazývá jej Svatým Božím. Marek vytváří zřetelnou paralelu mezi tímto prvním exorcismem na pohanské půdě a prvním exorcismem na půdě židovské.

Ježíši, synu Boha nejvyššího?: Stejně jako v 1,24 a 3,11 nečistí duchové vědí, že Ježíš je Svatý Boží či Syn Boží. Poněkud paradoxně dává posedlý odpověď na otázku učedníků z 4,41: ten, jehož poslouchá i vítr a moře, je ten, kdo vladne nad těmito mimořádně mocnými nečistými silami. „Nejvyšší Bůh“ je oslovení známé jak z klasické, tak i helénistické literatury, zaznívá v Septuagintě z úst Nežidů (Gn 14,18-20; Iz 14,14; Dan 3,26; 4,2), a je proto vhodné pro pohany. Je rovněž dosvědčeno v židovských spisech (viz Josef Flavius, *Židovské starozitnosti* 16,163, kde je Hyrkanus nazýván veleknězem nejvyššího Boha; Filón, *Leg. ad Gaium* 278, 317; 4Q233).

Zapřísahám tě při Bohu: Obvykle je to exorcista, kdo slavnostně vzývá Boha před exorcismem. Paradoxně zde posedlý jedná jako exorcista. Slova posedlého ukazují vnitřní rozpor a zmatek, který zakouší. Právem může nazvat Ježíše Symem Boha nejvyššího a prosit o záchrannu před eschatologickým soužením, je však v zajetí sil nepřátelských Bohu.

netrap mě: Pojem „utrpení či trápit“ (*basanizein*) se často užívá v kontextu eschatologického soudu; viz Mt 18,34; Lk 16,23.28 (boháč v místě muk). Ve Zj 18,7.10.15 jsou muka a utrpení údělem padlého Babylonu. Posedlý a nečistí duchové v něm se bojí konečného Božího soudu.

8. Ježíš mu totiž řekl: „Nečistý duchu, vyjdi z toho člověka!“: Tyto verše způsobují mnoho obtíží. Někteří vykladači tvrdí, že řecké imperfektum *elegen* má být překládáno jako plusquamperfektum a že odůvodňovací částice *gar* („totiž“) ukazuje, že se jedná o dodatečné vysvětlení vypravěče [tak je tomu v našem překladu – pozn. překl.]. Před veršem 8 však žádný příkaz nečistému duchu dán nebyl, ten přichází až ve verši 13. Vzniká tak jistá anomálie, kdy se Ježíš pokouší o exorcismus neúspěšně – což by bylo v tomto případě zcela ojedinělé. Jiným a lepším vysvětlením je, že imperfektum může vyjadřovat minulý děj zamýšlený. J. H. Molton v *Grammar of New Testament Greek* (T & T Clark, Edinburgh 1963), str. 64-65, hovoří o „inchoativním imperfektu“. A F. Blass, A. Debrunner a R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago 1961, č. 323 (4), píší, že imperfektum může mít stejnou funkci jako vazba *emellen* s infinitivem a vyjadřovat úmysl osoby něco udělat. V tomto případě by pak překlad zněl: „Ježíš mu totiž hodlal říci...“ Tento překlad odstraňuje všechny obtíže a zprostřuje Marka podezření z užití neobratné vazby. Vysvětlující poznámka (*gar*) pak objasňuje, proč poselký žádá Ježíše, aby ho ušetřil eschatologických muk. Citace 1,25 rovněž odstraňuje veškerou pochybnost o Ježíšově moci nad zlými duchy. Otázkou se tedy stává, když Ježíš moc použije, nikoli zda ji má. Po zodpovězení otázek Ježíš vyslyší prosby, pošle nečisté duchy do vepřů a poslednímu navrací duševní zdraví.

9. Jak se jmenejte?: Znát jméno nečistého ducha znamená mít nad ním moc. Exorcista tohoto jména užívá, když žádá Boha, aby ho vyhnal. V *Závěti Šalomounově* 11,5 chce Šalomoun znát jméno zlého ducha a ten mu odpovídá: „Když ti řeknu své jméno, spoutám řetězy nejen sám sebe, ale i legii duchů pode mnou“ (viz též *Závět Šalomounova* 5,1-13; 13,1-7). I když *Závět Šalomounova* mohla být ovlivněna Markem, odráží běžnou praxi exorcismů (G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, str. 84-85). Tato otázka rovněž připravuje odhalení, že tento muž je poselký mnoha zlými duchy, což zvýrazňuje Ježíšovu moc.

Moje jméno je Pluk: Slovo *legion* („pluk“) převzala řečtina (a aramejština) z latiny a označuje primárně vojenskou jednotku čítající zhruba šest tisíc vojáků. Zde je s největší pravděpodobností „Pluk“ pouze hovorovým výrazem pro značné množství zlých duchů, zejména pokud jsou spoleni, jak vyplývá z následující věty („protože je nás mnoho“). Jeho použití inspirovalo řadu společensko-politických výkladů, jako by Marek skrytě narážel na krutou „okupaci“ země Římany. Ježíš by pak ztělesňoval symbol vyhnání Římanů. Problémem tohoto společensko-politického výkladu je, že Ježíš nevyhání Římany ze židovských území, protože Geraza byla převážně řeckým městem v Desetiměstí a nepovažovala římskou vojenskou přítomnost za natolik represivní jako většina Židů. Paul Winter upozorňuje, že po roce 70 po Kr. byla v okolí Gerazy rozmístěna desátá římská legie, která měla ve znaku divočáka (*On the Trial of Jesus*, 2. vyd., Walter de Gruyter, Berlin – New York 1974, str. 180-181). Avšak tato přítomnost římské legie byla pravděpodobně příliš pozdní, než aby mohla Marka ovlivnit.

10. A velmi ho prosil: Sloveso „prosít“ či „zapříšahat“ (*parakalein*) se často používá pro žádost pronesenou někým, kdo je v nouzi (1,40; 7,32; 8,22), či podřízeným k nadřízenému (Mt 18,29). Jeho užití zde a ve verši 12 zvýrazňuje Ježíšovu převahu nad silami zlých duchů. Podmětem je Pluk, zvláště proto, že ve verši 12 je totéž sloveso v množném čísle.

aby je neposílal pryč z té krajiny: Ve starověku byli démoni často vázáni na určité místo (viz Lk 11,24-27).

11. velké stádo vepřů: Tato zmínka zdůrazňuje pohanské prostředí daného vyprávění a prohlubuje atmosféru nečistoty či znečištění, jež tento příběh charakterizují. Chovat vepře nebylo u Židů přípustné (*M. Bava kama* 7,7) a pasení vepřů patřilo, stejně jako zaměstnání celníka, mezi profese, které judaismus zakazoval (viz *M. Tohorot* 7,6; *M. Bava kama* 10,2; *M. Nedarim* 3,4; viz též Lk 15,11-32).

12. Ti zlí duchové ho prosili: Tato poněkud podivná věta je opakováním a upřesněním verše 10.

13. Ježíš jim to dovolil: Toto vykázání má při exorcismech funkci obvyklého příkazu *apopompé* neboli „poslání pryč“ (1,25; 9,25) a plní očekávání z 5,8.

Nečistí duchové vyšli a vstoupili do vepřů: Žadosti zlých duchů je sice doslovně, avšak poněkud paradoxně vyhověno. Dostává se jim sice „místa pobytu“, ale to je zároveň jejich záhubou. Může se tu promítat lidový motiv „napáleného démona“.

utopilo: V předchozím vyprávění je Ježíš popsán jako ten, kdo má moc nad větrem i mořem; nyní sem posílá zlé duchy. V *Závěti Šalomounově* 5,11 prosí mocný démon Asmodeus Šalomouna, aby ho neposílal do vody. V *Závěti Šalomounově* 11 vyslýchá Šalomouna démona v podobě Iva, který má pod sebou pluk démonů (11,3). Když se ho Šalomoun ptá, kdo zmařil jeho moc, on odpovídá: „Jméinem toho, kdo kdysi vytrpěl mnohé [rukou] lidskou, jehož jméno je Emmanuel; nyní nás však spoutal a přijde, aby nás trápil (tak, že) nás svrhne z útesu do vody“ (11,5). I když tento text má zjevnou souvislost s Markem, dokládá spolu se *Závěti Šalomounovou* 5,11 strach, jaký mají zlí duchové z moře.

14. oznámili to: Řecký výraz *apéngeilan* má v podtextu význam „sdělovat poselství“. Následující verše (5,14-20) jsou neobyčejně podrobným popisem „reakce“, jež charakterizuje příběhy o zázracích. Marek rozšířil tuto reakci s ohledem na svou misijní teologii.

15. Když přišli k Ježíšovi: Po řadě sloves v imperfektu a aoristu se vracejí slovesa v důvěrně známém historickém prezantu, jenž zvýrazňuje živost výjevu, který se lidem z města naskytl.

který jich míval v sobě celý pluk: Opakováná připomínka jeho dřívějšího stavu jen opět zdůrazňuje rozsah jeho posedlosti a změnu, která u něho nastala, protože nyní musí být poznán jako ten, který býval poselký.

jak tam sedí oblečený a při zdravé mysli: Tento popis je důsledným opakem jeho dřívějšího stavu, kdy neseděl, nýbrž trhal řetězy, a celé dny a noci se (pravděpodobně nahý) potuloval po horách, tloukl se kameny a namísto lidské řeči křičel.

padla na ně bázeň: Jedná se o překlad slovesa *efobéthesan*. I když někteří překládají „měli strach“, naprostě stejně sloveso i tvar (aorist mediopasiva) jsou užity v 4,41 k pojmenování reakce učedníků na utišení moře. „Strach“ může mít negativní psychologický podtext, zatímco „bázeň“ zde znamená zbožný respekt vůči projevu Boží moci.

17. Tu začali Ježíše prosit: Sloveso *parakalein* je stejné, jaké užívají zlí duchové, když žádají Ježíše, aby je neposílal pryč z té krajiny (5,10). Opět se tu zvýrazňuje Ježíšova moc.

aby z jejich kraje odešel: Někteří vykladači historizují toto vyprávění tvrzením, že tato prosba byla motivována ztrátou, kterou představovali mrtví vepři. Pravděpodobnější však je, že tito lidé sice pocitovali před Ježíšovou mocí bázeň, zároveň však vůči ní byli podezírává, což jsou reakce, které mohou charakterizovat reakce pohanů vůči prvním křesťanům.

18. prosil ho: Zde je počtvrté v této relativně krátké perikopě užito sloveso *parakalein* (viz 5,10.12.17). Podtrhuje Ježíšovu moc a zároveň zdůrazňuje, že on je tím, kdo slyší lidské prosby.

aby u něho směl zůstat: Řecká vazba (*hina met' autú é*) doslově opakuje povolání Dvanácti z 3,14: „a ustanovil jich dvanáct, aby byli s ním“ (jen sloveso je v jednotném místě v množném čísle). Markovi čtenáři mají v této prosbě spatřovat žádost, aby se směl stát učedníkem Ježíšovým.

19. On mu to však nedovolil: Na žádném místě (kromě 10,52) nepřijímá Ježíš za učedníka toho, kdo se snaží ho následovat. Spiše si vybírá ty, „které sám chce“ (3,13).

Jdi domů ke své rodině: Osvobození od ničivé moci zla vede k obnovení rodinných vztahů, které byly ve starověku velmi ceněny a byly považovány za nezbytné pro život.

vypravuj jim: Sloveso *apangelein* („vyprávět“) již bylo použito v úvodní zprávě o exorcismu (5,14) a patří do misijního slovníku prvotní církve (Sk 15,27; 26,20). I když tomuto muži nebylo dovoleno, aby se přidal k Ježíšově potulné družině, měl se stát poslem Božího milosrdenství. Tento Ježíšův pokyn se vymyká modelu „mesiášského tajemství“.

jak veliké dobrodiní ti Pán prokázal: Pojem „Pán“ (*kyrios*) je zde dvojznačný. Může označovat Boha Izraele (Mk 12,29.36; 13,20), pro což by svědčilo následující sloveso, neboť skutky dobrodiní jsou spojovány s Bohem. Může se tu rovněž odrážet povelikonoční pohled na Ježíše jako na „Pána“, což by podporovalo naplnění Ježíšova pokynu ve v. 20, kde uzdravený muž rozhlásuje vše, co mu „Ježíš“ prokázal. Marek však nikdy neužívá podstatného jména *kyrios* jednoznačně jako Ježíšova titulu.

20. začal (...) rozhlašovat: Stejnými slovy se popisuje jednání uzdraveného malomocného v 1,45. „Hlásání“ u Marka charakterizuje Jana Křtitele (1,4.7), Ježíše (1,14.38.39), učedníky (3,14; 6,12), ty, jichž se dotkla uzdravující a osvobožující moc Ježíše (1,45; 5,20; 7,36), a povelikonoční církve (13,10; 14,9).

v Desetiměstí: „Desetiměstí“ neboli „Dekapole“ byla federace deseti helénistických měst na východ od Samařska a Galileje za řekou Jordán. Podle Plinia Staršího sem patřila tato města: Damašek, Filadelfie, Rafana, Skythopolis, Gadera, Hippos, Dion, Pella, Geraza a Kanatha (*Harper's Bible Dictionary* 215). Markovo evangelium je nejstarším pramenem, který toto jméno užívá. Tato oblast byla evangelizována v nejranějších dobách křestanství (Sk 9,2). Existuje také raná tradice, že křestané na začátku židovské války uprchli do Pelly (viz Mk 13,14; Eusebius, *HE* 3,5, 2-3). Markovi čtenáři spatřovali v tomto uzdraveném posedlém prototyp křesťanského misionáře v této oblasti.

všichni se tomu divili: Je to obvyklá „sborová“ odpověď na mocné Ježíšovy činy, zvláště v Mk 5 (verše 15.20.42), stejně jako na jeho učení. K úplnému výčtu míst viz poznámka k 1,22.

Výklad

Toto dlouhé vyprávění popsalo Rudolf Pesch jako „nejen ‘nejpřekvapivější’, ale také nejvíce pobuřující“ ze všech příběhů o zázracích, „jež v sobě kombinuje naivní látku s látkou absurdní, mající za cíl podporovat lidskou důvěřivost, která však zároveň vyvolává pohrdání skeptiků“. Vyprávění líčí Ježíše bezmála jako nějakého „obchodníka se zázzraky“, který oklame jak démony, tak přihlížející a smlouvá s nečistými duchy (Pesch, „The Markan Version“, str. 349). Takové hodnocení má svou váhu pro ty, kteří se snaží odkrýt historické jádro příběhu. Časem vznikly doslova celé „zástupy“ publikací snažících se vysvětlit úprk veprů posedlých démonů.

Toto vyprávění je nejpropracovanější a nejzáhadnější vyprávění o zázraku zachycené v evangeliích. Je tu řada vnitřních rozporek, jako jsou dvojí setkání Ježíše s posedlým (verše 2 a 6) či dvě odlišná řecká slova pro hrob (verše 2.3 a 5). Nešťastník je nazýván člověkem „posedlým nečistým duchem“ (verše 2 a 8; *anthrōpos en pneūmati akathartō*) a zároveň je nazýván *daimonizomenos* (dosl. „být posedlý démonem = zlým duchem“; verše 15.16.18). Je to také jediný exorcismus, v němž není udělen výslovný příkaz „vyjdi“, ale je o něm pouze nepřímo podána zpráva (v. 8). I když má formální povahu exorcismu (setkání posedlého a exorcisty, popis postižené osoby, žádost o osvobození, vlastní exorcismus, reakce), obsahuje i „románové“ prvky, jako jsou osud veprů či podrobné reakce diváků, jež se v jiných příbězích o exorcismech nenačázejí. Výsledný text má však zřetelnou strukturu: úvod s popisem postižené osoby (verše 1-5), střet se zlými duchy (verše 6-13), reakce svědků (verše 14-17) a závěr týkající se uzdraveného muže (verše 18-20).

Pesch v rámci řešení problémů tohoto vyprávění vyslovil předpoklad o vývoji ve čtyřech fázích: v první fázi bylo vyprávění o Ježíši jako Synu Božímu, poslaným vítězit nad zlými duchy v pohanských krajích; jeho původní historické pozadí tvořila galilejská židovsko-helénistická (pohanská) misie. Ve druhé fázi bylo toto vyprávění rozšířeno tak, aby ukázalo převahu Ježíše nad pohanským zmatkem, především odkazy na Iz 65,3-5 a Žl 67,7 (LXX), které z posedlého učinily prototyp pohanského světa v zajetí destruktivních sil zla. Ve třetím stadiu byly připojeny verše 18-20, které přesunuly hlavní pozornost příběhu z Ježíšova vítězství nad zlem na osvobozeného posedlého jakožto misionáře. A konečně ve čtvrtém stadiu dal Marek tomuto příběhu jeho současné umístění a připojil redakční úvod a přechodové verše (5,1.21). I když tato rekonstrukce odráží Peschův pohled na Marka jako na „konzervativního redaktora“, zvý-

razňuje důležité prvky tohoto vyprávění. Jelikož naše pozornost se soustřeďuje především na výslednou podobu Marka, zaměříme se na výklad tohoto příběhu jako smysluplného celku v kontextu Markova evangelia.

Umístění příběhu je velmi důležité. Marek zařazuje toto propracované vyprávění ve chvíli, kdy Ježíš poprvé vstoupí na pohanské území. Jak po stránce struktury, tak i v detailech se jedná o převyprávění prvního Ježíšova veřejného činu v Galileji, uzdravení posedlého v Kafarnau (1,21-28). Jeho realistické, dramatické i důkladně propracované rysy mají ukázat ubohý stav pohanského světa a zápas, který zahrnuje osvobození se od zla. Obě vyprávění zobrazují Ježíše jako toho, kdo vysvobozuje lidi z moci zla, a jako toho, kdo je obdařen mocí, a představují tak předeheru pro následující vyprávění příslušného Markova oddílu.

Toto vyprávění rozvíjí Markův důraz na Ježíše, jakožto obdařeného mocí, motiv, který se naposledy projevil při utíšení větru a vln pouhým příkazem. Jak při utíšení moře, tak při uzdravení posedlého z Gerazy je hlavní postavou Ježíš. V porovnání s živým popisem hrozby rozbořeného moře a nepříčetného posedlého se Ježíš jeví klidným, téměř nezúčastněným. V prvním vyprávění během vichřice spí a mluví jen krátce. V dlouhém příběhu o posedlém z Gerazy Ježíš nemluví až do v. 9, kdy se ptá zlého ducha na jméno, a jeho hlas už se pak ozve jen jednou ve v. 19, když přikazuje vysvobozenému, aby oznámil svým příbuzným, co pro něho Pán vykonal. Ježíšova moc je představována jako tichá, téměř skrytá, jako rostoucí zrno u Mk 4,1-34.

Stav posedlého je barvitém výjevem moci zla. Střídání množného čísla u zlých duchů a jednotného čísla u posedlého zachycuje zmatek, který taková posedlost představuje pro identitu člověka. Nadlidská síla se spojuje s manickým sebepoškozováním. Posedlý člověk ztrácí podporu své rodiny a přátele a je odsouzen k životu mezi mrtvými a nečistými a všem nahánění strach a hrůzu. V kultuře prvního století, kdy byl svět vnímán jako obydlený děsivými nadlidskými bytostmi, mohl být stěží vytvořen živější obraz. Tyto okolnosti činí jeho osvobození od zla ještě pozoruhodnějším, což toto vyprávění vyjadřuje vykázáním zla do stáda řvoucích veprů vrhajícího se střemhlav do moře a ještě více prostým obrazem muže sedícího vedle Ježíše „při zdravé mysli“. Horečnou činnost nahradila pouhá přítomnost; mysl zmítaná běsy nyní nalezla klid.

Stejně důležitým je pro Marka misijní rozměr tohoto vyprávění. Ten je zde rozpracován tak, jako v žádném jiném příběhu o uzdravení nebo exorcismu. U Marka Ježíš často po vykonání zázraku nařizuje mlčenlivost a utajení (1,34.45; 5,43; 7,36; 8,26), jež bývají občas porušeny (1,45; 7,36). Nikde jinde v evangeliu Ježíš ve skutečnosti nikomu nenařizuje, aby šířil zvěst o tom, co pro něj Pán vykonal. Tento příkaz z úst

samotného „Pána“ je pro Markovy čtenáře výzvou, aby spatřovali v činnosti uzdraveného posedlého model pro vlastní misijní činnost mezi pohany (viz 13,10 – „napřed musí být hlásáno evangelium všem národům [= pohanům]“). Jelikož Ježíš sám bude při svém poslání k pohanům procházet středem Desetiměstí, „misionář“, který „začal rozhlašovat“, jaké dobrodiní mu Ježíš prokázal, se stává předchůdcem misie u pohanů, stejně jako Jan Křtitel „hlásal“ (1,4.7) příchod „mocnějšího“ Ježíše. V tomto vyprávění naznívají silné ozvěny začátku evangelia a předznamenávají jeho šíření.

Příběh obsahuje mnohá téma pro současnou aktualizaci. U Marka nejsou zázraky znaméním, tedy přesvědčivou demonstrací Boží moci (8,11-12). V moderní terminologii bychom je mohli nazvat symboly. Fungují podobně jako přísloví, neboť vedou lidi, aby hledali jejich hlubší smysl. Dramatická povaha exorcismu v 5,1-20 může sloužit jako živý symbol područí násilí, v němž se dnes mnozí nacházejí. Tyto síly způsobují izolaci a odčizení od přátel a mohou být stejně sebezničující, jako jednání posedlého z Gerazy. Toto vyprávění však není jen obžalobou moci zla. Je to spíše příběh o osvobození. Díky přítomnosti moci Ježíše, Syna Nejvyššího, který dokáže utišit běsnící bouři, zakouší posedlý z Gerazy osvobození a je mu navrácen pokoj a duševní zdraví. Aniž by toto vyprávění spatřovalo řešení všech osobních a společenských problémů ve zjednodušeném „návratu k Ježíšovi“, ukazuje, že ke skutečnému osvobození je zapotřebí síly, která je silnější než зло. Také výmluvně ukazuje, že osvobození *od* zla je osvobozením *k* hlásání evangelia. Ten, kdo je uzdraven a osvobozen, se vrací tam, odkud pochází, avšak s poselstvím o Božím milosrdenství. Církve, které dnes hlásají a uskutečňují Markovo evangelium, se musejí stát hybnou silou osvobození od zla a překrakovat přitom své hranice v hlásání láskyplného Božího milosrdenství.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- J. Bligh, „The Gerasene Demoniac and the Resurrection of Christ“, *CBQ* 31 (1969), str. 383-390.
- R. Normandy, „The Expulsion of Legion. A Political Reading of Mark 5:1-20“, *ExpTim* 111 (2000), str. 335-337.
- E. S. Johnson „Mark 5:1-20: The Other Side“, *Irish Biblical Studies* 20 (1998), str. 50-74.
- C. S. LaHurd, „Reader Response to Ritual Elements in Mark 5,1-20“, *BTB* 20 (1990), str 154-160.
- R. Pesch, „The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac“, *Ecumenical Review* 21 (1971), str. 349-376.

18. Jairova dcera a žena s krvotokem (5,21-43)

21. Ježíš se vrátil lodí na druhý břeh a už se kolem něho shromáždil velký zástup. Když byl ještě na břehu moře, 22. přišel k němu jeden z představených synagogy, jmenoval se Jairo. Jak ho uviděl, padl mu k nohám 23. a snažně ho prosil: „Moje dceruška umírá. Pojd', vlož na ni ruce, aby byla zachráněna a žila.“ 24. Ježíš s ním odešel. Velký zástup šel za ním a tlačili se na něj. 25. Byla tam jedna žena, která dvanáct let trpěla krvácením, 26. mnoho zkusila u mnoha lékařů a celý svůj majetek vynaložila na léčení, ale nic jí nepomohlo, spíše jí bylo čím dál hůř. 27. Když slyšela o Ježíšovi, šla v zástupu lidí a ze zadu se dotkla jeho šatů. 28. Řekla si totiž: „Jestli se dotknou třeba jen jeho šatů, budu uzdravena.“ 29. A hned jí přestalo krvácení a pocítila na těle, že je ze svého neduhu vyléčena. 30. Ježíš ihned v sobě poznal, že z něho vyšla zázračná moc. Obrátil se proto v zástupu a zeptal se: „Kdo se dotkl mých šatů?“ 31. Jeho učedníci mu odpověděli: „Vidíš přece, jak se lidé na tebe tlačí, a ptáš se: Kdo se mě to dotkl!“ 32. Ale Ježíš se rozhlízel, aby uviděl tu, která to udělala. 33. Tu přišla ta žena, celá ustrašená a rozechvěná – věděla dobře, co se s ní stalo – padla před ním na zem a pověděla mu celou pravdu. 34. On jí na to řekl: „Dcero, tvá víra tě zachráníla. Jdi v pokoji a buď zdráva, zbavena svého neduhu!“ 35. Zatímco ještě mluvil, přišli lidé z domu představeného synagogy se zprávou: „Tvá dcera umřela. Proč ještě Mistra obtěžuje?“ 36. Ježíš zaslechl, co se tu mluvilo, a řekl představenému synagogy: „Neboj se, jen věř!“ 37. Nedovolil nikomu, aby šel s ním, jenom Petrovi, Jakubovi a jeho bratru Janovi. 38. Přišli k domu představeného synagogy a viděli tam rozruch, lidi, jak pláčou a velmi naříkají. 39. Vešel dovnitř a řekl jim: „Proč jste tak rozrušeni a pláčete? Dítě neumřelo, jenom spí.“ 40. Posmívali se mu. On však všechny vykázal ven, vzal s sebou otce dítěte i matku a své společníky a šel do světnice, kde dítě leželo. 41. Vzal ji za ruku a řekl: „Talitha kum!“, to znamená: „Děvče, říkám ti, vstaň!“ 42. Děvče hned vstalo a chodilo – bylo jí dvanáct let. Lidé byli úžasem jako bez sebe. 43. Ježíš jim přísně přikázal, že se to nikdo nesmí dovědět, a řekl jim, aby jí dali jist.

POZNÁMKY K TEXTU

- 21. na druhý břeh:** První plavba po moři je završena (viz 4,35) a Ježíš se opět vrací na židovskou stranu jezera.
- kolem něho shromáždil velký zástup. Když byl ještě na břehu moře:** Tento verš v podstatě kopíruje 4,1 a spojuje tuto příhodu s předchozími událostmi, které se odehrály na židovské půdě. Umístění „na břehu moře“ (*para tén thalassan* = dosl. „podél moře“) je příležitostí pro další důležité události (1,16-20, povolání učedníků; 2,13-15, povolání celníka Léviho; 4,1-34, řeč v podobenstvích; viz též 3,7).
- 22. jeden z představených synagogy:** Představený synagogy je překladem řeckého *archisynagógos*. Sk 13,15 dosvědčuje, že může existovat více než jeden „představený“. Tento úřad především zahrnoval dohled nad fyzickým stavem a finančním prospěchem synagogy. Tento pojed se rovněž užívá v helénistické literatuře, kde označuje podobný úřad (představené shromáždění).
- jmenoval se Jairo:** Jairo a Bartimaios (10,46) jsou jediná vlastní jména užitá v příbězích o zázracích. Někteří se domnívají, že jméno „Jairo“ je hebrejskou slovní hříčkou znamenající „on osvítí“ či „on probudí, vzbudí“. Marek však obvykle semitská slova překládá (včetně jména „Bartimaios“) a významy spojené se jménem Jairo by odpovídaly spíše Ježíšovi než představenému synagogy.
- Jak ho uviděl, padl mu k nohám:** Je tu souvislost se začátkem předchozího příběhu, kde posedlý vidí Ježíše a padá před ním na zem (5,6). Zde se však jedná spíše o gesto prosebníka než o klanění.
- 23. a snažně ho prosil:** Snažná či naléhavá prosba (*parakalein*) je charakteristickým znakem žádosti o uzdravení. „Snažně“ je překlad známého Markova adverbiálního užití slova *polla* (dosl. „mnoha způsoby“). Jednání a naléhavá žádost představeného synagogy opět zvýrazňují Ježíšovu důstojnost; ukazují také, že u Marka nejsou všichni židovští představitelé v opozici proti Ježíšovi.
- Moje dceruška:** Zdrobnělina *thygatris* zde vyjadřuje lásku, nikoli pouze věk či výšku vzrůstu.
- vlož na ni ruce:** Vložit na někoho ruku je obrat, který má někdy i negativní význam ublížení (Gn 37,27; Lv 24,14; Neh 13,21; Lk 20,19), ale vyskytuje se v různých kladných souvislostech: zehnání (Sk 8,19), svěcení (Lv 8,10), obětní obřady (Ex 29,10; Lv 4,15; 16,21) a uzdravování (2 Král 4,34; Mk 16,18; Sk 9,12; 28,8). V Apokryfu Geneze 20,28-29 zahání Abrahám ránu, která postihla egyptského krále jako trest za únos Sáry, tím, že na něj vkládá ruce.
- aby byla zachráněna a žila:** „Zachráněna“ je překladem slova *sóthē*, jež může rovněž znamenat být „uzdravena“ nebo „vyléčena“ (viz mnohé soudobé překlady), ale někteří také překládají „spasena“. Překlad „zachráněna“ je tu proto, že otec o ní prohlašuje, že umírá, a jedná se tedy o zachranu z moci smrti.
- 24. Velký zástup:** Tato poznámka tvoří inkluzi s 5,21, zatímco následná poznámka, že se zástup na Ježíše tlačil, je přípravou na následující vloženou událost.
- 25. Byla tam jedna žena:** Tímto veršem začíná vyprávění (5,25-34) o ženě postižené trvalým krvácením. K významu celého propojeného příběhu viz Výklad.

Vyprávění začíná v řeckém textu květnatou větou, která k popisu stavu ženy užívá sedm po sobě jdoucích participií (verše 25-27).

která (...) trpěla krvácením: I když Marek neudává žádné další podrobnosti, označuje se tímto obratem v Lv 15,19 menstruační krvácení a v 15,29 další blíže nespecifikované formy vaginálního krvácení. Podle Lv 15 způsobují oba typy krvácení nečistotu. V případě menstruace trvá nečistota sedm dní a týká se všech, kterých se žena dotkne, stejně jako lidí, kteří se dotknou jí. Pokud trvá výtok více dní, platí podle Lv 15,25: „potom celou dobu, kdy její nečistý výtok trvá, bude nečistá jako v období menstruační nečistoty“. I když se tato perikopa jmenuje „žena s krvotokem“, není to zcela přesné, protože nepřetržitě dvanáctileté krvácení by způsobilo smrt.

dvanáct let: Zde je další vazba na příběh dcery Jairovy, která měla dvanáct let (viz Výklad).

26. mnoho zkusila u mnoha lékařů: Dvojí užití slova „mnoho“ (*polla*) u „mnoha“ (*pollón*) lékařů zvýrazňuje utrpení. Zatímco Sir 38,1-15 skýtá jednoznačně pozitivní pohled na lékaře a nabádá jak k modlitbě za uzdravení, tak k poslušnosti vůči lékařům, v Tob 2,10 se objevuje názor negativní. Sórános z Efesu, autor významného díla v oboru gynekologie *Gynaikia*, vyjmenovává velké množství postupů při léčbě nadmerného vaginálního krvácení (Soranus, *Gynecology*, překl. O. Tremkin, John Hopkins University Press, Baltimore 1956, 3,44). Jejich počet a povaha vyvolává značnou nejistotu ohledně jejich léčebného účinku.

a celý svůj majetek vynaložila na léčení: Jelikož ve starověku byla lékařská péče dostupná jen pro ty, kdo měli peníze, a jelikož tato žena vládla vlastními zdroji, muselo se jednat o osobu kdysi významnou a majetkovou. Markův popis jejího stavu odhaluje, v jak strašlivé situaci se nyní nachází. Trpí tělesnou chorobou, je obřadně nečistá a na pokraji chudoby. Ani náboženství, ani sociální postavení jí nemůže pomoci.

spíše jí bylo čím dál hůř: Jairova dcera umírá a stejně tak i této ženě hrozí smrt.

27. Když slyšela o Ježíšovi: Série participií pokračuje a doslova se tu říká: „uslyševši o Ježíšovi.“ „Slyšení“ je ozvěnou 3,8, kde zástupy slyší o Ježíšovi a přicházejí k němu, a „slyšení“ této ženy předznamenává téma doslově popis Syrofénčanky v 7,52, která rovněž „uslyšela“ o Ježíšovi.

šla v zástupu lidí: Vzhledem k velikosti a hustotě zástupů porušuje tato žena zákon o čistotě tím, že se odvážuje dotknout se Ježíše. Její čin současně ukazuje iniciativu a odvahu.

dotkla se jeho šatů: Nezáživná řada participií je zakončena slovesem „dotknout se“ (*hépsato*), jež sděluje ohromující informaci. Různé formy slovesa *hapesthai* se často objevují v nařízeních týkajících se krvácení v Levitiku (15,19.20. 21.22.23.27). Pro Marka, který již dříve popsal Ježíše jako „Svatého Božího“ (1,24), je důležité zejména nařízení, že taková žena se nesmí dotknout ničeho „zasvěceného“ (Lv 12,4). Nečistota je totiž považována za snadno přenosnou.

28. Řekla si totiž: Pomocí odůvodňovací částice *gar* („totiž“) dává vševedoucí vypravěč nahlédnout do ženiných úmyslů. Tyto vhlady plní stejnou funkci jako monology v pozdější literatuře.

Jestli se dotknu třeba jen jeho šatů: Představa uzdravení pomocí doteku je v helénistickém světě velmi rozšířená, neboť těm, kdo uzdravovali, byla připisována moc. Toto vyprávění se často užívá jako doklad tvrzení, že Markův Ježíš je helénistickým *theios anér*, polobozkou postavou obdařenou nadpřirozenými schopnostmi. Uzdravení dotykem však najdeme i ve SZ v popisech uzdravení u Eliáše (1 Král 17,17-24) a Elizea (2 Král 4,25-37). Rovněž pozdější rabínské tradice hovoří o uzdravení dotykem; viz B. Blackburn, *Theios Anér and the Markan Miracle Traditions*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991, str. 112-117.

29. A hněd jí přestalo krvácení: Text doslova zní: „vyschl proud její krve“ a je ozvěnou Lv 12,7, kde je žena prohlášena za čistou „od svého krvácení“ po vykonání očistných obřadů. Zde žádný není obřad, uzdravení způsobuje jen Ježíšova moc.

a pocítila na těle: V Levitiku (zejména 15,2.3.16.19.24.26.28) je tělo často zdrojem nečistoty. Zde žena paradoxně poznává, že její tělo je čisté.

ze svého neduhu: Stejný výraz (*mastigos*) byl použit již v 3,10.

30. Ježíš ihned v sobě poznal: Typický příběh o zázraku by mohl končit veršem 29, ale verše 30-34 představují širší závěr vyjadřující pravý smysl příběhu (v. 34). Skutečnost, že si Ježíš uvědomí, že z něho vyšla moc, tvoří paralelu k ženě, která na svém těle pocituje, že je uzdravena.

že z něho vyšla zázračná moc: Marek popisuje Ježíše jako někoho, kdo je obdařen mocí, jež ovlivňuje lidi pouhým dotykem. Jelikož moc (*dynamis*) je pojem, který v sobě spojuje jak sílu, tak ducha, rozvíjí tento verš motiv z 1,7 (o příchodu mocnějšího) i 1,10 (Ježíš je Duchem obdařený prorok; viz též 6,14).

Kdo se dotkl mých šatů?: Takovéto otázky obvykle předcházejí nějakému pokynu či činu ze strany Ježíše (3,33; 8,27; 12,16.23).

31. Jeho učedníci mu odpověděli: I když se právě stali svědky mocných činů utíšení bouře a uzdravení posedlého z Gerazy, nejsou si učedníci zjevně vědomi výjimečné povahy Ježíšovy moci (4,41 – „Kdo to asi je...?“). Je to další příklad rostoucího nepochopení ze strany učedníků (viz Výklad).

33. celá ustrašená a rozechvěná: Tyto pojmy nejsou výrazem psychologického rozpoložení, nýbrž reakce lidské křehkosti na přítomnost Boží moci (viz 4,41; 5,15; Ex 15,16; Zl 2,11; Jer 33,9; Dan 5,19; 6,26; Ef 6,5; Flp 2,12-13).

co se s ní stalo: Jelikož už v. 29 si všimá skutečnosti, že byla uzdravena, naznačuje tento obrat hlubší pochopení Ježíšovy moci.

padla před ním na zem: Jedná se o podobný popis stejného gesta, jaké učinil Jairo v 5,22 – další styčný bod mezi oběma vyprávěními.

34. On jí na to řekl: Ježíšova odpověď má čtyři části: v první ji nazývá „dcerou“, následuje výrok o její vře, propuštění v pokoji a prohlášení o tom, že je zbavena svého neduhu. Vzhledem ke společenskému tlaku, který bránil tomu, aby muž se ženou na veřejnosti třeba jen promluvil (viz Jan 4,27: „divili se, že mluví se ženou“), natož pak se ženou s menstruačním krvácením, vyvolávalo Ježíšovo jednání ohromení.

Dcero: Toto důvěrné oslovení je v kontrastu s projevem úcty, kterou Ježíšovi žena prokázala a připomíná 3,31-35, kde ti, kdo konají vůli Boží, jsou označeni za členy Ježíšovy rodiny. Tato žena se stává příkladem pro ostatní.

tvá víra tě zachránila: Víra a spásu (záchrana, uzdravení) jsou spojeny v 2,5; 5,36; 9,23; 10,52. V těchto vyprávěních obrat „zachraňující víra“ popisuje důvěru a odvážné činy lidí, kteří zdolávají překážky, aby se dostali k Ježíšovi.

Jdi v pokoji: Toto je standardní biblický výraz při propuštění (např. Ex 4,18; Sd 18,6; 1 Sam 1,17; 20,42; 25,35; 2 Král 5,19), který v sobě spojuje požehnání a modlitbu, aby člověka provázela celistvost a zdraví (tedy pokoj [šálom]). V podobném duchu jako Mk 5,34 se nese Eliho propuštění Anny: „Jdi v pokoji a Bůh Izraele nechť ti dá, oč jsi ho prosila“ (1 Sam 1,17).

bud' zdráva, zbavena svého neduhu: „Buď zdráva“ je překladem imperativu slovesa „být“ (*isti*) s významem nového trvajícího stavu ve spojení s přídavným jménem „zdravý“ (*hygiēs*).

35. Zatímco ještě mluvil: Tímto spojením evangelista navazuje na předchozí vyprávění započaté v 5,21-24.

Tvá dcera umřela: Tím se prohlubuje dramatičnost celé události a vytváří se další zdánlivě beznadějná situace, charakterizující toto seskupení zázraků (viz 4,37-38; 5,3-5.25-26).

Proč ještě Mistra obtěžuješ?: Tato otázka předpokládá, že Jairo byl přítomen celému setkání Ježíše s nemocnou ženou, a je připravován na Ježíšovu výzvu k výře ve verši 36. Na první pohled se může zdát, že titul „Mistr [= učitel]“ není zcela na místě v souboru příběhů o zázracích (4,35-5,43), kde se mnoho nauky nevykazuje. Ve starověkém světě však divotvůrci, jako byl Apollónios z Tyany, byli považováni za mudrce. Tento titul rozvíjí Markovu interpretaci Ježíšových činů jako „nového učení s mocí“ (1,28).

36. Ježíš zaslechl: Některé současné překlady převádí *participium parakúsas* jako „nevšímat si“ (což je jeden z možných významů) místo „zaslechl“. Ježíšovo slovo útěchy otci ale spíše naznačuje, že význam „zaslechl“ je vhodnější.

Neboj se, jen věř: Strach je v příbězích o zázracích častým motivem (4,40; 5,33; 6,50). Strach, který předchází zázraku, je nedostatkem důvěry a naděje, a je třeba jej odlišit od bázně, jež je reakcí na mocné činy (viz 4,41).

37. Nedovolil nikomu, aby šel s ním: Toto sdělení bývá spolu s explicitním příkazem k utajení ve v. 43 často připomínáno v teorii o mesiášském tajemství. Následné vzkříšení však nesouvisí přímo s Ježíšovým mesiášstvím, jelikož zde není žádná aklamace nebo reakce, ani se nejedná přímo o tajemství, protože rodiče a tři učedníci jsou svědky. Opuštění zástupů je rovněž častým motivem příběhů o zázracích (7,33; 8,23; Sk 9,40; 1 Král 17,19; 2 Král 4,4.33).

jenom Petrovi, Jakubovi a jeho bratu Janovi: Tito tři patří mezi učedníky, kteří byli povoláni jako první (1,16-20), jsou uvedeni jako první ve výčtu Dvanácti (3,16-17) a jsou s Ježíšem při proměnění (9,2) a v Getsemancech (14,33). Jelikož tento zázrak je jediným vzkříšením u Marka a jelikož tito tři učedníci budou svědky jak Ježíšova proměnění, tak i jeho hluboké opuštěnosti v Getsemancech, jsou příkladem „bytí s“ Ježíšem v okamžicích významných zjevení.

38. jak pláčou a velmi naříkají: Složité rituály truchlení jsou četně doloženy jak v židovském, tak helénistickém světě. V judaismu mohou zahrnovat chození naboso, trhání šattu, stříhání vlasů a vousů, sypání popela, posty a hlasité nářky (Jer 16,6-8; Ez 24,16-24). NZ zná posty (Mk 2,19), pohřební zpěvy (Mt 11, 16-17) a hru na písňaly (9,23). Častá je přítomnost plaček (Jer 9,17-20; viz Lk 23,27). Že jsou přítomny i zde, napovídá zmínka o těch, kdo „pláčí“ (*alalazon-tas*). I když prvotní církev převzala židovské zvyky spojené s truchlením (Sk 8,2), složité pohanské praktiky byly odsuzovány. Vyhánění plaček Ježíšem a jejich výsměch může odrážet odsuzování přebujelých truchlicích rituálů v Marcově obci (viz 1 Sol 4,13).

39. Dítě: „Dítě“ je běžným překladem slova *paidion*, jež rovněž obsahuje náznak citové náklonnosti (viz v. 40 a Jan 21,5, kde Ježíš takto oslovouje učedníky).

neumřelo, jenom spí: Toto sdělení přímo popírá slova poslů ve verši 35 a je příkladem Markovy ironie. I když SZ i první křesťané používali „spánek“ jako eupemismus pro smrt (Dan 12,2 LXX; Žl 88,5 [87,6 LXX]; 1 Sol 5,10), v NZ je smrt spánkem, ze kterého se člověk probudí (1 Sol 4,13-18). Toto prohlášení Markova Ježíše je pro jeho čtenáře náznakem konečného vítězství nad smrtí.

40. Posmívali se mu: Skepticismus a výsměch jsou v helénistických zázracích častým motivem (G. Theissen, *Miracle Stories*, str. 56), nacházejí se však i ve SZ: Sára a Abrahám se smějí, když je jim řečeno, že Sára porodí syna (Gn 17,15-17; 18,10-15), pohanská Súnemanka nevěří Elizeovi (2 Král 4,16). Posmívání se (*kategelón*) Ježíšovi je ozvěnou výsměchu trpícímu Spravedlivému ve SZ (Job 21,3; 30,1.9; Žl 22,7; 25,2 [24,2 LXX]) a předjímá výsměch Ježíšovi jakožto trpícímu Spravedlivému v pašijovém vyprávění (viz 14,65; 15,16-20).

41. Vzal ji za ruku: Dotek je v příbězích o zázracích častým gestem. Jelikož však nečistota způsobená dotekem mrtvoly byla ze všech nečistot nejvážnější, představuje tento Ježíšův dotek další příklad porušení kulturního kodexu pro vyšší dobro člověka (viz 2,27-28; 3,4 atd.). Je to ale Ježíšovo slovo, nikoli dotek, které způsobuje uzdravení.

Talitha kum: Tato slova znamenají v aramejstině doslova „ovečko, vstan.“ Slovo *talitha* má rovněž citové zabarvení, zejména pokud jde o malé dítě (viz 2 Sam 12,1-6). Cizí slova (*rhésis barbariké* = „barbarské řečení“) v příbězích o uzdravení plní často funkci magického zaříkadla. Marek však ponechává a překládá aramejské pojmy i v jiných kontextech, než jsou zázraky, často proto, aby zdůraznil své hledisko (3,17; 7,11.34; 11,9; 14,36; 15,22.34).

Děvče: Děvče (*korasion*) je zde užito, aby se odlišilo od dřívějšího popisu dcery Jairovy jako „dítěte“ (*paidon*). *Korasion* je zdrobnělina od *koré* („dívka“ či „mladá žena“) a může se užít o ženách, bližících se věku na vdávání.

říkám ti, vstan: Slavnostní formule „říkám ti“ zdůrazňuje skutečnost, že vzkříšení způsobuje Ježíšovo slovo. Sloveso vstát (*egeirein*) doslova znamená „probudit se ze spánku“ (4,27.38), ale také „vstát = postavit se“ (2,9.11; 3,3; 10,49; 14,28), a v trpném rodě se užívá o vzkříšení z mrtvých (12,26) a o Ježíšově zmrtvýchvstání (16,6). „Vstan“ zde tedy má dvojí význam – probudit se ze spánku a probudit se ze (spánku) smrti.

42. hned vstalo: Zde se užívá jiné sloveso, *anesté* (doslova „postavit se“), jež se rovněž používá v souvislosti se zmrtvýchvstáním Ježíše v předpovědích utrpení

(8,31; 9,31; 10,34). Po formální stránce představuje tento verš „viditelný důkaz“ zázraku. Hustota výrazů týkajících se smrti a vzkříšení je dokladem toho, že Markovi čtenáři mají v tomto vyprávění spatřovat předzvěst Ježíšova zmrtvýchvstání i vlastního probuzení ze spánku smrti.

bylo jí dvanáct let: V řeckém textu je tento obrat spojen odůvodňovací částicí *gar* („totiž“), kterou Matouš (9,25-26) i Lukáš (8,54-55) vynechávají. Stěží se jedná o vysvětlení toho, proč byla schopná chodit. Jde pravděpodobně o odborení, jež mělo svůj smysl, ale ten je předmětem diskusí. Návrhy jsou různé: jedná se o vzpomínce očitého svědka (Cranfield, *St Mark*, str. 191), literární vazbu na vložené vyprávění (Guelich, *Mark*, str. 1-8, 26, 303) nebo zde žádný teologický význam není (např. Gundry, *Mark*, str. 258). Pro každý výklad je důležitá skutečnost, že dvanáct let je zákonný věk pro zásnuby či manželství jak podle římského práva, tak podle židovského zákona a že tato mladá žena přichází do věku, kdy bude schopna rodit děti (viz Výklad).

Lidé byli úžasem jako bez sebe: I když reakce diváků je nedílnou součástí modelu příběhu o zázracích, formulace tohoto verše (dosl. „a žasli hned úžasem velikým“) vyjadřuje výjimečnou povahu tohoto zázraku.

43. že se to nikdo nesmí dovědět: U jiných zázraků následují výslovné příkazy k zachování mlčenlivosti (1,34; 7,36; 1,44; 8,26 [nepřímo]). Někde však tento příkaz dán není (2,11; 5,20) anebo je dán a porušen (1,45; 7,36). Tento příkaz, který je respektován, je nejzřetelnějším příkladem motivu „mesiášského tajemství“ u Marka.

a řekl jim, aby jí dali jíst: Podobně jako v případě výroku „bylo jí dvanáct let“ představuje tento zdánlivě zbytečný detail pro vykladače záhadu. Výklady se různí od „Ježíšovy praktické všímvosti“ (Cranfield, *St Mark*, str. 191) až po potvrzení, že dívka opravdu žije a není jen nějakým duchem či přeludem (Gnilka, *Evangelium nach Markus* 1, str. 218). Podobně se v „delším závěru Markova evangelia“ (16,14), v Lk 24,13-49 a v Jan 20-21 vzkříšený Ježíš objevuje v kruhu svých následovníků v souvislosti s jídlem.

Výklad

Propojené příběhy o Ježíšovi a ženě trpící krvotokem (5,25-34) a o vzkříšení dcery Jairovy (5,21-24. 35-43) se svou narrativní silou a emocionálním působením vyrovnaní právě skončenému barvitěmu a dramatickému příběhu o posedlém z Gerazy. Z hlediska širšího kontextu vytvářejí tyto čtyři „mocné činy“ 4,35-5,43 samostatný model. V kapitole podobenství zaznívá neustálé napětí mezi skrytým a zjevným se stálým důrazem na sílu skrytu pod povrchem (klíčící zrno). Avšak ve čtyřech zázracích 4,35-5,43 je Ježíšova moc nad chaotickou přírodou, ničivými démony, vysilující nemocí a samotnou smrtí vylíčena v ucelenější a názornější podobě než kdekoli jinde v evangeliu. Velkolepý výjev, v němž se vlákna této kapitoly Markova evangelia splétají

jako tkanina středověkého gobelínu, zakončuje Ježíšova návštěva domovského města, kde je jeho učení odmítuto (6,1-4) a jeho moc konat zázraky se ukazuje neúčinnou (6,5). Obnovuje se napětí mezi zjevným a skrytým.

Samotné zázraky z 5,21-43 jsou mocné a inspirující příběhy. V úvodním vyprávění se Ježíš opět vrací na židovské území a obklopují ho zástupy. Přichází představený synagogy jménem Jairo a nečekaně před Ježíšem pokleká; to je překvapivé, neboť při poslední Ježíšově návštěvě synagogy končilo vyprávění plánem na jeho zahubení (3,6), a to přesto, že Ježíš své učení i mocné činy poprvé zjevil v synagogách (1,21.23.39). Ježíš na dojemnou prosbu tohoto muže, aby uzdravil jeho dceru, která je na prahu smrti, reaguje okamžitě a vydává se s ním a hojným zástupem na cestu. Až sem se jedná o standardní příběh o zázraku popisující kritický stav nemocného a prosbu o uzdravení.

Toto vyprávění je však náhle přerušeno uceleným příběhem (5,25-34), který vypráví o utrpení jiné ženy. I když středem obou vyprávění je Ježíšova moc, jsou tyto vložené příběhy ve skutečnosti spíše příběhy dvou žen než příběhy o Ježíšovi. Na rozdíl od převážné většiny ostatních oddílů v Markovi, které začínají nějakým Ježíšovým činem, začíná tento oddíl slovy: „Byla tam jedna žena...“ Následuje živý popis její neutěšené situace a monolog ve v. 28 seznamuje čtenáře s jejími nadějemi. Tato žena spolu se Syroféničankou v 7,24-30 patří mezi „plastičtější“ či propracovanější literární postavy a jsou něčím víc než jen postavami stereotypními. Její ubohý stav i odvážné jednání jsou ve vyprávění vykresleny nejen prostřednictvím otevřených výroků, ale i implicitních hledisek.

Žena trpěla vaginálním krvácením dvanáct let. Tato nemoc byla podle Sórána z Efesu „bolelivou pohromou“, jež zanechávala své oběti vysílené, bledé a často neschopné přijímat potravu (*Gynaikeia* 3,40). Krvácení rovněž bránilo ženě rodit děti a činilo ženu trvale nečistou. Bezdětné manželství je v celé Bibli považováno za závažný zdroj utrpení (Gn 16,1-6; 30,1-8, kde Ráchel říká: „Dej mi děti, nebo zemřu.“; 1 Sam 1,3-10; 4 Ezd 9,43-48). V Lk 1,18.24-25.57-58 nazývá Alžběta svou bezdětnost pohaněním a raduje se nad narozením svého syna Jana. Bezdětnost, za niž byla většinou přičítána vina ženě, byla důvodem k rozvodu. Tak i žena u Mk – která se objevuje na veřejnosti sama a vynaložila na léčení svůj majetek (v. 26) – byla možná rovněž „propuštěná“ neboli rozvedená.

V tomto příběhu však vystupuje jako odvážná a z vlastní iniciativy jednající žena. Jedná na základě toho, co se o Ježíšovi doslechl, a prodírá se hustým zástupem. Žene ji vpřed naděje, že může být „zachráněna“, to znamená, že se uzdraví z nemoci a zároveň navrátí k plnohodnotnému životu v obci. Jakmile tedy prolomí fyzickou bariéru zástupu

a nábožensko-společenskou bariéru své obřadní nečistoty a dotkne se Ježíše, její nemoc mizí a ona na svém těle ucítí, že je vyléčena. Ve stejnou chvíli i Ježíš ucítí, že z jeho těla vyšla léčivá moc, a poprvé v rámci obou příběhů promluví. Příběh přechází z vyprávění na dialog. Ježíš, který v předchozí části věděl i to, co si lidé myslí (2,8), se ptá, kdo se ho dotkl, a od učedníků se mu dostane v podstatě ironické odpovědi. Nepochopení jen zdůrazňuje víru této ženy. Žena, která se ještě před chvílí zdála tak neohrozená, poté, co zakusila Boží moc na svém těle, přistupuje k Ježíšovi s bázní plynoucí ze setkání s Boží mocí. V protikladu k učedníkům, kteří odpovídají na otázku otázku, říká tato žena prostou pravdu a Ježíš jí oznamuje, že její víra ji zachránila (uzdravila), a propouští ji s požehnáním a příslibem trvalého zdraví – oproti asi značnému množství slibů, kterých se jí dostávalo od lékařů.

Na přerušenou nit prvního vyprávění opět navazuje v 5,35-43 sdělení, že Ježíš už do Jairova domu nemá chodit, protože nemocná dcera zemřela. Ježíš však představeného synagogy, který právě viděl víru ženy, která došla naplnění, vyzývá ke stejné víře. Ježíš přichází do „domu“, místa, kam již dříve přinesl uzdravující sílu jiné ženě – Petrově tchyni (1,29-31). Poté, co se stal terčem posměchu ze strany učedníků, se Ježíšovi nyní vysmívá celý zástup kvůli jeho ironické poznámce, že děvče jen spí. Vedle již zmíněných motivů mohli tito posměvači představovat pro Markovy čtenáře ty, kteří stojí mimo (4,10-12), pro které je křesťanská víra hloupost (1 Kor 1,23) hodná jen výsměchu (Sk 17,32). První Ježíšova slova, která následují po výroku, který vyvolal posměch, jsou slova, kterými děvčeti příkazuje „vstát“, a jsou potvrzením víry ve vzkříšení. Vzkříšení Jairovy dcery je pro Markovy čtenáře vzorem jejich vlastní naděje, že Bůh je, a že není Bohem mrtvých, ale živých (12,27).

Ačkoli se jedná o dvě samostatná vyprávění, jsou důmyslně propojena. Obě se zabývají ženami v ohrožení života, obě ženy jsou nazývány „dcerami“ (5,22.34), obě ženy explicitně či implicitně doufají ve spásu či v záchrani (5,23 – sóthé; 5,28 – sóthésomai). V obou vyprávěních je důležitá „víra“; Ježíš chválí víru ženy (5,34) a vyzývá Jaira, aby měl víru (5,36). V obou vyprávěních následuje po nepochopení spojeném s jeho silou (5,31.40) dramatické potvrzení (5,34.42).

Dalším hluboce lidským a teologickým pojítkem mezi oběma příběhy je odkaz na dvanáct let trvající chorobu a na děvče, kterému bylo dvanáct let. Mladá žena umírá ve věku, kdy může být zasnoubena a přibližuje se věku plodnosti. V kultuře, kde je zachování rodu a předávání daru života základním posláním ženy, umírá, aniž by mohla přivést na svět nový život. Stejně i žena s dvanáct let trvajícím krvotokem zemře, aniž by mohla předat život. Ve vynikajícím pojednání o čtyřech hlavních druzích ne-

čistoty v Lv 12-15 ukazuje Jacob Milgrom, že se všechny týkají různých forem ztráty života. Významná je zejména ztráta krve a semene „považovaná za oslabení života, a není-li jí zabráněno, pak za zkázu a smrt“ (...), což je „proces, kterému bezvýhradně odporuje Bůh Izraele, pramen jeho života“ (J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, Doubleday, New York 1991, str. 773-777). V těchto dvou vyprávěních Ježíš nejen zachraňuje obě ženy před smrtí, ale obnovuje i životodárnou sílu jejich těl, z nichž jedno je zasažené chorobou, druhé je zbavené života vůbec.

Tato dvě vyprávění nabízejí řadu témat pro současnou aktualizaci. Patrističtí autoři často popisovali ženu s krvotokem jako vzor víry. Óri- genés ji vynáší jako kladný příklad na rozdíl od nedostatečné víry Petrovky (viz Mt 14,28-33). Jan Zlatoustý poznamenává, že byla první ženou, která se k Ježíšovi přiblížila na veřejnosti, a že v tomto vyprávění používá Ježíš její víru k tomu, aby povzbudil malou víru představeného synagogy. Efrém Syrský v ní spatřuje příklad pro všechny křesťany. Tyto příklady pocházejí od M. J. Selvidgové, *Woman, Cult, and Miracle Recital*, str. 18-22. Současná badatelé nabízejí podobná stanoviska. Selvidgová vyzdvihla skutečnost, že tato žena je „pravým vzorem obce“ a „učitelem Dvanácti a ostatních“ (tamtéž, str. 98-107). Hisako Kinukawaová, která píše z hlediska japonské feministky, tvrdí, že tato žena „symbolizuje brímě, které je na nás ženy vkládáno pro naše ženství“, a zdůrazňuje ženinu iniciativu: „Svým doteckem Ježíše pohnula, aby otevřeně ukázal, že kultovní bariéra mezi mužem a ženou je prolomena“, a tím, že s ní „sám hovoří na veřejnosti, prolomil společenskou bariéru ‘úcty’ vyhrazené mužům“ (*Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective*, Orbis, Maryknoll, N.Y. 1994, str. 49).

Tato vyprávění předkládají „narativní teologii“ víry i důležitá christologická fakta významná jak pro muže, tak pro ženy. Ježíš, jak nám jej ukazují tyto příběhy, projevuje v reakci na lidské utrpení soucit. Právě potřebě těchto trpících se stávají normou jeho jednání bez ohledu na společenská tabu a konvence. Mluví se ženou na veřejnosti a porušuje nejpřísnější tabu zakazující dotknout se mrtvého těla. Víra, zejména ta, kterou zosobňuje žena s krvotokem, může přetrvat tváří v tvář zdánlivě beznadějně situaci. Zahrnuje nejen rozumové přesvědčení, ale také neohrozenou důvěru, která překonává bariéry (symbolizované jak společenskými překážkami, tak množstvím lidí bránícím v přístupu k Ježíšovi). Může pramenit z vážné obavy o milovanou osobu jako v případě Jairově, nebo z touhy po vysvobození z utrpení, jež vylučuje pokračování života. Víra však nakonec znamená důvěru, že setkání s mocí Boží v Ježíšově učení a skutcích znamená vítězství nad nemocí a smrtí.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- M. R. D'Angelo, „Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood“, in: J. C. Cavadini (ed.), *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, str. 83-109.
- J. D. M. Derrett, „Mark's Technique: The Hemorrhaging Woman and Jairus' Daughter“, *Bibl* 63 (1982), str. 474-505.
- J. Dewey, „Jesus' Healing of Women: Conformity and Non-Conformity to Dominant Cultural Values as Clues for Historical Reconstruction“, *BTB* 24 (1995), str. 122-131.
- Ch. W. Hedrick, „Miracle Stories as Literary Compositions: The Case of Jairus' Daughter“, *Perspectives in Religious Studies* 20 (1993), str. 217-233.
- H. Kinukawa, „The Story of the Hemorrhaging Woman (Mark 5,25-34) Read From a Japanese Feminist Context“, *Biblical Interpretation* 2 (1994), str. 283-293.
- V. K. Robbins, „The Woman Who Touched Jesus' Garment: Socio-rhetorical Analysis of the Synoptic Accounts“, *NTS* 33 (1987), str. 502-515.
- M. J. Selvidge, „Mark 5:25-34 and Leviticus 15,19-20: A Reaction to Restrictive Purity Regulations“, *JBL* 103 (1984), str. 619-623.
- Idem, *Woman, Cult and Miracle Recital. A Redactional Critical Investigation on Mark 5:24-34*. Lewisburg, N. J., Bucknell University Press 1990.

19. Nepřijetí v Nazaretě (6,1-6a)

1. Ježíš odešel odtamtud a šel do svého domova. Učedníci ho doprovázeli. 2. Příští sobotu začal učit v synagoze. Mnoho lidí ho poslouchalo a říkali celí užaslí: „Kde se to v něm vzalo? Jaká moudrost mu byla dána! A takové zázraky se dějí jeho rukama! 3. Copak to není ten tesař, syn Mariin a příbuzný Jakubův, Josefův, Judův a Šimonův? A nežijí jeho příbuzné tady mezi námi?“ A pohoršovali se nad ním. 4. Ježíš jim řekl: „Nikde prorok neznamená tak málo jako ve své vlasti, u svých příbuzných a ve své rodině.“ 5. A nemohl tam udělat žádný zázrak; jenom na několik málo nemocných lidí vložil ruce a uzdravil je. 6. A divil se jejich nevěře.

POZNÁMKY K TEXTU

- 1. odtamtud:** Marek užívá tohoto obratu, aby propojil následující příběh s předchozím vyprávěním o vzkříšení Jairovy dcery.
- domova:** Řecké slovo *patris* může znamenat „rodný kraj“ nebo „domov“. S ohledem na verše 3-4 je vhodnější „domov“. I když to zde není výslovne zmíněno, považuje Marek za Ježíšův domov Nazaret (1,9) a jinde pojmenovává Ježíše jako „Nazaretského“ (1,24; 10,47; 14,67; 16,6).

Učedníci: I když v tomto vyprávění neplní žádnou roli, jejich přítomnost je přípravou na následující vyprávění.

- 2. začal učit:** V synagoze může ke shromáždění promluvit každý laik, pokud je k tomu vybídnut představenými synagogy (viz 1,21-22; též Lk 4,16-17; Sk 13,15).

v synagoze: Ježíšovo veřejné působení u Marka začíná učením v synagoze (1,21-22), kde následně vyhání zlé duchy (1,23-28); ve svém díle hlásání slova a vymítání zlých duchů pokračuje v synagogách (1,39) a v synagoze uzdravuje muže s ochrnoulou rukou (3,1-6). Po nepřijetí v Nazaretě už Ježíš do synagogy nevstoupí.

celí užaslí: Stejně sloveso (některá z forem slovesa *ekpléssein*) popisuje reakce na Ježíšovo učení v 1,22 a v 11,18, tedy ve dvou perikopách, které jsou podobně jako 6,1-6a umístěny poblíž začátku některého z hlavních pododdílů evangelia. Je to další příklad ozvěn a předjímání v Markově evangeliu (viz též 7,37 a 10,26).

Kde se to v něm vzalo?: Toto je první z pěti otázek, které se odvíjejí v rychlém sledu a poněkud pohrdavém tónu ve verších 2-3. První udává tón ostatním a dohromady je můžeme shrnout zhruba slovy: „Odkud pochází tato mimořádná moc daná někomu, kdo je stejný jako my?“ Podobné otázky tvoří u Marka součást celého souboru otázek zvaných „otázky po totožnosti“, v nichž se lidé ptají na Ježíšovu totožnost nebo na původ jeho moci (viz též 1,24.27; 2,7; 4,41; 8,4; 11,28). Na narrativní rovině napomáhají rozvoji christologie a vtahují čtenáře do příběhu; pro Markovy čtenáře jsou navíc tlumočením otázek, které byly živé v jejich obcích.

Jaká moudrost mu byla dána: Toto je jediné užití slova moudrost (*sofia*) u Marka. Jakkoli je tato otázka přirozenou reakcí na Ježíšovo učení, následující otázka, která se týká zázraků, se zdá být poněkud nemístná, neboť doposud byla řec jen o učení. Forma této otázky však připomíná Markovo dřívější spojení mocných skutků a učení (1,21-28). Moudrost se často ve SZ pojí s mocí. Např. moudrost a moc/síla jsou božské atributy (Dan 2,20; Iz 10,13; Jer 10,13.16), které jsou dány proroku Danielovi (Dan 2,23); Bůh svou moudrostí a mocí tvoří svět (Jer 10,12; 51,15) a moudrému člověku je také dána moc (Dan 2,23; 7,14; Kaz 7,19). Otázka Ježíšových posluchačů, byť může představovat i jemnou narážku na obvinění z 3,22 (že je posedlý), je také vyjádřením vypravěčova postoje, podle něhož je Ježíš obdařen Boží mocí a moudrostí (viz 1 Kor 1,21).

A takové zázraky se dějí jeho rukama: V řeckém originálu má tato otázka poněkud složitou skladbu a řadu textových variant. Někteří překladatelé upřednostňují čtení s *hina* („aby, takže“); překlad by pak zněl: „že i takové zázraky se dějí jeho rukama“. *Dynamis* [dosl. „mocný čin“] je jeden z novozákonních pojmu překládaných jako „zázrak“. Poněkud podivná formulace „zázraky se dějí...“ naznačuje, že hybnou silou těchto zázraků je Bůh a že Ježíš je Bohem určený prostředník. Obrat „jeho rukama“ připomíná mocné činy vykonané Boží rukou, když vyváděl izraelský lid z Egypta. Viz zejména připomínku víry v Dt 4,34: „Nebo zkusil nějaký bůh přijít a vyvolit si národ uprostřed jiného národa zkouškami, znameními, divy, bitvami, mocnou rukou, napřaženým ramenem?“ (viz též Dt 5,15; 7,19; 9,26; Ex 7,4; 32,11). V Sd 6,36 se Gedeon modlí: „Chceš

mou rukou vysvobodit Izraele, jak jsi prohlásil?“ Tento obrat je rovněž ironickou přípravou na popis Ježíše jako toho, kdo pracuje vlastníma rukama (verš 3).

- 3. Copak to není ten tesař?:** Série znevažujících otázek pokračuje. „Tesař“, jak se obvykle překládá řecké *tekton*, může být jakýkoli řemeslník, který ručně opracovává pevný materiál (např. truhlář, stavitec či kameník). I když většina významných rukopisů popisuje Ježíše samotného jako tesaře, existují i varianty, které pravděpodobně vznikly splynutím s Mt 13,55: „Copak to není syn tesařů?“ Celsus, nepřítel křesťanství ze druhého století, se křesťanům vysmíval, že jejich zakladatelem je dělník (Órigenés, *Contra Celsum* 6,34.36).

syn Mariin: Toto je jediné místo u Marka, kde je Ježíšova matka Marie zmíněná jménem. Pojmenování „syn Mariin“ je neobvyklé, protože synové jsou obvykle pojmenováváni s odkazem na otce (např. 10,35 – synové Zebedeovi; Mt 16,17 – Šimon, syn Jonášův). Matouš formulaci mění: „Copak se jeho matka nejmenuje Maria?“ Jeden raný rukopis (*P⁴⁵*) obsahuje čtení „syn tesařů a Mariin“. I když někteří autoři tvrdí, že pojmenování podle matky je urážlivé, neboť naznačuje nemanželský původ, máme příklady i jiných mužů té doby, jejichž totožnost je určena podle matky: např. Jan, syn Gazelin (Josef Flavius, *Válka židovská* 4,145; viz Sk 9,36) a Josef, syn Iatriny („porodní báby“; J. Flavius, *Život* 185) (viz T. Ilan, „Man Born of Woman ...“ [Job 14,1]: The Phenomenon of Men Bearing Metronymes at the Time of Jesus“, *NovT* 34 [1992] str. 23-45). I Marek užívá obrácený postup, když pojmenovává ženy u kříže podle jejich synů, a nikoli manželů: „Marie, matka Jakuba Mladšího i Joseta, a Salome“ (15,40).

a příbuzný Jakubův, Josetův, Judův a Šimonův: Z těchto čtyř jsou jen dva jmenovaní i jinde v NZ, i když se někteří domnívají, že Ježíšova matka je totožná s Marií, „matkou Joseta“, pod křížem (15,40.47). Jelikož Ježíšova rodina má jména patriarchů (Jakub, Josef, Juda, Simeon), domnívají se někteří, že odráží bud „zbožnou“ židovskou rodinu (Gundry, *Mark*, str. 296), nebo rodinu obrazující své náboženské cítění a hrdost na dědictví po předcích (Meier, *Marginal Jew* I, str. 207).

nežijí jeho příbuzné tady mezi námi?: Jména Ježíšových ženských příbuzných (v řeckém textu se hovoří o sestrách) nejsou uvedena. Zmínky o Ježíšově povolení a o jeho příbuzných (bratrech a sestrách) mají zvýraznit jeho obyčejnost, která byla předmětem pohoršení. K otázce, zda byli tito Ježíšovi příbuzní „skutečnými bratry a sestrami“, viz Výklad.

A pohoršovali se nad ním: Sloveso „pohoršit se“ (*eskandalizonto*) má svůj původ v podstatném jméně *skandalon* („kámen, o který člověk zakopne“) a znamená, že Ježíšova rodina a přátelé nedokázali překonat své předsudky a přijmout jeho skutky a učení (viz 3,20-21.31-35). Stávají se podobnými těm, kdo „stojí mimo“ v 4,10-12, pro něž je Ježíšovo učení hádankou.

- 4. Nikde prorok neznamená tak málo jako ve své vlasti:** Ježíš na sebe vztahuje aforismus, který se podle všeho šířil nezávisle a jen s malými obměnami. Nejjednodušší formu má Lk 4,24: „Žádný prorok není vítaný ve svém domově.“ Jan 4,44 má: „Prorok ve svém rodném kraji není ve významosti“. V propracovanější verzi zní: „Žádný prorok není přijímán ve své vesnici; lékař neléčí ty, kteří ho znají“ (*Tomášovo evangelium* 31; P. Oxy. 31,1-2). Paralely tohoto aforismu najdeme v helénistické literatuře: např. „všichni filosofové jsou toho názoru,

že v jejich rodném kraji je život obtížný“ (Dión Chrysostomos, *Řeči* 47,6) a „má vlast mne stále opomíjí“ (Filostratos, *Život Apollónia z Tyany*, List 44). Žádná z těchto paralel však neužívá slova „prorok“. Zdá se tedy, že Marek ho předkládá jako ozvěnu starozákonného motivu odmítnutého proroka (2 Kron 24,19; 36,16; Neh 9,26.30; Jer 35,15; Ez 2,5; Oz 9,7; Dan 9,6.10), který Lukáš rozvíjí jako stěžejní motiv svého evangelia (viz zejména Lk 4,16-30). Rovněž Iz 53,3 (LXX) „trpící Služebník“ je v nevážnosti (*atimos*) u všech lidí. Markův obraz Ježíše je ovlivněn postavami odmítnutého proroka a Služebníka.

u svých příbuzných: Marek mohl doplnit „u svých příbuzných“ jako ozvěnu nepochopení ze strany rodiny v 3,20-21.31-35. Tento „nedostatek významnosti“, který Ježíš zakouší, se přenáší z širšího kruhu jeho rodného města na jeho příbuzné a pak i na jeho vlastní rodinu („domov“). Ve vesnické kultuře, jaká panovala v prostředí Nazaretu prvního století, bylo vystoupení či odloučení jednoho člena od rodiny přičinou hanby a potupy pro všechny její členy.

- 5. A nemohl tam udělat žádný zázrak:** Důvody této neschopnosti jsou odhaleny v 6,6a: nevěra jeho přátel a rodiny. Ježíš tedy nepřichází jako kouzelník či divotvůrce, který oslavuje své publikum mocnými skutky, aby je přivedl k víře (viz 15,32: „Ať nyní sestoupí z kříže, abychom to uviděli a uvěřili“). To znamená, že kde chybí otevřenosť vůči Boží moci (6,2) nebo kde se tato moc stává kamenem úrazu kvůli předsudkům, „zázrak“ jakožto pozvání k hlubší víře a učednictví nemůže být vykonán.

jenom na několik málo nemocných lidí vložil ruce a uzdravil je: Bultmann vidí mezi verší 5a a 5b rozpor, a spatřuje v něm doklad toho, že celý příběh byl sestaven uměle (*The History of the Synoptic Tradition*, str. 30). Matouš celého Mk 6,5 přepracovává a říká jen: „A pro jejich nevěru tam neudělal mnoho zázraků“ (13,58), čímž se zbavuje jakéhokoli náznaku, že by Ježíšova moc byla nějak omezena. Tato výjimka u Marka ukazuje na to, že nevěra obyvatel Nazaretu se týkala celého Ježíšova prorockého poslání (moudrosti a zázraků). Ježíš má nadále moc konat zázraky i před očima „nevěřících“. Nemůže si však vynutit přijetí. Může to být rovněž velmi jemná narážka na Iz 53,3-5. Přestože Boží Služebník je ve verši 3 všemi znevážen a odmítnut, ve verši 4 na sebe bere bolesti těch, kdo jsou skrze jeho utrpení uzdraveni (53,5).

- 6. A divil se jejich nevěře:** „Údiv“ (*ethaumazen*) je běžná (kladná) reakce zástupů na Ježíšovu moc. O Ježíšovi je tento pojem užit jen zde a představuje jakousi paradoxní protireakci na nevěru. Matouš tuto reakci vypouští, což odpovídá jeho tendenci redakčních změn těch Markových pasáží, jež by mohly v něčich očích snížovat Ježíšovu moc či důstojnost. Přestože se nevěra (*apistia*) vyskytuje jen zde a v 9,24 („pomoz mé slabé víře“), odráží onu absolutní alternativu „bud-anebo“, která u Marka charakterizuje otázkou víry a nevěry a porozumění a neporozumění. Je tu i jistá podobnost s rouháním proti Duchu svatému v 3,29, tj. zneužitím lidské svobody, jež uzavírá člověka Božímu působení. Matouš zmírňuje absolutnost této alternativy u Marka tím, že popisuje Ježíšovy následovníky jako „malověrné“ (6,30; 8,26; 14,31; 16,8).

Výklad

Vyprávění o odmítnutí Ježíše v jeho domovském městě popisují všechna tři synoptická evangelia, avšak na rozdílných místech a s jinými důrazy. Matouš (13,53-58) je zařazuje až na konec kapitoly podobenství, aby zdůraznil rozdelení, které Ježíšovo učení způsobuje, zatímco Lukáš zařazuje tuto událost v rozšířené podobě na začátek Ježíšova veřejného působení (4,16-30) jako působivý úvod svého stěžejního tématu, kterým je odmítnutý prorok Ježíš. Jan připomíná Ježíšovo odmítnutí jeho „vlastními“ lidmi v prologu (1,11) a aforismus o odmítání proroků cituje v 4,44; v Jan 6,42 lidé hovoří o jeho lidských rodičích (viz Mk 6,3) v reakci na Ježíšovo tvrzení, že je chléb, který sestoupil z nebe. Tato událost je skvělým příkladem vyprávění, které je hluboce zakořeněno v Ježíšově veřejném působení, je však volně přizpůsobováno teologií jednotlivých evangelií.

U Marka zavrhoje toto odmítnutí pododdíl, který začíná v 3,13 volbou a pojmenováním Dvanácti (3,13-19). V tomto pododdíle byl obraz Ježíšova učení a skutků vykreslen do větších podrobností (Mk 4,1-34 – učení v podobenstvích a 4,35-5,43 – strhující slova a mocné skutky). Odmítnutí v Nazaretu (6,1-6a) začíná narážkou právě na tyto skutky, i když jsou to Ježíšova moudrost i skutky dohromady, které jeho příbuzné a lidi z jeho domovského města matou. Tato událost také přichází po Ježíšově první cestě mimo rodný kraj (5,1-20), která je přípravou na jinou, delší cestu a předjímá odmítnutí Ježíše na pohanském území (7,24-8,21). Odmítnutí – zde rodinou a přáteli – je rovněž ozvěnou předchozího odmítnutí ze strany náboženských představitelů, kterým končí první pododdíl evangelia (3,6). Podobně i přítomnost učedníků, kteří při návštěvě Ježíšova domovského města nehrájí žádnou roli, je přípravou na vyslání Dvanácti v 6,6b-13. Toto vyslání odráží skutečnost, že všechny větší oddíly a pododdíly začínají příběhy o učednících (1,16-20; 3,13-19). Vyslání Dvanácti také zdůrazní skutečnost, že zatímco Ježíšova vlastní rodina je jeho moudrostí a zázraky zmatena, Dvanáct se zapojuje do učení a činnosti, jež se řídí Ježíšovým vzorem (6,13 – kázání pokání, vymítání zlých duchů, uzdravování), címž vytvářejí jeho novou rodinu (3,31-35).

Důraz je ve vyprávění 6,1-6a jednoznačně kladen na odmítnutí Ježíše jako proroka, formulované v pěti otázkách ve verších 2-3 a v Ježíšově aforistické odpovědi ve verši 4. To vedlo některé autory k tvrzení, že celé toto vyprávění je jen jakousi rozšířenou formou aforismu. Bultmann, abychom jmenovali alespoň jednoho, je například považuje za typickou scénu sestavenou na základě výroku, životopisného apoftheg-

matu v 6,4 (*The History of the Synoptic Tradition*, str. 30). Přesto jeho přítomnost ve všech čtyřech evangelích na různých místech stejně jako jeho povaha události, kterou by stěží vytvořila prvotní církev, dává odmítnutí punc autenticity – zejména když Jakub, jeden z Ježíšových příbuzných, se stal jedním z představených prvotní církve (viz Gal 1,19; 2,9,12; Sk 12,17; 15,13; 21,18; 1 Kor 15,7). Ať už byla povaha historické události jakákoli, bylo toto vyprávění zesíleno narážkou na starozákonní motiv odmítnutého proroka (viz Poznámky k textu).

Nejdiskutovanějším historickým problémem tohoto oddílu (a také 3,20-21.31-35) je, zda Ježíšovi bratři a sestry byli jeho biologickými bratry a sestrami čili dalšími dětmi Marie a Josefa. V průběhu dějin se objevila tři základní řešení: (1) Byli vlastními dětmi Josefa a Marie; tento názor zastávali v rané církvi Hegesippus (2. stol.), Tertullián (160-220 po Kr.) a Helvidius (4. stol.) a dodnes jej zastávají mnozí nekatoličtí bádatelé a nově pak i katolíci Rudolf Pesch (*Markusevangelium*, 1:322-324) a John P. Meier (*A Marginal Jew*, 1:327-332); (2) „Epifanovo“ řešení je, že se jednalo o děti Josefově z předchozího manželství; (3) Jeroným zastával názor, že se jednalo o Ježíšovy „bratrance a sestřenice“, snad syny Mariiny sestry. Jeden z těchto dvou posledních názorů zastávala většina římských katolíků a řada nekatolíků (viz R. Bauckham, „The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response“, *CBQ* 56 [1994], str. 686-700).

Žádný z těchto názorů nutně neodporuje nauce o panenském početí Ježíše, protože i kdyby se jednalo o vlastní děti Josefa a Marie, někteří autoři míní, že se mohly narodit až po Ježíšovi (Mt 1,25). Jelikož se jedná o širokou rozpravu zahrnující různé části Nového zákona, komentář k Markovu evangeliu nemůže věnovat této otázce odpovídající prostor a její rozšeření ani není pro pochopení Marka nezbytné. U Marka Ježíšova vlastní rodina, ať už jsou to pokrevní bratři a sestry, nevlastní sourozenci, nebo bratranci a sestřenice, podezírá Ježíše, že se pomátl, považuje ho za zdroj hanby pro celou rodinu a odmítá jej v Nazaretě a je nahrazena novou rodinou shromážděnou jako odezva na Ježíšovo učení a přítomnost (3,31-35; 10,29-31).

Tato pasáž se rovněž dotýká motivů, které rozvíjí pozdější teologie. Již jsme si všimli, že Matouš zmírňuje Ježíšův údiv nad nevěrou obyvatel Nazaretu v zájmu své „vyšší christologie“. Pozdější teologie bude zápasit s tímto podivným spojením Ježíšova čirého lidství s tušením, že přesahuje každé lidské vysvětlení. O tento základ se v pozdějších stoletích bude opírat veliký paradox křesťanské víry: Ježíš je *verus deus, verus homo* („pravý Bůh a pravý člověk“).

Stejně plodným byl pro pozdější teologický vývoj kontrast mezi ohromnou Ježíšovou mocí (moudrost a mocné činy) a jeho neschopnosti

vykonat zázrak kvůli nevře obyvatel Nazaretu. Boží moc působící skrze Ježíše se zdá být omezena lidskou neochotou. I když diskuse na téma svrchovanosti Boží milosti a lidské svobody se odehrává spíše v rozhovoru s pavlovskými spisy, Markovo vyprávění je základním textem pro tuto reflexi. Jak pojmenovává jeden komentátor: „Jako je jeho moc naší spásou, je naše nevěra jeho bezmoci“ (E. Grässer, „Jesus in Nazareth“, in: E. Grässer a spol., *Jesus in Nazareth*, BZNW 40, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1972, str. 35).

Toto vyprávění obsahuje řadu témat pro aktualizaci. Obsahuje obranu proti tendencím k doketismu neboli vnímání Ježíše jako čistě duchovní bytosti. Zde je živě vylíčen Ježíš jako člověk. Je to „syn Mariin“, jehož moc a učení se zdají být v rozporu s tím, jak jej znali jeho příbuzní. Pracoval manuálně jako převážná většina lidí jeho doby. Pohoršení, které budil Ježíšův prostý původ, bylo používáno proti křesťanům prvních století podobně, jako se dnes církvi vytýká, že je příliš lidskou.

Nejzřetelnější a „příslušný“ je motiv odmítnutého proroka. Prorocké osobnosti si těžko získávají úctu a čest u těch, kdo jsou jim nejbliže. Proroci jsou často hluboce zakořeněni ve své tradici, musejí však zaujmít postoj proti tomu, co ve své tradici považují za rozkladný vývoj. Proroci jsou rovněž povoláni k tomu, aby zvěstovali Boží slovo těm, kteří nemají nikoho, kdo by za ně mluvil, a postavili se na stranu těch, kdo jsou na okraji společnosti, jako to činili proroci starého Izraele a jako to činil Ježíš, když se odvrátil od vlastních a uzdravoval nemocné, kteří měl v Markovi kolem sebe vždy dost. Takovéto chování může být překvapivé i odcizující. Ti, kdo cítí povolání k prorockému poslání, by neměli být překvapeni nebo šokováni, jsou-li odmítnáni. Od verše 3,6, kdy se v Ježíšově odcizení svým blízkým (6,1-6a) – a později i učedníkům (8,14-21) – objevuje připomínka plánu na jeho zabití, dopadá na příběh Božího proroka Ježíše stín kříže.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- R. A. Batey, „Is Not This The Carpenter?“ *NTS* 30 (1984), str. 249-258.
- R. Bauckham, „The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response“, *CBQ* 56 (1994), str. 686-700.
- J. D. Crossan, „Mark and the Relatives of Jesus“, *NovT* 15 (1973), str. 81-113.
- E. Grässer, „Jesus in Nazareth (Mark VI.1-6a): Notes on the Redaction and Theology of St. Mark“, *NTS* 16 (1969-1970), str. 1-23.
- T. Ilan, „'Man Born of Woman...' (Job 14,1). The Phenomenon of Men Bearing Metronymes at the Times of Jesus“, *NovT* 34 (1992), str. 23-45.
- H. K. McArthur, „Son of Mary“, *NovT* 15 (1973), str. 38-58.
- J. P. Meier, „The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective“, *CBQ* 54 (1992), str. 1-28.

20. Misijní pověření Dvanácti (6,6b-13)

6b. Obcházel pak okolní vesnice a učil. 7. Ježíš zavolal svých Dvanáct, začal je posílat po dvou a dával jim moc nad nečistými duchy. 8. Nařídil jim, aby si na cestu nic nebrali, jen hůl: ani chléb, ani mošnu, ani peníze do opasku, 9. jen opánky na nohy, ani aby si neoblékali dvoje šaty. 10. Řekl jim: „Když přijdete někam do domu, zůstávejte tam, dokud se odtamtud nevydáte zase dál. 11. Když vás však na některém místě nepřijmou a nebudou vás chtít slyšet, při odchodu odtamtud si vytřeste prach ze svých nohou na svědecví proti nim.“ 12. Vydali se tedy na cesty a hlásali, že je třeba se obrátit. 13. Vyháněli mnoho zlých duchů, pomazávali olejem mnoho nemocných a uzdravovali je.

POZNÁMKY K TEXTU

6b. Obcházel pak okolní vesnice a učil: Tato poznámka spojuje následující zprávu s 6,1, kde Ježíš zahajuje svůj pobyt učením, a rovněž zajišťuje přechod od odmítnutí ze strany rodiny a lidí z rodného města ke kazatelské výpravě do okolního kraje. Marek stále klade důraz na Ježíše jako učitele, zvláště v přechodových a shrnujících výrocích (viz zejména 1,21; 2,13; 4,1; 6,2.34; 9,31; 10,1). Ježíšovo učení často probíhá „na cestách“.

7. Ježíš zavolal: Užití slovesa „zavolat“ (*proskalein*) připomíná vyvolení Dvanácti (3,13 – „zavolal k sobě ty, které sám chtěl“). Toto sloveso má význam autoritativního zavolání (15,44). Ježíš rovněž „volá“ učedníky (*mathétai*, 8,1; 10,42; 12,43) a zástupy (7,14; 8,34).

svých Dvanáct: U Marka role Dvanácti doposud spočívala v jejich vyvolení v 3,14-15 a jim také bylo dáno tajemství Božího království v 4,10-12. Pověření v 6,7-11 jejich úlohu posiluje. V budoucnu budou doprovázet Ježíše na cestě do Jeruzaléma a budou ztělesněným příkladem nepochopení povahy Ježíšovy moci (9,35; 10,42), budou s ním slavit poslední večeři (14,12-21) a uprchnou při jeho zatčení (14,43-46.50). Marek nepřipisuje Dvanácti eschatologický význam soudců dvanácti izraelských kmenů, jaký nacházíme v Mt 19,28.

začal je posílat: Marek používá stejně sloveso (*apostellein*) jako v 3,13-14. Zatímco při prvním povolání Marek popisuje Ježíšův záměr: „protože je chtěl posílat kázat“, zde je tento záměr naplněn. Sloveso vyjadřuje význam delegované či zástupné autority, takže vyslání Dvanácti znamená jak vyslání Ježíšem, tak zároveň vyslání v Ježíšově moci.

po dvou: Vzhledem k užití právnického pojmu *martyrion* („důkaz“ či „svědecví“) ve verši 11 může misijní činnost ve dvojici reflektovat zákon, že k obvinění osoby je třeba dvou svědků (Dt 19,15; Nm 35,30; 2 Kor 13,1). Je také možné, že se tu odráží konkrétní misijní praxe prvotní církve (1 Kor 9,2-6).

moc nad nečistými duchy: Veřejné působení Dvanácti začíná podobně jako Ježíšovo působení, totiž konfrontací se zlými duchy. Moc (*exúσια*), charakte-

ristická pro počátky Ježíšova veřejného působení (1,22-27; 2,10), byla dána Dvanácti při jejich prvním povolání (3,15). Nyní jim byla opět udělena a učedníci ji současně poprvé uplatňují (6,12-13).

8. Nařídil jim: Následující nařízení obsahují velmi konkrétní pokyny ohledně způsobu života, které se nenacházejí v úvodním pověření a nemají zdánlivě žádnou vazbu na úvodní pověření ve verši 7 a jeho naplnění ve verších 12-13.

na cestu: Jelikož cesta (*hodos*) má u Marka rovněž význam „cesty následování“, netýkají se tyto pokyny jen samotného putování, nýbrž jsou symbolickými požadavky učednictví.

jen hůl: Z praktického hlediska slouží hůl k opírání i k obraně. Hůl ve Starém zákoně je rovněž symbolem moci a autority (často se objevuje v Exodu a Numeri, když se mluví o holi Mojžíšově a Áronově; např. Ex 4,20; 7,9-20; 8,16-17; 14,16; viz též Mich 7,14; Žl 23,4). Paralely u Mt 10,10 a Lk 9,3 hůl výslovně zakazují. Ve 2 Král 4,29-37 Elizeův služebník Gechazi dostává rozkaz, aby vzal Elizeovu hůl a položil ji na tvář syna Šúinemanky, což tvoří předeheru skutečného uzdravení Elizeem (viz Mk 6,13). K paralele mezi cestovní výbavou Dvanácti a potulných kyníků viz Výklad.

ani chléb, ani mošnu, ani peníze do opasku: Tento pokyn vyžaduje důvěru v Boha i v bližní a předpokládá zvyk pohostinnosti a podpory, jimž jsou raně křesťanské misie tak charakteristické (Sk 16,15-40; 18,1-3; Flp 4,14-15). Mošna (*péra*) (na pokrmy apod.) byla výbavou potulných filosofů a divotvůrců. Zákaz nošení mošny a peněz může odrážet touhu odlišit Ježíšovy učedníky od potulných filosofů a náboženských hlasatelů, jimž jde jen o vlastní prospěch.

9. jen opánky na nohy: Opět na rozdíl od Mt 10,10 a Lk 10,4 Marek povoluje opánky. Misionáři u Marka připomínají staré Izraelity připravené k velikonoční večeři v předvečer svého odchodu z Egypta s „obuví na nohou a holí v ruce“ (srov. Ex 12,11). Pokud se zde skutečně jedná o motiv exodu, je jen velmi zběžný a tvoří nejspíše předeheru k nasycení v pustině (Mk 6,32-44), ke zkouškám lidu (když jsou zkoušeni učedníci a selhávají; viz 8,14-21) a ke zjevení na vrcholu hory (9,2-8).

ani aby si neoblékali dvoje šaty: Řecky *chitón* („šaty“) – jde o oděv, který se obvykle obléká přímo na tělo. Josef Flavius (*Židovské starožitnosti* 17,136) se zmiňuje o otrocích, kteří nosili dvoje šaty, takže tento pojem může být rozšířen i na vnější oděv (viz Mk 14,63). Zákaz převlékání zdůrazňuje eschatologickou naléhavost celé misie.

10. Když přijdete někam do domu, zůstávejte tam: Dům, kde misionáře přijmou, se má stát jejich základnou a oni se nemají přemísťovat.

dokud se odtamtud nevydáte zase dál: Dům tvořil základnu misionáře pro širší oblast, v níž chtěl kázat. Pokyn může reflektovat síť raně křesťanských domů, kde byli misionáři přijímáni, i když bylo jejich kázání v příslušném místě odmítnuto (viz Sk 17,1-9; 18,1-11).

11. vytreste si prach ze svých nohou: Ve Sk 13,51 se jedná o symbolické odsouzení těch, kdo misionáře odmítli; v židovských pramenech se jedná o akt odmítnutí, který Židé konali při návratu z pohanských (nečistých) území (*M. Thora* 4,5).

na svědectví proti nim: Tento čin je vykládán jako „svědectví“ (*eis martyrion autois*) bud „proti“ nim, nebo „pro“ ně, tedy jako znamení soudu nebo výzvy k pokání. V 13,9 budou křesťané kvůli Ježíšovi vydáváni soudům, vladarům a králi rovněž *eis martyrion autois*.

12. hlásali, že je třeba se obrátit: Počátek hlásání Dvanácti je z části opakováním Ježíšových slov v Mk 1,14-15.

13. Vyháněli mnoho zlých duchů: Po hlásání učedníků stejně jako po hlásání Ježíšově v 1,21-28 následují exorcismy a střet s mocí zlých duchů.

pomazávali olejem mnoho nemocných: V Lk 10,34 se olej používá k lékařským účelům. Zde se namísto prostého obratu „uzdravovali“ či „léčili“ hovoří o obřadním pomazávání, což je nejspíše reflexí raně křesťanského zvyku (viz Jak 5,14-15).

a uzdravovali je: Základní činnosti Ježíše – hlásání, vyhánění zlých duchů a uzdravování – jsou charakteristickými znaky misie učedníků.

Výklad

Poté, co byl Ježíš odmítnut ve svém domovském městě (6,6b-13), vysílá své učedníky na misii, která se až do této chvíle nápadně podobá jeho působení. Vyprávění přerušuje živě vyličený příběh o zavraždění Jana Křtitele (6,14-29) a obnovuje se, když „apoštоловé“ podávají o své misijní cestě zprávu (6,30-32). Vložené vyprávění o Janovi nejen vytváří dojem ubíhajícího času, ale informuje rovněž čtenáře o utrpení a odporu, které čeká na ty, kdo spolupracují s Ježíšem – jako Dvanáct při jejich misii.

Misijní pověření má složitý vývoj. Zatímco Marek a Matouš znají pouze misii Dvanácti (Mk 6,6b-13; Mt 10,1-15; Lk 9,1-6), Lukáš obsahuje druhou misii sedmdesáti (či sedmdesáti dvou) v Lk 10,1-16, převzatou z pramene Q. Jelikož většina badatelů je přesvědčena, že Lukáš lépe zachovává původní pořadí pramene Q, zdá se, že Matouš do své verze markovského pověření (10,1-15) i jiných kontextů (9,37-38; 11,24) začlenil mnohé výroky z pramene Q. Nejdůležitější rozdíly, které mají Matouš a Lukáš společné oproti Markovi, je příkaz nebrat s sebou hůl (Mt 10,10; Lk 9,3; srov. Mk 6,8) ani opánky (Mt 10,10; Lk 10,4; srov. Mk 6,9). Hlavní rozdíly mezi Markem a pramenem Q se týkají rysů, které se u Marka nevyskytují, jako je výrok o žni (Lk 10,2; Mt 9,37-38), o tom, že jsou učedníci posílání „jako ovce mezi vlky“ (Lk 10,3; Mt 10,16), pokyn ohledně pozdravení pokoje (Lk 10,5; Mt 10,12-13), otevřené zvěstování Božího království (Lk 10,9; Mt 10,7), výrok o Sodomě (Lk 10,12; Mt 10,15) a prokletí Chorazinu a Betsaidy (Lk 10,13-15; Mt 11,21-23). Misijní pověření v pramenu Q je propracova-

nější i proročtější (ve smyslu hrozeb budoucího soudu) než pověření v Markovi. I když neexistuje přímý důkaz, že Marek znal pramen Q (jako ucelený soubor), zdá se, že znal některé výroky, které se v pramenu Q nacházejí.

Misijní pověření v Mk a prameni Q se stalo hlavním textovým argumentem pro nedávno zveřejněný předpoklad, který označuje Ježíše za potulného kynika. I když se jedná o téma, které spadá spíše do oblasti bádání o historickém Ježíši, přinejmenším jeden z hlavních zastánců této teorie (Burton Mack) tvrdí, že Markův Ježíš je také kynikem. Takováto tvrzení jsou značně problematická.

Kynismus, nazývaný tak nejspíše podle řeckého *kyón* („pes“), označující neústupného člověka či člověka, který „štěká“ na ostatní lidi, má svůj původ v Sókratově tradici. Mezi hlavní zakladatele kynismu patří Diogenés ze Sinópy (404-323 př. Kr.) a Kratés z Théb (působil kolem r. 330 př. Kr.). Nejednalo se ani tak o filosofický systém jako spíše o kritický pohled na okázalost druhých. Pro kynismus byl charakteristický potulný způsob života, učení v aforismech a pohrdavý postoj vůči institucím a společnosti. „Cestovní výstroj“ kynika připomíná nařízení misijního pověření v pramenu Q. Pseudodiogenés píše: „Když jsem se rozhodl pro cestu kyniků, Antisthenés mi svlékl košili a plášť a dal mi místo nich dvojitý obnošený plášť, přes rameno mi přehodil mošnu s kusem chleba a nějakého jídla, a k nim přidal pohár a mísu. Na mošnu z venku zavěsil láhev s olejem a škrabku a nakonec mi přidal ještě hůl“ (Pseudo-Diogenés 30,3; citováno z F. G. Downing, *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in the First Century Tradition*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1988, str. 47).

I když vezmeme v úvahu poměrně chatrné doklady o způsobu života kyniků, které jsou ještě chatrnější, pokud jde o jejich činnost v Galileji, existují mezi nimi a Ježíšem s jeho učedníky výrazné rozdíly. O kynících se říká, že jsou protispolečenští. Lukiános ze Samosaty (2. stol. po Kr.) popisuje jeden z jejich zvyků: „Vyhledávejte místa, kde se tísní nejvíce lidí, a až tam budete, budte uzavření, tiší a nespolečenští, s nikým se nezdravte, ani s přítelem, ani s neznámým člověkem“ (Lucian, *Philosophies for Sale* 10, in: Downing, *Christ and the Cynics*, str. 48). Marek (6,10) i pramen Q (Lk 10,5-8; Mt 10,11-12) předepisují pravý opak.

Pokud Marek nějakým způsobem reaguje na kynickou tradici, pak se snaží Ježíše a jeho učedníky od této tradice odlišit a tak nepřímo odmítout jejich způsob života, neboť je to způsob života pro křesťanské misionáře nevhodný. Ježíšovi učedníci mají nosit opánky a nemají vlastnit mošnu, která byla typickým znakem kyniků. Mají přebývat v obcích a v cestě mají pokračovat jen tehdy, nepřináší-li jejich pobyt žádné plo-

dy. Další známkou toho, že Markův Ježíš není kynikem, je oddanost Markova Ježíše Tóře. Ježíš neodmítá tradiční hodnoty, ale prosazuje pravé zachovávání soboty, podporuje manželství, přijímá děti a dokonce vítá jejich přítomnost, pohybuje se neustále v přítomnosti zástupů a učedníků. Je na hony vzdálen samotářskému a individualistickému odmítání kontaktu s lidmi, připisovanému kynikům. Kynický Ježíš je pochybná rekonstrukce historické postavy a neexistující předlohy Markova Ježíše.

Misijní pověření u Marka je méně detailní a dramatické než pověření v pramenu Q, jak „ho“ lze zrekonstruovat z Matouše a Lukáše. Marek ho líčí „s jistou mlhavostí a nádechem lehkosti“ (Cranfield, *St. Mark*, str. 203). Jeho narrativním záměrem je zachovat model, kdy je na začátku každého hlavního oddílu příběh o učednictví. Rovněž udává tón tohoto oddílu, v němž má Dvanáct výrazné postavení, zároveň však roste jejich nepochopení Ježíše, takže nakonec je i o nich řečeno, že mají „zatvrzelé srdce“ (8,14-21). Toto vyprávění rovněž pomáhá propojit Ježíšovo veřejné působení s působením historických učedníků a Markovy obce. Všichni se vydávají či jsou posláni kázat (*kéryssein*: 1,14; 3,14; 6,12; 13,10). Všichni se setkávají s odmítnutím či neúspěchem své misie.

Trvalým teologickým odkazem této pasáže je výzva církvi, aby nezapomínala na to, že má původ ve společenství misionářů: Dvanáct patří mezi první, kterým se zjevil vzkříšený Ježíš v 1 Kor 15,3-7, což je tradice považovaná za základ vzniku obcí a zahájení misijní činnosti. Církev sama sebe vnímá jako společenství, které je posláno; jejím úkolem je neohrozeně a v duchu svobody hlásat Boží slovo. Má stejně jako Ježíš čelit moci zla a stát se prostředníkem Boží uzdravující moci. Jestliže mnohé církve dnes v tomto komplikovaném světě svádějí svůj ustavičný boj o nalezení identity, neměly by nikdy zapomínat na toto docela prosté vyprávění.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- G. B. Caird, „Uncomfortable Words: II. Shake Off the Dust from Your Feet“, *ExpTim* 81 (1969), str. 40-43.
- J. A. Draper, „Wandering radicalism or purposeful activity? Jesus and the sending of Messenger in Mark 6: 6-56“, *Neotestamentica* 29 (1995), str. 183-202.
- B. L. Mack, *The Lost Gospel. The Book of Q & Christian Origin*, HarperCollins, San Francisco 1993.

21. Ježíšova totožnost a poprava ana Křtitele (6,14-29)

14. Král Herodes uslyšel o Ježíšovi, neboť jeho jméno se stalo známým. Říkalo se, že Jan Křtitel vstal z mrtvých, a protože v něm působí zázračné síly. **15.** Jiní říkali: „Je to Eliáš,“ jiní zase: „Je to prorok – jako jeden z proroků.“ **16.** Když to Herodes uslyšel, řekl: „Jan, kterého jsem dal stít, byl vzkříšen.“ **17.** Herodes totiž dal Jana zatkout, spoutat a zavřít do vězení kvůli Herodiadě, manželce svého bratra Filipa, protože si ji vzal za ženu. **18.** Jan říkal Herodovi: „Není povoleno, abys měl za ženu manželku svého bratra!“ **19.** Herodias proto na něj zanevřela a nejraději by ho připravila o život, ale nemohla. **20.** Herodes totiž měl před Janem strach. Znal ho jako spravedlivého a svatého člověka a chránil ho. Když ho slyšel, byl celý nesvůj, přesto však si ho rád poslechl. **21.** Naskytla se vhodná chvíle, když Herodes na své narozeniny vystrojil hostinu svým hodnostářům, důstojníkům a významným lidem z Galileje. **22.** Vstoupila tam i dcera té Herodiady a tančila. Herodovi i hostům se tak zalíbila, že král řekl dívce: „Požádej mě, oč chceš, a dám ti to!“ **23.** A pod přísahou jí mnoho slíbil: „O cokoli požádáš, dám ti to, i kdyby to byla polovina mého království!“ **24.** Ona vyšla ven a zeptala se matky: „Co bych si měla žádat?“ Ta odpověděla: „Hlavu Jana Křtitele.“ **25.** Hned se tedy rychle vrátila ke králi a žádala si: „Chci, abys mi dal ihned na míse hlavu Jana Křtitele.“ **26.** Král se zarmoutil, ale pro přísluhu a kvůli hostům ji nechtěl odmítnout. **27.** Hned tedy poslal král kata s rozkazem, aby přinesl jeho hlavu. Ten odešel a stál ho ve vězení, **28.** přinesl jeho hlavu na míse a dal ji dívce a dívka ji dala své matce. **29.** Když o tom uslyšeli Janovi učedníci, přišli, vzali jeho tělo a pochovali ho do hrobu.

POZNÁMKY K TEXTU

14. Král: Herodes nebyl v přesném slova smyslu králem. Matouš (14,9) a Lukáš (9,7) ho správně nazývají „tetrarchou“. V této charakteristice je také kus ironie, protože to byla právě Herodova touha stát se králem, která zapříčinila jeho pád (Josef Flavius, *Židovské starožitnosti* 18,240-256).

Herodes: „Herodes“, o němž se zde hovoří, je Herodes Antipas, narozen roku 20 př. Kr., syn Heroda Velikého a Samařanky Maltaké. Po smrti Heroda Velikého se stal tetrarchou (vládcem) nad Galileou a Pereou a vládl v letech 4 př. Kr. – 39 po Kr. V Lk 13,31-32 o něm Ježíš mluví jako o „lišce“. V Lk 23,6-16

(viz Sk 4,27) Herodes schvaluje Ježíšovu popravu. Vládl jako typický helénistický vazalský král a byl znám svými rozsáhlými stavebními projekty, zejména městy Sepforis a Tiberias. Neexistuje doklad, že by Ježíš do některého z nich kdy vstoupil, ačkoliv Sepforis leží jen asi 7 km od Nazareta.

neboť jeho jméno se stalo známým: Tento výrok vytváří ironický kontrast k přijetí, jakého se Ježíšovi dostává v jeho „domově“ (6,1-3), a potvrzuje Ježíšova slova, že proroci nebývají přijímáni ve svém domově, ani od svých příbuzných (6,4). Marek rovněž rozvíjí motiv o pověsti, která se o Ježíšovi roznesla „všude po celém“ galilejském kraji (1,28; 3,7). Oddíl v 6,14-29 mnohokrát obsahuje odůvodňovací částici *gar* („neboť, totiž“), která se užívá jako vysvětlení nebo jako komentář k jiným veršům (6,14.17.18.20). Může to znamenat, že Marek upravoval starší legendu, kterou jeho čtenáři neznali.

Jan Křtitel vstal z mrtvých: Pro Židy je názor, který se jim tu připisuje, dost neobvyklý. I když některé skupiny jako farizeové věřily v obecné vzkříšení, očekávání, že by jednotlivec mohl být navrácen do života před příchodem posledního věku, je v této době prakticky neznámé. Perfektum *egérgertai* („vstal z mrtvých“) naznačuje, že Jan vstal a je stále naživu, což potvrzuje následující obrat.

v něm působí: Podle lidových představ působí v člověku, který koná zázraky, nadpřirozené síly, stejně jako „zlé síly“ ovládají posedlého.

zázračné síly: Zvěst o Ježíšových zázracích, která až do této chvíle charakterizovala Markovo vyprávění, se už dostala až k Herodovi, i když podlehl obecnému zmatku, v němž se Jan a Ježíš navzájem pletli. „Zázračné síly“ jsou překladem řeckého *dynamēis* (doslova „mocné činy“), což je Markův oblíbený pojem pro zázraky. Slovo „znamení“ neužívá pro činy Ježíšovy (viz 8,11-13), nýbrž pro díla falešných proroků (13,22).

15. Jiní říkali: „Je to Eliáš“: Eliáš, jehož působení se datuje do 9. století př. Kr., vyvolává u židovských čtenářů množství asociací. Je prorokem par excellence a ztělesňuje konflikt s utlačovatelskou královskou mocí (1 Král 17-19.21; 2 Král 1-2). Eliáš (stejně jako Henoch z Gn 5,22-24) nezemřel, nýbrž byl vzat ve vichřici a v ohnivém voze do nebe (2 Král 2,11-12). Přijde připravit Hospodinův den (Mal 4,5 [LXX]= 3,23-24 [MT]) a v NZ se stává předchůdcem Mesiáše. Toto je u Marka první zmínka o Eliášovi. V následujících vyprávěních, kde Marek bude ztotožňovat Jana s Eliášem (8,28; 9,4.5.11.12.13; 15,35), mu však patří významné místo. Novozákonní tradice spojené s Eliášem jsou velmi složité. Jednou je Eliáš předchůdcem Jana Křtitele, plamenným reformátorem, který ohlašuje den Hospodinův; jindy je Jan ztotožňován s Eliášem jako Mesiášovým (Ježíšovým) předchůdcem. V pobiblické židovské tradici se stává ochráncem chudých; je mu vždy vyhrazeno místo u stolu při velikonoční sederové hostině a je patronem novorozenec (J. T. Walsh, „Elijah“, ABD 2, str. 463-466).

Je to prorok – jako jeden z proroků: Podle obecného mínění je Ježíš prorokem, oproti názoru jeho sousedů a příbuzných, kteří jej za proroka nepovažují (6,1-6a). Navrhované identifikace jsou stále obecnější: Jan – Eliáš – prorok. Jelikož konání zázraků nepatřilo mezi hlavní prorocké funkce, může tento názor odkazovat na obecnou naději v návrat proroka, jakým byl Mojžíš (Dt 18,15.18; viz Sk 7,37). Mojžíš a Eliáš se objeví s Ježíšem v 9,4. Kumránská komunita doufala v návrat „proroka a mesiášu Árona a Izraele“ (1QS 9,11) a v prvním století se objevovala řada proroků: např. samařský prorok (Josef Flavius, Ži-

dovské starožitnosti 18,85-89), Theudas (Sk 5,36; Židovské starožitnosti 20,97-98) a nejmenovaný egyptský lžiprorok (Josef Flavius, Válka židovská 2,261-263 = Židovské starožitnosti 20,169-171; Sk 21,38). Markův Ježíš varuje před příchodem falešných proroků, kteří budou konat znamení a divy (13,22).

16. Jan, kterého jsem dal stít: Časový sled tohoto vyprávění je zajímavý. Herodova otázka ohledně Ježíšovy totožnosti předpokládá Janovu smrt, takže vyprávění o Janově smrti funguje jako „retrospektiva“. Odpovědnost za Janovu smrt je zde silněji než v pozdějším vyprávění připisována výhradně Herodovi.

byl vzkríšen: Druhá zmínka o „vzkríšení“ Jana (viz 6,14) je dalším příkladem vkládání či rámování důležité látky (navrhované identifikace Ježíše) podobnými obraty.

17. Herodes totiž dal Jana (...) zavřít do vězení: Tato retrospektiva začíná odůvodňovací částicí *gar*. Marek se ve svém líčení výrazně liší od Josefa Flavia (Židovské starožitnosti 18,116-119). Podle Marka byl Jan uvězněn a popraven nejspíše v Galileji (6,21), zatímco podle Josefa (Židovské starožitnosti 18,119) byl uvězněn a popraven v pevnosti Machairús na severovýchodním břehu Mrtvého moře.

kvůli Herodiadě, manželce svého bratra Filipa, protože si ji vzal za ženu: V porovnání s Josefem Flaviem (Židovské starožitnosti 18,109-119) a s tím, co víme z ostatních starověkých pramenů, je Markova zpráva poměrně nepřesná. První ženou Heroda Antipy byla (neznámá) dcera nabatejského krále Arety IV. Když ji propustil, utekla ke svému otcu a Herodes se oženil s Herodiadou. To vyvolalo konflikt mezi Aretem a Herodem, který nakonec vedl k Herodovu pádu a vyhnánství v Galii roku 39 po Kr. Herodiada byla původně ženou jiného Heroda, nevlastního Antipova bratra (syna Heroda Velikého a Mariamne II.). S tímto Herodem měla dceru jménem Salome, která byla provdána za jiného nevlastního bratra Heroda Antipy Filipa (další syn Heroda Velikého a jeho ženy Kleopatry Jeruzalémské). Marek se proto mylí, pokud nazývá Herodiadu (bývalou) manželkou Filipa; v čem se Marek a Josef Flavius shodují, je, že ona dívka (Marek její jméno nezmínuje, Josef ji jmenuje jako Salome) byla dcerou Herodiady. Přestože badatelé často Marka a Josefa spojují (Židovské starožitnosti 18,109) a vytvářejí „Heroda Filipa“, nikdo takový není v nezávislých pramezech doložen. Vzhledem k matoucím příbuzenským vztahům mezi potomky Heroda Velikého a jeho deseti žen (jejichž mnoho synů a vnuků nosilo jméno „Herodes“) je Markova záměna (matoucí řadu generací čtenářů) pochopitelná.

18. Není dovoleno, abys měl za ženu manželku svého bratra: Takové manželství bylo porušením Lv 18,16 a 20,21: „Jestliže se někdo ožení s manželkou svého bratra, bude to ohavnost. Zneuctí svého bratra; zůstanou bezdětní.“ Josef Flavius (Židovské starožitnosti 18,116-119) přisuzuje Janovu popravu Herodovu strachu z Janova kázání a jeho oblíbenosti mezi lidem, jež, jak se Herodes obával, mohla vést ke vzpourě. Jelikož podle Josefa vyzýval lidi ke ctnostnému životu a přijetí křtu („vzájemné spravedlnosti [a] ke zbožnosti“), není mezi Josefem a Markem zásadní rozpor (viz též 1,4). U Marka chybí Josefův důraz na Herodův jasný politický motiv.

Herodias proto na něj zanevřela: Řecké *enechein* znamená původně „mít uvnitř“, později „nevražit“. Herodias je jednoznačně líčena jako ta, která si již dlouho přeje Jana zahubit; to je v řeckém textu zdůrazněno řadou sloves ve

snahovém imperfektu: „zanevřela (...) připravila (...) nemohla.“ Herodias je tu znázorněna jako Jezabel (1 Král 19,1-3), která ukládala o život Eliášovi.

20. Herodes totiž měl před Janem strach: Celý tento verš je redakční komentářem, uvozeným odůvodňovací částicí *gar* („totiž“). Herodův strach se zdá být v rozporu s jeho věcným prohlášením ve verši 16: „Jan, kterého jsem dal stít.“

spravedlivého a svatého člověka: Zde se Marek v popisu Jana shoduje s Josefem Flaviem (Židovské starožitnosti 18,117-118), který nazývá Jana dobrým mužem, zvěstujícím *dikaiosyné* („spravedlnost“) a *eusebeia* („zbožnost“, to je správný vztah k Bohu). Tyto dvě vlastnosti představují pro helénistického Žida souhrn ctností.

chránil (...) byl celý nesvůj (...) si ho rád poslechl: Tato tři slovesa jsou paralelou a protipólem sloves popisujících Herodiadu v 6,19. Kontrast mezi silnou a pomstychtivou ženou a váhajícím králem opět odkazuje na vliv sporu mezi Jezabell a Eliášem (zejména 1 Král 18,1-46; 21,1-9). Herodes je tu příkladem osudu setby („slova“) v alegorii o rozsévači (4,13-20), kde zrno padá na skalnatou půdu. Herodes přijímá slovo s radostí, ale nemá v sobě kořen (4,16-17).

21. Naskytla se vhodná chvíle: Po vsunutém komentáři se vyprávění opět zaměřuje na Herodiadu.

na své narozeniny vystrojil hostinu: Poněkud nedůležitá zmínka o Herodových narozeninách může být ironická. V klasické řečtině je slovo pro „narozeniny“ (*genesia*) často užíváno pro den vzpomínky na zemřelou osobu, a pro skutečné narozeniny se používá *genethlia hémera*. Jelikož v helénistické řečtině se *genesia* užívá pro obojí, sděluje Marek svým čtenářům v podtextu, že Herodovy „narozeniny“ budou vždy připomínány jako den, kdy zemřel Jan.

svým hodnostářům, důstojníkům a významným lidem z Galileje: Tento výčet je přesným popisem vyšších tříd helénistického města. „Hodnostáři“ jsou doslova mocní (*megistanes*), kteří jsou propojeni s armádou (*chiliarchoi*; dosl. „tisícníci“ = velitelé jednoho tisíce mužů – pozn. překl.) a lidmi s vyšším společenským postavením (*prótoi*). V Mk 10,43 staví Ježíš do protikladu postoj, který očekává od svých učedníků, s postojem „panovníků“ a „velmožů“, kteří vládnou národům. Tento seznam hostů umocňuje rozpor mezi světskou mocí a prorokem Janem.

22. Vstoupila tam i dcera té Herodiady a tančila: Některé významné rukopisy (Sinajský, Vatikánský a Bezuv kodex) mají 2. pád jednotného čísla mužského rodu *autú*, takže text by pak zněl „Vstoupila tam pak i jeho dcera Herodiada a tančila“. Jiné, nepochybně méně významné rukopisy čtou *autés* čili dcera Herodiady, což odpovídá logice příběhu (viz 6,24). Většina současných překladů překládá tuto vazbu jako „dcera Herodiady“. Jméno té dcery není ani zde ani nikde v NZ uvedeno, i když bývá obvykle spojována se „Salome“. Později (6,22,28) je tato dcera nazývána *korasion* („dívku“), což je stejný pojem, kterým se v Mk 5,42 označuje dvanáctileté děvče. Můžeme tedy předpokládat, že jí bylo jen dvanáct let, a je tak pravděpodobnější, že toto vyprávění popisuje spíše dětské vystoupení, než že se jednalo o smyslný a svůdný tanec v podobě, jaké se mu dostalo v pozdější literatuře a umění a jak si to představovali i mnozí vykladači. Jeden vykladač ho nazval „tancem prostitutky“, ale v textu proto neexistují doklady.

Zalíbila: Sloveso *éresen* (z *areskein*) znamená jednoduše „zalíbení“ či „sponkojenost“ a nemá žádný sexuální podtext (viz 1 Mak 6,60; 8,21 – „tato řeč se jím zalíbila“).

Požádej mě, oč chceš, a dám ti to: Prostředí (hostina a tanec) a jazyk zde odrážejí nabídku, kterou učinil král Achašvéróš Ester v Est 5,6 a 7,2. Je tu jistá ironie, neboť Herodes byl vazalským králem závislým na Římu a neměl právomoc rozdělit své království.

23. A pod přísahou jí mnoho^a slíbil: I když „královské přísahy“ patří k charakteristickým znakům helénistických vládců, představovala přísaha závažný náboženský problém jak v judaismu, tak v raném křesťanství a nebyla brána na lehkou váhu (viz Mt 5,34-36; Jak 5,12; a M. Nedarim). S vývojem událostí jako by se Herodes čím dál více vzdaloval svým židovským kořenům.

a. Slovo „mnoho“ (*polla*) ve význačných řeckých unciálních rukopisech (Sinajský, Vatikánský, Alexandrijský) chybí. K jeho vyuštění zřejmě vedly stylistické důvody. Srov. Kral. „I přisál jí“; ČEP: „Zavázal se jí přísahou.“ [Pozn. red.]

24. Ona vyšla ven: Na rozdíl od pasáže 6,14-16 s pomalým výčtem názorů na Jana a Herodovými úvahami nabírá vyprávění od v. 22 („Vstoupila“) velmi svižné tempo. Vyznačuje se častými přichody a odchody, které vtahují čtenáře do tragicnosti Janova nevyhnutelného údělu.

Hlavu Jana Křtitele: Herodiadina zášť proti Janovi a její touha ho zahubit (6,19) se nyní může projevit.

25. Hned: Řecký text je plný pojmu označujícího rychlosť a naléhavost: „hned“, „rychle se vrátila“ (dosl. „vstoupila ve spěchu“ či „netrpělivě“) a „dal ihned (exautés)“.

26. Král se zarmoutil: „Zarmoutil“, řecky *perilypos genomenos*, vyjadřuje velmi silné citové hnuti a jinde v Markovi je užito pouze o Ježíšovi v Getsemancech: „Má duše je smutná až k smrti“ (14,34). Herodova neschopnost učinit, co je správné, se podobá postoji bohatého mladého muže, který opouští Ježíše „zarmoucen“ (*lypomenos*), a jeho emoce nabízí srovnání s dřívější radostí, s níž Janovi naslouchal. Opět se stává příkladem zrna, které padlo na skalnatou půdu (4,16-17; viz výše poznámka k 6,20).

pro přísahu a kváli hostům: I když za Janovou smrtí stojí Herodias, konečná vina padá na hlavu Heroda, který se stává příkladem těch, „kdo se pokládají za panovníky“ (10,42). Pilát podlehne podobnému tlaku, když nařídí Ježíšovi popravu v Mk 15,14-15.

27. kata: Řecké slovo *spekulatör^b* je latinského původu (*speculator*) a znamená původně „špión“ či „zvěd“. Vyprávění působí dojmem, jako by kat byl na hostině přítomen, protože Herodes „hned“ posílá kata s rozkazem a on odchází. Jeho přítomnost dodává celé hostině hrůzostrašný ráz.

b. Toto slovo se už jinde v Novém zákoně nevyskytuje. [Pozn. red.]

stal: Marek zde užívá neobvyklého řeckého slova *apokefalezein*. Josef Flavius používá běžnějšího *pelekizein^c* (*Židovské starožitnosti* 14, 39; 14,140; 15,36; *Válka židovská* 1,185; 2,241; viz Zj 20,4), když líčí, jak Antonius nechal setnout Antigona, aby tato potupa oslabila Antigonovu proslulost mezi Židy (*Židovské*

starožitnosti 15,9-10). Ve *Válce židovské* 2,241 se stětí považuje za obdobu ukřižování. Byl to druh popravy, který měl postiženou osobu zneuctít.

c. Toto sloveso je v Novém zákoně užito pouze ve Zj 20,4. [Pozn. red.]

ve vězení: Podle Josefa (*Židovské starožitnosti* 18,119) byl Jan uvězněn v pevnosti Machairús; viz výše v. 17. Markova zpráva předpokládá vězení nacházející se velmi blízko místa, kde se hostina pořádala, patrně v Galileji (pokud bychom se nedomnívali, že Herodes pozval všechny své hosty až do pevnosti Machairús).

28. přinesl jeho hlavu na míse: Pojem *pinax* (dosl. „deska, prkno“) zde odkazuje na druh nádobí běžně používaného při hostinách. V představě Janovy hlavy jako jednoho z „chodů“ při královské hostině se skrývá krutá ironie. Nyní už vyprávění spěje velmi rychle k cíli. Kat „přináší“ hlavu a podává ji dívce a ta ji odevzdává své matce. Není tu ani náznak toho, že by Herodes tu hlavu viděl, ani popis Herodiadiny reakce.

29. Když o tom uslyšeli Janovi učedníci: Janovi učedníci jsou jinde zmíněni jen v 2,18, kde jsou jejich postní praktiky srovnávány s praktikami učedníků Ježíšových. Podle evangelijní tradice působil Jan především v Judeji (Mk 1,2-6; Mt 3,1-12; Lk 3,1-18; Jan 1,19-42; 3,22-24) a Ježíš zahájil své působení v Galileji až po Janově zatčení. Ve sporech s jeruzálemskými autoritami připomíná Ježíš Janovu památku (11,30-33), takže lze předpokládat, že Janovi učedníci v té době ještě v Judeji působili.

přišli, vzali jeho tělo a pochovali ho do hrobu: Jelikož rádný pohřeb byl znamením úcty a Boží přízně, je Janovi ve smrti prokázána úcta. Jeho osud a pohřeb předznamenávají rádný pohřeb, kterého se dostane Ježíšovi (15,45-47). Rozdíl je jen v tom, že v Ježíšově případě pohřeb obstaral Josef z Arimatie v přítomnosti zbožných žen, a nikoli učedníci. Řecké pojmy, kterých se tu užívá pro tělo (*ptóma*) a hrob (*mnēmeion*), se znovu objeví v 15,45-46. *Mnēmeion* doslova znamená „pamětní znamení“. Jan a Ježíš budou připomínáni společně, kdykoli bude zvěstováno evangelium.

Výklad

Smrt Jana Křtitele (6,14-29), vložená mezi vyslání a návrat Dvanácti (6,6b-13 a 6,30-32), je spletítem příběhem, který začíná Herodovým vyptáváním na Ježíše (6,14-16) a přechází do retrospektivního líčení Janovy smrti (6,17-29). Jde o retrospektivu, protože o Janově uvěznění se hovoří ještě před tím, než Ježíš začal zvěstovat evangelium (1,14). Je to také v celém evangeliu nejdělsší vyprávění týkající se jiné osoby než Ježíše. Po textové i historické stránce je plné obtížných míst, která ukažují, že se jedná o vyprávění (podobně jako příběh o posedlém z Gerazy, 5,1-20), jež za sebou mělo dlouhou dobu vývoje. Bývá nazýváno „legendou“ nebo „pověsti“ a patří mezi nejčastěji ztvárnované evangelijní příběhy v křesťanském výtvarném umění, v kinematografii apod.

Úvod (6,14-16) se v mnoha ohledech zpronevěřuje evangelistovu stylu a Marek ho patrně sepsal proto, aby více sblížil osudy Jana a Ježíše. Názory na Janovu totožnost předznamenávají názory na Ježíše pronesené před Petrovým „mesiášským vyznáním“ (8,27-30). Domněnka Heroda Antipy, že Jan „byl vzkříšen“, rovněž předznamenává Ježíšovo zmrtvýchvstání.

Retrospektivní vylijčení smrti Jana Křtitele v 6,17-29 nejprve popisuje pozadí celé události (6,17-20), poté vypráví děsivý příběh o dvorních intrikách a lidské slabosti (6,21-29). Podle informací, které jsme se dozvěděli na počátku vyprávění, způsobilo Janovi potíže jeho veřejné odsouzení Herodova nedovoleného sňatku s Herodiadou (k podrobnostem viz Poznámky k textu). Jan obvinil Heroda z porušení starozákonního zákazu oženit se se ženou bratra (viz Lv 18,16; 20,21). Z Markova popisu plyne, že nejvíce se Janovým obviněním cítí dotčena Herodias, zatímco Herodes sám Jana obdivuje a má rád jeho společnost.

Popis Janovy smrti v 6,21-29 je jedním z největších příběhů světové literatury. Vystupuje zde opovrženíhodná žena (Herodias), okouzlující a půvabná mladá tanečnice (Herodiadina dcera), dále mocní a vysoce postavení příslušníci galilejské společnosti, spravedlivý prorok (Jan), slabošský král (Herodes Antipas) a nelítostně spolehlivý kat.

Když dcera Herodiady okouzlí svým tancem matčina manžela a hosty na oslavě jeho narozenin, opovrženíhodná žena se chytí pošetilého výroku svého muže („O cokoli požádáš, dám ti to“) a zneužije této příležitosti k tomu, aby zvlášť hrůzným způsobem nechala zabít spravedlivého proroka („Chci, abys mi dal ihned na míse hlavu Jana Křtitele“). Zádostí je vyhověno s úděsnou působivostí: „Ten odešel a stal ho ve vězení, přinesl jeho hlavu na míse a dal ji dívce a dívka ji dala své matce“ (6,27-28). Stejně jako tento příběh začíná předobrazem Ježíšova vzkříšení, končí v 6,29 vyprávěním o Janově pohřbu, vykonaném jeho učedníky, který předjímá některé prvky pohřbu Ježíšova. Jako odešel Jan, odejde i Ježíš.

Mk 6,14-29 je tedy hodnotnou literaturou, ale jak je tomu s jeho historickou přesností? Jediný další nezávislý antický pramen popisující Janovu smrt se nachází v *Židovských starožitnostech* 18,116-119. Podle něj se Herodes zalekl Janovy obliby a obával se, že pokud nebude zastaven, vyvolá vzpouru: „Herodes proto považoval za lepší zbavit se ho dříve, než svým působením vyvolá vzpouru“ (18,118). A tak dal podle Josefa Herodes Jana dovést v řetězech do pevnosti Machairús, kde ho nechal popravit. Herodes je tu vylijčen jako politický pragmatik, který nakonec zaplatí za svoje činy zničením své armády, což je „Boží trest“ za to, jak naložil s Janem (18,116-119).

Je obtížné (i když zřejmě nikoli nemožné) sladit popisy Janovy smrti u Marka a Josefa Flavia. Herodes mohl pozvat své přátele do pevnosti Machairús. Herodes se mohl cítit Janem fascinován a zároveň ohrožen. Herodes mohl považovat oslavu svých narozenin a žádost té dívky za dramatický a nezapomenutelný způsob, jak se zbavit Jana Křtitele a zároveň ohromit své hosty. Prospěšnější však je zaměřit se na jejich rozdílný pohled, zejména na Markův zájem o morálku a Josefův zájem o politiku.

Mk 6,14-29 dýchá atmosférou starozákonních dvorních příběhů. Herodovo holedbání, že dá dívce, o cokoli požádá, „i kdyby to byla polovina (...) království“ (6,23), spojuje tento příběh s knihou Ester (viz 5,6 a 7,2). Scéna z Herodovy hostiny, která se vymkne kontrole, vyvolává vzpomínky na hody krále Baltazara v Dan 5 a sesazení královny Vašti v Est 1. Zápletka, v níž proti sobě stojí podlá královna a spravedlivý prorok, připomíná snahu Jezabel zbavit sebe a svého manžela Achaba proroka Eliáše v 1 Krále.

Z hlediska Markovy morálky existuje mezi postavami příběhu ostrý rozpor. Na jedné straně Jan zůstává věrným prorokem, který vystupuje na obranu Tóry, obviňuje Heroda z nedovoleného sňatku a za své neohrozené svědectví umírá. Na druhé straně stojí podlá pletichářka Herodias a slabošský Herodes Antipas. Herodes Jana obdivuje, a dokonce ho považuje za „spravedlivého a svatého člověka“ (6,20), přesto však dá pošetilý slib (viz příběh o Jiftáchově neuvážené přísaze v Sd 11,29-40) a nechá Jana popravit, protože nechce před svými mocnými přáteli ztratit tvář. Jeho čest je pro něj cennější než život proroka. Proto se Herodes stává příkladem těch, „kdo se pokládají za panovníky“ nad národy (10,42), a předznamenává slabošské chování Poncia Piláta při rozhodování v Ježíšově případu (15,1-15).

Markův popis Janovy smrti je připravou na smrt Ježíšovu. Vložením tohoto příběhu mezi rozeslání Dvanácti v 6,6b-13 a jejich návrat v 6,30-32 připomíná Marek svým čtenářům, že prorocké postavy jako Jan a Ježíš mohou očekávat z rukou těch, „kdo se pokládají za panovníky“ nad ostatními a kdo kladou svou čest a svou pověst nad pravdu a spravedlnost, jen utrpení, a dokonce i smrt. Tento příběh zůstává výmluvnou připomínkou dob útlaku církve v Římské říši.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- R. Aus, *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist: Early Jewish-Christian Interpretation of Esther 1 in John 2:1-11 and Mark 6:17-29*, Scholars, Atlanta 1988.
- A. Bach, „Calling the Shots: Directing Salome's Dance of Death“, *Semeia* 74 (1996), str. 103-126.

- J. A. Glancy, „Unveiling Masculinity. The Construction of Gender in Mark 6:17-29“, *Biblical Interpretation* 2 (1994), str. 34-50.
- H. W. Hoehner, *Herod Antipas. A Contemporary of Jesus Christ*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- R. A. Horsley, „Like One of the Prophets of Old: Two Types of Popular Prophets at the Times of Jesus“, *CBQ* 47 (1985), str. 435-463.
- F. J. Matera, „The Incomprehension of the Disciples and Peter's Confession (Mark 6,14-8,30)“, *Bibl* 70 (1989), str. 153-172.
- J. P. Meier, „John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis“, *JBL* 111 (1992), str. 225-237.
- J. B. Tyson, „Jesus and Herod Antipas“, *JBL* 79 (1960), str. 239-246.

22. Nasycení pěti tisíc u Galilejského moře (6,30-44)

30. Apoštolové se shromáždili u Ježíše a vypravovali mu všechno, co dělali a učili. 31. Řekl jim: „Pojďte i vy někam na opuštěné místo a trochu si odpočíňte.“ Porád totiž přicházelo a odcházelo tolik lidí, že neměli čas ani se najít. 32. Odjeli tedy lodí na opuštěné místo, aby tam byli sami. 33. Mnozí je viděli odjízdět a poznali jejich úmysl. Ze všech měst se tam pěšky sběhli a byli tam před nimi. 34. Když Ježíš vystoupil, uviděl velký zástup a bylo mu jich líto, protože byli jako ovce bez pastýře; a začal je poučovat o mnoha věcech. 35. Když se už připozdilo, přistoupili k němu jeho učedníci a řekli: „Toto místo je opuštěné a už se připozdilo. 36. Rozpušť je, ať se rozejdou do okolních dvorců a vesnic a koupí si něco k jídlu.“ 37. Ale Ježíš jim odpověděl: „Vy jim dejte jíst!“ Řekli mu: „Máme jít nakoupit za dvě stě denárů chleba a dát jim jíst?“ 38. Zeptal se jich: „Kolik chlebů máte? Jděte se podívat!“ Když si to zjistili, hlásili: „Pět, a dvě ryby.“ 39. Nařídil jim, aby se všichni usadili po skupinách na zelené trávě. 40. Usadili se ve skupinách po stu a po padesáti. 41. A vzal těch pět chlebů a ty dvě ryby, vzhlédl k nebi a požehnal, lámal chleby a dával učedníkům, aby jim je předkládali. Také ty dvě ryby rozdělil všem. 42. A všichni se najedli dosyta, 43. a ještě sesbírali plných dvanáct košíků kousků chleba i ryb. 44. Těch, kdo jedli, bylo pět tisíc mužů.

POZNÁMKY K TEXTU

- 30. Apoštolové se shromáždili u Ježíše:** S výjimkou sporného čtení v 3,14 jde o jediné místo, kde jsou „učedníci“ nazýváni „apoštoly“. Toto označení zapadá do kontextu, neboť byli Ježíšem v 6,7 „posláni“.
- všechno, co dělali a učili:** To je rekapitulace jejich misie z 6,12-13, kde stejně jako Ježíš hlasali naléhavost obrácení, vymítali zlé duchy a uzdravovali nemocné. Tyto verše opakují to, co je u Marka podstatou učednicktví: být s Ježíšem a konat to, co koná on, totiž učit a dělat zázraky (viz 1,16-20; 3,7-12).
- 31. na opuštěné místo:** Opuštěné místo či poušť (*erēmos topos*) evokuje dějiště, kde Jan poprvé vystoupil a hlasal pokání (1,3-5), místo Ježíšova pokušení (1,12-13) a místo, kam se Ježíš odchází modlit (1,35.45).
- a trochu si odpočíňte:** Imperativ *anapausasthe* („odpočinout“) může narážet na řecký text Žl 23,2 (22,2 LXX), kde Hospodin-pastýř vodí žalmistu k vodám, kde si může odpočinout (dosl., „k vodám odpočinku /epi hydatos anapauseós/“). Dalšími možnými narážkami na tento žalm jsou zelená tráva (Žl 23,2 [22,2]; Mk 6,39) a zajištění pokrmu pastýřem (Žl 23,5 [22,5]; Mk 6,41-42). Výraz „odpočinek“ rovněž označuje zemi, o které Bůh lidu slíbil, že do ní po svém putování pouští vejde (Ex 33,1-14; Dt 12,9-10; Joz 1,13; Jer 31,2). V Mt 11,28-29 slíbuje Ježíš odpočinek („občerstvení“) všem, kdo se lopotí a jsou obtíženi, v Žid 4,9-11 se Božímu lidu slíbuje eschatologický odpočinek od námahy a pro-následování (Žid 4,9-11).
- přicházelo a odcházelo tolik lidí:** Přítomnost velkého množství lidí (*polloi*), jež brání učedníkům v tom, aby se najedli, je ozvěnou verše 3,20 a odráží jeden z častých motivů první části Markova evangelia, v němž zástupy doslova obklopují Ježíše (2,4.13; 3,9.32; 4,1.36; 5,21.24.30-32). To umocňuje přitažlivost Ježíšovy přítomnosti a zároveň představuje ironickou předzvěst nepřátelství zástupů během pašijových událostí (14,43; 15,8.11.15).
- neměli čas ani se najít:** „Mít čas“ je překladem řeckého slovesa *eukairún*, které znamená „mít příležitost“ či „mít volný čas“. Výslovna zmínka o „jeden“ je přípravou na následující vyprávění, kde učedníci sami nebudou jíst, budou však obsluhovat hladové.
- 32. Odjeli tedy (...) aby tam byli sami:** „Sami“ (*kat' idian*) se jinde užívá při zvláštních pokynech (4,34; 9,28; 13,3) nebo zjeveních (9,2), které dával Ježíš učedníkům. Soukromí však v tomto případě nemá dlouhého trvání, a nevyskytuje se zde proto žádné soukromé pokyny.
- na opuštěné místo:** Stejně jako ve v. 31 připomíná *erēmos topos* putování izraelského lidu pouští (LXX *erēmos*) a jeho zázračné nasycení (Ex 16,1-35; Nm 11,1-10; Žl 78,24; 105,40). Při této „plavbě po moři“ – u Marka třetí (viz 4,35-5,1; 5,21-22) – učedníci s Ježíšem plují podél západního břehu jezera. I když Marek nezmiňuje žádné konkrétní dějiště, Lk 9,10 vyprávění umísťuje poblíž města Betsaidy a Jan 6,23 nedaleko Tiberiady.
- 33. poznali jejich úmysl:** Další příklad toho, jak je Ježíšova touha po soukromí překážena (viz 1,44-45; 5,20; 7,24.36).
- Ze všech měst se tam pěšky sběhli:** I když někteří autoři tvrdí, že plavba po moři z v. 32 směřovala na východní stranu jezera, skutečnost, že se tam sběhly

zástupy, činí tuto možnost nepravděpodobnou. Slovo „města“ (*poleis*) užívá Marek volně jako opaku k opuštěným nebo méně osídleným místům (1,33.38 [*kómpoleis*]; 6,56), ve vlastním smyslu však „město“ označuje Jeruzalém (11,19).

34. a bylo mu jich líto: Tento obrat (viz též 1,41; 8,2; 9,22) překládá řecké slovo *esplanchnisthé*, což je slovesná odvozenina od podstatného jména *splanchnon*, mn. č. *splanchna*, kterým se označují vnitřní orgány („útroby, střeva“) a sídlo emocí. Tento pojem je v podstatě synonymem pro *oiktirmoi* (hebr. *rachúm a rachamím* „milosrdenství, slitování“), což je ve Starém zákoně vlastnost Boží (Iz 54,7-8 – „s velkým slitováním se tě znova ujmu“; Žl 86,15; 111,4; 112,4; 145,8). „Slitování“ je mostem od soucitu k činu (Lk 10,33; 15,20).

protože byli jako ovce bez pastýře: Toto vyjádření evokuje starozákonné obraz Izraele, který potřebuje ochranu a vedení (Nm 27,17; 1 Král 22,17; 2 Kron 18,16). Bůh je rovněž pastýřem Izraele (Zach 11,17) stejně jako král, Boží služebník (Ez 34,15.23). Podle Iz 40,11 Bůh „jako pastýř pase své stádo“. Tento verš mohl ovlivnit motiv nasycení v Markově vyprávění.

a začal je poučovat o mnoha věcech: „Začal je poučovat“ je pro Marka charakteristický obrat, kterým často uvádí zvlášť významnou látku (4,1; 6,2; 8,31). Učení a nasycení nestojí v protikladu, jídlo a pití naopak často symbolizuje moudrost (Sir 15,3; 24,19-21; Př 9,5). Podrobný novozákonní výklad tohoto motivu se nachází v Jan 6,35-50. Marek rovněž staví vedle sebe zázraky a učení mimo jiné proto, aby zdůraznil obraz Ježíše jako toho, jenž učí s autoritou a mocí (1,22.27).

35. jeho učedníci: Po „apoštolech“ ve v. 30 se opět objevuje obvyklý pojem „učedníci“. Někteří autoři se domnívají, že se zde nachází začátek původního vyprávění, které Marek přepracovává.

Toto místo je opuštěné a už se připozdilo: Tato slova, která vytvářejí inkluzi s verší 31-32, představují stručný popis místa a času („už se připozdilo“) a jsou přípravou na kritickou situaci s jídlem. Tento čas je také obvyklou dobou pro večerní jídlo a zapadá do časové posloupnosti v. 47 (večer) a v. 48 (k ránu / v době čtvrté noční hlídky = mezi třetí a šestou hodinou ranní).

36. Rozpusť je: Toto strohé užití imperativu *apolyson* dává žádostí učedníků kategorický ráz, a tvorí tak kontrast s popisem Ježíše, kterému bylo těchto lidí líto. Tímto veršem začíná strukturovaný dialog mezi Ježíšem a učedníky, jejichž naprosté neporozumění dá vyniknout následujícímu zázraku.

37. Vy jim dejte jíst: Vezmeme-li tento příkaz doslova, vyznívá podivně. Ve verších 30-35 jsou učedníci v takové časové tísni, že ani nemají čas se sami najít. Poté odplují lodí na opuštěné místo, kde by se skutečně jen stěží našel pokrm pro pět tisíc lidí. Ježíšův příkaz vytváří dramatické napětí, které nakonec Ježíš vyřeší svým činem. Emfatické zájmeno *hymeis* (dosl.: „Vy sami“) v Ježíšových slovech zdůrazňuje, že učedníci se mají na nasycení lidí aktivně podílet, a jde proti jejich požadavku, aby Ježíš poslal lidi nakoupit si něco k jídlu. Marek velmi jemně zvýrazňuje kontrast mezi Ježíšem, který se stará o lidi a má s nimi soucit, a necitlivými učedníky.

Máme jít nakoupit za dvě stě denárů chleba: Denár představoval běžnou mzdu za denní práci (Mt 20,2). Údaj proto není bezvýznamný, ale zdůrazňuje velikost zástupu a zdánlivou nemožnost zajistit jídlo pro všechny.

38. Kolik chlebů: Slovo „chléb“ se mezi verši 6,8 a 8,19 objevuje sedmnáctkrát a představuje vedlejší motiv celého oddílu, který zvýrazňuje dvě vážná nepochopení ohledně chleba ze strany učedníků (6,52; 8,17-19).

Pět, a dvě ryby: Chléb a ryby (pravděpodobně ryby konzervované; viz *opsarion* v Jan 6,9). K počtu v různých vyprávěních o rozmnožení viz poznámku k 8,5.

39. usadili po skupinách: Zdvojený obrat *symposia symposia* má v řeckém textu funkci distributivní (tj. usadili se po skupinách). Užití slov „usadit se“ a „symposium“ vyvolávalo u Markových řecky a latinsky mluvících čtenářů obraz formální hostiny, jež často tvořila pozadí důležitého učení (např. Platónovo *Symposion*). Viz 6,34: „začal je poučovat o mnoha věcech“.

na zelené trávě: Jan (6,4) klade nasycení do blízkosti židovských Velikonoc, tedy do doby, kdy byla tráva po zimních deštích zelená.

40. Usadili se ve skupinách: Doslova „po záhonech“ (*prasai*) čili po skupinách. Cranfield (*St Mark*, str. 218) upozorňuje na jeden příklad z rabínské literatury, kde jsou studenti Tóry rozmístěni jako „záhony v zahradě“. I když je tento motiv mladší než Marek, může představovat rozvinutí námětu vyučování moudrosti, který se vine celým tímto oddílem.

po stu a po padesáti: Jedná se tu o smíšené obrazy, neboť předchozí verš naznačuje malé symposion, jež by nikdy nezahrnovalo sto lidí. V Ex 18,25 rozdělil Mojžíš Izraelity do skupin po tisíci, stech, padesáti a deseti, tehdy to však bylo kvůli delegování pravomoci (Ex 18-24). Bližší příklad nalezneme u kumránské komunity, která přijetím tohoto rozdělení prohloubila identitu svého společenství jakožto pravého Izraele (1QS 2,21-22; CD 13,1; 1QM 4,1-5,17) a připravovala se na mesiášskou hostinu (1QS^a 2,11-22; viz Guelich, *Mark*, str. 341). Smíšené obrazy a motivy mohou být způsobeny různými výklady nasycení během vývoje tradice.

41. A vzal: Popisuje se tu pět Ježíšových úkonů: „vzal“, „vzhlédl“, „požehnal“, „lámal“ a „dával“ chléby učedníkům, aby je předkládali lidem.

vzhlédl k nebi a požehnal: Pohled k nebesům je gestem modlitby a požehnáním se zde myslí pravděpodobně běžná židovská modlitba požehnání chleba před jídlem: „Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš, který vyvádíš ze země chléb.“ V biblickém myšlení požehnání předmět neposvěcuje. Je to spíše forma Boží chvály, která uznává, že daný předmět je již stvořen od Boha jako posvátný, a děkuje Bohu za to, že ho vyhradil pro potřebu člověka.

lámal chléby a dával učedníkům: V židovském prostředí to byl otec, kdo lámal chléb, pojedl a pak podával ostatním.

předkládali: Řecké *paratithémi* se často užívá v kontextu jídla jako znamení přijetí a pohostinnosti (Gn 18,8; 24,33; 2 Sam 12,20; Lk 11,6; Sk 16,34). Na rozdíl od záměru učedníků zbavit se lidí (v. 36) Ježíš učedníky přiměje, aby je přijali a pohostili jako hosty ve svém domě.

dvě ryby: Ryby se rovněž objevují v obou Markových vyprávěních o nasycení. Zde jsou však pouze zmíněny, zatímco v 8,7 Ježíš nad rybami pronáší požehnání.

- 42. A všichni se najedli dosyta:** Obrat „najedli se dosyta“ (*echortasthésan*) svědčí o množství jídla, jež umožňovalo lidem jíst tolik, kolik chtějí. To potvrzuje následující verš. Může se tu skrývat jemná narážka na manu, již bylo na poušti vždy dostatek pro všechny Izraelity (Ex 16,13-21; viz též Dt 8,10, kde „jíst dosyta“ je jedním z aspektů života v zaslíbené zemi). Tato krátká věta je jediným náznakem toho, že došlo ke skutečnému zázraku; na rozdíl od jiných méně dramatických zázraků se tu nesetkáváme s žádnou reakcí údivu či překvapení ze strany zástupů.
- 43. dvanáct košů:** Řecké slovo pro „koš“ (*kofinos*) pochází z latiny (*cophinus*). Římský satirik Juvenalis říká, že tyto koše byly charakteristické zejména pro chudé vrstvy římských Židů (*Satiry* 3,14; 6,542). Nejvýznamnější použití čísla „dvanáct“ v Bibli je zmínka o dvanácti Jakubových synech a odtud o dvanácti kmenech Izraele v protikladu k sedmi (či sedmdesáti) národům světa. Toto první nasycení symbolizuje Ježíšovo sdílení chleba (učení) a pokrmů se Židy (viz Výklad).
- 44. Těch, kdo jedli, bylo pět tisíc mužů:** Biblická čísla poskytují příležitost ke stálým dohadům. Jistě je jedině to, že se tu jedná o větší počet lidí, než je těch, kteří budou nasyceni v 8,9. Jednou z možností je, že poměr těch, kdo budou nasyceni Ježíšem, tj. tisíc na jeden chleba, výrazně převyšuje počet těch, které nasystil Elizeus, tedy sto lidí dvacet chleby (viz 2 Král 4,42-44). Užití slova „muži“ (*andres*) – u Marka se vyskytuje pouze zde – je poněkud podivné, neboť zástupy, které Ježíše následovaly, se skládaly z mužů, žen i dětí (viz Mt 14,21); může se však jednat o biblický způsob počítání rodin podle mužů („hlava“ rodiny či domácnosti) či o rozdělování mužů v Kumránu k eschatologické hostině.

Výklad

Vyprávění o zázračném nasycení je jediným Ježíšovým zázrakem doloženým ve všech čtyřech evangeliích (nasycení pěti tisíc se objevuje v Mk 6,32-44; Mt 14,13-21; Lk 9,10b-17; Jan 6,1-15) a je též jediným, který je popsán ve dvou variantách (nasycení čtyř tisíc se objevuje u Marka 8,1-10 a u Matouše 15,32-39). I když někteří autoři považují úvod (Mk 6,30-31) za samostatnou perikopu popisující návrat učedníků, tvoří tyto verše inkluzi s rozesláním učedníků (6,6b-13) a zároveň představují plynulý přechod k vyprávění o nasycení, které je charakteristické zmínkami o „opuštěném“ místě (6,31.32.35) a odkazy na jídlo (6,31.36.37).

Bыlo navrženo mnoho teorií vysvětlujících vzájemný vztah jednotlivých verzí nasycení a předpokládaného původního vyprávění. I když našim úmyslem je soustředit se na smysl, jaký má toto vyprávění u Mar-

ka, komplikované dějiny tradice těchto vyprávění způsobily, že jako často vyprávěné příběhy obsahují složitou strukturu narážek a motivů, které nejsou vždy vnitřně konzistentní.

Tato vyprávění jsou naplněna intertextuálními narážkami na SZ. K nasycení dochází na „poušti“ či na pustých místech a jsou to „darovací zázraky“ podobné vytrysknutí vody ze skály (Ex 17,1-7) a zázračnému nasycení Izraelitů manou na poušti (Ex 16,1-36; Nm 11,4-9). V mudroslavné tradici je nasycení spojováno s učením a chléb s poznáním (viz níže). Nejbližší starozákonní paralelou tohoto příběhu je zázračné nasycení stovky lidí dvaceti ječnými chlebými Elizeem (2 Král 4,42-44). Jsou tu pozoruhodné slovní i tematické paralely. V obou vyprávěních dává protagonista (Ježíš, Elizeus) zdánlivě neuskutečnitelný příkaz k nasycení velkého množství lidí malým množstvím jídla (Mk 6,37; 2 Král 4,42); v obou případech ti, kterým je tento příkaz určen, protestují (Mk 6,37; 2 Král 4,43); v obou případech jak Ježíš, tak prorok trvají na tom, aby byl příkaz proveden (Mk 6,39.41; 2 Král 4,43), a v obou případech poté, co se mnoho lidí najedlo, jídla ještě zbylo (Mk 6,43; 2 Král 4,44).

Po návratu apoštolů se vyprávění přidržuje obecného modelu příběhu o zázracích, který popisuje stav nouze (6,35), přímo či nepřímo vyslovenou žádost (6,35-36), samotný mocný čin/zázrak (6,41-42) a nějaký druh viditelného důkazu uvedeného činu (6,43-44). Značné množství podobných prvků vzbuzuje otázku po vztahu mezi dvěma Markovými příběhy o nasycení (6,30-44; 8,1-10). Vyprávění jsou si velmi podobná prostředím, obsahem i strukturou, vykazují však také významné rozdíly. První popis je výrazně delší. Rozdíly jsou v počtu nasycených (pět tisíc proti čtyřem tisícům), v množství jídla, které bylo původně k dispozici (pět chlebů a dvě ryby proti sedmi chlebům a několika rybám), a v rozhovoru mezi Ježíšem a učedníky, který je v prvním vyprávění vyostřenější než ve druhém (srov. 6,36-37 s 8,3-4). Poněkud překvapivé v 8,1-10 je, že učedníci ani náznakem netuší, že Ježíš vykoná mocný čin, přestože byli přítomni nasycení v 6,30-44.

Objevily se různé návrhy (a budou se objevovat jistě i nadále), jak uvést obě vyprávění do spojitosti: (1) na počátku bylo jedno vyprávění, které v průběhu tradice nabyla dvou forem, a Marek je v obou případech rozdílně upravil; (2) 8,1-10 je původní předmarkovské vyprávění, které Marek použil při kompozici 6,30-44; (3) existovaly dvě rozdílné předmarkovské verze tohoto příběhu, které Marek obě upravil. Stále větší počet vykladačů zastává názor, že existovalo jedno původní vyprávění, které jednotliví evangelisté přepracovali a upravili podle svých teologických hledisek.

První vyprávění o nasycení tvoří model, který se později v evangeliu opakuje. Marek vypráví o zázračném nasycení (6,30-44; 8,1-8), po němž následuje „plavba po moři“ (6,45-52; 8,9-10), spor s farizeji (7,1-13; 8,11-13), další pokyny učedníkům (7,14-23; 8,14-21) a nakonec vyprávění o daru sluchu nebo zraku (7,31-37; 8,22-26; viz odkazy na zrak a sluch v 4,12 a 8,18). I když se objevily podrobnější návrhy (viz Paul Achtemeier, „Miracle Catena“), Markova záliba ve zdvojených vyprávěních a výrazech naznačuje záměrný paralelismus, kde činy, které Ježíš vykonal na převážně židovském území, mají svou paralelu mezi pohany.

Důležitější než nalezení tradic skrývajících se za Markovým evangeliem je rozpozнат způsob, jakým Marek toto vyprávění používá bez ohledu na rozsah jeho redakce. Nasycení pěti tisíc je dramaticky umístěno vedle hrůzoplné Herodovy hostiny v 6,14-29. Herodova hostina je narozeninovou oslavou pro vybrané vyšší vrstvy, konající se pravděpodobně v paláci; hostina, kterou nabízí Ježíš, je určena obyčejným lidem a koná se na zelené trávě pro ty, kdo sem dorazili pěšky z okolních měst. Herodova hostina začíná Herodiadou nenávistí proti Janovi, Ježíšova hostina začíná jeho soucitem s hladovými zástupy. Herodes vydává rozkaz, aby byl Jan popraven, Ježíš nařizuje, aby byl zástup nasycen. Tato dvě vyprávění se stávají narrativním ztělesněním rozdílu mezi následovníky Ježíšovými a těmi, kdo mají moc. Tento rozdíl uzavře nakonec cestu do Jeruzaléma (10,35-45).

Nasycení pěti tisíc rovněž představuje kontrast k odmítnutí Ježíše v 6,1-16a. Zde Ježíš říká, že nikde prorok neznamená tak málo jako mezi svými, ale v 6,30-44 Ježíš vykoná mocný čin, který vysoce převyšuje čin proroka Elizea. V Nazaretě se malá skupina příbuzných a obyvatel města ptá, odkud má Ježíš svou moudrost, ale v 6,30-44 učí a sytí chlebem zástup, který je mnohem větší než počet obyvatel Nazaretu. V Nazaretě, kde Ježíše odmítli, nemůže vykonat žádný zázrak; na poušti, kam za ním proudí zástupy, vykoná Ježíš zázrak, jehož svědky se v tomto evangeliu stane nejvíce lidí.

Další vyprávění doplňuje utvářející se mozaiku Ježíšova obrazu. Úvod (6,30-34) zdůrazňuje kontrast mezi Ježíšovou touhou po samotě a jeho starostí o množství lidí pocházejících ze „všech měst“. Vzhledem k tomu, že zástup brání Ježíšovi a jeho učedníkům těšit se ze samoty, o niž usilovali (6,31), je Ježíšova lítost nad zástupy poněkud překvapivá. To je další příklad Markovy snahy líčit Ježíšovy silné emoce. Na rozdíl od druhého vyprávění zde není Ježíšův soucit motivován tím, že je zástup hladový, ale tím, že jsou jako ovce bez pastýře. V první reakci jim Ježíš nedává stravu, ale poučuje je o mnoha věcech (dává jim duchovní stravu, moudrost). Potvrzením správnosti tohoto výkladu je užití metafore na-

sycení pro učení a metafore jedení chleba pro učení se moudrosti (viz Př 9,5; Sir 15,3; 24,19). V pozdějším židovském myšlení byla mana na poušti symbolem Tóry. Také první Ježíšův „mocný čin“ popisuje Marek jako učení s mocí (1,21-28). Markovi čtenáři jsou vedeni k tomu, aby si uvědomili, že Ježíšovo učení, které se jim předává v evangeliu, je důležité pro život a je pro ně potravou, jako byla mana na poušti potravou pro pokolení těch, kteří vyšli z Egypta.

Příběh se odvíjí pomalým tempem s poměrně dlouhou výměnou názorů mezi Ježíšem a učedníky (verše 35-38). Na jejich původní návrh rozpuštít zástup, aby si lidé mohli koupit něco k jídлу, reaguje Ježíš zdánlivě nesplnitelným příkazem: „Vy jim dejte jíst.“ Učedníci rozumí vcelku logicky tomuto příkazu, že mají jít sami něco kupit. Marek ještě zvyšuje napětí ve v. 38, když se Ježíš ptá učedníků na jejich vlastní zásoby jídla a nařizuje lidem, aby se usadili po skupinách na zem. Tato detailní příprava udržuje čtenáře a posluchače v napětí a vytváří kontrast k relativně jednoduchému způsobu, jakým dojde k vlastnímu „rozmnožení“. I kdyby toto vyprávění evokovalo výjev mesiášské hostiny (viz Poznámky k textu), jí Ježíš se svými lidmi jako skrytý Mesiáš.

Jazyk, kterým jsou Ježíšovy činy popsány, předjímá poslední večeři s učedníky v předevečer jeho smrti. Všechny popisy nasycení a vyprávění o poslední večeři (Mk 14,22-25; Mt 26,26-29; Lk 22,15-20; 1 Kor 11,23-25) navzdory rozdílům v podrobnostech a předpokládanému rozdílnému vývoji (viz Meier, *A Marginal Jew* 2, str. 950-967) líčí Ježíše, jak nejprve pronáší požehnání nebo modlitbu díkůvzdání, pak bere chléb, láme a (s výjimkou Pavla) rozdává učedníkům nebo zástupům. Ačkoli někteří autoři odmítají „eucharistický“ podtext vyprávění o nasycení vzhledem k absenci vína či jeho žehnání a vzhledem k podobnosti Ježíšových úkonů („vzal“, „požehnal“ a „lámal“) s běžným židovským požehnáním před jídlem, je zde více podobností než rozdílů. Tento názor rovněž podporuje vypuštění vyprávění o ustanovení poslední večeře u Jana, zatímco 6. kapitola Janova evangelia uchovává vyprávění o nasycení a povyšuje ho na symbol Ježíšova těla a krve (i když v Janově vyprávění není zmínka o vínu). Z povelikonočního pohledu Markových čtenářů byla symbolika Ježíše sdílejícího své slovo a pokrm s velikým zástupem povzbuzením k oslavě večeře Páně a vzpruhou jejich naděje na konečnou hostinu, k níž budou shromážděny všechny národy (Iz 25,6; 2 Bar 29,1-8).

Toto vyprávění nabízí řadu možností pro aktualizaci. Jeden ze způsobů, jak neaktualizovat tento úryvek, je říci, že lidé byli tak pohnuti Ježíšovým kázáním, že se podělili o své jídlo s ostatními. Tato „krásná myšlenka“ je produktem racionalistického myšlení 19. století, které od-

mítalo zázraky, v současnosti však získala pevnou pozici mezi křesťanskými kazateli. Markovo vyprávění spíše nabízí obraz Ježíše, jenž má soucit s lidem, který nemá, kdo by ho vedl, a je znepokojen jejich tělesným hladem. Církev, která vzývá Ježíšovo jméno, musí být znepokojena duchovním i tělesným hladem dnešních lidí. Opuštěné místo připomíná Boží péči o židovský národ během jeho putování pouští. Vzhledem k tomu, že 2. vatikánský koncil zvolil za jednu z ústředních metafor pro církev výraz „putující lid“, může být tento aspekt vyprávění snadno aktualizován. Ti křesťané, kteří zde spatřují odkaz na eucharistii, si mohou uvědomit, že vyprávění spojuje Ježíšovo učení s opatřením stravy. 2. vatikánský koncil se k tomuto významu vrací, když hovoří o eucharistii jako o stolu „jak Božího slova, tak Kristova těla“ (*Dei verbum* 21). Tato formulace je protipólem přílišného důrazu na automatický účinek eucharistické přítomnosti, jež je sama zprostředkována vírou v Ježíšovo slovo.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- P. J. Achtemeier, „The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae“, *JBL* 91 (1972), str. 198-221.
- J. M. Bassler, „The Parable of the Loaves“, *JR* 66 (1986), str. 157-172.
- G. H. Boobyer, „The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mark’s Gospel“, *JTS* 3 (1952), str. 161-171.
- Idem, „The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St. Mark’s Gospel“, *SJT* 6 (1953), str. 77-87.
- R. M. Fowler, *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Scholars, Chino 1981.
- J. A. Grassi, *Loaves and Fishes. The Gospel Feeding Narratives*, The Liturgical Press, Collegeville 1991.
- G. van Oyen, *The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark*, Brepols, Turnhout 1999.

23. Ježíš kráčí po vodě a uvádí učedníky v úžas (6,45-52)

- 45. Pak hned přiměl učedníky, aby vstoupili na loď a jeli napřed na druhý břeh směrem k Betsaidě, než on rozpustí zástup.**
- 46. Rozloučil se s nimi a odešel na horu, aby se modlil. 47. Když nastal večer, byla loď daleko na moři a on sám ještě na zemi.**
- 48. Viděl, jak se namáhají s veslováním, protože vanul vítr proti nim. K ránu šel Ježíš k nim a kráčel po moři, ale chtěl je minout.**

49. Když ho viděli kráčet po moři, mysleli, že je to přízrak, a vykřikli. 50. Všichni ho totiž viděli a zděsili se. On však na ně hned promluvil a řekl jim: „Vzmužte se! To jsem já, nebojte se!“ 51. Vstoupil k nim na loď, a vítr přestal. Byli celí ohromeni úžasem. 52. Nepochopili totiž, jak to bylo s těmi chleby, protože jejich srdce bylo zatvrzelé.

POZNÁMKY K TEXTU

45. přiměl učedníky: Řecké slovo *anankazein* má v podtextu význam donucení. Nemáme tu žádný náznak toho, proč byla plavba tak naléhavá.

jeli napřed na druhý břeh směrem k Betsaidě: Místopisné údaje jsou zde matoucí. V tomto Markově oddíle byl Ježíš na západní straně jezera (6,1-32). Betsaida leží na severovýchodním okraji jezera (Galilejského moře), kde se do něj vlévá řeka Jordán, a přitom v 6,53 se zdá, že plavba končí v Genezaretu, který je na západním břehu jezera. Někteří autoři tvrdí, že Marek tu vedle sebe neobratně umístil dva původně nezávislé příběhy (o nasycení pěti tisíc a o Ježíši krácejícím po moři). Proto překládáme *pros Béthsaïdan* jako „směrem k Betsaidě“, čímž necháváme otevřenu možnost, že je silný protivítr donutil vrátit se na západ.

46. odešel na horu, aby se modlil: Ve starozákonném myšlení má hora často charakter posvátného místa (Gn 22,14; Ex 3,1; Dt 11,29; Joz 8,30) a je přednostním místem setkání s Bohem, viz např. hora Sinaj (Ex 19,3.16.24) a hora Sion (Zl 68,16; 84,5). Tento motiv se opakuje i v Novém zákoně: hora Proměnění v Mk 9,2-8 (a na paralelních místech) a Olivová hora v Mk 14,32-42 (a na paralelních místech).^a

a. Viz M. Lurker, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 70-71. [Pozn. red.]

aby se modlil: Ježíš se o samotě modlí v 1,35, zde v 6,46 a během událostí v Getsemanské zahrádě v 14,32-42. V prvních dvou případech slouží modlitba Ježíšovi jako útočiště před zástupy.

47. Když nastal večer: Viz 4,35, kde se jedná též o večerní plavbu po moři. „Večer“ obvykle znamená „soumrak“ (4,35; 11,19; 13,35; 14,17; 15,42) a vytváří napětí s následujícím časovým údajem „k ránu“ [dosl. „kolem čtvrté noční hlídky“], což může naznačovat sloučení dvou tradic.

48. Viděl: Jelikož Ježíš je zjevně stále ještě na hoře, anebo přinejmenším na souši (v. 47), jeho „vidění“ ukazuje jeho nadpřirozenou moc a je přípravou na následující čin.

K ránu [dosl. „kolem čtvrté noční hlídky“]: Protože Marek se řídí římským zvykem rozdělovat noc na čtyři noční hlídky, jedná se o dobu mezi třetí a šestou hodinou ranní, což je doba, kdy je Boží pomoc zvláště potřebná (Iz 17,14).

šel Ježíš k nim a kráčel po moři: Markovy „zázraky na moři“ vycházejí ze starozákonních motivů Boží moci nad silami chaosu symbolizovanými mořem, každý má však svůj odlišný důraz. Blízkou paralelou je Jobova chvála Boží moci: „Sám nebesa roztahuje, kráčí po hladině moře“ (Job 9,8; srov. 26,28;

38,16; viz též Žl 77,19; *Ódy Šalomounovy* 39,10). Na rozdíl od scény v 4,38, kde Ježíš hlasitě hrozí rozbouřeným vlnám, se zde jeho moc projevuje klidným způsobem.

ale chtěl je minout: „Chtěl“ je překladem sporného *éthenet*, což může rovněž znamenat „chystal se“. Infinitiv *parelthein*, „je v podstatě zvláštní termín užívaný pro Boží zjevení, kdy se Bůh přiblíží a ukáže lidským očím“ (Heil, *Jesus Walking*, str. 70), a připomíná Boží zjevení Mojžíšovi (Ex 33,19-23; 34,6) a Eliášovi (1 Král 19,11). Překlad „chtěl“ může být interpretován jako příklad Ježíšovy snahy o utajení, která je v Markovi často zdůrazňována. Tomu však odporuje „sebezjevovatelská“ formule ve verši 50. Marek spíše zdůrazňuje Ježíšovu epifanii, která umocňuje následující nepochopení učedníků.

49. mysleli, že je to přízrak: Řecké slovo *fantasma* („přízrak“) má v podtextu význam přeludu. Tato scéna je vyličena jako zhuštěné, ale působivé drama, v němž naprostá tma, silné vlnobití, zjevení přízraku a výkřiky a zděšení učedníků tvoří kontrast k Ježíšovým uklidňujícím slovům a činům.

50. On však na ně hned promluvil: Jako ve starozákonních epifaniích ohlašují slova Boží přítomnost.

To jsem já: Mnohé překlady převádějí tato slova jako „Já jsem to“. Odráží se zde ozvěna starozákonného božského zjevovatelského formulu „Já jsem“, jež se užívá pro vyjádření Boží zachraňující přítomnosti (Ex 3,14; Iz 41,4; 43,10-11). U Marka se také objeví v ústech těch, kteří budou přicházet pod Ježíšovým jménem a falešně o sobě prohlašovat: „Já jsem to“ (13,6); viz též Ježíšovu odpověď na veleknězovu otázku v 14,62.

nebojte se: Zjevovatelská formule je orámována dvěma příkazy: „Vzmužte se!“ a „Nebojte se!“, které jsou oba předzvěstí pověření od Boha. Stejně tak je tomu ve vyprávěních o Ježíšově dětství (Lk 1,13,30) a zmrtvýchvstání (Mk 16,6; Mt 28,5,10; Lk 24,5). „Nebojte se“ je rovněž častým Ježíšovým příkazem, který předchází zachraňujícím zázrakům (např. Mk 4,40; 5,36; Lk 8,50).

51. a vítr přestal: Toto sdělení slouží nejen jako potvrzení Ježíšovy moci, ale také připomíná Boží moc nad rozkladnými silami a chaosu (Žl 89,10-11) a záchrana mořeplavců (Žl 107,29; Jon 1,14). Zde na rozdíl od 4,35-41 nedává Ježíš žádný příkaz moři; vlny uklidňuje pouhá jeho přítomnost na lodi, což svědčí o tom, že Marek se zaměřuje spíše na epifanii než na zázračný čin.

Byli celí ohromeni úžasem: To samo o sobě neznamená selhání nebo slabou víru učedníků, ale jedná se o obvyklou reakci na Ježíšovu moc (1,27; 2,12; 5,42). Následující verš však naznačuje, že Marek jejich ohromení vnímá negativně.

52. Nepochopili totiž, jak to bylo s těmi chleby: Řecky *epi tois artois*. Některé překlady dodávají „příhodu s chlebý“, což přespíšli omezuje záměrnou dvojznačnost, s níž Marek užívá slůvka *epi*. Blíže viz Výklad. Mk 6,52-53 se stal předmětem vzuřené polemiky týkající se toho, zda se mezi svitky od Mrtvého moře nalezl i úryvek Markova evangelia. V roce 1972 José O'Callaghan předložil hypotézu, že malý řecký zlomek z kumránské jeskyně č. 7 (7Q5) představuje úryvek Mk 6,52-53, a tento názor opět oživil a obhajuje Carsten P. Thiede (*The Earliest Gospel Manuscript? The Qumran Papyrus 7Q5 and its Significance for New Testament Studies*, Paternoster, Exter 1992). Problémem je, že

na tomto zlomku se nachází jen deset bezpečně identifikovatelných řeckých písmen. I když jsou v pořadí, které odpovídá Mk 6,52-53, bylo by zapotřebí považovat tuto hypotézu za velmi pochybnou (viz R. H. Gundry, „No NU in Line 2 of 7Q5: A Final Disidentification of 7Q5 with Mark 6,52-53“, *JBL* 118 [1999], str. 698-707). Navíc by bylo podivné, kdyby úryvek z Marka, předcházející Ježíšovu zmírnění starozákonného nařízení o čistotě (7,1-23), byl uchováván komunitou, která kladla takový důraz na obřadní čistotu. Viz S. Enste, *Kein Markustext in Qumran*.^b

b. L. Tichý, *Úvod do Nového zákona*, Trinitas, Svitavy 2003, str. 126-127: „O'Callaghanův názor byl přijat některými badateli a ti začali tento papyrus pokládat za nejstaršího svědka novozákonného textu. Většina novozákonných biblistů však tento názor odmítla. Po více než deseti letech se však velkým propagátorem ztotožnění papirus 7Q5 s Markovým textem stal právě C. P. Thiede, a to jak časopisecky, tak i knižně. V nedávné době se mohl opřít o kriminálnětechnické prozkoumání papirus Izraelskou národní policií v Jeruzalémě v r. 1992, které podle všeho potvrzuje existenci písma N (ný) v druhém rádu fragmentu. Souhrnně se dnes asi dá říci, že nelze úplně vyloučit, že na papiru 7Q5 se nachází text Markova evangelia. Tuto možnost však nelze pokládat za dostatečně prokázanou. Nesporných písmen je poměrně málo. Ale i při jisté identifikaci textu je třeba u 7Q5 rozlišovat mezi jeho textem a časovým zařazením. Rok 68 po Kr. (dobytí Kumránu Římany) nemusí být hraničí jistou.“ [Pozn. red.]

protože jejich srdce bylo zatvrdělé:^c „Srdce“ je v řeckém textu v jednotném čísle a naznačuje tak kolektivní reakci. Perfektum pasiva *pepórómené* („bylo zatvrdělé“) může být teologickým pasivem a může naznačovat, že to byl Bůh, kdo zatvrdil jejich srdce. Zatvrdlost srdce označuje srdce hluché vůči Božímu zjevení; např. zatvrdě faraonovo srdce ve vyprávění o egyptských ranách (Ex 7,13.14.22; 8,15.19.32; 9,7.12.34.35; 10,1.20.27; 11,10; 14,8). V NZ se tento motiv užívá pod vlivem Iz 6,9-10 apologeticky jako popis odmítnutí Ježíše (Jan 12,40; Sk 28,26-27; 2 Kor 3,14-15; Ef 4,18). Vzhledem k biblickému pochledu na Boží svrchovanost je tato zatvrdlost připisována Božímu záměru, přičemž se uznává lidská odpovědnost, což se v pozdější teologii vynoří jako problém předurčení (predestinace) a lidské svobody.

c. Sýkora: „bylo srdce jejich zaslepeno“; Žilka: „ale jejich srdce bylo zatvrdělé“; Col: „bylo totiž jejich srdce zaslepeno“; Škrabal: „neboť jejich srdce bylo zaslepené“; Petrů: „protože jejich srdce bylo zatvrdělé“; ČEP: „neboť jejich mysl nebyla vnímavá“. [Pozn. red.]

Výklad

Tento úryvek zakončuje první cyklus vyprávění, jehož součástí je příběh o nasycení a zázrak na moři, zde na židovském území a pro Židy. Je to rovněž druhý ze tří zázraků na moři u Marka (4,35-41; 6,45-52; 8,14-21), kdy Ježíš přichází na pomoc učedníkům v nesnázích, oni však nechápou, kym je (4,40; 6,52; 8,17-19); poslední dva úryvky obsahují nejtvrzší kritiku učedníků v celém evangeliu, když Ježíš říká, že jejich srdce jsou zatvrdělá.

Po formální stránce je tato událost „epifanii při záchrane na moři“ a je plná intertextuálních ohlasů ze SZ. Moře je jak zdrojem života (Gn

1,10.20; Žl 23,2), tak sférou a symbolem ničivých sil (Žl 18,16; 69,1-2; 74,13; 104,26; 106,11; Iz 57,20; Jer 47,2). Boží moc je často vyjádřena vládou nad vodami (Gn 1,2.6-9; 8,1-3; 9,11; Job 26,5.8; Žl 33,7), Boží záchranná moc se projevuje v předělových událostech převedení přes vody Rudého moře (Ex 14,21-28; 15,8-10; Iz 43,16; 51,10; 63,12) a přes vody Jordánu (3,13-16; 4,18-23). Boží záchrana z moci vod je rovněž častým námětem žalmů (18,16; 69,1-2; 77,16-17; 78,13-16).

V narrativní rovině tento příběh rozvíjí předchozí téma nepochopení ze strany učedníků a předjímá druhé velké nepochopení v 8,14-21. Podobně jako ve druhém vyprávění následuje toto nepochopení po dvou významných projevech Ježišovy moci: nasycení zástupů a ukázce moci nad rozbouřenými vodami. Zatímco v tomto vyprávění zatvrzelost srdce učedníků komentuje vypravěč, v 8,17 vyslovuje toto obvinění sám Ježiš, což ukazuje na jejich stupňující se nepochopení.

Jak již bylo řečeno v úvodní poznámce k Markově teologii, dvojznačný obraz učedníků je jednou z velkých záhad markovských studií. Nedávné poznatky Whitneyho T. Shineru napomáhají k porozumění této záhadě. W. T. Shiner poukazuje na to, že nepochopení není vystřídáno pochopením, ale existuje současně s jasným zjevením ze strany Ježíše. Učedníci doplňují narrativní výklad enigmatických výroků 4,10-12; to znamená, že tajemství Božího království je darem, který rozděluje svět na ty „kdo jsou uvnitř“, a na ty „kdo jsou mimo“. Marek se nezabývá morálním či etickým aspektem selhání učedníků, nýbrž jejich narrativně teologickou funkcí. Čtenář se dozvídá, proč selhal: protože jakýmsi tajemným způsobem si Bůh přál, aby selhal, a zatvrtil jejich srdce. Rozpor mezi porozuměním čtenářů a chápáním učedníků napomáhá dramatickému toku Markova evangelia.

V obou případech se zatvrzelost a neporozumění soustředují kolem významu „chleba“. Objevilo se opět množství výkladů: od prostého neporozumění učedníků povaze Ježišovy moci rozmnožit pokrmy, přes názor, že tato moc představuje nesprávnou christologii Ježíše jako mocné a přístupné přítomnosti Boží, až k názorům, že nepochopení se týká podstaty eucharistie. Podle tohoto názoru Ježiš učí Markovu obec, že Židé a pohané mají být spojeni při eucharistické hostině. Odráží to skutečnost, že raně křesťanská eucharistie byla spojena s jídlem (1 Kor 11,17-26), a že spory ohledně židovských zákonů týkajících se jídla byly časté (Sk 10,9-23; 15,1-21; Gal 2,11-15; Rím 14,1-23). Eucharistický výklad podporují dvě nasycení na dvou různých územích i Markovo umístění tohoto vyprávění před řeč o čistém a nečistém jídle v 7,1-23.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- J. D. M. Derrett, „Why and How Jesus Walked on the Sea“, *NovT* 23 (1981), str. 330-348.
 S. Enste, *Kein Markustext in Qumran: Eine Untersuchung der These: Qumran Fragment 7Q5 = Mk 6,52-5*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999.
 J. P. Heil, *Jesus Walking on the Sea. Meaning and Gospel Functions of Matt. 14,22-33; Mark 6,45-52 and John 6,15b-21*, Biblical Institute Press, Roma 1981.
 P. J. Madden, *Jesus' Walking on the Sea. An investigation of the Origin of the Narrative Account*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1997.
 Q. Quesnell, *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52*, Biblical Institute Press, Roma 1969.
 W. T. Shiner, *Follow Me! Disciples in Markan Rhetoric*, Scholars, Atlanta 1995.
 S. H. Smith, „Betsaida via Gennesaret: The Enigma of the Sea-Crossing in Mark 6,45-53“, *Bib* 77 (1996), str. 349-374.

24. Markovo shrnutí Ježišovy uzdravující moci (6,53-56)

53. Potom jeli na druhý břeh a přistáli u Genezaretu. 54. Když vystoupili z lodi, lidé ho hned poznali. 55. Proběhli celou tu krajinu a začali nosit na nosítkách nemocné všude tam, kde slyšeli, že je. 56. A všude, kam přišel do některé vsi nebo města nebo dvorce, kladli nemocné na volné prostranství a prosili ho, aby se směli dotknout aspoň střapce jeho šatů. A všichni, kdo se ho dotkli, byli uzdraveni.

POZNÁMKY K TEXTU

- 53. Potom jeli na druhý břeh:** K otázce geografického problému viz 6,45. Tento problém zde vyvstává proto, že plavba neskončila na druhé straně jezera, jak naznačuje sloveso *diaperasantes* (viz 5,21).
u Genezaretu:^a U Marka se vyskytuje pouze zde, neodkazuje však na město, nýbrž na úrodnou a hustě obydlenou rovinu mezi městy Tiberias a Kafarnaum. a. Sýkora: „do země Genesaretské“; Col.: „do genezaretské krajiny“; Škrabal: „na území Genesaret“; Petru: „ke Genezaretu“; ČEP: „u Genezaretu“. [Pozn. red.]
54. lidé ho hned poznali: Okamžité a všeobecné poznání je silným markovským motivem, který v tomto případě staví do protikladu bezjmenné lidi, kteří Ježiše poznávají, a učedníky, kteří si krátce předtím spletli Ježíše s přízrakem (6,49). Řada řeckých participií blíže kvalifikujících slovesa v imperfektu zesiluje dej a zdůrazňuje nadšení zástupů.
55. celou tu krajinu: „Celý“ (*holos*) užívá Marek často, aby zvýraznil Ježišovu přitažlivost (viz 1,28.33.39).

na nosítkách: Stejný pojem se objevuje v příběhu o ochrnulém muži (2,1-12); *krabattos* byla víceúčelová postel a lehátko chudých.

všude tam, kde slyšeli, že je: „Slyšení“ zdůrazňuje motiv hlásání Ježíšovy moci, neboť ti, kdo Ježíše poznali jako první, se stali zvěstovateli jeho přítomnosti.

56. A všude, kam přišel do některé vsi nebo města nebo dvorce: Dvojí užití *hopū* („všude“) na konci v. 55 a na začátku v. 56 podtrhuje všeobecný aspekt Ježíšovy moci. Tři zeměpisné pojmy zahrnují hlavní formy osídlení v Galileji. Galilea byla v době Ježíšově hustě obydlena a navzdory pokusům vyličit Ježíše jako potulného venkovského kazatele Marek zdůrazňuje jeho působení na místech, kde se lidé shromažďují.

volné prostranství: Řecký výraz *agora* (dosl. „tržiště, náměstí“) označuje střed města, který je hlavním místem politického, obchodního a náboženského dění. Marek užívá tohoto slova v následujícím příběhu, když říká, že se zde farizeové mohou znečistit (7,4), a ještě později o něm hovoří jako o místě okázalého náboženského chování učitelů Zákona. Poněkud ironicky je *agora* místem, kde Ježíš uzdravuje nemocné.

prosili: Sloveso *parakalein* je ozvěnou prosby malomocného (1,40), posledního z Gerazy (5,10.12.17.18) a představeného synagogy (5,23); objevuje se v nejdůležitějších zázracích Markova evangelia. Doslova znamená „přivolat na pomoc“ a jeho jmenná forma *paraklétos* v Jan 14-16 má význam „obhájce“ či „ochránce“. Nemocní vlastně žádají Ježíše, aby stál po jejich boku, což odráží popis Ježíše jakožto soucitného pastýře (6,34).

střapce jeho šatů: Viz 5,28. Ve starověku se věřilo, že „svatí muži“ či léčitelé jsou obklopeni jakousi aurou moci. Střapec (*kraspedon*) je rovněž označení třásní, které nosili židovští muži na cípech svého oděvu (Nm 15,38-39; Dt 22,12).

byli uzdraveni: Dosl. „byli zachráněni“ (*esózonto*) s dvojím významem: být osvobozen od utrpení a být obnoven v celosti (s podtextem „spásy“).^b

b. Žilka: „byli zachráněni“; Col: „uzdravili se“; Petrů: „se uzdravili“; ČEP: „byli uzdraveni“. [Pozn. red.]

Výklad

Tato pasáž je druhým ze dvou delších Markových přechodových shrnutí Ježíšových mocných činů (viz 3,7-12); ke kratším shrnutím viz 1,28.39.45; 2,13; 4,33; 6,6b; úplný seznam je in: Taylor, *Mark*, str. 85. Nabízejí širší obraz Ježíšových činů a tvoří přechod k novému oddílu. Konkrétní pojmy jako „nosítka“, „prosít“ a „dotknout se [střapce] šatů“ připomínají čtenáři dřívější zázraky a zároveň ho připravují na mocné činy, které se uskuteční na pohanském území (7,24-8,10). Chybí tu jakákoli zmínka o exorcismu (srov. 3,7-12), snad proto, že ve zbývající části evangelia se už vyskytuje jenom jeden (9,14-29).

Krátké po misijní cestě učedníků (6,7-13) reflekтуje Mk 6,53-56 rovněž misijní zvyklosti prvotní církve. Pasáž je plná děje a pohybu: přistání lodi, lidé běží, přinášejí nemocné kamkoli, kde se Ježíš ocitne. To je předzvěst cesty těch, kteří hlásají evangelium (6,12-13). I oni budou putovat do vesnic, měst a dvorců, aby bylo jejich poseství zvěstováno všude. I oni se stanou prostředníky Boží uzdravující a spasitelné moci pro ty, kteří je budou prosit (*parakalein*) jako své „zastánce“. *Agora* je nyní centrem uzdravující Boží moci, a nikoli jen místem moci politické a ekonomické.

25. Rozlišení mezi čistým a nečistým (7,1-23)

1. Kolem Ježíše se shromáždili farizeové a někteří z učitelů Zákonu, kteří přišli z Jeruzaléma. 2. Všimli si, že někteří z jeho učedníků jedí rukama obřadně nečistýma, to je neumytáma. 3. Farizeové totiž a všichni Židé se drží podání předků a nejedí, dokud si pečlivě neumyjí ruce; 4. po návratu z trhu nejedí, dokud se neomyjí; a je mnoho jiného, co přejali a čeho se drží: omývání pohárů, džbánů, měděných nádob a lehátek. 5. Proto se ho farizeové a učitelé Zákona ptali: „Proč se tvoji učedníci nechovají podle podání předků, ale jedí obřadně nečistýma rukama?“ 6. Odpověděl jim: „Pokrytci! Dobře to o vás předpověděl Izaiáš, jak je psáno: ‘Tento lid mě uctívá rty, ale jejich srdce je daleko ode mě. 7. Nadarmo mě však uctívají, když učí naučkám, které jsou lidskými ustanoveními.’ 8. Opustili jste přikázání Boží a držíte se podání lidského.“ 9. A řekl jim: „Jak dovedně rušíte Boží přikázání, abyste zachovali svoje podání! 10. Vždyť Mojžíš pravil: ‘Cti svého otce a svou matku’ a ‘Kdo potupí otce nebo matku, ať propadne trestu smrti’! 11. Vy však říkáte: ‘Kdo by prohlásil otci nebo matce: To, čím bych ti měl pomáhat, je «korban», to jest dar pro chrám’ – 12. už mu dovolujete, že pro otce nebo matku nemusí nic udělat. 13. Tak rušíte Boží slovo svým podáním a odevzdáváte to dál. A takových podobných věcí děláte mnoho.“ 14. Ježíš zase k sobě přivolal zástup a řekl jim: „Slyšte mě, všichni, a pochopte! 15. Člověka nemůže poskvřnit nic, co do něho vchází zvenčí, ale co vychází z člověka, to ho poskvíruje.“ (16) 17. Když pak odešel od zástupu a vstoupil do domu, ptali se ho jeho učedníci na ten výrok. 18. Řekl jim: „I vy jste tak nechápaví? Nerozumíte, že člověka

nemůže poskvrnit žádná věc, která do něho vchází zvenčí? 19. Vždyť to mu přece nevchází do srdce, ale do žaludku a odchází do stoky.“ Tím Ježíš prohlásil za čisté všechny pokrmy. 20. Dále řekl: „Co vychází z člověka, to ho poskvrňuje. 21. Z nitra totiž, ze srdce lidí, vycházejí špatné myšlenky, smilství, krádeže, vraždy, 22. cizoložství, lakota, zloba, lešt, prostopášnost, závist, urážky, pýcha, nerozumnost. 23. Všechno to zlé vychází z nitra a člověka poskvrňuje.“

POZNÁMKY K TEXTU

1. farizeové: Farizeové se dostali do sporu s Ježíšem již dříve v 2,16.24 a 3,6. Řecký text je možné přeložit tak, že jak farizeové, tak učitelé Zákona pocházeli z Jeruzaléma.^a Mezi odborníky se vedou diskuse o rozsahu činnosti farizeů v Galileji během Ježíšova veřejného působení.

a. Col: „I scházejí se k němu farizeové a někteří ze zákoníků; přišli z Jeruzaléma.“ [Pozn. red.]

a někteří učitelé Zákona (...) z Jeruzaléma: V celém evangeliu představují učitelé Zákona rozhodnější Ježíšovy odpůrce než farizeové; v 3,22 se objevují učitelé Zákona z Jeruzaléma bez farizeů a obviňují Ježíše, že je posedlý Belzebubem. Jejich opětovná přítomnost ukazuje na závažnost tohoto sporu a „Jeruzalém“ v celém evangeliu předjímá místo Ježíšova utrpení a smrti.

2. někteří z jeho učedníků: Nesouhlas vyvolává jednání učedníků, a nikoli samotného Ježíše, stejně jako ve sporu o zachovávání náboženských povinností v 2,18.24. Slovo „někteří“ může naznačovat, že ostatní Ježíšovi učedníci nařízení o pokrmech dodržovali. Jak toto nařízení, tak rozdílné zvyklosti učedníků (viz Gal 2,11-14) mohou odrážet prostředí rané církve.

jedí: V řeckém textu je doslova: „jedí chleby“ (*artús*),^b což spojuje tento spor s předchozí řadou „vyprávění o chlebu“ (6,8.37.38.41.44.52).

b. Sýkora: „jedí chleby“; Col, Škrabal: „jedí chléb“. [Pozn. red.]

obřadně nečistýma: Řecké slovo *koinos* znamená „obecný“, buď ve smyslu „společný“, či ve smyslu „profánní, nečistý“. Tento výraz spojuje různé části tohoto vyprávění (7,1.5.15.18.20.23). V klasické řečtině tvoří tento pojem protiklad k „soukromý“ (*idios*), objevuje se však v 1 Mak 1,47.62 a týká se nečistých zvířat (vepřů) a nečistých pokrmů (viz Sk 10,14.28; 11,8; Zj 21,27). Význam „nečistý“ pochází z rozlišení mezi tím, co bylo určeno k „běžnému“ či obecnému užívání, a mezi tím, co bylo z něj vyčleněno a zasvěceno Bohu (řecké slovo *hagios* z *hagiaein* „vyčlenit“ nebo „posvětit“; hebrejsky *qáddeš*).^c

c. Viz J. Heller, „Posvátno ve Starém zákoně“, in: *O posvátnu* (Sborník České křesťanské akademie č. 8), Praha 1993, str. 10-18. [Pozn. red.]

to je neumytýma: Tento obrat je prvním z celé řady vysvětlujících komentářů evangelisty v tomto úryvku (viz verše 3-4.11.19). Zvyk mytí rukou před běžným jídlem není ve Starém zákoně doložen. Lv 15,11 hovoří o rituálním umývání rukou, ale jen po kontaktu s nečistými předměty. Rituální omývání v souvislosti s modlitbou dosvědčují Jdt 12,7; *List Aristeův* 305; *Sibylliny věštby* 3,591-593. Na svatbě v Káně (Jan 2,6) se zmiňuje „šest kamenných džbánů na vodu, urče-

ných k očišťování (předepsanému) u Židů“, což svědčí o tom, že hosté tento zvyk zachovávali. Mišna (přibližně 200 po Kr.) obsahuje traktát o nařízeních týkajících se znečištění „Rukou“ (*Jadajim*) s pokyny ohledně umývání rukou (*M. Jadajim* 1,1-2,4; *M. Chagiga* 2,5-6) včetně dlouhých komentářů o umývání před tím, než se člověk dotkne chleba (*M. Jadajim* 2,4). Jelikož Mišna kodifikovala ústní tradice, dokládá Markovo evangelium existenci tohoto zvyku mezi některými židovskými skupinami už v prvním století po Kr.

3. Farizeové totiž a všichni Židé: Předcházející věta končí veršem 2 a pokračuje až v 5. verši. Evangelista sem vkládá dlouhou vsuvku, v níž nežidovským čtenářům vysvětluje původ obvinění proti Ježíšovým učedníkům. Zmínka o „všech Židech“ ukazuje Markův sklon k zevšeobecnějícím scénám, i když je to jediný případ, kdy Marek používá pojem „Židé“ jako skupinové označení (na rozdíl od Janova evangelia). Mnozí autoři, nejnověji Booth (viz níže), tvrdí, že rituální umývání zmíněné ve verších 3-4 konali jen kněží a některé skupiny farizeů.

se drží podání předků a nejedí: „Podání“ (*paradosis* [též „tradice“]) je autoritativní učení, které se předává z učitele na učitele a ze školy na školu. Josef Flavius (*Židovské starožitnosti* 13,297) říká, že farizeové předávali lidem určitá nařízení, která se nenacházela v Mojžíšových zákonech, a saduceové je proto odmítali (viz též *Židovské starožitnosti* 18,12). Obrat „podání předků“ se objevuje v *Židovských starožitnostech* 10,51 a podobný výraz se nachází u Filóna, *Spec. leg.* 4,150. *M. Avot* (1,1-18) začíná dlouhou řadou podání (tradic) od Mojžíše po Simeona ben Gamaliela (po roce 135 po Kr.). První křestané přejali tento termín pro autoritativní nauku o Ježíši Kristu (viz 1 Kor 11,2.23; 15,3).

dokud si pečlivě neumyjí ruce:^d Řecký text doslova uvádí: „dokud si neumyjí ruce pěstí (*pygmé*)“. *Pygmé* („pěst“) je „matoucí slůvko“ (Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* 1, str. 281), jež dalo vzniknout četným rukopisným variantám a stále inspiruje nové výklady. Některé rukopisy tento pojem jednoduše vypouštějí, zatímco jiné kvalitní starověké rukopisy mají slovo *pykna* („často“ či „pečlivě“).^e To je základ i našeho překladu (z anglických překladů viz NRSV a NAB). Navrhované výklady slova *pygmé* zahrnují: „pěstí“, to znamená vtírání vody do dlaně zavřenou pěstí; nebo je to v profánní řečtině jednotka míry, což by znamenalo umýt si ruce po lokty; anebo hrstí vody, tj. vodou nabranou do dlaní. Překlad „dokud si k zápeští neumyjí ruce (srov. ČEP)“, který navrhuje Matthew Black (*An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Clarendon Press, Oxford 1967, str. 9), odpovídá rovněž některým ustanovením Mišny (zejména *M. Jadajim* 2,3, kde je zmínka o očištění rukou „až k zápeští“).

d. Sýkora: „leč si umyj častěji ruce“; Col: „dokud si neumyj důkladně ruce“; Žilka: „dokud si důkladně neumyj ruce“; Škrabal: „dokud si neumyj konečky prstů u rukou“; Petru: „dokud si pečlivě neumyj ruce“; ČEP: „dokud si k zápeští neumyj ruce“ [Pozn. red.]

e. Výraz *pykna* má např. Sinajský a Washingtonský rukopis. *Pygmé* se nachází v Alexandrijském a Vatikánském rukopise. [Pozn. red.]

4. po návratu z trhu: Slovo „návrat“, které v řeckém textu není, bylo doplněno v našem překladu, aby zachytily smysl verše. Trh (*agora*) by rovněž bylo možné přeložit obecněji jako „shromáždění“.

dokud se neomyjí: Některé rukopisy (Sinajský a Vatikánský – pozn. red.) obsahují neobvyklý slovesný tvar *rantisontai* („očistit se“, Žid 9,19.21) místo *baptisontai* („omýt se“). Některí autoři chápou toto sloveso v činném rodě ne

jako mediopasivum, a doplňují přímý předmět jako „od jídla“ nebo od toho, co je přineseno z trhu. Nemáme však dostaček dokladů o tom, že by potraviny byly omývány, i když umývání těla bylo běžné, zejména u farizeů, když se chystali ke společnému stolování (*chaberim*, srov. Lk 7,44).

mnohojiného, co přejali: Marek nabízí svým čtenářům obecný popis rituálních zvyklostí farizeů spolu s konkrétními příklady. Opakováný poukaz na tradici zdůrazňuje jádro sporu.

omývání pohárů, džbánů, měděných nádob: Mišna (*M. Kelim*, zejména 8,2-11,3) obsahuje přesné pokyny ohledně mytí nádob používaných při vaření. „Džbán“ je překladem řeckého slova *xestos*. Toto slovo pochází z latinského *sextarius* a představuje měrnou jednotku přenesenou na pohár či džbán (např. „püllitr“). Podobné zvyky jsou doloženy v pramenu Q (Lk 11,39; Mt 23,25-26).

a lehátek: Některé starověké rukopisy (např. Alexandrijský a Bezův kodex, pozn. red.) dodávají *kai klinón* („a lehátek“), snad pod vlivem Lv 15,25-30. V Levitiku se však jedná o otázku očištění postele po menstruačním znečistění, což by byl v případě Marka překvapivý dodatek k diskusi o očištování při jídle. Jiní navrhují překládat pojmem *kliné* („lehátko“) jako jídelní lehátko. Pro tento zvyk je však málo dokladů.^f

f. Srov. J. G. Crossley, „Halakah and Mark 7,4: ‘...and beds’“, *JSNT* 23 (2003), str. 433-447. [Pozn. red.]

5. nechovají podle podání předků: Po dlouhé vsuvce pokračuje vyprávění námitkou farizeů a učitelů Zákona z verše 2 v dialogické formě. Výklad ve verších 3-4 rovněž umocňuje intenzitu vyprávění tím, že zdůrazňuje, jak důležitá je pro tazatele tradice.

ale jedí obřadně nečistýma rukama: Mnozí autoři tvrdí, že tento verš slučuje dvě původně odlišné diskuse, jednu o porušení tradice a druhou o rituální čistotě při jídle. Ať už je původ těchto výroků jakýkoli – ostatně přesně nemůže být stanoven nikdy, Marek je kombinuje tak, že ohniskem celého vyprávění se stává závazná moc tradice.

6. Pokrytci (...) o vás: Jak podstatné jméno *hypokrités* („pokrytci“), tak sloveso *hypokrinesthai* jsou pojmy ze světa řeckého dramatu. Sloveso znamená „hrát roli“ či „předstírat“ a podstatné jméno má pak význam „podvodník“ či „pokrytec“. Tímto pojmem můžeme popisovat i objektivní nesoulad se skutečností, který však nemusí mít význam subjektivního předstírání, jež je v podtextu našeho pojmu „pokrytec“ (Gnilka, *Evangelium* 1, str. 282).

Dobře to (...) předpověděl Izaiáš: Marek cituje Iz 29,13. Ačkoli tato citace odpovídá spíše Septuagintě než hebrejskému textu, jsou tu odchylky i od LXX. Marek sice cituje Izaiáše nebo ho připomíná často (např. Mk 1,3; 2,7; 3,21; 9,12; 10,34-45; 11,17; 12,32-40; 13,8.13.31; 14,49.61; 15,27), ale sloveso „předpovídat“ se objevuje pouze zde. Marek se řadí po bok proroků, kteří kritizují nesprávný důraz kladený na zachovávání náboženských předpisů na úkor skutků spravedlnosti a milosrdné lásky, jako je péče o vlastní rodiče (7,10-13; viz Am 5,21-24; Iz 1,10-20; 58,1-14; Jer 6,16-21; 22,1-23).

mě uctívá rty: Marek se zde podobá textu LXX a zkracuje hebrejský text, který zní: „Protože se tento lid ke mně blíží svými ústy a jen svými rty mě ctí.“

7. Nadarmo mě však uctívají: Marek se zde přidržuje LXX, jelikož hebrejský text žádný takový obrat nemá.

když učí naukám, které jsou lidskými ustanoveními: Jedná se o největší změnu proti hebrejskému textu i proti Septuagintě. Hebrejský text končí slovy: „jeho úcta ke mně je jenom naučené lidské přikázání“ a text v LXX zní: „učením lidských přikázání (*entalmata*) a nauk (*didaskalias*).“ Marek jemně přiostřuje „marné uctívání“, když vynechává „a“ ze Septuaginty, čímž se Izaiášovo obvinění mění na nauky, které jsou lidskými ustanoveními, místo pouhého učení naukám a ustanovením.

8. Opustili jste přikázání Boží: *Participium afentes* („opustivše“) blíže určuje sloveso „držet se“, čímž se umocňuje příčinná vazba mezi zachováváním lidských nauk a zanedbáváním Božích přikázání. Pojem přikázání (*entolé*) užívá Marek jen zde (vv. 8 a 9) a v 10,5.19; 12,28.31. Ve všech případech se jedná o citace z Pentateucha a každá z nich vyjadřuje některý z ústředních bodů víry Izraele. V 7,10a (Ex 20,12; Dt 5,16) a v 10,19 (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21) se cituje Desatero; v 7,10b (Ex 21,17; Lv 20,9) se cituje řád svatosti, který diktuje Bůh Mojžíšovi (Ex 20,22); v 10,4 (Dt 24,1.3) je explicitně zmíněn Mojžíš a v 12,29 (Dt 6,4-5) je modlitba *Šema* nazývána prvním *entolé*, k němuž je přidáno přikázání lásky k bližnímu (Lv 19,18). Marek staví do kontrastu váhu *entolé* a lidského podání a předznamenává první „přikázání“ lásky k Bohu a k bližnímu (12,28-31). Jádrem této polemiky je, v čem skutečně spočívá věrnost Božímu zjevení proti lidským tradicím. Podobné citace z Ježíšových rtů ukazují, že polemika mezi Ježíšem a těmi, kdo ho napadají, není polemikou o autoritě Tóry, ale právě o aplikaci výkladu Zákona jednotlivými židovskými skupinami.

10. Mojžíš pravil: Následující citace souhlasí téměř doslovně se septuagintálními texty Ex 20,12 a 21,17 (viz Dt 5,16). Mt 15,4 má místo „Mojžíš“ slovo „Bůh“, čímž umocňuje závažnost celého sporu.

11. To, cím bych ti měl pomáhat, je „korban“: Slovo *korban* zůstává nepřeloženo, protože sám Marek ho takto užívá spolu s výkladem. Je to hebrejské podstatné jméno přeložené v Lv 2,1.4.12.14 jako „dar“. Josef Flavius (*Židovské starožitnosti* 4,73) má podobnou větu. Po popisu nazírského slibu píše: „Opět ti, kdo sami sebe nazývají ‘korbanem’ Bohu – což je totéž, co by Řekové nazvali ‘darem’.“ V knize *Proti Apiónovi* 1,167 popisuje přísahu, kterou Židé pronášejí jako *korban*, a opět ho vysvětluje jako dar. Tento pojem se rovněž nachází v nápisu na jednom osuáriu z prvního století, který zní: „Všechno, co bude v tomto osuáriu komu ku prospěchu, je oběť (*korban*) Bohu toho, kdo je uvnitř“ (viz J. A. Fitzmyer, „Aramaic Qorban inscription from Jebel Hallet et-Turi and Mark 7,11, Matt 15,5 : [odpověď] J. T. Milikovij“, *JBL* [1959], str 60-65).

12. už mu dovolujete, že pro otce nebo matku nemusí nic udělat: Zde zmiňovaná praxe, jak se zdá, zahrnovala věnování jistého (pravděpodobně nemalého) daru chrámu před smrtí vlastních rodičů. Jelikož tento dar byl nejspíše doprovázen slavnostním slibem, jeho užívání či užitek z něj již nenáležel dárci (ani jeho rodičům). Tora obsahuje závazné předpisy o dodržování slibů (Nm 30,1-2; Dt 23,21-23), a tak tu vzniká konflikt mezi dvěma závazky: ctít rodiče a zachovávat sliby.

13. rušíte: „Rušit“ či „učinit neplatným“ (*akyríntes*) je právní termín (Josef Flavius, Židovské starožitnosti 18,304; 20,183) užity pouze zde, v paralele u Matouše (15,6) a v Gal 3,17, kde Zákon nemůže „zrušit“ smlouvu schválenou Bohem.

Boží slovo: I když Marek o Ježíšovi říká, že zvěstuje „slovo“ (2,2; 4,33), výraz „Boží slovo“ se u Marka objevuje pouze zde (viz Mt 15,6) a nikdy není užit o Ježíšově slově. Lukáš ho však užívá častěji, když hovoří o Ježíšově slově (3,2; 5,1; 8,11.21; 11,20). V raně křesťanské literatuře je v podstatě synonymem křesťanské zvěsti o Ježíšovi (např. Sk 6,2.7; 8,14; 11,1; 12,24; 13,7; 13,46; 17,3; 18,11; 1 Sol 2,13; Řím 9,6; Kol 1,25; 2 Tim 2,9; Žid 13,7). Zde Markův Ježíš klade rovnítko mezi zjevená Písma (Tóru) a Boží slovo.

A takových podobných věcí děláte mnoho: Tento polemický obrat odráží Markův záměr odlišit Ježíšovo učení od farizejských předpisů o čistotě, a připravuje tak následující diskusi.

14. Ježíš zase k sobě přivolal zástup: Doposud Ježíš v tomto vyprávění hovořil jen s farizeji a jeruzalémskými učiteli Zákona. Změna posluchačů nejen uvádí tuto polemiku do nového stadia, ale zásadně mění i její obsah (vnější znečištění oproti vnitřnímu). První polemika se týkala toho, *jak* má člověk jít (umytíma či neumytýma rukama), zatímco zde se otevírá implicitní diskuse o tom, *co* je člověku povolené či zakázáno jít. Toto byla záležitost, která v prvotní církvi vzbuzovala velký zájem (viz Sk 10,9-16; 15,1-21; Gal 2,11-14; 1 Kor 8-10; Řím 14,1-15,13).

Slyste mě, všichni, a pochopete: Podobný apel na pozornost a důvtip se objevuje v 4,3.9.23-24; 9,7. Tyto slavnostní výzvy spolu s následujícím výrokem v podobě paraboly (7,17) a soukromými pokyny danými učedníkům připomínají Mk 4,1-34.

15. Člověka nemůže poskrvit nic, co do něho vchází zvenčí: Zřejmá jednoznačnost věty s použitím slova „nic“ zdůrazňuje radikální povahu tohoto aforismu.

ale co vychází z člověka, to ho poskvŕnuje: Protiklad a *mášál* (přísloví s nádechem „hádanky“) jsou připravována následující výklad. Podobně jako mnohá z Ježíšových přísloví ohromil patrně i tento výrok posluchače jako matoucí a podivný. V kultuře, ježíž zájem se soustředil na zákony týkající se stravování, se jevilo, že pravda je přesně opakem toho, co říká Ježíš: Člověka poskvŕnuje to, co do něho vchází. Pro mnohé vykladače je tento výrok ve v. 15 jádrem celého vyprávění a vedou se urputné polemiky ohledně toho, zda jej Ježíš skutečně pronesl, anebo je výtvořem prvotní obce a má vysvětlit a obhájit její zanedbávání židovských stravovacích pravidel.

(16) Kdo má uši k slyšení, slyš!: Některé staré rukopisy tento verš obsahují (např. kodex Alexandrijský a Bezuš), ale jelikož ho nejlepší rukopisy vynechávají a jelikož se může jednat o dodatek písáře ovlivněný 4,9.23, vypouštějí ho i všechny moderní překlady.

17. Když pak odešel od zástupu: Toto je příklad známého Markova modelu soukromých výkladů učedníkům, které následují po veřejném učení (4,10-12; 4,34; 7,17-23; 10,10-12; 10,23-31). Výklady se zaměřují na obavy Markových posluchačů.

na ten výrok: Řecké *parabolé* („podobenství“) v sobě skrývá jak význam přísluvní, tak hádanky. Zde převažuje význam hádanky, protože tento výrok musel na učedníky působit podivně.

18. I vy jste tak nechápaví?: Když se o učednících hovořilo naposledy (6,52), byli rovněž nechápaví – ohledně chlebů. Ani nadále nic nechápou. Kritika nechápavosti učedníků je ozvěnou 4,13.40 a předjímá podobnou ostrou výtku v 8,17.

že člověka nemůže poskrvit žádná věc, která do něho vchází zvenčí: Další příklad známé Markovy techniky rámování důležité látky (zde nechápavosti učedníků) též stejnými obraty či větami. Tato věta opakuje v. 15, jen „nic“ (*úden*) se tu v řeckém textu mění na „žádná věc“ (*pan*, „vše“; náš čtenář si musí uvědomit dvojí zápor v češtině). Někteří autoři tvrdí, že v. 18 odráží semitskou syntax (viz Žl 143,2 [142,2 LXX]; Řím 3,20; Gal 2,16). Tato syntax není v řečtině neznámá a kladný výraz *pan*, popisující počátek trávicího procesu, lépe připravuje na výklad ve verších 19-20 než negativní výraz *úden* ve verši 15.

19. to mu přeče nevhází do srdce: Tato část výroku má ironický ráz, protože nikdo nevěří, že by jídlo vcházelo do srdce. V biblickém smyslu je však srdce středem lidského života, sídlem jednání člověka a jeho emocí i místem, v němž se střetává dobro se zlem. Lidé chválí Boha a vzdávají mu díky svým srdcem (Iz 30,29; Žl 9,1; 13,5; 16,9; 19,8; 28,7), ze srdce však současně vycházejí zlé náklonnosti a vzpoura (Gn 6,5; 8,21; Žl 55,21; 66,18; 78,18). „Srdce“ také spojuje tuto část kapitoly s citací Iz 29,13 ve verši 6.

do žaludku: „Žaludek“ (*koilia*) se ve Starém zákoně v kladném smyslu vyskytuje nejčastěji jako výraz pro „lůno“ (např. Nm 5,21-22.27; Iz 44,2.24; 46,3; 49,1.5). Na toto užití navazuje NZ (Lk 1,15.41.42.44; 2,21; 11,27), kde však je označením pro místo trávení (1 Tim 5,23; Zj 10,9-10) a má často negativní nádech (Flp 3,19; 1 Kor 6,13). Pavel říká o těch, kdo uvalují na druhé přísná nařízení ohledně jídla, že „neslouží Kristu, našemu Pánu, ale svému břichu“ (Řím 16,18).

odchází do stoky: Tento barvity obraz procesu trávení dokresluje kontrast mezi vnitřní a vnější čistotou a je připravou na výčet odpudivých neřestí a postojů, který bude následovat.

Tím Ježíš prohlásil za čisté všechny pokrmy: To je překlad prostého participiálního obratu *katharizón panta ta brómata*, který je s největší pravděpodobností vysvětlujícím komentářem pro čtenáře. Může blíže určovat podmět slovesa „řekl“ bud ve v. 18, nebo ve v. 20. Pokud se jedná o v. 20, vztahuje se toto prohlášení primárně na vv. 21-23; pokud určuje podmět ve v. 18, vztahuje se na souhrn úvah zmíněných mezi vv. 18-23. Tato dvojznačnost může být evangelistovým záměrem.

20. Co vychází z člověka: Opakuje se zde druhá polovina v. 15, nyní však po objasnění a jako příprava na následující výčet.

21. Z nitra totiž, ze srdce lidí: Toto je třetí výskyt podstatného jména „srdce“ v této perikopě a jasně dokládá, že srdce může být od Boha vzdáleno (verš 6).

vycházejí špatné myšlenky: Tento obecný popis uvádí tradiční seznam dvaceti neřestí, z nichž prvních šest je v množném čísle a dalších šest v čísle jednotném. Marek užívá slova „myšlenky“ (*dialogismoi*) s negativním podtextem (viz 2,6.8; 8,17). Podobné seznamy neřestí a ctností jsou velmi časté u helénis-

tických moralistů, a přestože se ve SZ příliš nevyskytují, nacházíme je často v pozdější židovské literatuře (např. Mdr 14,25-26; 3 Bar 4,17; 1 Hen 91,6-7; Jub 23,14; 4 Mak 1,2-4) i v Kumránu (1QS 4,9-11). V evangeliích se objevují jen zde a v paralelách u Matouše (15,18-19), často se však vyskytují v Pavlových listech (Řím 1,29-31; Gal 5,19-20; 1 Kor 6,9-10; 1 Tim 1,9-10; 2 Tim 3,2-4). Úvodní „špatné myšlenky“ a „závist“ jsou jedinými neřestmi Markova seznamu, které se nenacházejí v Pavlových listech. Tyto seznamy mají více funkcí: mravní ponaučení, varování, mají funkci apogetickou i polemickou. Marek používá seznam neřestí především jako ukázku příkladů toho, „co z člověka vychází“.

smilství, krádeže, vraždy, cizoložství, lakota, zloba,lest, prostopášnost: Markův seznam se liší jak od židovských, tak helénistických seznamů v tom, že klade spíše důraz na hřichy proti ostatním lidem než na hřichy proti Bohu nebo národu (Gundry, *Mark*, str. 366). Vražda a cizoložství odráží obsah druhé části Desatera (Ex 20,13-15; Dt 5,17-19).

22. závist: V řečtině doslova: „zlé oko (*ophthalmos poneros*)“ (viz Mt 20,15).

urázky: Pojem *blasfémia* je zde užit ve svém obecném významu pomluvy (viz 2 Tim 3,3).

nerožumnost: Seznam završuje „nerožumnost“ (*afrosynē*), která patří do stejné skupiny jako „špatné myšlenky“. Připomíná také všeobecně rozšířenou kritiku nerožumnosti ve SZ (Žl 14,1; 49,10; 53,1; Sir 11,19-20).

23. Všechno to zlé vychází z nitra a člověka poskvruňuje: Verš shrnuje a v podstatě opakuje v. 20 a zdůrazňuje hlavní myšlenku vv. 15-23: skutečné znečištění pochází z narušení nitra, a nikoli z porušování vnějších pravidel.

Výklad

Tato pasáž tvoří střed většího oddílu Markova evangelia. Ježíš se poté, co ho odmítou jeho vlastní (6,1-6a), vydává na misii k Židům a pohanům (6,7-8,21). Ježíš koná zázraky na židovském území, nejprve sytí pět tisíc (6,30-44), potom následuje cesta po moři (6,45-52), kdy Ježíš o učednících poněkud překvapivě prohlašuje, že jsou nechápaví (6,52; viz 6,37). Po Markově typickém shrnutí, zdůrazňujícím Ježíšovu přitažlivou moc (6,53-56), vyvstává spor s farizeji a učiteli Zákona z Jeruzaléma o to, jak se mají jíst „chleby“ (7,2). Tento konflikt se později rozrostne v širší spor ohledně předpisů o jídle a ohledně vztahu vnější a vnitřní čistoty. Rozřešení tohoto sporu, v němž Ježíš prohlašuje všechny pokrmy za čisté, je přípravou na jeho cestu do Tyru, Sidonu a Desetiměstí. Pohanská žena (7,24-30) a muž (7,31-37) zakusí Ježíšovu uzdravující moc; Ježíš poté nasytí čtyři tisíce lidí na pohanském území (8,1-10) a dostane se do dalšího sporu s farizeji (8,11-13). Následuje další plavba po moři, během níž dochází k dalšímu neporozumění ze strany učedníků ohledně chlebů

(8,14-21). Přechodový zázrak uzdravení (8,22-26) tento hlavní oddíl uzavírá a tvoří most k velkému ústřednímu oddílu evangelia (8,27-10,52). Polemika v Mk 7,1-23 je ozvěnou Ježíšova dosavadního veřejného působení na židovském území a předznamenává misii k pohanům.

Toto vyprávění se řídí obecným vzorcem předchozích sporů a zároveň ho rozšiřuje: jednání ze strany Ježíše nebo učedníků (7,2), nesouhlas s tímto jednáním (7,5), Ježíšova pohotová odpověď (7,6-13.15-23) a výrok, který vyjadřuje smysl celého rozhovoru (7,13.15). I když vyprávění působí dojmem sourodého příběhu soustředěného kolem tématu čistoty, je tento oddíl plný obtížných míst. Úvodní otázka ohledně jedení neumytná rukama se po dlouhém vysvětlení evangelisty (7,3-4) opakuje jako diskuse o tradici. První Ježíšova odpověď, při níž cituje proroka Izaiáše (7,6-8), se dotýká problému Božích přikázání proti lidskému podání. Spojitost s obřady souvisejícími s jídlem je prakticky zapomenuta, snad jen s výjimkou možné ironické souvislosti uctívání Boha „rty“ (7,6) s těmito obřady. Další oddíl vyprávění pokračuje v polemice proti lidským tradicím, které mohou deformovat Boží přikázání, když se zmiňuje o zvyku *korbanu* (7,9-13). Následující verše se obracejí k otázce čistého a nečistého ve formě dvojího prohlášení. První z nich směřuje k zástupům (co se stalo s farizeji a učiteli Zákona?), druhý je soukromým výkladem učedníkům o tom, co je čisté a nečisté.

Vyprávění v sobě spojuje tři odlišné spory: jak může člověk zachovat čistotu v jídle (7,1-8), kritiku zpronevěry Božím zákonům a přikázáním přílišným upřednostňováním lidských tradic (7,9-13) a další výklad jinému publiku (zástupu a učedníkům) o tom, co působí znečištění (7,14-23). V tomto vyprávění je více vysvětlujících komentářů než v kterémkoliv jiném Markově oddíle (viz Poznámky k textu) a zvláště v druhé polovině se objevují četná opakování. Zřetelně se jedná o vyprávění, které prošlo složitým vývojem, ačkoli jeho vývojová stadia dnes nelze přesně odhalit.

V textu popsaná diskuse nebyla jen prostorem pro otázky Markovy teologie, ale i pro otázky vztahu historického Ježíše k židovským zákonům o čistotě. Přestože náš hlavní zájem se soustředí na Markovu teologii, a nikoli na rekonstrukci Ježíšova veřejného působení u Marka, vzhledem k významu této perikopy pro studium Ježíše bude několik poznámek nezbytných. Ústředním tématem sporu je 7,15: „Člověka nemůže poskvrvnit nic, co do něho vchází zvenčí, ale co vychází z člověka, to ho poskvruňuje.“ Představuje tento výrok postoje a učení historického Ježíše, byť formulace nemusí být doslovnným záznamem jeho slov?

Donedávna převládal konsensus, dokonce i mezi „radikálními“ novozákonními badateli, jako byl Bultmann, že Mk 7,15 představuje au-

tentický Ježíšův výrok. Jeho variaci je Mt 15,11: „Člověka neposkvrňuje to, co vchází do úst, ale co z úst vychází, to člověka poskvrňuje“ (což odpovídá téměř doslovně *Tomášovu evangeliu* 14). Je-li tento výrok autentický, představuje nejspíše Ježíšův radikální postoj vůči židovským rituálním zvykům a jejich zrušení pro učedníky. Další části této perikopy, jako jsou metafora trávení (vv. 19-20), prohlášení všech pokrmů za čisté (v. 19b) a seznam neřestí, bývají pokládány za příklady jednotlivých fází vývoje vyprávění. Tento nárok na pravost však doprovází řada problémů. Nejzávažnější je tento: jestliže Ježíš tak jednoznačně vyjádřil svůj postoj, že žádný z pokrmů nemůže ovlivnit kvalitu zbožnosti člověka před Bohem, proč právě tato otázka vyvolávala tak rozsáhlé spory v prvotní církvi (Sk 10,9-16; 15,1-21; 1 Kor 8-10; Rím 14,1-15,13), a to především mezi těmi, kdo byli historickému Ježíši nejbliže – Petrem a jeruzalémská obec pod vedením Jakuba, bratra Páně (Mk 6,3; Gal 2,11-14)? Argument proti autenticitě vznáší otázku, zda by takovýto Ježíšův radikální výrok nebyl znám a uplatňován v diskusích, jež hrozily rozštěpením prvotních obcí.

Nedávné studie židovského pozadí Ježíšova veřejného působení spolu s přesnějším čtením textu Mk 7,1-23 zpochybnily obraz Ježíše jakožto nepřítele zachovávání vnějších příkazů, který rušil rituální povinnosti a nahrazoval je mravní čistotou (vv. 17-23). Jen málo oblastí studia NZ je tak kontroverzních jako otázka Ježíšova vztahu k židovským předpisům o čistotě. Dva z nejzkušenějších badatelů v této oblasti – Jacob Neusner a E. P. Sanders – často vyjadřují diametrálně odlišné pohledy. Některá obecná tvrzení jsou však přijímána všemi. V posledních letech se vytratila představa jediného či normativního judaismu. Neusner hovoří o „judaismech“ prvního století. Jako příklady mohou sloužit kumránský „judaismus“, který se zcela neústupně stavěl proti „judaismu“ chrámových kněží či farizeů. Diasporní judaismus představovaný mužem, jako byl Filón Alexandrijský, který byl vzdělaný v platonické tradici, psal řecky a nabízel alegorické výklady starozákonních rituálních zákonů (přitom však naléhal na jejich dodržování), existoval vedle judaismů očekávajících apokalyptickou zkázu.

Otzáka je složitá i proto, že je obtížné přesně popsat učení farizeů Ježíšovy doby. I když je historicky správné dávat do souvislosti judaismus Mišny (z něhož se vyvinul „rabínský judaismus“) s judaismem farizeů, nejsou tyto dva směry totožné. Farizeové představovali skupinu laiků oddaných dvojí Tóře, to znamená psané Tóře a ústní tradici, přičemž obě byly odvozovány z Božího zjevení, kterého se dostalo Mojžíšovi na Sinaji. Rovněž usilovali o posvěcení každodenního života způsobem, který zasahoval všechny aspekty lidské zkušenosti.

Pokud jde o polemiku v 7,1-23, máme doklady z Kumránu, dalších částí NZ i z Mišny, že jídlo bylo spojeno s množstvím očistných obřadů. Mišna obsahuje celé traktáty věnované těmto otázkám. I když se v 7,3-4 zmiňuje umývání rukou, není zřejmé, zda tento pokyn je přesným popisem praxe prvního století. Srovnáme-li však Markovy výroky s pozdějšími židovskými tradicemi, nalezneme doklady, že někteří farizeové konali obřady posvěcení, zahrnující i mytí rukou, a mohli tedy kritizovat Ježíšovy učedníky za jejich nedodržování. Podstatné však je, že Ježíšova odpověď, jak ji tlumočí Mk 7,1-23, nemůže být vnímána jako odmítání všech židovských rituálních zákonů (ani Zákona jako takového), ani jako vyjádření nesouhlasu se všemi židovskými skupinami nebo se všemi farizeji.

Důkladná četba 7,1-23 ukazuje, že kromě části pozdějšího dodatku 7,19b („Tím [Ježíš] prohlásil za čisté všechny pokrmy“) konečného redaktora Ježíš hájí autoritu Tóry citací Desatera. Ježíš neruší rituální zákon, spíše kritizuje jejich možné zneužívání. Ani nestaví do protikladu mravní integritu a zachovávání obřadů. V samotné Tóře po dlouhém výčtu zákonů, jimiž se řídí záležitosti související se znečištěním (Lv 1-18), nařizuje Lv 19 (zejména vv. 11-18) spravedlnost a lásku v sociálních vztazích a odmítá onen druh společensky destruktivního jednání, o němž se zmiňuje Mk 7,21-23. I když „seznam neřestí“ může být pozdějším dodatem k původní diskusi, Ježíš, který tento seznam formuluje, zůstává pevně na půdě tradičního judaismu. Cistota srdce není v židovské tradici v rozporu s posvěcováním každodenního života prostřednictvím posvěcujících a očišťujících obřadů. Podporují ji a pomáhají ji rozvíjet.

Cást vyprávění, v níž se Ježíš dostává mimo rámec myšlení prakticky každého Žida prvního století, je tvrzení, v němž Ježíš prohlašuje „všechny pokrmy za čisté“ (7,19b). Tento postoj byl zjevně cizí i většině raně křesťanských obcí. V poznámkách k textu jsme označili místa, kde pojídání nečistých pokrmů či zachovávání dalších předpisů o jídle hrozilo rozdělit obec. Ještě ve svém listu Římanům (asi 58 po Kr.) se Pavel zabývá tímto problémem. Ti, kteří Pavel v obci nazývá „slabými“, zachovávají některé zákony týkající se pokrmů (14,2,21). Pavel vybízí „silné“ (mezi něž teoreticky řadí i sebe), aby je přijali, a vyjadřuje názor podobný Mk 7,19b: „Vím a jsem v Pánu Ježíši přesvědčen, že nic samo v sobě není nečisté (*koinon*)“ (Rím 14,14); a „všechno je čisté (*pantha kathara*, Rím 14,20)“. Ani Pavel však nenařizuje, aby „slabí“ upustili od svého zachovávání zmíněných zákonů. Vybízí silné, aby je přijali, a slabé, aby zanechali svých útoků na silné. Jestliže Pavlov výrok, že je „v Pánu Ježíši přesvědčen“, odkazuje na podobný výrok v Mk 7,15, byl by to jediný doklad toho, že takový výrok byl znám nebo že ovlivňoval chování prvních křes-

fanů. Je pravděpodobnější, že oba výroky a 7,19b dokládají, že konečná redakce Markova evangelia proběhla v řecky mluvícím prostředí, které se začínalo odlučovat od židovského zázemí radikálněji než historický Ježíš či než předjímaly mnohé z tradic zahrnutých v evangeliu.

Nejostřejší kritikou praxe farizeů je Ježíšovo napadnutí zvyku *korbanu*. Přestože instituce *korbanu* (tedy používání darovacích formulí, jež omezovaly přístup k majetku) je známa, existuje málo dokladů týkajících se konkrétního Ježíšem kritizovaného zvyku. Kromě toho, když byla ústní tradice kodifikována, Mišna uznala, že přísahy pronesené v rozporu s některým biblickým příkazem mohou být zrušeny, zejména přísahy, v jejichž důsledku trpěli újmu rodiče (*M. Nedarim* 9,1; 11,11). Přestože farizeové byli organizováni ve společenstvích stolu (*chabérím*), není jasné, zda tento zvyk charakterizoval všechny farizeje, nebo jen některé skupiny.

Jak již bylo řečeno, toto vyprávění zaujímá ústřední postavení v literární struktuře Markova evangelia jako předehra k následující misii mezi pohany. Dotýká se také otázky, která byla s největší pravděpodobností v Markově obci stále živá. Vztah k židovským předpisům o jídle byl v prvotní církvi otázkou velmi diskutovanou. Raymond E. Brown (in: *CBQ* 45 [1983], str. 74-79) stanovil čtyři postoje vůči židovskému zákonu a obřadům, které se objevily v prvotní církvi: (1) židokřesťané a jejich konvertité z pohanů trvali na zachovávání všech předpisů mojžišského Zákona, včetně obřízky u mužů (viz Sk 11,2; Gal 2,3); (2) židokřesťané a jejich konvertité z pohanů, kteří netrvali na obřízce, ale požadovali od pohanských konvertitů zachovávání některých židovských pravidel (což bychom mohli nazvat umírněně konzervativním žido-pohanským křesťanstvím, viz Sk 15; Matouš); (3) židokřesťané a jejich konvertité z pohanů, kteří netrvali na obřízce a nepožadovali zachovávání židovských „košer předpisů“ (Pavlova doporučení v Řím 14-15); (4) židokřesťané a jejich konvertité z pohanů, kteří netrvali na obřízce ani nepožadovali zachovávání dalších židovských rituálních zákonů a kteří v židovském kultu ani svátcích nespářovali trvalou hodnotu (Mk 7; Jan; Žid).

Podle této analýzy čerpá Mk 7 z poslední etapy kompozice evangelia z doby krátce před zničením jeruzálemského chrámu (nebo z doby, kdy se toto zničení zdálo nevyhnutelné). Během této doby se celý judaismus shromáždil pod vedením farizeů a všichni Židé byli zahrnuti do procesu sebeurčení a přehodnocení. Skupiny prvotních křesťanů pod vlivem zničení chrámu a také v reakci na židovské sebedefinování vymezovali sami sebe vůči židovským skupinám. Na Mk 7,1-23 je třeba pohlížet v kontextu křesťanské obce dovolávající se Ježíšových slov, z nichž některá jsou patrně původní, jiná připisovaná Ježíšovi tradicí, aby vymezila je-

jich postoj vůči židovským zákonům a zvykům z důvodu jejich misijních záměrů mezi pohany.

Z tohoto vyprávění vyplývají jistá varování i příležitosti k současné aktualizaci. Varování se týká tendence charakterizovat „judaismus“ prvního století jako legalistický a vnějškový na rozdíl od duchovnějšího a současně mravního kodexu prezentovaného Ježíšem. Spor v Mk 7 se odehrává na půdě judaismu prvního století. Markův Ježíš staví do protikladu svůj výklad Zákona a Proroků proti výkladu specifických židovských skupin – všeobecný proces mezi jednotlivými „judaismy“ prvního století. Rovněž zduchovnění předpisů o jídle ve verších 17-23, které je předáno učedníkům v domě, může docela dobré představovat pozdější vývoj v křesťanství, předávaný na setkáních v „domácích církvích“. Není to však pouhá „helenizace“ Ježíšovy zvěsti, neboť Ježíšův důraz na vnitřní mravnost byl silný i v samotném judaismu, zejména v diaspoře reprezentované lidmi jako Filón.

Vyprávění současným křesťanům nabízí příležitost k zamýšlení, jak může přílišná oddanost tradici vyústít v jistou mravní přísnost, a zaznívá jako varování, že některé zákony a zvyky musejí být stále přehodnocovány ve světle zjevení, stejně jako se Markův Ježíš dovolává Tóry proti „lidskému podání“. Druhý vatikánský koncil nazval Písmo „duši teologie“ a prostřednictvím „Dekretu o výchově ke kněžství“ (*Optatam totius* 16) konstatuje, že zvláštní péče má být věnována zdokonalení morální teologie a její vědecké podání se má hlouběji živit naukou Písma svatého. V letech, která od koncilu uplynula, byla podniknuta řada pokusu o založení morální teologie na Písmu. Naproti tomu se však v současné době objevují silné tendenze „postavit kolem zákona zed“ s obnoveným důrazem na kodifikované mravní předpisy, které jsou spíše projevem tradiční nauky než biblického pohledu. Musí existovat neustálá souhra mezi Písmem a tradicí, nechťejí-li křesťané dneška „rušit Boží slovo“ (7,13).

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- R. P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7*, JSNTSS 13, JSOT Press, Sheffield 1986.
- R. E. Brown, „Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity“, *CBQ* 45 (1983), str. 74-79.
- E. Cuvillier, „Tradition et rédaction en Marc 7:1-23“, *NovT* 34 (1992), str. 169-192.
- C. Focant, „Le rapport à la loi dans l'évangile de Marc“, *RTL* 27 (1996), str. 281-308.
- J. Lambrecht, „Jesus and the Law: An Investigation of Mark 7:1-23“, *ETL* 53 (1977), str. 24-52.
- B. J. Malina, „A Conflict Approach to Mark 7“, *Forum* 4/3 (1988), str. 3-30.
- N. J. McElaney, „Authenticating Criteria and Mk 7:1-23“, *CBQ* 34 (1972), str. 431-460.

- J. Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, 2. vyd., Scholars, Atlanta 1988.
- J. H. Neyrey, „A Symbolic Approach to Mark 7“, *Forum* 4/3 (1988), str. 63-91.
- J. J. Pilch, „A Structural Functional Analysis of Mark 7“, *Forum* 4/3 (1988), str. 31-62.
- H. Räisänen, „Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7.15“, *JSNT* 16 (1982), str. 79-100.
- G. Salyer, „Rhetoric, Purity, and Play: Aspects of Mark 7:1-23“, *Semeia* 64 (1993), str. 139-169.
- E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, SCM, London 1990.
- J. Svartvik, *Mark and Mission. Mk 7:1-23 in its Narrative and Historical Contexts*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 2000.

26. Syrofénická (7,24-30)

24. Odtamtud se vydal na cestu do tyrského kraje. Vešel do jednoho domu a nechtěl, aby to někdo věděl, ale nemohlo se to utajit. 25. Hned o něm uslyšela nějaká žena, jejíž dcera byla posedlá nečistým duchem. Přišla a padla mu k nohám. 26. Byla to pohanka, rodem Syrofénická, a prosila ho, aby vyhnal zlého ducha z její dcery. 27. Řekl jí: „Nech najist napřed děti! Není přece správné vzít chléb dětem a hodit ho psíkům.“ 28. Ale ona mu odpověděla: „Ovšem, Pane, jenže i psíci se živí pod stolem kousky po dětech.“ 29. Nato jí řekl: „Že jsi to řekla, jdi, zlý duch vyšel z tvé dcery.“ 30. Žena odešla domů aalezla dítě ležet na lůžku a zlý duch byl pryč.

POZNÁMKY K TEXTU

24. Odtamtud se vydal: Marek užívá tento poněkud slavnostní obrat (dosl. „Odtamtud pak vstav odešel“, *ekeithen de anastas apélthen*), když Ježíš zahajuje nějakou zásadně novou činnost; viz 1,35 a 10,1 (který opakuje téměř doslova 7,24). Zde se Ježíš vydává na sever a odchází z Galileje na pohanské území. V 10,1 se Ježíš vydává na svou poslední cestu do Jeruzaléma, kde zemře a bude vzkříšen z mrtvých (viz užití stejněho slovesa *anasténai* v předpovědích Ježíšova zmrtvýchvstání v 8,31; 9,9.31; 10,34).

do tyrského kraje: Tímto obratem se označuje kraj sousedící s Galileou, který spadal pod pravomoc Tyru. Snad pod vlivem Mt 15,21 a Mk 7,31 sem některé důležité rukopisy vkládají „a Sidon“, který leží 36 kilometrů severně od Tyru. Samotný Tyrus byl fénickým městem s četným smíšeným obyvatelstvem. Herodes Veliký Tyrus pravidelně navštěvoval a vybudoval zde pro město sály, portika, chrámy a tržiště (Josef Flavius, *Válka židovská* 2,459). Josef říká, že obyvatelé Tyru byli zapřísáhlými nepřáteli Židů (*Proti Apionovi* 1,70) a po vypuknutí židovské války roku 66 po Kr. obyvatelé Tyru mnoho Židů zabili či

uvěznilí (Josef Flavius, *Válka židovská* 2,478). Význam jména tohoto místa spočívá v tom, že Ježíš vstupuje na místo, které je nejen pohanské, ale i potenciálně nepřátelské.

a. Jedná se o významné řecké unciální rukopisy: Sinajský, Vatikánský a Alexandrijský. [Pozn. red.]

Vešel do jednoho domu: Dům je u Marka často místem uzdravení, učení, kázání či sporu (viz 1,29; 2,1.15; 3,20.32-33; 5,38; 7,17; 9,33). Jenikož se Markova obec shromažďovala v „domácích církvích“ (13,34-37; viz Řím 16,5), mohli Markovi čtenáři vnímat tyto Ježíšovy činy jako předjímání způsobu života jejich obcí.

a nechtěl, aby to někdo věděl: U Marka Ježíš často hledá soukromí a anonymitu, nakonec je však odhalen a prozrazen. Pomocí této techniky Marek zvýrazňuje Ježíšovu moc a tajemnou přítomnost (viz 1,43-45; 3,11-12; 7,36; 8,30). Viz též „Mesiášské tajemství“ v Úvodu.

ale nemohlo se to utajit: Zpráva o Ježíšově věhlasu i na pohanských územích je ozvěnou dřívějšího shromáždění lidí z „Tyru a Sidónu“ v 3,8, která Ježíšovu pověst mezi pohany umocňuje.

25. Hned o něm uslyšela nějaká žena, jejíž dcera byla posedlá nečistým duchem: Řecký text opakuje přivlastňovací zájmeno (*autés*) po vztažném zájmeně (*hés*) – dosl. „jejíž dcera její měla nečistého ducha“. Je to odraz semitské gramatiky a může se jednat o doklad stáří tohoto podání. Rovněž řečtina tohoto verše je velmi hutná: dvě participia aoristu *akúsasa* („uslyšela“) a *elthúsa* („přišla“) v rychlém sledu za sebou svědčí o spěchu a nedočkovosti v ženině jednání. „Nečistý duch“ je překladem *pneuma akatharton* (viz 1,23.26; 3,11.30; 5,8; 6,7; 9,25). Tito ničiví duchové, kteří vystupují proti Bohu, musí být nutně „nečistí“. V následujícím verši už Marek tohoto ducha nazývá prostě *daimonion*, což je pojed vyskytující se často ve spojení se slovesem „vyhnat“ (1,34.39; 3,15.22; 6,13; 9,38).^b

b. P. Pokorný, „Od štěněte k dítěti (O současném novozákonním vědě na příkladu Mk 24-30par.)“, *Křesťanská revue* 60 (1993), str. 169-176.197-201. [Pozn. red.]

26. Byla to pohanka, rodem Syrofénická: Tento popis odráží Markovo časté užívání zdvojených výrazů, kdy je jeden pojed blíže určen pojmem následujícím (např. 1,32.35; 4,35; 14,12; 15,42). „Pohanka“ (dosl. *Hellénis*, „Řekyně“; u Marka se tento pojem vyskytuje jen zde) neznamená Řekyni rodem, ale je to obecný pojem pro Nežidy. Může rovněž naznačovat, že se jedná o někoho, kdo přijal řeckou kulturu a jazyk. Dále ji Marek popisuje jako „Syrofénickanku“ (*Syrofénikissa*), snad aby ji odlišil od „Libofénicanů“, jak se označovali Féniciáné ze severní Afriky (jako třeba Kartáginci). Poněkud složité pojmenování uvozené opakováním slova *gyné* („žena“; viz 7,25a) s odpovídající částicí *de* místo Markovy časté parataxe pomocí spojky *kai* může zdůrazňovat společenské postavení této ženy (doslova to byla řecká „dáma“), jak si ji také pamatuje křesťanská tradice. V pozdější tradici církve byla známa jako Justa a její dcera jako Berenika (*PsClem. Hom.* 2,19; 3,73).

27. Nech najist (...) děti: Ježíšova odpověď je nezvykle tvrdá, protože s žádným jiným prosebníkem nejednal takovým způsobem. Zdá se, že výrok o „chlebu“ nijak nesouvisí s žádostí, která sice nebyla upřesněna, ale lze předpokládat, že se jednalo o žádost o uzdravení/exorcismus. Přestože pojed „děti“ (*tekna*) se

v LXX neužívá jako označení Izraele často (viz však 63,8-9), představa lidu Izraele jakožto Božích dětí se objevuje často (Dt 32,20.43; Žl 82,6 [„Jste bohy, všichni jste syny Nejvyššího“]; Iz 1,1; 17,9; 63,8; Oz 11,1).

najist: Řecké *chortasthénai* znamená doslova „najist se dosyta“. Téma „chléb“, „jíst“ a „najist se [dosyta]“ se vyskytuje v obou vyprávěních o nasycení (6,42; 8,2); jeho užití zde je ozvěnou prvního vyprávění a zároveň předznamenává následující.

napřed: „Napřed“ anticipuje „druhé“ nasycení a může odrážet Pavlův pohled na postup při zvěstování evangelia „nejdříve ovšem Židům, ale pak i pohanům“ (Řím 1,16). Může se také jednat o narážku na dvě nasycení v 6,30-44 (pro Židy) a v 8,1-10 (pro pohany).

Není přece správné: „Správné“ (*kalos*) má význam něčeho mravně dobrého, správného či prospívajícího spásu (BAGD, s.v.), a nikoli jen prosté vhodnosti.

vzít chléb dětem: Metaforické užití jídla propojuje tuto perikopu s širším kontextem dvou vyprávění o nasycení a diskusí o chlebu (*artos*). Jak ženina odpověď potvrdí, „nasycení/jedení“ zde slouží jako metafora rozšíření oblasti přijetí a metafora prosby o Boží dary.

a hodit ho psíkům: Ježíšova odpověď působí krutě, protože nazvat někoho psem bylo urážkou (1 Sam 17,43; Iz 56,10-11). Psi byli pokládáni za nečistá zvířata a téměř vždy mají negativní konotace (1 Sam 24,14; 2 Král 8,13; Př 26,11, viz Mt 7,6: „Nedávejte svaté věci psům“). Lazarovo ponížení je zesíleno jeho touhou jíst zbytky, které zůstaly pro psy, i tím, že mu psi lízali vředy (Lk 16,19-22), a nepřátelé a heretici jsou nazýváni „psy“ (2 Petr 2,22; Flp 3,2; Zj 22,15; Ignác Antiochijský, *Efesanum* 7,1). Ačkoli se zdrobnělina *kynarion* („psík“) často užívá pro domácí psy na rozdíl od zdivočelých psů, sloveso „hodit“ naznačuje vyhození jídla ven, aby je psi mohli jíst.^c

c. Viz M. Lurker, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 191-192. J. Royt, H. Šedinová, *Slovník symbolů*. Kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii, Mladá fronta, Praha 1998, str. 156-157. [Pozn. red.]

28. Ale ona mu odpověděla: V řečtině je doslova „ona mu odpověděla a řekla“. Užití dvou sloves „odpověděla“ (*apekrithé*) a „řekla“ (*legei*, dosl. „říká“) odráží vybraný řečnický styl a nachází se na jiném místě už jen u Poncia Piláta (při popisu v 15,9: *ho de Pilátos apekrithé legón*).

Pane: Vokativ *kyrie* je možná záměrně dvojznačný, neboť může být buď uctivou formou oslovení, nebo také odkazem na Boží osobu (i když *Kyrios* není u Marka hlavním christologickým titulem).^d

d. Řada významných rukopisů (Sinajský, Vatikánský a Alexandrijský) zde čte *nai*, *kyrie* („Ovšem, Pane“). Přisvědčující částici *nai* („ano, jistě, ovšem“) vynechávají např. p⁴⁵, Bezův kodex a starolatinšské verze. Podle R. T. Franceho (*The Gospel of Mark* [NIGTC], Eerdmans, Grand Rapids 2002, str. 295) naleží zmíněná částice k původnímu znění Markova textu. [Pozn. red.]

i psíci se živí pod stolem: Žena odpovídá na Ježíšovu urážlivou metaforu protimetaforou, čímž sama sebe (a implicitně všechny Řeky/pohany) přirovnává k domácím zvířatům, která byla v řecké kultuře často přítomna u jídla. Tento „rozhovor o psech“ je symbolem hluboké kulturní propasti mezi Židy a Řeky/pohany.

kousky po dětech: Žena ve své odpovědi přizpůsobuje Ježíšovu metaforu své vlastní situaci. Proti Ježíšovu vyjádření o tom, co je „správné“, připomíná zvyk dětí krmít psy. Její metafora staví proti výlučnému právu dětí na jídlo obraz dětí, které se dělí o své jídlo s psíky. Stejně tak, jako je Ježíšova první odpověď nezvykle příkrá, je ženina odpověď jediným místem, kde je Ježíš „poražen“ pohotovou odpovědí.

29. Nato jí řekl: „Že jsi to řekla, jdi“: „Že jsi to řekla“ je překladem řeckého „Pro toto slovo (*Dia túton ton logon*)“.^e V zázracích je uzdravení často odpovědí na víru žadatele (2,5; 5,34; 10,52; viz 9,23: „Všechno je možné tomu, kdo věří“). Zde dochází k uzdravení poté, co žena porazí Ježíše svou pohotovou odpověď. Matouš jako by korigoval Marka a oproti Markovu „že jsi to řekla“ dodává: „Ženo, jak veliká je tvá víra!“ (15,28).

e. Sýkora: „Pro tu řeč jdi“; Col: „Pro tu řeč jdi“; Skrabal: „Pro tu svou řeč jdi“; ČEP: „Žes to řekla, jdi“. [Pozn. red.]

zlý duch vyšel z tvé dcery: Na rozdíl od jiných „exorcismů“ zde nedochází k žádné fyzické konfrontaci mezi exorcistou a zlým duchem, ani tu není nahlas vysloven žádný příkaz. Uzdravení na dálku a užití perfekta *exelélythen* („vyšel“), které popisuje ukončené jednání v minulosti, zvýrazňuje Ježíšovu moc. Uzdravení na dálku je motiv doložený ve starověkých příbězích o zázracích. Talmud obsahuje příběh o uzdravení syna rabína Gamaliela Chaninou ben Dosou (*BT Berachot* 34b) a Filostratos vypraví podobný příběh o uzdravení Apollóniem z Tyany (*The Life of Apollonius*, 3,38 [LCL]). Markova obec zde mohla spatřovat naději na moc evangelia v pohanském světě.

30. ležet na lůžku: V jiném dřívějším příběhu (2,1-12) je ochrnutý přinášen na *krabbatu* (lehátku či posteli chudých). „Lůžko“ (*kline*) je jak pohovka používaná při stolování, tak postel; připomíná 2 Král 4,32 a může rovněž svědčit o vyšším společenském postavení této ženy a její dcery.

zlý duch byl pryč: Obrat slouží jako „potvrzení zázraku“, což je standardní motiv příběhů o zázracích. *Participium perfekta* (*exelélythos*), které je zde užito jako ozvěna indikativu perfekta z předechozího verše, opět zvýrazňuje moc Ježíšova slova.

Výklad

Po poměrně dlouhé diskusi s farizeji o židovských předpisech o jídle se Markův Ježíš zvedá a odchází na nežidovská území. Markovi čtenáři nejspíše chápali prohlášení, že všechny pokrmy jsou čisté (viz 7,19b), jako příkaz k přijetí pohanů (viz Řím 14,14). Následující události v Markovi (7,24-8,21) se odehrávají na pohanském území a vrcholí zázračným společným jídlem s pohany (8,1-10), jež vyvolá další diskuse a neprozumění (8,11-21). Čteme-li toto evangelium na dvou rovinách jako připomíinku Ježíše a jako směrnice pro Markovu obec, můžeme v tomto vyprávění spatřovat odůvodnění církevní praxe Ježíšovým příkladem a zároveň reflexi trvalých obtíží vyvolávaných touto praxí.

Uzdravení dcery syrofénické ženy má formální charakteristiky příběhu o zázraku (exorcismu) i příběhu o sporu. Osoba v nouzi se obrací na Ježíše s žádostí spojenou s popisem nemoci či potřeby (7,24). Příběh se pak přeruší a pokračuje formou rozhovoru mezi Ježíšem a ženou o tom, zda je vhodné pomáhat pohanům. Ježíš, přemožen v tomto sporu, prohlašuje dceru za zbavenou zlého ducha, a tento zázrak je potvrzen, když se žena vrátí domů a nachází dívku ležet (v klidu) na lůžku.

Toto vyprávění obsahuje některé neobvyklé prvky. Je to v podstatě jediný zázrak, kde je Ježíš naprostě sám. V jiných případech, kdy se Ježíš uchylí do samoty před zástupy, jsou přítomni učedníci. Zde a v následujícím vyprávění (7,31-37) nejsou učedníci přítomni, takže Marek v 8,1 upozorňuje, že Ježíš musel učedníky svolat. Není tu zmíněna víra, která charakterizuje tolik příběhů o zázracích (viz Poznámky k textu), a tvrdost, s jakou Ježíš ženě odpověděl, nemá obdobu. Dokonce ani bizarnímu posedlému z Gerazy se zdánlivě nedostalo takové výtky jako této ženě.

Zdá se, že u Matouše (15,21-28) dvojznačná místa Markova příběhu vyvolávají rozpaky. V jeho podání jsou učedníci přítomni a přispívají k dramatickému ději tím, že se snaží tuto ženu od Ježíše odehnat. Matouš vysvětuje Ježíšovu první, poněkud drsnou, odpověď ženě (15,23) Ježíšovým výrokem: „Jsem poslán jen k ztraceným ovcím domu izraelského“ (viz Mt 10,6.23). Nakonec Ježíš chválí víru této ženy, a teprve pak dojde k uzdravení.

Po intertextuální stránce obsahuje tento příběh ozvěny narrativních cyklů o Eliášovi a Elizeovi. První příběh Eliášova cyklu se odehrává v Sareptě (1 Král 17,8-24), městě v Sidónsku (1 Král 17,8; viz Mk 7,24). Eliášovi je nařízeno, aby „vstal“ (1 Král 17,9; LXX *anastéthi*); viz Mk 7,24, kde Ježíš (v řeckém textu – pozn. překl.) „vstává“. Pak se sám setkává s vdovou ze Sarepty a dochází k zázračnému nasycení. Syn této ženy později onemocní a zemře; a po smrti svého syna konfrontuje tato žena proroka slovy: „Co mi chceš, muži Boží?“ I když je uzdravení syna popisováno podrobněji než v případě dcery Syrofénické, prorokova slova mají formu pouhého prohlášení: „Pohled, tvůj syn je živ“ (17,23); srov. Mk 7,29: „Zlý duch vyšel z tvé dcery.“

V Mk 7,24-30 rovněž zaznívají ozvěny podobného příběhu Elizeova cyklu, oživení syna Šúnemanky v 2 Král 4,18-37. Děj příběhu se odehrává (v Šunamu) na severu. Za několik let syn této ženy zemře. Žena se rozhodne vyhledat Elizea a po úvodním rozhovoru ho uchopí za nohu (4,27; viz Mk 7,25). Tato žena projevuje stejnou iniciativu a vytrvalost jako Syrofénická (4,28-31). Elizeus nachází dítě ležet na lůžku (4,32; *kliné*; viz Mk 7,30) a slovo proroka ohlašující uzdravení je také prostým

sdělením: „Vezmi si svého syna“ (4,36). Zakrátko po Elizeově příběhu následuje vyprávění o zázračném nasycení (viz Mk 8,1-10). Ozvěny příběhu Eliáše a Elizea podporují motiv proroka, který se vydává k lidem mimo Izrael (vdova ze Sarepty a Šúnemanka; viz Lk 4,25-27).

Tento příběh má rovněž příbuzné rysy s jediným příběhem o zázraku v pramenu Q, uzdravení setníkova služebníka (Mt 8,5-13; Lk 7,1-10). U Marka a v pramenu Q je prosebníkem člověk nežidovského původu (Mk 7,25; Mt 8,5.10; Lk 7,2.4.9) a v obou případech dochází mezi Ježíšem a prosebníkem k delšímu rozhovoru (Mk 7,27-28; Mt 8,8-10; Lk 7,6-9). Prosebník rovněž jedná ve všech případech nečekaným způsobem. Čtenáři neočekávali od ženy, že se Ježíšovi takovýmto způsobem postaví a že bude dokonce lepší v diskusi, ani neočekávali od setníka, že bude oslovovat Ježíše „Pane“ a vyzná svou nehodnost (Mt 8,8; Lk 7,6). Jak v Mk, tak v prameni Q se vyskytuje okamžité uzdravení na dálku (Mk 7,29; Mt 8,13; Lk 7,10). Obě tato vyprávění také plní stejnou funkci: jsou pro církev odůvodněním, aby se ve službě Ježíšově obracela ke všem „národům“ (Mk 11,17; 13,10).

Vyprávění v Mk 7,24-30 překvapuje svým realismem a parabolickou povahou. I když v celém evangeliu je Ježíš základní a nejpropracovanější postavou, je tato žena „plastickou“ v tom smyslu, že jsou u ní ukázány překvapivější a realističtější rysy než u kterékoli jiné postavy. Jakmile o Ježíšovi uslyší, jedná rozhodně a rychle v zájmu své dcery. Podobně jako v podobenstvích její odpověď poněkud oslabuje realismus vyprávění. Navzdory zdánlivému postoji pokorného prosebníka („padla mu k nohám“) odpovídá se stejným odhodláním na Ježíšovu urážku ohledně jídla pro děti, které se nemá dávat psům. Má si ji čtenář představit, jak stále leží u Ježíšových nohou? Další překvapivý obrat nastává, když Ježíš kapituluje (7,29 – „Že jsi to řekla“), a působí tak lidštějším a méně vážným dojmem než v jiných částech evangelia.

V tomto vyprávění dochází k vícenásobnému překročení hranic. Ježíš překračuje tradiční izraelské hranice, aby odešel do Tyru (a Sidonu), zemí, které čtenáři v prvním století znali jako zapřísáhlé nepřátele Židů. Žena z tohoto vyprávění překračuje hranice oddělující Židy od pohanů a muže od žen. Jako řecká dáma (viz Poznámky k textu) překračuje společenskou bariéru mezi potulným kazatelem a vlastníkem pozemku. Ta-to žena rovněž překračuje hranice mezi stereotypní mužskou dominancí a ženskou poddajností. Ježíšova příkrá odpověď se v androcentrické kultuře prvního století dala očekávat; šokující je však ženina odvážná odpověď a Ježíšova kapitulace.

V bezprostředním kontextu vykresluje toto vyprávění dramatický portrét toho, co s sebou přináší Ježíšovo varování před mocí tradice rušit

Boží slovo a jeho zpochybňení čistě vnějšího zachovávání předpisů o jídle. Takové zákony často sloužily jako „hraniční kameny“ mezi Židy a pohany. Ježíš poněkud překvapivě poté, co označil za nepodstatné to, „co do člověka vchází zvenčí“ (7,16), v odpovědi ženě rozlišuje „děti“ (Židy) od „psíků“ (pohanů) právě na základě toho, co do nich vchází, to znamená podle toho, co jedí: jídlo ze stolu, nebo drobky. Žena, která stojí v této kultuře na okraji ve dvojím smyslu (žena sama s mužem a ještě ke všemu pohanka; viz Jan 4,9.27), paradoxně učí Ježíše důsledkům jeho dřívějšího učení a jeho cesty na pohanská území. Osvobození od zla, jež bylo zaslíbeno „dětem“, je nyní dosažitelné pro pohany. Jelikož společenství u stolu bylo v první církvi jedno z nejkontroverznějších témat (viz Gal 2,11-14), vyjadřuje tato žena hledisko pohanů. Plody Boží vlády zvěstované a naplněvané Ježíšem a dané nejprve Židům (Řím 1,16) jsou nyní dosažitelné pro „psíky“.

Širší kontext tohoto vyprávění je rovněž významný. V celém pododdíle (6,6b-8,21) zaznívají motivy jídla – od vražedné hostiny Herodovy, přes nasycení pěti tisíc Židů a diskusi o čistých a nečistých pokrmech, k nasycení čtyř tisíc lidí na pohanských územích s překvapivým závěrem v 8,21, že učedníci ve skutečnosti nepochopili jejich smysl. Příběh o Ježíšovi a Syrofénici nabízí hermeneutický klíč k celému oddílu. Hranice, které oddělovaly v první církvi Židy a pohany a kvůli nimž tak často vznikaly polemiky ohledně jídla, mají být prolomeny. Zdá se, že to nepochopili ani Ježíšovi učedníci (8,21). Chápe to však tato pohanka, a tak se stává pro následující generace modelem „outsidera“ – ženy, která je pro čtenáře výzvou, aby nevytvářeli omezení pro ty, kteří budou zváni syny a dcerami Božími.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- J.-F. Baudoz, *Les miettes de la table. Étude synoptique et socio-religieuse de Mt. 15,21-28 et Mc. 7,24-30*. EB n.s. 27. Gabalda, Paris 1995.
- J. Dewey, „Jesus' Healing of Women: Conformity and Non-Conformity to Dominant Cultural Values and Clues for Historical Reconstruction“, *BTB* 24 (1994), str. 122-131.
- F. Dufton, „The Syrophoenician Woman and Her Dogs“, *ExpTim* 100 (1989), str. 417.
- J. Perkinson, „A Canaanitic Word in the Logos of Christ; or The Difference the Syro-Phoenician Woman Makes to Jesus“, *Semeia* 75 (1996), str. 61-85.
- P. Pokorný, „From a Puppy to the Child: Some Problems of Contemporary Biblical Exegesis Demonstrated from Mark 7,24-30/Matt 15,21-28“, *NTS* 41 (1995), str. 321-337.
- D. Rhoads, „Jesus and the Syrophoenician Woman in Mark. A Narrative-Critical Study“, *JAAR* 62 (1994), str. 343-375.
- R. S. Sugirtharajah, „The Syrophoenician Woman“, *ExpTim* 98 (1986), str. 13-15.

27. Ježíš uzdravuje hluchoněmého (7,31-37)

31. Ježíš odešel z tyrského kraje a šel přes Sidón územím Desetiměstí ke Galilejskému moři. 32. Přivedli k němu hluchoněmého a prosili ho, aby na něho vložil ruku. 33. Vzal ho stranou od zástupu, vložil mu prsty do uší, dotkl se slinou jeho jazyka, 34. vzhlédl s povzdechem k nebi a řekl: „Effatha!“, to znamená: „Otevři se!“ 35. A hned se mu otevřel sluch, rozvázel se mu jazyk a mluvil správně. 36. Ježíš jim pak přikázal, aby o tom nikomu neříkali. Čím více však jim to přikazoval, tím více to rozhlašovali. 37. Byli celí užaslí a říkali: „Dobrě všechno udělal: i hluchým dává sluch, i nemým řeč!“

POZNÁMKY K TEXTU

31. Ježíš odešel: Kombinaci *kai* („a“) s *exelthón* („vydal se“) používal Marek již dříve k označení významných přechodů v Ježíšově činnosti (1,45; 6,34).^a

a. Viz výklad této perikopy in: *Kážeme Krista*, díl druhý, Synodní rada Českobratrské církve evangeličské, Praha 1997, str. 78-82; P. Pokorný, *Výklad Evangelia podle Marka*, Kalich, Praha 1974, str. 154-156. [Pozn. red.]

z tyrského kraje a šel přes Sidón: K Tyru viz poznámku k 7,24. Sidón leží asi 36 kilometrů severně od Tyrusu. V poexilní židovské literatuře se „Tyrus a Sidón“ staly zjednodušeným označením pro území jižní Fénicie (Jl 3,4; Zach 9,2; Neh 1,11; viz Sk 12,20). „Přes“ je překladem řeckého *dia*, jež má s genitivem význam „skrz, přes“. Ježíšův pohyb není „logický“, protože další cesta na sever není nutná, pokud je na cestě do Desetiměstí. Marek chce, aby Ježíš šel nejprve na sever, pak na východ a nakonec na jih a aby nejprve procestoval celé území (pohanské) jižní Fénicie, než se vydá na cestu do Jeruzaléma v 8,22-10,52.

územím Desetiměstí: Dosl. „středem (*ana meson*)“ kraje. Podle Markova popisu se Ježíš zdržoval na východní straně jezera (8,10). Desetiměsto bylo nejprve zmíněno jako dříještě uzdravení posedlého, který rozhlašoval, „jak veliké dobriní mu Ježíš prokázal“ (5,20), čímž předznamenal jeho nynější mocný čin. K Desetiměsti viz poznámku k 5,20. Marek vytváří model, podle kterého se Ježíš nejprve stává na pohanských územích známým a následně tam koná mocné skutky. Podobné schéma najdeme v Janově evangeliu, kde je Ježíš nejdříve zvěstován, ale víra vzniká až na základě přímého kontaktu (viz Jan 4,28-30.39-42).

32. Přivedli k němu: Přechod k historickému prezantu (dosl. „přivádějí“) činí vyprávění živějším. Marek chce, aby čtenář věděl, že zvěst, která byla o Ježíšovi hlásána dříve (5,20), vzbuzuje u běžných lidí (a nikoli pouze u učedníků) naději v Ježíšovu moc („prosí“ ho).

hluchoněmého: Řecké slovo *kófós* znamená „hluchý“, zatímco *mogilatos*, „těžce mluvící“^b což se v Bibli považuje za tragický úděl (Žl 38,13), názorně líčí utrpení lidí hluchých od narození, jak jej prožívají i mnozí lidé dnes. I když

některé překlady (např. syrský) interpretují tento pojem jako naprostou neschopnost mluvit, 7,35 naznačuje, že postižený jistou schopnost řeči měl. Nemoc rovněž připomíná naděje spojené s návratem z exilu v Iz 35,5-6: „Tehdy se otevřou oči slepých, odemknou se uši hluchých“ (viz též Iz 42,19). Tato slova jsou rovněž ozvěnou Božích slov Mojžíšovi v Ex 4,11: „Kdo dal člověku ústa? Kdo udělal němeho nebo hluchého, vidícího nebo slepého? Zdali ne já, Hospodin?“ Tato narážka dodává celému vyprávění christologický rozdíl: Ježíš, stejně jako Hospodin, má moc nad sluchem i schopností mluvit.

b. Výraz *mogilatos* se v Novém zákoně vyskytuje pouze zde a v Septuagintě pouze v Iz 35,6. [Pozn. red.]

a prosili ho, aby na něho vložil ruku: Řecké sloveso *parakalein* má mnoho významů. Doslova znamená „přivolat“ ve smyslu prosit za někoho či zastávat se někoho (viz „Přímluvce /paraklétoſ/“ u Jana) a nabývá významu „úpěnlivě žádat, prosit, zapřísahat“. Žádost o uzdravení tvoří součást formální struktury zázraku a sloveso *parakalein* se podobně užívá i v 1,40; 5,23 a 8,22. Uzdravení dotelem je dalším běžným motivem Markových příběhů o zázracích (1,31,41; 5,23; 5,41; 8,22; 9,27).

33. Vzal ho stranou od zástupu: Další příklad Markových zdvojených (v řečtině dokonce ztrojených) výrazů: „vzal ho stranou“ (*apolambanein*), *kat' idian* (dosl. „v soukromí“) a „od zástupu“. Ve všech ostatních případech je obrat *kat' idian* užit ve významu soukromí s učedníky (4,34; 6,31-32; 9,2,28; 13,3). Přestože je tento čin uváděn jako argument pro teorii mesiášského tajemství, jen v tomto případě a v 8,22-26 bere Ježíš někoho stranou kvůli uzdravení.

vložil mu prsty do uší: Čtenáři (avšak nikdo jiný) poznávají, že k uzdravení dojde pomocí šesti úkonů: odvedení nemocného stranou, vložení prstů do uší, plivnutí, dotknutí se jazyka, hlubokého povzdechu (7,34) a příkazu k uzdravení.

dotkl se slinou jeho jazyka: V řeckém textu je „plivnul a dotkl se ...“ Jak v antickém, tak v židovském světě (a na mnoha místech dodnes) byla „plivnutí“ či slinám přikládána léčivá moc (viz Jan 9,6; Plinius, *Přirodověda* 28,4,7; Tacitus, *Dějiny* 4,81; Suetonius, *Vespasiánův životopis* 7 [variace stejněho příběhu]; BT *Šabbat* 108b. Tacitus líčí Vespasiánův „zázrak“ v Alexandrii, kde ho slepý muž prosil, aby pomazal jeho oči slinou; viz 4,82). Čtenář si zde má představit Ježíše, jak si plivne na prsty a pak „potře“ jazyk hluchoněmého muže. K „magickému“ aspektu Ježíšova činu viz Výklad.

34. vzhledls povzdechem k nebi a řekl: Pohled k nebi je často znamením modlitby (viz Žl 123,1; Lk 18,13; Jan 17,1, Sk 7,55). K povzdechu Martin Dibelius (*From Tradition to Gospel*, str. 84-86) cituje Leidenský magický papyrus, kde povzdechnutí patří k technice divotvůrců. Tento Markův verš je ovšem jediné místo, kde si Ježíš povzdechně nebo zasténá (*estanaxen*) před vykonáním zázraku. Podobné sloveso (*anastenazein*) se užívá v 8,12, kde se však týká Ježíšovy nelibosti nad žádostí o znamení.

Effatha: Někteří autoři tvrdí, že se jedná o řecký přepis imperativu hebrejského slovesa v *nifalu*, většina se však domnívá, že jde o aramejský imperativ *'eppatach* od slovesa *petach* („otevřít“). I když užívání cizích slov (*rhesis barbariké*) jako zaklínadel je v magických papyrech a exorcismech častým motivem, mají taková slova často podobu nesrozumitelných formulí typu „abra-kadabra“. Ať už je funkce aramejského pojmu v předmarkovské tradici jakákoli,

Marek ji činí srozumitelnou svým překladem („Otevři se“), takže slouží jako mocné slovo, jež osvobojuje nemocného člověka od neduhů, a nikoli jako magické zaklínadlo (viz Ex 4,11 a výše u v. 32).

35. A hněd se mu otevřel sluch: Marek doslova píše, že se otevřel jeho „sluch“ (*akoi*) a nikoli *úta*, což by označovalo pouze jeho „uši“.

mluvil správně: Tím se potvrzuje význam slova *mogilatos* jako „těžce mluvící“, protože uzdravení dává schopnost mluvit srozumitelně. Tento verš odpovídá standardnímu vzorci viditelného důkazu na konci příběhů o zázraku.

36. Ježíš jim pak přikázal: I když Ježíš vykonal tento zázrak v soukromí (7,33), všechna zájmena jsou v množném čísle. Mnozí komentátoři řeší toto napětí mezi uzdravením v soukromí a příkazy okolostojícím spolu s reakcí zástupů v 7,37 tvrzením, že v 7,32-35 se jedná o směs tradic a v 7,36-37 o Markův redakční dodatek, který tvoří součást motivu mesiášského tajemství. Můžeme však jednoduše namítnout, že k „soukromému“ uzdravení došlo mezi čtyřma očima stranou od davu (nikoli v domě jako v předchozím vyprávění). Čtenář si může představit, že lidé v zástupu mohli zaslechnout tohoto muže na dálku a proto byli napomenuti, aby zachovali mlčení.

aby o tom nikomu neríkali: Přímo či nepřímo vyslovené příkazy k mlčení vlasti po zázraku se nacházejí zde a v 1,34; 1,44-45; 5,43 a 8,26. Podobně jako v 1,44-45 je tento příkaz porušen a Ježíšův věhlas se šíří dál.

rozhlašovali to: Sloveso „rozhlašovat“ (*kéryssein*) má náboženský podtext a bývá spojováno se zvěstí, kterou Ježíš přináší o Bohu, stejně jako se zvěstí, kterou povelikonoční církev hlásá o Ježíšovi. Marek užívá sloveso „hlásat“ o Janu Křtiteli (1,4,7), Ježíšovi (1,14-15.38-39), lidech, kteří zažili Ježíšovy mocné činy (1,45-5,20; 7,36), učednících (3,14; 6,12), pronásledované obci (13,10) a povelikonoční církvi (14,9).

37. Byli celí užaslí a říkali: V řeckém textu zaznívají živé superlativy. Hlavní sloveso *exepléſſonto* je zesílenou formou tvaru *plēſſein* a označuje „uchvácení smyslů“, zatímco „celí“ je překladem příslovce *hyperperissós*, které zesiluje už tak silné příslovce *perissós* („nadmíru“). Původní svědci zázraku se nyní stávají nadšeným sborem zvěstujícím Ježíšovu moc.

Dobře všechno udělal: Jazyk tohoto obratu (*kalós panta pepoiéken*) je ozvěnou překladu Gn 1,31 v Septuagintě: „Bůh viděl všechno, co udělal (*epoiéſen*), a hle – bylo to velmi dobré (*kala lian*)“. Ježíšovy činy obnovují padlé stvoření a předjímají mesiášský věk.

i hluchým dává sluch, i němým řec: Toto je další (viz 7,32) narážka na Iz 35,5-6, kde je navrácení sluchu součástí nového dne spásy. Ve světle verše 36 to také mohou Markovi čtenáři považovat za symbol Boží moci v působení mezi pohany; slyší slovo spásy („otevři se“) a zvěstují ho.

Výklad

Marek pokračuje v cestě přes pohanská území živým vyprávěním o uzdravení hluchoněmého – které se kupodivu nenachází ani u Matouše ani u Lukáše. Na tomto místě Matouš v 15,29-31 rozvíjí Markovo vyprávění do živého obrazu Ježíše sedícího na hoře (srov. Mt 5,1) a uzdravujícího „chromé, slepé, zmrzačené, nemé“, následkem čehož velké zástupy (15,30) velebí Boha Izraele (15,31). Matouš zachycuje univerzální rozdíl Markova konkrétního vyprávění. U Marka je toto vyprávění spolu s příběhem o Syroféniciance vyjádřením *bona messianica*, to je darů, které jsou připisovány mesiašskému věku, kdy bude přemožena smrt a nemoci. Slouží jako předehra k nasycení čtyř tisíc (Mk 8,1-10), které tvoří paralelu rozsáhlejšího nasycení pěti tisíc v 6,30-44 na pohanském území.

Po intertextuální stránce nemoc rovněž připomíná naděje spojené s návratem z exilu v Iz 35,5-6: „Tehdy se otevřou oči slepých, odemknou se uši hluchých“ (viz též Iz 42,19). Jazyk této perikopy je rovněž ozvěnou Ex 4,11 (viz Poznámky k textu).

Tento příběh je prvotřídní ukázkou Markova živého vypravěckého stylu. Nemoc muže je popsána dopodrobna stejně jako Ježíšův první kontakt s ním: Bere ho stranou, vkládá prsty do jeho uší, vyplivne slinu a dotýká se jeho jazyka. Před vyslovením příkazu k uzdravení si Ježíš „povzdechne“. Pak promluví v „cizím“ jazyce a dojde k uzdravení. Reakce na zázrak je výrazně zesílena. Tyto detaily činí vyprávění podobným magickým léčebným postupům v helénistickém světě. Vzdychání a používání cizího jazyka může být odrazem technik, vyskytujících se v magických papyrech. Jednotlivé činy mohou působit dojemem jakési soucitné magie; vkládání prstů do uší mimicky znázorňuje jejich otevření a potíráni jazyka může napodobovat odstraňování překážky bránící mluvení. Zmíněné podobnosti mohou vysvětlovat, proč tento příběh Matouš i Lukáš vynechali. Z kladnejšího úhlu pohledu jsou tato gesta v pohanském prostředí, kde se Ježíš nalézá, vhodná jednak pro svou podobnost s pohanskými léčiteli a zároveň nadřazují Ježíše nad tyto léčitele (neboť k uzdravení nakonec dochází na Ježíšův příkaz).

Ježíšův příkaz mlčenlivosti v 7,36 však není součástí magické tradice. Vyprávění obsahuje drobné napětí týkající se tzv. „mesiašského tajemství“ u Marka. Čím více Ježíš nařizuje lidem, aby zachovávali mlčení, tím spontánněji o něm mluví (dosl. „rozhlášují“) a ti, kdo o tom slyší, jsou zcela uchváci. Tento model podporuje názor, že „tajemství“ se netýká toho, zda je Ježíš mocným Synem Božím, ale jakým Synem

je a kdy a jak bude možné o něm hovořit v úplnosti. Až bude evangelium vrcholit, ve stínu kříže vysloví pohanský setník konečné vyznání, že Ježíš je Syn Boží (15,39).

Toto vyprávění rovněž slouží k porovnání reakcí ostatních (dokonce pohanů), kteří reagují na Ježíše kladně, s rostoucím neporozuměním mezi učedníky. Dříve (6,45-52), když se učedníci setkávají se stejně silným projevem Ježíšovy moci, jsou ustrašení a zmatení a nechápou, „jak to bylo s těmi chlebý“ (6,52), a v 7,18 Ježíš opět kritizuje jejich nechápavost. V následujících vyprávěních bude jejich vnímavost upadat, zejména v 8,18, kde o nich bude řečeno, že neslyší ani nevidí správně.

Zde Markův Ježíš pokračuje ve svém poslání hlásat a naplňovat radostnou zvěst, které započalo v 1,14-15. Čtenáři nyní vědějí, že tuto zvěst i moc, kterou Ježíš projevuje, uslyší a zakusí i jiní než jen ti, kdo byli původně povoláni stát se učedníky, a že se rozšíří dokonce za hranice židovského území. Ježíš je zde vzorem pro Markovu církev – pro misijní církve nacházející se mimo hranice vlastní kultury, která spojuje zvěstování evangelia se službou celicí lidskému utrpení.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- R. F. Collins, „Jesus' Ministry to the Deaf and Dumb“, *Melita Theologica* 35 (1984), str. 12-36.
- F. L. Horton Jr., „Nochmals *ephphatha* in Mk 7:34“, *ZNW* 77 (1986), str. 101-108.
- S. Morag, „*Ephphatha* (Mark vii. 34): Certainly Hebrew, Not Aramaic?“ *JSS* 17 (1972), str. 198-202.
- I. Rabinowitz, „*Ephphatha* (Mark 7:34): Certainly Hebrew, Not Aramaic“, *JSS* 16 (1971), str. 151-156.

28. Druhé vyprávění o nasycení: nasycení čtyř tisíc (8,1-10)

1. V těch dnech byl s ním zase velký zástup a neměli co jíst. Zavolal si učedníky a řekl jim: 2. „Je mi líto zástupu, protože už tři dny jsou se mnou a nemají co jíst. 3. Když je pošlu domů hladové, cestou je opustí sily, vždyť někteří z nich jsou zdaleka.“ 4. Jeho učedníci mu odpovíděli: „Kde by kdo mohl tady v neobydleném kraji sehnat tolik chleba, aby je nasystil?“ 5. Zeptal se jich: „Kolik máte chlebů?“ Odpověděli: „Sedm.“ 6. Rozkázal, aby se lid posadil na zem, vzal těch sedm chlebů, vzdal díky, lámal a dával učedníkům, aby je předkládali; předložili je tedy

lidu. 7. Měli také několik malých ryb. Požehnal je a řekl, aby i ty předkládali. 8. A najedli se dosyta a sesbíralo se ještě sedm košíků zbylých kousků. 9. Těch lidí bylo na čtyři tisíce. Potom je propustil. 10. Hned pak vstoupil se svými učedníky na loď a připlul do dalmanutských končin.

POZNÁMKY K TEXTU

1. V těch dnech: Jde o poněkud slavnostnější úvod oddílu než časté „a“ (parataxe s *kai*) a jinde se užívá ke zdůraznění významu konkrétní události (viz 1,9 – Ježíš přichází k Janovi, aby se dal pokřtít; 2,20 – den, kdy bude ženich vzat; 4,35 – první „zázrak na moři“; 13,17.24.32 – dny soužení na konci časů; 14,25 – „ten den“, kdy Ježíš bude pít nové víno).

velký zástup: Stejně označení (viz 6,34) se objevuje i v prvním vyprávění o nasycení (6,33-44). Obě vyprávění jsou zřetelně propojena pojmem „zase“ (*palin*).

a neměli co jíst: Na rozdíl od prvního vyprávění, kde Ježíš v 6,34 pocituje lítost nad zástupem, protože neměli nikoho, kdo by je vedl („byli jako ovce bez pastýře“), a kde na hlad lidí upozorňují učedníci, zde je to Ježíš, který si jako první všimne, že jsou bez jídla, a to ho pohně k lítosti. Nedostatek jídla se opakuje téměř doslovně na konci verše 2. Tělesný hlad je v tomto příběhu výraznějším motivem než v prvním nasycení.

2. Je mi líto zástupu: Stejně sloveso užívá vypravěč v 6,34 („bylo mu jich líto“), z Ježíšových úst zní však přesvědčivěji.

už (...) jsou se mnou: Na rozdíl od 6,32-44, kde zástupy pronásledují Ježíše a dorazí na břeh před ním, zde byly podle všeho zástupy s Ježíšem po celou dobu jeho putování Desetiměstím, což dokládá i dlouhá cesta domů, která je čeká v 8,3.

už tři dni: „Tři dni“ se jinde u Marka objevují jen v předpovědích utrpení 8,31; 9,31; 10,33-34 a při zmínce o chrámu nezbudovaném lidskýma rukama (14,58; 15,29). I když v tomto případě může obrat jen zdůrazňovat hlad způsobený dlouhou cestou, jsou možné i jiné významy. Třídní cesta je častým starozákonním motivem a mnohdy předchází významným událostem (Gn 30,36; Ex 3,18; 5,3; 8,27; Nm 10,33; Joz 1,11). Třídní půst či období hladu také předchází důležitým okamžikům (1 Sam 30,12; Est 4,16).

3. jsou zdaleka: To je překladem řeckého *apo makrothen*. V Joz 9,6 (LXX) a Iz 60,4 (LXX) se tímto obratem označují „pohané“ a toto učení přejala i prvotní církev (Sk 2,39; 22,21; Ef 2,11-12). Vzhledem k lokálnímu kontextu těchto vyprávění na pohanských územích se Markovi čtenáři mohli zamyslet nad začleněním pohanů do svých obcí.

4. Jeho učedníci mu odpověděli: Přestože Ježíš nepožádal učedníky, aby nasytili zástupy jako v 6,37, chápou jeho záměr. Jelikož už byli svědky nasycení pěti tisíc, slouží jejich otázka ke zdůraznění jejich rostoucí nechápavosti, která vrcholí v 8,18-19.

5. Sedm: Čísla ve vyprávěních o nasycení trvale přitahují pozornost. V prvním synoptickém vyprávění o nasycení (Mk 6,38; Mt 14,17; Lk 8,13; Jan 6,9) se hovoří o pěti chlebech a dvou rybách, zatímco zde a v Mt 15,34 je v obou pří-

padech sedm chlebů a několik ryb. I když „sedm“ patří v Bibli i na celém starém Blízkém východě mezi nejoblíbenější čísla, připisuje se Markovu užití sedmičky zde zvláštní význam: „sedm“ může znamenat pohany jako v sedmi příkázáních smlouv uvázených s Noemem (Gn 9,4-7), sedm helénistů vybraných ve Skutcích (6,3), sedm církví ve Zj 2-3 nebo sedm pohanských národů Kanaánu (Sk 13,19; Dt 7,1).

6. aby se lid posadil: Na rozdíl od 6,39-40 jsou vypuštěny jak starozákonné nárážky, tak i odkazy na mesiášskou hostinu (viz poznámka k 6,39-40).

vzal (...) vzdal díky (...) lámal (...) dával: Tyto Ježíšovy úkony jsou paralelní k 6,41, ale s významnými rozdíly. Mk 8,6 vynechává vzhledně k nebi (6,41) a užívá řecké sloveso *eucharistésas* (dosl. „vzdav díky“) místo *eulogésas* („požehnaj“). Tyto výrazy (např. *eucharistésas*) jsou bližší pavlovské tradici (1 Kor 11,23-24). To může odrážet formuli díkůvzdání užívanou v pohanských církvích, což by lépe odpovídalo místu, kam je příběh zasazen.

7. Požehnal je a řekl: Druhé požehnání – požehnání ryb – chybí v předchozím vyprávění a také se tu nachází spíše židovská forma *eulogésas*. Může to svědčit o redakčním zásahu za účelem přiblížení obou popisů.

8. A najedli se dosyta: Tato slova charakterizují obě vyprávění (viz 6,42), zde jsou však umocněna poznámkou ve v. 3, že lidé byli tak hladoví, že by mohli na zpáteční cestě padnout vysílením.

sedm košíků zbylých kousků: Sedm se shoduje s počtem chlebů a má i podobný význam. Řecký pojem užitý zde pro košík (*spyrīs*) předpokládá menší a poněkud elegantnější košík, než byly „koše“ (*kofinos*) z 6,43, které římskí autoři považovali za charakteristický znak židovských skupin v Římě.

9. čtyři tisíce: Opět se objevují velké spekulace o počtu a o srovnání s pěti tisíci z předchozího vyprávění. Číslovka „čtyři“ bývá spojována se čtyřmi světovými stranami či čtyřmi směry kompasu, což naznačuje shromáždění pohanů. Nebo se může jednat o pouhou stylistickou variaci.

10. Hned pak vstoupil se svými učedníky na loď: Ježíš nastupující s učedníky na loď je častým narativním přechodovým prostředkem (3,9; 5,21; 6,32; 8,13) a často i příležitostí k odhalení závažné skutečnosti (4,1-9; 4,35-41; 6,45-52; 8,13-21).

a připlul do dalmanutských končin: Existují zde dvě různocítení. I když významnější rukopisy mají „končinu, kraj“ (*ta merē*), Mt 15,39 a některé rukopisy čtou v Mk 8,10 řecky *oros*, další rukopisy mají *horia* („ohrazená území“). „Dalmanuta“ představuje ještě složitější problém; v Novém zákoně se objevuje jen zde a její umístění i význam jsou nejasné. Matouš má „magadanské krajiny“ a některé rukopisy čtou „magdalské“. Matouš a rukopisná tradice napovídají, že se tato země rozkládala u severozápadního cípu Galilejského moře. Nedávno se objevil názor, že se jedná o odvozeninu z aramejského pojmu „zed“ a že mohlo jít o některé z opevněných měst v tom kraji (J. F. Strange, „*Dalmanutha*“, ABD 2,5). Jelikož matoušovská varianta „Magdala“ je odvozena z aramejského slova pro „věž“, je možné, že stejně „opevněné město“ bylo nazýváno různými jmény.

Výklad

Marek zde popisuje druhé rozmnožení chlebů a ryb, které se podobá prvnímu (6,30-44). Oba popisy jsou zázračnými dary, jimiž Ježíš uspokojuje potřebu lidí, kteří nemají možnost dostat se k jídlu. V obou případech si učedníci myslí, že je nemožné vyplnit Ježíšův příkaz nasystit hladové zástupy, a narážky na Starý zákon jsou v zásadě shodné, i když zde mají zhuštěnější formu (např. „neobydlený [= pustý] kraj“ je zmíněn jen jednou, 8,4, srov. 6,31.32.35). Úkony spojené s rozdělováním pokrmů (vzal, vzdal díky, lámal a rozdával) jsou prakticky stejné.

Vyprávění odpovídá podobnému modelu jako první nasycení, v němž po zázračném nasycení (6,30-44; 8,1-9) následuje „plavba po moři“ (6,45-52; 8,10), spor s farizeji (7,1-13; 8,11-13) a další pokyny pro učedníky (7,14-23; 8,14-21); vše je završeno vyprávěním o daru sluchu a zraku (7,31-37; 8,22-26; viz odkazy na sluch a zrak v 4,12 a 8,18). Jedním z hlavních rozdílů v použití tohoto modelu je, že druhé nasycení následuje po dvou zázracích vykonaných na pohanských územích (7,24-30.31-37), v nichž se Ježíšovi přiznává, že „dobře všechno udělal“ (7,37), místo otázek po Ježíšově totožnosti a Janově smrti (6,14-29). U Marka tvoří vyprávění součást misie k pohanům a zdůrazňuje hojnou stravu jak pro Židy, tak pro pohany.

Ve vlastním popisu se vyprávění od sebe liší vypuštěním zmínky o Ježíšově učení či jeho soucitu se zástupy, které nemají, kdo by je vedl, a jsou jako ovce bez pastýře. Ve druhém nasycení je to hlad, který probouzí Ježíšův soucit. Vše umocňuje Ježíš, když připomíná učedníkům, že zástup je s ním již třetí den a že se obává, aby lidé, pocházející zdaleka, nepadli na cestě vysílením. Druhé vyprávění nabízí živější obraz Ježíše jako toho, kdo si všímá lidského utrpení a uspokojuje potřeby člověka. Zatímco Ježíš je v tomto vyprávění vylíčen živěji, přítomnost učedníků je z narrativního hlediska mnohem méně patrná. V 6,30-44 jsou to učedníci, kteří původně upozorňují na hlad lidí po Ježíšově dlouhém učení. Když jim Ježíš nařídí, aby dali lidem najist sami, protestují, že je nemožné koupit chléb pro takové množství lidí, a následují poměrně podrobné pokyny ohledně jídla. V 8,3-5 je Ježíšův rozhovor s učedníky tlumenější a nepochopení z jejich strany je méně dramatické. V obou vyprávěních učedníci rozdělují jídlo a sbírají zbytky.

Vyprávění zavřuje Ježíšovu misijní cestu k pohanům, protože i v Markově poněkud nepřehledné geografii se Ježíš brzy vydá z židovského města Betsaidy (8,22) na jih do Jeruzaléma. Čtenáři se brzy dozvědí, že Jeruzalém se má stát místem Ježíšovy smrti a zmrvýchvstání. Jelikož společenství stolu mezi Židy a pohany bylo v rodící se církvi

zdrojem mnoha sporů, Marek předkládá své obci obraz židovského Ježíše a židovských učedníků, kteří mají starost o nasycení jak Židů, tak pohanů. Text připomíná Pavlovo chápaní moci evangelia „nejdříve ovesem Židům, ale pak i pohanům“ (Řím 1,16).

Aktualizace tohoto vyprávění se bude řídit stejnými vodítky, jaké jsme navrhovali pro nasycení pěti tisíc, navíc však můžeme zdůraznit, že křesťané mají usilovat o uspokojení hladu všech lidí. Narážka na eucharistii, která byla patrná v prvním popisu nasycení, je přítomná i zde. To svědčí o tom, že eucharistie má být památkou na Ježíše a jeho pokrmem, který má bořit bariéry mezi různými skupinami.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- A. Seethaler, „Die Brotvermehrung – ein Kirchenspiegel?“ BZ 34 (1990), str. 108-112.
Viz též seznam knih a článků k Mk 6,30-44.

29. Farizeové a učitelé Zákona hledají znamení (8,11-13)

11. Přišli farizeové a začali se přít s Ježíšem; žádali od něho znamení z nebe, aby ho pokoušeli. 12. On si vzduchl ve svém duchu a řekl: „Proč toto pokolení žádá znamení? Amen, pravím vám: Tomuto pokolení žádné znamení dáno nebude!“ 13. A nechal je, vstoupil znova na loď a odplul na druhý břeh.

POZNÁMKY K TEXTU

11. farizeové: Farizeové se objevují jako Ježíšovi odpůrci v 2,16 (učitelé Zákona z farizejské strany); 2,24; 3,6 (s herodovci); 7,1; 10,2 a 12,3 (s herodovci), obvykle ve sporech o právní otázky. Proto jejich uvedení zde se vůbec neshoduje s jejich povahou. Nejsou přítomni v pašijovém vyprávění a nemají žádný podíl na Ježíšově smrti.

a začali se přít: Marek často užívá „začít“ (*archesthai*) ve funkci fázového slovesa s podtextem vyjadřujícím časový zlom. „Přít se“ (*syzetein*) se často vyskytuje ve spojitosti s diskusí s nějakou skupinou (1,27; 9,10.14.16; 12,28). Základní tvar tohoto slovesa bez předpony *syn-* představuje slovní hříčku s „žádat [= hledat]“ ve verši 12, kde je poprvé použito v nepřátelském kontextu (8,12.18; 12,12; 14,1.11.55).

znamení z nebe: V klasické i helénistické řečtině má slovo *sémeion* („znamení“) význam zřetelného znamení, skrze něž se něco dává poznat. Zde znamená „osvědčující znamení“, ale nemá význam „symbolu“ jako u Jana. Marek a ostatní synoptikové ho nikde neužívají jako výraz pro zázrak (které se u Marka

nazývají nejčastěji *dynamicis*, „mocné činy“). U Marka doprovázejí znamení nároky a činy falešných proroků (13,22). „Znamení z nebe“ může být buď nějaká kosmická událost ohlašující konec časů (13,22-26), nebo zástupná řeč o Bohu (tedy znamení od Boha či Boží znamení). Druhý výklad je pravděpodobnější vzhledem k theologickému pasivu použitému v Ježíšově odpovědi: „žádné znamení dáné nebude“ – tedy od Boha. K důvodům hledání znamení viz Výklad.

aby ho pokoušeli: V řečtině se tato věta skládá z řady participií bez spojek, takže „žádat“ je mnohem úžejí spojeno s „pokoušet“ (viz 10,2; 12,5). Evokuje rovněž motiv zkoušky spravedlivého (viz Mdr 2,17-21), která má ověřit, zda je opravdu „dítětem Páně“ (2,18). Zkouška Ježíše jako spravedlivého trpícího, a to nejen ze strany jeho protivníků, ale i ze strany Boží (1,13; 14,32-42), je stěžejním motivem Markovy christologie.

12. On si vzdychl ve svém duchu: Řecké sloveso *anastenazein* („vzdychl“) se v NZ užívá pouze zde a svědčí nejen o Ježíšově skličnosti nad tímto zpochybňováním, ale také připravuje čtenáře na slavnostní formu následující odpovědi. „Duch“ (*pneuma*) naznačuje stav Ježíšovy mysli (2,8) a je rovněž spojen s mocí. Paradoxně se Ježíš, který odmítá znamení, jeví ještě mocnější než ve vyprávěních o nasycení.

toto pokolení: I když „pokolení“ (*genea*) označuje běžnou rodovou linii, nabývá současně významu všech, kteří se narodili či žijí v určité době (BAGD). Zde je tento pojem užit v negativním významu (viz Gn 7,1; Žl 95,10), což se zřetelně ukazuje v 8,38 („nevěrné a hříšné pokolení“). Ve světle 13,30 („Toto pokolení nepomine, dokud se to všechno nestane“) může rovněž odrážet běžné eschatologické očekávání, že před koncem časů se zlo ujme vlády.

Amen, pravím vám: Toto je zvláště slavnostní řečnická formula, která je ozvěnou Ježíšovy odpovědi na dřívější vážné obvinění, že vyhání zlé duchy pomocí Belzebuba (3,28). V Markovi se objevuje často jak v kontextu hrozby (3,28; 8,12; 9,1; 13,30; 14,18,30), tak příslibu (9,41; 10,15,29; 11,22; 12,43; 14,9,25). Když se během pašijového vyprávění naplní některé výroky s „amen“ (14,18,30), čtenář si uvědomí i spolehlivost ostatních výroků tohoto typu.

žádné znamení dáné nebude: Řecký text („jestliže bude dáné znamení tomuto pokolení“) zde nedává smysl. Po slavnostním úvodu se však zdá, že se jedná o eliptickou formu hebrejské přísahy (např. „jestli učiním to a to, ať zemřu“). Moderní variaci této formule by bylo „ať se propadnu, jestli se stane ta a ta věc“. Je to jediný výskyt této formule v NZ a je v příkrém rozporu s Ježíšovým pořejstvem k přísahám v Mt 5,33-37, což by mohlo vysvětllovat, proč Mt 16,1-4 tu to přísahu vypouští.

13. A nechal je: Ve většině překladů je Ježíš jednoduše „nechává“ či „opouští“ (*afeis*). Toto sloveso se také může překládat jako „propustit“ či „poslat pryč“. „Propustit“ by lépe vyjadřovalo autoritu Ježíše, který umlčel své protivníky, neboť ti se už ve vyprávění více neobjeví, ani zde nebudou přímo hovořit.

na druhý břeh: V 8,22 se dozvídáme, že u Marka poslední plavba po moři končí v Betsaidě. Tento verš, podobně jako 8,10, slouží jako přechod od jedných posluchačů (farizeů) k jiným (učedníkům).

Výklad

Některá vydání řeckého textu Nového zákona či překlady uvádějí žádost o znamení v Mk 8,9b-10 propuštěním zástupů a plavbou do Dalmanuty, protože Marek často perikopy otevírá Ježíšovým příchodem na nové místo. Přesněji, tyto verše jsou mostem či přechodovými verší vyprávění, které je samo přechodem ze samotného nasycení k diskusi o jeho hlubším významu (8,14-21).

Vyprávění má formu napadení či zpochybňení Ježíšovy autority. Na rozdíl od zástupů, které se kolem něj tlačily v předchozím vyprávění, je zde Ježíš s farizeji osamělý a má jen velmi malou podporu kolemstojících. Strohost této scény zvýrazňuje Ježíšovu ostrou slovní reakci.

Farizeové požadují znamení od Boha, jež by viditelně potvrdilo Ježíšovu autoritu a moc. Ve SZ byly prorocká poselství a prorocká činnost potvrzovány znameními od Boha (2 Král 20,8-9; Iz 7,11-14; 55,13; Ez 12,11; 24,27) a od proroků se očekávalo, že prokáží znamení své pravosti (viz Dt 18,20-22). Jan 6,14 odráží podobnou tradici, když v poznámce po nasycení pěti tisíc říká: „Když lidé viděli znamení, které udělal, říkali: ‘To je jistě ten Prorok, který má přijít na svět.’“ Podle Richarda A. Horseyho existovali v době Ježíšově „proroci přinášející výroky Hospodi-novy“ (např. 1 Kor 12,28; 13,2; 14,1-5), a „proroci činu“ neboli „proroci se znamením“. Marek varuje před falešnými proroky v 13,22 a stejně tak Matouš (7,22), který také zná oba druhy proroků, upozorňuje na nebezpečí, které představují. Josef Flavius nabádá k obezřetnosti před „tuláky a podvodníky“, kteří „pod záminkou osvícení duchem Božím“ vyprovokovali povstání a slibovali lidu znamení Božího působení (Válka židovská 2,259; Židovské starožitnosti 20,168; srov. Sk 5,36-37). Když se Pavel vymezoval proti „nadapoštolum“, mohl říci: „Mohli jste však na mně poznat u vás rozlišovací známky apoštola: krajní trpělivost, znamení, zázraky a mocné skutky“ (2 Kor 12,12). V prvním století byla otázka rozlišovacího znamení pravého proroka velmi aktuální.

Intertextuální vývoj „výzvy ke znamení“ je nahlédnutím do vývoje a změn tradic prvotní církve. Markův kritický pohled na hledání znamení se podobá Pavlově kritice: „Židé si totiž přejí zázraky, Řekové zase hledají moudrost“ (1 Kor 1,22). Srovnání Mk 8,11-13 s Mt 12,38-42; 16,1-4 a Lk 11,16-29-32 naznačuje, že existovaly dvě starší verze „výzvy ke znamení“, jedna v Markovi, kde není žádné znamení dáné, a další v pramenu Q, kde je dáné jen znamení Jonášovo. Matouš (který se přidržuje Marka) rozvíjí Markův příběh do řeči o posuzování znamení času a rozšiřuje odmítnutí znamení („nebude mu dán“) dodatkem „jiné zna-

mení než znamení Jonášovo“, aniž by upřesnil, v jakém smyslu je Jonáš znamením (Mt 16,1-4). Při úpravě verze pramene Q i Lukáš říká, že nebude dáno žádné znamení než znamení Jonášovo, pak ale odkazuje na Jonášovo znamení obyvatelům Ninive, kteří se obrátili, na rozdíl od těch, kteří vzdorují učení Ježíšovu (Lk 11,29-32). Matouš rediguje pramen Q tak, aby znamení Jonášovo odkazovalo nejen na Ježíšovo kázání, ale i na tři dny, které Jonáš strávil v bříše velryby, symbol tří dní, které Syn člověka stráví v srdci země. Matouš tak rozšiřuje odmítnutí Ježíšova kázání na odmítnutí povelikonočního kázání církve. Janovo evangelium má složitou tradici. V Jan 4,48 pronáší Ježíš kritická slova na adresu jednoho úředníka z Kafarnaa: „Jestliže neuvidíte znamení a zázraky, nikdy neuvěříte.“ Přestože v první části evangelia (Jan 1-12) koná Ježíš mnohá znamení, která skrývají vyšší pravdy a mají za úkol vést lidi k hlubší víře, nejhľubší víra je víra v osobu Ježíše, a nikoli ve znamení (20,29-31). Markova verze této diskuse s ostrou a mocnou odpověď ze strany Ježíše ukazuje na její závislost na staré tradici.

Marek neodmítá tvrzení, že Ježíšovy mocné činy jsou projevem Boží moci, ale trvá na tom, že takové činy zakoušeji lidé, kteří mají víru (2,5; 5,34; 10,52); zázraky víru neplodí. Požadavek, aby Ježíš vykonal další znamení, a jeho odmítnutí toto znamení na konci série mocných činů dát (Mk 7,24-8,10) předznamenává posměšnou výzvu Ježíšovi, aby sestoupil z kříže, „abychom to viděli a uvěřili“ (15,32). Markovo evangelium, které začíná radikální výzvou k víře (1,15), stejně radikální výzvou končí.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- G. W. Buchanan, „Some Vow and Oath Formulas in the New Testament“, *HTR* 58 (1965), str. 319-336.
- R. A. Edwards, *The Sign of Jonah in the Theology of Evangelists and Q*, S.C.M., London 1971.
- J. B. Gibson, „Another Look at Why Jesus ‘Sighs Deeply’: *anastenazo* in Mark 8:12a“, *JTS* 47 (1996), str. 131-140.
- Idem, „Jesus’ Refusal to Produce ‘Sign’“ (Mk 8,11-13), *JSNT* 38 (1990), str. 37-66.
- R. A. Horsley a J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*. Harper & Row, San Francisco 1985.
- J. Swetnam, „No Sign of Jonah“, *Bib* 66 (1985), str. 126-130.

30. Plavba přes moře; další neprozumění a závěr řeči o chlebu (8,14-21)

14. Zapomněli si vzít chleby a kromě jednoho chleba neměli s sebou na lodi nic. 15. Ježíš je napomínal: „Dejte si pozor a varujte se kvasu farizejského a kvasu herodovského!“ 16. Ale oni uvažovali mezi sebou o tom, že nemají chleba. 17. On to poznal a řekl jim: „O čem uvažujete? Ze nemáte chleba? Ještě nerozumíte ani nechápate? Máte zatvrzelé srdce? 18. Oči máte, a nevidíte, uši máte, a neslyšíte! Nezpomínáte si už, 19. když jsem rozlámal těch pět chlebů pro pět tisíc lidí, kolik košíků plných kousků chleba jste ještě nasbírali?“ Odpověděli mu: „Dvanáct.“ 20. „A když těch sedm pro čtyři tisíce, kolik košíků plných kousků chleba jste ještě nasbírali?“ Odpověděli mu: „Sedm.“ 21. Tu jim řekl: „Ještě nechápate?“

POZNÁMKY K TEXTU

14. Zapomněli si vzít chleby: Úvodní obrat působí umělým dojmem a téměř jako připravná rekvizita pro ústřední námet následujícího vyprávění – tedy že učedníci neprozumí rozmnožení chlebů.

jednoho chleba: Narážka na „jediný chléb“ je nejasná. Vzhledem k následující kritice učedníků může připomínat Ježíšův příkaz, aby si na své misijní cesty nebrali ani chléb (6,8). Mnozí vykladači zde spatřují skrytu narážku na Ježíšovu přítomnost, zejména když slovo „chléb“ (*artos*) se po tomto vyprávění už nevykytuje až do 14,22, kdy Ježíš o chlebu prohlásí: „To je mé tělo.“

15. Dejte si pozor a varujte se kvasu farizejského: Jelikož Lk 12,1 predkládá verzi tohoto výroku v bloku látky pramene Q, domnívají se někteří, že verze tohoto varování se objevují jak v Markovi, tak v pramenu Q. Kvas neboli drozdí je skrytá a drobná přísada, která je sice při pečení nezbytná, může však být i symbolem zkaženosti, protože způsobuje, že chléb se kazí a plesniví. „Kvas“ se používá jako symbol mravně zkaženého (viz 1 Kor 5,6-8; Gal 5,9; stejně u antických autorů jako Plútarchos, *Quaestiones Romanae* 109, a Persius, *Satiry* 1,24). Zmínka o farizejích připomíná spor ohledně znamení v 8,11-13. I když Matouš (16,12) popisuje farizejský kvas jako jejich učení, Marek nechává interpretaci otevřenou. Přestože jsou farizcové u Marka častými Ježíšovými oponenty, jejich hlavní námitky se týkají jeho skutků (2,16.18.24; 3,1-6; 7,1-5). Vzhledem k blízkosti 8,11-13 představuje „farizejský kvas“ nejspíše usilování o znamení, které by dokázalo Ježíšovu pravost.

kvasu herodovského: U Matouše (16,6) je výraz změněn na „kvas saducejský“, jelikož Herodes nikdy „neučí“. Herodův „destruktivní vliv“ u Marka může být ozvěnou 3,6, kde se farizeové a herodovci umlouvají, že zabijí Ježíše, anebo

odkazem na Herodovo neporozumění Ježíšovi v 6,14-16. Tato dvě „neporozumění“ připravují scénu pro neporozumění ze strany učedníků.

16. Ale oni uvažovali mezi sebou: Jako častokrát u Marka je čtenář zasvěcen do soukromých myšlenek (2,6-8; 5,28; 6,29; 9,34; 10,41).

že nemají chleba: Neporozumění ze strany učedníků se podobá technice ironického neporozumění, jakou nalezneme u Jana, kde velmi prostý výklad vede k hlubší duchovní pravdě (např. Jan 3,3-4; 4,10-12; 7,35-41-42; 11,50).

17. Ještě nerozumíte ani nechápete: Jak „vědět“ (*noeite*), tak „chápat“ (*syniete*) mají poněkud odlišný význam než naše „intelektualistické“ užití těchto pojmu. Znamenají něco uznat či uchopit. Ve SZ jsou poznání a porozumění často darem od Boha, jejich sídlem je srdce (Iz 6,9-10) a jejich předmětem jsou často Hos-podinovy skutky (Žl 28,5; Job 36,24-29; viz H. Conzelman, „συνίημι, κτλ.“, *TDNT* 7, str. 888-896). Ježíšova výtka je ozvěnou obvinění těch, kdo jsou mimo v 4,10-12 (cit. Iz 6,9-10), a úzce propojuje tuto perikopu s prvním neporozuměním ohledně chleba (6,52), které se projevuje rovněž na lodi. „Ještě [ne]“ (*ύπο*) dodává Ježíšovým slovům bolestný podtón s významem: nerozumíte „ani po tom, co všechno jsem učinil?“

Máte zatvrzelé srdece?: V řečtině je „srdce“ v jednotném čísle, což zdůrazňuje jednomyslné nepochopení ze strany učedníků. „Zatvrzelé srdce“ je častý staro-zákonní obrat pro vědomou neochotu chápat Boží znamení, zejména u faraona (např. Ex 10,1-20,27; 11,10; 14,8) a Izraele (např. Ez 3,7; 11,19). Je to nejtvrdší kritika učedníků v evangeliu.

18. Oči máte, a nevidíte, uši máte, a neslyšíte: Jde o přímou citaci Jer 5,21 (srov. Ez 3,7; 12,2), která se podobá Markovu užití Iz 6,9-10 v 4,10-12. Zaznívá zde ostrá ironie, protože tato výtka přichází na konci dlouhého oddílu, pro nějž jsou charakteristické Ježíšovy viditelné mocné činy. Tyto činy vyvolaly nadšené chvály a ovace, jež učedníci mohli jen stěží přeslechnout.

Nevzpomínáte si už: Otázka slouží jako úvod k připomínce dvou nasycení, přičemž odpověď učedníků ukazuje, že si vzpomínají. Avšak to, že viděli, slyšeli a pamatuji si, nemůže přemoci jejich neporozumění. Naznačuje to, že jejich neporozumění je hlubší než jen otázka chleba.

19. koš plných kousků: Slovo „plný“ zde a ve v. 20 zdůrazňuje bohatý výsledek zázraku a zároveň umocňuje nechápavost učedníků.

20. sedm pro čtyři tisíce: V každém retrospektivním odkazu na nasycení se objevuje charakteristická terminologie každého z nich, což ukazuje na Markovu zřetelnou snahu o sjednocení i zdůraznění jejich významu.

21. Ještě nechápete?: Tato otázka v podstatě opakuje 8,17 a je dalším příkladem Markovy „techniky vkládání“. I když většina překladů chápe tuto větu jako otázku, může být rovněž chápána jako výraz Ježíšova zklamání. Vzhledem ke svému umístění na konci prvního hlavního oddílu evangelia přesahuje tato věta neporozumění ohledně chleba a staví čtenáře před otázkou, zda je opravdu možné Ježíšovi porozumět jen na základě jeho učení a jeho mocných skutků (1,21-28). Ještě je třeba se konfrontovat s tajemstvím kříže.

Výklad

Perikopa, kterou komentátoři pojmenovávají různě jako „Varování proti kvasu farizejskému a herodovskému“ (Guelich), „Slepota učedníků“ (Nineham) či „Tajemství chlebu“ (Taylor), patří mezi nejtajemnější v Markově evangeliu. Řečina je zde špatně čitelná a plná narážek a tok vyprávění je nejasný. Existuje řada textových variant a Matouš (16,5-12) vypouští záhadné fráze o chlebu a zmínky o zatvrzelém srdci učedníků. Rovněž mění text tím, že výslově popisuje kvas jako „učení“ farizeů a saduceů (kteří nahrazují Markův „herodovský kvas“).

Perikopa začíná poněkud podivným tvrzením, že učedníci zapomněli vzít „chleby“ a měli jen jeden bochník. Ježíš pak vyslovuje dvojí varování proti kvasu farizejskému a kvasu herodovskému, která zdánlivě nemají se zapomnělivostí učedníků žádnou souvislost. Ježíš se přitom už k farizeům ani k Herodovi nikde nevrací. Po jeho varování následuje známý model neporozumění ze strany učedníků, jehož si je Ježíš vědom. Poté Ježíš adresuje učedníkům nejostřejší kritiku v celém evangeliu, když cituje Jeremiášovo odsouzení Judska za to, že nepoznalo zázračné skutky Boží (Jer 5,21: „Slyš, pošetilý lide, který nemáš rozum, máte oči, ale nevidíte, máte uši, ale neslyšíte“). Tato výtka se podobá Ježíšovu užití Iz 6,9-10 v kritice těch, kdo jsou mimo v 4,10-12. Na to navazuje řečnickou otázkou: „Máte zatvrzelé srdce?“, jež připomíná dřívější pokárání ohledně neporozumění prvnímu zázraku rozmnožení chleba (6,52).

Výklady tohoto vyprávění se rozcházejí právě v otázce, na co se naráží „nechápavostí učedníků ohledně chleba“. Mnozí vykladači obhajují christologickou interpretaci, to znamená, že ani farizeové, ani učedníci Ježíše nepochopili a nadále pochybjují o jeho moci (M. D. Hooker, *Gospel*, str. 192; R. H. Gundry, *Mark*, str. 407-410; D. E. Nineham, *Saint Mark*, str. 213-214). Jiní zde spatřují skrytou diskusi o eucharistii v Markově obci a tvrdí, že někteří její příslušníci nechápali, že Ježíš sám je jeden chléb, který spojuje Židy i pohany, nebo že tato obec celila krizi podobné jako v 1 Kor 5,1-13 a slavila eucharistii, aniž by se vypořádala s přítomností „starého kvasu“ (tj. určitého rozkladného vlivu) ve svém středu (Q. Quesnell, *Mind of Mark*). Variaci tohoto názoru představuje návrh, že pro některé členy Markovy obce byla eucharistie slavností moci a přítomnosti Boží, a nikoli památkou Ježíšova utrpení a smrti (P. Achtemeier, *Mark*).

I když význam tohoto enigmatického vyprávění nejspíše nadále zůstane skryt, řada úvah napovídá, že se jedná o kombinaci christologického a eucharistického významu. Pojem „chléb“ se mezi 6,8 a 8,19 objevuje šestnáctkrát a jen jednou ve zbývající části evangelia, kde je Ježíš sám

chlebem (14,22). Z hlediska struktury je toto vyprávění velmi důležité. Předchozí výtka, kterou vrcholí plavba po moři (6,45-52), uzavírá pododdíl evangelia začínající v 6,7, v němž je nejdůležitějším okamžikem nasycení pěti tisíc na židovském území. Přítomné vyprávění uzavírá oddíl, kde Ježíš, rovněž ve spojitosti s plavbou po moři, nasytí čtyři tisíce na nežidovském území. Uzavírá se tím také motiv „chleba“, prostupující předchozími třemi kapitolami. Ježíšova výslovná zmínka o dvou nasycených v 8,19-20 ukazuje, že Marek vnímá vyprávění jako vyvrcholení prvního hlavního oddílu celého evangelia (1,1-8,21). Učedníci jsou zde vyzýváni, aby v Ježíšovi spatřovali jediný chléb, který spojuje židy a pokazy.

Kritika učedníků v tomto vyprávění se nejen vrací zpět k jejich slepotě, ale je rovněž přípravou na přechodové vyprávění o daru zraku v 8,22-26. Uzdravení slepého v 8,22-26 slouží jako „vymezení“ nebo rámcová perikopa pro velký střední oddíl evangelia (8,27-10,45), který je zakončen dalším příběhem o darování zraku (10,46-52). V následujícím velkém oddílu evangelia (8,22-10,52) tvoří neporozumění učedníků zásadní součást dějové linie. Rozhovory mezi Ježíšem a učedníky v 8,14-21 a jejich nechápavost zřetelně připomínají důležité prvky celé první části evangelia a předznamenávají blížící se hlubší rozpory, které se už netýkají chleba, nýbrž smyslu Ježíšova života a smrti. Markovi čtenáři jsou vybízeni, aby následováním duchovní cesty učedníků sami hlouběji přijali výzvu, kterou před ně v následujícím oddíle postaví Ježíšova slova.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- N. A. Beck, „Reclaiming a Biblical Text: The Mark 8:14-21 Discussion About Bread in the Boat“, *CBQ* 43 (1981), str. 49-56.
- L. W. Countryman, „How Many Baskets Full? Mark 8:14-21 and the Value of Miracles in Mark“, *CBQ* 47 (1985), str. 643-655.
- J. B. Gibson, „The Rebuke of the Disciples in Mark 8:14-21“, *JSNT* 27 (1986), str. 31-47.
- J. Mánek, „Mark viii, 14-21“, *NovT* 7 (1964-1965), str. 10-14.
- Ch. L. Mitton, „Leaven“ *ExpTim* 84 (1972-1973), str. 339-343.

31. Postupné uzdravení slepého (8,22-26)

22. Když přišli do Betsaidy, přivedli mu jednoho slepce s prosbou, aby se ho dotkl. 23. On vzal toho slepého za ruku, vyvedl ho ven z vesnice, dotkl se slinou jeho očí, vložil na něho ruce a ptal se ho: „Vidíš něco?“ 24. On pozvedl oči a odpověděl: „Vidím lidi, vidím je jako stromy – a chodí.“ 25. Potom mu znovu vložil ruce na oči. Tu se mu projasnil zrak, byl uzdraven, takže viděl všechno úplně jasně. 26. Poslal ho domů a řekl: „Ale do vesnice nechod!“

POZNÁMKY K TEXTU

22. Když přišli: V řeckém textu jsou všechna slovesa v historickém prezentu (přichází [...] přivádějí [...] prosí), což je jeden z nejoblíbenějších Markových mluvnických prostředků k oživení příběhu. V úryvku se nikde neobjevuje jméno Ježíš, takže je někdy obtížné poznat, kdo co dělá.

do Betsaidy: Betsaida bylo městečko na severovýchodním výběžku Galilejského moře.^a Původně malá rybářská vesnice (jméno „Betsaida“ znamená „Dům rybářů“) byla povýšena na město tetrarchou Filipem a přejmenována na Betsaidu Julias na počest dcery císaře Augusta. Nasycení pěti tisíc se odehrává v tomto kraji (viz Mk 6,45). K nedávným archeologickým výzkumům u et-Tell a jeho ztotožnění s novozákonní Betsaidou viz F. Strickert, *Betsaida: Home of the Apostels*, The Liturgical Press, Collegeville 1998.

^a O Betsaidě viz G. Kroll, *Po stopách Ježíšových*, Zvon, Praha 1995, str. 225-229. [Pozn. red.]

přivedli (...) s prosbou: Podmět se mění z Ježíše a jeho učedníků na neosobní „oni“, podle všeho se jedná o slepcovy přátele. Stejně jako v 2,3-5 je jejich víra, která se projevila tím, že přivedli slepce k Ježíšovi, odměněna slepcovým uzdravením.

slepého: Toto je první uzdravení slepého člověka (viz též 10,46-52) a první užití slova *tyflos* („slepý“) v tomto evangeliu. Matouš naproti tomu užívá slovo *tyflos* často, zejména ve shrnujících zprávách o Ježíšově činnosti a hromadných uzdraveních.

aby se ho dotkl: K mocnému uzdravujícímu doteku Ježíše viz Mk 1,41 a 7,33. Slepcovi přátelé předpokládali, že v Ježíšovi přebývá Boží moc a že jeho dotek může způsobit tělesné uzdravení (viz 5,28; 6,56).

23. vzal toho slepého za ruku: Uzdravení je složitější a jeho průběh je pozvolnější, než jeho přátelé pravděpodobně očekávali, a dochází k němu stranou od nich i případného zástupu lidí z vesnice (kómé na rozdíl od *polis*), což je příprava na příkaz v 8,26.

dotkl se slinou jeho očí, vložil na něho ruce: Uzdravující rituál připomíná gesta v Mk 7,33, kde se Ježíš slinou dotýká jazyka hluchoněmého. Viz též příběh muže slepého od narození v Jan 9,6-7. K popisu Vespasiánova uzdravení sle-

peho muže pomocí vlastních slin, jimiž potřel jeho oči, viz Tacitus, *Dějiny* 4,81, a Suetonius, *Vespasiánův životopis* 7. K popisu události, kdy Abrahám vložil ruce na faraona, aby z něj vyhnal zlého ducha, viz kumránský *Apokryf Geneze* (1QapGn) 21,29.

Vidíš něco?: Dosl. „Vidíš-li něco“. Tato neobvyklá konstrukce může být vysvětlena buď jako elipsa („Ptám se tě, vidíš-li něco“), anebo jako odraz hebrejské vazby, v níž je řecké *ei* („jestli“) ekvivalentem hebrejské tázací částice *h-*.

24. On pozvedl oči: Překlad řeckého slovesa *anablepein* naznačuje, že tomuto muži se navrací zrak, který kdysi ztratil (na rozdíl od Jan 9,1.20, kde se jedná o muže slepého od narození). Toto navrácení zraku však ještě není úplné.

Vidím lidi, vidím je jako stromy – a chodí: Smyslem těchto slov je, že nevidí věci ještě zřetelně a jasně, a může tak stěží rozeznat lidi od stromů. Skutečnost, že je schopen rozpoznat lidi od stromů potvrzuje, že někdy dřív už viděl. Jeho problém je, že nyní může odlišit lidi od stromů jen podle toho, že lidé chodí a stromy ne.

25. Potom mu znovu vložil ruce na oči: Z verše 8,23 jednoznačně neplyne, kam Ježíš vložil své ruce. V 7,33 vkládá prsty do uší hluchého muže a dotýká se jeho jazyka. Jestliže Ježíš musí provést uzdravující rituál „znovu“, zdá se, jako by v prvním případě nebyl zcela úspěšný.

Tu se mu projasnil zrak, byl uzdraven, takže viděl všechno úplně jasně: Dokonalost vyléčení je naznačena třemi různými a poměrně působivými slovesy. Sloveso *dieblepse* („projasnil se mu zrak“) může být také přeloženo jako „začal vidět jasně“ (ve významu počínavém, ingresivním), nebo dokonavě tak, že se jeho zrak projasnil (ve významu účinkovém, efektivním). Že jeho zrak byl „uzdraven“ (*apekatesté*), potvrzuje, že se jedná o příběhu o uzdravení zraku a hlavním původcem tohoto děje byl Bůh (božské pasivum). To, že „viděl všechno úplně jasně“ (*eneblepen télaugós hapanta*), upozorňuje na ostrost jeho vidění (*emblepein* znamená „dívat se na, upřít na něco pohled“) a na jeho trvalou schopnost vidět (imperfektum *eneblepen* „viděl“). Příslovce *télaugós*, které se v Novém zákoně vyskytuje jen zde a znamená „zářící“ a odvozeně „jasně, čistě, zřetelně“, umocňuje úplnost uzdravení.

26. Poslal ho domů: Zatímco posedlého z Gerazy poslal Ježíš domů, aby tam vyučoval, jak veliké dobrodiní mu Pán prokázal (5,19), zde posílá domů uzdraveného slepce proto, aby unikl pozornosti, což je pravděpodobně součást motivu „tajemství“.

Ale do vesnice nechod: V této textové verzi není uveden důvod, proč nemá chodit do vesnice/města Betsaidy. Jiné verze se snaží předložit zdůvodnění Ježíšova příkazu: „Nikomu ve vesnici o tom neříkej“; „Do vesnice nechoď a nikomu ve vesnici o tom neříkej“ a „Jdi domů a nikomu o tom neříkej“. Naše čtení se nachází v dobrých rukopisech (Sinajský a Vatikánský – pozn. red.), je to tzv. *lectio difficilior* („obtížnější čtení“), protože neuvádí žádný důvod a vysvětluje tak vznik dalších čtení (neboť ty důvody uvádějí).

Výklad

Popis postupného uzdravení slepého v Mk 8,22-26 je pro toto Markovo vyprávění neobvyklý, a zároveň klíčový. Neobvyklý je proto, že Ježíš není jako uzdravovatel hned a zcela úspěšný. To může vysvětllovat, proč Matouš (ale viz Mt 9,27-31) i Lukáš tuto příhodu vypouštějí. Je klíčový, protože představuje most mezi Ježíšovou činností v Galileji (1,14-8,21) a jeho cestou do Jeruzaléma (8,27-10,52) a určuje námět i atmosféru vyprávění o cestě: potřebu porozumět Ježíšovu učení a uzdravování ve světle tajemství kříže.

Toto vyprávění je příběhem o uzdravení a rozhovorem. Slepý muž je přiveden k Ježíšovi (8,22); ti, kdo ho přivádějí, implicitně projevují víru v to, že Ježíš má moc jej uzdravit. První fáze uzdravení (8,23-24) zahrnuje několik (též „magických“) rituálů a odehrává se mimo Betzaidu. Výsledkem je částečné obnovení zraku muže, alespoň do té míry, že dokáže rozlišovat chodící lidi od stromů. Ve druhé fázi (8,25) je již dosaženo plného navrácení jeho zraku. Příhoda nekončí (8,26) překvapením davu či hlásáním uzdraveného muže, ale tím, že ho Ježíš posílá domů a nařizuje mu, aby nechodil do vesnice.

Mezi Mk 7,31-37 a 8,22-26 je řada jazykových podobností. Oba popisy zahrnují nejen rituální plivnutí a doteky, ale shodují se i ve slovech, jimiž jsou tyto scény uvedeny (7,32-33a; 8,22-23a), a oba jsou zakončeny příkazy k mlčení (explicitně v 7,36 a implicitně v 8,26). Dále je spojuje společný odkaz na Iz 35,5-6a, který je explicitní v 7,37b („odejmknou se uši hluchých [...] a zaplesá jazyk němého“) a implicitní v 8,22-26 („tehdy se otevřou oči slepých“).

Ještě důležitější pro strukturu Markova evangelia jsou vazby na příběh o Bartimeovi 10,46-52. Dva příběhy o zázračném darování zraku rámuji vyprávění o cestě (8,27-10,45) a díky své poloze nabývají důležitého symbolického významu. Během tohoto vyprávění o cestě budeme stále jasněji pronikat do tajemství kříže – Ježíšovy smrti a vzkříšení – v životě Ježíšově a v životě těch, kdo ho budou následovat. Mezi oběma popisy jsou ovšem rozdíly. Zatímco muž v Mk 8,22-26 je uzdraven postupně a Ježíš mu říká, aby se nevracel do své vesnice, Bartimaios vyznává víru v Ježíše jako Syna Davidova (přinášejícího uzdravení), je uzdraven okamžitě a úplně a následuje Ježíše „na cestě“ do Jeruzaléma.

Tím, že Marek umístil epizodu 8,22-26 na začátek vyprávění o cestě, dal tomuto příběhu o postupném navrácení zraku slepému symbolickou a duchovní hodnotu. Bude chvíli trvat, než Markovi čtenáři přijmou představu Ježíše jako trpícího Mesiáše. Učedníci, kteří jsou nejbližšími

posluchači Ježíšova učení během cesty do Jeruzaléma, mu porozumí až po Ježíšově smrti a zmrvýchvstání.

Ježíšův závěrečný příkaz, aby se muž, jemuž byl právě navrácen zrak, nevracel dokonce ani do vesnice (8,26), rovněž prohlubuje motiv „tajemství“ (viz 1,44; 5,43; 7,36). V průběhu vyprávění o cestě Markovi čtenáři postupně pochopí, jakým druhem Mesiáše Ježíš skutečně je a že nemůže být pochopen ani vnímán odděleně od tajemství kříže.

Učitelé a kazatelé by se neměli nechat odradit či zastrašit „magickými“ uzdravujícími rituály, Ježíšovým počátečním neúspěchem v roli uzdravovatele ani jeho zákazem vstupu do vesnice, a raději by se měli zaměřit na teologický význam, který dal Marek tomuto příběhu tím, že ho umístil na úvod cesty, na níž bude odhalena pravá povaha Ježíšova mesiášského poslání. Většina z nás se jistě dokáže ztotožnit se zkušeností víry jako postupného procesu, kde věci někdy působí zastřeně a jindy je vidíme zcela jasné.

Odkazy a náměty k dalšímu studiu

- J.-F. Baudoz, „Mc 7,31-37 et Mc 8,22-26. Géographie et théologie“, *RB* 102 (1995), str. 560-569.
- J.-F. Collange, „La déroute de l’aveugle (Mc 8,22-26). Ecriture et pratique chrétienne“, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuse* 66 (1986), str. 21-28.
- J. K. Howard, „Men as Trees, Walking: Mark 8.22-26“, *SJT* 37 (1984), str. 163-170.
- E. S. Johnson, „Mark 8:22-26: The Blind Man from Bethsaida“, *NTS* 25 (1978-1979), str. 370-383.
- J. Marcus, „A Note on Markan Optics“, *NTS* 45 (1999), str. 250-256.
- J. I. Miller, „Was Tischendorf really wrong? Mark 8:26b Revisited“, *NovT* 28 (1986), str. 97-103.
- R. S. Sugirtharajah, „Men, Trees and Walking: A Conjectural Solution to Mk 8,24“, *ExpTim* 103 (1992), str. 172-174.

32. Petrovo vyznání, první předpověď utrpení, Petrovo nepochopení a požadavky na učednictví (8,27-38)

- 27. Ježíš vyšel se svými učedníky do vesnic u Césareje Filipovy.** Cestou se ptal svých učedníků: „Za koho mě lidé pokládají?“ **28. Řekli mu:** „Za Jana Křtitele, jiní za Eliáše, jiní za jednoho z proroků.“ **29. Zeptal se jich:** „A za koho mě pokládáte vy?“

Petr mu odpověděl: „Ty jsi Mesiáš!“ **30. Tu je přísně napomenul, aby to o něm nikomu neříkali.** **31. Potom je začal poučovat, že Syn člověka bude muset mnoho trpět, že bude zavržen od starších, velekněží a učitelů Zákona, že bude zabít, ale po třech dnech že vstane z mrtvých.** **32. A mluvil o tom otevřeně.** Petr si ho vzal stranou a začal mu to rozmlouvat. **33. On se však obrátil, pohleděl na učedníky a pokáral Petra:** „Jdi mi z očí, satane! Neboť nemáš na mysli věci božské, ale lidské.“ **34. Ježíš si zavolal lidi i své učedníky a řekl jim:** „Kdo chce jít za mnou, ať zapře sám sebe, vezme svůj kříž a následuje mě! **35. Neboť kdo by chtěl svůj život zachránit, ztratí ho, kdo však svůj život pro mě a pro evangelium ztratí, zachrání si ho.** **36. Vždyť co prospěje člověku, když získá celý svět, ale ztratí svou duši?** **37. Neboť jakou dá člověk náhradu za svou duši?** **38. Kdo by se však styděl za mě a za má slova před tímto nevěrným a hříšným pokolením, za toho se bude stydět také Syn člověka, až přijde ve slávě svého Otce se svatými anděly.“**

POZNÁMKY K TEXTU

27. Ježíš vyšel se svými učedníky: Jelikož Mk 8,22-26 neobsahuje žádnou explcitní zmínku o Ježíšovi a jeho učednících, musí evangelista opětovně uvést postavy, které budou hlavními aktéry vyprávění o cestě (8,27-10,45).

do vesnic u Césareje Filipovy: Pojem „vesnice“ označuje malé osady, které (podobně jako dnešní „satelitní městečka“) obklopovaly větší města. Tato oblast, ležící na jižním úbočí hory Hermon nedaleko pramene řeky Jordánu, tvoří severní výběžek Izraele. Císař Augustus toto město (které se původně jmenovalo Panion podle řeckého boha Pana) věnoval Herodovi Velikému. Herodův syn Filip město přestavěl a pojmenoval po císaři a po sobě samém (proto Césarea Filipova; nesmíme ji zaměňovat za Césareu Přímořskou na břehu Středozemního moře).

Cestou: Cesta Ježíše a jeho učedníků povede z Césareje Filipovy (8,27) do Jeruzaléma (11,1). Po cestě se zastaví na hoře Proměnění (9,2), budou procházet Galileou (9,30) a zastaví se v Kafarnaum (9,33), vstoupí do Judska a Zajordáni (10,1); následovat bude pevné odhodlání jít do Jeruzaléma (10,32) a příchod do Jericha (10,46). Přesto důležitější než skutečná cesta je cesta duchovní, po níž Marek vede své čtenáře k tajemství kříže a k tomu, co toto tajemství znamená pro učedníky.

se ptal: V řeckém textu doslova stojí: „a na té cestě se ptal svých učedníků, řka jim“. Očekávali bychom, že se učedníci budou ptát učitele. Klíčovým slovesem v 8,27-30 je „říci“ (*legein*) a mnohé z výroků jsou uvedeny tímto zdvojeným slovesem: viz např. 8,27b (dosl.: „Kým o mně praví lidé [*legūsin*], že jsem?“); 8,28a (dosl.: „Řekli mu, říkajíce [*legontes*]“); 8,29b (dosl.: „odpověděv Petr, říká mu“).