

**UNIVERZITA KARLOVA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

HABILITAČNÍ PRÁCE

**O TŘECH BOHÁČÍCH: SVĚT FIKTIVNÍCH MINIPŘÍBĚHŮ A REALITA ŽIVOTA.
RÉTORICKÉ, SOCIÁLNÍ A EKONOMICKÉ ASPEKTY JEŽÍŠOVÝCH PODOBENSTVÍ
V LUKÁŠOVĚ EVANGELIU**

**THE THREE RICH MEN: THE WORLD OF FICTIONAL MINI-STORIES AND THE
REALITY OF LIFE. THE RHETORICAL, SOCIAL AND ECONOMIC ASPECTS OF
JESUS' PARABLES IN THE GOSPEL OF LUKE**

MGR. JIŘÍ LUKEŠ, PHD.

PRAHA 2024

Anotace

Práce s názvem *O třech boháčích: svět fiktivních minipříběhů a realita života. Rétorické, sociální a ekonomické aspekty Ježíšových podobností v Lukášově evangeliu* pojednává problematiku tří Lukášových podobností ze dvou rétorických jednotek a zaměřuje se na tři fiktivní mininarativy (Luke 12,16-21; 16,1-8 a 16,19-31) optikou socio-rétorické kritiky, sociální paměti a socio-vědecké kritiky, jakož i narativní kritiky. Analýzy se zaměřují na žánr „podobností“, který interpretuje z pozic teorie metafory, významové polyvalence a možného „otevřeného zakončení“. Analýzy se zaměřují také na politické a ekonomické poměry za doby vlády Herodovců, zvláště na agrární a daňovou realitu světa podobností. Komparovány jsou texty z prostředí raného judaismu, řecké a římské literatury, jimiž mohla být utvářena oralita a intertextualita Lukášovy doby. Práce má rovněž výrazné hermeneutické zacílení.

Klíčová slova: Lukášovo evangelium; boháč; podobností; fiktivní minipříběhy; žánr; metafora; sociální paměť; socio-rétorická kritika; socio-vědecká kritika; socio-rétorická kritika; narativní kritika; oralita; agrární společnost; Ježíš; Herodovci; smrt; hádés; Cicero; Seneca; stoicismus; kynikové

Annotation

The work *The Three Rich Men: The World of Fictional Mini-stories and the Reality of Life. Rhetorical, Social, and Economic Aspects of Jesus' Parables in the Gospel of Luke* discusses the three parables of Luke from two rhetorical units and focuses on the three fictional mini-narratives (Luke 12:16-21; 16:1-8 and 16:19-31) through the lenses of socio-rhetorical criticism, social memory and social scientific criticism, and narrative criticism. The analysis focuses on the "parable" genre, which he interprets in terms of metaphor theory, semantic polyvalence, and possibly an "open-ended" conclusion. The studies also focus on the political and economic conditions during the reign of the Herodian dynasty, particularly the agricultural and taxation realities of the world of the parables. Texts from the milieu of early Judaism, Greek and Roman literature are compared, which may have shaped the orality and intertextuality of Luke's time. The work also has a considerable hermeneutical focus.

Keywords: Gospel of Luke; rich man; parable; fictional mini-stories; genre; metaphor; social memory; socio-rhetorical criticism; socio-scientific criticism; socio-rhetorical criticism; narrative criticism; orality; agrarian society; Jesus; Herodians; death; Hades; Cicero; Seneca; Stoicism; Cynics

Prohlášení o samostatném vypracování

Prohlašuji, že jsem předloženou habilitační práci s názvem *O třech boháčích: svět fiktivních minipříběhů a realita života. Rétorické, sociální a ekonomické aspekty Ježíšových podobností v Lukášově evangeliu* vypracoval samostatně. Prohlašuji, že všechny použité prameny jsou v této práci řádně citovány a tato práce nebyla předložena na jiné instituci k získání stejného nebo jiného titulu.

Jiří Lukeš
14.5.2024 v Praze

OBSAH

1. Úvod	1
2. HERMENEUTICKÁ DISKUSE VE VZTAHU K SOUDOBÉ BIBLISTICE	4
2.1. Počátky moderní hermeneutiky a její význam v soudobém novozákonním bádání	10
2.2. Od R. Bultmanna a <i>školy dějin formy</i> k paměťovým studiím	16
3. TEORIE SOCIÁLNÍ PAMĚTI A JEJÍ VÝVOJ	18
3.1. Filosoficko-vědní milieu paměťových studií	18
3.2. Vývoj paměťových studií a jejich role v rámci hermeneutiky	20
3.3. Nový pohled na historii a autora	22
4. MINULOST A VZPOMÍNKY OPTIKOU SOCIÁLNÍ PAMĚTI	30
4.1. Vzpomínky a komunita	30
4.2. Kolektivní a kulturní paměť ve vztahu k textu	34
4.3. Paměťová studia v oblasti novozákonní biblistiky	37
5. RANĚ KŘESŤANSKÉ KOMUNITY, ORALITA A ADAPTACE PŘEDÁVANÉHO OBSAHU	41
5.1. Adaptace a identita raně křesťanského čtenáře	41
6. TEORIE PAMĚTI VE VZTAHU K PODOBENSTVÍM	49
7. EVANGELIUM – POJEM, VÝZNAM A ŽÁNŘ	53
8. PODOBENSTVÍ – POJEM, VÝZNAM A ŽÁNŘ	66
9. HOSPODÁŘSKÉ, POLITICKÉ A NÁBOŽENSKÉ ASPEKTY SVĚTA PODOBENSTVÍ	97
9.1. Exkurs do historie a politicko-náboženských poměrů doby Herodovců	104
10. VIZE BUDOUCNOSTI A REALITA DNEŠKA (Lukáš 12,13-21)	125
10.1. O duši boháče	125
10.1.1. L 12,16-21 optikou rétoriky, řecké tradice a dobových reálií	125
10.1.1.1. Charakteristika rétorické jednotky a zasazení podobenství	125
10.1.2. Boháč a smrt – L 12,16-21.....	134
10.1.2.1. Synchronní struktura textu a narativní charakteristika podobenství	134
10.1.2.2. Narativní analýza	143
10.1.2.3. Sociální a ekonomický kontext podobenství – zemědělské poměry doby	152
10.2. Možné kontexty podobenství o boháči a stodolách	171
10.2.1. Řecký a římský způsob hodnot a uvažování o duši	171

11. O DVOU BOHÁČÍCH (Lukáš 16,1-31)	184
11.1. Charakteristika rétorické jednotky L 15,1-16,31 a synchronní struktura textu	184
11.2. O boháči – rétorická charakteristika jednotky L 16	189
11.3. Podobenství I. – L 16,1-8	195
11.4. Podobenství II. – L 16,19-31	198
11.5. Lukáš 16 jako „kompaktní rétorická jednotka“	202
11.5.1. Uspořádání jednotky – <i>dispositio</i>	202
11.5.2. Synchronní analýza a <i>inventio</i> jednotky	205
11.5.3. Gramatika a styl – <i>elocutio</i> jednotky	216
11.5.4. L 16,1-8 – sociální a ekonomický kontext	219
11.5.5. L 16,19-31 – sociální a eschatologicko-apokalyptický kontext	233
12. PODOBENSTVÍ O BOHÁČÍCH OPTIKOU SOCIÁLNÍ SPRAVEDLNOSTI	249
13. BOHÁČI V KONTEXTU ŘECKÝCH A ŘÍMSKÝCH SPOLEČENSKÝCH HODNOT	254
14. ZÁVĚR	258
SHRNUTÍ	261
SUMMARY	263
SEZNAM ZKRATEK	266
LITERATURA	271

Motto:

Nic není tak důležité jako vytvářet fiktivní pojmy. Teprve ty nás učí porozumět pojmům našim.

Ludwig Wittgenstein (1948)

1. ÚVOD

Intencím *motta*, citátu Ludwiga Wittgensteina,¹ se přibližuje předložená habilitační práce na téma *O třech boháčích: svět fiktivních minipříběhů a realita života. Rétorické, sociální a ekonomické aspekty Ježíšových podobností v Lukášově evangeliu*. Jejím tématem jsou tři fiktivní minipříběhy ze dvou rétorických jednotek Lukášova evangelia. Žánr evangelia je vnímán jako *sui generis* a je blízký *historicko-rétorické metafikci*, která v případě Lukášova evangelia demonstuje teologické i sociální akcenty na podobnostech. Ve všech třech podobnostech je dominantním tématem *bohatý člověk* (L 12,16-21; 16,1-8 a 16,19-31) a ze všech kanonických evangelistů je posluchači předkládá toliko Lukáš. Práce navazuje na výsledky bádání dřívějších epoch historicko-kritické metodiky, ale uplatňuje soudobé přístupy spjaté se zkoumáním kolektivní paměti, orality, socio-vědecké a socio-rétorické kritiky včetně práce s narativní kritikou. Zohledňovány jsou především aspekty ekonomické, hospodářské a politické, jež souvisejí se světem evangelií a Ježíšových podobností. V rámci historického kontextu jsou za texty viděny kulisy doby vlády Herodovců a dobové zemědělské poměry s důrazem na obchodování s obilím v římském impériu. Práce má výrazný hermeneutický akcent a poukazuje na autorovo vnímání exegetické práce i poznatků spjatých s děním v oblasti literární kritiky. Analýzy mají charakter komplexního vnímání textu a odpovídají nejmodernější badatelské diskusi. Do popředí vystupuje Lukášova autorská originalita, *dispositio* i *inventio* zkoumaných literárních útvarů v prostředí rétorikou utvářené společnosti. Doba, kdy se text četl veřejně a byl následně šířen od úst k ústům v četných adaptacích, je pro zkoumání sociální paměti klíčová. Kontexty slyšení byly různé a posluchačovo předporozumění bylo spjato s žitou praxí i oralitou jeho prostředí, čemuž odpovídalo i pochopení slyšeného.

Exegeze nehledají historicky zajištěné minimum informací spjatých s Ježíšovým vystoupením a nekladou si za cíl popsat Lukášovy redakční záměry či adaptace „původního“ materiálu. To vše bylo dílem *školy dějin formy, školy dějin redakce a školy dějin tradice* – komplexu historicko-kritické metodiky interpretace –, rozvíjející se v rámci éry R. Bultmanna a „jeho žáků“ v kontextu *Second Quest*. Cílem není ani vyprofilovat osobnost „historického Ježíše“ nebo určit, zda království Boží bylo pojato jako alternativní realita eschatologická nebo sociální (s vyloučením apokalyptického obsahu v Ježíšově hlásání), jak otázku postavil *Jesus Seminar*.

Práce ukazuje, že stěžejní pro pochopení obsahu podobností není přesný historický obsah spjatý s texty (navíc se jedná o fiktivní žánr), ale důležitou roli sehrává svět agrární, preindustriální římské společnosti prvního století, jež byla zatížena nelítostnými daněmi a otroctvím. V době císařů Vespasiána, Tita a Domitiána mělo křesťanství mezi sebou již stoupence ze středních i vyšších vrstev a

¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky* (Edice Váhy; Praha: Mladá fronta 1993), motto viz s. 112, citát z textu s. 113.

patronát či milosrdenství byly stěžejními znaky křesťanské identity. Svou roli sehrával také stoicismus, jímž byl ovlivněn Lukáš a svůj podíl mohli mít i kynikové, ač sami nepsali, ale společnost je znala a mohli být protiváhou epikurejců.

Cílem rovněž není tradovat zažitou klasifikaci podobenství podle A. Jülichera a nahlížet na dvě z exegetovaných podobenství (L 12,16-20; 16,19-31) jako na *Beispielersählungen (example stories)*,² ale zohlednit bádání ovlivněné novým pohledem na metaforu, docenit možnou *polyvalenci fiktivních mininarativů* a jejich možné otevřené zakončení. Podobenství nejsou vnímána jako struktury upjaté k jednomu bodu, od něhož se odvíjí porozumění (jak je vnímal Jülicher), ale v potaz jsou brána možná specifika posluchače, který pocházel z různých tradic i společenských tříd, neboť křesťanství bylo univerzálním náboženstvím nefixovaným na jedno místo či národ. V exegezích jde o „slyšení hlasu, který je jiný než náš vlastní“, přesto je snahou nabídnout co nejjednoznačnější porozumění, o něž čtenáři jde.³ Pojednávány jsou aktuální možnosti pohledu na problematiku žánru podobenství, přičemž cílem jsou minipříběhy o boháčích. Monografie zohledňuje sociální akcenty problematiky, možné rekonstrukce kontextu v rámci doby a v synchronní rovině v rámci rétorických jednotek. Soustředí se na dobově výrazný námět zemědělského boháče, jehož profil je možné nalézt u antických autorů. Diskuse se týká společenských hodnot pramenících z židovské i řecké kultury v době římské správy území, která dominovala světu kolem Středozemního moře.

K odhalení myšlenkového světa podobenství a metodologickému vymezení jsou využívány přístupy spjaté s nejmodernějším bádáním R. Zimmermanna, J. D. Crossana, P. Ricoeura, K. R. Snodgrass, B. B. Scotta, W. H. Kelbera, S. Rimmon-Kenanové, jakož i specialistů na sociální poměry v kontextu světa evangelíí H. Josepha Lalfakmawii, E. van Ecka, B. J. Maliny a řady dalších. V potaz jsou brány jako možné kontexty světy stoiků, kyniků, epikurejců, *mašal* tannaitů, svitky od Mrtvého moře, pseudepigrafy z období raného judaismu, jakož i konkrétní díla Josepha Flavia, Cicerona, Varrona, Catona, Columelly, Tita Lucretia Cara či Epiktéta. Využívány jsou nejmodernější komentáře k Lukášovu evangeliu (např. M. Woltera či F. Bovona) a zahrnuty jsou i tradiční (např. A. Plummera), jež zachycují svět antické intertextuality.

Habilitační práce kloubí exegetické analýzy za pomoci nových metod se zkoumáním a propojováním tradičních obsahů včetně hermeneutické reflexe, o níž K. Snodgrass v návaznosti na P. Ricoeura praví,

² JÜLICHER, Adolf. *Die Gleichnisreden Jesu* I., II. (Freiburg: J. C. B. Mohr 1888-1889; repr. Darmstadt 1963 – jednosvazkové vydání).

³ SNODGRASS, Klyne. Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing. In: *Horizons in Biblical Theology*, vol. 24, 1/2002, s. 1-32, zvl. s. 8, 9, cit. s. 9: „The Scripture presents itself as a text crying to be heard, but whose voice is drowned out by talkers from both the left and the right, from those on both sides who say its meaning is the meaning I and my tradition give it. In the process the message is at best muffled. I suggest that what we need most is a hermeneutic of hearing; we need to hear a voice other than our own or even our community's“.

že „hermeneutika je nástroj jasně dešifrující život v zrcadle textu“.⁴ Zároveň se práce inspiruje pohledem na metaforu, který v českém prostředí prezentoval P. Pokorný v návaznosti na P. Ricoeura, E. Jüngela, E. Schweizera či H. Wedera.⁵ Proto je pozornost věnována žánru samotnému a jeho definování.

Exegetická metodika navazuje na dlouhodobý badatelský profil autora habilitační práce, který se Lukášovu „dvojspisu“ i teoretickým a praktickým otázkám novozákonní exegeze, sociální paměti a orality věnoval v rámci mezinárodních konferencí EABS či Prague-Passau Social Memory Symposium Series v uplynulých sedmi letech.

Analýzy syntaxu a struktury textů byly prováděny v systému Accordance OakTree Software, který byl využíván komplexně, tedy s použitím biblických textů, konkordancí, křížových odkazů, slovníků, encyklopedií, starověkých autorů, psudepigrafů, svitků od Mrtvého moře, komentářů, gramatik nebo diagramů.

⁴ SNODGRASS, Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing, cit. s. 1: „Hermeneutics deals with the way we read and appropriate data, particularly textual material, and we enact a hermeneutic virtually all of our lives, even if usually we do so unwittingly.“

⁵ POKORNÝ, Petr. *Ježíš Nazaretský* (Praha: OIKOYMENH 2005), s. 133-143 (kap. IX – „Ježíš jako podobenství Boha“), zvl. s. 136-140, cit. s. 137: „Tvůrčí síla jazyka se stává ještě zřetelnější, když jsme s její pomocí vyrozuměli také o skutečnostech, které leží mimo obecnou zkušenost. Jazyk může předávat novou zkušenost přinejmenším jako signál, má náskok před předmětnou skutečností.“

2. HERMENEUTICKÁ DISKUSE VE VZTAHU K SOUDOBÉ BIBLISTICE

Exaktně pojaté biblistice, jež je praktikována ve světě vědou normované společnosti, náleží role být autentická a otevřená.⁶ Teologie již dávno nehovoří z pozice nezpochybnitelné autority daného exegeta, který má nárok prohlásit cokoliv na základě svých vlastních kritérií a může bez kontextu bádání své doby redukovat či nekorigovat vlastní analýzy. O věrohodnost postulátů se usiluje v otevřeném světě vědy za pomoci jasně zpřístupněných badatelských stanovisek s doplněním o užitečné přesahy pro společnost, svět univerzity a vzdělaného čtenáře s nárokem získat inspiraci pro vlastní obsahy víry a životní motivace či orientace.⁷ Soudobá biblistika tedy není v napětí se „sekulárním světem“ trpícím ztrátou metafyziky a nevyhýbá se vědeckým metodám práce či diskusi s rozmanitými vědními obory. Toto potvrzuje nepřímě i J. Habermas, podle něhož je zapotřebí náležitě přeložit náboženské obsahy, aby nedošlo ke ztrátě jejich významu a orientace společnosti, než je eliminovat.⁸ Má-li biblická teologie ambice být vědou-bádáním (ve významu *research*, nikoli *science*), je nezbytné, aby vedla aktuální hermeneutickou rozpravu o pravidlech, která celému badatelskému úsilí udělují legitimitu.⁹ Otázkou samozřejmě je, zda se akademická biblistika nemění v religionistiku, aplikovanou sociologii, kulturologii, antropologii nebo lingvistiku. Všechny tyto otázky jsou aktuální a exeget si je musí před započítím svých analýz hermeneuticky i konkrétně metodologicky zodpovědět. Např. „dekonstrukce“ umožňuje kritiku klasického pojetí znaku a na biblickou teologii má řadu dopadů.¹⁰ Text nemá svůj význam daný jednou provždy a je proto nemožné mu přisuzovat toliko jeden základní či konečný význam.¹¹ J. Derrida sám předpokládá kategorii „dobré vůle“, která je

⁶ Blíže k problematice HAWKIN, David. The Bible and the Modern World: Taking it Personally. In: *La Société Canadienne des Études Bibliques* 2005, s. 1-16 (2005 CSBS Presidential Address). Článek se týká postavení biblických věd v rámci procesu výuky na katedrách „religious studies“, zda mají mít exklusivní postavení či mají být podřízeny redukcionistickému pluralismu. Spor se přenesl také na půdu AAR a SBL, jakož i do žurnálu *Semeia*.

⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Tisíc plošin* (Praha: Herrmann & synové 2010), cit. s. 246-247: „Víry a touhy jsou základem každé společnosti...“. Také METZGER, James A. *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative* (Leiden: Brill 2007), cit. s. 38: „Indeed, it appears that Iser, who does view reading as a means for intellectual and personal growth, did not consider the possibility that certain writings are infused with an oppressive rhetoric that, from an ethical perspective, ought to be resisted from the outset.“

⁸ HABERMAS, Jürgen. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels am 14. Oktober in der Frankfurter Paulskirche. In: *Süddeutsche Zeitung*, October 15, 2001, s. 17. METZGER, A. *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, cit. s. 38 (v odkazu na EAGLETON, Terry. *Literary Theory: An Introduction* /Minneapolis: University of Minnesota Press 1996/, s. 69): „According to Terry Eagleton, Iser believes that 'we should be flexible and open-minded, prepared to put our beliefs into question and allow them to be transformed'.“

⁹ Blíže k pojetí vědy WHITEHEAD, Alfred N. *Dobrodružství idejí* (Praha: OIKOYMENH 2000), s. 143-160, zvl. 147-148, 160. DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky* (Praha: Herrmann & synové 2002), s. 249-257.

¹⁰ Blíže k problematice: RUNESSON, Anna. *Exegesis in the Making. Postcolonialism and New Testament Studies* (Leiden: Brill 2011), s. 17-32, 39-47, 51. MARSHALL, John W. *Parables of War: Reading John's Jewish Apocalypse* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2001), s. 29-36.

¹¹ METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, cit. s. 40: „Kitzberger identifies four assumptions that all of the articles in this volume share: 1) texts are not autonomous or self-sufficient but

základem rozumění.¹² Každý, kdo promluví, chce, aby mu bylo rozuměno, což je předpokladem komunikace. Toto je v postmoderní společnosti stále nutné zdůrazňovat. Na straně druhé je však Derridovi „cizí snaha spojování, hledání a nalézání pravdy textu, dokonce i kdyby tato pravda byla polysémická a vzdálená“.¹³ H.-G. Gadamer zdůrazňuje, že „v každém porozumění je také neporozumění“, neboť „čtení textu je proces, který vylučuje jednu pravou interpretaci“. Mimo to hovoří také o roli interpreta „jako toho, kdo činí cizí, z kontextu vytržený text – srozumitelným.“¹⁴ O co Gadamerovi, W. Iserovi,¹⁵ ale i P. Ricoeurovi jde, je proces sobeporozumění či sebepoznání, který je zprostředkován texty a obdobné zájmy sleduje i J. Butlerová, ač v kontextu mocenské rozdílnosti.¹⁶ Četba je tak variantou rozhovoru a směřuje nejen k rozumění textu, ač smysl, který textu přisoudíme, „je jen jeden z možných“.¹⁷ Důležitější skutečností je, že čtenář nalézá při četbě či interpretaci sebe sama.¹⁸ Dá se to vyjádřit i slovy: „Modifikujeme-li text svými strategiemi čtení, text zároveň modifikuje nás“, což podle Isera znamená, že „nás čtení dovádí k hlubšímu sebeuvědomění a stává se tak katalyzátorem kritičtějšího pohledu na naši vlastní identitu“.¹⁹ Toho musí být čtenář ochoten, protože v procesu kritické četby je textem „podvracen“, jsou narušována a přesahována jeho dosavadní stanoviska, aby výsledkem četby byla větší integrita čtenáře a aby se k sobě mohl navrátit

open; 2) 'all critical readings are actually based on ordinary readings'; 3) texts are by nature polyvalent and will therefore elicit multiple readings; and 4) the 'ethical dimension of all interpretations' is of central importance..." - viz KITZBERGER, Ingrid R. *The Personal Voice in Biblical Interpretation* (New York: Routledge 1999), s. 2, 6. EAGLETON, Terry. *Úvod do literární teorie* (Praha: Triáda 2005), s. 178-181. DERRIDA, Jacques. Diferance. In: *Reflexe. Filosofický časopis* č. 4, r. 1990, s. 1-25, zvl. s. 22-24. MENKE, Bettine. Dekonstrukce. Čtení, písmo, figura, performance. In: PECHLIVANOS, M., RIEGER, S., STRUCK, W., WEITZ, M. (ed.). *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 121-141, zvl. 121-123. PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*, (Praha: Herrmann a synové 1992), s. 185-188. ADAMS, Daniel J. O teologickém porozumění postmodernismu. In: *Česká metanoia* č. 15, r. 1997, s. 7-20, zvl. s. 13.

¹² U H.-G. Gadamera zase hraje důležitou roli fenomén shody či srozumění *Einverständnis* v „empatickém slova smyslu“ (čímž je určitým způsobem blízko J. M. Chladeniovi /1710-1759/). Blíže SZONDI, Peter. *Úvod do literární hermeneutiky* (Brno: Host 2003), s. 60-61, 38-39.

¹³ MITOSEKOVÁ, Zofia. *Teorie literatury. Historický přehled* (Brno: Host 2010), s. 431, 428, 389-414, zvl. s. 395. K Derridovým „performativním výpovědím“ blíže: CULLER, Jonathan. *Krátký úvod od literární teorie* (Brno: Host 2002), s. 108-110. SMITH, James K. A. Limited Incarnation: Revisiting the Searle/Derrida Debate in Christian Context. In: VANHOZER, Kevin J.; SMITH, James K. A.; ELLIS BENSON, Bruce (eds.). *Hermeneutics at the Crossroads* (Bloomington: Indiana University Press 2006), s. 112-129.

¹⁴ MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 428. GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky* (Praha: Triáda 2010), cit. s. 293: „Interpretovat musíme tam, kde smyslu textu nelze porozumět bezprostředně. Interpretovat musíme všude tam, kde nechceme důvěřovat tomu, co nějaký jev bezprostředně znázorňuje.“

¹⁵ METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 43-46.

¹⁶ BUTLEROVÁ, Judith. *Závažná těla* (Praha: Karolinum 2016), s. 157. SCHUBERTOVÁ, Anna. *Stávám se řečí. Smrt a návrat autora v perspektivě filosofie identity* (Praha: Mnemosyne/FF UK 2021), s. 50-64, zvl. s. 52-53.

¹⁷ MITOSEKOVÁ, *Teorie literatury*, s. 428.

¹⁸ MITOSEKOVÁ, *Teorie literatury*, s. 428.

¹⁹ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, cit. s. 110-111. METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 35-37.

ještě plněji.²⁰ Největší efekt má tedy to literární dílo, při jehož četbě je čtenář nucen „kriticky přehodnotit své navyké kódy a očekávání“,²¹ což je přesně záměrem Ježíšových podobností. Problémem je, že „ideologicky silně angažovaný čtenář většinou nedostojí nárokům literárního díla, neboť je méně pravděpodobné, že by se otevřel jeho transformativní síle“. ²² S. Fisch zase tvrdí, že čtení není „odhalováním významu textu“, ale „procesem, při němž zakoušíme, co s námi text dělá“. ²³ Pozornost je tedy zaměřena na „strukturu čtenářovy zkušenosti“, nikoli na „objektivní strukturu“, která je kdesi v díle samotném. ²⁴ Vlastní interpretaci a roli interpreta lze principiálně vnímat z odlišných úhlů pohledu, avšak bezesporu je možné říci, že „interpretovat nějaké dílo znamená vyprávět příběh čtení“. ²⁵ Výklad biblických textů má svou dlouhou historii a z jednotlivých epoch je patrné, co na interprety působilo a jakou měli hermeneutiku či v čem byli vzdělaní. Při čtení a výkladu biblických textů nejde toliko o působení textu na emociální složku osobnosti čtenáře či o etický apel, ale jde o správnost výkladu podle řady kritérií. Výklad není manipulací se čtenářem, není apologií dávných tezí, není mainstreamovou záležitostí, měl by být co nejvíce oproštěn od ideologických vlivů a z práce musí být patrné, jaká výkladová kritéria exeget uplatnil a jaký typ informací z textu díky metodologii uvolní. Cílem interpretace biblického textu není uplatnění moci nad čtenářem.

Již ve starověku platilo, že „číst“ znamená zároveň „sbírat“, „rozpoznávat stopy“, „hromadit“ a četba je vlastně „aktivním přivlastněním jiného“. ²⁶ Literární text vstřebává řadu sdělení i množství významů, které zakomponuje a přizpůsobí je dominantnímu smyslu. ²⁷ „Čím více člověk interpretuje, tím více zjišťuje, že nachází nikoliv ustálený smysl textu nebo světa, ale jen další interpretace. Tyto interpretace stvořili a zavedli jiní lidé, nikoli podstata věci.“ ²⁸ Je samozřejmé, že se tyto interpretace/recepce nepopsatelným způsobem navzájem odlišují, prezentují různé způsoby čtení,

²⁰ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 111. ISER, Wolfgang. Apelová struktura textů. In: SEDMIBURSKÝ, M., ČERVENKA, M., VÍZDALOVÁ, I. (ed.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky* (Brno: Host 2001), s. 39-61. ISER, Wolfgang. *The Implied Reader. Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: John Hopkins University 1978).

²¹ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 110, cit. s. 110: „Namísto toho, aby jen potvrzovalo naše dané představy, tedy hodnotné literární dílo tyto běžné způsoby vnímání narušuje či přesahuje a učí nás tak novým kódům porozumění.“

²² EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 111.

²³ K analýze Fishova přístupu viz EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 118, jakož i METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 32-34, 37, 40-43, cit. s. 41: „Of central importance, however, is his assertion that the experience of reading should remain the focus of description and analysis. Instead of focusing on a text's so-called 'formal features,' the reader's activities are at the center of attention, where they are regarded, not as leading to meaning, but as having meaning.“

²⁴ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 119. FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard University Press 1982).

²⁵ CULLER, *Krátký úvod do literární teorie*, s. 72.

²⁶ MITOSEKOVÁ, *Teorie literatury*, s. 372.

²⁷ MITOSEKOVÁ, *Teorie literatury*, s. 373.

²⁸ DREYFUS; RABINOW, *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*, s. 176.

dají se vzájemně srovnávat a žádná z nich není definitivní.²⁹ Určitě je ale možné prohlásit, že některé z interpretací téhož díla jsou vydařenější, hodnotnější či nápaditější než jiné. S nástupem plurality se nutně nevytrácí měřítko kvality. Interpret doby post-postmoderny (či „doby umělé inteligence“) sice žije v nebývalé hermeneutické svobodě, avšak nejedná se o svobodu neurčitou či absolutní neohraničenost interpretce. Literární věda sama nikomu nediktuje, jak má jeho vlastní čtení vypadat a možností je v době postmoderny skutečně hodně. Bezesporu však existují akademické instituce, které přeci jen udávají tón, která čtení jsou obecně akceptovatelná.³⁰ Avšak právě postmoderna podporuje to, že se důraz při procesu čtení přenáší na čtenáře a čtenář textu hraje aktivní roli³¹ (čehož je důkazem i „reader-response kritika“). Subjektivita tedy není způsobena jen množstvím literárních, hermeneutických a exegetických metod „kritického čtení“, ale je dána i rozmanitostí různých čtenářů s jejich nesčetnými specifiky. Nároky na obeznámení se s vývojem interpretačních metod až do současné doby a pochopení soudobých interpretačních možností jsou značné. Dílo navíc „s očekáváním mlčí vstříc svému interpretovi“ a jeho materiální podoba „oslovuje interpreta příslibem svobodného prostoru, který připouští artikulaci díla a zároveň v ní nalézá své předvedení,“³² ale navzdory zmíněným faktům se nejedná o interpretaci bez hranic.³³ Interpret stále přistupuje k dílu s cílem porozumět mu, dílo samo má svůj celkový smysl, literární žánr, prakticky neměnný záznam textu i svou identitu (danou např. autorem, dobou či místem vzniku), což zásadním způsobem ovlivňuje směr interpretace. Samozřejmě si mohou rozliční čtenáři aktualizovat dílo rozličným způsobem a žádný výklad, který by zcela vyčerpал sémantický potenciál díla, neexistuje.³⁴ Platí však,

²⁹ FIGAL, Günther. *Hermeneutická svoboda* (Praha: Filosofický ústav AV ČR 1994), s. 8, 10-11.

³⁰ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 123.

³¹ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 123. AICHELE, George; MISCALL, Peter; WALSCH, Richard. An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretations of the Bible. In: *JBL* 128, 2/2009, s. 383-404, cit. s. 386: „Specifically, postmodernists seek an open debate among interpreters in which all speakers acknowledge their perspectives, interests, and ideologies. Postmodernists practice what Paul Ricoeur called a ‘hermeneutics of suspicion’, and this suspicion applies first and foremost to their hermeneutical assumptions and practices.“

³² FIGAL, *Hermeneutická svoboda*, s. 12.

³³ Interpretace literárních děl byla často ovlivněna také politickými a ideologickými faktory, společenskými trendy, psychoanalýzou, proměnami filosofického myšlení či rozvojem teorie jazyka. Do teologické metodologie pronikaly zmíněné trendy se zpožděním, někdy poněkud zdrženlivě, ale zato jistě (ve větší míře prakticky až od konce sedmdesátých či osmdesátých let, kdy začala odeznívat paradigma nastavená R. Bultmannem a „jeho žáky“).

³⁴ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 113. METZGER, *Consumption and Wealth in Luke’s Travel Narrative*, cit. s. 42-43: „For instance, in ‘Literature in the Reader: Affective Stylistic,’ Fish argues that one’s approach to the hermeneutical task should be ‘rigorous and disinterested’ and that all that is ‘personal and idiosyncratic’ should deliberately be suppressed in the interest of recording the responses of a reader-construct he calls an ‘informed reader.’ The responses of this ‘informed reader’ represent how most real readers who seek to acquaint themselves with issues of genre, literary conventions, etc. will experience the text. Fish later dispensed with ‘the assumption that there is a sense that...is embedded or encoded in the text’ and placed ultimate authority in the hands of a situated and interested interpreter, who approaches the text with specific strategies ‘not for reading...but for writing texts.’ Interpreters acquire these strategies from the communities to which they belong.“

že „čtenářova interpretace musí text konstruovat tak, aby zůstal vnitřně konzistentní“.³⁵ H. R. Jauss zase prosazuje (v „gadamerovském duchu“), že je nutné dílo interpretovat v jeho historickém horizontu, tedy v kontextu kulturních významů, v němž vzniklo, a následně se zaměřit na vztahy mezi historickým horizontem a proměnlivými horizonty jeho čtenářů.³⁶ Smysluplný průběh interpretace (v oblasti teologie) určují také dějiny výkladu, jež ani v postmoderně nejsou zapomenuty, jakož i tradice, která sehrává svou roli i v případě, že je odmítána či překračována.³⁷ Interpretace je bezesporu nalézáním „svobodného prostoru díla“,³⁸ ale zároveň při ní nejde jen o dílo samotné. Je produktem tvořivosti a vynalézavosti, které dávají vznikající interpretaci punc originality. Interpret projevuje svůj tvůrčí potenciál, síly, zdroje, ze kterých čerpal, svou sounáležitost s tradicí, lidmi, či světem, ve kterém žije a který chce svou interpretací ovlivnit. Biblický text si uchovává i ve věku digitálním svou referenční hodnotu a jeho pokračující interpretace je způsobem pochopení bytí ve světě, který se v přítomném věku nebývalou rychlostí mění.³⁹ Nutné je si uvědomit, co zdůrazňuje P. Ricoeur, že svět projektovaný textem je svět, který může být obýván, nebo také odmítán.⁴⁰ Interpretace biblického textu proto nemůže ustát, nemůže setrvat toliko na již řečeném, tedy minulém (či „pouze historickém“) a dále nepokračovat, nehledat aktuální varianty „obyvatelného světa textu“.⁴¹ Čtenář se

³⁵ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 113. Eagleton kritizuje Iserovo stanovisko a dodává na s. 113: „Neexistuje naprosto žádný důvod k domněnce, že by literární díla utvářela či měla utvářet harmonické celky. Aby je k tomu literární věda přiměla, musí dohodou urovnat spoustu nápadných významových třenic a kolizí.“ Pro Nový zákon tento výrok platí dvojnásob.

³⁶ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 116. JAUSS, Hans Robert. Dějiny literatury jako výzva literární vědě. In: SEDMIBURSKÝ, M., ČERVENKA, M., VÍZDALOVÁ, I. (ed.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky* (Brno: Host 2001), s. 7-38. JAUSS, Hans Robert. Čtenář jako instance nových dějin literatury. In: *Aluze* 6, č. 2, 2002, s. 93-104.

³⁷ MOKREJŠ, Antonín. *Hermeneutické pojetí zkušenosti* (Praha: Filosofický ústav AV ČR 1998), s. 24-25, 50.

³⁸ FIGAL, *Hermeneutická svoboda*, cit. s. 5, 9 a 10: „Napsaný text svádí k tomu, abychom mu problematickým způsobem důvěřovali, a zapomínali tak na rozumění (275 a). A co je horší: kdo se ptá textů, nedostane odpověď; svou strnulou existencí neposkytují nic jasného a neměnného (275 c), nýbrž svádějí a nutí k interpretaci.“ ... „Jedním slovem: texty jsou sice stabilní, ale nikoliv jednoznačné; jsou přístupné, ale rovněž smysl skrývají, ten smysl, který může alespoň problesknout v pohybu a pohyblivosti rozhovoru.“ „Mluví-li se o interpretaci, zahrnuje to celou škálu realizačních možností, které sahají – bez kvalitativního zlomu – od pouhého provedení až k pojmově diferencovanému výkladu.“ ... „Interpretování je artikulace díla z díla samého zpět k dílu.“

³⁹ HUTCHEONOVÁ, Linda. *Poetika postmodernismu. Historie, teorie, beletrie* (Praha: Karolinum 2023), s. 258-259 – viz cit s. 259, 299 a 307: „Postmodernismus se zaměřil na vlastní enunciativní kontext a důraz kladl na způsob, jakým mluvíme a píšeme v určitém sociálním, historickém, institucionálním (a tedy politickém a ekonomickém) kontextu.“ ... „V postmoderním kontextu, který upřednostňuje odlišnost a tázaní, je těžké obhájit jediný dominantní diskurz (Bové 1982-1983, 160).“ ... „Místo syntézy nacházíme problematizaci. Možná to není mnoho, ale také to může být to jediné, co máme.“ Nelze dnes interpretovat biblické texty bez kontextů či sociálních, kulturních, geografických rámců, nelze ignorovat „socio přístupy“, kognitivní přístupy a nelze ani vyvracet užití biblických textů pro potřeby nebo cíle určitých skupin společnosti. Na biblickém textu a jeho veřejné reflexi chtějí participovat i ti, kdo dříve neměli tu možnost. Otevřená společnost otevřela dokořán i biblické texty a jejich interpretaci.

⁴⁰ RICOEUR, Paul. Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation. In: *Harvard Theological Review* 70, 1-2/1977, s. 1-37, zvl. s. 7-8, 16-19, 25, 30.

⁴¹ SNODGRASS, Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing, cit. s. 21: „No text is the truth. Even texts in Scripture have only partial truth which reaches out to grasp the rest of truth to which the text points. The truth

mění a mění se i křesťanské komunity. Svět a jeho dnešní podoba jsou pro interpreta výzvou. Právě v tomto kontextu může vyniknout potřebnost či aktuálnost jeho interpretace, neboť vypovídá zároveň o povaze světa, ve kterém žijeme a v němž se potřebujeme orientovat i smysluplně ovlivňovat jeho podobu. Výpověď o stavu světa, jakož i o jeho možnostech, jež se po konfrontaci s biblickým textem nabízejí, předkládá interpret třeba jako výzvy k jeho proměně (viz E. Schüssler Fiorenzová, W. Brueggemann, G. Gutierrez a další). Interpretace textu není jen záležitostí „světa jazyka“, ale socio-kulturních a politických faktorů, identity komunit a interpretů, kteří mají za úkol zpřítomnit historii v přítomnosti. Stejně tak se ke slovu dostávají s koncem devadesátých let minulého století *memory studies*, jež zkoumají texty a tradice nebo komunity z pohledu teorie paměti – sociální (kolektivní) paměti, kulturní paměti, předávání vzpomínky a utváření narativu s ohledem na oralitu, čímž poukazují na limity dosavadního historického bádání.⁴² Už postmoderna sama, a následně doba digitální se svými fenomény měnícími přístup k informacím, je pro interpreta výzvou, jak chápat sebe sama, svět kolem, ale i svět biblického (novozákonního) textu, který je stále otevřený novým interpretacím a skrze rozvíjející se interpretační metody má potenciál hovořit do žité skutečnosti aktuálním způsobem. Teologie pak osciluje mezi řadou pojmů a pomocných oborů, je bezesporu poznamenána „intersubjektivitou“⁴³ a vedena snahou proměňovat otázky tradičně nedotknutelné v otázky vědecké (badatelské) a zkoumatelné. Místo zájmů apologetických a pokusů harmonizovat s dávným či tradičním je současné teologické bádání v oblasti biblistiky vedeno touhou poznat, snahou nahlédnout nově a odvážně formulovat teze na podkladě čerstvě získaných důkazů,⁴⁴ jakož i činit pouhé deskripce a nenabízet hodnotové soudy. Biblická studia se tak blíží jiným vědním oborům – i oněm exaktním – a budují nekonfesijní či nadkonfesijní charakter oboru daný samou podstatou zkoumaných textů a událostí.⁴⁵ Nelze samozřejmě říci, že se do bádání v oblasti biblistiky neprojektují

heard in a text engages us with the larger truth 'in front of' the text. This is another reason why interpretation never ends. Part of our problem is that we want all truth encapsulated in every text, when in reality texts – if they contain truth – have truth reaching out to the rest of truth.”

⁴² KELBER, Werner H. The Case of the Gospel: Memory's Desire and the Limits of Historical Criticism. In: *Oral Tradition* 17/1 (2002), s. 55-86.

⁴³ ADAMS, O teologickém porozumění postmodernismu, s. 17.

⁴⁴ Sám pojem „postmoderna“ či „postmodernismus“ nebyl řadou konzervativních badatelů v oblasti biblistiky přijat a vykazují snahu omezit biblické bádání na fenomén jazyka a gramatiky, případně omezené pole vybraných synchronních metod v elementární podobě jejich rozsahu. Jiní badatelé naopak dokázali nástupu či rozvoje literární teorie a interpretačních metod využít a reflektují biblické texty v souladu s poznatky literární vědy, filosofie i sociologie. Dle HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, cit. s. 267: „Podle mého názoru postmodernismus stále zpochybňuje a pro mnohé je z toho důvodu neuspokojivý.“

⁴⁵ SCHRÖTER, Jens. *From Jesus to the New Testament* (Waco: Baylor University Press), 2013, s. 21-32. J. Schröter nabízí reflexi vztahu mezi historiografií a hermeneutikou v Novém zákoně, jakož i úvahu nad postavením novozákonní vědy v evropském kontextu posledních dvou staletí. Právě dnešní doba nabízí nové pohledy na vnímání historie skrze škálu sociálně-vědeckých a kulturně-vědeckých poznatků, odhaluje řadu determinací ve vnímání historické metodiky a při konstrukci „faktu“. Přenos svědectví do historie znamená řadu transferů, analýz a hodnocení, aby svědectví mohla být zahrnuta do koherentního vnímání historie a běhu událostí. To vše je metodologicky podmíněno, závisí na interpretační aktivitě badatele, neboť prameny

společenské tendence doby (kulturní rámce) či sociální milieu badatelských komunit včetně ideologicky aktuálních témat. Avšak odborná teologická interpretace ve 21. století má svůj dobře popsatelný vývoj, zná vědecké meze historické kritiky a dokáže rozlišit, kdy výklad opouští svět exaktní exegeze, historicko-literární práci se svědectvími a nakračuje do světa existenciálních otázek, vyjádření formou mýtických obrazů či konfesijně petrifikovaných předporozumění. Výklad biblického textu dnes není ve světovém odborném diskursu určován apologetickými nebo dogmatickými účely, ale odpovídá badatelsky vedenému záměru, odborně a dlouhodobě diskutovaným kritériím, pravidlům profesních asociací, navazování na studie v odborných žurnálech a samozřejmě odbornému profilu exegeta, přičemž aktuálnost témat (jakými je například postkoloniální diskurs, feministická kritika, socio-kognitivní analýzy, socio-vědecké analýzy atd.) má svůj celospolečenský rozměr, který se do bádání samozřejmě promítá. Je však jasně definován a netvoří normativní kritérium současného bádání. Jinou záležitostí je oblast popularizační tvorby a konfesijně orientované literatury, kde často jediným kritériem je (komerční) úspěch u komunity, na níž autor cílí.

2.1. Počátky moderní hermeneutiky a její význam v soudobém novozákonním bádání

Zatímco v antice a patristice existovala jen útržkovitá hermeneutická pravidla a vše bylo pod taktovkou rétoriky, M. Luther a reformace zavdali impulz k systematickému rozvoji hermeneutiky, kterou zformuloval Matthias Flacius Illyricus.⁴⁶ Zvláště v Německu vývoj úspěšně pokračoval a osobnosti jako J. Dannhauer, J. M. Chladenius, G. F. Meier, F. A. Wollf nebo F. Ast ovlivnily koncepty praotců současné hermeneutiky,⁴⁷ kterými jsou J. G. Droysen⁴⁸ a F. D. E. Schleiermacher.⁴⁹ Schleiermacherova nauka o umění rozumět se stala univerzální a protestantský filosof W. Dilthey ji dále rozpracoval do podoby „obecné metodologie duchovních věd“,⁵⁰ přičemž Schleiermachera silně psychologicky recipoval.⁵¹ Na tyto a další myšlenkové koncepty (zvláště historismus G. W. F. Hegela a

samotné nevedou ke koncepcím historie, a je nutné řešit vztahy mezi historií a literaturou, mezi historiky a literárními vědci. Je otázkou, zda lze založit teologii a její funkci ve společnosti na „historické kritice“. Identita jedinců, komunit, etické konvence atd. jsou závislé na více faktorech než toliko na znalostech historie. Přenést „historický čas“ do našeho času je dílem mnoha faktorů a vlivů. Teologie musí dle Schrötera přijmout tuto skutečnost a otevřít se novému typu tázání či nové konstrukci „reality“, aby dokázala hovořit jazykem (vytvářela narativ), který prezentuje minulost v přítomnosti. (SCHRÖTER, *From Jesus to the New Testament*, s. 13-40). Schröterova kritika „historického pozitivismu“ či „postaru pojaté historické kritiky“ v německém a evropském bádání je pozoruhodná a poukazuje na možnou další fázi v tázání po historickém Ježíši (či Pavlovi), jež bude založena na nových metodologických předpokladech (spjatých s vytvářením „nové historiografie“ a „social memories“). K pojetí „nové historiografie“ viz WHITE, Hayden. *Metahistorie. Historická imaginace v Evropě 19. století* (Brno: Host 2011), zvl. s. 61-153. WHITE, Hayden. *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje* (Praha: Karolinum 2010), zvl. s. 155-159.

⁴⁶ GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky* (Praha: OIKOYMENH 1997), s. 15, 16.

⁴⁷ GADAMER, *Pravda a metoda*, s. 165.

⁴⁸ GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, s. 106-11.

⁴⁹ GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, s. 13.

⁵⁰ GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, s. 15.

⁵¹ GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, s. 100.

fenomenologii E. Husserla) v moderní éře navázali M. Heidegger a H.-G. Gadamer, přičemž v rámci protestantismu sehrál svůj vliv R. Bultmann, G. Ebeling a H. Braun.⁵² Pro Gadamera i Heideggera „rozumění vždy spoluzahrnuje i sebeporozumění, ba setkání se sebou samým“.⁵³ Filosofická hermeneutika ovlivnila zakladatele *školy dějin formy* (*Formgeschichtliche Schule*) R. Bultmanna, v jehož exegetické práci hrála roli existenciální interpretace kombinovaná s heideggerovsko-gadamerovskou hermeneutikou, která „objevila most mezi textem a přítomností v otázce po základu lidské existence“.⁵⁴ Na *školu dějin formy* navázala *škola dějin redakce* (*Redaktionsgeschichtliche Schule*), jež je spjata se jmény Bultmannových žáků E. Käsemanna, H. Conzelmanna, G. Bornkamma a dalších, jež byli rovněž ovlivněni konceptem historismu i existenciální interpretace. Oba tyto přístupy, *škola dějin formy* a *škola dějin redakce*, vznikající od 1. světové války do 50. let 20. století, se staly základem *historicko-kritické* metodiky interpretace Nového zákona, která je rozpracovávána a užívána dodnes.⁵⁵ Právě proti tomuto hermeneuticko-metodologickému přístupu, jenž je v očích stoupenců paměťových studií zatížený historismem, pozitivismem či demytologizací, byla v oblasti biblických studií postavena jako odlišná hermeneutická čochka pohledu na texty *sociální/kolektivní paměť* a *oralita*.⁵⁶ Zatímco v oblasti historických metod (*Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte*, *Traditionsgeschichte*) jde o autora textu, o jeho individuální rysy, o historicky zajištěné penzum informací a navazování na předchozí podobu tradovaného materiálu i rekonstruovanou historickou situaci,⁵⁷ nikoliv o komunitu či fáze orality; v paměťových studiích je tomu naopak – není zásadní „co

⁵² LORENZMEIER, Theodor. *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings* (Hamburg: Furche Verlag 1968), s. 60-90, zvl. 61, 63-65, 70-71, 74-75, 80-82, 87-88.

⁵³ GRONDIN, Úvod do hermeneutiky, s. 147.

⁵⁴ POKORNÝ, Petr. Výklad textu (exegeze). Teze o hermeneutice, zejména biblické. In: BALABÁN, Milan (ed.). *Logos a svět* (Praha: OIKOYMENH 1997), s. 206-216, zvl. 213.

⁵⁵ Viz STEIN, Robert H. What is Redaktionsgeschichte? In: *JBL* 88.1/1969, s. 45-56, cit. s. 47: „The sociological orientation of the form critics had resulted in an anti-individualistic attitude toward the evangelists. Conzelmann and Marxsen were prophetic voices protesting against this view and claiming that the evangelists were not merely *Sammler* but individual theologians.“

⁵⁶ K metodologii *memory approach* ve vztahu k problematice zkoumání materiálu vztaheného k historickému Ježíši viz SCHRÖTER, Jens. The Contribution of Non-Canonical Gospels to the Memory of Jesus: The Gospel of Thomas and the Gospel of Peter as test Cases, in: *NTS* 64/2018, s. 435-454, zvl. s. 435-439. Ke komparaci metodiky *sociální paměti* a *Formgeschichte* viz ECK, Ernest van. Memory and historical Jesus studies: Formgeschichte in a new dress?. In: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71.1/2015, s. 1-10, zvl. 4-6. KELBER, The Case of the Gospels: Memory's Desire and the limits of Historical criticism, zvl. s. 63-67.

⁵⁷ STEIN, What is Redaktionsgeschichte?, s. 49, cit. s. 55: „Conzelmann has argued that form-critical investigation must precede redaktionsgeschichtlich investigation.“ Dále STEIN, What is Redaktionsgeschichte?, cit. s. 48-49: „Redaktionsgeschichte for Conzelmann is simply the attempt to ascertain that which 'distinguishes him [the evangelist]' from his sources. Marxsen on the other hand began his work by defining what Redaktionsgeschichte is, and all the subsequent discussion has centered around his definition. Marxsen speaks of three 'Sitze im Leben.' Three separate *Sitze im Leben* must be distinguished in the investigation of the gospels. The first refers to the 'einmaligen Situation der Wirksamkeit Jesu,' i.e., the relationship of our gospels to the historical or earthly Jesus. The second *Sitz im Leben* refers to 'die Situation der Urkirche,' i.e., form criticism and its attempt to ascertain the theology of the early church by the investigation of the units handed down by the tradition. ... Marxsen, however, continues and speaks of a third *Sitz im Leben* which he calls

přesně se stalo“ a co je historicky zachovaným minimem autentického materiálu z doby Ježíšova vystoupení, ale jde o to, co paměť uchovala v rámci procesu od nejranějšího *Jesus movement* a žido-křesťanských či křesťanských komunit v diaspoře, jak komunita své obsahy víry zaznamenala, na jaké představy (obrazy, symboly, kontexty, tradice) materiál fixovala v rámci své sociální identity a jaká byla (sociologicky definovaná) matrice pro uchování (kolektivních) vzpomínek. Součástí takto pojaté exegeze je posun od historických otázek k otázkám spjatým s literární a narativní kritikou, intertextualitou (hypertextualitou) a socio-vědeckou nebo socio-rétorickou kritikou, které ukazují na povahu záznamu vytvořeného raně křesťanskými autory ve světě orality, kde komunity zasáhli mezigenerační „gap“ a tradice se nezadržitelně vyvíjela.⁵⁸ V takto pojatém pohledu na věc nemá smysl připravovat „historického Ježíše“ z evangeliijního materiálu, ale dává smysl se ptát po víře či představách nejranějšího křesťanství a charakteru představ nabízených v evangeliích, jejichž obraz je adaptován v procesu tradice a v rozmanitých kontextech. Nutné je v této souvislosti zmínit *školu dějin tradice* – *Traditionsgeschichte*, která je spolu se *školou dějin formy* a *redakce* blízka zkoumání paměťových studií. *Škola dějin tradice* sleduje vývoj individuální evangeliijní tradice, snaží se popsat nárůst a specifický koncept tradice v dosahu historie raného křesťanství,⁵⁹ což se do určité míry týká i

redaktionsgeschichte and which he defines as the attempt to ascertain the unique view of the gospel writers. Whereas form criticism is primarily concerned with the shaping of and formation of the oral traditions, redaktionsgeschichte is primarily concerned with what the individual writers of the gospels did with the materials (both oral and written) available to them. It therefore looks at the evangelists as writers and not as mere *Sammler* as form criticism was prone to do. Some scholars have maintained that Marxsen's definition is misleading because there cannot be three *Sitze im Leben* but only two – the earthly Jesus and the early church. The second *Sitz im Leben*, however, is seen as twofold.“ Dále hodnotí R. H. Stein přístup E. Haenchena ke škole dějin redakce, kterou Haenchen člení na první (K. L. Schmidt, M. Dibelius, R. Bultmann) a druhé (H. Conzelmann, W. Marxsen) stádium (s. 50-51), přičemž konstatuje viz cit. s. 51: „It seems to the present writer that both Marxsen and his formcritical opponents have erred. In the oral stage there already existed a synthesizing tendency. The pre-Mark passion narrative, the parable collections, and the sayings collections prove this, and even Marxsen acknowledges that there were pre-Markan blocks of material. Furthermore Marxsen's thesis would require that originally the gospel materials must have stood together. Then in the course of the oral period this material was scattered.“

⁵⁸ K mezigeneračnímu předělu („gap“) více HUEBENTHAL, Sandra. *Gedächtnistheorie und Neues Testament. Eine methodisch-hermeneutische Einführung* (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag 2022), s. 50-57, zvl. s. 50-54. Vhodným doplňkem paměťových studií je reader-response kritika viz METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, cit. s. 36: „While Moore believes reader-response criticism has much to offer as 'the best analogue available to the modern exegete of the psychodynamics of the oral-aural encounter that would have constituted the original noetic horizon in which the Gospel were written and received'...“ ... „In Fish's later work, full interpretive authority is thus awarded to individuals—now writers and not readers—situated within reading communities, each with their own sets of assumptions and hermeneutical strategies. In short, argues Moore, with its focus on tracing the pre-structured responses of implied, informed, or ideal readers, 'reader-response criticism in gospel studies is largely an extension of narrative criticism'.“

⁵⁹ OSBORNE, Grant R. The Evangelical and Traditionsgeschichte. In: *JETS* 21/2 (June) 1978, s. 117-130, zvl. s. 117, cit. s. 117: „Traditionsgeschichte is one of two important stepchildren of form criticism, the other being Redaktionsgeschichte.“ ... „As such it may study the evolution of the term 'Lord' from the time of Christ to that of the early Church or it may examine the relationship between the Matthean and Lucan forms of the beatitudes. We may distinguish a positive and a negative pole within this approach. Positively, it helps to clarify the meaning of a concept or the use of a tradition at each stage of its development.“ ... „Negatively, it makes judgments on the authenticity of gospel pericopae. For example, it tries to determine how far back the

zkoumání textu optikou teorie paměti, kde rovněž vystupuje do popředí zájem o vývoj tradice. Zájem o tradici a její vývoj nebo proměny samozřejmě projevují i paměťová studia a k analýzám se nabízí zpracování celé evangelijní tradice včetně podobenství.

Počátky historicko-kritické metodiky biblického bádání se pojí s vůdčím zakladatelem moderní hermeneutiky, F. D. E. Schleiermacherem, který se vnímal především jako teolog.⁶⁰ Svou hermeneutiku formuloval mezi léty 1805-1833 a založil ji na skutečnosti *rozumění*. Při tom se zaměřoval na texty, jako jsou noviny, inzeráty či mluvený rozhovor.⁶¹ Interpret se má dle něj soustředit právě na interpretaci významných rozhovorů, neboť ty, stejně jako texty, vycházejí z individuálního života svého autora. Schleiermacher se tedy obracel od psaného textu k mluvenému slovu, od něhož mohla vést cesta k autorovi, neboť byl nespokojen se zkoumáním zcela izolovaného textu.⁶² Jeho akt rozumění se skládá ze dvou částí. Jednak je potřeba rozumět řeči v kontextu jazyka, ale také jako skutečnosti v myšlení mluvčího.⁶³ K tomu se pak přidává kategorie vcítění (*Einfühlung*) a identifikace (*Identifikation*). Interpret má být kompetentní v dějinné otázce, jakož i ve všem, co se týká jazyka. Na jedné straně se tedy dotýká rozumění, kde se opírá o znalosti *jazyka a dějin*, na straně druhé řeší rozumění, které se buduje na *vcítění a identifikaci*, přičemž hovoří také o předtuše (*das Divinatorische*).⁶⁴ Rozumění pro něj není návratem k autorskému záměru, neboť sama řeč/text, které má být rozuměno, nezmizí, ale je předmětem interpretace. Jde tedy o jazykovou konkretizaci, ne o smysl pasáže. Rozumění smyslu a interpretace tak zapadají do sebe.⁶⁵ Řeč je něčím, co je individuální, ale lze ji rozumět jen tehdy, pokud známe jejího autora jako celek a známe i jazyk jako celek.⁶⁶ Je však možné se v rámci tohoto systému ptát také po čtenáři? Odkazy a vymezení oblasti společné autorovi i publiku lze zaznamenat během zběžného čtení, pokračují spolu s interpretací a končí zároveň s ní. Je potřeba dát pozor na žánry a různé typy publika. Určení textu se pak mění podle žánru a dějinné epochy.⁶⁷ Bezesporu je Schleiermacherův koncept interpretace ovlivněn německým idealismem a křesťanstvo je v případě Nového zákona publikem i kritériem interpretace.⁶⁸ Jeho psychologická

particular traditions goes. Does the exalted sense of 'Lord' stem from the immediate post-Easter Palestinian Church (as Moule argues) or does it stem from the later hellenistic Jewish Church (as Hahn and Fuller argue)?" Na dalších stránkách předkládá G. R. Osborne kritéria *školy dějin tradice* – s. 118-126 (s. 118-122 – negativní kritéria a jejich kritika; 122-126 – pozitivní přístup).

⁶⁰ BARTH, Karl. *Protestantská teologie v XIX. století. Svazek II. – Dějiny* (Praha 1988), s. 420-422, 428, 433.

⁶¹ SZONDI, Úvod do literární hermeneutiky, s. 134.

⁶² BULTMANN, Rudolf. Das Problem der Hermeneutik. In: BULTMANN, R. *Gesammelte Aufsätze* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1973), s. 256-280, zvl. s. 259-261.

⁶³ SZONDI, Úvod do literární hermeneutiky, s. 136, 138.

⁶⁴ SZONDI, Úvod do literární hermeneutiky, s. 140, 142.

⁶⁵ SZONDI, Úvod do literární hermeneutiky, s. 144-145. GRONDIN, Úvod do hermeneutiky, s. 93-102.

⁶⁶ SZONDI, Úvod do literární hermeneutiky, s. 145.

⁶⁷ SZONDI, Úvod do literární hermeneutiky, s. 147-148.

⁶⁸ SZONDI, Úvod do literární hermeneutiky, s. 154.

interpretace se zaměřuje na to, jak vznikají myšlenky z celistvosti individuálního života a technická část interpretace zase směřuje k typu myšlení nebo záměru.⁶⁹ Myšlenka a jazyk do sebe navzájem přecházejí, což předjímá pozdější stylistickou kritiku. K tomu však, aby mohl Schleiermacher zachytit individuální stránku řeči nebo literárního díla, potřeboval *historický výklad*.⁷⁰ Jeho výklad řeší gramatickou i technickou stránku interpretace⁷¹ a samozřejmě se ptá, jaký měl pisatel vztah k jazyku a jeho formám.⁷² Přesto svou hermeneutiku nezakládá na konceptu smyslu textu, ale na konceptu *rozumění*. Rozumění pak pojal jako *obrácenou gramatiku a obrácenou kompozici*, čímž prolomil hranice lingvistiky i poetiky své doby, nakročil do 20. století (prvky jeho hermeneutiky se objevily v ruském *formalismu*, *nové kritice* i *stylistické kritice* curyšské školy) a překonal hranice pozitivismu.⁷³ Na jeho hermeneutiku (jakož i na hermeneutiku J. M. Chladenia) navazuje H.-G. Gadamer, a zdůrazňuje, že Schleiermacher následuje celou hermeneuticko-rétorickou tradici, když zastává názor, „že smysl něčeho jednotlivého vyplývá vždy jen ze souvislosti, a tedy v posledku z celku“.⁷⁴ Podle Gadamera se však autorským záměrem význam díla nikdy nevyčerpá, a když „dílo přechází z jednoho kulturního či historického kontextu do druhého, mohou se v něm nacházet nové významy, které v něm autor či původní publikum nikdy nehledali“.⁷⁵ Interpretace dávných děl pak Gadamerovi spočívá v dialogu mezi minulostí a přítomností. „Co nám dílo řekne“, záleží na tom, jaké otázky mu jsme ze své historické perspektivy schopni položit“.⁷⁶ Zároveň se Gadamer neobává, že by naše kulturní soudy mohly poškodit recepci dávných děl, neboť naše apriorní soudy pocházejí ze stejné tradice jako daná díla. Historický odstup mezi námi a dílem minulosti nejenže není na obtíž, ale napomáhá tím, že zbavuje dílo všeho, co pro něj bylo „signifikantní jen pomíjivě“.⁷⁷ Gadamer předpokládá, že historie nám je domovem a díla minulosti prohloubí naše přítomné sebeporozumění.⁷⁸ Hermeneutika je pro Gadamera živým rozhovorem či dialogem mezi minulostí, přítomností a budoucností, přičemž neztrácí metafyzický horizont.⁷⁹ Sám pak nemá pochopení pro popis historie a tradice, jako sil útlaku a osvobození, jakožto dějin konfliktů či nadvlády, a nevidí

⁶⁹ SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 156. GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, s. 95, 98.

⁷⁰ SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 156-157. Historická dimenze výkladu není ani dnes cizí literární vědě a SCHOLLES, Robert; KELLOG, Robert. *Povaha vyprávění* (Brno: Host 2002), cit. s. 86: „Abychom tedy pochopili literární dílo, musíme se nejprve pokusit vlastní pohled na skutečnost co nejvíce přizpůsobit pohledu, který převládal v době vzniku díla.“

⁷¹ GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, s. 95-96.

⁷² GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, cit. s. 100: „... Dilthey prosazoval sebepřesazení interpreta do duše autora.“

⁷³ SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 157, 159-160.

⁷⁴ GADAMER, *Pravda a metoda*, cit. 174-175, k interpretaci Schleiermachera Gadamerem viz s. 170-181.

⁷⁵ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 101.

⁷⁶ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 101.

⁷⁷ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 102.

⁷⁸ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 103.

⁷⁹ GADAMER, *Pravda a metoda*, s. 358-366.

historii jako výhradní místo zápasů.⁸⁰ Nejde mu o pouhou sociologickou či ideologickou deskripci. Jeho hermeneutika odmítá uznat, že diskurs se vždy zaplétá s nějakou mocí.⁸¹ Právě v tom se liší od Foucaulta a směrů, které se jím inspiroují. Gadamer byl samozřejmě vystaven řadě polemik (např. v díle W. Schultze, E. Bettiho, J. Habermase či J. Derridy),⁸² a velmi přínosných, avšak je otázkou, zda lze jeho hermeneutiku, jež v sobě nese dlouhou křesťanskou (protestantskou) tradici, opustit ve prospěch sociologie, *nové kritiky* či *nového historismu*, odstříhnout se od řešení existenciálních otázek a držet se pouze vědecké deskripce pozorovaných fenoménů. Gadamer není postmoderním teoretikem literatury a nemá výhradní zájem pouze o text, jak nastínila *nová kritika* či strukturalismus. Není stoupencem *nového historismu* a literární dílo mu není „sledem schémat neboli obecných pokynů, které musí čtenář aktualizovat“, jak ho vnímá R. Ingarden.⁸³ Gadamerova hermeneutika, o níž se stále opírá značná část protestantských interpretů biblických textů v Evropě,⁸⁴ je založena na otevřenosti, na „liberálně humanistickém“ předpokladu, že by interpret měl být při četbě názorově otevřený, flexibilní, měl by být ochoten uvádět své předpoklady v pochybnost a připustit i jejich transformaci.⁸⁵ Opakem takového pojetí může být, dle Isera, ideologicky silně vyhraněný interpret, který nedostojí nárokům literárního díla a neotevře se jeho transformativní síle.⁸⁶

Kulturní teorii se podařilo prosadit během působení v západním světě přesvědčení, že neexistuje žádné neutrální nebo neangažované čtení uměleckého (literárního) díla.⁸⁷ Akt čtení se stává jakýmsi kolektivně prožívaným procesem na společenské úrovni. Tato angažovaná čtení vycházejí ze současné situace ve společnosti a jejích problémů,⁸⁸ jež jsou nahlíženy optikou řady soudobých teorií, na nichž čtenář participuje a není-li navíc lhostejný k problémům světa,⁸⁹ v procesu čtení může zakoušet tlak či bezpečí převládajícího *common sense*. V řadě případů se prosadí čtení, jež je ovlivněno kulturními či akademickými danostmi, neboť umožňují bezproblémovou deskripci problému a poskytují úkryt

⁸⁰ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 103.

⁸¹ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 104.

⁸² GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, s. 157-177.

⁸³ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 108.

⁸⁴ GADAMER, *Pravda a metoda*, s. 290.

⁸⁵ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 111.

⁸⁶ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 111.

⁸⁷ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 317.

⁸⁸ Viz společenská charakteristika AICHELE; MISCALL; WALSCH. An Elephant in the Room, cit. s. 397: „Despite (and because of) the hegemony of global capitalism, the world today is fragmented by multiculturalism, postcolonialism, and fundamentalism. Even as an increasingly monolithic capitalist empire dominates our world, multiple cultural and psychological realities and desperate, polemical attempts to defend one ideology at the expense of all other increasingly fracture it. Postmodernism belongs to his world even as it questions the truth of any totalization of it.“

⁸⁹ TATE, Andrew. Postmodernism. In: SAWYER, John F. A. (ed.) *The Blackwell Companion to the Bible and Culture* (Oxford: Wiley-Blackwell 2006), s. 515-533, cit. s. 517: „Understanding sacred texts becomes part of the democratic, unruly rituals of reading and argument undertaken by ordinary individuals and communities: by believers, doubters and unabashed sceptics. Although the postmodern mind is wounded and forgetful, traumatized by violence and anxious about the future, trace memories of ancient narratives assist in the process of imagining a more just society.“

osobní představě víry. V celém procesu čtení ale vždy jde o otevřenost a o proces, v němž povolíme literatuře proměnit naše kódy, což můžeme nacházet již ve Schleiermacherově, Heideggerově, Gadamerově či Bultmannově hermeneutice,⁹⁰ jakož i v dnes rozvětvené teorii paměťových studií.

2.2. Od R. Bultmanna a školy dějin formy k paměťovým studiím

Teorie sociální/kolektivní paměti vstřebala během let svého vývoje řadu vlivů z oblasti filosofie, literární teorie, psychologie a dalších disciplín. V současné době náleží mezi postmoderní interpretační nástroje, které vytvářejí alternativu k historicko-kritické metodě interpretace novozákonních textů. Dokázala absorbovat poznatky získané pomocí historických metod a navázat na současný stav bádání. Díky kombinaci s teorií narativu, intertextuality a teorií orality, jakož i díky aktuálnosti tématu identity, je atraktivním nástrojem analýzy pro badatele, kteří mají výhrady k historicko-kritické metodě interpretace a odmítají užívat kategorie gadamerovské hermeneutiky. Zatímco existenciální interpretace umožňovala R. Bultmannovi popsat význam událostí pro nás a jít k události (kříže) samotné, v rámci sociální paměti je popsána identita či představa kolektivu a událost samotná je nedostupná. Není pak důležité, co se vlastně stalo, ale jak je událost pamatována. Od události (kříže) se dostáváme k představám a víře komunity, případně k identitě jejích členů. To však dokázal R. Bultmann v hrubých rysech zachytit v rámci *Sitz im Leben* pomocí odlišného výraziva a navazující školy dějin redakce i tradice tento model dále rozvinuly. Od historické kritiky a události se přesouváme v rámci kolektivní paměti k narativu a příběhu. V případě synoptických evangelií k povaze odlišností mezi nimi a k odlišnosti představ jednotlivých komunit synoptiků. To ale dokázala popsat jiným jazykem škola dějin redakce.⁹¹

Dle T. S. Kuhna dochází ve vědách k výměně pojmosloví a jen nemnozí vědci čtou vědecká díla minulosti. Na straně druhé, později dochází k rekonstrukci dřívějších děl, avšak ne ve slovníku předchůdců, ale ve slovníku vlastním, který již není schopen vyjádřit, co předchůdci skutečně konali či zamýšleli.⁹² Možná se právě dnes něco podobného odehrává ve světě novozákonní exegeze. „Memoristé“ vyjadřují vlastním jazykem, co zamýšlela škola dějin redakce, škola dějin formy a celá historická kritika. Historická kritika však ještě zdaleka nekončí. Spíše poputuje dále souběžně s paměťovými studiemi a vzájemně se tyto cesty občas propojí, aby si poskytly chybějící materiál. Možná mohou „memoristé“ občas pociťovat, že zápasí s pasážemi zastaralých textů, které jim nedávají smysl,⁹³ avšak právě takovéto etapy předcházejí zásadním inovacím a jejich porozuměním.⁹⁴

⁹⁰ BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik, s. 257-258, 262-267.

⁹¹ DIBELIUS, Martin. *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: J. C. B. Mohr 1959), s. 30, 161-178.

⁹² KUHN, Thomas S. Odpověď přednášejícího. In: ALLÉN, Sture (ed.). *Možné světy v humanitních vědách, v umění a v přírodních vědách*, (Praha: Academia 2012), s. 64-67, zvl. s. 65.

⁹³ KUHN, Odpověď přednášejícího, s. 65.

Proměna metodologického diskursu je složitý proces, který probíhá na mnoha rovinách současně, je dílem interakce mnoha prvků a efekt je patrný teprve při zpětném pohledu z dostatečné dálky.⁹⁵ Možná se bádání současných „memoristů“ při komparaci se *školou dějin formy*, *školou dějin redakce* a *školou dějin tradice*, ač mají oba přístupy jinou hermeneutickou základnu, bude pozdějším generacím interpretů jevit jako „totéž ještě jednou, ale jinak“.⁹⁶ Možné rozdíly pojmenovává R. Zimmermann a vychází z předpokladu, že rozvoj vybraných lingvistických forem do media paměti hraje centrální roli v pamatování.⁹⁷

⁹⁴ KUHN, Odpověď přednášejícího, s. 65. Také SCHWARTZ, Barry. Social Change and Collective Memory: The Democratization of George Washington. In: *American Sociological Review*, vol. 56/April 1991, s. 221-236, zvl. s. 222.

⁹⁵ PETŘÍČEK, Miroslav. *Filosofie en noir* (Praha: Karolinum 2019), s. 167.

⁹⁶ PETŘÍČEK, *Filosofie en noir*, s. 167. Tento postřeh již vyslovil ve svém článku van ECK, Memory and Historical Jesus Studies, s. 10. KELBER, Werner H. Die frühe Jesustradition im Kontext der Kommunikationsgeschichte. In: *Zeitschrift für Neues Testament*, Jahrgang 22/2019, Heft 43-44, s. 79-134, zvl. s. 103-105, cit. s. 104-105: „Bultmann hat die Bedeutung des soziologischen Sitzes im Leben nachdrücklich betont: ‘Jede literarische Gattung hat also ihren *Sitz im Leben* (Gunkel), sei es der Kultus in seinen verschiedenen Ausprägungen, sei es die Arbeit, die Jagd oder der Krieg’. Diese Deckungsgleichheit von Gattung und Sitz im Leben ist ein Postulat, das der modernen Mündlichkeitforschung unbekannt ist. Wir habengesehen, dass besonders in mündlichen Prozessen das Variabilitätsmoment ein beträchtliches Ausmaß erreichen kann.“ ... „Zweifelsohne ist der jeweilige Kontext für die moderne Mündlichkeitsforschung eine unerlässliche Komponente mündlicher Sprache, die nicht aus isolierten Entitäten, sondern aus Diskursen besteht, die untrennbar mit einer kommunikativen Biosphäre verbunden sind. Um Kommunikation zu ermöglichen, muss ‘Kontext’ etwas sein, das Sprecher und Hörer gemeinsam haben und sie verbindet.“

⁹⁷ ZIMMERMANN, Ruben. *Puzzling the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press 2015), cit. s. 86-87: „Classic form criticism used sociological considerations to anchor form construction in typical transmission situations, or in more modern terms, in ‘memory situations,’ and came up with the term *Sitz im Leben* (setting in life, sociological setting) for this. This describes not a coincidental or historically unique situation but a typical situation of the passing on of tradition. Correspondingly, memory research assumes a typicality of the recollective situation. Collective memory requires concrete locations in which a particular community can form and carry out its common recollection. The ‘Sitz im Leben’ is thus a mnemotope, a memory location that can be described ideal typically as a part of the formalized memory and is a component of the stabilization of cultural memory.“ ... „Drawing on earlier form criticism, I am convinced that linguistic forms for the preservation of early Christian memory were not first discovered through the literary efforts of the evangelists. Instead, much earlier, short forms acted as the media of a primarily oral memory culture. We can describe such typified short forms as genres that can still be recognized within the macro writings of the Gospels.“

3. TEORIE SOCIÁLNÍ PAMĚTI A JEJÍ VÝVOJ

3.1 Filosoficko-vědní milieu paměťových studií

Kořeny reflektovaného zkoumání paměti a vzpomínání můžeme v evropském kontextu táhnout přinejmenším od Platóna, Aristotela, řeckých či římských rétorů, antických rapsódů a orální poezie. Moderní bádání pak můžeme vymezit jmény sociologů É. Durkheima (1858-1917), M. Halbwachse (1877-1945), kteří upřeli pozornost na náboženství, či A. Warburga (1866-1929). Svou roli sehrál také dobový vliv S. Freuda a C. G. Junga. Otázkou paměti, zapomínání či osobní identity ve vztahu k paměti nebo kolektivní paměti se však zabývali také R. Descartes, G. W. Leibniz, J. Lock, H. Bergson, G. Vico, F. Nietzsche, G. F. W. Hegel, I. Kant, W. Dilthey, F. Schleiermacher, ale také T. W. Adorno či W. Benjamin.⁹⁸ S pojmy, jako je „třídní vědomí“, pracoval K. Marx,⁹⁹ což je blízko „kolektivnímu vědomí“ E. Durkheima.¹⁰⁰ Ten viděl za náboženstvím výraz kolektivních ideálů, výraz prožité zkušenosti lidstva a je to pro něj způsob, jímž se autorita společnosti sděluje všem jednotlivcům.¹⁰¹ B. Croce zkoumal hloubkovou strukturu dějinného vědomí, což byla reakce na krizi historismu, v níž byly podkopány nároky historiků na objektivitu, vědeckost a realismus.¹⁰² Na poli sociologie probíhalo zkoumání kolektivní i osobní identity ve vztahu k paměti a společnosti (C. H. Cooley, G. H. Mead, E. Goffman, P. L. Berger, T. Luckmann, K. Eder),¹⁰³ což je téma zasahující až do dnešních dnů. Téma paměti se objevovalo také v modernistické literatuře u M. Prousta, který vytváří opozici mezi volní a mimovolní pamětí,¹⁰⁴ nebo J. Joyce, který řeší vztah mezi hudbou a irskou kulturní pamětí.¹⁰⁵ Paměťová studia se významně dotýkají také oborů psychologie a neurologie (jakož i genetiky), přičemž obory na sebe různým způsobem navazují, čímž se inspiruje socio-kognitivní a socio-vědecké bádání zaměřené na rané křesťanství. V oboru moderní historie se zkoumání sociální paměti dávno zabydlelo, je propojeno se zkoumáním orality a předáváním vzpomínek současníků různých generací, na čemž participují také média. Teorie sociální paměti má ale i svá úskalí a velmi zdařile na ně upozorňuje např. W. Kansteiner.¹⁰⁶

⁹⁸ WEINBERG, Historický přehled, s. 20-25.

⁹⁹ WHITE, *Metahistorie*, s. 64-65.

¹⁰⁰ DURKHEIM, Émile. *Sociologie a filosofie* (Praha: Slon 1998), s. 38, 44-45.

¹⁰¹ HORYNA, Břetislav; PAVLINCOVÁ Helena. *Dějiny religionistiky* (Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001), s. 131-132.

¹⁰² WHITE, *Metahistorie*, s. 64-65.

¹⁰³ MLYNÁŘ, Jakub. Vztah paměti a identity v soudobé sociologii. In: MASLOWSKI, Nicolas; ŠUBRT, Jiří (ed.). *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám* (Praha: Karolinum 2014), s. 257-276, zvl. s. 262-266.

¹⁰⁴ WEINBERG, Manfred. Historický přehled. In: KRATOCHVÍL, Alexander (ed.). *Paměť a trauma pohledem historických věd* (Praha: Ústav pro českou literaturu 2015), s. 12-30, zvl. s. 25. ASSMANNOVÁ, Aleida. *Prostory vzpomínání. Podoby a proměny kulturní paměti* (Praha: Karolinum 2018), s. 303.

¹⁰⁵ ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 263-268.

¹⁰⁶ KANSTEINER, Wulf. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies, in: *History and Theory* 41 (May 2002), s. 179-197, cit. 180: „Collective memory is not history, though it is

Komplexní studie problematiky písemnictví a neliterárních památek navíc ukázaly, že poznatky již není možné třídit pouze do jednotlivých oborů (bez značné redukce) a „archeologie“ či „archiv“ se staly adekvátními pojmy pro vyjádření povahy multioborového bádání, jež má vztah ke společnému tématu.¹⁰⁷ To potvrzuje zkušenost manželů Assmannových, kteří v 70. letech 20. století začali užívat pro oblasti svých zkoumání pojem „archeologie“.¹⁰⁸ Jednalo se o syntézy poznatků, které měly odhalit dějiny textu před epochou literatury, kdy bylo nutné zachytit předliterární epochy. Pojem „dějiny“ se však jevil jako příliš reduktivní pro tento typ zkoumání.¹⁰⁹ Bádání, které mělo obsáhnout médium písma, písemnictví, paměti, tradování, techniky akumulace vědění, oralitu, technologie zaznamenávání a přenosu informací, kulturu, způsoby komunikace atd. nebylo možné zredukovat do zastřešujícího pojmu „dějiny“. V 60. a 70. letech 20. století byly navíc populární výzkumy „torontské školy“, zvláště M. McLuhana, který se zabýval vývojem komunikace a vlivem médií, prosazovalo se zkoumání orality (M. Parry, A. B. Lord, W. Whallon) a rozvíjelo se sociologické tázání po důsledcích užívání písma a psaní (J. Goody). Zároveň probíhala velmi silná diskuse v oblasti filosofie o strukturalismu a poststrukturalismu, jež zasahovala do literární vědy a týkala se psaní, systému jazyka, vnímání textu, jeho autora i intence (M. Foucault, J. Lacan, J. Derrida a další).¹¹⁰ Díky komplexu faktorů tak vznikla nová situace, kdy bylo možné prostupovat z jednoho oboru do druhého a diskusi založit na interdisciplinaritě, do níž zasahují vědy jako je etnologie, antropologie, religionistika či archeologie, přičemž všechny se určitým způsobem vztahovaly k literární vědě.¹¹¹ Z četných zkoumání bylo patrné, že paměť není nástrojem pro zjišťování minulosti, ale spíše proměnlivým médiem. Text se stal nositelem tázání, v němž hrála roli „rozšířená situace“ (K. Ehrlich) v souvislosti s dlouhodobou komunikací, tradováním, orální kulturou, kulturní transformací, kulturní kontinuitou, rituály, svátky a jejich opakováním, kulturní koherencí, pamětí i vzpomínkou.¹¹² Bádání se dopracovalo ke společnému jmenovateli, jímž je *kulturní paměť*, která poskytuje strukturující matici pro pochopení četných projevů lidské společnosti. Paměť je jednak médiem prožitého, ale i získaného předáváním a strukturovaného společenskými či kulturními rámci, které se mění a jsou dobově podmíněné. Paměť tedy může předávat hodnoty i informace, jež jsou dílem tradic, textových záznamů, sociálních poměrů, společenských nálad, národní identity, rozmanitých interakcí, ale i osobních prožitků či

sometimes made from similar material. It is a collective phenomenon but it only manifests itself in the actions and statements of individuals. It can take hold of historically and socially remote events but it often privileges the interests of the contemporary. It is as much a result of conscious manipulation as unconscious absorption and it is always mediated“.

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění* (Praha: Herrmann & synové 2016), s. 201.

¹⁰⁸ ASSMANNOVI, Aleida a Jan. Archeologie literární komunikace. In PECHLIVANOS, Miltos; RIEGER, Stefan; STRUCK, Wolfgang; WEITZ, Michael (ed.). *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 220-205, zvl. s. 200.

¹⁰⁹ ASSMANNOVI, Archeologie literární komunikace, s. 201.

¹¹⁰ ASSMANNOVI, Archeologie literární komunikace, s. 201.

¹¹¹ ASSMANNOVI, Archeologie literární komunikace, s. 202.

¹¹² ASSMANNOVI, Archeologie literární komunikace, s. 203.

preferencí, které ovlivňují naše předporozumění i orientaci ve světě. Její zkoumání je proto nezastupitelným hermeneutickým krokem, který doprovází hodnotové soudy o analyzovaných textech a svědectvích. Běžná vyprávění o událostech, která vypravěč prožil či slyšel, mohou mít charakter posloupného výkladu toho, co sám vypravěč během událostí vnímal a zakusil, anebo se jedná již o vyprávění v reorganizované podobě za účelem co nejefektivnějšího, nejpůsobivějšího předání informací.¹¹³ Vždy se jedná o jistou selekci informací, recepci děje a stylizaci, roli hraje paměť, cítění, rétorické schopnosti, společenské milieu a v případě psaných textů médium, kde autor vyprávění píše, pro koho vzpomíná, co chce vzpomínáním vyvolat atd. Roli hrají také vnější a vnitřní hlediska.¹¹⁴ Autor vyprávění může ve vztahu k předávaným vzpomínkám či událostem zaujímat pozici vědomě vnější a popisuje je jakoby nepřímou, anebo zaujme některou vnitřní pozici ve vztahu k vyprávění, přiblíží to či ono hledisko, vybere si osobu, za níž vzpomíná, může hovořit z pozice člověka přítomného na místě děje, ale nepodílejícího se na událostech atd.¹¹⁵

Mimo oblast paměťových studií hraje při nástupu vlny zkoumání paměti roli mnoho „latentních faktorů“, které odrážejí již zavedené trendy výuky na univerzitách, soudobé bádání v oblasti literární teorie, společenské a akademické klima evropských či amerických univerzit, rozmanité identity, ale i dominantní postavení sociologie v systému společenských věd, což umožňuje praktikovat deskriptivní povahu bádání. Navíc je při debatě o sociální/kolektivní paměti potřeba přesně definovat, jaký koncept sociální paměti vymezí hermeneutický rozměr dalších analýz.¹¹⁶

3.2. Vývoj paměťových studií a jejich role v rámci hermeneutiky

Studium sociální paměti má ve třetí dekádě 21. století dlouhou tradici. Ač na jeho počátku před více než sto lety stáli významní francouzští sociologové se zájmem o náboženství (É. Durkheim a M. Halbwachs), současné bádání již tak jednooborové není. Rozvíjí se z celé řady myšlenkových proudů, které vstoupily na scénu v době, kdy se vynořily různorodé otázky v mnoha kulturněvědních oborech, ale také v informatice (počítač jako externalizovaná paměť)¹¹⁷ či při zkoumání mozku. J. Assmann a P.

¹¹³ USPENSKIJ, Boris. *Poetika kompozice* (Brno: Host 2008), s. 122.

¹¹⁴ USPENSKIJ, *Poetika kompozice*, s. 162-168.

¹¹⁵ USPENSKIJ, *Poetika kompozice*, s. 162.

¹¹⁶ LAVABRE, Marie-Claire. *Historiography and Memory*. In: TUCKER, Aviezer (ed.). *A Companion to the Philosophy of History and Historiography* (Oxford: Blackwell Publishing 2009), s. 362-370, cit. s. 363: „A general synthesis would be unwieldy. Today, it appears that three main conceptual approaches to memory co-exist. The first is that of ‘realms of memory’ (*lieux de mémoire*), a term coined by Pierre Nora; the second is that of ‘the working through of remembering’ (*travail de mémoire*), associated with Paul Ricoeur. The third is that of ‘frameworks of memory’ (*cadres de la mémoire*) which emerged from Maurice Halbwachs’ thoughts on the social conditions of the construction and evocation of memory. Although these three approaches co-exist and often overlap, they were nonetheless elaborated at different periods, are anchored in different disciplines, and focus on different objects.“

¹¹⁷ ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 17.

Nora analyzují příčiny rostoucího zájmu o paměť a vzpomínání, které však nesouvisí jen s vědou a jejím diskursem, ale odrážejí technologickou proměnu (západní) společnosti, vymírání živých pamětníků holokaustu a změnu tradičního vztahu k minulosti.¹¹⁸ Zároveň se objevovala stále častěji kritika oficiálních verzí dějin za účelem prokázat „zrušenou či konfiskovanou minulost“.¹¹⁹ Podpurným faktorem pro lavinový nástup paměťových studií byla další krize historismu a nové pojetí pohledu na historiografii optikou *nového historismu (new historicism)*.¹²⁰ Svou roli sehrálo prosazení sociologie jako hermeneuticko-metodologické základny v oblasti biblických studií a religionistiky, jakož i rozsáhlá diskuse v oblasti literární vědy a filosofie, jež byla ovlivněna formalismem, strukturalismem, poststrukturalismem i *novou kritikou (New Criticism)*.¹²¹ Všechny tyto faktory se promítaly do kritiky tradičně historických přístupů práce s biblickými a náboženskými texty, které se pojily s hermeneutikou budovanou na „schleiermacherovsko-gadamerovských“ základech, tradiční německé historiografii a fenomenologii. Svou roli sehrál také konec filosofie dějin, rezignace na téma „pravdy“ a nástup éry „emotivismu“ jako sociálního způsobu chování (A. MacIntyre). Nezanedbatelnou zásluhu na změně paradigmatu a nástupu interdisciplinarity včetně zohlednění paměťových studií mají *kulturní studia*. Ta se začala od 90. let minulého století prosazovat napříč humanitními obory a jejich původ je dle J. Cullera ve strukturalismu 60. let (zvláště R. Barthes), jakož i v marxistické literární teorii, za níž stojí R. Williams a R. Hoggart.¹²²

Jak vyplývá z rozvoje bádání a exegetické metodiky v oblasti biblických studií i dění v pomocných vědách tohoto oboru, znakem současné (snad hypermoderní) dějinné epochy je proměna historického vědomí do vědomí sociálního. To se projevuje v humanitních oborech bádání „nástupem paměti“ – *upsurge of memory*.¹²³

¹¹⁸ NORA, Pierre. Světový nástup paměti. In: KRATOCHVÍL, Alexander (ed.). *Paměť a trauma pohledem humanitních věd* (Praha: Ústav pro českou literaturu 2015), s. 62-72, zvl. 62. WEINBERG, Historický přehled, s. 12-30, zvl. s. 12.

¹¹⁹ NORA, Světový nástup paměti, s. 62. Také RAKOWSKI, Roman. Postmodernismus jako nekonečná rozmanitost. In: *Filosofický časopis* r. 67, 2/2019, s. 227-240, zvl. s. 228-229.

¹²⁰ Blíže WHITE, Hayden. Literární postupy při prezentaci faktů. In: BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový historismus/New Historicism* (Brno: Host 2007), s. 26-31, zvl. s. 30.

¹²¹ CLARK, Elizabeth A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge: Harvard University Press 2004), s. 9. ONG, Walter J. *Technologizace slova* (Praha: Karolinum 2006), cit. s. 183: „Sémiotický strukturalismus a dekonstrukce obecně vůbec neberou na vědomí, jakými různými způsoby se texty mohou vztahovat ke svému orálnímu podloží. Soustředí se na texty, jímž je vlastní hledisko pozdní typografické kultury...“.

¹²² CULLER, *Krátký úvod do literární teorie*, s. 51, 52, 53.

¹²³ NORA, Světový nástup paměti, s. 62, 68-69.

3.3. Nový pohled na historii a autora

Na vzrůstu popularity paměťových studií má svůj nemalý vliv otázka po vztahu historie a paměti,¹²⁴ jakož i změna paradigmatu v přístupu k historii. Změny pohledu na historii a povahu historiografických prací jasně dokumentují práce H. Whitea,¹²⁵ ale také A. Assmannové.¹²⁶ Součástí diskuse je i stanovisko, jak na sebe vzájemně kriticky působí historiografické a metafikční aspekty samotných textů, kde hraje roli důvěra metafikce v imaginativní sílu a na opačné straně historií předpokládaná shoda mezi vyprávěním a událostí (mezi slovem a věcí samou).¹²⁷ *Nový historismus (New Historicism)*, který se prosazoval od 80. let 20. století zejména v USA, začal budovat pojetí rozmanitosti historií, v němž je hlavním hermeneutickým předpokladem podezřívavý postoj vůči neproblematickému binárnímu vztahu mezi literaturou a historií.¹²⁸ Dějiny se podle „nových historiků“ stávají konstrukcí, v níž se zračí minulost i přítomnost, a patří do oblasti literatury.¹²⁹ L. Hutcheonová jde ještě dále a poukazuje na historiografické metafikce, které na jednu stranu patří do historického diskurzu a zároveň se odmítají vzdát své autonomie jako fikce.¹³⁰ Intertexty historie a fikce stojí bok po boku při přepracování textové minulosti světa i literatury.¹³¹ Existují pouze texty a jejich různá propojení

¹²⁴ RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting* (Chicago: The University of Chicago Press 2006), cit. s. 299: „The birth of the concept of history as a collective singular, under which the collection of particular histories is placed, marks the bridging of the greatest gap imaginable between unitary history and the unlimited multiplicity of individual memories and the plurality of collective memories underscored by Halbwachs. This conquest is sanctioned by the idea that history itself becomes its own subject. If there is a new experience, it is surely that of the self-designation of a new subject of attribution named 'history'.”

¹²⁵ WHITE, *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje*, s. 155-157. Nejsou to jen práce Haydena Whitea, ale také osobnosti, jakými jsou Michel de Certeau, Paul Veyne nebo Louis O. Mink.

¹²⁶ ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 53-56.

¹²⁷ HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, s. 90.

¹²⁸ HOWARDOVÁ, Jean E. Nový historismus ve studiích o renesanci. In: BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový Historismus/New Historicism* (Brno: Host 2007), s. 54-91, zvl. s. 70. Dekonstruktivisté si uvědomili, že binární opozice, s nimiž pracuje strukturalismus, jsou typické pro ideologie. Viz EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 179. HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, cit. s. 260: „Umění, teorie, kritika nejsou ve skutečnosti oddělitelné od institucí (nakladatelství, galerie, knihovny, univerzity atd.), které je šíří a které umožňují samotnou existenci diskurzu jako takového a jeho specifických diskurzivních formátů (systém norem či pravidel, jimiž se řídí určitý způsob myšlení a psaní v určitém čase a na určitém místě).“ ... „Diskurz je tedy nástrojem i důsledkem moci.“

¹²⁹ COMPAGNON, Antoine. *Démon teorie. Literatura a běžné myšlení* (Brno: Host 2009), s. 232.

¹³⁰ HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, cit. s. 196, 89: „Narativizovaná historie, stejně jako fikce, přetváří každý materiál (v tomto případě minulost) ve světle současných problémů...“ ... „Historiografická metafikce totiž explicitně zpochybňuje samotnou možnost jakékoliv pevné záruky významu, bez ohledu na jeho pozici v diskursu.“

¹³¹ HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, s. 179. Za příklad ideologických a epistemologických důsledků intertextuality uvádí L. Hutcheonová (románové) dílo E. L. DOCTOROW, *The Book of Daniel* (New York: Bantam 1971). Text starozákonní Knihy Daniel je dle Doctorowa (a zřejmě i Hutcheonové) plný záhad, je směsicí známých příběhů a podivných snů či vidění, je textem neuspořádaným, v němž není žádná uzavřenost a jedná se dle Doctorowa o směsici deníkové formy, historie, teze a fikce. Text je závislý na interpretaci a následném posouzení. Snaha vlastní biblickým textům ohledně vševědoucnosti je v knize Daniel ironizována moderními (či stoickými) snahami o odstup a sebeovládání. Biblický Daniel byl Žid ve složité době, nebyl ani tak aktérem dějin, ale díky Hospodinu spíše jejich vykladačem skrze sny jiných a často byl zmaten skrze sny vlastní. Kniha navíc končí tak, jak začala – „je psána v knize“. Na pozadí biblické knihy Daniel se pak odvíjí jiný příběh jiného Daniele

(*intertextualita*),¹³² což samo o sobě nezaručuje, že bude historický (diachronní) kontext či samotný obsah náležitě vyhodnocen. Historik (literatury) tím pádem nemá k dispozici „dějiny“, jen literaturu a její svět a vedle sebe existují pouze fragmentární diskursy, jež jsou pospojovány (autorem/redaktorem/komunitou/intertexty) do rozličných chronologií, kterým je možné přisoudit různou platnost.¹³³ Žánry jsou relativizovány, nově definovány a je na ně nově pohlíženo. Při nástupu *nového historismu* sehrála svou roli snaha překonat zažité techniky čtení spjaté s *close reading*, které byly standardním přístupem a dominovaly v anglosaském světě. Stoupenci *nové kritiky* (*New Criticism*) již od 30. či 40. let minulého století polemizovali s pozitivistickou literární historiografií, jakož i se snahou rekonstruovat intenci autora.¹³⁴ Usilovali o prozkoumání literárního díla pomocí jemu vlastních kategorií a pojmů, přičemž oceňovali komplexnost a nikdy nešli za dílo samotné.¹³⁵ Stavěli na principech, že „nevinny“ čtenář neexistuje, jakož ani žádný „objektivní“ text, psaní ani čtení nejsou „přirozené“ procesy a „kritické“ postoje jen maskují politickou či ekonomickou ideologii.¹³⁶ Čtenáři nelze předkládat předem daný obsah a vysoce si cení nejednoznačnosti.¹³⁷ Hovořili o „intencionálním klamu“ a roli autora vnímali jako nahodilou.¹³⁸ S psaním dle nových kritiků není možné zacházet jako s mluvenou řečí, neboť psaný text není závislý na přítomnosti mluvčího.¹³⁹ Zájem je přenesen na proces, teprve pak na obsah či význam. Význam je navíc „výtvorem určitých obecně

a pátrání po rodinných pravdách, na čemž Doctorow ukazuje možné funkce intertextuality v historiografické metafikci, kdy je možné formálně posilovat poselství textu, jakož i ironicky podřývat jakékoli nároky na vypůjčenou autoritu (viz HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, s. 197).

¹³² HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, cit. s. 179: „Textové užití těchto intertextuálních minulostí jakožto konstitutivního strukturního prvku postmoderní fikce funguje jako formální vymezení historicity – a to jak literární, tak ‘světové’.“

¹³³ COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 232. HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, cit. s. 259: „‘Diskurz’ jako takový se pak stává důležitým a nevyhnutelným pojmem v diskusích o postmodernismu, o umění a teorii, jenž nám nedovolí přehlížet sociální praxi, historické podmínky významu ani pozice, z nichž jsou texty vytvářeny i přijímány (viz Macdonell 1968, 12).“

¹³⁴ WEITZ, Michael. K osudům Close Reading: New Criticism, estetika díla a dekonstrukce. In: PECHLIVANOS, M.; RIEGER, S.; STRUCK, W.; WEITZ, M. (ed.), *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 346-356, zvl. s. 348. ONG, *Technologizace slova*, cit. s. 182: „Nová kritika však také vzniká v důsledku dalšího velkého přeskupení sil orality a gramotnosti, k němuž dochází v době, kdy se chirograficky řízená latinská základna akademického vzdělání mění v základnu spočívající v otevřenější orálnosti národních jazyků.“

¹³⁵ HAWKES, Terence. *Strukturalismus a sémiotika* (Brno: Host 1999), s. 126-127.

¹³⁶ HAWKES, *Strukturalismus a sémiotika*, s. 128-129.

¹³⁷ HAWKES, *Strukturalismus a sémiotika*, s. 129, 131.

¹³⁸ COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 48.

¹³⁹ HAWKES, *Strukturalismus a sémiotika*, cit. s. 133: „V orální kultuře tento problém neexistuje. Pěvec a posluchači sdílejí totožný svět a nahlízejí jej stejným způsobem. Určité prvky tradičního příběhu, které se časem mohou stát pro pěvce a publikum irelevantními nebo matoucími, jsou postupně eliminovány nebo se přizpůsobují novým podmínkám; a naopak, orální příběhy samy působí v kultuře jako konzervační činitel kladoucí překážky novým způsobům života a chápání vesmíru. V kultuře psaných textů, kterou se stala i naše západní civilizace, však pevně definovaný text přežívá okolnosti svého zrodu a musí si klest cestu cizorodým prostředím.“ Také ROSENBERG, Bruce A. The Complexity of Oral Tradition, in: *Oral Tradition*, 2/1 (1987), s. 73-90, zvl. cit. s. 74-75: „Philosophers such as Father Ong have tried to re-create what the world of the non-literate must be like and though his work is somewhat speculative, his insights are extremely valuable. Our difficulty is suggested, for instance, by the necessity of using the locution ‘oral literature’. ‘Literature’ means that which is written; the addition of ‘oral’ makes the compound an oxymoron.“

sdílených systémů označování“¹⁴⁰ a platí, že „psaní píše, nikoliv autoři“.¹⁴¹ Teze o tom, že je nutné rekonstruovat autorův záměr,¹⁴² a zjistit, co chtěl autor říci, opět padla, k čemuž přispěl zásadně M. Foucault i R. Barthes.¹⁴³ Autor byl nahrazen řečí a pozornost se soustředila na text či subjekt v gramatickém či lingvistickém smyslu. Texty byly vnímány jako autonomní a ahistorické objekty, jako tkaniva citací.¹⁴⁴ Argumentovalo se proti vnějšímu přístupu k textům, který zohledňuje dodatečné historické, biografické nebo sociální informace, anebo dokonce osvětluje historické souvislosti.¹⁴⁵ Cílem bylo odhalit informace, které se nabízejí pouze v textu samém.¹⁴⁶ Jednota textu se vytváří nikoli u autora, ale u čtenáře, jde o to, komu je text určen a nejde o jeho původ.¹⁴⁷ Čtenář však již není osobní, „ale přetváří se v pouhou funkci“ a stejný osud potkává i autora – dle Foucaulta se stává „autorskou funkcí“, intencí či stylem.¹⁴⁸ Do hry však kromě Francouzů vstoupili svým vlivem již zmiňovaní „američtí *New Critics*, kteří rovněž eliminují autora, aby zajistili nezávislost literární vědy na historii a psychologii“.¹⁴⁹ Svou roli sehrála i v jejich případě teorie *intertextovosti*, která nahlíží na literaturu jako na tkáň navzájem se proplétajících textů, jež netvoří kontinuální řada po sobě následujících děl, ale vzájemné vazby rozmanitých textů vytvářející vlastní univerzum.¹⁵⁰ *Noví kritici* alespoň připouštěli, že literatura nabízí určitou znalost světa, ale N. Frye posunul hranici ještě dál a ohradil literaturu před znečištěním historií jako „autonomní verbální strukturu“, jež neodkazuje mimo své vlastní hranice.¹⁵¹ Texty a ideje jsou různým způsobem recipovány, což se týká také textů historických. Literárně zachycená historie tak není způsobem, jak zjistit skutečnost.¹⁵² Žánr historiografie není chráněn před důsledky toho, co literární zachycení myšlenek přináší a literatura pramení spíše „z kolektivního subjektu lidského pokolení“. Jednotliví autoři jsou pouhou funkcí univerzálního systému.¹⁵³ Tento přístup podrobili ostré kritice badatelé z okruhu *Yale Critics* (H. Bloom, G. Hartman, H. Miller, P. de Man), kteří trvali na tom, že četbu je nutné zatížit otázkou po rozumnění a do hry se postupně dostávala *dekonstrukce* (J. Derrida, B. Johnoson),¹⁵⁴ které byl vyčítán ahistorický

¹⁴⁰ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, cit. s. 146.

¹⁴¹ HAWKES, *Strukturalismus a sémiotika*, s. 132-133.

¹⁴² Podle J. M. Chladena (1710-1759) platí, že pokud čtenář autorský záměr nepřekračuje, ale ani nepřehlíží, pak autorovi dokonale rozumí. Autorský záměr je podle Chladena „vymezením jeho představy o předmětu pojednání nebo představy, kterou měl při psaní pasáže“ - viz SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, cit. s. 53.

¹⁴³ COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 50.

¹⁴⁴ COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 51.

¹⁴⁵ WEITZ, K osudům Close Reading, s. 348.

¹⁴⁶ WEITZ, K osudům Close Reading, s. 348.

¹⁴⁷ COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 51.

¹⁴⁸ COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 51, 53, 54.

¹⁴⁹ COMPAGNON, *Démon teorie*, cit. s. 48, také s. 49-52.

¹⁵⁰ SCHAHADAT, Shamma. Intertextovost: čtení – text – intertext. In: PECHLIVANOS, M.; RIEGER, S.; STRUCK, W.; WEITZ, M. (ed.), *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 357-367, zvl. 357.

¹⁵¹ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 126-127.

¹⁵² EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 127.

¹⁵³ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 127.

¹⁵⁴ WEITZ, K osudům Close Reading, s. 350-352, 354.

formalismus.¹⁵⁵ Literární kritici začali postupně zapracovávat do svých pojetí interpretace důraz na setkávání se s kulturou a skrze jednotu kultury se vyjevovala i jednota textu.¹⁵⁶ Do hry se navíc vloudil spor o „kánón literárních děl“ (v 90. letech minulého století),¹⁵⁷ reflektoval se stav předávání textu do textu literárněvědného, analyzovaly se procesy kulturní interpretace a kladl se důraz na „upomínání, zaměřené proti nespravedlivému zapomínání“.¹⁵⁸ Takto pojaté dekonstruktivní čtení textu pak bylo pojato jako kritická práce na kulturní paměti, jež do svých analýz zahrnuje i stanovisko kritika.¹⁵⁹ Jasná představa, že historik či interpret se pohybují ve světě objektivní skutečnosti a nezávisle zpřístupněných faktů, jakož i teze strukturalismu, že skutečnost není jazykem reflektována, ale vytvářena,¹⁶⁰ padly, a ukázalo se, že mezi pamětí a historiografií panuje v určitých dějinných etapách napětí.¹⁶¹ *Nový historismus*, ovlivněný M. Foucaultem, jenž popsal kulturu jako pletivo mocenských vztahů a analyzoval mikrodějiny moci,¹⁶² byl ovlivněn marxistickou analýzou a zakomponoval do svého interpretačního arzenálu také sociologické nástroje,¹⁶³ což je mocná zbraň. Dle T. Eagletona jde vlastně o „historiografii přizpůsobenou postmoderní době“.¹⁶⁴ Takovou historiografií může být i historiografická metafikce, která se usazuje v diskurzivních kontextech a problematizuje zakotvené vědění historické, sociální i ideologické, navíc její pohled na historii „není modernistickým pohledem na ‘autorizující minulost’,“ která by „pravdy“ vyplývající z historie legitimizovala, spíše je svou perspektivou i žánrem relativizuje jako základnu jistého poznání a z toho vyplývající moci.¹⁶⁵ Do centra pozornosti se dostávají subalterní kultury, které se podílejí na obrazu společnosti, a zájem je o všechny, kdo byli z kultury vyloučeni.¹⁶⁶ „Individualita pozoruhodného člověka je vytlačena individualitou člověka propočitatelného“.¹⁶⁷ S historickými událostmi se zachází jako s textovými fenomény a historiografie je jen forma vyprávění, která je určena vypravěčovými předsudky, což má

¹⁵⁵ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 299.

¹⁵⁶ GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books 2017), s. 3-33, zvl. s. 26-31.

¹⁵⁷ CULLER, *Krátký úvod do literární teorie*, s. 56-58.

¹⁵⁸ WEITZ, K osudům Close Reading, s. 355.

¹⁵⁹ WEITZ, K osudům Close Reading, s. 356.

¹⁶⁰ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 147.

¹⁶¹ MLYNÁŘ, Vztah paměti a identity v soudobé sociologii, s. 269.

¹⁶² COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 231. RIEGER, Stefan. Memoria a oblivio. In: PECHLIVANOS, M.; RIEGER, S.; STRUCK, W.; WEITZ, M. (ed.). *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 368-382, zvl. s. 371. HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, cit. s. 261: „Moc je samozřejmě také ústředním tématem historiografické metafikce, která zkoumá vztah umění a ideologie.“ ... „Jazyk se opět ukazuje jako společenská praxe, nástroj manipulace a kontroly stejně jako humanistického sebevyjádření (viz Fowler 1985, 61).“

¹⁶³ Prakticky se *nový historismus* proti „diskreditovanému historismu“ vymezuje a odmítá Marxovu i Hegelovu víru ve velká, jednotící vyprávění s cílem obhájit určitou historickou pravdu a určit, „co je v historii samé centrální a co periferní“. EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 299.

¹⁶⁴ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 299-300.

¹⁶⁵ HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, 260, cit. s. 260.

¹⁶⁶ COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 231.

¹⁶⁷ RIEGER, Memoria a oblivio, s. 372.

za důsledek, že z vykreslených událostí nevyplývá jediná pravda.¹⁶⁸ T. Eagleton charakterizuje pohled nového historismu slovy: „... historie je zamotané klubko nesouvislých vyprávění, z nichž žádné není důležitější než ta ostatní, a jakékoli poznání minulosti je pokřiveno aktuálními zájmy a tužbami“.¹⁶⁹ Do hledáčku se tedy dostávají ideologické aspekty a literárně zachycené dějiny se skládají, dle stoupenců *nového historismu*, z množství heterogenních chronologií, jsou konstrukcí a produktem mnoha faktorů. Nemají jednotný smysl, postrádají transcendenci i objektivitu.¹⁷⁰ Literární kritika vnímala snahu o objektivismus jako past.¹⁷¹ Poukazuje na to i H. White, který vzpomíná na časy před Francouzskou revolucí, kdy „byla historiografie široce vnímána jako literární umění, konkrétně jako odnož rétoriky a obecně se uznával její ‘fiktivní’ charakter“. Psaní bylo dle Whitea možné posuzovat stejně tak z hlediska literárního, jakožto vědeckého. „Klíčovou distinkcí zde byl protiklad mezi ‘pravdou’ a ‘omylem’ a nikoliv mezi ‘faktem’ a ‘představivostí’“.¹⁷² Obdobně tomu bylo v antice, kde existovala *rétorická historiografie*, *inventio* bylo v sepětí s *memoria* a *imaginatio/phantasia*. Neexistovala žádná jiná *phantasia* než ta, která si byla vědoma tradice a byla součástí kolektivní paměti, jejíž součástí byl kánon klasických autorů.¹⁷³ V žádném případě tedy nešlo o fantazírování a celý proces byl jistěn kolektivní pamětí.¹⁷⁴ Na počátku 19. století nastal zlom a pravda se začala mezi historiky ztotožňovat se skutečností (s faktem) v protikladu k fikci, a historie byla stavěna do protikladu k románu.¹⁷⁵ Historik 19. století usiloval o eliminaci všech fiktivních prvků a snažil se odlišovat od technik básníků, řečníků a romanopisců.¹⁷⁶ Historikové žili v iluzi, že lze psát historická pojednání bez technik fikce a dřívější nedostatky byly zapříčiněny „deformací nebo nedostatkem faktických dat“.¹⁷⁷ Neuvědomovali si však, že fakta nemluví sama za sebe, ale že historik sestavuje z fragmentů historie celek, jenž je diskursivní.¹⁷⁸ V procesu slučování je pak historik velmi blízko romanopisci a používá obdobné tropologické techniky jako pisatel románu, což nezmění ani

¹⁶⁸ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 300. Také HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, cit. s. 266: „Vyzdvihování nevyhnutelné textové a intertextové povahy literatury i historie neznamena vymazání tvůrce; mění to však jeho status a roli. V historiografické metafikci se ukazuje, že spisovatel a historik píší v tandemu s ostatními – a jeden s druhým.“

¹⁶⁹ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 300.

¹⁷⁰ COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 232.

¹⁷¹ COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 231.

¹⁷² WHITE, *Tropika diskursu*, s. 155.

¹⁷³ HEBEKUS, Uwe. Topika/Inventio. In: PECHLIVANOS, M.; RIEGER, S.; STRUCK, W.; WEITZ, M. (ed.), *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999, s. 89-102, zvl. s. 92, 94.

¹⁷⁴ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, cit. s. 271: „Rétorika platila od antických dob až do 18. století za obecně přijímanou formu kritické analýzy a zabývala se tím, jak se vlastně diskursy za účelem dosažení určitých účinků utvářejí. Nestarala se přitom o to, zda je předmětem jejího zájmu psaný či mluvený text, básnictví či filosofie, beletrie či historiografie: její horizont byl určen celým polem diskursivních praktik společnosti jako celku. Její zájem směřoval obzvlášť k zachycení takových praktik jakožto forem moci a jednání.“

¹⁷⁵ WHITE, *Tropika diskursu*, s. 156.

¹⁷⁶ V 19. století se historie stala na Západě „profilovanou vědeckou disciplínou“. WHITE, *Tropika diskursu*, s. 156.

¹⁷⁷ WHITE, *Tropika diskursu*, s. 157.

¹⁷⁸ WHITE, *Tropika diskursu*, s. 158.

obeznání se s dostupnými (historickými) fakty.¹⁷⁹ Dnes také víme, že „svět fikce si utváříme tak, aby byl co nejbližší světu skutečnosti, kterou známe“.¹⁸⁰ *Nový historismus*, který se soustředil především na dobu renesance, byl podroben kritice řadou autorů,¹⁸¹ která se týkala nejen jeho základních tezí, ale také ideologických dopadů či otázky dialektiky „subverze a absorpce“.¹⁸² Zazněla také kritika, že je nezpůsobilý literaturu historizovat, jakož i historii zliterárnit.¹⁸³ Faktem však zůstává, že dílo historika musí komunikovat na obě strany, s minulostí i přítomností. Fakta či vzpomínky vztahuje k přítomným kulturním rámcům, do nichž jeho historická interpretace přinejmenším formou zapadá a s nimiž je v souladu. Na obranu historické recepce literárních děl kánonu vystoupil příslušník kostnické školy H. R. Jauss, který odmítl, že by literární historie byla podřízena tradici významných autorů a prostředníkem mezi minulostí a přítomností, jež pojí dějiny a kritiku, je pro něj „zkušenost s literárními díly“.¹⁸⁴ V gadamerovském duchu se snaží poukázat na důležitost nejrůznějších momentů historické recepce, které mají přednost před definováním literatury skrze autora, vlivy nebo literární trendy.¹⁸⁵ Obdobně je tomu s rámci kolektivní a kulturní paměti, které utvářejí svět (kolem) textu, řeší stěžejní momenty, jen se jedná spíše o torze tradice než o momenty historické recepce. Těm je blíže B. Breed se svou teorií recepce.¹⁸⁶ *Recepční teorii* (která zkoumá v literatuře roli čtenáře) však již prezentovali W. Iser a H. R. Jauss, kdy text je vnímán jako určitý soubor schémat, která může čtenář konkretizovat určitým způsobem, jak sám hodlá.¹⁸⁷ Čtenář má tedy značnou volnost a je blízko chápání S. Fisha, pro něhož není čtení rozkrýváním významu textu, ale „procesem, při němž zakoušíme, co s námi text dělá“.¹⁸⁸ Jedná se vlastně o čtenářovu zkušenost, nikoliv o strukturu, kterou samo dílo obsahuje. Jde tedy o „interpretační strategie“, které čtenáři sdílejí.¹⁸⁹ Postmoderna se zaměřuje na čtenáře a předpokládá, že dílo samo obsahuje objektivní struktury, je pro Fisha objektivistickou iluzí.¹⁹⁰ Pokud bychom se zaobírali literaturou vnímanou jako žánr fikce,¹⁹¹ mohla by Fishova strategie čtení postačovat, ale pokud by se jednalo o historiografii či biografii z určité epochy,

¹⁷⁹ WHITE, *Tropika diskursu*, s. 158-159.

¹⁸⁰ BÍLEK, Petr A. *Hledání jazyka interpretace* (Brno: Host 2003), cit. s. 115.

¹⁸¹ V českém prostředí ČORNEJ, Petr. White nezměnil dějiny, ale pohled na ně. (Doslov). In: WHITE, Hayden. *Metahistorie. Historická imaginace v Evropě 19. století* (Brno: host 2011), s. 575-600.

¹⁸² CULLER, *Krátký úvod do literární teorie*, s. 140-141.

¹⁸³ MICHAELIS, Walter Ben. Oběti Nového historismu. In: BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový historismus/New Historicism/New Historicism* (Brno: Host 2007), s. 150-160, zvl. s. 151.

¹⁸⁴ COMPAGNON, *Démon teorie*, s. 219.

¹⁸⁵ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 117.

¹⁸⁶ BREED, Brennan W. *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History* (Bloomington: Indiana University Press 2014), s. 9-13, 52-74.

¹⁸⁷ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 117.

¹⁸⁸ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 118.

¹⁸⁹ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 119.

¹⁹⁰ EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 119.

¹⁹¹ SNODGRASS, Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing, cit. s. 18: „Genre also affect the level of indeterminacy. The level of indeterminacy in a catalogue in an auto parts store is hopefully quite small, whereas the level of indeterminacy with a poem may be quite high.“

je otázkou, zda má čtenář zhlédnout vzpomínku na dobu či osobnost, anebo jen nabýt dojmu. Zároveň se objevuje otázka, komu vlastně kanonické texty patří? V době orality byla skutečnost jiná než v době po knihtisku a v současné době digitální. Celosvětová čtenářská obec již není snadno definovatelná a význam textu neurčuje jedna církev či osobnost. Biblické texty plní role referenčních textů v rozmanitých kulturních rámcích a komunitách v rozličných socio-politických danostech nebo životních situacích. Určitě platí, že text náleží komunitě, ale autorova podoba textu a vztahů v něm je definitivní, což je nutné respektovat a v exegezi nepřekračovat.¹⁹²

Zaobíráme-li se literárními díly charakterizovanými jako *fikce* (T. Todorov, W. Iser, F. Kermonde), nacházíme řadu konceptů spjatých s *imaginatio* a *phantasia* (které důvěrně znala antika a byly součástí rétorického školení), jež svým dílem rovněž ovlivňují kolektivní paměť, zvláště ve světě orality, kde jsou součástí opětovného stvoření zápletky při jejím dalším převyprávění. Zde se opravdu jedná o dojem. Zároveň se ocitáme dle H. Whitea ve světě historiografie před Francouzskou revolucí, a i žánry na pomezí historiografie a fikce či jejich kombinace mohou obsahovat autentické vzpomínky žijící v kolektivní paměti a formovat pravdivostní úsudky čtenářů/posluchačů. Kermodemu je v dnešní situaci humanitních věd ústřední formou literárního umění román, neboť literatura musí zobrazovat souboj mezi skutečnými lidmi a obrazy.¹⁹³ Nové zde opětovně formuluje staré, ale zároveň platí, že „si nikde jinde zřejmě nejsme natolik vědomi nejednotnosti mezi zděděnými formami a svou vlastní skutečností“.¹⁹⁴ Literárně zachycená historie nese (v postmoderní éře) svůj díl „subjektivity“,¹⁹⁵ jenž vyplývá z podstaty věci – předávání sdělení formou textu –, přičemž se nedá říci, že by byla z principu věci skutečnosti blíží, než „historie“ zpřítomněná optikou kolektivní paměti či předávaná v rámci komunit generacemi tradentů. Otázkou pak je, jak bude pozdějšími generacemi svět kolem textu rekonstruován, a na jaké faktory se interpret/čtenář zaměří – bude-li to *Sitz im Leben* a redaktor se svým záměrem, nebo autor a čtenář v podobě funkcí či hlasů (narativních hladin) v rámci procesu čtení, anebo to bude komunita kolem textu, místo singuláru bude viděn plurál a text bude

¹⁹² SNODGRASS, Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing, cit. s. 19, 21: „For the simple reason that the author created and patterned the set of relations being analyzed, had a purpose in doing so, and still has a relation to the text him or herself that is important for interpretation.“ ... „Who owns the text?“ The author gives it to another or to a community, but not as a random gift.“ ... „any public text also belongs to other readers who judge the legitimacy of prior readings. If the reader ignores those relations, she or he both destroys the text and creates another. In a real sense the community owns the text, but even so, the author's set of relations are definitional.“ ... „The set of relations within a text is not unidimensional but complex and far reaching.“

¹⁹³ KERMODE, Frank. *Smysl konců* (Brno: Host 2007), s. 110, 112.

¹⁹⁴ KERMODE, *Smysl konců*, s. 111.

¹⁹⁵ Podíl na tom má Lyotardova kritika a postmoderní zpochybnění legitimizační síly vyprávění jako totalizujícího schématu či Rortyho pragmatický pohled na nedostupnost absolutních pravd a nefunkčnost metasystémů, jakož i „Habermasovy argumenty ve prospěch vyšší racionality“. Viz HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, s. 89, cit. s. 89: „Historiografie zaměřila poslední dobou podobně jako většina postmoderní teorie a literatury svou pozornost na to, aby problematizovala zejména povahu vyprávění.“

reprezentantem kolektivní orality a tradice, či bude oknem do komunity a jejích hodnot, nebo půjde především o dojem z čtení?

Přidáme-li k aspektům čtení *socio-vědeckou kritiku*, je nutné hodnotit texty z hlediska jejich *strategie* a *situace*. *Situace* textu referuje k sociálním okolnostem, za nichž text vznikl či kvůli nimž vnikal a textová *strategie* odkazuje k pragmatické a rétorické dimenzi, které dávají finální formě obsahu jeho sémantickou a sémiotickou dimenzi, jež určují specifický efekt četby a působení na čtenáře.¹⁹⁶ Zkoumání sociálních struktur textu pak umožňuje i *socio-rétorická kritika*, kdy zaměření se na politické, ideologické a sociální pletivo textu, kam patří také ekonomické poměry, a následně i zkoumání rétoriky a „pramínek“ intertextuality,¹⁹⁷ dávají možnost odhalit za světem podobenství pestré škálu informací, které rozkrývají svět dobové reality jinak, než dosud činila historicko-kritická metodika se zaměřením na ověřování historicky průkazného minima informací.¹⁹⁸

¹⁹⁶ ECK van, Ernest. *The Parables of Jesus the Galilean. Stories of a Social Prophet* (Eugene: Cascade Books 2016), s. 267.

¹⁹⁷ K metodologii viz ROBBINS, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* (London: Routledge 1996), zvl. s. 33-43, 96-142. ROBBINS, Vernon K. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge: Trinity Press International 1996), s. 71-89, 105-115.

¹⁹⁸ Více VIA, Dan O. *Kerygma and Comedy in the New Testament: A Structuralist Approach to Hermeneutic* (Philadelphia: Fortress Press 1975), s. 1-31.

4. MINULOST A VZPOMÍNKY OPTIKOU SOCIÁLNÍ PAMĚTI

4.1. Vzpomínky a komunita

Biblistika je primárně „historický“ obor, v němž je text zkoumán z hlediska zasazení do „reality“, o níž píše, jakož i do doby, kdy vzniká a obsah textu je vnímán jako forma svědectví, ač význam je dán žánrem, redakcí, místem v kánonu i vnějšími faktory, mezi něž patří osobnost exegeta. Novozákonní texty nebyly psány z pohledu očitého svědka. Autoři/redaktoři pracují s materiály, jež byly po desetiletí od události tradovány, byly v rámci šíření zvěsti o zmrtvýchvstalém Mesiáši/Kristu předávány do nových kontextů vně Palestiny, pronikaly do vyšších sociálních vrstev a byly předány nové generaci tradentů – pisatelů. Nešlo tedy o zachycení bezprostřední reality, ale o předání významu a pochopení generací autorových současníků. Roli hrála paměť, tradice, rétorické schopnosti a vzdělání, jakož i víra misionářů, jejich znalosti hebrejských či řeckých starozákonních (i pseudepigrafických) Písem, kteří však v době předávání evangelijních látek už měli k dispozici listy apoštola Pavla. Šiřitelů evangelia bylo více a tradice měla svou flexibilitu i cílenou orientaci. Generace svědků událostí a Ježíšova vystoupení předávala své svědectví a reflexi v rámci svých sociálních okruhů, z nichž se přirozeně generovala další generace svědků, která však již předávala události prožité předchozí generací. Paměť se harmonizovala v kontextu nových podmínek a projevoval se i generační „gap“, tedy určitý odstup od události a narůstání tradice. Vzhledem k zažitým mnemotechnickým praktikám, trénované paměti a rétoricky fixovaným způsobům předávání obsahu v rámci orality je obsah v důsledku autentický, ač částečně redukováný či adaptovaný, což se děje přechodem od orality k psané formě sdělení, ale i záměrnou stylizací autora. Paměť v tomto procesu sehrává stěžejní roli. Paměť je pojmem podstatně širším, než jak máme zafixováno z každodenního života – nepředstavuje toliko soubor individuálních vzpomínek jedince, ale může být specifikována řadou atributů. Je nutné ji vztáhnout k celku, k prostředí a kontextům, které utvářejí matrici pro paměťové vjemy, události, tradice a formy jejich vyjádření. Zkoumáme-li její podobu či vývoj prostřednictvím literárních záznamů, je potřeba ji doplnit přívlastky *sociální*, *kolektivní* či *kulturní* a těmi se vážně zabývat. Paměť nikdy nezachycuje toliko vzpomínky jedince, jež přesně a v plnosti kopírují průběh minulých událostí, ale neustále rekonstruuje minulost ve vztahu k dále žité realitě a přítomnosti. Řada vzpomínek z paměti navíc mizí, neboť jsou adaptovány, vytěšňovány nebo zapomenuty. Ty, které se uchovají, jsou zakomponovány do proměnných společenských, politických, náboženských, jazykových či geografických rámců, které utváří okolní společnost a jedinec se k ní průběžně určitým způsobem vztahuje. Děje se i to, že starozákonní látky vstupují z kulturní tradice hebrejských (řeckých – LXX) Písem typologicky do interpretací v rámci kázání, vytvářejí a podbarvují obrazy nově se tvořící kolektivní paměti, kterou fixují a včleňují jako normu do nového proudu vznikajícího na periferii judaismu. Raně křesťanské narativy díky tomuto procesu vstřebávají prvky židovské tradice, která se stává nedílnou součástí

kázání i novozákonních písemností, čímž se utváří nová vlna textů fixovaných v komunitách, které ovlivňuje kolektivní paměť budovaná v procesu ustanovování nových autorit, symbolů, rituálů, svátků a zvyků, čímž vzniká potřeba nových dokumentů vrývajících se do kulturní paměti, v nichž hlavní není historie, ale pochopení událostí a dobových specifik v procesu tradičního proudu. Historie je tak součástí kreativní tvorby nových písemností, jež usilují o budování opory a normy pro život komunit, nikoliv o přesný záznam historie pro další generace. Přesto tvorba evangelistů i autora Skutků apoštolů odpovídá dobovým nárokům na literární dílo a písemnosti se prosadily i u vyšší společenské vrstvy. Minulost, po níž se zpětně tážeme, je proto dílem rekonstrukce, a výsledek je produktem nové interpretace a nového kontextu, jež jsou ve vztahu k minulým událostem vždy selektivní. Skupina osob, jak konstatoval již É. Durkheim, navíc jedná a myslí naprosto jinak, než by jednal izolovaný jedinec sám o sobě nebo by jednali její členové pouze sami za sebe.¹⁹⁹ Stejně tak je tomu se vzpomínáním. Vzpomíná-li komunita a společnost, jedná se o jiný proces, než který by realizoval jedinec na podkladě své individuální vzpomínky a paměti. Zatímco É. Durkheim tuto skutečnost vystihl pojmem kolektivních představ, M. Halbwachs poukazuje na koncept kolektivní paměti, kterou odlišuje od paměti historických věd.²⁰⁰ Výpověď komunity je v tomto procesu tázání po minulém otázkou po vlastní identitě, která nikdy není dílem pouhého součtu osobních prožitků jednotlivých členů skupiny, ač představy jedince a představy kolektivní jsou určitým způsobem souvztažné.²⁰¹ Osobnosti jednotlivých členů mohou svými vzpomínkami i činnostmi významně ovlivňovat dějiny i strukturu skupiny, ale skupina nikdy není pouhým shlukem svých členů. Kolektivní paměť z pozice komunity dotváří identitu jedince a napomáhá zakomponovat fragmentární vzpomínky do souvislého narativu, který je zasazen do patřičného časového, sociálního, kulturního a případně žánrového rámce.²⁰² Kolektivní paměť je tak dílem stále pokračujícího procesu a obraz minulosti opětovně skládá ve vztahu k aktuálním podnětům i identitě skupiny.²⁰³ Význam vzpomínek a z nich vyplývající obraz

¹⁹⁹ ŠUBRT, Jiří; MASLOWSKI, Nicolas; LEHMAN, Štěpánka. Maurice Halbwachs, koncept rámců paměti a kolektivní paměť. In: MASLOWSKI; ŠUBRT (ed.), *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám*, s. 15-30, zvl. s. 17.

²⁰⁰ DURKHEIM, *Sociologie a filosofie*, s. 17. HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť* (Praha: Slon 2009), s. 93. ŠUBRT; MASLOWSKI; LEHMAN, Maurice Halbwachs, koncept rámců paměti a kolektivní paměť, s. 17. Historická paměť nepojišťuje identitu, ale poskytuje integrační rámec pro mnohost příběhů. Kolektivní paměť utlumuje změny, historická paměť se na ně specializuje. Kolektivní paměti neustále existuje v plurálu a zodpovídá za osobitý charakter skupiny, zatímco historická paměť ustavuje integrační rámec pro mnohost příběhů a existuje pouze v jednotném čísle. ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 149. K rozdělení na kolektivní paměť a paměť historických věd u M. Halbwachse viz RICOEUR, *Memory, History, Forgetting*, s. 393-398, k analýze pojetí paměti u P. Nory viz s. 401-411.

²⁰¹ DURKHEIM, *Sociologie a filosofie*, s. 18.

²⁰² KANSTEINER, Finding Meaning in Memory, cit. s. 184: „Attempts at historicizing memory such as Nora's indicate that our crises of memory are concomitant with crises of identity. In particular, the concern with memory in non-academic contexts – for instance, therapeutic circles, the judicial system, and post-Cold War ethnic conflicts – shows that memory is valorized where identity is problematized. Despite this relatively obvious link, the connection between memory and identity has as yet been rarely discussed in memory studies“.

²⁰³ ŠUBRT; MASLOWSKI; LEHMAN, Maurice Halbwachs, koncept rámců paměti a kolektivní paměť, s. 18-19.

minulosti je tedy určován souhrou mezi jedincem a komunitou. Otázka po minulosti je vždy zároveň otázkou po přítomnosti, což se týká i významu vzpomínání a tázání. Tento proces je ovlivněn řadou proměnných faktorů a zpětných projekcí do událostí, čímž se některé vzpomínky stávají (záměrně) neaktuálními, zatímco pro jiné vytváří komunita prostor a jsou nosné pro další interpretaci minulosti nebo identity. Záměrně neaktuální vzpomínky mohou nabrat podobu „souladných fikcí“ – *concord-fictions* –,²⁰⁴ které mají váhu kolektivní zkušenosti.²⁰⁵ Fikce souladu obsazují uprázdněná místa významem, vyznačují se nepředvídatelným způsobem manévrování, nejsou vyvratitelné ani falzifikací a „jejich statut závisí na našich postojích k nim“.²⁰⁶ Paměť zde tedy redukuje významy, ale zároveň nabývá nové, které zpřítomňuje na základě reflexe zmiňovaných faktorů či požadavků doby (a žijící komunity). Zpřítomněná paměť, akceptovaná komunitou, je pouze částí vytvářené skutečnosti, a ač může být tvořena souborem výpovědí řady svědků, jedná se stále toliko o určitou výseč možné reality, jež je recipována v nové situaci komunity. Otázkou tedy není: „Co se vlastně skutečně stalo?“, jaká je zajištěná historická realita, ale jak komunita událost pochopila, přijala, jak ji interpretuje, předává a jak událost ovlivnila identitu, víru, tradici nebo pravidla komunity. Výpovědi členů komunity o události se budou samozřejmě lišit, ale budou harmonizovány společným pohledem, jež je pro danou událost v komunitě tradován. Svou roli sehrává také zapomnění, které není jen nepřitelem paměti a historie.²⁰⁷ Zapomínání/zapomnění je symbolem zranitelnosti historické podmínky jako celku.²⁰⁸ Avšak zapomnění je párováno s odpuštěním, jakož i fenomén viny je spjat s odpuštěním, a tedy eschatologickým horizontem a zapomněním,²⁰⁹ přičemž v rámci křesťanství hraje roli projekce nové budoucnosti, jež určuje motivace komunit i jejich autorů. Všechna tato fakta bychom měli brát při analýzách evangelií i při rekonstrukci vzniku a poměrů v nejranějším křesťanství v potaz. Horizonty minulosti, současnosti i budoucnosti se střetávají a vytvářejí matici pro formování obsahu křesťanské

²⁰⁴ Takto je označil KERMODE, *Smysl konců*, s. 57. Knihy vnímá F. Kermode jako „fiktivní modely časového světa“ (s. 52). A. Assmannová řeší „falešné vzpomínky“, viz *Prostory vzpomínání*, s. 296-311.

²⁰⁵ K tématu historizace fikcí viz RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění III* (Praha: OIKOYMENH 2007), s. 271-275.

²⁰⁶ ISER, Wolfgang. *Fiktivní a imaginární. Perspektivy literární antropologie* (Praha: Karolinum 2017), s. 114-115, cit. s. 115.

²⁰⁷ RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting*, s. 284.

²⁰⁸ RICOEUR, *Memory, History, Forgetting*, s. 284.

²⁰⁹ RICOEUR, *Memory, History, Forgetting*, s. 285, cit. s. 285 a 426: „Another reason: if, on one hand, guilt adds its weight to that of indebtedness, on the other, forgiveness offers itself as the eschatological horizon of the entire problematic of memory, history, and forgetting.“ ... „Something still has to be said about forgetting! Clinical investigation approaches the precise subject of forgetting only in the context of dysfunctions, or as is said, of ‘distortions of memory.’ But is forgetting a dysfunction, a distortion? In certain respects, yes. In the matter of definitive forgetting, indicating an effacement of traces, it is experienced as a threat: it is against this forgetting that we conduct the work of memory (*oeuvre de mémoire*) in order to slow its course, even to hold it at bay. The extraordinary exploits of the *ars memoriae* were designed to ward off the misfortune of forgetting by a kind of exaggerated memorization brought to the assistance of remembering. But artificial memory is the great loser in this unequal battle.“

naděje, což se odráží i v žánru „evangelia“, jež je dílem či druhem *sui generis* a snad nejbližší má k „historické metafikci“, ač blízkost žánru *bios* je samozřejmá.²¹⁰

Sociální skupiny mají vlastní tradice a rituály, vytvářejí své vlastní dějiny a narativy, a jejich struktura závisí na jejich dějinách. Empirický koncept sociálních hnutí, jež doplňuje koncepci zkoumání sociální/kolektivní paměti, je založen na sérii hypotéz užívaných pro porozumění každodennímu chování, zda se jedná o izolované jedince, malé skupiny, širší nebo trvale organizované sociální skupiny či pomíjivé zástupy. Vychází se z toho, že za vznikem je určitá racionalita kolektivního chování, které má své normy.²¹¹ Na základě těchto posouzení je patrné, že *homo sapiens* je také *homo socius*, který je součástí širších celků se vtažením ke kulturním variacím v rámci společnosti a může vytvářet výjimky v homogenních společnostech.²¹² Vznikají tak další obrazy reality fixované na specifické události, jež daly vznik patřičné oralitě a narativům, které jsou postupem času harmonizovány komunitou, ale mohou se výrazně lišit od pohledů na událost majoritní kulturou. Některé obrazy minulosti jsou uchovávány ve vědomě vytvořené nice *memoria* a jejich uchovávání či tradování má daná pravidla i zažitě způsoby interpretace,²¹³ které jsou pro členy komunity závazné. O sociální paměti proto platí, že individuální vzpomínka získává pevný tvar teprve uvnitř sociálních a kulturních rámců, které působí jako strukturující matrice.²¹⁴ Historie (psaná) je vždy v určité diskontinuitě ke kolektivní paměti (předávané ústně a pamatované).²¹⁵ Sociální paměť odhaluje filtry, které oddělují oficiální od neoficiálního či manifestní od latentního, a dokáží uchovávat i různé typy intervencí nebo změn,²¹⁶ jež značí torze v tradici a interpretaci. V centru zájmu studia sociální paměti se proto neocitá

²¹⁰ Potřeba definovat nově žánr evangelia vychází nejen z vývoje literární teorie a nefunkčnosti některých dávných klasifikací evangelijních subžánrů (např. klasifikace podobenství ustanovená A. Jülicherem), ale i nástup „nové rétoriky“ (*New rhetoric*), poststrukturalismu, interpretačních metod orientovaných na čtenáře, jakož uplatňování teorie recepce a sociální paměti.

²¹¹ ZETTERHOLM, Magnus. *The Formation of Christianity in Antioch: A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity* (London: Routledge 2003), cit. s. 180-181: „Another way of picturing the rational aspect of human behavior is Oberschall's reference to collective behavior as *adaptive* and *normative*.“ ... „First, social movements will flourish in periods of rapid social change; secondly, there is a correlation between the degree of hardship and the number of movements, sects, and their adherents; and thirdly, the most dissatisfied people are the most likely adherents of movements and sects.“

²¹² ZETTERHOLM, *The Formation of Christianity in Antioch*, s. 179-180.

²¹³ RIEGER, *Memoria a oblivio*, s. 368.

²¹⁴ WELZER, Harald. Co je to komunikativní paměť a z čeho se skládá. In: KRATOCHVÍL, A. (ed.). *Paměť a trauma pohledem humanitních věd* (Praha: Ústav pro českou literaturu 2015), s. 73-89, zvl. s. 77.

²¹⁵ SCHWARTZ, *Social Change and Collective Memory*, s. 222: „Two theoretical approaches to collective memory are distinguishable. The first relates the discontinuities of the past to an ongoing constructive process motivated by the changing concerns of the present. The second approach draws attention to continuities in our perceptions of the past and to the way these perceptions are maintained in the face of social change. I seek to determine (1) whether the difference between these approaches can be resolved by rejecting one in favor of the other; (2) whether conditions for the applicability of each approach can be specified; (3) whether a new theory that reconciles their conflicting claims can be formulated; or (4) whether a single, unifying property exists beneath their manifest differences.“

²¹⁶ RIEGER, *Memoria a oblivio*, s. 368, 371.

toliko individuum, ale komunita,²¹⁷ společnost i kultura se svými proměnami, včetně mocenských zájmů, jakož i všechen rozmanitý materiál, který se o člověku shromažďuje a něco o něm jako o sociální bytosti vypovídá.²¹⁸ Výsledná recepcce je dílem souhry faktorů, petrifikuje ideály i antagonisty, působí na sféru emocí a buduje kontrasty mezi propagovaným a odmítaným.

V kontextu předávání Ježíšových výroků a činů nejméně dvěma generacemi tradentů (do doby napsání synoptických evangelií) napomáhalo fixaci i zpracování podobností o boháčích vnímání problematiky filosofickými školami (stoiky, kyniky i epikurejce), které usilovaly o ctnosti, určitý životní styl a řešily vztah k rozkoši i majetku. Boháči mohli být uznáváni jako patroni či filantropové a v rámci křesťanství k tomu navíc přibýly eschatologické důrazy (1 Pt 4,7-9; Fm v. 15-16).²¹⁹ Na straně druhé však mohli různým způsobem zneužívat své otroky a otrokyně,²²⁰ což bylo legální a křesťanství mohlo mít za cíl narovnat i tento vztah optikou vize společné budoucnosti, kde bohatství již hrát roli nebude. V kolektivní paměti společnosti doby helénismu i rané doby římské tematika vztahu k bohatství žila, byla dlouhodobě aktuální, řešila se v literatuře rozmanitých žánrů a Nový zákon ji nemohl vynechat, což potvrzují Pavlovy listy, list Jakubův, evangelia i Skutky apoštolů. Všechny tyto písemnosti ukazují na orientaci raně křesťanských komunit a zpracováním tématu „bohatství“ či „boháčů“ se zařazují do blízkosti stoicismu, tedy do blízkosti hlavního proudu kolektivní paměti.

4.2. Kolektivní a kulturní paměť ve vztahu k textu

Je-li produktem komunity text, není jen projekcí autorových ideálů, vzpomínek a myšlenkových konstrukcí, ale ztělesňuje nároky a identitu celé komunity, která následně textu naslouchá a šíří ho dál.²²¹ Kulturní paměť pak uchovává soubor vědění určité skupiny, je konkretizací její identity, má své

²¹⁷ HUEBENTHAL, *Gedächtnistheorie und Neues Testament*, s. 45.

²¹⁸ ASSMANNOVI, *Archeologie literární komunikace*, s. 200-205, zvl. s. 202. RIEGER, *Memoria a oblivio*, s. 373. Halbwachs si všímá čtyř úrovní ve zkoumání sociální paměti: úroveň rodiny, sociálních tříd, globální společnosti a náboženských společností. Blíže: ŠUBRT; MASLOWSKI; LEHMAN, Maurice Halbwachs, koncept rámců paměti a kolektivní paměť, s. 19-20.

²¹⁹ K sociálnímu světu raného křesťanství viz MEEKS, Wayne A. *The First Urban Christians* (New Haven: Yale University Press 1983), s. 1-73. ELLIOT, John H. *A Home for the Homeless* (Philadelphia: Fortress Press 1981), s. 165-233.

²²⁰ BEARD, Mary. *Pompeii. The Life of a Roman Town* (London: Profile Books 2008), s. 103, 236. BUTTERWORTH, Alex; LAURENCE, Ray. *Pompeje. Živoucí město* (Praha: Dobrovský/Beta 2009), s. 189-190.

²²¹ K charakteristice kolektivní paměti ve vztahu k textu viz HUEBENTHAL, Sandra. *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory* (Grand Rapids: Eerdmans 2020), s. 133-150. M. Halbwachs si nekládá otázku ve vztahu k textu, který čte skupina či komunita a sdílí jeho význam, ale kladl si otázku, co drží lidi pohromadě ve skupině. Ptá se po významu společných vzpomínek a vnímá je jako nejdůležitější prostředek soudržnosti. Na základě toho odvozuje existenci skupinové paměti. Přichází na to, že vzpomínky upevňují skupinu, ale také, že skupiny dávají vzpomínkám unifikovanou podobu. Halbwachsovo zkoumání kolektivní paměti dochází k závěru, že její stabilita závisí na složení a charakteru skupiny. Pokud se skupina rozpadne, mizí z paměti jednotlivce účast na vzpomínkách, které utvářely jeho identitu. Vzpomínky jsou však nestabilní také při změnách politických režimů, mažou se a získávají jiné významy. Nemají schopnost trvání bez interakce a společného

pevné body a její horizont se neposouvá spolu s plynoucím časem.²²² Kulturní paměť se předává z generace na generaci opakovaným osvojováním a zasvěcováním.²²³ Podle tvrzení R. Lachmannové nefunguje kulturní paměť tak, že by kumulovala data, ale její role je ve vytváření symbolů.²²⁴ Starý obraz je opsán, redukován i rozepsán pro potřeby nové společenské komunikace a prochází změnou. Informace se tak neakumulují, ale spíše se v procesu tradice utvrzují určité body paměti, které se tradují dále (někdy jako opěrné) a napomáhají vytváření symbolů. Díky společným symbolům se jedinec podílí na společné paměti, představách a identitě skupiny. Symbolem se samozřejmě může stát i literární postava, jež je významná pro komunitu a žije v tradici či je předmětem legendarizace nebo mytologizace. Zvláštnímu tlaku je v tomto procesu vystaveno to, co budí dojem vymyšleného či fiktivního.²²⁵ I fiktivní má přinejmenším kulturní hodnotu a může existovat paralelně s reálným faktem nebo přímo ve vazbě na něj. Zvláště v oblasti víry jsou tyto světy nedílně propojeny a žánry na sebe mohou plynule navazovat. Čtenář vnímá svět reálný i svět fiktivní a měřítko autenticity si nastavuje pod vlivem autorit i vlastního úsudku. Do procesu recepce samozřejmě mohou zasahovat četné faktory, zvláště vztahy mezi hegemoniální kulturou a kontrakulturou.²²⁶ Obsah textu je kompletován v mysli čtenáře – jeho identitou i předporozuměním, což jsou faktory, které ovlivňují volbu textu čtenářem a podílí se na nich sociální i kulturní paměť. Otázka se tedy netočí pouze kolem historicity, ale kolem literárních žánrů a jejich vnímání, rétoriky, kolujících historek, vzpomínek, typologie postav a společenských vzorů, ctností, ideologického milieu nebo pohlaví posluchačů a jejich postavení ve společnosti.

Historie byla v minulých epochách vnímána jako jedna, zatímco paměť byla mnohočetná a chápaná svou podstatou jako individuální.²²⁷ Zatímco kolektivy měly svou historii, jednotlivci měli svou paměť.²²⁸ Role paměti je při rekonstrukci skupinové/kolektivní identity klíčová. Proto soudobé bádání, jež se snaží o objevení skupinových identit v rámci raného křesťanství, využívá teorii sociální paměti, a to v různé míře.

sdílení, čímž jsou utvrzovány. ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 148-150. HALBWACHS, *Kolektivní paměť*, s. 86-88, 93-98.

²²² ASSMANN, Jan. Kolektivní paměť a kulturní identita. In: KRATOCHVÍL, A. (ed.). *Paměť a trauma pohledem humanitních věd* (Praha: Ústav pro českou literaturu 2015), s. 50-61, zvl. s. 51, 53-54. Pevné body kulturní paměti jsou osudové události minulosti a vzpomínka na ně je uchovávána v textech, obřadech či památnících, což zahrnuje i institucionalizovanou komunikaci.

²²³ WELZER, Co je to komunikativní paměť a z čeho se skládá, zvl. s. 74.

²²⁴ STRUCK, Wolfgang. Sociální funkce a kulturní statut literárních textů neboli: Autonomie jako heteronomie. In: PECHLIVANOS, M.; RIEGER, S.; STRUCK, W.; WEITZ, M. (ed.), *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 184-199, zvl. s. 198 – viz LACHMANN, R. *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne* (Frankfurt/M. 1990).

²²⁵ STRUCK, Sociální funkce a kulturní statut literárních textů, s. 198.

²²⁶ STRUCK, Sociální funkce a kulturní statut literárních textů, s. 199.

²²⁷ NORA, Světový nástup paměti, s. 68.

²²⁸ NORA, Světový nástup paměti, s. 68.

S proměnami společnosti (vědeckými, technologickými, politickými, filosofickými, sociálními a dalšími), v níž dochází k prohlubování specializací a mnoha druhům odcizení, je renesance pojmu „kolektivní paměť“ logická, a pojem „identita“ – tradičně charakterizující jednotlivce – se začal vztahovat ke skupinám a komunitám.²²⁹ Metanarativy a velké příběhy ztratily v postmoderně legitimizační funkci,²³⁰ avšak drobné příběhy každodennosti dále zobrazují podobu života.²³¹ Zatímco komunikativní paměť zachycuje všednodenní procesy, kulturní paměť je zaznamenána ve zvycích, památnících, významných textech a fixních bodech paměti.²³² Je tedy reprezentativní výpověď o dané společnosti či komunitě a přináší vhled do jejích hodnot i této struktury společnosti. Sociální (kolektivní) paměť je založená na předpokladu, že existuje paměť sdílená skupinou.²³³ Není to jen součet vzpomínek každého příslušníka skupiny, ale formovaná výpověď, jež odráží osobitý charakter skupiny a je i pojícím prvkem komunity. Odvíjí se od ní kolektivní identita a platí, že jako kolektivy stabilizují vzpomínku, tak vzpomínka stabilizuje skupinu.²³⁴ Kolektivní paměť tlumí změny, existuje v plurálu a odpovídá za osobitý charakter skupiny.²³⁵ Svou povahou se liší od paměti historické, což rozlišoval již M. Halbwachs. Sama A. Assmannová konstatuje, že „Nietzschova, Halbwachsova a Norova paměťová teorie zdůrazňují konstruktivistickou povahu paměti pojišťující identitu, navíc poskytují právo vystoupit proti objektivní a neutrální historické vědě“.²³⁶ Tím se odkrývá napětí, které mezi pamětí a historií v rámci rozmanitých vědních diskursů vládne a podněcuje i otázku, jak lze vlastně historii zachytit.

Podstatnou otázkou také je, zda se při práci s novozákonními texty pokoušíme rekonstruovat dobové představy související s kolektivní pamětí, která je přímo spjata s konkrétními kanonickými texty či autory (např. apoštol Pavel), nebo se snažíme mapovat dějiny sociální paměti na podkladě „souvisejících“ děl, která jsou z oblasti judaismu, filosofie a zábavné literatury, ale řadíme je do jedné epochy či tradice (řecké, židovské, stoické, rétorické), ač je od sebe dělí i několik staletí. Často je svorníkem doba helénismu a období císařů od Augusta po Hadriana, jakož i geografická oblast Středozemního moře.

²²⁹ NORA, Světový nástup paměti, s. 68.

²³⁰ Ztrátu „teologické moci“ ilustruje William GASS, *Habitations of the Word: Essays* (New York: Simon & Schuster 1985), s. 265 a jeho citát zmiňuje i HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, cit. s. 266: „... úpadek teologické moci – jako by Zeus byl zbaven svých blesků a labutí, dost možná stále sídlí na Olympu, ale nyní žije v karavanu a vaří na plynové bombě. Existuje, ale už není bohem.“

²³¹ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu* (Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993), s. 30.

²³² WELZER, Co je to komunikativní paměť a z čeho se skládá, s. 73-89, zvl. s. 75.

²³³ LAVABRE, *Historiography and Memory*, cit. s. 368: „Memory is said to be collective not because it is the memory of the group as such, but because the collective, or the social, is the state in which individuals exist. It should be added that any reflection on this interaction must take the multiple loyalties of individuals into account.“

²³⁴ ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 148-149. Markantní to je zvláště v případě Ježíšova vzkříšení a účasti 500 svědků na setkání se vzkříšeným (1 K 15,5-8).

²³⁵ ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 149.

²³⁶ ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 150.

4.3. Paměťová studia v oblasti novozákonní biblistiky

Interpretace novozákonních a apokryfních textů optikou sociální/kolektivní paměti je v posledních zhruba patnácti letech vítaným zpestřením na světové exegetické a metodologické scéně. O atraktivnosti tématu svědčí vznik samostatných sekcí a konferencí v rámci mezinárodních organizací biblistů *EABS*, *SBL* či *SNTS*, jakož i stále stoupající počet publikovaných monografií a článků v prestižních periodikách. Zkoumání byla podrobena nejen evangelia a ústní tradice za nimi ukryté, ale také metodologie zkoumání materiálu vztahujícího se k vystoupení Ježíše Nazaretského, osobnost apoštola Pavla, podobenství, apokryfní evangelia i celkový koncept raného křesťanství. Z pozic teorie sociální paměti byly hodnoceny také základní předpoklady historické kritiky, zvláště pak bádání *školy dějin formy* a *školy dějin redakce*, jakož i kritéria užívaná pro posuzování materiálu vypovídajícím o Ježíši Nazaretském. Třetí vlna (*Third Quest*) „ježíšovského bádání“ (*Jesus research*) byla považována (po monumentálním díle J. P. Meiera a studií *Jesus Seminar*) za ukončenou a skupina „memoristů“ začala otevírat *čtvrtou vlnu bádání*, která již nemá být charakterizována užíváním *kritérií authenticity*, ale jako nový nástroj interpretace poslouží sociální/kolektivní paměť a zkoumání orality. Po předchozích dílech zaměřených na proces tradování v judaismu tannaitského a amoraitského období B. Gerhardssona (jeho dílo zajímavým způsobem doplňovalo práci *školy dějin formy*)²³⁷ a W. H. Kelbera, který svým komplexním pojednáním otevřel novou dimenzi bádání, zaměřenou specificky na orální diskurs a přechod k textuálnosti, vzali tento přístup na vědomí badatelé z mnoha míst světa.²³⁸ Znamenalo to však odklon od historicko-kritické metody interpretace fixované na dlouhou tradici německé protestantské hermeneutiky. Výhrady se týkaly domnělého založení této metodiky na pozitivismu a neakceptovatelném historismu.²³⁹ Badatelé spjatí s paměťovými studiemi začali

²³⁷ GERHARDSON, Birger. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund: C. W. K. Gleerup 1961). BULTMANN, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1931). DIBELIUS, Martin. *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: J. C. B. Mohr 1959).

²³⁸ KELBER, Werner H. *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Philadelphia: Fortress Press 1983). Z pozdních a dnes nejaktuálnějších studií lze použít: KELBER, Die frühe Jesustradition im Kontext der Kommunikationsgeschichte, zvl. s. 88-99, 105-108.

²³⁹ FRYE, Northrop. *Dvojití vidění. Jazyk a význam v náboženství* (Praha: Malvern 2014), viz cit. s. 26, 27, 28, 29: „V raně křesťanských stoletích se obecně mělo za to, že základem křesťanské víry je deskriptivní přesnost historických událostí zaznamenaných v Novém zákoně a neomylnost logických argumentů, které tyto události propojovaly. Tato pseudo-doslovnost byla předkládána jako tvrzení i bez důkazu smyslové zkušenosti. Z víry se stal samospávací proces určený k obejití nedostatku důkazů. používané racionální argumenty měly mít donucovací moc...“. „Chápat Nový zákon jen jako literární dílo by bylo absurdní, a proto je daleko důležitější uvědomit si, že je psán literárním jazykem, jazykem mýtu a metafory.“ ... „Mýtus není historický ani ahistorický, jde proti historii. Ježíš není prezentován jako historická postava, ale jako postava, která se do historie prolamuje z odlišné dimenze reality, a právě tím ukazuje na hranice historické perspektivy.“ ... „Novozákonní mýty dělají něco, co čistě literární mýty dělat nemohou – stávají se životními vzory; novozákonní metafory dělají něco, co literární metafory nemohou – stávají se životním prostorem. Této proměňovací schopnosti se

metodologicky stavět na díle M. Halbwachse, manželů Jana a Aleidy Assmannových, W. J. Onga, J. Vansiny a v USA či Kanadě také na B. Schwartzovi.²⁴⁰ Opomíjeli ale reflektovat vlivy, které do myšlení a vzdělávání pronikaly po 2. světové válce z oblasti literární vědy, filosofie a sociologie.²⁴¹ Teorie sociální

někdy říká kérygma či zvěst. Kérygma je v tomto smyslu zase rétorika, ale rétorika obrácená, vedená z druhé strany mytického a metaforického jazyka.“ Také AICHELE; MISCALL; WALSCH, *An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretation of the Bible*, cit. s. 395: „Mythically, historical criticism reveals a deep desire to get back to some original, an *arché* or First Signified, which is always theological or ideological, such as the real Jesus or the actual Israel. This desire is fundamentally Romantic, and, as an expression of modernism, historical criticism is the product of both the Enlightenment and Romanticism. The former is most evident in the frequent attempts by historical critics to arrive at a rational or scientifically grounded selfidentity. The later is most evident in historical criticism's nostalgic desire for an *arché*.“

²⁴⁰ HUEBENTHAL, *Gedächtnistheorie und Neues Testament*, s. 43-62.

²⁴¹ Protest proti „old school“ nabyl veřejné podoby na The 2013 Annual Meeting of the Society of Biblical Literature v Baltimore, v sekci *Memory studies and historical Jesus research*, kde skupina amerických biblistů (Ch. Keith, R. Rodriguez, P. Foster – viz KEITH, Chris. *The Narratives of the Gospels and the Historical Jesus: Current Debates, Prior Debates and the Goal of Historical Jesus Research*. In: *JSNT* vol. 38.4/2016, s. 426-455) postavila ve svých referátech do protikladu přístupy paměťových studií a kritérií autenticity. Sympatizovala s nimi řada dalších osobností (např. Z. Crook či A. Le Donne) včetně J. Schrötera z Humboldt Universität Berlin, jenž má na nástupu paměťových studií v oblasti ježíšovského bádání zásadní (zakládající) podíl. Další okruh „memoristů“ se vytvořil kolem S. Huebenthalové z Universität Passau, která navázala na W. H. KELBER (*The Oral and the Written Gospel*), zaměřila pozornost na synoptická evangelia, zvláště Marka, a rozpracovala metodiku paměťových studií v souladu s teorií narativu a oralitou se snahou omezit vstup historicko-kritické metody interpretace – školy dějin formy, školy dějin redakce a školy dějin tradice – do metodiky sociální a kolektivní paměti (HUEBENTHAL, Sandra. *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* /Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015/). Oralitě v kontextu antiky ve vazbě na evangelia se věnoval S. Byrskog z Lund University a zajímavý pokus (s přihlédnutím k psychologickým kategoriím myšlení) vzešel také od R. K. McIVER (*Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*. Band 59. Atlanta: SBL 2011), který analyzoval Ježíše v synoptických evangeliích ve snaze vyhnout se diachronnímu rozměru bádání. Kromě W. H. Kelbera řešil ježíšovskou tradici a otázku historicity také M. F. BIRD (*The Purpose and Preservation of the Jesus Tradition: Moderate Evidence for a Conserving Force in Its Transmission*. In: *Bulletin for Biblical Research* 15.2/2005, s. 161-185). Ježíšova podobenství zpracoval R. ZIMMERMANN (*Puzzling the Parables of Jesus. Methods and Interpretation*) a přístup na podobenstvích, jakož i komparace se školou dějin formy předložil E. van Eck (*Memory and historical Jesus studies: Formgeschichte in a new dress?*). Sbírku Q spolu se synoptickou tradicí analyzoval A. KIRK (*Q in Matthew: Ancient Media, Memory, and Early Scribal Transmission of the Jesus Tradition* /London: T & T Clark, 2016/) a s interpretacemi Janova evangelia začal T. Thatcher či S. E. Porter a H. T. Ong (THATCHER, T., MOORE, S. D. /eds./ *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature* /Leiden: Brill 2008/. PORTER, S. E., ONG, H. T. *Memory, Orality, and the Fourth Gospel*. In: *JSHJ* 12/2014, s. 143-164). Propojit paměťová studia s teorií intertextuality se dlouhodobě pokouší T. R. Hatina, jakož i reflektovat pokusy o „novou historiografii“ J. Schrötera, A. Le Donne, R. Rodrígueza či Ch. Keitha (viz HATINA, Thomas R. *Social Memory Theory and the Enigmatic Mediated Past in Historical Jesus Research*. In: *Novum Testamentum* 66/2024, s. 141-166.) Do hermeneutického rámce zapracovalo teorii sociální/kolektivní paměti bezpočet současných novozákonních badatelů (např. J. S. Kloppenborg), ale i osobnosti, jež analyzují rané křesťanství optikou socio-kognitivního (P. Luomanen, R. Hakola, R. Uro) či socio-vědeckého přístupu (E. van Eck, M. Öhler). Paměťová studia se postupně stávají součástí standardního exegetického zkoumání a jejich hranice je na pomezí využití kognitivních věd. Zkoumáme-li texty a historická svědectví ve formě odkazu archeologické či umělecké povahy, je zkoumání bez větších obtíží zařaditelné do oblasti, na níž je exeget vyškolen. Přesune-li se do oblasti psychologické a zkoumán je bezprostředně lidský subjekt, jeho mysl, osobnost, mozková činnost nebo zápis prožitku do genomu, tážení má povahu klinické či laboratorní práce a v takovém případě se paměťová studia posunula do oblasti mimo dosah exegeta a náleží do „jiné větve“ paměťových studií spjatých s psychologií, neurovědami a genetikou. Do oblasti neurovědy vstoupil ve svých referátech na konferencích EABS E. K. Broadhead z Berea College, čemuž poskytuje interpretativní rámec filosofie Catherine Malabouové, která řeší problematiku neuroplastičnosti (viz MALABOU, Catherine. *Que faire de notre cerveau?* /Paris 2004/). Malabou řeší mimo jiné otázky genetického determinismu v uspořádání mozku ve vztahu k možnostem sociálního či

paměti je však budována na řadě postmoderních předpokladů, které souvisí s celkovým vývojem západní společnosti v oblasti humanitních věd, jež se staly samozřejmým výchozím epistemologickým bodem. Ač je dnes patrné, že pouhé otočení kormidla směrem k vodám kolektivní paměti nebude na nástup čtvrté vlny tázání po historickém Ježíši stačit a zkoumány jsou dílčí texty, apoštol Pavel a jeho obraz v tradici, jakož i texty apokryfní, sociální a kolektivní paměť jsou užitečným nástrojem pohledu na antiku a svět její literatury i komunit.

Fenomén paměti, stejně jako povaha sociologického zkoumání prováděná E. Durkheimem a M. Halbwachsem, ukázaly, že sociální řád je prožíván, „jako by byl vepsán do povahy věcí“.²⁴² Na straně druhé, obvykle máme tendence reprodukovat společnost, v níž jsme byli vychováni,²⁴³ což přináší úskalí, že projektujeme zakoušený stav do minulosti a považujeme jej za univerzální či stále platný i v orální kultuře před knihtiskem a digitalizací. Na toto úskalí je možné narazit ve studiích S. Huebenthalové, která při redukci diachronní perspektivy spjaté se sociální pamětí užívá příklady z dneška pro fungování fenoménu sociální paměti v novozákonních písemnostech.²⁴⁴ Pokud bychom se na tento zdánlivý nedostatek dívali optikou R. Jakobsona a jeho začleněním časoprostorového rozdílu, nemusel by to být problém. Literární dílo je psané a je možné je číst i po staletích, takže autor a čtenář z různých epoch, ale například v rámci stejné křesťanské tradice, k sobě mohou mít blíže, než mají dva vzájemně (konfesijně) interpretačně nesourodí interpreti.²⁴⁵ Samozřejmě platí, že bytí určitého (zpočátku) folklórního díla, jež se šíří v rámci orality, je možné jen tehdy, pokud bylo přijato společenstvím, pro něž bylo vytvořeno.²⁴⁶ Teprve pak přichází fáze literárního zachycení, četby místo vyprávění, vznikne nová vlna orality vyvolaná literárním textem a tvoří se nové metatexty.²⁴⁷ V první generaci křesťanů bylo orální šíření Ježíšova příběhu spolu s jeho výroky a činy (mezi nežidy vně Palestiny) spjato s rétorikou, a tedy mnemotechnikami, které fungovaly v rámci kolektivní paměti daných komunit, jež adaptovaly, ale i fixovaly obsah zvěsti. „Asociální odchylky jsou odmítnuty a nezaznamenány, mizí beze stopy.“²⁴⁸ V evangeliích máme dochovány verze původního materiálu, jež

politického (ne)determinismu, což se v důsledku týká vnímání svobody či nového pohledu na význam dějin (viz JAMES, Ian. *Nová francouzská filosofie* /Praha: Karolinum 2022/, s. 107-138, zvl. 122-130).

²⁴² TAYLOR, Charles. *Jazykový živočich* (Praha: Karolinum 2021), s. 291.

²⁴³ TAYLOR, Jazykový živočich, s. 292.

²⁴⁴ HUEBENTHAL, Sandra. Memory and Hermeneutics: Current Conversations. In: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 99/2023, s. 151-163, zvl. s. 153-156. Také HUEBENTHAL, Sandra. Luke 24.13-35, Collective Memory, and Cultural Frames. In: HATINA, Thomas R. *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*. Volume 3: *The Gospel of Luke* (London: T & T Clark 2010), s. 85-95.

²⁴⁵ STEINER, Petr. *Ruský formalismus. Metapoetika* (Brno: Host 2011), s. 222-223.

²⁴⁶ STEINER, *Ruský formalismus*, s. 223.

²⁴⁷ Více BOTHA, Pieter J. *Orality and Literacy in Early Christianity* (Eugene: Cascade Book 2012), s. 89-112, 133-162.

²⁴⁸ STEINER, *Ruský formalismus*, cit. s. 223. Zajisté však také platí Snodgrassovo popsání skutečnosti viz SNODGRASS, Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing, cit. s. 20: „Discourse may be memorized verbatim and written down, and texts may be read orally, even to illiterate people. Whether the communication is text

byly nějakým způsobem reprezentativní, působivé, typické, přijatelné, měly patřičnou sociální odezvu, byly univerzálně pochopitelné, částečně dejudaizovatelné (avšak s uchováním intencí), naroubovatelné na systém hodnot řecko-římského světa, dotvářely silný příběh a byly v souladu s předchozím tradováním. Ač tedy nezrekonstruujeme prvotní komunity, ani nejranější podobu Ježíšova příběhu, novozákonní text nevzniká na jednom místě, nevzniká v době digitální, a není ani záhy po vzniku kanonizován. Rané církvi nevadí odlišné verze téže perikopy vytvořené různými autory. Zjevně dokáže ocenit teologický záměr autora a jeho snahu proniknout do odlišného prostředí. Církev v době sepsání novozákonních spisů (od císaře Nerona po císaře Hadriána) není centrálně řízená a záměrné odlišnosti či stylizace přijímá. Cílem není předat absolutně historický nebo přesný obraz Ježíšova vystoupení, ale vytvořit text oslovující čtenáře/posluchače v jejich prostředí a sociálně-kulturních podmínkách. Roli hrají okolní literární díla, žánr, vzdělání komunit, stoicismus, synagogy a bohabojní, kteří se rozhodli být křesťany, místní autority, prostředí velkoměst i politické klima. Cesta napříč časem skrze kolektivní paměť a její vliv na adaptace původního tradovaného materiálu při komparacích dochovaných textů je tedy možná, řada hodnot je uchována a je možné určit, kde mají své kořeny.

5. RANĚ KŘESŤANSKÉ KOMUNITY, ORALITA A ADAPTACE PŘEDÁVANÉHO OBSAHU

5.1. Adaptace a identita raně křesťanského čtenáře

Soudobá biblistika, provozovaná na univerzitách, v badatelských centrech a profesních asociacích, je propojena s oblastmi literární vědy, sociologie a kognitivních přístupů. Na starověké texty a společnosti se nahlíží z nových úhlů pohledu, jež mají za cíl vytvořit komplexnější obrazy, než nabízí jednooborová zkoumání. Ke slovu přichází přehodnocování poznatků v nových kontextech a vytvářejí se komparace textů a událostí s texty či skutečnostmi dříve nekomparovanými. Na významu nabývá teorie recepcce, jež se dotýká i paměťových studií,²⁴⁹ intertextualita získává nové definice, roli hraje postkoloniální diskurs nebo otázky genderu. Absolutní originalita biblických textů je nahrazována žánrovými shodami a podobnostmi,²⁵⁰ objevuje se blízkost námětů a řešených *topoi* či *loci communes*, patrný je vliv stoicismu, do popředí vystupují specifika židovských spisů z období judaismu druhého chrámu, literární obrazy hrdinů mají dobou uznávané ctnosti, zkoumána je společná oralita a psaní je vnímáno jako „technologie“,²⁵¹ již se naučili ve vzdělávacím systému antiky jak autoři Nového zákona, tak uznávaní klasikové či tvůrci románů a novel, pozornost je upřena na pseudepigrafy a apokryfy, na pozdní verze textů a na vše, co dosud bylo opomíjeno. Nový zákon je touto optikou vnímán jako soubor řeckých písem náležející do světa doby antiky, do oblasti řecké literatury z doby římské (či z doby judaismu druhého chrámu), jenž v sobě nese kulturní i literární dědictví helénismu a je možné jej vztahovat nejen v rámci kánonu ke Starému zákonu, ale vyjevuje se husté pletivo vazeb v rámci textů rozmanitých autorů, jemuž vládla oralita a rétorika.²⁵² Komparovat je možné literární žánry, ale také dílčí literárně-rétorické formy, které měly ve světě orality, dávno před nástupem knihtisku, své využití při poslechu veřejně čteného svitku nebo v rámci následných převyprávění slyšeného dalším skupinám posluchačů. Podobenství se k tomuto zkoumání přímo nabízejí, a to za využití moderních interpretačních metod, které pracují s nástroji, jež byly vlastní autorům doby helénismu a doby

²⁴⁹ BREED, *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History*, s. 15-51.

²⁵⁰ KELBER, *Die frühe Jesustradition im Kontext der Kommunikationsgeschichte*, s. 103-105, 110-116.

²⁵¹ ONG, *Technologizace slova*, s. 97-99. HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, s. 179-201. EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, s. 126-128.

²⁵² ONG, *Technologizace slova*, s. 17-18, 126. MACDONALD, M. C. A. Literacy in an Oral Environment. In: BIENKOWSKI, P., MEE, Ch., SLATER, E. (eds.). *Writing and Ancient Near Eastern Society* (London: T & T Clark 2006), s. 45-114, zvl. s. 65-69. MEIER, John P. *A Marginal Jew*. Vol. V: *Probing the Authenticity of the Parables* (New Haven: Yale University Press 2016), cit. s. 50: „But the influence of living oral tradition on the composition of the four canonical Gospels is something to be demonstrated in the individual instance, not simply asserted. Then, too, the influence of memory is not something to be restricted to oral composition and tradition. For instance, texts that were either heard or read repeatedly by a scribe would presumably remain in that scribe's memory and might well exercise an influence if at a later date the scribe either authored or copied one of the Gospels. In my view, the proper understanding of the complexity of oral tradition and the influence of memory on both oral and written material enriches but does not invalidate the basic model created by form, source, tradition, and redaction criticism, including the two-source theory of Synoptic relationships. Such a model is sufficient, at least in most cases, for explaining the sources and relationships of the Synoptic parables.“

římské. Rétorika i zohlednění sociální či kolektivní paměti při zaměření se na motiv bohatství v Lukášových textech a antice jsou efektivní přístupy, jež nabízejí rozkrytí vazeb nejen synchronních, ale umožňují patřičný historický náhled včetně nezbytné dimenze etické, ač historická realita u tohoto přístupu a v rámci žánru podobenství není prioritou. Spíše jde o to, jak námět a text chápala antika, křesťanská či lukášovská komunita, jakým způsobem tradované náměty adaptovala nebo předávala další generaci a jak se pomocí těchto přizpůsobení měnil obraz Ježíše Nazaretského, který prostupoval z judaismu a světa Palestiny do světa diaspory, nežidů a druhé či třetí generace křesťanů.²⁵³ Ti ale již zažili či právě zažívali důsledky odtržení raně křesťanských komunit od Židovstva či synagog a nějakým způsobem se jich dotýkaly důsledky války židovské.²⁵⁴ Identita těchto komunit musela být posílena novým literárním zpracováním Ježíšova příběhu, v němž se kladl důraz na nekonfliktní vstup křesťanství do římské společnosti a jeho blízkost ideálům stoicismu, na což se Lukáš soustředil. Proces započal již vzdělanec své doby, apoštol Pavel, když křesťanství rozšířil nejen horizontálně, na nová území, ale i vertikálně, do středních či vyšších společenských vrstev, a to nejen hlásáním zvěsti o ukřižovaném a zmrtvýchvstalém Ježíši Kristu, ale i literární činností, jež představovala listy určené k veřejnému čtení v městských komunitách křesťanů při shromáždění v domě u některého z nich. Zájem o záchranu nežidů před koncem světa, jež se má záhy dostavit, neboť vzkříšení už začalo, nutí první generaci „misionářů“ k nežidům roubovat zvěst na společné představy s nimi a transformovat či univerzalizovat židovská pravidla života na platformu, která je odvoditelná také z nežidovských autorit. Argumentace židovskými Písmy, eschatologické představy či smysl Kristovy oběti jsou na druhé straně doplněny o důrazy pocházející ze stoicismu a klasiků, jakými je například Sokrates, řeční básníci nebo Cicero. Lukáš v tomto díle pokračuje po Pavlově smrti a za využití rétorických technik adaptuje evangelium pro typ čtenáře, jenž má patřičný etický nárok, rád slyší dobrodružné příběhy, orientuje se v kánonu klasických autorů a autorit, umí ocenit řečníka a jeho nábožensko-psychologické nastavení osobnosti mu nebrání opustit tradiční římská božstva. Tento čtenář zná starověkou mytologii, setkává se denně s fungujícími chrámy Apollóna, Isis, Diany, Asklépia, jeho sousedé obětují v kuchyni římským božstvům, ale on dobrovolně volí periferii judaismu jako myšlenkovou základnu svého náboženství a je členem nepovoleného kultu, jenž v lepším případě

²⁵³ HUEBENTHAL, *Gedächtnistheorie und Neues Testament*, s. 195-212, zvl. s. 198-199, 207-212.

²⁵⁴ KELBER, Werner H. Die frühe Jesustradition im Kontext der Kommunikationsgeschichte, s. 103-108, 111-116, 120-122. Generací a mezer - „gaps“ - si všímá S. Huebenthalová, která popisuje „floating gap“ a „generational gap“, jež se uplatňují v rámci předávání obsahů víry a ukazují na posuny od kulturní paměti ke kolektivní a dále v rámci kolektivní paměti, kde se mění identita komunity po vyměření určité generace. Takovéto proměny se opakovaly zhruba po čtyřiceti letech. Viz HUEBENTHAL, *Gedächtnistheorie und Neues Testament*, s. 50-57, také HUEBENTHAL, Sandra. „Frozen Moments“ – Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory. Přednáška prezentovaná na New Testament Research Seminar, University of St. Andrews, dále na Neutestamentliches Oberseminar na Universität Mainz a na konferenci Svět pro příští generace na HTF UK v Praze, publikovaná v září 2023 viz HUEBENTHAL, Sandra. *Memory Theory in New Testament Studies: Exploring New Perspectives* (Paderborn: Brill/Schöningh 2023), s. 41-72.

splývá římským úředníkům s judaismem a proselytismem (bohobojnými), kteří patřili k jednotlivým synagogám. Zatímco v Palestině (zvláště v Judsku a Jeruzalémě) v rámci *Jesus movement* probíhá proces „deifikace“, který se však zastaví u pojmu Mesiáš, jenž integruje řadu představ (Mk 8,28-29) či u pojmu Syn člověka („Izrael logion“ – Mt 19,28), který je znám z apokalyptické literatury (knih Daniel 7,13 a 1 Hen 37-71, zvl. 46,2-4), kde neoznačuje přímo božskou bytost, ale postavu spjatou s eschatologicko-apokalyptickým děním a soudem.²⁵⁵ V diaspoře, mimo Palestinu, probíhá proces „humanizace“, kdy božské bytí přišlo na zem, stává se člověkem, a po splnění svého úkolu se opět navrácí zpět, do říše k Bohu (viz Fp 2,6-11; Mt 1-2; L 1-2; J 1,1-18; 13,31-14,31 a narážky ve zbytku narativu; Ko 1,15-20; Ef 1,20n-22; Žd 1,5-13).²⁵⁶ Vyjádření těchto mesiášských představ, v nichž se kloubí informace z historie Izraele, legendarizace postav, obsahy tradic a mýtů, typologická interpretace a návaznost na již žijící křesťanský narativ vyžaduje schopnost kreativní kompozice i vědomí, že autoři evangelií nepíší biografii,²⁵⁷ ale specifický žánr svého druhu, jenž má rozpracované perikopy založené na dochovaných/tradovaných chriích, které vytvářejí subzápletky a vše graduje o pesachu, nejvýznamnějším svátku Židovstva s doplněnými příběhy o narození u Matouše a Lukáše.²⁵⁸

²⁵⁵ Interpretace je potvrzena v aramejském apokryfonu z Kumránu ke knize Daniel (PUECH, E. 4Q Apocryphe de Daniel ar'. *DJD* XXII, Oxford, 1996, s. 165-184), kde má syn člověka náboženskou funkci. Jako nebeský Mesiáš se vyskytuje ve 4 Ezd 13. K titulu „Syn člověka“ (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*bar nasha* nebo *bar 'enasha*) viz VERMES, Geza. *The Changing Faces of Jesus* (London: Penguin Books 2000), s. 38-41, zvl. s. 39, také 33. Dále CROSSAN, John Dominic. *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (New York: HarperSanFrancisco 1991), s. 239-241. BROWN, Raymond E. *Ježíš v pohledu Nového zákona. Úvod do christologie* (Praha: Vyšehrad, 1998), s. 114-125.

²⁵⁶ Další texty značí kontext judaismu či komunit bohobojných kolem synagogy v diaspoře – „formule Syna“ v Ř 1,3-4.

²⁵⁷ M. Hengel klasifikuje biografii následovně, viz HENGEL, Martin. *Evangelista Lukáš první křesťanský dějepisec* (Praha: Vyšehrad 1993), cit. s. 35-36: „Zvláštní případ tvořila biografie, se kterou se setkáváme již v antice v rozmanité podobě. Bývala odlišována od vlastního dějepisectví, protože se soustřeďovala na osud jedné osoby a měla své vlastní zákony. Smíme v ní vidět typický produkt raně helénistické doby, oné epochy, ve které bylo objeveno individuum. Klasické dějepisectví, třeba Thukydidovo, které mělo zájem o veřejnou politiku a vedení válek, nemělo ještě pro biografii smysl.“ ... „Ani její forma nebyla jednotná, a to již na základě jejích velmi různorodých kořenů. Sahala od lehce zarámované sbírky anekdot a výroků, jak se s nimi setkáváme u Lúkianova Démónaxe nebo v Životě a mínění slavných filosofů Díogena Laertia, až k rétoricky nablýskaným románovým životopisům. Nesměla chybět ani románová 'lidová čítanka', obohacená bajkami, anekdotami, mudroslovím a cestovatelskými dobrodružstvími, jako *Vita Aesopi*. Cílem antické biografie přitom nebylo zobrazení psychologického, časově zřetelně narýsovaného vývoje hrdiny nebo osudově podmíněných proměn jeho osobnosti, nýbrž vypracování jeho neměnného charakteru a jeho předem určeného osudu; dalo by se též říci: jeho 'areté' (ctnost) a jeho 'tyché' (osud).“

²⁵⁸ CHATMAN, Seymour. *Příběh a diskurs. Narativní struktura v literatuře a filmu* (Brno: Host 2008), první citace s. 152, druhá citace s. 43: „Každý narativ je – podle naší teorie – strukturou s plánem obsahovým (zvaným 'příběh') a plánem výrazovým (zvaným 'diskurs').“ ... „O událostech příběhu se tradičně říká, že tvoří konfiguraci zvanou osnova (*plot*). Aristotelés definuje osnovu (*mythos*) jako 'uspořádání událostí'.“ K významu a žánru evangelia viz BEST, Ernest. *Mark. The Gospel as Story* (Edinburgh: T. & T. Clark 1988), s. 21-43, zvl. s. 38-43, kde autor pojednává možnost vnímat evangelium v závislosti na Marxenovi a Bultmannovi jako kázání a kérygma (s. 38, 40-41).

Přesahy do světa zázraků, exorcismů a božských zásahů do dějin skrze hrdinu-Krista jsou žádoucí a liší se od autobiografií císařů (např. *Res gestae divi Augusti*),²⁵⁹ jež jsou po smrti zbožštěni.

Čtenář evangelií neočekává pouhou dávku reality.²⁶⁰ Vyžaduje příběh, na němž může existenciálně participovat, v němž může prolepticky uchopit svou budoucnost a přivlastnit si bytí, jež je mu v tomto světě nedosažitelné či je mu přímo osudem odepřeno.²⁶¹ Při slyšení evangelií v rámci veřejné četby, kdy slyší Ježíšův paradigmatický příběh ukřižovaného, jenž má hlubokou sociální dimenzi, se otevírá nový existenciální horizont, který se posluchači skrze Krista nabízí. Funguje však také předporozumění posluchače a obsahy získané předchozí náboženskou praxí, které křesťanská identita spíše usměrní, než vyprázdní. V tomto procesu se zapojuje mimo jiné posluchačova schopnost roubovat nové obsahy na staré vzorce, na nichž se samozřejmě podílela jak paměť kulturní, tak paměť kolektivní. Pro příslušníka vyšší vrstvy není snadné ztotožnit se s Ježíšem, jenž byl odsouzen římským prokurátorem k ukřižování, jako se Spasitelem či Synem Božím. Tento trest se týká vzbouřenců, otroků a spodiny společnosti, lidí bez občanství a většinou lidí nevzdělaných.²⁶² Vzhlížet k někomu takovému není snadné a ve slušné společnosti se o ukřižování ani nemluvalo. Posluchač Ježíšova příběhu tedy musel akceptovat především konec příběhu, v němž je patrný kontrast „Ježíš v rukou lidských versus Ježíš v rukou Božích“ (1 K 15,3-8.20-28). Vzkříšení nebylo v nejranějším křesťanství „událostí v závorce“,²⁶³

²⁵⁹ Česky viz *Antická próza. O vlastním osudu* (BORECKÝ, B. /ed./; Praha: Odeon 1973), s. 39-46 – *Činy božského Augusta*. Také mimořádně přínosná kapitola BORECKÝ, Bořivoj. *Autobiografie v antických literaturách*, s. 323-338, cit. s. 323: „Autobiografii jako určitě vymezený, zvláštní literární druh řecká ani římská literatura nezná.“ ... „Ačkoli pohanská antická literatura autobiografii jako literární druh nevytvořila, znala přece jen spisy, které měly více nebo méně autobiografický charakter. Od autobiografie, jak ji chápeme dnes, se však tyto spisy liší ve dvou podstatných rysech. Předně jim většinou, zvláště ve starší době, chybí prvek analýzy a hodnocení vlastního nitra, jeho nejistot, ztrát i vítězství. Za druhé pro literární sdělení vlastních zážitků, činů a zkušeností nevytvářejí si antičtí spisovatelé zvláštní novou literární formu, ale využívají forem tradičních: historie, memoárů, epické básně, dopisu nebo řeči. U vzniku každé autobiografie stojí přání zaznamenat své vlastní skutky a zážitky buď pro pouhou informaci, nebo častěji s úmyslem osvětlit své jednání z určitého hlediska, obhájit je nebo dokonce vystavit obraz vlastní zkušenosti jako příklad, poučení. V každém případě tu musí být sebevědomí, že stojí za to předat zprávu o sobě samém druhým.“

²⁶⁰ Ke způsobu ztvárnění a obrazům imperátorů v literatuře více BOWERSOCK, G. W. *Fiction as History: Nero to Julian* (Berkeley: University of California Press 1997), s. 1-28, 77-98.

²⁶¹ Evangelia mají funkci propagandistickou, která je patrná také v díle Flavia Filostrata ze 3. století, jenž píše o Apollóniovi z Tyany (novopythagorejec z 1. století), který je nazýván „Synem Dia“ (*Life of Apollonius* 1.6) a činí zázraky. Lidové vrstvy tento typ zbožnosti v prvním století očekávaly.

²⁶² GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie* (Praha: Vyšehrad 2001), s. 257-277.

²⁶³ Část společnosti židovské i většina nežidů ve vzkříšení těla nevěřili a zřejmě tuto představu vnímali jako znovuoživení, tedy návrat zpět do dosavadního života. Něco jiného byla existence duše a její možný posmrtný úděl, ale ani tuto představu nelze ujednotit a představy náboženských či filosofických komunit byl rozmanité. Viz VERMES, Geza. *The Resurrection* (London: Penguin Books 2008), cit. s. 61, druhý citát s. 60: „How widely and deeply did the concept of resurrection affect first-century AD Jewish society? The long and the short of the answer is that the notion of bodily resurrection propagated by the Pharisees was alien to first-century Hellenistic Jews, and was on the whole unfamiliar in most layers of Palestinian Jewry.“ ... „I have counted two or possibly three occurrences in the Corpus of Jewish Inscriptions, the Palestinian ossuaries and the Beth Shearim material. The uncertain case, already referred to, is ‘Good luck with your resurrection’ (BS II,194). If it is taken at its face value with no undertone of cynicism, it has a positive religious significance. By the way, this is the only case where the term *anastasis* (rising, resurrection) is used.“ K tématu vzkříšení více AVERY-PECK,

jak k němu dnes přistupuje tázání po historickém Ježíši (*Jesus research/Leben-Jesu-Forschung*),²⁶⁴ ale nadějí raných křesťanů a impulzem k sociální proměně vztahů či konceptu svobody a nového stvoření, jež se realizuje již za života v komunitě křesťanů (1 K 7,17-24; 9,19-23; 10,23-33; Ga 6,15). Společné stolování, sdílení osudů, příběhů, čtení listů apoštolů a praktikování svátostí harmonizuje „vzpomínku“ komunity, čímž se vytváří kolektivní identita, kterou komunita buduje i proti horizontu dominantní kultury. Roli sehrávají starší sboru a patroni, jakož i majitelé domů, u nichž se okruhy vyznavačů scházejí. Pavel navíc posiluje identitu komunit odkazy na společnou minulost v době, kdy s komunitou pobýval, jakož i umně využitým patosem nebo výtkami a dalšími rétorickými technikami, kdy se od čtenáře oddělí, anebo se s ním ztotožní, případně dá sebe sama za příklad (Ga 4,12-20; 3,1-5; 4,21-31; 5,1-12). Nárůstem komunit nebo rozrůstáním se počtu raných křesťanů vzrůstá potřeba těch, kdo znají a vyprávějí Ježíšův příběh („tradentů“) a je nutné odfiltrovat neautentické či lidové tradice od historicky plausibilního a toho, co je v souladu s židovskými Písmy, která jsou stále normou. Literární svědectví evangelií v narativní formě začíná vznikat až nejméně třicet let po Ježíšově vystoupení a v prostředí diaspory, což nese potřebu adaptací danou jinými kontexty.²⁶⁵ Adaptace jsou samozřejmě i zcela přirozené,²⁶⁶ neboť autoři byli vyškoleni v rámci helenistického vzdělávání a hodlají psát spisy srozumitelné posluchačům, v nichž bude Ježíš právě jejich vzorem, Kristem a Pánem. V době sepisování synoptických evangelií žili ti, kteří znali apoštoly a slyšeli Ježíšův příběh od nich, ač sami Ježíše Nazaretského neviděli. Stylizace evangelistů tedy musí být přiměřená a v souladu s vírou

Alan J.; NEUSNER, Jacob (eds.). *Judaism in Late Antiquity 4. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaism of Antiquity* (Leiden: Brill 2000), zvl. kapitola 9 - CHILTON, B. Resurrection in the Gospels, s. 215-242.

²⁶⁴ Více k problematice kritického obsahu a základního nastavení v oblasti ježíšovského bádání viz PERRIN, Norman. *Parable and Gospel* (Minneapolis: Fortress Press 2003), s. 103-118 či EVANS, Craig A. *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography* (Leiden: Brill 1989) – přehled bádání.

²⁶⁵ HORSLEY, Richard A. *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Minneapolis: Fortress Press 2003), cit. s. 64: „Virtually any communication, but particularly oral performance, with or without a written text, is inherently relational and embedded in social context and cultural tradition. A performance involves an audience, who participate in and contribute to a performance through their interaction with the performer. The performer recites a *text*, the performance takes place in a *context* (place, group, occasion, historical circumstances), and the recitation of the ‘text’ resonates with/in the hearers by referencing the *tradition* in which they (and the performer) are rooted. Meaning, in oral performance, is not a ‘what,’ some meaning-in-itself to be discerned through detached reflection, but a significant relationship that happens between recited *text* and audience in a *context* and the cultural *tradition* in which they are embedded.“

²⁶⁶ KELBER, The Case of the Gospels: Memory’s Desire and the Limits of Historical Criticism, cit. s. 59: „In the Christian tradition, the carriers were primarily authority figures, with Jesus himself as the inaugurating authority, and the twelve apostles as the first and crucial link in the chain of tradition. Changes that did occur in the traditioning processes were confined to interpretive adaptations. On the whole, tradition was, therefore, characterized by fixity, stability, and continuity, and the primary purpose of transmission was the deliberate act of communicating information for its own sake, without serious regard for matters of interpretation and application. As a result, the tradition never radically altered sayings of and stories about Jesus. Based on the assumed model of Pharisaic, rabbinic transmission techniques, the synoptic materials, cast in memorable models of communication, were repeated many times over, until they arrived, more or less intact, in the narrative gospels.“

prostředí či komunit, jež byly založeny apoštoly a jejich spolupracovníky. Přestože dochází k torzím tradice, vznikají mezery (*gaps*), mění se prostředí, kde je evangelium hlášáno, vyskytují se snad ještě Q komunity, jež si samy interpretují Ježíšovy výroky, existují komunity, pro něž je Ježíšovo vzkříšení nepotřebné (1 K 15,12; komunity stíráající výroky, jež později známe z Tomášova evangelia) a identita Kristových následovníků je velmi rozmanitá národnostně i sociálně, evangelium se jako žánr či způsob zpracování Ježíšova příběhu uchytí a vznikají čtyři spisy jdoucí rychle po sobě. Církev je přepisuje, šíří a ač zřejmě kolují i ústní verze Ježíšova příběhu, spisy se prosazují se svými odlišnými adaptacemi navzdory tomu, že si mohou do jisté míry konkurovat.²⁶⁷ Autoritu získávají všechna čtyři později kanonizovaná evangelia, jež zároveň zapracovala starší tradice nebo dokumenty (byla-li sbírka Q v písemné formě, případně byl-li písemně speciální materiál evangelistů). Bezesporu je ovlivnila válka židovská (r. 66-73) a pád chrámu v Jeruzaléma v roce 70,²⁶⁸ což mělo vliv na eschatologické představy a pohled na farizeje i zákoníky (jež jsou v evangeliích Ježíšovými oponenty a směřují k nim četná podobenství), kteří konstituují Izrael v nové situaci i v nových centrech (Jabne, později Uša). Rozchod raně křesťanských komunit se synagogou a judaismem po válce židovské (ačkoli někde vazby trvaly – Řím) se do evangelií zřetelně promítnul.²⁶⁹ Historicky se Ježíšovy spory mohly týkat eschatologicko-apokalyptické orientace jeho zvěsti, sociálního obsahu, jeho původu (pocházel z Galileje) či charismatického obdarování, což mohlo být bráno prakticky kýmkoliv ze vzdělanějších vrstev národa jako problematické. Reálné zápletky se nemusely vždy točit podle schématu „Ježíš versus farizeové a zákoníci“,²⁷⁰ ač je tak raná církev na základě své zkušenosti se synagogou mohla vnímat. Navíc, Josephus Flavius nás obeznamuje se životem farizeů, saduceů, esejců, kněží a zélotů, ale jak věřily a žily vrstvy venkovanů či prostý lid, což byla většina společnosti, se nedozvíme. Tyto otázky nejsou důležité ani pro apoštola Pavla. Vytváří interpretaci pro nežídy v antických velkoměstech, jde mu o význam Božího zásahu do dějin skrze Ježíše Krista, čemuž mají uvěřit jeho současníci, kteří se ve svém světě orientují. Nejde mu o vytvoření kulturního dědictví, nepíše s cílem historika a nezamýšlí zachytit

²⁶⁷ Více KELBER, Die frühe Jesustradition im Kontext der Kommunikationsgeschichte, cit. s. 122: „Ich sehe keine Möglichkeit, für das durch und durch mündliche Milieu der frühen Jesustradition ein wortwörtliches Memorieren zu anzunehmen. Vielmehr ist von einem Zusammenwirken des souveränen individuellen Gedächtnisses einerseits und des sozialen bzw. kulturellen Gedächtnisses andererseits als aktive Koproduzenten im Prozess der Überlieferungsgeschichtlichen Sinnbildung auszugehen.“

²⁶⁸ KELBER, The Case of the Gospels, cit. s. 80: „This is why the gospel narratives as cultural memories always reflect the condition of their production. Selection, organization, and composition of materials are informed not predominantly by responsibility vis-à-vis the past, but more by ethical, communicative, and rhetorical accountability toward the present.“ ... „Significantly impacted by the disaster of 70 CE, the gospel narrators regressed into tradition's sacred past. They remembered the beginnings of the renewal movement, focusing on the life and death of the unforgettable charismatic, and they did so in narrative form that accounted for and provided guidance under new and difficult circumstances. Viewed from this perspective, the gospels are neither the products of stable mnemonics, nor the result of strictly intra-gospel scribality, but symptoms of the selective functioning of scribal and memorial processes.“

²⁶⁹ K problematice VOUGA, François. *Dějiny raného křesťanství* (Praha: Vyšehrad 1997), s. 227-229.

²⁷⁰ SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press 1985), s. 14-16, 270-281, zvl. s. 287-293.

sociální poměry svých současníků pro další generace. Historická kritéria, jimž by posluchač epištol či evangelia posuzoval „detaily“ vyprávění, nebyla primární a šlo o udržení víry, shodu s literárními prototypy postav, které posluchač znal z židovských Písem, tradice a příběhů řeckých nebo římských postav historie či mytických hrdinů, případně o známé náměty z kánonu klasických autorů. Originalita autorů byla v rámci uplatňovaných technik, vzorů a literárních zvyklostí. Evangelistům ale následně velmi záleželo na tom, aby obraz Ježíše Nazaretského, jenž byl optikou svých stoupenců (L 9,18-20), ale i Piláta nevinný a morálně bezúhonný (L 23,4.14-15), podezřelý byl „toliko“ z mesiášských ambicí (L 22,67), vyzněl jako vzor reformisty (L 8,21), který se nebál střetu s autoritou o podstatu náboženské praxe (L 11,37-52), nevyhýbal se jako muž-Žid a „mistr“ ženskému doprovodu (L 8,1-3), byl známým charismatikem (L 23,8), který se jevil jako rebel (L 23,5) či radikál (Mt 18,6-9), byl literárně zachycen jako osobnost velmi nekonvenční, která však nechce s římskou správou vyvolat nejmenší problém a spor se týká zcela kontextu judaismu a náboženství (Mt 17,24-27), navíc v chudé Galileji a Judsku (L 23,6-7). Ježíš může připomínat svým ostrovtipem i důrazem na chudobu kynika a případnému židovskému čtenáři evangelia snad zélotu či potencionálně stále nespokojené Galilejce, ale příběhy o zázračném narození a interpretace dění, které se odehrávalo po smrti, dávají jasně najevo, že „typologicky a žánrově řízená legendarizace“ je součástí literárního plánu autorů a příběh,²⁷¹ který křesťanství předává, patří do světových dějin, což Lukáš potvrdil sepsáním Skutků apoštolů.²⁷² Autorům evangelií jde o více, než spolehlivou „biografii“ postavenou na ověřených historických událostech a sdělují to světu pomocí vlastního svědectví a víry svých komunit.²⁷³ Vznikající písemnosti evangelistů jsou v kontinuitě s procesem rozvíjející se tradice založené první generací misionářů pronikajících vně židovského prostředí, a k legitimizaci obsahu používají židovských Písem, která pronikají do křesťanských novozákonních spisů. Dějiny jsou nahlíženy christocentricky a jde o význam stěžejní události, jež má eschatologický kontext a dopad na celý svět.²⁷⁴ Otázka po „historickém Ježíši“ nebyla tématem dne a cílem narativů byla naděje přesahující život v římském císařství fixovaná na historické i aktuální kontexty judaismu.²⁷⁵ Latentní rovina kapitol „dořečených ranou církví“ (Mt 1.-2.

²⁷¹ Viz VERMES, Geza. *Ježíšovo narození. Historie a legenda* (Praha: Paseka 2009), s. 51-87.

²⁷² Více PERRIN, *Parable and Gospel*, s. 97-102.

²⁷³ PERRIN, *Parable and Gospel*, cit. s. 102: „At the sociological level the Christian communities are faced with the necessity of developing their self-identity as the break with their Jewish heritage becomes more and more definite.“

²⁷⁴ PERRIN, *Parable and Gospel*, cit. s. 102: „At this point the story of Jesus becomes the foundation myth of Christian origins and the heart of New Testament theology.“

²⁷⁵ HENRY, Carl F. H. The Identity of Jesus of Nazareth. In: *Criswell Theological Review* 6.1/1992, s. 91-130, cit. s. 92: „The controversy over the identity and importance of Jesus arose initially in the context of Hebrew history and religion. The spiritual community devoutly expected a messianic deliverer, an expectation grounded in Yahweh's special prophetic revelation. The Jewish community divided in Jesus' day over Jesus' messianic role.“ ... „The Christian church was at its beginning overwhelmingly Jewish in composition. Jews were faced by a choice that the New Testament still thrusts upon its readers, whether to affirm Jesus' divinity or to repudiate him as a blasphemer and messianic pretender. Simply to tribute him as humanity at its best was not an option.“

kap., 28,1-20; L 1.-2. kap., 24,1-53) jasně deklaruje, že svět není v rukou césara, ale Hospodina, kterému není lhostejný osud obyčejných lidí. Spasitel pochází právě z nich, ač má královský (davidovský) původ, což jej legitimizuje nástroji židovské tradice. Sociální dimenze evangelií, Skutků apoštolů i epištol tvoří kolorit všech těchto písemností a projektuje se i do podobenství, zvláště těch o boháčích nabízených Lukášem.

6. TEORIE PAMĚTI VE VZTAHU K PODOBENSTVÍM

V posledních dvou desetiletích se „paměťové přístupy“ prosadily v řadě badatelských odvětví Nového zákona a uplatňují se při rekonstruování Ježíšova příběhu i tradic, které za evangelijními záznamy stojí. Historie může být nahlížena optikou teorie paměti, kde hraje svou roli sociální či kolektivní paměť, která je komplexem mnoha faktorů a ve vztahu k literárním záznamům i žánrům je její funkce (jako média) ve společnosti dobře popsána A. Nünningem a Astrid Erll.²⁷⁶ Starší tradice jsou zakomponovány do evangelijních celků, adaptovány do jiných kontextů, ale vzpomínka na Ježíše a individuální ráz vystoupení jsou v perikopách rozmanitých žánrů autory respektovány.²⁷⁷

V rámci formální struktury evangelií jsou podobenství žánrem, který zaujímá velmi rozsáhlý prostor v Ježíšových promluvách a díky svým žánrovým specifikám vstupovala podobenství velmi rychle a významně do formování obrazu Ježíše Nazaretského zřejmě již za jeho života a kontinuálně pronikala do procesu předliterárního předávání ježíšovské tradice v níž se nezastupitelně usadila. Podobenství jako žánr umožňovala uchovat konfrontační ráz Ježíšových vystoupení, rychlé opětovné stvoření vyprávěného obsahu i lidmi s nižším vzděláním, pointu, případný sarkasmus, vtip, moment překvapení, jakož i efektivní transformaci do nežidovského světa, v němž nehraje roli Tóra, což v rámci procesu pamatování a ukládání do kolektivní paměti sehrávalo stěžejní roli.²⁷⁸ Kategorizace obsahu do známých a oblíbených žánrů nebo forem umožňuje transformaci od individuálních schémat do konstitutivních schémat kolektivní paměti a přejít od vyprávění k literárnímu záznamu, jež standardizuje kulturní komunikaci pro současníky i další generace a vede k zestručnění i fixaci mnemotechnického procesu.²⁷⁹ Popsat je možné tři odlišné funkce, které se uplatňují v procesu

²⁷⁶ K funkcím paměti ve vztahu k literatuře viz ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar. *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Ein Überblick*. In: GYMINCH, M.; NÜNNING, A.; ERLL, A. *Literatur, Erinnerung, Identität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien* (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2003), s. iii-ix, 2-27: 1) The memory of literature, 2) Genres as the location of memory, 3) Canon and literary history as the institutionalized memory of literature and society, 4) Mimesis of memory, 5) Literature as medium of collective memory in historical memory cultures.

²⁷⁷ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus. Methods and Interpretation*, cit. s. 79-80: „There is clearly a certain amount of agreement that the Gospels, as a macro genre in the New Testament, recorded a remembering process. However, what about the so-called ‘small forms,’ which were examined by the classical form criticism? Can we assume that the remembering of Jesus made use of certain media, or let us say recurring forms of memory, long before the primitive genre of the Gospel was ‘discovered’ and employed? Thus, the task is to investigate the medial continuity and formal transformation of a remembering process that was able to lead to the literary end product of the Gospel. In the following, I will propose that parables are such small forms that, in addition to other forms, influenced the collective memory of early Christianity and thus became definitive and identity-giving media of memory.“

²⁷⁸ Žánry hrají mimořádnou roli v procesu individuálního pamatování, což dokládá teorie antické rétoriky, jakož i práce Frederica C. BARLETTA. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press 1967), s. 123-125, 180-184.

²⁷⁹ Více ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 81-82, cit. s. 82: „The existence of linguistic ‘forms of re-use’ can be described as a memory that established itself through intertextual relations. The conventionalization of certain textual characteristics is the result of a remembering process of communication in which repetition and variation of a certain form reveal continuity. For example, when a past event is told

pamatování: a) funkce „tradice-tvorná“, b) funkce „komunitu-tvorná“, c) funkce „významotvorná“.²⁸⁰ Druhy/žánry jsou pre-existující koncepty paměti, které předznamenávají proces paměti, neboť obě strany, producenti i příjemci literárních děl, na ně musí odkazovat.²⁸¹ Zimmermann (na podkladě P. Ricoeura) popisuje rozumění vyprávění jako třífázový mimetický proces, v němž konkrétní konstrukce, stejně jako rozumění dokumentovanému textu (*configuration*), vždy vyžaduje předporozumění a před-vývoj (*préfiguration* = mimesis), ke kterému může být text vztažen. Rozumění nastává pouze v opětovném utváření a rekonstrukci časové i rekonstrukci světa, v němž žije čtenář (*refiguration*).²⁸² Forma pak zaručuje stálost a stabilizaci paměti stejně jako komunity.²⁸³ Paměť nesená formami/druhy se stává opětovně sdíleným a interpretovaným prostorem historie vlastního života (či komunity).²⁸⁴ Podobenství jsou žánrem/formou/druhem, jenž dobře prochází časem, vstřebává aktualizace, pracuje s posluchačovým předporozuměním, tříbí identitu, nutí k rozhodnutí, jež je neodkladné a odhaluje charakter řečníka, ač nedokážeme (v rámci synoptických evangelií) určit jejich původní podobu.²⁸⁵ Mohou také prezentovat eschatologickou realitu a tvoří induktivní či obraznou část argumentace. Navíc je zde další rétorický aspekt – autorovi jde o to, aby posluchače držel v napětí a tím ho bavil. Už J. M. Chladenius, který se zabýval metaforou, předpokládal (již v roce 1742), že předmět básnického či literárního díla leží vně oblasti literatury. Pro biblické texty to zcela platí. Ze světa textu a jazyka je nutné vykročit vně. Jazyk se nekryje s realitou světa. Nelze tedy, než systém otevřít a fiktivní literární formy, jakými jsou například minipříběhy metaforické či metonymické povahy, interpretovat ve vztahu k autorovi, posluchači, které nabízí text sám, ale i k posluchači dnešnímu a jeho představě o

repeatedly in a certain way or in a distinctive style (e.g. with irony, praise), the memory of this event is molded into this special form. Moreover, the memory is made possible only by this form.“

²⁸⁰ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 82.

²⁸¹ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 85.

²⁸² ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 85. Proces utváření paměti a její převod do literární podoby, jakož i následné porozumění vytvořenému narativu, je dílem roviny synchronní i diachronní. Diachronní aspekty tedy nelze z teorie sociální paměti vytlačit a proces analýzy ji musí zahrnout. R. Zimmermann se opírá při řešení vztahu žánrů/druhů a paměti o dílo P. RICOEUR, *Zeit und Erzählung*. Vols. 1., 2., 3. (München: Fink 1988, 1989, 1991).

²⁸³ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 84.

²⁸⁴ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 85. HORSLEY, *Jesus and Empire*, cit. s. 64: „Long after the earliest discernible Gospel documents existed in written form, those texts still functioned as oral communication, in performance before groups or communities. That the Gospels still functioned as oral communication in community contexts gives us all the more motivation to try to transcend the modern assumptions of print culture and to reimagine how the earliest Gospels and Gospel materials ‘worked’ as communication.“

²⁸⁵ MEIER, *A Marginal Jew*, cit. s. 51: „Vague, general appeals to folk memory and oral performances in ancient or nonliterate cultures can hardly decide the issue in the individual case. For example, a parable created in the mid-30s of the 1st century A.D. by a person who had been a follower of Jesus in the late 20s would no doubt undergo many oral performances and be remembered in different ways before it was written down in the Synoptic Gospels. The multiple performances it had undergone between the mid-30s and the mid-70s – multiple performances that we can only surmise, not test or verify – would prove nothing about whether it originated with the historical Jesus or with one of his disciples.“ ... „In other words, when it comes to this preeminently Lucan parable, it is difficult to make a case for any form of the parable existing before the evangelist, to say nothing of tracing it back to Jesus.“

implikovaném autorovi evangelií, konstrukt historického Ježíše, dobovým kulturním, politickým a sociálním rámcům. Dalším problémem je, že členění literárních žánrů není na věky a odpovídá zaměření určité epochy, z níž žánry pocházejí. Jinak vnímal metaforu Aristotelés, jinak Chladenius, jinak P. Ricoeur a zřejmě zcela jinak Ježíš Nazaretský či evangelista Lukáš. Která epocha je normativní pro synchronního vykladače? Ani synchronní bádání není bezpředpokladové, jen se řada dějů tiše předpokládá a nereflektuje, pokud nenásledují další exegetické kroky zaměřené na rozbor diachronních aspektů, kulturních rámců či analýzu rétoriky, která může oba světy propojit. Jak interpretovat biblické texty v době po poststrukturalismu, v době M. Heideggerem ohlášené ztráty metafyziky, v době, kdy svět ovlivňují sociální sítě, a ne autorita církve? Máme Ježíšova podobenství číst pouze optikou synchronní a nevykračovat za rámec textu samotného, nebo máme jít do kontextu antických autorů a modelovat možnou intertextualitu a sledovat recepcce napříč dějinami či tradovat zažitě Jülicherovy kategorie, anebo užít „postricoeurovské“ a „postcrossanovské“ bádání jako nový standard? Ve věku ztráty metafyziky je možné číst podobenství také jako „referenční texty“ ve vztahu k vlastním existenciálním otázkám a poznání.²⁸⁶ Optikou stoiků chybí postavám podobenství moudrost

²⁸⁶ Interpretace textu podobenství může být inspirována Judith Bultlerovou či Gerry T. M. Altmannem. Původně vede J. Butlerová polemiku s texty F. Nietzscheho či M. Foucaulta, ale i T. Adorna. Zabývá se společenským násilím, ale řeší také efekt moci. Vychází z literární vědy, psychologie, sociologie i rétoriky. Pro Butlerovou zodpovědnost není důsledkem rozhodování zcela svobodného subjektu, ale ve hře jsou sociální vztahy, které ovlivňují subjekt před tím, než si vytvoří specifické „já“. Problematiku přibližuje A. SCHUBERTOVÁ v knize *Stávám se řečí*, která výstižně přibližuje proces čtení v kontextu dnešního světa a identity čtenáře. Čtenář narativu se může identifikovat s určitým typem jednání a zodpovědnosti teprve tehdy, až je schopen přijmout (přivlastnit si) své činy. Jedná se zde o vztah komunikace směrem k sobě samému, jež má nejen charakter poznání, ale také morální rozměr. Podobně o věci uvažuje P. Ricoeur. Čtenář musí připustit aspekty své osobnosti a „ustát“ vlastní identitu. Plné poznání sebe sama z vlastní pozice samozřejmě není možné. Není ani možné podat uspokojivé objasnění událostí vlastního života. Je však možné vzít vážně ono rozpoznání, které zásadně ovlivní nejen vztah k sobě samému, ale i jiným. Biblické texty, a zvláště vybrané texty podobenství (L 12,16-21; 16,1-8b.19-31), mohou sehrát roli „zrcadla“, které však odráží lidské nitro. Metafyzická dimenze není tak silná u dnešního čtenáře, jako byla v době antiky, avšak biblické texty mohou plnit roli v dimenzi horizontální a podílet se na sebepoznání a budování autenticity jedince. Měřítkem není jen niterné obnažení se před biblickým textem, ale také měřítko komunity a tradice. Tyto dva faktory mohou sehrát i negativní roli. Sebeoznání generuje také mlčení. Člověk nemá vlastní identitu plně ve své moci a jeho identita je zjevná skrze proces vyprávění a skrze činy. Příběh, který vyprávíme, je reakcí na oslovení druhého a je i svědectvím o komunitě/komunitách, jichž jsme součástí. Jedná se o komunikační akt a posluchač silně ovlivňuje podobu vyprávění, což objevili již Ch. Perelman a L. Olbrechts-Tytecová. Máme určitou sociální dimenzi identity a ta se vztahuje ke společnosti a komunitě, v níž žijeme. Vyprávění o nás samých je nakonec vyprávěním o tom, jak vnímáme svou pozici ve světě a společnosti. Společenské normy ovlivňují předkládanou podobu narativu o sobě a komunikovaná identita může být velmi neosobní či konvenční. Kde tedy najít autentické já? Vnějškovost je cosi, co charakterizuje naše bytí. V řeči není možné rozlišovat mezi vnějškovostí a niterností. Řeč to neumožňuje a posluchač nás musí dobře znát, aby sdělení přesahující základní informační rovinu adekvátně pochopil. Otázka po tom, kým jsme, je vždy zásadní a konfrontují nás s ní i exegetovaná podobenství. Naše životy v soudobé společnosti si jsou v mnohém velmi podobné a je to tak v každé době. Život není tvořen symetrickými vztahy, ale naopak řadou vztahů asymetrických. Vztahy jsou mocenské a člověk může být uznán, či nikoliv. Narativ či řeč mohou naznačit naše absolutní ztotožnění s požadovaným ideálem. Mohou ale vyjádřit i opačnou pozici. Otázku po tom, kým jsme, by měl klást jen ten, kdo se snaží porozumět. Jinak to může být otázka likvidační. Oponent může nabýt dojmu, že druhého již plně vysvětlil a může s ním nakládat, není potřeba jeho další řeči přikládat váhu. Dialog tak může končit uprostřed řeči. Život je více než narativ a nelze ho do literárně zpracovaného či vyprávěného příběhu vtěsnat. Poznání se děje v procesu komunikace, komunity, tradice a dalších faktorů. I zde může nastat mlčení,

i zmiňované osobní atributy. Běžný čtenář podobenství, který nezkoumá historický kontext, nemá tušení o *topoi* antické rétoriky a stoickou etiku do biblických textů nepromítá. Realizuje své synchronní čtení ve vztahu k vlastní době a společnosti, která je hodnotami jinde. Chápe např. autoritu krále, ale ne už etický rozměr správného rozhodnutí v dobovém kontextu. Podobenství tak působí silně nátlakově. Stoická etika řeší, jak se bude jedinec jevit. Evangelisté předpokládají, že je člověk poslušný a ví, jak se má zachovat. V těchto konfrontačních a brutálních podobenstvích (končících smrtí) mohl antický člověk nacházet styčnou plochu s Ježíšem. Stoická filosofie zasahovala prakticky všude a ovlivňovala i prostředí judaismu diaspory, jakož i helenizovaných měst Palestiny. Ježíše samozřejmě nelze se stoiky ztotožnit, ba ani s kyniky ne. Jde mu nejen o to, co je „eticky“ správné podle Zákona, co odpovídá jednoduchému a přirozenému způsobu života s tradicí předků, ale o prezentaci království Božího jako nastupující reality propojené s jeho osobou a obrazem Syna člověka. Důrazy jsou eschatologické i sociální. Podobenství bezesporu nesou „galilejské stopy“, ač motiv boháče a bohatství odpovídají ve finální verzi Lukášova evangelijního textu více době Lukáše a světu raného křesťanství než orální formě a obsahu Žida Ježíše z Nazaretu v Galileji.

což značí odmítnutí autority toho, kdo hovoří, odmítnutí vztahu či komunikace, což je např. ve Skutcích apoštolů demonstrováno na epizodách apoštola Pavla. Zároveň je patrné stoické vyprávění o sobě samém, které má analogie v křesťanství (*exomologesis* a *exagoresis*) a naznačují ho vnitřní existenciální dialogy postav analyzovaných podobenství. V rámci křesťanství je zpověď jakýmsi očištným násilím vůči sobě samému. Verbalizace vlastních vin a jejich odmítnutí je podle Butlerové (na rozdíl od Foucaulta) nutnou cenou, kterou musí subjekt zaplatit za to, že vstoupil do řeči. Může nastat životní změna, odmítnutí, zničení, nepochopení. Vyjevení skutečnosti je rizikové, což podobenství názorně ukazují. Řeč, narativ ohrožuje nejen fiktivní tělo žijící v narativním prostoru, ale i reálné tělo, reálný život toho, kdo se k narativu hlásí. „Pravda“ autora nekoresponduje nutně s reálným „já“ autora, který předkládá své dílo. Proto i teolog při práci s kanonickými texty potřebuje narativní či rétorickou analýzu, aby poznal autora a text rovněž jako soubor univerzálních norem nebo zažitých pravidel (dané doby). K předchozí analýze viz SCHUBERTOVÁ, *Stávám se řečí*, zvl. s. 50-66; BUTLEROVÁ, *Závažná těla*, s. 67-75, 274-285.

7. EVANGELIUM – POJEM, VÝZNAM A ŽÁNŘ

Slovo εὐαγγέλιον je překládáno jako „dobrá zpráva“, „radostné poselství“.²⁸⁷ Označovalo také narození Augusta, což byl „počátek radostné zvěsti“ pro svět, k čemuž vytvořil paralelu evangelista Lukáš (L 2,10), kdy se spolu s císařským kultem asociovaným s Augustem rodila naděje nového věku pro celé římské impérium, což asociuje v případě Mesiáše Ježíše evangelista Lukáš.²⁸⁸ Není to však jen ohlášení události, je to přímo nástup nového věku.²⁸⁹ Co se týče starozákonního kontextu, samotný termín εὐαγγέλιον chybí v singuláru v LXX, existuje v plurálu či femininu – ἡ εὐαγγελία (2 Kr 4,10; 18,20-27; 4 Kr 7,19 /LXX/) a vyskytují se jeho varianty, např. εὐαγγέλιζόμενος (pres. med./pas. part. masc. nom. pl.), jakož i další deriváty pojmu, který má nejbližší k hebrejskému kořeni בשר (v pielu) – „rozhlášovat“, „nést radostné poselství“, „zvěstovat“ nebo substantivu (fem.) בְּשִׁירָה – „radostné poselství“, „zvěst“, „odměna za zvěst“ či „kompenzace za poselství o vítězství“ (2 Sam 18,20.25.27; 2 Kr 7,9), jakož i k participiu בְּשִׁירָה označující „posla dobrých zpráv“ (Iz 40,9; 52,7; 1 Sa 31,9; Ž 68,12), kdy se může jednat také o ohlašovatele míru nebo vítězství.²⁹⁰ Mezi rabíny byl participiem בְּשִׁירָה označován „posel mesiášské éry radosti“.²⁹¹ Ve Starém zákoně, v MT i v LXX, se nikde nevyskytují pojmy בשר či εὐαγγέλιον v teologické významu.²⁹² Paralelou k pojmu εὐαγγελίζομαι může být často užívané sloveso κηρύσσω („hlásati“, „vypovídat“, „provolávat“, „veřejně oznámit“, „chlubit se“, „velebit“, „kázat“), což je patrné v Žšal 11,1, kde se jedná o výskyt z doby zhruba 50 před Kristem.²⁹³ Řecké a helenistické užití slova εὐαγγέλιον pak může korespondovat s výskytem v LXX, kde je jistá paralela u Homéra (*Od.* xiv.152), v níž se jedná o „odměnu za dobrou zprávu“.²⁹⁴ U Filóna se vyskytuje sloveso εὐαγγελίζω, u Josepha Flavia substantivum (*B.J.* ii.420 a iv.618). U Josepha Flavia odkazuje εὐαγγέλιον na povýšení Vespasiána na císaře. Pojem je užíván v rámci kultu césara a nabízení obětí, z čehož vyplývá, že nábožensko-sakrální užití pojmu je Josephu Flaviovi dobře známo (viz *B.J.* iv.656 – proklamace césara).²⁹⁵ O náboženském užití pojmu εὐαγγέλια svědčí i helénistické náboženské nápisy ze 4. století před Kristem, kdy se jedná o uctívání panovníka (*OGIS* I, 13, 20).²⁹⁶ Zvláště

²⁸⁷ Dle slovníku PRACH, Václav. *Řecko-český slovník* (Praha: Scriptum 1993) nabízí i význam „dar (oběť) za příznivé poselství“, s. 229.

²⁸⁸ MARTIN, R. P. „Gospel“. In: *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2 (BROMILEY, G. W. /gen. ed./; Grand Rapids: Eerdmans 1982), s. 529-532, zvl. s. 529.

²⁸⁹ MARTIN, „Gospel“, s. 529.

²⁹⁰ GESENIUS, H. W. F. *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Books 1979). PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu* (Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta 1974). BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994), heslo εὐαγγέλιον, s. 70-74, zvl. s. 71. MARTIN, „Gospel“, s. 529.

²⁹¹ MARTIN, „Gospel“, s. 530.

²⁹² BALZ; SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, s. 71.

²⁹³ PRACH, *Řecko-český slovník*, viz κηρύσσω. MARTIN, „Gospel“, s. 529.

²⁹⁴ BALZ; SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, s. 71.

²⁹⁵ BALZ; SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, s. 71.

²⁹⁶ BALZ; SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, s. 71.

důležitý je nápis z Priene v Malé Asii (OGIS II, 458), v němž pojem εὐαγγέλια značí kombinaci oznámení příchodu spasení v souvislosti s nástupem císaře (II.37f) a zároveň dobrou zvěst události spasení (II.40f), která právě nastává díky výjimečné události.²⁹⁷ Nápis z Priene, přibližně z roku 9 před Kristem, oslavující den narození Augusta, říká: ἤρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων ἡ γενέθλιος ἡμέρα] τοῦ θεοῦ – „The birthday of the god was for the world the beginning of tidings of joy which have been proclaimed for his sake.“²⁹⁸

Přeneseme-li význam do Nového zákona, „evangelium“ má speciální význam „poselství o spasení“.²⁹⁹ Termíny εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζειν – jejich časově nejranější doložené literární výskyty v Novém zákoně a křesťanské literatuře –, označují ústní proklamaci křesťanského poselství o spasení skrze Ježíše Krista (Ga 1,11; 1,6-9; 1 K 4,15; 2 K 2,12; Ř 1,1.15) a vyskytují se v Pavlových listech z 50. let prvního století.³⁰⁰ Primárně je základ křesťanského užití pojmu εὐαγγέλιον (a jeho derivátů) ve starším užití v oblasti kultu helenistických panovníků. Užití singuláru křesťany však může značit snahu odlišit jedinečnou událost spjatou s Ježíšem Kristem a jejím eschatologickým významem od všech ostatních εὐαγγέλια v nekřesťanském světě.³⁰¹

Pojem εὐαγγέλιον užívá první synoptik Marek pro „počátek evangelia Ježíše Krista“ (Mk 1,1) a předkládá čtenáři svůj spis. Pojem εὐαγγέλιον se u něj vyskytuje hned v první větě a byl některými badateli považován za titul celého díla.³⁰² Ale vzhledem k tomu, že není gramaticky oddělen od zbytku věty, může se jednat pouze o popis otevírající sekce spisu a dílo nese název Κατὰ Μάρκον,³⁰³

²⁹⁷ BALZ; SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, s. 71, zvl. cit. s. 71: „Despite the rhetorical style it is clear that εὐαγγέλια both here and in other Hellenistic texts (cf. Deissmann, *Light* 366f.), as well as in Josephus, designates redemptive events that affect the lives of the inhabitants of the Empire“.

²⁹⁸ KÜMMEL, W. G. *Introduction to the New Testament* (London: SCM Press 1987), s. 35.

²⁹⁹ KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, s. 35-36.

³⁰⁰ AUNE, David E. *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (Louisville: Westminster John Knox Press 2003), s. 204, heslo „Gospel, literary genre of“, s. 204-206. Více k užití v Pavlových a pastorálních listech BALZ; SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, s. 71-73, k užití v evangeliích a dalších novozákonních písemnostech s. 73-74. Další výskyt pojmu v kánonech 2. století a v manuskriptech či apokryfních evangeliích viz KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, s. 36-37.

³⁰¹ BALZ; SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, s. 71.

³⁰² Užití pojmu εὐαγγέλιον pro záznamy spjaté s životem Ježíše Krista můžeme doložit až u Justina Martyra (*Apologia* 1.66; 1.67; 1.33). Jak dlouho byl pojem užíván před Justinem (v rámci tradice) není známo. Viz GUTHRIE, Donald. *New Testament Introduction* (Leicester: Apollos 1990), s. 17, pozn. 1. Také MANN, C. S. *Mark*. (The Anchor Bible; New York: Doubleday 1986), s. 4 cituje anglicky Justina Martyra, který hovoří o „memoirs“ (*Apol.* 1.67) a také o „memoirs which we call gospels“ (*Apol.* 1.66 a 1.33). C. S. Mann ve svém komentáři k Markovu evangeliu psaném z pohledu, v němž Marek není chronologicky prvním ze synoptiků (s. 60), na s. 11 doslova říká: „Granted that in the course of Christian history some documents came to be molded in patterns already existing in Hellenistic literature – ‘revelations,’ ‘words of the wise,’ ‘deeds of the mighty,’ etc. – how can we determine with any precision what constitutes a gospel so as to mark it off from all other literary productions? If we hold that a gospel is in the main kerygmatic, what determining characteristics exist which can set a gospel apart from later imitations?“ (MANN, *Mark*, cit. s. 11).

³⁰³ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 205. K verzím nadpisu evangelia viz Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2014) – kratší verze εὐαγγέλιον Κατὰ Μάρκον viz A D K L W Γ Δ Θ f¹³ a další; delší verze τὸ κατὰ Μάρκον ἄγιον εὐαγγέλιον viz 209. 579 (vg^{cl}) | – X* B* | txt X¹ B¹.

který je však pozdější. Srozumitelnost vychází z faktu, že evangelium je již zažitý pojem, obsahuje určitou zvěst a narativ známý z vyprávění,³⁰⁴ které se předávalo ústně mezi křesťany a pojem je znám již z Pavlových spisů. V době přidání názvu k evangeliím už mohlo být psaných evangelií více. Markovo užití pojmu však mohlo ovlivnit i pozdější označení ostatních spisů.³⁰⁵ Evangelium Markovo bylo badateli považováno za rozšířenou verzi ústního kérygmatu (Sk 2, 14-39), jakož i za záměrně strukturovaná náhrada za Tóru v raně křesťanské liturgii, ale i za formu lidové literatury, která se přirozeně vynořovala v křesťanské komunitě.³⁰⁶ Tím není klasifikace Markova narativu ani zdaleka uzavřena, objevuje se množství jiných označení u různých autorů (helenistická romance, populární/lidová fikce, starozákonní biografický narativ, apokalyptická historická monografie), jež však potvrzují Markův eklektický charakter.³⁰⁷

Ve vztahu k literárním žánrům se jeví jako nejpravděpodobnější teze, kterou prezentoval např. R. Guelich, že *evangelium* je žánrem *sui generis* a nemá přímé dobové analogie.³⁰⁸ Ač jsou evangelia ve

³⁰⁴ K obsahu pojmu vnímaném křesťany či nejranější církví viz BALZ; SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, s. 73: „The ‘Gospel of Jesus Christ,’ which in Mark is portrayed in the life of Jesus as part of the framework of salvation history, is promised to Jews and Gentiles after the cross and resurrection and is realized in the persecution of the Church as the anticipation and announcement of the coming reign of God.”

³⁰⁵ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 205.

³⁰⁶ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 206. Velmi „kelberovsky“ se na problematiku dívá BEST, *Mark: The Gospel as Story*, s. 16-20, který předpokládá, cit. s. 19: „... Mark shared with his community the knowledge of the oral material; when he composed his Gospel this oral material did not at once disappear from the minds of his hearers; they would remember it as they heard what he had written read aloud. The oral and the written will have existed side by side and the person who heard or read the written will also have known it as oral.” Otázka konvenčního žánru se pak jeví samozřejmě zcela jinak a nejlépe se hodí definice zastánců evangelia jako „specifického druhu“.

³⁰⁷ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 206.

³⁰⁸ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 204, 205 – viz cit. s. 204: „The Gospels are ‘unique’ in the sense that no other ancient composition, Greco-Roman or Jewish, is precisely like them. Yet there are a great many other ancient ‘biographical’ compositions, each of which is unique in the sense that it has no exact literary analogue. These include the anonymous life of Secundus the Silent Philosopher, Lucian’s *Demonax*, Tacitus’s *Agricola*, and Philostratus’s *Life of Apollonius*.” BURRIDGE, Richard A. *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge: Cambridge University Press 1995), s. 26-27, 90-92, na s. 105 popírá, že by evangelia mohla být *sui generis* a musí být součástí sítě literatury své doby (strukturou i motivy). Doslova říká: „Thus Greek biography grows out of rhetoric in its narrower sense and continues to be influenced by it, both in terms of style and content and in the purpose to persuade the audience to take a particular view of the subject. However, *bioi* are also indebted to philosophy and historiography and reveal their influence in numerous examples.” Cit. viz BURRIDGE, Richard A. „Biography“. In: PORTER, Stanley E. (ed.). *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400* (Leiden: Brill 1997), s. 371-391, cit. s. 375. Druhy jsou však v antice flexibilní a do jejich vnímání se zapojuje autor i posluchač. Rozpoznání druhu je prvním krokem k porozumění obsahu a interpretaci, k interakci mezi autorem a posluchačem/čtenářem. Autor však opomíjí orální fázi prezentace evangelia (na což však dbají W. Kelber a E. Best), roli komunity a znalost Ježíšova příběhu se zázračným zakončením z vyprávění. Čtený text ze svitku byl až oficiální částí a slyšením v rámci liturgie. Hlásání apoštolů a raně křesťanských misionářů po dobu nejméně 30 let do sepsání evangelií od Ježíšovy smrti a vzkříšení znamenalo adaptaci příběhu a přizpůsobení světu nežidů již dávno před sepsáním textů evangelií. Klasifikace *sui generis*, ač s inspirací existujících vzorů, se jeví jako výstižná. Dle Roberta A. GUELICHA, *Mark 1-8.26. Word Biblical Commentary* 34A (Waco: Word Books 1989), s. xix-xxii jsou evangelia formálně helenistické biografie, ale materiálně jsou *sui generis*. Příručka BAILEY, James L.; VANDER BROEK, Lyle D. *Literary Forms in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox Press 1992), s. 91-98 definuje evangelium poměrně obecně, viz cit. s. 91: „A Gospel is a

vybraných motivech řecko-římským biografiím podobná, na čemž má podíl obecné sdílení vybraných motivů ve světě 1. století, nápadná je podobnost „kázání“ raných křesťanů s projevy a zpracováním chrií kyniky.³⁰⁹ Klasifikování starověkých textů jako „jedinečné“ však neříká nic o jejich významu.³¹⁰ Část biblistů, a jejich názor se prosazuje stále více, považuje evangelium za žánr blízký typu starověké literatury βίος.³¹¹ Opírají se převážně o stanoviska, že literární druh je možné definovat z hlediska sociálních konvencí a komunikačního kódu, přičemž preferovat představu literárního druhu jako jedinečného je problematické.³¹² Literatura by neměla být definována v termínech „vnitřních kvalit“ (*intrinsic qualities*), ale primárně jako sociální fenomén.³¹³ Text je dle těchto hodnotových měřítek

narrative, fashioned out of selected traditions, that focuses on the activity and speeches of Jesus as a way to reveal his character and develops a dramatic plot that culminates in the stories of his passion and resurrection. This multifaceted narrative about Jesus relates to the larger framework of biblical history, because the life of Jesus not only emerges from that history but also transforms and transcend it.“ Dále autoři Bailey a Vander Broek zmiňují tři možné přístupy k žánru evangelia: 1. evangelia jsou unikátní druh; 2. evangelia jsou druh podobný existujícím literárním typům v řecko-římském světě, nejvíce biografii; 3. evangelia kombinují charakteristické rysy biblické historie a řecko-římských biografií, jedná se v jejich případě o „smíšený druh“ (s. 91). K tématu literárního druhu evangelií se vyjadřuje také GUTHRIE, Donald. *New Testament Introduction* (Leicester: Apollos 1990), s. 16-21, který nabízí možnosti: biografická psaní, aretalogie, lekcionáře a midraš (s. 17-19). Prakticky jen jednu možnost literárního druhu, a to „biografie“, nabízí v případě evangelií EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University Press 2004), s. 62-65, který se soustředí na rozdíl mezi biografiemi řecko-římskými (starověkými) a moderními, zvl. s. 63-64. Koncept evangelií jako žánru *sui generis* odmítají BARR, David a WENTLING, Judith L. *The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke-Acts: A Preliminary Study*. In: TALBERT, Charles H. (ed.). *Luke-Acts: New Perspectives from the SBL Seminar* (New York: Crossroad 1984), s. 63-88 a demonstrují to na konferencích SBL v letech 1979-1983 na Lukášově evangeliu a Skutcích apoštolů.

³⁰⁹ BURRIDGE, *What are the Gospels?*, s. 94. MACK, Burton L. *Anecdotes and Arguments: The Chreia in Antiquity and Early Christianity*. The Occasional Papers (Claremont: Institute for Antiquity and Christianity 1987), s. 6-9, 34-36, 40.

³¹⁰ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 204.

³¹¹ BURRIDGE, *What are the Gospels?*, s. 61-69. AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 204 – viz cit.: „Despite the fact that Hellenistic biography encompasses such a large and diverse body of texts, the similarities nevertheless indicate generic affiliation with the Gospels.“ Také BRENT, Allen. *A Political History of Early Christianity* (London: T & T Clark 2009), cit. s. 40: „One fundamental problem is that Mark’s Gospel bears all the marks of an oral transmission thought at least a generation, in which specific names have, for the most part, dropped out and specific details been lost as words and acts are strung together in a quite artificial framework.“ ... „But accounts of ancient lives (*Bioi*) of philosophers and religious leaders bear many of the features of Mark’s narrative.“ ... „Mark’s narrative appears to reflect the situation that Tacitus and Josephus describe in Rome and Judaea around A.D. 65.“

³¹² AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 204, také 78-81, heslo „Biography“, zvl. s. 78-79, viz cit. s. 79: „The genre of Greco-Roman biography is typically defined as an independent literary composition, usually focused on the character, achievements, and lasting significance of a memorable and exemplary individual from birth to death, with the emphasis on his public career. But, as we have seen, not always.“ ... „Ancient writers not infrequently combined the chronological and topical approaches in the presentation of the life of a famous person.“; cit. s. 79-80: „The chronological tendency exhibited in Peripatetic biography probably originated in Hellenistic historiography with its largely chronological presentation of political and military matters within the framework of the war monograph (e.g., Herodotus, Thucydides) or the more comprehensive framework of the universal history (e.g., Polybius). Alexandrian biography, on the other hand, owes much to the systematic discussion of antiquarians (e.g., Dionysius of Halicarnassus, Suetonius). The chronological and topical tendencies in ancient biography, however, are frequently combined.“

³¹³ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 204.

„literární“ tehdy, když ho daná společnost užívá takovým způsobem, že je bezprostřední kontext ignorován nebo považován za irelevantní.³¹⁴ Kritikové přístupu číst evangelia jako βίοι se opírají o tendenci, že všechny biografie jsou posuzovány dle Plútarchova pojetí βίοι, což je neadekvátní, neboť jen malá část literatury odpovídá striktním definicím druhu.³¹⁵ Rozlišit hranice u literatury, u psaných textů z doby antiky, je mimořádně obtížné a členění na *Hochliteratur* a *Kleinliteratur* je nepřijatelnou redukcí problematiky a výstižnější by byla kategorie *popular literature*, neboť Marek je mixem aretalogie, biografie a *memorabilia*.³¹⁶ Ta však problematiku literárního druhu evangelií neřeší. Dřívější členění do kategorií *Hochliteratur* a *Kleinliteratur* prezentovalo ideální typ opozice, který neodpovídá rozmanitosti starověkých lingvistických a stylistických kategorií,³¹⁷ proto bylo toto členění opuštěno. Jak je patrné, sociologická kritéria čtení textu optikou sociálních tříd a identity nahradila pohled na literaturu budovaný generacemi německých znalců klasické literatury, kdy byl jazyk a obsah díla vyhodnocován sám o sobě, ve vztahu k literatuře obdobných stylistických kvalit. Literární žánr neměl tak silné sociologické a sociální zabarvení, neřešila se oralita a lidové vrstvy, roli hrály spíše rétorické a literární kvality textu, figury či analogie s klasiky. V době helénismu se v oblasti literatury navíc hodně experimentovalo, vznikaly nové žánry, kombinovaly se existující a prosazovala se románová či novelistická literatura, v níž nově vytvářené žánry vyjadřují odlišnou literární odpověď světu v dobových kontextech.³¹⁸

Blízkost evangelií žánru starověkých biografií je zastávána díky podobnosti některých rysů a obdobnému cíli spisů, což se týká důrazu na typické a ideální. Popisovaná osobnost (vyličený muž) byla často výjimečná ve svém veřejném životě, odrážela normy a hodnoty systému či doby, jakož i správné nebo typické postoje pro určité postavení nebo společenskou roli. Jednalo se o císaře, státníky, generály, politiky, filosofy, řečníky, básníky, jež se osvědčili v určitém prostředí – na bitevním poli, při vedení státu nebo obce, v gymnasiu – při výuce, na divadle, u soudního dvora nebo na diskusním fóru.³¹⁹ Chronologická struktura antických biografií byla prostředkem organizace

³¹⁴ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, cit. s. 204: „The literary and linguistic implications of the pyramidal structure of ancient society have rendered the older dyadic social and literary model obsolete. The pyramid model suggests that the vertical bonds between people of different orders or classes took precedence over horizontal bonds and that the direction of cultural influences was from the top down, not from the bottom up. The literary culture of the highest strata of ancient society, according to this view, percolated down, usually in weakened, attenuated, and even eclectic forms to the lowest social and cultural levels of ancient society.“

³¹⁵ BURRIDGE, *What are the Gospels?*, s. 92-93.

³¹⁶ BURRIDGE, *What are the Gospels?*, s. 93, 96 – což zastává TOLBERT, Mary Ann. *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress 1989), s. 21.

³¹⁷ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 204.

³¹⁸ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 204. K době helénismu a vzniku literárních druhů, románům i romancím, charakteristikám biografií a historiografií viz LUKEŠ, Jiří. *Raně křesťanská rétorika. Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz* (Praha/Český Těšín: CBS/SGS 2009), s. 80-93, 121-135, zvl. s. 121-125.

³¹⁹ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 80.

vnějších faktorů jednotlivcov života a cílem nebylo vytvořit přehled dat pro zjištění dílčích detailů ze života osobnost. Zachycená osobnost měla ideální rysy a biografická fakta byla přizpůsobena rétorickým účelům i prostředí, do něhož představitel kýžených ctností zapadal, a to i za cenu užití fiktivních elementů.³²⁰ Ze zmíněných faktů vyplývá, že řecko-římská biografie byla „inkluzivním literárním žánrem“, jež opatřoval rámeček pro rozmanité krátké formy, což se týká *anekdot* (χρειαί), (etických) *maxim* (γνώμαι) a *vzpomínek* (ἀπομνημονεύματα).³²¹ Práce s chriemi, dialogy a řečmi umožňovala autorům biografií vykreslit typické jednání a důrazy zobrazované osoby, a tím vylíčit její *charakter* – vnitřní podstatu, ještě lépe, než by se to podařilo pozorovateli.³²² Helenistické biografie byly extrémně flexibilní literární druh a limitovány byly prakticky jen svým obsahem, kdy cílem bylo zobrazit život veřejně působící osoby. Život by měl v biografiích začínat líčením narození, pokračovat mládím, dále by měla být vylíčena činnost a smrt, jakož i význam osobnosti.³²³

Samotná evangelia nelze komparovat toliko s biografiemi, jež vykazují největší podobnost (Apollónios z Tyany /r. 4-96/ od Flavia Filostrata), ale je nutné brát v potaz i biografické spisy odlišného charakteru (*Res Gestae Divi Augusti*). Hned čtyři kanonická evangelia zaměřená na jednu hlavní osobnost s rozpracovanými podobenstvími, diskusemi s farizeji či rozpravou Ježíše na eschatologicko-apokalyptické motivy, kdy autoři kombinují různé zdroje materiálu, techniky a navazují na sebe, jsou velmi propracovaná a v řadě aspektů, kdy zapracovávají exorcismy, zázračná nasycení, uzdravení, citují Starý zákon, ale činí i narážky na stoiky a epikurejce, typologicky interpretují Ježíše ve vztahu ke starozákonním postavám, modelují pomocí *prosópopoeie* jeho osobnost, se do značné míry klasifikaci v rámci helenistických biografií vymykají. Argumentaci je možné podpořit stanovisky W. G. Kümmela, jenž zastává názor, že s evangeliem se setkáváme poprvé a je to nový, odlišný literární druh – evangelia jsou novou kreací.³²⁴ Nejedná se v žádném případě o životy ve smyslu helenistických biografií, neboť mají nedostatek smyslu pro interní i externí historii, časové sekvence, utváření charakteru a zasazení do současnosti.³²⁵ Cílem evangelií není vzpomínka na Ježíše nebo glorifikace jeho zázraků.³²⁶ Hlavním

³²⁰ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 80.

³²¹ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 80 – viz s. 80-81: χρειαί jsou výroky nebo činy, jakož i kombinace obou, zapracované v krátké narativní kostře a mohou mít charakter „otázka a odpověď“ viz *Vita Secundi*. γνώμαι jsou příslovečné výroky zakomponované do narativní kostry a ἀπομνημονεύματα jsou rozšířené χρειαί přenášené pamětí. Tyto formy jsou pro biografie, dialogy, řeči a novely typické. K názorné práci s chriemi blíže MACK, *Anecdotes and Arguments*, s. 34-38. LUKEŠ, *Raně křesťanská rétorika*, s. 78-79 – klasifikace chrií, další rétorická cvičení viz s. 188.

³²² AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 81.

³²³ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 81.

³²⁴ KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, s. 37.

³²⁵ KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, s. 37, viz cit. s. 37: „Neither do the Gospels belong to the genre, memoirs, in which the collected stories and sayings from the lives of great men are simply strung together. Nor do they belong to the genus, miracle stories, in which the great deeds of ancient wonder-workers are glorified in a more or less stylized manner.“

³²⁶ KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, s. 37.

zájmem evangelií je evokovat víru a posílit ji.³²⁷ Ježíšova slova a činy jsou převzata z jeho života a reprodukována ve formě jednoduchého narativu s cílem ukázat raně křesťanské církvi základ její víry a opatřit pevnou podporu pro její misii, kázání, debaty a instrukce pro diskuse s oponenty.³²⁸ Evangelia jsou knihy pro užití v komunitě – pro čtení Písma při bohoslužbě.³²⁹ Obsahují zázraky, exorcismy, zvěst o zázračném narození, vzkříšení, jež je ohlášeno andělem, rozhovor Ježíše s ďáblem, a to vše v rozpracovaných perikopách, což přesahuje horizont strohosti antických biografií i historiografií při líčení zázračných fenoménů.³³⁰ D. Aune, jehož stanoviska reprezentují převládající pohled badatelů, stojí na opačné straně a považuje kanonická evangelia za subtyp helenistické biografie, v němž je patrné zakomponování židovsko-křesťanského poselství v helenistickém obalu.³³¹ Otázku v obdobném duchu, zda Lukáš píše v případě evangelia biografii, si položil také B. Witherington a zvažuje možnosti, zda se jedná o starověkou biografii či historickou monografii. Opírá se o R. Burridge, který zdůrazňuje, že rozdíly mezi starověkými žánry nebyly rigidní a odlišnosti mezi historiografií, monografií a biografií jsou flexibilní, ač jsou vnitřními rysy odlišitelné.³³² Starověká biografie byla soustředěna na charakter a charakterizaci konkrétní osoby, obvykle pro didaktické účely (např. Plútarchos, *Životy*) a události i řeči sloužily k odhalení charakteru této osoby. Jindy jde o „popis“ života (βίος) – např. Filón, *Život Mojžíše* 1,1, kdy to je řečeno hned v úvodu díla. Starověké historiografie naopak zaostřují na srovnání událostí více, než na srovnání osob a osobností, nesoustřeďovaly se na zápis významných setkání či událostí, ale na zjištění a vysvětlení, proč k událostem došlo.³³³ Lukáš v obou svých spisech, v evangeliu i Skutcích apoštolů, se soustředí na příčiny a naplnění Božího plánu podle Písem včetně překvapivých věcí, jako je Ježíšova smrt a nanebevzetí včetně odmítnutí Ježíše jako Mesiáše většinou Židovstva. Líčení událostí je pak Boží rada (βουλή) světu.³³⁴ Jak je z Lukášových spisů patrné, biografie mohly obsahovat určitou část historiografického materiálu a opačně, historiografie mohly mít četné biografické prvky (obdobně

³²⁷ KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, s. 37.

³²⁸ KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, s. 37.

³²⁹ KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, s. 37.

³³⁰ Tacitus rovněž zmiňuje, že žena porodila hada, dále náhlé zatmění slunce, usmrcení ženy bleskem při souloži s manželem nebo úder blesku do čtrnácti římských čtvrtí. Činí tak velmi stručně, události předloží čtenáři bez rozpracování a upozorňuje, že se tak dělo bez účasti bohů (*Letopisy* XIV,12).

³³¹ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 81. Spolu s Mannem je nutné namítnout – MANN, *Mark*, cit. s. 19: „In the transition from oral to written tradition, certain changes inevitably occur. Some fairly well-defined characteristics are thought to mark the change, but for material such as the gospels there are factors at work which are alien to other transmitted traditions.“ V úhlu pohledu na evangelia a jejich formu je C. S. Mann velmi blízko W. G. Kümmelovi.

³³² WITHERINGTON, Ben. *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans 1998), s. 15-16, viz cit. s. 16: „...history, the record of man's memorable deeds, was irrelevant to biography except when deeds illuminate character. Conversely, subjects for illustration suitable to biography – for example, a sense of humor indicated by characterizing anecdotes – were unsuitable to history.“

³³³ WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, s. 17.

³³⁴ WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, s. 17.

jako Lukáš činí např. Tacitus, Polybius, Xenofón).³³⁵ Co se týče diskusí o druhu evangelií, dle G. A. Kennedyho jsou irelevantní, neboť pouze Lukáš prezentuje znalosti klasických druhů, jež jsou všechny rétorické.³³⁶ Lukáš dle Kennedyho volí elegantní styl, píše pro „obrácené“ – pro ty, kteří již konvertovali, ale chtějí více –, přidává dodatečně detaily Ježíšova příběhu, snaží se rétoricky vylepšit Markův popis, evangelium otevírá jako vzdělaný řecký mluvčí, používá *prosopopeia*, narativ píše optikou „co je smysluplné pro křesťany generaci po Ježíšově smrti“, volí kultivovanou řečtinu, zmiňuje více biografických detailů, přidává události po vzkříšení a snaží se přiblížit autorům klasickým biografií, ve Skutcích apoštolů pak klasickým historikům.³³⁷

V případě, že se zabýváme literárním druhem „dvojspisu“ *Lukáš-Skutky*, první spis bývá hodnocen jako evangelium podle podobnosti s dalšími třemi kanonickými evangelií a druhý spis bývá posuzován jako historie či historiografie,³³⁸ ač má i četné biografické rysy a nemá přímé analogie v helenistické či starozákonní či židovské literatuře.³³⁹ Skutky apoštolů jsou zřetelně oddělené od Lukášova evangelia vlastním úvodem (Sk 1,1-8), ač autor počítá s úvodem k evangeliu (L 1,1-4), čímž se drží dobových konvencí.³⁴⁰ Názory na literární druh Skutků apoštolů (πράξεις) se velmi různí a oscilují od episodické tragické historiografie (podobné Druhé knize Makabejských) přes apologetickou historickou zprávu, unikátní druh,³⁴¹ spis vytvořený dle filosofických biografií, didaktických biografií, intelektuálních biografií, židovských helenistických *antiquitates biblicae*, helenistických historiografií, historických monografií, novel či románů, aretologií božích mužů, anebo šlo o první *hagiographon*.³⁴²

³³⁵ WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, s. 17.

³³⁶ KENNEDY, George A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press 1984), s. 97.

³³⁷ KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. 98-100, 107-108.

³³⁸ SCHOLES; KELLOGG, *Povaha vyprávění*, cit. s. 238: „Tato skutečnost je nejvýraznější v dílech typu Xenofóntovy *Anabaze*. Autor zde byl svědkem popisovaných událostí, a dokonce se na nich sám významně podílel. Nejenže však vypráví ve třetí osobě a jen mimochodem se představuje až v osmé kapitole první knihy (Xenofón, Athénian), ale navíc dal svůj rukopis původně do oběhu pod cizím jménem. Thúkydídés se o sobě také nejasně zmiňuje až ve čtvrté knize *Dějiny peloponnéské války* (Praha: Odeon 1977) a osobní strunu očitého svědka rozeznává pouze na okamžik – v páté knize –, a dokonce i tam zdůrazňuje průzkum pramenů na úkor bezprostředního pozorování. Podobně i Flavius Josephus vypráví v prvním století po K. příběh *Židovské války* z tohoto zjevně odtahitého hlediska, přestože se na začátku představuje jako účastník a svědek popisovaných událostí. A samozřejmě i Caesar ve *Válce galské* zaujímá toto ostentativně nezaujaté hledisko ... Příčinu užití třetí osoby v historických dílech můžeme hledat v tom, že pro antického čtenáře byl *histor* jednoznačně spolehlivější než očitý svědek.“ Evangelia mají autory připsány rovněž až později. Lukáš volí jinou taktiku starověkých autorů a scénu na moři vykresluje z hlediska 1. osoby plurálu (L 27,1-2.18.27), kde je zahrnut mezi přímé účastníky, což zvyšuje dramatickост popisu scény, ale neprokazuje Lukášovu účast. I Lukáš dává najevo v úvodu ke dvojspisu (L 1,1-4), že nepíše očitě svědectví, ale vše prostudoval a zpracoval.

³³⁹ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 282.

³⁴⁰ Více k úvodům Lukášových spisů viz POKORNÝ, Petr. *Theologie der lukanischen Schriften* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998), s. 21-31. LUKEŠ, *Raně křesťanská rétorika*, s. 114-121.

³⁴¹ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 283.

³⁴² Více k tématu LUKEŠ, *Raně křesťanská rétorika*, s. 121-135, zvl. s. 121-122. CRABBE, Kylie. *Luke/Acts and the End of History* (Berlin: W. de Gruyter 2021), s. 14-18.

Nejpravděpodobněji však jde o *rétorickou historiografii smíšeného ciceronského typu*, což navrhl K. Yamada a autor této práce dále rozpracoval.³⁴³

Předpokládáme-li, že Lukáš psal vně Palestiny, v některém z velkoměst římského impéria, možná v některé z východních provincií,³⁴⁴ nemusíme brát striktně za vzor pouze židovské helenistické žánry, ale nahlížet na žánr optikou průchodnosti k místní vzdělané křesťanské obci a adekvátní fixaci tradice i důležitých motivů v kontextu důrazů na étos blízký stoikům, ale s neopomenutím zázračných a mytických prvků. Fiktivní prvky jsou z principu věci nevynechatelné, neboť přesah a očekávání nad rámec žité reality může vyjádřit jen náboženský narativ, v němž je možné pomocí těchto prvků (známých i z jiných náboženských narativů) uspokojit očekávání čtenáře a nenarušit (ale naopak potvrdit) obraz pravdivosti – „Pravdy“ o božím působení v předložených událostech. Zachycení skutečnosti a nedávné historie je v souladu s účelem narativu, jenž však má i vyšší cíle v rovině eschatologického přesahu. Historie se kloubí s fiktivními prvky a označení „historická metafikce náboženského charakteru“ se může jevit jako výstižná v řadě aspektů, ač svádí k dnešní představě románu. Lukáš je samozřejmě „limitován“ či inspirován dílem svého předchůdce (nebo díly svých předchůdců). I po stránce žánru tedy navazuje a adaptuje v kontextu zamýšlených důrazů i helenistických literárně-rétorických tradic. Zázračné a fiktivní prvky zdárně rámuje do stoicko-kynické ilustrace Ježíšova života, jež je představitelná pro velkoměstského čtenáře žijícího zhruba padesát let po Kristu. Čtenář uplatňuje ve své představivosti jiné vzory (než jsou starozákonní proroci) ze světa jemu známých příběhů a typologicky je propojuje s Ježíšem. Nemusí znát židovská Písma (v podobě LXX) či populární a rozšířené židovské pseudepigrafy, ale může znát řeckou i římskou mytologii, zakladatele filosofických škol a legendy o významných postavách, jež dotvářejí jeho imaginaci a předporozumění. Čtenářova typologie i kontexty jsou jiné, avšak evangelia jej vtáhnou do světa judaismu a Palestiny, což do určité míry dotvářejí ze znalosti kultury a komunit Židovstva v diaspoře. Celý žánr „evangelium“ proto neusiluje o „záznamovou knihu reportáží“ z Ježíšova života, ale o

³⁴³ YAMADA, Kota. Rhetorical History: The Literary Genre of the Acts of the Apostles. In: PORTER, S. E.; OLBRICHT T. H. (eds.). *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference* (JSNTSS 131; Sheffield: Sheffield Academic Press 1996), s. 230-250. LUKEŠ, Raně křesťanská rétorika, s. 130-131. LUKEŠ, Jiří. Sexual Asceticism and Eternal Life in the Acts of Paul and Thecla: A Collective and Cultural Memory Perspective. In: HATINA, Thomas R.; LUKEŠ, Jiří (eds.). *Social Memory Theory and Conceptions of Afterlife in Jewish and Christian Antiquity* (Paderborn: BRILL/Schöningh 2023), s. 223-250, zvl. 227-231. Jako vzor žánru skutků bývají udávány spisy: Augustus, *Res gestae divi Augusti*, Calisthenes, *Skutky Alexandra* (4. stol. př. n. l.), Sosylus, *Skutky Hannibala* (2. stol. př. n. l.). Samotný pojem *praxeis/res gestae* byl aplikován na historické práce (Polybius 1.1.1; 9.1.5-6; Diodorus Siculus 1.1.1) nebo na jejich části (Xenofón, *Vzdělání Kýra* 1.2.16; Josephus *Ant.* 14.68; Diodóros Sicilský 3.1.1; 16.1.1; Cassius Dio 62.29). Viz AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 281. Pro posouzení žánru podobenství, která se vyskytují v evangeliích, však obšírnější diskuse o žánru Skutků apoštolů není nutná.

³⁴⁴ ESLER, Philip F. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge: Cambridge University Press 1989), s. 169. KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, s. 106.

vyobrazení Ježíše v hodnotovém kontextu raného křesťanství s respektem k reálným událostem se zapracováním tradic, vzpomínek a typologických vzorů, čímž je žánrem *sui generis*. To potvrzuje také Lukášova invence (*inventio*), způsob obsáhlého rozpracování rétorických jednotek s tvorbou propracovaných antitetických struktur, starozákonní citace a znalost židovských dějin, navazování i samostatné zpracování materiálu ze sbírky výroků („Q“), kreativní práce s Markovým evangeliem (bereme-li v potaz „teorii dvou pramenů“), sepsání dějin první generace rané církve ve druhém svazku díla s hlavním hrdinou Pavlem, kdy se předpokládá, že čtenář/posluchač evangelia kontinuálně naváže a pokračuje v dramatické četbě s fiktivními prvky i narážkami na klasická díla, což buduje jeho osobní identitu i status komunity.³⁴⁵ Evangelia byla bezesporu kvalifikovaně napsaná a dokázala se jako ústřední narativ křesťanů prosadit v celém impériu i následné liturgické a katechetické tradici církve, přičemž navázala na židovské dědictví a využila dobových literárně-rétorických koncepcí.³⁴⁶

K problematice žánru evangelií je možné dodat, že v pozdním helénismu dochází i v římské literatuře k určitému úpadku, kdy se do historické narativní literatury dostává bájný prvek, a to čistě pro umělecký efekt. Zatímco se ho Thúkydídés snažil z narativů odstranit, Liviem, Ciceronem i Quintilianem je znova zaváděn a historie je chápána jako umění, které má být pravdivé a nestranné, ale musí být i zdobné a mít silný emoční efekt.³⁴⁷ Historiografické písemnictví tedy bylo ve vztahu k líčení skutečnosti zaujato i stránkami, které byly vlastní spíše románu, a v líčení skutečností si počínalo volněji. Historiografie měla v této době svá rétorická omezení a literární formou, která se od historické narativní tradice a empirického přístupu oddělila v římských časech, byla biografie, která se přiblížila přístupu didaktickému a rétorickému.³⁴⁸ Klasickou biografií tohoto období představuje Plútarchos, který, ač psal řecky, byl představitelem kultury své doby římského císařství a je typickým

³⁴⁵ Tradiční pohled prezentuje J. Schröter, oproti Scholesi a Kelloggovi, viz SCHRÖTER, *From Jesus to the New Testament*, cit. s. 208-209: „It has become clear that by linking the Jesus story with the emergence of the first phase of the spread of Christianity Luke has put forward an overall conception (227) with a historiographical claim. The Lukan Doppelwerk can therefore be designated as a ‘founding history of Christianity’. It may not, however, be overlooked that this is realized in its two parts in respectively specific ways. This is already shown by a consideration of the genre selected for each. Whereas the Gospel of Luke follows the combining of Jesus traditions, already given by the Gospel of Mark and the sayings source Q, into a presentation of biographical character, the Acts of the Apostles is characterizing by a number of features that suggest that it belongs to history writing, more specifically to Hellenistic historiography.“

³⁴⁶ TALBERT, Charles H. *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu* (Leiden: Brill 2003), cit. s. 76: „The Jewish cast to Luke’s materials is no obstacle to this thesis. Philo’s *De vita Mosis*, the biographical section on the career of Moses in Josephus’s *Antiquitates judaicae*, and and Josephus’s autobiography show that the Hellenistic biographical tradition made its impact on Judaism before and alongside of its impact on Christianity.“ ... „The tendency in Mediterranean culture at large provoked a renewed interest in the early lives of heroes in Jewish circles which surfaced in the haggadah. To find material with a Jewish cast but presented in the mold of biographical convention is no impossibility, therefore. It is again rather what one would expect in an early Christian gospel.“

³⁴⁷ SCHOLES, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 66.

³⁴⁸ SCHOLES, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 67.

představitelem autora životopisu.³⁴⁹ „Životopis“ se zaměřoval na duše lidí, jejich ctnosti či slabiny, prezentoval charakter a sklony jedince, k čemuž sloužily drobné činy a náhodné události.³⁵⁰

Leccos z toho, co prezentují R. Scholes a R. Kellogg, je možné vztáhnout i na evangelia:

„Obecně můžeme říci, že dělící čára mezi faktem a fikcí je v biografii vytyčena mnohem nedbaleji než v historii.“ ... „Biografie tohoto druhu je téměř dokonalým protějškem realistické fikce. Předmět je reálný, je to 'historická' osobnost, ale látka je do značné míry proniknuta fikčním materiálem, což se děje v zájmu emocí a mravního poučení: účelem je dojmout a poučit.“³⁵¹

Zároveň je patrné, že si do fikčních vyjádření projektujeme to, jak vnímáme reálný svět a posuny ve specifických pravidlech činíme až tehdy, když se jim nedokážeme vyhnout.³⁵² Nutné je dodat, „že každý narativ má svá vlastní pravidla pravděpodobnosti, která řídí události v jeho světě.“³⁵³ Proto B. Richardson člení (literární) fikční světy na *nadpřirozené*, *naturalistické*, *nahodilé* a *metafikční*.³⁵⁴

Soudobá generace badatelů spjatých s interpretací pomocí teorie sociální paměti intenzivně diskutuje roli zprostředkovatele, skrze něhož se vzpomínka posouvá dále, přičemž stěžejní je povaha žánru, jakým je vzpomínka předána. Způsob, jak jsou data předána a jaká kolekce informací vzniká, je rozhodující.³⁵⁵ V případě evangelií se jedná o díla s výraznými fiktivními prvky, a to v tom smyslu, že vzpomínky a informace jsou vybrány, uspořádány, rozšířeny a interpretovány v kontextu narativního prostoru a času, což tvoří epistemologickou bariéru pro rozkrývání aktuální, nezkrácené historie, kterou čtenáři reprezentují.³⁵⁶ Dalším faktorem jsou charakteristiky příslušného žánru. Vnímat tedy

³⁴⁹ SCHOLES, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 68.

³⁵⁰ SCHOLES, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 68.

³⁵¹ SCHOLES, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, cit. s. 68. Také BOWERSOCK, *Fiction as History: Nero to Julian*, s. 55-76.

³⁵² BÍLEK, *Hledání jazyka interpretace*, s. 115, cit. s. 115, 151: „Z poněkud odlišného pohledu je rozvíjen pojem autentifikace, kdy propozicím v rámci fikčních světů v průběhu našeho vnímání připisujeme určitý stupeň platnosti z hlediska toho, nakolik se jeví jako faktické, hypotetické či nemožné v reálném světě. Na základě těchto připisovacích mechanismů funguje komplexní modální struktura fikčního světa.“ ... „Sdělení je pro naše čtení podstatnější a podnětější než kód: čteme spíše kvůli tématu, kvůli tomu, o čem příběh je než kvůli tomu, že jisté matrice uspořádání děje na nás působí. Děj vytváří ucelený příběh ze souboru událostí a scén a zároveň tyto jednotlivé a často izolované scény a události do příběhu vnáší.“

³⁵³ RICHARDSON, Brian. *Teorie nepřirozeného narativu* (Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR 2020), cit. s. 47

³⁵⁴ RICHARDSON, *Teorie nepřirozeného narativu*, cit. s. 47: „Fikční světy lze zpravidla rozdělit na čtyři typy: *nadpřirozené*, *naturalistické*, *nahodilé* a *metafikční*. Ve světě s nadpřirozenou kauzalitou se objevuje nějaký druh nadlidské síly: víly, duchové, andělé, ďáblové či bohové jsou schopni události přímo zapříčinit, či je alespoň ovlivnit – v takové říši můžeme pozorovat všeobjímající pořádek založený na činnosti prozřetelnosti, osudu či předurčení.“

³⁵⁵ HATINA, *Social Memory Theory and the Enigmatic Mediated Past in Historical Jesus Research*, s. 153.

³⁵⁶ HATINA, *Social Memory Theory and the Enigmatic Mediated Past in Historical Jesus Research*, s. 153. Na problém či charakteristiku takovéto komunikace již upozorňovala ASSMANN, Aleida. *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation, Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste* (Munich: Fink 1980), s. 14, o níž T. R. Hatina svou charakteristiku opírá.

evangelia v principu jako *metafikce* s celou řadou dalších prvků – rétorických, historických či biografických – je možné, neboť se jedná se o žánr *sui generis*, který nemá přímou paralelu. Obsáhlou diskusi je možné vést o tom, jak antický člověk vnímal svět, jak byl vnímán mýtus a jaké formy mytického vyjádření je možné v Novém zákoně identifikovat (viz R. Bultmann), ale v komparaci s antickými filosofickými díly, spisy o přírodě a historii specifika Nového zákona vyniknou. Bezesporu je možné se přidržet L. Hutcheonové a všimnout si, jak se prvky historického diskursu a prvky fikce prolínají a evangelijní spisy i Skutky apoštolů vykazují obojakost.³⁵⁷ Orálně předávaná minulost je průběžně adaptována. Nejprve generací Ježíšových současníků, následně je ovlivněná vlnou orality vzniklou Pavlovým působením a jeho listy, dále druhou generací šířitelů zvěsti z nežidovských národů a transformací orálního zpracování Ježíšových výroků do formy písemné, s níž pracují evangelisté a tvoří minulost v narativním prostoru s důrazem na literární i rétorické zpracování podle dobových pravidel. Platí tedy, že jen některá fakta jsou dána a celkový narativ se utváří „na základě otázek, které ve spojitosti s událostmi vznášíme“.³⁵⁸ Minulost tím není vymazána a skrze umně zvládnutá literární díla se stále ozývá.³⁵⁹

Druhou větví empirické narativní literatury byly *romance* (tedy dlouhé prozaické fikce, jakožto protiklady fikcí krátkých – novel).³⁶⁰ Kombinaci historie s fikcí vytvořil historik Xenofón, když do životopisu historické postavy *O Kýrově výchování* vnášel záměrně fikční prvky, čímž se snažil představit model spravedlivé vlády, ač tomu bylo na úkor reality.³⁶¹ „Zde vidíme počátek utopické fikce a současně i historického románu.“³⁶² Řecká romance se stala prosperujícím literárním žánrem a šířila se po celém Středomoří.³⁶³ Silný příběh mladých, krásných hrdinů, mravní čistota a ideály společnosti, nevyzpytatelná Fortuna, blízkost mysteriím, peripetie, nadsázka, to vše vytváří kolorit, kde panují fikční prvky a gradující zápletky.³⁶⁴ Vyloučen je naopak mýtus, ač mytických prvků se

³⁵⁷ HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, s. 179.

³⁵⁸ HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, s. 178.

³⁵⁹ HUTCHEONOVÁ, *Poetika postmodernismu*, s. 178.

³⁶⁰ SCHOLE, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 69, 70, dále cit. s. 69: „Zatímco řečtí *logografoi* pracovali na defabulizaci svých textů, *epopoioi* naopak usilovali o jejich dehistorizaci.“ Romance může rovněž označovat nerealistickou fikci, zatímco jejich protikladem je fikce realistická, tedy román. Viz s. 70. K řeckým romancím více s. 71-72. Ke starověkým románům a romancím, klasifikaci, charakteristice literárního žánru, a zvláště řeckým romancím a apokryfním skutkům z konce druhého a počátku třetího století viz LUKEŠ, *Raně křesťanská rétorika*, s. 80-109.

³⁶¹ SCHOLE, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 69.

³⁶² SCHOLE, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, cit. s. 69.

³⁶³ SCHOLE, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 70-71. Typická jsou díla Charitón, *Příběhy Chairea a Kallirhoy*, Xenofón z Efesu, *Antheia a Habrokomés*, Longus, *Dafnis a Chloé*, Achilles Tatius, *Leukippé a Kleitofón*.

³⁶⁴ LUKEŠ, *Raně křesťanská rétorika*, s. 88-91, 96-99.

v tomto typu literatury zbavit nelze a autoři si užívají svobody fikce.³⁶⁵ „Historie a biografie měla postavy; romance zase ´propracované´ zápletky.“³⁶⁶

V souvislosti s žánry, jež získaly až později svou literární propracovanost i označení, je možné zmínit, že starověká literární historie (teorie) neměla pro literární útvar, který označujeme *antický román* nebo *romance* druhové označení a byzantský Fótios (9. stol.) užívá označení *drama*, *dramatikon*, anebo *komódia*.³⁶⁷

Jak je patrné, v oblasti romancí jsme evangeliím již poměrně vzdáleni a žánrově jsou blízko romancím apokryfní skutky z Leuciovy pětičky, ač se jeví po stránce hodnot jejich pravým opakem. Čistota a zdrženlivost nejsou jen morální hodnoty, ale ve velkých apokryfních skutcích z konce druhého a počátku třetího století se jedná o konkrétní projevy těchto ctností – absolutní sexuální abstinenci a askezi křesťanů, kdy příkladem je apoštol.

8. PODOBENSTVÍ – POJEM, VÝZNAM A ŽÁNŘ

³⁶⁵ SCHOLLES, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 72.

³⁶⁶ SCHOLLES, KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 82.

³⁶⁷ BORECKÝ, Bořivoj. *Antická próza. Láska a válka* (Praha: Odeon 1971), s. 351-361, zvl. s. 351. Také LUKEŠ, *Raně křesťanská rétorika*, s. 97.

Werner H. Kelber ve své knize *The Oral and the Written Gospel* považuje *podobenství* za formu blízkou aretologii i biografii, jakož i evangeliím,³⁶⁸ čímž vystihuje potenciál této formy v rámci dobové literární tvorby i orality spojované s významnými osobnostmi. Zastává také názor, že *podobenství*, více než jiné žánry, neladí dobře s „lingvistickou kontextualizací“ v psaném médiu a jsou spjata s gesty, výrazem tváře, výškou a tónem hlasu, ekonomickými a politickými zkušenostmi, které jsou nezbytné pro orální formu, aby generovaly efektivní, smysluplnou komunikaci.³⁶⁹ Tyto elementy dnešnímu čtenáři tištěných evangeliálních textů chybí a jeho proces čtení se odehrává v tichosti a soukromí. Dle J. D. G. Dunna byl Ježíš bezesporu pamatován jako vypravěč *podobenství*,³⁷⁰ což ve vztahu k synoptickým evangeliím tvrdí také L. Schottroffová.³⁷¹ *Podobenství* jsou pro evangelia stěžejní literárně-rétorickou formou a pro obraz Ježíše Nazaretského,³⁷² který putoval Galileou, Judskem, Pereou, Samařím a mohla být ve své nepsané podobě, která je pro nás nedostupná, typická. Nabízejí patřičně konfrontační a obraznou formu projevu, břitkou kritiku oponentů, šokují, pracují s anticipovaným soudem posluchačů, přinášejí nové informace o realitě, jsou dobře zapamatovatelná a dají se s patřičnou pointou převyprávět i nevzdělaným příslušníkem společnosti, výborně osvětlují předchozí či následnou deduktivní argumentaci, ilustrují známé prostředí, jsou srozumitelná židovskému i nežidovskému posluchači, mohou fungovat jako rozvyprávěné metafory a metonymie, pracují s „druhým plánem“, jsou blízká jiným formám mudroslovné a prorocké literatury, dají se literárně adaptovat, zařadit do rétorických jednotek, mohou vytvářet antitetické struktury a evangelista Lukáš pomocí nich dokázal vystihnout stěžejní aspekty své teologie ve vazbě na sociální důrazy, charakter Ježíšova vystoupení i povahu království Božího. Ježíš sám parabolickou metodu (ilustrace, argumentace či výkladu) nestvořil, ač ji hojně využíval a parabolický jazyk byl nástrojem

³⁶⁸ KELBER, *The Oral and the Written Gospel*, s. 117-129. CROSSAN, John Dominic. *The Dark Interval: Towards a Theology of Story* (Allen: Argus Communications 1975) nabízí následující charakteristiku *podobenství* na s. 55: „It is the basic thesis of this book that *parable* is a story which is the polar, or binary, opposite of myth. Parable brings not peace but the sword, and parable casts fire upon the earth which receives it.“

³⁶⁹ KELBER, *The Oral and the Written Gospel*, s. 109, 112.

³⁷⁰ DUNN, James D. G. *Jesus Remembered: Christianity in the Making*, Vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 2003), s. 385.

³⁷¹ SCHOTTROFF, Luise. *The Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press 2006), s. 105.

³⁷² SNODGRASS, Klyne. *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans 2018), cit. s. 42: „To our knowledge *no one* else used parables as frequently or as forcefully as Jesus does in the Synoptic Gospel.“ Klyne Snodgrass navrhuje 11 exegetických kritérií pro práci s Ježíšovými *podobenstvími*, přičemž největší pozornost věnuje kritériu „6.“, cit. s. 24-31: „1. Analyze each parable thoroughly. 2. Listen to the parable without presupposition as to its form or meaning. 3. Remember that Jesus' parables were oral instruments in a largely oral culture. 4. If we are after the intent of Jesus, we must seek to hear a parable as Jesus' Palestinian hearers would have heard it. 5. Note how each parable and its redactional shaping fit with the purpose and plan of each Evangelist. 6. Determine specifically the function of the story in the teaching of Jesus. 7. Interpret what is given, not what is omitted. Any attempt to interpret a parable based on what is not there is almost certainly wrong. 8. Do not impose real time on parable time. 9. Pay particular attention to the rule of end stress. 10. Note where the teaching of the parables intersects with the teaching of Jesus elsewhere. 11. Determine the theological intent and significance of the parable.“

proroků v konfliktních situacích s Izraelem a jeho vůdci, kdy se podobenství stávají zrcadlem národů, králů, soudů, změn (např. Jr 13,1-27; 18,1-6).

Řecký výraz pro podobenství je παραβολή, což česky znamená „srovnání“, „podobenství“, „přísluví“ či „odbočení z pravé cesty“³⁷³ vystihuje dobře variabilitu pojmu, který zastřešuje více orálních i literárních druhů. Druhý řecký výraz pro podobenství παροιμίᾱ („přísluví“, „podobenství“), který se vyskytuje v Janově evangeliu (J 10,6; 16,25.29) a 2. listu Petrově 2,22 není užíván v překladatelské tradici pro „podobenství“, ale pro „přirovnání“ či řeč „v obrazech“.³⁷⁴ V synoptických evangeliích se pojem παραβολή vyskytuje 48krát, v Lukášově evangeliu 18krát.³⁷⁵ Samotný pojem παραβολή je řecký rétorický termín pro dva typy důkazu v argumentaci – παράδειγμα, neboli „příklad“, „vzor“, „předloha“ a ἐνθύμημα – „myšlenka“, „nápad“, „rada“, „výzva“, což se dá do latiny přeložit jako *enthymema*, kde se význam posouvá k pojmům *commentatio*, *commentum* a *contrarium* na podkladě užití Quintilianem 5.10.1; 5.10.2; 9.2.106 a Ciceronem, *Topica* 47-49.³⁷⁶ Fiktivní παράδειγματα obsahují λόγοι a παραβολαί (viz Aristotelés, *Rhet.* 2.20.2-4).³⁷⁷ Termín παραβολή je užíván v LXX, je překladem (určitou významovou analogií) hebrejského kořene מָשַׁל (aram. מְשַׁלְמָא ; tvar pl. *mešalim*, *mišlot*) a ten označuje široké spektrum forem od hádanky, přísloví až po alegorie či srovnání ve smyslu paralely.³⁷⁸ *Mašal* tedy definuje sémantické pole, k němuž podobenství náleží a tyto krátké narativní fikce se odlišují od jiných typů *mešalim*.³⁷⁹ Stejně jako *mašal* je parabola implikující (naznačující) a

³⁷³ PRACH, *Řecko-český slovník*, slovo παραβολή, s. 389. K významu pojmu detailně STRONG, Justin D. *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke: A New Foundation for the Study of Parables* (Paderborn: Brill/Schöningh 2021), s. 201-227.

³⁷⁴ Viz ČEP (1991) a SCHMOLLER, Alfred. *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1994).

³⁷⁵ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, heslo „Parable“, s. 329-334, zvl. s. 329.

³⁷⁶ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, heslo „Enthymeme“, s. 150-157, zvl. s. 150, také s. 329.

³⁷⁷ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 329 – viz cit.: „In a later rhetorical handbook, the parable (*similitudo*) is described as being used to embellish the presentation, to prove something, to say something more clearly, or to put something more clearly, or to put some thing vividly before the eyes of the audience (*Ad Herennium* 4.45.59).“

³⁷⁸ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 329. Také SCOTT, Bernard B. *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press 1990), s. 19-21, cit. s. 19 – „Greek does not develop an extensive use of parable in sense of either the Hebrew Bible or the New Testament and rabbinic literature, nor does ‘parable’ become a rhetorical term until Aristotle. Before him, *parabolé*, *homoiósis*, and *eikón* are used synonymously, and even afterward the usage and definition of *parabolé* are uneven.“

³⁷⁹ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 35. Zároveň je nutné brát v potaz konstatování v článku CURKPATRICK, Stephen. Between Mashal and Parable: „Likeness“ as a Metonymic Enigma. In: *Horizons in Biblical Theology*, 24.1/2002, s. 58-71, cit. s. 58: „While any genre ultimately resist definitive definition, the *mashal* remains particularly resistant to definition. The *mashal* refuses to be constrained by generic description. It generates diverse generic expressions such as allegory, simile, parable, proverb, riddle, taunt, irony or aphorism, to name only some of the prominent expressions.“ Další významové subžánry uvádí JEREMIAS, Joachim. *The Parables of Jesus* (London: SCM Press 1963), s. 20.

jeho literární rovina předpokládá neliterární interpretaci, která bude v napětí s literární rovinou.³⁸⁰ V rabínské literatuře pak platí, že parabola je bránou k Tóře.³⁸¹ LXX však používá i jiné pojmy a pro označení Knihy Přísloví užívá termín Παροιμίαι ve smyslu „příslloví“ nebo „maximy“, ačkoli v triádě ve v. 6 je *mašal* přeloženo pojmem παραβολή. Kolekce výroků v Přísloví 25,1 je nazývána παιδείαι (učení), což svědčí o pestrých možnostech vyjádřit typy mudroslovných forem, avšak novozákonní podobenství mají svá specifika, ač jsou blízká kontextu Starého zákona a LXX, případně i ranému judaismu.³⁸² Někteří badatelé zastávají názor, že rabíni vyprávěli *fables*.³⁸³ Stejně tak Ježíšova podobenství měla židovské rysy a byla ovlivněna více *mešalim* než řecko-římskými *fabellae*.³⁸⁴ Přesto pojem *parable* není analogický s *fable* a J. D. Strong vede ve své monografii obsáhlou diskusi o žánru,³⁸⁵ jeho užití tanaity, rabíny, řeckými a římskými autory, evangelisty a Ježíšem, hledá rozdílnosti a semitské prvky odlišné od řeckých a římských. Je však otázkou, zda můžeme literárně-rétorické útvary z doby helénismu takto klasifikovat a diferencovat, neboť svět a systém gymnasií, stoicismu a ústně předávaných historek ovlivňoval Židovstvo nejen v diasporních velkoměstech, ale také na území Palestiny, přičemž lišit se mohly náměty, ale rétorický efekt formy byl u putujících vypravěčů obdobný, což se týká i školených řečníků. Historky měly svůj širší (narativní) kontext a ilustrace, příklady nebo úvahy o alternativní realitě vyjádřené formou *mašal* mohl každý z posluchačů na základě svého předporozumění a vzdělání či školení určitým rabínem domýšlet i chápat jiným způsobem – navíc, metafory jsou často významově otevřené. V synagogách světa římské říše se setkávali Židé z nejrůznějších oblastí, Palestiny i diaspory, různých profesí a sdíleli ústní Tóru i rabínské výklady, a bezesporu vnímali metaforickou, metonymickou, alegorickou, hyperbolickou, ironickou, srovnávací či přirovnávací formu obrazné řeči, aniž by ji blíže klasifikovali dle rétorických příruček a záleželo spíše na řečníkovi a jeho schopnostech, než na posluchačem přesně rozlišeném tropu nebo formě.³⁸⁶

³⁸⁰ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 47-48. Interpretace bude zpravidla metaforická či metonymická. Ježíšova podobenství mají navíc nedostatek přímých odkazů na Písmo, takže jejich interpretace může být nespecifická, nemusí ilustrovat konkrétní výklad určitých veršů. Proč je metaforická interpretace tak sugestivním modelem pro rozumění podobenstvím řeší do značné míry díla M. Johnsona a G. Lakoffa.

³⁸¹ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 52, s. 51-54 viz příklady parabol v *Midrash Rabbah*.

³⁸² AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 329.

³⁸³ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 30. K rabínským *mešalim* více TEUGELS, Lieve M. *The Meshalim in the Mekhiltot* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019), s. 7-19, 20-25.

³⁸⁴ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 173. Více k tématu STERN, David. *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1991), s. 9-10.

³⁸⁵ *Fable(s)* – bajka, báje, pověsti, legendy, mýty, povídání, povídačky, řeči (téma, námět, hlavní postava, hrdina bajky, pověsti, téma hovorů), fabule. *Parable* – podobenství, parabola, alegorie, přirovnání, příměr, záhadná promluva, orákulum, příklad, vzor. Viz *Velký anglicko-český slovník*, svazek II. a III., připravili HAIŠ, Karel; HODEK, Břetislav (Praha: Academia 1992).

³⁸⁶ Strongovo členění a excelentní monografie slouží pro vzdělávací účely odborné komunity dnešního světa a splňuje nejvyšší akademické standardy. Nebere však v potaz oralitu a živý projev v dané době, při němž formy náležící do *mešalim* získávají kvalitu a testují důvtip posluchačů. Rétorický efekt *parable* a *fable* mohl být zcela stejný a při různých vyprávěních téhož stejnou osobou mohl být minipříběh adaptován. Je tedy otázkou, jak

Bilingvní Židé, cestující rabíni, jež užívali řečtinu i aramejštinu ke komunikaci v prostředí Palestiny i diaspory, nemuseli nutně rozlišovat mezi *fable* a *parable* (jako J. D. Strong) a jejich vyprávění, výuka či užití v exegezi nebo veřejném rétorickém projevu spadalo přirozeně do širší oblasti forem mudrosloví *mešalim*. Problém je, že komparujeme-li novozákonní a tanaitskou literaturu, redakce tanaitské literatury probíhala zhruba 150 let po apoštolu Pavlovi a redakce amoraitské literatury zhruba 350 až 400 let poté, pozdní spisy následně.³⁸⁷ Srovnáváme-li pak rabínskou literaturu s literaturou období judaismu druhého chrámu, můžeme stopovat starší tradice zakořeněné již ve starších vrstvách.³⁸⁸

Širokou škálu forem zastřešuje (stejně jako hebrejský pojem *mašal*) také řecký pojem αἶνος (primárně „pochvalná řeč“, „chvála“, „výrok“),³⁸⁹ a to od Archilocha a Ezopa až po *Odysseiu* (14.462-505).³⁹⁰ Faktem zůstává, že srovnatelný materiál, co se formy týče a v takovém množství, s evangelijními podobenstvími ze stejné doby v židovské tradici nemáme a rabínská podobenství se během času měnila, neboť pocházela od různých osobností i z různých kontextů, byla zařazena do tradice a dále tradována písemně i ústně. K dispozici však jsou některé *mašal* z Kumránu, které nejsou podobné Ježíšovým podobenstvím, ale jejich obsah i formu lze považovat za parabolické. Jedná se o *Genesis Apocryphon* 19:14-21, datovaný do let 50 před K. až 50 po K., jenž se vztahuje k Abrahamovu snu o cedrovém stromu a palmě, přičemž interpretace odhaluje, že se jedná o Abrahama a Sáru.³⁹¹ Dalším textem je 4Q302, jenž je fragmentární a je posuzován jako „výstražné podobenství“. Vypráví o dobrém stromu, který je dobře opečovávaný, ale divoký kanec jej pokouše a bude vyvrácen. Pravděpodobně jde o „podobenství“ o soudu Božího lidu podobné textu Iz 5,1-7 a Ž 80,8-19. Text 4Q424 uvádí komparativní *mašal* podobný žánru přísloví o větru, uších, spánku, neslyšení, a tedy zbytečném mluvení. Poslední text z Kumránu 4QFour Kingdoms^{a,b} (4Q552 a 553) je fragmentární v obou manuskriptech, ale je patrné, že čtyři stromy jsou zřejmě čtyři království.³⁹²

Ve Starém zákoně se dle Stronga vyskytují jak *parabels*, tak *fables*.³⁹³ Parabolická řeč má často alegorické rysy a politické *fables* jsou např. v Sd 9,7-15 či 2 Kr 14,9-10, přičemž 2 Sam 14,1-20 obsahuje soudní parabolické *drama*.³⁹⁴ Příběhy zařaditelné k typu *parables* je možné najít v knize proroka Ezechiele, který užívá obraznou řeč více než zbytek Starého zákona (např. Ez 16,1-54; 17,2-

tyto žánry hodnotit a je důležité přihlédnout ke stanoviskům moderní diskuse v oblasti podobenství (K. Snodgrass a R. Zimmermann), jakož i k diskusi v oblasti literární vědy (G. Lakoff a M. Johnson).

³⁸⁷ KISTER, Menahem. Parables and Proverbs in the Jesus-Tradition and Rabbinic Literature. In: *JSNT* 41.1/2018, s. 5-28, zvl. s. 5.

³⁸⁸ KISTER, Parables and Proverbs in the Jesus-Tradition and Rabbinic Literature, s. 6, cit. s. 6: „The gospels and rabbinic compilations – as well as many other Jewish compositions of the Second Temple period – are based on traditions.“

³⁸⁹ PRACH, *Řecko-český slovník*, slovo αἶνος, s. 21.

³⁹⁰ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 174.

³⁹¹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 42-43.

³⁹² SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 43.

³⁹³ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 40.

³⁹⁴ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 40.

24; 19,2-14; 23,1-49; 24,3-14) a zvláště výrazné jsou parabolické texty Ez 34 a 37.³⁹⁵ Jako parabolu hodnotí Snodgrass Iz 28,23-29 či 59,16-17 a výrazně parabolická je také kniha proroka Ozeáše. Rozmanité pasáže, blízké parabolám, jsou u proroka Abakuka 1,13-17, v knize Kazatel 9,14-18 či v Žalmu 80,8-17, kde jsou obrazy zařazeny do kontextu mudroslovné literatury, jíž jsou rovněž velmi blízké.³⁹⁶ Bezesporu se dá říci, že na Ježíšovo užívání podobenství má nejvýraznější vliv Starý zákon, ač někteří badatelé mají jiný názor (např. J. Neusner).³⁹⁷ *Narativní podobenství* se nevyskytují ve svitcích od Mrtvého moře, ani v pseudepigrafní literatuře z období judaismu Druhého chrámu či v apokryfech,³⁹⁸ kde navíc plní v kompozicích textu jinou funkci, nekumulují se do rétorických jednotek jako v Lukášově evangeliu 15. a 16 kapitole či v Matoušově evangeliu 13. Ježíš podobenstvími konfrontuje nejen vůdce národa, ale i jednotlivce a vyjadřuje blízkost či povahu království Božího.³⁹⁹ V užití je tedy podobný i nepodobný prorokům Starého zákona.⁴⁰⁰ Důležité je Matoušovo spojení Ježíšova užití podobenství a jeho prorocký postoj k (nastávající) realitě formou mluvení v podobenstvích (Mt 13,35), což autor evangelia prezentuje jako naplnění Žalmu 78,1-2.⁴⁰¹ Další kapitolou jsou podobenství v kontextu pseudepigrafních spisů judaismu a týkají se Henochových podobenství (*similitudes*) z 1 Hen 37-71, 1 Hen 1,2-3 – kde je celá kniha pojata jako parabola (řec. *parabolé*; 93,1.3), 1 Hen 85-90, kde se jedná o apokalypsu zvířat a jde spíše o alegorii historie světa v podobě zvířat (*zoomorfní historie*), kde Izrael je ovci (kapitola 89). V 1 Hen 101,4-9 je analogie námořníků, kteří mají strach z moře, což se týká hříšníků, jež by měli mít strach z Hospodina, ale nemají.⁴⁰² Dalšími texty s rysy analogií, alegorií, metafor jsou 4 Mak 1,28-30; Josef a Aseneth 12,8; 15,7-8; 19,5-6 či Závěť Neftaliho 2,2-4; Závěť Jobova 18,6-8; 4 Ezdráš 4,13-43; 7,49-61; 8,1-3; 8,41-45; 9,30-37; Pseudo-Filón, *Biblical Antiquities* 37,1-5; 2 Baruch 22-23; 4 Baruch 7,26-27 a dále Kniha Jubileí (Jub 37,20-23), jež byla populární v Ježíšově době.⁴⁰³ D. Flusser či K. Snodgrass hovoří o m. 'Abot 1,3 jako o parabole, jejímž autorem je Antigonos ze Socho (okolo 180 před K.), což by byl

³⁹⁵ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 40-41.

³⁹⁶ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 41. Parabolických řečí či obrazů je ve Starém zákoně celá řada a dají se najít napříč jednotlivými knihami. V této kapitole jsou uvedeny příklady pro ilustraci a jako doklad kontinuity žánru.

³⁹⁷ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 38.

³⁹⁸ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 38.

³⁹⁹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 41-42.

⁴⁰⁰ K užití parabol ve Starém zákoně viz SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 38-42, cit. s. 41: „These OT examples are important in their own right, but they are also important because they provide Jesus and other tellers of parables the genre, the images, and the forms for constructing parables. Every indication is that Jesus learned the parabolic method from the Hebrew Scriptures, especially the prophets. Sometimes he used parables as the prophets did, to confront the nation, but unlike the prophets Jesus also used parables to portray the kingdom, to confront individuals, and to teach about behavior, compassion, the use of money, and issues of discipleship.“

⁴⁰¹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 41-42.

⁴⁰² SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 43.

⁴⁰³ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 44-45.

nejstarší důkaz židovského podobenství.⁴⁰⁴ Podobenství jsou přisouzeny také rabínům, mezi něž patří Hilel Starší (asi 30 před K.; *Lev. Rab.* 34,3), Johanan ben Zakkai (asi 80 po K.; b. *Šabbat* 153a) nebo Gamaliel Starší (asi 40 po K.; *Ábot de Rabbi Nathan* 40,10).⁴⁰⁵

Mezi podobenstvími *tannaitů* (*tannaim*) bývá zmiňováno podobenství Johanana ben Zakkai (asi 30-90 po K.) z doby judaismu Druhého chrámu, který byl podle rabínské tradice nejmladším z osmdesáti Hilelových studentů a jako farizej poutavě debatoval se saduceji, přičemž sehrál stěžejní roli v legendě o Jabne a počátcích Mišny.⁴⁰⁶ Po zničení chrámu v roce 70 to byl právě on, kdo měl jako autorita v oblasti studia převést školu do Jabne do náhradní akademie pro židovské vzdělance.⁴⁰⁷ Dochován je jeho krátký *mašal* o jazyku palmových stromů, plnějších *mišlot* a „liškách“ *mišlot*, který je však obtížný již v základní významové rovině užitých pojmů a je otázkou, co vlastně znamená.⁴⁰⁸ Zmiňován bývá také Jošua ben Hananiah a jeho výrok (z roku 131), kdy byl tento *tanna* vůdčí osobností meziválečného období od roku 70 až do povstání Bar Kochby. Podle *Pirkej Avot* 2,9-10 byli Jošua ben Hananiah a Eliezer ben Hurcanus nejbližší žáci Johanana ben Zakkai a živá je legenda o jeho úniku z Jeruzaléma před Vespasiánem, jakož i tradice o jeho rozhovorech s nežidy – heretiky a epikurejci.⁴⁰⁹ Jeho *mašal* je zaznamenán v *Gen. Rab.* 64,10.⁴¹⁰ Bajka (*fable*) vyprávěná Jošuu ben Hananiahem je proslulá a vyskytuje se v určitých adaptacích ve třech raných kolekcích mudrosloví (*fables*) – Babrius (*Fab.* 94), Phaedrus (*Fab.* 1.8) a Augustana Collection (Perry 156).⁴¹¹ Některé náměty byly usazeny

⁴⁰⁴ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 45.

⁴⁰⁵ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 45-46.

⁴⁰⁶ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 175.

⁴⁰⁷ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 176-179. Zpráva je dochována v b. *Sukkah* 28a (STEINSALTZ, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition* /New York: Random House 1989-1996/).

⁴⁰⁸ Výklad výroku Rabbana Johana ben Zakkai משלות כובטין משלות שועלים שיחת דקלים nabízí STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 176-178. Paralely jsou v traktátu b. *B. Bat.* 134a.

⁴⁰⁹ Viz b. *Erub.* 101a, b. *Hag.* 5b a *Bekh.* 8b-9. *Pirkej Avot.* Výroky otců. *Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem* (Praha: Sefer 1994; překl. Bedřich Nosek), s. 47-50.

⁴¹⁰ Anglická verze (Soncino) viz STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, cit. s. 180: „In the days of Rabbi Joshua ben Hananiah the [Roman] State ordered the Temple to be rebuilt. Pappus and Lulianus set tables from Acco as far as Antioch and provided those who came up from the Exile [i.e., Babylon] with all their needs. Thereupon the Samaritans went and warned [the Emperor]: ‘Be it known now unto the king, that, if this rebellious city be built and the walls finished, they will not pay tribute, impost or toll – *halak* (Ezra 4:13): *mindah* is land tax; *belo* is poll-tax; *halak* is *androtiga*.’ ‘Yet what can I do’ said he, ‘seeing that I have already given the order’? ‘Send a command to them that they must change its site or add five cubits thereto or lessen it by five cubits, and then they will withdraw from it of their own accord.’ Now the community [of Israel] was assembled in the plain of Beth Rimmon; when the [royal] dispatches arrived, they burst out weeping, and wanted to revolt against the [Roman] power. Thereupon they [the Sages] decided: Let a wise man go and pacify the congregation. Then let Rabbi Joshua ben Hananiah go, as he is a master of Scripture. So he went and harangued them: ‘A wild lion killed [an animal], and a bone stuck in his throat.’ Thereupon he proclaimed: ‘I will reward anyone who removes it.’ An Egyptian heron, which has a long beak, came and pulled it out and demanded his reward. ‘Go,’ he replied, ‘you will be able to boast that you entered the lion’s mouth in peace and came out in peace’ [unscathed]. Even so, let us be satisfied that we entered into dealing with this people in peace and have emerged in peace. (*Gen. Rab.* 64:10, adapted from Soncino)“.

⁴¹¹ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 181, cit. s. 180: „... Then let Rabbi Joshua ben Hananiah go, as he is a master of Scripture. So he went and harangued them: ‘A wild lion killed [an animal], and a bone stuck in his throat. Thereupon he proclaimed: ‘I will reward anyone who removes it.’ An Egyptian heron, which

v kolektivní paměti, byly lidové a předávaly se napříč prostředím židovským i nežidovským, což je důkaz o jejich popularitě, ústním šíření a intertextovosti, čemuž nahrávala jejich zábavná i krátká forma a názornost umožňující využití při výuce.⁴¹² Třetí postavou, která je spojována s rabínskými příběhy ve stylu *mešalim*, je rabi Akiva. Podle rabínské literatury je nejdůležitější postavou mezi *tannaim* druhého století a údajně měl 12 000 (*Gen. Rab.* 61,3), 24 000 (*b. Yeb.* 62b) nebo 48 000 (*b. Ned.* 50a) studentů.⁴¹³ Sám byl žákem Eliezera ben Hurkana a Jošuy ben Hananiah a je spojován s povstáním Bar Kochby. Dramatická historka o jeho utrpení spojená s podobenstvím pak pochází z *b. Berakhot* (*b. Ber.* 61b). Podstatu Akivových *mešalim* vystihuje Eli Yassif, kterého cituje J. D. Strong:

„Here the process of Hebrew fable creation seems to peak with regard to the Greek parable: no more retooling of readily available fables, but invention of new ones which fully reflect the sages' religious and social perceptions, with a clear connection to the form and character of the Aesopian fable.“⁴¹⁴

Další postavou z velkých *tannaim* je rabbi Meir, jenž byl zřejmě nejnadanějším žákem Akivy.⁴¹⁵ Rabi Meir rozděloval své kurikulum na třetiny, kdy třetinu tvořil zákon, třetinu příběhy a třetinu *mašal* a jeho *mešalim* jsou známa z jeho hodin (*epimythia*) a jsou spojena s verši Písma.⁴¹⁶

has a long beak, came and pulled it out and demanded his reward. 'Go,' he replied, 'you will be able to boast that you entered the lion's mouth in peace and came out in peace' [uncathed]. Even so, let us be satisfied that we entered into dealings with this people in peace and have emerged in peace.“ (*Gen. Rab.* 64,10, Soncino); cit. s. 181: „Once wolf had a bone lodged in his throat. He promised a heron that he would give him a suitable fee if the latter would let his neck down inside and draw out the bone, thus providing a remedy for his suffering. The heron drew out the bone and forth with demanded his pay. The wolf grinned at him, baring his sharp teeth, and said: 'It's enough pay for your medical services to have taken your neck out of a wolf's mouth safe and sound.'“ „You'll get no good in return for giving aid to scoundrels, and you'll do well not to suffer some injury yourself in the process.“ (Babrius, *Fab.* 94). Patrná je adaptace zvířete lev – vlk, ač není možné říci, které zvíře je původnější, neboť vlci i lvi jsou v bajkách velmi častí. Lev mohl být typický pro židovského posluchače, vlk zase pro „fables“ řecko-římského světa (STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 181, pozn. 27).

⁴¹² SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 42: „In assessing prior parabolic material the *Story of Ahiqar* deserves first mention. It exists in various versions, was popular among Jews, and influenced Aesop's fables. The later versions have some narrative parabolic material, but the earliest account (that found at Elephantine) is fragmentary and has only a few sayings that qualify for consideration. The later versions are difficult to date and should be used with caution.“

⁴¹³ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 181. Na navyšujícím se počtu žáků je patrné, jak traktáty postupně chronologicky vznikaly.

⁴¹⁴ YASSIF, Eli. *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning* (Bloomington: Indiana University Press 1999), s. 206-207. STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, cit. s. 183: „Rabbi Joshua of Sikhnin in the name of Rabbi Levi interpreted, reciting, 'For it is better for to be told, *come up*, than for you to be brought low before the noble...' (Prov. 25,7). Rabbi Akiva recited in the name of Rabbi Simon ben Uzzai, 'Move down from your place two or three seats and sit, until they say to you, *move up*, lest you move up and they say to you, *move down*. It is better that they say to you, *Move up! Move up!* lest they say, *Move down! Move down!*' And thus Hillel says, 'When I am brought low I am exalted, and when I am exalted I am brought low.' (*Lev. Rab.* 1,5)“. Nabízí se zde paralela s podobenstvím L 14,7-11.

⁴¹⁵ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, cit. s. 184: „According to one rabbinic tradition, Meir was born to a proselyte, descended from the Emperor Nero, who had fled to Asia Minor where Meir was born (*b. Git.* 56a).“

⁴¹⁶ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 184, 186. Známa jsou z tohoto období i podobenství dle strategie *mise en abyme* – tedy podobenství v podobenství, jež známe i z řecké literatury římského světa –

„As Rabbi Yohanan said, ‘When Rabbi Meir would teach, in his lesson he would teach a third halakha, a third aggada, and a third *mashal*.’ And Rabbi Yohanan says, ‘There were three hundred fox *meshalim* attributed to Rabbi Meir but we have none except three: ‘The fathers have eaten sour grapes, and the children’s teeth are set on edge’ (Ezekiel 18:2); ‘Just balances, just weights’ (Leviticus 19:36); and ‘The righteous is delivered out of trouble, and the wicked comes in his stead’ (Proverbs 11:8).’ (b. *Sanh.* 38b-39a)“⁴¹⁷

J. D. Strong se domnívá, že hlavní rozdíl mezi Ježíšovými podobenstvími a těmi v rabínské literatuře je ustavičná infiltrace citacemi z Písma před a po rabínských *mašal*.⁴¹⁸ Zároveň vidí jistou resonanci s prorocstvími a zázraky, jakož i nutnost uvědomit si, že ochota vyprávět *mešalim* byla v tanaitském období slábnoucí:

„When Rabbi Meir died the tellers of meshalim ended; when ben Azzai died the studious ones ended; when ben Zoma died the exegetes ended; when Rabbi Akiva died the honor of the Torah ended; ... when Rabbi Hanina ben Dosa died the men of (miraculous) deed ended --- when Yohanan ben Zakai died, the glory of wisdom ended. (m. *Sotah* 9:15// b. *Sotah* 49a).“⁴¹⁹

Učencem, jenž byl nazýván „židovský Ezop“, byl Bar Kappara.⁴²⁰ Bezesporu platí, že rabíni, jež vyprávěli svá *mešalim*, pracovali s rozmanitými jednoduchými formami a rabi Bar Kappara je svým stylem velmi podobný Ezopovi, jak jej známe z *Života Ezopova*.⁴²¹ Jeho *mešalim* obsahovaly zábavné prvky či komické scény a materiál z *mešalim* byl přidán nebo včleněn do exegeze Písma.⁴²² Bar

PHILOSTRATUS, *Vit. Apoll.* 5.14-16. Také MOLIN, Dorota. The Bible in the Aramaic Bowls: Between Memorization, Orality, and Writtness. In: *JBL* 142.4/2023, s. 609-631, cit. s. 610-611: „The practice of efficacious Scripture quotation was widespread in ancient Judaism. It is also represented by, for instance, Palestinian amulets (see also n. 16 below). Liturgical use of the Bible may be found in the *piyyutim*, among other places. The biblical quotations represents a highly unique source, though one that can be difficult to interpret. The helps us understand biblical transmission and the creative application of Scripture before the systematizing and writing-oriented activity of the Masoretes. While we assume that the talmudic period witnessed the consolidation of the traditions of the Hebrew Bible, there is relatively little evidence to reconstruct the historical situation.“

⁴¹⁷ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 184, cit s. 184: „This anecdote is prompted by the story of a fuller (כובס) in the previous pericope, who butts in on a debate between Rabbi Yismael and a heretic.“

⁴¹⁸ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 185.

⁴¹⁹ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, cit. s. 185.

⁴²⁰ S jeho skutečným jménem jsou spjaty určité problémy, podle Jastrowa a Ginzberga bylo jeho celé jméno ben Eleazar ha-Kappara. Tato forma jména se zmiňuje na podkladě tanaitských zdrojů, Tosefty (*Betzah* 1:7; *Hul.* 4,3) a Sifre (*Num.* 42, Friedman 12b). Talmudická forma jména je Bar Kappara a apelace ve formě Eleazar ha-Kappara Berabbi (Marcus Jastrow, Louis Ginzberg, heslo „Bar Kappara“, *EncJud* 2:503). Viz STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 189, pozn. 40.

⁴²¹ JACOBS, Joseph. *History of the Aesopic Fable*, vol. I „The Fables of Aesop: As First Printed by William Caxton in 1484, with Those of Avian, Alfonso and Poggio (London: D. Nutt 1889), s. 122-123 – STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 187.

⁴²² Viz příklady, které uvádí STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 187-188 z *Vit. Aes.* 51-53 a *Leviticus Rabbah* 33:1, který pochází z nejstarších *midrašim*, pravděpodobně z pátého století z Palestiny.

Kappara je spojován s tradicemi vhodnými pro hodnocení podobenství, ne jen jejich užití rabíny, a ovlivnil také hodnocení vypravěčů podobenství – přinejmenším asociacemi s Ezopem. Rabínská literatura spojuje Bar Kapparu s mnoha anekdotami (rád zmiňoval prostředí hostin a jeho oponentem v diskusích bývá Juda Patriarcha) a je líčen jako do jisté míry půvabná pikareskní postava spojovaná s komickou moudrostí.⁴²³

Pozdější židovské spisy, kam je možné zařadit díla ze druhého až po sedmé století, obsahují značné množství materiálu, z něhož je možné vybrat podobenství, která jsou blízká Ježíšovým svou strukturou, úvodními formulami, užitými obrazy (pána či služebníka), zápletkami, ale i interpretací.⁴²⁴ Na druhé straně, rabínská podobenství často nemají profetický charakter podobenství starozákonních či Ježíšových a jsou méně konfrontační.⁴²⁵ D. Flusser se domníval, že rabínská podobenství obecně pramení z prostředí palestinského judaismu, nikoliv z babylonské diaspory, z níž pochází Babylonský Talmud, a předpokládá, že podobenství (*parables*) jsou hebrejská, nikoliv aramejská.⁴²⁶ Flusser dokonce zastává názor, že když rabíni vyprávěli podobenství, přešli v jazyce z aramejštiny do hebrejštiny, čehož se držel i Ježíš.⁴²⁷ C. Thoma a S. Lauer poukazují na skutečnost, že 133 podobenství (*parables*) v *Pesiqta de Rab Kahana* (9.5; 27.6; 24.14) obsahuje ve 36 případech aramejské věty či výrazy, a to především v přímých řečech, dvě podobenství jsou téměř úplně v aramejštině, a jiná jsou v aramejštině.⁴²⁸ První století v Palestině je ve znamení „trilingválnosti“ a Ježíš mohl samozřejmě pronést leccos v hebrejštině, stejně tak odkazy na Písmo či židovské spisy autorit mohly zaznít hebrejsky, avšak Ježíšovo vyučování probíhalo v aramejštině a podobenství určená lidu byla vyřčena také v aramejštině.⁴²⁹ J. Neusner nepředpokládá, že by koloval korpus autonomních parabol a

Metoda, jakou rabínský text začleňuje epizodu z *Života Ezopova*, je podobná té z *mešalim*. K dalšímu srovnání Ezopa a Bar Kappy viz STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 189.

⁴²³ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 189, 191, cit. s. 190: „Like Aesop, Bar Kappara does not engage in this behavior merely for the point of a gag, but in order to display his intellect and to point out corruption and the pretentiousness of those in power.“ ... „On the day when Rabbi (Judah the Patriarch) would laugh, calamity would befall the world. He said to Bar Kappara, ‘Don’t make me laugh and I’ll give you forty measures of wheat.’ Bar Kappara replied, ‘Master will see that any measure I want I will take.’ He took a large palm basket, covered it with pitch, flipped it upside down and put it on his head. He came out and said, ‘Master, give me forty measures of wheat that you owe me!’ Rabbi (Judah the Patriarch) laughed and said to him, ‘I warned you, don’t make me laugh!’ Bar Kappara said, ‘I am only taking from you the wheat you owe me.’“ (b. *Ned.* 51a-b).

⁴²⁴ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 53, cit. s. 54: „R. M. Johnston (*Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim*) suggested that many of Jesus’ parables seem intended to reverse conventional values, while the rabbinic parables are intended to reinforce them, which merits reflection but is only partly true, as Johnston acknowledges.“ ... „Regardless of the differences, the similarity of the rabbinic parables to sayings of Jesus precludes any idea of ignoring this material.“

⁴²⁵ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 54.

⁴²⁶ FLUSSER, David. *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus* (Bern: Peter Lang 1981), s. 18.

⁴²⁷ FLUSSER, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, s. 18.

⁴²⁸ THOMA, Clemens; LAUER, Simon. *Die Gleichnisse der Rabbinen*. 4 vols. (Judaica et Christiana 10; Bern: Peter Lang 1986), s. 56-57. Tito badatelé navrhuji, že okolo roku 500 došlo k renesanci hebrejštiny a aramejská podobenství byla „rehebraizována“.

⁴²⁹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 54.

jednotlivá podobenství byla přizpůsobována dané situaci. Spíše byly paraboly tvořeny pro texty, ve kterých hrály svou roli⁴³⁰ a při výuce byly typické spíše určité náměty. Ježíšova podobenství však mají přes všechny stylizace evangelistů své typické rysy, liší se od starozákonních alegorií, parabol i bajek a odlišnosti mají také od rabínských analogií v Mišně či traktátech.⁴³¹ Díváme-li se na materiál časově nejbližší evangeliím, na *Pirkej Avot* (ze 2. století), jen málo materiálu má parabolickou povahu. Pouze tři pasáže si zaslouží pozornost: m. *Sukkah* 2,9, m. *Niddah* 2,5 a 5,7, přičemž narativní podobenství s rozvinutou zápletkou zcela chybí a m. *Sotah* 9,15 přidává vysvětlení, že když zemřel rabi Meir, nebyli už žádní vyprávěči parabol (není však jasné, zda se nejedná o *mešalim* v širším slova smyslu).⁴³² V *Avot* 2,15 nacházíme výrok, jenž má eschatologickou povahu: „The day is short and the task is great and the labourers are idle and the wage is abundant and the master of the house is urgent“, což vzdáleně připomíná Ježíšovo podobenství „O dělnících na vinici“ (Mt 20,1-16),⁴³³ které je však obsáhlé a dialogické. Eschatologický nádech má i *Avot* 3,17 a 3,18 připomíná podobenství „O dvou stavitelích“ (L 6,47-49; Mt 7,24-29). Eschatologický důraz je také v *Avot* 4,16 pracuje s konstatováním „This world is like a vestibule before the world to come: prepare thyself in the vestibule that thou mayest enter into the banqueting hall“ a 4,20 klade otázku „To what is he like?“. *Avot* 5,15 popisuje čtyři typy lidí a podobá se čtyřem typům půdy v podobenství „O rozséváči“ (Mk 4,1-9; Mt 13,1-9; L 8,4-8).⁴³⁴

Po období zaznamenaném v Mišně se paraboly v dalším dochovaném materiálu rozrůstají. První *narativní podobenství* v rámci rabínského materiálu máme dochováno v Toseftě, okolo roku 300 a následně se podobenství vyskytují v Talmudu (v obou jeho verzích), v rámci midrašů i v kolekcích výroků.⁴³⁵ S rabínskými podobenstvími se pojí poměrně konstantní struktura, ač některý bod může někde chybět: 1) bod, který má být ilustrován, 2) úvodní formule, 3) parabola /podobenství/, 4) aplikace, obvykle uvedená „tak“, „takto“, 5) citace z Písem, často uvedená slovy „Jak je psáno...“.⁴³⁶ K. Snodgrass dokládá následující strukturu na pěti příkladech – t. *Berakot* 1.11, t. *Berakot* 2.7, b. *Roš Haššanah* 17b, *Mekilta Beshallah* §4 (na Exodus 14,15) a *Sifra Behuqotai* 262.9 (na Leviticus 26,9).⁴³⁷

Je patrné, že židovské mudroslovné/prorocké formy, zvláště podobenství, měly řadu rozličných etnických, ale i jazykových variant (což dokládá např. Theón, *Prog.* 4 nebo Babrius, *Fab. Prologue* 2) a

⁴³⁰ Blíže NEUSNER, Jacob. *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective*. 4 vols. (The Brill Reference Library of Judaism; Leiden: Brill 2003), vol. 4, s. 7-107.

⁴³¹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 55-56: „They are context-specific and built in relation to their *nimshalim*, the interpretive explanation that follow most rabbinic parables.“

⁴³² SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 56.

⁴³³ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 56.

⁴³⁴ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 56.

⁴³⁵ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 57, cit. s. 57: „Six different parables are given to demonstrate that parables are handles for understanding Torah in *Song Rab.* 1.8. Before Solomon gave parables, people did not understand the Torah, but by creating *meshalim* he made understanding accessible.“

⁴³⁶ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 57.

⁴³⁷ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 57-58.

procházely svým vývojem. Narativní podobenství, rozvyprávěná či dialogická, nejsou samozřejmostí a jsou poměrně pozdní. Přímá paralela k Ježíšově době není dochována a novozákonní podobenství se délkou i narativním kontextem výrazně odlišují. Dochované části Ježíšových podobenství (*chrie*) byly literárně-rétoricky zpracovány a minipříběhy nesou stopy teologie rané církve i adaptace z kontextu galilejského venkova do prostředí diasporních velkoměst. V rabínských argumentacích hraje roli interpretace Písma a *mašal* slouží k osvětlení určitého textu včetně jisté dotěrnosti ilustrace na posluchače nebo účastníka diskuse. Citace Písma zaznívá často v *mašalu* samotném, ne pouze jako dodatek tradenta či redaktora.⁴³⁸ Rabínská podobenství mají silnou tendenci adaptovat či aktualizovat dřívější podobenství do nových podmínek,⁴³⁹ což se ovšem dělo i v rámci evangelijní tradice předávané před sepsáním evangelií skrze pro nás anonymní šířitele minimálně ze dvou generací Ježíšových stoupenců a křesťanů, přičemž v orální kultuře je adaptace nutnou formou předávání obsahu i formy dále (v rámci přímého kontaktu při setkáních a bohoslužbách). C. L. Blomberg v kapitole o rabínských *parabolách* poznamenává, že forma i struktura rabínských textů zůstávala relativně konstantní po téměř polovinu tisíciletí (od druhého do šestého století) a zdá se nepravděpodobné, že by židovští učitelé v prvním století používali výrazně odlišné metody ilustrace nebo debaty,⁴⁴⁰ ač nemáme písemnosti k přímému srovnání.⁴⁴¹

Samozřejmě nevíme, jak lidé v Ježíšových dnech podobenstvím rozuměli,⁴⁴² a jak četná byla v diskusích v kontextu jednotlivých směrů judaismu (např. farizeové s farizei či esejci mezi sebou) nebo mezi sebou (např. farizeové se saducei či „lidem země“). Podobenství ježíšovské tradice vykazují charakteristiky orality,⁴⁴³ ač byla evangelisty adaptována do psané podoby pro účely křesťanských komunit a tím zřejmě i rozšířena. Problémem orální kultury je zapomínání, a proto je důležité memorovat a ukládat myšlenky do orálních útvarů, které jsou zapamatovatelné, tradovatelné a dají se převyprávět při setkáních.⁴⁴⁴ Mnohá podobenství zřejmě přežila díky tomuto. Jsou do nich vloženy formule, typické nebo známé výroky osobností, zákona, starší obsahy či kolektivně známé *topoi*.

⁴³⁸ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, cit. s. 195: „In this prevailing rabbinic context, as in the context of the Good Samaritan (Luke 10:25), this use of the fable draws on the long tradition of the fable as a forensic tool. That Jesus's interlocutor there is a lawyer is no coincidence. So too does the rabbinic use of the fable for legal/scriptural exegesis fit with the forensic application of the fable.“

⁴³⁹ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 195, pozn. 56 – například králové a panovníci jsou typickými objekty podobenství, což se týká také evangelií či Phaetrových dialogů (*fables*).

⁴⁴⁰ BLOMBERG, Craig L. *Interpreting the Parables* (Leicester: Apollos 1994), s. 59.

⁴⁴¹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 59: „Also, parables regularly have multiple points of contact, sometimes details done, with the reality they portray. Sometimes correspondences fit exactly and sometimes they do not. But again, even though rabbinic interpretation regularly detail correspondences, parable interpretation is not so much about assigning correspondences as it is about understanding how the analogies work.“

⁴⁴² BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 58, cit. s. 58: „A more careful reading of all the 325 Tannaitic parables which have been preserved makes this verdict hard to sustain. There are crucial differences between the parables of Jesus and those of the rabbis, but the similarities seem to outweigh the differences.“

⁴⁴³ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 35.

⁴⁴⁴ ONG, *Technologizace slova*, s. 70-75.

Podobenství jsou původně orální a krátká, jazyk a struktura jsou intenzivní a napínavé.⁴⁴⁵ Posluchač musí pracovat vně očekávaných spojníc, neboť vypravěč odmítá poskytovat chybějící detaily minipříběhů, které nemusí být pro porozumění podstatné a stěžejní je výsledný efekt. Podobenství jsou příklady konkrétního myšlení, ne abstraktního a nemusí být nutně jen ilustrací myšlení abstraktního, neboť „orální lidé“ myslí konkrétně.⁴⁴⁶ Navíc platí, že podobenství nejsou ilustrací abstraktních konceptů, ač o to v procesu exegeze často usilujeme a převádíme je do způsobu našeho myšlení.⁴⁴⁷ Odlišnosti mezi způsobem, jak lidé z kultury závislé na tištěné literatuře myslí, a způsobem, jak myslí lidé v rámci orální kultury, dává vzniknout otázce, jak se mýty vztahují k podobenstvím. Podle C. Lévi-Strausse je mýtus založen na požadavku striktního řádu.⁴⁴⁸ Funguje v něm konkrétní realita, uspořádání příběhu, zařazení nespojitého a věc je posvátná, protože tento její atribut je na prvním místě.⁴⁴⁹ Tvůrce mýtu je vlastně *bricoleur*, který tká příběh z toho, co je „po ruce“ a skládá věci, které spolu původně nesouvisely, užívá mytémy, s jejichž repertoárem pak zachází vypravěč mýtů.⁴⁵⁰ Pokud bychom chtěli srovnávat mýtus a podobenství, byly by mytémy části, které bychom identifikovali jako slovník synonym či repertoár podobenství.⁴⁵¹ Struktura mytického myšlení je neměnná.⁴⁵² Identifikace mytémů pracujících v podobenství proto náleží mezi nejdůležitější operace v rámci interpretace.⁴⁵³ Ježíšova podobenství svým žánrem však nejsou mýty a Scott je vidí jako „anti-mýty“.⁴⁵⁴ Nemají přesný řád mytického světa, jsou často velmi krátká, vyprávějí se při nejrůznějších příležitostech různým skupinám lidí a často doplňují deduktivní argumentaci, prezentují sekulární tematiku, mívají podvratnou funkci a mohou vyznít ironicky. Oralita podobenství však značně komplikuje samotnou otázku po Ježíšových podobenstvích. Nevede k nim cesta přes rekonstrukce, o jaké se pokoušel ve své době *Second Quest* J. Jeremias a je nutné vzít v potaz fakt, že apoštolové, tradenti, vypravěči, kazatelé, učitelé a obecně šířitelé Ježíšova odkazu nebyli pasivní „memorovači“

⁴⁴⁵ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 36, cit. s. 36: „They appear scrubbed clean, with few if any useless details.“ ... „Oral stories operate on additive rather than subordinative principles.“

⁴⁴⁶ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 37. Scott má na mysli lidi orální kultury, kteří mohou být negramotní či psaní používají jen výjimečně.

⁴⁴⁷ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 37, cit. s. 37: „It is not simply that an oral culture has a fondness for formulas and concrete language, for stories and tales; rather, such are their vehicles for thinking.“

⁴⁴⁸ Tuto skutečnost dokládají četné práce autora, zvláště LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myšlení přírodních národů* (Liberec: Dauphin 1996), ale také díla M. Eliadeho, např. ELIADE, Mircea. *Mýtus a skutečnost* (Praha: Alpha Book/Argo 2020), zvl. s. 15-17, cit. s. 16: „Mýtus je krajně složitá kulturní skutečnost, kterou lze pojednávat a vykládat v rozličných a navzájem se doplňujících perspektivách.“ ... „Zkrátka a dobře, mýty popisují různé, někdy dramatické vpády posvátna (nebo 'nadpřirozena') do světa.“ Novozákonní podobenství mají samozřejmě řadu rysů, která kritéria mýtu nesplňují a plní i jinou funkci, ač mají mytické prvky a může za nimi stát mytické myšlení i „eschatologický mýtus“ (dle R. Bultmanna).

⁴⁴⁹ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 37.

⁴⁵⁰ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 37.

⁴⁵¹ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 37.

⁴⁵² SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 38.

⁴⁵³ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 37-38.

⁴⁵⁴ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 39.

materiálu, ale tvořili, adaptovali, doplňovali, ovlivňovali nebo i posouvali strukturu a obsah.⁴⁵⁵ To vše je součástí fáze, kdy má Ježíšův odkaz převážně literárně nefixovanou podobu a prosazuje se mimo Palestinu skrze nám neznámé šířitele.⁴⁵⁶ Vnímat podobenství jako narativní fikce tedy není až produktem soudobé literární vědy, které teologie jednoduše převzala, ale stanovisko vyplývající z povahy samotného procesu tradování.⁴⁵⁷

Samotná forma podobenství (*fable*) jde až někam do třetího tisíciletí před Kristem, byla užívána už v Mesopotámii a jdeme-li do první poloviny druhého tisíciletí, můžeme vidět užití u Semitů a Sumerů.⁴⁵⁸ Že se jedná o semitskou formu, to zastává i Babrius.⁴⁵⁹ Forma se udržovala v okruhu Sýrie, Foenicie a Judeje a dostává se do Řecka.⁴⁶⁰ Řecká tradice je pak sama velmi bohatá a v rámci progymnasmat ji pojednává Theón (*Prog.* 4) i římský rétor a právník Quintilian (*Inst.* 5.11.19-20), přičemž si jsou oba vědomi, že to není tradice vlastněná Řeky a Římany a užívá ji celá řada autorů z jiných končin tehdejšího známého literárního světa.⁴⁶¹ V případě podobenství (*fable*) se jednalo o „světový druh“, který byl asociován se semitskými lidmi.⁴⁶² Moderní kritické bádání o rabínském *mašalu* bylo vedeno v rámci novozákonních diskusí o Ježíšových podobenstvích v synoptických evangeliích a v Tomášově evangeliu a termín podobenství (*parable*) se vžil pro rabínské *mešalim*. Od Ježíše a jeho evangelisty stylizovaných podobenství se pak odvozuje forma samotná i její význam, což je metodologicky nedůsledné.⁴⁶³ Podobenství a podobné formy (angl. souhrnný termín *fable*) je termín pro druh *progymnasmat*, která užívali lidé v oblasti Středozemního moře, zvláště východní

⁴⁵⁵ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 40. ONG, *Technologizace slova*, cit. s. 73: „Originalita nespočívá v tom, že se zpracuje nová látka, ale že se tradiční náměty účinně přizpůsobí každé individuální, jedinečné situaci, případně také publiku.“

⁴⁵⁶ SCOTT, *Hear Then the Parable*, cit. s. 40, 42: „All extant parables ascribed to Jesus show the traces of performances by others. Because Jesus' parables were oral, as *parole*, actual performance, they passed out of existence as soon as they were spoken. What remained, what was repeated, what was remembered was structure even if, as was most probable, the parables were often repeated by Jesus.“ ... „Storytellers develop a corpus of stories that they employ in a variety of situations.“

⁴⁵⁷ SCOTT, *Hear Then the Parable*, cit. s. 42: „Because parables are narrative fictions...“.

⁴⁵⁸ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 196.

⁴⁵⁹ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, cit. s. 196: „The opening words of Babrius's second book read, 'Fable, O son of King Alexander, is the invention of the ancient Syrian peoples' (Babrius, *Fab.* Prologue 2)“.

⁴⁶⁰ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 196.

⁴⁶¹ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 196, cit. s. 196: „They all attest that, in the first century, the fable was conceived as world literature, produced also by Cilicians of Anatolia, Libyans of Africa, Sybarites of Italia, and so on.“

⁴⁶² STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 197.

⁴⁶³ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 197, cit. s. 198: „If the Synoptic Gospels were never written, no one would have ever suggested that the rabbinic *mašal* should be translated as 'parable.' The ancient fable offers a way forward that does not subordinate rabbinic *mašalim* to Jesus's 'parables' and Christian theology. If the narrative *mašal* should receive an English genre term current in scholarship. 'Fable' was recognized by the Greek author Babrius to have Semitic origins.“

národy, které náležely dříve pod Asyrskou říši.⁴⁶⁴ Je však možné říci, že *parable* má svá nejbližší pouta k helénistické tradici, zatímco *fable* je starověký žánr užívaný semitskými lidmi.⁴⁶⁵ Co se týče rabínské tradice, rabíni hovořili spíše ve *fables*, které užívali pro účely pedagogické, edukační, rétorické i exegetické. Přesto je možné sledovat podobnost s Ezopem a řeckými i latinskými autory.⁴⁶⁶ Řada badatelů samozřejmě není tak terminologicky přesná jako Strong či záměrně pracují s Ježíšovými *parables*, která analogicky řadí k *mešalim* a rozdíl mezi *fable* a *parable* či exkluzivitu zpracování přisouzenou Ježíšovi neřeší.⁴⁶⁷ Pro Stronga jsou však *mešalim* krátkou narativní formou příběhu a mají své prominentní místo v hebrejské bibli.⁴⁶⁸ Hodláme-li pak hovořit o kontinuitě Ježíšových *fables* s *mešalim* Starého zákona před ním a rabínským obdobím po něm,⁴⁶⁹ pak Ježíš, stejně jako předchozí a následné období, hovoří dle Stronga ve *fables*.⁴⁷⁰ Otázkou však je, jak se Ježíšova podobenství, vztahují k podobenstvím v řecko-římském literárním prostředí.⁴⁷¹ Samotný pojem παραβολή se v této oblasti literatury neobjevuje často a pro komparaci či vyjádření parabolické formy jsou užívány pojmy *eikón*, *ainos*, *mythos*, *logos* nebo *paradeigma*.⁴⁷² Někteří badatelé hovoří o parabolách u Homéra, která nejsou podobné oněm Ježíšovým, ale mají povahu symbolických nebo alegorických narativů, jakými jsou popisy kyklopa Polyféma (*Odyssea* 9.166-566) nebo o veslaři a sirénách (12.37-200) či o modlitbách jako dcerách Diovyých (*Iliada* 9.502-514).⁴⁷³ Jedná se však o poetické popisy, které u Ježíše nenalezneme. Za další příklady bývají uváděny parabolické útvary Herodota (*Histories* 1.141; 5 stol. př. K.) o králi Kýrovi, Livia (59 př. K. – 17 po K.), který píše o Agrippovi Meneniovu a potlačení rebelie (*Ab*

⁴⁶⁴ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 198.

⁴⁶⁵ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 198.

⁴⁶⁶ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 198-199.

⁴⁶⁷ K problematice dělení na *parables* a *fables* a rétorické klasifikaci viz JAROMIN, Joanna. A parable in Greek-Roman, Old Testament and rabbinic literature. In: *Scriptura Sacra* 18/2014, s. 103-111, cit. s. 104: „A fable is a type of unreal fiction while a parable is possible because most frequently it is told being based on observations and insights. In Aristotle παραβολή is clearly distinguished from εἰκῶν.“

⁴⁶⁸ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 199, cit. s. 199: „If one wishes to insist on the continuity of the fables of Jesus with the *mashal* of the Old Testament before him, and the rabbinic period after him, then Jesus, too, spoke in fables. Jesus and the rabbis of later centuries tapped into the same stream of the ancient fable that flowed uninterrupted in the centuries between them.“

⁴⁶⁹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 55: „The meaning of *mashal* ranges from a simple to an extended simile to a narrative with a developer plot. As with the parables of Jesus, a *mashal* in rabbinic writings does not name specific people or specific contexts or appeal to authoritative texts, unlike the *ma'aseh* in early documents, which does all three. *Ma'aseh* is used in halakhic contexts, and *mashal* is used in haggadic contexts. In later documents *ma'aseh* loses its distinctiveness and is close to *mashal* in function.“ Také JAROMIN, A parable in Greek-Roman, Old Testament and rabbinic literature, s. 106-110.

⁴⁷⁰ STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 199.

⁴⁷¹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 46: „Further, the intermingling of Jewish and Gentile cultures in the first century is a given. While Greco-Roman parabolic material has significant differences from the parables of Jesus, some of it clearly is of the same pattern. Those claiming that Jesus' parables are something new could learn from a closer look at Greco-Roman materials. Those items closest to Jesus' parables are from philosophers or others confronting people for their failures, an obvious kinship with the prophetic use of parables in the OT and by Jesus.“

⁴⁷² SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 46.

⁴⁷³ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 46.

Urbe Condita 2.32), Senecy (4 před K. – 65 po K.), u něhož je zmiňována „interogativní parabola“ (*De Brevitate Vitae* 7.10),⁴⁷⁴ Plútarcha (46 po K. – kolem r. 120) o manželích a ženách (*Mor.* 139D-E – „Rada nevěstě a ženichovi“; také 144A či *Mor.* 490C – „O bratrské lásce“),⁴⁷⁵ Epiktéta (55-135 po K.), kdy jde o „interogativní paraboly“ v dílech *Diatribai* a *Enchiridion* (*Diatr.* 1.27.19; 2.23.36-41; 3.22.1-5; 3.24.32-37; 4.1.78-80; 4.8.36-40 nebo *Ench.* 7).⁴⁷⁶ Co se týče již zmiňovaného Phaedra a Babria, je nutné brát v potaz, že soubory Ezopových bajek (*fables*) vznikaly stovky let po Ezopovi samotném a kolekce těchto dvou autorů jsou z raného a pozdního 1. století, ač Ezop sám žil zřejmě v 6. století před Kristem.⁴⁷⁷ Samostatnou kapitolou jsou pak Theónova *Progymnasmata*, kdy Theón žil v 1. století a chrie, se kterými v rámci cvičení pracuje, mohou být přisouzeny dobře známým historickým osobnostem, např. Isokratovi („The root of education is bitter, but its fruits are sweet.“), a mohou pocházet už ze 4. století před Kristem.⁴⁷⁸ Je tedy patrné, že tyto (parabolické) formy argumentace jsou mnohem starší než ze 2. století před Kristem a *paradeigmata* (*examples*), historická a vynalezená, jsou později členěna na *parabolé* (*srovnání*) a *logoi* (*fables*).⁴⁷⁹ Jak je patrné, starověká literárně-rétorická teorie i kulturní paměť měly jasně zpracovanou terminologii, kterou lze i dnes využít ke klasifikaci „podobností“, avšak až při detailnějším pohledu na zkoumaný text. Zároveň je patrné, že látky byly

⁴⁷⁴ Také Senecovy výroky-aforismy: „‘Would anyone want to stab an enemy with such force as to leave his own hand in the wound and be unable to recover himself from the blow? But such a weapon is anger; it is hard to draw back’ (*De Ira* 2.35.1). Similar to Jesus’ saying about finding a log in a brother’s eye, Seneca writes, ‘You look at the pimples of others when you yourselves are covered with a mass of sores’ (*De Vita Beata* 27.4).“ Cit. viz SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 48. V 59. listu Lucilioví Seneca píše: „Shledávám však ve tvém slohu také metafory, při vši vědomé odvážnosti nikdy nepřehnané. Shledávám, že se nevyhýbáš ani podobnostem. Zakazují-li nám někteří lidé je užívat a vyhrazují-li je výhradně básníkům, zřejmě nečetli žádného ze starších spisovatelů, kteří se ještě nesnažili o to, aby se jejich projev někomu líbil. Právě u nich, ačkoli se vyjadřovali jenom prostě a názorně, je plno podobností. Pokládám je za nezbytná, a to z jiného důvodu než u básníků, aby totiž byla oporami naší slabosti, aby přiváděl jak mluvčího, tak posluchače ke skutečnosti.“ ... „Mou oblíbenou četbou je Sextius, bystrý muž, filozofující řeckými slovy v římském duchu. Zaujalo mě jeho podobnostmi o vojsku, které postupuje ve spořádaném čtverhranu, připraveno k boji, jakmile je podezření z nepřátelského útoku z kterékoli strany.“ Citace viz SENECA, *Výbor z listů Lucilioví* (Praha: Svoboda 1987), s. 85.

⁴⁷⁵ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 48-49.

⁴⁷⁶ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 49.

⁴⁷⁷ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 49-50.

⁴⁷⁸ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 50, cit. s. 50: „Education regularly included exercises (*progymnasmata*) for elaborating and defending chreiai, and while various schemes existed for such elaborations, at least from the second century A.D. analogy (*ek tou parabolés* [sic]) is a regular part of the elaboration, usually the fifth stage, followed by a specific historical example (*paradeigma*).“

⁴⁷⁹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 50. K terminologii také cit. s. 51: „Quintilian offers a long discussion of proof by comparison in *Inst.* 5.11.1-44. Although Roman writers preferred the Latin word *similitudo* (‘comparison’) to translate Greek *parabolé* and *exemplum* (‘example’) to translate Greek *paradeigma*, Quintilian preferred, like many Greeks, to apply *paradeigma* (‘example’) to all comparisons. He viewed examples – whether real or assumed – as the most important proofs by comparison. He knew parallels may be partial or complete and that parables compare things whose resemblance is not obvious. He had less appreciation for fables because they are especially attractive to rude and uneducated minds (5.11.19). He discussed metaphor, the supreme ornament of oratory, at length (8.2.6 and 8.6.4-18), and while modern theorists reject his substitution theory of metaphor, his treatment is still valuable. Unlike modern scholars, he viewed allegory as a legitimate form of argument that is frequently used in oratory and is quite natural even with those of little ability. His examples are not narratives as lengthy as the allegorical parables in the Gospels, but his examples show that he would not have raised an eyebrow about the form of Jesus’ parables.“

často dlouze tradovány a literární podoba uchovala i proměnila jejich charakter. Adaptace se tedy netýkají jen synoptiků a Ježíšových podobenství, ale celé obsáhlé tradice spjaté s tímto žánrem a jeho poddruhy.⁴⁸⁰

Určitě však platí definice B. B. Scotta, který nahlíží na paraboly (podobenství) jako nejmenší kompletní narativní jednotky orální tradice.⁴⁸¹

Nahlédneme-li do raně křesťanské literatury, kromě listu Galatským a *alegorie* v 4,21-31, která se týká nežidů jako synů zaslíbení, slovo *parabolé* se vyskytuje v listu Židům 9,9 a 11,9, kde užitě slovo

⁴⁸⁰ Zakladatel moderního bádání v oblasti novozákonních podobenství – Adolf JÜLICHER – identifikoval ve své dvousvazkové práci z let 1886 a 1899 *Die Gleichnisreden Jesu* (2. ed.; Tübingen: Mohr Siebeck 1910; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963) v evangeliích 28 *Gleichnis* (angl. *similitude*), 21 *Parabel* (*parable*) a 4 *Beispielserzählung* (*example story*) – viz *Die Gleichnisreden Jesu I*, 25-118 a „figuru“ označuje německy *Bildwort*. Také AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 329, který charakterizuje Jülicherovo členění následovně – viz cit. s. 329: „He regarded a parable as an extended simile and an allegory as a series of metaphors. All three types of parabolic speech – similitudes, parables, and example stories – were literal speech when uttered by Jesus but were later taken by the evangelists as mysterious allegories. Jülicher derived his categories from Aristotle (and has been widely criticized for this...)“. ... „The ‘similitude’ is a brief narrative of a typical or recurrent event from real life using verbs in the present tense; the ‘parable’ tells a fictional story about an event that could have happened using verbs in past tense; the ‘example story’ presents a specific case illustrating a general principle using verbs in the past tense...“. Viz Aristotelova *Rhetorica* 2.20.2-4. Další charakteristika Jülicherova členění viz AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 330, také ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 107-117 a komentář k Jülicherovu pohledu na podobenství uvádí ECK van, Ernest, *The Parables of Jesus the Galilean: Stories of a Social Prophet* (Eugene, Cascade Books 2016), s. 1-7. Americké bádání (zvláště Crossan a Funk) neužívá označení „similitudes“, ale volí termín „aphoristic parable“, jakož i „narrative parable“. (Viz ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 107, 110). Bultmann odděloval od sebe tři menší formy: srovnání, metaforu a figuru. Dále rozlišoval jednočlenné a dvoučlenné figurativní výroky, které jsou založeny na *parallelismus membrorum*, přičemž některé výroky demonstrovaly antitetický paralelismus (viz BULTMANN, *Die Geschichte der synoptische Tradition* /ed. 10; 1995/), s. 179-222, zvl. s. 181-183. Definice „similitude“ podle Jülichera zní: „The illustration of a sentence by placing it next to another similar sentence“ (viz ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 109). „Parable“ je často definováno v kontrastu k „similitude“. Pro Jülichera je navíc zajímavým izolovaným případem s bohatou propracovaností. O *Beispielserzählung* („example stories“ – L 10,30-35; 12,16-21; 16,19-31; 18,10-14) hovoří Jülicher jako o narativech s hlubším významem odlišujících se od již existujících „parables“ vyšší hladinou kontrolovanou exklusivně Ježíšovými zájmy (viz ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 112-114; JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu I*, s. 93, 112, 114). D. O. Via charakterizuje „example stories“ jako útvary, jež se nevztahují k významu, myšlence nebo realitě, na níž se příběh soustředí. Příběh je příklad téhož a potřebuje být generalizován. Čtenář se může identifikovat přímo s charakterem v příběhu a interpretace se stávají nadbytečné. Smyslem „example story“ je etická aplikace. Via je klasický strukturalista. (VIA, Dan O. *The Parable: Their Literary and Existential Dimensions* /Philadelphia: Fortress Press 1967/, s. 12; VIA, Dan O. *Parable and Example Story: A Literary-Structuralist Approach*. In: *Semeia* 1/1974, s. 105-133, zvl. s. 119). Klasik školy dějin formy upozorňuje na parenetickou funkci podobenství, která postupně ustoupila v soudobém bádání do pozadí, jakož i Jülicherova klasifikace a prosadilo se bádání ovlivněné teorií metaforu nebo teorií narativu (příběhu), kdy jsou zdůrazňovány způsoby působení na posluchače/čtenáře místo analýzy gramatických časů. Více DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, cit. s. 249-250: „Eine besondere Überprüfung ihres paränetischen Charakters ist bei den Gleichnissen Jesu erforderlich. Man muß sich dabei zunächst über die Möglichkeiten klar werden, die der predigt mit der Verwendung der Bildrede gegeben sind; die teilung: Gleichnis – Parabel – Allegorie – Beispielserzählung, mit der Jülicher Werk über die Gleichnisreden eine veraltete Interpretation überwunden hat, gibt noch kein Bild von der Fülle Verwendungsarten. Es sind zuerst zu beachten die Unterschiede der Form.“

⁴⁸¹ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 35.

vyjadřuje předobraz. Další užití můžeme nalézt v 1 Klem 23,4-5, 2 Klem 11,2-3 a v 1 Klem 24,1-5 je narážka na Ježíšovo podobenství „O rozséváči“, která však směřuje svou symbolikou ke vzkříšení. U apoštolských otců se slovo *parabolé* vyskytuje 34krát, například v Barnabášovi 6,10-17, kde je v pozadí text Exodus 33,3. Starozákonní texty jsou interpretovány alegoricky, christologickou optikou, k čemuž slouží právě pojem *parabolé*. Barnabáš 17,2 užívá plurál *parabolai* za účelem vyjádření skrytého smyslu věcí.⁴⁸² Řada významů *parabolé* je v Hermově pastýři, kde se jedná o alegorické popisy například ve *Vis.* 3.2.4-3.8.11, kdy jde o parabolu věže 3.3.2, která je obrazem církve. Sedm žen kolem věže reprezentuje víru a ctnosti, šest mladíků, kteří staví, jsou interpretováni jako andělé a rozdílné kameny jsou různé typy lidí – apoštolové, církevní vůdci, hříšníci a další. Obraz ve *Vis.* 3.12.1-3 se vztahuje ke starému věku a Hermově obnově. *Mand.* 11,18-20 pracuje se vztahem nemožnosti vržení něčeho do nebe.⁴⁸³ Třetí hlavní část Hermova pastýře, která je označována jako *Similitudes*, užívá slovo *parabolé* jako termín pro označení dílčích částí knihy. Podobenství mají v této podobu výkladů apokalyptických vizí, kde hlavní jsou podobenství o jilmu a vinné révě (*Sim.* 5.2.1-5.7.3), jakož i o poli a služebníkově (*Sim.* 5.2.1-5.7.3). Závislost vinné révy na jilmu, aby měla dobrou úrodu, je obrazem závislosti bohatého na chudém, aby mohl být opravdu produktivní. Podobenství o majetku tedy pronikají i do vrstev křesťanské literatury vzniklé po spisech Nového zákona a je to bezesporu palčivé téma v celých křesťanských dějinách. Podobenství o poli a služebníkově je ovlivněno Ježíšovým podobenstvím „O zlých vinařích“ (Mk 12,1-12; Mt 21,33-45; L 20,9-19). Služebník je zde Syn Boží a révy jsou Boží lid, oplocení jsou andělé atd. Podobenství 9 o dvanácti horách vrací obrazy k věži a kamenům ve *Vis.* 3.2.4-3.8.11 a umožňuje podrobnější alegorický popis církve a stanovení přesvědčivosti jejích součástí.⁴⁸⁴ Zmínit je možné také Skutky Filipovy 135, kde je devět parabol ve formě otázek a Skutky Janovy 67 nabízejí analogie, které se týkají síly víry, která je viděna pouze na konci života.⁴⁸⁵

Alegorizací podobenství se zabýval J. Jeremias, který konstatoval, že raná církev aplikovala mnohá podobenství do své vlastní situace, která byla charakterizována oddálenou parusí a misií k pohanům (*gentile*).⁴⁸⁶ Zároveň zastává názor, že Lukáš byl v užívání alegorie zdrženlivější a klade otázku, zda

⁴⁸² SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 52.

⁴⁸³ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 52.

⁴⁸⁴ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 53.

⁴⁸⁵ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 53, cit. s. 53: „But, as far as the evidence exists, no Christian imitates Jesus in telling parables like his.“

⁴⁸⁶ JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, s. 66-89, zvl. s. 66. V jistém smyslu navazuje J. Jeremias na A. Jülichera, který vyžadoval rekonstrukci původního podobenství v jeho původním smyslu. Jeremias, ale také LINNEMANN, Eta. *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964), prezentují silně historický přístup k podobenstvím a zastávají názor, že původní smysl podobenství lze zjistit jen tehdy, podaří-li se rekonstruovat historickou situaci, v níž bylo podobenství vyprávěno. K interpretaci podobenství a charakteristice přístupu A. Jülichera, J. Jeremiase a E. Linnemannové více GNILKA, *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*, s. 78-104, zvl. s. 81-83. Linnemannová se domnívá, že v podobenství se stanovisko vypravěče kříží se stanoviskem oponenta. V původní situaci zahrnovalo podobenství celé Ježíšovo slovo a nebylo potřeba

alegorizace jsou dílem Lukáše samého.⁴⁸⁷ D. Reinstorf a A. van Aarde charakterizují epochu Dodda a Jeremiase jako „holistickou“ s převládajícím zájmem o zjištění *kdo, kde a co*, přičemž toto „mechanické paradigma“ bylo doplněno otázkou *proč*.⁴⁸⁸ Otázky takto položené profilují samostatný rys či „bod“, který je komparován s jinými podobenstvími, což je dědictví A. Jülichera.⁴⁸⁹ Podobenství jsou zkoumána v horizontu *Sitz im Leben* Ježíšovy služby a cílem je získat historické informace dávající podobenství individuální rysy.⁴⁹⁰ Bádání vedené Crossanem a v Evropě ovlivněné Ricoeurem sleduje již jiné cíle a definuje jinak i samotný žánr podobenství. Chceme-li tuto skutečnost převést do kategorií ježíšovského bádání, *Second Quest* („Bultmannovi žáci“, Jeremias) je po stránce metodologické jiné povahy než *Third Quest* (*Jesus Seminar* – Crossan, Funk), ač obě vlny bádání preferují „kritéria“ stanovení autenticity evangelijního materiálu. *Fourth Quest* (Schröter, Keith, v oblasti podobenství Zimmermann) bez „kritérií“ má samozřejmě jiné preference, přičemž rozdíly mezi jednotlivými vlnami se při práci s podobenstvími jasně projevují. Ač „třetí“ a „čtvrtá vlna“ zohledňují teorii metafory, ve způsobu tázání se projevují soudobé kulturní rámce, místo historie jde o „socio-historii“ či „socio-politiku“, a pochopení kontextuality se váže k ranému judaismu, jakož i řeckým a římským autorům.

komentáře, vše bylo pochopeno v kontextu původní situace. Podobenství musí být čtena s ohledem na společenství kolem Ježíše (učedníci, hříšníci, farizeové, znalci Písma). Jedna část podobenství byla věcná, další částí bylo vyprávění (LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*, s. 33-36, 38-58, 70-80, 90-95). Ač je součástí rekonstrukcí Jeremiase i Linnemannové původní situace a k ní patří i společenství kolem Ježíše, nejedná se o komunitu, jak ji definují badatelé spjatí se sociální pamětí. Pro ně není důležité, „co se vlastně stalo“, ale jak víru předávala a zapsala komunita pokračovatelů rané církve v jednotlivých evangeliích. Posun od historických přístupů k literárně narativním analýzám a teorii paměti je zřetelný. Linnemannová i Jeremias hledali *Sitz im Leben* a jsou zastánci tehdy současné školy dějin redakce a školy dějin formy, ač se Jeremias liší tím, že neuplatňuje „kritérium dvojí nepodobnosti“ ve vztahu k judaismu, ale Ježíšovo vystoupení zasazuje do judaismu. Přístupy Jeremiase i Linnemannové jsou v základě velmi „chladeniovské“. Vrstevník J. Jeremiase a E. Linnemannové – Günther BORNKAMM – jeden z nejvlivnějších příslušníků generace druhé vlny ježíšovského bádání (*Second Quest*), píše o Ježíšových podobenstvích v knize *Ježíš Nazaretský* (Praha: Kalich 1975; orig. *Jesus von Nazareth* /Stuttgart: W. Kohlhammer 1957/) velmi obecně zvláště na stranách 44-52, cit. s. 45: „Nemá tím být řečeno, že by člověk musel umět onen podtext odborně dešifrovat, jak to dělali tehdejší zákoníci při svém alegorizujícím výkladu, když přisuzovali každé řádce a každému písmenku skrytý smysl. Ani Ježíšova podobenství tomu neušla, už mezi prvními křesťany se našli takoví, kdo je chápali jako hlubokomyslné alegorie, a přitom jim unikl jejich vlastní, prostý smysl. Původně to žádné alegorie nebyly.“ ... „Podobenství v sobě nepochybně chovají tajemství. Evangelia uvádějí výrok o ‘tajemství božího království’, které je učedníkům dáno znát, ne však těm, kdo jsou ‘vně’ (Mk 4,10-13). Tento výrok je však až dodatečnou dogmatickou stylizací a jistě nepochází od historického Ježíše, když tvrdí, že Ježíš mluvil k lidu v podobenstvích právě proto, aby mu nerozuměli. Tato teorie o zatemňující funkci podobenství ztroskotává na každém konkrétním příkladu...“. Bornkammovy úvahy o podobenstvích mají z hlediska dnešní doby spíše kazatelský tón a je patrné, že je autor publikoval před tím, než přístup k podobenstvím zasáhl poststrukturalismus, a zvláště práce P. Ricoeura, E. Jüngela či H. Wedera.

⁴⁸⁷ JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, s. 69.

⁴⁸⁸ REINSTORF, Dieter; AARDE van, Andries. Jesus' kingdom parables as metaphorical stories: A challenge to a conventional worldview. In: *HTS* 54/3&4/1998, s. 603-622, zvl. s. 606.

⁴⁸⁹ REINSTORF; AARDE van, Jesus' kingdom parables as metaphorical stories, s. 606.

⁴⁹⁰ REINSTORF; AARDE van, Jesus' kingdom parables as metaphorical stories, s. 606. Do této epochy by patřila i práce MÁNEK, Jindřich. *Ježíšova podobenství* (Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1972), v níž jsou uplatňovány dobově relevantní přístupy s důrazem na školu dějin formy a redakce, k čemuž slouží i komparace s rabínskými prameny.

Co se týče pohledů na klasifikaci „podobností“ J. D. Stronga, nezpracovává přístup P. Ricoeura, který vnímá novozákonní podobnosti jako rozvyprávěné metaforu a soudobou teorii metafor, velmi silnou i v německém bádání (např. E. Jüngel, H. Weder, E. Schweizer), neřeší. Zatímco Strong se drží určitého historicko-literárního přístupu bez přihlídnutí k oralitě, Ricoeur pracuje s moderními přístupy k tropům i jazyku,⁴⁹¹ což pro pochopení dnešním posluchačem může sehrávat významnější roli. Průkopník moderní interpretace C. H. Dodd (náležející do generace Bultmanna a Jeremiase) zastával názor, že *paraboly* jsou metaforu záměrně tažené z běžného života či přírody, což respektuje i R. Zimmermann, který navíc hovoří o *historické perspektivě interpretace a literární dimenzi interpretace*, přičemž v obou je nutné uchovat metaforickou podobu podobností.⁴⁹² Historická perspektiva není pro R. Zimmermanna rekonstrukcí autentických slov Ježíše, ale historický rozměr tázání hraje roli, když se ptáme po socio-historické realitě, ze které metafora podobností odvozuje své obrazy (*Bildspender Bereich*), anebo může-li proces přenosu být umístěn diachronně do tradice obrazu (*Bildfeldtraditionen*), případně když rané stopy působení (*Wirkungsgeschichte*) mohou být nalezeny v paralelách textových tradic.⁴⁹³ Metafora⁴⁹⁴ je tedy Zimmermannem zkoumána velmi sofistikovaně, autor bere v potaz hermeneutický proces rozumění, řeší rovinu posluchače ve vyprávěném narativním světě, dále rozumění prvních posluchačů evangelia a nakonec současného čtenáře.⁴⁹⁵ Zimmermann však není jediným moderním interpretem, kdo v německém kontextu významně docenil roli metaforu při analýzách žánru podobností. Předcházela mu například H. Weder, který využíval k interpretaci podobností *školu dějin redakce a školu dějin tradice*, kdy v oblasti chápání metaforu navazoval na Ricoeura a Jüngela.⁴⁹⁶ Metafora je pro Wedera fenoménem predikace a podobností je nutné chápat jako metaforu, ač v běžně užívaném jazyce popisuje metafora pouze část toho, co je tímto pojmem skutečně myšleno.⁴⁹⁷ Pokud o metafoře platí, že „nese význam již před sebou samotnou“, pak

⁴⁹¹ RICOEUR, Paul. *Biblical Hermeneutics*. In: *Semeia* 4/1975, s. 27-148.

⁴⁹² DODD, C. H. *The Parables of the Kingdom* (London: Collins, Fontana Books 1969), s. 17-18, cit. s. 17: „Or again, the metaphor (or simile) may be elaborated into a story instead of a picture, the additional details serving to develop a situation.“ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, cit. s. 17: „Furthermore, the parables are metaphorical texts. Thus, we may ask how a metaphor is to be recognized, and how it functions.“

⁴⁹³ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 17.

⁴⁹⁴ Quintilianem je *metafora* označovaná jako *translatio* a jejímu užití věnuje značnou pozornost. Jednoznačně ji považuje za prostředek vyjádření významu, vnímá ji jako zkrácené přirovnání a pojednává ji kapitole 6. – „Tropy“ – spolu se *synekdochou* a *metonymií* (kromě jiných). (QUINTILIANUS MARCUS FABIUS. *Základy rétoriky* /Praha: Odeon 1985/, s. 382, 383, 388).

⁴⁹⁵ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 18.

⁴⁹⁶ Stručně charakterizuje přínos osobností A. Jülichera, J. Jeremiase, C. H. Dodd, W. Harnische, D. O. Via, H. Wedera, E. Linnemannové, P. Ricoeura, J. Lambrechta, C. L. Blomberga, J. D. Crossana, D. E. Garlanda, W. Cartera, J. P. Heila a některých dalších, jež se zabývaly teorií „žánru“ podobností, MRÁZEK, Jiří. *Podobnosti v kontextu Matoušova evangelia* (Jihlava: Mlýn 2003), s. 7-15, 17-21.

⁴⁹⁷ WEDER, Hans. *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990), s. 58-60. Pro H. Wedera patří metafora k sémantice věty ještě dříve, než se týká sémantiky slova a vytváří význam pouze v rámci výpovědi (viz s. 59). Wederova kniha pracuje s dřívějším paradigmatem *Leben-Jesu-Forschung* a poznatků využívá ke konstrukci

metaforické užití jazyka znamená jazykovou výhodu mluvčího nad posluchačem.⁴⁹⁸ Pokud ale posluchač metafoře porozumí, pak událost komunikační shody činí metaforický jazyk zvláště atraktivní a může navodit i novou situaci mezi oběma stranami komunikace, neboť metafora má potenciál implikace i nové konotace.⁴⁹⁹ Vzniklá skutečnost si vynucuje novou implikaci a nové pochopení.⁵⁰⁰ Pokud se metafora (či podobenství) dostane do povědomí uzavřené skupiny lidí, má tendence utvářet jejich identitu a alegorický aspekt v ní obsažený, plní funkci potvrzovat zasvěcené jako takové tím, že je odměňuje pochopením, zatímco nezasvěcené demaskuje jako nevědomé.⁵⁰¹ Ježíšova podobenství mají tedy „utvrzovací“ i konfrontační povahu, neboť utvářejí skupinu příznivců, kterou přirozeně oddělují od skupiny odpůrců s jinou identitou. P. Ricoeur se zabýval jazykem samotným a jeho hermeneutickým přínosem je především rozpoznání, že metafora není jen úchylnka od literárního smyslu slova, ale je tvořena napětím vedle sebe položených slov, která normálně nejdou dohromady. Porozumění metafoře tedy nevychází z podobnosti mezi literárním a obrazným (přeneseným) významem užitých slov, ale z rozpoznání šoku vyvolaného juxtapozicí typicky nesourodých slov. Metafora tak nejsou náhradou za literární jazyk, ale sémantickými inovacemi.⁵⁰² Nejsou přeložitelné do poučky či obsáhlého vysvětlení. Nejedná se o literární (stylistickou) ornamentaci,⁵⁰³ ale jsou to prostředky, které přinášejí nové informace o realitě. Všechny tyto argumenty spolu s úzkým sepětím metafor s literárním kontextem podtrhuje vnímání autonomie parabol.⁵⁰⁴ To vše samozřejmě platí i o podobenstvích.⁵⁰⁵ Kritiku Ricoeurova přístupu k metaforám provádí C. L. Blomberg a ukazuje na skutečnost, že je nutné brát v potaz kontext, který pomáhá určit význam dané pasáže, není možné

obrazu historického Ježíše v kontextu historicko-kritické metodiky interpretace, což samozřejmě nová vlna ježíšovského bádání ovlivněná *memory studies* a socio-přístupy nečiní. Wederovy analýzy metafor i alegorie jsou mimořádně přínosné a jsou esencí Ricoeurova, ale také Jüngelova bádání, které Weder dále aplikuje. Strany 11-98 jsou stále zásadní pro analýzu Ježíšových podobenství.

⁴⁹⁸ WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, s. 92-93.

⁴⁹⁹ WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, s. 93, 69-75, zvl. s. 72.

⁵⁰⁰ WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, s. 72-73.

⁵⁰¹ WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, s. 72.

⁵⁰² RICOEUR, Paul. *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language* (London: Routledge 2004), zvl. s. 114, dále také s. 92, 95-96, 101, 105. RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, s. 76-77. Pro Ricoeura je důležitý „metaforický proces“. Je to však něco jiného, než co známe od interpretů z období *Second Quest*, u nichž je alegorie rozšířená sekvence metafor, kde každá má své pevné místo v příběhu či „druhém plánu“ a jedná se vlastně o mnohočetnou sadu obrazů daných metaforami, které v celku tvoří alegorii. Podobenství je oproti tomu „single point“ rozvyprávěná metafora. Také SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 42-44.

⁵⁰³ WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, cit. s. 75: „Von diesem Sprachverständnis her ist es konsequent, wenn die metaphorische Rede als ornamentales Beiwerk der Rhetorik zugewiesen und, wenn es um die Beschreibung des Wirklichen geht, möglichst gemieden wird.“

⁵⁰⁴ BOOTH, Wayne C. *Metaphor as Rhetoric: The Problem of Evaluation*. In: *Critical Inquiry* 5.1/1978, s. 49-72, zvl. s. 60 konstatuje, že metafora nemůže být posouzena bez vztahu ke kontextu. Později se od tohoto typu chápání metafor odvíjí problematika polyvalence významu, která nabrala na významu od 80. let minulého století. RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, s. 217-221, 222-225, zvl. s. 229.

⁵⁰⁵ RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, s. 76-77. V kontextu českého bádání teorii metafor i narativního čtení zohledňuje v obou svých dílech věnovaných podobenstvím MRÁZEK, Jiří. *Lukášova podobenství* (Jihlava: Mlýn 2007) i *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia* (2003).

pracovat jen s metaforou samotnou. Dále, rozdíl mezi metaforou a alegorií není tak ostrý, jak Ricoeur poukazuje a je nutné respektovat zjevitelskou kvalitu Ježíšových podobenství, kterou jim Ježíšovi posluchači přisuzovali, avšak za limitním/mezním jazykem je možné vidět náznaky alegorické povahy.⁵⁰⁶ Ricoeur je přesvědčen, že lze převést paraboly do jiných biblických modů diskursu o království Božím, jako jsou přísloví nebo proroctví.⁵⁰⁷ Problémem je, že novozákonní diskurs o království Božím je z velké části situační, nejprve se výroky formou orality dostaly přímo od Ježíše k posluchačům Galilejcům/Židům, teprve následně k nežidům a mnohým až v písemné formě, ač za tradicí stojí fixovaná podoba Ježíšova učení.⁵⁰⁸ Efekt působení orální či literární formy, navíc při možné stylizaci, může měnit aktuálnost události, budoucí či právě aktuální je možné vnímat jako minulé či jednou (v budoucnu) nastalé.⁵⁰⁹ Některá novozákonní podobenství jsou ještě k tomu vyjádřena jako „přirovnání“ („království Boží je jako když...“), což je jiná forma, ač málo odlišná od čistých metafor.⁵¹⁰ Metafory umožňují stvořit „jazyk události“ přesvědčivě měnící tradiční víru jsou odlišné od jiných, „tajemnějších“ metafor, jež jsou hůře převoditelné do situačního jazyka.⁵¹¹ Tajemné „hádanky“ mohou vzdorovat konceptualizaci jazyka a vyjádření. Není hned jasné, jak na ně odpovědět, což u jazyka *parabol* tak není, neboť volají k činu, k rozhodnutí, k uřednictví.⁵¹² Některé typy metafor jsou více náchylné k náhražkám jinými metaforami, což se děje zejména tam, kde je možné nahradit identity lidí. K typickým identitám se pak váží typická slovesa či přívlastky. Jen malé procento metafor je neredukovatelných, nenahraditelných.⁵¹³ Rizikem také jsou všechna znehodnocení situačního jazyka a doplňky či sumáře, které mohou být nemetaforické, což hrozí při rozšiřování narativů. Původní ostrost, ironie a pointa mizí v ponaučení.⁵¹⁴ Příklon k metaforickému charakteru Ježíšových podobenství a interpretaci v těchto intencích má na svědomí také R. Funk, což do jisté míry vedlo k

⁵⁰⁶ BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 138-144, zvl. s. 139-140. RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, s. 68-69, 202.

⁵⁰⁷ RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, s. 101.

⁵⁰⁸ BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 141.

⁵⁰⁹ ONG, *Technologizace slova*, cit. s. 120, 121: „Způsoby, jakými dochází k fikcionalizaci čtenářů, jsou podloží literární historie, jejíž nejvyšší vrstvou je historie žánrů a práce s postavou a dějem. Rané texty nápadným způsobem nabízejí čtenáři pomoc, aby dokázal sám sebe imaginativně situovat.“ ... „Díky odstupu, který vzniká v důsledku psaní, se ve vyjadřování, které se zbavuje bohatého, ale chaotického kontextu většiny ústních promluv, rozvíjí nový druh přesnosti.“ ... „Orálně řízený jazyk a myšlení se nevyznačují analytickou přesností.“

⁵¹⁰ BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 141.

⁵¹¹ REINSTORF, Dieter; AARDE, Andries van. Reflection on Jesus' parables as metaphorical stories past and present. In: *HTS* 58.2/2002, s. 721-745, zvl. s. 741-742, cit. s. 741: „Parables as metaphors are therefore by definition not confined to one *Sitz im Leben*. They have a freedom of independence and can be imbedded into different contexts.“ Také POKORNÝ, *Ježíš Nazaretský*, cit. s. 138-139: „V takových případech funguje metafora jako výraz nové skutečnosti, je 'jazykovou událostí' (Ernst Fuchs), příp. 'tenzivním symbolem' (Norman Perrin).“

⁵¹² BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 142.

⁵¹³ BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 142-143. RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, s. 68, 118, 127.

⁵¹⁴ BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 143. Kritiku Ricoeurova chápání metafor a parabol provádí také PERRIN, *Parable and Gospel*, s. 31-32, který se soustředí na pochopení rozdílu mezi znakem a symbolem. RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, s. 75.

„romantické tradici rozumění metaforám“,⁵¹⁵ které jsou ve skutečnosti na interpretaci značně náročné a mají své metonymické aspekty i specifický vztah k realitě. Starověké rétoricko-literární útvary, jakými jsou Ježíšova podobenství, obsahují řadu symbolických vyjádření i dobových detailů, jež si dnešní posluchač musí analyzovat a zamyslet se nad nimi, neboť jinak jsou bez výkladu pochopitelné jen z části.⁵¹⁶ Tato skutečnost vede k tomu, že podobenství čtenář nevnímá jako odlišnou formu od jiných, které v textu navazují, a nepůsobí na něj v čase četby efekt ironie či překvapení, jako tomu bylo při přímém vyprávění Ježíše nebo rabínů, kdy se jednalo o důmyslné eschatologické výzvy, poučení, kritiku, sarkasmus, ironii, neboť figurativní jazyk působil apelativně a v případě odpovědi musel být posluchač stejně bystrý jako vypravěč. Paraboly a přímá vyprávění posluchačům musely být spojeny s bezprostředním kontextem a jejich vyznění mohlo být (v druhé a další generaci křesťanů) i takové, jaké je při četbě mudroslovných textů. Paraboly mohly působit jako řečové akty,⁵¹⁷ kdy struktura komunikace měla korespondovat s časem realizace. Dnes však bez určitého profilu „historického Ježíše“ a postupně vytvářeného čtenářova předporozumění může být efekt parabol jen částečný,⁵¹⁸ ač se generace badatelů soustředí na teorii paměti a kognitivní vědy

⁵¹⁵ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 46.

⁵¹⁶ PERRIN, *Parable and Gospel*, cit. s. 101: „Historically speaking, Jesus consistently used the symbolic language that evoked this myth, and he was consistently able to mediate to his hearers the existential reality of the experience of God as King.“ Jülicherova klasifikace podobenství založená na starověkých rétorických kategoriích se dnes posunula. Na straně druhé platí obezřetnost při práci s metaforou, neboť dle U. Eca je jazyk z podstaty metaforický. Jülicher razil při výkladu podobenství zacílení podobenství na jeden bod „singl point“, Jeremias zase prosazoval „single situation“. Po W. Ongovi nepovažujeme za stěžejní „single point“ ani „single situation“, ale naopak „základ v určité, jasně identifikované tradici“. Viz ONG, *Technologizace slova*, cit. s. 73.

⁵¹⁷ ARENS, Edmund. *Kommunikative Handlungen: die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie* (Düsseldorf: Patmos 1982) si všímá alegorického, analogického i argumentativního působení Ježíšových parabol, jež mohou mít podobu řečových aktů.

⁵¹⁸ Velmi přínosnou kapitolu „Parables and the Quest for the Historical Jesus“ má ve své práci *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 58-87 R. Zimmermann, který začíná u Strausse a Jülichera a končí u současného trendu „The Memory Paradigm and Parables“. Stěžejní jsou i díla CROSSAN, John Dominic. *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (San Francisco: Harper & Row Publishers 1985), s. xiii-xvi, 25-27, a zejména MEIER, *A Marginal Jew*, s. 35-81, zvl. s. 35-47, který stanovuje kritéria (ve vztahu k historické povaze materiálu) pro posuzování podobenství, jež odpovídají tázání po historickém Ježíši a jsou následující: „Thesis One: The fact that scholars widely and wildly disagree on how many parables of Jesus there are in the Synoptic Gospels reveals a still more embarrassing fact: scholars in general do not agree on what constitutes a parable of Jesus.“ (s. 35); „Thesis Two: The OT wisdom mashal is not the prime source or analogue of those ‘parables’ that are most characteristic of and particular to the Synoptic Jesus within the NT corpus.“ (s. 36); „Thesis Three: It is in the ‘writing prophets’ (alias the Latter Prophets) that we see both (1) a notable expansion of the genre of comparative short story used in argumentation about key events in Israel’s history and (2) the use of m-s-l vocabulary to designate this type of speech.“ (s. 38); „Thesis Four: The Synoptic Jesus who tells narrative parables stands primarily not in the sapiential but in the prophetic tradition of the Jewish Scriptures.“ (s. 40); „Thesis Five: ... Any attempt to define Jesus’ parables in greater detail, with a laundry list of supposedly essential characteristics, threatens to introduce qualifications that are true of some but not of all the parables of Jesus as found in the Synoptics.“ (s. 41) – „1. Jesus’ parables draw upon events of everyday peasant life or the cycle of nature in Palestine.“, „2. Jesus’ parables are always fictitious narratives.“, „3. Jesus’ parables are always subversive of traditional religious beliefs, upending them with surprise endings or, alternately, posing puzzling stories that resist any specific interpretation.“ (s. 42-43); „Thesis Six: The claim that the parables in the Coptic Gospel of Thomas represent an independent and indeed earlier and more reliable tradition of the

snaží od historicko-kritického bádání postaveného na německé škole dějin formy či redakce a na „ježíšovských kritériích“ (viz John P. Meier) odstříhnout (viz R. Zimmermann).

R. Zimmermann tvrdí, že druhy nejsou objeveny, ale jsou tvořeny,⁵¹⁹ což je velmi blízko tvůrcům „nové rétoriky“ Ch. Perelmanovi a L. Olbrechts-Tytecové, kteří obdobně vnímali rétorické figury. Zimmermann hodlá staré poddruhy, jakými jsou „figurativní výroky“, „similitude“, „parable“, „example story“, kterým je cizí logika novozákonních textů, ač v rámci Aristotelových klasifikací (*Nikomachova etika*) logicky fungují, nahradit či doplnit modernější klasifikací, jak činí např. K. Berger, K. Erlemann nebo K. Snodgrass, neboť podobenství jsou útvary extrémně komplexní a nemají pevně dohodnutou hranici konsenzu.⁵²⁰ S touto Zimmermannovou tezí lze souhlasit, neboť soudobé bádání o metafoře na poli literární vědy dosáhlo obřích rozměrů a jednoduché výpovědi a klasifikace druhu jsou dnes nemožné. Pokud bychom brali v potaz například koherenci napříč metaforami, homonymická hlediska, způsob vytváření podobnosti, pravdu, nepřímé chápání, pojmovou strukturu, povahu strukturních metafor, metonymii, povahu ontologických metafor v biblických textech, kulturní koherenci a další možné faktory,⁵²¹ bylo by stanovení povahy každého podobenství záležitostí, která nakonec stejně musí vést ke zobecnění. Zimmermann konstatuje, že každá kulturní komunita má k dispozici své základní užívané formy, skrze které se realizují posuny její minulost, a ta se následně může stát objektem kulturní paměti.⁵²² Tyto formy jsou „re-užívány“ a mohou být popsány jako paměť, která ustanovuje sebe samu v intertextových vztazích.⁵²³ To se samozřejmě týká i podobenství. Na Zimmermannovy postřehy ve vztahu k sociální a kulturní paměti či fungování formy podobenství navazuje také Snodgrassovo členění parabol s ohledem na jejich oblast užití, ač je v rámci exegezí jednotlivých parabol užíváno velmi standardně, přičemž i Snodgrass těží z předchozího bádání. Paraboly ukazuje jako diferencovaný žánr (s širokým využitím v mnoha oblastech), který je možné adaptovat a realizovat skrze něj posuny do různých kontextů, jakož i v čase.⁵²⁴ Zimmermann pak konstatuje, že podobenství (*parables*) mohou být viděna jako jedna

parables of the historical Jesus is highly questionable.“ (s. 44); „Thesis Seven: Relatively few of the Synoptic parables can be attributed to the historical Jesus with a good degree of probability.“ (s. 48).

⁵¹⁹ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 134.

⁵²⁰ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 132. Také ZIMMERMANN, Ruben. How to Understand the Parables of Jesus. A Paradigm Shift in Parable Exegesis. In: *Acta Theologica* 1/2009, s. 157-182, zvl. s. 170-176 a cit. s. 170 (schéma), kde přibližuje šest charakteristik podobenství pro novou klasifikaci: „Parable = 1) narrative, 2) fictional, 3) realistic, 4) metaphoric, 5) active in appeal and interpretation, 6) co- and context- related.“

⁵²¹ Ke zmiňovaným kategoriím viz LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metafora, kterými žijeme* (Brno: Host 2002). Oba autoři však docházejí k základní definici (s. 17): „Podstatou metafor je chápání a prožívání jednoho druhu věci z hlediska jiné věci.“

⁵²² ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 81.

⁵²³ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 82.

⁵²⁴ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 9-15, převzato a zkráceno R. Zimmermannem, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 132, pozn. 98: „1. aphoristic sayings; 2. similitudes (double indirect); 3. interrogative parables (double indirect); 4. narrative parables (4.1 double indirect narrative parables; 4.2 juridical parables – a particular type

z forem, ve které se kolektivní paměť raného křesťanství stává definitivním a identitu dávajícím médiem paměti.⁵²⁵ L. Schottroffová konstatuje, že literární forma podobenství (*parable*) je částí historie postbiblické židovské kultury podobenství (*Jewish parable culture*), a dodává, že analogie s Ezopem i materiálem z řecko-římské kultury či Blízkého východu mohou být nalezeny, ale shody s rabínskými parabolami jsou větší.⁵²⁶ Dle autorky je nutné individuálně posoudit, zda je v rámci podobenství užita metafora, či ne a není možné pracovat s předpokladem, že podobenství fixuje stále existující metafory.⁵²⁷

Moderní trendy, jež opouštějí klasickou historickou kritiku a zohledňují teorii diskursu, sociální paměti či oblast narativní historie,⁵²⁸ odrážejí metody interpretace podobenství orientované na čtenáře,⁵²⁹ jak je nabízí R. Zimmermann,⁵³⁰ anebo prezentují moderní pohled na židovskou tradici optikou analýzy krátkých minipříběhů a orality, v nichž se rétorická forma mění na dialogickou formu, jak činí D. Boyarin.⁵³¹ Zimmermann vychází z předpokladu, že paraboly jsou náboženské diskursy a jsou tedy teologií v širším slova smyslu.⁵³² Když Ježíš vypráví paraboly, síla metafora tvoří teologii, která hovoří o Bohu v obrazech světa.⁵³³ Parabola má tedy určitou dimenzi zjevení, je-li správně

of double indirect narrative parables; 4.3 single indirect narrative parables); 5. 'how much more parables' (a logic used with other categories)."

⁵²⁵ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 87. Zimmermannova stanoviska jsou však také podrobena kritice, což činí např. HOWES, Llewellyn. *Puzzling the Jesus of the Parables: A response to Ruben Zimmermann*. In: *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 73.4/2017, s. 1-9, zvl. s. 3, cit. s. 3: „Zimmermann's approach makes no room for the malleability and fallacy of memory that scholars of individual and collective memory habitually discuss and warm about. One need not appeal to archaic form-critical ideas and methods to identify instances where the process of memorisation has adapted individual parables to accomodate and address post-Easter concepts and concerns."

⁵²⁶ Ke svému konstatování SCHOTTROFF, *The Parable of Jesus*, cit. s. 105 dodává: „It cannot be found, as such, in the First Testament or in Greco-Roman culture. It is true that related genres can be found there (e.g., fables, especially those in the Aesop tradition), but the commonalities of the rabbinic parables and those of Jesus are greater than their links to First Testament, Near Eastern, and Greco-Roman material."

⁵²⁷ SCHOTTROFF, *The Parable of Jesus*, s. 104.

⁵²⁸ ZIMMERMANN, Ruben. *Geschichtstheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion*. In: *Early Christianity* 2/2011, s. 417-444, zvl. s. 422-434.

⁵²⁹ Při analýzách bude místy zapracováván také pohled reader-response kritiky, kterou metodologicky prezentuje METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 31-55.

⁵³⁰ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 151-179.

⁵³¹ BOYARIN, Daniel. *Socrates and the Fat Rabbits* (Chicago: University of Chicago Press 2012), zvl. s. 173.

⁵³² ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 161.

⁵³³ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 161. Kriticky k Zimmermannovu vnímání metaforické interpretace podobenství viz HOWES, *Puzzling the Jesus of the Parables: A response to Ruben Zimmermann*, cit. s. 4: „Zimmermann (2015:99, 103, 145, 207) persistently referst to the parables' metaphorical level of meaning as the 'religious domain' or the 'theological domain'. This is unnecessarily delimiting, since the parables are undeniably about an alternative reality that encompasses religious, political, social and economic spheres simultaneously and concomitantly (cf. Funk 2006:43). Zimmermann's language is also anachronistic, since it implies the compartmentalisation and exclusion of secular spheres of reality, which was an unnatural distinction in the ancient world (Horsley 1993:158-159; cf. Funk 2006: 44-45)."

pochopena.⁵³⁴ Často klade existující hodnoty světa do protikladu Ježíšem prezentovaného nároku, učí jazyku víry, čtenář vtahuje svět parabol do svého světa a teologizuje způsobem, jenž není dogmatizován, ale má dynamickou povahu.⁵³⁵ Ta souvisí například s „metamodelem polyvalentního vyprávění“ J. D. Crossana, který srovnával paraboly s nikdy nekončící hrou, která opakovaně tvoří nové způsoby čtení. Hra nemůže být nikdy absolutně vyhrána, neboť by zničila hru samotnou a tím pádem i hráče, jemuž by nedávala smysl. Proto může být hrána opakovaně a nepřetržitě. Je to tedy určitá forma „reader-response kritiky“, v níž Crossan rozlišoval diachronní rovinu „Ježíšovy verze“, která se liší od pozdějších polyvalentních interpretací.⁵³⁶ Jako původní „aktuální parabolu Ježíše“ označoval J. D. Crossan např. L 16,19-26,⁵³⁷ což odpovídá i jeho náhledu na funkce podobenství. Dle J. D. Crossana společnost hledá „parable“ spíše než „myth“.⁵³⁸ Existuje mezi nimi napětí, přičemž podobenství není antimýtus.⁵³⁹ Je možné žít v mýtu a bez podobenství, ale není možné žít v podobenstvích samotných, neboť jsou to fikce, jež mají navíc podvratnou funkci.⁵⁴⁰ Stejně jako satira nás podobenství drží v pokoře a odkrývají naše limity (zde je Crossan blízko J. Butlerové).⁵⁴¹ A stejně jako satira jsou podobenství ve své podstatě „vnitřně negativní“.⁵⁴² Podobenství nefungují dle Crossana jako historické alegorie či morální *example stories*, jež mají v důsledku význam apologií,⁵⁴³ ale důležité je vytěžit maximum z jejich polárních oposit a originality.⁵⁴⁴ Mýtus je dle Crossana příběh, který podporuje status quo a řada lidí v něm žít chce. Naproti tomu podobenství je příběh, který mění status quo bez podpory osamoceně stojících příběhů či jiného – opozitního mýtu.⁵⁴⁵ „Neukázněná“ povaha podobenství znemožňuje mýtickou totalizaci skutečnosti.⁵⁴⁶ Paraboly odkrývají mezery či

⁵³⁴ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 162. JÜNGEL, Eberhard. *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 1986), cit. s. 173: „Das Sprachereignis der Gleichnisse bringt indirekt das Gottesverhältnis Jesu selbst zur Sprache“.

⁵³⁵ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 162-163.

⁵³⁶ CROSSAN, John Dominic. A Metamodel for Polyvalent Narration. In: *Semeia* 9/1979, s. 105-147. Podobně vnímá metaforu P. Ricoeur, viz RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, s. 150 jako důležitou „language game“. Stručně také ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 166-167.

⁵³⁷ CROSSAN, John Dominic. *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus* (San Francisco: Harper & Row 1973), s. 68, cit. s. 68: „Its literal point was a strikingly *amoral* description of situational reversal between the rich man and Lazarus. Its metaphorical point was the reversal of expectation and situation, of value and judgment, which is the concomitant of the Kingdom's advent.“ Formy Ježíšových podobenství (parabol) řeší J. D. Crossan na stranách 7-22 (*In Parables*), kde řeší vztah alegorie a podobenství, paraboly a metafory, metafory a struktury, struktury a skutečnosti, zkušenosti a výrazu. Na stranách 23-36 pak prezentuje funkci Ježíšových podobenství. Text zahrnuje přehled bádání, jakož i stanoviska z oblasti literární vědy a filosofie, dle kterých J. D. Crossan dále analyzuje podobenství.

⁵³⁸ CROSSAN, *The Dark Interval*, s. 57-62. AICHELE; MISCALL; WALSH, *An Elephant in the Room*, s. 398.

⁵³⁹ CROSSAN, *The Dark Interval*, s. 60.

⁵⁴⁰ CROSSAN, *The Dark Interval*, s. 56, 60.

⁵⁴¹ CROSSAN, *The Dark Interval*, s. 60.

⁵⁴² CROSSAN, *The Dark Interval*, s. 58, 60.

⁵⁴³ CROSSAN, *The Dark Interval*, s. 59, 61-62.

⁵⁴⁴ CROSSAN, *The Dark Interval*, s. 54-55, 62.

⁵⁴⁵ CROSSAN, *The Dark Interval*, s. 58-61, 87.

⁵⁴⁶ CROSSAN, *The Dark Interval*, s. 60. AICHELE; MISCALL; WALSH, *An Elephant in the Room*, s. 398.

nekonzistence v dominantním mýtu⁵⁴⁷ a jsou tedy zcela adekvátní k vyjádření konfrontační povahy Ježíšova vystoupení (eschatologického a sociálního proroka z Galileie). Ve stejné době jako Crossan se věnovala problematice polyvalence podobenství také M. Tolbertová, která předpokládala, že význam se vyjeví v interakci mezi podobenstvím a bezprostředním, specifickým kontextem, který nemůže být omezován na evangelijní kontext nebo kontext křesťanských komunit prvního století, z čehož opět pramení polyvalence významu vtažená pro dnešek.⁵⁴⁸ Polyvalenci významu dále zastávají G. Shllington, pro něhož podobenství evokují mnohočetné odpovědi a v důsledku toho mnohočetné interpretace, což potvrzuje i Ch. Hedrick, jenž vnímá polyvalenci jako vrozenou dvojznačnost obsaženou ve všech narativech tohoto typu, která poskytuje čtenáři škálu interpretativních možností a R. Lischer zastává názor, že žádné podobenství nemůže být omezeno na jeden exkluzivní význam, který je navíc nevztahitelný k prostředí nebo situaci, v níž bylo podobenství původně čteno (či slyšeno).⁵⁴⁹

D. Boyarin ve své nekonvenční knize *Socrates and the fat Rabbits* přistupuje k talmudickým textům jako k dialogickým strukturám, čímž otevírá důraz na odlišnost a pluralitu. Texty Talmudu mají být dle

⁵⁴⁷ CROSSAN, *The Dark Interval*, s. 57. AICHELE; MISCALL; WALSH, *An Elephant in the Room*, s. 398.

⁵⁴⁸ TOLBERT, Mary Ann. *Perspective on the Parables: An Approach to Multiple Interpretations* (Philadelphia: Fortress Press 1979), s. 15-33, 50-55, 115. Oba tito průkopníci polyvalence významu a metod čtení orientovaných na čtenáře pracují s podobenstvími v době, kdy se problematikou metafory zabýval P. Ricoeur a reader-response kritikou v kontextu literární kritiky S. Fish. Patrný je nastupující vliv post-strukturalismu a postmoderny. Viz také RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, s. 115.

⁵⁴⁹ SHLLINGTON, George. Engaging with the Parables. In: SHLLINGTON, G. (ed.), *Jesus and His Parables: Interpreting the Parables of Jesus Today* (Edinburgh: T & T Clark 1997), s. 1-20, zvl. 17-18; HEDRICK, Charles W. *Many Things in Parables: Jesus and His Modern Critics* (Louisville: Westminster John Knox Press 2004), s. 13-15, 47-50. LISCHER, Richard. *Reading the Parables. Interpretation: Resources for the Use of Scripture in the Church* (Louisville: Westminster John Knox Press 2014), s. 2, 160-164. Komentář k problematice viz ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 168-169. Polyvalenci podobenství se lze jen těžko vyhnout. Zkoumají se aspekty sociologické, ekonomické, sociologické, politické, archeologické, obecně antropologické a kulturní, rétorické, literární, intertextuální, abychom rozkryli co nejvíce ze světa prvního století. Vazeb na text je tedy celá řada a význam podobenství nelze rozkrýt jednostrannou interpretací. ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, cit. s. 41-42: „Several reasons for the polyvalence of the parables, their (fictional) narrative context in the gospels, and the problem of constructing the original context of the parables.“ ... „The parables, they argue, are polyvalent to such an extent that it is impossible to delimit all the possible meanings of one parable to just one possibility. Jesus' parables were essentially open-ended, which means that not even Jesus thought of his parables as having only one specific meaning (as attested to by the allegorical interpretations of the parables in the Synoptics). A second group of scholars argues that the meanings of the parables are to be found in their narrative contexts. Although fictional, they are all we have. And since the gospel writers were closer to Jesus than we are, the gospel writers should be trusted and their interpretations accepted as the original intentions of Jesus. These scholars are particularly negative towards any attempt to construct a historical and social context for the parables (e.g., the context of first-century Palestine peasantry). This context, they argue, will never be rich enough to curb the polyvalency of the parables of Jesus. A third group of parable scholars is of the opinion that a construction of the historical, social, political, and economic circumstances of first-century Palestine does provide a rich enough background to curb at least some of the polyvalency of the parables. Such a construction, combined with a social-scientific approach to reading the parables, seems to be a responsible approach to the parables since it takes into considerations the specific historical and social world (cultural norms) in which the parables originated. This construction, of course, must go hand in hand with a 'de-contextualization' of the parables from their narrative contexts in the gospels, as well as a consistent 'de-apocalypticization'.“

něj čteny s jedním okem otevřeným směrem k Platonovi spolu s důrazem na rabínské vyprávění příběhů, které je pod záštitou Mojžíše a jemu zjevené pravdy, ale způsobem artikulovaným v anonymním hlasu editora textu (*stamma*).⁵⁵⁰ Nesouhlas a dialog, stejně jako až absurdní banálnost („low“) příběhů, jsou pouze pretexty a nástroj pro odkrytí pravdy (*sugya*) talmudické diskuse v méně „open-ended“ stylu, zato však více vštěpováním specifické teologie nebo halachického bodu pohledu.⁵⁵¹ Ottenheim, který rozvíjí Boyarinův pohled na věc, konstatuje, že rabínská literatura je propletena podobenstvími, fiktivními příběhy a materiálem umožňujícím komparace pomocí těchto specifických forem. Paraboly mají standardizované úvody ve stylu „a řekl/li podobenství“, což jsou úvodní formule odrážející veřejné čtení či dialog za určité standardizované (rétorické/komunikační) situace. Svou roli hrají tyto formy v midraši a stěžejní je výskyt aplikace – *mimšal* – obvykle uvedené biblickým veršem. Argumentace je podpořena intertextualitou a *mašal* i *mimšal* jsou kombinovány v rámci narativu.⁵⁵² Lokalizování podobenství v pletivu rabínského midraše nechce říci ještě jednou to, co už bylo řečeno jinými prostředky či rozpoznáno v exegezi a nyní je cílem to učinit plastickým na příkladu, ale jde o zasazení idejí, emocí, přiblížení hrůzy, sensitivity k představovanému, ozvěn dřívějšího, odolnosti či citlivosti k realitě, které nejsou nezbytně součástí biblického textu. Midraš a v něm užití formy mašalu (podobenství) mají tento potenciál. Jsou proto stěžejním rétoricko-dialogickým nástrojem a zakomponování fiktivních prvků vhodně doplňuje to, co není v textu kanonickém a umožněny jsou kreativní procesy v mysli posluchače, učitele nebo kazatele.⁵⁵³ Boyarin i Ottenheim zdařile těží dědictví mašalu pro dnešek a rozvíjejí svými přístupy potenciál formy podobenství i její interpretaci ve vztahu k dialogické, ilustrativní i konfrontační formě těchto fiktivních narativů.

Na podobenství jako „utopické fikce“ upozorňuje J. T. Tucker, který se opírá o dílo Doayne Dawsona a Helmuta Koesterera.⁵⁵⁴ Vychází z předpokladu, že hodnoty Ježíšových podobenství jsou utopické hodnoty, které jsou založeny na vizi ideálního či perfektního na místě, které vlastně není místo a na čase, který ještě nenastal, přičemž politické, sociální a náboženské hodnoty v existujícím světě nebyly dosud proměněny, ale jsou projektovány do panování Boha.⁵⁵⁵ Argumentací podporuje

⁵⁵⁰ BOYARIN, *Socrates and the Fat Rabbits*, s. 29-31, 160-161.

⁵⁵¹ OTTENHEIM, Eric. Disturbing Question: Observations on the Rhetoric of Three Rabbinic Parables. In: KOET, Bart J.; WIERING van, Archibald (eds.). *Asking Questions in Biblical Literature* (Leuven: Peeters 2022), s. 335-254, zvl. s. 337-338, cit. s. 338, kde Ottenheim komentuje Boyarinův přístup: „Rabbinic Judaism is less a plural, open-minded system of discussion and dialogue, and more a variant of any other Late Antique religion, or to put it pointedly: a distinct Jewish form of Platonic, Stoic philosophy. It likewise portrays its heroes as comical figures, but this is a rhetorical tool serving the quest for serious truth.“

⁵⁵² OTTENHEIM, Disturbing Question, s. 339-340.

⁵⁵³ OTTENHEIM, Disturbing Question, s. 340.

⁵⁵⁴ Viz KOESTER, Helmut. Jesus the Victim. In: *JBL* 111/1992, s. 3-15. DAWSON, Doayne. *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought* (Oxford: Oxford University Press 1992).

⁵⁵⁵ TUCKER, Jeffrey T. *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (JSNTSS 162; Sheffield: Sheffield Academic Press 1998), s. 407-412, zvl. s. 407.

neapokalyptického Ježíše, jakož i Ježíše „noneschatologického“ v návaznosti na H. Koestera.⁵⁵⁶ Na opačné straně stál N. Perrin, pro něhož mělo Ježíšovo hlásání království Božího spjaté s podobenstvími apokalyptický charakter a jednalo se o „steno symbol“ v Judaismu a „tensive symbol“ v jazyce Ježíše.⁵⁵⁷ Za svá stanoviska sklidil kritiku, avšak problém byl často v důsledném nerozlišování mezi symbolem a metaforou u jeho kritiků. Zatímco Perrin se opíral o definice P. Wheelwrighta, Crossan pracoval s polyvalencí a směřoval symbol a znak.⁵⁵⁸ Perrina svým způsobem podpořil B. Chilton, který konstatoval, že používání obratu „království Boží“ je v targumickém užití (zvl. *Targum of Isaiah*) podobné synoptickým evangeliím.⁵⁵⁹

Stěžejní pro práci s Ježíšovými podobenstvími je prohlášení P. Ricoeura, který konstatuje, že zabíjíme Ježíšovy paraboly triviálním moralizováním,⁵⁶⁰ což byla tendence rozvíjející se po Jülicherovi, který stejně, jako později G. Sellin, zohledňoval rozdíl mezi alegorií a parabolou.⁵⁶¹ D. O. Via, který analyzoval Ježíšova podobenství z pozic strukturalismu, rozlišoval narativní paraboly Ježíše na metafory o království Božím, a na ty, které nejsou o království Božím, kam patří i *example stories*.⁵⁶² Ty pak mají specifické postavení. *Example stories* jsou dle něj přímé, mají nedostatek figurativních elementů, nejsou to metafory a nejsou to paraboly.⁵⁶³ Podobenství vnímal D. O. Via jako estetické objekty, což je v souladu se strukturalismem, nahlížel na ně jako na umělecká díla a autonomní veličiny, jež jsou uzavřeny do sebe. Z toho vyplývá pevné propojení vypravěčských prvků (*pattern of connection*), tedy naprostá jednota formy a obsahu. Via předpokládá, že dílo je nezávislé na autorovi a nelze ho odvozovat z autorova životního prostředí. Podobenství vyžadují rozhodnutí a jejich pochopení je obsaženo v podobenství samém, není nutné vykračovat mimo ně a zkoumat historický

⁵⁵⁶ TUCKER, *Example Stories*, s. 406.

⁵⁵⁷ PERRIN, Norman. *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press 1976), s. 40. SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 56-57.

⁵⁵⁸ CROSSAN, John D. Literary Criticism and Biblical Hermeneutics. In: *Journal of Religion* 57/1977, s. 76-80, zvl. s. 78.

⁵⁵⁹ CHILTON, Bruce A. Regnum Dei Deus Est. In: *Scottish Journal of Theology* 31/1978, s. 261-270, zvl. s. 265, 268. SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 60-62.

⁵⁶⁰ RICOEUR, Paul. Listening to the Parables of Jesus. In: *Criterion* 13, Spring 1974, s. 18-22, zvl. s. 21.

⁵⁶¹ Původně SELLIN, Gerhard. „Allegorie und Gleichnis“: Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse. In: *ZTK* 75/1978, s. 281-335. TUCKER, *Example Stories*, s. 192-193, cit. s. 192-193: „While the *Gleichnis* is a metaphor expanded into a sentence, the *Parabel* and the *Beispielerszählung* are narrative parables (*Gleichniserzählungen*); but while the *Parabel* is a ‘narrated metaphor’ (‘erzählte Metapher’), the *Beispielerszählung* is ‘nonmetaphorical’.” ... „The *Parabeln* have their basis in a semantics of metaphor; since the *Beispielerszählungen* have no metaphorical features, they are ‘actually not parables any longer’.”

⁵⁶² VIA, *Parable and Example Story*, s. 105-133, zvl. s. 118.

⁵⁶³ VIA, *Parable and Example Story*, s. 119. Dle TUCKER, *Example Stories*, cit. s. 195: „Like Via, then Sellin is emphatic in his assertion that the example narratives are not metaphors. Unlike Via, however, Sellin implies that the example stories are figurative since they have their basis in a semantics of the example (*Exempel*), which in turn corresponds to synecdoche. Others more overtly make the claim that the *Beispielerszählungen*, though they are not metaphors, are figurative indeed.” *Example stories* viz TUCKER, *Example Stories*, s. 14-16.

kontext.⁵⁶⁴ Pro D. O. Via je důležité postavit do kontextu Ježíšova podobenství ve vztahu ke každodennímu životu, přičemž podobenství jsou klíčem k chápání sebe sama, což se týká i Ježíše samého. Podobenství jsou tedy pro Via autonomní řečové události.⁵⁶⁵ Řada badatelů pak nevidí důvod vyčlenit čtyři Lukášova podobenství označovaná jako *example stories* (L 10,30-35; 12,16-20; 16,19-31; 18,9-14) jako specifický poddruh podobenství a hledat pro ně jedinečné označení (např. Ernst Baasland nebo Wolfgang Harnisch).⁵⁶⁶ Metaforický charakter všech podobenství zastává W. H. Kelber a zdůrazňuje jejich ústní šíření,⁵⁶⁷ což je z hlediska formy stanovisko blízké P. Ricoeurovi, je velmi daleko od klasifikace A. Jülichera a odlišuje se i od důrazů na alegorickou interpretaci, která byla oblíbená ve druhé polovině 20. století a podobenství byla vykládána se zaměřením na jeden bod.⁵⁶⁸

Co se narativních podobenství týče, jejich účel vystihuje L. Schottroffová, která nestaví své analýzy na definování přesného poddruhu podobenství, ale hovoří o fiktivních narrativech (jako Scott), jež zprostředkovávají prohlášení o světě lidské zkušenosti z doby ústních a psaných tradic o Ježíši Nazaretském – tedy o historickém Ježíši.⁵⁶⁹ Narativní podobenství nezamýšlejí popsat zvláštní historické události, ale strukturu politické správy nebo strukturu světa práce a sociálních vztahů (nespravedlivé bohatství a utrpení chudoby, autoritu otce ve vztahu k synům atd.).⁵⁷⁰ To vše znamená, že socio-historické bádání je pro porozumění narativním podobenstvím nezbytné.⁵⁷¹

⁵⁶⁴ VIA, Dan Oto. *Die Gleichnisse Jesu* (München: Chr. Kaiser Verlag 1970), s. 30-34, 50-58, 85-88, 140-146, 184-195.

⁵⁶⁵ VIA, *Die Gleichnisse Jesu*, s. 140-145.

⁵⁶⁶ HARNISCH, Wolfgang. Der Zufall der Liebe: Die Parabel vom barmherzigen Samariter. In: HARNISCH, Wolfgang (ed.). *Die Gleichniserzählungen Jesu: Eine hermeneutische Einführung* (4th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001), s. 271-292. BAASLAND, Ernst. Zum Beispiel der Beispelerzählungen: Zur Formenlehre der Gleichnisse und zur Methodik der Gleichnisauslegung. In: *Novum Testamentum* 28/1986, s. 193-219, zvl. s. 197. Někteří badatelé pojem užívají v širším měřítku a mezi *example stories* řadí i další podobenství.

⁵⁶⁷ KELBER, Die frühe Jesustradition im Kontext der Kommunikationsgeschichte, cit. s. 114: „Alle Gleichnisse haben eine metaphorische Qualität.“ ... „Parabeln sind ein orales Genre par excellence. Hierin mag auch der Grund dafür liegen, dass sie sich nicht in ein einheitliches Muster einordnen lassen. Klare Definitionen und feste Strukturen haben ihren Sinn in der parabolischen Rede eingebüßt. Etwas ist in der Gleichniserzählung ungesagt geblieben, und eben dieses Ungesagte ist es, was von Bedeutung ist.“

⁵⁶⁸ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 170-171. Více k alegorické interpretaci J. D. Crossan, který rozlišoval mimetickou alegorii (*mimetic allegory*) a hravou alegorii (*ludic allegory*). „In *mimetic* allegory one is enjoying layers of divinely caused structural order mirroring the divine mind or will.“ ... „But in *ludic* allegory one is enjoying the playful human imagination creating isomorphic plot as an act of supreme play.“ Viz cit. CROSSAN, John Dominic. *Cliffs of Fall: Paradox and polyvalence in the parables of Jesus* /New York: Seabury Press 1980/, s. 98-99. REINSTORF, D. Luke's parables and the purpose of Luke's Gospel. In: *HTS* 58.3/2002, s. 1281-1295, zvl. s. 1283.

⁵⁶⁹ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 103, cit. s. 103: „Even the 'nature' parables refer to the world of human's lives, their work to gain their nourishment and their reverence for creation, which sustains the life of the human race.“

⁵⁷⁰ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 103.

⁵⁷¹ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 103, cit. s. 103 a 104: „The parable narratives as such provide a social analysis that, through the application of the parable, is placed in a theological context.“ ... „The parable stories work with narrative means – exaggerations, compacting, the rule of three, or contrasts of opposites, for

V tomto kontextu konstatuje E. van Eck, že Ježíšova podobenství mohou být vnímána i analyzována jako sociální, politické a ekonomické experimentální světy svých posluchačů.⁵⁷² Analýzou pak můžeme rozkrýt skrytý svět sociální nespravedlnosti, která byla výsledkem způsobu vlády panovníků tehdejšího světa, jež třímali moc a uplatňovali sílu i privilegia.⁵⁷³ Takovýto pohled samozřejmě není vlastní všem interpretům a například Hedrick píše, že Ježíšova podobenství nebyla zamýšlena pro účely sociální analýzy a odhalení nespravedlivých životních podmínek třídy drobných rolníků.⁵⁷⁴ U fiktivních minipříběhů samozřejmě existují rizika, že stvoření sociálního milieu je zatíženo stejnou rizikovostí jako vytváření *Sitz im Leben* v historicko-kritickém bádání a efekt z četby či slyšení překvapujícího až konfrontačního podobenství se dostaví i bez znalosti domýšlených kontextů. Evangelijní narativy navíc primárně nejsou texty politické nebo sociální, mají především náboženský obsah, avšak otázky spjaté s Ježíšovým vystoupením nutně vedou ke světu politickému, sociálnímu i k posouzení užitých žánrů a jejich funkci. Dvoutisíciletý odstup od událostí bezesporu nutí při analýze k tázání, jak Ježíš působil, jak byl pamatován a zpřítomňován v orálním diskursu nejranějších stoupenců z řad Židů, jak byl zachycen pro křesťany z nežidů v diaspoře (evangelium Q, Tomášovo evangelium) a jak byl literárně ztvárněn po válce židovské v narrativech druhé či třetí generace křesťanů. Sociální rámec museli evangelisté jako autoři literárních děl pro své posluchače zachytit nebo důvěryhodně vytvořit a Lukáš této stránce věnoval zvláštní pozornost. Sociální a politický rámec tedy vynechat nelze a oba se vtiskly do autorovy rétoriky.

Co se týče Lukášových podobenství, J. A. Metzgerem jsou hodnocena jako nejživější a nejzapamatovatelnější z kanonických podobenství, což je dáno prezentováním kontroverzních charakterů s realistickými pohnutkami, pozorností vůči neobvyklým detailům, důrazem na ekonomické aspekty, motivy a zasazení minipříběhů.⁵⁷⁵ Lukášův Ježíš klade důraz na interní monology, přidává hloubku a dimenzi charakterům, jejich zoufalým myšlenkám, kalkulacím nebo pochybným motivacím.⁵⁷⁶ Lukášova podobenství jsou interpretována méně často alegoricky (samotným vypravěčem podobenství) než je tomu u Matouše a Marka, což se týká i čtyřech *Beispielierzählung* (example stories), jež dle starších interpretací neodkazují vně sebe samých či k vnějším událostem nebo scénářům a umožňují čtenáři pochopit, jak co nejpřímočařeji následovat

example. It is a serious and consequential misunderstanding to read these antithese in the parables ecclesiologically. In all the Gospels they stand in relationship to eschatology, the expectation of the just judgment of God, and therefore they are to be read eschatologically." SCHOTTROFF, Luise; STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus and the Hope of the Poor* (Eugene: Wipf & Stock 1990), cit. s. vii: „Historical criticism cannot simply be dispensed with. The biblical texts are the product of human history – a faith history, to be sure, but history nonetheless.“

⁵⁷² ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 37.

⁵⁷³ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 37.

⁵⁷⁴ HEDRICK, *Many Things in Parables*, s. 75.

⁵⁷⁵ METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 15.

⁵⁷⁶ METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 15.

Ježíše.⁵⁷⁷ Na straně druhé, metaforické příběhy umožňují vytvořit strukturu nebo síť možností a následně rozkrýt, které elementy umožňují uniknout negativnímu ortelu v rámci pletiva metaforické dimenze a etických dilemat prezentovaných obecně na centrálním jevišti.⁵⁷⁸ Řada Lukášových parabol je i nejpřístupnější a není k ní potřeba speciální klíč, neboť lidské konání je srozumitelné a obyčejná znalost lidských charakterů stačí k tomu, aby jim bylo rozuměno bez vnějšího kódu.⁵⁷⁹ Tuto interpretaci ovlivnil starší přístup ke klasifikaci podobností a Metzger ji uvádí jako určitou mezní interpretační polohu. E. Cuvillier zdůrazňuje, že paraboly jsou poučením na cestě ke spasení pro přesvědčené Ježíšovy následovníky, zatímco pro ty, kdo Ježíše odmítají, zůstávají nepochopené či odmítané.⁵⁸⁰

9. HOSPODÁŘSKÉ, POLITICKÉ A NÁBOŽENSKÉ ASPEKTY SVĚTA PODOBENSTVÍ

Svět sociální reality Ježíšových podobností analyzuje od dob opouštění zásad německé historické kritiky zhruba v 90. letech 20. století stále více autorů a jejich zájem se přesunul na sociální, kulturní

⁵⁷⁷ METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 16.

⁵⁷⁸ METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 16.

⁵⁷⁹ METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 16. Totéž potvrzuje STAGG, Frank. Luke's Theological Use of Parables. In: *Review and Expositor* 94/1994, s. 215-229, zvl. s. 222, 224, 227.

⁵⁸⁰ CUVILLIER, Elian. Parabolé dans la tradition synoptique. In: *ETR* 66/1991, s. 25-46, zvl. s. 42-44.

či politické kontexty biblických textů. Předním protagonistou je E. van Eck, který v rámci své socio-vědecké metodiky cíleně navazuje na J. Kloppenborga, B. B. Scotta, W. R. Herzoga, R. L. Rohrbaugha či J. D. Crossana a zdůrazňuje spolu s ostatními rozhodující roli analýzy sociálních vztahů a sociální reality v podobenstvích, posouzení *cross-cultural* perspektivy, orální kultury, politických a ekonomických poměrů, jakož i identifikování starověkých *comparanda* z dostupných papyrů a zdrojů, jak učinil J. Kloppenborg za účelem realistického čtení podobenství.⁵⁸¹ Zvláštní pozornost musí být věnována době Ježíšova vystoupení (někdy mezi léty 27-30), kdy podobenství byla pronášena samotným Ježíšem a nebyla vymezena či určována literárním kontextem.⁵⁸² Jedná se o čas Ježíšova mluvení, jeho živého vystupování, nikoliv o čas vzpomínání a rekonstrukce jeho vystoupení. To vše musí vést ke „kulturní citlivosti čtení podobenství“, kterou dnes realizujeme.⁵⁸³ Tato snaha o odhalení autentických podobenství s ohledem na Ježíšovo vystoupení a s důsledným zachováváním specifických kritérií vedla k tomu, že *Jesus Seminar* určil 22 autentických podobenství Ježíše, což je nutno brát jako výsledek důsledného uplatnění historicko-kritické interpretace (s přihlédnutím k sociálním faktorům) a platných kritérií pro posuzování autentičnosti dostupného „materiálu“ vztahujícího se k Ježíši Nazaretskému (v tomto případě synoptickým evangeliím, Q, Janovu a Tomášovu evangeliu). Zjištění má však má značně hypotetickou povahu,⁵⁸⁴ čehož si byli R. Funk i *Jesus Seminar* vědomi a hovoří v souvislosti s autentičností materiálu či podobenství o *voice print*.⁵⁸⁵ Kritéria však bezesporu pomohla určit, co bylo typické pro „galilejské poselství“ z konce 20. či počátku 30. let prvního století a umožnila profilovat sociální lokaci podobenství, která je odlišná od socio-historického i geografického kontextu synoptiků v 70. až 90. letech.⁵⁸⁶ Příběhy pocházející z

⁵⁸¹ KLOPPENBORG, John S. *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* (Tübingen: J. C. B. Mohr/Siebeck 2006), zvl. s. 490-491, také KLOPPENBORG, John S. *The Parable of the Burglar in Q: Insights from Papyrology*. In: ROTH, Dieter T. (ed.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (Tübingen: J. C. B. Mohr/Siebeck 2014), s. 287-306, zvl. s. 288. ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. xvi-xxi.

⁵⁸² ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. xx.

⁵⁸³ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. xx.

⁵⁸⁴ FUNK, Robert W., et al. *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* (Sonoma: Polebridge 1988), s. 16-19; FUNK, Robert W., et al. *The Five Gospels: What Did Jesus Really say? The Search for the Authentis Words of Jesus: New Translation and Commentary* (New York: Macmillan 1993), s. 16-33; FUNK, Robert W. *Funk on Parables: Collected Essays* (SCOTT, Bernard B. /ed./; Santa Rosa: Polebridge 2006); FUNK, Robert W. *Jesus of Nazareth: A Glimpse*. In: BEUTNER, Edward E. (ed.), *Listening to the Parables of Jesus*. *Jesus Seminar Guides* (Santa Rosa: polebridge 2007), s. 89-93. Komentář k tomuto bádání viz ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 9.

⁵⁸⁵ FUNK/SCOTT, *Funk on Parables: Collected Essays*, s. 171-176.

⁵⁸⁶ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 10-11, cit. s. 11: „The social location of Jesus most probably was that of the Galilean peasantry; this means that the interpreter of the parables should ask the question what message the parables carried in this rural context, and how the parables were heard by their rural audience.“ V tomto směru navazuje E. van Eck na J. D. CROSSANA, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, s. 43-46, cit. s. 45-46: „Agrarian society have, according to Lenski's view, nine classes but with an abysmal gulf separating the five upper from the four lower ones.“ ... „On the other side of the great divide was, above all, the *Peasant Class*, the vast majority of the population. Put abstractly, 'the burden of supporting the sate and the privileged classes fell on the shoulders of the substantial majority of the population'.“ ... „The *Artisan Class* averaged around 5 percent of the population. 'In most agrarian societies,

prostředí Palestiny římského císařství mají kontext v nedůstojných podmínkách danění malých zemědělců elitou, jež byla hluboce zakořeněná v agrárně-aristokratické společnosti a situace se dlouhodobě týkala i poměrů na jiných místech římské říše, což dokazují spisy římských autorů (Cato, *On Agriculture* 2.7; Varro, *On Agriculture* 1,17; Diodóros Sicilský, *Library of History* 34/35:2.1,2,4),⁵⁸⁷ pokusy o reformy vlastnění půdy v Itálii, jakož i vzpoury otroků, které opakovaně sužovaly obyvatelstvo římské říše.⁵⁸⁸ Za Ježíšovými podobenstvími je nutné vidět zemědělský kontext sdíraných malých hospodářů, kteří museli odevzdat na daních každý druhý rok čtvrtinu úrody (Josephus, *Ant.* 14.202-203).⁵⁸⁹ Herodes Veliký (73-4 př. n. l.), který byl roku 47 př. n. l. uveden do úřadu jako vojenský správce Galileie,⁵⁹⁰ začal vymáháním stovek talentů po Galilejcích z pronajatých

the artisan class was originally recruited from the ranks of the dispossessed peasantry and their noninheriting sons and was continually replenished from these sources,' but it must be emphasized that 'despite the substantial overlap between the wealth and income of the peasant and artisan classes, the median income of artisans apparently was not so great as that of peasants.' ... „The *Unclean and Degraded Classes*, like the untouchables in Hindu society, were those whose origins or occupations separated them downward from the great mass of peasants and artisans.” ... „Finally, there was the *Expendable Class*, averaging between 5 and 10 percent of the population in normal times. 'These included a variety of types, ranging from petty criminals and outlaws to beggars and underemployed itinerant workers, and numbered all those forced to live solely by their wits or by charity'. These expendables were not just deviants, but, as their terrible title suggest, they existed because 'despite high rates of infant mortality, the occasional practice of infanticide, the more frequent practice of celibacy, and adult mortality caused by war, famine, and disease, agrarian societies usually produced more people than the dominant classes found it profitable to employ.'“ J. D. Crossan zde přebírá rozdělení agrární společnosti z publikace LENSKI, Gerhard E. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (New York: McGraw-Hill 1966), s. 190-298, zvl. s. 215-282.

⁵⁸⁷ MORLEY, Neville. The poor in the city of Rome. In: ATKINS, Margaret; OSBORNE, Robin (eds.). *Poverty in the Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press 2006), cit. s. 35: „Ancient attitudes to poverty were often ambiguous or contradictory, as seen most clearly in the arguments of Penia in Aristophanes' *Plutus*. In Roman culture, these ambiguities were located in space: one kind of poverty, the specifically rural poverty of the peasant yeoman, was idealised and the virtues associated with working a 4-iugera farm like Cincinnatus were assimilated to the landowning class, while urban poverty was pathologised, associated with rebellion, crime and disease.”

⁵⁸⁸ CROSSAN, *The Historical Jesus*, s. 46-50.

⁵⁸⁹ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 11-12, 23. OAKMAN, Douglas E. *Jesus and Peasants*. Matrix: The Bible in Mediterranean Context 4 (Eugene: Cascade Books 2008), s. 172-173. V tomto světě byl nutný záchranný mechanismus pro nejchudší a dávky určené systémem měly důležité pro pokrytí potřeb institucí, ale i těch, kteří na nich byli závislí. Zároveň ukazuje míru chudoby společnosti. Sociální a daňový systém, jakož i systém dávek pro chudé zažitý v judaismu a inspirativní pro nejranější církev prezentuje JEREMIAS, Joachim. *Jerusalem in the Time of Jesus. An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period* (Seventh impression; London: SCM Press 1991), cit. s. 131, 133: „For clearer understanding it is instructive to make a comparison between the two corresponding Jewish systems of *tamhúy*, or 'poor bowl', and *quppáh*, or 'poor basket'. These may be distinguished as follows: The *tamhúy* was distributed daily among wandering paupers, and consisted of food (bread, beans and fruits, with the prescribed cup of wine at Passover). The *quppáh* was a weekly dole to the poor of the city, and consisted of food and clothing (M. Peah viii.7; b. B.B. 8b Bar.; b. BM. 38a; T.B.M. iii.9, 376, beans and fruits; M. Pes. X.1, wine). There can be no doubt therefore that these arrangements served as a model for the primitive Church. The daily distribution of aid indicates the *tamhúy*, and the fact that local people (especially widows) were helped, indicates the *quppáh*.“ ... „Again, when the Mishnah says that a poor man might get the four cups of wine for the Passover from the poor-dish (*tamhúy*) if he could not procure them any other way (M. Pes. x.1), it can only refer to the time when the Passover was still celebrated in Jerusalem.”

⁵⁹⁰ Více LICHTENBERGER, Achim. Herod and Rome: Was Romanisation a Goal of the Building Policy of Herod? In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference*

pozemků, čímž začaly těžké časy, neboť tribut museli platit ze svých pozemků již od roku 63 př. n. l. poté, co Římané dobyli Judeu a Galileu, jakož i další části Palestiny.⁵⁹¹ Galilejské rolnictvo tak bylo zatíženo třemi stupni zdanění: římským tributem, daněmi lokálním elitám, desátky a obětinami v Jeruzalémském chrámu, což byla centralizovaná ekonomická instituce, která dominovala ekonomice Judeje a byla navíc podporována chrámovou daní z diaspory.⁵⁹² Byl to čas stálých nepokojů, jež měly sociální podtón, neboť platit daně bylo obtížné již po nařízeních Hasmoneovců, konkrétně Hyrkána II. a Aristobúla II., kdy Pompeius odebral Hyrkánovi II. Jizreelskou nížinu, část Samaří, Zajordání a pobřežní pás u Středozemního moře,⁵⁹³ na základě čehož mnozí židovští obyvatelé-rolníci emigrovali, neboť se báli nežidovských správců a navýšení daní z obilí, oliv, olivového oleje, vína, vlny, lnu a lněných látek, stejně jako ryb a rybích omáček.⁵⁹⁴ Pompeiovo tažení Palestinu prakticky zotročilo.⁵⁹⁵ Ježíšův svět byl určen kontextem menších galilejských vesnic, jichž se zemědělská a rybářská produkce (a tedy i daně) týkala, a hodláme-li odhalit sociální vztahy za podobnostvými, úvahy musí začínat právě v tomto prostředí, ač pro Lukáše znalého klasické literatury a poměrů v císařství to byla forma dobře pochopitelná i zpracovatelná. Na straně druhé, vliv Židů v diaspoře sílil, což dokládá Cicero, který si stěžoval ve své řeči *Na obranu Flaccovu* (r. 59 př. n. l.) na přehnaný vliv Židů ve městě a hájí svého klienta Flacca, který zabránil, jako guvernér Asie, židovským komunitám v zasílání pravidelné roční chrámové daně do Jeruzaléma. Těchto prostředků se zmocnila

21st-23rd June 2005 (Leiden: Brill 2009), s. 43-62, cit. s. 44: „When Pompey conquered the Levant in 64/63 BC, because of the conflicts which were inherent in a Jewish-pagan relationship in the land of Israel, the territories that later constituted Herod's kingdom did not come under direct Roman rule, but were handed over to loyal local client rules. One of them was Herod who, under the protection of Mark Antony, was made King of Judaea in 40/37 BC.“

⁵⁹¹ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 23. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 124-126 řeší otázku zdanění za času Heroda Velikého a Heroda Agrippy I., viz cit. s. 125-126: „During the time of Roman rule (AD 6-41; 44-66) the burden of taxation remained constant, and the province of Judaea had to find 600 talents (Ant. 17.320; BJ 2.97). In AD 66 the Jerusalem authorities exacted 40 talents of overdue taxes (BJ 2.405). If this represents the annual tax for the Jerusalem toparchy, it would confirm the figures, for the share of taxes, not counting customs duties, of the most important of the eleven Judaeian toparchies may well have been as much as this.“

⁵⁹² ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 25-26.

⁵⁹³ RICHARDSON, Peter. *Herod. King of the Jews and Friend of the Romans* (Columbia: University of South Carolina Press 1996), s. 131-134 – územní i politické poměry ve vztahu ke Galileji, s. 134-137 – územní a politické poměry ve vztahu k Judeji, 137-139 – územní a politické členění Samaří, 142-144 – územní a politické členění Pereje, 139-142 – členění politické a územní Gaulanitis, Batanei, Auranitis a Trachonitis.

⁵⁹⁴ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 23 (zvl. pozn. 77). GRANT, Michael. *Židé v římském světě* (Praha: BB art 2003), s. 63-64. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 140-144 hovoří o katastrofách, které postihly Jeruzalém od roku 169 př. n. l. do roku 69 n. l.

⁵⁹⁵ Cicero zastával názor, že judaismus vznášá neoprávněné náboženské požadavky a nehodlal se podvolit Římanům, avšak porážka Židů Pompeiem dokázala vůli bohů. Také GRANT, *Židé v římském světě*, cit. s. 65 (CICERO, *Pro Flacco* XXVIII, 69): „I v době, kdy Jeruzalém stál a Židé s námi žili v míru, jejich náboženský rituál byl v rozporu se slávou naší říše, důstojenstvím našeho jména a zvyklostmi našich předků. O to víc je tomu tak nyní, když tento národ svým ozbrojeným odporem dokázal, jak smýšlí o naší vládě. Jak drahá je však tato vláda nesmrtelným bohům prokázala skutečnost, že Židé byli poraženi, přinuceni k odvodu daní a zotročení.“ Ke složitým poměrům politickým mezi Hasmoneovci, Pompeiem, Gabinem, Markem Antoniem, Antipaterem, Nabatejci, Scaurem viz RICHARDSON, *Herod*, s. 95-108.

řecká města v provincii Asie a Cicero argumentuje, že zasílání peněz z jedné země do druhé za komerčními účely je zakázáno (Cicero, *Pro Flacco* XXVIII, 1,3).⁵⁹⁶ Synagogy také vykupovaly Židy z otroctví, což se zřejmě týkalo i Židů zavlečených do Říma po Pompeiových bojích v Palestině, díky čemuž komunita v Římě narůstala a byla vlivná dávno před vznikem křesťanství.⁵⁹⁷ V Judsku i Galileji však byla situace dlouhodobě špatná a úspěch nepřinesla ani obnova Samaří, o níž se pokoušel Gabinus. Crassus, jeden z římských triumvirů (Pompeius – Caesar – Crassus), vyplenil cestou do Parthie chrámový poklad, což si Pompeius před ním nedovolil.⁵⁹⁸ V Galileji vypuklo povstání, které potlačil Cassius (Crassův důstojník) poté, co Crassus u města Charrán v bitvě s Parthy padl. Cassius nastolil nemilosrdný řád a do popředí se opět dostal Jan Hyrkán II. a Antipatros, kteří byli vůči němu loajální.⁵⁹⁹ Na oplátku se židovskému obyvatelstvu s římským občanstvím dostalo v Asii osvobození od vojenské služby, což se zřejmě týkalo i jiných řeckých měst, např. Efezu.⁶⁰⁰ Toto nařízení z roku 44-43 př. n. l. bylo adresováno úředníkům v Asii a po následujících osmdesát let bylo postupně obnovováno. Kromě osvobození od vojenské služby se týkalo i ochrany práv na zachovávání sabatu, svobodu náboženských shromáždění, nárok získat chrámovou daň na provoz jeruzalémského chrámu, možnost vyřizovat své vnitřní záležitosti vlastními soudy a zákaz vykrádání pokladnic i svatých svitků ze synagog.⁶⁰¹ Caesar si Židů svým způsobem vážil, neboť v době, kdy dorazil do Alexandrie a setkal se s tvrdým odporem, posily k němu nedorazily, přišel mu na pomoc Antipatros s nejméně 1500 židovskými vojáky v doprovodu velekněze Hyrkána, jehož potvrdil roku 47 př. n. l. v úřadu nejvyššího velekněze svými dekrety, přičemž užitá titulatura dokládá tituly „etnarcha Židů“ a

⁵⁹⁶ FELDMAN, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton: Princeton University Press 1993), s. 109-110, cit. s. 109-110: „As to Rome itself, economic factors, we may add, seem to be behind the bitterness evidenced in Cicero's *Pro Flacco* (28.67), because Cicero, speaking in 59 B.C.E., obviously thinks that he can score points with his audience when he asks, 'Who is there, gentleman, who could not honestly praise this action?' referring to Flaccus's act in forbidding the export of gold by the Jews of Asia Minor to Jerusalem after the Roman Senate had on several occasions most urgently forbidden the export of the gold on account of shortage of gold in Italy. It is significant that even though Cicero's case concerned only the export of gold from the province of Asia he yet saw fit (ibid.) to remind his audience that it was customary to send gold to Jerusalem on the order of *the Jews from Italy and from all our provinces*." O necelých sto let později organizuje sbírky pro Jeruzalém v římských provinciích apoštol Pavel a hodlá je osobně nebo skrze křesťanské posly doručit do Jeruzaléma či Judska (2 K 8,1-6; 9,1-6; Ř 15,25-28). M. Tullius CICERO. *The Orations of Marcus Tullius Cicero* (Translated by C. D. Yonge; London: Henry G. Bohn 1856).

⁵⁹⁷ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 65-67, 278. Řádění Pompeia v Palestině, který trestal jako „bič boží“ zpučnost Hasmoneovců, odrážejí Žalmy Šalamounovy, jež kritizují nelegitimitnost hasmonejského velekněžství, prorokují příchod krále Davidovce, který má mesiášské rysy – viz interpretace ÁBEL, František. *The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul* (Tübingen: Mohr Siebeck 2016), s. 174-189, zvl. s. 174-176, který upozorňuje na skutečnost, že se popis Žšal 17 může historicky vztahovat k období let 104-63 př. n. l. (s. 175-176). Otázkou je, zda je možné k popisu invaze Pompeia na židovská území užít také svitků od Mrtvého moře. Badatelská stanoviska nejsou jednotná.

⁵⁹⁸ ECK, Werner. *Augustus a jeho doba* (Praha: Vyšehrad 2004), s. 17, 23, 42, 77.

⁵⁹⁹ RICHARDSON, *Herod*, s. 114-117. Také FREYNE, Seán. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E. A Study of Second Temple Judaism* (Notre Dame: University of Notre Dame 1980), s. 57-71.

⁶⁰⁰ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 67.

⁶⁰¹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 68-69.

„nejvyšší kněz Židů“ (Josephus, *Ant.* 14.194).⁶⁰² Hyrkán tedy nebyl omezen svým vlivem toliko na Judeu, ale autoritu vztahoval na celé Židovstvo.⁶⁰³ Díky pochodu židovského vojska se obyvatelstvo Leontopole přidalo k Caesarovi, což učinily i židovské jednotky z Heliopole.⁶⁰⁴ Caesar za to udělil židovské komunitě v Alexandrii výsady a jejich dodržování vymáhala římská posádka. Obdobným výsadám se těšila i města Kyréné a Benghází (v dnešní Lybii).⁶⁰⁵ Většinou se toleranci těšili i Židé v diaspoře, kteří se drželi stranou od občanských i říšských institucí. Zatímco Římané umožňovali zachovávat náboženské zvyky a uctívat bohy vlastních kultů, Řekům to naopak vadilo a v řeckých městech se snažili omezovat menšiny a jejich náboženské aktivity.⁶⁰⁶ Zvláště města v Malé Asii (v Milétu a Pariu) se snažily městské rady potlačit aktivity Židů, což se dělo i v Sardách, kde Židům zakazovala městská rada dovoz košer potravin a v Halikarnassu a Efesu Římané zasahovali ve prospěch Židů proti městským radám za zakazování dodržovat sabat. A i jinde Římané dbali o omezení antisemitských snah.⁶⁰⁷ Nebyli tedy apriorními nepřáteli Židů, což dokládají i spisy Josepha Flavia (*AJ.* XIV, 228, 230, 234, 237, 240).

Ve druhé polovině prvního století před Kristem docházelo také ke zvýšení popularity astrologie ve všech společenských vrstvách, což bylo patrné i na tom, že již od bratrů Gracchů se vrcholní politici objevovali v doprovodu haruspiků, vědů a astrologů.⁶⁰⁸ Zjednodušená a zpopularizovaná astrologie se stala masově rozšířená i mezi nejnižšími vrstvami a uplatňovala se díky planetárním bohům i stoickému učení o souvztáznosti mezi makrokosmem a mikrokosmem.⁶⁰⁹ Zodiak je dokonce vyobrazen v synagogách (viz Tiberiada) a popularita astrologie se projevuje i v časech církevních otců, kteří s tímto pohledem na chod světa polemizovali. To nepřímo činí i současník Ježíše Nazaretského a apoštola Pavla – G. Plinius Secundus (Starší) –, který v díle *Naturalis historiae libri XXXVII* upozorňuje na skutečnost, že lidé narození v jedné hodině či noci mají naprosto různé osudy a uvádí jako příklady řečníky i krále a chudé.⁶¹⁰ Zároveň se dochovaly zprávy o vyhánění a popravách astrologů a existovaly pozdně antické zákony, jež se vztahovaly k těmto „profesím“.⁶¹¹ Věštby či proroctví, jež pronášel *vates*, byly známy a o *vates* hovoří i Horatius. Jejich náplní bylo pronášet výzvy k etickému,

⁶⁰² GRUEN, Erich S. Herod, Rome, and the Diaspora. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 13-27, zvl. s. 19.

⁶⁰³ GRUEN, Herod, Rome, and the Diaspora, s. 19-20.

⁶⁰⁴ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 68.

⁶⁰⁵ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 68.

⁶⁰⁶ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 69.

⁶⁰⁷ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 69.

⁶⁰⁸ RÜPKE, Jörg. *Náboženství Římanů* (Praha: Vyšehrad 2001), s. 223.

⁶⁰⁹ RÜPKE, *Náboženství Římanů*, s. 223.

⁶¹⁰ PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě* (Praha: Svoboda 1974; překl. František Němeček), s. 93-95 (Kniha VII). Originál: C. Plinius Secundus. *Naturalis historiae libri XXXVII* (Leipzig 1909).

⁶¹¹ RÜPKE, *Náboženství Římanů*, s. 223-224.

morálnímu a konzistentnímu jednání i životu.⁶¹² Římané samozřejmě vzdávali čest mnohým způsobem. Kromě obětí se praktikovalo také *evocatio* (vyvolávání bohů) či *devotio* (zaslíbení podsvětním bohům), jakož i *evocare* (vyvolání božstva ven z města, aby mohlo být město dobyto Římany).⁶¹³ Své postavy má také magický obraz světa, působí hadači, zaříkávači, drobopravci, působí mýty a naproti tomu funguje zřetelná kritika takovéto praxe, jež je spjata s filosofií, která se k divinaci staví skepticky (viz Cicero). Avšak poznatky a tradice z řeckého i římského světa znamenají, že magie, náboženství, léčitelství i věda existují zároveň a pospolu u týchž osob, tvoří kulturní rámce a vytvářejí obraz společnosti, v níž jedinec žije.⁶¹⁴ Řecká filosofie, jež poskytovala spisy ke kritické reflexi, byla záležitostí vyšších vrstev společnosti a prostý jedinec žil v tradičních zvycích a představách.⁶¹⁵ Většina kultů byla velmi tradiční záležitostí, což se týká i pravidel vykonávání kultů a činnosti náboženských specialistů.⁶¹⁶ Neexistovala jednotná koncepce náboženství s jasně určenou identitou (navzdory existenci *sacra et sacerdotes, cura et caerimonia, tria genera theologiae*), což byly vlastně jen otevřené seznamy či výčty předpisů.⁶¹⁷ Kultovní předpisy se legitimizovaly svým stářím a představovaly staré ústní tradice. Avšak i tyto „tekuté“ tradice podléhaly politickým tlakům a adaptacím. J. Rüpke popsané proměny charakterizuje: „Zkapalnění tradice“ v poznenáhlu se zrychlujícím procesu změny vyvolává složitou reakci, kterou můžeme charakterizovat jako přechod k písemné podobě.“⁶¹⁸ Literárně však působili i senátoři, kteří se snažili uchovat ve spisech staré tradice, mnohde ještě živé, a města měla své ochránce, jež zpravidla sídlili v hlavním chrámu města. Čile funguje náboženská ekonomika, kde se vychovávají zvířata pro oběti a veřejné kulty (*sacra publica*) prezentují ukázkové rituály (viz Catonův postoj k Suovetauriliím – trojoběti prasete, ovce a býka).⁶¹⁹ Lukášův svět nebyl v oblasti svých rámců a způsobů myšlení natolik vzdálen od světa Ježíšovy Galileje a judaismus byl dobře znám v římské společnosti, přičemž leckde byl populární. Bohabojní (*sebomenoi* – mezi něž mohl patřit i evangelista Lukáš), kteří tvořili vnější okruh synagog či

⁶¹² RÜPKE, *Náboženství Římanů*, s. 224.

⁶¹³ RÜPKE, *Náboženství Římanů*, s. 135, 164-165.

⁶¹⁴ RÜPKE, *Náboženství Římanů*, s. 166-167.

⁶¹⁵ RÜPKE, *Náboženství Římanů*, s. 126-132, 164-165.

⁶¹⁶ RÜPKE, *Náboženství Římanů*, s. 132. Existovalo *ius divinum, ius publicum, ius pontificale* a *ius parietum*. BRENT, *A Political History of Early Christianity*, cit. s. 113-114: „Augustus was portrayed as a *Lar* on one panel of an altar whose remains are in the Capitoline Museum. His identification with the *Lar* is indicated by the laurel bay leaf held in the figure's right hand. This was a symbol of Augustus and appeared at the entrance of his house in the forum. This picture suggest a small statute, an example of some 235 others, carried in procession and deposited in aedicula or shrines in the form of a house. On another panel of the altar we find depicted the offering of a pig, which was the usual sacrifice to the *lares et penates*.“

⁶¹⁷ RÜPKE, *Náboženství Římanů*, s. 133.

⁶¹⁸ RÜPKE, *Náboženství Římanů*, cit. s. 133. (Podobný proces mají v principu za sebou i křesťanské písemnosti, ač veřejné záznamy nezačala vytvářet třída kněží, ale apoštol Pavel, původně farizej, jenž se své židovské identity nikdy nezřekl, přesto vytvořil písemnosti pro nežidy a od orální tradice a interpretace, rituálu, počáteční liturgie přešel k písemné komunikaci, na níž navázali ostatní.) K celému procesu utváření „občanské teologie“ v Římě viz RÜPKE, *Náboženství Římanů*, s. 132-136.

⁶¹⁹ RÜPKE, *Náboženství Římanů*, s. 152-153.

byli sympatizanty judaismu, byli poměrně uznávaní a v době, kdy lidé, zejména ženy, toužili po nadpřirozených inspiracích a útěše, jim judaismus leccos z toho nabízel.⁶²⁰ Přehledná pravidla života, jasná identita potvrzovaná sabatem, svaté texty náležitě přednášené, silná tradice a napínavá pouť národa dějinami či sounáležitost v rámci židovských komunit v tehdejší světě, to byly bonusy světově rozšířeného náboženství. Diaspora navíc praktikovala řadu zákonů s různými úlevami a existovala tolerance k „pohanským“ zvyklostem (jako byly návštěvy divadla, kde měli bohatí Židé rezervovaná přední sedadla – např. v Milétu).⁶²¹ Konvertité nakonec přijímali obřizku (ač to nemuselo tak být vždy), přijali novou identitu a zřekli se starých bohů i své dosavadní etnické identity. Obřizka však mohla být v řeckých městech problematická, takže v této věci existovala tolerance.⁶²² Židovských otroků bylo málo, neboť jejich majitel (byl-li Žid) byl v obci stavěn do eticky nepřijatelné pozice. Synagogální rady mohly vybírat pokuty i poplatky, což umožňovalo přímý dozor nad komunitou a rovněž vykoupení židovských otroků. V Římě existovala silná židovská komunita na pravém břehu Tiberu a Ovidius píše, že mladí Římané postávali v okolí synagog v touze po romantickém dobrodružství.⁶²³ V ptolemaiovském Egyptě byli Židé prakticky všude a v Alexandrii tvořili třetinu (30 až 40 %) obyvatelstva pod vládou *ethnarchy*, jenž vládl „jako vládce nezávislého státu“.⁶²⁴ Feldman hovoří o 180 000 Židů v Alexandrii, což byla nejpočetnější židovská komunita ve světě 1. století, něco jako New York City své doby.⁶²⁵ Odhady počtu Židů v době antiky za Julia Gaia Caesara se značně liší a pohybují se kolem osmi miliónů, přičemž zhruba milión žil mimo římskou říši v Parthii a Babylonii, v Izraeli samotném pak bylo zhruba dva až dva a půl miliónu Židů.⁶²⁶ Židé i jejich zvyky byli tedy obyvatelstvu Římské říše dobře známí a jejich život se odehrával v interakci s okolní kulturou i politickými vlivy. Census za Oktaviána (roku 28 př. n. l.), který podchytil poměry v římském obyvatelstvu, zjistil, že „občanů“ je 4 063 000, což byl po více než čtyřiceti letech více než čtyřnásobek oproti censu z roku 69 př. K.⁶²⁷

Podle M. Hegela a L. H. Feldmana byli Židé na území Palestiny helenizovaní do takové míry, že mnozí psali řecky lépe než Eupolemos, kterého cituje Josephus (*Against Apion* I.218) jako nežida.⁶²⁸ Dokonce řada knih v řečtině byla složena a napsána v Palestině, a sám Hilel převyprávěl Sokratovy a kynické

⁶²⁰ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 70.

⁶²¹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 70.

⁶²² GRANT, *Židé v římském světě*, s. 70.

⁶²³ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 71.

⁶²⁴ FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, s. 108.

⁶²⁵ FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, s. 108.

⁶²⁶ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 69-70.

⁶²⁷ ECK, *Augustus a jeho doba*, s. 36. BRENT, *A Political History of Early Christianity*, s. 109.

⁶²⁸ FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, s. 28-29.

anekdoty.⁶²⁹ Předpokládat proto prolínání světa Ježíšových/Lukášových podobenství se světem kyniků a mudroslovím stoiků v helenizovaném světě orality Středoziemního moře je legitimní.

9.1. Exkurs do historie a politicko-náboženských poměrů doby Herodovců

Dramatické události nastaly za doby panování Antipaterových synů Heroda (později nazývaného Veliký – *Ant.* 14.158-17.199; *War* 1.204-673) a Fazaele, kteří obdrželi titul tetrarchy a byly jim potvrzeny panovnické funkce v Galileji a Jeruzalémě.⁶³⁰ Žádost Židů vůči Antoniovi, jenž byl triumvirem (spolu s Octavianem a Lepidem), a měl na starosti východní část říše, aby nepodporoval Idumejce panující nad Židy, nebyla vyslyšena a delegace byla pobita.⁶³¹ Útok Parthů, který prolomil římskou hranici vedl k dosazení Antigona, čemuž řada Židů tleskala. Jana Hyrkána, který panoval nad Fazaelem a Herodem, zmrzačili, čímž mu zabránili konat úřad velekněze, neboť neodpovídal požadavkům Tóry. Fazael byl zabit a Herodes uprchl do Idumeje, Egypta, a nakonec do Říma. Antonius zařídil, aby ho jmenovali králem, čímž byla odstavena od moci hasmoneovská dynastie⁶³² a Herodes se stal postupně nejvýznamnějším panovníkem území ovládaného Augustem a možná i nejdominantnějším panovníkem východní oblasti římské říše, jehož budovatelské aktivity se týkaly nejen Judeje, ale Řecka a řecko-římského východu,⁶³³ přičemž své klientské království plně integroval do *Imperium Romanum*.⁶³⁴ Antigonos však Heroda neuznával a považoval jej za plebejce.⁶³⁵ Herodes se ale vrátil na Blízký Východ spolu s velitelem římské armády Ventidiem, který vyhnal Parthy.⁶³⁶ Antonius povolil Herodovi částečně zabrat Samaří a na krátkou dobu i pobřežní pásma.⁶³⁷ O vládu nad Izraelem navíc žádala Antonia i Kleopatra, s čímž Antonius váhal.⁶³⁸ Po návratu dal Herodes popraviti 45 ze 71 členů sanhedrinu za podporu Antigona místo něj samého. Jeho oběťmi se stali především saduceové, kteří podporovali Hasmoneovce. Přestože v roce 47 stáli proti Herodovi také

⁶²⁹ FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, s. 29-30, cit. s. 31: „A number of tales about the late first-century B.C.E. Hillel recall Socratic and Cynic anecdotes. Joshua ben Hananiah's discussions with Athenians, Alexandrians, and Roman philosophers at the end of the first century C.E., Rabbi Meir's reported disputations during the second century C.E. with the Cynic Oenomaus of Gadara (*Genesis Rabbah* 68.20), as well as Judah ha-Nasi's discussions at the end of the second century with the emperor 'Antonius,' would seem to reflect rabbinic interest in and concern about Hellenism.“ ... „Fischel has noted a number of changes that took place in the Hebrew language during the rabbinic period and suggest that they are due to Greek influence...“.

⁶³⁰ JENSEN, Morten Hørning. *Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee* (Tübingen: Mohr Siebeck 2006), s. 69-70.

⁶³¹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 73.

⁶³² GRANT, *Židé v římském světě*, s. 73-75.

⁶³³ GALINSKY, Karl. The Augustan Programme of Cultural Renewal and Herod. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 29-42, zvl. s. 30.

⁶³⁴ LICHTENBERGER, Herod and Rome, s. 43.

⁶³⁵ RICHARDSON, *Herod. King of the Jews and Friend of the Romans*, s. 81-94.

⁶³⁶ RICHARDSON, *Herod*, s. 159-161.

⁶³⁷ RICHARDSON, *Herod*, s. 154, 156.

⁶³⁸ RICHARDSON, *Herod*, s. 162-169, 171-173 – ke složitým poměrům mezi Antoniem, Kleopatrou, Herodem, Alexandrou, Hyrkánem, Aristobúlem, Mariamne a Nabatejci.

farizeové, Šamaj i Hilel, byli ušetřeni.⁶³⁹ Za Heroda obě školy těchto *tana'im* rozkvétaly, neboť se řídily zásadou „milovat práci, vyhýbat se úřadům a nemít nic společného s vládní mocí“ (*M. Avot* I,1).⁶⁴⁰ Herodes obsadil místo Jana Hyrkána II. do úřadu velekněze potomka Árona a Sádoka – Ananelle, jenž byl z Babylona a rodokmen měl vhodnější než Hyrkán.⁶⁴¹ Obsazení úřadu babylonským Židem se líbilo farizeům, neboť Hilel byl rovněž z Babylona. Herodova politika tedy sledovala řadu cílů, jež rozhodně nemohly uspokojit všechny strany a razantní kroky odpovídaly četným intrikám, jež ho ohrožovaly v úřadu i na životě.⁶⁴² Za jeho vlády se království stalo multietnické,⁶⁴³ což dosvědčuje množství chrámů, gymnasií, divadel, veřejných budov, jakož i dotací pro města s velmi pestrým složením obyvatelstva.⁶⁴⁴ Nebylo možné se zavděčit všem, avšak jeho posedlost mocí a schopnost zabít kohokoliv, kdo stál v cestě jeho cílům, z něj činila panovníka podobného nejkrutějším římským císařům.⁶⁴⁵ Utopení sedmnáctiletého Aristobúla (při slavnosti v Jerichu), který získal velekněžský úřad místo Ananela díky Herodově tchýni Alexandře, znamenalo opětovné nastolení Ananela do

⁶³⁹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 76.

⁶⁴⁰ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 77.

⁶⁴¹ RICHARDSON, *Herod*, s. 162.

⁶⁴² LANDAU, Tamar. *Out-Heroding Herod. Josephus, Rhetoric, and the Herod Narratives* (Leiden: Brill 2006), s. 20-38, zvl. s. 20-30, cit. s. 22: „Herod's reign was in many ways the beginning of the end of the existence of the Judean state, culminating, of course, with the defeat of Jerusalem and the destruction of the Second Temple. Herod's rule, externally peaceful and prosperous as it eventually became, was far from consensual within Judea. His un-Hasmonean tendencies (and not entirely Jewish) background, his hellenising tendencies, his close political alliance with Rome and his tyrannical behaviour all contributed to the emergence of internal tension, factualism and dissent within Judea. Those seeds came to full and tragic fruition with the rise against Rome, the subject matter of Josephus' *BJ*. It seems that for Josephus, the story of Herod was a necessary preface, an 'archaeology' of the revolt, without which it would have been much more difficult to understand (and empathise with) the tragic fate of Judea.“

⁶⁴³ GRUEN, *Herod, Rome, and the Diaspora*, s. 26: „He was a friend of Augustus and stood on a level with Agrippa. He was benefactor of the multiethnic peoples of Palestine. And he emblematised the magnificence and munificence of a Hellenistic monarch abroad.“

⁶⁴⁴ GRUEN, *Herod, Rome, and the Diaspora*, s. 14.

⁶⁴⁵ Kromě Herodových intrik a krvavých zásahů v rodině i vůči nepřítelům se odehrála celá řada katastrof viz JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, cit. s. 141: „(4) The siege of Jerusalem by Herod in 37 BC fell in the sabbatical year of 38/37 BC, so that famine broke out in the city. The besiegers also suffered want, since their enemies had plundered the whole neighbourhood (*Ant.* 14.471; 15.7; *BJ* I.347). (5) In Herod's seventh year (reckoned from the sack of Jerusalem in 37 BC, and not from his recognition as king in 40 BC), 31 BC, an earthquake occurred which destroyed part of the livestock of the country (*BJ* I.370; *Ant.* 15.121). (6) After the execution of Queen Mariamne in 29 BC the country suffered from an epidemic (*Ant.* 15.243). (7) The famine which broke out in Herod's thirteenth year, 25/24 BC, had particularly catastrophic results, and ran its course in different stages: (a) First there was a prolonged drought so that the land remained unproductive and without the smallest yield. (b) Then sickness spread, an epidemic of plague that was due to a changed way of life following shortage of food. All these miseries aggravated each other, for the lack of food and care increased the epidemic sickness which had been violent from the beginning; and the death of those who succumbed robbed the survivors of the will to live, for they could see no prospect of an end to their misery. (c) The second harvest also failed (*Ant.* 15.299f.). (d) The people were 'in need of clothing, for their flocks had been destroyed and completely consumed, so that they had no wool to use, or any other material for covering themselves' (*Ant.* 15.310). (8) Under Claudius Caesar (AD 41-54) there was a great famine in Palestine, the extent of which is evident from the number of different reports about it.“

velekněžského úřadu a po jeho smrti se o něj po většinu příštích sta let dělily tři saducejské rody.⁶⁴⁶ Tím definitivně končí naděje Hasmoneovců na panovnický i kněžský úřad (neboť popraven byl na Herodův příkaz také Jan Hyrkán II., následně manželka Mariamne i tchýně Alexandra) a ve snaze omezit Herodovu moc neuspěla ani Kleopatra, ač jí musel po nějaký čas na Antoniův příkaz platit rentu z plantáží v Jerichu.⁶⁴⁷ Po smrti Antonia získal od Octaviana jako král větší území, než o co byl Izrael připraven Pompeiem, neboť získal pobřežní pásmo a dvě řecká města Hippos a Gadara. Herodes přežil i nezdařený atentát náboženských konzervativců, kteří protestovali proti jím pořádaným Aktijským hrám.⁶⁴⁸ Své aktivity tedy Herodes soustředil na Samaří, kde hlavní město pojmenoval Sebastos a z poloviny ho obývali Samařané, zbytek byl ve stylu řeckém s řeckým obyvatelstvem. Kromě stadionu zde vybudoval i chrám, oženil se se Samařankou Malthace a její synové se stali i jeho nástupci.⁶⁴⁹ Cíleně budoval opevněné body v zemi, což byly Masada, Herodia a Jericho, z měst pak Sebastos a významný přístav Caesarea Martima (obě na konci 20. let př. n. l.), kde používal k výstavbě nejmodernější technologie, městu vtiskl helenistickou atmosféru a budoval přístav světové úrovně.⁶⁵⁰ I v tomto městě převládali Řekové nad Židy a Herodes v něm vystavil chrám zasvěcený Augustovi, řecké divadlo a amfiteátr. Obě vybudovaná města sloužila i jako posádky vojska, které bylo složeno drtivou většinou z nežidů a posíláno Idumejci. Správa království odpovídala ptolemaiovským a seleukovským vzorům, ale vzorem mu byli i Antonius a Augustus.⁶⁵¹ Od roku 22 do roku 18 př. n. l. nechal Herodes postavit velesvatyni chrámu v Jeruzalémě, okolní nádvoří a zbytek plošiny (Haram al-Šarif) byl dobudován do deseti let.⁶⁵² Podle Josepha (*Ant.* 15.390; 420-421) pracovalo na Chrámové hoře 10 000 mužů po dobu osmi let a 1 000 kněží bylo zaměstnáno po rok a pět měsíců.⁶⁵³ Před bitvou u Actia neměly Herodovy projekty zvláště ambiciózní nebo dlouhodobé cíle a odpovídaly spíše aktuálním potřebám.⁶⁵⁴ Výstavba Sebaste (r. 27-12 př. n. l.), kompletování Masady, amfiteátr v Jeruzalémě, založení Pente Komai, Gaby a zřejmě i Phaselis, výstavba Caesarea

⁶⁴⁶ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 78.

⁶⁴⁷ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 78-79.

⁶⁴⁸ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 79. HORSLEY, *Jesus and Empire*, cit. s. 36: „In Galilee, Judas, son of the brigand chieftain Hezekiah, led peasants from the surrounding villages in an attack on the Herodian fortress at Sepphoris.“ (Viz *War.* 2.56; *Ant.* 17.271-72).

⁶⁴⁹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 79-80.

⁶⁵⁰ RICHARDSON, *Herod*, s. 93, 192. Herodes rovněž vynikal ve stavbách zábavných komplexů viz PATRICH, Joseph. Herodian Entertainment Structures. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 181-213, zvl. s. 209 – Herodovy stavby byly značných rozměrů. Například stadion v Sebaste (Samaří), s jehož stavbou započal Herodes v roce 27 př. n. l., zabíral plochu 194,5 x 58,5 metru, hippodrom v Jerichu měřil 315 x 83 metry (dle jiných měření 310 x 73 metry) a amfiteátr v Caesareji se rozkládal na ploše 301 x 50,5 metru.

⁶⁵¹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 80. RICHARDSON, *Herod*, s. 192-193.

⁶⁵² GRANT, *Židé v římském světě*, s. 80.

⁶⁵³ GEIGER, Joseph. Rome and Jerusalem: Public Building and the Economy. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 157-169, zvl. s. 163.

⁶⁵⁴ RICHARDSON, *Herod*, s. 193-194.

(r. 22-10), Chrám v Jeruzlémě (r. 23-15), Herodium (r. 23-15), Pnias (asi r. 20), Nicopolis (někdy po r. 27), následně Severní palác a dostavba Masady – všechny tyto rozsáhlé projekty vznikaly ve stabilizované situaci po vítězství Oktaviána a největší investice proudily do Jeruzaléma, Caesarey a Sebaste.⁶⁵⁵ Ač byl Herodes jeden z největších budovatelů starověku,⁶⁵⁶ a zveleboval intenzivně židovská města i památky, židovská tradice ho vnímá především negativně a vojensky po boku Římanů působil se svou armádou v Galileji i Judeji.⁶⁵⁷ Augustus mu věnoval ke správě také oblast jižní Sýrie, kde procházeli poutníci z Babylonie a následně obdržel i území na severu. Moc Herodovců posílilo jmenování Ferora, Herodova bratra, tetrarchou v zajordánském území Pereji.⁶⁵⁸ Zdanění obyvatelstva bylo vysoké a progresivní daň neexistovala. Jedni tedy bohatli a druzí přicházeli postupně o vše, ač výběřčí daní nebyli Římané. Na vše za jeho vlády dohlížela tajná policie. Avšak v čase hladu (roku 28/27 př. n. l.) se Herodes projevoval jako lidumil, o čemž svědčí i roztavení jeho šperků a zlatých či stříbrných předmětů na cihly určené na obchod, které poslal příteli Petroniovi do Egypta, a ten upřednostnil potřeby hladovějící Judeje před jinými.⁶⁵⁹ Herodes se také staral o potřeby nemohoucích, starých či chudých, kterým byl distribuován chleba z pekáren.⁶⁶⁰ O jeho politických úspěších, ač dosažených velmi svébytně, svědčil třicet let trvající mír spjatý s jeho osobou, ač dílčích konfliktů, které bylo nutné potlačit či vyřešit, byla celá řada.⁶⁶¹ Obchodní kontakty s celým Východem říše, zisky z měděných dolů na Kypru a stavební aktivity umožňovaly městům prosperovat, díky čemuž byl Herodes u nežidů mnohde populární.⁶⁶² Spolupráce s Římany vyvrcholila velkolepou návštěvou Marca Agrippy,⁶⁶³ Augustova náměstka, který nechal po prohlídce chrámového nádvoří

⁶⁵⁵ RICHARDSON, *Herod*, s. 194, 245. HENGEL, Martin. *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ* (London: SCM Press 1989), cit. s. 33: „... Herod made Jerusalem a pearl among cities of the Roman empire, and in Jewish territory he built not only palaces like Jericho and Masada, and a great palace complex with a fortress at Bethlehem, Herodium, in which he was buried, but also – and Josephus says nothing about this – the tomb of the patriarchs in Hebron and a memorial in honour of Abraham and Isaac in Mamre.“

⁶⁵⁶ Přehled staveb Heroda Velikého a staveb ostatních Herodovců předkládá JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 10-18, také LICHTENBERGER, Herod and Rome, s. 45-48 ve vztahu k Herodovi Velikému, jakož i RICHARDSON, *Herod*, s. 174-191, 197-202, 203-211, kde jsou stavby vybudované Herodem členěny dle účelu.

⁶⁵⁷ RICHARDSON, *Herod*, s. 155-157 – boje v Galileji a zimní pokus o vpád do Seforis, s. 156-158 – boje v Judsku, s. 158-162 – Herodovy boje o Jeruzalém.

⁶⁵⁸ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 81.

⁶⁵⁹ RICHARDSON, *Herod*, s. 222-223 – ač v následujícím roce 27/26 př. n. l. následovaly nemoci a smrt. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 128-129 – Herodes distribuoval mezi lid během hladomoru v letech 25-24/23 před n. l. 80 000 kórů obilí, což je asi 315 000 hektolitrů a pověst dobrodince/patrona měl i Herodes Agrippa I.

⁶⁶⁰ RICHARDSON, *Herod*, s. 223.

⁶⁶¹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 81.

⁶⁶² GRANT, *Židé v římském světě*, s. 83. RICHARDSON, *Herod*, cit. s. 215: „He was regarded externally as a important patron, a man of kindness, generosity, good will, and piety, a friend of Romans and of the Emperor. These features contrast with the usual picture; though none is inconsistent with Josephus's picture, the balance and composition are radically different.“

⁶⁶³ GRUEN, Herod, Rome, and the Diaspora, s. 20, 23, 24 – Herodes se chlubil novými budovami v Sebaste, Caesarei, výstavbou v Jeruzalémě, kde byl přichystán průvod před shromážděným obyvatelstvem. Další stavby stavěl Herodes v Nicopolis na počest Augustova vítězství u Actia, ač tam židovská komunita nebyla.

pohanů obětovat sto volů (Jos., *Ant.* 16.12-15; Philo, *Leg.* 295).⁶⁶⁴ Herodovy vztahy s Římem byly tak dobré, že usiloval o vztahy typu nikoliv patron-klient, ale o vztahy reciproční (*Ant.* 16.60-61)⁶⁶⁵ a významně přispěl k rozvoji kultury, v níž Augustus budoval středozevní *oikumene* a vytvářel reálnou socio-kulturní obnovu na podkladě fyzické i mentální otevřenosti světa.⁶⁶⁶ Je pravděpodobné, že architektura budovaná Herodem byla záměrnou známkou jeho začlenění do římského světa a důkazem politické spolehlivosti, což měl při své návštěvě rozpoznat i Agrippa.⁶⁶⁷ Multikulturní aspekt Jeruzaléma a zájem o pohany i ženy zohlednil Herodes také při stavbě chrámu a jeho přístupnosti pro ně.⁶⁶⁸ Řím takového monarchu na Východě chtěl – stabilního a věrného.⁶⁶⁹ Kromě obdarovávání přímořských měst se také Herodes zastával Židů ve městech, která jim omezovala sobotní klid, odvádění chrámové daně do Jeruzaléma či je nutila k vojenské povinnosti. Hájit je měl jeden z největších vzdělců své doby – Nikoláos z Damašku –, z něhož čerpal i Josephus Flavius.⁶⁷⁰ Herodův vliv u Marca Agrippy při řešení netolerantního postoje řeckých měst k židovským obyvatelům přispěl k dekretům vůči městům Efesu a Kyréné, aby Židé měli opět právo zachovávat své zvyky bez omezení, čehož Herodes využil ke své pověsti ochránců Židů v diaspoře (hlavně v Malé Asii),⁶⁷¹ k čemuž přispěla i situace v Alexandrii, kde Augustus podpořil zákonná nařízení na ochranu

⁶⁶⁴ GRUEN, Herod, Rome, and the Diaspora, s. 20.

⁶⁶⁵ GRUEN, Herod, Rome, and the Diaspora, s. 20-21. RICHARDSON, *Herod*, cit. s.196: „At the last, Herod must have been a remarkable patron, perhaps even greater than either Augustus or Marcus Agrippa, the only two rivals he had in his period. At the most, he played an important architectural role himself.“

⁶⁶⁶ GALINSKY, The Augustan Programme of Cultural Renewal and Herod, s. 37, cit. s. 39: „Herod presents us with an alternative model of acculturation, working from the top down. He is in sync with the cultural trends of the time and he is a major figure in promoting the cosmopolitanism of the Alexandrian *oikumene* of the Roman nation.“

⁶⁶⁷ LICHTENBERGER, Herod and Rome, s. 49, 52-53 – Herodes využíval umělce z Itálie k budování mozaik a celkově upřednostňoval typicky římské architektonické modely. K ekonomice stavební činnosti více GEIGER, Rome and Jerusalem, s. 159-162.

⁶⁶⁸ RICHARDSON, *Herod*, s. 195.

⁶⁶⁹ LICHTENBERGER, Herod and Rome, cit. s. 58: „But at the same time he presented himself to Rome as a self-confident Hellenistic monarch. Herod did this not because client king were in theory equal to the emperor (*rex socius et amicus populi Romani*), but because Rome expected this Hellenistic kingship from Herod. Rome wanted a powerful king as a guarantee for the safety of its Eastern border.“ ... „What is important is that Josephus describes a mechanism: Rome measured the client kings according to their *megalopsychia*.“ Při označování či titulování Heroda Velikého máme také doloženy nápisy „Zbožný“, „Přítel Caesara“, „Král Judska“, „Král Judejců“, „Král Herodes“. Latinsky je doložen nápis *Regi Herodi Iudaic* viz GOODBLATT, David. Dating Documents in Herodian Judaea. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 127-154, zvl. s. 136.

⁶⁷⁰ TOHER, Mark. Herod, Augustus, and Nicolaus of Damascus. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 65-81, zvl. s. 80; také GRUEN, Herod, Rome, and the Diaspora, s. 21. SIEVERS, Joseph. Herod, Josephus, and Laqueur: A Reconsideration. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 83-112, cit. s. 94-95: „Thus we have a case of Josephus providing a more negative image of Herod in a number of related but discontinuous passages in the *Antiquities*, in contrast with their parallels in the *War*.“

⁶⁷¹ GRUEN, Herod, Rome, and the Diaspora, s. 21, cit. s. 21, 23: „In Phoenicia and Syria Herod made ostentatious gifts to the cities of Antioch, Damascus, and Laodicea, to Tyre, Sidon, Beirut, Byblos, Tripolis, and Ptolemais (Jos., *War* 1.422).“ ... „At Rhodes Herod paid out of his own pocket to restore the damaged temple of

Židů a zvýšil pravomoci jejich samospráv.⁶⁷² Herodes na podporu své velikosti a ušlechtilosti oznámil snížení cizinecké daně o jednu čtvrtinu každý rok (*Ant.* 16.62-65).⁶⁷³ Co Augusta od Heroda oddělovalo,⁶⁷⁴ byly Herodovy poměry v rodině a popravy nejbližších příbuzných (zvláště manželky Mariamne a synů Alexandra a Aristobula),⁶⁷⁵ jakož i politika vůči Hasmoneovcům.⁶⁷⁶ Herodovu pozici ohrozila válka s nabatejskými Araby, po níž si na něj u Augusta stěžoval jejich první ministr Sillaios, jakož i pomluvy, že se paktuje s Parthy. Roku 6 př. n. l. vyžadoval Herodes složení přísahy sobě i Augustovi, nařídil (perskou a seleukovskou) praxi dvoudenních obětí býka a dvou beránek na počest císaře.⁶⁷⁷ Židé se v té době modlili v synagogách za zdraví a bezpečí císaře, přičemž nyní se žádala přísaha spjatá také se jménem Heroda. Farizeové a esejci přísahat králi nemuseli, avšak nyní, kdy se jednalo také o Augusta, měli přísahat i oni, což 6 000 farizeů odmítlo. Herodes je potrestal pokutou, kterou zaplatil jeho bratr Feroras. Herodes odhalil mezi farizei proti sobě spiknutí, které krvavě potlačil. Radikální křídlo farizeů pak vidělo v Herodovi panovníka utlačovatele, jenž se neliší od hasmonejských panovníků (např. Alexandros Jannaios).⁶⁷⁸ Herodes se však zřejmě považoval mimořádného a hvězda, která dle Bileáмова proroctví vyjde z Jákoba a předznamená příchod mesiáše, byla na mincích, které razil.⁶⁷⁹ Farizeje podráždil Herodes i popravou manželky svého bratra Ferorase po jeho smrti, kterou podezíral z intrik vůči sobě. Spor s Židy pak vedl i ohledně pozlaceného orla na chrámu (který byl také na mincích), který byl zřejmě považován za modlu či symbol římských

Apollo and rebuild it on a grander scale (*War.* 1.424; *Ant.* 14.378; 16.147). At Elis in the Peloponnesus he made the grandiose gesture of a handsome endowment for the Olympic Games that had fallen into arrears. As a consequence he received the signal honour of being named as president of the games (*War.* 1.426-427; *Ant.* 16.149).“

⁶⁷² GRANT, *Židé v římském světě*, s. 85.

⁶⁷³ GRUEN, *Herod, Rome, and the Diaspora*, s. 21.

⁶⁷⁴ RICHARDSON, *Herod*, s. 226-239 – vztahy Heroda a Augusta, jakož i Herodova manželství a rodinné poměry.

⁶⁷⁵ RICHARDSON, *Herod*, cit. s. 235-236: „These three marriages (Malthace, Cleopatra of Jerusalem, and Miriamme II) must have run concurrently, all contracted between 27 and 23 BCE or thereabouts. About marriages with Pallas, Phaedra and Elpis nothing is known, they probably occurred in the years 22 through 19. To complicate matters, in 14 BCE Herod brought Doris and her son Antipater out of disgrace; they had married thirty-three years earlier and had been divorced for twenty-eight years. The tension, in a household with as many as seven wives living together over a long period of time with several children and their struggles for precedence, can hardly be imagined.“

⁶⁷⁶ JENSEN, Morten Hørning. *Herod Antipas in Galilee*, s. 75.

⁶⁷⁷ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 86.

⁶⁷⁸ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 87.

⁶⁷⁹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 88. Herodes Veliký vydával celou řadu mincí s množstvím motivů, od bronzových a nedatovaných, po mince datované, stříbrné a zlaté. Některé mohly mít i symbolický či esoterický význam, což se týká znaku pro římskou desítku a Herodova vztahu k Římu. Více ARIEL, Donald T. The Coins of Herod the Great in the Context of the Augustan Empire. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 113-126, zvl. s. 119-122. Také RICHARDSON, *Herod*, s. 211-215, cit. s. 215: „Herod followed convention in using Hasmonean symbolism (the double cornucopia and the pomegranate), possibly minting Tyrian coins locally used in paying the Temple tax, and using Roman republican symbols to tie himself to the Senate in Rome from which he derived his royal power.“

vojsk. Farizeové orla strhli a Herodes se odstěhoval do Jericha, odkud vydával rozkazy k popravám.⁶⁸⁰ To vyvolávalo odpor společnosti, zvláště farizeů a nepokoje zasáhly Jeruzalém, Galileu i Pereu. Pro zemědělce to nebyl dobrý čas a dostávali se do dluhů, neboť Herdovi úředníci kontrolovali obchod s potravinami.⁶⁸¹ Elity bohatly a malým farmářům byla zabavována pole či země pro neplacení daní, desátků a obětí. Čímž se dostávali do bludné spirály nájemníků půdy, námezdních pracovníků najímaných na jeden den a žebráků.⁶⁸² Časy Herodovy vlády tak přinášely prosperitu bohatým vrstvám, obchodníkům, měšťanům vlastním půdu, kterou pronajímali či na ní pěstovali ve velkém, zatímco chudí malí zemědělci měli důvod ke vzpourám a žili v existenčním ohrožení.⁶⁸³

Území po Herodovi si rozdělili osmnáctiletý Archeláos (ethnarchie) a jeho mladší bratr Antipas (tetrarchie) – synové Samařanky Malthace, jakož i Filip (tetrarchie), syn židovské manželky Kleopatry.⁶⁸⁴ Archeláos i Antipas ihned přijali otcovo jméno Herodes, což znamená, že nebylo všude nepopulární.⁶⁸⁵ Židé z Judska a Samaří však poslali k Augustovi do Říma poselství (r. 6 n. l.), aby herodovskou dynastií nepodpořil ve vládě a nahradil ji kněžským systémem vlády.⁶⁸⁶ Vzpouru mimo Jeruzalém vedli Juda, kterého před půl stoletím porazil Julius Caesar a otrok Šimon, který vypálil v Jerichu Archeláův palác a prohlásil se králem, což zmiňuje i Tacitus. Všechna tato hnutí rozdrtil Sabinus, avšak vykradl chrámovou pokladnu, kvůli čemuž ho Židé obklíčili a na pomoc mu musel přijít Publius Quinstilius Varo, který potlačil nepokoje také v Galilei i Judeji a vypálil město Seforis. Jeho tažení mělo za následek 2 000 ukřižovaných povstalců a další byli vzati do otroctví, což vyvolávalo asociace s časy Pompeia nebo Antiocha IV. Epifana. Archeláem Judejci silně pohrdali, neboť byl synem Idumejce a Samařanky. Členění území po Herodově smrti znamenalo ztrátu území na pobřeží, posílila řecká města v pohraničí a byla přičleněna k syrské provincii. Tyto ztráty vedly k nižšímu výběru daní a ztrátě podpory armády. Navíc se rozvedl a vzal si vdovu s dětmi svého nevlastního

⁶⁸⁰ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 88.

⁶⁸¹ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 26.

⁶⁸² ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 26.

⁶⁸³ LANDAU, *Out-Heroding Herod*, cit. s. 22, 23: „Herod's reign was long, and brought economic prosperity and relative external peace.“ ... „The story of Herod, then, seems to have encapsulated many relevant themes and moral interests for Josephus.“

⁶⁸⁴ RICHARDSON, *Herod*, s. 235, 298-301 – Archelaus, s. 301-305 – Filip, s. 305-313 – Antipas. Dále k tetrarchovi Filipovi viz JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, s. 82, avšak jeho činnost charakterizují jen stavební aktivity (*War* 2.167-168; *Ant.* 18.27-28).

⁶⁸⁵ Antipas pokračoval v otcově díle nejen přijetím jména a Jensen jej nazývá mistrem delikátní politiky ve vztazích mezi Židy a Římem viz JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, s. 99, také s. 77-79, 90-100, viz. cit. s. 99: „Second, in the context of Josephus' description of the Herodian house, Antipas is presented as one of the 'tragic stories'. Though perhaps not as tragic as other members due to his lack of outspoken despotic cruelty, he is, from a Josephean-Jewish perspective, one of the rulers who were too friendly with the Romans and too insensitive towards Jewish law, practice and religion.“ Také GRANT, *Židé v římském světě*, s. 90-91.

⁶⁸⁶ RICHARDSON, *Herod*, s. 300-301. Poměry na trůnech Hoerodovců v době střídání Heroda Velikého za syny vidí Richardson jako *Sitz im Leben* Lukášových a Matoušových podobenství (materiál z Q) – L 19,11-27; Mt 25,14-30, stejně jako za texty L 18,35 a Mk 10,46 je zasazení do Jericha, u Mt je to Jeruzalém. Richardson dochází k závěru, že Lukáš silně stylizoval a eschatologizoval podobenství do poměrů Archelaova králování a jde zde o vztah Mesiáš versus Herodes – viz RICHARDSON, *Herod*, s. 299-301.

bratra. Po deseti letech neúspěšné vlády povolal Augustus Archeláa, Antipu i Filipa do Říma. Zatímco Antipas a Filip svou vládu obhájili, Archeláos,⁶⁸⁷ na něhož si stěžovali kromě Judejců i Samařané, byl poslán do vyhnanství v Galii a vládu nad jeho územím převzali Římané.⁶⁸⁸ Judea se dostala pod pravomoc římských legátů z třídy jezdců, ale na Sýrii byla nezávislá. Židé byli pobouřeni, že se vláda nevrátila ke kněžské, ani k monarchii, kterou požadovali herodiáni, ale dostali se pod vládu níže postavených guvernérů. Herodiáni, kteří zřejmě povstali v království Antipy, se rozšířili do Judska a po vzoru Arménie, kde Římané jmenovali králem nevlastního Antipova bratra (Tigrana V.), požadovali návrat dynastie Herodovců. Farizeové protestovali i spisem *Přijetí Mojžíše*, psaném původně aramejsky, možná hebrejsky, ale dochovaném v latině, kde vyjadřovali nenávist k Hasmoneovcům, Herodovcům, Římanům, saduceům i kněžské kastě.⁶⁸⁹ Situace vyhovovala Samaritánům, kteří provokovali rozházením kostí v jeruzalémském chrámovém prostoru a předložili k oběti dvě krysy (snad roky 7 nebo 8 n. l.). Judejci museli přísahat císaři, museli snášet stálou přítomnost římské armády, výběr daní římskými úředníky a stálý římský dohled nad všemi oblastmi života. Armáda byla v čase svátků v plné pohotovosti, byla rozestavěna kolem chrámu a z Caesarey Martimy přijížděl i prefekt, který pobýval v Herodově paláci. V pevnosti Antonia pobývala římská vojenská posádka.⁶⁹⁰ Řím rozhodl o konfiskaci Archeláova majetku včetně datlových a myrhovníkových plantáží okolo Jericha, jakož i o sčítání majetku a obyvatelstva. To vyvolalo podezření, že daně budou zvýšeny a podpořilo to pocit poddanství. Vypukla partizánská válka pod vedením „Galilejce“ (Judy z Gamaly). Narůstal počet lupičů i vlasteneckého odporu, z čehož se profilovaly skupiny zélótů i sikáriů, které Josephus nepovažoval za legitimní.⁶⁹¹ Juda Galilejec pro něj byl příčinou všeho zla a připojil se k němu farizej Sádok. Proti vzpouře byl velekněz Joazar a řada velekněžských domů byla prořímských. O veleknězi měl rozhodovat římský prefekt a byli vybíráni z řad saduceů a výběr padl na Annáše I. Přesto Římané velekněžím příliš nevěřili a velekněžská roucha jim z úschovy v pevnosti Antonia propůjčovali jen na velké svátky.⁶⁹² Roucha tedy byla mimo chrámový okresek, což byl problém, neboť se jich mohly dotknout ruce pohanů a Židé vůči tomu protestovali. Navíc Římané obnovili veleradu (v

⁶⁸⁷ LANDAU, *Out-Heroding Herod*, cit. s. 28: „Herod's troublesome family affairs and his extreme paranoia resulted in the short-lived and even more tyrannical rule of his son Archelaus which, in turn, brought about direct Roman rule over Judea: this effectively put an end to Judean autonomy, achieved by the (pro-Roman) Hasmoneans in the second century BCE and maintained, almost intact, until the end of Archelaus' rule in 6 CE.“

⁶⁸⁸ Více JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, s. 77-80, 83-85, 91-93. HENGEL, *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ*, cit. s. 38: „The sons of Herod further developed the 'cultural policy' inspired by the ideal of the Hellenistic ruler, since their political prestige in the Roman empire was also connected with the splendour of the 'enlightened despotism' of their rule. This is more evident in the case of Philip the tetrarch and above all of Herod Antipas, ruler of the territory in which Jesus lived, than in the case of Archelaus, of whom we know hardly anything, since as early as 6 CE he was banished to Gaul for maladministration.“

⁶⁸⁹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 94.

⁶⁹⁰ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 95.

⁶⁹¹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 96.

⁶⁹² GRANT, *Židé v římském světě*, s. 97-98.

roce 6 n. l.), která se stala poradním orgánem prefekta i velekněze. Velerada měla vlastní pokladnici a pravomoc rozhodovat záležitosti židovského práva. Hrdelní soudy vynášet nesměla, ale mohla umožnit lynč jinovërce, který by vstoupil na vnitřní nádvoří chrámu.⁶⁹³ Saduceové i farizeové s písáři se tedy podíleli na uplatňování moci v zemi, ač spolupráce Římanů se saduceji byla mnohem intenzivnější. Farizeové měli zase větší vliv na dění v zemi i mezi prostým lidem.⁶⁹⁴

Roku 14 n. l. zemřel Augustus a vládu získal jeho nevlastní syn Tiberius. Obyvatelstvo Judska i Syrie ihned využilo příležitosti a žádali ho roku 17 n. l. o snížení daní. Následující návštěva Germanica, Tibéria synovce, ve východních provinciích a v Egyptě však nic takového nepřinesla. Germanicus nabídl jen obilí pro římské občany. V Římě stoupal vliv Seiana, který nebyl Židům nakloněn. Jeho přičiněním zřejmě začal platit dekret z roku 19 n. l., kvůli němuž došlo k deportaci 4 000 židovských a egyptských propuštěnců pro boj s bandity na Sardinii. Zbylí propuštěnci měli dle Tacita opustit Itálii (dle Josepha Flavia Řím), pokud se nezřeknou bezbožných obřadů.⁶⁹⁵ Obdobnou akci podnikli Římané také v roce 139 n. l., aby zabránili proselytismu ve vyšších společenských vrstvách. Přesto kontakty mezi Římem a Herodovci pokračovaly, a to zvláště skrze švagrovou císaře – Antonii.⁶⁹⁶ Zvláštní postavení si vydobyli Židé v parthské říši ve městě Nehardea, kde židovští bratři Chasinaj a Chanilaj založili díky svému vlivu městský stát, kterému král Arbatan III. udělil autonomii, jež vydržela patnáct let. To vše vedlo k tomu, že Seianus Židy v Judsku daleko více sledoval.⁶⁹⁷ Nástupce Valeria Grata, Pontius Pilatus (25/26-36 n. l.), byl zřejmě ovlivněn antipatií Seiana k židovské exkluzivitě, avšak stabilita úřadu velekněze Josefa Kaifáše po celé desetiletí jeho vlády svědčí o tom, že s Židy vycházel a ani Josephus ho nehodnotil špatně.⁶⁹⁸ Do Cesarey Martimy však Pilát vnesl spolu s vojskem a vojenskými standardy také obrazy císaře, což učinil i v Jeruzalémě, avšak v noci. Tomu se jeho předchůdci vyhýbali.⁶⁹⁹ Židé proti tomu protestovali, neboť standardy byly bohy legií a obrazy císaře modlářstvím. Obrazy císaře či standardy legií navíc Pilát umístil v pevnosti Antonia, kde byla i kněžská roucha. Reakcí byly bouře nejen jeruzalémského obyvatelstva, ale i doprovod davů na Pilátově cestě do Cesarey Martimy a obklopení jeho rezidence lidmi, kteří si lehli a pět dní nevstali. Pilát je vyzval k cestě na stadión, kde k nim měl promluvit, avšak zároveň nechal shromáždění obklopit vojskem. Davy si opět lehly a Pilát nechal standardy odvézt z Jeruzaléma do Cesarey Martimy.⁷⁰⁰ Následně se Pilát domníval, že peníze z posvátného pokladu (*korbanás*) může použít na stavbu vodovodu, neboť

⁶⁹³ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 98.

⁶⁹⁴ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 98.

⁶⁹⁵ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 99.

⁶⁹⁶ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 99.

⁶⁹⁷ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 100.

⁶⁹⁸ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 103.

⁶⁹⁹ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 104.

⁷⁰⁰ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 104. RICHARDSON, *Herod*, s. 311.

kanály vodovodu zásobovaly i chrámové cisterny.⁷⁰¹ Byl obviněn Židy, že se jedná o prostředky určené pouze na obětní zvířata a v době, kdy v Jeruzalémě soudil, byl obklopen protestujícím davem. V davu měl však své jednotky převlečené za běžný lid, které pomoci holí dav rozprášily a na místě zůstala řada mrtvých (*War* 2.175; *Ant.* 18.60-62).⁷⁰² Filón se pak zmiňuje o Pilátově rozmístění pozlacených štítů se jménem dárce v Jeruzalémě, což mělo být na počest Tiberia a vyvolalo to nepokoje, jež vyústily ve stížnost Židů na Piláta u císaře Tiberia, k němuž si jeli stěžovat čtyři Herodovi synové. Tiberius jim vyšel vstříc a nařídil odvezení štítů do Caesarey Martimy, kde Řekům vadit nebudou.⁷⁰³ O vztazích mezi Pilátem a Herodem Antipou (L 23,1-15) nemůžeme z nezávislých zdrojů prakticky nic dovodit a je možné, že mezi nimi existovala jistá řevnivost, ale i respekt.⁷⁰⁴

Tetrarcha Filip vládl poměrně klidně a Židy z Babylona, které umístil do jeho části říše otec Herodes Veliký, opatrně dohlížel. Razil však silně prořímskou politiku, což je vidět na mincích, na nichž byl zobrazen Augustův chrám, který nechal postavit v hlavním městě Paneas, které přejmenoval na Caesareu Filipovu (*Caesarea Philippi*). Jelikož Židé tvořili v jeho království menšinu, mohl si to dovolit. Jako první židovský vladař nechal na mince umístit portréty Augusta, Tiberia a Livie.⁷⁰⁵

Tetrarcha Antipas, kterého Ježíš v Lukášově evangeliu nazývá liškou (L 13,32), ovládal dle poslední vůle Heroda Velikého potvrzené Augustem obě části svěřeného království – Galileu a Pereu –, a žádné mince s reliéfy Římanů nevydával.⁷⁰⁶ Loajalitu Římu však dával rovněž najevo, a to přejmenováním renovované rezidence svého otce v Bejt-háran na Livias a pak na Iulias, jakož i přejmenováním Seforis na Autokratoris.⁷⁰⁷ Následně si vybudoval nové sídelní město (v letech 19-20 n. l. v místě dřívějších pohřebišť), které pojmenoval Tiberias, jež znázorňoval i na mincích, které razil.⁷⁰⁸ To mohlo vyvolat závist Piláta, který za událostí zřejmě viděl Antipovo podlézání císaři a okaté dávání najevo dobrých vztahů s ním. Herodes Antipas je známý z příběhu Jana Křtitele, který se vyjádřil k Antipově manželství po rozvodu s jeho nabatejskou manželkou (dcerou Aréty IV. Nabatejského) a oženil se s manželkou po jeho bratru Filipovi – Herodiadou (*Ant.* 18.109-112.136),⁷⁰⁹ vnučkou Heroda Velikého, která měla dříve za manžela svého strýce (L 3,19) a měla s ním děti, tedy se svým předchozím mužem ve vztahu k Antipovi, což Tóra nedovoluje (Lv 18,16; 20,21).⁷¹⁰ Ve stylu starozákonních proroků pokáral Jan Křtitel „krále“ (*Ant.* 18.116-119), jenž měl obavy i z jeho

⁷⁰¹ JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, s. 81. RICHARDSON, *Herod*, s. 311.

⁷⁰² GRANT, *Židé v římském světě*, s. 105.

⁷⁰³ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 105. Další epizody Piláta, které vyvolaly pobouření či nutnost řešit věci s Římem (Vitelliem) viz JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, s. 81-82.

⁷⁰⁴ K jejich možnému vzájemnému vztahu více RICHARDSON, *Herod*, s. 311-312.

⁷⁰⁵ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 106.

⁷⁰⁶ RICHARDSON, *Herod*, s. 305.

⁷⁰⁷ RICHARDSON, *Herod*, s. 306.

⁷⁰⁸ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 106.

⁷⁰⁹ RICHARDSON, *Herod*, s. 305-306, 307.

⁷¹⁰ RICHARDSON, *Herod*, s. 307.

eschatologického smýšlení (L 3,15), které bylo populární díky jeho nekompromisnímu vystupování a mohlo vyvolávat anarchistické nálady či vzpoury, čemuž odpovídá popis Josepha Flavia (*Ant.* 18.116-119). Flavius navíc vidí Jana Křtitele jako dobrého člověka, jenž nabádal Židy k spravedlivému životu, zbožnosti a přihlásili se ke křtu.⁷¹¹ Herodes Antipas nechal na žádost Salome, dcery své nové ženy, Jana v pevnosti Machairos popravít (Mk 6,14-29), o čemž hovoří i Josephus Flavius (*Ant.* 18.109-119). U L 3,1 je zmiňován spolu s Filipem jako tetrarcha, což činí i Josephus Flavius.⁷¹² Podle tradice v blízkosti pevnosti zemřel také Mojžíš a na nebesa byl vzat Eliáš, což Janovu osobnost stavělo do tradice velkých postav dějin a mytizovalo. Je pravděpodobné, že poté, co se Antipas dověděl, že lidé hovoří o Ježíšovi jako o zmrtvýchvstalém Janovi nebo Eliášovi (L 9,7-9), začal Ježíš pociťovat ohrožení a přeplul Galilejské jezero, čímž opustil území Antipovo a vstoupil na území Filipovo (Mk 8,27-29), kde mohl být na určitý čas v bezpečí.⁷¹³ Josephus však nespojuje Jana Křtitele, Ježíše a Heroda Antipu dohromady, a nevyplývá z jeho popisu, že by se Ježíš a Jan Křtitel osobně znali (*Ant.* 18. 55-62; 18.63-64; 18.116-119). Evangelia nevytvářejí primárně historickou linii či vyčerpávající linii geografickou, co se týče Ježíšova pohybu po územích jednotlivých Herodovců, a obdobně je tomu s Janem. Informace po stránce historické spíše ukazují na smrtelné nebezpečí a politický rámec Ježíšova i Janova příběhu či naznačují jejich vztahy s Herodovci, konkrétně s Antipou, o němž máme v Lukášově podání několik dalších letmých zmínek (L 8,1-3; 13,31-33). Teologické spojnice jsou pak markantní a stěžejní (L 1.-2. kap.; 3,1-22; 7,18-35). Jan ve svém projevu rovněž užívá obraznou apelativní řeč, jež má eschatologické konotace a vystupuje s prorockým důrazem (L 3,7-15), k němuž *mašal* patří. Co se týče archeologických nálezů a pasáží z Josepha, je patrné, že během Antipova panování bylo množství pozemků v judské hornaté krajině transformováno do vlastnictví nájemců, pro něž pracovali předchozí vlastníci půdy jako námezdní pracující.⁷¹⁴ V jižní Galileji byla situace stejná a její území se do královské správy Herodovců nebo propuštěných římských vojáků dostalo dávno před tím.⁷¹⁵ Herodes Veliký byl navíc znám jako ten, kdo konfiskoval majetek Hasmoneovcům i jiným politickým oponentům.⁷¹⁶ Podle Josepha Flavia (*Ant.* 16.155; 17.147, 305-307 a 372; 18.37) byla navíc řada vlastníků zemědělské půdy součástí jeruzalémské náboženské hierarchie, náleželi k městské vrstvě a byly členy městských rad.⁷¹⁷ Herodes Antipas vlastnil pozemky tam, kde budoval města, zvláště

⁷¹¹ RICHARDSON, *Herod*, s. 307.

⁷¹² *Novum Testamentum Graece* – Nestle-Aland (28th Revised edition; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2014). RICHARDSON, *Herod*, s. 306.

⁷¹³ GRANT, *Židé v římském světě*, s. 107-108.

⁷¹⁴ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 195.

⁷¹⁵ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 27.

⁷¹⁶ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 164.

⁷¹⁷ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 164, 165: „We have not direct information of Herod's handling of the land situation in Galilee, but we can presume that the pattern was similar to other parts of the country – the best lands became part of the royal possessions, either through confiscation or because their owners could not meet the heavy taxes which Herod exacted from the country people. We can

v okolí Tiberiady a Seforis, přičemž města sloužila jako lokální body pro výběr daní, a to nejen Herodových, ale i římských.⁷¹⁸ Nové cesty stavěl nejen za účelem dovozu materiálu na výstavbu městských objektů, ale rovněž s cílem vývozu zboží z Galileje, čímž ji v očích drobných obyvatel drancoval.⁷¹⁹

Panování herodovské dynastie dále pokračovalo a ve Skutcích apoštolů můžeme narazit na krále Agrippu I. (11 př. n. l. – 44 n. l.; Sk 12),⁷²⁰ vnuka Heroda Velikého, který panoval krátce v Judsku (r. 41-44) a na krále Agrippu II. (27-92/93 n. l.; Sk 25-26), syna Heroda Agrippy I., který naopak panoval politicky úspěšně a dlouho (r. 50-92/93). Dařilo se mu rozšiřovat území, nad nimiž vládl a je spjat s válkou Židovskou, kde stál pevně na straně Vespasiána i Tita, následně pak Domitiána. Podporoval alexandrijské Židy a rovněž i Židy v řeckých městech, čímž se podobal Herodovi Velikému a na rozdíl od ostatních Herodovců je vnímán Lukášem vcelku pozitivně.⁷²¹ Přesto se nedá říci, že by vykonával politiku, která vždy vyhovovala židovskému obyvatelstvu a jeho snahám o samostatnost.⁷²² Úspěšnou vládu ve vztahu k židovskému obyvatelstvu praktikoval Herodes Agrippa I., ač ho Nový zákon prezentuje jako vraha Jakuba Zebedea a věznitele apoštola Petra (Sk 12,2-4), což jsou události kolem roku 42. Agrippa I. zastával prožidovskou a profarizejskou politiku, kterou podporoval i císař Claudius, jenž ho korunoval králem Judeje (Jos. AJ xix. 293—302, 327, 330-334).⁷²³ Během vlády Caliguly se křesťanství rychle rozšířilo po celé Palestině, do Fénicie, na Kypr a do Sýrie, což byla helenizovaná a významná území.⁷²⁴ Herodovská dynastie sloužila Římu od dob Julia Gaia Caesara až po začátek druhého století a je tedy pochopitelné, že tvoří ve více generacích kolektivní obraz helenizovaných

presume that some at least of the Hasmonaeen nobles whom Herod executed owned lands in Galilee since, as we have seen, it was the center of support for Antigonos, and probably these lands had been in their families since the incorporation of the north into the Hasmonaeen kingdom." ... „These scattered indications suggest that Galilee did not escape the advancing aggrandizement of the Herodian dynasty as more and more of the best lands of Palestine fell into their hands and were subsequently donated by them to suitable beneficiaries."

⁷¹⁸ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 27, 29, 30 – zvl. pozn. 118. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 164-165: „At all events Herod's son Antipas must have owned private estates in that region with which to endow his new city, Tiberias (*Ant.* 18:37). Likewise, we can surmise that there were estates in the region of Sepphoris, which he had earlier made the ornament of all Galilee (*Ant.* 18:27)."

⁷¹⁹ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, cit. s. 30: „In Galilee, especially, agriculture was commercialized; which in turn lead to a monetization of the economy. All this left the peasantry 'on the edge destitution, and often over the edge'."

⁷²⁰ Více k jeho osobnosti JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, s. 83-86.

⁷²¹ RICHARDSON, *Herod*, s. 313-314. K událostem za vlády Heroda Agripy II., prokurátorů Albina a Gessia Flora, válce židovské více BRENT, *A Political History of Early Christianity*, s. 46-68.

⁷²² HENGEL, *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ*, cit. s. 41: „The rift which ran through the people was thus social, educational and cultural at the same time. Despite the attempts at mediation by Agrippa II and his sister Berenice (who later became Titus's mistress), in alliance with leading priests and liberal Pharisees, disaster could no longer be staved off. The attempt by Herod and his successors to integrate Judaea into the Roman empire by encouraging Greek education among the 'upper ten thousand' was doomed to failure."

⁷²³ REICKE, B. *Judaeo-Christianity and the Jewish Establishment*, A.D. 33-66. In: BAMMEL, Ernst; MOULE, C. F. D. (eds.). *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University Press 1984), s. 145-152, zvl. s. 147.

⁷²⁴ REICKE, *Judaeo-Christianity and the Jewish establishment*, A.D. 33-66, s. 147.

panovníků loajálních k Římu a vládnoucích Židům. Ač Lukáš nemusel znát veškeré detaily vlády jednotlivých Herodovců, jejich politika se ve vztahu k Židům principálně neměnila a jejich negativní obraz v Galilei i Judsku u spodních vrstev obyvatelstva dlouhodobě trval, ač mezi nimi byly rozdíly.

Historicky je možné rozlišit dvě fáze urbanizace Galileje, přičemž první započala za Ptolemaiovců a Seleukovců, pokračovala za Hasmoneovců, kteří však vnímali řecká města jako protiklady k jejich představám o teritoriálním rozrůstání a podobě měst.⁷²⁵ Druhá fáze pak probíhala za Herodovců, zvláště za Antipy, kdy procházela intenzivním stavebním rozvojem.⁷²⁶ V této době bylo dle Josepha (*Life* 235; 123) v Galilei 204 měst a vesnic a život byl organizován hlavně na vesnické úrovni.⁷²⁷ Města (πόλεις) však byla populačně i ekonomicky silná a mnohé vesnice (κώμας) byly osídleny lidmi vlastními kvalitní půdou a mnohé měly kolem 15 000 obyvatel (*War* 3:43).⁷²⁸ Na straně druhé byl dlouhý čas vlády Heroda Velikého pro obyvatele Palestiny finančně obtížný, neboť výdaje panovníka rostly a bylo nutné na ně získávat prostředky (*Ant.* 15:365; 17:308).⁷²⁹ U toho však nezůstalo a Židé po smrti Herodově svědčili v Římě, že mnoho lidí zahubil a zmučil celá města (*War* 2:84-86).⁷³⁰ Galilejský život byl bezprostředně ovlivňován změnami politickými a častými represemi, čemuž navzdory přežívala vrstva galilejských rolníků.⁷³¹ Lid přežíval na vesnicích díky svátkům a tradicím a jeho prosperita se odvíjela od úspěšného zemědělského roku či velikosti sklizně.⁷³² Galilejské rolnictvo neprofitovalo z helenizace Palestiny a obyvatelé Galileje byli v této věci jiní než Judejci.⁷³³ Zároveň se v Palestině dlouhodobě udržovala nedůvěra k hasmoneovským i herodovským

⁷²⁵ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 50, 104.

⁷²⁶ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 68-71, zvl. s. 69, 104, 122-154, cit. s. 69: „One highly significant aspect of Antipas' reign is the fact that its stability meant that there was no need for direct Roman intervention in the internal life of the province.“

⁷²⁷ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 103.

⁷²⁸ FLAVIUS Iosephus. *Válka Židovská I* (Praha: Svoboda 1990), cit. s. 227 (3,42-44): „Ani muži nebyli nikdy zbabělí, ani nebylo v zemi mužů nedostatek, protože je to země úrodná, s bohatými pastvinami a všelikým stromovým osázená, takže svou hojností přivábila i toho, kdo na půdě pracoval s chutí zcela nepatrnou. Celou ji její obyvatelé vzdělali a neležel ji ani kousek ladem. Ba dokonce, protože to byla země bohatá, byla všude četná města a množství lidnatých vesnic, z nichž nejmenší měly přes patnáct tisíc obyvatel. Vcelku, i kdyby si někdo pro velikost Galileje méně cenil než Peraie, mohl by jí dát přednost pro její bohatství. Je totiž úrodná celá a ustavičně vydává plody, Peraia pak je sice mnohem větší, ale je to ponejvíce poušť a drsná krajina, příliš divoká pro pěstování ušlechtilých plodin.“

⁷²⁹ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 190.

⁷³⁰ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 190: „Besides, after Caesar's death in 44 B.C.E. Herod had demonstrated his ability to raise extra tribute – one hundred talents in Galilee (*Ant.* 14:273; *War* 1:221) ...“.

⁷³¹ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 194-195, cit. s. 195: „Indeed many tenants may have originally been owners of their own plots, but in a bad year had to barter their land in order to pay tribute or buy grain for the following season and even feed their families. Once that had happened there was never any possibility of their retrieving the situation, and they were fortunate indeed if they could survive as tenants on what was formerly their own land.“

⁷³² FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 195-196.

⁷³³ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 196.

panovníkům, která charakterizuje celé 1. století př. n. l.⁷³⁴ Na straně druhé se udržoval v povědomí lidu ideál mesiášského krále z rodu Davidova.⁷³⁵ Tyto ideály se však udržovaly ve farizejských kruzích a není jisté, zda je sdílelo galilejské rolnictvo a zda na ně mohl sám Ježíš při svém vystoupení nějak navázat.⁷³⁶ Otázkou samozřejmě je, zda Ježíš sdílel galilejský revolucionářský étos a co si zástupy při poslechu jeho vystoupení a řeči o království Božím představovaly – zda byly jeho činy a poselství vnímány v politických souvislostech a symbolizovaly lidu nastávající proměnu společnosti či měly především eschatologicko-apokalyptický obsah.⁷³⁷ Kázání Jana Křtitele prezentovaná Lukášem (L 3,10-14) mohla být vnímána jako zásadní kritika dvora či královských úředníků a mohla být velmi populární u těch, kdo trpěli sociálním a ekonomickým útlakem.⁷³⁸ Jestliže byla Galilea centrem židovských revolucionářských idejí, které mohly obsahovat představu mesiáše-osvoboditele (L 3,15),⁷³⁹ na druhé straně pak stáli obránci politického status-quo, kteří byli z vyšších společenských či náboženských kruhů. Janovo a Ježíšovo poselství, kdy Ježíš přijal křest od Jana, mělo řadu společných sociálních důrazů (L 3,11-14/11,41.46-47),⁷⁴⁰ přičemž lid mohl jít ve svém očekávání za tuto rovinu a uchýlovat se k naději na komplexní proměnu společnosti spjatou s nástupem mesiášského věku (L 3,15/9,18-20). Jižní Galilea byla osídlena převážně Židy a region byl charakterizován jako zemědělské území s menšími usedlostmi, avšak města jako Seforis či Tiberias měla významný vliv na sociální a ekonomické poměry v regionu.⁷⁴¹ Tato dvě města se svým provozem i výstavbou tvořila prosperující ekonomické prostředí, kde fungoval obchod, trhy a byla obydlena převážně židovským obyvatelstvem.⁷⁴² Horní Galilea, tedy území na severu, je hornaté a její obyvatelstvo je možné

⁷³⁴ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 214.

⁷³⁵ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 214, cit. s. 214: „This should be kept in mind in evaluating the impact of the revolt of Judas son of Hezekiah in 4 B.C.E. at Sepphoris in Galilee. Josephus links this particular disturbance with a general revolt all over Palestine that occurred while Archelaus and Antipas were in Rome defending their respective claims to the throne before Augustus.“

⁷³⁶ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 221 přináší přehled možného profilu Ježíše Nazaretského, kdy S. F. G. Brandon zastává tezi, že pokud Ježíš nebyl přímo zélota, byl velmi blízko jejich programu jen s drobnými odchylkami v důrazech. Heinz Kreissig obhajoval marxistickou pozici, kterou stavěl na profilu, že Ježíš a jeho následovníci byli skupinou protiagitátorů vůči Judo-sádokovské skupině. G. Vermes pak portrétoval Ježíše v kontextu pietistického judaismu galilejsko-chasidské tradice.

⁷³⁷ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 221-222.

⁷³⁸ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 222: „Little wonder that Antipas wanted to be rid of John as a social agitator (Ant. 18:118) and was apparently also concerned about Jesus and his doings (Mk 6:14-16; Lk 13:31-33).“

⁷³⁹ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 222.

⁷⁴⁰ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 223-224.

⁷⁴¹ SCHRÖTER, *Jesus of Nazareth*, s. 55, 57.

⁷⁴² SCHRÖTER, *Jesus of Nazareth*, s. 57, cit. s. 57: „Thus, the cities created a prosperous economic environment and simultaneously served as markets for goods from the country. On the other hand, conditions of forced labor and debt arose, and the slope between those who were well-to-do and those who were dependent became steeper. The opposition between poor and rich in the Jesus tradition explains itself against this background: poor people, hungry people, and people who mourn are declared blessed; the wilderness preacher John is contrasted with the rich in soft clothing who live palaces; there is talk of conditions of debt

charakterizovat jako konzervativní, zemědělské, semitské a převážně židovské, jež nemusí požadovat nutně totéž, co obyvatelstvo Galileje jižní (dolní), kde rozvíjel své aktivity Ježíš.⁷⁴³ Jižní Galilea může být dále rozdělena na kopcovité západní území a východní regiony kolem Galilejského moře,⁷⁴⁴ odkud pocházeli minimálně někteří z Ježíšových učedníků a kde Ježíš hlásal svou zvěst (L 5,1-11). Kafarnaum (L 4,31-44) leží na severozápadní straně Galilejského moře a v čase Ježíše se odhaduje, že bylo osídleno zhruba 600 až 1 500 obyvateli.⁷⁴⁵ Jednalo se o území mezi Galileou a severovýchodní hranicí Gaulanitis, což již bylo území pod správou tetrarchy Filipa (dnes Golany). Tato skutečnost vysvětluje, proč byla v těchto místech celnice (Mk 2,14) a Ježíš se mohl v Kafarnaum setkat s centurionem (L 7,2).⁷⁴⁶ Otázkou samozřejmě je, zda existovaly v čase Ježíše v Galileji synagogy, neboť nejsou jako stavby z této doby doloženy, ale jejich existence nemůže být ani vyvrácena.⁷⁴⁷ Archeologický průzkum naopak prokázal existenci rodinných domů a vil, jakož i zemědělských usedlostí, které můžeme vidět za podobenstvími L 12; Mk 12 a Tom. ev. 65; Mt 20 nebo L 14 (Q) a Tom. ev. 64.⁷⁴⁸

Kritika společenských poměrů se proto vždy týkala těch, kdo byli strůjci veřejného života a tvořili elitu politickou, ekonomickou i náboženskou, která žila ve městech.⁷⁴⁹ V podobenstvích tedy nelze vnímat jejich zaměření pouze na jednu oblast života, zacílit je na jedince a jeho vnitřní život, spiritualizovat je pro osobní potřebu, ale nutné je akceptovat jejich významovou polyvalenci a funkci sociální, politické i náboženské kritiky. Poměry za Heroda Antipy mohou stát za Ježíšovými podobenstvími a obdobná praxe v římských provinciích či v Itálii tvořila věrný kontext Lukášových adaptací.⁷⁵⁰ Freyene soudí, že posuzujeme-li autentické Ježíšovo učení, můžeme začít právě u podobenství, která více než jiné části evangelií odrážejí sociální situaci Galileje v 1. století našeho letopočtu.⁷⁵¹ Podle van Ecka čtením

and of day laborers who search of work. It cannot be doubted that the situation in Galilee under Antipas is reflected here."

⁷⁴³ SCHRÖTER, *Jesus of Nazareth*, s. 57.

⁷⁴⁴ SCHRÖTER, *Jesus of Nazareth*, s. 56-57.

⁷⁴⁵ SCHRÖTER, *Jesus of Nazareth*, s. 53.

⁷⁴⁶ SCHRÖTER, *Jesus of Nazareth*, s. 53.

⁷⁴⁷ SCHRÖTER, *Jesus of Nazareth*, s. 52, cit. s. 51: „Luke could then already be projecting back later circumstances into the time of Jesus when he presupposes a synagogue building in Nazareth (4.16-30) and speaks of the building of a synagogue in Capernaum (7.5).“

⁷⁴⁸ SCHRÖTER, *Jesus of Nazareth*, s. 52.

⁷⁴⁹ SCHRÖTER, *Jesus of Nazareth*, cit. s. 49-50: „Jesus the Galilean – this has finally played a role when the concern has been to situate his activity in relation to social and political conditions. Here, Galilee sometimes appears as a place of social unrest and as a refuge for resistance against Roman rule. The activity of Jesus is understood against the background of a tense political situation within which he sided with the poor and oppressed and the socially and politically powerful.“

⁷⁵⁰ Kontext panování (konkrétních) králů či vůdců a sociální, politická nebo náboženská kritika jejich panování jsou tématem (případně *Sitz im Leben*) řady biblických a apokryfních nebo pseudepigraphických textů (1 Kr 21,10; Kaz 10,20; Ex 22,28; Lv 4,22; Pš 28,15), přičemž podle některých badatelů je antiherodovská polemika a situace v Galileji za jejich vlády za texty 1 Hen 37-71; 6,6; 13,7; 19,19; 24,24; 31,2; 32,4; 46,8; 56,5 a jejich geografickými, botanickými nebo historickými referencemi. Dle jiných je za texty možné vidět dobu římských císařů. Viz ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 27-28, 33, k práci G. B. Bazzana viz s. 32.

⁷⁵¹ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 223, přičemž autor zastává tezi (v návaznosti na J. Jeremiase), že pouze dvě evangelijní podobenství (Mk 4,26-29 a L 19,11-27) odrážejí možnou zélotskou situaci.

podobenství „proti zrnu/obilí“ je zachována pozice, při níž podobenství Galilejce Ježíše proklamují „království Boží“ tváří v tvář útlu v působeném králi loajálními Římu a chrámovou elitou.⁷⁵² Samotnému Ježíši, optikou Lukášových podobenství, mohlo jít při hlásání „království Božího“ o volání do přítomnosti a „přítomné nyní“, které se realizuje, pokud je akceptováno.⁷⁵³ Podobenství sehrávala v Ježíšově vystoupení podvrtnou funkci a volala po změně „království Říma“ (*pax Romana*) a „království chrámu“ za jiné království, čímž byla dvojnásobně revolucionářská (*doubly revolutionary*) – měnila nejen pohled na útlak v kontextu vlastního území a sociální vrstvy, ale měnila i chápání či militantní ambice revolucionářů samotných.⁷⁵⁴ Společnost, která se domáhala své vlastní identity vůči cizincům nebo i jiným náboženským skupinám v kontextu judaismu, dodržovala čistotu i ostrý sociální odstup vůči příslušníkům svého národa z jiné části země, bojovala na druhé straně proti ekonomickým, politickým i náboženským nespravedlnostem, jež se vůči národu děly, a to i v diaspoře.⁷⁵⁵ Přiblížení se království Božího bylo voláním po jednotě, spravedlnosti či odpuštění, a bylo náboženskou, sociální, ekonomickou i politickou kritikou aktuálního stavu společnosti včetně její

⁷⁵² ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 38.

⁷⁵³ Např. J. D. Crossan, když komentuje pojem „království Boží“, vnímá jej jako jiná království realizovatelná v čase Ježíše Nazaretského a jedná se o obsah pojmu ve stylu *style of rule* nebo *ruling style* – viz CROSSAN, John D. *The Power of Parable: How Fiction by Jesus Became Fiction about Jesus* (New York: HarperOne 2012), s. 119-120. Pro dnešního čtenáře se dle něj jedná o pojem archaický a patriarchální a za královstvím Božím je možné si představit obsah eschatologicko-apokalyptický či eticko-eschatologický. Crossan vnímá Ježíšovo hlásání království jako volání do přítomnosti, neboť království se vytváří spíše „ve spolupráci“ než jako „intervence“. Obrat „království Boží“ tedy není o nebesích, ale o zemi a nejde o „budoucí již“, ale o „přítomné nyní“ (always about God's earth itself“; *The Power of Parable*, s. 120, 125-126, cit. s. 124).

⁷⁵⁴ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 38.

⁷⁵⁵ BORG, Marcus J.; WRIGHT, N. T. *The Meaning of Jesus: Two Visions* (New York: HarperSanFrancisco 2007), s. 36. Postavíme-li se za koncept *Jesus Seminar* a „neapokalyptického Ježíše“, což potvrzuje také práce J. Kloppenborga s „evangeliem/sbírkou Q“ a analýzy papyrů G. Bazzana ve vztahu k pojmu βασιλεία, jež má neapokalyptický charakter, dá se předpokládat, že Ježíš proklamoval pojem, v jehož užití nebyl první a šlo o neapokalyptické království. Pojem se vyskytuje již ve čtyřech papyrech z doby ptolemaiovské, kdy jsou papyry datovány od 3. do 1. století n. l. Ve dvou z těchto papyrů je pojem βασιλεία spojován se sociálním zabezpečením a naznačuje komplex teologického a politického konstruktu, ve kterém panovník hraje určující roli jako zprostředkovatel božských benefitů lidským subjektům a vystupuje jako garant sociálního řádu. Je zde patrný vztah mezi péčí panovníka a královstvím, což je evidentní také v papyrech z doby římské éry z konce 2. století n. l. Když Bazzana analyzuje výroky Q ve vztahu k βασιλεία, nachází dvě skupiny výroků. První spojuje s helenistickou ideologií péče představenou termínem vztaheným k základním potřebám předcházejícím hladu, chudobě, zadluženosti a nemoci, zatímco druhá skupina výroků líčí „království“ jako prostorovou entitu. Bazzana dochází k závěru, že Ježíš vztahoval pojem βασιλεία k helenistické královské ideologii a panovníkům jako zprostředkovatelům božských benefitů a donátorům lidstva. V helenistické i ptolemaiovské tradici měli dbát o blaho jiných – poddaných, předcházet hladu, chudobě a zadluženosti. To vše mělo být součástí království, které hlásal a bylo bezprostředně přítomno v jeho působení. Viz BAZZANA, Giovanni B. BASILEIA – Q Concept of Kingship in Light of Documentary Papyri. In: ARZT-GRABNER, Peter; KREINECKER, Christina M. *Light from the East: Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament. Akten des Internationalen Symposium vom 3.-4. Dezember 2009 am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg* (Philippika-Marburger Alterumskundliche Abhandlungen 39. Wiesbaden: Harrassowitz 2010), s. 153-168, zvl. s. 155-160, 166. Viz [\(PDF\) Basileia - the Q Concept of Kingship in Light of Documentary Papyri | Giovanni Bazzana - Academia.edu](#) Realita Ježíšových/Lukášových podobenství tedy může odkazovat do časů Ježíšova vystoupení i Lukášovy doby, kde se týká nápravy vztahů v aktuálním dějinném kontextu a zvláště pak v Galileji či raně křesťanských komunitách, kde žánr působil již jako sepsaný.

zbožnosti. Podle B. Maliny Ježíšova podobenství nejsou pouze náboženskými texty, neboť náboženský a politický jazyk byly v Palestině 1. století neoddělitelné.⁷⁵⁶ Při interpretaci podobenství je nutné brát v potaz, že svět Ježíšových podobenství je kulturně zásadně odlišný od světa našeho a jeho sociální, politická, ekonomická i náboženská měřítka jsou jiná, odpovídají Palestině let 27-30 n. l. či „diaspornímu křesťanství“ časů Lukášových. Analýza optikou socio-rétorické kritiky, socio-vědecké kritiky a sociální paměti umožňuje náležitě zohlednit „kulturní sensitivitu“ i patřičné kontexty Ježíšových podobenství včetně aspektů historických a literárně-rétorických. Patrné je, že svět Ježíšových podobenství vychází z poměrů agrární společnosti v Galileji, jež je dobře srozumitelná také době Lukáše a protihráčem Ježíšovy reformy jsou privilegovaní v římském systému moci a vyšší náboženské či chrámové kruhy, tedy nábožensko-politické elity. Proti jejich království a království římských vazalských králů staví Ježíš království Boží. Aristokratické kruhy byly známy i Lukášovi, avšak jeho svět se liší od Ježíšova tím, že je to svět městský, nikoli venkovský, je to svět vzdělaných a nežidů, nikoli na manuální zemědělskou a rybářskou či řemeslnou práci zaměřený svět Galilejců. Otázkou samozřejmě je, jakou roli hrála v Ježíšových podobenstvích eschatologie a zda je možné postihnout jejich hlavní ráz soustředěním se na sociální, ekonomické, politické i náboženské aspekty, jež se často slévají dohromady, a upozadit aspekty eschatologické. Jisté je, že podobenství mají svou rovinu etickou, kterou nelze výstižně charakterizovat ve vztahu k žánru jako parenetickou či toliko morálně apelativní. Lukášova tři podobenství o boháčích (L 12,13-21 /16-20/; 16,1-8a.19-31) jsou tragikomická a testují charakter i důvtip čtenáře.

Orální historie a „pretextový“ *Sitz im Leben* evangelijních podobenství odkazují na funkci či roli učení veřejného publika, učení jednotlivců, diskuse mezi mudrci (s farizeji či zákoníky) a na diskuse s žáky.⁷⁵⁷ Ve své zapsané podobě jsou podobenství atypické příběhy, které nezachycují, co bylo běžné, ale co bylo představitelné a snad i možné. Nejedná se tedy o banální fiktivní nebo primárně zábavné minipříběhy, ale o nástroj polemy s nespravedlností, za níž se skrývá zkušenost drsného života a vize aktuálně se přibližující naděje. Nápaditost, ironie či humor byly v orálních projevech samozřejmě ceněny a nemusely se jevit jako nutně protichůdné možné parenetické funkci žánru či celkového projevu, ač parenetická funkce není dnes primární. V evangelijních podobenstvích se jedná o příběhy pocházející z říše císaře, chrámové elity a privilegované náboženské vrstvy, jež svými projevy, nároky a zákony namířenými vůči nižší kastě vzbuzovaly v obyčejných zemědělci, rybářích a řemeslnících frustraci či tichou antipatii. Za fiktivními minipříběhy tak stojí svět reality, který nelze veřejně

⁷⁵⁶ MALINA, Bruce. *Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective* (Minneapolis: Fortress Press 2001), s. 16, 94.

⁷⁵⁷ OTTENHEIJM, Eric. On the Rhetoric of „Inheritance“ in Synoptic and Rabbinic Parables. In: POORTHUIS, Marcel; OTTENHEIJM, Eric (eds.). *Parables in Changing Contexts. Essays on the study of Parables in Christianity, Judaism, Islam, and Buddhism* (Leiden: Brill 2020), s. 15-36, zvl. s. 21.

kritizovat přímo, ale s nápadem a v kontextu žánrové tradice. V tomto prostředí se rodily polemiky či podobenství, jež měly konfrontovat i motivovat. S tímto předporozuměním Ježíš hovořil a lid slyšel. Literárním záznamem se tento původní, situační kontext (*emergent context*) ztratil a musí být nyní rekonstruován pomocí řady nástrojů, které berou v potaz oralitu, sociální, historické, politické, ekonomické a náboženské faktory, jakož i polyvalenci těchto literárně-rétorických forem.⁷⁵⁸ V potaz je nutné brát dominantní kulturu, její hodnoty a normy, jež se zároveň týkají světa kolem Středoziemního moře, kde hraje roli čest mužů, vztahy patron-klient, sociální „hry“, v nichž zastává své místo odvěta nebo pomsta, jiná měřítko morálního a amorálního jednání daná odlišnými zákony i nastavením měřítek společnosti, patriarchální rodinný život, chybějící společenský status chudých žen a dětí, členění míst, lidí, jídla i činností na čisté a nečisté, existence démonů, život v bezpečí za hradbami měst, ale pouze pro bohaté, přičemž zbytek žil vně a společnost udržovala řadu předsudků, jež se týkaly slepých, chromých, malomocných nebo cizinců z odlišné kultury a náboženství.⁷⁵⁹ Všechny tyto faktory ovlivňovaly orální podobu projevu v konkrétní rétorické či komunikační situaci a měly vliv na zohlednění faktorů sociální (kolektivní) paměti. Podobenství navíc nebyla jedinou užitou formou v dané komunikaci (dialogu, diskusi, řeči, hádce) a sloužila zřejmě jako ilustrace, kde dokreslovala deduktivní argumentaci či navazovala spojnice s tradicí a předporozuměním posluchačům. V písemné podobě už podobenství slouží jako nástroje sociální interakce, což je předpoklad veškerých interpretačních socio-metod (např. socio-vědecké kritiky, socio-rétorické kritiky nebo analýzy sociální paměti). Podobenství navíc ukazují díky své antitetičnosti postav (L 16,1-8a.19-31) jinakost toho druhého a prezentují jasnou „pravdu“, kterou posluchač rozpoznává, ač vždy nerozeznává nuance původních situací a kontextů. K dispozici má již psaný či čtený text, nikoli původní verzi a kontext, jen rekonstruovanou nebo nově stvořenou „rétorickou situaci“.⁷⁶⁰

Řada badatelů zastává názor (např. J. Kloppenborg, E. van Eck, J. Jeremias), že (zemědělská) sociální realita skrytá za podobenstvími není zanedbatelná a ve své době mohla výrazně ovlivňovat význam a obsah kritiky, neboť to byly obrazy ze světa a praxe Ježíšových posluchačů. Společnost se členila na

⁷⁵⁸ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 13, 16-17, cit. s. 13-14: „Emergent context refers to, for example, observations Jesus made that lead to the creation of a parable (e.g., a patron mistreating a client or an elite practicing negative reciprocity), or even a direct response to some event or confrontation. The cue taken here is that the exploitative situation of the peasantry in first-century Palestine, as result of the ideologies of the kingdom of the *pax Romana* and the kingdom of the temple elite, served as emergent context for the parables of Jesus. ‘The basic meaning of the parables must always be assessed *vis-à-vis* their original audience and sociopolitical context’.“

⁷⁵⁹ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 16.

⁷⁶⁰ HAWKES, *Strukturalismus a sémiotika*, s. 133 poukazuje na skutečnost, že s psaním není možné zacházet jako s mluvenou řečí, neboť „mluví řeč, nikoli člověk“ (viz Heidegger), viz cit. s. 133: „... formální a fiktivní vlastnosti svědčí o zvláštnosti, síle, organizaci, trvalosti, které jsou běžné mluvě cizí.“

ty, co panovali (the *haves* – *rulers*) a na opanované (the *have-nots* – the *ruled*).⁷⁶¹ Panující třída (elita) tvořila zhruba 2% populace a kontrolovala více než 65% zemědělské půdy a moře.⁷⁶² Produkci polí a rybolov zajišťovala manuální práce otroků a nájemců půdy. Regionální elity vybíraly rozmanité poplatky, cla a nájemy, regulovaly distribuci zboží a bohatly, o čemž svědčily jejich domy a honosné veřejné budovy. Horní vrstvy zdobily své domy, dbaly o oděv či zevnějšek, nosily šperky a nakupovaly půdu i otroky, čímž dávaly okázale najevo své společenské postavení.⁷⁶³ Životní styl bohatých vedl k nárustu drahoty a poptávce po otrocích, jakož i ke ztrátě živnosti drobných řemeslníků.⁷⁶⁴ Loajální horní vrstva neváhala využívat nátlak a římskou armádu k potlačení rebelií.⁷⁶⁵ To vše vyvolávalo společenské napětí a touhu po odplatě. Charitativní prostor mezi domácím a veřejným společenským prostředím vyplňovaly náboženské komunity, jež zajišťovaly potřebné služby pro své členy.⁷⁶⁶ Nejchudší (*plebs*) však byli začlenění do římské společnosti skrze zapojení do sociální výměny ve svých *insula*, které jsou dnes neviditelné a blíže nekonkretizovatelné, ale fungovaly zřejmě jako analogie patronátu, kde měl vztah patron-klient často individuální podobu a nabízel vstup do sociálního světa, stejně jako možnost čerpat z materiálních zdrojů patrona, ač vztah mohl mít i podobu určité reciprocity.⁷⁶⁷ Vztahy patron-klient byly nedílnou součástí života a zastávaly nezastupitelnou roli, neboť společenská vrstva s politickým vlivem zasahovala do života prakticky každému. Sociální interakce ve společnosti římské doby znamenala daleko více než oblast politiky. Veřejný život se odehrával v rozmanitých prostorách – chrámy s místnostmi pro společná jídla, arény, soukromé i veřejné lázně, v řeckých městech gymnasia, rozmanitá *collegia* –, přičemž privilegovaní

⁷⁶¹ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 21.

⁷⁶² ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 21.

⁷⁶³ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 21. MORLEY, The poor in the city of Rome, cit. s. 35: „Of course, Juvenal's character speaks of the 'ambitious poverty', *ambitiosa paupertas* (3.183; cf. 9.140-41), of those who still aspired to move in polite society; it would be both misleading and insulting to the truly destitute to assume that his highly literary account gives an accurate picture of the lives of the Roman poor. Conceivably, however, it does offer an insight into the psychology of poverty in Rome, into attitudes that were not necessarily restricted to the elite. Whether a man felt himself to be poor because of a lack of slaves, because he was compelled to work his farm himself or had insufficient money for proper dowry (Valerius Maximus, *De Paupertate* 4.4), because he had to sell his labour to another (a common elite attitude: Cic. *Off.* 1.151; Sen Ep. 88.21) or because he was genuinely destitute and desperate, the sense of shame, and envy against those who enjoyed better (and undeserved) fortune, may have been the same. To be poor was to be incapable of any virtue besides that of enduring poverty (Sen. *De Beat. Vit.* 22); it left one all too close to slavery, whether in occupation or appearance (cf. Sen. *Clem.* 1.23.2.-24.1, D. 18.1.4-5).“

⁷⁶⁴ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, cit. s. 21: „The elite did not rule as a result of democratic elections, but rather through the use and abuse of power and hereditary control land. The rulers treated controlled (conquered) land as their personal estate to confiscate, distribute, redistribute and disperse as they deemed fit. All matters of importance were in the hands of the elite, and no legitimate channel for political participation by the peasantry existed.“

⁷⁶⁵ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 21.

⁷⁶⁶ JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 130.

⁷⁶⁷ MORLEY, The poor in the city of Rome, s. 34. V určitých obměnách mohl takto patronát fungovat i v Galileji, ač vztahy výpomoci se mohly dít v přímé horizontální rovině.

mezi *plebs* (díky svým patronům) mohli do těchto prostor a společenství pronikat.⁷⁶⁸ Jednání bohatých vrstev však mohlo i v rámci asymetrických patronátů devastovat čest chudých, přičemž bezohledně nastavené pronájmy půdy deformovaly společenské vztahy a prohlubovaly nejistotu v nenávist. Vysoká míra městské mortality znamenala, že ani rodinný život nenabízel stabilní postavení a mohl záviset na širších sociálních vazbách.⁷⁶⁹ Potřeba legitimizace síly a nastavení městské společnosti vzhledem k viděné či zakoušené krutosti, které se nevyhýbali ani vzdělání králové a císaři, vedla k tomu, že řada chudých byla velmi zranitelná.⁷⁷⁰ Násilná podobenství (L 19,11-27) či přirovnání (L 11,21-22) pracují s vnímáním dobové reality, a ač se jedná o fiktivní formy, drsnost jednání postav nemusí být hyperbolická.

Za takových okolností muselo mít Ježíšovo vystoupení sociální dosah na chudé vrstvy galilejského Židovstva a definovat jej zároveň jako sociálního proroka (blízkého kynikům), jehož antagonistou je římská říše (*Jesus Seminar* – J. D. Crossan, M. J. Borg), není nepatřičné a vidět v Ježíšově vystoupení především hlasatele moudrosti (E. Schüssler-Fiorenza), stojí rovněž na zdůvodněné tradici.⁷⁷¹ Fiktivní žánry jsou pro kritiku útlaku nebo protest proti dominantní kultuře efektivně použitelné a jejich domýšlení posluchačem do kontextu vlastní zkušenosti dává pointám patřičné zacílení. Ježíš podobenstvími nechtěl prezentovat vlastní étos, kterým by vynikal nad ostatní. Měla mít spíše praktický efekt, jenž komplexně postihoval negativní dopady ekonomické hierarchie společnosti, zasahoval do otázek cti a povědomí o sobě samém, korigoval vnímání (rituální) nečistoty i autority a nastavil měřítko lásky k Bohu i bližnímu. Nesoustředil se na „smluvní nomismus“ a příkladné zachování Zákona, jeho podobenství demaskovala přítomnost a skutečnost. Ježíšův étos působí dojmem, že je utvářen ve vztahu k situaci (*ad hoc*) a je integrální částí symbolického morálního systému jeho kultury.⁷⁷² Zranitelnost těch, kteří byli systémem správy majetku a daňovou politikou

⁷⁶⁸ MORLEY, The poor in the city of Rome, s. 34.

⁷⁶⁹ MORLEY, The poor in the city of Rome, s. 34.

⁷⁷⁰ MORLEY, The poor in the city of Rome, s. 35-36.

⁷⁷¹ BRENT, *A Political History of Early Christianity*, s. 2-6, zvl. s. 2-3, cit. s. 3, 2, 4: „Mack and Downing's picture has been further developed by Horsley and Crossan. For both Jesus was a social revolutionary, a peasant who represented the interests of a downtrodden rural peasantry against urban, ruling elites who included the high priestly establishment as instruments of Roman, colonial oppression.“ ... „Schüssler Fiorenza and Borg have rather sought a more Judaistic and less Graeco-Roman context than the Cynic movement in which to place the sayings of Jesus. Both writers see Jesus as the wisdom sage.“ ... „Borg, with whom, as we shall see Schüssler-Fiorenza agree, sees the Jesus of history as a Jewish Wisdom teacher rather than a Cynic.“ ... „Like the Stoic logos-Spirit, she is 'almighty, all-surveying, penetrating all intelligent, pure, and most subtle spirits'. Jesus thus implores Jerusalem like Wisdom raising her voice and calling on 'simpletons' to 'learn how to behave' and 'fools' to 'come to their senses'.“ Viz MACK, Burton L. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press 1988); BORG, Marcus J. *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge: Trinity Press International 1994), s. 25-28, 34-36; DOWNING, F. Gerald. *Christ and the Cynics* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1988); SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad 1983), s. 134-135; HORSLEY, Richard. *Sociology and the Jesus Movement* (New York: Crossroad 1989); CROSSAN, Historical Jesus, s. 396-399.

⁷⁷² ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 41.

poslání na samé dno společnosti či lidsky degradování, se odráží v Ježíšových blahoslavenstvích (L 6,20-26), která jsou i klíčem k podobenstvím o boháčích. Zatímco socio-vědecká kritika prakticky nesleduje rovinu eschatologickou a programově sleduje neeschatologickou interpretaci podobenství založenou na komplexní analýze společenských poměrů (viz van Eck, *The Parables of Jesus the Galilean*), k analýze podobenství o boháčích eschatologická dimenze textu patří. Metafyzický aspekt vnáší do mininarativů napětí, aktuálnost, zvrát zápletek, spásu či zmar přesahující trvání pozemských dní, neboť se hraje o vše – o život věčný. Bezespору může být tento akcent podtržen zájmem rané církve a Pavlovým teologickým dědictvím, jež není synoptikům i Skutkům apoštolů cizí, avšak z Ježíšova vystoupení se automaticky vyřadit nedají.

10. VIZE BUDOUNOSTI A REALITA DNEŠKA (Lukáš 12,13-21)

10.1. O duši boháče

10.1.1. L 12,16-21 optikou rétoriky, řecké tradice a dobových reálií

16 Εἶπεν δὲ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς λέγων· ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα. 17 καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων· τί ποιήσω, ὅτι οὐκ ἔχω ποῦ συνάξω τοὺς καρπούς μου; 18 καὶ εἶπεν· τοῦτο ποιήσω, καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω καὶ συνάξω ἐκεῖ πάντα τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθὰ μου 19 καὶ ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχὴ, ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλά· ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου. 20 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός· ἄφρων, ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ· ἃ δὲ ἡτοίμασας, τί νῦν ἔσται; 21 οὕτως ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν.⁷⁷³

16 *Pověděl jim pak podobenství, řka: Pole jednoho bohatého člověka dobře urodilo. 17 A přemýšlel v sobě samém, řka: Co učiním, když nemám kam bych shromáždil ten svůj výtěžek? 18 A řekl: Toto učiním: Zbořím své sýpky a vybuduji větší a shromáždím tam všechno to obilí a dobré své 19 a řeknu duši své: Duše, máš mnoho dobrého složeného pro mnohá léta. Odpočiň, jez, pij, buď šťastná. 20 Řekl pak jemu Bůh: Pošetilče, této noci žádají od tebe duši tvou. Které jsi pak připravil, čím bude?*⁷⁷⁴

10.1.1.1. Charakteristika rétorické jednotky a zasazení podobenství

Čteme-li Lukášovo evangelium optikou rétorické kritiky, můžeme členit text na rétorické jednotky a v jednotce 12,1-13,9 nacházíme zacílení jednotlivých perikop na různé skupiny posluchačů, přičemž hlavními posluchači jsou učedníci a zástupy.⁷⁷⁵ Celkově patří rétorická jednotka do „cestovního narativu“ či „cesty do Jeruzaléma“,⁷⁷⁶ což je oddíl vymezený kapitoly 9,51-18,34, avšak spíše po stránce narativní.⁷⁷⁷ Dokládá to členění v prestižním komentáři F. Bovona, který pracuje s oddílem L

⁷⁷³ Novum Testamentum Graece, NESTLE-ALAND 28, převzato z Accordance.

⁷⁷⁴ Překlad pracovní – vlastní, „neuhlazený“.

⁷⁷⁵ Materiál z L 12,1-48 je zastoupen také v Matoušovi a dá se předpokládat, že je odvozen ze společného pramen Q. Viz SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 128. K paralelám mezi Matoušem a Lukášem v rétorické jednotce L 12,1-13,9 viz MacDONALD, Dennis R. *Two Shipwrecked Gospels. The Logoi of Jesus and Papias's Exposition of Logia about the Lord* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2012), s. 309-318. MacDONALD, Dennis R. *The Gospels and Homer*. Vol. 1 (Lanham: Rowman 2015), s. 287-290, cit. s. 287: „In chapter 12 of his Gospel, Luke likely borrowed a scene from Euripides to provide a narrative framework for another traditional saying about greed. The Phoenissae narrates a deadly argument between the two sons of Oedipus and Jocasta over the throne of Thebes, which both inherited from their father...“. Charakteristiku L 12 nabízí z pohledu sociální reality společnosti SCHOTTROFF, STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 72-74.

⁷⁷⁶ WOLTER, Michael. *The Gospel according to Luke*. Vol. II (Waco: Baylor University Press 2017), s. 40-45, cit. s. 40: „In any case, with 9.51 we come to one of the greatest riddles of Luke-Acts, the so-called 'travel narrative' of the Gospel of Luke. This designation occurs for the first time in Schleiermacher... While Schleiermacher and many others after him regarded the 'travel narrative' as coming from a pre-Lukan source, the majority of scholars assume today that we are dealing with a portion of Luke's story of Jesus that has been created by Luke himself.“

⁷⁷⁷ Jedná se o jedno z možných členění, oddíl je vymezen geograficky – L 9,51 hovoří o cestě do Jeruzaléma, v 18,35 začíná oddíl – „když se Ježíš blížil k Jerichu“, avšak již v L 19,11 je řečeno – „protože byl blízko Jeruzaléma“ (ČEP). „Jerišský úsek“ má prakticky jen dvě perikopy (L 18,35-19,10) a děj se přesouvá do blízkosti Jeruzaléma a do Jeruzaléma. Členění na rétorické jednotky tedy uplatňuje jiná kritéria a může mít proto jinou podobu.

9,51-19,27.⁷⁷⁸ Samotný začátek jednotky v L 12,1 je možné komparovat s L 6,17 a „Kázáním na rovině“,⁷⁷⁹ kdy se v obou případech jedná o zástupy tisíců posluchačů a učedníků, k nimž Ježíš mluví přednostně (L 12,1.4). Přejížděním oddílem od předchozí rétorické jednotky jsou verše L 11,53-12,1a, které vytvářejí novou rétorickou situaci, do níž Ježíš následně hovoří. Nejdříve na něj dotírají v rámci Lukášovy a synoptické strategie čtenáři/posluchači dobře známí protivníci – zákoníci a farizeové –, kteří se snaží Ježíše chytit za slovo a činí mu nástrahy (L 11,53-54), což navazuje na předchozí oddíl L 11,37-52, v němž Ježíš ostře vystoupí proti farizeům a vystaví kritice i zákoníky (L 11,46). Zároveň se shromáždily nespočetné zástupy, div se lidé neušlapali (12,1). K těmto skupinám lidí (skupina aktivních posluchačů v opozici, dále skupina – blíže nespecifikovaná –, určená toliko velkým počtem, zvědavá a něco očekává), bude Ježíš hovořit. V rámci jednotky vypravěč i Ježíš postupně vyjmenovávají konkrétní posluchače, kterými jsou „přátelé“ (L 12,4a), „někdo ze zástupu“ (L 12,13), „jeho učedníci“ (12,22), „Petr“, kterému Ježíš odpovídá (L 12,41-42), avšak řeč slyší i ostatní učedníci (L 12,42-53) a závěrem se řeč opět vrací k „zástupům“. Celá rétorická jednotka je výrazně eschatologicky laděná, promluvy jsou naléhavé a varovné, obsahují rétorické otázky, trsy aforismů, frázování odpovídající klasikům řecké literatury,⁷⁸⁰ objevuje se chiasmus, metafora, argumenty ze srovnání, výzvy k odhodlání (L 12,35) a statečnému vyznání (L 12,4-12), signalizují strádání Ježíšových následovníků (L 12,29), ale zároveň odměnu za rozhodnutí pro Syna člověka (L 12,8) a životní styl učedníka (L 12,32). Kromě obrazných příměrů (L 12,24.54-56), podobenství (L 12,16-21.36-40.42-48; 13,6-9) a antitetických konstrukcí zaznívá řada aforismů včetně apokalypticky laděných obrazů (L 12,5), jakož i historický odkaz na dramatické události s Pilátem a věží v Siloe včetně parenetické výzvy (L 13,1-5).⁷⁸¹ Ježíšova „reforma judaismu“ je vylíčena jako rozdělovací zásah do struktury společnosti, rodinu nevyjímaje (L 12,49-53), což platilo i v Lukášových časech (za císařů Vespasiána, Tita či Domitiána). Obsah textu je mimořádně čtivý, apelativní, posluchač je zaplaven obrazy, které se rychle střídají a pomůcka v podobě členění, komu je pasáž primárně určena (učedníci, zástupy, kdosi ze

⁷⁷⁸ Komentář je přímo pojmenovaný dle členění, viz BOVON, François. *Luke 2. A Commentary on the Gospel of Luke 9:51-19:27* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press 2013).

⁷⁷⁹ SCHOTTROFF, STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, cit. s. 73: „Thus the examples chosen from chapters 6 and 12 of Luke also have in common a contrast between rich and poor. Over against the *plusioi* (‘rich’) of 6:24-26 and 12:13-21 stand the poor disciples of 6:20-23 and 12:1-12,22ff.“

⁷⁸⁰ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 176.

⁷⁸¹ Život umučených, jakož i život tragicky zahynulých (L 13,1-5), náhle skončil, stejně jakou život bohatého sedláka z podobenství (L 12,13-21). Spolu s výzvami k bdělosti (L 12,35-40), jakož i eschatologickým rázem perikopy o zabezpečení života (L 12,22-34) nebo „O rozpoznání času“, je rétorická jednotka (L 11,53-13,9) silně apelativní, rétorika je velmi konfrontační a obsah relativizuje lpění na jiných hodnotách než těch, které můžeme označit za životní minimalismus. Ač Lukáš ukazuje, že království Boží se dostaví až po věku církve (Skutky apoštolů), jeho eschatologie se vztahuje ke každodennosti, kdy křesťan musí počítat s veškerými nesnázemi a nezajištěností života, což je ježíšovské a je to způsob realizace křesťanství v tomto věku. Rétorická jednotka je jako celek v principu blízka životnímu stylu kynika, který rovněž prodlévá v nezajištěnosti bytí a cení si svého konfrontačního minimalismu. K literárně-rétorickým formám v rétorické jednotce L 11,53-13,9 blíže WOLTER, *The Gospel According to Luke*, s. 128-182.

zástupu, Petr) umožňuje orientaci v jednotce. Poselství jednotky se opírá o nezpochybnitelný étos řečníka, který pro své postoje položil život a úspěšně prošel Božím soudem, čímž jeho odkaz nabyl na věrohodnosti a tradenti mají motivaci radikální výroky šířit, zapisovat a v rámci shromáždění předčítat s nárokem na autoritu v církvi. Posluchač řeči rozpoznává možný vzor pro svůj život, ale musí dostát extrémním nárokům nekonvenčního „mistra“ (L 12,13.33) a vyrovnat se kontroverzními výroky, jež nemají daleko k zélotům (L 12,49.51). Život člověka je pod Božím soudem a každé rozhodnutí má existenciální rozměr (L 12,29-32).⁷⁸² Ztráta života není dle Ježíše Nazaretského fatální (L 12,4n),⁷⁸³ podstatně horší je „uvrzení do pekla“ (L 12,5n). „Malé stádce“ (L 12,32) radikální požadavky chápe a po Velikonocích předává Ježíšovy nároky na život následovníků v eschatologickém čase mezi Židy a v další fázi i mezi nežidy, což Lukášovo pokračování ve formě Skutků apoštolů dosvědčuje.

Stěžejní se ve vztahu k podobenství „O boháči a stodolách“ (L 12,13-21) jeví hned následující oddíl L 12,22-34, který je výkladem podobenství, jenž poskytuje Ježíš učedníkům. Je tvořen hojně aforismy a lze jej rozdělit na dvě části – L 12,22-28 a 12,29-34.⁷⁸⁴ Zatímco první část je možné vztáhnout do komparace s boháčem z podobenství, který se soustředil na jídlo a pití, druhá část oddílu je útěšná a vyzývá ke vzdání se majetku a spolehnutí se na nevyčerpatelný poklad v nebi (v. 33). V oddíle je řeč o „stodolách“ či „sýpkách“ (v. 24 – ἀποθήκη) a zaznívají výzvy k nestrachování se o život, o jídlo a ošacení (v. 22) a do kontrastu k lidským starostem jsou dáni ptáci, květiny a tráva (v. 24.27.28). „Malé stádce“ (v. 32) nežije shonem běžných lidí (v. 30), nebojí se chudoby, hledá království (v. 31.32) a svůj poklad schraňuje v nebi, kde má i své srdce (v. 34). Jako Bůh živí ptáky (v. 24), tak se mu zachtělo dát království (v. 30) malé komunitě Ježíšových učedníků, kteří nelpí na majetku (v. 33), neznepokojují se starostmi o život (v. 25.26) a jak vyplývá z následujícího oddílu, připravují se životním stylem na příchod Syna člověka (L 12,35-40), přičemž zmiňovaný oddíl má chiastickou strukturu a paralely můžeme najít v Tomášově evangeliu 21 a Didaché 16,1.⁷⁸⁵ Jedná se o řeč k učedníkům (v. 22), kteří mají mít (či během putování s Ježíšem usilovali o) ideální kvality eschatologické komunity konce věků. Jsou pravým opakem pouze na sebe myslícího boháče z podobenství a vztahují se na ně blahoslavenství z Ježíšova projevu na rovině (L 6,17.20-23). Oddíl L 12,22-34 je paralelní s Mt 6,19-34 a následující oddíly L 12,35-40 a 12,41-48 mají své intertextové paralely či narážky v Mt 24,45-51 a 25,1-13. Odpověď Petrovi (L 12,41-48), jakož i řeč k zástupům (L 12,54-59) jsou ukázkou Ježíšova důrazu na eschatologický čas a naléhavé konfrontační rétoriky, která v Lukášově podání zřejmě neztrácí mnoho

⁷⁸² POKORNÝ, *Theologie der lukanischen Schriften*, cit. s. 102 – „Die Gleichnisse vom reichen Kornbauern (Lk 12,16-21) und vom armen Lazarus (Lk 16,19-31) illustrieren deutlich, wie die individuelle Hoffnung mit dem sozialen Verhalten zusammenhängt.“

⁷⁸³ POKORNÝ, *Theologie der lukanischen Schriften*, cit. s. 127: „Das Lukasevangelium ist ein Evangelium für Verlorne.“

⁷⁸⁴ Více k oddílu WOLTER, *The Gospel According to Luke*, s. 147-156.

⁷⁸⁵ BOVON, *Luke 2*, s. 228-229. V. 39 pak připomíná F. Bovonovi sokratický způsob argumentace (viz s. 234).

na původní ostrosti, ač parusie nenastane hned. Oddíly mají své analogie v Mt 5,40; 10,34-39 či Mt 16,2-3 a materiál může pocházet ze společného zdroje obou evangelistů, ač přesné znění Q nemůže být zrekonstruováno.⁷⁸⁶

Závěr rétorické jednotky, kdy se řeč opět obrací k zástupům L 12,54-58 a je dramatizována zprávou o Ježíšových krajanech, které nechal Pilát zabít v chrámovém okrsku (L 13,1), jakož i Ježíšovým konstatováním smrti osmnácti zabitých věží v Siloe, ukazuje na náhlost konce člověka stejně jako u nic netušícího boháče v podobenství.⁷⁸⁷ Avšak ten, kdo nastřádal poklad v nebi (L 12,34) a „běda“ (L 6,24-26) se ho proto netýkají, obstojí. Samotná historická zmínka o masakru způsobeném Pilátem není v dalších dobových pramenech dohledatelná.⁷⁸⁸

Celou rétorickou jednotku je možné vidět také optikou stoicismu, jenž měl v Lukášově době i před ní silné zastánce v Ciceronovi, Senecovi nebo Epiktétovi. Rozkoše jsou v tomto myšlenkovém proudu nežádoucí a pochybné je i veselení či představa klamného dobra spjatého s nemírou anebo neuměřeností.⁷⁸⁹ Životní styl Ježíše a jeho následovníků by v Lukášově podání nejspíše obstál i před stoickými či kynickými měřítky s důrazem na přiměřenost u stoiků a radikalitu u kyniků. Totéž samozřejmě platí pro dílčí část rétorické jednotky – podobenství „O boháči a stodolách“, které může zahrnovat v Ježíšově i Lukášově době antiepikurejskou kritiku a následující výklad pro učedníky (L 12,22-34) má až kynické rysy. Lukáš může cílit i na vlastníky latifundií, kteří mohli být v chudších vrstvách římské společnosti neoblíbení, neboť připravovali o pozemky menší zemědělce, jež se propadali do chudoby, otroctví nebo nastupovali do armády.⁷⁹⁰ V kontextu judaismu Galileje je však

⁷⁸⁶ Více WOLTER, *The Gospel According to Luke*, s. 156-174. Paralely k L 12,58-59 jsou v Mt 5,25-26, což je dle M. Woltera „Vorlage in Q“ (viz s. 171). K materiálu z Q více BOVON, *Luke 2*, s. 210-214, 218-221, 230-231, 238-240, k historické interpretaci z období patristiky a reformace viz BOVON, *Luke 2*, s. 241-242. KLOPPENBORG, John S. *Q Parallels: Synopsis Critical Notes & Concordance* (Sonoma: Polbridge Press 1988), s. 144-145, 170-171. NOLLAND, John. *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans 2005), s. 254-262.

⁷⁸⁷ WOLTER, *The Gospel According to Luke*, cit. s. 175: „Jesus's speech to the crowd is concluded with an exhortation to repentance that is fortified with a drastic threat of unsalvation. Form-critically it is a chreia.“

⁷⁸⁸ WOLTER, *The Gospel According to Luke*, s. 176, cit s. 176-177: „This judgement, however, is based on an overly literal interpretation of 'to mix blood with their sacrifices.' The use of this same linguistic image in Philo, *De specialibus legibus* 3.91 shows that it does not at all have to be a 'rhetorical expression for the simultaneity of the blood shedding' (Blinzler 1957/1958, 28): If a murdered were given the right of asylum in the temple, there would be a danger that he would be killed there by the family members of his victim. This, however, would mean that 'the blood of the sacrifices would be mixed with the blood of a murdered' (αἷματι ... ἀνδροφόνων αἷμα θυσίων ἀνακραθήσεται; rabbinic attestation in Bill. II:193). There can be no talk here of 'simultaneity' (Blinzler 1957/1958, 29). Thus, it is a metaphor that merely wants to highlight the fact the incident took place in the temple complex. According to Josephus, *Bellum judaicum* 2.10-13, a similar occurrence took place in 4 BCE, when Archelaus had 'ca. Three thousand' Passover pilgrims (2.13) killed 'next to their offerings' (παρὰ ταῖς ἰδίαις θυσίαις) (2.30; see also 2.89; *Antiquitates judaicae* 17.230, 237, 240-242).“

⁷⁸⁹ Viz SENECA, *Výbor z listů Luciliovi* (Praha: Svoboda 1987), s. 84-89, zvl. List 59. Orig.: *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistularum moralium quae supersunt* (HENSE, O. /ed./; Lipsko 1914; překl. Bohumil Ryba).

⁷⁹⁰ ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Dějiny psané Římem* (Praha: Mladá fronta 1967), s. 183-189. Zamarovský líčí poměry za doby reforem bratří Gracchů (zvláště za Gaia), následovně: „V zájmu jezdců, kteří se stali po velkostatkářské nobilitě nejbohatší skupinou obyvatelstva...“ (cit. s. 188).

více patrná eschatologická orientace Ježíše, jež souvisí se sociálně-náboženskou reformou společnosti a absolutním spolehnutím se na Hospodina v čase přiblížení se království Božího. Původně Ježíšova podobenství směřovala především do galilejských vesnic, kde se týkala jejích obyvatel a Ježíš byl sociálně i politicky „jedním z nich“. Vystoupení v Judsku však mohla měnit kolorit vzhledem k odlišným identitám obyvatel Galileje a Judska, a je otázkou, které akcenty Ježíšovy reformy převládaly, zda náboženské či sociální. Lukáš zaznamenává v rétorické jednotce důraz na eschatologické aspekty, přičemž v hlavním ohnisku stojí Ježíšovi učedníci, tedy nejužší komunita kolem něj (L 12,1n-12, zvl. v. 4a; 12,22-53). Zástupy představují blíže neurčené, zvědavé lidi (v rámci narativu jakési „kulisy děje“), jež nepatří mezi vůdce národa ani skupiny zmiňované Josephem Flaviem a Ježíš s nimi komunikuje překvapivě ostře (L 12,56; 13,5). Právě jejich zástupcům je určeno podobenství „O boháči a stodolách“ (L 12,13-21, zvl. v. 13a), které končí nenadálou smrtí člověka, který po aktuální sklizni ještě více zbohatnul a smrt přišla v nejméně vhodný okamžik. Pro tuto skupinu lidí mohlo podobenství vyznít jako varování před nenasytností či chtivostí,⁷⁹¹ která může postihnout dokonce bratry.

Učedníkům je věnován hned následující výkladový oddíl k podobenství – L 12,22-34 (zvl. v. 22), který obsahuje názorné kontrasty i útěšné pasáže (např. v. 32), z nichž je patrné, že kdo nelpí na majetku, nemusí se strachovat a před Bohem obstojí. Lukáš v oddíle (12,22-34) prezentoval, že generace Ježíšových učedníků, jím povoláných následovníků, dobrovolně zvolila chudobu. Nenarodili se chudí, ale chudými (πτωχοι) se záměrně stali.⁷⁹² Jejich chudoba jako výsledek osvobození se cele pro hlásání blízkosti království Božího je jejich bohatstvím před Bohem (v. 33). Lukáš neglorifikuje chudobu, a už vůbec ne trpěnou a nechtěnou, tedy chudobu, která není dobrovolná.⁷⁹³ Zároveň Lukáš nelíčí chudý život Ježíšových učedníků jako idylický nebo jako zrcadlo vůči dekadentní horní vrstvě společnosti, která žije v luxusu, užívá kulturních výtvarků a užívá nadbytku. Nevolá ani po „návratu k přírodě“ a z toho vyplývající jednoduchosti života a vztahů v kontextu (galilejských) vesnic v kontrastu k římskému velkoměstu. Chudoba, jakou požaduje Ježíš po učednících či hlasatelích království, je uvědomělá a společnost (Ježíšovy i Lukášovy doby) ji tak vnímá.⁷⁹⁴ Jeho učedníci nebyli žebráci (ptóchoi) ve smyslu těch, kdo čekají na almužnu. Ježíš povolal ty, kdo byli ochotni zřít se bohatství či standardního života ve společnosti pro království boží a nárok chudoby se v kontextu výkladové části podobenství (L 12,22-34) týká učedníků („Svým učedníkům řekl...“ viz L 12,22//L 6,20), stejně jako blahoslavenství a běda z L 6,20-26. Ježíše následující učedníci měli svá povolání, která provozovali a

⁷⁹¹ BLOMBERG, Craig L. *Neither Poverty nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions* (Leicester: Apollos 2000), s. 119.

⁷⁹² SCHOTTROFF, STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 80.

⁷⁹³ SCHOTTROFF, STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 80.

⁷⁹⁴ SCHOTTROFF, STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, cit. s. 81: „There is indeed much in the picture of Jesus' disciples that reminds us of the ideal of the simple life in Greek and Roman literature; nonetheless the voluntary poverty of Jesus' disciples in Luke is not an ideal that would delight and charm the rich.“

zřekli se jich. Nebyli to lidé bez prostředků, kteří potřebovali řešit svou životní krizi.⁷⁹⁵ Ježíš se svým programem pro ně nebyl útekem před realitou neúspěšného života.⁷⁹⁶ Naopak, jednalo se o motivované osobnosti (v. 34), jež byly schopny se vzdát „komfortu“ či životního standardu pro sociální nebo eschatologické cíle a věc Boží. Hnutí nebylo četné (v. 32), ale byli to ti, kdo si dokázali prolepticky přisvojit alternativní realitu (v. 31) i za cenu ztráty pozemských jistot (L 12,22-23//29-30).⁷⁹⁷ Skupina Ježíšových učedníků vykreslená Lukášem má zároveň velmi kynické rysy (L 12,33-24) a liší se od zástupů (L 12,1), které pozorují,⁷⁹⁸ tvoří kulisu učedníků, ale na ně Ježíš své požadavky na chudobu nevznáší (L 12,41-42). Okruh učedníků ale nelze v Lukášově podání omezit jen na „Dvanáctku“ (viz L 6,17, kde jich je „veliký zástup“ či L 10,1, kde „Pán určil ještě 70“) a následovníků ochotných zřici se majetku nebo cele se oddat hlásání přiblížení se království Božího je více.

Po řeči proti farizeům z předchozí kapitoly, kde zaznívá přímo „běda“ (L 11,43 – Οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις), je následující část rétorické jednotky komponovaná se zaměřením na ukázkou Ježíšova postoje k jiné vrstvě společnosti či jiné skupině v rámci židovské společnosti. Stojí proti sobě „ti

⁷⁹⁵ SCHOTTROFF, STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, cit. s. 81: „Luke's picture of the poverty of the disciples has been influenced by extrabiblical literary ideals. This statement must, however, not be misinterpreted. Luke is not, for example, reveling in happy reminiscences of the heroic beginnings of the Christian movement and praising a past time when it was still possible for disciples to throw away encumbering possessions and devote their lives wholly to Jesus or, subsequently, the preaching of the gospel. He does not share the yearning of prosperous and educated Hellenists of his day, who dreamed of the simple life in which hunger is the best cook, work the best sleeping pill, and bodily stamina gained by toughening the best doctor. The enthusiasts for that kind of simple life, supposedly lived in the dim past or by primitive peoples or by groups still largely untouched by civilization, were to be found among men like Seneca, a rich landowner, or Dion of Prusa, an orator and cultural critic, or Virgil, court poet to Augustus“.

⁷⁹⁶ SCHOTTROFF, STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 80.

⁷⁹⁷ Odlišně vnímá situaci učedníků Gerd Theissen, jenž hovoří o tuláckém radikalismu („vagabond radicalism“). Dle Theissenova se jedná o „social uprooting“. Viz THEISSEN, Gerd. Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. In: ZTK 70/1973, s. 245-271, zvl. s. 251, 259; také THEISSEN, Gerd. *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress Press 1978), s. 8. Theissenovu sociální klasifikaci komentuje SCHOTTROFF, STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, na s. 80: „In fact, we may generalize and say that passages in Luke are the basis of important components in Theissen's picture of the wandering charismatics who, he says, appeared on the Palestinian scene as disciples of Jesus in the second third of the first century. This is true especially of what Theissen calls the 'ethos' of 'life without possessions' and also (as he subsequently makes clear) the 'afamilial ethos' of these vagabond radicals. When discussing the Sayings-source we showed that the historical situation of the Q prophets, but that the picture he draws of these radicals did not represent the Q prophets. Now we can say that Theissen's picture of the lifestyle of the vagabond radicals largely corresponds to Luke's picture of the disciples, but the historical situation in which he locates his radicals is not that of Luke's disciples.“

⁷⁹⁸ Zástupy tvoří kulisy nejen v evangeliích, ale například v apokryfních skutcích apoštolů, kde se projevují v arénových scénách (Skutky Pavla a Tekly) a vyskytují se také u Tacita (*Letopisy* XIV,13), kde provolávají slávu Neronovi vracejícímu se do Říma. Zástupy prezentují davovou reakci, zvědavost, ale také poslušnost řádu či touhu po zábavě. Jsou však také prostředkem, kterým autor evangelia člení role v rámci narativu, strukturuje výpověď hlavního hrdiny (Ježíše) a klade apel na čtenáře. V Lukášově evangeliu nepřijímají poslání učedníků, ač i učedníci Ježíšovi tvoří „veliký zástup“ (L 6,17), který je však odlišný od Dvanáctky vyvolených (L 6,12-16) nebo od skupiny žen v Ježíšově doprovodu (L 8,1-3). K tématu Ježíšova profilu a nejužší komunity kolem něj viz BRENT, *A Political History of Early Christianity*, s. 2-6 a 16-17, kde jsou uvedeny argumenty pro blízkost kynikům, na s. 8 je řešena primární podoba Ježíšova poselství a od s. 10 po s. 16, jakož i na s. 23-28 jsou testovány Ježíšovy výroky a činy ve vztahu k eschatologickému profilu osobnosti a taktéž výroky spadající do mudroslovné tradice. Autor ukazuje na hodnotu socio-vědecké kritiky při zkoumání Ježíšova profilu.

nejbližší Ježíšovi (učedníci)“ versus „oni anonymní vně (zástupy)“ – L 12,29-31. Je otázkou, koho je možné za oněmi farizeji vlastně vidět, zda farizeové byli po válce židovské v diaspoře vlivnou skupinou, zda jejich obraz není pro čtenáře spíše literární, budovaný na zdrojích židovské tradice a mírně exotický. Prvními čtenáři/posluchači Lukášova díla byli křesťané mimo území Palestiny s aktuálními dojmy z odluky Židovstva od periferního proudu křesťanů a s možnou zkušeností proselytů sympatizujících s křesťanstvím, kteří po odluce volili mezi možnostmi proselyta, nebo křesťan a právě pro ně Lukáš píše.⁷⁹⁹ V rámci kompozice jednotky L 11,37-13,9 (kdy je pro kontext důležitá také „Řeč proti farizeům“ z 11. kapitoly) získávají učedníci naději, zástupy jsou varovány, nad farizeji Ježíš běduje, a všichni – včetně Lukášova posluchače –, dostávají ponaučení, jež má z hlediska rétorického charakter „nabádání – odrazování“. Jak je patrné, nemusí jít pouze o nápravu „hříšníků“ z hlediska postoje k zákonu, ač zaznívá výzva k pokání (L 13,3), ale zvláště v případě učedníků a Lukášova posluchače jde o nabytí eschatologicko-sociální orientace života (L 12,35-40.54-57). Ve hře jsou i „ctnosti“, jež jsou stěžejní pro vstup do království Božího, přičemž odolnost proti nedostatku a nelpění na majetku (L 12,33-34) hrají prim. Je otázkou, zda se v Lukášově podání jedná především o zachycení autentičnosti tradice, z níž čerpal, nebo o vytvoření ideálního obrazu osobnosti, jejíž morálně-náboženské kvality a ztotožnění se s Božím záměrem jsou tak jedinečné, že od naplnění božského poslání/cíle (τέλος) ji neodradí ani hrozba násilné smrti a možné nepochopení elitami vlastního národa i rodinou. Zdaleka tedy nejde „jen“ o Ježíšovo volání hříšníků zpět k Bohu, což potvrzuje E. P. Sanders,⁸⁰⁰ ale o dosah Kristova významu pro druhou a další generaci křesťanů v nežidovském světě.⁸⁰¹

⁷⁹⁹ Více k historické roli a přiblížení farizeů Lukášem viz LEVINE, Amy-Jill. Luke's Pharisees. In: NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D. (eds.). *In Quest of the Historical Pharisees* (Waco: Baylor University Press 2007), s. 113-130, zvl. s. 121-123, cit. s. 129-130: „Absent are several views readers typically import: Pharisees are not obsessed with ritual purity and not removed from the population: they open their table to Jesus and others; they are neither militant nor violent but appear to be excellent hosts who refuse to humiliate their guest. They are lackeys neither of Rome nor of the Herodian household. They are not obsessed with messianic speculation, they do not cite Scripture themselves, and they did not participate in John's baptism. Whether Luke sees the Pharisees as a group or as individuals, whether his gospel offers pictures of the Pharisees as neutral, benevolent, and evil incarnate . . . these questions will remain debated.“

⁸⁰⁰ Charakteristika „hříšníků“ a farizeů viz SANDERS, *Jesus and Judaism*, s. 174-211, cit. s. 209: „One prevalent view of the significance of Jesus' appeal to sinners is wrong on all counts. ... The term 'wicked' or 'sinners' does not include the common people. Neither the *haberim* nor the Pharisees considered the ordinary people to be condemned sinners. ... The *haberim*, even if the same as the Pharisees, did not control Judaism. Neither the common people nor the priests accepted the special rules of the *haberim*. Had Jesus opposed them, he would simply have sided with the majority and with commonly accepted practice. It is incorrect to say that the issue was readmission to Judaism. The offence was not that Jesus favoured repentance and forgiveness. Even if the prevalent view is modified by recognizing that the sinners of the Gospels cannot be simply the common people, it still will not stand.“

⁸⁰¹ K problematice více KAZEN, Thomas. The Christology of Early Christian Practice. In: *JBL* 127.3/2008, s. 591-614, zvl. s. 591-592, 613, cit. s. 591, 599 a 613: „It is suggested that the practice of early followers of Jesus to a large extent could be viewed as a 'christopraxy' and that such a christopraxy is based on experience; believers related their own social and religious experiences to historical (primary) experiences of the earliest Jesus movement, through narrative (secondary) experiences, mediated by the Jesus tradition, whether orally or as

Evangelista Lukáš představí v rétorické jednotce práci s *chriemi* (aforismy),⁸⁰² jejich zpracováním do obsáhlejší *prosópopoeie*, a dokonale komponuje epizodický charakter promluv k jednotlivým skupinám posluchačů ve funkční celek, jež tvoří od okolních jednotek tematicky oddělenou část s nárokem na autenticitu či identitu Ježíšových posluchačů. Členit text by bylo možné také podle jiných rétorických signálů, které by vstoupily do popředí při hlasitém čtení. V sekci L 12,4-59 se periodicky opakuje motiv strachu, starostí, obav či shánění (v. 4, 5, 7, 11, 22, 25, 26, 29, 32),⁸⁰³ v němž převládá sloveso φοβῶ (μὴ φοβηθῆτε), ale vyskytuje se i μεριμνῶ (μὴ μεριμνήσητε), ζητῶ (μὴ ζητεῖτε) či μετεωρίζω (μὴ μετεωρίξεσθε) a oddíl vyznívá jako určitá forma *paramythie* s cílem utěšit učedníky („své přátele“ / τοῖς φίλοις μου/ – v. 4), rozptýlit jejich existenciální obavy a povzbudit je.

V rámci intertextuality zaznívají narážky na židovské mudroslovné texty (Kaz 8,15; Sir 11,18-20; 1 Hen 92-15; Žšal 3,1), Tóru (Ex 16,22-27; Lv 25,19-21), na Proroky (Iz 22,13),⁸⁰⁴ Pavlovy listy (1 K 15,32), ale i na stoiky, zvláště Senecu nebo epikurejce, což vede badatele k tomu, že podobenství reinterpretují sapientální motivy.⁸⁰⁵ Z celé jednotky je patrné, že Ježíš není v kontextu judaismu ani optikou kultury okolo Středozemního moře mainstreamová postava a pro nespočetné zástupy (L 12,1) je atraktivní řečník s vysokým étosem. Zároveň jednotka působí v Lukášově době jako útěšná i poradní rétorika a řeč do časů, které Ježíš předpověděl, neboť císař Domitián (r. 81-96) se nechával oslovovat „Dominus et Deus“ a patřil k nejkrutějším tyranům na římském trůně.⁸⁰⁶ Křesťan Lukášovy doby mohl považovat

texts.“ ... „Jesus is further understood as anticipating the possibility of prophetic martyrdom for himself as well as for his followers.“ ... „The effect of this process is the christopraxy for which we have found evidence in a number of sources. Such practice is basically imitative, based at first on historical and very soon on narrative experiences of Jesus' own attitudes and behavior, repeating, continuing. And applying them in new contexts. A prerequisite for this is a basic correspondence between the general life experiences of early believers and their historical or narrative experiences of Jesus as an eschatological prophet.“

⁸⁰² Více k chriím ve vztahu k podobenstvím STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 141-154. Chrie nemusí být jen krátké, dobře zapamatovatelné výroky, ale i jednoduché školní cvičení, jež tvoří mininarativ, který máme ve formě perikopy.

⁸⁰³ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 393.

⁸⁰⁴ MÜLLER, Mogens. The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture. In: *Novum Testamentum*, vol. XLIII, 4/2001, s. 315-330, zvl. s. 316-317, 321-328, cit. s. 321-322: „The distance from the other synoptic gospels is visible not least in the way Scripture is involved in the Lukan writings. The author seems to have had direct access to parts of the holy of Judaism in the shape of the Septuagint, although he deals with it freely in respect to its wording. The Lukan writings thus represent an independent use of Scripture. To a much higher degree than in the other two synoptic gospels the Jewish Bible plays an important role for the theological argumentation in the Lukan writings.“

⁸⁰⁵ RINDGE, Matthew S. *Jesus' Parable of the Rich Fool* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2011), s. 31. K definici pojmu „podobenství“ viz AUNE, „Parable“. In: *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 329-334. STRONG, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke*, s. 201-227. CURKPATRICK, Between Mashal and Parable, s. 67-68. YOUNG, Brad H. *The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation* (Peabody: Hendrickson Publishers 2009), s. 3-17, 278-281. Podobenstvím ve vztahu k historickému Ježíši a sociální paměti viz ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 58-103, zvl. 76-95 k oralitě a sociální paměti, 99-103 k socio-historickému pozadí.

⁸⁰⁶ JONES, Brian W. „Domitian“. In: *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol. 2 (New York: Doubleday 1992), s. 221-222.

Ježíšova slova z rétorické jednotky L 12,1-13,9 za naplňující se v jeho čase, a stejně tak se mu mohly jevit autentické výroky o farizejích, neboť probíhající odluka „ekklésie“ od „synagogy“ přinášela na mnoha místech třenice a ohrožovala komunity židů i osamostatňujících se křesťanů.⁸⁰⁷

Celá rétorická jednotka má nadčasový charakter a svým konfrontačním stylem, jenž je tvořen eschatologickými nároky na život, živě přibližuje atmosféru Ježíšova vystoupení. Zároveň působí na svědomí převážně horních vrstev společnosti, neboť nebát se chudoby a spolehnout se toliko na Hospodina je pro boháče nemožné. Sociální kritika má ve Starém zákoně dlouhou tradici v prorockých i mudroslovných textech (např. Iz 58,10; Př 22,2) a v kombinaci s eschatologickými výzvami Ježíše mohla působit Lukášem sestavená *prosópopoeia* velmi autenticky. V dílčích proslovech rétorické jednotky Ježíš nečiní zázraky, „toliko“ hovoří, zato obsáhle a nekompromisně k tématu majetku. Bezprostřední kontext podobenství „O boháči a stodolách“ je náležitě propracován a deduktivní důkazy jsou doplňovány induktivními (např. L 12,13-15 – deduktivní a záhy ilustrativně následuje totéž v L 12,16n-20, avšak induktivně s doplňujícím sumářem ve v. 21) pro větší názornost i zážitek z poslechu, přičemž odpověď má oporu v autoritě Tóry – Ex 2,14.⁸⁰⁸ Z odpovědi je jasné, že posluchači Ježíšova evangelia mají usilovat o „vyšší život“, než je βίος.⁸⁰⁹ Před Velikonocemi není patrné, zda jde o „afterlife“, nebo o kvalitu pozemského života získanou zachováváním Tóry včetně milosrdenství. Posluchač je v jednotce konfrontován s židovskou i řeckou mudroslovnou tradicí zakomponovanou do podobenství, což je žánr blízký biografii i aretalogii⁸¹⁰ a nelze přehlédnout také akcenty prorocké (L 12,49-53).

Obdobné minipříběhy posluchači znali z vyprávění, jež kolovala v rámci (křesťanské) orality, což může potvrdit i verze podobenství z Tomášova evangelia 63 (a rétorická situace ve v. 13-15 je paralelou k Tomášovu evangeliu 72),⁸¹¹ které mělo svou popularitu mezi gnostiky, a ač se podobenství obsahově

⁸⁰⁷ FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, s. 196-200. VERMES, *The Changing Faces of Jesus*, s. 140-146.

⁸⁰⁸ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 141.

⁸⁰⁹ PLUMMER, Alfred. *The Gospel According to S. Luke* (Edinburgh: T. & T. Clark 1910), s. 323. Pro srovnání viz Aristotelés, *Eth. Nic.* X. 8.9.

⁸¹⁰ BURRIDGE, *What are the Gospels?*, s. 73-79, 191-200. „For instance, Kelber suggest that gospels are to be viewed as ‘written parable’, while Donahue says that the parables ‘give shape, direction, and meaning to the Gospels’.“ BURRIDGE, *What are the Gospels*, cit. s. 199-200. AUNE, „Gospels, literary genre“. In: AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, s. 204-206.

⁸¹¹ Ke komparacím Tomášova evangelia a Lukáše 12,15-21 blíže MEIER, *A Marginal Jew*, s. 132-139, zvl. s. 138-139, cit. s. 138: „Our rapid review of the whole tradition of NT parables argues strongly for this introductory mechanism being Luke’s own invention within the Synoptic tradition. The corollary of this conclusion is clear. If the introduction (12:13-15) to the L parable of the Rich Fool (12:16-21) is most likely an apt apophthegm in CGT 72, nine sayings after *Thomas’* version of the Rich Fool (CGT 63), leads us to a further conclusion: Luke’s introductory anecdote, not some vague shared wisdom tradition, was known directly or indirectly by *Thomas* and has been taken over, with some notable redactional changes, in CGT 72.“ ... „No doubt some critics would resist this line of reasoning. They would argue that it remains theoretically possible that Luke 12:13-15 and CGT 72 represent two independent forms of a common wisdom tradition.“

velmi podobá, významy byly pro Lukášovy a Tomášovy posluchače odlišné.⁸¹² Paralela v Tomášově evangeliu naznačuje, že Ježíšovo autentické (zřejmě krátké) podobenství Lukáš adaptoval v souladu s teologií svého „dvojspisu“. Je patrné, že se ježíšovská tradice šířila více směry, což potvrzuje polyvalenci významu podobenství.

Kromě toho však známe také Xenofóntovu *Hostinu*, kde je scéna, v níž se Antisthenés ptá: „Avšak, ó Kallio, kde se ti zdá, že mají lidé smysl pro spravedlnost, v duši či v měšci?“ „V duši“, odpověděl. „A ty přece peníze dávaje do měšce, činíš spravedlivější duše?“ „Zajisté“.⁸¹³ V pokračujícím pojednání dále zaznívá: „A věru, kdykoli se mi zachce udělati si dobrý den, nekupuji vzácných lahůdek na tržišti, neboť jsou drahé, ale opatřuji si je z duše. Neboť daleko větší jest rozdíl v míře rozkoše, když se obracím po ní, vyčkav skutečné potřeby, než když užívám některé z lahůdek...“.⁸¹⁴ V dialogu, v němž se účastníci dovolávají také Dia, zaznívá sokratovská argumentace a rétorická hra s jedním z důležitých *topoi*, které řeší filosofové a ponaučení je zřejmé – nestačí mít ušlechtilou duši, ale je nutné to projevit v hmotném světě, v okolí skrze měšec. Rozkoš, které je dosaženo, nevyplyvá z uspokojení hmotné potřeby nebo potřeby těla a chuti, ale je to uspokojení skrze ctnost, jež je v mysli/duši. Dialog a ponaučení z něj vyplývající jsou dále zaměřeny na bohatství. Není tedy divu, že se téma objevuje právě v Lukášově zpracování v evangeliu. Klasicky vzdělaný autor transformoval ježíšovskou tradici do světa řecké literatury, do níž patří také evangelia.

10.1.2. Boháč a smrt – L 12,16-21

10.1.2.1. Synchronní struktura textu a narativní charakteristika podobenství

Podobenství o boháči a stodolách (L 12,16-21), jež je řazeno z hlediska formy mezi čtyři *example stories* (*example narratives* či *Beispiel Erzählungen*) Lukášova evangelia,⁸¹⁵ tvoří s úvodní pasáží o

⁸¹² POKORNÝ, Petr. *Tomášovo evangelium. Překlad s výkladem* (Praha: Kalich 1981), s. 104-105. Dle některých badatelů je původnější verze Lukášova, kterou autor Tomášova evangelia adaptoval (William R. Schoedel), jiní považují za autentickou verzi podobenství Tomášova evangelia (Willis Barnstone, Marvin Meyer), dle jiných představuje verze Tomášova evangelia nezávislou tradici (John Nolland). Lukáš v oddíle 12,13-21 nabízí paralelu k Tomášovu evangeliu 63 a 72, avšak v kontextu obsáhlé narativní pasáže či rétorické jednotky a s výkladem (L 12,22-34) za podobenstvím. V Tomášově evangeliu narativní kontext (příběhu) z povahy materiálu chybí.

⁸¹³ XENOFÓN, *Hostina* (Světová knihovna č. 938; Praha: J. Otto 1911), s. 31.

⁸¹⁴ XENOFÓN, *Hostina*, s. 40.

⁸¹⁵ Je však otázkou, zda klasifikace L 12,16-21 jako *example story* není dána spíše interpretační tradicí nastavenou již A. Jülicherem (*Beispiel Erzählung*) než charakteristikou „materiálu“. Pouhá přímá etická aplikace minipříběhu na čtenáře je málo. Vytěžit z podobenství toliko „tako jednej“ versus „takto nejednej“ má jednostranný charakter varování (*varovného příběhu*), což bezesporu působí na generace čtenářů/posluchačů napříč časem. Text má svůj sociální rozměr, své *Sitz im Leben*, jež je v kontextu římské společnosti a zřejmě i Galileje pro efekt znázornění i pochopení nebezpečí boháčova rozhodnutí velmi důležité. Bohatství užívané výhradně pro sebe, navíc ve vypjatě eschatologickém čase, determinuje vnitřní rozměr mysli i nitra člověka, což mu brání bohatství užít v souladu s hodnotami království Božího i filosofií ovlivněné společnosti. Možná krátkost života a nemožnost „vstoupit“ do „absolutní budoucnosti“ pak působí totální zmar. Dle názoru autora této práce může být text L 12,16-21 považován za „narativní podobenství s konfrontačním záměrem“, jehož

bratrovi tázajícím se po dědictví (L 12,13-15)⁸¹⁶ jedno z nejvýraznějších Ježíšových/Lukášových podobenství o boháčích a uvádí je z evangelistů jen Lukáš, což je pro dříve uznávanou klasifikaci *example stories* typické.⁸¹⁷ Snodgrass podobenství hodnotí jako očividný *nimšal*, a to díky přidanému verši 21,⁸¹⁸ a dále vnímá, že podobenství není metaforické a jedná se o „single indirect parable.“⁸¹⁹

Možná by se podobenství L 12,16-21 mohlo výstižněji jmenovat „Boháč a smrt“, „Bohatý sedlák a nečekaný skon“ či dle J. Mánka „Pošetilý boháč“,⁸²⁰ případně současným jazykem – „Šťastný boháč bez budoucnosti“, přičemž se jedná o jedno z podobenství odrážejících zemědělský kontext. Klíčem k rozumnému podobenství, ale i Ježíšovým/Lukášovým sociálním akcentům jsou texty varovných bíd z L 6,24-25 proslovených v Ježíšově „Kázání na rovině“,⁸²¹ které ještě R. Bultmann vnímal jako důkaz Ježíšovy kritiky náboženské praxe zamrzlé v rituálech a povinnostech, a je nutné si dle Bultmanna

cílem bylo v synchronní rovině zaskočit tazatele ze zástupu a posílit učedníky v jejich rozhodnutí pro chudobu a následování Ježíše. Je samozřejmě vždy otázkou, jak provést přenos významu z roviny fiktivní do roviny reálné doby Ježíšovy, Lukášovy a našeho světa. Vynechat z interpretace implikovaného autora a implikovaného posluchače/čtenáře znamená nevyčerpat interpretační potenciál tématu „neoblíbený zemědělský boháč“, který byl Ježíšem/Lukášem záměrně zvolen a nedocenit rovinu kolektivní paměti ve vztahu k tematice náhlé smrti i etické nedostatečnosti zbohatlých, bezohledných latifundistů. Ježíšova/Lukášova kritika se mohla týkat specifické skupiny osob, jež bohatla na úkor jiných, klidně obětovala stovky otroků pro své zisky a bohatství dále užívala ve frivolním prostředí římských lázeňských center (např. Pompeje). K „example story“ u Lukáše viz TUCKER, *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke*, s. 14, definice z hlediska klasické rétoriky od *Rhetorica ad Alexandrum* po *Institutio Oratoria* viz s. 275-395. J. T. Tucker, ve svém díle *Example Stories* na s. 396 však konstatuje: „A perusal of some of the narrative introductions to the parables in Luke indicates that the third evangelist did not make an obvious distinction between ‘parable’ and ‘example story’.“ Také SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 397, cit. s. 55, 395: „One may be tempted to see so-called ‘example story’ and similitude/parable behind *ma’aseh* (precedent) and *mashal* (analogy/parable) respectively, but that would be a mistake. Similarities exist, but with the so-called ‘example stories’ – better called single indirect narratives – Jesus was not providing precedents the way rabbis gave precedents for halakhic rulings, and he was not giving purportedly historical incidents. One has only to check the places where *ma’aseh* is used to see how different Jesus’ stories are. Jesus’ indirect speech about a topic of concern is not the equivalent of providing a precedent for a rabbinic decision.“ ... „Most frequently the story has been viewed as a negative example story showing the foolishness of basing one’s on possessions.“

⁸¹⁶ K funkci úvodní pasáže a definování užší rétorické situace viz BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 267-268, který nevnímá úvodní verše 13-15 jako sekundární. Blomberg člení podobenství podle postav, které jednají – v. 16-19 („pošetilec“), v. 20 (Bůh), s. 267-268. Úvodní verše L 12,13-15 mohou pocházet z Tomášova evangelia 72 a Lukáš je propojil s podobenstvím 12,16-21. Tuto tezi zastává SCOTT. *Hear Then the Parable*, 129, také 130-131.

⁸¹⁷ Z hlediska *textové kritiky* je stěžejní papyrus P⁴⁵ a P⁷⁵. Papyrus P⁴⁵ je nejranějším dochovaným textem podobenství a chybí v něm první dva verše podobenství. Viz ALAND, Kurt and Barbara. *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans 1987), s. 99. SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 395: „A few, especially those who reject example story as a viable category, argue that this is a metaphorical parable about the kingdom. For Crossan the point is the necessity of making a proper decision when confronted with the urgency of Jesus’ kingdom message.“ ... „A few suggest that the sudden judgment on the Rich Fool is a metaphor for judgment on Israel.“

⁸¹⁸ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 389.

⁸¹⁹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 397.

⁸²⁰ MÁNEK, *Ježíšova podobenství*, s. 154-157, zvl. s. 154.

⁸²¹ K dějinám interpretace L 12,16-21 viz RINDGE, *Jesus’ Parable of the Rich Fool*, s. 9-42. Také LALFAKMAWIA, H. Joseph. *Socio-economic Parables in Luke. A Mizo Tribal Reading* (Wazirpur: Christian World Imprints 2020), s. 285-288.

uvědomit, že se v nároku na člověka kloubí eschatologická proklamace s etickým požadavkem.⁸²² V pasáži zazní Ježíšova distancující se odpověď bratřím ve v. 14n a následně ve formě deduktivní v podobě aforismu: „Mějte se na pozoru před každou chamtivostí, neboť i když člověk má nadbytek, není jeho život zajištěn tím, co má.“ Následující podobenství jen názorně upřesní induktivní formou obsah Ježíšova aforismu a podtrhne eschatologický charakter jeho vystoupení i lidského života. Bratři (či jeden z bratří), kteří v době přiblížení se království Božího řeší otázky majetku, neptají se Ježíše na to, co přijde, jsou jako onen boháč z podobenství. Zapomněli na Hospodina, starají se v mesiášském čase především o věci pozemské, promrhali svou příležitost a jejich příklad je varováním v souladu s veršem L 12,5. Ježíš je osloven διδάσκαλε (učiteli – L 12,13) a přesně tak vystupuje. Po odpovědi ve formě teze a maximy (v. 14-15),⁸²³ kde zazní pádný argument formou znění Zákona (v. 14) z Ex 2,14,⁸²⁴ který je oddělen od Ježíšova vlastního doplnění (v. 15), následuje argumentace ve formě rozvyprávěné metaforu (L 12,16n-20). Požadavek na Ježíšův arbitrární soud ve věci dědictví je typický, neboť právě v takových situacích se od populárních učitelů a uzdravovatelů, tedy od osob se společenskou autoritou, v tradičních společnostech takové výroky očekávaly.⁸²⁵ Verš 21⁸²⁶ je Ježíšovým výkladem či sumářem podobenství vyřčeným vypravěčem, a zajímavostí je, že v MSS D it^{a,b,d} chybí.⁸²⁷ Boží ortel nad boháčem je pak tím posledním, co posluchač této textové verze slyšel a Bůh sám potvrdil špatný výsledek vnitřního monologu boháče. Celé podobenství končí v této verzi rétorickou otázkou ἂ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται; (L 12,20). V narativní rovině a rovině posluchačů rétorické jednotky je určena kromě naléhavějšího bratra/dědice zástupům (L 12,13 – ὄχλος), ale otázka má univerzálně existenciální a nadčasový podtón, takže si na ni musí v duchu odpovědět i čtenář evangelia.

V podobenství se objevuje bohatý člověk (ἄνθρωπου τινὸς πλουσίου...), což je Ježíšovo velké téma v Lukášově evangeliu. Kromě boháče se objevuje také Bůh, ale toliko v roli oznamovatele smrti. Je však hlavním aktérem čtenářovy *anagnorise* – stavu poznání. Skrze boháče a sociální spravedlnost prezentuje Lukáš tlačící se království Boží i potřebu patronátu a bratrství mezi křesťany (L 12,29-34). V případě Ježíše *Sitz im Leben* jednotky vyjadřuje krátkost dějinné perspektivy a jasnou sázku na

⁸²² BULTMANN, *Theology of the New Testament*, Part I., s. 21.

⁸²³ M. Wolter vidí paralelu s L 12,15 u Aesop, *Fabulae* 58(1).5-6. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 143.

⁸²⁴ Lukáš jasně ukazuje, že má cit pro argumentaci a volí citát z Tóry (Ex 2,14) přesně pro danou situaci. Kontextem je nepřímo i Nu 27,8-11. Není jasné, kde se evangelista Lukáš naučil Tóre, a v jakém rozsahu, zda měl k dispozici některou z velkoměstských knihoven antického světa či židovskou komunitu se znalcem Písma, jež mu byl k dispozici, neboť byl (dříve) proselytou. Problematika dědictví musela být aktuální i v římském světě, avšak způsob odpovědi Ježíše odpovídá jeho zasazení do světa judaismu.

⁸²⁵ DERRET, J. Duncan M. The Rich Fool: A Parable of Jesus Concerning Inheritance. In: *HeyJ* 18.2/1977, s. 131-151, zvl. s. 132.

⁸²⁶ Wolter nachází paralelu s L 12,21 u Aesop, *Fabulae* 114 (1) a 175 (1). WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 146.

⁸²⁷ Varianta se jeví jako samostatná manuskriptní tradice a je okrajová – viz METGER, Bruce. *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001), s. 135.

příchod mesiášského věku či parusii. Motiv pak přechází na raně křesťanské komunity, které s ním ve svém životě a spisech náležitě pracují.

Stejně jako boháč v podobenství, ani Ježíš nemá před sebou dlouhý život. Vsadil však na království Boží, nikoliv na vidinu dlouhých, zajištěných let. Podobenství, které Ježíš prezentuje, je přesným opakem jeho života a života jeho učedníků. Zatímco učedníci nelpí na majetku a mají dle Ježíšova apelu rozdat, co mají (L 12,33), aby byli svobodni pro hlásání jeho poselství, bohatý majitel latifundií našel naplnění života v majetku, jídle, pití, každodenní radosti a zdánlivé zajištěnosti.

Skutečnost, že se bohatému muži na polích hojně „urodilo“ (εὐφόρησεν ἡ χώρα),⁸²⁸ není špatná. Bohatá úroda, to je znak Božího požehnání a možná se sedlák o pole pečlivě staral. Otázka, kterou si bohatý sedlák klade, je zcela logická: „Co budu dělat, když nemám kam složit svou úrodu?“ (τί ποιήσω, ὅτι οὐκ ἔχω ποῦ συνάξω τοὺς καρπούς μου;).⁸²⁹ Velikost úrody je nečekaná a boháči se daří. V momentě radostného obratu života, kdy se mu rýsuje snadná budoucnost, vede dialog sám se sebou (v. 17).⁸³⁰ Bohatý sedlák chce zbořit stodoly a postavit větší (v. 18), aby se do nich vešlo veškeré obilí a ostatní zásoby. Další léta života v klidu a pohodě. Je to logické řešení. Jak se ukazuje, verše 17 a 18 jsou klíčové.⁸³¹ „Boháč“, jemuž tuto „socio-ekonomickou nálepku“ přitiskl sám Ježíš, hledá řešení a nachází ho. Stejně jako ti, kdo zvažují, zda se připojí k nekonvenčnímu charismatikovi z Galileje a jeho sociálně-eschatologické reformě judaismu – zvolí si život v pohodlí, nebo blouznivou vizi budoucnosti, v níž se vlády chopí Bůh a jeho Mesiáš? Stojí utopická vize za ztrátu hmotných jistot a riziko spjaté s následováním sociálního či eschatologického proroka?⁸³² Rozhodování boháče je skutečně niterné a

⁸²⁸ Sloveso εὐφόρησεν používá Josephus Flavius o Galilei v souvislosti s produkcí oleje (B.J. ii. 21.2), ale užívá se také v medicínských spisech (viz PLUMMER, *The Gospel According to S. Luke*, s. 323).

⁸²⁹ WRIGHT, Stephen I. Parables on Poverty and Richies. In: LONGENECKER, Richard N. *The Challenge of Jesus' Parables* (Grand Rapids: Eerdmans 2000), s. 217-239, zvl. s. 221-224, zdůrazňuje normálnost rozhodování boháče a rozhodování typické pro určitou sociální třídu.

⁸³⁰ BOVON, *Luke 2*, s. 199-200 se zabývá obratem τί ποιήσω a řeší, zda sloveso vnímáme jako indikativ futura či aorist konjunktivu („what will I do?“, nebo „what should I do?“) a odkazuje na Quintiliana (*Inst.* 10.1.69), který odkazoval při řešení obdobných otázek na autory komedií – Menandra.

⁸³¹ Ve v. 18 je nutné se věnovat textové kritice, kde se nabízejí různé varianty čtení πάντα τὰ γενήματά μου (v $\mathfrak{N}$, D) a πάντα τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθὰ μου (v P⁷⁵, [$\mathfrak{N}^2$] B, L 070 a dalších textech), které může být původnější (*lectio difficilior*). Varianta πάντα τὰ γενήματά μου καὶ τὰ ἀγαθὰ μου (v A, Q, W, Θ , Ψ a dalších textech) se jeví jako kombinace obou předchozích verzí. Viz WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 144, také HOWARD MARSHALL, I. *A Commentary on the Greek Text* (Carlisle: Paternoster Press 1978), s. 525 (viz Accordance).

⁸³² Lukáš kloubí dohromady Ježíše Q a jeho profil se svým, a velmi zdařile. Ježíš není pouze posel království Božího, ale ten, kdo je schopen komunikovat a předávat étos království Božího. Z hlediska interpretace Q je odmítnutým prorokem – viz JERVIS, L. Ann. Suffering for the Reign of God. The persecution of Disciples in Q. In: *JBL* vol. XLIV, 4/2002, s. 313-332, cit. s. 326-327, 330, 331: „Nevertheless, the umbrella designation of Jesus as a rejected prophet effectively fits him within the Deuteronomistic framework.“ ... „Q's Jesus is, then, an instructor and actualizer of the reign of God. To know Jesus in Q is to know about and experience the reign of God. The source of knowledge about the reign of God is Jesus. What Jesus teaches and demonstrates about God's reign is that it is an entity at odds with what is. It is for the poor, its coming is accompanied with healing of disease and demons, and the rectifying of social inequity.“ ... „In Q, the reign of God is a gift. God gives God's reign to those who welcome Jesus and Jesus' disciples.“ ... „The understanding of the persecution of disciples in

zásadní. V klíčovém verši podobenství a prvním kulminačním bodu minidramatu (v. 19)⁸³³ pojem ψυχή zaznívá dvakrát,⁸³⁴ ve verši 20 jednou a následně i ve verších 22 a 23, což je však již mimo obsah podobenství a Lukáš volně pokračuje v tématu. Boháč se díky fantastické sklizni rozhoduje ve své duši pro nasycení blahobytem – καὶ ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχὴ, ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλὰ ἀναπαύου, φάγη, πῖε, εὐφραίνου. V boháčově řeči k sobě samému zaznívá třikrát imperativ! Je to emocionální apel sobě samému. Boháč zemědělec – majitel polností –, jenž musel vlastnit množství otroků pro náročné polní práce, chce žít, jíst, pít, být veselý myslí a praktikovat to tak mnoho let! Posluchači by se v kontextu židovské tradice mohla vybavit mírně pozměněná verze Tóbijáš 7,10 – *Jez a pij a spi sladce této noci*“ (ČEP; orig.: φάγε καὶ πῖε καὶ ἡδέως γίνου), nebo Kazatele 8,15 – „... protože pro člověka není pod sluncem nic lepšího než jíst a pít a radovat se“ (ČEP; orig.: τοῦ φαγεῖν καὶ τοῦ πιεῖν καὶ τοῦ εὐφρανθῆναι). Jak zmiňuje Metzger a před ním Varro – obilí mohlo být skladováno 50 i 100 let.⁸³⁵ Závratnou sklizní obdarovaný boháč se proto nemá čeho bát. Svou duši hodlá živit blahobytem do konce života a jeho mysl je sebestředná i hedonistická.⁸³⁶ Nemyslí na

Q here presented is distinct from the apocalyptic interpretation in which discipleship suffering is seen as part of the messianic woes.”

⁸³³ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 144 odkazuje na dobu Philo, *Quod deterius potiori insidiari soleat* 7 a Diogenes Laertius 3.80-81.

⁸³⁴ PLUMMER, *The Gospel According to S. Luke*, cit. s. 324: „There is probably no irony in making him address, not his body, but his soul: the ψυχή is here used as the seat of all joyous emotions.“ Plummer dále zmiňuje možnou intertextualitu a uvádí Charitóna, *Aphrod.* iii. 2 a Libanius, *D* xvi. p. 463 (viz s. 324). Není vyloučeno, že čtenáři z vyšších vrstev, jenž byl zvyklý bavit se antickými romány a romancemi, se v mysli mohly vybavovat patřičná díla či postavy.

⁸³⁵ METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 73.

⁸³⁶ Pro srovnání viz SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 391-393 – Nápis na náhrobku: P. Cair. Zen. 59.509, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* (London: Longmans/Gree 1928-93), 8:569: „As long as you live, be happy, eat, drink, live high, embrace others. For this was the End.“; Seneca, *De Brevitate Vitae* 13.7: „O, what blindness does great prosperity cast upon our minds!“; Seneca, *Ad Helviam* 10.6,10: „Why do you pile riches on riches? You really should remember how small your bodies are! ... „What folly then to think that it is the amount of money and not the state of mind that matters!“; Seneca, *Epistulae Morales* 101.4-5: „But how foolish it is to set out one's life, when one is not even owner of the morrow! O what madness it is to plot out far-reaching hopes! To say: 'I will buy and build, loan and call in money, win titles of honour, and then, old and full of years, I will surrender myself to a life of ease.' Believe me when I say that everything is doubtful, even for those who are prosperous. No one has any right to draw for himself upon the future. The very thing that we grasp slips through our hands, and chance cuts into the actual hour which we are crowding so full.“ Pozdní židovské spisy: *Pesiqta de rab Kahana* 10.3: „[Give heed to] the story of a man who kept adding to his store of wine and oil, but never once paid the tithes due from him. What did the Holy One do? He caused a spirit of madness to enter into the man, so that he took a sick and began breaking his jars of wine and oil.“; *b. Ta'anit* 11a: „When the community is in trouble let not a man say, 'I will go to my house and I will eat and drink and all will be well with me.' For of him who does so Scripture says, And behold joy and gladness, slaying oxen and killing sheep, eating flesh and drinking wine – 'Let us eat and drink, for tomorrow we shall die.' What follows after this [verse]? – And the Lord of Hosts revealed Himself in mine ears; surely this iniquity shall not be expiated by you till ye die.“; *Lev. Rab.* 22.1: „A king that maketh himself servant to the field (*Eccl* 5:8). Even though he is a king and holds sway from one end of the world to the other, he is a 'Servant to the field'; if the earth yields produce he can accomplish something, if the earth does not yield he is of no use whatever. Accordingly, he that loveth abundance (*hamon*) with increase; this also is vanity, for he who is covetous (*homeh*) and greedy (*mehammeh*) for money but has no land, what benefit has he?“ – Tentýž text se nachází také v *Eccl. Rab.* 5:5.

ostatní, obilí může prodat, kdy chce, nejlépe až bude cena nejvýhodnější, klidně v čase hladu za nehorázné ceny.⁸³⁷ Není jako Josef v Egyptě (Gn 41,35-36), aby v čase možné nouze sytil svou ves či město. Nemyslí na chudé, nežije z víry, nepředpokládá, že by sklizeň vzala rychle za své (Ex 16,19-21), není ideálním patronem. Bohatost sklizně prověřila kvalitu jeho osobnosti/duše a tedy charakteru. Bohatá sklizeň byla v podmínkách Palestiny něco jako dar Boží, který ovšem boháč k Bohu a bližním nevztahoval. Jedná se o boháče, který Boha nevnímal a nevnímal ani nabídku království Božího, stejně jako tazatel ze zástupu (L 12,13). Boháč chce mít království na zemi, hmatatelné, nikoliv jako eschatologicko-apokalyptickou veličinu nebo jako sociální realitu, o níž by se bylo nutné aktivně zasadit a riskovat.⁸³⁸ Spokojí se s tím, že je tady a teď elitou zdejšího světa a z hlediska rétorického je hedonistický sebezájem (v. 15 – πλεονεξία – ziskuchtivost, zištnost, panovačnost, domýšlivost)⁸³⁹ tématem řeckých i římských filosofických rozprav a *topoi*.⁸⁴⁰ Pojem mohl být znakem nemravnosti a byl spojován s dalšími poklesky a hříchy u Židů i nežidů, a právě před tímto Ježíš v odpovědi bratru/dědicovi varuje.⁸⁴¹

Izraelita měl věřit, že před sedmým rokem odpočinutí, kdy bude pole ležet ladem, bude úroda taková, aby mu stačila na obživu po následující rok (Lv 25,1-7). Pak ovšem musel znova tvrdě pracovat. Boháč s prací ale nepočítá, nepřistupuje k poli jako svěřenému daru, o nějž je potřeba dále pečovat a z minipříběhu se spíše zdá, že nebývale hojná úroda byla dílem přírody, a nebyla získána mimořádným důvtipem nebo intenzitou práce boháče.⁸⁴² Text neříká, co s polnostmi hodlal během let zahálky udělat, ač pronájem pole s dobrou půdou by byl logický a výnosný. Tak daleko ale podobenství nemíří, má názorně osvětlit tezi z L 12,15, aby argumentace byla kompletní (L 12,15 – deduktivní; 12,16-21 – induktivní).

Záhy po rozhodnutí boháče přichází vyústění fiktivního minipříběhu, v němž rozhodující soud pronáší Bůh (v. 20) a ortel zní: ἄφρων, ταύτη τῇ βουκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται; Ze šťastného boháče je náhle kdosi „nerozumný, nerozvážný“ (ἄφρων) a ještě téže noci přijde o život, o čemž neví a nemůže na tom nic změnit. Není to Bůh sám, kdo boháče usmrtí, jsou to blíže neurčení oni, kdo žádají jeho duši.⁸⁴³ Smrt boháče není apokalyptickou intervencí.⁸⁴⁴ Vyústění

⁸³⁷ SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 395: „A few suggest that the man is withholding grain from the market to drive the price of grain higher.“

⁸³⁸ Více BAILEY, Kenneth E. *Through Peasant Eyes. More Lucan Parables, Their Culture and Style* (Grand Rapids: Eerdmans 1980), s. 57-73.

⁸³⁹ PRACH, *Řecko-český slovník*, viz heslo „πλεονεξία“, s. 421. Pojem má také význam násilí, převaha, zisk, výhoda.

⁸⁴⁰ MALHERBE, Abraham J. The Christianization of Topos (Luke 12:13-34). In: *Novum Testamentum* 38.2/1996, s. 123-135, zvl. s. 123-124.

⁸⁴¹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 395.

⁸⁴² METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 78.

⁸⁴³ Obrat ταύτη τῇ βουκτὶ je umístěn jako první v důrazném kontrastu k obratu ἔτι πολλά. TURNER, Mark. *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka* (Brno: Host 2005), s. 93., cit. s. 93: „Lidská bytost je podřízena moci nebe a rovněž se nachází doslovně pod ním.“

fiktivního minidramatu, tedy druhý hodnotící kulminační bod, je fatální. Bohatý sedlák si plánoval skvělou budoucnost, kterou ovšem nemá. V Lukášových podobenstvích činí Bůh ze sobeckých boháčů chudáky a blázny, což se však o nich ví již v Žalmech (Ž 49,6-13). Zápletka je tvořena situační ironií, kdy čtenář dostává od vypravěče více informací než postava příběhu, jejíž jednání je následně absurdní a pro čtenáře s nadhledem úsměvné. Vyústění podobenství je tragikomické – nevědomý, šťastný boháč s velkými plány do budoucna, avšak v posledních hodinách života.⁸⁴⁵ Tento boháč je optikou čtenáře vskutku nešťastník, ač má svůj sen, jak život dál prožít, a prostředky, jak vizi naplnit. V profeticko-eschatologické tradici Izraele je ale „bláznem“. Nedbat na bližní ani na Hospodina, to je porušení Lv 19,18 a Dt 6,5, tedy „dvojího přikázání lásky“, což jsou v Ježíšově optice největší přikázání (L 10,27-28), jež převyšují i požadavky na kněžskou čistotu (L 10,30-32). Optikou textu o dvojím přikázání lásky, které uznal i zákoník v L 10,26-27, platí v. 28n: „To čin a budeš živ.“ Jenže přesně to boháč nečiní. Nemiluje bližního ani Hospodina a je na tom hůře než kněz či levita (kteří upřednostnili před Lv 19,18 a Dt 6,4-5 příkazy Tóry o kněžské čistotě Lv 21,1-3) nebo dokonce Samařan, jež ukázal pravou lásku k bližnímu (L 10,33-35) a udělal více, než musel. V narativním světě fiktivních postav plní bohatý majitel polí svou roli odstrašujícího příkladu (*example story*), avšak jeho postava je odleskem dobové reality a uplatňuje se zároveň významová polyvalence, kterou realizuje soudobý čtenář evangelia. Zemědělských boháčů byla velkoměsta doby římské plná a Ježíš i Lukáš je podrobili radikální, vtipné (komicko-tragické či ironické až sarkastické) kritice.⁸⁴⁶ Není v silách fiktivního příběhu změnit realitu, ale síla vypravěče a jeho díla vytváří komunitu a formuje její postoje. I vůči Bohu otrlý boháč může ucítit z podobenství sarkastický šleh.⁸⁴⁷

⁸⁴⁴ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 139 hovoří o mytologickém obrazu anděla smrti. Naopak PLUMMER, *The Gospel According to S. Luke*, s. 325 se domnívá, že zde není nutné myslet na ἄγγελοι θανατηφόροι (Job 33,22-24). Rovněž v rámci pointy dějů vyznívá Job 33,22-25.28 opačně než L 12,20.

⁸⁴⁵ Podle FRYE, Northrop. *Anatomie kritiky* (Brno: Host 2003), s. 244, cit. s. 244 – rétorika tragédie vyžaduje vznešenou dikci a „čin, který uvede do pohybu tragický proces, musí být především porušením morálního zákona, ať už lidského nebo božského... Aristotelova *hamartia* či 'omyl' musí mít zásadní spojitost s hříchem nebo proviněním. I v tomto případě platí, že velká většina hrdinů má přílišné sebevědomí, hrdou, vášnivou, dychtivou nebo vzletnou mysl, a ta je přivede do morálně pochopitelné záhuby. Přílišné sebevědomí obvykle urychluje katastrofu, příčinou šťastného konce komedie je naopak pokora ztělesněná otrokem nebo hrdinkou převlečenou za ubožáčku. Aristotelés spojuje *hamartia* s etickým pojetím *proairesis* neboli svobodné volby konce a má za to, že tragédie je z morálního a téměř fyzikálního hlediska pochopitelná.“

⁸⁴⁶ Viz LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, cit. s. 26: „While Jesus' parabolic setting were both rural and urban (rural is more), Lucan audience/recipients were urban communities where limited good theory did not apply to the fullest. In that setting, Luke was emphasizing the sins of the rich, but he did not curse them. Instead, he showed a way for them to be saved by shunning their hoarding and exploitative economy by giving sharing their wealth to the poor.“

⁸⁴⁷ K hodnocení významu pro dnešek viz SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 401: „The most obvious arena where this parable deserves a voice is our view of retirement, which looks very much like the rich fool's soliloquy. We are not content to make a living; we want to make a killing or at least enough to retire early. But life is not about taking our ease and taking care of ourselves. To be 'rich toward God' means to live productively, reflecting the character of God in all our relations.“

Podobenství o boháči a stodolách rozčísne skupiny posluchačů na dva celky – na ty, jejichž duše se rozhodne pro království Boží a třeba i osobní ztrátu ve prospěch jiných, aby ho získala, na straně druhé na ty, jejichž duše je k Ježíšovým slovům hluchá a k varování se staví netečně.⁸⁴⁸ Podobenství je eschatologické i tím, že se Bůh plete člověku v běžných situacích do života a nárokuje si hodně – nitro, duši, charakter člověka. Skutečná budoucnost je v optice Ježíšova vystoupení i zmiňovaného podobenství ta u Boha (L 12,33). Nejde v ní o zdejší hmotné tělo, ale o správná rozhodnutí tady a teď, která jsou činěna ve víře bez obav o budoucnost (L 12,29-32). Hojná sklizeň ani jiný majetek budoucnost nezajistí (Mt 6,19-21) a smrti nelze uniknout. Sebelepší pojištění proti nesnázím života neexistuje a blahobyť není lékem pro duši. Nikdy nekončící párty Hospodin nepodporuje.⁸⁴⁹ Smysl má být „uměřený“, „rozumný“ (φρόνιμος) ve vztahu k majetku, což nese důsledek být patronem, má-li člověk bohatství. V podobenství je zajímavé, že Bůh není zastoupen žádnou postavou. Vystupuje přímo a jeho vstup na scénu je spojen s oznámením smrti člověka. Podobenství má celou řadu záměrných kontrastů: „na mnoho let“ (v. 19) versus „tuto noc“ (v. 20); „mnohé věci“ (v. 18) versus „či to bude“ (v. 20); „teď máš“ (v. 19) versus „vyžádají tvou duši“ (v. 20) a „psyché“ versus „pošetilec“, což je pointa podobenství.⁸⁵⁰ Optika podobenství sleduje ctnostný život se zodpovědností za majetek. Nejde o délku života ani bohatství jedince. Majetek má služebnou funkci a kdo v eschatologickém čase hromadí, je „nerozumný“ či přímo pošetilec (ἄφρων). Cílem je, aby duše obstála před Bohem, což je výrazný jobovský (Job 33,22-28), ale i henochovský motiv.⁸⁵¹ Čtenář Lukášova evangelia, který se dočte do 16. kapitoly, ví, jaký osud laxního boháče čeká – L 16,22-23.

Hypoteticky je však možné vzít v potaz i variantu, že boháč s nebývale velkou úrodou je v situaci Kazatele 2,18-23 či 7,14-15. Radost nad úrodou je zadostiučiněním po letech podnikatelské dřiny a veškerého pachtění i businessu má už dost. Chce odpočívat a vystoupit ze svého dosavadního údělu (Kaz 2,24). Nechce zakoušet starosti spjaté s péčí o pole a prodejem úrody.⁸⁵² Řídí se radou Sírachovce: „Dopřávej si a potěš tak své srdce, daleko od sebe zapuď zármutek“ (Sír 30,23). To mu však není dopřáno, svěřený úděl opustit nelze, od věci se nedá odejít, nelze se zbavit odpovědnosti a

⁸⁴⁸ LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, cit. s. 26: „Luke's targeted people (offensively) are the rich/elites who oppressed the poor by showing how to behave. In the like manner, his other targeted people (defensively) are the socio-economically poor.“

⁸⁴⁹ METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, s. 78.

⁸⁵⁰ Ke struktuře viz SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 131-132, 138, také SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 394. ISER, Wolfgang. *Fiktivní a imaginární. Perspektivy literární antropologie* (Praha: Karolinum 2017), cit. s. 261. „Nejradikálněji se imaginárno ukazuje v oblasti psyché. Je-li psyché sama sobě ztraceným objektem, dochází k interferenci mezi jejími představami a jejím nepředstavitelným počátkem.“

⁸⁵¹ Viz 1 Hen 41,2; 48,9; 81,4.8-9; 103,4-8.

⁸⁵² Pozitivní výklad boháčova chování a ukončení podnikání ve vazbě na knihu Kazatel neumožňuje skutečnost, že Ježíš podobenstvím ilustruje deduktivní argumentaci z L 12,14-15, přičemž induktivní argumentace podobenstvím (L 12,16-20) i komentářem ve v. 21 musí být v souladu s tezemi veršů 14 a 15. Interpretace tak vyznívá v boháčův neprospěch a ilustruje principy Kaz 5,9-13, zvl. v. 12. Boháč není v tomto podobenství neutrální či pozitivní postavou.

sociálních aspektů, jeho majetek obdrží za dědictví kdosi jiný (Kaz 2,25-26). Optikou Kazatele – nežil správně, hromadil (Kaz 2,26n), nepochopil, není moudrý (Kaz 3,10-14), nastal jeho čas (Př 27,1), který nerozpoznal (Kaz 3,1-9)! Použijeme-li knihu Kazatel (Žalmy a Přísloví) jako interpretační klíč k podobenství „O boháči a stodolách“, zohledníme-li mudroslovnou tradici a řeckou intertextualitu spjatou s tragédií, Ježíšovo/Lukášovo podobenství ukazuje boháče jako někoho, kdo nevidí svůj život ve vazbě na své nitro, komunitu, ani s přihlédnutím ke skrytému Božímu posouzení lidského života. Nerozpoznává „správný čas“ (Kaz 3,1-9), neuvažuje o své smrti, náhlost konce mu nepřichází na mysl, neřeší okolí, chce být naplněn vidinou bezpracnosti, což neodpovídá hodnotové škále mudroslovné tradice Izraele – Kaz 5,7-13, zvl. v. 8-9. Z esejského prostředí pak pochází CD-A 4.14, který říká, že bohatství je jedna ze tří sítí, jíž Beliál chytá Izrael, jakož i CD-A 6.14, který nabádá k vyvarování se podlého bohatství, jež poskvřňuje.⁸⁵³ Pseudo-Phocylides 42 pak konstatuje, že „láska k penězům je matkou všeho zla“. Varování pro bratry, jež se přeli o dědictví (L 12,13), je v kontextu judaismu i řecké tradice jasné. Z hlediska judaismu je přijatelné či přímo ideální, aby žili společně bez rozdělování dědictví (Dt 21,15-17; L 15,22-24; *m. Baba Batra* 8.1-9.10).⁸⁵⁴ Navíc žádost tazatele vyznívá až agresivně, a skrývá se za ní bezohlednost vůči nejbližšímu. Šťastný, a ještě k tomu dlouhověký skrblik vnímající jen sebe sama by byl amorální postavou a odstrašujícím případem pro Kazatele, Ježíše, Aristotela, Senecu i Quintiliana a jeden z raně židovských spisů – *Ahiqar* 13.207 – doslova říká: „Nechť bohatý muž neříká: ‘V mém bohatství je má sláva’“.⁸⁵⁵ Podlehnutí rozkoši a ztráta smyslu pro péči o duši či zapomenutí na Boha je problematické ve všech těchto tradicích. Podobenství je velmi univerzální. Výhodou podobenství je, že se jedná o krátkou formu a vypravěč ani posluchač nestihnou upadnout do sentimentu. Důležitý je efekt minipříběhu a čtenářův „lehký šok“, jak tomu má u rozvyprávěné metafory či fiktivního minidramatu být. Avšak otázka, co měl boháč s úrodou udělat, není zodpovězena. Měl slíbit Bohu desátek (to by farizej ocenil), měl nechat polovinu úrody chudšímu bratrovi či se postarat o chudé ve městě (to by ocenil Lukáš), anebo měl říci: „Teď, když se přiblížilo království nebeské, nechám úrodu ptactvu nebeskému, opustím vše a půjdu ihned za Ježíšem?“ Vše toto je domýšlení nevyčleněného, avšak z pokračování rétorické jednotky a Ježíšových nároků na učedníky by to vyplývalo. Lukáš helenizovanému čtenáři/posluchači ukazuje, že Bůh vnímá vnitřní rozpoložení člověka a jeho motivace, jež vyústí v konkrétní rozhodnutí s etickými dopady, což je v souladu se stoicismem. Optikou podobenství „O šťastném boháči a náhlé smrti“ hovoří Lukáš o tom, že Bůh zná vnitřní dialogy člověka a postoj k majetku je lakmusovým papírkem autenticity křesťanství. Dá se říci, že význam podobenství souvisí s *trvalými mezerami* v minipříběhu, které vyplní svými úvahami sám čtenář.

⁸⁵³ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 390.

⁸⁵⁴ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 394.

⁸⁵⁵ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 390-391 – další spojnice z raně židovskou (mudroslovnou) literaturou: Mdr 15,8; Sír 5,1.3; 11,14-20; 29,11; 1 Hen 97,8-10; Žšal 5,16-17; Sib. Or. 2.109-18.

10.1.2.2. Narativní analýza

Z hlediska narativní klasifikace splňuje podobenství L 12,16-21 podmínky „minimálního příběhu“, ⁸⁵⁶ který sestává z nejméně třech vzájemně propojených událostí ⁸⁵⁷ a je možné je nazvat fiktivním „mininarativem“. Napřed se na poli hojně urodilo (událost 1), pak se boháč rozhodl ve vnitřním dialogu (událost 2) a nakonec náhle umřel (událost 3). ⁸⁵⁸ *Kauzalita i uzavření* zde fungují a minipříběh má zřetelnou *časovou osu*, ⁸⁵⁹ na jejímž konci je překvapivý až šokující závěr, kterému však Ježíšův/Lukášův posluchač dobře rozumí. Je otázkou, zda může být kauzalita vnímána jako uplatnění logického omylu (*post hoc* či *ergo propter hoc*) a minipříběh podobenství jako vztah příčiny a následku, ⁸⁶⁰ neboť z podobenství není jasné, zda by bohatý sedlák zemřel i v případě, že by se rozhodl úrodu uskladnit pro chudé a časem sdílet s potřebnými. Šok by to byl pro posluchače rovněž, avšak se zcela jiným efektem. Otázkou samozřejmě je, jak s postavou naložit. „Zatímco v mimetických teoriích (tj. teoriích, jež považují literaturu tak či onak za imitaci reality) jsou postavy stavěny na roveň lidem, v sémiotických teoriích se rozplývají do textuality.“ ⁸⁶¹ V některých narativech je dominantní postava (*psychologické narativy*), v jiných děj (*apsychologické narativy*). ⁸⁶² Dá se však také konstatovat: „Čím

⁸⁵⁶ Minipříběh by bylo možné analyzovat také podle R. Barthesa a jeho *lexií*. Taková analýza by se soustředila na textové označující prvky a pět následujících kódů, které přibližuje na podkladě Barthesa HAWKES, *Strukturalismus a sémiotika*, cit. s. 97-99: 1. *Hermeneutický kód* – „Skládá se ze všech jednotek, jejichž funkcí je různými způsoby vyjádřit otázku, odpověď na ni a dále množství náhodných událostí...“; 2. *Kód sémů a označujících prvků* – „... jedná se o kód konotací, který užívá narážek a 'záblesků významu', generovaných pomocí jistých označujících prvků...“; 3. *Symbolický kód* – „Toto je kód patrného 'seskupování' nebo konfigurací, které se pravidelně v textu různým způsobem a různými prostředky opakují, čímž se nakonec vytvoří dominantní vzorek na koberci.“; 4. *Proairetický kód* – „Toto je kód 'dějů'. Je odvozen z pojmu *proairesis*, tj. 'schopnosti racionálně určovat výsledek děje', a je ztělesněn v posloupnostech jako např. v *lexii*.“; 5. *'Kulturní' kód (neboli 'odkazující')* – „Tento kód se projevuje jako 'gnómický', kolektivní, anonymní a autoritativní hlas, který mluví za to a o tom, co hodlá ustanovit jako 'přijatou' vědomost nebo moudrost“.

⁸⁵⁷ RIMMON-KENANOVÁ, Shlomith. *Poetika vyprávění* (Brno: Host 2001), s. 26.

⁸⁵⁸ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, cit. s. 21, 22, 23 ve vazbě na Cullera: „... kdokoli čte text, shrnuje určité informace pod nějaké obecné pojmenování akce (*procházka, vražda, schůzka*); a právě toto pojmenování vytváří onu sekvenci...“ ... „Ať už se skládá z pojmenování či z narativních propozic, příběh-parafráze pořádá události podle chronologického principu.“ ... „Přítomnost či nepřítomnost příběhu je to, co odlišuje narativní a nenarativní texty.“ Narativní kategorie budou posuzovány dle metodiky S. Rimmon-Kenanové, ačkoli se nabízí řada autorů se svým pojetím narativní analýzy. Autorčino dílo je velmi systematicky pojaté a umožňuje postihnout aspekty vztahitelné na evangelijní narativ a fiktivní mininarativy podobenství. Použít by se dal rovněž velmi komplexní TODOROV, Tzvetan. Kategorie literárního vyprávění. In: KYLOUŠEK, Petr (ed.). *Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu* (Brno: Host 2002), s. 142-179.

⁸⁵⁹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 27, cit. s. 52: „Čas textu je rovněž problematický; přesně řečeno, jde o prostorový, nikoli časový rozměr. Narativní text jakožto text neobsahuje jiný čas než ten, který je metonymicky odvozený z procesu čtení.“ ... „Je tedy možné říci, že čas příběhu i čas textu jsou pouze pseudotemporální.“ Slova Rimmon-Kenanové konkretizuje TODOROV, Kategorie literárního vyprávění, cit. s. 161: „Čas diskursu je v určitém smyslu čas lineární, kdežto čas příběhu je vícerozměrný. V příběhu se může odehrát několik událostí současně; avšak diskurs je musí zařadit jednu po druhé; komplexní obrazec se tak promítá do tvaru přímky.“

⁸⁶⁰ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 25.

⁸⁶¹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, cit. s. 40.

⁸⁶² RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 43 ve vazbě na T. Todorova.

jiným je postava nežli vymezením příhody? Čím jiným je příhoda nežli ilustrací postavy?⁸⁶³ V obsáhlejších fiktivních narativech pak platí, že postavy je užíváno jako strukturujícího prvku a předměty či události existují kvůli postavě a jedině ve vztahu k ní jsou koherentní a věrohodné.⁸⁶⁴ V kontextu Lukášova narativu se dá o postavách boháčů říci, že „postavy – jakožto segmenty uzavřeného textu – jsou nanejvýše vzorci opakování, motivy, jež jsou neustále rekontextualizovány v dalších motivech“.⁸⁶⁵ V podobenství L 12,16-21 smrt k postavě bohatého sedláka patří a on patří v Ježíšově i Lukášově optice pohledu nedílně k ní. Bezsporu platí, že „pohled zevnitř, jakkoli hluboký, dočasně činí z postavy, jejíž vědomí je ukázáno, vypravěče“.⁸⁶⁶ Z hlediska fokalizace (*prisma, perspektiva, úhel pohledu* – fr. *vision*, angl. *foens of narration*) je evangelijní narativ Lukášem vyprávěn ne jako „zažívající já“, tedy v 1. osobě sg., ale autor má k postavám časový i psychologický odstup, ač prezentuje své vlastní ideály, byť stylizované, avšak tradované od časů hlavního hrdiny narativu. Do hry vstupuje jako vševědný vypravěč,⁸⁶⁷ který hovoří ve 3. osobě sg. či pl. a jedná se o případ „fokalizace vnější“,⁸⁶⁸ ač má narativ více hladin, na nichž se 1. osoby vyskytují a fokalizovaný předmět je viděn z venku i zevnitř v dialozích a fiktivních mininarativech. Samozřejmě platí, že vnější fokalizátor může vidět objekt zvenku i zevnitř.⁸⁶⁹ Ale právě v dialogických podobenstvích jsou odhaleny vnitřní myšlenky hlavní postavy, konkrétně boháče (L 12,17b-19), a jedná se o *fokalizaci vnitřní*.⁸⁷⁰ „Vnější fokalizátor má k dispozici všechny časové dimenze příběhu (minulost, přítomnost a budoucnost), zatímco vnitřní fokalizátor je omezen na ‘přítomnost’ postav“ a „vnitřní fokalizace je synchronní s informacemi regulovanými fokalizátorem“.⁸⁷¹ Z hlediska celku, tedy evangelijního narativu, ví *vnější fokalizátor* (Lukáš) vše o představovaném světě, avšak z hlediska *vnitřního fokalizátora* jsou vědomosti omezené, neboť je součástí *vypravovaného světa* (postava boháče).⁸⁷² Ježíš, jako postava, jež podobenství vypráví, by byl z hlediska *emotivní složky* případem „objektivní“ (neutrální) fokalizace a stejně tak Lukáš, zatímco postava boháče by byla případem fokalizace „subjektivní“ (zabarvené, zapojené).⁸⁷³ Z hlediska hodnocení *ideologického aspektu* fokalizace, kdy boháč sám vyjádřil své

⁸⁶³ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 43 ve vazbě na H. Jamese.

⁸⁶⁴ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 43 ve vazbě na F. Ferrara.

⁸⁶⁵ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, cit. s. 40.

⁸⁶⁶ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 79 ve vazbě na W. C. Boothe.

⁸⁶⁷ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, cit. s. 102: „Právě jejich nepřítomnost v příběhu a jejich vyšší vypravěčská autorita vzhledem k příběhu propůjčuje těmto vypravěčům vlastnost, jež bývá často nazývána ‘vševědoudností’. ‘Vševědoudnost’ je snad přehnaný termín, zvláště pro moderní extradiegetické vypravěče. Nicméně charakteristika, kterou tento výraz konotuje, je stále relevantní, tedy: obeznamenost s nejnvtnějšími myšlenkami a pocity postavy; znalost minulosti, přítomnosti i budoucnosti; přítomnost na místech, kde postavy mají být samotné; ... znalost toho, co se děje na několika místech v tentýž okamžik.“

⁸⁶⁸ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 78-92, zvl. s. 83.

⁸⁶⁹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 83.

⁸⁷⁰ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 83.

⁸⁷¹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 85 ve vazbě na B. Uspenského.

⁸⁷² RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 86.

⁸⁷³ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 87.

hodnoty (v. 19), a stejně tak Bůh (v. 20 – „Blázne!“/ČEP/), ukazuje *fokalizátor* stanovisko „explicitně“.⁸⁷⁴ Z následných charakteristik pak vyplývá, že Lukáš jako autor evangelia a stejně tak jeho „první posluchač/čtenář“ mohou být nahlíženi skrze svět hodnot evangelia, skrze styl, topoi, intertextualitu a další kritéria, avšak stejně je nutné je depersonifikovat a přijmout spíše jako „soubor implicitních norem“ než jako subjekty a vnímat kategorie implikovaného autora i implikovaného posluchače/čtenáře jako ty, jež se nekryjí s autorem nebo posluchačem/čtenářem reálným.⁸⁷⁵ U Lukáše je však přítomen fiktivní adresát (Theofil – L 1,3) a přítomen je i vypravěč. Čtenář si skrze něj buduje vztah k autorovi, ačkoli ho přímo nevnímá a nekonkretizuje. Ač se v případě evangelií může jednat o *historické metafikce* a v případě Lukáše snad o *rétoricko-historickou metafikci s výraznými biografickými prvky*,⁸⁷⁶ samo vyprávění je *událost* a odstup mezi vyprávěním a událostmi je různý.⁸⁷⁷ Ježíš vypráví zde zkoumaná podobenství jakoby po události (slovesa jsou ve 3. os. sg. aoristu ind. či 3. os. sg. imperfekta act. ind. – např. L 12,16; 15,11; 16,1; 16,19), ač se jedná o fiktivní, ilustrativní formu a minipříběhy se nestaly nikdy. Vidíme názorně, že příběhy vyprávěné fiktivními postavami vytvářejí „nativ druhého stupně“ na „hypodiegetické rovině (tj. rovině ‘pod’ další rovinou *diegese*)“,⁸⁷⁸ přičemž v kontextu celku evangelijního vyprávění plní Ježíšova podobenství funkce *akční i tematickou*.⁸⁷⁹ Hodnotíme-li vypravěče, dá se říci, že je „nad“ příběhem a je vypravěčem *extradiegetickým*.⁸⁸⁰ Avšak tento extradiegetický vypravěč zakomponuje do narativu Ježíše, jenž vypráví (ač role vypravěče je ještě jiná) a v rámci mininarativu podobenství hovoří sám boháč k sobě. Do narativu se tak dostávají intradiegetičtí – heterodiegetičtí vypravěči.⁸⁸¹ Vnitřní dialog boháče je někým citován – Ježíšem, vypravěčem, Lukášem a verš 21 prozradí přítomnost vypravěče naplno, stejně jako verše 13a či 15a, které strukturují spád události, rozdělují narativní hladiny, ukazují na vývoj rétorické situace či korigují směr řeči. Funkce těchto „úvodních formulí“ je nezastupitelná z hlediska struktury narativu i z hlediska rétorického.⁸⁸² Vypravěč je v textu patrný také skrze *identifikaci postavy*, kdy sděluje fiktivnímu posluchači něco, co neví a z opakujícího se motivu boháče v Lukášově evangeliu posluchač retrospektivně dovozuje význam tématu, jakož i *definici postavy*.⁸⁸³

⁸⁷⁴ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 88-89.

⁸⁷⁵ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 94-95.

⁸⁷⁶ Autor práce navrhuje takto evangelia klasifikovat.

⁸⁷⁷ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 96-97

⁸⁷⁸ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 98-99.

⁸⁷⁹ K funkcím akční i tematické viz RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 99, kde autorka uvádí jako třetí funkci explikativní.

⁸⁸⁰ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 101.

⁸⁸¹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 103.

⁸⁸² V antice rétorické a narativní aspekty spadaly do oblasti rétoriky.

⁸⁸³ Zároveň však platí, že „v textu tedy existuje takový systém pravidel, který vypravěč neovládá a jichž není ani autorem. Jinak řečeno: v díle se objevuje taková implikovaná informace, která je vyvozena ze subjektu disponujícího vyšším uvědoměním než vypravěč.“ ... „Subjekt díla je nejvyšší odesílatelskou (podavatelskou) instancí objevující se v každém literárním díle. Příklad děl s omezenou odpovědností vypravěče, který sloužil jako argument pro existenci konstrukčního vědomí v rámci díla, tj. takového, které je nadřazeno hlavnímu

Pokud postava promluví a není-li jen popisována, má taková promluva v literárním díle zvláštní status a její výroky či řeč se nedají redukovat na „on řekl“, což je i případ boháče z podobenství.⁸⁸⁴ Minipříběh má i *komentář* ve v. 21 formou *interpretace*, a to formou *zobecnění*,⁸⁸⁵ které odhaluje morální postoje *vypravěče* a v tomto případě i *implikovaného autora*, který mohl těžit z tradice o Ježíšovi, ale rovněž ze společenského milieu své doby nebo stoických ideálů. Vypravěče lze považovat za *spolehlivého* také z toho důvodu, že v kontextu narativu sdílí implikovaný autor vypravěčovy hodnoty.⁸⁸⁶ Prezentované rozpory Ježíše, hlavního hrdiny, s farizeji a zákoníky (L 11,37-54) vyhraňují pozici implikovaného čtenáře, ale na spolehlivosti vypravěče ani implikovaného autora neubírají.⁸⁸⁷ *Fiktivní adresát* není plně identifikován, ač je podobenství věnováno komusi ze zástupu tážajícímu se na dědictví (L 12,13). Klasifikace vypravěče je tak plně v souladu s fiktivním adresátem a odpovídá mu. Fiktivní adresát je „nad“ prvotním narativem, ač je zároveň uvnitř prvotní scény narativu. Důležité je respektovat zásadu, že fiktivní adresát se vždy nachází na stejné narativní rovině jako vypravěč.⁸⁸⁸ Fiktivní adresát je z tohoto hlediska *odkrytý*, neboť je zmíněn v kontextu postupující rétorické situace a narativu (L 12,13.15), kdy se mu dostane v podobenství názorného vysvětlení, z něhož těží implikovaný čtenář. Je však otázkou, zda hodnoty, které sdílí implikovaný čtenář s implikovaným autorem, nejsou v protikladu k hodnotám fiktivního adresáta (L 12,13), který by byl tím pádem terčem kritiky či ironie – viz náhlý konec života šťastného boháče (L 12,20) – a ukázal se z hlediska klasifikace jako *nespolehlivý*.⁸⁸⁹ Fiktivní adresát by tak vykazoval spíše intradiegetické rysy, neboť nespolehlivost je pro intradiegetické fiktivní adresáty typická.⁸⁹⁰ Zároveň je otázka, jak podobenství hodnotit z hlediska vztahu *diegesis* – *mimesis*. Lukáš, stejně jako někteří před ním, vnímá evangelium jako *diegesis* (L 1,1). Zároveň však platí, že dialogy, monology či přímé řeči jsou obecně mimetické.⁸⁹¹ Do diegetických pasáží se tedy dostávají mimetické prvky, které bychom v rámci rétorické kritiky

vypravěči, přitom nevyčerpává rozsah ani druh jeho funkcí tohoto vědomí.“ Citace viz OKOPIEN-SLAWIŃSKÁ, Aleksandra. Vztahy mezi osobami v literární komunikaci. In: TRÁVNÍČEK, Jiří (ed.). *Od poetiky k diskursu. Výbor z polské literární teorie 70.-90. let XX. století* (Brno: Host 2002), s. 98-115, cit. s. 108.

⁸⁸⁴ TODOROV, Kategorie literárního vyprávění, s. 169.

⁸⁸⁵ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 104-106 k posuzovaným kategoriím při stanovení „stupně vnímatelnosti“ (*perceptibility*).

⁸⁸⁶ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 108.

⁸⁸⁷ Jinak je tomu optikou historické kritiky, kde je zdůrazněno jiné „místo v životě“ (*Sitz im Leben*) v době Ježíše a Lukáše, odlišná situace v Galileji a Judsku oproti helenizovaným velkoměstům v Palestině a později mimo Palestinu v době po pavlovské misii, rozdíl v orálním podání a v písemném záznamu určitého žánru, situace po válce Židovské, kdy je otázkou, kolik farizeů přežilo a stačilo prchnout do diaspor, z čehož plyne otázka, jaké farizeje vlastně tzv. „Lukáš“ mohl znát atd. Historicko-kritická metodika interpretace si s kategorií „implikovaný autor“ pro popis rekonstrukce autora text nevystačí a se spolehlivostí autora vlastně nepočítá, neboť hledá skrze text historicky zajištěné minimum informací a stylizaci prováděnou autorem považuje za jeden z nástrojů hledání historické reality.

⁸⁸⁸ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 110-111 v návaznosti na G. Genette.

⁸⁸⁹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 111.

⁸⁹⁰ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 111.

⁸⁹¹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 113.

označili za *prosópopoeiu*.⁸⁹² Jak je patrné, jednoznačně „čistá, nemíšená forma“ delšího narativu prakticky neexistuje a je patrné, že i evangelia samotná jsou žánrem *sui generis* s pestrou škálou žánrových rysů. Časem se však prosadilo vnímání *mimesis*, jež je odlišné od Sokrata, a je prezentována jako schopnost literatury imitovat realitu,⁸⁹³ což je dnes i způsob přístupu k žánru evangelií, zvláště u badatelů preferujících jiné přístupy než historicko-kritickou analýzu. *Diegesi* pak oddělili někteří moderní naratologové „od aktu vyprávění a označují ji za abstraktní sled událostí (náš ‘příběh’)“.⁸⁹⁴ Pro případ evangelií lze přijmout tezi, že „vše, co narativ může, je vytvořit iluzi, efekt, zdání *mimese*, ale děje se tak skrze *diegesi* (v platonském slova smyslu)“.⁸⁹⁵ Iluze imitace je ale také možné dosáhnout poskytnutím maxima informací s minimem projevů informátora,⁸⁹⁶ což ale není strategie evangelisty Lukáše, který nechává Ježíše hovořit i konat v průběhu celého narativu a sám vstupuje do hry historickými informacemi na počátku narativu (L 1,5; 2,1-3; 3,1-2) a následně v průběhu prakticky celých Skutků apoštolů.

Z hlediska *typu vyjádření řeči* (dle Rimmon-Kenanové), opustíme-li rétorickou klasifikaci (která je mnohem přirozenější pro starověké texty) a přijmeme soudobou klasifikaci narativní, by se jednalo v případě 12. kapitoly Lukášova evangelia a analyzovaného podobenství o kombinaci *free indirect discourse* (umožňuje či zdůrazňuje jazykovou kombinaci dvou hlasů nebo mnohohlasnost)⁸⁹⁷ a *direct discourse*, přičemž v případě boháče mluvícího k sobě samému by to byl *free direct discourse*.⁸⁹⁸ Důležité je postřehnout rysy *free indirect discourse*, který umožňuje čtenáři pochopit postoje implikovaného autora k postavám z narativu, v tomto případě k postavám z podobenství L 12, 13-21, ale i k postavám ze 16. kapitoly Lukáše. Díky této strategii leze odlišit přítomnost vypravěče, jakožto entity, od postav a je možné vytvářet odstup, tedy prostor pro ironii, ale také zabarvení postav jejich projevem,⁸⁹⁹ čímž je možné vyvolat určitou reakci na straně čtenáře (ať již empatickou, odmítavou, polarizující atd.). *Free indirect discourse* má ale smysl jen v rámci *mimese*, neboť v *nemimemetickém*

⁸⁹² KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. 107, 114-115.

⁸⁹³ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 113, cit. s. 113, 114: „Aristoteles se ve své Poetice (v níž se zabývá dramatem, nikoli narativem) neomezuje ‘mimesí’ na zobrazení řeči, ale zahrnuje ji do pojmu ‘napodobení’. V takovém širším smyslu ‘mimesis’ zahrnuje *diegesi* jako jeden ze svých typů a původní Platonova opozice je poněkud neutralizována.“ ... „Polarizace *diegesi* a *mimese* se znovu objevuje v termínech jako ‘telling’ a ‘showing’ či ‘summary’ a ‘scene’ v anglo-americké literární vědě koncem minulého a začátkem tohoto století.“ ... „‘Showing’ je ono přímé předvedení událostí a konverzací, při němž se zdá, že vypravěč mizí (jako v dramatu) a čtenář si má z toho, co ‘vidí’ a ‘slyší’, vyvodit své vlastní závěry. ‘Telling’ je naopak představuje prezentaci zprostředkovanou vypravěčem, který místo aby události přímo a dramaticky předváděl, o nich mluví, shrnuje je atd.“

⁸⁹⁴ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 113.

⁸⁹⁵ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 115.

⁸⁹⁶ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 115 v návaznosti na G. Genette.

⁸⁹⁷ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 117-118, 120.

⁸⁹⁸ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 115-117.

⁸⁹⁹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 121.

textu „diskurs, nebo lépe řeč mluví, to je vše“.⁹⁰⁰ Zároveň lze tvrdit, že *free indirect discourse* je „pro literaturu a fikci natolik charakteristický, že si udržuje zdání fikčnosti i v ostatních typech diskursu (Bronzwaer 1970, s 49)“.⁹⁰¹ Co se týče role čtenáře, řada „naratologů“ konstatuje fakt, že čtenář si při čtení vytváří jakýsi obraz děje, jenž je nepsaný, virtuální, a v něm se pohybuje.⁹⁰² Antická rétorika zdůrazňovala roli *phantasia* a objevy W. Isera či S. Rimmon-Kenanové a dalších nejsou novinkou. Smysl textu tedy není jednoznačně určen autorem, ale je závislý na komunitě, případném zařazení do určitého kánonu a čtenářova reakce na text či interakce s textem závisí na faktorech jako je tradice, jež textu přiřadila určité místo, na jeho příslušnosti k sociální vrstvě, na vzdělání a čtenář/posluchač tak realizuje své prožívání i rozumění textu ovlivněné danými sociálními, politickými nebo kulturními rámci. Text sám si vybírá své vlastní vhodné čtenáře skrze svůj jedinečný jazykový kód, styl, téma atd.⁹⁰³ Čtenář musí mít jistou kompetenci k uchopení a pochopení textu, jakož i schopnost nechat se textem ovlivnit.⁹⁰⁴ Křesťany v raně křesťanských komunitách neovlivňovala toliko strohá historie či zachycení autentických biografických rysů, ale také narativní fikce, která rozvíjela představivost, fungovala v rámci induktivní argumentace jako názorné zobrazení pro lepší pochopení argumentace deduktivní a činila narativ atraktivním i nepředvídatelným. Skutečností je, že čteme-li literární fikci, nevnímáme popisované události bezprostředně, ale vnímáme zároveň způsob, jakým je vyprávěn ten, kdo o nich vypráví.⁹⁰⁵ Zároveň vidíme, že autor je a byl projekcí společenských konvencí, tradic, dítě své doby a nositel dobových literárních i rétorických technik, jež byly široce vyučovány a v populaci fungovaly jako „klíče“ k odemknutí významu. Teze R. Barthesa o „smrti autora“ (ač se zřejmě jedná o autora v pojetí od středověku dále)⁹⁰⁶ tedy není tak daleko ani od doby antiky (v níž byly známé *topoi*, které vzdělanci znali a na ně navazovali, aniž by vždy citovali zdroj, neboť byl všeobecně znám a často pocházel z „kánonu“ klasiků), jež byla dobou orality a recipování. Ze své podstaty vyžaduje literatura

⁹⁰⁰ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 121 ve vazbě na R. Barthesa, cit. s. 122: „Neboť řeč, jak opakovaně tvrdí Derrida (např. 1967, 1977), vždy 'cituje' jinou řeč, konstituuje se na jazykové opakovatelnosti a kulturních klíších, jejichž přímí původci nikde nejsou.“

⁹⁰¹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, cit. s. 122. Autorka se zde odvolává na práci BRONZWAER, W. J. M. *Tense in the Novel: An Investigation of Some Potentialities of Linguistic Criticism* (Groningen: Walters-Noordhof 1970).

⁹⁰² RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 124.

⁹⁰³ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 125 ve vazbě na U. Eca.

⁹⁰⁴ Na straně druhé však platí, že čtenář zdaleka nevnímá všechno a jiný proces čtení realizuje exeget. Viz BALCERZAN, Edward. Strategie a čtenáři. In: TRÁVNÍČEK (ed.), *Od poetiky k diskursu*, s. 143-150, cit. s. 143: „Jednotlivé literární struktury nemusí, samozřejmě, přitahovat pozornost čtenáře (neobjevují se v poli jeho vědomí, a zvláště jeho jazyka), protože vždy, otevřeně nebo skrytě, přitahují osobnost každého dekodéra.“

⁹⁰⁵ TODOROV, Kategorie literárního vyprávění, s. 165.

⁹⁰⁶ Texty byly psány v antice pro veřejné čtení a jejich obsah koloval mezi lidem dále v převyprávěných verzích ústně, což přináší adaptace a přirozené proměny závislé na jazyku interpreta/tradenta, na posluchačích i situaci. V případě evangelií mohl Lukáš ustálit verzi kolujícího podobenství, jež bylo součástí materiálu tradovaného „ježíšovského korpusu“ a v určitých obměnách mohlo kolovat dále paralelně s existencí v Lukášově verzi evangelia. K interpretaci „smrti autora“ stručně viz SCHUBERTOVÁ, *Stávám se řečí*, s. 22-25, 25-27.

„konkretizaci“ či „realizaci“, což jsou kroky prováděné čtenářem.⁹⁰⁷ Implikovaný čtenář je tak zakódovaný v textu samém,⁹⁰⁸ v jeho rétorice a čtenář současný do značné míry rekonstruuje tento svět,⁹⁰⁹ ač často intuitivně, nikoli v procesu exegeze. V procesu exegeze je čtenář jakýmsi konstruktem, jenž je možné uchopit z více stran a přisoudit mu různé role v kontextu narativu a aktu čtení odvislé od exegetické metodiky (např. rétorické kritiky, reader-response kritiky, narativní kritiky nebo teorie sociální paměti). Texty samozřejmě ovlivňují svou rétorickou strategií čtenářovo chápání a některé náměty staví do popředí nebo je prezentují velmi atraktivním způsobem,⁹¹⁰ což je v Lukášově světě evangelia téma boháčů a bohatství. Čtenář je četbou ovlivněn, odchází z poslechu nebo čtení s určitým dojmem, a nakonec finalizuje svůj postoj k textu či problému. Výsledkem může být ale i nejistota nebo odmítnutí hodnot textu. Post-postmoderní čtenář z bohaté části světa a prosperující vrstvy finančně nezávislých uživatelů komfortu může teoreticky dojít i k závěru, že boháč z L 12,16-21 byl vlastně chudák a je nutné ho litovat, neboť je v analogické roli jako on a emocionální i sociální naladění Lukášova boháče je mu velmi blízké, brání mu otevřít text z jiného konce a vnímat sociální akcenty podobenství. Zakončení podobenství (v. 20) v sobě skrývá morální hodnocení,⁹¹¹ avšak čtenář ho následkem svých sociálních měřítek nemusí přijmout. Není zemědělcem a není ani přímým Ježíšovým učedníkem, je čtenářem. Hodnocení vypravěče (v. 21) není součástí jeho individuální zkušenosti, je to hodnocení vlastní knize (kdysi svitku).⁹¹²

Text musí být pro čtenáře/posluchače srozumitelný, čehož dosahuje známými rétorickými a narativními technikami včetně žánrových specifik, avšak nesmí mu být porozuměno příliš rychle,⁹¹³ nesmí být snadno předvídatelný, neboť by to byl předčasný konec příběhu a efektu na čtenáře. Text tedy může klást čtenáři určité obtíže, které musí v zájmu atraktivity nebo napětí překonat, aby pochopil. Toho si byl Lukáš, jak ho dnes rekonstruuje (v roli implikovaného autora)⁹¹⁴ dobře vědom

⁹⁰⁷ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 125.

⁹⁰⁸ CHATMAN, *Příběh a diskurs*, cit. s. 156-157: „Stejně jako implikovaný autor je i implikovaný čtenář vždy přítomen. A stejně jako může nebo nemusí být přítomen vypravěč, může nebo nemusí být přítomen *narativní adresát*. Může se objevit jako postava v příběhu... Nebo o něm nemusí padnout žádná otevřená zmínka, ačkoli je jeho přítomnost pociťována.“ ... „Adresát-postava je pouze jedním z prostředků, jimiž implikovaný autor informuje reálného čtenáře o tom, jak si má počínat coby implikovaný čtenář, jaký *Weltanschauung* si má osvojit.“ ... „V narativech bez explicitního adresáta lze postoj implikovaného čtenáře pouze vyvozovat z běžných kulturních a morálních základů.“ ... „Je třeba rozlišovat mezi narativními adresáty, implikovanými čtenáři (entitami imanentnímu narativu) a reálnými čtenáři (entitami nahodilými a nacházejícími se mimo narativ) a stejně tak mezi vypravěčem, implikovaným autorem a reálným autorem.“

⁹⁰⁹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 126.

⁹¹⁰ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 127.

⁹¹¹ TODOROV, *Kategorie literárního vyprávění*, s. 172, 173.

⁹¹² TODOROV, *Kategorie literárního vyprávění*, s. 172.

⁹¹³ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 129.

⁹¹⁴ CHATMAN, *Příběh a diskurs*, cit. s. 154, 155, 156: „Tento autor je ‘implikovaný’, tj. rekonstruovaný čtenářem z narativu. Nejedná se o vypravěče, ale spíše o princip, který vymyslel vypravěče spolu se vším ostatním v narativu, který namíchal karty právě tímto konkrétním způsobem, způsobil, že právě tyto věci se staly právě těmito postavám, právě těmito slovy nebo v těchto obrazech. Na rozdíl od vypravěče nám implikovaný autor (o

a při zpracování tématu boháčů činí text zajímavým i díky fiktivním žánrům a možným nečekaným řešením, jež však nejsou daleko od reality. Porozumění však vyžaduje integraci prvků a zachování modelů koherence.⁹¹⁵ Text tedy musí být do značné míry „naturalizovaný“, tedy sladěný se čtenářem po mnoha stránkách – musí odpovídat souboru rámců včetně referenčních a intertextových.⁹¹⁶ Modely koherence pak jsou odvozeny buď z reality nebo z literatury⁹¹⁷ a v antice i z „plovoucích“ příběhů v rámci orality. Často jsou modely koherence tak známé, že se zdají přirozené a ani je jako vzorce či předlohy nebo dané rámce nepociťujeme.⁹¹⁸ V Lukášově případě se to týká ctností, postojů k bohatství, vnímání autority ve společnosti, pohledu na chudé, reality zemědělství, filosofických rámců nebo postojů k životu a životního stylu horní vrstvy občanů, jakož i literárních vzorů z kontextu Starého zákona. Do minipříběhů se projektuje řada faktorů spjatých se sociální (kolektivní) pamětí a hodnotové soudy křesťanských komunit, jež jsou dnes jen obtížně rekonstruovatelné. Žánr je pak „dohoda“ mezi autorem a čtenářem, je to „hra“, na níž obě strany přistupují. Žánry ze své podstaty některé prvky, motivy nebo způsoby zpracování redukuje, jiné naopak nabízí nebo preferuje.⁹¹⁹ Hlavní je číst a podněcovat zvědavost čtenáře až k vyústění, neboť „nejlepší teprve přijde“.⁹²⁰ Toho všeho se Lukáš drží a v rámci této strategie významně využívá podobenství, zejména ta o boháčích v jeho evangelijním narativu, jež mají překvapivá zakončení, jsou umístěna do antitetických či gradujičích struktur a námět bohatství propojuje celý narativ. K efektům a napětí přispívají také techniky odložení, zdržení, jakož i mezery dočasné či trvalé,⁹²¹ které podporují představivost čtenáře a markantní jsou nejen v evangeliích (zejména u Jana), ale i ve Skutcích apoštolů a knize Zjevení. Za pozornost stojí především *mezera hermeneutická*,⁹²² jež může být centrálním bodem celého čtení a v evangeliu může být spjata s tématem spasení a dosahů lidského konání, což je spjata s nakládáním s majetkem. Tyto mezery nejsou vyplněny a souvisí s předporozuměním čtenáře či jeho vnitřní orientací. Určitým způsobem je *hermeneutická mezera* vyplněna v kontextu evangelií *retrospektivně* jejich samotným závěrem a zvěstí o vzkříšení. V kontextu podobenství L 12,16-21 může čtenář vnímat mezeru *prospektivní*, které si je během dalšího čtení vědom. Nemusí vnímat, jaký má smrt boháče

němž by bylo vhodnější mluvit jako o 'tom' než jako o 'něm') nemůže vůbec nic říci. Nemá žádný hlas, žádný přímý prostředek komunikace. Instruuje nás mlčky, rozvrhem celku, všemi prostředky, které vybral, aby nás poučil.“ ... „Implikovaný autor stanovuje normy narativu, avšak Boothův důraz na to, že jde o normy morální, mi připadá zbytečný. Normy jsou obecné kulturní kódy... Reálný autor může prostřednictvím svého implikovaného autora postulovat jakékoli normy.“ ... „Implikovaný autor je přítomen vždy, i když nemusí existovat jediný reálný autor v běžném slova smyslu: narativ mohl být vytvořen kolektivem...“.

⁹¹⁵ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 130.

⁹¹⁶ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 130 – autorka hovoří o rámcích chronologických, prostorových, formálních, jazykových, logických, pseudologických atd.

⁹¹⁷ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 131.

⁹¹⁸ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 131.

⁹¹⁹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 132.

⁹²⁰ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 132.

⁹²¹ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 132-136.

⁹²² RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 135.

význam pro jeho životní analogii, zda se má stát učedníkem a bohatství i majetku se vzdát, anebo jen přiměřeně myslet na chudé a dát patřičnou almužnu, nebo být vzorným patronem dle dobových měřítek? Odpověď není jasná. Možná je však text podobenství záměrně zařazen v narativu na místo, kde otázku ani plně zodpovědět nechce, hodlá čtenáře naladit na další podobenství o boháčích a vytváří *mezeru dočasnou*, případně *mezeru retrospektivní*, díky níž dosahuje autor toho, aby si čtenář položil otázku až ve správný čas, nikoli dříve.⁹²³ Má se tedy čtenář/posluchač 12. kapitoly tázat po smyslu až po přečtení Lukášovy 16. kapitoly?⁹²⁴ Výhodu při čtení dalších podobenství se stejným námětem je skutečnost, že Lukáš postavil centrum podobenství na vnitřním dialogu boháče L 12,19, který špatně vyhodnotil další orientaci života po nečekaně dobré sklizni. Autokomunikační mluva se v tomto případě stává určitým typem mluvy společenské a překračuje čistě individuální rovinu komunikace (se sebou samým),⁹²⁵ přičemž cílem je sdělit posluchači/čtenáři, že omámení bohatstvím nemá perspektivu. Optikou starověké rétoriky se však jedná o rétorickou techniku a *rétorickou otázku* (L 12,17-19), na niž si sám boháč odpověděl a vydal tím svědectví o sobě samém.

Jiný názor na předčasná úmrtí má Plinius Starší, který v *Naturalis historiae libri XXXVII* hovoří: „Úžasně jsou nenadálé smrti, většinou i časné, které jsou zcela přirozené, jak ukážeme; jsou vrcholným životním štěstím.“⁹²⁶ Následně uvádí řadu příkladů nenadálých úmrtí významných římských osobností a pokračuje: „To jsou tedy příklady šťastné smrti, leč proti nim je daleko více bedných konců života.“⁹²⁷ Není tedy jisté, že by bohatý Říman, který by slyšel pouze toto jedno podobenství bez kontextu evangelia, vyhodnotil význam fiktivního minipříběhu L 12,16-20 jako neštěstí. Boháč zemřel v okamžiku štěstí. Quintilian, když v *Institutionis Oratoriae libri XII* hodnotí přímo vyslovené sentence, uvádí příklad: „Lakomci chybí, jak co nemá, tak co má.“ A hned následuje další věta: „Zemřít je opravdu tak zlé?“⁹²⁸ Podle těchto římských „mudroslovných kritérií“ kolujících v kolektivní paměti společnosti by boháč z podobenství nemusel být nutně lakomec, neboť je šťastný a krátce před smrtí se raduje; není řečeno, že mu něco chybí a smrt za takových okolností není pro něj zlá. Jako takovou ji

⁹²³ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 136. Po narativní analýze textu se samozřejmě vynoří otázka, co je to vlastně „příběh“? Odpověď nabízí RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, cit. s. 137-138: Je to „neverbální konstrukt, jež naratologie abstrahuje z verbálního textu i z jiných znakových systémů. Dekonstrukci naopak zajímají spíše verbální než neverbální podobnosti mezi všemi typy narativů.“ TODOROV, *Kategorie literárního vyprávění*, s. 145 chápe příběh jako konvenci, která neexistuje na rovině událostí. Je to abstrakce, vždy je někým vnímán, vyprávěn, neexistuje „sám o sobě“. Rétorickou terminologií je záležitost *inventio*.

⁹²⁴ RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, cit. s. 136: „Každá meze, ať už patří do kterékoliv kategorie, zvyšuje zájem a zvědavost, prodlužuje proces čtení a přispívá ke čtenářově dynamické účasti na uvolňování významu z textu.“

⁹²⁵ PANAS, Wladyslaw. Několik problémů kolem sémiotiky subjektu. In: TRÁVNÍČEK (ed.), *Od poetiky k diskursu*, s. 80-97, zvl. s. 95.

⁹²⁶ PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě* (Praha: Svoboda 1974; překl. František Němeček), cit. s. 97 (Kniha VII). Orig.: *Naturalis historiae libri XXXVII* (Lipsko 1909).

⁹²⁷ PLINIUS STARŠÍ, *Kapitoly o přírodě* (Kniha VII), cit. s. 98.

⁹²⁸ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, cit. s. 378.

vnímá posluchač/čtenář, který je vnějším hodnotitelem a možná sám sebe projektuje do obdobné situace. Podobenství jsou bezesporu významově polyvalentní a Lukáš zpracovává v Ježíšově minipříběhu významné *topoi* své doby. Bez kontextu evangelia však sám minipříběh může působit v různých kontextech různě. Stěžejní je v. 20, neboť se na scéně objeví sám Bůh a zazní jeho odtaziťé oznámení. Díky tomu je narativ nepředvídatelný, náhle graduje a vyvolává moment šoku, neboť závěr je nečekaně tvrdý.

Optikou Lukášova evangelia nemůže bohatý velkostatkář (L 12,19) obstát. Bohatý celník Zacheus dává na chudé polovinu svého jmění (L 19,8), boháč z L 16,1-8 odpouští úroky skrze svého správce, Jan Křtitel vybízí v kázání k rozdělení se o šaty, kdo má dvoje (zřejmě se jedná o plášť) a rozdělení se o jídlo s tím, kdo nemá (L 3,11). Podpora chudých a milosrdenství je v Lukášově teologii na prvním místě. Kdo by chtěl ve věci majetku a peněz jednat v eschatologické komunitě Ježíšových následovníků nečestně, je trestán smrtí (Sk 5,1-11). Na straně druhé, majetek je potřeba rozhojňovat (L 19,23). Správce, který nepodnikal s jednou hřivnou a jen ji odevzdal zpět, je kárán a je mu odebrána (L 19,24). Chváleni jsou ti, kdo rozhojňovali (L 19,16-17.18-19). Podstatou je majetek nezadržovat pro sebe či ze strachu o budoucnost, ale posílat ho dál. Na tom stojí patronát. Křesťan Lukášovy doby se tedy nestahuje ze světa, ale rozumně v něm nakládá se svým majetkem, z něhož může dále podporovat ty, kdo to potřebují. Je pravděpodobné, že takto vnímal funkci majetku i judaismus. Situace, do níž se dostává křesťan a exeget, je zkušenost opakovaného čtení či analýzy stejného textu. Toto opakované čtení už známého textu není komunikací s autorem, neboť ta proběhla při prvním čtení (nebo slyšení příběhu), ale hledáním sebeporozumění.⁹²⁹

10.1.2.3. Sociální a ekonomický kontext podobenství – zemědělské poměry doby

Zasadíme-li podobenství do světa boháčů-zemědělců římské říše (Lukášův možný *Sitz im Leben* v době Vespasiána, Tita nebo Domitiána), je možné vidět oblast, na níž Lukáš zacíлил, jakož i v kolektivní paměti fixovaný motiv laxní horní vrstvy žijící pro sebe a toliko mezi sebou, který jeho posluchač znal a s kritikou souhlasil. Zároveň byl tento motiv aktuální pro Ježíšovo vystupování v Galileji, kde se mohl týkat herodovských úředníků a neoblíbené horní vrstvy spjaté s vlastníky nejlepších pozemků získaných od Heroda, což potvrzuje Freyne, který se domnívá, že za podobenstvími L 12,16-20 a 16,19-31 můžeme vidět sociální poměry oněch dní.⁹³⁰ D. Flusser navíc soudí, že „U Ježíše je sociální tón silnější než u rabínů, představuje autentické jádro jeho zvěsti“.⁹³¹

⁹²⁹ PANAS, Několik problémů kolem sémiotiky subjektu, s. 97.

⁹³⁰ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 225.

⁹³¹ FLUSSER, David. *Ježíš* (Praha: OIKOYMENH 2002), cit. s. 80.

V roce 164 př. n. l. bylo dle censu v Itálii 337 500 římských občanů, kteří vlastnili půdu, avšak jejich počet klesal na 318 000 v roce 136 př. n. l.⁹³² Malých vlastníků půdy ubývalo a velkostatkáři bohatli.⁹³³ Velkostatkáři zároveň používali stále více práce otroků, které dováželi z dobytých území.⁹³⁴ Nobilita vydírala provincie, spekulovala s majetkem, bohatla na výnosech z velkostatků a vykupovala veřejné pozemky i usedlosti malých rolníků, jež byly zabírány i násilím.⁹³⁵ Stále více se rozmáhal prodej otroků a klesal počet svobodných zemědělců.⁹³⁶ Rolníci bez polností opouštěli venkov, odcházeli do Říma, kde žili z podpory státu či přízně boháčů. Rozmnožovali tak řady chudiny, přičemž v Římě rostla

⁹³² ZAMAROVSKÝ, *Dějiny psané Římem*, s. 183. Sám Augustus praví v *Res Gestae Divi Augusti* 3 a 8: „Občanů římských, kteří přísahali na moje prapory, bylo asi 500 000. Z nich, když odsloužili, jsem usídlil v koloniích nebo poslal domů do jejich municipií něco přes 300 000 a těm všem jsem přidělil pozemky nebo daroval peníze v odměnu za vojenskou službu.“ ... „A po třetí jsem konal sčítání, máje konsulské impérium a za kolegu Tiberia Caesara, svého syna, za konsulátu Sexta Pompeia a Sexta Appuleia; při tom sčítání bylo napočítáno římských občanů 4 937 000 hlav.“ (Cit. viz *Antická próza. O vlastním studu*. Česky: Činy božského Augusta, s. 39, 40-41; překl. Julie Nováková). Ze zprávy vyplývá, že římská armáda tvořila značnou část společnosti a po ukončení služby v armádě se z mnohých propuštěnců stávali malí rolníci. Cato zase zmiňuje, že nejstatečnější vojáci byli z řad rolníků, kteří „nejméně špatně přemýšlejí“ (viz PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě* /Kniha XVIII, kap. 2-6/, s. 170).

⁹³³ MORLEY, The poor in the city of Rome, cit. s. 30: „If one assumes the existence of a hierarchy amongst the non-elite farmers, then they could be interpreted as the homes of the poorer peasants.“

⁹³⁴ ZAMAROVSKÝ, *Dějiny psané Římem*, s. 183 – na ostrově Délu se na tržišti prodalo až 10 000 otroků denně. Dle V. Kubelky patřily k největším tržištím s otroky Atény, Délos, Týrus, Kartágo a Řím (viz KUBELKA, Václav. *Římské realie a literatura* /Prostějov: Knihstiskárny Václava Horáka 1921/, s. 129). V Římě se prodávali otroci u Kastorova chrámu, v Subuře a vzácní otroci v krámech. K rolnickým pracím se používali často Galové a Germáni. Za císaře Claudia mělo obyvatelstvo římské říše 60 miliónů občanů svobodných a 120 miliónů otroků. (KUBELKA, *Římské realie a literatura*, s. 129). Římané měli s otroky a jejich vzpourami dlouhé zkušenosti již od roku 199 před Kristem, kdy vypuklo povstání v Setii u Říma, roku 194 př. K. se vzbouřili otroci v Etrurii, roku 180 př. K. povstali otroci v Apulii, roku 138 (nebo 136) př. K. vypuklo povstání na Sicílii a vzbouřili se otroci Syřané, v roce 132 př. K. proběhla vzpoura v Římě, roku 104 př. K. povstali otroci na Sicílii a nejznámější je vzpora či boj otroků pod vedením Spartaka v letech 73-71 př. K., kdy v bitvě v Apulii padlo dle Livia 60 000 povstalců včetně Spartaka (viz ZAMAROVSKÝ, *Dějiny psané Římem*, s. 198-203, také BUTTERWORTH; LAURENCE, *Pompeje*, s. 107). K otrokům a jednodenním pracovníkům více JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 110-111, který hovoří také o tom, že většina nežidovských otroků akceptovala obřízku, aby se mohli stát Židem a do otroctví mohli být prodáni také židovští zloději, což se vztahuje k času Heroda Velikého (s. 111). K době klasické se vztahují údaje z CARTLEDGE, Paul. The Political Economy of Greek Slavery. In: CARTLEDGE, Paul; COHEN, Edward E.; FOXHALL, Lin (eds.). *Money, Labour and Land: Approaches to the economies of ancient Greece* (London: Routledge 2005), s. 156-166, cit. s. 161: „It is easy enough to point out the absurdities of the few global figures that our extant ancient literary sources provide; for example the 400,000 slaves supposedly registered in a census at Athens in the penultimate decade of the fourth century is probaly out by a factor of at least four. Much harder is to decide how to read Thucydides' far more realistic-seeming figure of 'more than two times 10,000, the (or 'a') great part of whom were skilled manual workers'.“

⁹³⁵ ZAMAROVSKÝ, *Dějiny psané Římem*, s. 183. KEHOE, Dennis P. *Law and Rural Economy in the Roman Empire* (Ann Arbor: The University of Michigan Press 2007), cit. s. 1-2: „Agriculture employed the vast majority of the empire's population, and it played a crucial role in the Roman government's effort to govern the empire. Agriculture constituted the basis for the wealth of the Roman upper classes, who dominated the government both in Rome and in the cities of the empire, and whose social and political privileges it was the imperial government's policy to foster. Many upper-class Romans derived their fortunes from estates cultivated by small-scale tenants.“ O cenách zemědělských pozemků na území Palestiny hovoří JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, cit. s. 140: „The price of a field at 120 denarii (see p. 120 n. I) can be shown to be an average price. The price of a field mentioned in M. Arak. viii.1 as one as, 1/24 denarius, is a casuistical illustration. M. Arak. ix.2 mentions 1 and 2 minas, that is 100 and 200 denarii; viii.2 tells of bidding for a field at 10, 20, 30, 40, 50 shekels, that is 40, 80, 120, 160, 200 denarii. Therefore, the average price of a field is 120 denarii.“

⁹³⁶ BUTTERWORTH, LAURENCE, *Pompeje*, s. 68.

demoralizace a zločin.⁹³⁷ Na otrockých farmách velkostatkářů byly vychovávány i děti, od nichž se čekalo, že se brzy vrátí náklady na jejich obživu, kdy ještě nemohly pracovat.⁹³⁸ Statky se stávaly místem stálého vyhoštění domácích otroků, kteří upadli v nemilost a situace na statcích byla nelidská.⁹³⁹ Předáci (*vilici*) tvrdě vyžadovali zachování pravidel na venkovských farmách, organizovali pracovní čety, jež se přemísťovaly v okovech a sami *vilikové* byli pánem přísně střeženi a netěšili se důvěře ani naději na propuštění.⁹⁴⁰ Bohatství římských vlastníků půdy záviselo na jejich schopnosti ukořistit část přebytku produkovaného zemědělci, kteří pracovali na jejich pozemcích jako nádeníci nebo nájemci.⁹⁴¹ Na této kruté sociální realitě staví svůj výklad podobenství L 12,16b-20 Mary Ann Beavis, která zasazuje podobenství do zemědělského kontextu a navrhuje, že boháč byl zabit při zemědělské vzpouře, tedy ne Bohem.⁹⁴²

O životě zemědělských boháčů (vlastníků a pronajímatelů půdy, jakož i obchodníků se zemědělskými produkty) vypovídá venkovská vila Fannia Synistora v Boscoreale a Columellovy popisy vil i jejich typů (*villa urbana*, *villa rustica*, *villa fructuaria* a *pastio villatica* – kde se chovali pávi, bažanti a lovná zvěř).⁹⁴³ Na farmách se pěstovaly třešně, meruňky, obilí, víno, vlašské ořechy, mandle a fíky. Vlastnictví statků umožňovalo zařadit se k drobné, venkovské šlechtě a garantovalo pevné postavení ve společenské hierarchii.⁹⁴⁴ Touha po něm byla pro římskou společnost typická a ohled na společenské postavení byl brán na úřadech i na fóru.⁹⁴⁵ Cicero (*pro Sexto Roscio Amerino* 7.20) hovoří

⁹³⁷ ZAMAROVSKÝ, *Dějiny psané Římem*, s. 184-186. Při svých analýzách se V. Zamarovský opírá o Appiana, Sallustia, Plútarcha a Catona. Přibližuje také reformy bratří Gracchů po roce 134 před Kristem, kdy byl Řím přeplněn ubožáky, kteří byli zbaveni půdy a na stěnách domů i chrámů byly nápisy žádajícími půdu pro bezzemky. Tiberius Sempronius Gracchus za přispění bratří Scaevolových a principa Appia Claudia prosadili, že hlava rodiny může vlastnit maximálně 500 jiter půdy pro sebe a 250 jiter pro dospělé syny, přičemž maximální vlastnictví smí být 1 000 jiter (asi 250 ha). Co měli navíc, mělo být rozděleno po 30 jitrech rolníkům do dědičného a nezciitelného vlastnictví s platbou minimální daně. Když zemřel král Attalos III., který odkázal království Římu, Tiberius Gracchus prosadil, aby o jeho majetku rozhodlo lidové shromáždění a peníze byly určeny rolníkům, kteří obdrželi půdu (s. 185-186). O pozemcích krále Apióna, jehož pozemky byly odkázány římskému lidu a přivlastnili si je nejbližší statkáři, což musel řešit císař Nero, hovoří Tacitus v *Letopisech* XIV,18. Někteří propuštění otroci pracovali na pozemcích, které jim zapůjčil jejich patron (viz BUTTERWORTH, LAURENCE, *Pompeje*, s. 69).

⁹³⁸ BUTTERWORTH, LAURENCE, *Pompeje*, s. 68.

⁹³⁹ BUTTERWORTH, LAURENCE, *Pompeje*, s. 69. CROSSAN, *The Historical Jesus*, cit. s. 47 k tomu konstatuje: „That is one extreme, the inhuman brutality of agricultural slavery on the latifundia or agrofactories, the large plantations worked by slave labor.“

⁹⁴⁰ BUTTERWORTH, LAURENCE, *Pompeje*, s. 68-69.

⁹⁴¹ KEHOE, *Law and Rural Economy in the Roman Empire*, s. 5.

⁹⁴² BEAVIS, Mary Ann. The Foolish Landowner (Luke 12:16b-20). In: SHILLINGTON, George V. (ed.). *Jesus and His Parables* (Edinburgh: T. and T. Clark 1997), s. 55-68.

⁹⁴³ BUTTERWORTH, LAURENCE, *Pompeje*, s. 70.

⁹⁴⁴ BUTTERWORTH, LAURENCE, *Pompeje*, s. 72-73.

⁹⁴⁵ BUTTERWORTH, LAURENCE, *Pompeje*, s. 76. K hierarchii římské společnosti viz BEARD, *Pompeii*, cit. s. 206: „Aediles, *duoviri* and councillors were the very top notch of Pompeian society, in wealth, influence and power. They formed the local ruling class – or the ‘decurial class’ as they are often now called (from ‘decurion’, meaning councillor). Even so, these local bigwigs fell far behind the rich powerbrokers of the capital itself. A property qualification of 100,000 *sesterces* (if that it was at Pompeii) is substantial enough. From the reign of

o vlastnictví rodiny, která nebyla podle dobových měřítek nijak bohatá, a vlastnila třináct *fundi* půdy ve svém regionu. Oblíbená byla oblast Arsinoite v Egyptě, kde vlastnili půdu členové Juliovsko-claudiovská dynastie, jakož i další prominenti římské říše.⁹⁴⁶ Například velká farma v Africe, kde si *conductor* pronajímal *fundus*, měla rozlohu 1 600 hektarů.⁹⁴⁷ Cato (*De agri cult.* 12) zase hovoří o plantáži olivovníků o rozměrech 240 *iugera* (asi 60 hektarů),⁹⁴⁸ což jsou rozměry typické vesnické farmy, která byla vlastněna bohatým majitelem půdy a byla za hranicemi možností vlastníků malých držitelů půdy.⁹⁴⁹ Samozřejmě existovala třída zemědělců, kteří nepatřili k elitě, vlastnili pár či dva páry tažných zvířat, kterými obdělávali svá pole,⁹⁵⁰ živili se každodenní prací svých rukou a byli na tom lépe než rolnictvo,⁹⁵¹ které si muselo najímat půdu, a ještě platit daně.⁹⁵² Pro nasycení jedné rodiny a k ní patřících zvířat bylo potřeba obdělávat alespoň 5 hektarů. Pět hektarů však bylo nedostatečnou rozlohou pro vytižení páru tažných zvířat a 10 hektarů bylo maximum, které mohl malý vlastník půdy s párem dobytčat obdělat, ač je možné narazit i na jiná, vyšší čísla, co se rozlohy půdy obdělávané voly týče. Plinius (*Hist. Nat.* 18.173) píše, že k obdělání 40 *iugera* (10 hektarů) lehké půdy a 30 *iugera* (7,5 hektarů) těžké půdy postačuje jeden pár volů. Cato (*De agri cult.* 12.1) uvádí, že tři páry volů dostačují na obdělání olivové plantáže o velikosti 240 *iugera*.⁹⁵³ V roce 59 př. n. l. Caesar (v *ager Campanus*) rozhodl o distribuci půdy a dal 10 *iugera* (2,5 hektarů) chudým rodinám se třemi nebo více dětmi v populaci města Říma, což mělo dostačovat k obživě městské rodiny na okraji města.⁹⁵⁴ Ač se jedná o svědectví z pozdější doby, z roku 164/165 n. l. pochází zpráva z vesnice Theadelphia (Římem ovládané egyptské území), kde jsou v seznamu 57 hospodářů na půdě uvedeni jen tři, kteří obhospodařují více než 10 *aroura* (asi 2,8 hektarů) půdy. Ze seznamu však není zcela jasné, zda byli vlastníky půdy nebo

Augustus on, it took ten times that amount, 1,000,000 *sesterces*, to qualify to be a senator at Rome, the very top rank of the Roman social hierarchy."

⁹⁴⁶ ERDKAMP, Paul. *The Grain Market in the Roman Empire. A Social, political and economic study* (Cambridge: Cambridge University Press 2005), s. 18-22, cit. s. 18-19: „Seneca, for instance, whose possessions in Egypt at the time of his death were exceeded only by Nero's, owned land in twelve villages in the Arsinoite nome."

⁹⁴⁷ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 19.

⁹⁴⁸ Pojem *iuger* je dle Plinia Staršího odvozen od jha (*iugum*) orajících volů viz PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě*; kniha XVIII, kap. 2-6), s. 170. Latinsky: *iugerum, iugera, iuger, iugus*.

⁹⁴⁹ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 19.

⁹⁵⁰ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 19, cit s. 19: „In this regard, Varro transmits an interesting figure, provided by Saserna, who wrote that two yokes of oxen were sufficient for 200 *iugera* (50ha) of arable land." (Varro, 1.19.1; Columella 2.12.7).

⁹⁵¹ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 19.

⁹⁵² ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, cit. s. 19: „Elsewhere, Cicero mentions one Ptolemaichus, who exploited 50 *iugera* (12.5ha) of grain land, which may point to a substantial farm, but hardly makes him a large landowner." (Cicero, 2 *Verr.* 3.56).

⁹⁵³ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 19 – pozn. 28.

⁹⁵⁴ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 21. Také TILBURG van, Cornelis. *Traffic and Congestion in the Roman Empire* (London: Routledge 2007), cit. s. 70: „The higher circles in Rome grew their own agricultural products on their estates. The common inhabitants of Rome, however, were dependent on what was sold in the market-places. Originally, corn was produced in the immediate vicinity – like all other agricultural products – but from the end of the third century BC the large-scale production of corn in the provinces commenced."

jen nájemci (BGU IX /1896/).⁹⁵⁵ Chudoba se tedy po více než 200 letech jevila téměř stejně a měla i stejná měřítko. Jiný seznam z Egypta, z oblasti Arsinoite, z vesnice Philadelphia, z roku 216/217 hovoří o vlastnictví půdy poskytnuté římskému vojsku, které se účastnilo tažení v Sýrii. Rozlišována je půda pro pěstování obilí a ovocných sadů. Průměrný uživatel z 201 jedinců na seznamu se staral o 17,49 *aroura* (4,8 hektarů) půdy, avšak 67 z nich užívalo půdu z obou kategorií. Ovocné sady tedy vlastnilo méně vlastníků, ač se jednalo o malá území půdy k pěstování obilí i ovoce. Je však možné, že zemědělci půdu nevlastnili a byla to půda veřejná, která jim byla přidělena do užívání, ač jistě existovala půda v soukromých rukou, kterou seznam nezahrnuje.⁹⁵⁶ Skutečnost, že někdo byl nájemcem, neznamena, že byl nutně chudý. Bohatí nájemci půdy se zemědělskými komoditami obchodovali a vyplácelo se jim to.⁹⁵⁷

Třetí seznam uživatelů či vlastníků půdy soukromé i veřejné pochází z vesnice Karanis z počátku 4. stol. n. l., kdy ze 106 jedinců 71 z nich drží mezi 10 *aroura* (2,7 hektarů) a 50 *aroura* (13,5 hektarů) půdy k pěstování obilí, přičemž 14 z nich drželo méně půdy, 21 více než byl průměr (*P. Cair. Isid.* 9).⁹⁵⁸ Ze zmiňovaných seznamů vyplývá, že 59 % vesničanů, vlastníků či uživatelů půdy, bylo na hranici plochy, která zajišťovala životní minimum rodině a malí vlastníci obhospodařovali od 2,5 hektarů do 15 hektarů obilné zemědělské půdy, přičemž malé procento vlastnilo nebo si pronajímalo také ovocné sady.⁹⁵⁹ V Římě ovládané Palestině byl průměr zemědělské půdy na rodinu jen 7 hektarů a od 4 do 6 hektarů obhospodařovali malí zemědělci v době klasického Řecka.⁹⁶⁰ Farmáři, kteří obhospodařovali přes 10 hektarů, už nebyli úplně malí a pro srovnání – ve středověké centrální Itálii vlastnily rodiny 10-30 hektarů smíšené půdy, přičemž existovaly malé farmy, které hospodařily jen na 2,5 hektaru

⁹⁵⁵ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 21.

⁹⁵⁶ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 21.

⁹⁵⁷ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, cit. s. 23-24: „Such tenants were like landowners in that they used their capital to acquire land, but they preferred to lease rather than to buy, though they may very well have been landowners at the same time. As far as tenants were concerned, Columella favoured ‘real farmers’, who lived on their rented farms and thus supervised the farm operations closely.“ ... „The tenants who occupied the farms on this estate had been in such debt that the previous owner had seized their property, including slaves. It was not the 3 million sesterces needed to buy the estate that made Pliny hesitate most, but rather the required investment of buying new slaves to equip the farms. Moreover, Pliny intended to buy trustworthy workers, not chattel-slaves, whom nobody in the region employed. The tenants on the estate may have been indebted, but they did not belong to the category of poor peasants. While it is likely that these tenants depend for their livelihood on the farms they rented, the outlay of capital on their farms suggests that they operated beyond mere subsistence. It must be said, though, that the majority of tenants in the Roman world were probably poor peasants, who operated their rented farms just like poor freeholders.“ ... „The tenants who were sufficiently wealthy to rent well-equipped farms such as those on Pliny’s estate cannot be regarded as poor, but it was by means of the tenancy contract with the landowner that they gained access to most of the capital needed to exploit such farms.“

⁹⁵⁸ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 21

⁹⁵⁹ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 22, cit s. 22: „The few figures we have all pertain to Italy or Egypt. When comparing holdings of farmers in Egypt and other Mediterranean lands, one has to keep in mind the differences in soil and seed productivity and in labour and capital investment. We can only presume that the situation in other parts of the Mediterranean world was similar.“

⁹⁶⁰ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 22.

půdy.⁹⁶¹ Malí farmáři pak neměli žádnou šanci půdu přikoupit, neboť malé hospodářství jim neumožňovalo střídat úspory nebo zásoby.⁹⁶²

Co se týče úrody a konkrétního výnosu obilí či plodin v původních jednotkách, Cicero (2 Verr. 3.113) nabízí konkrétní čísla z doby vlády Verrese a jeho pravé ruky Apronia, na jejichž základě je možné si udělat určitou představu o možné úrodě,⁹⁶³ kterou si mohl Lukášův posluchač představit, když slyšel podobenství o boháči, jenž stavěl nové stodoly a považoval své zásoby za zajišťující na mnoho let (L 12,16.18-19). Cicero hovoří o *ager Leontini*, kde množství osevu je *medimnus* (=6 *modii*) na *iugerum*, což v případě velmi dobré sklizně znamená výsledek 10:1, tedy 60 *modii* na *iugerum*. V *ager Leontini* bylo drženo 30 000 *iugera* orné půdy. V roce dobré sklizně by bylo možné sklídit z tohoto území (30 000 *iugera* 60 × *modii* =) 1 800 000 *modii*.⁹⁶⁴ Možný desátek by představoval jednu desetinu čili 180 000 *modii*, což bylo množství (1/10), kterou odváděli jako *decuma* sicilští farmáři. Během tří let Verrovy vlády Apronius požadoval 216 000 *modii* za smlouvu. Rozdíl mezi desátkem a částkou za uzavření smlouvy byl ziskem pro výběrčí daní od sedláků. Cicero dokonce hovoří o profitu až 400 000 *modii*,⁹⁶⁵ ale sebrána mohla být až jedna třetina excelentní sklizně, v tomto případě tedy 600 000 *modii*.⁹⁶⁶ *Ager Leontini* je pak prezentována jako nejúrodnější část ostrova.⁹⁶⁷ Výnos, kdy zemědělec

⁹⁶¹ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 22.

⁹⁶² ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 22.

⁹⁶³ Cicero hovoří v *Řečech proti Verrovi* (s. 220-221 – Řeč třetí) také o vybírání desátků a poznamenává, že existuje pevný poplatek uložený provinciím (např. Hispánie), nebo byl zaveden nájem prostřednictvím cenzorů (jako např. v Asii). Otázkou však bylo, jak se desátek počítal, viz cit. s. 267: „Desátky z leontínského obvodu jsi pronajal za dvě stě šestnáct tisíc měřic. Je to hodně, řídil ses při tom zákonem. Jestliže však zákonem byla tvá libovůle, jestliže se desátek říká tomu, co je ve skutečnosti polovina, pronajal jsi to lacino. Roční výnos Sicílie mohl být totiž pronajat mnohem draž...“.

⁹⁶⁴ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 36.

⁹⁶⁵ CICERO, *Řeči proti Verrovi*, s. 266-267 (řeč třetí), cit. s. 266: „Výměra leontínské oblasti činí podle úředního hlášení na třicet tisíc jiter. To dělá na devadesát tisíc medimnů čili pět set čtyřicet tisíc římských měřic pšenice. Po odečtení dvou set šestnácti tisíc měřic, kolik činí nájem desátků, zbývá tři sta čtyřicet tisíc měřic. Přičti šest procent celého množství pěti set čtyřiceti tisíc měřic, to jest dvaatřicet tisíc čtyři sta (od všech bylo totiž vymáháno navíc ještě šest procent), a už to dělá na tři sta šedesát tisíc měřic pšenice. Já jsem však říkal, že zisk dosáhl výše čtyř set tisíc; při tomto počítání neberu totiž v úvahu ty, kterým nebylo dovoleno dohodnout se na třech medimnech.“

⁹⁶⁶ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 35-36. CICERO, *Řeči proti Verrovi*, s. 228-229 kritizuje praxi, kdy Apronius dostal volnost v olupování rolníků, aby si vyžádal tolik obilí, kolik chtěl. Přesto jsou rolníci v případě provinění trestáni méně než „dekumáni“, kteří mají platit úhradu škody až osminásobnou, rolníci jen čtyřnásobnou. Dále pak rozvíjí praxi šikanování rolníků (s. 230-232) a ukazuje rozdíly v placení desátků, kdy místo jedné desetiny je rolník nucen zaplatit tři desetiny díky zvláštním úředníkům a ediktům místních vládců (s. 233). Cicero doslova říká *Řeči proti Verrovi* (řeč třetí), cit. s. 233: „Aby za tvé prefektury o něco vzrostly příjmy římského národa z desátků, zavinil jsi, že pole byla opuštěna a nechána ladem.“ Cicero dále uvádí příklad „řádného a pilného člověka, velmi zkušeného a pečlivého hospodáře“ Nymfóna, který žil v Centuripách a „měl najatou velkou výměru státní orné půdy, což na Sicílii dělávají i lidé tak bohatí jako on...“ (cit. s. 238). Kvůli protiprávnímu jednání Verrese opustil své pozemky a odešel do Říma. Leč Nymfón byl předtím odsouzen k propadnutí „všeho obilí, které leží na mlatech odsouzeného“ (cit. s. 238). Nymfónovi byla zabaveno 7 000 medimnů pšenice (s. 238). Zabavené množství obilí je obrovské. Tato epizoda umožňuje udělat si představu o velikosti zásob obilí bohatých velkostatkářů, ač třeba nehospodařili na vlastní půdě, a naprosté zvláštnosti správců provincií. Za texty L 12,16-21 či 16,1-8a mohl posluchač v komunitě čteného textu vnímat podobné případy takto bohatých lidí.

osel jedním dílem a mohl počítat s osminásobkem v čase sklizně, byl považován za dobrý výnos. Sklizeň v poměru jednoho dílu osiva a deseti dílů sklizeného obilí pak za excelentní.⁹⁶⁸ Problémem ovšem je, že je možné narazit i na jiné poměry, například že běžný zisk byl šest dílů oproti jednomu, ale také, že úroda byla 12:1 či 14:1. Plinius zmiňuje, že *ager Leontini* mohlo plodit dokonce 100:1.⁹⁶⁹ Varro (1.44.1) pak uvádí konkrétní množství plodiny, jaké se rozsávalo – v případě fazolí to byly 4 *modii* na *iugerum*, pšenice 5, ječmene 6, špaldy 10, což se mohlo dle lokality a úrodnosti půdy více či méně lišit. Výnosy mohly být v některých oblastech desetinasobné, ale jinde i patnáctinasobné dle typu půdy a podmínek v Etrurii.⁹⁷⁰ Zatímco Cicero hovoří o fertilní půdě v oblasti *ager Leontini*,⁹⁷¹ Varro hovoří o půdě kultivované bohatými farmáři.⁹⁷² Údaje o výnosu 8:1 nebo dokonce 10:1 jsou považovány moderními autory za odpovídající realitě a za výjimečně dobré, neboť ve středověku byl nízké výnosy někde jen 4:1.⁹⁷³ Údajně se však část polí každý rok pravidelně neosávala a nechávala se ladem. Nelze tedy jen násobit počet hektarů a počítat každoroční výnos.⁹⁷⁴ V Egyptě doby římské pak i malí zemědělci praktikovali střídání plodin, kterými pole osévali. Chlévské mrvy nebylo tolik, aby dostačovala na hnojení rozsáhlých polí a používala se především na zahrady. Na hnojení polí se používaly nejspíše i lidské exkrementy, které se za tímto účelem shromažďovaly.⁹⁷⁵ V každém případě se Cicero i Varro jeví jako spolehlivé zdroje k vytvoření obrazu o zemědělské produkci v době antiky, ač údaje máme u dalších autorů včetně Dio-Chrysostoma (*Or.* 7.15). Pokud bychom brali v potaz výnos v Itálii doby starověkého Říma založený na těchto autorech, a to ve výši jen 40 až 50 *modii* na *iugerum*,⁹⁷⁶ znamenalo by to objemově 1 380 až 1 720 litrů obilí (plodiny) na hektar.⁹⁷⁷ Pro srovnání je možné uvést, že ve Francii doby 13. až 19. století se výnos z hektaru pohyboval od 800 do 1 800 litrů, ve Španělsku pak okolo 1 000 kg na hektar, což je asi 1 400 litrů, a to se jedná o bohatou úrodu v mimořádně dobrých letech.⁹⁷⁸ Egyptské úrody byly vyšší než v Itálii a nejvěrohodnější záznamy

⁹⁶⁷ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 36.

⁹⁶⁸ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 36.

⁹⁶⁹ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 36, pozn. 111.

⁹⁷⁰ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 37.

⁹⁷¹ CICERO, *Řeči proti Verrovi*, s. 263-266 (Řeč třetí).

⁹⁷² ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 37, 43-44.

⁹⁷³ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 37.

⁹⁷⁴ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 37.

⁹⁷⁵ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 42.

⁹⁷⁶ K velikosti *modii* a *iugerum* viz DUNCAN-JONES, R. P. The Size of the Modius of Castrens. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 21/1976, s. 53-62, zvl. s. 53-54, s. 53 – pozn. 3: *modii* se liší, 1 modius castrens = 1,5 modii Italici. Starověké prameny hovoří o rozsévání 4 až 6 *modii* pšenice na *iugerum*. Otázkou je, jak přesnou má informace hodnotu o množství, míře či rozloze, když by *modii* nebyly dále definované, zda se jedná o *castrens* či *Italici*. Podle latinské metrologické soustavy: 3 *modii castrenses* = 1 *iugerus castrens* (viz MSR 2.126.3, 124.14 a 125.17) ukazují, že *iugerus castrens* má 28 800 čtverečních stop. Columella doporučuje 4-5 *modii* na *iugerum*, zatímco Varro a Plinius doporučují 5 (*de R.R.* 11.2.75; 2.12.1). Cicero (*Cic. Verr.* 2.3.112) doporučuje 6 *modii* na *iugerum*, ale jedná se zřejmě o *modii Italici*, neboť půda v Leontině byla jedinečná.

⁹⁷⁷ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 43.

⁹⁷⁸ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 43.

pocházejí od Appiana z oblasti Theadelphia, kde byl poměr výnosu 7:1 a dokonce i 16:1, ač egyptský průměr výnosu byl 10:1.⁹⁷⁹ Vysoké výnosy však znamenaly také vysoké daně a ceny za pronájmy. Jestliže daň z úrody na veřejné půdě byla 1 *art* za *ar*, kde výnos byl 7:1, tak nájemce, který chtěl, aby mu zůstala třetina úrody, musel počítat s výnosem v poměru mezi 16:1 až 22:1. Při výnosu 7:1 a dani i poplatku za pronájem 7 *art* za *ar* by další rok neměl čím osít.⁹⁸⁰ Nahlédneme-li na výši obětí ve starověkém Řecku, v roce 329/328 př. n. l. v Eleusině, dar z první úrody byl ve výši 1/1 200 v případě pšenice a 1/600 v případě ječmene.⁹⁸¹

Podle Plinia Staršího je nejbělejší italská pšenice, výborná je z Thrákie, ječmen má klasy dvou až šestiřadé a hovoří o druzích pšenice *siligio* a *milis*, přičemž obyvatelé afrického Byzacia poslali Augustovi 400 zrn z jednoho.⁹⁸² O vojtěšce hovoří Plinius Starší, že ji pěstovali Řekové, neboť vydrží třicet let.⁹⁸³

Podíváme-li se na Palestinu, z talmudické či mišnaitské evidence máme přístup k nejranějším informacím z 2. či 3. století a vykreslený obraz ukazuje na značné bohatství i neuvěřitelnou úrodnost půdy v minulosti ve srovnání se značným poklesem v čase psaní „zprávy“. Někteří badatelé akceptovali pasáže, které se opírají o tradice, jež tradují výnos z pole v poměru k setbě 22:1, 45:1 a dokonce i 100:1, jako historické.⁹⁸⁴ Obdobně ideální konstatování o dávných časech máme i u Senecy, který píše: „Sama půda byla úrodnější, dokud se neobdělávala, štědře stačila zásobit lidstvo neznalé loupení.“⁹⁸⁵ Co se týče Palestiny doby, kdy byla ovládána Římany, podle R. Johanana byly zasety čtyři *se'ahs* zrna obilí a sklizeny byl jeden *kór*,⁹⁸⁶ což je 30 *se'ahs*. Podle R. Ammi však bylo nutné zasít osm *se'ahs* (b. BM 105b).⁹⁸⁷ V takovém případě by výnos byl 7,5:1 v prvním případě a 3,75:1 ve druhém

⁹⁷⁹ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 44. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 171: „Fortunately we can document such developments in agriculture for Ptolemaic Egypt with a fair amount of detail, and these reflect similar developments in Palestine.“

⁹⁸⁰ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 44, údaje založené na „the so-called descendants of Patron (second century AD)“.

⁹⁸¹ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 45 – („Gift of First Fruits“).

⁹⁸² PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě* (Kniha XVII, kap. 2-6), s. 171.

⁹⁸³ PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě* (Kniha XVII, kap. 2-6), s. 172.

⁹⁸⁴ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 45, výčet badatelů viz pozn. 147.

⁹⁸⁵ SENECA, *Výbor z listů Luciliovi*, cit. s. 189, List 90. Dále Seneca píše: „Orat nebylo třeba, nikdo nesměl si troufat, by mezníkem rozdělil půdu, všechen společný byl z ní výtěžek, svobodná země všechno jim dávala sama, ač nikdo ji nežádal o to.“ (SENECA, *Výbor z listů Luciliovi*, cit. s. 189, List 90).

⁹⁸⁶ V tomto případě se míry uvádějí v jednotkách z L 16,6-7, přičemž kópos je dutá míra užívaná pro obilí a jeden *kóros* = 10 *medimnů*. *Kóros* se dá přeložit do češtiny jako *míra* = *chómer* = 10 *efi* = 360 litrů. 1 *chómer* = 10 *bath*. 1 βάτος čili *bath* = *efi* = 6 *hin* = 36 litrů. Viz NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník* (Praha: Kalich 1956), s. 429, heslo: „Míra“.

⁹⁸⁷ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 46. HAMEL, Gildas. *Poverty and Charity in Roman Palestine: First Three Centuries CE* (Berkeley: University of California Press 1990), cit. s. 127: „R. Ammi said in R. Johanan's name: Four *se'ahs* per *kor*. R. Ammi, giving his own opinion, said: Eight *se'ahs* per *kor*. An old man said to R. Hama, son of Rabbah b. Abbuha: I will explain it to you. During R. Johanan's time the land was fertile, during that of R. Ammi it was poor.“

případě.⁹⁸⁸ Moderní historikové, jakými je například Gildas Hamel, konstatují, že průměrný výnos byl v poměru 5:1 či 6:1.⁹⁸⁹ Z oblasti Palestiny, konkrétně z oblasti Nessana v Negev, se dochovaly zprávy z doby byzantské (ze 7. století n. l.) a výnos pšenice se pohyboval od poměru 6,7:1 po 7,2:1 a u ječmene byl poměr 8:1 a 8,7:1. Je však otázkou, zda sklizně, které jsou uváděny v papyrech, byly typické a odrážejí dlouhodobou zkušenost zemědělců, anebo jsou ve výjimečně dobrých letech. Nízká hladina srážek v dané oblasti a malá políčka vhodná k obdělávání mohla znamenat značné výkyvy ve sklizni. Konsenzus badatelů je, že sklizně v Palestině mohly běžně zahrnovat výnosy v poměru 4:1 až 7:1.⁹⁹⁰

Díky Columellovi a Catonovi víme o pracovních poměrech v zemědělství a náročnosti obdělávání půdy.⁹⁹¹ Díky Ciceronovi a jeho sporech s Verresem, který byl správcem Sicílie v letech 73-71 před Kristem, máme z jeho třetí řeči přehled o bezohledném vykořisťování sicilského zemědělského lidu tímto správcem a známe desátkové poměry.⁹⁹² Je velmi obtížné posoudit počet hodin (či dní) každoroční lidské práce nutné k získání úrody v době antiky na určitý rozměr obilné půdy, který rodina obdělávala. Konzervativní odhady hovoří o práci nutné ke kultivaci 50 *iugera* pšenice či obilného pole ročně v délce 712 dní.⁹⁹³ Je tedy jasné, že sám jedinec práci na poli nezastal a je nutné, aby měl stálou pomoc v rodinných příslušnících, což se samozřejmě týkalo i péče o hospodářská (tažná) zvířata. Pole je tedy v Palestině záležitostí celé rodiny a na farmách nežidů (a možná někde i Židů z helenizovaných měst) tuto velmi tvrdou práci zajišťovali otroci, což se týkalo i zbytku římského impéria.⁹⁹⁴ Bohatí vlastníci půdy, jež vypěstovali 40 až 50 *modii* na *iugerum*, získali z pozemků o rozloze 50 *iugera* průměrně 2 000 až 2 500 *modii* pšenice.⁹⁹⁵ Převédeme-li toto množství pšenice na produktivitu práce na zemědělské usedlosti („komerční farmě“), znamená to, že na jednoho pracovníka za rok připadá péče o pšenici, jež se urodí v množství 450 až 700 *modii*. Detailně, funguje zde roční přepočtení, kdy je na 2 000 *modii* potřeba 4,5 pracovníka, což se rovná 444 *modii* na 1 pracovníka, nebo 2 500 *modii* na 3,5 pracovníka, což je ekvivalent 714 *modii* na 1 pracovníka.⁹⁹⁶ Podle Catona je doporučeno přidělení

⁹⁸⁸ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 46.

⁹⁸⁹ HAMEL, *Poverty and Charity in Roman Palestine*, s. 127. ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 46.

⁹⁹⁰ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 46.

⁹⁹¹ KLOPPENBORG, John S. The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a). In: *Biblica* 70.4/1989, s. 474-495, cit. s. 482: „Loans for seed grain from Egypt are normally in the range of 4 – 6 artabae or 4.5 – 6.7 bushels, enough for 2.5 – 3.7 seeded acres. For seed requirements, see Columella, *De Re Rustica* 2.9.1; Varro, *De Agricultura* 1.44.1-2...“.

⁹⁹² CICERO MARCUS TULLIUS. *Řeči proti Verrovi* (Praha: Odeon 1972; překl. Václav Bahník). Orig.: *In Q. Caecilius divinatio, In C. Verrem Actio I et II* (KLOTZ. A. /ed./; Leipzig: B. G. Teubner 1923).

⁹⁹³ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 47, cit. s. 47: „A conservative estimate of labour involved in the cultivation of 50 *iugera* of wheat should be between 3.5 and 4.5 man-years per year.“

⁹⁹⁴ PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě* (Kniha XVIII, kniha 2-6), cit. s. 170: „A nyní obdělávají půdu bez zájmu ruce otroků.“

⁹⁹⁵ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 47.

⁹⁹⁶ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 47.

4,5 *modii* pšenice ke spotřebě na letní měsíc, na zimní měsíc pak 4 *modii* na jednoho zemědělského otroka (*De agri cult.* 56).⁹⁹⁷ Spotřeba pšenice na obživu jednoho zemědělského otroka byla tedy na statcích orientovaných na produkci obilí okolo 50 *modii* za rok, což rozhodně není mnoho.⁹⁹⁸ Zrno, jež bylo určeno na osev pro příští sklizeň, bylo pěstováno zvlášť a na 50 *iugera* se osévalo 200 až 300 *modii*. Po odečtení zrna na osev a dávky na stravu otroka produkovaly obchodně orientované obilné velkofarmy zisk mezi 330 až 610 *modii*.⁹⁹⁹

Díváme-li se na ekonomiku malých, chudých zemědělců, jejich hospodářství mohlo obdělávat 9 *iugera* orné plochy, jež navíc nemusela být kvalitní. Pěstovali pšenici, ječmen a luštěniny, každou plodinu na 3 *iugera*. Pole v nerovné oblasti se obtížně obdělávalo, bylo nutné je hnojit a hnůj na pole dovážet. Osévalo se množstvím 4 až 5 *modii* pšenice, a 5 až 6 *modii* ječmene. Úroda, tedy výnos, mohla být v poměru 4:1, v lepších letech 5:1. Malí zemědělci tedy sklídili 16 až 25 *modii* z *iugerum* a 20 až 30 *modii* ječmene. Kompletní produkce malého hospodářství tak byla 48 až 75 *modii* pšenice a 60 až 90 *modii* ječmene.¹⁰⁰⁰ Měla-li rodina 2 až 3 dospělé a 3 až 4 děti, byla tato produkce určena k obživě 5 až 7 osob, tažného zvířete, k uhrazení daní a dalších potřeb. Pokud dospělý potřeboval minimálně 4 *modii* měsíčně, podle Catona (*De agri cult.* 56; Polybius 6.39), který hovoří o vojácích a otrocích, je možné, že životní potřeby těchto drobných zemědělců byly ještě nižší a činily 30 až 35 *modii* na dospělého a jen 15 až 20 *modii* na dítě.¹⁰⁰¹ Produkce hospodářství tuto spotřebu zajišťovala bez rezerv a zásoby, úspory či zvyšování poplatků nebylo možné zajistit. Neúroda, živění armád, nemoci členů rodiny jsou pro tuto skupinu obyvatelstva fatální. K obživě samozřejmě mohla přispívat malá stáda ovcí a koz, příležitostný rybolov, určité množství sušeného či čerstvého ovoce a zeleniny. Tato početná skupina galilejského obyvatelstva nemá co prodávat. Malí hospodáři, kteří již nespádali do kategorie „proletariátu“, mívali také vinice v rozsahu okolo 25 *iugera*, přičemž dalších 15 *iugera* věnovali na pěstování pšenice a dalších 15 *iugera* na luštěniny a olivovníky.¹⁰⁰² Takovýto statek již dlouhodobě uživil 3 až 5 dospělých a 4 až 6 dětí. Sklizeň těchto statků mohla být 450 až 610 *modii* a členové

⁹⁹⁷ TILBURG van, *Traffic and Congestion in the Roman Empire*, cit. s. 75: „*Beneficarii*, people who were entitled to partake in corn distributions (*frumentationes*) – the first corn distributions took place in 58 BC – received a monthly quantity of 5 *modii*, about 35 kg. Two texts indicate that this distribution took place on the same day each month.“ ... „The number of *beneficarii* in Caesar’s time was 320, 000, when one assumes that the *Lex Julia Municipalis*, where the announcement of the *frumentationes* is mentioned.“

⁹⁹⁸ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 47.

⁹⁹⁹ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, cit. s. 47: „330 *modii* = (2000 harvest – 300 seedcorn – 225 consumption) / 4.5 workers. 610 *modii* = (2500 harvest – 200 seedcorn – 175 consumption) / 3.5 workers.“

¹⁰⁰⁰ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 48.

¹⁰⁰¹ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 49.

¹⁰⁰² ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 50. K olivovníkům a jejich funkci ve starověkém Řecku a v okolí Středoziemního moře více FOXHALL, Lin. *Olive Cultivation in Ancient Greece: Seeking the Ancient Economy* (Oxford: Oxford University Press 2007), s. 6: „It is possible to raise olives commercially, unirrigated, even in areas where the rainfall never exceed 200 mm per year, though trees do better in zones of 400-600 mm rainfall per year (pansiot and Rebour 1961:42). In many regions where the olives is grown it is not only the dearth of rainfall, but also its unpredictability and irregularity which present problems for agriculture.“ K obchodu s olivami a olejem, k farmářům a chudým farmám viz s. 36-50.

domácnosti mohli mít i větší spotřebu obilovin. Přesto však ještě nespádali do kategorie na produkci a obchod orientovaných farem.¹⁰⁰³ Každé z malých hospodářství orientovaných jen na pěstování obilí se mohlo dostat do problémů také díky velmi úzkému spektru pěstovaných plodin a výpadek každé z nich (díky nepřízni počasí) značně ohrozil chod statku i rodiny.¹⁰⁰⁴ Statky, které již byly schopny prodávat víno a dobytek (viz Dión Chrysostomos, *Or.* 46.8), a nemusely pěstovat obilí, anebo ne v takovém množství, aby bylo hlavním obchodním artiklem, mohly obchodovat se zemědělskými komoditami mnohem širěji a byly dlouhodobě stabilní a vydělávající.¹⁰⁰⁵

Privilegované rodiny z území Palestiny vlastnily půdu a farmy, na nichž pěstovaly nejen obilí, ale měly i plantáže a chovaly dobytek pro Chrám v Jeruzalémě.¹⁰⁰⁶ Zastávaly vysoké úřady ve státní správě a obsazovaly také kněžské funkce, jež jim nebránily obchodovat, což se týká i učenců Eleazara b. Zadoka a Abba Saula b. Batnith.¹⁰⁰⁷ Obchody probíhaly dokonce na chrámovém dvoře (*Lam. R.* 4.7 na 4.4; *Son.* 220).¹⁰⁰⁸ Faktem je, že prokurátoři si vybírali své úředníky mezi „staršími“ ze sanhedrinu a mezi předními z významných rodin, odkud pocházeli úředníci vybírající daně (viz *Ant.* 20.194).¹⁰⁰⁹ Svět elit římských i židovských byl propojen a hlavním zájmem byla osobní či stavovská prosperita. Komoditou obchodu byl i člověk a otroci obou pohlaví se prodávali také v Jeruzalémě a je pravděpodobné, že se prodávali jako otroci i Židé, nejen lid ze Sýrie, což potvrzuje Josephus a dělo se to zejména za Heroda

¹⁰⁰³ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 50. K životnímu stylu malých vesnických zemědělců viz s. 55-105.

¹⁰⁰⁴ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 165-166: „The retention of small landowners would have been in line with Roman land policies elsewhere in the early Empire. A peasant class was an important social stabilizer, and the expropriation of peasant farmers did not lead inevitably to the absorption of their farms into large holdings. Thus the large *latifundia* manned by slaves working under the supervision of a slave bailiff is not necessarily the typical unit. Indeed outside Italy and Sicily agricultural slavery does not seem to have been widely practised in the Empire.“

¹⁰⁰⁵ ERDKAMP, *The Grain Market in the Roman Empire*, s. 53. K farmářům a jejich obchodním vztahům viz s. 106-142.

¹⁰⁰⁶ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 178: „Such concessions only serve to underline the basic problems of the peasant, as can be illustrated for a later period when the Jewish leaders appeal to Petronius in the case of the statue of Gaius Caligula to be erected in the temple at Jerusalem. Their fear was that the agricultural strike of the (Galilean?) peasants would lead to a harvest of banditry ‘because the requirements of tribute could not be met’ (*Ant.* 18:274). In other words, a large part of the fruits of the peasants’ labor went to others and any disruption of this only served to make his position still more precarious.“

¹⁰⁰⁷ JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 228, 31, cit. s. 228, 31: „It follows that these privileged families were originally landowning families, as is shown by their supplies of natural products to the Temple. This accords with the fact that in Jesus’ time the lay nobility consisted mostly of rich families. In the Midrash we find the sentence, ‘So-and-so is rich, we will make him a city magistrate’, attributed to Roman officials.“ ... „This ‘liturgical’ office of the *dekaprotos* required men of considerable means, principally men who were landowners, as we know in Egypt; this shows that the heads of patrician families, at any rate those with seats in the Sanhedrin, were men of great wealth.“ ... „The profession of a merchant was held in great respect. Even priests engaged in commerce. T. Ter. X.9, 43 and j. Peah i.6, 16c53 mention a priest’s shop. ... The high-priestly family too carried on a flourishing trade (p.49).“

¹⁰⁰⁸ JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 49 (zkratka *Son.* – *Midrash Rabbah on the Pentateuch* /London: Soncino Press 1939; 10 vols; / viz Jeremias).

¹⁰⁰⁹ JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 228.

Velikého.¹⁰¹⁰ Na straně druhé, ve venkovských oblastech Galileje obdělávala velmi početná skupina rolníků menší pole a k tomu si musela sama zajistit své každodenní potřeby. Na jiné aktivity neměla čas a byla součástí uzavřeného ekonomického systému. Peníze neměli prakticky za co získat a neměli ani čas na odpočinek (vyjma soboty a svátků).¹⁰¹¹ Stálá péče o sebedostatečnost (jiná možnost pro ně neexistovala) je rovněž společensky izolovala. Pokud se jim podařilo vyprodukovat něco hodnotného, bylo to ihned prodáno.¹⁰¹² Péče o zevnějšek nemohla dosahovat městských standardů a vzdělání získané během dvou či tří let školní docházky nedávalo naději na své potřeby upozorňovat. Půda byla navíc vzácná, neboť patřila Herodovcům, Římanům a vládnoucím židovským elitám.¹⁰¹³

Přesto je možné říci, že v době panování Hasmoneovců zažívala Palestina ekonomický růst, který i přes řadu nepokojů pokračoval také za Herodovců až do války Židovské (r. 66-73).¹⁰¹⁴ Za Heroda Velikého však došlo ke změně daňového systému, sofistikovanému daňovému zatížení, zvyšování finančních odvodů, ale zároveň i pomalému, leč stabilnímu růstu prosperity.¹⁰¹⁵

Neměnný úděl drobného rolníka, stálý svět dřiny a závislost na počasí i politice elit, co se daní týče, byl zároveň zdrojem jejich možné náklonnosti k poselství Jana Křtitele nebo Ježíše Nazaretského.¹⁰¹⁶ Sami soud vykonat nemohli, ale zřejmě si ho přáli. Ježíšova konfrontační ostrost, sociální kritika a pravděpodobně i eschatologické důrazy jim dávaly smysl či cíl na viditelném horizontu. Tesař, snad pracující v Seforis, byl na jiné sociální úrovni. Vydělával peníze, mohl tedy kupovat, měl větší prostor pro osobní rozhodování, znal svět města, měl jiný typ práce a pravděpodobně i určitý čas na sebe a studium v synagoze. Ač nebyl jeden z nich, byl z jejich světa a rozuměl jim. Zájem vesničanů byl

¹⁰¹⁰ JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 36, 51. Prodej otroků v Jeruzalémě potvrzuje také rabínská literatura (Lam R. 1.13 on 1.1, Son. 1.12, 78).

¹⁰¹¹ Cicero píše v *Řečech proti Verrovi*, (Řeč třetí) cit. s. 267: „Rolník platil hotovými. Jak to? Odkud je vzal? Ten, jenž by měl vrchovatou měřicí, když už by chtěl být štedrý, jak to dřív dělávali při vybírání desátků, když byly pronajímány podle spravedlivého zákona za spravedlivých podmínek, ten platil hotovými? Odkud je měl? Za obilí?“ Praxe v Palestině zřejmě nebyla jiná, rolnictvo a malí hospodáři peníze neměli.

¹⁰¹² LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, 27.

¹⁰¹³ BAMMEL, Ernst. The Poor and the Zealots. In: BAMMEL, Ernst; MOULE, C. F. D. (eds.). *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University Press 1984), s. 109-128, zvl. s. 110, cit. s. 110: „In fact the social condition of the Poor was not comparable with that of similar social strata in the surrounding countries.“ ... „The peasants were not just λαοί, labourers without legal titles to land, but *personae*. The position had been different in Galilee, where the country had been divided between Hellenistic cities and royal estates in Seleucid times. The conquest by the Hasmoneans meant on the one side the dissolution of the city constitutions and on the other an improvement of the situation of the indigenous rural population. True, a certain part of the land became the private property of the Herodians, and the majority of this was subsequently sold by the Romans.“

¹⁰¹⁴ BAMMEL, The Poor and the Zealots, s. 109.

¹⁰¹⁵ BAMMEL, The Poor and the Zealots, s. 109, cit. s. 109-110: „The economic situation was such that no special reason for discontent existed. The same is true for the Roman period. The new valuation of property, certain alteration in the fiscal system, caused discontent, but there is no substantial evidence for an increase in the burden on the population.“ ... „The conditions were different in the tetrarchy of Antipas, the wealth of which was minimal compared with that of the Roman province, while Antipas nevertheless had to try to keep up the pattern of expenses set by his father.“

¹⁰¹⁶ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 211: „Examining this many-sided social situation might suggest that all the elements for the classic revolution by modern standards were to be found amongst the peasant population there.“

chránit to, co měli. Zbohatnutí jednoho by bylo na náklady jiného.¹⁰¹⁷ Vše hmotné existovalo pro tuto sortu lidí jen v omezeném množství a se vším bylo nutné zacházet velmi uvážlivě. Přesto tato početná sociální skupina venkovanů měla svou čest, lásku, přátelství, usilovala o život v souladu se zákonem,¹⁰¹⁸ který znamenal požehnání a bezpečí, ač i to vše bylo kvůli drsnosti života svým způsobem limitované.¹⁰¹⁹ Jak konstatuje D. Gowler, v preindustriální agrární společnosti 1. století představovaly „ne-elity“ přibližně 90% populace a žily z milosti „elit“ – držitelů moci.¹⁰²⁰ Tyto ne-elity, převážně rolníci, měli jen minimální možnost ovlivnit okolnosti, jež měly zásadní vliv na jejich život, za nimiž stály elity, které kontrolovaly jejich zemědělskou produkci i životy.¹⁰²¹ Podobnoství neříká, že bohatý sedlák (L 12,18-19) hodlal či mohl zvýšit nebo přímo diktovat ceny v oblasti, ale ve vztahu k dobové praxi to mohla být v takové situaci realita.¹⁰²²

Optikou Lukášova/Ježíšova evangelia, sorta bohatých lidí, která žila ve zcela jiném světě než mnohými okolnostmi ohrožení rolníci, si vybrala vše dobré již na tomto světě (L 6,24) a do Božího království vstoupit nemůže, a snad ani není schopna. Radikální myšlenky samozvaného Galilejce z lidu,¹⁰²³ jenž

¹⁰¹⁷ MOXNES, Halvor. *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (Philadelphia: Fortress Press 1988), s. 77.

¹⁰¹⁸ HORSLEY, *Jesus and Empire*, cit. s. 61-62: „Although nearly all Galilean villagers would have been nonliterate, they were by no means culturally ignorant. We are beginning to recognize that Galileans such as Jesus and his followers would not have known the same Torah/law in the same way as the 'scribes and Pharisees' in Jerusalem. As anthropologists have recognized for some time, village communities cultivate and live out of a 'little tradition,' in contrast with the elite, who cultivate the 'great tradition.' The 'little' or popular tradition(s) in Galilee would have informed and guided 'the distinctive patterns of belief and behavior valued by the peasantry' of those agrarian societies. The popular tradition, consisting of stories, laws, customs, prayers, and so on, would have been cultivated in oral communication in village communities. The corresponding 'great' tradition of the Jerusalem elite existed partly on written scrolls as well as in oral cultivation mainly by scribal-scholarly circles.“

¹⁰¹⁹ VICE MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress Press 1992), s. 324 (také kapitola 4). LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, cit. s. 27: „The socio-economic setting of Palestine during those days did not differ much from the other parts of the empire at large. It is certain that absolute majority of the people of Israel during the studied period (particularly first century CE and before) belonged to lower class, mostly peasantry. They were economically and socially poor.“ ... „Their production and up keeping of economic undertakings signified how they attempted to survive economically.“

¹⁰²⁰ CARTLEDGE, *The Political Economy of Greek Slavery*, cit. s. 160: „For the rich elite, however, the goal might be very different and much closer to that described as 'modern' above, subject to the constraints imposed by a pre-scientific, pre-industrial, pre-capitalist economy. This elite goal is what might be called a *rentier* ideal, one that was dependent for its realization on income from the labour of others.“

¹⁰²¹ GOWLER, David. *The Enthymematic Nature of Parables: A Dialogic Reading of the Parable of the Rich Fool* (Luke 12:16-20). In: *Review and Expositor* 109/2012, s. 199-217, zvl. s. 207.

¹⁰²² GOWLER, *The Enthymematic Nature of Parables*, s. 208.

¹⁰²³ HORSLEY, *Jesus and Empire*, cit. s. 60: „The Galileans among whom Jesus worked, indeed the vast majority of people in any traditional agrarian society, would have been embedded in households and villages. Villages were communities of families or households engaged in subsistence agriculture (and/or fishing), a substantial percentage of whose produce was expropriated by their rulers. These rulers intervened in village affairs mainly to extract their tax revenues. Otherwise the villages were semi-autonomous communities whose religious-political form of governance was a village assembly, *knesset* in Aramaic, *synagógé* in Greek, led by the village elders. ... Peasants are by definition always under the political-economic rule and exploitation of landlords or

nabízí a realizuje jiné království než to, v němž žijí, jsou pro ně nekomfortní, neboť jejich ψυχή (nejniternější část osobnosti člověka) ztratila sociální sounáležitost, ctnosti (optikou Řeka i Římana) a schopnost zachovávat zákon v jeho plnosti (optikou Žida). Nebyla to ale jen chyba bohatých, neboť zákonem dané povinnosti určitě plnili (L 18,9-14). Problematický byl náboženský řád, který udržoval kastovní systém a kolaboroval, při mimořádné prosperitě náboženských elit, s okupující mocností. To přinášelo řadu společenských turbulencí.¹⁰²⁴ Ježíš, jako kritik z venkova, jehož kritika mohla směřovat k vyšší společenské nebo městské vrstvě, si mohl odvážným podobenstvím získat sympatie prostých Galilejců i Judejců. Evangelista Lukáš pak mohl působit ve svém kontextu jako zastánce (stoických a snad i kynických) ctností, jež varovaly před rozkoší (Seneca),¹⁰²⁵ čímž si mohl získat přízeň vyšší vrstvy občanů, kteří vnímali morální krizi římské společnosti (popisovanou Tacitem v *Letopisech* zvláště za Nerona – např. Tacitus, *Letopisy* XIV,15) a patronát považovali za náležitý ve vztahu ke svému postavení. J. D. Crossan soudí, že sám Ježíš nebyl zaujat morálním napomínáním o nebezpečí bohatství,¹⁰²⁶ přičemž tematika se tím pádem posouvá do doby rané církve časů Pavla či synoptiků.

V kontextu pohledu na „zemědělskou elitu“ je možné, že evangelista Lukáš zaostřil Ježíšovu kritiku právě na tuto vrstvu obyvatel římské společnosti, která byla náchylná k životu v luxusu i tvrdému zacházení s otroky, a její vlastnictví pocházelo z farem městských vlastníků venkovských velkostatků. Bereme-li jako ukázkou životní styl v Pompejích,¹⁰²⁷ města, kde žila mimo jiné společnost velkoobchodníků se zemědělskými komoditami, a žila ne právě mravně, je možné konkretizovat i vidinu života boháče (L 12,19 či 16,19). Podobenství svým zasazením do reality života Ježíše v zemědělské Galileji i Lukášova recepce, zaměřená do společnosti měst a bohatých zemědělských oblastí římské říše, kolidují s kritikou lidu, jež přirozeně směřovala k boháčům (spjatým s politickou,

rulers. As comparative studies have shown, however, protests, renewal movements, and revolts tend to arise when actions by the rulers impact village communities so severely as to cause their nascent disintegration.”

¹⁰²⁴ CROSSAN, *The Historical Jesus*, s. 218-224 ukazuje politické násilí a důvody nespokojenosti, falešného mesianismu a rebelií viz cit. s. 220-221: „The peasantry, in other words, were being pushed below the subsistence level that they considered their normal lot in life. ... The Palestinian peasantry, like all peasants before and after them, lived as close to bare subsistence as those who controlled them could calculate. They had done so under imperial overlords for almost half a millennium, under the Persians, the Ptolemies, the Seleucids, and now the Romans. They had always been double taxed, for foreign empire and indigenous temple; they had always suffered droughts and famines; but they did not, for instance, ever rise against the Persians or the Ptolemies. They rose against the Seleucids, but that was under extreme religiopolitical provocation, and they were securely led and controlled by the Hasmonians, a priestly and most likely an aristocratic family from within their own governing class.“ Útlak místními elitami a problematickou zadluženost dokazují útoky na centra správních celků, jako byla Seforis a Tiberias, kde byly archivy s dlužními úpisy, na počátku války židovské (viz CROSSAN, *The Historical Jesus*, s. 223).

¹⁰²⁵ SENECA. *Výbor z listů Luciliovi*, List 59, cit. s. 84: „Dobře vím, opakuji znovu, jednak že rozkoše v přísném pojetí naší filosofické školy je cosi hanebného, jednak že radosti se může dostat jenom mudrci.“

¹⁰²⁶ CROSSAN, John Dominic. *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus* (San Francisco: Harper & Row 1973), cit. s. 68: „Jesus was not interested in moral admonition on the dangers of riches – the folktale had already done this quite admirably – but in the reversal of human situation in which the Kingdom’s disruptive advent could be metaphorically portrayed and linguistically made present.“

¹⁰²⁷ K morálním poměrům v Pompejích a životě v luxusu i zábavě více BUTTERWORTH, LAURENCE, *Pompeje*, s. 120-133, také BEARD, *Pompeii*, s. 216-275.

náboženskou či hospodářskou elitou) a posluchači mohli drsné zakončení podobenství akceptovat. Není samozřejmě jasné, kolik boháč v L 12,19 při své horentní úrodě sklídl a z jak rozsáhlých pozemků, avšak posluchač si uměl zemědělské poměry zřetelně představit, jakož i dřinu spojenou s prací na polích či v sadech a následně výši daní. Tématika zemědělství byla nesmazatelně vepsána do kolektivní paměti celé oblasti kolem Středozemního moře a prezentovat problematiku lásky k Bohu i bližnímu na boháčích, kteří mají něco společného se zemědělstvím (L 12,16-21; 16,1-8a), znamená vybrat příklad typický a srozumitelný všem. Otázkou samozřejmě je, jak interpretovat motiv náhlé smrti šťastného boháče z L 12,20, zda se jedná o varování před bezúčelným hromaděním a ztrátou solidarity při zaměření se pouze na své štěstí, nebo jde o varování před nepraktikováním patronátu, anebo Lukáš varuje v eschatologicko-metafyzických dimenzích před ztrátou života tohoto i věčného? Je možná toliko socio-vědecká neeschatologická interpretace podobenství v kontextu sociální reality, anebo se interpretace neobejde bez eschatologických obsahů a metafyzické perspektivy naléhavě se tlačící do reality raného křesťanstva s futurálně eschatologickým očekáváním?¹⁰²⁸ Podobenství L 12,16-21, stejně jako L 16,19-31, jsou varováním všem, kdo mají ekonomické prostředky, aby mohli pomoci, ale pomoc bližním ignorují.¹⁰²⁹

Lukášovo evangelium má značný sociálně kritický potenciál, a to v kontextu židovského dědictví i v kontextu řecko-římském. Ztráta eschatologického obsahu podobenství by nekolidovala s nadějí raně křesťanských komunit na návrat Syna člověka a metafyzický přesah života člověka (1 K 15,20-28). V L 15,24.32 zazní dvakrát narážka na vzkříšení, která propojuje pozemskou a eschatologickou perspektivu. V kontextu raných církví vypadá interpretace tak, že boháč z L 12,16-21 přišel o vše – o život zdejší i „budoucí“. V kontextu evangelijního narativu dává podobenstvím Ježíš tázajícímu se ze zástupu (L 12,13) jasně najevo, že není „pouhou“ autoritou jako rabíni, farizeové, zákoníci či písaři, nepřišel řešit „banální“ lidské spory, ale vystupuje ve jménu Otce, s osobním nezájmem o majetek (L 12,14.22-23) a jeho akcenty i volání jsou prorocké (L 7,16). Avšak otázku, zda byl Ježíš především „reformátorem“ poměrů své doby, jenž usiloval o „království“ – jiné království (Boží alternativu) – v horizontu pozemských dějin a byl převážně sociálním prorokem, na podkladě textu definitivně zodpovědět nejde, ač se motiv nečekané smrti neatraktivní modelové postavy boháče pro podporu obrazu „eschatologického Ježíše“ přímo nabízí.¹⁰³⁰ Tvrdý úděl zemědělského života však dává nárok

¹⁰²⁸ POKORNÝ, Petr; HECKEL, Ulrich. *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (Tübingen: Mohr Siebeck 2007), cit. s. 503: „Gerade die Gleichnisse vom reichen Kornbauern (12,16-21) und vom armen Lazarus (16,19-31) illustrieren deutlich, welche Konsequenzen die individuelle Hoffnung für das soziale Verhalten hat. Die Veränderungen im Zeit- und Geschichtsverständnis bestimmen auch das Bild der Kirche auf ihrem Weg von Israel zu den Heiden.“

¹⁰²⁹ GOWLER, The Enthymematic Nature of Parables, s. 208.

¹⁰³⁰ BRENT, *A Political History of Early Christianity*, s. 18, cit. s. 18: „In such a context it becomes possible for such writers as Borg, Crossan, Horsley and Schüssler-Fiorenza to understand the ethical imperative of the Jesus of history as concerned with ‘justice’ for the ‘oppressed’ within a paradigm of explanation that look for a

nahlízet na vystoupení Ježíše Nazaretského také optikou sociální reality a jeho cíle vidět v horizontu pozemských dějin, což *Jesus Seminar* a současná interpretace pomocí socio-vědecké kritiky prezentují.

Svým způsobem se jedná o podobenství, které relativizuje délku lidského života. Bohatství není výhradním znakem božího požehnání a samo o sobě negarantuje ani kvalitu člověka. Boháč učinil špatné rozhodnutí až na samém konci svých dní. O jeho předchozím životě podobenství nehovoří a je to mimo rámec, který má podobenství ozřejmit. V centru stojí „konec“ života ve vztahu k vnitřnímu dialogu a rozhodnutí o naložení s majetkem. Zemědělský boháč není učedník a majetku by se vzdát nemusel, stačilo by nemít ho jen pro sebe. Žitá realita doby římské však znala spíše zemědělské boháče se sklony ke skrblictví a nenasytnosti, což dokazují pokusy o zemědělskou reformu či snaha o zajištění obilí pro masy chudých, jimž mělo být prodáváno za nejnižší možné ceny.¹⁰³¹ Není ani zřetelné, zda se boháče týká věčný život, či ne, zda rozhodnutí se pro království nebeské a využití majetku pro blaho jiných by království Boží přineslo. Jasně je, že se boháč rozhodl špatně, v poměření sebe samého ve vnitřním dialogu neobstál a neřídil se v kritické chvíli radou Sírachovce: „Ale především pros Nejvyššího, aby řídil tvou cestu v pravdě“ (Sír 37,15). Je možné, že by bohatý sedlák během času pokračujícího života své rozhodnutí změnil, nasytil se hojností a stál se uvážlivým patronem. Avšak podobenství jsou časovaná do chvíle, kdy se objeví Ježíš a promluví. Tehdy je nutné bezprostředně reagovat. Tuto chvíli rozhodnutí (*kairos*) a zprubování charakteru majitel pozemků promarnil. Na správná rozhodnutí už nedostal čas. Ten nastal pro bratra z rétorické situace (L 12,13-14) právě ve chvíli, kdy Ježíš vyřkl podobenství končící smrtí a oni slyšeli jeho zvěst i ponaučení (L 12,14.16-20).¹⁰³² Promarní-li osudové setkání, hrozí mu špatné rozhodnutí s dopadem pro duši a

readjustment of social relationships in terms of a putative contractual agreement between members of a society that has been disregarded.”

¹⁰³¹ ZAMAROVSKÝ, *Dějiny psané Římem*, s. 187-188. Za reformy Gaia Graccha byla snaha o reformu vlastnictví půdy zvláště silná: „Současně řídil komisi pro pozemkovou reformu; podle údajů censu z jeho doby lze soudit, že půdu dostalo asi 80 000 rolníků.“ – Viz Zamarovský, *Dějiny psané Římem*, cit. s. 188.

¹⁰³² K verši L 12,20 komentář LIGTFoot, John. *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica. Matthew – 1 Corinthians*. Volume 3: *Luke – John* (Peabody: Hendrickson Publishers 1997; originally published by Oxford University Press 1859) poznamenává viz cit. s. 133: „The Rabbins say, It fell out in the days of R. Simeon Ben Chalaphta, that he went to a certain circumcision, and there feasted. The father of the infant gave them old wine, wine of seven years old, to drink, and said unto them, ‘With this wine will I grow old in the joy of my son.’ They feasted together till midnight. R. Simeon Ben Chalaphta trusting to his own virtue, went out at midnight to go into the city: in the way he finds the angel of death, and observes him very sad: saith he to him, ‘Who art thou?’ He saith, ‘I am the messenger of the Lord:’ ‘And why then (saith he) art thou so sad?’ he saith unto him, משיחתן של בריות ‘I am sad for the speeches of those who say, I will do this or that ere long, though they know not how quickly they may be called away by death. That man with whom thou hast been feasting, and that boasted amongst you, With this wine I will grow old in the joy of my son; behold the time draws nigh, that within thirty days he must be snatched away.’ He saith unto him, ‘Do thou let me know my time.’ To whom he answered, ‘Over thee, and such as thou art, we have no power; for God, being delighted with good works, prolongeth your lives.’“

„věčnost“, což čtenář evangelia vztahuje i na sebe. Hlas Jana Křtitele, Eliáše či proroka z dávných časů (L 9,19), anebo dokonce „Božího Mesiáše“ (L 9,20) přeslechnout bez následků nelze (L 13,5). Čas slyšení evangelia je eschatologický čas, ač má silný sociální akcent. Je to čas dialogu se sebou samým, čas, kdy se království Boží otevírá hlásáním sociálně-eschatologického proroka. Majetek nesmí v takovém rozhodování bránit a ani se nesmí pozdržet, musí sloužit. V obdobné situaci je i dnešní čtenář, ač na něj není vznášen bezprostřední nárok vzdání se veškerého majetku v souvislosti s křesťanstvím a v Lukášově podání vnímá spíše výzvu, aby se stal sociálně vnímavým. Při četbě rétorické jednotky ale zřetelně rozpoznává, že z hlediska Ježíšových nároků náleží spíše k zástupu (L 12,1) než k učedníkům či dokonce Ježíšovým přátelům (L 12,4-5).

Podobenství pracuje se čtenářovým/posluchačovým předporozuměním a dobový posluchač (židovský, řecký i římský) měl své představy o stavu člověka po smrti. Nešlo jen o sociální tlak na posluchače a jeho ochotu být dárce, anebo o harmonické vztahy v rodině způsobené spravedlivou dělbou dědictví. Ve hře je více – vzkříšení spravedlivých či nespravedlivých, vstup do mesiášského věku a snad i posmrtný osud duše. Podobenství je velmi kritické ke ztrátě eschatologické citlivosti a opakem podobenství o „Boháči a stodolách“ je Zacheus (L 19,1-10). Zacheus – „vrchní celník a veliký boháč“ (ἦν ἀρχιτελώνης καὶ αὐτὸς πλούσιος – 19,2) činí pokání – polovinu svého jmění dává chudým (19,8) –, je tedy i jako příslušník nenáviděné profese sociálně zodpovědný,¹⁰³³ bere vážně požadavky Tóry (Lv 19,13.35) a uvědomuje si, že s Ježíšem „dnes přišlo spasení do jeho domu“ (L 19,9). Od Quintiliana víme, že výběřčí daní a celníci (*publicani*, τελῶναι) měli licence na inspekci zboží a pokud by zboží nebylo přiznáno k proclení, mohlo být okamžitě konfiskováno.¹⁰³⁴ Licence se týkala také prohlídek kufrů a cestovních zavazadel, což činili *scrutatores*.¹⁰³⁵ Od cestovatelů s mnohými otroky a zavazadly (jako byl např. Aelius Aristides) vyžadovala celní prohlídka značnou trpělivost, neboť nebylo vždy jasné, co je pro soukromé použití a co je určeno pro obchod.¹⁰³⁶ Problémy byly dále se zvířaty, kdy transporty ovcí, koz nebo prasat mohly být blokovány.¹⁰³⁷

Zatímco bohatý sedlák s nebývale štedrou úrodou vedl svůj vnitřní dialog kdesi o samotě, Zacheus činí vše veřejně. Touží vidět Ježíše, běží, leze na moruši (19,3-4), ochotně přijme Ježíšovu nabídku na

¹⁰³³ Více k obchodu, který byl stěžejní pro Judeu i Jeruzalém a svědčí o postavení celníků, viz JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 29-57 a TILBURG van, *Traffic and Congestion in the Roman Empire*, s. 88-89.

¹⁰³⁴ TILBURG van, *Traffic and Congestion in the Roman Empire*, s. 89.

¹⁰³⁵ TILBURG van, *Traffic and Congestion in the Roman Empire*, s. 89.

¹⁰³⁶ TILBURG van, *Traffic and Congestion in the Roman Empire*, s. 89.

¹⁰³⁷ TILBURG van, *Traffic and Congestion in the Roman Empire*, cit. s. 89: „The tax-collectors were forced to investigate all people, animals and goods meticulously, impeded by the law to overlook *matronae*. Plutarch furiously renounced the indiscrete behaviour of the tax-collectors; he called them ‘busybodies’ (πολυπράγμονες). Probably the most unpopular tax officials were the praetorians of Caligula, levying money for all food sold in Rome. Suetonius is not clear exactly where the *centuriones* and *tribuni praetoriani* were positioned to collect money but in the crowded city, this must have caused long queues of people waiting.“

přenocování ve svém domě (L 19,5) a před zástupem (svědků) dává najevo své pokání. Epizoda se Zacheem není podobenstvím, ale opět posluchači ilustruje vztah k majetku, bližnímu, spasení i komunitě města (konkrétně Jericha – L 19,1). Zacheus je spontánní postavou (leze na strom); naopak bohatý sedlák má odstup boháče a projeví se spíše hédonisticky. Jeho bohatství značí společenský vzestup, postup v římské hierarchii, a kromě své budoucí kariéry či společenské prestiže nesleduje více. Samozřejmě ani bohatí občané nebyli v římském systému daní chránění před křivdami a podivnými osobnostmi správců, jak víme od Cicerona.¹⁰³⁸ Ježíšovo povolání Leviho (L 5,27-29) ukazuje, že jeho učedníky se přeci jen mohou stát za jistých okolností i celníci nebo hříšníci (*hamartólos*) – L 19,2.7; L 5,31-32. Zároveň je patrné, že navzdory ekonomickému zajištění a sociálnímu postavení může být člověk považován za hříšníka (L 19,7), proti němuž mají farizeové vážné výhrady (L 5,30) a nebojí se je veřejně vyjádřit. Ježíš, v podání evangelií, dává v kontextu svého vystoupení status těm, jimiž společnost opovrhovala a vrací jim identitu synů Izraele. Je pro ně příležitostí a je patrné, že hříšníci po návratu do legitimního spektra Židovstva touží. Farizeové i zákoníci se v Lukášově evangeliu opakovaně jeví jako moralizující strážci formalit či tvůrcové náboženských břemen (L 11,38.45-46), což nelze přímo historicky v Ježíšově době doložit a je otázkou, jaký obraz měl o farizejích Lukáš ve své době.¹⁰³⁹ Zda je znal přímo z diasporních měst po

¹⁰³⁸ Ani život zemědělských boháčů nemusel být zajištěný viz CICERO, *Řeči proti Verrovi*, (Třetí řeč) cit. s 240: „Z Centurip pochází jistý Eubúldas Grosfos, který je ve svém městě nejpřednější pro své osobní zásluhy, pro svůj urozený původ i pro svůj majetek. Vězte, soudcové, že tomuto nejváženějšímu člověku z nejváženější obce zbylo jen tolik obilí, a nejen to, ale i krve a života jen tolik, kolik dovolila libovůle Aproniova. Byl totiž násilím, týráním a ranami přiveden až tam, že nedal tolik obilí, kolik byl povinen, ale kolik z něho bylo vynuceno.“

¹⁰³⁹ Z Pavlovy „alegorie“ v Ga 4,21-31 se však jeví role Jeruzaléma jako náboženské instituce zatěžující nežidy požadavkem zachování zákona přímo kontraproduktivní. (Misionáři v Galácii však mohli být stoupenci Mesiáše Ježíše z Jeruzaléma, snad z okruhu Jakuba, ale mohli to být Židé nevyznávající Ježíše jako vzkříšeného a mohli chtít napravit Pavlem založené komunity po vzoru proselytismu bez akcentování mesiášského času otevřeného nežidům. Spor je tedy v kontextu judaismu o postoj k nežidům a způsobu jejich začlenění k judaismu.) Jedná se o text z první poloviny 50. let a je určen nežidovské komunitě křesťanů vně Palestiny, kdy judaismus a křesťanství nejsou odděleny a mesiáše vyznávající komunity nežidů vytvářejí pro centrální instituce v Jeruzalémě problém, za nímž stojí apoštol Pavel, který tyto komunity napřed v Judsku pronásledoval. Situace v Ježíšově době, v čase jeho vystoupení v Galileji či Judsku, před jeho smrtí se týkala Židovstva a vztahů v mezích judaismu. Nárok na autoritu určitých vrstev, zejména farizeů, je však patrný také ze Sk 15,1.5, kdy farizeové požadovali obřízku pro Krista vyznávající nežidy, přičemž apoštol Pavel tento požadavek odmítal (Sk 15,2). S mesiášsky orientovanými bratřími z farizeů vedl farizej Pavel, nyní již „apoštol“, spor o to, kdo patří k Izraeli, avšak „hříšníci“/pohané nepatří etnicky k Izraeli a jde o jejich důstojný status vyznavačů Mesiáše Ježíše na pomezí judaismu a dohodu s představiteli *Jesus movement* z Judska. Je otázkou, zda v čase, kdy po válce Židovské píše Lukáš, farizeové vůbec existovali a neprojektuje do textu spory své doby s představiteli rabínskému judaismu, jež konstituují podobu judaismu v nových podmínkách bez chrámu a jeruzalémských institucí. Pozvání Ježíše ke společnému jídlu v domě farizeje (L 11,37, také 7,36) za účasti zákoníků (které mohl Lukáš doplnit) svědčí o tom, že byl pro farizeje něčím zajímavý a nebyl apriorně (jako Galilejec či charismatik) jejich nepřitelem. Apoštol, farizej, městský, vzdělaný římský občan Pavel a Ježíš Nazaretský jsou tedy v rozdílných situacích, ač jsou jejich oponenty farizeové (v případě Ježíše také zákoníci a dle Mk 3,6 dokonce herodiáni). Lukášovo *Sitz im Leben* je pak rovněž odlišné a záměrem je, aby čtenář pochopil na příkladu kontrastu obě protichůdné pozice. Nelze historicky doložit, kdy se prosadil zvyk mytí rukou před jídlem (L 11,38), zda ho Ježíš běžně praktikoval, ale ve sporu s farizeji hodlal demonstrovat blízkost hříšníkům a je to součást jeho konfrontačního postoje, anebo mu nebyl vlastní a nehodlal se přetvařovat. Ježíš je svým postojem

roce 70, kam mohli někteří z Judska prchnout v počátcích války Židovské či před ní a pokoušeli se konstituovat autentický styl života v synagogách a diskusích s místními autoritami, což se mohlo v důsledcích týkat také proselytů nebo bohobožných, z nichž se formovali první křesťané, přičemž je možné, že znal farizeje jen z tradice. Sociální problém může být v oblasti ekonomické, kdy prostí venkované pracují, platí daně a horní vrstva (saducejů, ale i bohatých farizejů a zákoníků spjatá s chrámovými elitami) určuje, z čeho všeho ještě se budou platit.

Zacheus, milosrdný Samařan (L 10,30-37) i milosrdný boháč z L 16,1-8 jsou paradigmatické, idealizované postavy vstřícných boháčů-patronů v Lukášově teologii a postoji k majetku i bližnímu, neboť všichni dělají více, než musejí, více, než jim přikazuje zákon a společenské konvence. Jsou morálními vzory světa narativu a ukazují na rozvíjejícím se křesťanství ve středních vrstvách, že spravedlnost a étos nejsou menší než v judaismu a ob stojí i před stoickými měřítky. Stylizované postavy znázorňují, co znamená milovat Boha i bližního a jsou ideálními prototypy příslušníků středních vrstev v rámci post-pavlovských diasporních komunit, které nestaví na etnické předurčenosti ke spasení, ale jsou otevřeny lidem všech národů i sociálních tříd, jež přijali závazek bratrství v Kristu a vnímají eschatologický rozměr života i společenství. Na straně druhé stojí neheroické charaktery boháčů se svými monology, skrze něž projevuje Lukáš mimořádnou citlivost pro výraz realistické alegorizace dilemat základní lidské existence.¹⁰⁴⁰ Svět je polarizovaný a zřetelný, ideály mají nezaměnitelné klady a fiktivní mininarativy směřují mysl posluchače k vnitřnímu rozhodnutí.

Naopak boháči z L 12,16-21 a L 16,19-31 hodlají hodovat nebo již každý den hodují a nestarají se o chudé (Lazar), jen o sebe. Hodovat a veselit se hodlá i otec z L 15,11-32 (zvl. v. 22-24), avšak ten se raduje z návratu syna, který byl mrtev a žije. Samotná hostina a veselí tedy nejsou terčem Lukášovy kritiky a evangelista rozlišuje i mezi boháči. Bohatý otec, který vrací status ztracenému synovi, je dokonce postavou, jež symbolizuje Hospodina. Je to boháč, který miluje, odpouští a usiluje o lásku mezi bratřími. Nesnese, aby v jeho domě někdo strádal a marnotratnému synovi dává novou šanci. Skrze postavy boháčů ukazuje Lukáš v podobenstvích ctnosti, *charakter* (či *psyché*) křesťana a hodnoty raně křesťanských komunit, kde majetek musí sloužit těm, kdo se rozhodli pro království Boží. Tato komunita má být k sobě milosrdná a projektovat do pozemského života budoucí stav, podle něžž žije již tady a teď.

blízko kynikům a je vzdálen městským vrstvám židovských obyvatel žijících v luxusních domech se studenou i teplou vodou, vlastní mikve, zahradou a možná i otroky. Jeho svět je světem zemědělského venkova, nikoliv měst, kde je doma Pavel.

¹⁰⁴⁰ SELLEW, Philip. Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke. In: *JBL* 111.2/1992, s. 239-253, zvl. s. 241.

„Lukášovská komunita“, kterou neumíme přesně lokalizovat ani blíže specifikovat,¹⁰⁴¹ projektovala do čtení evangelií a jejich rozumění přesah Ježíšova pozemského příběhu,¹⁰⁴² kdy poslední slovo neměl Pilát a křižující vojáci, ale Otec v nebesích. Komunity (či raně křesťanská společenství) znaly Ježíšův příběh z vyprávění, možná z Marka nebo i Matouše a dokázala ocenit nové zpracování, jí blízké. Zasazení příběhu do světa, kde stoicismus určoval etické normy vzdělaných nežidů a zjevně i Židů, kde autor využíval rétoriku a psal se záměrem literárně se vyrovnat uznávaným autorům své doby, přineslo ovoce a nesmlouvavá kritika sebestředného boháče činěná s ironií byla ceněná hodnotovým systémem řecké i římské společnosti. Lukáš „kultivoval“ příběh Ježíše Nazaretského a z hlavního hrdiny učinil atraktivní vzor i pro střední třídu římské společnosti.

Ježíš Nazaretský mohl svým podobenstvím L 12,16-21 mířit teoreticky na saduceje,¹⁰⁴³ kteří nevěřili na posmrtný život duše či vzkříšení,¹⁰⁴⁴ byli bohatí a vlastnili nemovitosti. Zároveň byli neoblíbení mezi lidem a jako šlechta měli k prostému obyvatelstvu odstup. V rámci rétorické situace nejsou Lukášem zmiňováni a je otázkou, zda Ježíšovi šlo v rámci svého reformního vystoupení o kritiku právě této náboženské skupiny, neboť stála sociálně bokem, byla soustředěna převážně v Jeruzalémě a její apokalyptické i metafyzické představy byly značně redukovány. Terčem kritiky jsou v první řadě zemědělská bohatství – horní vrstvy společnosti, které bohatly za cenu strádání drobných řemeslníků a úmoru otroků. A samo podobenství končí v pravý čas, aby mu rozuměl čtenář z celé oblasti Středozemního moře se svými představami o posmrtném údělu člověka. Navíc jasně vyplývá skutečnost, že ani „bohatství nezbaví starostí“.¹⁰⁴⁵

10.2. Možné kontexty podobenství o boháči a stodolách

10.2.1. Řecký a římský způsob hodnot a uvažování o duši

Podobenství (L 12,16-21) a rétorická jednotka (L 12,1-13,9) nesou stopy adaptace v souladu s Lukášovou teologií a předporozumění čtenáře vede k otázkám umění žít, tedy k filosofii, konkrétně stoické, kynické a epikurejské. Kynikům je Ježíš v rétorické jednotce blíže než stoikům a vystupuje rovněž jako učitel moudrosti, což je patrné zvláště z Ježíšových aforismů.¹⁰⁴⁶ V kontextu tradice, Diónés Laertios hovoří o Biónovi, který „si zvolil směr kynický, vzav si ošumělý plášť a mošnu“ (viz

¹⁰⁴¹ K charakteru lukášovské komunity viz ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts*, s. 30-33.

¹⁰⁴² K profilu osobnosti Ježíše Nazaretského a jeho vystoupení viz VERMES, *The Changing Faces of Jesus*, s. 147-164.

¹⁰⁴³ Na tuto možnost upozorňuje YOUNG, *The Parables*, s. 278.

¹⁰⁴⁴ IOSEPHUS FLAVIUS, *Válka židovská I*, s. 162-163 (I.8.164-165).

¹⁰⁴⁵ MAREČEK, Petr. *Evangelium podle Lukáše* (Praha: CBS 2018), s. 383.

¹⁰⁴⁶ Blízkost Ježíše kynikům zastával Burton L. MACK, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth* (New York: HarperCollins 1995), zvl. kap. 1 a 8.

L 12,33).¹⁰⁴⁷ „O bohatém lakomci se vyjádřil: ‘Ne on má v moci svůj majetek, nýbrž majetek má v moci jeho’ (viz L 16,13.19-31).¹⁰⁴⁸ „Rozumnost pak prý vyniká o tolik nad ostatní ctnosti jako zrak nad ostatními smysly“. ¹⁰⁴⁹ Samozřejmě nelze Ježíše s kyniky ztotožnit, neboť jejich motivace i forma projevu jsou odlišné a jinou povahu mají i literární záznamy o kynících.¹⁰⁵⁰ Ježíš je charismatik, odvolává se na spojení s Otcem a nástup eschatologické budoucnosti (L 22,29-30 – „Israel logion“). Přesto je možné nalézt styčné body v oblasti mudroslovných důrazů a v radikalitě vystupování. Kynická je volnost mluvení, s níž Ježíš vystupuje a zachycuje ji i Lúkianos v *Démonaktově životě*, v oddílech 48 a 50, kde konfrontační styl promluv přináší kynikům v životě problémy.¹⁰⁵¹ V čem překračovali kynikové řád, byla ignorace důrazu na rozumnost, což si zřejmě farizeové a zákoníci mysleli o Ježíši, když je vystavoval veřejně kritice, a navíc za lásku k penězům (L 11,43-48; 16,14-15).¹⁰⁵²

Důraz na *rozumnost* byl v řeckém antickém myšlení universální a souvisel s mravním řádem společnosti.¹⁰⁵³ Lakomství bylo pro antiku stejnou újmou svobody jako chudoba a štedrost byla charakteristická vlastnost svobodného muže. Naopak láska k penězům a zisťnost byly pro svobodného

¹⁰⁴⁷ DÍOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* (MACHOVEC, M. /ed./; Pelhřimov: Nová tiskárna 1995; překl. Antonín Kolář). Orig.: *Diogenú Laertiú. Peri bíon gnómón apofthegmatón tón en filosofía eudokimésantón biblia deka* (London: W. Heinemann 1925), s. 185 (kniha IV., kapitola VII, oddíl 52).

¹⁰⁴⁸ DÍOGENÉS LAERTIOS, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, cit. s. 185 (IV., VII 51).

¹⁰⁴⁹ DÍOGENÉS LAERTIOS, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, cit. s. 185 (IV., VII 51).

¹⁰⁵⁰ Viz komparace evangelií a VI. kniha Díogena Laertia. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, s. 223-256 (VI. oddíly 1-105). Práce s chriemi a jejich pamatování byla metoda spojovaná s kyniky. Viz ALEXANDER, Loveday. *Memory and Tradition in the Hellenistic Schools*. In: KELBER, Werner H., BYRSKOG, Samuel (eds.). *Jesus in Memory. Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco: Baylor University Press 2009, 113-154, zvl. s. 133. R. Bultmann kyniky ani epikurejce při modelování zasazení raného křesťanství do dobového kontextu prakticky nezmiňuje a hovoří o stoicismu a neo-platonismu, jež měly vliv na helenistický judaismus (viz BULTMANN, Rudolf. *Primitive Christianity in its contemporary setting* /Edinburgh: R. & R. Clark, Collins 1956/, s. 116).

¹⁰⁵¹ LÚKIÁNOS. *O bozích a lidech* (BAHNÍK, Václav /ed./; Praha: Svoboda 1981; překl. Václav Bahník, Milada Říhová, Ladislav Varcl), s. 134-135. Orig.: *Luciani Samosatensis opera ex recognitione Caroli Iacobitz* (Lipsiae: B. G. Teubner 1903-1905).

¹⁰⁵² Sto věder oleje a sto měř obilí (L 16,5-6) jsou obrazem obchodu mezi velkopodnikateli, kdy úrok z půjčky každý rok astronomicky narůstal, až o polovinu. IOSEPHUS FLAVIUS, *Válka židovská* farizeje charakterizuje jako navzájem velmi vstřícné, cit. s. 163: „Farizeové se navzájem milují a usilují o svornost ve věcech společných; saduceové však bývají i vůči sobě navzájem velmi drsní a jejich styky se sobě rovnými jsou nevlídné jako s cizinci.“

¹⁰⁵³ Volný čas σχολή byl v řeckém světě nezbytným pro svobodné občany, aby se člověk mohl věnovat obci a sobě. Podobně tomu mělo být s majetkem, který měl mít cenu proto, aby pomáhal k osobní svobodě a nebyl sám o sobě předmětem touhy. U Aristotela je ἐλευθεριότης středem mezi marnotratností – ἄσωτία, a skrblictvím – ἀνελευθερία. Pojem ἐλευθέριος představoval člověka ušlechtilého, slušného, čestného a je odvozen od slova ἐλεύθερος – svobodný. Označovala se jím také štedrost, tedy opak skrblictví. Z výdělečných zaměstnání jsou (podle Platóna) jedna slušnější εὐσχημονέστερα, jiná jsou ἄσχημονέστερα, tedy méně slušná. Pojmy ἀλογία i ἀμορφία značí i nedostatek řádu estetického a rozumného, jejich pozitivní protiklady εὐμορφος, εὐσχήμων, εὐμετρος znamenají většinou vnější krásu. Pro mez a konec pak slouží pojem πέρας, což je i konec života. Pro mezník nebo mez (původně pro vymezení kam až sahá něčí pole) slouží pojem ὄρος, jež určoval i horizont a později je nahrazen latinskými pojmy *terminus* a *definitio*. Byly vnímány jako atributy otrocké – ἀνελευθερον (nesvobodnost) či φιλοχρήματος (zištnost), jež jsou vnímána jako synonyma Viz NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 49-58.

občana nedůstojné. Proto je prezentován Zacheus (L 19,1-10) jako pozitivní postava a gentleman, ač je „celník“ a „veliký boháč“, neboť investuje do chudých a napravuje své finanční chyby, za čímž je motiv pokání i příklad lásky charakteristické pro Ježíšovo evangelijní vystoupení i raně křesťanské komunity.¹⁰⁵⁴ To je v kontrastu k boháči (L 18,22-27), který je jedním z předních mužů (v. 18) a není schopen prodat to, co má, a peníze rozdělit chudým.¹⁰⁵⁵ Omezení měla mít původ v duši člověka a byla věcí mravní ctnosti. Ani zachování přikázání (L 18,21) neospravedlnilo bohatého muže v Ježíšových očích. Stěžejním pojem byl v antice σωφροσύνη – „zdravá mysl“, čímž se rozuměla *rozumnost, uměřenost*, jakož i obdoba φρόνιμος – *moudrý, rozumný*.¹⁰⁵⁶ Bez ctnosti *sófrosyné* by nebyl řád v duši ani ve společnosti, svoboda by se stala nevázaností – ἀκολασία nebo zpupností – ὕβρις.¹⁰⁵⁷ Zpupnost (*hybris*) pak překračuje hranice stanovené uznanými zákony lidského soužití a tím uráží i jejich strážce, bohy. Je nebezpečná i pro občanskou svobodu, neboť ze zpupnosti se rodí tyranové.¹⁰⁵⁸ Řecká společnost a stoici rozpracovali nauku o tom, co si má člověk přát, aby se zbavil všech *pathé* (πάθη) – strachu, strastí, osudu, jakož i *orexis* (ὀρεξις), tedy žádostivosti a tuh.¹⁰⁵⁹ *Orexis* – vnitřní žádosti –, doprovází *hormé*, což je nutnost jednat ve smyslu oné žádosti, tedy chtění jednat pod touhou žádosti či vášně. Ten, kdo se řídí vědomím závazku a v souhlasu s povinností vytrvá, stává se mravně bezúhonným (ἀναμάρτητος – *anamartétos*). Filosof navíc směřuje dál, začíná mravním cvičením a pokročilí pracují s logikou. Výsledkem je neotřesitelnost a mravní čistota.¹⁰⁶⁰ Čeho judaismus dosahuje pomocí zachování Zákona a halachy, toho dosahoval filosof pomocí rozpracované řecké tradice myšlení, jež zasáhla i vzdělávání Římanů a helenistické směry filosofie prostoupily společnost římské říše.¹⁰⁶¹ Cílem byla v obou případech „dokonalost“, „uměřenost“ a tradiční ctnosti. Židovská tradice však umí propojit oba póly debaty. Například Závěť Gádova 7,4-7 ukazuje, že muž, který je chudý, ale svobodný od závisti a je vděčný Bohu po všechen čas, je bohatší

¹⁰⁵⁴ VOUGA, François. *Teologie Nového zákona* (Jihlava: Mlýn 2009), s. 178-179 zasazuje „dvojí přikázání lásky“ nikoliv do Ježíšova vystoupení, ale až do „prvotního křesťanství“, ač „Filón Alexandrijský označuje zbožnost a bratrskou lásku za podstatu zákona...“ (cit. s. 178).

¹⁰⁵⁵ SNODGRASS, *Stories with Intent*, 413. Petr prezentuje, že učedníci toho schopni byli (L 18,28-30), zvolili dobrovolně „eschatologickou chudobu“ pro věk, ve kterém obdrží „mnohokrát více“ a k tomu „život věčný“.

¹⁰⁵⁶ NOVOTNÝ, *Gymnasion*, cit. s. 49-50: „*Sófrosyné* jest jaksí ctnost všech ctností, neboť v ní jest vyjádřen náležitý poměr k sobě, k lidem i k bohům; jest to ctnost individuální a sociální zároveň, omezení a zároveň svoboda, neboť je v ní obsažena vláda nad žádostmi a vášněmi.“ K pojmu *sófrosyné* se vztahují pojmy τὸ μέσον (střed), τὸ μέτριον (míra), τὸ πρέπον (slušnost), ὁ καιρός (vhodnost), jež se pojí s přiměřeností (viz NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 52).

¹⁰⁵⁷ NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 52.

¹⁰⁵⁸ NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 52-53.

¹⁰⁵⁹ SVOBODA, Ludvík. Stoik Epiktétos. In: Epiktétos, *Rukojeť. Rozpravy* (MERTLÍK, R. /ed./; Praha: Svoboda 1972; překl. Rudolf Kuthan), s. 7-24, zvl. s. 20-21.

¹⁰⁶⁰ SVOBODA, Stoik Epiktétos, s. 21-22.

¹⁰⁶¹ Není v lidských silách být dokonalý, ač lze žít z Ducha (Ga 2,19-21; 3,3; Ř 7,14-24). Chápání lásky k bližnímu nemělo v řeckém ani římském světě evangelijní ráz, a i charakter přikázání Tóry (Lv 19,18) je zřejmě nad rámec obecných norem doby římské, přestože filosofická tradice, zejména stoická, kladla důraz na dokonalost osobnosti ve vztahu k celku světa a na motivace jednání jednotlivce.

než všichni, protože nemiluje pošetilé věci, které jsou pokušením lidstva. Poté následuje výzva k vzájemné lásce. Závěť Isacharova 6,1-2 klade důraz na ideál prakticky nedosažitelný v dobové agrární společnosti – být svobodný od nenasytlosti a varuje před opuštěním zemědělství. Opustí-li synové zemědělství, budou rozptýleni mezi národy. Sibylliny věštby se opakovaně věnují velké výměně rolí Říma a Izraele. Věštby 3,350-359, 531-532 a 581 připomínají soud nad bohatým Římem, jenž získal své bohatství z daní a stihne jej za to trest, avšak šťastní se usadí ve městech a získají úrodná pole, což je odměna z Boží vůle.¹⁰⁶²

Volba osobního nekomfortu za účelem příkladného života s Bohem (L 9,58), kdy život galilejského řemeslníka „reformátora“ končí konfliktem s židovskými (chrámovými, náboženskými, politickými i ekonomickými) elitami a římskou mocí, tedy s příslušníky vyšší vrstvy, jež opovrhovali svobodou vandrujícího charismatika s důrazem na minimální zajištěnost života (L 12,33-34), ale dbali o zachování zákona a řádu, může být pro diasporního nežidovského čtenáře velmi kynická. Nebyl to projev *sófrosyné* podle řeckých měřítek a pro Římany, kteří měli staleté zkušenosti se vzpourami otroků¹⁰⁶³ a nedávnými vojenskými střety s galilejskými vzbouřenci,¹⁰⁶⁴ mohla být Ježíšova popularita v kombinaci s atmosférou židovského pesachu v Jeruzalémě¹⁰⁶⁵ důvodem k radikálnímu řešení. Kynikové byli svým vystupováním nevypočitatelní a podobně se mohl jevit židovským autoritám i Ježíš Nazaretský (Mk 2,23-3,6). Epiktétos klade ve svých *Rozpravách* otázku: „Ale kde mi seženeš kynikova přítele? To by musel být zase nějaký kynik...“¹⁰⁶⁶ Stoicismus je však v řadě postojů kynikům velmi blízko a Epiktétos tvrdě kárá ty, kdo se bojí nedostatku.¹⁰⁶⁷ Dokonce radí: „Nahraď tedy všechny ostatní radosti onou, která vyplývá z vědomí, že posloucháš boha a že nikoliv slovy, nýbrž skutky plníš povinnosti řádného a dobrého muže.“ (*Rozpravy* III,24) V tomto bodě se stoická filosofie blíží judaismu, ale i Jakubovu listu (1,2-4) či Matoušovu kázání na hoře (Mt 6,1-4).

Interpretovat podobenství je tedy možné i ze stoického kontextu. Marcus Aurelius (r. 121-180) v *Hovorech k sobě* (Τὰ εἰς ἑαυτόν) hovoří o duši a klade otázku: „K čemu pak právě teď užívám své

¹⁰⁶² SOUŠEK, Zdeněk (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy* (Praha: Vyšehrad 1995), s. 246, 267, 309, 315, 317. K interpretaci textů viz BLOMBERG, Craig L. *Neither Poverty nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions* (Leicester: Apollos 2000), s. 96.

¹⁰⁶³ Například v r. 199 př. n. l. v Setii u Říma, kdy bylo odsouzeno ke smrti 500 lidí, roku 194 př. n. l. vzpoura otroků v Etrurii, kdy bylo odsouzeno na smrt 7 000 lidí, roku 138 př. n. l. povstání na Sicílii nebo Spartakovo povstání v roce 73 př. n. l., kdy podle Livia nabralo na síle a v r. 71 bojovalo v Apulii 60 000 povstalců s Crassem, který je pobil a nechal 6 000 z nich ukřižovat kolem Appiovy cesty z Kapuy do Říma. Viz ZAMAROVSKÝ, *Dějiny psané Římem*, s. 198-203.

¹⁰⁶⁴ Viz Juda Galilejský (r. 6. n. l.) nebo Šimon Zélota. Také L 13,1-2.

¹⁰⁶⁵ F. Kunetka uvádí v návaznosti na G. Krolla (*Auf dem Spuren Jesu*; Leipzig 1983, s. 416), že počet obyvatel Jeruzaléma, kde žilo běžně asi 30 000 lidí, vzrůstal o pesachu na 150 000 lidí a zabíjelo se 18 000 beránků. Viz KUNETKA, František. *Židovský rok a jeho svátky* (Olomouc: UP 1994), s. 23.

¹⁰⁶⁶ EPIKTÉTOS, *Rukojeť. Rozpravy* (Praha: Svoboda 1972; překl. Rudolf Kuthan, Jaroslav Ludvíkovský). Orig.: *ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ. ΔΙΑΤΡΙΒΑΙ* (SCHENKEL, H. /ed./; Leipzig: B. G. Teubner 1916).

¹⁰⁶⁷ EPIKTÉTOS, *Rukojeť. Rozpravy* (*Rozpravy*, III 26), s. 282.

duše?“ a doporučuje takto se ptát sebe sama při každé příležitosti (V,11).¹⁰⁶⁸ Dále radí: „Hleď proniknout v lidskou duši a pozoruj, čemu se vyhýbají a oč usilují rozumní!“ (IV,38). Optikou stoika je jednání boháče nerozumné.¹⁰⁶⁹ Boháč z Ježíšova/Lukášova podobenství si nechá bohatou úrodou narušit chod svého života, nemá stabilní hodnoty a upíná se k tomu aktuálně nejviditelnějšímu, co se mu nabízí. Marcus Aurelius udržuje značný odstup od tužeb a konstatuje: „Věci samy se ani trochu nedotýkají tvé duše ani nemají k duši přístup ani nemohou duši změnit nebo jí pohnout. Jen ona sama se přeměňuje a pohybuje a věci kolem sebe odhaduje měřítkem soudu o své vlastní ceně.“ (V,19) Duše boháče, viděno touto optikou, podlehlá bohatství,¹⁰⁷⁰ čemusi pomíjitelnému a pro stoiky by se takový člověk stal „mravně lhostejným“. (V,20) Podle Marca Aurelia žije s bohy ten, „kdo jim ustavičně dává najevo, že jeho duše je spokojena se svým údělem a že koná všechno, co chce daimón, kterého každému přidělil Zeus za vládce a vůdce jako část sebe. A to je rozumný duch každého z nás.“ (V,29).¹⁰⁷¹

Bohatý sedlák z podobenství, který rovněž hovoří sám k sobě, jako Marcus Aurelius, se v niterném rozhovoru (L 12,17-19) rozhodl potlačit správné, nesobecké a zvolil zajištění v nejbližší možné perspektivě a život se zaměřením na sebe sama. Podle Marca Aurelia „vesmírný rozum chce společenství bytostí“ (V, 30), na což Ježíšův/Lukášův boháč nedbá. Optikou stoika i tradičních řeckých hodnot je bohatý sedlák deficitním člověkem a negativní postavou. Viděno optikou Ježíše evangelii, nepochopil, co je to království Boží, nevnímá jeho blízkost a Boží nabídku, která dává stěžejní smysl lidské existenci. Optikou Lukáše neodpovídá stoickým ani kynickým hodnotám a je v rozporu s ideálem raného křesťanství, které nabourává římskou společnost zevnitř svým sociálním naladěním. Bratři, od kterých si Ježíš držel značný odstup (L 12,13-14) a kterým poskytl varovnou odpověď (L 12,15) včetně alarmujícího podobenství (L 12,16-21), by byli považováni za exemplární příklad nepochopení smyslu života i bez vypjaté eschatologie a krátkosti času hlásaného Ježíšem. Nejsou

¹⁰⁶⁸ MARCUS AURELIUS, *Hovory k sobě*. In: *Antická próza. O vlastním studu* (BAHNÍK, V. /ed./; Praha: Odeon 1973; překl. Rudolf Kuthan a Václav Bahník), s. 201-321. Orig.: *Marci Antonii imperatoris In semet libri XII*. (H. SCHENKEL /ed./; Lipsiae: B. G. Teubner 1913).

¹⁰⁶⁹ „Co nevidět umřeš, a pořád ještě nejsi ani přirozený ani uklidněný ani beze strachu před škodou zvenčí ani shovívavý ke všem, ani nehledáš moudrost jen a jen v spravedlivém jednání.“ (IV, 37) MARCUS AURELIUS, *Hovory k sobě*, 230-231.

¹⁰⁷⁰ SENECA, *Výbor z listů Lucilioví*, List 104, cit. s. 218: „Budeš například pokládat za dobro bohatství. Bude tě skličovat chudoba, a to, což je zvlášť ubohé, jen chudoba domnělá. Máš sice značný majetek, ale přece proto, že má někdo více, budeš si myslit, že se ti nedostává právě tolik, o kolik tě on předčí. Budeš pokládat za dobro čestné úřady. Pak tě bude skličovat pomýšlení, že se ten stal konsulem, onen dokonce podruhé; budeš pociťovat závist, kdykoli se s někým jménem častěji setkáš v úředních zprávách. Popadne tě zběsilá ctižádost: nepřipustíš, že je někdo za tebou, pokud bude někdo jiný před tebou. Budeš pokládat za největší zlo smrt, ač na ní není jiného zla než strach, který ji předchází. Budou tě děsit nebezpečí nejen skutečná, ale i jen domnělá.“

¹⁰⁷¹ Cicero (r. 106-43 př. n. l.), který řešil touhu duše po poznání a vědění praví: „Hledá se totiž takový život, který by byl vyplněn ctnostmi duševními i tělesnými, a do něho je třeba klást nejvyšší dobro, protože to má být takové, aby bylo tím vrcholným z věcí žádoucích.“ (V, 12,34) CICERO M. TULLIUS, *O nejvyšším dobru a zlu*, kniha V. In: *Dialog a satira* (Praha: Odeon 1977; překl. Václav Bahník), s. 336. Orig.: *De finibus bonorum et malorum* (Paris: Les Belles Lettres, 1928, 1930).

filosofové, nežádá se od nich askeze nebo obět při nalezení moudrosti, jsou lidmi reprezentujícími každodennost života, z níž má evangelium či filosofie člověka vytrhnout a povznést.¹⁰⁷² Jak na Ježíšovo varování bratři zareagovali, nevíme, Lukáš to neřeší a text je určen posluchači, který jím poměří svou duši.

Zajímavé je, že v případě Lukáše je tím, co „znečišťuje“ duši, nezvládnuté vlastnění či ignorace potřebných (L 12,20). U apoštola Pavla je to smilstvo (1 K 5,1; 6,12-20). Tím se Pavel blíží Josephu Flaviovi (*O starobylosti Židů* 203), který argumentuje v případě potřeby očisty po styku mezi mužem a ženou, že „... duše je poskvrněna, protože se v té době vzdálila. Duše trpí tím, že sídlí v těle, ale trpí, i když ji smrt od těla oddělí. Proto zákon ukládá očistu při všech těchto příležitostech.“¹⁰⁷³ Duše je tedy u antických autorů pojímána různě a za podobenstvími Lukášova evangelia mohou být mnohé zdroje. Jak jim rozuměl posluchač v rozličných částech římského impéria, není dnes zcela jasné. Dovodit se dá, že jak ve fiktivních evangelijních mininarativech, tak v textech vysvětlujících židovské zvyky a nařízení, je duše „složkou života“, která je trvanlivější než tělo a její kvalita je ve vazbě na činy.

Co je na podobenství o boháči a stodolách nápadné, je možný epikurejský podtón boháčova rozhodnutí. Klidně si pít, jíst a být veselý myslí po mnoho let (v. 19), to může být Lukášova záměrná karikatura epikurejské filosofie.¹⁰⁷⁴ Stěžejní verš boháčova rozhodnutí (L 12,19) by pak byl v kontextu s následným náhlým koncem (v. 20) sarkasmem namířeným vůči epikurejcům. Nebyl by to již *Sitz im Leben* rané církve, ale Lukášova hra s pletivem (referenčních) textů řecké i římské společnosti, kde preferuje jednu filosofickou tradici před druhou, což projektuje do dobře známé a názorné formy, která se k sarkastickému šlehu oponentovi nadmíru hodí. Analogie se dá samozřejmě najít i ve vztahu k Iz 22,12-14, tedy v tradici Izraele, kde je lid, který jí a pije, protože zítra zemře a chce si užít. Lid, který má být lidem Božím, nepočítá s Bohem, pošetile hoduje a žije pro dnešek. Je to ale doba, kdy představa vzkříšení a absolutní budoucnosti, jež se otevírá jako „afterlife“, nebyly ještě součástí víry lidu Izraele. Ta se objevuje v literárních pramenech až ve 3. století před Kristem v nejstarších částech 1. knihy Henocha a zřejmě později v náznacích v knize Daniel 12,2-3 v projekci s knihou Izaiáše.

Vrátíme-li se však k epikurejcům, Titus Lucretius Carus (asi r. 97/95-55 př. n. l.) ve spise *O přírodě* (*De rerum natura*)¹⁰⁷⁵ hovoří ve formě zpěvů o tom, že duši lze léčit stejně jako nemocné tělo, ale duše je

¹⁰⁷² Individuální rozum je částí božského rozumu podle Cicerona, *Tuskulské rozhovory* (V 13). CICERO M. TULLIUS, *Tuskulské rozhovory* (Bratislava: Tatran 1982). Originál *Tusculanarum disputationum* (C. F. W. Müller, Lipsiae; Leipzig: B. G. Teubner 1913).

¹⁰⁷³ FLAVIUS JOSEPHUS. *O starobylosti Židů*, cit. s. 83.

¹⁰⁷⁴ Za antiepiurejské považuje podobenství Scott, *Hear Then the Parable*, s. 135-137. Konstatuje také, že takový postoj boháče k nabytému majetku je ve starověku podstatně více rozšířen než jen u epikurejců (pozn. 30, s. 136).

¹⁰⁷⁵ TITUS LUCRETIUS CARUS, *O přírodě* (Praha: Svoboda 1971, překl. Julie Nováková). Orig.: T. LUCRETIUS CARUS, *De rerum natura* (Leipzig: J. Martin 1936). T. Lucretius Carus je v básnickém řemesle dokonalý a podařilo se mu vyhnout výpůjčkám z řečtiny. Užívá zvukových figur a pracuje s prostředky epiky i tragédie, užívá

smrtelná (III, 490-552). Autorovi jde o to, aby prezentoval Epikurovu (r. 341-271/270) filosofii, zbavil lidi strachu z bohů, smrti a osudu. Jako epikurejský filosof nabádal své spoluobčany, aby netoužili po slávě, moci a bohatství, ale uměli si vyžít svůj život a blaženost, která se při zvládnutí umění žít nabízí. Tělo je s duší pevně spjata a odluku od duše nemůže přežít. Duše se dere z těla ven, je rozkouskovaná, aby se dostala ze všech údů a vyklouzne ven, aby splynula s vanutím vzduchu (III, 553-614).¹⁰⁷⁶ Titus Lucretius Carus soudí o smrti, že i kdyby někdo naši hmotu těla po smrti sebral a znova tělo sestavil tak, jak bylo složeno, nemůže se nás to týkat, neboť provázek našeho života se již jednou přetrhl (III, 800-861).¹⁰⁷⁷ Konec života je lidem souzen, smrt se nedá obejít, je nutné se poddat. I kdyby člověk žil přes řadu pokolení, smrt ho čeká neméně věčná (III, 1048-1091).¹⁰⁷⁸

Téma smrti je Titem Lucretiem spojeno s duší, což propojil i Ježíš v Lukášově zpracování podobenství. Člověk musí se smrtí počítat a být si stále vědom svého konce, beze strachu, ale s motivací pro dobro a dokonalost. Materialista Titus Lucretius neslibuje zásvětnou odměnu od božstev, je stoupencem filosofické tradice a nenabízí mytické vzetí na nebe. Člověk koná dobro a jedná pro ctnost samou. Bezesporu však platí, že oproti stoikům byli epikurejci známí sloganem: „Jez, pij a buď veselý, neboť zítra můžeš zemřít“, ač je tento jejich slogan často nepochopen, neboť sám Epikuros vášeň k potěšení

patos a hexametr, což se snaží mistrně zachytit i překladatelka. (Viz J. Nováková, „Básník a jeho dílo“, úvod k četbě T. Lucretia Cara, s. 7-10, zvl. s. 8-9). Presentace tématu duše, těla a smrti básníkem je ve třetí sérii zpěvů mimořádně propracovaná a zvolená forma dodává tématu vznešenost a zajišťuje i potřebný nadhled.

¹⁰⁷⁶ Titus Lucretius Carus uvažuje nad věčností duše, která je schopna vnímat, že uniká z těla. Duše však nemá své vlastní oči, ruce a nozdry, jazyk či uši. Sídlem citu je celé tělo. Dá-li se tělo rozdělit na kusy, umírá i rozdělená duše (III, 615-677). Je-li přesto podstata duše věčná a novorozencům se stěhuje do těl, proč se z paměti vytratily vzpomínky na minulý život? Spíše je nutné uznat, že se starou duší je konec a nová duše vznikla až nyní (III, 615-677). Živoucí síla vchází do člověka teprve tehdy, až je hotové tělo a narozením překračujeme práh života (III, 678-738). Do žil, vnitřností a šlach je duše vpletena tak, že i zuby cítí. Duše se rozleje po celém těle a je s ním spjata. Podstata duše má tedy svůj rodný den a neujde hodině smrti. I kdyby v mrtvém těle zbyla semínka smrti, v žádném případě nelze mít duši za nesmrtelnou (III, 678-738). Duše roste společně s tělem a sama se nemůže bez těla zrodit. Jakmile zahyne tělo, zaniká i duše, která prostupuje celé tělo (III, 739-799). TITUS LUCRETIUS CARUS, *O přírodě*, III, 1-54, s. 86-121.

¹⁰⁷⁷ Nikdo nepostrádá své já nebo svůj život, když mysl i tělo mu ukonejšil spánek a nezachvátí nás stesk po sobě samých. Smrt se nás tedy týká mnohem méně, než myslíme (III, 862-923). Pokud by někdo starý či ubožák lkal nad tím, že jej čeká smrt, je to pro autora důvod k okřiknutí. Darů života okusili do sytosti a je potřeba se klidit z cesty (III, 924-985). Člověk nemá mít strach z Tartaru, Lítice nebo Kerbera, neboť nic takového být nikde nemůže (III, 986-1047). Duši vypustili Ancus, Scipio či Homér a když si Démokritos ve zralém stáří uvědomoval, jak mu slábne paměť, dobrovolně nabídl svou hlavu smrti. Zemřel i Epikúros, génius a největší z lidí, jež zastínil všechny a tobě se umřít nechce? Mysl nesmí být zmámena marnými strachy (III, 986-1047). TITUS LUCRETIUS CARUS, *O přírodě*, III, 1-54, s. 86-121.

¹⁰⁷⁸ Nový zákon je ve své podstatě antiepiikurejský, ač ne programově. Například vzkříšení Lazara (J 11) by bylo optikou epikurejců nepřijatelné, stejně jako další případy vzkříšení v evangeliích (např. L 8,40-56, zvl. v. 49-56) či Skutcích apoštolů (Sk 20,7-12), neboť prizmatem epikurejců – život byl přerušen, ztratil kontinuitu a nebyl by to již ten samý život. Duše by byla porušená, nefunkční. Navíc je zde aspekt další novozákonní literatury ve vztahu ke vzkříšení vně dějinnou perspektivu, tedy mimo svět, který známe a navázání života ve své identitě v kontextu apokalyptických představ (1 Te 4,13-5,5), ale mimo náš čas a prostor. Novozákonní případy vzkříšení se opírají o starozákonní tradici vzkříšení ve smyslu „opětovného navrácení zpět do pozemského života“, mezi ty, s nimiž člověk žil. Ježíšovo vzkříšení je zcela jiného typu a je spjata s novým tělem a novou skutečností (J 20,19-20.26-27), kdy má charakter zjevení (J 21,1.14).

jako filosof silně kultivoval, rozvíjel přátelství a účastnil se kulturních aktivit.¹⁰⁷⁹ Cílem byla *ataraxia* – klid duše a bezbolestnost těla.¹⁰⁸⁰ Ta dávala smysl, neboť není žádného „mimo“ nebo „za“, život končí biologickým koncem.¹⁰⁸¹ Není nutný strach z bohů, ze smrti z mezistavu po smrti, neboť transcendentno chybí.¹⁰⁸² Je však otázka, zda v tomto učení nechybí Pravda jako „poslední skutečnost“.¹⁰⁸³ Chybí reflexe za hranici života, z níž pramení étos.¹⁰⁸⁴ Oproti kynikům, kteří preferovali extrémně jednoduchý život se závislostí na žebrotě, vandrování, zbavení se pozemských věcí, což vnímali jako ctnost, byli však epikurejci jejich pravým protikladem. V kontrastu k oběma směrům preferovali stoikové racionální, nikoliv emocionální postoj a pomoc potřebným pro ně byla zásadní, což ve svých spisech zdůrazňoval Cicero.¹⁰⁸⁵ Neopythágorejci propagovali sektářskou formu komunalismu, čímž stáli proti Aristotelovi, který bránil soukromé vlastnictví proti rozmanitým formám komunalismu a podporoval střední třídu, která vytvářela reálnou (ekonomickou) sílu měst (*Politika* 1295b). Jejich sklony k askezi, ač s respektem k tělesným potřebám, ovlivnil platónský dualismus (zřejmý v raně gnostickém myšlení).¹⁰⁸⁶ Možné je říci, že žádný z těchto přístupů nekladl silný důraz na pečování o fyzické potřeby těla. Také podle Thukydida (3.45.4) vede bohatství či blahobyt k nenasatelnosti skrze *hybris* a pýchu. Filozofové tedy zjevně tvoří jinou kategorii než boháči a bezohlední vlastníci pozemků.¹⁰⁸⁷ V kontextu stoické filosofie platí: „Důležité je zemřít čestně, rozumně, statečně. Uvaž, jak dlouho užíváš stále téhož: jídla, spánku, rozkoše, pořád dokolečka.“¹⁰⁸⁸ Bohatý sedlák by tedy neobstál ani podle stoických měřítek. Žil by tělesně a ne ctnostně. „Život však není nedokončený, jestliže je čestný; ať přestaneš kdekoli, přestaneš-li dobře, je úplný.“¹⁰⁸⁹ To se ovšem o boháči těšícího se z faktu samotného bohatství říci nedá. Stoik měl vědět, že „ani minulost, ani budoucnost ti nenáleží.“¹⁰⁹⁰ Se smrtelností a smrtí měl tedy počítat i v momentě nečekaného zbohatnutí a neukvapovat se náhlým soudem o „mnohých letech“ prožitých hodováním (L 12,19). Ježíšovo/Lukášovo podobenství je velmi univerzální a zapadá do tradice mudrosloví a správného jednání mnohých kultur nebo myšlenkových proudů.

Otázkou samozřejmě je, jaká je reálná funkce tohoto literárního ideálu v Lukášově podání?¹⁰⁹¹ V kontextu výkladové části podobenství určené učedníkům (L 12,22-34) se požadavky na Ježíšův

¹⁰⁷⁹ BLOMBERG, *Neither Poverty nor Riches*, s. 104.

¹⁰⁸⁰ BALABÁN, Milan. *Víra – nebo osud?* (Praha: OIKOYMENH 1993), s. 64-69, zvl. s. 66.

¹⁰⁸¹ BALABÁN, *Víra – nebo osud?*, s. 66.

¹⁰⁸² BALABÁN, *Víra – nebo osud?*, s. 67.

¹⁰⁸³ BALABÁN, *Víra – nebo osud?*, s. 67.

¹⁰⁸⁴ BALABÁN, *Víra – nebo osud?*, s. 65.

¹⁰⁸⁵ BLOMBERG, *Neither Poverty nor Riches*, s. 104.

¹⁰⁸⁶ BLOMBERG, *Neither Poverty nor Riches*, s. 104.

¹⁰⁸⁷ BLOMBERG, *Neither Poverty nor Riches*, s. 104.

¹⁰⁸⁸ SENECA, *Výbor z listů Luciliovi*, cit. s. 138, List 77.

¹⁰⁸⁹ SENECA, *Výbor z listů Luciliovi*, cit. s. 138, List 77.

¹⁰⁹⁰ SENECA, *Výbor z listů Luciliovi*, cit. s. 139, List 77.

¹⁰⁹¹ Otázku i odpověď hledá SCHOTTROFF, STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 82.

nejbližší okruh následovníků blíží požadavkům na kynický ideál života (L 12,22//29), který je rovněž založený na životním stylu, jež bychom dnes označili za programaticky minimalistický ve vztahu k materiálnímu zabezpečení, vášním, rozkoši či snaze ovlivňovat politický běh světa (L 12,33-34). Tento prostý životní styl si mají osvojit učedníci, ale je možné, že byl snem i řady boháčů oslovených stoicismem, kteří by samozřejmě nezašli ve zbavení se majetku tak daleko, ale jako ideál jej mohli mít před očima. Lukáš mohl předložit v literární podobě hodnotový svět, jenž nemá menší ideály než kynikové či stoici a působí velmi autenticky ve vztahu k Ježíšovu putování Galileou a Judskem. Čtenář/posluchač se sympatiemi k židovskému evangelijnímu dědictví i tradicím řeckého a římského světa nacházel v pasáži podobenství (L 12,16-21) i následném výkladu učedníkům hodnotový svět, který uznával, chtěl k němu v životě přihlížet a reálně na něm ve společnosti participoval jako patron. Epiktétos (50-135 n. l.) rovněž pohlížel na extrémně prostý život kyniků, jenž jej svým způsobem inspiroval, ale sám jej nepřijal, ač Kratés (365-285 př. n. l.) či Diónenés (412/404-323 př. n. l.) pro něj byli citovanými filozofy.¹⁰⁹² V důsledku toho Epiktétos transformoval kynický ideál do stoicismu.¹⁰⁹³ Zatímco kynikové požadovali odřeknutí se vlastnictví, Epiktétos zaujal k vlastnictví vztah spíše indiferentní (*adiaphoron*), kdy je možné majetek užívat a není nutné usilovat o jeho vlastnění nebo rozhojňování. Jeho primární zájem se soustředil na vnitřní postoj vlastníka k majetku, ne na pouhý fakt vlastnění něčeho (a třeba v nadměrném množství). Přesto dokáže hovořit velmi uznale o heroickém odmítání vlastnictví kyniky a ukazuje život Krata a Diónena jako referenční modely života, k nimž má odstup, jejich nároky bere jako extrém, ale má k nim i úctu a vnímá je jako ty, kdo ukazují lidem správnou cestu životem.¹⁰⁹⁴ Život Ježíšových učedníků má být kynickému ideálu velmi blízko a mají být důkazem toho, že jim svědčí, jako svědčil i Diónenovi. To, že jsou bez majetku (jen s mošnou – L 12,33), neznamená, že jsou skupinou otrhanců, kteří nedbají o mysl, důvtip, tělo a čistotu.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹² SCHOTTRÖFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 83. Epiktétos, *Rozpravy*, kniha III (*Discourses* III,22).

¹⁰⁹³ SCHOTTRÖFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 83.

¹⁰⁹⁴ EPIKTÉTOS, *Rozpravy*, kniha III (Antická knihovna. Praha: Svoboda 1972; překl. Rudolf Kuthan), cit. s. 255, 257: „Nuže, co říká Diónenés o chudobě, o smrti, o bolesti? Jak pak srovnával své vlastní štěstí se štěstím perského krále? Ba spíše byl toho mínění, že se to ani srovnat nedá. Neboť kde je neklid, žal a strach, nesplněné žádosti a nezabezpečené nechuti, závist a žárlivost – jak by tam mělo přístup štěstí? Kde jsou špatné názory, tam nezbytně musí být všechny tyto tísně.“ ... „Což stále ještě necítíme Diónenovu velikost a nemáme náležitou představu o jeho charakteru, nýbrž máme na mysli jen ty dnešní, ‘ty psy bohatých stolů, hlídače dveří’...“.

¹⁰⁹⁵ EPIKTÉTOS, *Rozpravy*, kniha III, cit. s. 258-259: „Neboť kynik má nejen ukazováním svých duševních předností dosvědčovat obyčejným lidem, že je docela dobře možné být řádným a dobrým člověkem bez oněch věcí, kterých si oni cení, nýbrž i svým tělem má ukazovat, že prostý a střídmý život pod širým nebem ani jeho tělu není na újmu: ‘Hle také této věci jsem svědkem já i mé tělo’. Tak to dělával Diónenés, neboť putoval sem a tam a jeho pleť jen zářila, a právě svým tělem upoutával lidskou pozornost. Ale kynik, který budí soustrast, se vyjímá jako žebrák: ‘každý se od něho odvrací, každý se nad ním pohoršuje. Neboť se nesmí objevovat špinavý, aby ani tím lidi neodpuzoval, nýbrž právě jeho chudobnost musí být čistá a vábná. Ale kynik musí mít i mnoho přirozeného kouzla a důvtipu – jinak je blázen, ale jiného nic –, aby dovedl pohotově a případně čelit všem příhodám.“ Na straně druhé samozřejmě platí, že pojem ἀναιδεια (nestoudnost, drzost) je v souvislosti se standardy světa kolem Středomořího moře spojován právě s kyniky (viz BJORNDALH, Sterling. An Honor Map

Učedníci mají naopak svědčit o tom, že jim život hlasatelů království božího prospívá, stejně jako měla prospívat prostota a absence nároků na materiální standard života kynikům s přihlédnutím k boží vůli.¹⁰⁹⁶ Nejde o ideál špinavého žebráka budícího soustrast či odpor, ale o solidaritu křesťanských komunit, které umožňují kazatelům prostý, leč důstojný život, což je patrné i z Pavlových listů (1 K 9; Fp 3,2.17-21).¹⁰⁹⁷ Koncept ignorování vlastní cti pro vyšší cíl se neomezuje jen na kyniky a je znám i ze Starého zákona u proroků (např. Ez 2,6; 3,8-9; 4,15; 5,1-4 či Oz 1,2; 3,1), kteří tak konali na příkaz Hospodina.¹⁰⁹⁸ Je patrné, že etický radikalismus není znám pouze z nebiblického světa „vagabundů“ či až z dob helénismu. V rámci komparací je možné prohlásit, že životní styl vandrujících kynických filosofů poskytuje na literární rovině nejbližší paralely k obrazu života Ježíšových učedníků, jak jej Lukáš předkládá (L 12,22-34.49.51) svým současníkům.¹⁰⁹⁹ Schottroff a Stegemann předpokládají, že helenistický čtenář by si při četbě Lukášova evangelia představil právě toulavé kynické filosofy.¹¹⁰⁰ Ve hře však také může být Ježíšova vypjatá eschatologie,¹¹⁰¹ která požaduje jinou vnitřní motivaci, než má kynik a stojí za ní zcela jiná tradice. Je samozřejmě otázkou, zda to nežidovský čtenář zohledňoval. Z vnějšího pohledu však projev a chování osobností Ježíšových učedníků a kyniků může být téměř identický.¹¹⁰² Životní styl kyniků, v chudobě a nekomfortu, sloužil jako nástroj kritiky bohatství a

of Q. In: BRANDENBURGER, Stefan H.; HEIKE, Thomas /eds./. *Wenn drei das Gleiche sagen – Studien zu den ersten drei Evangelien* /Münster: LIT Verlag 1998/, s. 63-78, zvl. s. 63).

¹⁰⁹⁶ Epiktétos, *Rozpravy*, kniha III, cit. s. 259: „... ale kynikovi místo zbraní a osobních stráží dává tuto moc jeho sebevědomí. Když vidí, že pro blaho lidstva bděl a strádal, že čistý chodil spat a ještě čistší se probouzel a že všechno, co uvážil, uvážil jako přítel bohů, jako jejich služebník, jako účastník Diovy vlády, a když má všude na mysli ony verše *Nuž, Osude a Die, jen mne vedte tam...*, a rovněž ono: 'Jestliže se takto bohům líbí, tak se staň,' proč by se neměl odvážit svobodně hovořit k svým příbuzným?“. Také HENGEL, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, cit. s. 52: „The command to love all men, the stress on study, an almost Cynic asceticism and a striving for autarky, and the concern to win pagans over to the truth of the Torah of God are also in line with this.“

¹⁰⁹⁷ Více HORRELL, David G. From ἀδελφοί to οἶκος θεοῦ: Social Transformation in Pauline Christianity. In: *JBL* 120/2 (2001), s. 293-311, zvl. 296-299.

¹⁰⁹⁸ BJORNDAL, An Honor Map of Q, s. 63, cit. s. 63: „You can get a sense of the dishonor these actions would evoke by asking the question, 'What would the neighbors say?' No doubt being the next-door neighbor of a Hebrew prophet had a negative effect on ancient property values. And elsewhere in the Bible, St. Paul too occasionally participates in willful dishonor, especially in his embracing what he himself calls 'foolishness' in human eyes (e.g. 1 Cor 1).“

¹⁰⁹⁹ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 83 soudí, že nejbližší Lukášovy texty ke kynickému životnímu stylu jsou L 18,29 a 14,26 (také Mk 10,29 a Mt 10,37). Argumentaci staví na odmítání manželství kyniky, stejně jako požaduje Ježíš ve zmiňovaných verších opuštění rodiny. Dle Epiktéta však byl Kratés ženatý (Epiktétos, *Rozpravy*, kniha III., s. 257) a autorská dvojice nebere v potaz Ježíšovu (i Pavlovu) eschatologickou orientaci.

¹¹⁰⁰ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 85, cit. s. 85: „Later on, Lucian in his *Peregrinus* tells of a wandering Cynic preacher who was able to pass effortlessly from Christian groups to the cynic camp (Lucian, *De morte Peregrini*). The entire lifestyle of the disciples of Jesus, as described by Luke, might well be understood as comparable to the utterly modest lifestyle of the Cynics.“

¹¹⁰¹ K Lukášovu zpracování tématu parusie, Syna člověka a k jeho eschatologickým důrazům viz JUZA, Ryan P. One of the Days of the Son of Man: A Reconsideration of Luke 17:22. In: *JBL* 135/3 (2016), s. 575-595, zvl. 578-581.

¹¹⁰² SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, cit. s. 85: „The disciples renounce their possession, break all the ties that bind human beings together in community, wander from place to place,

luxusu horních vrstev. Kynikové realizovali vlastní životní styl a jejich poselství dobrovolného vystavení se nesnázím chudoby je napomenutím a varováním před po všech stránkách náročným životním stylem bohatých, který ale nemusel přinášet štěstí. Dle svého přesvědčení a v kontextu filosofické tradice svobodně žijící kynik mohl zakoušet větší slast ze svobody, než intrikami a obchody zotročený boháč. Obdobně tomu má být s Ježíšovými učedníky (L 12,32), kde je navíc slíbená odměna garantovaná samotným Bohem. O něco podobného usiluje i Lukáš v „blahoslavenstvích“ a „bédách“ (L 6,20-26) nebo v podobenství 16,19-31. Lukáš svým „dvojispisem“ hledá či oslovuje ty, kdo neodložili ctnosti, uznávají hodnoty stoické nebo kynické filosofie, a zároveň jako autor provádí nekompromisní kritiku společnosti, čímž se stává jejím (žijícím) vzdělaným kritikem s identitou křesťana. Neprezentuje však asociální způsoby kyniků jako svou vlastní cestu životem, kterou zvolil, ale přibližuje Ježíšovo reformní úsilí v kontextu potřeb římské společnosti svých dnů. Kynikové rozhodně nevolali všechny mezi sebe ani k imitaci vlastního životního stylu.¹¹⁰³ Drželi si svou exklusivitu,¹¹⁰⁴ což se týká i Ježíšova vystoupení v kontextu Galileie a Judska, což konfrontační podobenství s výklady jen dosvědčují. Lukáš prezentuje v evangeliu pozitivní sociální program (L 16,1-8) a jeho kritika se může týkat především bohatých křesťanů jeho dní.¹¹⁰⁵ V takovém světě musí svou roli sehrávat patronát, kdy patron vidí, že jeho prostředky nejsou promrhány a ti, kterým pomáhá, mají vnitřní kázeň i vědomí „vyššího cíle“.

Podobenství o boháči a stodolách v Lukášově adaptaci může ukazovat na situaci v 80. či 90. letech 1. století, kdy se rané komunity adaptovaly po odluce od judaismu v římské společnosti a jejich narativy pronikaly do středních společenských vrstev. Potřeba patronátu a důraz křesťanství na sociální důrazy spjaté s Ježíšovým vystoupením mohly být dobově velmi aktuální.

Zhruba ve stejné době psal Jakub svůj list a ke kárání boháčů využil formu diatriby. Dobová kritika se zaměřuje na hédonismus a nedostatek společenské odpovědnosti, přičemž tlak na posluchače a komunitu vytváří připomínka smrtelnosti a eschatologie. Lukáš je jako autor vzdělán v řecké i římské literatuře, je obeznámen s židovskou sapientální literaturou a kanonickými spisy.¹¹⁰⁶ Jeho styl práce

engage in healing and preaching, and enter homes in order to preach and heal therein. If they find no accommodations, they must sleep in the open, being worse off in this respect than the foxes and the birds. Even their garb resembles that of the Cynics in being utterly unassuming. Their own lives mean nothing to them.”

¹¹⁰³ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 86.

¹¹⁰⁴ SCHOTTROFF, STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, cit. s. 86: „Pseudo-Lucian’s Cynicus brings his message, of which his lifestyle is a constitutive part, to sensible rich people. He goes barefoot, wears only a coarse cloak, and makes his bed on the hard ground; a lifestyle that resembles that of the beasts of the forest more than anything else sets him completely apart from other people.“ V návaznosti na LUCIAN, *Cynicus* 6-8, vol. 8 (Loeb Classics; Cambridge: Harvard University Press 1969).

¹¹⁰⁵ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 86-87.

¹¹⁰⁶ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 390-393 nabízí paralely k veršům podobenství (L 12,13-21) z oblasti biblických kanonických spisů, židovských spisů, řecké a římské literatury i apokryfní literatury. Narážky a analogie bez kontextu mohou ukazovat na mudroslovnou tradici či výroky kolující v určitých obměnách ve společnosti žijící z orality. Spojitost mezi texty však není nijak doložena a může ukazovat na Lukášovo vzdělání a na skutečnost, že bohatství a vztah k němu jsou velké *topoi* antiky.

s chriemi i volba a zpracování témat má blízko ke kynikům, stoikům a sokratickým tradicím.¹¹⁰⁷ Blízko k těmto tradicím mají zvláště Ježíšova dialogická podobenství, která z dochovaného materiálu upravili pro své čtenáře Matouš a Lukáš. Postavy v nich vedou rozhovory samy v sobě, musí se rozhodnout a jejich rozhodnutí má zásadní existenciální váhu (L 12,13-21; 15,11-32; 16,1-8.19-31).¹¹⁰⁸ Ideálem bylo být „přiměřený, rozumný (*sófrōsynē*)“, což má být vlastně čtenář, který se na základě fiktivního minipříběhu správně rozhoduje ve svém životě. Bylo možné takto apelovat na posluchače, neboť zažitá ctnosti a dlouho tradované ideály byly součástí kolektivní i kulturní (literární) paměti ve světě judaismu, světě řeckém i římském, jež se v helénismu vzájemně ovlivňovaly, ač často nepřímou, a především ve velkoměstech. Faktem však také je, že čtenář/posluchač měl svou vlastní životní zkušenost a zejména příjmy měst nepramenily z daní nebo výroby, ale ze zemědělského obchodu a nájmu vybraných ze zemědělské půdy.¹¹⁰⁹ Svobodní občané pak často pohrdali manuální prací a obchodem, jenž byl založen na rybolovu nebo zemědělské malovýrobě.¹¹¹⁰ Městské vrstvy v Jeruzalémě mohly uvažovat obdobně a Galilejci z venkova i městeček aspirovali na druhořadé příslušníky národa. Lukášova/Ježíšova podobenství o boháčích jsou tedy velmi aktuální, jsou v dobovém kontextu jasně srozumitelná, znázorňují kontrast života společenských vrstev a pracují s polarizací známou z městské společnosti a ekonomických rozdílů. Ač Řekové a Římané (na rozdíl od Židů) uplatňovali procentuálně rovnou daň, nikoliv progresivní, srovnání židovského, řeckého a římského myšlení, podnikatelské praxe a přístupu k vlastnění nebo bohatství může být matoucí.¹¹¹¹ Přesnější může být zaměření se na patřičnou společenskou vrstvu a její socio-ekonomický status v rámci dobové hierarchie doby Herodovců a Flaviovců.¹¹¹² Každý Žid Ježíšovy doby mohl vidět, že stav

¹¹⁰⁷ MACK, *Anecdotes and Arguments*, s. 6-9.

¹¹⁰⁸ SELLEW, Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke, s. 244, 251 – vnitřní dialogy postav (nejen podobenství) jsou pro Lukášovo dílo typické, cit. s. 251: „Analysis of the particular examples involved has shown that interior monologue is a signature device of Luke the author.“ ANDERSON, Garwood P. Seeking and Saving What Might Have Been Lost: Luke's restoration of an Enigmatic Parable Tradition. In: *CBQ* 70/2008, s. 729-749, zvl. s. 744-745.

¹¹⁰⁹ BLOMBERG, *Neither Poverty nor Riches*, s. 105.

¹¹¹⁰ BLOMBERG, *Neither Poverty nor Riches*, s. 105.

¹¹¹¹ MORLEY, *The poor in the city of Rome*, cit. s. 25-26: „When Cicero describes Roman society in terms of a distinction between *assidui* and *proletarii* (*Rep.* 2.40) or between the *populus* and the *plebs* (*Mur.* 1), or identifies those who work in shops and taverns as likely adherents of Catiline, as opposed to the respectable *plebs* (*Cat.* 4.17), these are not neutral accounts of social reality. In part, they reflect an elite world-view that sometimes uses the vocabulary of poverty indiscriminately of the entire non-elite population – a poor man, from this perspective, is anyone who lacks the leisure, and hence the virtue, of the rich – and sometimes seeks to distinguish, as Tacitus puts it, between those sections of the population who were ‘virtuous and associated with the great houses’ and the dirty ‘*plebs*, accustomed to the circus and theatres’ (*Hist.* 1.4).“ ... „Likewise, *Satire* 3 uses the *topos* of the poor man's life in Rome to construct an image of the city as a place of extreme contrasts between luxury and poverty, opulence and destitution, pleasure and death.“

¹¹¹² Obraz chudoby, jenž Lukáš buduje, začíná již v L 2,24, kde popisuje oběť Marie a Josefa v chrámu, kteří oběťují dvě holoubata, což je dle Lv 12,8 oběť pro chudé, a podporuje ho v L 2,7, kde se pro novorozeného Ježíše nenašlo místo pod střechou. Situace nasvědčuje tomu, že Josef a Marie měli velmi omezené finanční zdroje. Na straně druhé, Seforis v polovině 20 let, kdy mohl Ježíš vydělávat, prožívala svůj stavební rozvoj a tesařům tato skutečnost mohla přát. Herodes Antipas budoval ze Seforis hlavní město oblasti, jež mělo převahu

společnosti a národa není pod Herodovci, ani před nimi Hasmoneovci takový, jak by měl dle Písem pod zbožnými vladaři být. Mesiášské naděje mohly být v nižších společenských vrstvách silné a mesiášský věk zasliboval nejen politickou svobodu – situaci bez nadvlády nad Izraelem, ale také sociální prosperitu. Sociální, politické a náboženské otázky byly propletené a prosadit vůli Boha, který vášnivě pečuje o práva chudých, vdov a sirotků (Dt 27,19; Mi 7,1-7) ve světě sociálního útlu nastoleného cizí mocností (idumejskými Herodovci spolu s Římany) a ekonomicky orientovanou elitou národa (včetně kněžských rodů), bylo posláním mesiáše. Ježíšovy (prorocké) důrazy tedy nemusely být „kynické“, ale vycházely z potřeb Galilejců, venkovanů a zbožných Židů svíraných daněmi i pocitem ztráty hrdosti a náboženské identity ve vlastní zemi. Co všechny sjednocovalo, byla etnicita udržovaná Tórou a sociální systém, jenž byl nespravedlivý ke všem nižším vrstvám.

nežidovského obyvatelstva. Totéž je možné říci o Tiberiadě. Okolní vesnice či městečka nemusely být nutně zcela chudé, neboť pracovní příležitosti byly. Viz BLOMBERG, *Neither Poverty nor Riches*, s. 106-107.

11. O DVOU BOHÁČÍCH (Lukáš 16,1-31)

11.1. Charakteristika rétorické jednotky L 15,1-16,31 a synchronní struktura textu

Rétorická jednotka, v níž se nacházejí analyzovaná podobenství o boháčích (L 16,1-8a.19-31), začíná již v L 15,1-2, kde je popis rétorické situace, v níž přicházejí k Ježíšovi celníci a hříšníci (τελῶναι; ἁμαρτωλοὶ), aby jej slyšeli, zatímco farizeové a zákoníci (Φαρισαῖοι; γραμματεῖς) mezi sebou reptali (διεγόγγυζον), že Ježíš přijímá (προσδέχεται) hříšníky a jí (συνεσθίει) s nimi. Záhy po uvedení čtenáře do děje následuje Ježíšem proslovená série tří podobenství o něčem či někom ztraceném (L 15,3-7; 8-10; 11-32), kde první dvě podobenství jsou krátká,¹¹¹³ analogická, a plní funkci přípravnou na podobenství třetí (L 15,11-32), které je stěžejní nejen v rétorické jednotce, ale v kontextu celého Lukášova evangelia. Rovněž M. Wolter konstatuje fakt, že všechna podobenství v 15. kapitole fungují společně a vnímá celou kapitolu pomocí rétorických kategorií jako metaforické *argumentatio*.¹¹¹⁴ Dle Quintilianových rétorických kategorií vidí Wolter v podobenstvích „O ztracené ovci“ a „O ztracené minci“ (L 15,4-7.8-10) část zvanou *probatio*, v podobenství „O ztraceném synu“ pak vidí *refutatio*, což se týká zvláště veršů L 15,31-32.¹¹¹⁵ Vzhledem ke specifickému kontextu rétorické situace L 15,1-2 je dle Woltera obtížně možná *alegorická* interpretace podobenství, což potvrzuje i Jeremias, a je otázkou, zda je možné k podobenství vztáhnout faktory ležící vně textu.¹¹¹⁶

Zatímco podobenství 15. kapitoly jsou určena zmíněným skupinám posluchačů, v 16. kapitole je rétorická situace upřesněna a ve v. 1a je zmíněno, že následující podobenství míří na učedníky (πρὸς τοὺς μαθητάς). Ve v. 14 se posluchač/čtenář dozví, že předchozí podobenství (L 16,1-8a) i následující aforismy (v. 8b-13) určené učedníkům slyšeli také farizeové, kteří měli rádi peníze (φιλάργυροι ὑπάρχοντες) a posmívali se (ἐξεμυκτήριζον αὐτόν) Ježíšovi, což je v souladu s rétorickou situací (L 15,2) a přidává to aktualizující informaci ve vztahu k následujícím *aforismům* a podobenství věnovanému farizeům (L 16,15). V tomto případě však napřed vyslechnou posluchači (farizeové i učedníci) napřed aforismy, pak až přijde na řadu samotné podobenství určené primárně jim (L 16,19-31). Z hlediska argumentace v rétorické jednotce L 15,1-16,31 je 16. kapitola formována ve vztahu ke dvěma skupinám posluchačů – učedníkům (v. 1a) a farizeům (v. 14-15a), přičemž obě antitetické skupiny slyší *řeč* ke druhé straně. Zatímco *řeč* k učedníkům (16,1-13) začíná podobenstvím a až následně přijdou doplňující aforismy, *řeč* k farizeům (16,14-31) začíná aforismy a až následně přijde podobenství. Terminologií rétorické kritiky – v případě učedníků argumentace začíná formou

¹¹¹³ K podobenstvím L 15,4-7 (a Mt 18,10-14), jakož i výrokům z Q v Lukášově 16. kapitole více ROTH, Dieter T. *The Parables in Q* (London: T & T Clark 2018), s. 24-25.

¹¹¹⁴ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 258.

¹¹¹⁵ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 258-259.

¹¹¹⁶ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 259. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, cit. s. 128, 132: „The parable is not an allegory, but a story drawn from life...“ ... „The recognition that Luke 15.11-22 is primarily an apologetic parable...“.

induktivní (16,1-8a) a až následně zazní argumentace *deduktivní* (16,8b-13). V případě farizeů je tomu opačně – napřed je proslovena kritika formou *deduktivní* (16,15b-18), pak až následuje forma *induktivní* – podobenství (16,19-31). Lukášovu 16. kapitolu tedy můžeme rozdělit na dvě řeči, kdy první je řeč k učedníkům (16,1-13), jež vyznívá pozitivně (byť *aforismy* mají varovnou funkci), druhá je pak řeč k farizeům (16,15-31), která vyznívá negativně v obou částech – v části *deduktivní* i *induktivní*. Řeči tak stojí proti sobě,¹¹¹⁷ jejich vztah je antitetický a je nutné, chce-li posluchač evangelia správně porozumět, aby slyšel celou kapitolu. Zajímavostí je, že obě podobenství 16. kapitoly uvádí ve svém evangeliu jen Lukáš a díváme-li se na celou rétorickou jednotku 15,1-16,31, je tvořena pěti podobenstvími a čtyři z nich zaznamenal toliko Lukáš sám, jedno – „O ztracené ovci“ (L 15,3-7) – zapsal také Matouš 18,10-14 a je obsaženo rovněž v Tomášově evangeliu 107 (50,22b-27). Je tedy zřetelné, že pro vyjádření stěžejních akcentů své teologie užil Lukáš převážně *induktivní* argumentaci ve formě série podobenství uspořádaných do řeči, kde *deduktivní* forma (tezí a *aforismů* či *příslolí*) argumentace je doplňková.

Rétorická jednotka je ve své literární podobě modelovaná spíše logicky než časově, stěžejní jsou dva fiktivní mininarativy s dialogickou strukturou položené proti sobě, stejně jako dvě skupiny protikladných posluchačů, a na podobenství se nehodí zastaralá klasifikace *Beispielerszählung* či *example story*. Obě podobenství (L 16,1-8a i 19-31) mají svůj sociální podtón a obě musí být v době rozvinuté teorie narativu analyzovány z jiného úhlu pohledu než jako pouhé „toto čiň a toto ne“.¹¹¹⁸ S. Curkpatrick vnímá Lukášova podobenství jako zachycující „sociální a morální rány osudu“,¹¹¹⁹ což se bezesporu týká všech tří analyzovaných podobenství o boháčích v této práci (L 12,16-21; 16,1-8.19-31). Anderson zase hodnotí Lukášova podobenství jako příběhy o charakterech v krizi a zdůrazňuje morální dvojznačnost příběhů,¹¹²⁰ což výborně vystihuje L 16,1-8.

Celá rétorická jednotka L 15,1-16,31 je součástí „cestovního narativu“ (L 9,51-18,34 – členění viz Wolter a další, nebo 9,51-19,27 – členění viz Bovon a další) a její zřetelné dva monotematické oddíly (L 15,1-32 a 16,1-31), každý s vlastním členěním i tématem, na sebe plynule navazují motivem bohatství, které je problémem staršího syna (L 15,30-31) a 16. kapitola tento problém názorně předloží učedníkům i farizeům, jakož i (implikovanému) čtenáři/posluchači. Rétorická situace (L 15,1-2; 16,1.14) charakterizující jednotku je paralelní s rétorickou situací L 11,53-54, jež uvádí rétorickou

¹¹¹⁷ Antitetický vztah částí 16,1-7 a 16,19-31 konstatuje i WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 259. J. LUKEŠ jej řešil, včetně rétorické analýzy celé kapitoly, již v článku *Rhetorical Analysis of Luke 16: A Compact Rhetorical Unit*. In: *Theological Understanding* 27/2004, s. 341-379 (analogicky: Lukáš 16 – kompaktní rétorická jednotka. In: *Teologická reflexe* 1/2004, s. 57-81).

¹¹¹⁸ ANDERSON, *Seeking and Saving What Might Have Been Lost*, cit. s. 730: „More particularly, I argue that Luke regarded the parables of his sources as both problematic and salvageable, and that his treatment of the parables is a rehabilitation in which both conservative and adaptive tendencies are evident.“

¹¹¹⁹ CURKPATRICK, Stephen. *Parable Metonymy and Luke's Kerygmatic Framing*. In: *JSNT* 25/2003, s. 289-307, zvl. s. 295.

¹¹²⁰ ANDERSON, *Seeking and Saving What Might Have Been Lost*, s. 732.

jednotku s již analyzovaným podobenstvím „O boháči a stodolách“ (L 12,16-21). V obou úvodních rétorických situacích figurují farizeové a všechna tři podobenství o boháčích mají konfrontační charakter, ač podobenství věnované učedníkům dopadne překvapivě dobře (L 16,1-8a). V podobenství 15,11-32 – „O marnotratném synu“ – je dominantní postava otce, který je rovněž bohatý a rozdělil svůj majetek ještě zaživa mezi syny (L 15,11-12). Mladší však opouští dům otce a své dědictví prohýří v cizí zemi (L 15,30). Motiv dědictví a jeho dělení mezi bratry je tak opětovně řešen v 15. kapitole (po kapitole L 12,13-15.16-21) a rovněž formou podobenství. Ve spirálovité či paralelní struktuře se Lukáš vrací k tématu a na synchronní úrovni nabídne smírné řešení za zprostředkující role autority otce s důrazem na radost a milosrdenství (L 15,32). Otec dává zabít vykrmené tele jako oběť (L 15,23; μόσχος) na počest dlouho očekávaného syna, který se vrátil, avšak s prázdnou, ale s pokáním a důvěrou do otcova domu, kde již ale vše patří staršímu bratru, jenž to sdílí s otcem (L 15,31). Otcí to však nebrání v radosti, přikáže dát synovi nejlepší oděv, na ruku prsten a na nohy obuv (L 15,22), čímž plně obnovuje jeho status v domě a zazní dvakrát narážka na návrat mrtvého mezi živé (L 15,24.32),¹¹²¹ což zazní rovněž v kontextu potřeby pokání v L 16,30-31. Rétorická jednotka a její podobenství jsou výrazně propojeny motivem majetku, pokání a vzkříšením z mrtvých. Vše má silné sociální a eschatologické podbarvení.

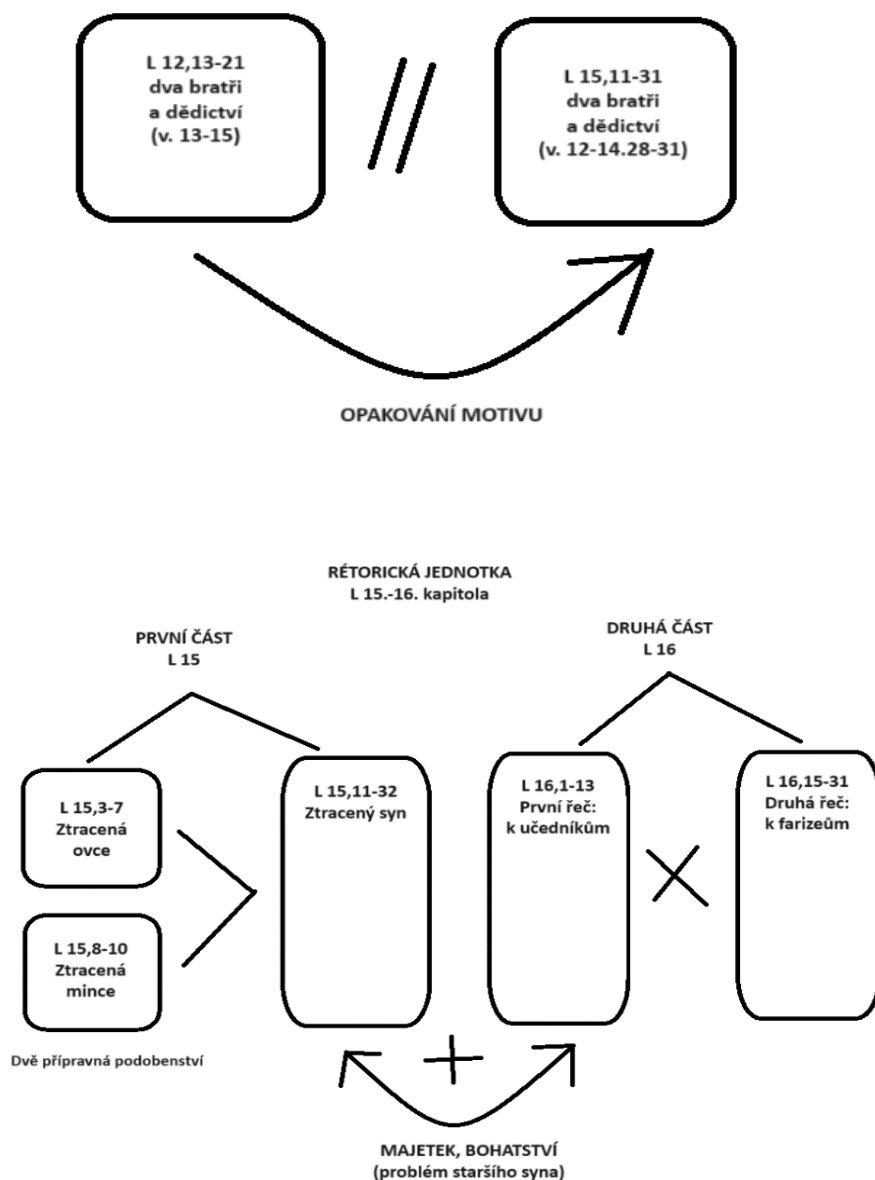
Následující druhá část rétorické jednotky (16. kapitola) pokračuje v tématu majetku a správného zacházení s ním, neboť právě s tím má problém starší bratr (L 15,27-30), jemuž po smrti otce vše připadne. Otec ho nabádá k radosti a milosrdenství, což přesně řeší první podobenství 16. kapitoly – L 16,1-8a. Propojena jsou tedy nejen jednotlivá podobenství 15. kapitoly motivem něčeho/někoho ztraceného, ale navazují na sebe tématem majetku, kdy ovce i mince jsou v podobenství majetkem cenným a záleží na nich tak, že mají hodnotu mnoha hodin práce a radují se nad nimi nebesa (L 15,6-7.9-10). Ovce však představují lidi a mince rovněž. Pokání, nalezení, radost a nálezení k celku spolu souvisí. Třetí podobenství kapitoly – „O marnotratném synu“ – má však přímou vazbu na první podobenství 16. kapitoly, které ho osvětluje a ukazuje, že na majetku se nelpí a přednost má jednoznačně člověk před majetkem. Obě podobenství 16. kapitoly jsou navíc v antitetickém vtahu a společně činí tematiku boháčů velmi plastickou. Vedlejším motivem v synchronní rovině je dědictví, což je rovněž vracející se motiv ze 12. kapitoly a také otázka autority (Otec – Bůh – Ježíš – farizeové –

¹¹²¹ K výkladu podobenství viz POKORNÝ; HECKEL, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 523-525, k významu podobenství O marnotratném synu viz cit. s. 525: „Dennoch dürfen wir das Gleichnis nicht nur als eine Darstellung der lukanischen Lehre betrachten. Zum Gleichnis gehört Jesus selber als der Erzähler, der für den Inhalt dieser Parabel mit seinem ganzen Leben einsteht. Nach dem Lukasevangelium konfrontiert Jesus den Hören mit Gott selbst. Das Gleichnis ist ein Teil des Geschehens, auf das es sich bezieht. Im Lesen bzw. Hören dieses Gleichnisses wird Gottes Heil für einen Menschen erfahrbar. Für dieses Bild von Gott als dem barmherzigen Vater tritt Jesus mit seiner ganzen Existenz ein. Die Verkündigung dieser guten Nachricht, des Evangeliums vom Reich Gottes, kostete ihn das Leben. Indem Gott ihn durch die Auferstehung rehabilitiere, bekennt dieser sich zur Botschaft vom barmherzigen Gott, die Jesus sein ganzes Leben hindurch repräsentiere (u.a. durch das Gleichnis vom verlorenen Sohn).“

učedníci). V dalším plánu je řešena otázka „učedníci versus farizeové“ – zvláště v 16. kapitole, kde každé skupině patří jedno podobenství jednotky a v kontextu retrospekce se vrací téma boháče či majetku a na jiných narativních rovinách vztah učedníků a farizeů. Také otázka dědictví je věcí majetku, což je v 15. kapitole spjato se stěžejními tématy Lukášovy teologie – pokáním a milosrdenstvím vůči hříšníkům či outsiderům, jakož i latentní pobídka k patronátu.¹¹²² Podobenství „O marnotratném synu“ rovněž obsahuje vnitřní monolog mladšího syna činícího pokání L 15,17-19, což je rys společný s postavami v podobenstvích L 12,18-19 i 16,3-4, kdy dojde ve stavu existenciální tísně k rozhodnutí a řešení situace, jež odhalí charakter postavy. Narativ evangelia se souvisle tematicky odvíjí, opakuje techniky a uplatnění rétorické i narativní kritiky umožňuje postřehnout jeho linearitu i návaznosti nejen v rétorické jednotce (obou jejích částí na sebe – 15. a 16. kapitoly), ale i návrat a rozvinutí motivu dědictví bratří a boháče z 11. kapitoly, tedy jakousi spirálovitou strukturu vyprávění. Lukášovo διήγησις („vypravování“) je velmi sofistikovaným a propracovaným dílem, jež má své kvality v oblasti *inventio*, *dispositio* i *elocutio*, a ač se jedná o žánr, který má dnes poněkud volnější rysy, Lukáš odvedl profesionální práci. Rétorická, socio-rétorická i narativní kritika jsou nástroje, které rozkrývají kvality a rétoricko-narativní strategii jeho vyprávění a socio-vědecká kritika umožňuje analýzu sociálních poměrů i pohled do světa kulturních rámců Lukášovy doby – doby císařů flaviovské dynastie. Z rozsahu obou kapitol (15. a 16.), tedy celé rétorické jednotky, umístění, délek podobenství,

¹¹²² 15. kapitolu Lukášova evangelia je možné vykládat z hlediska rekonstruovaného *Sitz im Leben* jako podobenství o vztahu křesťanů z nežidů a Židovstva nebo judaizujících křesťanů. Právě situace ze 70.-80. let, kdy se křesťanství a judaismus rozcházely, mohla být dobou Lukášova sepisování evangelia a podobenství může odrážet v alegorické rovině vztahy těchto náboženských komunit či již oddělených náboženství (ač se jednalo o postupný proces, který nemusel zároveň probíhat všude v oblasti Středoziemního moře). Mladší syn (křesťanství) přichází zpět do domu otce z daleké země (L 15,13), v níž se pasou prasata (L 15,15) – jedná se tedy o „pohany“ (nežidy) a jejich končiny, zatímco starší syn setrvává v domě otce (L 15,29), poctivě pracuje a žije bez excesů (jako Židovstvo dle Zákona), ale chybí mu radost i milosrdenství – stěžejní hodnoty pro Lukáše a jeho čtenáře (či křesťany z nežidů). Otec, postava v podobenství vyhrazená pro Boha, koriguje vzájemný vztah synů a ukazuje, že do otcova-Božího domu (církve) patří oba synové, tedy judaismus i křesťanství. Za podobenstvím je pak skryta Lukášova kritika judaismu, píše minipříběh jako křesťanský autor, ač jasně ukazuje, že křesťanství vzešlo z judaismu, odkazuje kvalifikovaně na židovská Písma, zná židovskou historii, ale hodnoty milosrdenství a Ježíšovo „dvojí přikázání lásky“ (L 10,27-28) jsou pro něj centrem křesťanství, nikoliv halacha nebo Tóra a její ústní část zachovávaná farizeji. V synchronní rovině je podobenství samozřejmě kritikou farizeů, jež jsou zmíněni při popisu rétorické situace a Ježíšovo volání po překonání vzájemného pohrdání je v kontextu podobenství 30. let, kdy jsou volání zpět příslušníci Židovstva, kteří se ocitli (a ne často vlastní vinou) na periferii. V Ježíšově optice má být jednotné Židovstvo, v Lukášově nemají soupeřit judaismus a křesťanstvo, neboť obě náboženství patří jednomu Otcí-Bohu. Podobenství má více vrstev, rovinu Ježíšova vystoupení i rovinu doby Lukášovy a poměrů v jeho době, což může být odstup 40 až 50 let. Podobenství opakovaně zdůrazňuje motiv „byl mrtev a zase žije, ztratil se, a je nalezen“ (ČEP; L 15,24.32), což jsou důvody k veselí. Podobenství tím jednoznačně patří, co se motivu týče, mezi ta o něčem/někom ztraceném. Staršího bratra nelze v textu a jeho synchronní rovině opomenout, jakož ani otázku spravedlivého dědictví, autority otce či pokání, což jsou hodnoty spjaté s dobovým étosem a patriarchální kulturou tehdejší Palestiny i nežidovských území Římské říše. Důraz na radost po návratu mrtvého mezi živé, což je metafora pro návrat syna z pohanské země a k Zákonu, jakož i narážka (z hlediska *prolepse*) na Ježíšovo vzkříšení, jsou dalšími stěžejními motivy. Souhru motivů i propracovanost tohoto fiktivního mininarativu je nutné hodnotit jako Lukášovu kompozici a rozvedení prvotního Ježíšova krátkého podobenství, jež mělo orální podobu a ve své původní podobě je nerekonstruovatelné. K výkladu viz POKORNÝ; HECKEL, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 523.

jakož i z opakování motivu v kontextu evangelia se dá vysledovat důležitost tématu v teologické koncepci autora. Evangelium je zřejmě psáno pro komunity či čtenáře/posluchače z nežidovského prostředí, autorem, který si uvědomuje kritéria spásy v judaismu a je mu jasné, že nežidovské národy potřebují pro svou záchranu v Kristu Boží milost, pokání a solidaritu. Přesně tyto hodnoty jim jako autor *historicko-rétorické metafikce* přibližuje nikoliv tezemi Zákona, ale *fiktivními minipříběhy* podobenství (alegorické, typologické, metaforické či metonymické povahy) a svým „vyprávěním“.¹¹²³



11.2. O boháčích – rétorická charakteristika jednotky L 16

¹¹²³ Co se týče narativní analýzy podobenství, je prakticky identická, co se hodnocení narativu týče (fokalizace, vypravěč, čas, mezery), s podobenstvím 12,16-2 a proto není nutné analýzu opakovat.

Důraz je při analýze kladen na kompaktnost a organizaci „rétorické jednotky“ o boháčích, nikoli na akcenty dané historickou kritikou a sledováním *Sitz im Leben* obou podobenství či na sledování původu materiálu v jednotce (zda je z Q nebo je kompatibilní s Matoušem). Obě podobenství jednotky u dalších dvou synoptiků nenajdeme. Snahou je docenit jedinečný charakter rétorické jednotky, vymezit její hranice vně i uvnitř jí samé a poukázat na strukturu, jejíž odhalení je pro pochopení smyslu nezbytné.¹¹²⁴

Rétorická kritika nepracuje pouze s „textem“, ale s „řečí“ a „diskursem“. Autor či vypravěč je stylizován v „řečníka“ a v procesu čtení se z (implikovaného) čtenáře stává zároveň i „posluchač“, což byla realita během veřejného předčítání v době antiky. Vytváří se tak „rétorický trojúhelník“, který odráží vztahy, jež jsou pro „rétorickou“ nebo „argumentační situaci“ stěžejní.¹¹²⁵ Úkolem řečníka je představit posluchači řeč, která bude obsahovat co nejlepší argumenty, bude co nejpřesvědčivější a co nejplynulejší. Jen taková řeč zaujme a přesvědčí. Lukáš své evangelium člení právě takovým způsobem a 15. i 16. kapitola, jako série dvou návazných řečí, představuje stěžejní lukášovské téma zpracované zvláště atraktivní formou *prosópopoeie*. Proto může zohlednění alespoň některých zásad rétorické kritiky přispět svým dílem k ucelenějšímu pohledu na exegetovaný oddíl a napomoci odhalit souvislosti, které posluchač pozdní antiky bezesporu vnímal a v textu či slyšené řeči je nepřehlížel nebo nepřeslechl. Tato rétoricko-strukturální analýza 16. kapitoly Lukášova evangelia tedy vychází z předpokladu, že evangelista zamýšlel vtáhnout čtenáře/posluchače do Ježíšovy promluvy k učedníkům i farizeům a učinit z něj konfrontovaného posluchače epizody a stěžejního tématu.¹¹²⁶

¹¹²⁴ KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* stanovuje pravidla postupu při analýze rétorickou kritikou na s. 14-38, pro vymezení „rétorické jednotky“ zvláště s. 33-38. MACK, Burton. *Rhetoric and the New Testament* (Fortress Press, Minneapolis 1990) předkládá jistou obdobu na s. 21-48 a konzervativní alternativu nabízí MEYNET, Roland. *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998), s. 168-181. Kennedyho postup zkoumá a doplňuje WUELLNER, Wilhelm. Where Is Rhetorical Criticism Taking Us? In: *CBQ* 49/1987, s. 455-460.

¹¹²⁵ Ke vztahům mezi řečníkem, posluchačem a argumentací blíže KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. 15; KINNEAVY, James L. *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith* (New York, Oxford 1987), s. 49, 52, 107 a zejména PERELMAN, Chaim. *The Realm of Rhetoric* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1982), s. 9-20. K „rétorické situaci“ viz KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. 34-35; JASINSKI, James. „Rhetorical Situation“. In: SLOANE, Thomas O. *Encyclopedia of Rhetoric* (Oxford: Oxford University Press 2001), s. 694-697; HENDERSON, Ian H. Rhetorical Determinacy and the Text. In: *Semeia* 71/1995; Scholars Press, s. 161-172, zvl. s. 169; LAMBRECHT, Jan. Rhetorical Criticism and the New Testament. In: *Bijdragen* 50/1989, s. 240-241, cit. s. 245: „Beyond the speaker (*ethos*), beyond the discourse (*logos*) and beyond the audience (*pathos*) there is always a milieu, a context...“. Wuellner (Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?) v návaznosti na Kennedyho a L. F. Bitzera rozumí rétorické situaci jako (viz cit. s. 455): „... understanding of the argumentative or rhetorical situation as that specific condition or situation which invites utterance.“ ... „It has been so since antiquity, where the rhetorical situation underlying or preceding a text was discussed as the crucial initial step of invention“.

¹¹²⁶ WUELLNER, Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?, vidí roli čtenáře v rámci rétorické kritiky následovně, viz cit. s. 461: „Rhetorical criticism changes the long-established perception of authors as active and readers as passive or receptive by showing the rationale for readers as active, creative, productive. Moreover, rhetorical criticism changes the status of readers to that of judges and critics to that of validators“.

16. kapitola Lukášova evangelia je součástí „velké vsuvky“ (L 9,51-18,14) a spoluutváří blok látky originálně zpracované Lukášem. Podle členění D. Leeho, který zpracovává Lukášovo evangelium pomocí narativní analýzy a rozděluje příběh do sedmi „dějství“, kdy se 16. kapitola stává součástí dějství čtvrtého (9,51-19,44) s názvem „Ježíš ve stínu Jeruzaléma“.¹¹²⁷ Cesta do Jeruzaléma se tak stává i „časovým“ vymezením epizod a „řečí“, které Ježíš cestou pronesl.¹¹²⁸ Lee v návaznosti na Talberta vidí v celém čtvrtém dějství symetrickou strukturu a 16. kapitolu dělí do dvou částí, kde 16,1-13 je zrcadlovým protějškem 12,35-13,9 a 16,14-31 je obdobným protikladem 11,37-12,34.¹¹²⁹ Zkoumáme-li text 16. kapitoly a její členění optikou současných komentářů, je nutné konstatovat značnou rozmanitost rozdělených oddílů. Perikopy se v 16. kapitole liší počtem, délkou i pojmenováním, podle toho, na co dotyčný překladatel či vykladač upřel pozornost a co považoval za nutné zdůraznit. Za takovéto situace se kontinuita textu, kterou nabízí řecký text Nestle-Aland,¹¹³⁰ jeví jako výhoda, neboť pro vnímání 16. kapitoly jako souvislé „řeči“ či „rétorické jednotky“ nevytváří hranice, jež byly stanoveny na základě jiných principů, než rétorických nebo narativních a často je dle sekundárních kritérií text zcela uměle rozdělen. Názorný přehled vybraných překladů a komentářů dokládá variabilitu, s jakou je struktura kapitoly vnímána.

Vybrané překlady s nadpisy nad perikopami:

-ČEP – v. 1-9 *Podobenství o nepoctivém správci*; v. 10-15 *O majetku*; v. 16-17 *Výroky o Zákonu*, v. 18 *O rozluce*; v. 19-31 *O boháči a Lazarovi* – **pět oddílů**.

-O. Petrů – v. 1-15 *Podobenství o vychytralém správci*; v. 16-18 *O Zákonu*; v. 19-31 *Podobenství o boháči a Lazarovi* – **tři oddíly**.

-R. Col – v. 1-13 *Podobenství o nevěrném správci*; v. 14-15 *Pokrytectví farizeů*; v. 16-18 *Zákon Boží je věčný*; v. 19-31 *Podobenství o boháči a chudém Lazarovi* – **čtyři oddíly**.

-Die Gute Nachricht – v. 1-8 *Der untreue Verwalter*; v. 9-13 *Über den Besitz*; v. 14-18 *Über den Willen Gottes*; v. 19-31 *Lazarus und der Reiche* – **čtyři oddíly**.

-Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments – v. 1-9 *Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter*; v. 10-13 *Von der Treue im Gebrauch der irdischen Güter*; v. 14-18 *Von der Gerechtigkeit*

¹¹²⁷ LEE, David. *Luke's Stories of Jesus* (Sheffield Academic Press 1999), s. 189. Na blízkost rétorické a narativní kritiky upozorňuje STAMPS, Denis, L. *Handbook to Exegesis of the New Testament* (Leiden: Brill 1997), s. 219. Převzetí makrostruktury od Leeho (Talberta) není v tomto případě nemožné.

¹¹²⁸ „Cestu do Jeruzaléma“ vymezuje FITZMYER, Joseph A. *The Gospel according to Luke X-XXIV*. The Anchor Bible Commentary (Doubleday; New York: Yale University Press 1985) oddílem 13,22-17,10 a TOPEL, John L. On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13. In: *CBQ* 37/1975, s. 216-227 vidí blízký kontext pro tuto parabolu v oddílu „cesty“ 14:25-17:10, zvl. s. 221.

¹¹²⁹ LEE, *Luke's Stories of Jesus*, s. 196.

¹¹³⁰ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012).

der Pharisäer und der Geltung des Gesetzes; v. 19-31 *Das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus* – **čtyři oddíly**.

-Revised Standard Version – v. 1-18 *The dishonest steward*; v. 19-31 *The rich man and Lazarus* – **dva oddíly**.

-New Revised Standard Version – v. 1-13 *The Parable of the Dishonest Manager*; v. 14-18 *The Law and the Kingdom of God*; v. 19-31 *The Rich Man and Lazarus* – **tři oddíly**.

-The NIV Study Bible – v. 1-15 *The Parable of the Shrewd Manager*; v. 16-18 *Additional Teachings*; v. 19-31 *The Rich Man and Lazarus* – **tři oddíly**.¹¹³¹

Vybrané komentáře:

-W. Grundmann – celá kapitola nese název *Die Entscheidungsfrage der zeitlichen Güter*; v. 1-7 *Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter*; v. 8-18 *Gespräche über die rechte Verwaltung des Besitzes im Anbruch der Heilszeit*; v. 19-31 *Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus* – **tři oddíly**.

-J. A. Fitzmyer – v. 1-8a *The Parable of the Dishonest Manager*; v. 8b-13 *Three Applications of the Parable*; v. 14-15 *Avaricious Pharisees Are Reproved*; v. 16-17 *Two Sayings about the Law*; v. 18 *On Divorce*; v. 19-31 *The Parable of the Rich Man and Lazarus* – **šest oddílů**.

-I. Howard Marshall – celá kapitola nese nadpis *Warnings about Wealth*; v. 1-9 *The Prudent Steward*; v. 10-13 *Faithful Stewardship*; v. 14-15 *Reproof of the Pharisees*; v. 16-17 *The Law and the Kingdom*, v. 18 *The Law concerning Divorce*; v. 19-31 *The Rich Man and Lazarus* – **šest oddílů**.

-J. Nolland – celá kapitola nese název *Use and Abuse of Riches*; v. 1-8 *The Dishonest Steward: 'What Am I Going to Do?'*; v. 9-13 *Serving God and Using Mammon*; v. 14-15 *Lovers of Money and Seekers of Honor*; v. 16-18 *The Demands of the Law and the Prophets, and Those of the Gospel of the Kingdom of God*; v. 19-31 *The Outcome of Life for the Rich Man and Lazarus* – **pět oddílů**.

-F. Bovon – v. 1-9 *The Dishonest Manager*; v. 10-18 *Rules of Faithfulness*; v. 19-31 *The Parable of the Rich Man and the Poor Man Lazarus* – **tři oddíly**.

-M. Wolter – celá kapitola nese název *On Rightly Dealing with Money and Possessions*; v. 1-13 *The Speech to the Disciples*; v. 14-31 *The Speech to the Pharisees* – **dva oddíly**.¹¹³²

¹¹³¹ Překlady: ČEP (Praha 1991); O. M. Petrů (Viedeň 1983); R. Col (Velehrad 1945); Die Gute Nachricht (Berlin 1974); Die Heilige Schrift (Zürich 1975); RSV (The British and Foreign Bible Society 1973); NRSV (Nashville 1990); The NIV Study Bible (Grand Rapids: Zondervan 1995). V jiných vydáních, byť se překlad jmenuje stejně, jsou členění textu jiná, viz německé překlady Die Bibel. Die Gute Nachricht in heutigen Deutsch. 1. Auflage (Berlin-Altenburg: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft 1990) – Lukas 16,1-9; 16,10-13; 16,14-18; 16,19-31 a jiné jsou i názvy pododdílů, dále také Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. 17. Auflage (Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag 1965) – Lukas 16,1-13; 16,14-18; L 19,31.

¹¹³² GRUNDMANN, Walter. *Das Evangelium nach Lukas*, 9. Auflage (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1981), s. 315-330; FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, s. 1094-1136; MARSHALL HOWARD, *The Gospel of Luke*, s. 613-639; NOLLAND, John. *The Word Biblical Commentary 35B. Luke 9:21-18:34* (Waco: Thomas Nelson Inc. 1993), s. 793-833; BOVON, *Luke 2*, s. 439, 455, 470; WOLTER, *The Gospel according to Luke*, (vol. 2), s. 259-260, 271.

Z předloženého členění 16. kapitoly Lukášova evangelia vyplývá, že překladatelé a komentátoři se zcela shodují jen v délce druhého podobenství, tj. v. 19-31. Ovšem ani tato parabola neušla pokusům o stanovení původního rozsahu a například J. D. Crossan podotýká, že „metodologicky nemůže být L 16,27-31 považován za součást původního Ježíšova podobenství“ a za „aktuálně Ježíšovu“ považuje jen část první, tj. v. 19-26.¹¹³³ Oproti tomu C. L. Blomberg poznamenává, že druhá polovina podobenství (v. 27-31) nemusí být redakční, ale Ježíšův vlastní, typický dodatek, který koloval v odlišných formách. Strukturálně se mu zdá být zlom po v. 23 výraznější než posun v ohnisku mezi veršem 26 a 27.¹¹³⁴ R. Bauckham zmiňuje, že v. 27-28 mohly být docela běžné v židovských vyprávěných příbězích.¹¹³⁵ Je tedy patrné, že subjektivita pohledu na členění kapitoly odráží vždy autorovo předporozumění a uplatňovaná kritéria, v nichž převládala historicko-kritická optika bez ohledu na rétorickou kritiku (mluvčího, aforismy, směřování řeči, rétorickou situaci).

Výrazně rozdílně vnímají badatelé délku prvního podobenství, jehož rozpětí je odlišné nejen v překladech, ale problematizuje ho i řada komentářů. Jejich postoje se dají v zásadě rozdělit do čtyř skupin. Do první patří například R. Bultmann, J. D. Crossan, L. Goppelt, H. Preisker, W. Grundmann a H. Drexler, kteří rozsah paraboly vnímají od v. 1 do v. 7.¹¹³⁶ Ke druhé skupině náleží mimo jiné K. E. Bailey, E. Güttgemans, F. Maass a C. Westermann, kteří soudí, že k parabolě patří i verš 8.¹¹³⁷ K možnosti, že to není celý verš osmý, ale jen jeho první část - v. 8a, se přiklání třetí skupina exegetů: J. A. Fitzmyer, D. M. Parrott, B. B. Scott, L. J. Topel, F. Tillmann, T. Hoeren a další.¹¹³⁸ S vědomím toho, že se jedná již o dodatek, který ovšem k parabolě náleží a vztahuje se k v. 4, přidává čtvrtá¹¹³⁹ skupina k podobenství i v. 9, což jsou to badatelé C. L. Blomberg, D. R. Fletcher nebo F. Bovon. Poněkud

¹¹³³ CROSSAN, *In Parables*, s. 67.

¹¹³⁴ BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 204.

¹¹³⁵ BAUCKHAM, Richard. The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels. In: *NTS* 37/1991, s. 225-246, zvl. s. 242.

¹¹³⁶ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Basil Blackwell 1963), s. 175; CROSSAN, *In Parables*, s. 66; GOPPELT, Leonhard. *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980), s. 616; PREISKER, Herbert. Lukas 16,1-7. In: *TLZ* 74/1949, s. 85-92; GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 315-318; DREXLER, Hans. *Miszellen: Zu Lukas 16,1-7*. In: *ZNW* 58/1967, s. 286-288.

¹¹³⁷ BAILEY, Kenneth E. *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans 1983), s. 86-118, zvl. s. 107; GÜTTGEMANS, Erdhardt. „Generative Poetics“: Narrative Analysis of Synoptic Texts. In: *Semeia* 6/1976, s. 138-140 (220 stran); MAASS, Fritz. Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter. Lukas 16,1-8. In: *Theologie Viatorum* 8, Berlin 1961, s. 173-184; WESTERMANN, Claus. *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* (Edinburgh: T.&T. Clark 1990), s. 185, 189.

¹¹³⁸ HOEREN, Thomas. Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lukas 16.1-8a). Zugleich ein Beitrag zur Geschichte Restschuldbefreiung. In: *NTS* 41/1995, s. 620-629; PARROTT, Douglas M. The Dishonest Steward (Luke 16.1-8a) and Luke's Special Parable Collection. In: *NTS* 37/1991, s. 499-515; SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 255-266; TOPEL, On the Injustice of the Unjust Steward, s. 217-218; TILLMANN, F. Zum Gleichnis vom ungerechten Verwalter. Lukas 16,1-9. In: *BZ* 9/1911, s. 171-184.

¹¹³⁹ BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 243-247; FLETCHER, Donald R. The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key? In: *JBL* 82/1963, s. 15-30, cit. s. 19: „V. 9 is the real crux interpretationis of the parable“. Členění do čtyř skupin a jména dalších badatelů podává FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, s. 1096-1097.

stranou stojí E. Brunner, který se původností jednotlivých veršů nezaobírá a komentuje oddíl veršů 1-13, a z nedávných komentátorů také M. Wolter, jenž takto člení oddíl „základním způsobem“, ač prvotní délku podobenství vidí do v. 7 a bere v potaz narativní strukturu textu.¹¹⁴⁰ Ačkoli rozdíly v délce podobenství představují u jednotlivých badatelů až šest veršů, prakticky všichni překladatelé nebo komentáři zmiňují, že veršem 8a, 8b, 9 či 10 začíná aplikace, výklad podobenství nebo sekundární dodatky. Zatímco jedni je k podobenství ještě přiřadí, jiní je už oddělí a označí samostatným nadpisem. Např. Fletcher vidí aplikaci ve v. 8-13¹¹⁴¹, avšak Blomberg považuje za „přídavné výroky Ježíše“ v. 10-13.¹¹⁴²

Jednoznačně dominuje stanovisko, že parabola je autentická, ale přivěšené výroky nikoliv. Motivem pro určení přesné délky paraboly ve starších pracích je často snaha rozpoznat původní Ježíšovo znění od pozdějšího redakčního, prelukášovského či raně křesťanského, jakož i otázka, kdo je κύριος z v. 8a, která zaměstnává většinu christologicky orientovaných vykladačů.

Oddíl mezi oběma parabolami (L 16,8b-18) má kvůli různě vnímané délce první z nich rovněž kolísavý rozsah i počet pododdílů, přičemž Crossan konstatuje v jednotce L 16,1-31 tři části: v. 1-7; v. 8-18; v. 19-31.¹¹⁴³ Toto členění lze jako základní z hlediska rétorické kritiky akceptovat (nedělíme-li jednotku na dvě řeči 16,1-13, v. 14 a 16,15-31), avšak až na v. 8, který patří ještě k podobenství (ač obsahuje ve druhé půli aforismus, který by náležel k ostatním aforismům – je však před „já vám pravím“, kde začíná ve v. 9 výklad podobenství). Látka ve středním oddíle už není výlučně z Lukášova speciálního pramene, ale má paralely u dalších synoptiků a verše 13, 16, 17, 18 pocházejí z Q. Oproti tomu verše 14-15 hodnotí Nolland pod vlivem H. Schürmanna sice jako zakořeněné v tradici, ale zároveň skutečně lukášovské.¹¹⁴⁴ V. 14 je považován Bultmannem za přechodový a E. P. Sanders ho pokládá za neodpovídající skutečnosti. Bultmann popisuje v. 15 jako autentický výrok Ježíše.¹¹⁴⁵ V. 16 má svou „primitivnější“ analogii u Mt 11,12-13 a údajně pochází od rané křesťanské komunity či jejich kritiků.¹¹⁴⁶ V. 17 je variantou Mt 5,18, avšak v odlišné formě. Izolovaný výrok v. 18 nalezneme s jistotou

¹¹⁴⁰ BRUNNER, Emil. *Sowing and Reaping. The Parables of Jesus* (Richmond: John Knox Press, 1965), s. 76-83.

¹¹⁴¹ FLETCHER, The Riddle of the Unjust Steward, s. 15.

¹¹⁴² BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 244.

¹¹⁴³ CROSSAN, *In Parables*, s. 66-67 – autor konstatuje širší literární komplex v L 16,19-31, verše 27-31 vidí jako přidané ranou církví a všímá si argumentace, kdy se zmiňuje Mojžíš a Proroci (L 16,29.31 a 24,27.44) oproti zmínkám vzkříšení (L 16,31 a 24,46); s. 67: „Methodologically, Luke 16:27-31 cannot be taken as part of the original parable of Jesus. Most likely it is pre-Lukan and is a post-resurrectional application of the parable. It allegorically alludes to the Jewish refusal to accept either Moses or the prophets as witnesses to the resurrection of Jesus or even to accept the risen Jesus himself. When one reads 16:31, ‘He said to them, *If they do not hear Moses and the prophets, neither will they be convinced if some one should rise from the dead*,’ in its present context one thinks of Jesus and not the rich man.“

¹¹⁴⁴ NOLLAND, *The Word Biblical Commentary 35B*, s. 809.

¹¹⁴⁵ MARSHALL HOWARD, *The Gospel of Luke*, s. 624-625. SANDERS, *Jesus and Judaism*, s. 281.

¹¹⁴⁶ FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, s. 1115; DANKER, Frederick W. Luke 16,16 – An Opposition Logion. In: *JBL* 77/1958, s. 231-243, zvl. s. 232.

změnou u Mt 5,32 a jako dublet u Mt 19,9, který je odvozen od Mk 10,11, k němuž má Lukáš blíže.¹¹⁴⁷ R. Banks považuje Lukášovu formulaci v. 18 za pravděpodobně nejpůvodnější formu výroku.¹¹⁴⁸ Schürmann se o verších 16-17 domnívá, že byly drženy jen jako úvod pro v. 18 a Danker tvrdí, že verše 16 a 17 existovaly odděleně.¹¹⁴⁹ Co se týče vztahu středního oddílu k podobenstvím, je možné zmínit postoj z dnes již historického komentáře A. Plummera, který dělí střední oddíl na dvě části, kde v. 9-13 vnímá jako doplněk k podobenství prvnímu a v. 14-18 jsou dle něj úvodem k podobenství druhému.¹¹⁵⁰ J. W. Sider se domnívá, že se v. 14-15 vztahují k první části druhé paraboly, konkrétně k veršům 19-26 a verše 16-18 zaostřují na její druhou část – v. 27-31.¹¹⁵¹ Ze stanovisek komentátorů vyplývá určitá shoda při deskripci textu samého a zcela převládá tendence vytvářet pododdílů co nejvíce. Text je rozkládán na jednotlivá logia, která jsou podrobována analýze a následně komentována. Na této rovině je struktura přehledná a téměř identická. Nejednotnost se projeví až na větším celku, při stanovování původních délek obou parabol či rozpoznávání dodatků a snad nejpřijatelnější analýzy nabízí Wolter, který zohledňuje rovněž rétorická kritéria i základní aspekty narativní kritiky.

Problémem může být, že v „zájmu čtenáře“ dochází v překladech k rozložení textu do řady pododdílů, čímž je rozmělněna původní struktura důležitá pro výklad a pozornost čtenáře je převedena na sekundární členění textu provedené překladatelem dle nesdělených kritérií. Rétorické faktory a aspekt posluchače je vynecháván, na členění se podílí zažitá metodika daná školou dějin formy nebo členění pro homileticko-katechetické účely. V každém případě počet a členění oddílů v kapitole vytváří u čtenáře povědomí o jejím uspořádání, a tím i předporozumění, se kterým přistoupí k další práci s textem. Takovéto organizování textu do četných podjednotek sice výrazně usnadní komparaci s jinými biblickými místy a nezbytné je i při sestavování synopse, avšak daní za ně je v tomto případě přetrhání vnitřních vazeb, symetrie a následně i antitetických vztahů, jimiž je 16. kapitola nabita a semknuta. Rozmanitosti názvů jednotlivých pododdílů kapitoly není nutné přikládat velkou váhu, neboť nadpisy nejsou součástí původního textu a mají jen pomocný charakter, avšak i zde určuje náhled na perikopu určitá předchozí výkladová tradice. Důležité je jen poznamenat, že název prvního podobenství je prakticky u všech překladatelů i komentátorů pojmenován podle správce a jeho

¹¹⁴⁷ FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, s. 1119-1120; MARSHALL HOWARD, *The Gospel of Luke*, s. 630-631.

¹¹⁴⁸ BANKS, Robert. *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press 1975), cit. s. 193: „... the Lucan formulation in 16.18 that is probably the most original form of the saying“.

¹¹⁴⁹ SCHÜRMANN, Heinz. Sprachliche Reminiszenzen an Abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas- und Matthäusevangelium. In: *NTS* 6/1960, s. 193-210, zvl. s. 193, také BANKS, *Jesus and Law*, cit. s. 220: „... vv.16-17 were merely retained as an introductory piece to v. 18 ...“. DANKER, *Luke 16,16 – An Opposition Logion*, cit. s. 242: „... and the probability increases that both vss. 16 and 17 existed separately...“.

¹¹⁵⁰ PLUMMER, *St. Luke – International Critical Commentary*, s. 380.

¹¹⁵¹ SIDER, John W. *Interpreting the Parables. A Hermeneutical Guide to Their Meaning* (Grand Rapids: Zondervan 1995), s. 214.

konání, u druhého podobenství se do něj promítá Lazar a boháč. Názvy parabol tedy vzájemnou souvislost v kontextu rétorické jednotky čtenáři nenaznačí a nevedou k závěru, že pro pochopení obsahu je nutné číst celou 16. kapitolu. Zde se praxe čtení zřejmě velmi výrazně liší od veřejného předčítání textu v raně křesťanských komunitách, kde rétorické signály a antitetické vztahy určovaly obsah jednotlivých čtení. Zajisté však platí předpoklad, že Lukášův narativ je čistě „teocentrický příběh“, což vytváří i spojnice mezi podobenstvími.¹¹⁵²

11.3. Podobenství I. – L 16,1-8

1 Ἐλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς· ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. 2 καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν. 3 εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος· τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ’ ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι. 4 ἔγνων τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν. 5 καὶ προσκαλεσάμενος ἓνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; 6 ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν βάτους ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πενήτηκοντα. 7 ἔπειτα ἐτέρῳ εἶπεν· σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν κόρους σίτου. λέγει αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα. 8 καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.¹¹⁵³

1 Říkal pak i svým učedníkům: Člověk jakýsi byl bohatý, kterýž měl správce a ten byl obviněn, že rozptýlil majetek jeho. 2 A zavolal jej, řekl jemu: Co to slyším o tobě? Vydej počet ze svého správcovství, neboť nemůžeš již spravovati. 3 Řekl pak v sobě samém správce: Co učiním, když můj pán odnímá ode mne správcovství? Kopat nedovedu, žebrat se stydím. 4 Víím, co učiním, aby až budu sesazen ze spravování, přijali mne do domů svých. 5 A povolav jednoho každého dlužníka toho pána k sobě, říkal prvnímú: Kolik dlužíš pánu mému? 6 Ten pak řekl: Sto batů oleje. Ten pak řekl jemu: Vezmi si písemnosti (úpis) a usadiv se, rychle napiš padesát. 7 Potom druhému řekl: Ty pak kolik dlužíš? Ten pak řekl: Sto kórů (měr) obilí (pšenice). Říká jemu: Vezmi si písemnosti (úpis) a napiš osmdesát. 8 A pochválil pán toho správce nepravosti, že rozumně učinil. Neboť synové tohoto věku jsou prozíravější nad syny světla v pokolení svých.¹¹⁵⁴

Hned několik badatelů se shoduje v postoji, že toto podobenství je nejobtížnější ze všech synoptických či biblických vůbec a „pánova“ chvála ničemy vyvolávala rozpaky nad křesťanstvím už za Juliána Apostaty.¹¹⁵⁵ I přes tyto skutečnosti o autenticitě podobenství nelze pochybovat. Je prakticky

¹¹⁵² REINSTORF, Luke's parables and the purpose of Luke's Gospel, s. 1290.

¹¹⁵³ Novum Testamentum Graece, NESTLE-ALAND, 28. revidierte Auflage, řecký text převzat z Accordance.

¹¹⁵⁴ Překlad vlastní – pracovní, „neuhlazený“. Délka textu respektuje rétorické členění, ve v. 9 začíná výkladový trs aforismů uvedený Ježíšovými slovy Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω.

¹¹⁵⁵ BAILEY, Poet and Peasant and Through Peasant Eyes, s. 86; BRUNNER, Sowing and Reaping, s. 76; GÁBRIŠ, Karol. Ježíšove podobenstvá II (Bratislava: UK 1991), s. 112. SNODGRASS, Stories with Intent, cit. s. 401: „This parable is notoriously difficult, so difficult that hardly anyone suspects it could come from the early church. Already Richard Trench in 1864 complained of the manifold and curious interpretations of this parable, stating

nepřijatelné, aby apokryfní parabola, obsahující zřejmé interpretační obtížnosti, byla ranou křesťanskou komunitou začleněna mezi tradiční Ježíšovy paraboly.¹¹⁵⁶ Blomberg řadí toto podobenství do komplexu „tříbodových parabol“ se systémem „pán – správce – dlužníci“. K. Gábriš upozorňuje na „dramatický trojúhelník“, který se týká zejména osob a napětí mezi nimi.¹¹⁵⁷ A. C. Thiselton charakterizuje L 16,1-9 na základě bádání D. O. Via, D. Patteho a S. Pricketta jako parabolu s „komickou zápletkou“ a zároveň zde vidí otevřené zakončení (*open-ended*) i úmyslnou dvojznačnost.¹¹⁵⁸ Viovy charakteristiky jako „picaresque comedy“ se drží Wolter a za podobenstvím vidí stoické pozadí.¹¹⁵⁹ Crossan si všímá „elegantně strukturované“ paraboly, jenž je formována do „minidramatu“ a klade důraz na dělení do tří scén (16,1-2, 3-4, 5-7), kde první scéna vykazuje chiastickou strukturu, jenž je důležitá pro vytyčení problému i jeho řešení. Typem řadí parabolu mezi „paraboly o služebnících“, v nichž si všímá „tematické jednoty“ vztahu „pán-služebník“, jenž nepostrádá čas nebo moment kritického zúčtování.¹¹⁶⁰ Crossan tedy zohledňuje strukturálně-narativní rozbor, ale staví také na historicko-sociálním vnímání tématu podobenství. Pod vlivem D. O. Via hledá analogie s „podvodnicko-hlupáckými příběhy“ a zmiňované schéma podobenství sestavuje dle modelu, který pro tyto historky sestavila H. Jasonová.¹¹⁶¹ Sám Via staví argumentaci na předpokladu, že podobenství je určeno Ježíšovým kritikům a jeho žánr hodnotí jako „pikareskní komedii“. Správce i jeho pána vidí jako negativní postavy.¹¹⁶² K. Bailey vnímá L 16,1-8 jako „parabolickou baladu“ se strukturou ABBCB'B'A', kde vrcholem je v. 4. Zmiňuje i charakteristický rys Lukášovy parabolické formy, jímž je značný počet oddílů s přímou řečí a připomíná i výkladový model, v němž má pán status „partner in crime“ (Oesterley).¹¹⁶³ Svou argumentaci staví Bailey na *m. Baba Batra* 10:4 a podobenství vnímá jako eschatologické varování hříšníkům. Vlastník dluhu mohl odmítnout redukci dluhu a mohl tím vyvolat hněv hříšníků, anebo přijmout jejich chválu akceptováním snížení a být uznáván komunitou. Správce experimentoval s milostí svého pána, stejně jako hříšník experimentující s Boží milostí.¹¹⁶⁴ A. Jülicher, klasik a zakladatel moderního bádání v oblasti podobenství, vidí prvotní rozsah podobenství ve v. 1-7 a tvrdí, že podobenství není primárně o správném užívání bohatství, ale o

that 'very many interpreters ... had overrun their game'. A bewildering number of explanations exist, many of which are still guilty of overrunning their game."

¹¹⁵⁶ FLETCHER, *The Riddle of the Unjust Steward*, s. 15.

¹¹⁵⁷ BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 241, 243; GÁBRIŠ, Karol. *Ježíšove podobenstvá I* (Bratislava: UK 1990), s. 10.

¹¹⁵⁸ THISELTON, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan/HarperCollins 1992), s. 476, 492.

¹¹⁵⁹ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 266 – Zeno, Joannes Stobaeus, *Anthologium* II: 7.11g (viz SVF I, Fragment 216 – Wachsmuth/Hense 1958).

¹¹⁶⁰ CROSSAN, *In Parables*, s. 96-120, zvl. s. 110.

¹¹⁶¹ Její stanoviska přibližuje SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 259-260.

¹¹⁶² VIA, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, s. 155-162, zvl. s. 160-161.

¹¹⁶³ BAILEY, *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes*, s. 95, 99. OESTERLEY, William Oscar E. *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* (New York: Macmillan 1936), zvl. kap. 11.

¹¹⁶⁴ BAILEY, *Poet and Peasant* (1976), s. 86-118.

účelném využití přítomnosti jako podmínky pro šťastnou budoucnost.¹¹⁶⁵ D. Dormeyer z hlediska rétoriky antiky člení podobenství na dva subtypy, kde jeden nazývá „parabolou v úzkém smyslu“ a druhý „parabolou“. L 16,1-13 náleží dle něj do druhého subtypu mezi „paraboly“ a vyžaduje závěr „a minor ad maius“.¹¹⁶⁶ Starozákonník C. Westermann řadí L 16,1-8 klasicky mezi „exemplary story“.¹¹⁶⁷ Sider navrhuje číst L 16,1-13 jako „dramatický narativ“ a zároveň upozorňuje na nutnost položení si „správných otázek“ pro „správné řešení“.¹¹⁶⁸ D. Flusser předpokládá, že obratem o „synech světa“ (v. 8) Ježíš nehovoří ke svým učedníkům, ale hovoří ironicky o esejcích, kteří se snažili vyvarovat vlastnění, které vnímali jako zlo a omezovali kontakty se světem, jenž se obklopuje bohatstvím. Verše 10-12 z těchto důvodů zahrnuje Flusser do podobenství a Ježíše vnímal jako toho, kdo považoval ekonomický separatismus za nebezpečný.¹¹⁶⁹ Na ironii buduje svůj výklad i S. E. Porter, pro což nalézá důvod ve v. 8-9 a J. Mrázek připomíná D. O. Via, že čtenáři rozpoznávají v postavách „narážku na typické obsazení antické komedie“.¹¹⁷⁰ Myslet si, že chování synů tohoto věku může ovlivnit věk, který přichází, je pošetilostí, nic není vzdálenější pravdě. K celku podobenství řadí i v. 13 (celek podobenství jsou v. 1-13) a v. 13 je odpovědí na ironickou otázku vyžadující negativní odpověď.¹¹⁷¹ O ekonomickou rekonstrukci se pokouší J. D. Derrett, který ukazuje na aspekt jednání správce nepovolený pro Židy, přičemž správce pouze vypověděl podíl/úrok skrytý ve smlouvě.¹¹⁷² Do interpretačního kontextu starověkého otroctví ji řadí Mary A. Beavis, která provádí komparaci s Aesopem a Plautovými otroky, přičemž analyzuje scénu podobenství podle vztahů řecko-římského otroctví.¹¹⁷³

¹¹⁶⁵ JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu* (Darmstadt 1963 – jednosvazkové vydání), vol. 2, s. 496-514, zvl. s. 510-511.

¹¹⁶⁶ DORMEYER, Detlev. *The New Testament among the Writings of Antiquity* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998), s. 162-163.

¹¹⁶⁷ WESTERMANN, *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament*, s. 189. Někteří badatelé užívají označení *example story*, což je častější, jiné také *exemplary story*.

¹¹⁶⁸ SIDER, *Interpreting the Parables*, s. 150, 242-243.

¹¹⁶⁹ FLUSSER, David. Jesus' Opinion about the Essenes. In: FLUSSER, David. *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: Magnes 1988), s. 150-168, zvl. s. 157-162. FLUSSER, David. The Parable of the Unjust Steward: Jesus' Criticism of the Essenes. In: CHARLESWORTH, James H. *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (New York: Doubleday 1992), s. 176-197, zvl. s. 184-187.

¹¹⁷⁰ MRÁZEK, Jiří. Podobenství o nepoctivém správci (Lk 16,1-8), s. 1-9, viz https://www.academia.edu/79046682/PODOBENSTVI%3%8D_O_NEOCTIV%3%89M_SPR%3%81VCI_Lk_16_1_8_POZN%3%81MKY_K_V%3%9DKLADU_A_%3%84%8CESK%3%9DM_P%3%98EKLAD%3%9AEM.

¹¹⁷¹ PORTER, Stanley E. The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): Irony is the Key. In: CLINES, David J. A. et al. (ed.). *The Bible in Three Dimensions* (JSOT; Sheffield: Sheffield Academic Press 1990), s. 127-153.

¹¹⁷² DERRETT, J. DUNCAN M. Fresh Light on St. Luke XVI. In: *NTS* 7/1960-61, s. 198-219; DERRETT, J. DUNCAN M. The Parable of the Unjust Steward. In: DERRETT, J. DUNCAN M. *Law in the New Testament* (London: Darton, Longman, and Todd 1976), s. 48-77.

¹¹⁷³ BEAVIS, Mary Ann L. Ancient Slavery as an Interpretative Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8). In: *JBL* 111.1/1992, s. 37-54, zvl. s. 43-53, cit. s. 44, 45: „The folkloric motif of the trickster, it has been observed, is found throughout world literature. However, examples of the motif of the slave as *picaro* in ancient literature have not been adduced by parable interpreters.“ ... „Aesop was a well-known character in antiquity. In addition to the hundreds of fables attributed to him, he figured in the drama *Aesop* by Alexis (fourth century BC); the poet Poseidippus composed an *Aesopia* in the third century BC, and the Greek *Life of Aesop* (probably of Egyptian provenance) in its oldest

Obě podobenství pojí texty, jež představují jakýsi „střední oddíl“ mezi nimi, složený z aforismů a tezí, který by při členění rétorické jednotky na dvě řeči (L 16,1-13, v. 14 vnímaný jako posun v rétorické situaci provedený vypravěčem a L 16,15-31 jako druhá řeč) samostatně neexistoval. Jeho část L 16,9b-13 je tvořena „trsem“ aforismů, jenž uzavírá v. 13, který má paralelu u Mt 6,24 a jeho obdobu nalezneme u Epiktéta.¹¹⁷⁴ Trs aforismů zde může být produktem hebrejského paralelismu a kulminuje výrokem: „Nemůžete sloužit Bohu i majetku“ (L 16,13n).¹¹⁷⁵ Banks představuje verše 16-18 jako jistou „anomálii“ v Lukášově evangeliu, neboť kromě nich nejeví Lukáš nikde zájem o Zákon samotný a i další materiál týkající se Zákona předává bez zjevných poznámek či deduktivního rozvedení.¹¹⁷⁶ O v. 18 je možné říci, že pouze esejci v Kumránu měli podobné podmínky pro zabraňování rozvodům.¹¹⁷⁷ Howard Marshall na základě Mansona upozorňuje, že vhodnými posluchači veršů 14-31 by byli zejména saduceové a uvádí pro to řadu důvodů, ti však nejsou textem vůbec zmiňováni a jako horní vrstva společnosti by byli zřejmě povzneseni nad pouliční či synagogální diskuse s galilejskými řemeslníky nebo rolníky.¹¹⁷⁸

11.4. Podobenství II. – L 16,19-31

19 Ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος, καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς. 20 πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἰλκωμένος 21 καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου· ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἔλκη αὐτοῦ. 22 ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ· ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη. 23 καὶ ἐν τῷ ᾧ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις, ὁρᾷ Ἀβραάμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ. 24 καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπεν· πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου αὐτοῦ ὕδατος καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου, ὅτι ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ. 25 εἶπεν δὲ Ἀβραάμ· τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθὰ σου ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾷσαι. 26 καὶ ἐν πᾶσιν τούτοις μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνανται, μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν. 27 εἶπεν δὲ· ἐρωτῶ σε οὖν, πάτερ, ἵνα πέμψῃς αὐτὸν εἰς τὸν οἶκόν τοῦ πατρός μου, 28 ἔχω γὰρ πέντε ἀδελφούς, ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς, ἵνα μὴ καὶ αὐτοὶ ἔλθωσιν εἰς τὸν τόπον τοῦτον τῆς βασάνου. 29 λέγει δὲ Ἀβραάμ· ἔχουσιν Μωϋσέα καὶ τοὺς προφῆτας· ἀκουσάτωσαν αὐτῶν. 30 ὁ δὲ εἶπεν· οὐχί, πάτερ Ἀβραάμ, ἀλλ' ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν

extant written forms goes back to the second century AD. Aesop is mentioned by such famous authors as Aristophanes, Aristotle, Herodotus, and Plutarch.”

¹¹⁷⁴ DORMEYER, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, cit. s. 107: „Epictetus offers a joking antithetic parallel: ‘You cannot play Thersites (a bald hunchback) and Agamemnon (tall and handsome) at the same time’. (Diss. 4.2.10 Gnllka 1988: I,243)“.

¹¹⁷⁵ FLETCHER, *The Riddle of the Unjust Steward*, s. 15 přebírá od OESTERLEY, William Oscar Emil. *The Gospel Parables in the Light of their Jewish Background* (London: SPCK 1936), s. 196.

¹¹⁷⁶ BANKS, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, cit. s. 219-220: „As for the Lucan section itself (Lk 16.16-18), it appears at first sight to be an anomaly in the gospel, for nowhere else have we found Lucan interest in the Law itself, as seems to be the case here“.

¹¹⁷⁷ DORMEYER, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, s. 93.

¹¹⁷⁸ MARSHALL HOWARD, *The Gospel of Luke*, s. 625.

πορευθῆι πρὸς αὐτοὺς μετανοήσουσιν. 31 εἶπεν δὲ αὐτῷ· εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδ' ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθῇσονται.¹¹⁷⁹

19 Člověk pak jakýsi byl bohatý a šatil se purpurem a jemným plátnem, okázale se veselil každý den. 20 Nějaký pak chudý jménem Lazar, pokrytý vředy, lehával u jeho brány. 21 A toužil být nasycen tím padajícím ze stolu onoho boháče. Ale i psi přibíhali, lízali jeho vředy. 22 Stalo se pak, že zemřel ten chudý a byl přenesen anděly do náruče Abraháma. Zemřel pak i ten boháč a byl pohřben. 23 A v hádu pozdvihnuv oči svých, jsa v mukách, vidí Abrahama zdaleka a Lazara v náruči jeho. 24 A on zavolav, řekl: Otče Abrahame, slituj se nade mnou a pošli Lazara, aby namočil konec prstu svého ve vodě a osvěžil můj jazyk, neboť trápen jsem v plameni tomto. 25 Řekl pak Abraham: Synu, vzpomeň si, žeš přijal dobré věci své v životě svém, a Lazar právě tak zlý. Nyní pak zde těšen, ty pak trápen. 26 A ve všem tom mezi námi a vámi (je) upevněna propast veliká, aby ti, kteří chtějí procházet odsud k vám, nemohli, ani odtamtud k nám (ne)pronikali. 27 Řekl pak: Prosím tedy tebe, otče, abys jej poslal do domu otce mého, 28 neboť mám pět bratrů, aby jim dosvědčil, aby i oni nepřišli do místa těchto muk. 29 Praví pak Abraham: Majíce Mojžíše a proroky, ať jim naslouchají. 30 Ten pak řekl: Nikoli otče Abrahame, ale když by někdo z mrtvých přišel k nim, budou činit pokání. 31 Řekl pak jemu: Když Mojžíše a proroky neposlouchají, ani kdyby někdo z mrtvých vstal, nebudou přesvědčeni.¹¹⁸⁰

B. B. Scott, který organizuje Ježíšova podobenství podle sociálních realit zemědělské kultury Palestiny prvního století, řadí podobenství L 16,19-31 do kategorie „Rodina, ves, město a podobně“.¹¹⁸¹ A. C. Thiselton v ní vidí „metonymickou parabolu paradoxu“.¹¹⁸² C. L. Blomberg vřazuje podobenství do skupiny „jednoduchých tříbodových parabol“ a zároveň se táže, zda je možné příběh považovat za „fiktivní narativ“.¹¹⁸³ E. Güttgemanns ji chápe jako „ukázkový (varovný) příběh“ – *example story*, což je označení blízké Quintiliánovu i Jülicherovu členění parabol a jedná se o klasickou charakteristiku *Beispielerszählung*, která dodnes převládá.¹¹⁸⁴ První dva badatelé rovněž upozorňují na apokalyptický motiv v Ježíšově řeči, který je důležitý pro rozvinutí poselství podobenství. A. Jülicher rozdělil podobenství do dvou částí – na 16,19-26, což je část týkající se protikladných životů bohatého člověka a chudého Lazara, a část 16,27-31, která se týká obratu štěstěny a posmrtného života.¹¹⁸⁵ Z toho také pramení důraz v interpretaci, kdy většina badatelů vidí klíčový bod interpretace ve druhé části podobenství, menšina v části první, přičemž členění do dvou částí v interpretaci dodnes převládá. Většina badatelů se rovněž shoduje v názoru, že motiv podobenství je převzatý, jen je otázka odkud, neboť možností je více. Starozákonník C. Westermann nepovažuje L 16,19-31 za podobenství a podobně vnímá oddíl i D. Gooding, který věc zdůvodňuje tím, že nemá základ v „aktuálních věcech a

¹¹⁷⁹ Novum Testamentum Graece, NESTLE-ALAND, 28. revidierte Auflage, převzato z Accordance.

¹¹⁸⁰ Překlad pracovní – vlastní, „neuhlazený“.

¹¹⁸¹ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 77, 141.

¹¹⁸² THISELTON, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*, s. 117-118. „Metonymických parabol“ si všímá také Crossan, který rozpoznává celkem tři a všechny nalézá u Lukáše (10:30-37, 18:9-14, 16:19-31).

¹¹⁸³ BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 203-205.

¹¹⁸⁴ DORMEYER, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, s. 161-165. GÜTTGEMANS, *Narrative Analysis of Synoptic Texts*, s. 162.

¹¹⁸⁵ JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, s. 634.

aktivitách tohoto světa“.¹¹⁸⁶ J. W. Sider zmiňuje skutečnost, že mnohá Ježíšova podobenství s „dlouhým příběhem“, kam řadí i toto, jsou podobná Aristotelovým tragédiím s „dvojím závěrem“, kde záhuba zla udává tón konce oproti dobru, které potkává štěstí. Sider zároveň neopomíná připomenout užité archetypální obrazy v podobenství – ráj a hádes.¹¹⁸⁷ Jako parabolu s „dvojitým vrcholem“ ji vnímá i J. Jeremias, který vidí za podobenstvím egyptský příběh o Si-Osirisovi, synu Setme Chamois,¹¹⁸⁸ který se dostal díky alexandrijským Židům do Palestiny, kde se stal populární jako příběh o Bar Ma'janovi (y. Sanh. 6:6 23c, 30-41.42-43 // y. Hag. 2:2 77d, 42-54.54-57).¹¹⁸⁹ Řada badatelů pak přibližuje skutečnost, že podobenství má afinitu k folkloristickému materiálu židovské i egyptské tradice,¹¹⁹⁰ přičemž Jeremias zastává názor, že toto lidové pozadí je stěžejní pro pochopení podobenství.¹¹⁹¹ Zvláštní pozornost tomuto tématu věnuje R. Bauckham a rovněž R. F. Hock, který doplňuje pohled o motivy z řecko-římského světa a soustředí se zejména na Luciana ze Samosaty (Gallus a Catapulus),¹¹⁹² přičemž K. Snodgrass zmiňuje Jannese a Jambrese.¹¹⁹³ Jisté paralely s 1

¹¹⁸⁶ WESTERMANN, *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament*, s. 188: „... Lk 16.19-31, which is not a parable“. Westermann se drží starého členění A. Jülichera. GOODING, David. *According to Luke* (Grand Rapids: Eerdmans 1987), s. 227.

¹¹⁸⁷ SIDER, *Interpreting the Parables*, s. 134-135, 190.

¹¹⁸⁸ BAUCKHAM, Richard. *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish & Christian Apocalypses* (Leiden: Brill 1998), s. 97-118, cit. s. 98-99, 101: „The seven Jewish versions of the story to which gressmann drew attention are therefore not necessarily directly derived from the story of Setme and Si-Osiris as such. Although the story of the funerals of a rich man and a poor man, followed by a revelation of the reversal of their fortunes after death, is recognizable the same story, the Jewish versions are not indebted to the longer narrative of Setme and Si-Osiris or to features of the story as it is told about Setme and Si-Osiris which link it with the longer narrative.“ ... „If the Jewish version in the Palestinian Talmud is recognizably the same story as the Egyptian, the same cannot be said of the parable.“ ... „The common story-line, as we shall see, can also be found in Lucian. It is not really, in itself a story, but a folkloric motif, around which many different stories could be built.“ ... „The Egyptian and the Jewish stories are the same story...“ „The parable, on the other hand, uses both motifs differently... It does not tell the same story. It is quite plausible that a version of the Egyptian and Jewish story was current in first-century Palestine and that Jesus would have known it.“

¹¹⁸⁹ JEREMIAS, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1958), s. 25, 125, cit. s. 125: „Die Gleichnis ist eines der vier doppelgipfligen Gleichnisse (s. 25). Der erste Gipfel (v. 19-23) ..., der zweite Gipfel (v. 24-31) ...“. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, s. 183. LEHTIPUU, Outi. *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (Leiden: Brill 2007), s. 14. BAUCKHAM, *The Fate of the Dead*, s. 99. Podobnost Lukášova příběhu s egyptským příběhem kritizoval R. Bultmann a zastává názor, že egyptský a židovský příběh jsou odlišné od Lukášova podobenství (viz BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, s. 212-213, 221).

¹¹⁹⁰ Tuto skutečnost připomíná např. CROSSAN, *In Parables*, s. 67-68; SIDER, *Interpreting the Parables*, s. 183-184; BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, s. 204. BOVON, *Luke 2*, s. 473-478. Snodgrass nepovažuje původ příběhu v Egyptě za prokazatelný viz SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 426-427: „Stories like the *Gilgamesh Epic*, the *Odyssey*, and *1 Enoch* had broad influence, and numerous Greek and Jewish stories tell of the experiences of various heroes and average people who visit the realm of the dead. One cannot preclude that the Egyptian story made its way to Palestine and that Jesus adapted and modified it. Such usage of preexisting materials is evident in other parables and would not be surprising.“

¹¹⁹¹ JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, s. 183.

¹¹⁹² Také LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, s. 33. HOCK, Ronald F. *Lazarus and Micallus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19-31*. In: *JBL* 106/1987, s. 447-463.

¹¹⁹³ BAUCKHAM, *The Rich Man and Lazarus*, s. 225-246; SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 428.

Henochem 1-13 vidí S. Aalen.¹¹⁹⁴ L. Goppelt zmiňuje Bultmannovu domněnku, že toto podobenství, jako jediné v Lukášovi, je skutečně ebjónské.¹¹⁹⁵ Hunter pak navrhuje vidět podobenství jako adresované saduceům, neboť nevěřili na věčný život a Oesterley nabízí řešení, že první polovina podobenství je určena farizeům, druhá pak saduceům.¹¹⁹⁶ Oba badatelé zcela ignorují rétorické aspekty, synchronní rovinu textu a přímo zmíněné kategorie posluchačů. Většina soudobých badatelů vidí podobenství jako lukášovskou kompozici,¹¹⁹⁷ interpretují je v kontextu Lukášova narativu a vnímají je jako „morální ponaučení“ čtenáře ohledně tématu bohatství. Někteří badatelé vidí jako autentickou první část podobenství, druhou pak jako přidanou Lukášem či tradicí rané církve (Funk, Crossan, Scott), jiní přisuzují obě části Ježíšovi,¹¹⁹⁸ avšak neřeší Lukášovo literární rozšíření. Pro Funka, Crossana či Scotta je důkazem rozšíření původního Ježíšova obsahu podobenství odkaz na Mojžíše a proroky, který je harmonizován s L 24,13-35 a 24,36-49, tedy se vzkříšením a konec podobenství je proto nejspíše lukášovskou kreací.¹¹⁹⁹ Badatelé, kteří člení podobenství do třech částí (L 16,19-21; 16,22-23; 24-31) naopak chrání literární jednotu podobenství i dialogu uvnitř.¹²⁰⁰ Zajímavostí je, že diskuse o vzkříšení se často týká v. 31 a zmiňován bývá Freerův manuskript (W it sy^{s.c}; Mcion^A), který užívá výraz ἀπελθῆ (další varianta založená na p⁷⁵ je ἐγερθῆ) místo ἀναστῆ v textové verzi Nestle-Aland 28.¹²⁰¹ G. Vermes zase z varianty jména Lazar (místo Eliezer – 'El'āzār) dovozoval, že varianta jména „Lazar“ je galilejská verze či zkomolenina, jež reprezentuje Ježíšův galilejský dialekt a C. Cave vidí za podobenstvím midraš na epizodu Abraháma a Eliezera.¹²⁰² Fitzmyer předpokládá, že se v případě celku podobenství L 16,19-31 sotva jedná o Lukášovu kompozici a zároveň nenalézáme jasný důvod, proč nepřipsat celek Ježíši.¹²⁰³

Odkud Lukáš materiál bral, není jisté. V našem světě knižtiskové a digitální kultury, kde autoritu mají tištěné a elektronické zdroje, vycházíme z předpokladu, že Lukáš měl k dispozici svitky Marka, Q, možná Matouše a některé spisy LXX, jakož i tradice se speciálním materiálem, jež mohly být ústní či písemné. V tom je však nejspíše náš omyl, jak poznamenává Lehtipuu, neboť lineární a časová osa postrádá aspekty orální kultury, protože se medium komunikace v prostředí oraloty rozšiřuje, jakož i

¹¹⁹⁴ AALEN, Sverre. St. Luke's Gospel and the Last Chapters I Enoch. In: *NTS* 13/1966, s. 1-13, zvl. s. 5-6.

¹¹⁹⁵ GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, cit. s. 130-131: „Daher meinte Bultmann, diese Erzählung sei als einzige im Lukas-Evangelium tatsächlich ebionitisch gemeint“. K otázkám ebjónského křesťanství a situace v nejranějších křesťanských proudech viz FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 348-356.

¹¹⁹⁶ HUNTER, Archibald M. *Interpreting the Parables* (Philadelphia: Westminster 1961; repr. London: SCM Press 2012), s. 113. OESTERLEY, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background*, s. 208-210.

¹¹⁹⁷ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 143, 146-148; ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 262.

¹¹⁹⁸ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 262.

¹¹⁹⁹ FUNK et al., *The Five Gospels*, s. 362; ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 263.

¹²⁰⁰ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 426-432, zvl. s. 427-428.

¹²⁰¹ Další verzí je text ἀναστῆ καὶ ἀπελθῆ πρὸς αὐτοὺς založený na D r¹; (Ir^{lat}) – viz Nestle-Aland 28.

¹²⁰² VERMES, Geza. *Jesus the Jew* (London: Fontana 1976), s. 53. CAVE, C. H. Lazarus and the Lukan Deuteronomy. In: *NTS* 15/1969, s. 319-325.

¹²⁰³ FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, s. 1127.

možnosti autora.¹²⁰⁴ Z pouze orálních zdrojů by autor nemohl použít některé typy užitých výrazů,¹²⁰⁵ ale pro využití rozšířeného a v modifikacích známého příběhu šířeného v orální společnosti má autor dobré důvody.¹²⁰⁶ Crossan hovoří o *oral sensibility* a J. D. G. Dunn používá výraz *oral mode*, aby zdůraznili, že většina výrazů či slovní pořadí je v orálním modu jinak, ale základní struktura je zachována navzdory této skutečnosti.¹²⁰⁷ Snodgrass zmiňuje stanovisko, že L 16,19-31 a J 11 hovoří o Lazarovi a jeho vzkříšení, což znamená, že se jedná o „historizující parabolou“.¹²⁰⁸ Diskuse o členění podobenství ale neproniknou za konstrukt implikovaného autora a jeho rétoriku.

11.5. Lukáš 16 jako „kompaktní rétorická jednotka“

11.5.1. Uspořádání jednotky – *dispositio*

Nejrozsáhlejšími útvary v rétorické jednotce jsou dvě podobenství.¹²⁰⁹ Řecký výraz παραβολή v sobě původně zahrnuje „srovnání“ či „juxtapozici“,¹²¹⁰ na což navazují i překvapující a dvojznačné rysy, které vtahují posluchače do okamžité účasti na příběhu a kladou před něj nové a zásadní otázky. Umístění takovýchto útvarů proti sobě ještě násobí moment překvapení a umocní již tak značný rétorický efekt, přičemž protikladnost závěrů obou podobenství podtrhuje konfrontační charakter rétorické jednotky a dvou nabízených řečí – k učedníkům a farizeům.¹²¹¹ Obě podobenství nabírají podobu dialogu, vykazují časový sled a zejména první z nich komunikuje prostředky úmyslné matnosti

¹²⁰⁴ LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, s. 24-25.

¹²⁰⁵ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 264 – *Jesus Seminar* hodnotil při hlasování autenticitu podobenství šedou barvou a za podobenstvím vidí lidové příběhy (folktales).

¹²⁰⁶ LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, s. 26-27.

¹²⁰⁷ CROSSAN, *In Fragments: The Aphorisms of Jesus* (San Francisco: Harper & Row 1983), s. 39-40; DUNN, James D. G. *Jesus in Oral Memory: The Initial Stages of the Jesus Tradition*. In: *SBLSP* 39/2000, s. 287-326, zvl. s. 326.

¹²⁰⁸ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 427 – Lazar bylo běžné jméno a historizovat vzkříšení je velmi problematické. Texty J 11 a L 16,19-31 nelze bez důkazů („historicky“) propojit, avšak motiv vzkříšení obě perikopy spojuje, jakož i jméno. V Janově evangeliu je Ježíš preexistenční *logos*, Otec je v něm a Ježíš v Otci (J 14,10-12). Lazara tedy křísí Bůh – „Bůh mu pomohl“ – přesně dle významu jeho jména a Bůh pomohl chudému Lazarovi, který je v „náručí Abrahamově“. Souvislost je tedy teologická, skrze jméno. V kontextu fiktivních narativů se jedná o relevantní téma, avšak části narativů se odlišují subžánrem i smyslem epizod či funkcí v celku narativu. Samozřejmě pasáž podobenství, v níž se jedná o vzkříšení mrtvých (v. 27-31), je pozdějším křesťanským dodatkem a koliduje s L 24.

¹²⁰⁹ LAMBRECHT, *Rhetorical Criticism and the New Testament*, cit. s. 246: „... a parable possesses hardly more than a didactic function. The parable ... is a developed comparison in which the figurative half has been expanded into a narrative. The parable helps to illustrate what is said or thought in order to make it more graphic and to clarify it“. Také McFAGUE, Sallie. *Metaphorical Theology* (Philadelphia: Fortress Press 1982), s. 42-54.

¹²¹⁰ SOUČEK, *Řecko-český slovník k NZ*; BAILEY; VANDER BROEK, *Literary Forms in the New Testament*, s. 105-114; SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 19-30.

¹²¹¹ Na možnost interpretovat 16. kapitolu Lukášova evangelia jako celek s antitetickou strukturu upozorňoval v českém teologickém prostředí Jiří Beneš ve svých přednáškách v roce 1994 (TS CASD, Klíneč). Ač nebyly závěry činěny na podkladě rétorické analýzy, jako strukturalista jasně vystihl význam „uzavřeného celku“, povrchové struktury textu a důležitosti synchronní analýzy pro výklad Lukášova evangelia. V tehdejší českém teologickém prostředí, téměř výhradně orientovaném na historickou analýzu textu, se synchronní interpretace novozákonních textů postupně prosazovala skrze narativní čtení Jiřího Mrázka (i Pavla Filipiho) a exegeze zaměřené na pohled čtenáře (Mrázkovy, Benešovy i Filipiho) byly originální a novátorské.

a nečekaného vysvětlení. Obě staví na dualismu dvou charakterů (boháč a správce, boháč a chudák) a dvou interaktivních skupin posluchačů (učedníci a farizeové). Důležité je v obou případech řečeno na konci. Obě obsahují přímé řeči, obě jsou do jisté míry otevřené a obě vyžadují anticipovaný soud posluchačů, které nutí v prvním plánu, učedníky a farizeje, představit si principy odlišného světa dané aktualitou přiblížení království Božího. Ve druhém plánu je zasažen posluchač dnešní, tedy my.

Antický posluchač/čtenář, ať řecký či židovský, uměl docenit plynulost řeči, její rafinované sestavení, ba i argument ukrytý do struktury. Ta mu byla hodnotným nástrojem pro ocenění kvality řeči a pochopení záměru mluvčího. Je jí tedy nutné věnovat náležitou pozornost. V rétorice zběhlý exeget nepřehlédne fakt, že v L 16 mají obě podobenství shodný začátek:

16,1b – ἄνθρωπος τις ἦν πλούσιος

16,19 – ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος¹²¹²

Tohoto jevu si všímá i R. Meynet, který upozorňuje, že „tato podobenství jsou symetrická“.¹²¹³ Dle Quintiliana v sobě takovýto jev nese „rétorickou figuru“, která navozuje „přirovnání protikladem“ nebo „antiteze“.¹²¹⁴ Přihlédneme-li ještě k faktu, že obě podobenství zařadil do evangelia pouze Lukáš, máme dostatek důvodů pro tvrzení, že **16. kapitola je specifický, tématem a strukturou ohraničený kompaktní celek se symetrickými parabolami v antitetickém vztahu,¹²¹⁵ v němž převládá monotematický obsah.** Druhou možností čtení kapitoly je členění na **dvě paralelní řeči – L 16,1-13 // 16,15-31 s v. 1a a 14.15a, které určují rétorickou situaci.**¹²¹⁶

¹²¹² METZGER, A *Textual Commentary on the Greek New Testament* – cit. s. 140-141 viz výraz πλούσιος v L 16,19 – „It was probably *horror vacui* that prompted more than one copyist to provide a name for the anonymous Rich Man. In Egypt the tradition that his name was Nineveh is incorporated in the Sahidic version, and seems to be reflected also in p⁷⁵, which reads πλούσιος ὀνόματι Νευης (probably a scribal error for Νινευης). During the third and fourth centuries a tradition was current in the West that the Rich Man's name was Phineas. The pseudo-Cyprianic treatise *De pascha computus*, which was written in the year 242/3 in Africa or in Rome, declares (ch. 17): *Omnibus peccatoribus a deo ignis est praeparatus, in cui flamma uri ille Finaeus dives ab ipso dei filio est demonstratus* ... The same tradition is repeated toward the close of the fourth century in the last of the eleven anonymous treatises that are customarily assigned to Priscillian, a wealthy, highly educated layman who became the founder of a gnosticizing sect in southern Spain. Here the name is spelled Finees (in the only manuscript extant of *Tract ix* the name is spelled *Fineet* with the *t* stroked out and surmounted by *s*).“ COMFORT, Philip W. *New Testament Text and Translation Commentary* (Tyndale House Publishers 2008; e-book in Accordance), s. 217-218 – jeden koptský sahidský manuskript čte jméno *Nineue* a Petr z Rigy ho nazývá *Amonofis*, což je forma *Amenophis* ve vztahu k faraonovi. K problematice jména boháče také LALFAKMAWIA, *Socio-Economic Parables in Luke*, s 185-186, jakož i k výkladu textových variant veršů L 16,21a; 16,21b; 16,22-23a. Textové varianty svědčí o vývoji textu a jeho chápání, nejsou však pro smysl příběhu zásadní. Jen zvyšují kontrast a navozují možné asociace posluchače v kontextu jeho rozumění a jiných příběhů.

¹²¹³ MEYNET, Roland. *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998), cit. s. 339: „Especially when we have seen that these parables are symmetrical...“.

¹²¹⁴ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. 423 (9.3.32-33).

¹²¹⁵ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. 431 – označuje „protiklad“ jako *contrapositum* nebo *contentio* („srážka“) či *antitheton* (řecky „protiklad“). Vzniká tehdy, jestliže se jednotlivé věci stavějí proti jiným.

¹²¹⁶ Blízkého vztahu podobenství Lukáše 16. kapitoly si všímá SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 424-425 a dává do opozice bohatého muže a nespravedlivého správce (L 16,9 a 16,26), přičemž konstatuje, že bohatý muž,

Střední oddíl, sevřený podobenstvími, pak není možno považovat za tematicky odtažitý, ale spíše je nutné posoudit jeho rozsah a obsah vzhledem k oběma podobenstvím.

Je velmi obtížné předpokládat, že by literárně i rétoricky vzdělaný Lukáš umístil mezi dvě související paraboly úsek, který k nim rétoricky nepatří. Naopak narativní signál – vysvětlující komentář vypravěče z verše 14, ukazuje na snahu začlenit oddíl mezi podobenství zcela plynule a v makrostruktuře Lukášova evangelia směřuje řeč k morálně pochybnému protivníkovi, kterému byla věnována Ježíšova obsáhlá řeč (*prosópopoeia*) a charakteristika již v L 11,37-53 a čtenář/posluchač ho dobře zná.

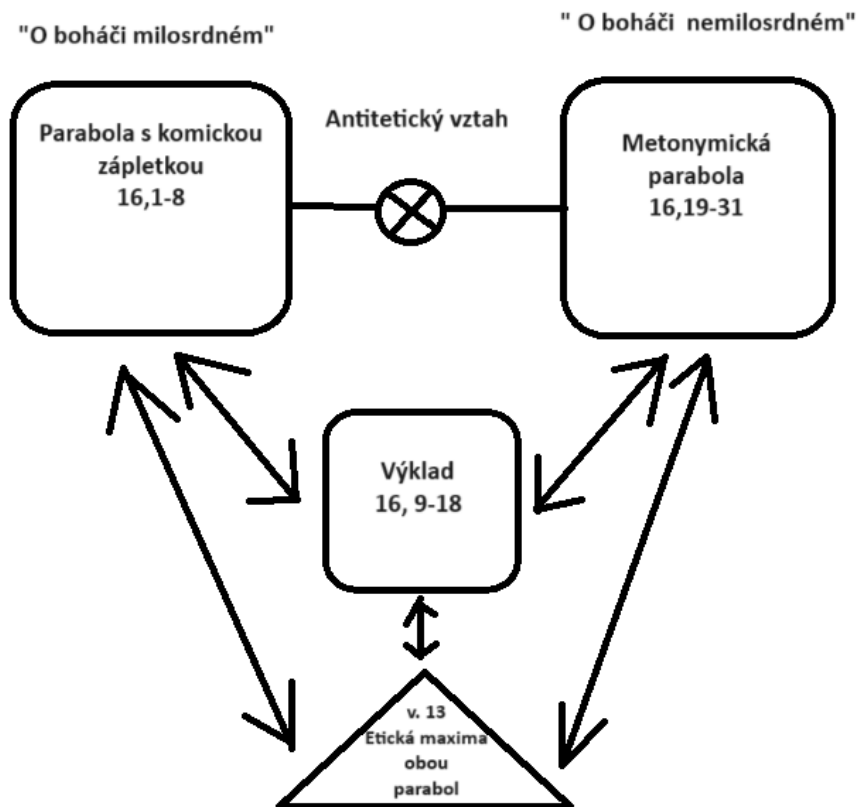
Z faktu, že obě podobenství patří k sobě a jsou „protikladná“ vyplývá, že jedno bez druhého má jen omezený význam a pro pochopení autorova záměru i rétorického efektu je nutné vyslechnutí obou. Střední část jednotky využívá Lukáš (Ježíš) k tomu, aby poskytl posluchači „klíč“ k řešení těchto podobenství, obeznámil ho se svým stanoviskem a uvedl na scénu Ježíšovy protivníky, čímž jednotka dostává ráz řeči pronesené při setkání Ježíše a jeho doprovodu s farizei. K vykreslení rétorické situace dochází tedy ve v. 1a a následně v této střední, výkladové části jednotky. Faktem také je, že pozorný posluchač evangelia mohl znát z předchozích čteb evangelia oddíl L 7,41-43 „o dvou dlužnících“, který je v principu velmi podobný prvnímu podobenství v 16. kapitole, které je však sofistikovanější, a mohl z tradice a ústního předávání znát i aforismy ve středním oddíle.

Umístění společného komentáře do středu, mezi paraboly, je velmi efektivní, neboť i tímto je potvrzena zmiňovaná symetrická struktura. **Obě paraboly s výkladovým svorníkem uprostřed vytvářejí kompaktní rétorickou jednotku, tematicky i strukturálně oddělenou od okolí,**¹²¹⁷ která má následující schéma:

který se udělal přátele nespravedlivým mamonem, nemůže být přijat do věčných příbytků. Protikladné vztahy tedy vytváří Snodgrass zcela jinak, než je tomu v této práci.

¹²¹⁷ GREENWOOD, David. Rhetorical Criticism and Formgeschichte: Some Methodological Considerations. In: *JBL* 89/1970, s. 418-426, cit. s. 423-424: „The first concern of the rhetorical critic, then, is to define the limits of the literary unit“. ... „The second concern of the rhetorical critic is to analyse the structure of biblical compositions“. Rétorickou a literární jednotku komparuje WUELLNER, Where is Rhetorical Criticism Taking Us?, charakterizuje rétorickou jednotku za pomoci Klause BERGERA (*Formgeschichte des Neuen Testaments* /Heidelberg: Quelle & Meyer 1984/) viz cit. s. 455: „The smallest rhetorical units are metaphors and parables, sentential sayings and apophthegms, macarism and hymns, commandments and parenesis, etc. The next larger rhetorical unit is constituted of varying combinations of the smallest rhetorical units, as atoms are combined into molecules“.

DISPOSITIO RÉTORICKÉ JEDNOTKY



Podobný efekt má členění na dvě Ježíšovy řeči – k učedníkům (L 16,1-13) a farizeům (L 16,15-31), jež jsou protikladné a typicky zakončené – adekvátně pro každou skupinu posluchačů.

11.5.2. Synchronní analýza a *inventio* jednotky

Ve v. 1a oznamuje vypravěč, jenž zná Ježíšův příběh a ví, co prohlásil, že jeho řeč je vedena k učedníkům. Ač Ježíš není přímo zmíněn a jedná se o větu s nevyjádřeným podmětem (Ἐλεγεν δέ καί πρὸς τοὺς μαθητάς), posluchači/čtenáři evangelia je jasné, že začíná další Ježíšova řeč. Tato věta zároveň plní z hlediska narativu funkci „počátečního textového signálu“, pomocí něhož vypravěč vnáší do svého narativního modu mnohočetné vrstvení.¹²¹⁸ Signál tohoto typu rovněž naznačuje čtenáři/posluchači, že musí postoupit k jiné narativní hladině. Narativní modus paraboly je pak zasazen do „světa vyprávěného Ježíšem“, o němž „vševědný vypravěč“ ví, že říkal právě toto.¹²¹⁹ V. 1b je počátkem vlastního podobenství a hovoří v něm Ježíš, který začíná slovy ἄνθρωπος τις ἦν πλούσιος. Na scéně se dostává „bohatý člověk“ a jeho „správce“ (οἰκονόμος), o němž se vzápětí dovídáme, že je „obviněn“ (διεβλήθη – aor. pas. ind.), a že „rozptýlil“ (διασκορπίζω – prez. akt. part.)

¹²¹⁸ Ke struktuře narativu blíže RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 16-24. TODOROV, *Kategorie literárního vyprávění*, s. 142-179.

¹²¹⁹ GÜTTGEMANS, *Narrative Analysis of Synoptic Texts*, s. 138.

„majetek jeho“. Posluchač i učedníci tedy znají postavy a příčinu dalšího děje. Děj v. 2a rozvíjí opět Ježíš, který ví, co učinil boháč a následně zaznívá i přímá řeč bohatého člověka (v. 2b) formou rétorické otázky (τί τοῦτο ἀκούω περί σοῦ;), jenž obsahuje podezření. Po otázce pokračuje boháčova přímá řeč (v. 2c) uvedená imperativem aoristu (ἀπόδοσ) a následuje výrok, který oznamuje správci, že již déle nemůže spravovati. Tím přímá řeč bohatého člověka končí.

Ve v. 3a je opět Ježíš v roli mluvčího, ale jiného, než je onen z v. 1a, a ví, že správce hovoří sám k sobě. Nejprve je jeho přímá řeč v otázce, v níž se z bohatého člověka stává ὁ κύριός μου (v. 3b) a následně vylicí svou bezvýchodnou situaci, neboť „kopat nedovede“ a „žebrot se stydí“. Beznaděj správce je tedy vyjádřena rétorickou otázkou, která nutí k úvahám nad vlastní budoucností. Tím se děj dramatizuje a přímá řeč (všehoschopného) správce pokračuje (v. 4) nalezením řešení své situace. Zároveň ve v. 3b přechází parabola do „diskursivního modu“ (monolog/dialog). Ve v. 5a hovoří Ježíš jako vyprávějíci. Správce volá dlužníky „pána svého“ a následuje jeho přímá řeč ve formě otázky prvnímu dlužníku na výši dluhu (v. 5b). Ve v. 6 hovoří řada postav.¹²²⁰ Je to jednak Ježíš (v. 6a,c) a na jiné narativní hladině první dlužník (6b) a správce (v. 6d). Nemorální konání správce se stává zcela zjevným. Správce předkládá dlužníkovi jeho úpis a důrazně vybízí k napsání nového, nižšího. Užívá k tomu dvou imperativů aoristu δέξαι a γράψον. Navíc je dlužník vyzván, aby „psal rychle“. Potvrzuje se, co o něm bohatý člověk již dříve věděl, že „špatně hospodaří s jeho majetkem“ (v. 1b). Nyní je zaskočen i posluchač.

Ve v. 7 se struktura, mluvčí i obsah opakují jako u verše šestého. Amorální jednání správce je potvrzeno a situace je stejná i u druhého dlužníka. Jen místo padesáti věder oleje (βάτους ἐλαίου) mu je „odpuštěno“ dvacet měr obilí (κόπους σίτου) – ze sta věder oleje dluh klesl na padesát a ze sta měr obilí na osmdesát.¹²²¹ O podivnosti řešení situace správcem není pochyb a opětovně zaznívají i tytéž imperativy. Z narativního hlediska jsou v. 5-7 směsicí narativního a diskursivního modu. V. 8a přináší překvapivé prohlášení. Nemá formu přímé řeči „pána“, ale je pronesen ústy Ježíše – vypravěče podobenství. Pán chválí nepoctivého správce! To je pro posluchače šok, pánova pochvala je zcela nečekaná, a neví, jak Ježíšova slova vysvětlit. Správce je ovšem i navzdory pochvale nazván nepoctivým (v. 8 – τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας) a chváleno je to, že konal „rozumně“ (ὅτι φρονίμως ἐποίησεν).¹²²² V. 8b pak komentuje předchozí verdikt srovnáním rozumnosti „synů tohoto věku“ a „synů světla“. ¹²²³ V tomto místě podobenství končí a následující v. 9 je počátkem nového oddílu řeči,

¹²²⁰ Délka veršů se v řeckém textu Nestle-Aland (28. Auflage) a v ČEP liší. V. 5 v ČEP přebírá i část v. 6 a je tedy ve srovnání s předlohou delší.

¹²²¹ Obsahy dobových jednotek uvádí např. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 122-123.

¹²²² Výrazu φρονίμως a výkladu z této perspektivy věnuje pozornost FLETCHER, *The Riddle of the Unjust Steward*, s. 17-18 a 22-23.

¹²²³ Význam verše či aforismu se v kontextu komentáře k podobenství nejeví příliš jasným a jeho prvotní zařazení, zřejmě v Kumránu (1QM I, 3, 9, 11, 13; 1QS I, 9; II, 16; II, 13,24, 25) či v souvislosti s komunitami

odlišeného od předchozího frází Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω. Rozsah prvního podobenství tedy lze vymezit z hlediska členění stanoveného vypravěčem a logického z hlediska rétorické kritiky **verši 1-8**.

Dá se říci, že ve v. 1b je uvedení čtenáře do situace a ve v. 1c-2 je vylíčení problému. Zároveň je možné říci, že v. 1 má povahu *presumpce* (předjímání – *prolépsis*) a dle Quintiliana se hodí do úvodu.¹²²⁴ Centrum podobenství je následně ve v. 3-7 a nečekané vyústění („finále“) je ve v. 8.¹²²⁵ Samotné jádro podobenství má dvě části: v. 3-4 a v. 5-7.¹²²⁶ Ve v. 3 je možné rozpoznat *váhání*, o čemž pojednává Quintilianova rétorika ve figurách myšlení.¹²²⁷

H. Weder se domnívá, na podkladě analýz „traditions- und redaktionsgeschichtlichen Hypothese“, že původní délka podobenství byla 1.-7. verš, přičemž komentář Ježíše ve v. 8a byl od počátku tradicí předáván spolu s podobenstvím.¹²²⁸ Finále je tedy Ježíšovo a šok z jednání pána náleží k prvotním intencím podobenství. Vyústění podobenství je nečekané (*paradoxon*), což souvisí dle Quintiliana s *napínáním* (*sustentatio*).¹²²⁹

Hodnocení postav: Pomineme-li postavu vypravěče z v. 1a, která stojí mimo příběh, je zde osoba Ježíše, který vlastně parabolu prezentuje. Dalšími osobami, které v „minidramatu“ účinkují, jsou dvě „vedlejší postavy“ dlužníků, které spoluutvářejí „zápletku“ a jejich výroky jsou součástí dialogické struktury paraboly. Dlužníci jsou dva, což umocňuje čtenářovy pochyby o konání správce. Správce je postavou, která rozkazuje dlužníkům a je v kontaktu i s pánem. Dlužníkům rozkazuje, ale pro ně příjemné věci, neboť snižuje jejich dluh. Z hlediska etického je však stahuje na šikmou plochu. Nepřekvapuje tím, že neumí kopat či svou stydlivostí k žebrotě. Jeho atributy jsou lidské a snaha „zajistit se“ rovněž. Ač mu v parabole náleží nejvíce prostoru, jeho konání není až tak překvapující. Nepoctivých správců znají dějiny dost. „Záhadnou“ a stěžejní postavou je bohatý člověk. Mění se v „pána“ a vynáší verdikt, který nikdo nečeká. Právě nad jeho výroky (v. 8a,b) musí učedníci i čtenář přemýšlet. Zná provinění správce, neželí ztraceného majetku a omilostňuje v situaci, kdy by jiný trestal. „Kdo je tento pán?“, „Nejedná podivně?“, „Jednají takto i jiní boháči?“, „Má tolik, že mu to nevádí?“ Tyto otázky si klade posluchač a analogie těžko hledá. Právě na postavě bohatého člověka – „pána“ se podobenství „zadrhlo“, zde opouští horizont běžného. Čtenář/posluchač se ocitá

esejců (viz CD XX,34 či CD XX,32), neobjasňuje podobenství a prvotní smysl doplnění je dnes otázkou. Doplněk může vypovídat o „Lukášovi“, který užívá obdobně část výroku v L 20,34.

¹²²⁴ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. 403. Quintilian pojednává *prolépsis* mezi figurami myšlení.

¹²²⁵ SCHWEIZER, Eduard. *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982), cit. s. 168: „Weder die dämonische Wirkung des Reichtums noch das richtige Verwalten des Besitzes ist also die Pointe, sondern die Klugheit des verwalters. Klug ist er, weil er um die auf ihn zukommende Zukunft weiß und sich davon bestimmen läßt. So versteht das Gleichnis als Möglichkeit, sich auf die Zukunft hin ausrichten zu lassen; ja, es läßt dringlich dazu ein (vgl. 12,42-46).“

¹²²⁶ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 261-262.

¹²²⁷ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. 403.

¹²²⁸ WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, s. 263-264.

¹²²⁹ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. 404.

v momentu, kdy chápe, že příběh je ilustrací, a kromě synchronní roviny se ocitá ve světě fikce. Slyšený minipříběh musí k něčemu vztáhnout a musí se rozhodnout, zda bude považovat netypicky jednajícího „bohatého člověka“/„pána“ za hlupáka, nebo za vzor pro své konání. Jednání boháče-pána je šokující a jeho výroky z v. 8 podobenství dominují. Zároveň si může čtenář položit otázku: „Nejsem v situaci onoho správce?“, „Nepotřebuji i já takového pána?“, když ho potřebovali učedníci? Proto je možné pojmenovat parabolu po něm – „**O boháči milosrdném**“.

Tento bohatý člověk/pán se dokáže smířit s tím, že jeho majetek poslouží bez náhrady jiným. Slouží Bohu, ne majetku. Přesně podle verše 13c, který ozřejmuje smysl boháčova-pánova činění. Majetek musí sloužit lidem, ne lidé mamonu. Svým způsobem to pochopil i nepoctivý správce. „Hřivny“ nezakopal, ale poslal dál. Milosrdný postoj pána pak vedl i skrze nepoctivého správce k pomoci jiným. Dluhy či úroky z nich jsou sníženy, místo trestu přichází pochvala. Všem se děje nečekané. Podobenství tedy končí překvapivě dobře. Funguje na principech „přiblížení se Božího království“. Ať už se jedná o proměnu eschatologickou či vizi sociální reformy, boháč se chová zcela jinak než ve světě, který Ježíšova i Lukášova společnost znaly. Není to logika hromadění, ale proměněných lidských vztahů a služebné funkce majetku. K postavě „pána“ je možno říci, že z pozice narativní analýzy podobenství nemůže tato postava překročit její rámec. Avšak po zasazení minipříběhu do makrokontextu může být v „pánovi“ rozpoznán její vypravěč – Ježíš, případně Hospodin.¹²³⁰

Jak již bylo zmíněno, Ježíšova slova z počátku v. 9 (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) jsou signálem, jenž otevírá další, výkladovou část jednotky, a zároveň upozorňují na důležitost následujícího. Uskupení veršů 9b-13, tvořené trsem aforismů, se týká mamonu, bohatství a jeho poctivé či nepoctivé správy. Vyskytnou se zde dvě otázky (v. 11-12), které mají významově vztah k oběma podobenstvím a odpověď na ně přichází ve v. 13, jenž má podobu „prohlášení“, stejně jako v. 9b a 10. Společně zvou posluchače k akceptování pravdy, kterou Ježíš hlásá a fungují jako pádný rétorický argument. V. 13 pak vyjadřuje

¹²³⁰ GÜTTGEMANS, Narrative Analysis of Synoptic Texts, cit. s. 140: „Within the isolated ‘narrative mode’ of the parable, *ho kurios* can only be the donor, ... Within the parable embedded in the macrocontext *ho kurios* can be at the same time the narrator, Jesus, since in such embedding context sometimes work together functionally. The ambivalence is therefore almost necessary as a semantic effect of the embedding“. HENGEL, *The ‘Hellenization’ of Judea in the First Century after Christ*, cit. s. 55: „On the other hand, the whole development of christological doctrine *could* have taken place completely within Palestinian Judaism. There it was possible to find several pre-existent heavenly mediators closely bound up with God. Even the title *ὁ κύριος* must already have been transferred to Jesus in Jerusalem.“ O aramejské formě výrazu a přenosu významu do řečtiny hovoří LONGENECKER, Richard N. *The Christology of Early Jewish Christianity* (Naperville: Alec R. Allenson 1970), cit. s. 122, 123: „But while the provenance of the phrase *μαρὰνὰ θά* seems to be fairly well established on the basis of its Aramaic form, and there exists little reason to deny its reference to Jesus, the question of its meaning within the Palestinian church is frequently debated. Representative of a sizeable sector within contemporary New Testament scholarship is W. Kramer’s claim that ‘*Mara* was a relatively harmless title, without heavy religious overtones’, and that it must be distinguished from the uses of *κύριος* which arose in the worship of hellenistic believers.“ ... „It is, of course, extremely difficult to say with any degree of finality precisely what the early Jewish Christians really thought when they uttered the word *מן* or *μαρὰνὰ* (‘our Lord’) with respect to Jesus.“

zkratkou, co mají obě podobenství říci, tvoří vrchol „trsu“ a jeho maxima (*gnome, sententia*)¹²³¹ οὐ δύνασθε θεῶ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ je významovým klíčem, jenž odemyká obě podobenství. V případě členění na dvě řeči ukončuje řeč k učedníkům a je to *maxima* bezprostředně aplikovatelná na farizeje, kteří se hned v následujícím verši objevují viditelně na scéně. Proti sobě stojí v antitetickém vztahu „Bůh“ a „mamon“.¹²³²

Aforismus v. 10 má podobu paralelismu se strukturou AB//A'B' s antitetickým vztahem, což vytváří sémantické napětí a podobnou konstrukci užívá i Filón (*De plantatione* 101 a *De specialibus legibus* 4.67) o věrnosti v malých věcech.¹²³³ Verše 11 a 12 patří mezi *hypotetické enthyméy*, zatímco v. 13 je *enthymém kategorický*, doplněný *maximou*.¹²³⁴ Enthymémy plní v jednotce roli argumentu deduktivního, zatímco příklady (v tomto případě podobenství) argumentu induktivního. Z v. 14, v němž hovoří vypravěč, se čtenář/posluchač nečekaně dozví, že Ježíšovu řeč slyšeli i farizeové, kteří byli implicitně přítomni. Není to tedy řeč výlučně pro učedníky, jak by odpovídalo v. 1a, ale slyší ji i ti, kteří „mají rádi peníze a posmívají se“. Vypravěčův v. 15a uvádí Ježíšova slova farizeům a úsek veršů 15b-31 je Ježíšovou přímou řečí k nim, kterou ovšem slyší i učedníci a díky Lukášovu svědectví i čtenář/posluchač. Farizeové jsou najednou v roli těch, co defraudují pravé hodnoty a jsou na tom hůř než onen nepoctivý správce (v. 15). Jejich náboženství i životní styl jsou pod soudem a stejně tak jejich autorita. Ve verších 16-18 přijde na řadu tématika Zákona a rozvodu. Když tyto verše v textu zakryjeme, zjistíme, že výklad podobenství tím přímo ovlivněn není. Jsou to verše určené onomu implicitnímu posluchači, který se na scéně náhle objevil ve v. 14. Řeč by bez těchto tří veršů byla plynulejší, ale zase by tento latentně přítomný posluchač, který musí být rovněž zohledněn, neměl svůj výklad a nebyl by Ježíšem za své posmívání (v. 14) přímo pokárán. V. 15b-18 je tedy možno v této vnitřní logice jednotky chápat jako Ježíšovo důrazné napomenutí těch, co milují peníze, a na předchozí podobenství a jeho vysvětlení reagují posměchem. Lidé milující peníze si nemohou vynutit vstup do království Božího (v. 16) a nemohou doopravdy milovat svého bližního (viz následující

¹²³¹ KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. 17.

¹²³² WOLTER, *The Gospel according to Luke*, cit. s. 269-270-271: „If the word 'mammon' went back etymologically to the Hebrew מַמֶּנֶן ('firm, reliable'...), then 11a could have originally contained an Aramaic wordplay, since also the Aramaic equivalent of πιστός is based on מַמֶּנֶן. The hearers/readers are thus warned against taking the methods of the manager as a model, for dishonesty within their everyday life is threatened with the loss of eschatic salvation, which is already designated for the hearers/readers and also already prepared (τὸ ὑμέτερον accentuates this aspect).“ ... „Although 13a-c stylize in an ideal-typical manner, the example in Dio Chrysostom, Orations 66.13 takes a similar tack: It is difficult to be a slave (οἰκέτης) in a house in which there are two or three lords who differ in age and disposition ... the miserly old man and his young sons who want to drink and gorge themselves... because he must serve many masters and each of them wants and commands something different.“

¹²³³ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 269.

¹²³⁴ Moderní rétorika a logika vnímá enthymémy jako sylogismy s nevyjádřenou premisou. Blíže AUNE, David E. The Use and Abuse of the Enthymeme in New Testament Scholarship. In: *NTS* 49/2003, s. 299-320; JOHNSTONE, CH. L. „Enthymeme“. In: *Encyclopedia of Rhetoric* (SLOANE, Thomas O. /ed./; Oxford: Oxford University Press 2001), s. 247-250; KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. 16.

podobností), ba ani svou ženu (v. 18). Verš zároveň symetricky vyplňuje prostor textu a vytvářejí zrcadlově analogickou část k předchozím aforismům – v. 9b-13//15b-18. Oddíl v. 15c-18 je tedy v jistém smyslu podobný uskupení veršů 9-13, kde rovněž může stát každý verš samostatně, avšak jejich kumulace činí argument rozvinutějším a plastičtější. Ve v. 17 nacházíme *hyperbolu*, což může být znakem Ježíšovy *ironie*¹²³⁵ vůči farizeům či odkazem na jeho vlastní učení a naplnění Zákona. V. 18 je *syntetickým paralelismem*¹²³⁶ a má charakter *zákonného ustanovení*. Střední oddíl jednotky sahá od **v. 9 do v. 18**.

Vpustíme-li do této analýzy kritiku redakce a zaměříme-li se na Lukášovo zpracování problematiky Zákona, je zřejmé, že to není jeho primární téma, neboť ho pojednává velmi omezeně a využívá přítomnosti farizeů k tomu, aby k nim tuto tematiku přiřadil.¹²³⁷ Můžeme zde popsat verše z Q (v. 16-18) ve specificky rétorickém a argumentačně funkčním kontextu,¹²³⁸ jakož si všimnout *narážek* na starozákonné texty (Dt 24,1-4) nebo pozitivní obrazy manželství, které farizeové textové jednotky převracejí v pravý opak (Př 31,10-31; Sír 26,1-4). Obě podobnosti jsou variací na známé téma a bohatství, boháči, majetek či chudoba byly součástí dlouhé mudroslovné tradice Izraele (Př 15,27; 22,2.7; 28,11; Sír 31,1-11), přičemž dochované texty nabádají k uvážlivosti v těchto záležitostech.

Druhé podobnosti jednotky je pokračováním přímé řeči k farizeům. Spojitosti a protikladnosti s první parabolou je dosaženo jednak shodným začátkem (v. 19a), který má rovněž funkci „počátečního textového signálu“ a následně i užitím „postpositivní slovní částice“ *δέ*, která naznačuje protiklad,¹²³⁹ a zároveň vymezuje i opětovný přechod od „diskursivního modu“ k „narativnímu“.¹²⁴⁰ Dá se také říci,

¹²³⁵ CULLER, *Krátký úvod do literární teorie*, cit. s. 82: „Ironie staví do juxtapozice zdání a realitu; to, co se stane, bude opakem toho, co se čeká...“. Ironie je řazena Cullerem mezi čtyři hlavní tropy (spolu s metaforou, metonymií a synekdochou) a H. White ji považuje za jednu ze čtyř základních rétorických struktur, prostřednictvím nichž chápeme zkušenost, viz CULLER, *Krátký úvod do literární teorie* s. 82, také BERKHOFER, Robert F. *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press 1997), s. 95-99, 129, 134-135.

¹²³⁶ DORMEYER, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, s. 93.

¹²³⁷ K profilu farizeů a Ježíšovým sporům s nimi viz FURSTENBERG, Yari. Jesus against the Laws of the Pharisees: The Legal Woe Sayings and Second Temple Intersectarian Discourse. In: *JBL* 139, 4/2020, s. 769-788, zvl. s. 779-784, cit. s. 773: „The similarities between the Mishnah and the Jesus tradition in form as well as in content suggest that they both go back to the same general conventions of intersectarian disputes over law in late Second Temple Palestinian Judaism, rather than to the post-70 milieu of Matthew and the Mishnah. While our sources do not allow us to fix a tradition to a definite historical and social context, the literary resemblance and substantive overlap between parallel traditions concerning the peculiar legal practices of the Pharisees offer a powerful tool to reconstruct a shared discursive environment. Even if we cannot offer a comprehensive description of each of the groups involved in the discussion, it is possible to identify patterns of anti-Pharisaic argumentation within the intersectarian discourse of pre-70 CE Palestinian Judaism.“

¹²³⁸ Více k výrokům z Q, profilu Ježíšovy komunity následovníků a obsahu výroků viz JERVIS, *Suffering for the Reign of God*, s. 313-332, 328-330.

¹²³⁹ SOUČEK, *Řecko-český slovník k NZ*, *δέ*, s. 63.

¹²⁴⁰ GÜTTGEMANS, *Narrative Analysis of Synoptic Texts*, s. 162.

že podobenství, jako žánr, spojuje význam napříč dvěma příběhy (L 16,1-8 a 19-31). Stejně jako v podobenství prvním, nejdříve je vykreslen „bohatý (πλούσιος) člověk“ se svými atributy. Šatí se „purpurem“ (πορφύρα) i „jemným plátnem“ (βύσσος) a „skvěle se veselí každý den“ (εὐφραινόμενος καθ’ ἡμέραν λαμπρῶς – v. 19). Již toto líčení ukazuje výsostné postavení boháče, neboť purpurová látka byla mimořádně drahá vzhledem k procesu výroby nachové barvy z mořských plžů.¹²⁴¹ Po něm přichází na řadu „Lazar“. Ten „lehává u brány boháče“ (ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα), je „chudý“ (πτωχός), „pokrytý vředy“ (εἰλκωμένος), „touží být nasycen (ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι – aor. pas. inf.) alespoň tím, co spadlo od stolu boháče (τῶν πυπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης)“ a „dokonce přibíhají psi a olizují jeho vředy“ (v. 20-21).¹²⁴² Tak, jako je boháč každý den v přepychu a šťastný, tak je Lazar neustále v bídě a neštěstí. To, co je pro boháče samozřejmé (καθ’ ἡμέραν), po tom chudák jen touží. Stojí zde proti sobě dvě zcela protikladné postavy, jejichž nápadná protikladnost je vytvořena sociálním postavením a majetkem. Boháč má mnohem více, než potřebuje a Lazar nemá ani to nejnnutnější. Jeden si užívá, druhý sotva přežívá. Kontrast je maximální a míra nespravedlnosti v životě je fiktivním mininarativem vykreslena mimořádně barvitě. Co mají ovšem oba společné, je smrt. Ta vše mění a patrná je kombinace metonymických prvků smrti a bohatství. „Chudý“ je anděl „přenesen“ (ἀπενεχθῆναι – aor. pas. inf.) do „náruče Abrahama“, zatímco „bohatý“ je pouze „pohřben“ (ἐτάφη – aor. pas. ind., v. 22). Role se tedy obrátily a do hry vstupuje Abraham. Boháč se ocitá v mukách „v pekle“ (ἐν τῷ ᾄδῃ), zatímco Lazar je „v náručí/lůně Abrahamově“ (εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ) a boháč ho navíc vidí (v. 23). Boháč pozemský se stává chudákem zásvětným a chudý Lazar se stává tím, kdo má více, než potřebuje a došel spásy. V. 23 je zároveň přípravou na dialog či „diskurzivní modus“, který záhy následuje. Až doposud hrál hlavní roli majetek a správné zacházení s ním. Pokud by boháč i svým „nespravedlivým mamonem“ Lazarovi pomohl, jeho zásvětný úděl by byl dle logiky této jednotky jiný (srovnání s v. 9). Přesto, že mu Lazar lehával u brány, nevšímal si ho. Přátele si tedy nezískal a do věčných příbytků být přijat nemůže (viz v. 9). Čtenář/posluchač poučený závěrem prvního podobenství a následujícími aforismy (v. 9-13) už ví, jak se má s majetkem zacházet a vnímá, že se tato část jednotky vztahuje i ke druhé parabole, zejména její první části. Zhruba po první třetině dostává parabola dialogický charakter. Ve v. 24 jej začíná trápený boháč, který důrazně žádá po „otci Abrahamovi“ (πάτερ Ἀβραάμ) smilování (ἐλεησόν – aor. imper. akt). Má poslat (πέμψον – aor. imper. akt.) Lazara, aby svlažil jeho jazyk, neboť je mučen v hádu. Boháč tedy i

¹²⁴¹ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 267 – na výrobu jednoho gramu purpurové barvy bylo potřeba 12 000 mořských plžů. Výroba barviva probíhala v pobřežních městech (zvláště v Týru). Více HŘEBÍČKOVÁ, Barbora A. *Recepty starých mistrů* (Brno: CPRESS 2017), s. 141 - jednalo se o druhy mořských šneků *Murex trunculus*, *Murex brandauris*, chemicky pak o 6,6 dibromindigo (indolderivát) a barvivo se používalo od starověku do 9. století k barvení látek.

¹²⁴² Situace v Jeruzalémě byla velmi specifická a široká část populace byla závislá na charitě, viz JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, s. 138. Situace vylíčená v podobenství L 16,19-31 může mít svůj historický kolorit, který byl dobře představitelný i obyvatelům jiných velkoměst.

po smrti vyžaduje Lazarovy služby! Lazar má mírnit jeho trápení, ač on ho nezmírní. Abraham však rázně vybízí boháče ke vzpomínání (μνήσθητι – aor. imper. dep.) na život, kdy přijal vše dobré a Lazar naopak zlé. Proto je Lazar nyní „těšen“ (παρακαλεῖται) a boháč, který již není boháčem, „trápen“ (ὀδυῦνᾶσαι). Boháč bez majetku je nikým, Lazar někým. Přesně dle L 6,20-21.24-25.

Naléhavá rozprava s imperativy na obou stranách, přesto velmi uctivá (kdy trápený „ex-boháč“ uznává Abrahama jako autoritu), pracuje s již vytvořenými kontrasty a klade důraz na pozemské konání. To je čas, kdy je potřeba se správně rozhodnout a vědět, komu sloužit. Nepříznivě se vyvíjí pro ty, co ji slyší, ale mají rádi peníze a posmívají se (v. 14). Antitetické vztahy nepřipouštějí neangažovaný postoj a posluchač má na vybranou pouze ze dvou možností, neboť obě zásvětné „reality“ odděluje „hluboká propast“ (v. 26). Lazar má tedy k Abrahamovi blízko, kdežto bývalý boháč nepřekonatelně daleko. Přesto boháč žádá „otce“ o další Lazarovy služby. Má jít do boháčova rodného domu (v. 27) a varovat jeho pět bratrů, aby nepřišli do „místa muk“ (v. 28). Zde už boháčovi nejde o něj samotného, ale o jeho blízké. Avšak ani v této prosbě, která již imperativy neobsahuje, není úspěšný. Abraham naopak jeho bratry rázně odkáže k naslouchání (ἀκουσάτωσαν – aor. imper. akt. 3. pl.) Mojžíšovi a prorokům (v. 29). Boháč se nevzdává a přesvědčuje Abrahama, že po příchodu někoho z mrtvých budou činit pokání (v. 30). Abraham je ovšem neoblomný: „Neposlouchají-li Mojžíše a proroky, nedají se přesvědčit, ani kdyby někdo vstal z mrtvých“ (v. 31).

Rétorická interpretace optikou myšlenkových figur a žánru: Celá scéna L 16,19-31 připomíná optikou soudobé literární kritiky „smíšené prostory“, jež jsou literární i exotické. Jedná se o *obrazové karikatury*, které známe například z Danta a projevují se *smíšením nemožností*.¹²⁴³ Charakteristika se ovšem netýká jen druhého podobenství jednotky, neboť první podobenství je svou absurditou vytrženo z horizontu lidských poměrů a odkazuje na Hospodina či Krista, který odpouští a dává novou šanci v nemožné situaci. Právě absurdita řešení ukazuje na nemožnost klasifikovat podobenství jednotky „jen jako“ *example story* (example narrativ – *Beispiel Erzählung*) a je nutné číst L 16,19-31 a L 16,1-8 jako *rozvyprávěné metaforu* nebo *metonymie s komickou zápletkou* (1. podobenství jednotky) či *s obrazovou karikaturou* (2. podobenství jednotky). Celá řeč má konfrontační charakter, posiluje identitu skupiny souhlasící s Ježíšem a jasně odděluje ty, kdo Ježíšova slova nepřijímají. Na scéně se navíc v rámci *prosópopoeie* (*dialog, sermocinatio* – řeči přisouzené Ježíšovi) objevily postavy v ději podobenství, které dodávají dle Quintiliana řeči pestrost a pomoci nich jsou vytahovány na světlo myšlenky našich protivníků, jako bychom mluvili sami se sebou.¹²⁴⁴ Osoby tak prezentují nářky,

¹²⁴³ TURNER, *Literární mysl*, s. 87-119, zvl. 90-91, 93.

¹²⁴⁴ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. 405. Samtonou *prosópopoeie* pak hodnotí Quintilian (*Základy rétoriky*, cit. s. 405) jako: „Figurou ještě odvážnější a vyžadující podle Ciceronových slov silnější plíce je vymyšlení osob, takzvané *prosópopoeie*, neboť ty podivuhodně nejen dodávají řeči pestrost, ale také ji oživují.“ Někteří však za

pochvaly, rady, výtky a „v tomto způsobu mluvení je dokonce dovoleno přivádět bohy na zem a vyvolávat nebožtíky z podsvětí“.¹²⁴⁵ Scéna podobenství rovněž vykazuje rysy *ironie*, neboť ta je spjata dle Quintiliana s rozkazováním či dovolováním a v dialogu zásvětného ex-boháče-chudáka s Abrahamem se potvrzuje další Quintilianova charakteristika ironie, že i celý život může být *ironií*.¹²⁴⁶ Boháč žije tak, že se stává největším chudákem. Skutečnost, kdy na sebe postavy Lazara a zásvětného boháče-chudáka vidí (L 16,23) je dle Cicerona figura „postavení před oči“, která je také nazývána *hypotypósis*, což je vyjádření, kdy se člověku spíše zdá, že věci vidí, než je slyší.¹²⁴⁷ Tato figura pak souvisí s přenášením časů, což je označováno jako *metastasis* a je to někdy táž figura jako *hypotypósis*. Děj a čas se obrací a v zásvětném dialogu je pro boháče stále bolestné „nyní“. *Hypotypóse* může souviset se změnou i výrazným popisem místa – *topografia* –,¹²⁴⁸ což se v podobenství děje – město se obratem mění v „náruč Abraháma“ či *hádés* (L 16,20-21 versus 16,22-23). Celé podobenství svědčí o Lukášových znalostech literární rétoriky a kvalifikované práci s náměty, kterou charakterizují v rámci rétorické jednotky a jejího *dispositio* antitetické vztahy. Lukáš mistrně využívá nástroj kulturní paměti – rétoriku –, pomocí níž filosofie diskutuje o dobru, užitečnosti a spravedlnosti.¹²⁴⁹

Hodnocení postav: Boháč třikrát o *cosi* žádá a prosí, ale vždy marně. Je tedy ve zcela jiném postavení než na zemi. Tam pro něj bylo dosažitelné vše, v pekle nic. Diskuse se odehrává pouze mezi boháčem a Abrahamem a odkaz na Mojžíše a proroky, co by nejvyšší autoritu, zazněl dvakrát z úst Abrahama. V jeho výpovědích jsou ukryta ponaučení. Naproti tomu se boháč pouze táže, žádá a prosí a je v roli zcela protikladné oné pozemské. V jeho případě je již na vše pozdě.¹²⁵⁰

Lazar aktivně sám nehovoří a v celé parabolě je pasivní postavou. Za něj hovoří ke čtenáři/posluchači jeho jméno – *Λάζαρος* – „Bůh pomohl“ (řecká varianta hebrejského či aramejského לעזר / אלעזר – odlišně vyslovovaná Judejci a Galilejci). Zároveň se nabízí spojnice mezi Lazarem a Abrahamovým služebníkem Eliezerem (Gn 15,2), který má získat nárok na dům bezdětného Abrahama. V podobenství však Lazar nedostává jen dům, ale je přímo v „náručí“ či „lůně“ otce víry.

Veršem 31 končí dialog Abrahama s boháčem, podobenství, tato Ježíšova přímá řeč i celá rétorická jednotka. Závěr podobenství (v. 31) je negativní a autoritu mu dodává Abrahamova mimořádnost

skutečnou *prosópopoieu* označují jen řeči vymyšlených osob. Vymyšlené řeči skutečných osob raději nazývají *dialogy* – někteří latinští autoři je nazývají *sermocinatio* (rozhovor) – *Základy rétoriky* (IX.2.30-31), s. 405.

¹²⁴⁵ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. 405, cit. s. 405.

¹²⁴⁶ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. s. 408-409.

¹²⁴⁷ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. 407.

¹²⁴⁸ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. 407.

¹²⁴⁹ QUINTILIANUS, *Základy rétoriky*, s. 123 (II.21.12).

¹²⁵⁰ Z této perspektivy nahlíží na parabolu GLOMBITZA, Otto. Der reiche Mann und der arme Lazarus. In: *Nov. T.* 12/1970, s. 166-180. V případě boháče je již tak pozdě – „Zu spät!“.

v židovském národě. Boháč nenachází u Abrahama milost, neboť sám byl nemilosrdný a Zákon nepřipouští jinou možnost než trest. Abrahamovy výroky z v. 29 a 31 jsou v souladu s tím, co pravil Ježíš farizeům již ve v. 16-17. Ježíš vlastně řekne farizeům totéž ještě jednou, ale ve formě podobenství, čímž potvrdí svá prohlášení, a navíc vše vyhroťte zaštitěním se autoritou Abrahama. Dle vnitřní, synchronní logiky jednotky Zákon opravdu nepomíjí (v. 17), ale jeho platnost se protahuje až do záznamu, do dialogu Abrahama s boháčem (v. 31). Postava Abrahama, jakož i odkaz na Mojžíše a Proroky zde slouží jako *vnější důkaz* argumentace, známý účastníkům a pochází z bible. *Vnitřní důkaz*, tedy ten, který je vynalezený autorem, nalezneme ve v. 14 a je přímo vyřčen vypravěčem – Lukášem. Jak je v diachronní rovině obtížné zdůvodnit zařazení veršů s problematikou Zákona právě na toto místo, tak v synchronní analýze vidíme, že přítomnost v. 16-17 neruší, ale vykládá a potvrzuje argument podobenství. Korespondence mezi středním oddílem a podobenstvím je zcela zřejmá. Podobenství je možné pojmenovat „**O boháči nemilosrdném**“ a jeho rozsah je **od v. 19 do v. 31**.

Komparace parabol: V předchozím podobenství, jejímiž posluchači jsou primárně učedníci (v. 1), tedy nová komunita sdružená kolem Ježíše, prosloví ospravedlňující výrok „pán“ (v. 8). Ve druhém podobenství naopak zazní varovné memento těm, kteří neposlouchají Mojžíše a proroky – farizeům (v. 14-15) – z úst „otce Abrahama“, jenž je otcem židovského národa. Každý tedy vyřkne výrok nad „svými“. Jeden ortel je omilostňující, druhý nemilosrdný, což ve „druhém plánu“ odráží Lukášův pohled na židovstvo jeho doby. Ponaučení pramenící z celé jednotky tedy zní: „Nesloužit mamonu, ale Bohu“ (v. 13) a být učedníkem, neboť právě „jejich“ podobenství končí ospravedlněním na rozdíl od toho, které je nasměrováno k farizeům, nositelům a autoritám „starého pořádku“, kteří však přinejmenším v Jeruzalémě tvořili v Ježíšově době elitu spjatou s obchodem a Římany. Zajisté jde v celém podobenství prvoplánově především o majetek a vztah k němu. Rozhodující je ale **milosrdenství boháčů**.¹²⁵¹ Jeden milosrdný je, až to posluchače šokuje, druhý je jeho přesným opakem. Milosrdenství jednoho vede k záchraně jiných, nemilosrdenství druhého neumenšuje pozemské trápení Lazara a zapříčiňuje boháčovu vlastní zkázu. Milosrdný má správný postoj k majetku i lidem a slouží Bohu, nemilosrdný slouží mamonu, nikoli Bohu či lidem (dle maximy v. 13). Od protikladů ve druhém podobenství vede spojnice k antitetickým vztahům mezi podobenstvími navzájem - „**O boháči milosrdném**“ versus „**O boháči nemilosrdném**“ a takto můžeme pojmenovat **dvě části jednotky 16. kapitoly i v případě členění na dvě paralelní antitetické řeči (L 16,1-13 a 15-31)**. Okolnost, že obě podobenství začínají stejně, zpracovávají tentýž námět, avšak do jisté míry

¹²⁵¹ Komentátoři se napříč jazyky a dobou zaměřují v pojmenování podobenství na správce (ze soudobých a originálnějších např. „Clever manager“ viz WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 260 nebo „The Prudent Steward“ viz MARSHALL HOWARD, *The Gospel of Luke*, s. 614), zatímco rétorickou jednotku spojují „boháči“ a jejich rozhodování.

odlišně a obě nabírají podobu dialogu, zde dává možnost hledat figuru zvanou *expolitio*,¹²⁵² kterou však někteří autoři starých rétorik nepovažují za „reálnou figuru“, ale jen za techniku „rozšíření“. Starověký posluchač mohl navíc v rámci své kolektivní paměti uchovávat mudroslovné výroky typu „Spravedlnosti zajisté sluší, aby splatila každému, co jeho jest, za dobrodiní vděčnost, za křivdu pomstu anebo alespoň zlou paměť. Ta zásada bude správná v případě, že se jeden dopustil křivdy, a jiný poskytl dobrodiní.“¹²⁵³ I stoik by tedy vnímal Ježíšova/Lukášova podobenství jako morální příklady, které dobře zapadají do tradice nauky o ctnostech.

Co se týče „**rétorické situace**“, chybí údaje o čase a místě. Učedníci jsou v roli posluchačů a do vyprávění Ježíše nijak nezasahují a v kontextu jednotky (L 15,1-2) jsou novou skupinou posluchačů (16,1a). Napětí je vytvořeno mezi Ježíšem a farizeji (je tomu tak i v celém evangelijním příběhu), kteří slyší jeho řeč a posmívají se mu. Ježíš reaguje tím, že poví druhé podobenství a v něm připadne na farizeje po jejím rozkrytí nelichotivá pozice nemilosrdného boháče. Čtenář/posluchač je na to však již vypravěčem připraven v L 16,14. Další reakci farizeů ani učedníků už vypravěč nezachycuje, neboť Ježíšova ponaučení jsou jasná a smýšlení obou zúčastněných skupin posluchačů odhalí další vyprávění Ježíšova příběhu. Lukášův čtenář/posluchač získal poučení o správě Bohem svěřeného majetku (v eschatologickém čase), nahlédl Ježíšův étos a nyní musí po vzoru „nepoctivého správce“ sám sobě položit otázku, jaký je jeho vztah k majetku a Ježíši, zda je v roli ospravedlněného učedníka či farizeje neposlušajícího Mojžíše a Proroky. Celá jednotka svědčí o ostrovtipu vypravěče, o Lukášově rétorickém vzdělání, dokonalé práci v oblasti *dispositio* a po křesťansku pojatých *topoi* (*iventio*).

Celá jednotka a její teologie jsou zároveň svědectvím o tom, že povelikonoční církve na nežidovských územích řadila společně Židy i nežidy pod poselství vzkříšeného Ježíše Krista a Lukáš se jako křesťanský autor velmi zdatně orientoval v oblasti judaismu, aby vystihl rozdíl v přístupu k Bohu a spasení v rámci obou náboženství. V synchronní rovině zaznívá čtenáři důrazné varování před láskou k penězům a opuštění cesty víry, před čímž varují i jiné novozákonní texty (např. 1 Tm 6,10) a ponaučení vyznívá i výrazně stoicky – např. Seneca praví: „Lakota za sebou přivedla chudobu, a toužíc po mnohosti, ztratila vše.“¹²⁵⁴

Z komplexu rétorické jednotky 15. a 16. kapitoly vyplývá, že člověk má vždy přednost před majetkem a záchrana bližního či „ztraceného“ je prvořadým úkolem toho, komu Bůh žehná bohatstvím.

¹²⁵² KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, cit. s. 29: „Expolitio occurs ... when we linger on the same topic and seem to be saying something different. It occurs in two forms: we either state the same thing again or we speak about the same thing. We will not say the same thing in the same way – for that would tire the reader, not refine the subject – but you /sic/ should change it. We can change it in three ways: by changing the words, by changing the tone of delivery, or by treatment“.

¹²⁵³ SENECA, *Výbor z listů Lucilioví*, List 81, cit. s. 147.

¹²⁵⁴ SENECA, *Výbor z listů Lucilioví*, s. 189, List 90.

11.5.3. Gramatika a styl – *elocutio* jednotky

Posouzení Lukášova stylu z krátkého úseku díla není plně výstižné a něco již bylo zmíněno v předchozích částech pojednání. Obecně je možné říci, že Lukáš, stejně jako Pavel, byl zřejmě schopen psát atickou řečtinou, avšak záměrně zvolil *koiné*. Přesto je jeho styl hodnocen jako elegantní v měřítkách NZ a jeho vysoká úroveň zlepšuje autorův záměr. Lukáš vykazuje znalost klasických rétorických druhů a věnuje mimořádnou pozornost struktuře. Patrné je v Lukášově evangeliu užití *prosópopoeie* a snad podle určitých zásad upravuje i dějiště, aby bylo vhodné pro jeho čtenáře. Kennedy jej hodnotí jako přiměřeně kvalifikovaného pisatele, který uplatňoval značnou zdrženlivost při literárním zpracování svých řečí, neboť ty jsou u klasických historiků obecně mnohem delší.¹²⁵⁵

Lexis, synthesis a významové pole: Lukáš nepreferuje archaismy, anebo nová či cizí slova. Otázkou je jen užití starých jednotek pro dutou míru – βᾱτος a κόρος. Nedá se ani říci, že by stará slova užíval v této rétorické jednotce novým způsobem. Vyjímku tvoří obraty υἱοὶ τοῦ αἰῶνος a υἱοὶ τοῦ φωτός, které zároveň vytvářejí figuru zvanou *přirovnání* a jsou součástí aforismu v. 8b, jenž má podobu *prohlášení*. Začátek paraboly ve v. 1b (ἄνθρωπος τις ἦν πλούσιος) je považován Nollandem za Lukášovu výpůjčku z v. 19, aby tímto položil paralelu mezi podobenstvími¹²⁵⁶ a užití slovesa διαβάλλειν pak indikuje druh soudní procedury.¹²⁵⁷ Zároveň změny od imperfekta k aoristu ve v. 1 svědčí o nabírání na rychlosti.¹²⁵⁸ V NZ pouze Lukáš užívá idiom τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ (v. 2) a slova εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ (v. 3) mohou být Lukášovou dikcí.¹²⁵⁹ Použití plurálu γράμματα (v. 6-7) je ve vztahu k zákonným dokumentům regulérní.¹²⁶⁰ Předmětem sporu mezi badateli je stěžejní výraz κύριος (v. 8a), který dle některých označuje Ježíše, ale podle jiných jen pána paraboly. Výraz „synové tohoto věku“ z v. 8b je rovněž doložen v Kumránském dokumentu (CD 20:34) a obrat „synové světla“ pochází rovněž z Kumránu (např. 1QS 1:9 2:16 3:13,24,25). Tato semitská frazeologie poukazuje na palestinský původ verše.¹²⁶¹

¹²⁵⁵ KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. 32, 97-98, 100, 114-115.

¹²⁵⁶ NOLLAND, *The Word Biblical Commentary 35B. Luke 9:21-18:34* si všímá paralely obou podobenství, viz s. 797. ¹²⁵⁶ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, cit. s. 262 zase konstatuje: „Luke is the only New Testament author who introduces new narrative figures in this way (appellative + τις ἦν + characteristic; see in addition 7.37; 14.2; 18.1; Acts 9.36; 16.1,9).“

¹²⁵⁷ TOPEL, *On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13*, s. 217.

¹²⁵⁸ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 263.

¹²⁵⁹ NOLLAND, *The Word Biblical Commentary 35B. Luke 9:21-18:34*, s. 797.

¹²⁶⁰ NOLLAND, *The Word Biblical Commentary 35B. Luke 9:21-18:34* s. 799.

¹²⁶¹ STEINHAUSER, M. G. Noah in his Generation: An Allusion in Luke 16.8b, „εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν“. In: ZNW 79/1988, s. 152-157, zvl. s. 154-155. Řecký původ verše zvažuje BAILEY, *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes*, s. 109.

Co se týče středního oddílu, je nutné zmínit termín μαμωνᾶς, který je pořečtěnou formou hebrejského מומן nebo aramejského pojmu מוֹמֵן známého z targumu a hebrejštiny užívala pro (nečestné) bohatství pojem מַמְזָר. Samotný pojem může mít pejorativní, ale i neutrální význam a nemusí být nutně negativně zabarven,¹²⁶² ač Wolter zdůrazňuje, že užití pojmu má *status determinatus*, avšak každý mamon není nespravedlivý a pojem je užíván v textech mimo Nový zákon neutrálně.¹²⁶³ Genitiv τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας je také označován jako „hebrejský“ a jeho užití svědčí nejen o původu, ale zvláště sémantickou sílu obratu.¹²⁶⁴

Ve v. 14 jsou farizeové nazýváni φιλάργυροι, tedy „ziskuchtiví“ či „lakomí“ (dle V. Pracha) a doslova milující peníze. φιλαργυρία byla regulérním námětem filosofických rozprav a instrukcí. Dioegenés Laertios ve svých *Životech významných filosofů* hovoří o lásce k penězům jako o „matce měst všeho zla“.¹²⁶⁵ Farizeové, kteří by měli být charakterizováni jako „zbožní“, jsou místo toho přiblíženi jako milovníci peněz. Patří tedy k vyšší náboženské vrstvě společnosti, která vytváří falešný obraz zbožnosti Izraele.

Z hlediska *lexis* je rovněž zajímavým výrazem βδέλυγμα (v. 15), který má emotivní ráz a v LXX se vyskytuje ve spojení s tím, co Bůh pokládá za naprosto pobuřující.¹²⁶⁶

F. W. Danker považuje za nezbytné pro porozumění veršům 16-18 pochopit funkci slova πᾶς, které dle něj hraje rozhodující roli. Ve v. 16 je vloženo do úst farizeům, zatímco ve v. 18 již zaznívá ze rtů Ježíše jako „alarmující echo“, kterým Ježíš popichuje farizeje v termínech jejich vlastního Zákona. πᾶς zde tedy umocňuje sarkasmus¹²⁶⁷ a napomáhá vnímání v. 17 jako ironického komentáře k postoji farizeů. Užití „gnómického prezentu“ ve v. 18, jenž je vyjádřen pomocí πᾶς ὁ + prez. part. ἀπολύων, poukazuje k faktu, který je bez časových limitů. Nabývá tak hodnoty obecné maximy, která trvá po „všechny časy“.¹²⁶⁸

Ve druhé parabolě kromě již zmiňovaného začátku v. 19 se vyskytuje obrat ἐνεδιδύσκετο πορφύραν, který je zřejmě ovlivněn jazykem Mk 15,17.¹²⁶⁹ Ličení extravagance, s jakou se boháč šatí, připravuje čtenáře/posluchače od počátku na negativní ortel postihující boháče. Slova ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι

¹²⁶² NOLLAND, *The Word Biblical Commentary 35B. Luke 9:21-18:34*, s. 805-806. Také LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, s. 160, který zastává spíše negativní význam pojmu ve vazbě na heslo HAUCK, Friedrich. „μαμωνᾶς“. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans 2006), s. 388.

¹²⁶³ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 267-268.

¹²⁶⁴ WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan 1996), s. 86-88. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 268 odkazuje v komparaci užití na Targum Ps.-Jonathan na Exodus 18,21, Targum Jonathan na Iz 5,23, a dále Targum Jonathan k 1 Sam 8,3; 12,3; 2 Sam 14,14; Iz 33,15; Ez 22,27; Oz 5,11; Am 5,11.

¹²⁶⁵ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 94.

¹²⁶⁶ NOLLAND, *The Word Biblical Commentary 35B. Luke 9:21-18:34*, s. 810.

¹²⁶⁷ DANKER, Luke 16,16 – An Opposition Logion, s. 237-238.

¹²⁶⁸ WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, s. 523.

¹²⁶⁹ NOLLAND, *The Word Biblical Commentary 35B. Luke 9:21-18:34*, s. 827.

(v. 21) mohou být spojnicí k L 15,16. Jídlo také padá se stolu pánů u Mt 15,27, avšak místo Lukášových psů jsou tam štěňata a ta jsou drobtý nasycena. Jde tedy o obraz spíše pozitivní. Naproti tomu Lukášův boháč má tolik, že by mohl Lazara snadno nasytit i tím, co spadne se stolu, ale neučinil to! Psi pak místo drobtů lížou chudákovy rány, ale jsou také ve struktuře příběhu protiváhou andělů v zászvětnu (psi//andělé), neboť na tomto světě nemajetný Lazar jiné „pečující“ bytosti neměl a nachází se vlastně na jejich úrovni. Lazar byl jistým způsobem svou chudobou a blízkostí psům (L 16,21) jako kynik (κυνικός – „psi“). Posláním kyniků bylo konfrontovat bohatou vrstvu společnosti s jejich nectnostmi a dát jim najevo, že rozkoše jsou čímsi hanebným. Přesně tuto roli Lazar v podobenství plní. Je ztělesněním sociální kritiky do sebe zahleděných boháčů a v dobovém společenském koloritu velkoměst snad i prototypem kynika. Opět může podobenství fungovat na horizontu vnímání společnosti doby římské za pomoci obrazů vrytých do kolektivní paměti díky filosofickým vzorům. Tím se samozřejmě neruší obraz Ježíše a jeho reformy judaismu. Jen Lukášův čtenář rozumí na pozadí svého milieu a sémanticky transparentní jméno „Lazar“ prozradí těm, kdo rozumí, že se jedná o postavu, které pomůže až Bůh.

Ve v. 20 užívá pojem πτωχός, jenž je užíván pro „chudé“, ale také pro „žebráky“ či „ubožáky“.¹²⁷⁰ Běžné by bylo i užití slova πένης, které označuje „chudého“ či „nuzného“ (viz Prach). Πτωχός je v sociálním žebříčku ještě níže než πένης a kontrast mezi boháčem a žebrákem více vynikne.¹²⁷¹

Umístění postavy Abrahama ještě zvyšuje požehnání, jakého se po smrti Lazarovi dostalo, oproti utrpení boháče (v. 23-25). Nolland se domnívá, že mnoho z jazyka této parabol pochází od Lukáše.¹²⁷² Svědčí o tom např. ve v. 22 užití ἐγένετο δὲ + infinitiv a ve v. 27 považuje ἐρωτῶ..., ἵνα za Lukášovu dikci.¹²⁷³ „Zákon a proroci“ (v. 16) je dosvědčený židovský idiom, avšak „Mojžíš a proroci“ je jeho Lukášovou variantou (v. 29-30). Lukášova ruka je pak viděna i za obraty οὐχί...ἀλλ', πορευοῦ, μετανοήσουσιν (v. 30) a ve výrazu πεισθήσονται (v. 31).¹²⁷⁴

Specifickým pojmem ve v. 23 je „peklo“ – ὅδης, což bylo v řecké mytologii původně jméno podsvětního boha. Možná v souvislosti s Homérem (Il. vii.330; xv.188; xxiii.389; xxiii.244; xxiv.593) bylo toto jméno přeneseno i na místo pobytu mrtvých.¹²⁷⁵ LXX užívá pojmu ὅδης pro překlad hebrejského גֵּיהֶנּוֹם – nejběžnějšího starozákonního pojmu pro označení říše mrtvých, což bylo temné podsvětní místo kdesi v hlubinách (Iz 7,11). Představa se však vyvíjela a v židovské apokalyptické literatuře se jednalo o přechodné „prostory“, kde duše hříšných zemřelých očekávaly soud (1 Hen 22;

¹²⁷⁰ PRACH, *Řecko-český slovník*, heslo πτωχός – „žebrák, chudás, ubožák“, s. 460.

¹²⁷¹ LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, s. 201.

¹²⁷² NOLLAND, *The Word Biblical Commentary 35B. Luke 9:21-18:34*, s. 830.

¹²⁷³ NOLLAND, *The Word Biblical Commentary 35B. Luke 9:21-18:34*, s. 829-830.

¹²⁷⁴ NOLLAND, *The Word Biblical Commentary 35B. Luke 9:21-18:34*, s. 830-831.

¹²⁷⁵ *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, heslo „Hades“, s. 591-592.

51,1).¹²⁷⁶ Nový zákon zřejmě rozlišuje mezi pojmy ᾠδης a γέεννα, kdy *gehenna* (údolí Hinnom za Jeruzalémem) je místem po finálním soudu a v „ohnivém jezeře“ skončí smrt i ᾠδης (viz Zj 20,14).¹²⁷⁷ Otázkou samozřejmě je, zda Lazar, který je po smrti v κόλπον Ἀβραάμ a má jít na žádost boháče k jeho bratrům, se nachází rovněž v ᾠδης. Zřejmě ne, neboť místa jsou oddělena „propastí velikou“ (χάσμα μέγα), aby nikdo nemohl přejít z jednoho místa na druhé (L 16,26), ač ne sebe obě protikladné skupiny vidí.¹²⁷⁸ Propast se vyskytuje také u Platóna (*Respublica* 561c) a Plútarcha (*Moralia* 565c a 590-591) a posluchač doby římské může mít o věci svou představu.¹²⁷⁹ „Náruč Abrahama“ je však spíše místem vyvýšení a oslavy než konkrétním místem v apokalyptických představách Židovstva. Systematické rozčlenění pojmů v textech Nového zákona chybí a text mohl asociovat řadu představ, které se mohly lišit ve světě Ježíšovy Galileje a Lukášovy nežidovské „diasporní církve“.¹²⁸⁰ Užití pojmy ale jasně poukazují na závažnost pozemského konání, z něhož vydá člověk počet.

11.5.4. L 16,1-8 – sociální a ekonomický kontext¹²⁸¹

Vzhledem k tomu, že podobenství „O boháči milosrdném“ zaznamenal toliko evangelista Lukáš (L 16,1-8), uvažovat o jeho „pre-lukášovské“ podobě nedává smysl.¹²⁸² Je však možné říci, že námět boháče/věřitele, který odpouští dluhy, je Lukášův oblíbený a čtenář/posluchač ho zná již z L 7,41-43. V tomto minipodobenství se vyskytují dva dlužníci – jeden dluží 500 denárů, druhý 50. Blíže nespecifikovaným věřitelem je odpuštěno oběma. Minipodobenství toliko dotváří scénu v domě farizeje (L 7,36-50), kde je také žena hříšnice, o níž to farizej-hostitel ví a pohoršuje se nad Ježíšovým akceptováním jejích projevů sympatií. Ježíš je názorně osvětlí zmiňovaným podobenstvím a odpuštění hříchů této ženě vysvětlí projevením „veliké lásky“ (v. 47). Farizej je tedy v roli toho, kdo

¹²⁷⁶ *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, heslo „Hades“, s. 591.

¹²⁷⁷ *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, heslo „Gehenna“, s. 423.

¹²⁷⁸ *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, heslo „Gehenna“, cit s. 423: „As the place of final punishment, Gehenna receives both body and soul (Mt. 10:28 par. Lk. 12:5), whereas Hades receives only the soul (Acts 2:27, 31 ...).“

¹²⁷⁹ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 283.

¹²⁸⁰ SNODGRASS, *Stories with Intent*, cit. s. 432: „Luke has an unparalleled interest in the death of individuals but he does not sacrifice a more collective and general eschatology for an individual one. Rather both eschatologies run parallel with no explanation of their relation. Luke clearly believes in a conscious life after death and in future judgment, making a reference to the intermediate state more likely, but he does not give enough information for a firm conclusion.“

¹²⁸¹ ADEWALE, Olubiyi Adeniyi. Understanding of the Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1-13). In: *IOSR – Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, vol. 16, issue 6 (Nov-Dec. 2013), s. 125-130, zvl. s. 125-126, 130 – rozumí podobenství jako zasazenému do sociální reality Palestiny 1. století. Ta je tak aktuální, že ji autor srovnává se situací v Nigérii. Kontextem podobenství je spíše společnost zemědělských obchodníků s komoditami, kteří byli napříč římským impériem a sídlili ve městech a letoviscích boháčů. Sami často vlastnili půdu, reprezentovali bohatou vrstvu společnosti a druhy komodit by odpovídaly oblasti kolem Středomořího moře. Podobenství je v tomto ohledu univerzální.

¹²⁸² WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 260-261.

sice nepotřebuje tolik odpustit, jen jednu desetinu oproti této ženě, avšak jeho projevy lásky tomu ve srovnání s ní odpovídají, a snad je možné domýšlet recipročně v kontextu podobenství, byly jen jednou desetinou lásky této ženy vůči Ježíšovi. Částky, které se v minipodobenstvích objevují, nejsou pro Galileu či Judeu Ježíšovy doby úplně malé a pro nejnižší dvě vrstvy rolnictva by byly vítanými pro obživu rodiny. Pro bohatší vrstvu obchodujících měšťanů Lukášovy doby nijak závratné nejsou a jsou velmi dobře představitelné. Denár (δηνάριον) byla římská mince, která byla vyplácena jako celodenní mzda nájemního dělníka či vojáka. Jedna tato stříbrná mince se rovnala 1/25 zlatého, tedy standardní zlaté mince císařství v časech Augusta.¹²⁸³ Mzda to rozhodně nebyla vysoká a ve srovnání s obnosy, v jakých obchodovali římstí *nobiles*, by zmíněné částky uváděné v podobenství mohly být relevantní i pro původní podobu podobenství v kontextu večere v domě farizeje. V L 16,5-7 však jde o množství adekvátní pro velkoobchodníky či zemědělské velkopodnikatele.

Díváme-li se však zpět na začátek textu podobenství (v. 1), je možné se pozastavit u otázky, zda byl οἰκονόμος domácí otrok, anebo profesionální správce polností. Obě možnosti připadají do úvahy.¹²⁸⁴ Například Arion byl v Alexandrii správcem Tobiada Josepha, který žil v Jeruzalémě (Josephus, *Antiquitates judaicae* 12.199-204). Diodorus Siculus 36.5.1 hovoří o otroku, který byl οἰκονόμος „dvou mimořádně bohatých bratří“ (δουὼν ἀδελφῶν μεγαλοπλούτων) a další výrok hodící se k situaci podobenství je dochován u Plútarcha: οἰκετῶν ἀνάκρισις καὶ γραμματείων ἐπίσκεψις καὶ πρὸς οἰκονόμους ἡ χρεώστας διαλογισμός.¹²⁸⁵ Povinnosti zemědělského správce (*vilicus*) zmiňuje také Cato (*De agricultura* 5.1-5) a Plútarchos přímo formou aforismu uvádí téměř do kontextu podobenství: „Lakomý člověk se stává nejrozčilenější nad správcem (ὀργιλώτατος ... ὁ φιλάργυρος πρὸς τὸν οἰκονόμον), labužník nad kuchařem (*Moralia* 457b).¹²⁸⁶ Z pokračování podobenství ve v. 3-4 se zdá, že správce nebyl otrok, ale svobodný. Je otázkou, co by v reálné situaci tak vysoká míra ztráty pro velkopodnikatele znamenala a zda by svobodný správce (navíc občan) mohl být pohnán k soudu. Wolter soudí, že užití pojmu διασκοπίζειν (rozptýliti, rozsypati, přeházeti, plýtvati), nikoli jiných pojmů ve významu „zpronevěra“ či „krádež“, ukazuje jeho činnost ve v. 5-7 a proto je charakterizován jako nepoctivý, neboť „prohýřil“ či „proplýtvál“.¹²⁸⁷ Verš 2 má rovněž své pozadí v dobových pramenech a připomíná formulace známé z Démosthena (*Orationes* 27.48), Platóna

¹²⁸³ Viz *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 1 (Grand Rapids, Eerdmans 1979), heslo „Denarius“, s. 923.

¹²⁸⁴ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 262.

¹²⁸⁵ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 262 – PLUTARCHOS, *Moralia* 526-527 (katalog závazků *pater familias* – překlad řeckého textu: „control of the household servants and scrutinizing of the accounts and dealings with managers or debtors“).

¹²⁸⁶ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 262 - Dochovaly se detailní informace o Zenonovi z Caunusu, správci (οἰκονόμος) Apollonia dioiketa (administrativní úředník) v raně ptolemaiovském Egyptě, díky archivu více než dvou tisíc papyrů (DNP 12/2: 749-750; W. Ameling/D. Rathbone).

¹²⁸⁷ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 263, k významu slova διασκοπίζειν viz PRACH, *Řecko-český slovník*, s. 136.

(*Phaedrus* 63e), Josepha Flavia (*Antiquitates judaicae* 19.307), ale částečně i Ř 14,12. V následujících verších vnitřního monologu a hledání řešení z krizové situace je možné vidět analogie v Aristofanově komedii *Ptáci* 1432, kde pochlebník brání své kontroverzní aktivity.¹²⁸⁸ Philo (*Quod omnis probus liber sit* 34) považuje kopání za jednu z nejotročtějších prací (δουλοπρεπέσταται τέχνη) a žebrota je dle Sírachovce 40,28 ještě horší.¹²⁸⁹ Zajímavé je, že krize (v. 3-4), stejně jako v případě bohatého sedláka (L 12,18-19) nevyústí v „náboženské řešení problému“, ale má zcela racionální podobu v dosažitelném horizontu.¹²⁹⁰ Obrat „přijali do domu“ (v. 4) má poměrně ustálenou podobu v řecké literatuře (δέχεσθαι εἰς τὸν οἶκον) a v určitých obměnách se vyskytuje už od Herodota, Démosthena, Dionýsia z Halikarnassu, Diodóra Sicilského, Plútarcha či Epiktéta.¹²⁹¹ Co se týče vývoje děje a konání správce i dlužníků ve v. 5-7, sloveso ταχέως značí omezený čas dostupný pro řešení problémů a nutnost rychlé akce.¹²⁹² Dlužníci nemají prostor na vlastní úvahy o snížení dluhu a přijímají okamžitý návrh správce. Zajímavý je výskyt termínu γράμμα (v. 6-7), který naznačuje, že šlo o certifikát o dluhu a takovéto certifikáty jsou doloženy v P. Oxy. VII 1040.31, u Josepha Flavia (*Antiquitates judaicae* 18.156-157) či v Závěti Jobově 11.6.¹²⁹³ Hodnoty dluhu jsou vysoké (100 věder oleje, 100 měr obilí) a vysoké musely být i úroky z dluhů. Vzhledem k odlišným obsahům jednotek se množství oleje či obilí nedá přesně spočítat a je možné se pohybovat jen v určitém rozmezí. Wolter navrhuje objemové množství pro βάτος 22 až 45 litrů, pro κόπους pak rozpětí od 220 do 450 litrů.¹²⁹⁴ Objem nebyl všude ustálen, a ač měla jednotka stejný název, množství, které označovala, se místně lišilo. Není rovněž zjevné, proč u prvního dlužníka redukuje správce dluh o 50%, zatímco u druhého jen o 20%. Olej je snížen ze 100 *batů* na 50, obilí ze 100 *kórů* na 80. Skutečnost snížení dluhu bez vědomí pána vedla k tomu, že je správce označen jako τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας (v. 8). Podle L 13,27 mají od „Pána“ odstoupit všichni, kdo se dopouštějí ἐργάται ἀδικίας. Nečestnost, nespravedlnost, bezpráví, křivda, zločin, působení škody, urážení¹²⁹⁵ nemůže být součástí etiky křesťana ani jeho vztahu k bližnímu. V L 16,1-8 však máme k dispozici fiktivní mininarativ s komickou zápletkou. V obrazné rovině jsou omilostnění ti, kteří náleží Kristu a svých vin se v tomto světě sami zbavit nemohou. Zbavení vin není

¹²⁸⁸ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, cit. s. 264 (ARISTOPHANES, *Aves* 1432: τί γὰρ πάθω; σκάπτειν γὰρ οὐκ ἐπίσταμαι – „What should become of me? For I don't know how to dig.“).

¹²⁸⁹ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 264.

¹²⁹⁰ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 264.

¹²⁹¹ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 264.

¹²⁹² WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 265.

¹²⁹³ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, cit. s. 265: „An example for such a certificate of debt is P. David 4: 'I conform (ὁμολογῶ) that I have obtained three metretres of wine from you ... which I will give back in the Month Epiph of the third year of the yield of my possession, tasty new wine ...' Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 18.157 is repeatedly appealed to wrongly in this context, for there a debt discount is not simply made, but rather the loaned amount recorded on the certificate of debt is reduced by a debt sum that is still outstanding: 'he accused Agrippa of withholding certain amounts of money (χρημάτων τινῶν ἀποστέρησις) and forced Marsyas to accept a debt of 20,000 Attic drachma but to receive 2,500 less.'“

¹²⁹⁴ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 265.

¹²⁹⁵ Význam pojmu ἀδικία = ἀδικημα, ἄδικος, ἀδικῶ viz PRACH, *Řecko-český slovník*, s. 16.

jejich dílem, odpouští je Pán, který je milosrdný, což nežidovské komunity křesťanů přijaly za své již z Pavlovy teologie (např. Ř 4,16), ač vědí, že boháč Pavlovým soteriologickým kritériím neodpovídá (Ř 6,11). Posluchači vědí, že učedníci nejsou dokonalí a oni sami také ne. Stejně jako v podobenstvích 15. kapitoly je nutné uplatnit určitou míru alegorizace a za literární rovinou vidět také linii alegorickou či si uvědomit vztahy polyvalence. Ze synchronní roviny podobenství je patrné, že křesťanský pán má být milosrdný a má odpouštět, ač ví, že nová šance daná člověku je jednostranným aktem jeho svrchovanosti a otrok či nájemný správce ji mohou vnímat jako slabost. Je to výpověď o „bohatém člověku“ (v. 1), který je zároveň „pánem“ (v. 5.8) a je *boháčem milosrdným*, má etiku toho, kdo pochopil povahu království Božího a jeho etika je blízko etice stoiků. V rovině Ježíšově – učedníci náleželi mezi Galilejce a znali dobovou praxi i obraznost podobenství, které se jich týká a týká se i autority Ježíše či jeho pohledu na farizeje. Podobenství má zřetelný sociální aspekt, v zaznamenané literární rovině míří na učedníky i farizeje, neboť je součástí kompaktní rétorické jednotky, v níž mají podobenství antitetický vztah. Učedníci jsou „rozumní“ (φρόνιμος), neboť následují Ježíše, který reprezentuje boží nárok na člověka i autentický rozměr lidského života a odpouští. Nevsadili na *mamon* včetně důrazu na zákon v jeho podobě reprezentované aristokracií, chrámovou elitou, saduceji, farizeji a zákoníky, kteří byli součástí Římany udržovaného systému, orientovali se na zisk, obchod a peníze (L 11,37-53; 16,14-15). Není jasné, zda v Ježíšově vystoupení podobenství 16. kapitoly Lukáše atakovala vrstvu spjatou s Jeruzalémem, odrážejí rozdíl mezi chudými (nájemci-dlužníky), kteří potřebovali zastání a bohatými, jež bohatli díky dobové praxi narůstání dluhů a lichvě, či byla řečena převážně učedníkům za účelem pochopení jejich role a postavení daném Ježíšovou autoritou.

Co se týče obratu z v. 8 – φρονίμως ποιεῖν –, existuje u Filóna (*Quod omnis probus liber sit* 59), jenž cituje výrok přísloví (ὁ φρονίμως πάντα ποιῶν εὖ ποιεῖ πάντα).¹²⁹⁶ Na pozadí Lukášova/Ježíšova podobenství je možné vidět za jednáním pána stoickou etiku odvoditelnou ze Zénónových, Theofrastových či Diogenových aforismů.¹²⁹⁷ Za rozuměním „pikareskní komedii“ však může stát také humor a flexibilní rozestup mezi žánry komedie a touto parabolou,¹²⁹⁸ což svědčí o Lukášově

¹²⁹⁶ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, cit. s. 266 (překl.): „The one who does everything cleverly does all things well“, který pokračuje „The virtuous person does everything cleverly“.

¹²⁹⁷ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 266, cit. s. 266: „The Stoic ethic stands in the background; for the of the proverbial saying cf. The Zeno fragment handed down in Joannes Stobaeus, *Anthologium* II: 7.11g (Wachsmuth/Hense 1958, II: 99.3ff) = SVF I, Fragment 216, as well as the saying ascribed to Theophrastus directed to one who is notoriously silent when eating: „If you are uneducated, φρονίμως ποιεῖν, but if you are educated, ἀφρόνως“ (Diogenes Laertius 5.40); see also Athenaeus, *Deipnosophistae* 4.47 (158b); Cassius Dio 38.41.6.“

¹²⁹⁸ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 266-267. ANDREAU, Jean. Markets, Fairs and Monetary Loans: Cultural history and economic history in Roman Italy and Hellenistic Greece. In: CARTLEDGE, Paul; COHEN, Edward E.; FOXHALL, Lin (eds.). *Money, Labour and Land: Approaches to the Economies of Ancient Greece* (London: Routledge 2005), s. 113-129, cit. s. 118: „The literary texts in question often are more private in

literárně-rétorické kvalifikaci. Wolter si navíc všímá Ezauova a Jákobova příběhu (Gn 27) a Jákobova podvodného získání požehnání.¹²⁹⁹ Nečestný správce tedy není jediný, kdo získal „požehnání“ do budoucna podvodem (L 16,8). *Milosrdný pán* však také jedná v souladu s apoštolem Pavlem – Ř 12,17-19, zvl. v. 17: „Nikomu neodplácejte zlým za zlé. Vůči všem mějte na mysli jen dobré.“ Touto optikou je bohatý, milosrdný pán se smyslem pro humor, ztvárněný Lukášem, s pochopením pro věc dlužníků a situaci svého správce, skutečným (pavlovským) křesťanem, a ví, co je to odpuštění. Hodnota podobenství L 16,1-8 je rovněž v kontextu judaismu a Ježíšův důraz na lásku k Bohu a bližnímu, který by mohl být jedním z Ježíšových „historicky autentických dochovaných akcentů“, je ilustrací, jak vnímat Lv 19,18 a Dt 6,4-5 (jako je tomu v L 10,25-37).

Historická realita římské společnosti byla taková, že zadlužen byl téměř každý napříč společenskými vrstvami. „V Římě se našlo jen málo bohatých lidí, kteří se nemuseli zadlužit. Půjčovat a půjčovat si patřilo ke konvencím společenských vztahů, stejně jako dary, různé služby a protislužby, ať už to byla politická podpora nebo obhajoby na soudech (advokáti nebrali honoráře).“¹³⁰⁰ Lukášovo/Ježíšovo podobenství odráží poměry Říma Lukášovy doby a téma je velmi aktuální pro svět římské říše, čemuž odpovídají míry zadlužení, které podobenství zmiňuje.¹³⁰¹ Není to kontext půjček drobných galilejských zemědělců, ale nobility doby římských císařů. Podobenství naznačuje, v kontextu informací čerpaných z Ciceronových řečí a listů a Předmluvy k jeho listům napsané V. Markem, že správce z L 16,1-8 snížil dluhy vysoce postaveným občanům a významným obchodníkům. Zřejmě věděl, komu tak učinit, ke komu má jeho pán silný vztah, kdo je významný, anebo komu z nich zároveň dluží jeho pán. V systému protislužeb by to byla jedna z nich, která by mohla přinést také své výhody. Za těchto okolností není divu, že pán chválí za tak podivuhodnou aktivitu svého správce, neboť bonus je zde i pro něj. Vytěžit společenský kapitál mělo své výhody a zavázat si protistranu výrazným snížením dluhu (ač „toliko“ odpuštěním astronomického úroku) mohlo mít do budoucna své nesporné výhody. Pán kalkuluje a v „římské gentlemanské či aristokratické společnosti“ *nobiles* mu tento tah správce mohl zvýšit společenský kredit. Kontext podobenství ukazuje, že socio-

character than the rest: the correspondence of Cicero, for example, or comic, parodic or satirical texts that go into the ordinary details of everyday life for their readers (or public).“

¹²⁹⁹ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 267.

¹³⁰⁰ MAREK, Václav (ed.). *Marcus Tullius Cicero. Výbor z korespondence*, I. díl (Praha: Argo 2019), cit. s. 20.

¹³⁰¹ MAREK, *Marcus Tullius Cicero*, cit. s. 20: „Jsou to jen údaje Ciceronových dopisů, které pomáhají dnešním historikům římského hospodářství například rozluštit problém, jakou formou se v Římě realizovaly transakce koupě a prodeje opravdu nákladných nemovitostí. Cicero si koupil dům na Palatinu za 3 500 000 sesterciů (dopis 15, 2), v jiném případě jistý Albinus odkoupil od Gaia Pilia statek za 11 500 000 sesterciů (Att. XIII, 31. 4). Tyto ceny se jistě nehradily v hotovosti (to by musel Cicero prodejci předat 3,5 tuny stříbra!). Jak tedy? Badatelé podle Ciceronovy nápoděvy soudí, že tyto transakce se oboustranně pojímaly jako půjčka, kterou kupec pomocí celé řady drobnějších úpisů a kreditů postupně splácel různými monetárními transakcemi a protislužbami, nebo převáděl na krytí svého dluhu své vlastní pohledávky u jiných osob. Zárukou splacení dluhu v této gentlemanské společnosti bylo společenské postavení (a pověst) dlužníka.“

historická realita a vzhled do společenských poměrů výrazně zvyšuje šanci na porozumění tomuto paradoxnímu podobenství. Čtenář/posluchač doby římské nemusel číst podobenství nutně pavlovskou optikou, ale chápal je na pozadí dobových vztahů těch, kteří obchodovali, půjčovali a ve složité spleti svých společensko-podnikatelských aktivit získávali kapitál a moc svým patronátem i závazky vzniklými protislužbami. Na první pohled amorální jednání správce vůči svému pánovi (L 16,5-7) není možná až tak netypická. Vždyť ve své kritice Verra uvádí Cicero podobný typ jednání při pronajímání a výběru desátků.¹³⁰² Vezmeme-li v potaz, že Cicero vlastnil až devět usedlostí a ve srovnání se skutečně bohatými Římany (např. Crassus, Pompeius, Caesar, Atticus) až tak bohatý vlastně nebyl, neboť se mu často nedostávalo hotovosti,¹³⁰³ snížení dluhu o 20 *kórů* obilí či 50 *batů* oleje jednotlivým dlužníkům (ne jednomu zároveň u dvou komodit) je významné, ale pro pána není likvidační a správce doufá, že pán bude třeba rozlícen, ale on sám událost přežije toliko vyhazovem (v. 4), nikoli ztrátou svobody či života. Podobenství přibližuje obchod bohatého obchodníka se zemědělskými produkty a snad i částky, v jakých se mohl reálný obchod mezi úspěšnými obchodníky pohybovat. Správce by za takových okolností mohl být svým způsobem významný člověk, který znal mnohá „tajemství“ svého pána, jakož i jeho obchodních partnerů. Jak se ukázalo, jeho taktika byla dobře zvolenou strategií, kterou pán dokázal ocenit. Dlužníky naklonil nejen sobě, ale i svému pánu. Správce je nespravedlivý či nepoctivý ke svému pánu, ale je prozíravý a pán je zvyklý nést podnikatelské riziko a hledí do budoucna, stejně jako jeho správce. Ústupky významným dlužníkům mohou přinést kapitál jinde a mohou tlumit riziko nepříjemného konfliktu s mocným protihráčem, který je momentálně v nesnázích, ale za čas být nemusí a může se mstít. Odpuštění úroku v nouzi dělá přítele nejen správci, ale i pánovi. Zároveň si pán nedovolí vůči správci tvrdý trest, protože by významné dlužníky v nesnázích takovým trestem podráždil. Podobenství má tedy svůj kontext porozumění v kontextu ekonomické reality a kolektivně vnímaných hodnot nebo vztahů, kdy se jedná o „etiku pragmatických postojů“ a správce je svým způsobem společensky „citlivý diplomat“.¹³⁰⁴ Viděno touto optikou, osvobozující výrok boháče nad správcem je pochopitelný a podobenství svědčí o Lukášově orientaci v obchodních záležitostech vyšší společenské vrstvy. Nově stvořený kontext

¹³⁰² CICERO, *Řeči proti Verrovi*, (Třetí řeč) cit. s. 266-267, 283: „Odváží se mi ještě říci, že pronajal desátky draho, když z jedné oblasti odnesl sám pro sebe o polovinu víc, než poslal římskému národu?“ ... „To nemůže říci ten, kdo nemůže popřít, že pronajal desátky z jediné oblasti o třicet tisíc měřic levněji, než mohl...“. Praxe pánova správce z L 16,5-7 nebyla posluchači evangelií zřejmě neznámá.

¹³⁰³ MAREK, *Marcus Tullius Cicero*, s. 20.

¹³⁰⁴ Tuto variantu výkladu odmítá P. MAREČEK, *Evangelium podle Lukáše*, s. 445. Neřeší však blíže klasifikaci tohoto podobenství. V metafyzické rovině výkladu, kdy jde o ospravedlnění hříšníka, je samozřejmě dluh (hříchy) odpuštěn a z podstaty věci je takovéto odpuštění podstatou křesťanské naděje všech „učedníků“, nejen Ježíšových v L 16. Díváme-li se však na minipříběh optikou *pitareskní komedie* či na *minipříběh s komickou zápletkou*, dá se o takovéto interpretaci uvažovat. Ve Skutcích apoštolů, které je možné klasifikovat jako *rétorickou historiografii smíšeného ciceronského typu* (viz K. Yamada), jde Lukášovi rovněž o to, aby se čtenář/posluchač při poslechu také bavil (četba musí mít „spád“, narativ nepředvídatelný a epizody k přemýšlení), k čemuž tropy jako ironie a další rétorické techniky přispívají.

odráží implikovaného čtenáře a implikovaného autora evangelia a méně Ježíšův původní obsah, který však za podobenstvím s obtížným námětem zjevně je, jen neznáme původní kontext vyprávění a přesné zacílení paraboly. V úvahu připadá i stanovisko R. J. Vijayaraji, který vidí za Lukášovými podobenstvími o boháčích ostrou kritiku ekonomických a politických zájmů židovských nábožensko-politických vůdců doby 1. století.¹³⁰⁵ Čteme-li Cicerona, *Řeči proti Verrovi* (Třetí řeč), můžeme za realitou boháčů a zemědělských obchodů vidět nejtvrďší praxi vztahů mezi římskými občany a správci provincií (*praetory*) či jejich vysokými úředníky. Ač se jedná o poměry na Sicílii, řada Ciceronových konstatování se mohla týkat praxe známé i jinde a v pozdějších časech. Cicero si stýská:

„Při bozích nesmrtelných! Jedna oblast dá za jediný rok Aproniovi 300 000 měřic pšenice a kromě toho 50 000 sesterciů zisku! To byly desátky pronajaty o tolik levněji, než jakou měly cenu, nebo jestliže byly pronajaty za částku dostatečně vysokou, bylo tak velké množství obilí i peněz rolníkům odňato násilím?“¹³⁰⁶

Lukášův boháč z v. 8a může být tedy zcela nereálnou postavou – komickou, anebo může prezentovat kýženou realitu obchodů mezi křesťany, kteří by se v kontextu okolního světa nemuseli vzájemně likvidovat narůstáním dluhů a i k okolí by se mohli chovat s ohledem na eschatologický rozměr své víry. Správce je však nepoctivý a jeho chování je „akceptováno“ díky hodnotám jeho pána. Kontext je spojen s „trvalou mezerou“ v mininarativu a posluchač vzdálený od reality téměř dva tisíce let musí domýšlet, což znamená, že podobenství je pro něj nutně „s otevřeným koncem“. Generační „gap“ je však v Lukášově zpracování viditelný a „implikovaný Lukáš“ kreativně zpracovává ekonomické náměty a jako zkušený autor zvládající žánr διήγησις má i vhled do sociální identity obchodníků se zemědělskými komoditami, do jejich společenského profilu a vztahů mezi sebou i se státem, což byla žitá realita, plná nespravedlivých zdanění a svévolných rozhodnutí, a zajisté to byly i náměty diskusí v kontextu orality jeho doby. Bylo to velké téma a bylo možné ho jako společensky aktuální řešit. Bohatství bylo morálně rizikovým podnikem plným kompromisů, což ovlivňovalo charakter člověka a jeho svědomí.

V kontextu židovské tradice interpretace podobenství se drží Derrett, který poukazuje na argumentaci z hlediska Zákona (Dt 23,20 či 15,1-3.7) a upozorňuje, že Žid, který vstupuje do lichvářské smlouvy, tedy půjčky s amorálním cílem nebo ziskem, a zvláště s jiným Židem, je pokračovatelem hříchu.¹³⁰⁷ Je to protikladný pohled na podobenství a nabízí k němu jiný „klíč“.¹³⁰⁸

¹³⁰⁵ VIJAYARAJ, R. John. The Parables of Jesus and Reversal of Human Fortune: Mapping the Theological Frame of Parables in Luke. In: *Indian Theological Journal* 4/2010, s. 93-109, zvl. s. 93, 102-105.

¹³⁰⁶ CICERO, *Řeči pro Verrovi*, cit. s. 262 (řeč třetí).

¹³⁰⁷ DERRETT, Fresh Light on St. Luke XVI:1. The Parable of the Unjust Steward, s. 198-219, zvl. s. 209.

Zatímco v kontextu Izraele ale i Egypta mohly zřejmě probíhat půjčky s nízkým úrokem či bez úroku v okruhu rodiny nebo mezi přáteli,¹³⁰⁹ úrokované půjčky vně těchto okruhů a získané od lichvářů mohly být až s úrokem 50%.¹³¹⁰ Dlužníci byli v oblasti zemědělství hospodáři, kteří spláceli svým nájemcům čtvrtinu, třetinu nebo polovinu úrody ze svých polí místo peněžní renty, přičemž odvádění dávek mohlo probíhat i velkoobchodníkům.¹³¹¹ Na straně druhé existovaly systémy slev, kdy bylo na marketech možné nakoupit s výraznou slevou.¹³¹²

Pokud bychom chtěli vyjádřit peněžní hodnotu nebo množství surovin, o nichž je v podobenství řeč a převést je na dnes srozumitelné hodnoty, podle Jeremiase je 100 *batů* množství odpovídající 800 galonům, což je objem oleje odpovídající produkci 146 olivovníků a jeho cena mohla být okolo 1 000 denárů.¹³¹³ Dle Josepha Flavia 1 *bat* odpovídal 72 *sextariům*,¹³¹⁴ což je ekvivalentem zhruba 36 litrů

¹³⁰⁸ Také OAKMAN, Douglas E. The Countryside in Luke-Acts. In: NEYREY, Jerome H. (ed.). *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (Peabody: Hendrickson Publishers 2008), s. 151-180, zvl. s. 157. LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, cit. s. 147: „For instance, Rabbi Hilel's *prozul* (M. Shebiith 10) stated a legal fiction designated to avoid the debt release in the seventh year mandated by the Old Testament law (Deut. 15:1-3).“

¹³⁰⁹ KLOPPENBORG, The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a), cit. s. 485: „While a minority may have been goodwill loans among friends or family members and bearing no interest (P. Lond. 3.1203 [114/13 BCE]; P. Rein. I [114/3 – 104/3 BCE]), the majority either bore interest in some non-monetary form (e.g., the right to use the debtor's property) or, as appears to be most frequently the case, included the interest along with the principal. Hence *atokos*, meaning 'with no additional interest', distinguishes this set of loans from *entokos* loans, in which interest is added to the principal stated on the contract. It is quite likely that genuinely interest-free *atokos* loans were used in Palestine, probably between friends and kin. There are no grounds, however, for supposing that the transactions in Luke 16,1-8a were of this variety and, indeed, no grounds for deciding (in the event that they were loans) whether they belonged to the (interest-bearing) *atokos*-class or the *syn hémolia* type...“. Také FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, AB 28a, s. 1100-1101.

¹³¹⁰ LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, s. 147. Také FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 189: „The Jews have now to pay one-fourth of the produce of the land (τὸ τέταρτον τῶν σπειρομένων) 'in the second year' (τῷ δευτέρῳ ἔτει) at Sidon, excepting the seventh or sabbatical year.“ Taxa daní není jasná a badatelé zastávají různá stanoviska v závislosti na dekrettech Caesara, Pompeia, ale i různého počítání.

¹³¹¹ JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, s. 181.

¹³¹² ANDREAU, Markets, Fairs and Monetary Loans, cit. s. 117, 118: „These are markets where the elite went to make purchases, including even of goods of high economic value such as slaves, land, or houses (for example through auction sales). Another alternative image provided is that of markets in which professional traders participated. From outside the city these traders brought merchandise including goods from overseas, and they took away agricultural products destined in part for the provisioning of the city of Rome. Inscribed tablets involving over a hundred transactions were discovered in the nineteenth century at Pompeii. They were the property of a moneychanger-banker by the name of Lucius Caecilius Iucundus, who lived at Pompeii during the Julio-Claudian era. Almost all of them are receipts for auction sales, which were held during the 50s CE...“ ... „Periodic markets therefore had a commercial role to play, and not all the products on sale there were local.“ ... „Members of the elite too, as we have said, attended *nundinae* and took part in auction sales (in cases where these were held). Cicero, for example, explained in a letter to his brother Quintus (Q Fr. 3.1.3) that he had bought for him, and in accordance with his instructions, a property costing 101,000 HS (the so-called *fundus Fufidianus*). The sale was made at Arpinum, on the day of the *nundinae*, and the sum indicated in the text is very probably precise – the odd 1000 sesterces would represent the one per cent commission of either the public herald (stated by Cic. Rab. Post. 11.30 to be levied at that rate) or the collector (*coactor*).“

¹³¹³ JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, s. 181. Podstatně nižší částky uvádí BOVON, *Luke 2*, s. 448, kde hovoří o 450 litrech a ekvivalentu 500 až 600 dní pracovní dřiny a píše o množství oleje ze 140 olivovníků (s. 448, pozn. 41), cit. s. 448, pozn. 42: „The kor is worth 10 baths according to Dupont (L'exemple de l'intendant

(dle *Anchor Yale Bible Dictionary*) a 39 litrů (dle Lalfakmawii).¹³¹⁵ Množství by se tedy zvýšilo na 860 galonů.¹³¹⁶ Další odhady jsou ještě vyšší a J. L. McEaughlin počítá množství oleje na 4 000 litrů a Malina s Rohrbaughem stanovují objem na 900 galonů, přičemž 1 americký galon je ekvivalent 3,785 litru, britský galon „congius“ pak ke 3,48 litru, což by po přepočtu dle typu galonu znamenalo 3 132 až 3 406,5 litru oleje.¹³¹⁷

Množství 100 kórů obilí se rovná podle Jeremiase zhruba 120 *quarters* a koresponduje s úrodou zhruba ze 100 akrů půdy, přičemž hodnota dluhu mohla být okolo 2 500 denárů.¹³¹⁸ Voják či námezdní pracovní síla by potřebovali na splacení dluhu z oleje 1 000 dní práce bez uspokojení jakýchkoliv potřeb a na splacení dluhu z obilí 2 500 pracovních dní, platí-li denár za den práce.¹³¹⁹ Za tu dobu by dluh narůstal do astronomických výšin a pro prostého řemeslníka tehdejší doby se jednalo o částku nesplacitelnou,¹³²⁰ ať se pohyboval v kontextu Izraele či území římských zemědělských

débrouillard, 68) this is a measure of 589 liters, according to Lagrange (433); 364 liters, according to Grundmann (318); and 220 liters, according to Marshall (619), who identifies it with the homer of the Hebrew Bible and who doubts the value of the measures provided by Josephus *Ant.* 15.9.2 § 314.“ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 159 považuje 100 batů oleje a 100 kórů pšenice za „enormous sums“ a uvádí viz cit. s. 159: „Prices varied, sometimes wildly.“ KLOPPENBORG, *The Dishonoured Master* (Luke 16,1-8a), cit. s. 482: „One hundred cors of wheat (1,115 bushels) is far too large an amount to be seed grain and would represent a half-share rent for almost 200 acres, which is perhaps twenty times the size of an average family plot. One hundred baths of oil (about 3,500 litres) probably represents a very large olive grove, all the more so if it is assumed that the tenant retains half of the total yield. This means that the master is dealing either with large-scale renters or wholesale merchants.“ (1 bušl = 35,229 l).

¹³¹⁴ *Anchor Yale Bible Dictionary* (POWELL, Marvin A.) v „2. Weight Measures in the Apocrypha and NT Period“, což je pododdíl hesla „Weights and Measures“ (viz Accordance) uvádí: „Josephus' statement that it was hemispherical, 10 cubits in diameter, and contained 3,000 baths (*Ant.* 8.3.5 § 79-80) is completely at odds with his statement (*Ant.* 8.2.9 § 57 also discussing the works of Solomon) that the bath contained 72 *xestai/sextarii* (= 36 liters), indicating that he, like the author of the 3,000 bath in Chronicles, was not capable of thinking through the implications of the metrological and mathematical realities.“

¹³¹⁵ LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, s. 147.

¹³¹⁶ Problémem je, že je možné rozlišit galony britské a americké, jež nemají stejnou objemovou hodnotu a H. J. Lalfakmawia počítá s galony britskými. LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, s. 147; MARSHALL HOWARD, *The Gospel of Luke*, s. 618.

¹³¹⁷ McLAUGHLIN, John L. *Parables of Jesus* (Eugene: Wipf and Stock Publishers 2020), s. 77-80, zvl. s. 79. MALINA; ROHRBAUGH, *Socio-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, s. 375.

¹³¹⁸ JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, s. 181, cit. s. 181: „Hence heavy obligations were involved. The remission (400 gals. of the oil and 24 quarters of the wheat) is approximately equal in the two cases, since oil is much dearer than wheat; its value in currency would be about 500 dinars. In our parable Jesus betrays the oriental story-teller's love for large numbers.“ Také MARSHALL HOWARD, *The Gospel of Luke*, s. 619 dochází ke stejné části.

¹³¹⁹ *The Anchor Yale Bible Dictionary* (New York: Doubleday 1990; POWELL, Marvin A.; In: Accordance) v hesle „Coinage“ a pod heslem „Coins of the New Testament“ uvádí: „Among these larger silver coins was the *denarius* which was the accepted salary for a day's work by a common laborer.“

¹³²⁰ Řada badatelů se domnívá, že správcem byl odpuštěn právě úrok z dluhu. LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, s. 148-149, cit. s. 148, 149: „This means that the actual principal/ capital received by borrower was 50 *baths* of oil and the corresponding interest was 50 *baths* of oil. In the meantime, Derrett wrote also that 25% interest on a genuine loan of wheat is traditional, and this is exactly released to the debtor of wheat. Again this means that the principal was 80 *cors* of wheat and 20 *cors* was the interest.“ ... „According to Derrett and Fitzmyer, the 50% (50 *baths* of oil) and 25% (20 *cors* of wheat) that amount to 500 denarii in currency was the probable profit/interest to be received by the landowner. Since that much was lost (remitted), he had no profit but would not have loss because the remainder was the principal. Thus, he did not lose. Only the steward lost

enkláv či Egypta.¹³²¹ Reálné půjčky řemeslníků či malých zemědělců nemohly dosahovat těchto výšek. Spíše je likvidovala „desátková praxe“, což se týkalo i bohatých lidí.¹³²² Mnohé dokumenty o zemědělských půjčkách z Egypta dokazují, že standardní výše úroku pro pšenici a ječmen byla 50%.¹³²³ H. J. B. Combrink předpokládá, že se jednalo o dluh celé vesnice, což připouští i Malina s Rohrbaughem.¹³²⁴ O jednotkách *batech* a *kórech*, jakož i *talentech* hovoří Ezdráš 7,22, kde je rovněž zmiňováno 100 *kórů* pšenice a sto *batů* oleje (navíc je řeč o 100 *batech* vína, 100 *talentech* stříbra a neomezeném množství soli), což je mezní množství, které smí být Ezdrášovi vydáno na obnovu kultu z nařízení krále Artaxerxe. Jedná se tedy o množství, které je považováno za určitou míru královské štědrosti, což jen potvrzuje v rámci intertextuality výši dluhu v Lukášově podobenství 16,5-7, avšak o přesném množství opět máme jen hrubou představu vzhledem k časovému odstupu od doby římské a jiné geografické lokaci, kde jednotky mohly mít jiný objem. Ve srovnání s Matoušem 18,24, kde se jedná o dluh 1 000 hřiven, což je dle poznámek ČEP a *The Anchor Yale Bible Dictionary* 10 000 talentů a talent je asi 6 000 denárů, v kontrastu k dluhu jiného dlužníka 100 denárů (Mt 18,28), zní Lukášovy částky mnohem střízlivěji.¹³²⁵ Na straně druhé je patrné, že množství jsou zmiňována jak v možné reálné rovině dluhů, tak hyperbolicky a ve fiktivních mininarativech jde o vytvoření dojmu a děje. Jisté je, že podobenství pojednává podle Schottroff „o podvodu ve světě obchodu“.¹³²⁶ Schottroff následně rozvíjí eschatologickou interpretaci podobenství, čímž se blíží Snodgrassovi, který vnímá

his share. In this case, it was not impossible for the landlord to praise his steward on his shrewdness because he did not lose financially, but simply did not gain.”

¹³²¹ LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, cit. s. 150: „In the first-century Mediterranean world, just as in nearly all peasant societies, all goods are believed to be limited.”

¹³²² Cicero zmiňuje v *Řečech proti Verrovi* (třetí řeč), s. 239, že v Murgantii žil jakýsi Polemarchos, který byl řádným a čestným člověkem. Z 50 jiter mu byl předepsán desátek 700 medimnů, což se mu zdálo hodně a odmítal je odevzdat. Byl předveden před Verra do jeho domu, přímo do ložnice. Tam byl „ztýrán ranami pěstí a kopanci, slíbil 1 000 medimnů“ (cit. s. 239). Praxe byla tedy velmi nelítostná a římscí správci nebyli rozhodně garantem spravedlnosti. Verres si nevážil dokonce ani římských občanů (cit. s. 241): „Nechávám teď stranou pouta a vězení, nechávám stranou tělesné tresty, stínání, nechávám stranou i onen kříž..., teď mluvím o desátcích, o postavení římských občanů, kteří obdělávali státní půdu.”

¹³²³ KLOPPENBORG, *The Dishonoured Master* (Luke 16,1-8a), s. 483.

¹³²⁴ COMBRINK, Hans J. B. A Social-Scientific Perspective on the Parable of the Unjust Steward (Lk 16:1-8a). In: *Neotestamentica* 30.2/1996, s. 281-306, zvl. s. 293. MALINA; ROHRBAUGH, *Socio-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, s. 375.

¹³²⁵ *The Anchor Yale Bible Dictionary* (POWELL, Marvin A.) v hesle „2. Weight Measures in the Apocrypha and NT Period“, což je pododdíl hesla „Weights and Measures“, uvádí: „Thus, the ‘ten thousand talents’ owed by the unforgiving debtor in Matt 18:24 would be at least 204 metric tons of silver but probably reflect the fabulous sum of 60 million denarii (versus the mere 100 denarii which he tries to squeeze out of his own debtor in 18:28). The ‘pound’ (*litra*) of ointment used by Mary on Jesus’ feet in John 12:3 and the ‘hundred pounds’ of embalming ointments brought by Nicodemus in 19:39 are not intended as precise measures but are expressed in weight because ointments and perfumes, being expensive, were usually reckoned in weight rather than capacity; the underlying conceptual unit is probably either the Roman pound of ca. 326,4 g (= 96 denarii) or the mina of ca. 240 g (= 100 denarii).“

¹³²⁶ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 161-162.

podobnosti jako „parabolu o moudrosti užít vlastnictví z pohledu eschatologické krize“ a poukazuje na skutečnost, že jazyk mudrosloví často slouží jako nástroj eschatologického uvědomování.¹³²⁷

Konstatování Jeronýma opakované či rozvíjené Malinou i Lalfakmawiou pro starověké poměry zní, že „každý bohatý člověk je buď nespravedlivý nebo je dědicem někoho nespravedlivého“,¹³²⁸ což v zemědělské společnosti antiky v chudých vrstvách nejspíše platilo.¹³²⁹ Obdobně negativní postoj k bohatství měla i kumránská komunita či texty z Kumránu 4Q457a Frag. 6, kde je pojem בצעם vnímán jako „nespravedlivý zisk“ (*unjust profit*) a ve svitcích se objevují pojmy spjaté s majetkem a bohatstvím známé již ze Starého zákona בצע, הון, נכס.¹³³⁰ V 1QpHab. 8,3 je pojem הון vnímán jako bohatství, které může korumpovat jiné, a pejorativní význam má i v 1QpHab. 8,10-12, ale v jiných textech je význam naopak pozitivní – např. 4Q412 4,1 (עשרי) nebo 1QapGen ar. 21,3; 1Q22 či 1Q Words of Moses 2,3 (נכסיא) je spojen s požehnáním. Nelze tedy říci, že by i asketické komunity zastávaly názor, že každý, kdo je bohatý, je nutně nespravedlivý nebo je dědicem někoho nespravedlivého. V hebrejské tradici je bohatství rovněž ceněno a nejsou preferovány pouze paušální „černo-bílé“ postoje.¹³³¹ Text podobnosti ale neříká nic o tom, zda se děj odehrává mezi Židy.¹³³² Schottroff usuzuje, že obchodník by byl římský občan a záhy dodává citát z Cicerona (*Pro Fonteio* 11): „Ne každý groš, který cinkal v Galii, byl zaznamenán v knihách římských občanů.“¹³³³ Praxe daňových

¹³²⁷ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 416, 417.

¹³²⁸ JEROME, *In Hieremiam*, II, V, 2, CCL LXXIV 61; in *Tract de Ps LXXXIII*, lines 29-30, CCL LXXVIII 96; *Epistle* 120: *To Hedebeia*, PL XX XXII, 984. MALINA, Bruce J. Wealth and Poverty in the New Testament and Its World. In: *Interpretation* 41.4/1987, s. 354-367, zvl. s. 363. LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, s. 151.

¹³²⁹ Palestinský zemědělský rolnický systém byl uzavřený, každému náleželo jen „omezené množství dobra“, produkce nešla navýšit a nedala se zvýšit životní úroveň – viz FOSTER, George M. Peasant Society and the Image of Limited Good. In: *American Anthropologist. New Series* 67.2/1965, s. 293-315, zvl. s. 296.

¹³³⁰ MARTÍNEZ, Florentino G.; TIGCHELAAR, Eibert J. C. (eds.). *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Brill 1999; vol. 1, 2), s. 935, 515, 843, 891, texty viz Accordance.

¹³³¹ Téma bohatství bylo stěžejní pro starověké kultury a bylo dáváno do souvislostí s bohy, což dokládá např. Tabulka VII,26.27 s akadským mýtem o stvoření, kde je božstvo Enbilulu mimo jiné tím, kdo opatřuje bohatství. Stejně tak rituál zaměřený na bohyni Beltiyau obnáší slova o tom, že může chudé učinit bohatými. Sumersko-akadský hymnus Šemeš (Shamash) se týká prosperity rodiny a získání bohatství. Babylónská Theodicea obsahuje „The humble man who fears his goddess accumulates wealth.“ Ve všech těchto textech je bohatství spjato s přízní či prozřetelností božstev. Aramejská přísloví se týkají spíše odstranění nedostatku než touhy po bohatství. Viz PRITCHARD, James B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press 1969 – „Akkadian Rituals“; „Sumero-Akkadian Hymns and Prayers: Hymn to the Sun-God“; „Akkadian Didactic and Wisdom Literature: The Babylonian Theodicy“; „Aramaic Proverbs and Precepts“; Akkadian Observations on Life and the World Order: A Dialogue About Human Misery), s. 332, 389, 602, 427, 429, 438.

¹³³² SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 404 nalézá analogie k podobnosti v pozdních židovských spisech *Exod. Rab.* 31.2; *Pesiqta de Rab Kahana* 14.5, 19.2. Z analogií v řecké a římské literatuře (s. 403-404) je nejvýznamnější cit. s. 404: SENECA, *Epistulae Morales* 18.13: „For he alone is in kinship with God who has scorned wealth...“ a Quintilian, *Inst.* 6.3.93: „Again when his steward, being unble to account for certain sums of money, kept saying, ‘I have not eaten it: I live on bread and water,’ he replied, ‘Master sparrow, pay what you owe.’“

¹³³³ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, 160, 162-163. Zcela jinou cestou interpretace se ubírá UKPONG, Justin S. The Parable of the Shrewd Manager. In: *Semeia* 73/1996, s. 189-210, který předpokládá, že dlužníci byli malí

úniků byla tedy římským správcům známá, a i v tomto aspektu je podobenství reálné. Lukáš 16 je podle Schottroff *halachou* o tom, jak zacházet s penězi z perspektivy lukášovských komunit a striktní židovská interpretace Tóry by samozřejmě s touto Lukášovou *halachou* nesouhlasila.¹³³⁴ Tato *halacha* směrem k penězům je pak patrná ve verších 8b-13,¹³³⁵ tedy v Ježíšových aforismech (dříve snad příslovích). Ač v podobenství bohatý člověk/pán chválí nečestného správce, podvod je vlastně k prospěchu pána a všech (významných) zúčastněných, a celé podobenství může být myšleno ironicky,¹³³⁶ přičemž je eschatologickou kritikou římských obchodních poměrů (včetně krácení daní) v kontrastu k „Boží ekonomice“, která počítá s odpuštěním, jež je definitivní, trvalé a garantuje je Bůh, nikoli nepoctivý správce.

Otázkou bez jasného vysvětlení zůstává v. 9, kde je řeč o nespravedlivém mamonu,¹³³⁷ kterým je možné si získat přátele a po pomnutí majetku i přijetí do věčných příbytků. Je to v rámci narativu již výkladový verš podobenství a řecký idiom φίλον/φίλους ποιεῖν má své výskyty u Thúkydida 1.28.3; Plutarcha, *Marcellus* 10.4; *Phocion* 24.2 (φίλον σε ποιοῦμαι καὶ οἰκεῖον) *Moralia* 96.3; 273b, u Josepha Flavia, *Antiquitates judaicae* 13.405; *Vita* 79.¹³³⁸ V kontextu předchozího výkladu „O prozíravém správci a ještě prozíravějším pánovi“, kde správce zná význam pánových dlužníků a pán ví, proč právě těmto dlužníkům snížil dluh, je význam verše v kontextu předchozího.¹³³⁹ Pochopení služebné funkce majetku v eschatologickém čase je pak kontextem L 16,9. Činit z lidí nepřátele kvůli majetku, zvláště když nastává čas božího království, nemá smysl, což je poselstvím také v L 15,11-32 či 12,13-15. Podstatou je poslat majetek dále k potřebným, neskrlit, což je v souladu i s řeckými ctnostmi *sófrosyné* i *aidos*. Totéž v podstatě dělá i Zacheus, který jako celník rozhodně nenabyl majetek poctivou cestou (L 19,6), avšak funguje jako patron (L 19,8). Je samozřejmě otázkou, zda za příběhem Zachea a Lukášovým zpracováním nehledat také určité vzpomínky na osoby či dobu, což by

farmáři a manažer byl chudý a bez práv, což se jeví jako málo pravděpodobný dobový kontext hodně vzdálený realitě, s jakou Lukáš pracuje v kontextu římské střední vrstvy a záměru posunout k ní evangelium.

¹³³⁴ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, 160-161.

¹³³⁵ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, 161. KLOPPENBORG, *The Dishonoured Master* (Luke 16,1-8a), cit. s. 475: „The sayings in vv. 10-12 divert attention yet further away from the parable and its conclusion by exploiting the dichotomy of earthly and spiritual introduced in v. 9, and by developing the maxim that faithfulness (or unfaithfulness) in lesser matters is an indication of the same in weightier matters.“ Na základě výkladového oddílu (v. 9-13) paraboly (16,1-8) soudí Kloppenborg, že podobenství je svým druhem případem *negative example story* (s. 475) a ač interpretuje podobenství z pozice socio-historické analýzy (od s. 479), jeho klasifikace žánru působí hodně „jülicherovsky“.

¹³³⁶ PORTER, *The Parable of the Unjust Steward* (Luke 16:1-13), s. 127-153.

¹³³⁷ KLOPPENBORG, *The Dishonoured Master* (Luke 16,1-8a), cit. s. 481: „The precise mechanism for the remuneration of household agent is very unclear, since most ancient authors considered the topic too sordid for discussion. Roman freedmen, who often assumed the position of a household manager for their patron (Cicero, *Republic* 1.61), may have worked for wages or as part of the *operae* due their master in return for the *beneficium* of manumission. But others seem to have worked for their keep and a more casual type of remuneration. It is possible that financial agents worked for a portion of the profit but our sources are rarely forthcoming on these details and never indicate a consistent pattern.“

¹³³⁸ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 268.

¹³³⁹ Jedná se o jedno z možných čtení, výklad je postaven na teoreticky možném předpokladu.

mohla napovídat zmínka o bohatém výběrčím zemědělských daní Janovi, kterou zmiňuje M. Hengel.¹³⁴⁰

Pro bohaté obchodníky z řad profesionálních překupníků nebo i obchodujících kněžských vrstev, jimž patřily putující karavany se zbožím, jakož i pro vlastníky četných nemovitostí by dlužné částky z L 16,5-7 mohly připadat relevantní. Jejich život nedílně spjatý s mamonem byl pro ně z náboženské perspektivy bezesporu ohrožující, o čemž svědčí Ježíšovo konfrontační vystupování proti farizeům a zákoníkům, jakož i proti předražování obětí zvláště v čase svátků a lichvářským směnárníkům na chrámovém nádvoří (L 19,45-48). Klíčem k celé řeči L 16,1-13 je verš 13n: οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ – „Nemůžete sloužit Bohu i mamonu“,¹³⁴¹ který je zároveň klíčem k celé druhé části rétorické jednotky L 15.-16. kapitoly¹³⁴² – kapitole 16,1-31.

Možné je, že částky mohly být ilustrativně nastavené a hyperbolické, ale nereálné nejsou. Je samozřejmě otázkou, zda peníze sloužily na nákup nemovitostí a umožňovaly zařadit rodinu jedince do systému sociální integrity určité společenské vrstvy, což znamenalo společenské postavení, čest, moc a peníze samy o sobě nebyly ekonomickým pokladem, ale spíše indikátorem sociálního postavení rodiny.¹³⁴³ Jiná skupina badatelů zastává názor, že čest závisí na bohatství, zatímco ještě jiní tvrdí, že vážnost cti závisí více na sociální postavení (daném např. úřadem) než jen na bohatství samotném.¹³⁴⁴ Efekt podobenství je v překvapivé reakci boháče/pána a následující aforismy to potvrdí (L 16,9-13), ač jasně ukazují, že důraz na ctnosti trvá, že morálka postav podobenství není zvrácená a boháč/pán má vztah k majetku vyřešený, neslouží mamonu, ale Bohu, jde mu především o

¹³⁴⁰ HENGEL, *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ*, cit. s. 40-41: „Only through the failure of the Roman procurators and their administration in the 50s did the radical anti-Roman forces, which were at the same time 'anti-hellenistic', gain ground; in particular they could enlist the ordinary population of the country, and this put the more or less 'Hellenized' aristocracy in the cities, particularly in Jerusalem, in an increasingly difficult position. In Caesarea, for example, a rich tax farmer named John, presumably also a benker – comparable to the alabarch Alexander (Philo's brother) in Alexandria – was the political leader of the substantial Jewish group which called for the same political rights as the 'Greeks'. Nero rejected this demand for *isopoliteia*, as did Claudius in his famous letter to the people of Alexandria, although the Jews in Caesarea were hardly less 'Hellenized' than those in the Egyptian metropolis.“ ... „For example in the first months of the crisis year the last procurator, Gessius Florus, had two prominent Jews, who had Roman citizenship and – presumably because of their substantial means – were, like Florus himself, both members of the *equites*, publicly scourged and crucified in Jerusalem against all Roman law. These seem to have been Jews from Jerusalem (or Caesarea) who belonged to the uppermost level of society, those very circles from which John the tax farmer came. Possibly he was one of them. Despite these attacks, which above all affected the hellenistic upper class, the majority of the Jerusalem aristocracy held out against the seizure of power by the radicals right to the end.“

¹³⁴¹ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 95.

¹³⁴² SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 95 – badatelé předpokládají, že na 16. kapitolu se vztahuje rétorická situace z L 15,1-2 a 16,1 ji doplňuje.

¹³⁴³ HANSON, K. C.; OAKMAN, Douglas E. *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts* (Minneapolis: Fortress Press 2008), s. 114.

¹³⁴⁴ LALFAKMAWIA, *Socio-economic Parables in Luke*, s. 153.

své bližní (L 16,13), ne o zisk za každou cenu, vlastně se baví podvodně-komickým jednáním správce (viz komedie Aristofanés, *Ptáci*) a prošel by i měřítkem stoických ctností.

Podobenství může také fungovat jako *rozvyprávěná metafora*, která by k sobě dala slova – ve své základní krátké podobě –, jež k sobě vlastně nepatří (což je jedna z Ricoeurových charakteristik metafor) – „O podivném boháči“ či „O zoufalém správci a prozíravém pánovi“ nebo „O správci, který skutečně znal svého pána“, což odpovídá polyvalenci žánru. Šok, který čtenář/posluchač po vyslechnutí podobenství zakouší, je okamžitý, bezprostřední, jednání bohatého člověka zaskočí a přesně tak tomu u metafor (která je „živá“, nikoli „mrtvá“) má být. Navíc platí, že podobenství je stejně jako metafora významově polyvalentní a ponaučení se dají dovodit jak z jeho synchronní roviny,¹³⁴⁵ tak z roviny metaforické. Šok zažívá posluchač i při poslechu „Podobenství o hřivnách“ (L 19,11-27), kde je patrné, že král rovněž zná své správce a tomu, u něhož předpokládal špatné hospodaření, svěřil jen jednu hřivnu, přičemž jeho očekávání se naplnilo. Optikou komparace těchto dvou podobenství – L 16,1-8 a 19,11-27 – se ukazuje, že nepodnikat je horší než podnikat se ztrátou. Strach z pána a sebeobranná pasivita blokuje solidaritu i milosrdenství. Na „Podobenství o hřivnách“ však zarazí především brutalita krále (L 19,26-27). Ten je zcela jiný než odpouštějící boháč z L 16,1-8 a své nepřátele nechá pobít, což vede badatele k domněnce, že se za podobenstvím může skrývat realita časů Heroda Velikého či Heroda Antipy. Dobrotivý či shovívavě pragmatický boháč (L 16,8) rozhodně nebyl samozřejmostí. Proto Lukáš věnuje tématu boháčů a bohatství tak rozsáhlou péči a neustále se k němu v epizodách i podobenstvích vrací.

11.5.5. L 16,19-31 – sociální a eschatologicko-apokalyptický kontext

„Podobenství o boháči a Lazarovi je ilustrací velké třídní nerovnosti, která existovala mezi městskou elitou a vykořisťovaným venkovským rolnictvem Palestiny 1. století“¹³⁴⁶ a odráží životní styl

¹³⁴⁵ Badatelům preferujícím synchronní rovinu podobenství (např. D. O. Via), vyhovuje klasifikace L 16,19-31 jako *example story*, tedy ilustrativní příklad dobrého a špatného jednání, přičemž konkrétně Via nalézá v podobenstvích rozdíl mezi *příběhem* a *diskursem*, posuzuje pohled z roviny *aktantů* (což uschopňuje čtenáře rozumět rozpoznávanému příběhu) a převádí podobenství na jeho smysl – na podobenství o království Božím. Viz VIA, *Parables and Example Story*, s. 105-133, zvl. s. 114-119; ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 261, pozn. 27.

¹³⁴⁶ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, cit. s. 254. ANDREAU, *Markets, Fairs and Monetary Loans*, cit. s. 118: „It remains to ask why this gap between the literary representations and the material reality of the *nundinae* came into being. Their rural origins mattered to the Latins since they touched on the very social and ideological foundations of the city – above all the city of Rome, of course, but all the cities of the Empire too –

preindustriálního města.¹³⁴⁷ Podobně uvažuje C. Hezser, podle níž bohatí vlastníci půdy často žili ve městech, měli značné jmění pocházející z jejich zemědělského podnikání, měli správce na svůj majetek a projevovali se přehlížením nižších sociálních vrstev i násilím vůči podřízeným.¹³⁴⁸ Bohatý muž symbolizuje dle van Ecka elitu, Lazar bezvýznamnou chudinu.¹³⁴⁹ Touto interpretací navazuje van Eck na J. Leonhardt-Balzer,¹³⁵⁰ jakož i na W. R. Herzoga, který vnímá podobenství jako znázorňující kontrast sociální nerovnosti mezi městskými elitami (bohatý muž) a beznadějně obětovatelnými (Lazar).¹³⁵¹ Odhlédneme-li od synchronní roviny podobenství, v níž je nutné brát při analýze v potaz účastníky rétorické situace a tedy farizeje, jakož i celou rétorickou strukturou jednotky s jejími antitetickými vztahy, je možné Eckovu sociální klasifikaci postav podobenství přijmout. Skutečnost, že Lazar má jméno a není bezejmenným chudým, ukazuje na fakt, že Lukášův Ježíš s chudými cítil, vystupoval v jejich prospěch a Bůh byl na jejich straně.¹³⁵² Veliká propast, která odděluje místo, v němž přebývá Lazar, a peklo (*hádés*), kde se nachází boháč po smrti, je vlastně i popisem situace na zemi, kde mezi sociálními vrstvami přesně taková propast zeje. Van Eck na základě této a dalších podobenství identifikuje Ježíšovu historickou aktivitu esenciálně jako politickou (restrukturující společnost), a ne jako náboženskou nebo teologickou.¹³⁵³ Podobenství má svou dlouhou tradici interpretace od Augustina, Řehoře Velikého, Ambrosia, Luthera, Calvina až po A. Jülichera, R. Bultmanna a soudobou teologickou scénu. Zatímco v Augustinově alegorické interpretaci byl bohatý muž symbolem Židovstva, Lazar symbolem pohanů, pět bratří bylo přisouzeno pěti knihám Zákona a

as they imagined them to be. They affected the relations between the city's urban centre and its rural territory, relations between the elite and the peasantry (both small proprietors and those who owned no land at all), and the constantly reaffirmed importance of agriculture." FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 196, 197: „Closely associated with and forming the same class as the peasants was the so-called 'rural proletariat'. Under this heading we include the day laborers, the traveling craftsmen, even the less organized type of brigands, all of whom seem to be on the increase as time progresses." ... „A rural proletariat has its roots deep in peasant origins. Scarcity of land and natural increase give rise to a surplus rural population, who have no great desire to break ties with their own class." ... „The underlying social world of the gospels indicates that there was a large element of this kind within Galilean peasantry." V podobenství je však obtížné rozlišit, zda se jedná o město či velkou vesnici – bereme-li vážně Josepha Flavia a mezi vesnice počítáme i lokality s 15 000 obyvateli (viz *Válka židovská I*, 3.3.41, s. 227).

¹³⁴⁷ MALINA; ROHRBAUGH, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospel*, s. 295.

¹³⁴⁸ HEZSER, Catherine. New Testament and Rabbinic Slave Parables at the Intersection between Fiction and Reality. In: OTTENHEIJM, Eric; POORTHUIS, Marcel; MERZ, Annette (eds.). *The Power of Parables. Essays on the Comparative Study of Jewish and Christian Parables* (Brill: Leiden 2023), s. 367-388, zvl. s. 368.

¹³⁴⁹ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 254.

¹³⁵⁰ LEONHARDT-BALZER, Jutta. Wie Kommt Ein Reicher in Der Abrahams Schoß? (Vom Reichen Mann Und Armen Lazarus). In: ZIMMERMANN, Ruben (ed.). *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Munich: Gütersloher Verlagshaus 2007), s. 647-660, zvl. s. 648-651.

¹³⁵¹ HERZOG, William R. *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (Louisville: Westminster John Knox 1994), s. 128-129.

¹³⁵² ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 254.

¹³⁵³ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 254.

Lazarovy rány jeho vyznání.¹³⁵⁴ Podobným směrem se v rámci své alegorizace ubírá také Řehoř Veliký (r. 540-604), pro něhož je bohatý muž symbolem Židů, Lazar symbolem pohanů, nestydících se za vyznání svých hříchů, které symbolizují Lazarovy rány. Drobtý, které padají ze stolu boháče, reprezentují židovský Zákon a lízání ran označuje uzdravování, které je působeno svatými doktory – papežstvem. Hříchy pohanů jsou zapomenuty, proto jdou do nebe, hříchy Židů jsou výsledkem toho, že Zákon měli pouze na rtech, ale ne v srdci a nedokázali ho naplnit.¹³⁵⁵ Tertulliana zajímal stav po smrti a dochází k závěru, že Lazarův osud, jak je popsán v podobenství, ještě není ekvivalentem věčného spasení (*Adv. Marc.* 4.34.14) a rozlišuje mezi stavem bezprostředně po smrti a stavem spasení po Božím soudu. V rámci alegorizace se pak drží spojnic, že Lazar je Janem Křtitelem a boháč je Herodes, kterého Jan kritizoval kvůli nelegitimnímu manželství (*Adv. Marc.* 4.34.9).¹³⁵⁶ Jak je patrné, éra církevních otců interpretuje podobenství striktně alegoricky a nerespektuje rétorickou situaci ani celek rétorické jednotky.¹³⁵⁷ R. Zimmermann při hodnocení alegorické interpretace dokonce hovoří o „divoké alegorizaci“ a upozorňuje na fakt, že i při respektování polyvalence není možné vnímat podobenství jako „free-floating, autonomous works of art“ a interpretace je svázaná s kontextem.¹³⁵⁸ Biblický text dříve (před J. P. Gablerem) sloužil dogmatickým účelům a obrazům světa, jaké se v době života komentátorů z řad církevních otců nabízely a alegorické aplikace měly svou homiletickou rovinu využití, což je patrné také v době středověku a reformace. M. Luther preferuje christocentrickou interpretaci se zaměřením na *sola Scriptura*, avšak alegorické prvky jsou rovněž přítomny. Centrem jeho interpretace podobenství je ukázat konečný stav těch, kdo jsou v tomto světě trápeni chudobou a „náruč Abrahamova“ či „lůno Abrahamovo“ symbolizují víru (*sola fidei*), která je zaslíbena evangeliem.¹³⁵⁹ Obdobné alegorické prvky převládají také v interpretaci Calvina, který se rovněž drží reformačních zásad *sola fidei* a ukazuje, že Boží lid je pouhým poutníkem po tomto světě, když následuje víru svého otce Abrahama a zdědí zaslíbené požehnání v době, kdy zemře (Calvin, *Harmony of the Gospels* 3:116.22). Pro oba je stěžejní, že nestačí nečinit hříchy, ale je nutné se zapojit v činění dobra, je nutné držet se Písma a je pohanské a ohavné ptát se na cokoliv

¹³⁵⁴ WAILES, Stephen L. *Medieval Allegories of Jesus' Parables* (UCLA – Center for Medieval and Renaissance Studies 23; Berkeley: University of California Press 1987), s. 255-256.

¹³⁵⁵ WAILES, *Medieval Allegories of Jesus' Parables*, s. 255-256. KISSINGER, Warren. *The Parables of Jesus: History of Interpretation* (London: Scarecrow 1979), s. 38. ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 254-255.

¹³⁵⁶ BOVON, *Luke* 2, s. 485-487 – přibližuje výklady podobenství L 16,19-31 v podání Tertulliana, Řehoře z Nyssy, Origena a Albena Velikého (u něhož jsou „psi“ nadávkou, kterou Bůh transformoval do požehnání v podobě „Božích psů“, kteří byli kazateli jeho doby).

¹³⁵⁷ K tématu alegorizace v době církevních otců a reformace viz ECK van, Ernest. When patrons are patrons: A social-scientific and realistic reading of the parable of the Feast (Lk 14:16b-23). In: *HTS Theologisches Studien/Theological Studies* 69.1/2013, s. 1-14, zvl. s. 1-2. K rozdílu mezi alegorií a metaforou velmi výstižně WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, s. 69-80, zvl. s. 69-72.

¹³⁵⁸ ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus*, s. 170-171.

¹³⁵⁹ KISSINGER, *The Parables of Jesus*, s. 44-48. ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 255.

duchů, neboť je to i Písmem zapovězeno (Lv 19,31).¹³⁶⁰ Pro Melanchthona je Lazar symbolem církve všech věků, která je chudá a pokořená. Jen Bůh chrání víru věřících a kráčí s nimi dokonce skrze smrt. Náruč Abrahama pak není „mezistavem“, ale věčným blahoslavenstvím nabízeným těm, kdo jsou jako Abraham ospravedlněni vírou (Melanchthon, *Annotaciones*, cols. 300-302, 523-528; *Postillae*, col. 33, 35).¹³⁶¹ Všichni tři představitelé reformace se při výkladu drží striktně textu, vykládají Písmo pro církve, sledují reformační důrazy, ale sociální kritika není jejich cílem a není ani tématem doby. Alegorizace stále svým dílem patří k interpretaci podobenství, avšak s vědomím, že podobenství jsou významově otevřená, polyvalentní a v žádném případě se nesmí jednat o „alegorizaci divokou“.¹³⁶² Víme, že druh podobenství může být v principu alegorický, metaforický, metonymický, ale také smíšený,¹³⁶³ přičemž je možné uplatnit další soudobé pohledy na fiktivní mininarativy a jejich žánr. Snodgrass poznamenává, že v kontextu starověkého judaismu mohl být bohatý muž vnímán jako požehnaný, neboť byl důstojně pohřben, zatímco sužovaný chudák, který nebyl pohřben, mohl být chápán jako zatracený.¹³⁶⁴ Vše mění až konstatování Abrahama a umístění v zásvětné „realitě“. Abrahám je velmi vhodnou postavou, která reprezentuje „zásvětný prostor“. Je spojován s pohostinností i setkáním s anděly (Gn 18,1-19). Podobenství má zjevně své polyvalentní vazby, které nestojí na alegorizaci. Za textem proudila mnohostranná intertextualita a tradice orality. Soudobé hodnocení dobových či kulturních narážek je možné toliko na podkladě dnes dostupných psaných textů, a i tak je jich možné odkrýt celou řadu. Římský či sicilský posluchač evangelií a čtenář/posluchač znalý Cicerona by si mohl za postavou boháče v nachovém plášti představit Apronia, jehož hostiny, zhýralost, trápení lidu i laxnost k neštěstí byly Ciceronem dobře popsány, a

¹³⁶⁰ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 255.

¹³⁶¹ BOVON, *Luke 2*, s. 487.

¹³⁶² WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, s. 72 se domnívá, že alegorie je vhodná jako jazyková forma šifrování v tom, že je na vypravěči, aby vytvořil alegorii složenou z většinou neznámých metafor, které si sám vytvořil.

¹³⁶³ SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 44, cit. s. 45: „When Dodd began his famous definition with ‘The parable is a metaphor or simile’, he had only wanted to designate it as a trope. But Funk escalates Dodd’s observation by bringing to bear the modern tradition since Coleridge that has privileged metaphor and symbol as authentic and minimized allegory as inauthentic. For Funk, trope is secondary.“

¹³⁶⁴ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 425-426 si všímá alegorické interpretace v době církevních otců, avšak konstatuje, že podobenství bylo méně alegorizováno než jiná. Konstatuje také méně vnímanou skutečnost a upozorňuje na faktor pohřbu zesnulých (s. 425).

navíc bohatl na zemědělcích.¹³⁶⁵ Nejedná se tedy v případě Ježíšova/Lukášova podobenství o „pouhý“ *example story* a W. Schmithals na podobenství dokonce demonstruje Lukášovo pojetí dějin.¹³⁶⁶ Moderní bádání, které doplnilo historicko-kritickou interpretaci o sociální přístupy a rétoricko-narativní analýzy, se dnes soustředí na otázky a řešení předkládané van Eckem, Herzogem, Leonhardt-Balzerovou, Lalfakmawiou a mnohými dalšími. Podobenství viděné touto optikou odhaluje vztahy mezi chudými a bohatými v Palestině či v římském impériu 1. století a zároveň ukazuje Ježíšův pastorální postoj k chudým,¹³⁶⁷ což vyplývá již z Dt 15,7-11, ale také z Iz 58,7 či Sír 29,9-10. Ve hře je však také silný eschatologický motiv, kterým je smrt. Lazar je díky ní hostem na eschatologickém banketu, kam je přenesen anděly,¹³⁶⁸ zatímco boháč získává trest za svůj sociální cynismus a bezectný charakter. Smrt je pro Lazara vysvobozením z bídy a ponížení (viz Sír 29,17). V „náruči Abrahamově“ (L 16,22) se ale neocitl díky svým schopnostem nebo chozením podle Zákona. Vstupenkou byl sociální status přinášející utrpení a smrt. Utrpení a smrt jsou rovněž ježíšovské atributy a Lazarův život (pozemský i věčný) vrací čtenáře k jádru křesťanství¹³⁶⁹ – Bůh vidí a spravedlivě odplácí. Podobenství je o „obratu“, který může být chápán i jako odkaz na *parusii*, kdy se úděl bohatých a chudých změní a v Božím království bude vše přesně opačně. Ježíš sám boháčům pravidla pro život s bohatstvím nedává. Před majetkem spíše varuje (L 16,13) a po svých učednících požaduje eschatologický odstup od životního poklidu a kynické zřeknutí se starostí o život i pokrm (L 12,22.29-33). V pozemské perspektivě je Lazar kynikům blízko, ač není řečeno, zda je jeho chudoba dobrovolná a reflektovaná (jako u kyniků a učedníků), anebo zděděná a nechtěná. Je chudý a „antihedonistický“, což stačí na to, aby se mu potvrdilo akceptování Bohem (L 6,20-21), na což v podobenství s ohledem na řecko-římské filosofické dědictví odkazuje Hock.¹³⁷⁰

¹³⁶⁵ CICERO, *Řeči proti Verrovi*, s. 241-244 (řeč třetí), v níž Cicero, když hovoří k soudcům, praví (cit. s. 240, 242): „Vy sami si před svým duševním zrakem představte tyto útoky dekurionů na celé Sicílii, ožebračování rolníků, Verrovu bezohlednost, Aproniovu neomezenou moc.“ ... „Lollius byl přiveden, vlastně přivlečen chrámovými sluhy, právě když se Apronius vrátil ze hřiště a uložil se k hostině připravené na náměstí v Aitně.“ ... „Jak říkám, skoro devadesátiletý římský jezdec musil stát na Aproniově hostině a Apronius si mezitím natíral hlavu a obličej vonnou mastí.“

¹³⁶⁶ SCHMITHALS, Walter. *Das Evangelium nach Lukas* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980), cit. s. 171: „Das lukanische Verständnis der Geschichte ergibt sich nicht nur aus dem Gesamtzusammenhang der lukanischen Redaktion – in die Geschichte selbst scheint Lukas nicht eingegriffen zu haben –, sondern auch aus dem kunstvollen Aufbau von kap. 16: V. 1-13 handelt von der lukanischen Armenfrömmigkeit, V. (14f.) 16-18 von der bleibenden Gültigkeit des Gesetzes; die Beispielgeschichte in V. 19-31 verbindet beide redaktionellen Themen in sich selbst.“

¹³⁶⁷ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 260.

¹³⁶⁸ BOVON, *Luke 2*, s. 481; V lidových náboženských představách judaismu a helenistických náboženství andělé pečovali o duši člověka a obrat εις τον κόλπον je potvrzen v pohřebních epigramech a nápisech. Na přítomnost Lazara na „eschatologickém banketu“ z pouhého důvodu, že byl chudý, upozorňuje také jeden z nejvýraznějších „teologů osvobození“ SEGUNDO, Juan L. *Historical Jesus of the Synoptics* (Maryknoll: Orbis Books 1985), s. 104, 90.

¹³⁶⁹ HULTGREN, *Parables of Jesus*, s. 115.

¹³⁷⁰ HOCK, *Lazarus and Micyllus*, s. 447-463.

Snodgrass zdůrazňuje, že paraboly jsou „vignettes“, nikoli ucelené systémy myšlení, které známe ze systematických teologií.¹³⁷¹ Všechny otázky, které nás k podobenství napadají, zodpovědět nelze, ať už se týkají Lazara, boháče, majetku, posmrtného života, Ježíše samotného nebo Lukáše a jeho zpracování původního materiálu. Rozvyprávěný minipříběh ale dobře zapadá do všech tří tradic (židovské, řecké i římské) helenizovaného římského císařství a řeší téma aktuální pro města i tvrdými daněmi postižený zemědělský venkov, který znal překupníky i elity lachy k lidskému utrpení.¹³⁷² Boháčům Ježíšovy/Lukášovy doby nemuselo být vůbec divné, jak se chovají k všudypřítomným „bezdomovcům“, jimž ani nemohou věnovat individuální péči, neboť jich bylo zvláště ve městě nepočítaně. Lalfakmawia tvrdí, že takovýchto žebráků či degradovaných osob, jako byl Lazar, bylo ve společnosti zhruba 5% a žili za městskými branami, neboť do města směli jen za světla a při zavírání brány byli vyhnáni.¹³⁷³ Podobenství plní funkci sociální kritiky v dobovém systému hodnot. Množství majetku nejspíše není rozhodující, stěžejní je, jak majetek ovlivňuje mezilidské vztahy a život křesťanských komunit. Vlastnictví zakládá komplex práv a vztahů mezi jedinci a může být příčinou rigidní dichotomie (bohatí versus chudí).¹³⁷⁴ Právě křesťanství se pokoušelo něco v nespravedlivém světě změnit a fiktivní mininarativ je k tomu zvláště vhodným nástrojem. Není jasné, jak mu rozuměla vrstva bohatých a vzdělaných (viz PŘ 19,10), neboť narativ nepůsobí jen sám o sobě, ale je fixován na komunitu a nově vznikající náboženství. K tomu mohl být obyvatel městské elity podezřívavý a nemusel mít ani důvod navštěvovat shromáždění křesťanů v cizích domácnostech, což neslo riziko účasti na obřadech nepovoleného náboženství. Podobenství (mininarativy) ale mohly kvůli své atraktivitě vstupovat do vyprávění v adaptovaných ústních verzích a následně se šířit oddělené od celku evangelijního spisu. Díky výrazné rétorické struktuře 15. či 16. kapitoly mohla být podobenství dobře zapamatována v graduující či antitetické struktuře a zdařile pronikat ve světě orality mezi posluchače i mimo komunitu nebo kontext bohoslužby. Sociální akcenty byly ve společnosti známy z kontextu všech tří tradic (židovské, řecké i římské), avšak jejich „přiměřené“ zachovávání lze dnes

¹³⁷¹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 429.

¹³⁷² ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, cit. s. 261 nabízí následující pohled na význam podobenství: „This parable is one of boundaries and oppositional parallels. ... These oppositions reflect the limited-goods society of the first-century Mediterranean world, where the social status of the poor and the rich were fixed. The hinge that binds the oppositional parallel of space together is the gate – it can let in or keep out. The rich man's fault is that he does not pass through the gate to help Lazarus. The kingdom, however, provides a gate to the neighbor. This gate means grace and is a metaphor for the kingdom. The parable attacks the blindness that does not see the gate's purpose, and 'subverts the complacency that categorizes reality into rich and poor or any other division. The standard is not moral behavior as individual, isolated act, but the ability to go through the gate, metaphorically, to the other side; solidarity'. In nuce, the parable states that 'the kingdom of God is the manifestation of God's righteousness in the face of injustice'.”

¹³⁷³ LALFAKMAWIA, *Socio-Economic Parables in Luke*, s. 193.

¹³⁷⁴ BABIE, Paul. Private Property and the Gospel of Luke. In: *Australian eJournal of Theology (AEJT)* 3/2004, s. 1-11, zvl. s. 6, 11.

těžko posuzovat.¹³⁷⁵ „Lukášovské křesťanství“, jež prezentuje hodnotový svět komunit se sociálními důrazy a výhledem na eschatologický horizont (a tedy dohlédnutelnou spravedlnost, byť prolepticky pojatou) se nebálo pro své účely adaptovat známé příběhy a zřejmě tak činil ve světě orality i sám Ježíš.¹³⁷⁶ Chudobu v agrární společnosti každý znal. Místo žebráků bylo mezi pouličními psy, kde časem zajdou podobně jako oni.¹³⁷⁷ Naproti tomu se do purpuru šatili generálové (Seneca, *Ben.* 1.5.3) a lidé mimořádné bohatí, kteří měli prostředky na to, aby své oděvy dováželi z Egypta,¹³⁷⁸ kde byly nejluxusnější výroby plátna v antickém světě, což značí, že postava boháče z podobenství má mocenské atributy.¹³⁷⁹ Nositel takového roucha byl ctěným občanem a svou pýchu na společenské postavení, majetek i životní úspěchy okázale demonstroval, neboť purpur byl oficiálním znakem moci a cti.¹³⁸⁰ Roucho barvené tyrským nachem se vyskytuje v Petroniově *Hostině u Trimalchiona*, kde je charakterizováno jako roucho na hostiny, avšak jeho majitel konstatuje, že bylo již jednou vyprané, tak co s ním?¹³⁸¹ Obyčejný lid nosil podle *Vita Apollonii* 2.20.1 oděv z lněného plátna (στολή ... λίνου), zatímco horní vrstva (οἱ φανερώτεροι) nosila βύσσος, což mohla být bavlna, hedvábí, ale také velmi jemně zpracovaný len (λίνου βύσσος, viz Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 3.103).¹³⁸² Za postavou boháče by podle barvy pláště mohl být rozpoznán bohatý Říman, ale v podobenství jde o zachování

¹³⁷⁵ LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, cit. s. 165: „Thus, the story makes it clear that the rich man is a negative figure who stays unrepentant. The poor man, on the other hand, represents the needy who are objects of God's special protection.“

¹³⁷⁶ LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, cit. s. 165-166: „All through the gospel, the Lukan Jesus promises eschatological rewards for the poor; the coming of the Kingdom and the ἔσχατον bring relief to them. According to Luke, Jesus begins his public career by proclaiming to have come 'to bring good news to the poor' (Lk 4:18). This inaugural sermon in Nazareth (Lk 4: 16-30) is commonly considered as Luke's programmatic manifesto, closely connected with his salvation historical scheme. The eschatological promise becomes explicit in the beatitudes where Jesus addresses the poor together with the hungry and the bereaved (Lk 6:20-21). Moreover, the poor and the disabled are the first to be invited to the messianic banquet in the subsequent parable of the Great Supper (Lk 14:21). This is why the rich must distribute their possessions to the poor and take care of them (Lk 14:13; 18:22; 19:8). The same ethos is also reflected in the Rich man and Lazarus. The rich man does not use his worldly goods as he should have and receives his punishment. The poor man does not need to be especially pious; since he is poor and has no one else to help him, God takes care of him.“

¹³⁷⁷ JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, s. 184 – předpokládá, že se jednalo o divoké pouliční psy, kteří mohli olizovat spoře oděné zmrzačené a chudé. Nejednalo se tedy o domácí mazlíčky, ale psy bez pánů, kteří se museli o život rvát, nikdo jim nic negarantoval a svým způsobem na tom byli podobně jako Lazar. Lazar je tak vlastně mezi svými – mezi nečistými (Dt 14,21 – pro něj je dobrá i zdechlina), špinavými a zanedbanými. Boháč svou laxnost nemusel nutně vnímat jako problém. Jeho postoj k bezdomovcům v bráně nevylučoval, že je uznávaným patronem některé městské synagogy a zachovává formálně vše, co má. Ježíšova/Lukášova kritika požaduje radikální proměnu pohledu na realitu a vnímání Zákona. Najednou jde ve společnosti o ty, o něž nikdy nešlo. Derrett naopak předpokládá, že se jednalo o hlídací psy boháče (DERRETT, John DUNCAN M. *Law in the New Testament* /Eugene: Wipf & Stock 2005/, s. 89-91).

¹³⁷⁸ LALFAKMAWIA, *Socio-Economic Parables in Luke*, s. 195-196.

¹³⁷⁹ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 267-268.

¹³⁸⁰ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 267.

¹³⁸¹ PETRONIUS, *Hostina u Trimalchiona*. In: *Antická próza. Dialog a satira*, s. 443-444.

¹³⁸² WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 279 – „purple and byssus“ tvoří lexikální pár a vyskytují se pouze v židovských a křesťanských textech. V LXX Ester 6,8 se vyskytuje obrat στολή βυσσίνη jako obrat pro královské roucho.

Zákona a Proroků, a navíc je podobenství určeno farizeům (L 16,14).¹³⁸³ Obraz se tedy týká příslušníka židovské aristokracie, kterého Abraham oslovuje tékvov – „dítě“ (v. 25) a on jeho „otče Abrahame“ či „otče“ (v. 24, 27, 30 – πατερ Ἀβραάμ). Tento Abrahamův syn, dbající na slušné oslovení, což zajisté patří k jeho stavu,¹³⁸⁴ ovšem nedbal zvyků a tradic,¹³⁸⁵ v nichž je zmiňováno, že drobty (kousky chleba a jídla) zbylé po stolování se házejí do rukou „vladaře chudých“ a existují pro to i hygienické předpisy, kdy se např. nenabízejí kousky namočené do omáček či misek.¹³⁸⁶ Na straně druhé respektoval tradice athénské, podle nichž bylo zakázáno sbírat při jídle drobty, neboť patří héroům.¹³⁸⁷ Boháč pro Lazara neučinil ani to nejmenší, dokonce mu nehodil k bráně (svého domu)¹³⁸⁸ ani „odpad“ od stolu.¹³⁸⁹ Podobenství je velmi obrazné, ale zároveň drsně reálné, odráží sociální napětí, bezmoc chudých i přezíravost úspěšných. Jeho efektem je vyburcovat posluchače z laxnosti, prezentovat dopady lásky k Bohu i bližnímu (L 10,27)¹³⁹⁰ a ukázat na proměnu jednání křesťanstva v kontextu eschatologického zhodnocení života. Podobenství znázorňuje dva extrémní sociální struktury

¹³⁸³ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 285 – komentuje určení farizeům: „But with this *the readers* can also fill in the pragmatic gap.“

¹³⁸⁴ Viz také L 3,8.

¹³⁸⁵ MRÁZEK, Jiří. *Teologie opomíjených. Přehlížené hlasy v Novém zákoně* (Jihlava: Mlýn 2013), cit. s. 69, kde autor mimořádně výstižně a vtipně konstatuje: „... v prvních kapitolách evangelia líčí Lukáš velmi přejně idealizovanou ‘starozákonní dobu’, s níž se v dobrém loučí. Její představitelé mohou žít dále po svém, chtějí-li, ale dějiny už krácejí jinam.“ Toto konstatování platí i pro L 16,19-31.

¹³⁸⁶ JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, s. 184, viz b. Hul. 105b; b. Pes. 111b; Tos. Ber. 6.4; b. Ber. 52b /Bar./; Tos. Ber. 5.8. Dále viz KRAUS, Samuel. *Talmudische Archäologie*, vol. III (Leipzig: G. Fock 1912), s. 51. V Petroniově Hostině u Trimalchiona je spolu s drobty a tím, co spadlo na zem, vymetena i stříbrná mísa. Viz PETRONIUS, *Hostina u Trimalchiona* (40-41), In: *Antická próza. Dialog a satira* (Praha: Odeon 1977), s. 445.

¹³⁸⁷ BENJAMIN, Walter. *Agesilaus Santander. Výbor z textů* (Praha: Herrmann & synové 1998), s. 231.

¹³⁸⁸ Brány byly samotným základem města a jeho hranicemi. Počet bran závisel na počtu cest, které do města vedly a Římané stavěli brány podle etruského vzoru. Preferovány byly brány užší, neboť z hlediska obrany nebyly tak rizikové. To však bylo v rozporu se zájmy obchodními. Stavěny byly proto i brány z hlediska zájmu obchodních a ekonomických. Počet římských bran je udáván různě v různých staletích, ale počet se pohybuje od 25 do 37 (Plinius Starší). Brány bývaly také zdvojené a např. *Porta Viminalis*, která patřila mezi menší bány, v *agger* části zdi měla šířku 3 metry. Další brány byly popsány v Pompejích, Aostě, Xantenu, Trieru, ale i východních provinciích. Chudák se zřejmě pohyboval v blízkosti bran, ne v bráně samotné. Již v prvním století však byly zácpy na městských ulicích, neboť provoz byl značný, a to i v branách. Viz TILBURG van, *Traffic and Congestion in the Roman Empire*, s. 92-122.

¹³⁸⁹ Popis rozmařilé hostiny nejvyšší společnosti uvádí např. PETRONIUS, *Hostina u Trimalchiona*, s. 450-451.

¹³⁹⁰ Což demonstruje také podobenství O milosrdném Samařanovi (L 10,30-36), v němž je polomrtvému, který je z hlediska rituální čistoty nebezpečný pro kněze a levitu, věnována pomoc-péče, která jde za hranice záchrany a znamená lásku k bližnímu i Bohu. V podobenství se nejedná o kriminální čin kněze či levity, ale o názorný příklad, které přikázání je vyšší, zda kněžská čistota nebo milování bližního. Lukášovské křesťanství v tom má jasno. V kontextu judaismu Ježíšovy doby by hrálo roli, zda Ježíše poslouchají farizeové (kteří mají navíc přikázání ústní Tóry a péče mrtvému i polomrtvému by podle některých rabínů mohla být knězem či levitou poskytnuta, nazírem však ne), anebo saduceové (bez ústní Tóry, jen s Tórou psanou, kdy jasně vítězí požadavek kněžské čistoty), nebo kněžská vrstva či „lid země“, zemědělský venkovan případně bohatý měšťan. Každý by mohl rozumět podobenství jinak. Pro všechny by však byli zápornými hrdiny ti, kdo zmlátili cestujícího do polomrtva a pro všechny by Samařan zůstal negativní postavou. Hlavní diskuse by byla o tom, zda se správně zachovali kněz i levita a proč má požadavek lásky k Bohu a bližnímu (Dt 6,5 a Lv 19,18) být podřízen kněžské čistotě (Lv 21,1-3; Nu 19,11.16), či naopak. Viz SCOTT, *Hear Then the Parable*, s. 189-202. Obdobně je tomu v L 16,19-31. Nejedná se o kriminální čin boháče. Podobenství může před Lukášovou stylizací mířit na farizeje s cílem ukázat, že nezachovávají ústní Tóru a Ježíšova pozice je v této věci jiná.

společnosti – bohatství a chudobu, život bohatého města a život (zemědělské či městské) chudiny, systém útlaku inkorporovaný do společenských a právních rámců života, v jejichž pletivu daní a každodenní tvrdé snahy o přežití není místo pro slabé.¹³⁹¹ Lazar by klidně mohl být druhým nebo třetím synem malého zemědělského farmáře, který neměl co zdědit či mu nebylo co vyplatit jako podíl majetku a jeho otec mohl navíc přijít o své polnosti kvůli daním, a ač na polích stále pracoval, nebyla už jeho, jen platil o daň-pronájem navíc. Vzhledem ke své nemoci nebo postižení nemusel mít Lazar sílu se uplatnit jako námezdný dělník a čekal v bráně na smrt.¹³⁹² Místo milosrdenství ho potkala laxnost, jako se každodenně dělo bezpočtu dalších. Tóra a Proroci (jakož i ústní tradice) zjevně nepůsobily v patřičné míře jako morální imperativ nad společností a volání po reformě a přežitelnosti mohlo být v zemědělských oblastech doby stavebního boomu Herodovců intenzivní. Ježíšův hlavní důraz v kontextu vystoupení v Galileji nemusel být primárně eschatologický, ale mohl být neoddělitelnou kombinací sociální a náboženské reformy s výhledem za horizont rychle se krátících dějin. Zreformovat sociální řád společnosti o tisíciletí dříve, než k reformám společnost dozrála, nebylo v lidských silách a Boží účast musel Ježíš v nějaké formě předpokládat. Nešlo mu o rebelii, ale reformu. Ta by však vyžadovala čas, zapojení vlivných a byla by programem na generace. Naděje spjatá s eschatologickým naplněním dějin, které je v „dosahu“ a Ježíšovo i Křtítelovo vystoupení, jež ohlašovalo události, nebo je přímo uvádělo do chodu, je velmi plausibilní variantou, jak lidé mohli prorocké akcenty vnímat.

Solidarita, pomoc a milosrdenství je v podobenství motivem pozemským, posmrtná útěcha bezmocných a náprava nespravedlnosti v κόλπον Ἀβραάμ či ὄδης motivem eschatologicko-apokalyptickým.¹³⁹³ Podobenství je v prvním plánu velmi apelativní a konfrontační – kdo nepomůže jinému člověku a má čím a jak, bude trápen (ὀδυνῶμαι – v. 24),¹³⁹⁴ neboť v životě navzdory úspěchu neobstál.¹³⁹⁵ Za úspěchem nemusí stát Bůh a bohatství i moc mohou být cestou do pekla. Zásadní na

¹³⁹¹ HERZOG, *Parables as Subversive Speech*, s. 117-130.

¹³⁹² ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 266-267, cit. s. 271: „He may even have been a smallholder of inherited land who, because of inter alia the excessive tax burden imposed by the ruling elite, lost his land. Whatever the case may have been, the road that led to the gate of the rich man was a one-way street. First Lazarus might have been a tenant, then a day laborer; next he drifted to the city where work was scarce. Most probably he did not find work, and finally he ended up a beggar. The parable describes the final stretch of the road road he traveled. He became malnourished and covered with sores, not even able to beg anymore. Lazarus had no honor left, was economically poor, and he was poor in the sense that he could not maintain his status as a peasant smallholder. He had no family ties left, and, above all, he was labeled socially and ritually impure.“ K branám viz *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, heslo „Gate“, s. 408-409 – Mohlo se jednat o bránu města, ne osobního vchodu do rezidence, kde takových chudáků mohlo být mnoho, což poutníci, návštěvníci synagog a obchodníci viděli vždy při vstupu do města. Brány plnily sociální funkci, kde se lidé setkávali a mohl v nich probíhat i určitý obchod.

¹³⁹³ BOVON, *Luke 2*, s. 481 – podle Bovona není jasné, že Lazar dosáhl ráje a neunikne poslednímu soudu.

¹³⁹⁴ BOVON, *Luke 2*, s. 482 – sloveso náleží do apokalyptického slovníku.

¹³⁹⁵ Vztahy patron-klient v kontextu řecké filosofické tradice přibližuje ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, cit. s. 273, který zmiňuje, že dobročinnost byla nejdůležitější ctností a byla reciproční. Zmiňuje Senecovy výroky – viz cit. s. 273: „According to Seneca, the bestowal of a benefit ‘is a mark of virtue, and to

podobnoství je, že za údělem Lazara nevidí Ježíš/Lukáš neměnitelné antické *fatum* či τύχη,¹³⁹⁶ ale ukazují na možnost nést s bližním alespoň částečně a z přebytků jeho trápení. Patronát je něco, co dává naději a laxnost je nepřijatelná.

Co se týče apokalyptické eschatologie a „zásvětné tematiky“ podobnoství, apokalyptika nebyla omezena jen na apokalypsy a její náměty se ocitaly v odlišných literárních žánrech.¹³⁹⁷ Z tohoto faktu se dá také dovodit, že v kontextu dobové židovské literatury (judaismu Druhého chrámu), ale i v literatuře národů kolem Středoziemního moře, je řada diferencovaných představ posmrtného osudu, které odpovídají jádru Lukášova minipříběhu.¹³⁹⁸

V řecké tradici je možné začít již u Homéra a pokračovat k méně vypovídajícím narážkám u Hésioda v homérském Hymnu k Deméter, k Pindarovi a následně postupovat až po orfické vlivy.¹³⁹⁹ Důležité jsou představy patrné v Eleusinských mystériích, ke kterým odkazuje i Sofoklés (frg. 837), jakož i Pausaniás (10,31,9.11) při líčení hádu. Blaženost zasvěcence je primárně propojena už s tímto životem, ne pouze až se životem po smrti. Stěžejní je pojem ὀλβιος (bohatý, zámožný, blažený, požehnaný, hojný),¹⁴⁰⁰ jenž poukazuje na chápání, že zasvěcenci jsou nejen materiálně šťastni, ale jsou požehnáni také při svém osudu po smrti.¹⁴⁰¹ Deméter ale učí i umění zemědělskému, aby poskytlo štěstí v tomto světě a obeznamuje s tajemstvím pro jiný (nadcházející) svět.¹⁴⁰² V kontextu

bestow it for any other reason other than merely the bestowing of it is a most shameful act' (*Ben.* 4.2.4).“ Dále odkazuje na SENECA, *Ben.* 4.11.3; 2.1.1; 2.1.2; 2.2.1; 2.2.2; 2.9.2; 2.10.3; 2.13.3; 3.35.3 a také Vergilia, *Aen.* 6.600 o trestu pro špatné patrony.

¹³⁹⁶ Blíže k tématu BALABÁN, *Víra – nebo osud?*, s. 20-22, cit. s. 22: „Nelze popřít, že i lidé víry vstupují, a to již svou pouhou existencí, do určité dané situace; vstupují do této 'své-nesvé' situace s určitými předpoklady, a to nejen pozitivními, které do značné míry znemožňují orientaci 'vpřed' a umožňují skluz do bezvýchodnosti.“ ... „Cesta k eschatu není přímočará. Objevují se i stadia víceméně kruhová. Zjišťujeme retardace, tragikomické repetice“ ... „I na biblické půdě víry probíhá tvrdý zápas o víru“. Cit. s. 106: „Ale zachraňování přece předpokládá vztažnost a vztažnost implikuje personalitu...“. Té se však boháč bál nebo ji nebyl schopen.

¹³⁹⁷ LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, s. 45-46.

¹³⁹⁸ LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, s. 46, 49; PERES, Imre. *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157; Tübingen: Mohr Siebeck 2003), s. 186-195, který rozlišuje v kontextu novozákonní eschatologie prvky helenistické a židovské, což řada badatelů nečiní a judaismus vnímá v dobovém rámci helénismu či kultury kolem Středoziemního moře. Lehtipuu vidí za příběhem také zdroje z Perse, Mezopotámie a Egypta – LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, cit. s. 49: „All near Eastern cultures were more or less in contact with each other and shared a common 'cultural memory'.“

¹³⁹⁹ LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, s. 56-57, detailní líčení s. 57-62. BREMMER, Jan N. *Descents to Hell and Ascents to Heaven in Apocalyptic Literature* (Chapter 20). In: COLLINS, John J. (ed.). *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature* (Oxford: Oxford University Press 2014), s. 340-357.

¹⁴⁰⁰ PRACH, *Řecko-český slovník*, význam pojmu ὀλβιος, s. 366.

¹⁴⁰¹ LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, s. 63.

¹⁴⁰² LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, cit. s. 63: „Thus, the hymn alludes to a postmortem fate with clearly different features from the earlier epic accounts. First, unlike in the earlier accounts, the dead are believed to be better off than the living. Second, this happy afterlife is no longer reserved for only a few exceptional cases, but the benefits of the mysteries were potentially open to all mortals, regardless of sex, social status, etc. Is this, then, an innovation? The hymn hardly constitutes a starting

zemědělské společnosti doby antiky je možné, že přítomnost mysterijních kultů propojená s každodenní realitou mohla tvořit jednu z linií, na nichž Lukášův posluchač podobenství vnímal. Přesto je křesťanství zcela jinak orientováno a společné milieu nevede k identickým ponaučením. Sérii dalších představ o posmrtném životě nabízejí texty perské, babylonské, řecké (filosofické i mýty), římské a zejména židovské z období raného judaismu.¹⁴⁰³ Boháč v tomto podobenství není náboženskou postavou, ač má být obrazem farizeů. Byl by charakterově či chováním deficitní z hlediska mysterií, judaismu, křesťanství nebo stoicismu a podobenství by tak mohlo sloužit s drobnými obměnami jako negativní příklad „nepatronátu“ napříč náboženstvími či filosofickými tradicemi.¹⁴⁰⁴ Sami farizeové by jej vystavili kritice. Problému, na který minipříběh poukazuje, by

point for regarding the fate of the dead in more individual terms. It is more probable that it reflects beliefs that were already established in the mysteries.”

¹⁴⁰³ Více viz AVERY-PECK, Alan J.; NEUSNER, Jacob (eds.). *Judaism in Late Antiquity 4: Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come in the Judaism of Antiquity* (Leiden: Brill 2000), s. 119-331.

¹⁴⁰⁴ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 420-423, 426-427 – vidí analogie v egyptském příběhu Si-Osirise, jakož i Platonově *Republice* 10.614b-616a, kde se hovoří o vojákově Er, který byl zabit, ale po dvanácti dnech byl oživen, aby pověděl lidem o světě „za“, tedy o dvou otvorech v zemi a dvou v nebi, kudy proudí nespravedliví a spravedliví k soudům. PLÚTARCHOS, *Divine Vengeance* 563d-568 hovoří o Aridaeevi, který zemřel, ale po třech dnech byl oživen, aby hovořil o soudu a trestu. Stejně tak píše PLÚTARCHOS, *Sign of Socrates* 590c-591c o duši zesnulého Timarcha, která vidí ostrovy, moře a otevírající se řeky ohně, jakož i propasti naplněné temnotou, bédováním a pláčem. Dále jsou podobné příběhy z Lúkianových děl *Cataplus*, *Menippus* nebo *Dialogues of the Dead* 1.328-35, v nichž se cestuje k hádu ve snech nebo s osobami později oživenými. Zvláště podobný je příběh Micylla – chudého ševce a Megapentha – bohatého tyra, kterého pozoroval chudý Micyllus v jeho purpurovém plášti, luxusu a hodování, což ze sousedních dveří dobře viděl. Po smrti je Megapenthes spoután a není mu poskytnuta voda k pití, zatímco Micyllus trestán není. V dalším příběhu (*Dialogues of the Dead*) se vyskytuje Pollux vracející se ze smrti, aby pozval filosofa Menippa k sestoupení dolů pozorovat ponížení a trest bohatých, jakož i utěšování chudých, kteří si jsou po smrti rovni. Menippus vypráví o filosofovi toho jména, který sestoupil k hádu skrze rokli a pozoroval jezero, planoucí řeku a palác Pluta. Viděl tvrdě trestané bohaté a chudé zasluhující trest, kteří byli trestáni polovinou obvyklého trestu. Duše bohatých vstoupily po smrti na 250 000 let do oslů. Z pozdních židovských spisů se nabízejí analogie k y. *Sanhedrin* 6.6 (23c)/y. *Hagigah*, což jsou paralelní verze o výběrčím daní Bar Ma'yanovi. Dále *Exod. Rab.* 31.5, který je o obratu rolí bohatých chudých ve světě, který přijde. Chudí jsou viděni jako spravedliví a Boží vůlí je otevřít poklady ráje pro spravedlivé. *Ruth Rab.* 3.3 popisuje zlého muže, který před smrtí litoval a končí ve společenství spravedlivých. Jiný končí v trápení ve společnosti nespravedlivých a onen spravedlivý může vidět svého přítele, ale nemůže změnit jeho osud. *Midr. Ps.* 46.1 o těch, kdo jsou zaujati svým bohatstvím a jsou trestáni, přičemž spravedliví vidí jejich trest a Abraham nemůže jejich situaci změnit. Z raně židovských textů jsou patrné analogie v *Mdr* 2; 1 *Hen* 22,1-14; 1 *Hen* 103,5-104,6; 1 *QS* 4.11-14; *Tob* 4,10; 4 *Ezdr* 7,36; 4 *Ezdr* 7,75-99; *Test. Jud.* 18,2-19,1; *T. Ab.* 9,1-8; *L.A.B.* 33; *Jannes a Jambres* 24afp. K charakteru komunit kolem textů viz COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (Grand Rapids: Eerdmans 2000), s. 261-272. ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, cit. s. 265: „The folktales in the ancient Near East normally include a judgment scene, which the parable does not have, and in the parable the fates of the rich man and Lazarus are simply reversed, reminiscent of Jesus’ technique of storytelling.“ Obdobně se kynickými motivy zabývá SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 103-105, cit. s. 104: „Lucian cynically puts this parody of Cynic ‘moral’ discourse in the mouth of the greatest of the Cynics; he intends thereby to strike a blow at his favorite enemies by having them voice his own mockery of the gods of the upper and lower worlds. But even though Lucian himself regards as fairy tales the idea of a return from the lower world and the stories told of relationships there, his very parody shows the climate of opinion in which Luke is to be understood. Luke is, of course, worlds apart from the sceptical and cynical Lucian.“ ... „Lucian’s nihilistic viewpoint emerges clearly in another passage of the *Dialogues of the Dead*.“ ... „Thus Lucian too regards any warning to the living as futile. Certainly there is no question for him of warning them against continuing to live their lives heedless of the poor. Rather, in view of death and the suffering in the world, these people should realize how vain their

každý rozuměl, avšak není jasné, zda by jednání a sociální cítění v rámci společenské hierarchie bylo známým minipříběhem s křesťanským/židovským/řecko-římským původem ovlivněno.¹⁴⁰⁵ Boháč neučinil nic, co by bylo v rozporu s římským právem a pointa *mašalu* mohla být v předpisech halachy a jejich zachovávání ve vztahu k chudým a žebrákům. Strategií textu je, aby vedl čtenáře k učinění morálního soudu a vybral si spravedlnost (v. 25).¹⁴⁰⁶ Antitetické vztahy jsou v podobenství tak protikladné, že demonstrují absolutní nesdílení životních pozic a nepřekonatelné oddělení ve světě, který snad ani není pro znázorněné účastníky minipříběhu společný. Podobenství není jednoduše příběh o dvou mužích, ale dvou sociálních třídách.¹⁴⁰⁷ Paradoxem je, že pomoc potřebují oba protagonisté – jak Lazar, tak boháč, a to ještě za života. Komické či tragické je, že právě majestátný boháč, který je vzdělaný, to neví. Prohlédne až po smrti, kdy volá po smilování, avšak je již pozdě (L 16,24). Je v izolaci (v. 23 – ὄδης), oddělen velkou propastí (v. 24-26 – χάσμα μέγα), přesně jako byli odděleni za života, jen v opačné roli.¹⁴⁰⁸ V jistých aspektech má podobenství i esejské rysy, neboť dle Josepha Flavia jsou esejci přesvědčeni, že „pro duše ničemné pak určují temnotu a bouřlivou propast naplněnou neustálými tresty“.¹⁴⁰⁹

Boháč z L 16,19-31 se nachází v obdobné situaci jako boháč z podobenství „O boháči a stodolách“ (L 12,20). Smrt v obou mininarativech ukončuje status „boháče“ a přichází náhle. Vlastní životní zápletky je najednou nahlížena z opačné perspektivy a může být i pro hlavního hrdinu nepochopitelná – pošetilá (L 12,20; 16,25). Vlastní život, který přinesl to, co více než 90% současníků chybělo – bohatství –, se náhle stává nesrozumitelný a marný, neboť nebyl žit podle Zákona a proroků (L 16,31; zvláště Iz 58,6-7) a před Bohem neobstojí. Pojem πλούσιος tak vlastně funguje jako provokativní a nepřátelský s podtónem hříšný.¹⁴¹⁰ Boháč by byl laxní i ke vzkříšení (v. 31), má vše (L 16,25), nemusí vyhlížet spravedlnost budoucího věku a nemusí usilovat tvrdou prací o pouhé každodenní přežití. Trápení nepoznal a jeho sebestředný život je stejný jako u boháče, který nečekaně velkou sklizní získal zásoby na mnoho let a mohl jíst, pít a být veselý myslí (L 12,19). Oba

striving is. This is more in keeping with the viewpoint of one who has a 'nihilistic' vision of the world.“ K problematice také WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 278, 284. Také LALFAKMAWIA, *Socio-Economic Parables in Luke*, s. 187-190; BULTMANN, *History of the Synoptic Tradition* (1972), s. 197, 203 předpokládá, že podobenství je založeno na židovské tradici a legendě o pekle, kde hraje roli žena a mladík. KREITZER, Larry J. Luke 16:19-31 and 1 Enoch 22. In: *The Expository Times* 103.5/1992, s. 139-142, zvl. s. 140 předpokládá motivy podobenství na podkladě 1 Hen 22, odkud Lukáš přebírá obraz hádu.

¹⁴⁰⁵ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 424 zmiňuje teorii C. F. Evanse, že se v L 16,19-18,8 jedná o opositní text k Dt 24,6-25,3, což zpracovává pro celý Lukášův „cestovní narativ“ a o chudé se jedná zvláště v Dt 15,1-11 – viz EVANS, Craig E. Luke 16:1-18 and the Deuteronomy Hypothesis. In: EVANS, Craig E. and SANDERS, James (eds.). *Luke and Scripture* (Minneapolis: Augsburg/Fortress Press 1993), s. 121-139.

¹⁴⁰⁶ BOVON, *Luke 2*, s. 483.

¹⁴⁰⁷ LALFAKMAWIA, *Socio-Economic Parables in Luke*, s. 193.

¹⁴⁰⁸ Propast je tedy zároveň metaforou pro sociálně-ekonomickou separaci dvou skupin – bohatých a chudých.

¹⁴⁰⁹ IOSEPHUS FLAVIUS, *Válka židovská I*, cit. s. 161 (I.8,154).

¹⁴¹⁰ GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke: The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans 1997), s. 490. SHEROUSE, Alan P. The One percent and the Gospel of Luke. In: *Review and Expositor* 110.2/2013, s. 285-293, zvl. s. 287.

mohli hodovat (L 12,19//16,19) a zakoušet každodenní stav blaha. V obou podobenstvích je však zastihla smrt. Jeden je „bláznem“, a nazve jej tak sám Bůh (L 12,20), druhý končí rovnou v pekle (L 16,23). Tragikomické mininarativy s hořce ironickou pointou o těch, kdo v plnosti neužili svého bohatství, nedávaly pouze ponaučení, ale také bavily posluchače. U lidí z nejnižších společenských vrstev mohly vyvolávat pocit zadostiučinění a vyhlížení božího soudu, který vynese ortel nad těmi, jež byli všeobecně nenáviděni. Lazar není v těchto mininarativách poměřován „dvojím přikázáním lásky“ (L 10,27) a není jasné, zda dokázal milovat své nepřátele (L 6,27). Nejsou to kritéria pro jeho hodnocení. Lazar byl chudý, nemocný a proto bezmocný. Podobenství jasně odhalilo demarkační linii mezi dvěma světy.¹⁴¹¹ Určitě je možné spolu s Ch. A. Rayem souhlasit, že podobenství je více sociální než ekonomické,¹⁴¹² což je možné prohlásit také o podobenství L 12,16-21. Na straně druhé platí, že pouhá modlitba za chudé nestačí a je nutné podniknout konkrétní ekonomické či charitativní kroky. Systémově však může řešit problém jen skutečně mimořádně bohatý člověk, spíše však stát, neboť se jedná o problém struktury společnosti.¹⁴¹³ Lazar si ani nedovolí v podobenství toužit po uzdravení svých vředů, kompletním odstranění svého utrpení a návratu do plnohodnotného života, který možná ani nikdy nezakusil, on touží alespoň se nasytit drobty a zahnat na chvíli hlad.¹⁴¹⁴ To mohl boháč učinit. Podobenství je v tomto aspektu velmi realistické. Lalfakmawia hovoří o *Theo-economy*,¹⁴¹⁵ kdy bohaté potěšuje činit ve jménu Božím dobro a jejich bohatství slouží společnosti (chudým, církvi, komunitě).¹⁴¹⁶ Alespoň nasytit lidi, to je to nejzákladnější, o co ve společnosti jde, čehož si všímá například korejská „teologie Minjung“ nebo „teologie osvobození“.¹⁴¹⁷

¹⁴¹¹ LALFAKMAWIA, *Socio-Economic Parables in Luke*, s. 205. Ezopova bajka s názvem „Záhrobní tresty“ hovoří o trestech pro mytické postavy, v níž vystupuje Tantal, který se nemůže napít vody uprostřed řeky a je obrazem lakomce, jenž je obklopen bohatstvím, ale na nic sáhnout nemůže. Viz *Svět Ezopových bajek* (Praha: Svoboda 1976), s. 329, bajka 110. Další Ezopovy bajky (220 a 221; s. 190-191) „Boháč a koželuh“ a „Boháč a plačky“ ukazují na námět bohatství v lidové moudrosti. Bajkám však chybí narativní kontext a opakování motivu v kontextu celku, jakož i klíčové verše k porozumění.

¹⁴¹² RAY, Charles A. The Rich Man and Lazarus (Luke 16:19-31). In: *The Theological Educator* 56/1997, s. 77-84, zvl. s. 80.

¹⁴¹³ RUSSEL, Keith A. What about Lazarus? A Theological Reflection on Poverty in the United States. In: *Review & Expositor* 111.2/2014, s. 148-158, zvl. s. 153-154.

¹⁴¹⁴ HERTIG, Paul. The Jubilee Mission of Jesus in the Gospel of Luke: Reversals of Fortunes. In: *Missiology: An International Review* 26.2/1998, s. 167-179, zvl. s. 175.

¹⁴¹⁵ Podle LALFAKMAWIA, *Socio-Economic Parables in Luke*, s. 216 má v Lukášově teologii spasení šest rozměrů: ekonomický, sociální, politický fyzický, psychický a spirituální, přičemž Lukáš klade speciální důraz na aspekt ekonomický.

¹⁴¹⁶ LALFAKMAWIA, *Socio-Economic Parables in Luke*, s. 215.

¹⁴¹⁷ KIM, Yong-Bock. *Messiah and Minjung: Christ's Solidarity with the People for New Life* (Kowloon: Christian Conference of Asia 1992) – dílo má charakter umírněné sociální utopie, jasně však ukazuje jako hlavní cíl křesťanství péči o chudé a sociální spravedlnost. S L 16,19-31 pracuje také GUTIERREZ, Gustavo. *A Theology of Liberation* (London: SCM Press 1973), s. 293. Oba autoři však nečekají až na „náruč Abrahama“ jako odměnu za chudobu, ale usilují o změnu teď a tady lidskými prostředky, což potvrzuje Gutierrez, když píše (cit. s. 113): „Finally, the process of liberation requires the active participation of the oppressed; this certainly is one of the most important themes running through the writings of the Latin American Church.“ Charakter varování a volání po nápravě ekonomického řádu i církve má dílo MEEKS, Douglas M. *God the Economist: The Doctrine of*

Evangelia zde mohou být velmi věrná původní intenci Ježíšova vystoupení, které směřovalo k určité skupině obyvatel a sociální třídě.¹⁴¹⁸ Paměť má silný sociální motiv a všeobecná míra krutosti realizovaná elitou společnosti udržovala společenské napětí, v němž podobně zacílená podobenství spolehlivě fungovala jako nosič naděje, útěchy a odplaty. Snadno zapamatovatelné mininarativy, navíc v antitetických rétorických kompozicích, byly dobře šiřitelné a posluchač si je mohl i bez svitku snadno vybavit. Nečekaný a rychlý spád děje, ironie, zásvětné motivy, navazování na lidově šířené příběhy, aktuální námět, posílení identity komunity, kritika neetického jednání a společenských nectností, to vše jsou pro zkušeného pisatele rétoricky velmi dobře využitelné atributy. Lukáš věděl, jaký efekt hodlá vyvolat a na jakého čtenáře míří. Nešlo mu o mininarativ, který navodí následný intelektuální rozbor, ale o okamžitý efekt a silné zasažení mysli. Reakcí mohl být úsměv, ocenění pointy a zpracování, ale také hluboká identifikace s osudem Lazara či konfrontace života s poslední realitou. Ježíšovi nejspíše nešlo o varování Izraele jako celku, ale mířil na konkrétní jedince v ústním dialogu či řeči. Důraz na Mojžíše a proroky neukazuje na časování podobenství do času přiblížení se království Božího, ale na principiální postoj k majetku.¹⁴¹⁹ Teoreticky by podobenství mohlo původně doplňovat konkrétní halachický postoj, který by byl pronesen Ježíšem formou teze a Lukáš v tradici či kérygmatu obdržel jen minipříběh o bohatém a chudém, který zpracoval a antiteticky zařadil jako příklad pro farizeje. Pro Snodgrasse je podobenství s otevřeným koncem a čtenář si musí odpovědět na otázku, co bude s oněmi pěti bratry boháče a bude-li je litovat?¹⁴²⁰ Skutečnost, že boháč myslí na své bratry a chce je před zásvětným utrpením varovat,¹⁴²¹ svědčí o tom, že si v „mezistavu“ před soudem mnohé uvědomil.¹⁴²² Nedožaduje se však Lazarova vzkříšení, spíše vyslání ducha zemřelého člověka z podsvětí mezi živé,¹⁴²³ což rozhodně není „evangelium“ záchrany. Cítil boháč soucit jen se svými nejbližšími a zodpovědnost jen ke své společenské vrstvě, anebo je trápení po smrti, kdy zjevně má i nadále svou identitu a možnost prožitků, nutným předpokladem pochopení pozemských chyb před finálním soudem? Tak daleko podobenství nemíří, tyto otázky jsou vně jeho hlavního cíle, jedná

God and Political Economy (Minneapolis: Fortress Press 1989), v němž se autor věnuje analýze L 16,19-31 (s. 116, 121) a Lazar mu reprezentuje chudobu lidu země. Celé podobenství je pro Meekse živou ilustrací nezodpovědného užívání bohatství.

¹⁴¹⁸ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 211: „Galilee, it could be argued was particularly vulnerable: absentee landlordism, centuries of being deprived of the best produce of a fertile country, aristocracy and their ways, a heavy burden of taxes both secular and religious, a sense of inferiority vis à vis their Judean brethren, yet with a great attachment to the ancestral religion and its cultic center – these and other factors in the Galilean peasants' life might be regarded as creating a deep-seated feeling of dissent that only needed to be ignited in order to erupt into violent and bloody revolution against oppressors, native and foreign alike.“

¹⁴¹⁹ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 432-433.

¹⁴²⁰ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 433.

¹⁴²¹ BOVON, *Luke 2*, s. 484 – výraz „místo muk“ (v. 28) je mimořádně vhodný pro označení země smrti.

¹⁴²² WOLTER, *The Gospel according to Luke*, s. 285 – uvažuje o rozpoznání metaforických reprezentantů pro oněch pět bratrů boháče a dosazuje za ně „non-Christian believing Judaism“.

¹⁴²³ BOVON, *Luke 2*, s. 484.

se o vedlejší postavy minipříběhu a smyslem je upozornit na zásadní dopady pozemského jednání na život věčný, v tomto případě na laxnost vůči chudým a fixaci na majetek. Z hlediska narativní kritiky má podobenství *trvalé mezery*, které čtenář vyplňuje svými úvahami a text mu odpověď neposkytne ani při další četbě Ježíšova příběhu. Podobenství atakuje svět, který nevidí utrpení a chudobu. Není prvoplánovou kritikou těch, kdo něco vlastní, ač má Lazar kynické rysy a stojí ve zjevném protikladu k muži v nachovém plášti,¹⁴²⁴ který dennodenně hoduje. Podobenství ani neříká, jak mají bohatí pečovat o chudé – není to nařízení halachy. V rámci křesťanských komunit měli být chudí bratry a sestrami bohatých. Nespravedlnost vůči nim není Bohem ani komunitou tolerována.¹⁴²⁵ Na straně druhé platí, že i bohatství může být těžký úděl a otázka, „Kdy jsem udělal dost?“, je to maximum možného a více není potřeba, je stále přítomná, a i patronát má své legitimní limity. Bezesporně může být bohatství faktor, který odděluje člověka od Boha, nejen od světa chudých.¹⁴²⁶ Přesto je příkladných boháčů ve světě Lukášových spisů celá řada, a to bezejmenných (např. setník, který chtěl po Ježíši zachránit otroka a vystavěl synagogu – L 7,5) i se jménem (např. důstojník pluku Kornélius, který byl štědrý k židovskému lidu – Sk 10,1-2), kdy se dokonce jedná o představitele římské armády umístěné na židovském území, anebo jde o otce, jemuž se vrátil nezdárný syn (L 15,20-24). První dva byli patrony Židovstva, což bylo primární, třetí odpouštěl a miloval. Bůh je v Lukášově teologii tvůrcem humanity napříč národy, sociálním postavením i společenskou rolí, jakož i tím, kdo vytváří domov pro Židovstvo i nově příchozí na periferii judaismu – křesťany z nežidovských národů.¹⁴²⁷

Samotný kontrast mezi boháčem a chudým Lazarem včetně motivu absolutní laxnosti a absence milosrdenství či smilování může být Ježíšův a nemusí být vytvořen Lukášem.¹⁴²⁸ Svědčí o tom obdobné důrazy Ježíše v dochovaných tradicích včetně Tomášova evangelia a Didaché (L 6,20-26.35; Mt 6,1-4; Mt 18,23-35; Tom. Ev. 95,1; Did. 1,4b, 5a), tedy v křesťanských textech z doby blízké Ježíši a ze světa, kde sociální struktury fungovaly jednosměrně – kdy se bohatí stávali bohatšími a chudí chudšími (L 19,26; Mk 4,25). Sympatie k chudým bezesporně reprezentují jeden z typických rysů Ježíšova vystoupení. L. Howes dokonce konstatuje, že srovnáváme-li hladinu Lukášovu a Ježíšovu, co se týče pochopení a interpretace podobenství, bude zde vysoký stupeň kontinuity, a to nejen v oblasti etické, ale také co se týče *subversivní* interpretace v oblasti náboženských a etnických

¹⁴²⁴ Oděv v židovské tradici ukazoval, jaký člověk je – Sír 19,30.

¹⁴²⁵ SNODGRASS, *Stories with Intent*, s. 433, cit. s. 434: „Increasingly our societies are divided into the haves and the have-nots, especially as the stock market has skyrocketed and technology has flourished. In many countries the disparity is obscene. In urban areas (like Chicago) the ‘Gold Coast’ frequently overshadows poverty-stricken neighborhoods. Lazarus is still at the gate. ... Any gospel that is not good news to the poor is not the gospel of Jesus (see Luke 4:18-22).“

¹⁴²⁶ SCHWEIZER, Eduard. *The Good News according to Luke* (London: SPCK 1984), s. 260-261.

¹⁴²⁷ MUTHURAJ, J. G. Economic Scenario of NT Christianity: A Socio-Economic Reading of Luke-Acts. In: *Indian Journal of Theology* 38.1/1996, s. 48-59, zvl. s. 56.

¹⁴²⁸ ECK van, *The Parables of Jesus the Galilean*, s. 266.

hranic.¹⁴²⁹ *Etická* interpretace byla podle Howese pro Lukáše centrální a *subversivní* sekundární,¹⁴³⁰ což tak nemusí nutně být, neboť se jedná o žánr podobenství a ve hře mohou být rétorické strategie čtení, hra intertextuality a svět orality, práce s *topoi* či humorem, neboť cílem vyprávěných velmi specifických minipříběhů mohlo být i pobavit.¹⁴³¹ Vzdělané vrstvě společnosti, samozřejmě ne všem z této vrstvy, by se podobenství mohlo zdát i pohoršující, neboť nevěřila na život po smrti a tedy ani zásvětnou odměnu či trest. Dokládá to dílo Plinia Staršího a jeho spis *Naturalis historia* VII.55, kde vidíme pasáže:

„Vše po smrti je takové jako před narozením, po smrti není žádný projev života ani tělesného, ani duševního. Táž marnivost lidská se však prodlužuje i do budoucnosti a nalhává si i nějaký život v hodině smrti; jednak se dává duši nesmrtelnost, jednak se mluví o proměně nebo o nějakém smyslovém životě v podsvětí.“ ... „A jaký užitek a smysl nebo dobro má duše bez těla a obráceně? kde je konečně sídlo stínů takového množství duší po tolika již stoletích?“ ... „Podobná je bláhovost Démokrita, který sám neožil, ač sliboval uchovávat lidská těla na znovuožití. Jaká to, běda, šílenost chtít obnovovat život smrtí? Kdy potom dojdou smrtelníci a jakého klidu, přežívají-li duševní schopnosti a v podsvětí stíny? Tato sladká lehkověrnost znehodnocuje smrt, význačné dobro přírody, a množí umírajícím bolest, když i v budoucnosti pokračuje trest. I když sladko je žít, komu může být sladké jakési vědomí, že už dožil? Oč je naopak snazší a bezpečnější pro každého věřit, že může sám usuzovat na bezstarostnost po smrti z toho, že si nebyl vědom své neexistence před zrozením.“¹⁴³²

Čtenáři Plinia Staršího či Tita Lucretia Cara by mohli odsoudit boháče za jeho laxnost, ale zásvětné motivy by je spíše vedly ke snaze hledat v podobenství sociální akcent než výhled do vlastní „budoucnosti“ a tlak na rozhodování z naděje či strachu „co pak“? Podobenství L 16,19-31 sloužilo jako náboženský fiktivní narativ, který ale určitým způsobem konkretizoval představy širokých vrstev společnosti, nejen Židů či křesťanů. Zatímco jedni brali minipříběh vážně jako celek, jiní by jej mohli považovat za irrelevantní pro domýšlení osobních nadějí, ale nevyhovující i jako varovný vzor (*example story*) pro patronát. Fiktivní mininarativ působil především v křesťanských komunitách, ale co přesně vyvolávalo efekt překvapení či ponaučení je těžké říci. V prvotním kontextu Ježíšova vystoupení se nejspíše jednalo o konfrontační funkci minipříběhu a je otázkou, zda posluchači byli

¹⁴²⁹ HOWES, Puzzling the Jesus of the Parables: A response to Ruben Zimmermann, s. 8.

¹⁴³⁰ HOWES, Puzzling the Jesus of the Parables: A response to Ruben Zimmermann, s. 8.

¹⁴³¹ Uvažovat se dá o narážce Janova evangelia 12,8 na Lukášovo podobenství 16,19-31 s postavou Lazara, který je zmiňován v J 11, ale také následně v J 12,1-2.9-10.17, kdy Janovi nejde toliko o chudé (jako Lukášovi), ale o *logos*, který přebýval mezi lidmi (J 1,14). Tak, jako se pokusil evangelista Lukáš překonat svým spisem své předchůdce (minimálně Marka), tak se Jan mohl pokusit před koncem staletí posunout důrazy christologicky a překonat v tomto aspektu Lukáše.

¹⁴³² PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě*, s. 101.

farizeové, ač právě ti měli rozvinuté metafyzické představy a z tohoto hlediska k nim podobenství patří. Stejně dobře by mohlo konfrontovat jinou vrstvu boháčů v městech a kontext, který známe z Lukášova evangelia, dotvořil až Lukáš. Jak věřil „lid země“ od Flavia nevíme a není tedy možné doložit, jak podobenství mohlo působit na nevzdělané lidové vrstvy v Galileji, které nebyly bohaté a nebyly ani v situaci Lazara. Měli by se domáhat něčeho na bohatých? Mělo je podobenství pobavit a upozornit na Ježíšovu odhodlanost? Možností je řada a stejně tak možných významových vazeb. Pro mnohé bohatší křesťany však vnímat svou „absolutní budoucnost“ jako království chudých nemuselo být atraktivní. V kontextu rétorické stavby 16. kapitoly Lukášova evangelia působí minipříběh velmi efektivně skrze motiv a jeho zpracování, jakož i v rámci antitetické konstrukce jednotky.

12. PODOBENSTVÍ O BOHÁČÍCH OPTIKOU SOCIÁLNÍ SPRÁVEDLNOSTI

L. Schottroffová vidí v Lukášových podobenstvích vizi mesiášského banketu obnovy Izraele a národů, o čemž svědčí hlavně 15. kapitola. Jako druhý hlavní bod pak uvádí radikální analýzu ekonomie peněz a sociální spravedlnosti, což koresponduje s Tórou a zde uvádí 16. kapitolu Lukáše.¹⁴³³ Analyzovaná rétorická jednotka Lukášovy 15.-16. kapitoly tak tvoří teologické centrum Lukášova evangelia a vystihuje Lukášovy hlavní teologické záměry. Podobenství 15. a 16. kapitoly zjevují dle Schottroffové radikální interpretaci Tóry s respektem k jiným tématům, jako je hřích (L 18,9-14), milování bližního (L 10,25-37), politická (L 19,11-27) a socio-ekonomická témata propojená s boháči a adresovaná vlastníkům otroků (L 12,13-31; 14,12-14), přičemž je zohledněna perspektiva trpících, lidí zotročených chudobou nebo lidí ožebračených.¹⁴³⁴ V závěru podobenství „O hostinách“ (L 14,7-14) zaznívá výzva: „... nezvi své přátele ani své bratry ani příbuzné a bohaté sousedy..., ale pozvi chudé, zmrzačené, chromé a slepé..., neboť nemají čím ti odplatit; ale bude ti odplaceno při vzkříšení spravedlivých“. Boháč žebračka Lazara nepozval a po smrti končí v hádés. Platí to tedy i opačně. Jak probíhaly opulentní hostiny bohatých,¹⁴³⁵ víme z Petronia či Cicerona a Lukáš, který znal prostředí římských měst, dává podobenstvími čtenáři najevo „s tímto neměj nic společného, nasýt ty, co to potřebují“.

V Lukášově evangeliu je pak Ježíš vylíčen jako učitel, který vypráví podobenství, neboť je dle Schottroff snadné jim rozumět a rozumí jim nejen ti, kdo trpí, kdo mají starosti, ale také bohatí a všichni, kdo si plnými doušky užívají života a tato jejich touha je silnější než Duch Boží (L 8,9).¹⁴³⁶ Lukášovo poselství, které je odvozováno z nejranějších tradic, je adresováno bohatým a respektovaným křesťanům, je kritikou prosperujících či varováním pro úspěšné křesťany, kteří by zapomínali na problém chudoby ve společnosti.¹⁴³⁷ Bohatí vědí dobře, co je jejich povinností, avšak Zákon a proroci na ně nepůsobí, a dokonce ani zvěst o vzkříšení či upozornění, že smrt člověka může měnit realitu.¹⁴³⁸ Proto Lukáš usiluje o varování bohatých jako sociální vrstvy. Je to v důsledku pozitivní volání. Patronát, almužny, milosrdenství, to vše je může učinit bohatými před Bohem a Lukáš je volá k pokání.¹⁴³⁹ Dá se říci, že Lukáš nabízí pozitivní etický program pro tuto sortu lidí, jež má své typické hříchy a patří sem i náboženské elity (L 10,31-32; 16,14; 18,2.9.11),¹⁴⁴⁰ ke kterým hovoří

¹⁴³³ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 195.

¹⁴³⁴ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 195.

¹⁴³⁵ PETRONIUS, Hostina u Trimalchiona, zvl. s. 444-445, 446-447. CICERO, *Řeči proti Verrovi*, (Třetí řeč), s. 242, 243.

¹⁴³⁶ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 195.

¹⁴³⁷ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 98-99.

¹⁴³⁸ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 105.

¹⁴³⁹ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 105.

¹⁴⁴⁰ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, cit. s. 106: „For Luke the transgressions from which human beings must desist are of course sins in God's eyes. But they are also concretely verifiable in the

formou podobenství. V případě této společenské vrstvy se nejedná o kriminalitu. Z hlediska práva jim nemusí být co vytknout. Přesto před Bohem nemusí obstát a jsou lidsky i společensky deficitní. Také Zacheus je charakterizován jako „hříšník“ (L 19,7 – ἀμαρτωλός ἀνὴρ), což plně koresponduje s Lukášovým užitím termínu, ač je příkladem podpory chudých (19,8). Na jedné straně je Zacheus ztělesněním pokání bohaté osoby, na straně druhé jej Ježíš k následování nevolá.¹⁴⁴¹ Za polovinou majetku, kterou Zacheus rozdá, vidí Schottroffová a Stegemann motiv konkrétní *sociální utopie* předkládané Lukášem, který podporuje, aby majetek byl rovnoměrně přerozdělen mezi prosperující a potřebné křesťany z komunit.¹⁴⁴² Tato idea je zachycena již v před-lukášovském kázání Jana Křtitele (L 3,10-14), kde má solidarita konkrétní podobu a týká se těch nejchudších, kteří jsou hlady a nemají co na sebe. Je možné, že se v takovéto situaci palestínští chudí v čase vystoupení Jana Křtitele a Ježíše Nazaretského nacházeli, neboť nejen Křtitel, ale i Ježíš je nadějí pro chudé (L 6,20-21). Je samozřejmě otázkou, co měli za oblečení sdílet. Zda se jednalo o tuniky (což by znamenalo, že někdo je nahý, pokud nemá ani spodní šat – χιτῶν), anebo o pláště (ἱμάτιον).¹⁴⁴³ Janův důraz je velmi esejský, neboť podle Josepha Flavia esejci oděv ani obuv nemění, dokud nejsou úplně roztrhány a nic od sebe nekupují ani neprodávají, ale každý dá potřebnému, co má a dostane zase to, co sám potřebuje.¹⁴⁴⁴ Charitativní aktivity se tak podle Lukáše mají projevovat ve všech vrstvách společnosti a chápou to dokonce celníci i vojáci (L 3,11-15).¹⁴⁴⁵ Sociální reforma společnosti a Janův i Ježíšův program hlásání království Božího musely spolu nedílně souviset. Ať již vnímáme Křtitelovo kázání jako morální instrukce „eliášovského proroka“ pro prostý lid, anebo jako Lukášovu redakční práci,¹⁴⁴⁶ faktem je, že solidaritu a socio-historické akcenty evangelium jako žánr obsahující vzpomínky na Ježíše, ale i Jana Křtitele, v sobě velmi výrazně nese.¹⁴⁴⁷ Motiv solidarity je vlastní nejchudším vrstvám palestínské společnosti doby Herodovců či Tiberia, jakož i křesťanům z nežidů ze střední vrstvy společnosti mimo území Palestiny za doby panování Domitiána. O *Jesus movement* v Galileji po Ježíšově smrti a vzkříšení nemůžeme prakticky nic prohlásit a nevíme, jak Ježíšův odkaz vrstvy rolníků interpretovaly.¹⁴⁴⁸ Lukáš na vykreslení obrazu galilejského *Jesus movement* nemá konkrétní zájem a

interhuman sphere: arrogance, self-righteousness, extortion, robbery, wastefulness. Therefore the concept 'sinner' takes a socially concrete form in Luke. It serves as the basis on which he develops his soteriological program."

¹⁴⁴¹ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 33.

¹⁴⁴² SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 107.

¹⁴⁴³ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 107-108.

¹⁴⁴⁴ IOSEPHUS FLAVIUS, *Válka židovská I*, s. 158 (I.7.126-127).

¹⁴⁴⁵ SCHOTTROFF; STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, s. 107.

¹⁴⁴⁶ BAMMEL, *The Poor and the Zealots*, cit. s. 112-113: „The social radicalism of these verses is in keeping with the tenor of what is, according to tradition, the general preaching of the Baptist, whereas the special advice in Luke 3:10-15 is so much of a piece with Luke's own social teaching that was more radical in character and offensive to the ears of the Roman government."

¹⁴⁴⁷ BAMMEL, *The Poor and the Zealots*, s. 119-120.

¹⁴⁴⁸ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 366, cit. s. 356: „Christianity in Galilee is certainly an underground minority in this account, which Epiphanius says he heard from Joseph himself when the latter

nabízí spíše obraz země, kde Judea byla sousední krajinou a dění se po Ježíšově smrti a vzkříšení odvíjí v Jeruzalémě.¹⁴⁴⁹ A na Jeruzalém a Judsko myslí také apoštol Pavel při svých sbírkách (1 K 16,1-4; 2 K 8-9; Ř 15,25-28), přičemž o Galileji nehovoří.

Pojem κοπιῶντες (Mt 11,28) označoval primárně ty, kdo trpěli pod břemenem zákona a toto utrpení jha zákona se týkalo především nižších vrstev společnosti,¹⁴⁵⁰ kterých se týkala i tvrdá práce. Farizeové a zákoníci tedy mohli být jako měšťští dohlížitelé na rigidní zachování zákona neoblíbení ve vesnických vrstvách společnosti a Ježíšovy spory s nimi mohly mít historický základ, ač nelze ztotožnit vesnické obyvatelstvo se zéloty, s nimiž se Ježíšův program reformy neshodoval a zéloté mohli být jako horlivci v lecčems blíže farizeům.¹⁴⁵¹

Skutečností také je, že expansí *pax Romana* se rozšiřoval počet otroků, a to rovněž v Palestině. Řada Židů byla po 1. válce Židovské (r. 66-70/73/) zotročena, což zasáhlo Jeruzalém a události se musely dotknout *Jesus movement*, ač se toto hnutí, jakož i křesťané z nežidů vně Palestiny, scházelo po domech.¹⁴⁵² Je velmi pravděpodobné, že se vytvářely i komunity křesťanských otroků v rámci komunit vyznávajících Ježíše Krista a očekávajících parusii. Péče o chudé a solidarita byly velmi aktuálním tématem nejen v čase Ježíšova vystoupení, ale i v časech nejranější církve první a druhé generace, což se odráží v podobenstvích konfrontujících zemědělské boháče, majitele stovek či tisíců otroků (L 12,16-21; 16,1-31).¹⁴⁵³ V Novém zákoně máme jasně zachyceno otroctví v římském impériu.¹⁴⁵⁴

lived in Scythopolis." ... „Certainly for Epiphanius Galilee is not the home of Ebionism nor does he presume any contacts between them and the Christians of the province."

¹⁴⁴⁹ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 364-365, 372-380, cit. s. 366: „At the of writing the second volume his concern is to show that the gospel was not tied to Palestine but was truly universal in its scope, and so it can be fairly surmised that Galilee is passed over as relatively unimportant to his present concerns."

¹⁴⁵⁰ Bammel, *The Poor and the Zealots*, s. 127.

¹⁴⁵¹ MERKEL, Helmut. The opposition between Jesus and Judaism. In: Bammel, Ernst; Moule, C. F. D. (eds.). *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University Press 1984), s. 129-144, cit. s. 142: „Since the Zealots stood near to the Pharisees doctrinally, they too must have been shocked by Jesus's criticism of the Torah, as well as by his association with those who collaborated with the occupation government and by his openness towards the Gentiles."

¹⁴⁵² Schottroff, *The Parables of Jesus*, s. 177.

¹⁴⁵³ E. van Eck ukazuje směry, kterými se ubírá exegeze Lukášových podobenství viz Eck van, *When patrons are patrons*, cit. s. 2: „The interpretation of scholars who read the parable in its Lukan context focuses on different aspects of the parable, coming to a plethora of conclusions regarding the crux of the parable. Scholars who focus on the invitations in the parable see salvation history as a key unlock its meaning. The first invitees are the Jews, and the second and third invitees are the Gentiles." ... „The parable thus teaches that salvation is not only for the Jews (sinners and tax collectors) but that it is also available to the Gentiles (see also Haenchen, in Swartley 1997:188)." ... „A second group of scholars who read the parable in its Lukan context identifies one of Luke's main theological themes in the parable, namely the announcement of the kingdom to the poor. Bruce (1886:32) and Knapp (1920:97-112) were the first scholars to read the parable from this perspective, and they are followed in their interpretation especially by Schottroff (1987:211, 2006:55, 2007:593; see also Perkins 1981:98; Wenham 1989:134; Young 1989:176). Read from this perspective, the parable spells out the Lukan Jesus' attitude towards the poor and teachers that kingdom is for the hungry." ... „A third interpretation of the parable focuses on the grace of God as the main emphasis in the parable." ... „Three approaches to the parable that takes the social and contextual world of the parable in 27-30 CE seriously are that of Crossan, Funk, Hoover and the *Jesus Seminar* and Rohrbach."

Kritika však nesměřuje toliko k bohatým Římanům. M. Goodman popisuje sociální situaci v Judsku před rokem 66 po Kristu, kdy neutěšené poměry vedly k židovské revoltě. Židovská horní vrstva zahrnující kněžské rodiny, které byly exemplárně bohaté, stavěly rozsáhlé budovy a žily pro sebe samy, bohatla na malých farmářích, kteří často upadli do otroctví a stávali se majetkem nových pánů.¹⁴⁵⁵ Přesně tuto situaci vidí Schottroffová za L 16,19-31 a tento text považuje za reprezentující poměry před válkou, ale i po válce židovské, ač po válce se týkal především římské aristokracie, ačkoli zdaleka ne pouze Římanů, a v diaspoře bohatí Židé existovali.¹⁴⁵⁶ Malí farmáři nebyli likvidováni jen v Judsku a Galileji, ale ekonomické strádání se týkalo většiny obyvatelstva v římském císařství.¹⁴⁵⁷ Podobenství L 16,19-31 je dobovým literárním svědectvím o kontrastu mezi bohatými a chudými a postavy podobenství prezentují významný literární motiv v rétorickém zpracování. Dokonce scéna zachycená v L 16,21 tvoří motiv na významných mozaikách v helenisticko-římských palácích nacházejících se na území římského císařství.¹⁴⁵⁸ Nejedná se tedy o ojedinělý případ, který hodlá Lukáš prezentovat jako vzpomínku na Ježíše a jeho dobu. L 16,19-21 zachycuje fiktivní formou (antitetického paralelismu) všudypřítomnou realitu měst v římském císařství.¹⁴⁵⁹ Lazarova nemoc a umírání hladem jsou postaveny proti bezohlednému jednání boháče a situace odráží smrt hladem a chudobou jako dobovou realitu. Přátelství a bratrství v rané církvi se proto projevovalo skrze ekonomickou realitu a nejednalo se o abstraktní vztahy (Sk 4,32-37). Na straně druhé se jako patronky projevují u Lukáše ženy. Jednak Ježíše a učedníky doprovázely (L 8,1-3), navíc je ze svých prostředků podporovaly (v. 3). Dokonce je mezi nimi i Jana – žena Herodova správce Chuzy –, která patřila přinejmenším do střední vrstvy společnosti. Ženy v evangeliích tedy nejsou jen chudé, ale sdílejí mesiášské naděje ještě během Ježíšova vystoupení a jsou protikladem bohatých mužů – viz L 12,16-21 či 16,19-31, ač nefigurují v podobenstvích. Rovněž Mariin Magnificat (L 1,46-55) je textem vyjadřujícím silnou sociální naději a „žena hříšnice“ neváhala „obětovat“ na Ježíšovo pomazání drahý olej a nohy mu otřela vlasy (L 7,44-46). Ježíš o ní hovoří jako o té, která projevila „velikou lásku“. Ženy jsou tedy příkladem lásky a patronátu a jedná se minimálně v případě ženy Herdova správce o ženu z vyšší společenské vrstvy. Otázkou samozřejmě je, čím Ježíšovo vystoupení tuto společenskou vrstvu oslovovalo, zda to bylo například uzdravování nebo eschatologický aspekt vystoupení?

¹⁴⁵⁴ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 177, cit. s. 177: „The Gospel of Luke describes the children of God, in the tradition of the First Testament, as slaves of God, as we have already said.“

¹⁴⁵⁵ GOODMAN, Martin. The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt. In: *Journal of Jewish Studies* London 33.1-2/1982, s. 417-427, zvl. s. 420-422.

¹⁴⁵⁶ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 167.

¹⁴⁵⁷ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 392.

¹⁴⁵⁸ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 167, cit. s. 167. „Here lie the scattered bones of fowl, fruit, and pieces of bread. Those at table used bread to wipe their fingers. The mosaics are vivid, colorful, and lively. They give the dining room a fine atmosphere. They proudly display wealth in the mirror of its garbage.“ K mozaikám viz Museo Gregoriano Profano, inv. #10132.

¹⁴⁵⁹ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 167.

Co se týče podobenství L 12,16-21, opět se nejedná o čistě individuální scénu. Za scénou stojí snaha o maximalizaci zisku, která bývala jednou z příčin hladomoru. Nebylo v lidských silách situaci normalizovat a jedinou nápravou či satisfakcí mohl být Boží zásah, Boží soud.¹⁴⁶⁰

Všechna zmiňovaná podobenství odrážejí ekonomickou brutalitu a paralely bychom mohli hledat u Plinia Staršího či v Závěti 12 patriarchů (Test. Jud. 18,2-19,1), kde se rovněž jedná o tvrdou kritiku peněžní ekonomie.¹⁴⁶¹ Otázkou je, jak tomu bylo v historické situace s farizeji, zda patřili k privilegiované vrstvě, která byla zvláště v Jeruzalémě relativně bohatá, anebo zda „jen“ interpretovali Tóru a její ústní část v souladu se zájmy horní vrstvy a nekladli odpor nespravedlivé interpretaci, ač z toho neměli přímý profit, ale umožňovalo jim to žít v relativním klidu. Tóra by měla být garantem sociální spravedlnosti, což minimálně na venkově římského impéria nebyla a sociální nůžky byly rozevřeny tak, že sociální vrstvy měly protikladné zájmy. Lukášův Ježíš prezentuje svou sociální kritikou soulad s Tórou.¹⁴⁶²

Je samozřejmě otázkou, zda Galilejci byli tak radikální a jejich nálada ke vzpourám byla v Ježíšově době aktuální, stejně jako mesiášské naděje.¹⁴⁶³ Galilejci, jako „lid země“ byli ovlivněni populárním helenistickým synkretismem spíše než filosofickými ideály, ale Jeruzalémský chrám se u nich těšil popularitě a do Jeruzaléma oddaně putovali.¹⁴⁶⁴ Na straně druhé je otázka, jakou měli galilejští rolníci zkušenost s farizeji, a dá se předpokládat, že s farizeji sympatizovala spíše střední vrstva městské společnosti.¹⁴⁶⁵ Nelze ani předpokládat, že by lid země a galilejští rolníci zachovávali v širší míře halachu. Ježíš, jako přímý zprostředkovatel Boží vůle a svatý muž či prorok, se musel vesnickému obyvatelstvu jevit mnohem atraktivnější než reprezentanti oficiálního judaismu ze střední či vyšší třídy společnosti.¹⁴⁶⁶

¹⁴⁶⁰ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 167-168.

¹⁴⁶¹ SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 168-169.

¹⁴⁶² SCHOTTROFF, *The Parables of Jesus*, s. 170. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 392: „While hellenism, especially in terms of land-ownership and control over the produce of the land, made its full impact in Galilee as well as elsewhere in the Ptolemaic and Seleucid period a considerable number of Galilean peasants would appear to have maintained some tenuous links with the land. This was to prove a very significant factor in their subsequent political and religious responses, but it also contributed to a definite feeling of alienation towards the cities, even, or perhaps more especially, when these were Jewish foundations but with aristocratic bias, either Sadducean (Sepphoris) or Herodian (Tiberias).“

¹⁴⁶³ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, cit. s. 392: „The growing dissatisfaction with Roman rule at the center was cushioned somewhat for the Galileans, especially by the long reign of Antipas, and so Zealotism got a cautious response within the province.“

¹⁴⁶⁴ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 393.

¹⁴⁶⁵ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 393.

¹⁴⁶⁶ FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, s. 393.

13. BOHÁČI V KONTEXTU ŘECKÝCH A ŘÍMSKÝCH SPOLEČENSKÝCH HODNOT

Nahlédneme-li k Ciceronovi, Senecovi či Epiktétovi, najdeme řadu úvah o ctnostech a povinnostech (např. *De off.* II.5,18), a zároveň zjistíme, že sám Cicero neměl štěstí na správce majetku.¹⁴⁶⁷

Ctnosti jsou vázány na schopnosti a díky nim poznáváme, co je pravé a pravdivé, co přiměřené a co správné. Dále pak, co z čeho vzniká a jaká je toho příčina. Ciceronovo členění se v některých aspektech kryje s Epiktétem a týká se to zejména „plnění společenských povinností“. Na to si společnost dávala pozor a tento námět patřil mezi *topoi* – náměty, což je také rétorická záležitost. Lukášem zpracovaná podobenství mají aspekt etický i společenský a je vidět, že toto umění evangelisté zvládají a školením v této oblasti museli projít. V Ježíšových podobenstvích, stejně jako v diatribě Jakuba, vidíme modelové postavy či charaktery, které nemají správný úsudek. Jejich touhy nejsou přiměřené dané situaci a jednání neodpovídá nároku vyšší autority.

Postavy boháčů jednájí ve stylu *hormé* – projevené žádosti. Charaktery postrádají to, co se sluší – *kathékon*, tedy vědomý závazek, vědomé plnění povinnosti, což je v antice velké mínus. Ve vztahu ke králi je to naprostá troufalost, v níž jde o život (Mt 22,7). Je to zásadní porušení řádu a společenských norem, což se trestá. Jedná se zde o povinnost vůči lidem a bohům. Člověk má zachovávat vztahy etické i náboženské, má dodržovat to, co je přirozené, má být zbožný – *eusebés*, má zachovávat zbožnou úctu (*eusebia*) k lidem, panovníkům i zřízením. Má ctnostně vystupovat jako syn, bratr, otec i občan navzdory veškeré složitosti života.

Stěžejním pojmem starověkého řeckého myšlení je na straně druhé zápas (*ἀγών*), který prostupuje celou oblast řeckého života.¹⁴⁶⁸ Snaha vyniknout, překonat někoho svou zdatností (*ἀρετή*) před zraky veřejnosti a získat vítězství i pověst, ponoukala Řeky k zápasům sportovním, jakož i mezi básníky nebo pěvci.¹⁴⁶⁹ Závodníci se snažili zvítězit způsobem co nejvíce blízkým obecnému ideálu *ἀρετή*, neboť každý boj měl ctít ideál.¹⁴⁷⁰ Za *ἀγών* byl považován i zápas člověka s člověkem, kdy jednotlivec zápasil s myšlenými či neosobními odpůrci při svém rozhodování.¹⁴⁷¹ Vše však mělo mít své „meze“.

¹⁴⁶⁷ KLOPPENBORG, The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a), cit. s. 492: „Cicero had bad luck with managers: he accused Philotimus his dispensator of everything from poor judgment and partisanship to theft. Interestingly, his relationship with Philotimus seems to have worsened as the rift with his wife Terentia widened. This is probably because Philotimus was a freedman of Terentia and his primary obligations were to her as his benefactor. It is not especially surprising that under such circumstances, a dispensator would not act in the best interests of his employer. Nor should we be too surprised when the manager in Luke 16, who has just lost his patron, begins to make other arrangements. From the point of view of the master, the actions of the manager are precisely what Cato feared, for they would reflect badly upon the master's competence and upon his honour. But from the manager's perspective and that of the audience of the parable, the manager's actions are prudent, almost predictable.“ – Viz CICERO, *Atticus* 10.9.1; 6.4.3; 7.3.1; CATO, *De Agri Cultura* 5.3-4; COLUMELLA, *De Re Rustica* 1.8.1-7.

¹⁴⁶⁸ NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 14.

¹⁴⁶⁹ NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 14.

¹⁴⁷⁰ NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 14.

¹⁴⁷¹ NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 14.

Meze jsou pak podmínkou i příčinou veškeré formy a krásy, což by mělo také stanovovat měřítko boji či soupeření.¹⁴⁷² Aby člověk nepřesahoval hranice svého přirozeného stavu a zachovával meze, je chráněn ctnostmi ostychem (αἰδώς) a bázní (φόβος).¹⁴⁷³ *Aidós* působí nejvíce tehdy, má-li být spáchána křivda na někom, kdo nemůže odplatit. *Aidós* zdržuje před porušením úcty k bohům i rodičům, chrání hosta a brání bojovníkovi, aby dal přednost záchraně svého života před svou povinností.¹⁴⁷⁴ *Aidós* byla cudností samou i úctou k cudnosti druhého, *aidós* vrůstá do duše a stává se pevnou složkou povahy.¹⁴⁷⁵

Boháči Ježíšových/Lukášových podobenství jsou tedy společensky i lidsky deficitní podle měřítek zažitých v řecké společnosti a univerzalizovaným podobenstvím musel rozumět Řek či Říman, ač nebyli proselyty, anebo slyšeli evangelium poprvé. Postavy boháčů z L 12,16-21 či 16,19-31, stejně jako postava správce-podvodníka z L 16,1-8, nemají požadované ctnosti a nemohou být proto ani dobrými křesťany. Ctnosti se tradovaly, bylo to cosi, co prostupovalo kolektivní i kulturní paměť. Postava boháče-pána z L 16,1-8 připomíná Senecova mudrce. Mudrc vše porovnává, jedná uvážlivě a vše nabývá hodnoty podle času, místa a okolností.¹⁴⁷⁶ „Například leckdy nezmuže příliv bohatství do domu tolik, co *tisíc denárů* darovaných v pravý čas. Je totiž veliký rozdíl, zda jen daruješ, či přispěcháš na pomoc, zda tvoje štědrost někoho zachrání, či mu jen přilepší.“¹⁴⁷⁷ Ježíšův/Lukášův boháč zachraňuje a odpouští, ví, co dělá (L 16,8a). Je v tomto jako Hospodin či Kristus vzkříšený, s nimiž je záchrana pro Lukášova čtenáře/posluchače spjata. Podobenství v Lukášově světě plní více svou roli v oblasti mudrosloví než jako žánr prorocký a jejich metaforická (či metonymická) rovina je zřetelná. Funguje přitom i ve vztahu ke stoikům, neboť: „Jedině mudrc dovede milovat. Jedině mudrc je přítelem.“¹⁴⁷⁸ Stoik vidí za podobenstvím a „pánem“ mudrce, skutečného přítele, který by nesnesl záhubu toho, s kým se přátelil, ač byli v odlišném sociálním postavením.¹⁴⁷⁹

Postavy boháčů z Lukášových podobenství nabízejí v kontextu lidské existence stěžejní moment rozhodnutí v metaforickém či metonymickém narativu, kdy se postava, v těchto případech boháč,

¹⁴⁷² NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 19.

¹⁴⁷³ NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 54 – Jak je známo z náhrobních nápisů, *aidós* je matka ctnosti *sófrasyné*.

¹⁴⁷⁴ NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 55.

¹⁴⁷⁵ NOVOTNÝ, *Gymnasion*, s. 52, 55 – *Aidós* řídí poměr člověka vůči sobě samému, k bohům i lidem, byla principem v oblasti mravní i výtvarné, neboť člověk potřebuje ve svém životě rytmus i harmonii. Bez ctnosti *sófrasyné* by nebyl řád v duši ani ve společnosti a svoboda by se stala nevázaností – ἀκολασία nebo zpupností – ὕβρις. K pojmu *sófrasyné* se vztahují pojmy τὸ μέσον (střed), τὸ μέτρον (míra), τὸ πρέπον (slušnost), ὁ καιρός (vhodnost), jež se pojí s přiměřeností.

¹⁴⁷⁶ SENECA, *Výbor z listů Lucilioví*, List 81, s. 149.

¹⁴⁷⁷ SENECA, *Výbor z listů Lucilioví*, List 81, cit. s. 149.

¹⁴⁷⁸ SENECA, *Výbor z listů Lucilioví*, List 81, cit. s. 148.

¹⁴⁷⁹ Viz apoštol Pavel a jeho přímluva za propuštěného otroka Onezima, který způsobil svému pánu škodu a Pavel ji hodlá nahradit (List Filemonovi, v. 11.18). Obdobně je tomu v dopise Plinia píšíciho ohledně otroka Sabinianovi (viz PLINIUS, *Ep.* 9,21). Apoštol Pavel se ve věci „otroka-přítele“ chová jako příslušník vyšší vrstvy, jako ten, kdo ctí dobré mravy, a ušlechtilost i pohrdání luxusem jsou mu vlastní, neboť má jiný, vyšší cíl (2 K 11,27-30) – je apoštolem a kázeň farizeje i filosofa k němu přirozeně náleží.

musí zabývat sama sebou. V kontextu rozpravy k sobě samému zakouší postava zbohatlého sedláka (L 12,16-21) moment nutnosti učinit rozhodnutí, které má ovlivnit celý následující život. Místo realizace plánů však přichází smrt. To se týká i boháče z L 16,19-31. Náhlá smrt obrací jeho životní roli a smrtí navíc vše nekončí! Jeho zásvětný úděl je děsivý a protikladný dnům života. Je nezbytné přiznat podobu selhání, což je mementem pro čtenáře fiktivních mininarativů. Postava boháče z L 16,19-31 musí náhle „vydat počet ze sebe sama“, je vystavena komunikaci–dialogu se sebou samou, podrobuje se hodnocení své niterné identity (*psyché*) a motivů rozhodování. Boháči mají v těchto narrativech svůj životní styl a nejsou schopni žít podle rad Sírachovce: „Synu, sám sebe zkoumej po celý život, poznej, co ti škodí, a uměj si to odepřít“ (Sír 37,27). Do značné míry jsou postavy podobenství, a tedy i posluchač, vystaveni „etickému násilí“, v němž se stávají sami sebou. Pod Ježíšovým tlakem má posluchač přitakat kvalitám království Božího a poznat sebe sama, což Lukášův text zprostředkovat umí.¹⁴⁸⁰ Posluchač/čtenář má odložit strach o sebe a zbabělost danou obavami ze ztráty komfortu a ze života pro sebe sama má vstoupit do života, z něhož má prospěch také jeho okolí nebo komunita křesťanů. Dnes však požadovaným etickým ideálem, nutným pro společenské soužití, nemusí být náhlé vystavení vlastního života radikálnímu odsudku, ale cílem je přijmout nemožnost plně poznat sebe sama a toto respektovat také u jiných (podle J. Butlerové). Pochopení situace člověka a dát čas i možnost ke změně sobě i druhému, to je kýžený efekt čtení těchto *minidramat* (L 12,16-21; 16,1-8.19-31). Zůstat sebou samým je atribut nezbytný pro jakoukoliv formu zodpovědnosti (P. Ricoeur; Sír 32,23),¹⁴⁸¹ k níž fiktivní minipříběhy vybízí. Ideál *sófrosyné* by se však neměl ztratit ze zřetele a každé podnikání by mělo přinášet také něco konkrétního pro *polis*, v níž je boháč díky své uměřenosti či odstupu ve vztahu k majetku příkladem (L 16,1-8) a v kontext judaismu a Zákona jde o více než o

¹⁴⁸⁰ Narativ samozřejmě vytváří tlak, který je jiný než přímý tlak projevu Ježíše při jeho charismatickém vystoupení v Galileji. Faktem však zůstává, že všichni za Ježíšem jít nemohli (nikoli přeneseně následovat jeho učení, ale jít přímo ihned s ním). Bezesporu šlo o ponaučení či etické kvality a ctnosti posluchačů, kteří se rozhodli pro království Boží vzít Zákon opět vážně a dostali šanci pochopit jeho vnitřní dimenze včetně eschatologické aktuálnosti naplnění Ježíšova vystoupení. (Doslovné a bezprostřední vzetí Ježíšových požadavků vážně by znamenalo zástupy následovníků v Ježíšově doprovodu a neřešitelnou situaci valících se procesí, což by Římané považovali za vzpouru. Narativ však vytvoří kontrast, který apeluje na čtenáře a jeho hodnoty.) I Ježíšův posluchač, stejně jako Lukášův a dnešní, vnímal obrazný charakter Ježíšových výzev a aplikoval je do své každodennosti. Referenčně či komparativně však mohl brát v potaz příklady ze svého okolí, kde Ježíšem hlásané evangelium nedolehlo nebo nebylo bráno vážně. Vnitřní identita posluchače pak byla budována ve vztahu k varovnému protikladu a fiktivní narativy (podobenství) měly dopady do reálného života. Efektem konfrontačních podobenství měla být bázeň před Hospodinem i vzetí eschatologických důrazů vážně. Vzdělaný posluchač se samozřejmě mohl i bavit, což neznamená, že nezpracoval Ježíšovy apelace do svého rozhodování a životní perspektivy. Ježíš zároveň konal sociální kritiku vyšší vrstvy za ty, kdo ji činit nemohli nebo se báli. Působení fiktivních narativů na reálný život je tedy mnohoznačné a nedá se klasifikovat ani vystihnout definovaným pojmem „example story“.

¹⁴⁸¹ Analýza vybraných textů se opírá o dílo Judith Butlerové, *New Criticism*, M. Foucaulta a okrajově o Yale Critics.

almužnu. Lakomci podobní L 16,19-31 či komické minipříběhy o bohatství jsou blízko řecko-římským komediím, které měly kromě zábavného značný naučný efekt.¹⁴⁸²

Podobenství vstupují do rolí „autobiografických narativů“, jsou zprávou o nás samotných, a ukazují na modelových postavách, že vlastní identitu ani krizové rozhodnutí nemáme zcela ve své moci. Naše osobnost se utváří na základě rodinných kontextů, kulturních rámců, ideologií, osobností či příběhů, kterým se nelze vyhnout. Řeč o sobě samém a k sobě samému má podobu komunikačního aktu, je určena někomu, kdo vlastně ovlivňuje podobu této výpovědi a poznání má intimní povahu. Každé „já“ je odkryté v aktu řeči a komunikace. Již stoupenci *New Criticism* věděli, že „nevinný“ čtenář neexistuje, jakož ani žádný objektivní text. Čtenáři nelze předkládat předem stanovený význam (a zvláště ne v podobenstvích). Psaní ani čtení nejsou „přirozené“ procesy a kritické postoje naznačují politickou či ekonomickou ideologii, které pletivo textu ukrývá (V. K. Robbins, „socio-rétorická kritika“). Lukášova podobenství vypovídají o společenské potřebě fungujícího patronátu, ale atakují i „já“ jedince, jeho neosobnost a nezodpovědnost k celku, čímž ukazují na vlastnosti lidského druhu. V centru fiktivních minidramat stojí jedinec, jakož i kolektivní subjekt lidského pokolení, kterého antická literatura konfrontuje s nárokem na existenci dle hodnot společnosti i hodnot vyšších. I dnes je tato funkce pro křesťanské komunity stěžejní. A stěžejní je rovněž převádění psaných textů do orality a jejich kolování v komunitách (jako důsledek katecheze a kázání).

V době, kdy antika tvořila *dialogy peripatetické, chrámové, orakulární i zjevitelské* (D. E. Aune),¹⁴⁸³ v nichž se řešila i zemědělská problematika, napsal císař Marcus Aurelius (r. 121-180) *Hovory k sobě*. Nechtěl, aby jedinec zatratil sám sebe v konfrontaci s nedosažitelným ideálem, ale aby po vzoru stoiků vedl rozhovor se sebou samým, aby jeho životu nevládly vášně, touhy nebo žádosti (*orexis, hedonai*) a existovala ukázka vnitřní kázně, která se v Lukášových podobenstvích demonstruje na vztahu k majetku. Podstatou změny a cesty k sobě i jiným byl dialog v sobě samém, který měl vést ke správnému rozhodnutí a k tomu být uměřený a moudrý, což boháč z L 12,16-21 ani boháč z L 16,19-31 nezvládli. Čtenář/posluchač na ně mohl uplatňovat měřítko stoická, židovská, obecně lidská, anebo pravidla patronátu v křesťanských komunitách.

Soudobý čtenář, kdy je křesťanství celosvětovým náboženstvím, a jeho étos je daný výchovou v rozličných společenských rámcích a tradicích, nemá jasně predikovaný význam minipříběhů a ty mohou v sekularizované a odosobněné době samostatného čtení vyznívat mnohostranně paradoxně.

¹⁴⁸² HEININGER, Bernhard. *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (Münster: Aschendorff 1991), s. 168. Jedná se o komedie Plauta, který zemřel kolem r. 184 n. l.

¹⁴⁸³ AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*. s. 125-127.

14. ZÁVĚR

Rétorické, narativní, socio-paměťové či socio-vědecké analýzy prokázaly, že Lukášova práce s žánrem podobenství je velmi komplexní a efektivní. Ve třech podobenstvích o boháčích, lokalizovaných do dvou rétorických jednotek, v nichž jsou podobenství zakomponována do řečí, jež mají charakter *prosópopoeie*, je prezentována rozhodující část Lukášovy teologie. V námětech podobenství se koncentruje sociální paměť doby, hodnoty helénismu, judaismu, křesťanský étos v kombinaci s kritikou bohatých vlastníků polí, jakož i života městských elit. Podobenství budují obraz Ježíše blízký posluchači a Lukáš jimi ukazuje na hodnoty křesťanských komunit, v nichž se v jeho době pohybovali otroci i příslušníci středních vrstev. Vlastností Lukášových antitetických struktur v rétorických jednotkách a dobově aktuálních námětech minipříběhů je, že po veřejném čtení opět vytvářejí novou vlnu orality založenou na společné identitě a dávají životu smysl optikou Božího hodnocení života. Rétorické struktury 12., 15. i 16. kapitoly (*dispositio*) jsou sofistikované a protiklady napomáhají skloubit i zvýraznit témata, která má čtenář vyslechnout, zapamatovat si je a dále vyprávět. Patronát jako konkrétní projev milování Boha i bližního a příslušnosti ke křesťanství je stěžejní hodnotou Lukášovy teologie. Majetek je prostředkem, který podléhá Boží správě a má sloužit komunitě, nejen jedinci. Křesťanství má společenské dopady a je pro celek společnosti prospěšné. Neodporuje judaismu, ač je jiné a vyrůstá z něj, je v souladu se stoicismem – filosofií vyšších společenských vrstev – a vnáší do společnosti zodpovědnost za život svůj i bližních. Při analýzách podobenství Lukášova evangelia v kontextu žánru a orální společnosti volí autor ideální způsob, jak zpřístupnit naději a sounáležitost křesťanů nejširšímu publiku, ač dobové poměry agrární společnosti byly drsné. Podobenství jsou atraktivním exegetickým materiálem a aplikace přístupů spjatých se zkoumáním kolektivní paměti, sociální i politické reality, ekonomických poměrů, náboženských vztahů a kontextuality jsou relativně novým tématem dnešní exegeze. Analyzovaná podobenství jsou vnímána jako *polyvalentní* či struktury s otevřeným koncem, kdy je nutné pro jejich pochopení zahrnout soudobé bádání o metafoře a narativu. *Topoi* boháčů nedílně souvisí se světem obchodu se zemědělskými komoditami, chudými v oblastech kolem Středozemního moře a dlouhodobou zkušeností s otroctvím a chudobou. Zároveň se paralelně šířily ústně předávané historky, novely, romány, romance, díla biografického či historiografického charakteru, listy filosofů, poezie, klasická literatura, ale také Ježíšův odkaz a zvěst o jeho ukřižování a zmrtvýchvstání. To vše tvořilo milieu světa, v němž Lukáš tvořil příběh pro křesťanské komunity a jejich následné diskuse o životní orientaci.

Texty podobenství se otevírají v souvislostech, které jsou stále aktuální a částečně kolidující s otázkami sociální spravedlnosti dnešních společností po celém světě, což dokazuje například práce J. Lalfakmawii a dalších indických, afrických nebo amerických teologů. Analýzy ukazují na fakt, že boháči

a jejich obraz byl ve společnosti negativní, a to jak na území obývaném Izraelem, tak ve zbytku římské říše, kde vznikly křesťanské komunity. Lukáš je podrobuje v žánru, jenž měl primárně v rámci Ježíšova vystoupení konfrontační funkci, ostré kritice a vyústění fiktivních mininarativů vyznívá vůči sebestředným boháčům ironicky až sarkasticky. Vzhledem k tomu, že je nutné zohlednit otevřené zakončení těchto minipříběhů, je možné říci, že na posluchače evangelia mohla podobenství s tímto námětem zapůsobit různě. Pro jedny byly výzvou k patronátu, pro druhé útěchou, pro jiné zajímavým slyšením, které už znali od stoiků či kyniků.

Podobenství jsou rozvyprávěná, nemají ve své době přímou analogii, a také jejich zasazení do narativního kontextu je v souvislosti s celkem evangelií unikátní. Proto není nutné evangelia definovat tradičně, v kontextu žánru biografie, ale je možné o nich hovořit jako o *historicko-rétorických metafikcích*, při jejichž tvorbě se uplatňovalo jak zpracování vzpomínek na Ježíše, tak víra křesťanských komunit včetně kreativní práce s ježíšovskou tradicí, což z nich dělá žánr *sui generis*. Do finální formy Lukášových narativů (evangelia i Skutků apoštolů) se projektuje naděje autora, *phantasia*,¹⁴⁸⁴ znalost orality i dobové literatury, což je v kontextu starověké rétoriky i kolektivní paměti propojitelné. Stylizace má mnoho příčin i zdrojů, které helenizovaný svět římského impéria nabízel. Nelze proto při exegezi podobenství vycházet toliko ze zažitého členění žánrů na podkladě řecko-římské rétoriky (zvláště Aristotela a Quintiliana) a vidět v L 12,16-21 či 16,19-31 *Beispielserzählungen* (*example stories*), tedy příklady, které ukazují „takto jednej“, „takto nejednej“. Pro homiletické účely takováto klasifikace stačila, pro pochopení socio-historického a literárně-rétorického rozměru antiky a její kontextuality už ne.

Rozhodně je možné konstatovat, že „crossanovsko-ricoeurovsko-zimmermannovské“ akcenty pohledu na metaforu a narativ ovlivnily čtení fiktivního žánru podobenství a otevřely nové úhly pohledu na jejich svět i efekt na čtenáře. Svět možné reality za těmito minipříběhy nabízí vhledy do života společnosti Ježíšovy a Lukášovy doby, která byla neméně složitá než doba dnešní. Analýzy podobenství o boháčích s přihlédnutím ke zdrojům klasické literatury i judaismu jasně poukázaly na široký kontext intertextuality a možného literárního i orálního prostředí, v němž Lukáš tvořil a jeho posluchač měl předporozumění formované řadou nekřesťanských zdrojů. Ty však nemusely být nutně v rozporu s hodnotami evangelia a historická realita přiblížená Ciceronem (*Řeči proti Verrovi*) ukazuje, že ani bohatství nezaručovalo bezproblémový život boháčů. Lukášův příběh Ježíše (jakož i celý

¹⁴⁸⁴ *Phantasia* a umělecká invence, jakož i dobové rámce jsou patrné za řadou malířských uměleckých děl, která ztvárňují postavy z Lukášových podobenství o boháčích a jejich děj. Významná díla jsou z několika historických epoch a bezesporu jsou v rámci ježíšovského bádání a pochopení dobových rámců i *Wirkungsgeschichte* (*Reception Theory*) důležitá. Interpretace maleb vyžaduje odlišnou hermeneutiku a metodiku v rámci oboru dějin umění, což je nad rámec této práce.

dvojspis) mohl námětem a kvalitou zpracování zaujmout střední i vyšší společenskou vrstvu, ač na tyto čtenáře klade nárok nestandardní sebereflexe.¹⁴⁸⁵

Máme-li z dob antiky omezené zdroje, kdy dochovaných písemných je jen několik procent a obrovskou šíří orality i její variabilitu nejme schopni rekonstruovat vůbec, je samozřejmé, že nelze v rámci přístupu k sociální paměti preferovat pouze psanou synchronní podobu textu a omezit se toliko na vývoj synoptické tradice a popis narativu, jak činí např. S. Huebenthalová. Nutné je naopak zohlednit dostupné texty vzniklé napříč antickou společností, komparovat charakteristiky stejného či analogického žánru, soustředit se na shodné motivy a jejich zpracování v rámci rozmanitých tradic. Analýza optikou sociální paměti tedy nemůže být redukována na variaci literárně-narativního rozboru textu, a není ani převlečenou školou kritiky formy, redakce nebo tradice. Její zájem se soustředí (v kombinaci se socio-rétorikou a socio-vědeckou kritikou) na informace, které byly součástí samotné matrice společnosti, její vzdělanosti, problémů, sociální, ekonomické i politické struktury, neboť vše zmíněné zásadním způsobem ovlivňovalo život křesťanských komunit, jejich identitu, hodnotový svět a reálný život. Všechny zmíněné aspekty se odrážejí dochovaných textech křesťanských komunit a zračí se v žánru i motivech podobenství.

„Socio přístupy“ mají zejména při využití více metodik značný exegetický potenciál a nevyužívat je by znamenalo nebýt exegetem dnešní doby.

¹⁴⁸⁵ Otázka, zda má Ježíšovo vystoupení především eschatologickou povahu, či je spíše sociální reformou a efekt jeho působení se má projevit hlavně v napravení vztahů mezi společensky rozvrstvenou Galileou, je nedořešená a na základě analýz podobenství se ji ani nepodaří definitivně vyřešit. Problematiku sociálního světa Ježíšovy doby otevřel již *Jesus Seminar*, což souvisí s převládající metodikou, která začala nabírat na síle s J. D. Crossanovou prací *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, jež má multidisciplinární charakter, neboť historická kritika v tradičním německém i světovém podání ustoupila ze scény spolu s monumentálním dílem J. P. Meiera – *A Marginal Jew* a sociální akcenty i metodiky se prosadily jako relevantní nástroje i témata naší doby. Analýzy J. Schrötera či Ch. Keitha s cílem odložení „kritérií“ a aplikací metod spjatých se sociální pamětí a snahou psát „novou historiografii“ mají již zcela jinou povahu. E. van Eck poukazuje na specifika Crossanova přístupu ve vztahu k podobenstvím, viz ECK van, *When patrons are patrons*, cit. s. 2: „For Crossan and Funk, Hoover and the Jesus Seminar, the startling element or surprising twist in the parable is the random and open commensality of its meal (Crossan 1991:262), the socially marginal that fill the hall (Funk et al. 1993:353) – an aspect of the parable that makes it a genuine Jesus story (Funk et al. 1993:353).“ ... „Whereas the latter focus on the social dynamics of meals (as ceremonies) in the 1st-century Mediterranean world, Rohrbach reads the parable in terms of its implied preindustrial setting and the pivotal role honour and shame played in the 1st-century Mediterranean world.“ HATINA, *Social Memory Theory and the Enigmatic Mediated Past in Historical Jesus Research*, s. 143-144, 152. SCHRÖTER, *Jesus of Nazareth*, s. 245-247, cit. s. 246: „Historical criticism does not lead to the ‘real’ Jesus.“ Také KEITH, *The Narratives of the Gospels and the Historical Jesus*, zvl. s. 433-440, 445-450, cit. s. 427-428: „I will argue that this difference of approach to the historical Jesus stems ultimately from, and is thus inseparable from, their respective understanding of the nature of the Jesus tradition itself and its transmission. A related further goal of this article is to offer greater clarity about the proper contribution of social memory theory to historical Jesus research by responding to some criticism of my and others’ previous work.“

SHRnutí

Monografie *O třech boháčích: Svět fiktivních minipříběhů a realita života. Rétorické, sociální a ekonomické aspekty Ježíšových podobností v Lukášově evangeliu* se zaměřuje na fiktivní mininarativy a evangelijní žánr vnímaný jako *sui generis* v intencích blízkých *historicko-rétorické metafikci*, která se zabývá třemi podobnostmi ze dvou rétorických jednotek Lukášova evangelia. Ve všech třech podobnostech je dominantním tématem „boháč“ (L 12,16-21; 16,1-8 a 16,19-31) a ze všech kanonických evangelistů je posluchačům předkládá pouze Lukáš.

Habilitační práce nenabízí pouze výsledky tradiční historicko-kritické analýzy textu. Navazuje na ně, ale uplatňuje současné přístupy spojené se zkoumáním kolektivní paměti, orality, uplatňuje metody socio-vědecké či socio-rétorické kritiky, kdy jsou hodnoceny faktory ekonomické, hospodářské a politické, které souvisí se světem evangelií a Ježíšových podobností, za nimiž mohou být kulisy doby vlády Herodovců. Součástí výkladů jsou rétorické i narativní analýzy a pohled na možnou kontextualitu, v níž vyniká Lukášova autorská originalita v prostředí orální společnosti, kdy byl text veřejně čten a dále se šířil ústním podáním v četných adaptacích. Exegeze tedy nehledají historicky zajištěné minimum informací vztahujících se k Ježíšovu vystoupení a neusilují o popis Lukášových redakčních záměrů či úprav „původního“ materiálu. To vše bylo dílem *školy dějin formy, školy dějin redakce a školy dějin tradice* – komplexu historicko-kritické metody – rozvíjené v éře R. Bultmanna a jeho žáků v kontextu *Second Quest* a dále. Cílem není profilovat osobnost „historického Ježíše“ nebo určit, zda bylo Boží království pojímáno jako alternativní eschatologická nebo sociální realita (s vyloučením apokalyptického obsahu), jak otázku kladl *Jesus Seminar*.

Práce ukazuje, že klíčem k pochopení obsahu podobností není přesný historický obsah „za textem“, ale svět Palestiny 1. století, svět preindustriální agrární společnosti zatížené daněmi a otroctvím, svět měst římské říše, jakož i étos a soteriologický rozměr žité reality křesťanských komunit, které již za císařů Vespasiána, Tita a Domitiána měly mezi sebou stoupence ze středních či vyšších vrstev a patronát i milosrdenství byly klíčovými znaky křesťanské identity.

Cílem není řídit se klasifikací podobností podle A. Jülichera a dvě z exegetovaných podobností (L 12,16-20; 16,19-31) považovat za *Beispiel Erzählungen (example stories)*, ale zohlednit bádání ovlivněné literární kritikou a pohledem na metaforu, docenit možnou polyvalenci fiktivních minipříběhů a jejich možné otevřené konce. Nejedná se však o snahu zastřít dřívější význam a vytvořit nejasnou *polyvalenci* danou socio-metodami, neboť čtenář upřednostňuje co nejjednoznačnější pochopení významu. V exegezi jde o to, abychom „slyšeli jiný hlas, než je náš vlastní“. Snahou je otevřít nové způsoby pohledu na problematiku a význam v kontextu žánru podobností, zejména u Lukáše a v rámci monotematického obsahu zaměřeného na „boháče“. Rétorická struktura – *dispositio* – hraje svou roli i při klasifikaci mini-příběhů podobností, kdy je obtížné nerespektovat antitetickou

strukturu 16. kapitoly Lukášova evangelia a každé z obou protikladných podobenství hodnotit žánrově jinak, podle jiných kritérií, jak to učinil A. Jülicher.

Součástí je hermeneutický a metodologický úvod do problematiky a diskuse o žánru evangelia i klasifikaci podobenství. Zohledněn je stav nejnovějšího bádání R. Zimmermanna, ale i J. D. Crossana, P. Ricoeura, K. R. Snodgrasse, B. B. Scotta, W. H. Kelbera, S. Rimmon-Kenanové, jakož i specialistů na sociální problematiku světa evangelií – H. J. Lalfakmawii, E. van Ecka, B. J. Maliny a řady dalších. Jako možné kontexty v čase Lukášovy tvorby přicházejí v úvahu světy stoiků, kyniků, epikurejců, tanaitů, mašalu, svitky od Mrtvého moře, pseudoepigrafy z období raného judaismu, ale i konkrétní díla Josepha Flavia, Cicerona, Varra, Catona, Columelly, Tita Lucretia Cara či Epiktéta. Využívány jsou nejmodernější komentáře k Lukášovu evangeliu (např. M. Woltera nebo F. Bovona) a tradiční komentáře (např. A. Plummera) zachycující zkoumanou problematiku intertextuality.

V rámci rétorických, narativních a sociálně-paměťových či sociálně-vědních analýz bylo prokázáno, že Lukášova práce s žánrem podobenství je velmi komplexní a přesvědčivá ve smyslu působení na čtenáře, zpracování tématu či tradice od ústní k písemné formě. Témata podobenství se soustřeďují na sociální paměť doby, hodnoty helénismu, judaismu a křesťanského étosu, stejně jako na kritiku agrární společnosti a života bohaté městské vrstvy. Podobenství a řeči budují Ježíšovu identitu a obraz blízký posluchačům – ač byl Žid z Galileje, řešil v principu totéž. Pro Lukášovy antitetické struktury a konfrontační minipříběhy je charakteristické, že po veřejném čtení opět vytvářejí novou vlnu orality. Rétorické struktury 12., 15. a 16. kapitoly (*prosópeia*) jsou propracované a antitetické vztahy pomáhají spojovat i zvýrazňovat témata, která by měl čtenář slyšet. Prezence hodnot zažitých v řecké i židovské tradici a jejich propojení s křesťanstvím zajišťuje průnik do širšího povědomí. Patronát jako konkrétní projev lásky k Bohu i bližnímu a příslušnosti ke křesťanství je základní hodnotou Lukášovy teologie i soteriologie. Majetek je prostředkem, který podléhá Božímu správcovství a má sloužit společenství, nejen jednotlivci. Křesťanství má sociální dopady a je prospěšné pro celou společnost. Není v rozporu s judaismem; i když je odlišné a vyrůstá z něj, je v souladu se stoicismem – filozofií vyšších společenských vrstev – a vnáší do společnosti odpovědnost za vlastní život i starost o bližní. Při analýze podobenství Lukášova evangelia se ukazuje, že autor je kvalifikovaným mistrem žánru a v kontextu orality volí ideální způsob, jak naději a sounáležitost křesťanů zpřístupnit co nejširšímu publiku. Podobenství jsou atraktivním interpretačním žánrem a uplatnění přístupů spojených se zkoumáním kolektivní paměti, sociální a politické reality, agrárních poměrů a náboženských vztahů nebo kontextuality přináší velmi efektivní výsledky.

SUMMARY

Monograph *The Three Rich Men: The World of Fictional Mini-stories and the Reality of Life*. The Rhetorical, Social and Economic Aspects of Jesus' Parables in Luke's Gospel are focused on fictional mini-narratives and the gospel genre perceived as *sui generis* in intentions close to historical-rhetorical metafiction, which deals with three parables from the two rhetorical units of Luke's Gospel. In all three parables, the rich man is the dominant theme (Luke 12:16-21; 16:1-8 and 16:19-31), and of all the canonical evangelists, only Luke presents them to the audience.

The work does not only offer the results of the traditional historical-critical analysis of the text. However, it follows on from them but applies contemporary approaches related to the examination of collective memory, orality, and methods of socio-scientific and socio-rhetorical criticism when economic, economic and political influences related to the world are evaluated gospels and parables of Jesus, which may have as backdrops the time of the reign of the Herodians. The interpretations also include rhetorical and narrative analyses and possible contextuality. Luke's authorial originality comes to the fore in the environment of oral society when the text was read publicly and was further spread by word of mouth in numerous adaptations. Thus, exegesis does not seek a historically assured minimum of information related to Jesus' appearance and does not aim to describe Luke's editorial intentions or adaptations of the "original" material. All this was the work of the school of the history of form, the school of the history of redaction and the school of the history of tradition – a complex historical-critical method – developing within the era of R. Bultmann and his followers in the context of Second Quest and beyond. The goal is not to profile the personality of the "historical Jesus" or to determine whether the kingdom of God was conceived as an alternative eschatological or social reality (excluding apocalyptic content), as the Jesus Seminar posed the question.

The work shows that the key to understanding the content of the parable is not the exact historical content "behind the texts" but the world of 1st century Palestine, the world of the pre-industrial agrarian society burdened by taxes and slavery, the world of the cities of the Roman Empire, as well as the ethos and soteriological dimension of the lived reality of Christian communities, which already in the times of the emperors Vespasian, Titus and Domitian had among them followers from the upper middle classes, and patronage and mercy were key signs of Christian identity.

The aim is also not to follow the classification of parables according to A. Jülicher and to view two of the exegeted parables (Luke 12:16-20; 16:19-31) as *Beispiel Erzählungen* (example stories) but to take into account research influenced by literary criticism and the view of metaphor, to appreciate the possible polyvalence of fictional mini-narratives and their possible open-ended endings. However, this is not an attempt to obscure the former meaning and create a vague polyvalence given by socio-methods because the reader is concerned with understanding the meaning as unambiguously as

possible. Exegesis is about "hearing a voice other than our own." The goal is to open up new ways of looking at issues and meaning in the context of the parable genre, especially with Luke and within the monothematic content focusing on the "rich man." The rhetorical structure – *dispositio* – also plays its role in the classification of parable mini-narratives when it is difficult not to respect the antithetical structure of the 16th chapter of Luke's Gospel and to evaluate each of the two opposing structures differently, according to different criteria, as Jülicher did.

It includes a hermeneutic and methodological introduction to the issue and a discussion of the gospel genre or the classification of parables.

Approaches linked to the state-of-the-art research of R. Zimmermann, J. D. Crossan, P. Ricoeur, K. R. Snodgrass, B. B. Scott, W. H. Kelber, S. Rimmon-Kenan, as well as social relations specialists in the context of the world of the gospels of H. J. Lalfakmawia, E. van Eck, B. J. Malina and many others. The worlds of the Stoics, Cynics, Epicureans, Tannaite, Mashal, the Dead Sea Scrolls, pseudo-epigraphs from the period of early Judaism, as well as specific works of Joseph Flavius, Cicero, Varro, Cato, Columella, Titus Lucretius Carus or Epictetus are taken into consideration as possible contexts. The most modern commentaries on Luke's Gospel are used (e.g. by M. Wolter or F. Bovon), and traditional ones (e.g. by A. Plummer) capture the issues under investigation of intertextuality.

In the framework of rhetorical, narrative and socio-memory or socio-scientific analyses, it has been proven that Luke's work with the parable genre is very complex and compelling in the impact on the reader, treatment of the topic and traditions from oral to written form. The themes of the parable concentrate on the social memory of the time, the values of Hellenism, Judaism, and the Christian ethos, as well as criticism of the agrarian society and the life of the wealthy urban class. Parables and speeches build the identity and image of Jesus close to the audience – even though he was a Jew from Galilee, he was interested in the same thing. The characteristic of Luke's antithetical structures and confronting mini-narrative subjects is that they once again create a new wave of orality after a public reading. His rhetorical structures of the 12th, 15th and 16th chapters (*prosópopoeia*) are sophisticated, and the antithetical relations help to combine and highlight the themes the reader should hear. The presentation of values experienced in the Greek and Jewish traditions and their connection with Christianity ensures penetration into a wider awareness. Patronage as a concrete manifestation of loving God and neighbour and belonging to Christianity is a core value of Luke's theology and soteriology. Property is a means that is subject to God's stewardship and is meant to serve the community, not just the individual. Christianity has social impacts and is beneficial to society as a whole. It does not contradict Judaism; even though it is different and grows out of it, it is in line with Stoicism – the philosophy of the higher social strata – and brings responsibility for one's life and neighbours into society. When analyzing the parables of Luke's Gospel, the author appears to be a qualified master of the genre and, in the context of orality, chooses the ideal way to make the

hope and belonging of Christians available to the broadest audience. Parables are attractive interpretive material, and applying approaches related to examining collective memory, social and political reality, agricultural conditions and religious relations, and contextuality brings very effective conclusions.

SEZNAM ZKRATEK – biblických, deuterokanonických, psudepigrafních, antických a rabínských zdrojů

Biblické knihy (dle ČEP)

Starý zákon

Gn – Genesis

Ex – Exodus

Lv – Leviticus

Nu – Numeri

Dt – Deuteronomium

Joz – Jozue

Sd – Soudců

Rt – Rút

1 S – První Samuelova

2 S – Druhá Samuelova

1 Kr – První Královská

2 Kr – Druhá Královská

1 Pa – První Paralipomenon

2 Pa Druhá Paralipomenon

Ezd – Ezdráš

Neh – Nehemjáš

Est – Ester

Jb – Jób

Ž – Žalmy

Př – Přísloví

Kaz – Kazatel

Pís – Píseň písni

Iz – Izajáš

Jr – Jeremjáš

Pl – Pláč

Ez – Ezechiel

Dn – Daniel (není dle ČEP)

Oz – Ozeáš

Jl – Jól

Am – Ámos

Abd – Abdijáš

Jon – Jonáš

Mi – Micheáš

Na – Nahum

Abk – Abakuk

Sf – Sofonjáš

Ag – Ageus

Za – Zacharjáš

Mal – Malachiáš

Nový zákon

Mt – Matouš

Mk – Marek

L – Lukáš

J – Jan

Sk – Skutky apoštolů

Ř – Římanům

1 K – 1. list Korintským

2 K – 2. list Korintským

Ga – Galatským

Ef – Efezským

Fp – Filipským

Ko – Koloským

1 Te – 1. list Tesalonickým

2 Te – 2. list Tesalonickým

1 Tm – 1. list Timoteovi

2 Tm – 2. list Timoteovi

Tt – Titovi

Fm – Filemonovi

Žd – Židům

Jk – List Jakubův

1 Pt – 1. list Petrův

2 Pt – 2. list Petrův

1 J – 1. list Janův

2 J – 2. list Janův

3 J – 3. list Janův

Ju – List Judův

Zj – Zjevení Janovo

Apokryfy NZ

Tom.Ev. – Tomášovo evangelium

Deuterokanonické a pseudepigraphní knihy (dle ČEP a českého vydání *Knihy tajemství a moudrosti* I., II., III – SOUŠEK, Z. /ed./; Praha: Vyšehrad 1995, 1998, 1999)

Tób – Tóbit

Júd – Júdit

Est – Přídavky k Ester

Mdr – Kniha Moudrosti

Sír – Sírachovec

Bár – Báruk

Da – Přídavky k Danielovi

1 Mak – První Makabejská

2 Mak – Druhá Makabejská

1 Bár – 1. Báruk (také 1 Bar)

2 Bár – 2. Báruk (také 2 Bar)
3 Ezd – 3. Ezdrášova
4 Ezd – 4. Ezdrášova
4. K – 4. Královská
1 Hen – 1. Henoch (etiopský)
2 Hen – 2. Henoch (staroslověnský)
Jub – Jubileí
Júd – Júdit
1 Mak – 1. Makabejská
2 Mak – 2. Makabejská
3 Mak – 3. Makabejská
Mlž – Martyrium Izaiášovo
MMen – Modlitba Menašeov
NMojž – Nanebevzetí Mojžíšovo
ÓŠal – Ódy šalamounovy
ZAbr/ T. Ab. – Závěť Abrahamova (Testament of Abraham)
ZPatr – Závěť patriarchů
ZjAbr – Zjevení Abrahamovo
ZjEl – Zjevení Eliášovo
ŽŠal – Žalmy Šalamounovy
ŽAE – Život Adama a Evy

Sib. Or. – Sibylline Oracles
T. Levi – Testament of Levi
Test. Jud./T. Jud – Testament of Judah

HERMAS (*Pastor Hermae; Poimén; Hermův pastýř*)

Sim. – *Similitudes* (Podobenství)
Vis. – *Visions* (Vidění)
Mand. – *Mandatum* (Příkaz)

Další antická literatura

AESOP; BABRIUS
Fab. – *Fables*
ARISTOTELÉS
Rhet. – *Rhetorica*
CATO
De. Ag./De agri cult. – *De Agricultura*
CICERO
De Off./De. off. – *De Officiis*
2, 3 Verr. – Řeči proti Verrovi (Druhá řeč; Třetí řeč)
Att. – *Letters To Atticus*
COLUMELLA
De. Re Rus. – *De Re Rustica*

DÍOGENÉS LAERTIUS

Liv. – Lives of Eminent Philosophers

DIONÝSIUS Z HALIKARNÁSU

Ant. Rom. – *Antiquitates Romanae*

DIO CHRYSOSTOMOS (Dión Zlatoústý)

Or. – *Orations*

EPIKTÉTOS

Diatr. – *Diatribai*

Ench. – *Enchiridion*

HOMÉR

Od. – *Odyssea*

Il. – *Ílias*

JOSEPHUS FLAVIUS

Ant. – *Antiquitates* (Starožitnosti); *A.J.* – *Antiquities of the Jews*

Bel. /Bell./ War./ J.W. – *Bellum Judaearum; Belleum judaicum; Bellum Iudaeorum* (Válka židovská/The Wars of the Jews). Označení je více, dle užitých vydání a jazykových verzí.

Ag. Ap. – *Against Apion*

B.J. – *Life of Flavius*

JUSTIN MARTYR

Apol. – *The First Apology*

LÚKIANOS

Dem. – *Demonax*

PLATÓN

Pha. – *Phaedrus* (Faidros)

PLINIUS STARŠÍ

Ep. – *Letters* (Listy)

PLÚTARCHOS

Mor. – *Moralia*

PSEUDO-PHILO

L.A.B. – *Liber Antiquitatum Biblicarum*

QUINTILIAN

Inst. (Inst. Or.) – *Institutio Oratoria* (Základy rétoriky)

SENECA

Ben. – *De Beneficiis*

Sup. – *De Superstitione*

Ep. Mor. – *Epistulae Morales*

Sent. Sext. – *Sentences of Sextus*

TACITUS

Ann./An. – *Annals*

Hist. – *Histories*

TERTULLIAN

Adv. Marc. – *Adversum Marcionem*

VARRO

On. Ag. – *On Agriculture*

Rust. – *De Re Rustica*

PUBLIUS VERGILIUS MARO

An. – *Aeneis*

Traktáty Mišny, Talmudu, rabínské zdroje

Avot – Pirkej Avot (Výroky otců)

b. – Babylonský Talmud

bar. – Baraita

b. Ber. – Berakot

b. Erub. – Erubin

b. Git. – Gittin

b. Hag. – Hagiga

b. Ned. – Nedarim

b. Sanh. – Sanhedrin

b. Sot. – Sotah

b. Yeb. – Yebamot

Exod. Rab. – Exodus Rabbah

Gem. – Gemara

Gen. Rab. – Genesis Rabbah

Lam. R. – Lamentations Rabbah

Lev. Rab. – Leviticus Rabbah

m. – Mišna

m. Suk. – Sukkah

m. Nid. – Niddah

Mek. – Mekilta

Midr. /midr. – Midraš

Midr. Ps. – Midraš Žalmy

Pal. – Palestinský

Rab. – Rabbah

Son. – Midrash Rabbah on the Pentateuch (FREEDMAN, H.; SIMON, M. /eds./; London: Soncino Press 1939 – užívá J. Jeremias)

t. – Tosefta

y. – Jerusálémský Talmud

Bill. – Strack/Billerbeck

LITERATURA

Biblické texty, jazykové slovníky, konkordance, gramatiky, překlady biblického textu, křížové odkazy

Biblia Hebraica Stuttgartensia (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990).

Septuaginta (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1979).

Novum Testamentum Graece, 28. revidierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012).

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1-3 (Grand Rapids: Eerdmans 1994).

COOK, Edward M. *Dictionary of Qumran Aramaic* (Winona Lake: Eisenbrauns 2015).

COOK, Edward M. *A Glossary of Targum Onkelos According to Alexander Sperber's Edition* (e-version, Accordance Bible Software).

GESENIUS, H. W. F. *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Books 1979).

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. Second Edition (United Bible Societies 2002 – Edition electronic, Accordance).

LUST, Johan; EYNIKEL, Erik; HAUSPIE, Katrin. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Third Corrected Edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2015).

MOUNCE, William D.; BENNETT, Rick D. (eds.). *Mounce Concise Greek-English Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan 2006).

PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu* (Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta 1974).

PRACH, Václav. *Řecko-český slovník* (Praha: Scriptum 1993).

SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k NZ* (Praha: Kalich 1973).

TRENCH, Richard Chenevix. *Synonyms of the New Testament* (London 1880; Accordance Bible Software).

ZODHIATES, Spiros; BAKER, Warren; HADJANTONIOU, George (eds.). *The Complete Word Study Dictionary: New Testament*. Revised edition (Chattanooga: AMG International, Inc. 1993).

LISOWSKY, Gerhard. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 3. verbesserte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993).

SCHMOLLER, Alfred. *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 8. neubearbeitete Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1989).

SMYTH WEIR, Herbert. *Greek Grammar* (Revised by MESSING, Gordon M.; Harvard University Press 1984).

WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan 1996).

Český ekumenický překlad /ČEP/ (Praha: Zvon 1991).

Nový zákon. Překl. Ondřej M. Petrů (Křesťanská akademie Řím 1970/Vídeň 1973).

Nový zákon. Překl. Rudolf Col (Velehrad: Nakladatelství dobré knihy Olomouc 1945).

Die Gute Nachricht (Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft 1974).

Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testament (Zwingli-Bibel edition; Zürich: Zürich Verlag 1975).

Revised Standard Version /RSV/ (The British and Foreign Bible Society 1973).

New Revised Standard Version /NRSV/ (Nashville/Oxford University Press 1990).

The New International Version Study Bible /NIV Study Bible/ (Grand Rapids: Zondervan 1995).

CLONTZ, T. E.; CLONTZ, J. (eds.). *The Comprehensive Bible: Cross Reference Index for The Works of Josephus* (Hollywood, Florida: Cornerstone Publications 2011; Accordance Bible Software).

CLONTZ, T. E.; CLONTZ, J. (eds.). *The Comprehensive Bible: Cross Reference Index for The Works of Philo* (Hollywood, Florida: Cornerstone Publications 2011; Accordance Bible Software).

CLONTZ, T. E.; CLONTZ, J. (eds.). *The Comprehensive Bible: Cross Reference Index for The Dead Sea Scrolls* (Hollywood, Florida: Cornerstone Publications 2011; Accordance Bible Software).

Slovníky, encyklopedie

AUNE, David E. *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (Louisville: Westminster John Knox Press 2003).

Encyclopedia of Rhetoric (SLOANE, Thomas O. /ed./; Oxford: Oxford University Press 2001).

The Anchor Yale Bible Dictionary, 6 volumes, zvl. vol. 2 (FREEDMAN, David Noel; HERION, Gary A.; GRAF, David F.; PLEINS, John David /eds./; New York: Doubleday 1992).

The International Standard Bible Encyclopedia, 4 volumes, zvl. vol. 1, 2 (BROMILEY, G. W. /ed./; Grand Rapids: Eerdmans 1979, 1982).

Theological Dictionary of the New Testament (KITTEL, Gerhard /ed./; Grand Rapids: Eerdmans 2006).

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník* (Praha: Kalich 1956).

Primární literatura (původní znění, překlady)¹⁴⁸⁶

ARISTOTELÉS. *Rétorika. Poetika* (Praha: Rezek 1999). Podle vydání *Aristotelis Rhetorica et Poetica* (Berolini 1859).

BABRIUS, and PHAEDRUS. *Fables* (překl. PERRY, Ben Edwin; Cambridge: Harvard University Press 1965).

CICERO M. TULLIUS, *Tuskulské rozhovory* (Bratislava: Tatran 1982). Orig.: *Tusculanarum disputationu* (C. F. W. Müller, Lipsiae, Leipzig: B. G. Teubner 1913).

CICERO MARCUS TULLIUS. *Řeči proti Verrovi* (Praha: Odeon 1972; překl. Václav Bahník). Orig.: *In Q. Caecilium divinatio, In C. Verrem Actio I et II* (KLOTZ, A. /ed./; Leipzig: B. G. Teubner 1923).

CICERO, M. TULLIUS. *O nejvyšším dobru a zlu*, kniha V. In: *Dialog a satira* (Překl. Václav Bahník; Praha: Odeon 1977). Orig.: *De finibus bonorum et malorum* (Paris: Les Belles Lettres, 1928, 1930).

CICERO, M. TULLIUS. *The Orations of Marcus Tullius Cicero* (Translated by C. D. Yonge; London: Henry G. Bohn 1856).

CICERO. *On Life and Death*. Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press 2017).

MAREK, Václav (ed.). *Marcus Tullius Cicero. Výbor z korespondence*, I. díl (Praha: Argo 2019). Orig.: *Cicero's Letters to Atticus* (ed. D. R. Shackleton Bailey, 4 sv., Cambridge 1965-1968); *Cicero, Epistulae ad familiares* (ed. D. R. Shackleton Bailey, 1. sv., Cambridge 1977); *M. Tulli Ciceronis Epistulae*, sv. 3: *Epistulae ad Quintum fratrem. Epistulae ad M. Brutum* (ed. W. S. Watt; Oxford 1958); *M. Tullius Cicero, Epistulae ad Quintum fratrem. Epistulae ad Brutum. Commentariolum petitionis* (ed. D. R. Shackleton Bailey; Stuttgart 1988).

¹⁴⁸⁶ Vydání, vydavatel, místo vydání jsou uváděni dle informací z konkrétní publikace, nejsou harmonizovány dle jednoho vzoru vydání.

MAREK, Václav (ed.). *Marcus Tullius Cicero. Výbor z korespondence*, II. díl (Praha: Argo 2021). Orig.: *Cicero's Letters to Atticus* (ed. D. R. Shackleton Bailey, sv. 4-6, Cambridge 1966-1967); *Cicero, Epistulae ad familiares* (ed. D. R. Shackleton Bailey, sv. 2-3, Cambridge 1977); *M. Tullii Ciceronis Epistulae*, sv. 3: *Epistulae ad M. Brutum, Fragmenta* (ed. D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1988). *Ciceron, Correspondence*, texte établi, traduit et annoté par J. Beaujeu, Paris (sv. 6-7, 11, Paris 1993, 1991, 1996).

CATO and VARRO. *On Agriculture* (Cato. *De Agricultura*; Varro. *Rerum Rusticarum* I-III; překl. Hooper, W. D.; Ash, H. B.; Cambridge: Harvard University Press 1934).

COLUMELLA. *On Agriculture* (*De re rustica*; Books I-IV; překl. Ash, Harrison Boyd; Cambridge: Harvard University Press 1941).

DÍOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* (MACHOVEC, Milan /ed./; překl. Antonín Kolář; Pelhřimov: Nová tiskárna 1995). Orig.: Diogenú Laertiú. *Peri bíón gnómón apofthegmatón tón en filosofíá eudokimésantón biblia deka*, London: W. Heinemann 1925).

EPIKTÉTOS, *Rukojeť. Rozpravy* (Praha: Svoboda 1972; překl. Rudolf Kuthan, Jaroslav Ludvíkovský). Orig.: *ἘΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ. ΔΙΑΤΡΙΒΑΙ* (SCHENKEL, H. /ed./; Leipzig: B. G. Teubner 1916).

Svět Ezopových bajek (Praha: Svoboda 1976; překl. Václav Bahník, Jiří Valeš, Rudolf Kuthan). Orig.: *Aesopica*. A Series of Texts relating to Aesop or Ascribed to him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears His Name. Collected and Critically Edited, in Part Translated from Oriental Languages, with a Commentary and Historical Essays by Ben Edwin Perry. Volume one: Greek and Latin Texts (Urbana: The University of Illinois Press 1952).

FLAVIUS IOSEPHUS. *Válka Židovská I* (Praha: Svoboda 1990; překl. Jaroslav Havelka, Jaroslav Šonka). Orig.: *Flavii Iosephi Opera omnia* (rec. S. A. Naber; Lipsko: Teubner 1895-1896).

JOSEPHUS. *The Jewish War*. Books I-III (Greek/English; London: William Heinemann 1956).

FLAVIUS IOSEPHUS. *Válka Židovská II* (Praha: Svoboda 1992; překl. Jaroslav Havelka, Jaroslav Šonka). Orig.: *Flavii Iosephi Opera omnia* (rec. S. A. Naber; Lipsko: Teubner 1895-1896).

JOSEPHUS FLAVIUS. *O Starobylosti Židů* (Světová četba; Praha: Odeon 1998; překl. Růžena Dostálová). Orig.: *Flavius Josephé, Contreapion* (Paris: Les Belles Lettres 1930).

JOSEPHUS. *The Life. Against Apion* (Greek/English; London: William Heinemann 1926).

JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. Books V-VIII (Greek/English; London: William Heinemann 1950).

JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. Books IX-XI (Greek/English; London: William Heinemann 1958).

LÚKÍÁNOS. *O bozích a lidech* (Praha: Svoboda 1981, s. 134-135; BAHNÍK, Václav (ed./; překl. Václav Bahník, Milada Říhová, Ladislav Varcl). Orig.: *Luciani Samosatensis opera ex recognitione Caroli Iacobitz* (Lipsiae: B. G. Teubner 1903-1905).

LÚKIANOS. *Pravdivé nesmysly* (Praha: Odeon 1983; překl. Ladislav Varcl, Zdeněk K. Vysoký, Václav Bahník). Orig.: *Luciani Samosatensis opera* (C. Iacobitz; Lipsiae: B. G. Teubner I – 1905; II – 1913; III – 1904).

LUCIAN, *Cynicus* 6-8, vol. 8 (Loeb Classics; Cambridge: Harvard University Press 1969).

Antická próza. Dialog a satira (BORECKÝ, Bořivoj /ed./; Praha: Odeon 1977) – XENOFÓN (s. 139-175; překl. Václav Bahník); CICERO (s. 179-437; překl. Václav Bahník, Jan Reiniš); PETRONIUS (s. 441-484; překl. Václav Bahník); SENECA (s. 487-499; překl. Ferdinand Stiebitz); LÚKIANOS (s. 503-647; překl. Václav Bahník). Orig.: Řecký originál vydaný jako *Banquet – Apologie de Socrate*, (Paris: Les Belles Lettres 1961); *De finibus bonorum et malorum* (Paris: Les Belles Lettres 1928, 1930); M. T. Ciceronis scripta IV, vol. III (Lipsiae: B. G. Teubner 1890); Latinský originál vydaný jako *Le Satiricon* (Paris: Les Belles Lettres 1931); *Apolocytosis* (Berlin: Weidmann 1922); *Luciani Samosatensis opera* III (Lipsiae: B. G. Teubner 1904).

Antická próza. Tribuni výmluvnosti. Výbor ze starověkých řečníků (Praha: Odeon 1974) – CICERO (s. 147-255; překl. Václav Bahník); LÚKIANOS (s. 259-267; překl. Václav Bahník); Orig.: M. T. Ciceronis orationes (rec. A. Curtis Clark, O.U.P., Oxoni 1960, 1961); M. Tullius Cicero, fasc. 19, *Oratio pro Sulla*; *Oratio pro Archia poeta* (H. KASTEN, H. /ed./; Lipsiae: B. G. Teubner 1966). *Luciani Samosatensis opera* (rec. Karl Jakobitz I-III; Lipsiae: B. G. Teubner 1903-1905).

Antická próza. O vlastním osudu (ed. Bořivoj Borecký; Praha: Odeon 1973) – AUGUSTUS (s. 38-47; překl. Julie Nováková); FLAVIUS JOSEPHUS (s. 51-100; překl. Jaroslav Havelka); LÚKIANOS (s. 121-126; překl. Jaroslav Šonka); MARCUS AURELIUS, *Hovory k sobě* (s. 203-321; překl. Rudolf Kuthan). Orig.: *Res gestae divi Augusti* (BRUNT, P. A.; MOORE, J. M. /eds./; Oxford: Oxford University Press 1970); *Flavii Josephi Opera omnia* (NABER, A. /ed./; Lipsiae: B. G. Teubner 1895-1896); *Luciani Samosatensis Opera*, vol. I (JACOBITZ, C. /ed./; Lipsiae: B. G. Teubner 1905); *Marci Antonii imperatoris In semet libri XII*. (ed. H. Schenkl; Lipsiae: B. G. Teubner 1913).

Antická próza. Láska a válka (ed. Bořivoj Borecký; Praha: Odeon 1971) – O věrné lásce Leukippy a Kleitofóny (s. 9-141; překl. Jaroslav Šonka). Orig.: ACHILLES TATIUS. *Leucippe and Clitophon* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia; Stockholm: Almqvist & Wiksell 1955).

PHILO of Alexandria. *On Virtues*. Introduction, Translation, and Commentary (WILSON, Walter T. – překlad, komentář, poznámky; Leiden: Brill 2011).

The Biblical Antiquities of Philo (ORLINSKY, Harry M. /ed./; New York: Ktav Publishing House 1971).

Fragments of Philo Judaeus (HARRIS, Rendel J. /ed./; Cambridge: Cambridge University Press 1886).

PHILONIS ALEXANDRINI. *Legatio ad Gaium* (SMALLWOOD, Mary E. /ed./; Leiden: Brill 1961).

The Works of Philo. Complete and Unabridged (překl. C. D. Yonge; Peabody: Hendrickson Publishers 1993).

PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě* (Praha: Svoboda 1974; překl. František Němeček). Originál: C. Plinius Secundus. *Naturalis historiae libri XXXVII* (Leipzig 1909).

PUBLIUS VERGILIUS MARO, *Aeneis* (Praha: Svoboda 1970; překl. Otmar Vaňorný). Orig.: P. Vergili Maronis opera (Lipsiae 1895).

QUINTILIANUS, Marcus Fabius. *Základy rétoriky* (Praha: Odeon 1985; překl. Václav Bahník). Orig.: QUINTILIANUS. *Institutionis oratoriae libri XII* (RADERMACHER, L.; BUCHHEIT, V. /eds./; Leipzig: Teubner 1971).

TACITUS. *Letopisy* (Praha: Svoboda 1975; překl. Antonín Minařík). Orig.: *Corneli Taciti Ab excessu divi Augusti* (Bibliotheca Teubneriana; Leipzig 1965).

TITUS LUCRETIUS CARUS, *O přírodě* (Praha: Svoboda 1971; překl. Julie Nováková). Orig.: T. Lucretius Carus, *De rerum natura* (Leipzig: J. Martin 1936).

SENECA, *Výbor z listů Luciliovi* (Praha: Svoboda 1987; překl. Bohumil Ryba). Orig.: L. Annaei Senecae, *Ad Lucilium Epistularum moralium quae suspersunt* (HENSE, O. /ed./; Lipsko 1914).

SENECA. *Moral Essays I.* (Lat./English; překl. Basore, John W.; London: William Heinemann 1928).

SENECA. *Ad Lucilium Epistulae Morales* (Lat./English; překl. Gummere, Richard M; London: William Heinemann 1925).

HENDERSON, John. *Morals and Villas in Seneca's Letters. Places to Dwell* (Cambridge: Cambridge University Press 2004).

XENOFÓN, *Hostina* (Světová knihovna č. 938; Praha: J. Otto 1911). Orig.: *Xenophontis Opera edidit Gustavus Sauppe*; Vol. V. Scripta minora (Lipsiae 1866).

CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha I, II* (New Haven: Yale University Press 2009/Hendrickson Academic 2010 – jednosvazkové vydání).

SOUŠEK, Zdeněk (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti I., II. III. Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy* (Praha: Vyšehrad 1995, 1998, 1999).

STEINSALTZ, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition* (New York: Random House 1989-1996).

Midrash Rabbah: Translated into English with Notes, Glossary and Indices. (FREEDMAN, H.; SIMON, Maurice /eds./; 10 vols.; London: Soncino 1939).

Midrash Tanhuma: Translated into English with Introduction, Indices, and Brief Notes. (překl. Townsed, John T.; 2 vols.; Hoboken: Ktav 1989).

The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes. (překl. Danby, Herbert; Oxford: Clarendon Press 1933).

The Tosefta: Translated from the Hebrew with a New Introduction. (překl. Neusner, Jacob; 2 vols.; Peabody: Hendrickson 2002).

Pirkej Avot. Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem (překl. Bedřich Nosek; Praha: Sefer 1994).

KRAUS, Samuel. *Talmudische Archäologie*; Band III (Leipzig: G. Fock 1912).

MARTÍNEZ, Florentino G.; TIGCHELAAR, Eibert J. C. (eds.). *The Dead Sea Scrolls Study Edition*; Vol. 1, 2 (Leiden: Brill 1999).

PRITCHARD, James B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press 1969).

Řecké a latinské texty klasické literatury dostupné na:

[Perseus Digital Library \(tufts.edu\)](http://Perseus.Digital.Library.tufts.edu)

<https://www.attalus.org/>

Accordance Bible Software (OakTree software):

- An Index of Dead Sea Scrolls Manuscript (E. TOV; M. ABEGG; P. W. FLINT; B. WEBSTER)
- Leon Levy Digital Library
- Epictetus – Greek/English
- Eusebius – Greek/English
- Josephus Flavius – Greek/English
- Philo – Greek/English

Komentáře k biblickému textu

BLOMBERG, Craig L. *Interpreting the Parables* (Leicester: Apollos 1994).

BOVON, François. *Luke 2. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press 2013).

COMFORT, Philip W. *New Testament Text & Translation Commentary* (Carol Stream: Tyndale House Publishers 2008).

FITZMYER, Joseph A. *The Gospel according to Luke X-XXIV* (Doubleday; The Anchor Bible Commentary; New York: Yale University Press 1985).

GÁBRIŠ, Karol. *Ježišove podobenstvá I, II* (Bratislava: Univerzita Komenského 1990, 1991).

GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke: The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans 1997).

GRUNDMANN, Walter. *Das Evangelium nach Lukas*; 9. Auflage (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1981).

JÜLICHER, Adolf. *Die Gleichnisreden Jesu I/II*, 2. ed. (Tübingen: Mohr Siebeck 1910); také *Die Gleichnisreden Jesu I., II.* (Freiburg: J. C. B. Mohr 1888-1889; repr. Darmstadt 1963 – jednosvazkové vydání).

GUELICH, Robert A. *Mark 1-8.26*. Word Biblical Commentary 34A (Waco: Word Books 1989).

HOWARD MARSHALL, I. *A Commentary on the Greek Text* (Carlisle: Paternoster Press 1978).

LIGTFEET, John. *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica. Matthew – 1 Corinthians*. Volume 3: *Luke – John* (Hendrickson Publishers 1997; originally published by Oxford: Oxford University Press 1859).

MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress Press 1992).

MANN, C. S. *Mark*. The Anchor Bible (New York: Doubleday 1986).

MAREČEK, Petr. *Evangelium podle Lukáše* (Praha: CBS 2018).

METZGER, Bruce. *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001).

NOLLAND, John. *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans 2005).

NOLLAND, John. *Luke 9:21-18:34. The Word Biblical Commentary 35B* (Waco: Thomas Nelson Inc. 1993).

POKORNÝ, Petr. *Tomášovo evangelium. Překlad s výkladem* (Praha: Kalich 1981).

PLUMMER, Alfred. *The Gospel According to S. Luke* (Edinburgh: T. & T. Clark 1910).

SCHMITHALS, Walter. *Das Evangelium nach Lukas* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980).

SCHWEIZER, Eduard. *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982).

SCHWEIZER, Eduard. *The Good News according to Luke* (London: SPCK 1984).

SCOTT, Bernard B. *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press 1990).

SNODGRASS, Klyne. *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans 2018).

STRACK, Hermann L.; BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1956).

WOLTER, Michael. *The Gospel according to Luke*. Vol. II (Waco: Baylor University Press 2017).

Sekundární literatura¹⁴⁸⁷

AALEN, Sverre. St. Luke's Gospel and the Last Chapters I Enoch. In: *New Testament Studies* 13/1966, s. 1-13.

ÁBEL, František. *The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul* (Tübingen: Mohr Siebeck 2016).

ADAMS, Daniel J. O teologickém porozumění postmodernismu. In: *Česká metanoia* č. 15, r. 1997, s. 7-20.

ADEWALE, Olubiyi Adeniyi. Understanding of the Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1-13). In: *IOSR – Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, Volume 16, Issue 6 (Nov-Dec. 2013), s. 125-130.

AICHELE, George; MISCALL, Peter; WALSCH, Richard. An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretations of the Bible. In: *Journal of Biblical Literature* 128, 2/2009, s. 383-404.

ALAND, Kurt and Barbara. *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans 1987).

ANDREAU, Jean. Markets, Fairs and Monetary Loans: Cultural history and economic history in Roman Italy and Hellenistic Greece. In: CARTLEDGE, Paul; COHEN, Edward E.; FOXHALL, Lin (eds.). *Money, Labour and Land: Approaches to the Economies of Ancient Greece* (London: Routledge 2005), s. 113-129.

ANDERSON, Garwood P. Seeking and Saving What Might Have Been Lost: Luke's restoration of an Enigmatic Parable Tradition. In: *Catholic Biblical Quarterly* 70/2008, s. 729-749.

ARENS, Edmund. *Kommunikative Handlungen: die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie* (Düsseldorf: Patmos 1982).

ARIEL, Donald T. The Coins of Herod the Great in the Context of the Augustan Empire. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 113-126.

ASSMANNOVÁ, Aleida. *Prostory vzpomínání. Podoby a proměny kulturní paměti* (Praha: Karolinum 2018).

ASSMANN, Jan. Kolektivní paměť a kulturní identita. In: KRATOCHVÍL, Alexander (ed.). *Paměť a trauma pohledem humanitních věd* (Praha: Ústav pro českou literaturu 2015), s. 50-61.

ASSMANNOVI, Aleida a Jan. Archeologie literární komunikace. In: PECHLIVANOS, Miltos; RIEGER, Stefan; STRUCK, Wolfgang; WEITZ, Michael (ed.). *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 220-205.

AUNE, David E. The Use and Abuse of the Enthymeme in New Testament Scholarship. In: *New Testament Studies* 49/2003, s. 299-320.

¹⁴⁸⁷ Názvy žurnálů, které jsou v textové části práce uvedeny zkratkou, jsou v seznamu „Literatury“ uvedeny v plném názvu.

- EVERY-PECK, Alan J.; NEUSNER, Jacob (eds.). *Judaism in Late Antiquity 4: Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come in the Judaism of Antiquity* (Leiden: Brill 2000).
- BAASLAND, Ernst. Zum Beispiel der Beispelerzählungen: Zur Formenlehre der Gleichnisse und zur Methodik der Gleichnisauslegung. In: *Novum Testamentum* 28/1986, s. 193-219.
- BABIE, Paul. Private Property and the Gospel of Luke. In: *Australian eJournal of Theology (AEJT)* 3/2004, s. 1-11.
- BAILEY, James L.; VANDER BROEK, Lyle D. *Literary Forms in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox Press 1992).
- BAILEY, Kenneth E. *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes. A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids: Eerdmans 1983).
- BAILEY, Kenneth E. *Through Peasant Eyes. More Lucan Parables, Their Culture and Style* (Grand Rapids: Eerdmans 1980).
- BALABÁN, Milan. *Víra – nebo osud?* (Praha: OIKOYMENH 1993).
- BALCERZAN, Edward. Strategie a čtenáři. In: TRÁVNÍČEK, Jiří (ed.). *Od poetiky k diskursu. Výbor z polské literární teorie 70.-90. let XX. století* (Brno: Host 2002), s. 143-150.
- BAMMEL, Ernst. The Poor and the Zealots. In: BAMMEL, Ernst; MOULE, C. F. D. (eds.). *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University Press 1984), s. 109-128.
- BANKS, Robert. *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press 1975).
- BARR, David; WENTLING, Judith L. The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke-Acts: A Preliminary Study. In: TALBERT, Charles H. (ed.), *Luke-Acts: New Perspectives from the SBL Seminar* (New York: Crossroad 1984), s. 63-88.
- BARLETT, Frederic C. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press 1967).
- BARTH, Karl. *Protestantská teologie v XIX. století. Svazek II. – Dějiny* (Praha: Kalich 1988).
- BAUCKHAM, Richard. *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish & Christian Apocalypses* (Leiden: Brill 1998).
- BAUCKHAM, Richard. The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels. In: *New Testament Studies* 37/1991, s. 225-246.
- BAZZANA, Giovanni B. BASILEIA – Q Concept of Kingship in Light of Documentary Papyri. In: ARZT-GRABNER, Peter; KREINECKER, Christina M. *Light from the East: Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament. Akten des Internationalen Symposium vom 3.-4. Dezember 2009 am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg* (Philippika-Marburger Alterumskundliche Abhandlungen 39. Wiesbaden: Harrassowitz 2010), s. 153-168.
- BEARD, Mary. *Pompeii. The Life of a Roman Town* (London: Profile Books 2008).
- BEAVIS, Mary Ann. The Foolish Landowner (Luke 12:16b-20). In: SHILLINGTON, George V. (ed.). *Jesus and His Parables* (Edinburgh: T. and T. Clark 1997), s. 55-68.
- BEAVIS, Mary Ann L. Ancient Slavery as an Interpretative Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8). In: *Journal of Biblical Literature* 111.1/1992, s. 37-54.
- BENJAMIN, Walter. *Agesilaus Santander. Výbor z textů* (Praha: Herrmann & synové 1998).
- BERKHOFER, Robert F. *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press 1997).
- BEST, Ernest. *Mark. The Gospel as Story* (Edinburgh: T. & T. Clark 1988).
- BÍLEK, Petr A. *Hledání jazyka interpretace* (Brno: Host 2003).

BIRD, Michael F. The Purpose and Preservation of the Jesus Tradition: Moderate Evidence for a Conserving Force in Its Transmission. In: *Bulletin for Biblical Research* 15.2/2005, s. 161-185.

BJORNDahl, Sterling. An Honor Map of Q. In: BRANDENBURGER, Stefan H.; HEIKE, Thomas (eds.). *Wenn drei das Gleiche sagen – Studien zu den ersten drei Evangelien* (Münster: LIT Verlag 1998), s. 63-78.

BLOMBERG, Craig L. *Neither Poverty nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions* (Leicester: Apollos 2000).

BOOTH, Wayne C. Metaphor as Rhetoric: The Problem of Evaluation. In: *Critical Inquiry* 5 1/1978, s. 49-72.

BORG, Marcus J.; Wright, N. T. *The Meaning of Jesus: Two Visions* (New York: HarperSanFrancisco 2007).

BORG, Marcus J. *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge: Trinity Press International 1994).

BORNKAMM, Günther. *Ježíš Nazaretský* (Praha: Kalich 1975).

BOTHA, Pieter J. *Orality and Literacy in Early Christianity* (Eugene: Cascade Book 2012).

BOWERSOCK, G. W. *Fiction as History: Nero to Julian* (Berkeley: University of California Press 1997).

BOYARIN, Daniel. *Socrates and the Fat Rabbis* (Chicago: The University of Chicago Press 2012).

BREED, Brennan W. *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History* (Bloomington: Indiana University Press 2014).

BREMMER, Jan N. Descents to Hell and Ascents to Heaven in Apocalyptic Literature (Chapter 20). In: COLLINS, John J. (ed.). *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature* (Oxford: Oxford University Press 2014), s. 340-357.

BRENT, Allen. *A Political History of Early Christianity* (London: T & T Clark 2009).

BROWN, Raymond E. *Ježíš v pohledu Nového zákona. Úvod do christologie* (Praha: Vyšehrad, 1998).

BRUNNER, Emil. *Sowing and Reaping. The Parables of Jesus* (Richmond: John Knox Press, 1965).

BULTMANN, Rudolf. Das Problem der Hermeneutik. In: BULTMANN, R. *Gesammelte Aufsätze* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1973), s. 256-280.

BULTMANN, Rudolf. *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (Edinburgh: R. & R. Clark, Collins 1956).

BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons 1955).

BULTMANN, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1931; 10. ed. 1995); také anglicky *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Basil Blackwell 1963, 1972).

BURRIDGE, Richard A. „Biography“. In: PORTER, Stanley E. (ed.). *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400* (Leiden: Brill 1997), s. 371-391.

BURRIDGE, Richard A. *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge: Cambridge University Press 1995).

BUTLEROVÁ, Judith. *Závažná těla. O materialitě a diskursivních mezích „pohlaví“* (Praha: Karolinum 2016).

BUTTERWORTH, Alex; LAURENCE, Ray. *Pompeje. Živoucí město* (Praha: Dobrovský/Beta 2009).

CARTLEDGE, Paul. The Political Economy of Greek Slavery. In: CARTLEDGE, Paul; COHEN, Edward E.; FOXHALL, Lin (eds.). *Money, Labour and Land: Approaches to the economies of ancient Greece* (London: Routledge 2005), s. 156-166.

CAVE, C. H. Lazarus and the Lukan Deuteronomy. In: *New Testament Studies* 15/1969, s. 319-325.

CLARK, Elizabeth A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge: Harvard University Press 2004).

- COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (Grand Rapids: Eerdmans 2000).
- COMBRINK, Hans J. B. A Social-Scientific Perspective on the Parable of the Unjust Steward (Lk 16:1-8a). In: *Neotestamentica* 30.2/1996, s. 281-306.
- COMPAGNON, Antoine. *Démon teorie. Literatura a běžné myšlení* (Brno: Host 2009).
- CRABBE, Kylie. *Luke/Acts and the End of History* (Berlin: W. de Gruyter 2021).
- CROSSAN, John D. *The Power of Parable: How Fiction by Jesus Became Fiction about Jesus* (New York: HarperOne 2012).
- CROSSAN, John Dominic. *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (New York: HarperSanFrancisco 1991).
- CROSSAN, John Dominic. *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (San Francisco: Harper & Row Publishers 1985).
- CROSSAN, John Dominic. *In Fragments: The Aphorisms of Jesus* (San Francisco: Harper & Row 1983).
- CROSSAN, John Dominic. *Cliffs of Fall: Paradox and polyvalence in the parables of Jesus* (New York: Seabury Press 1980).
- CROSSAN, John Dominic. A Metamodel for Polyvalent Narration. In: *Semeia* 9/1979, s. 105-147.
- CROSSAN, John D. Literary Criticism and Biblical Hermeneutics. In: *Journal of Religion* 57/1977, s. 76-80.
- CROSSAN, John Dominic. *The Dark Interval: Towards a Theology of Story* (Allen: Argus Communications 1975).
- CROSSAN, John Dominic. *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus* (San Francisco: Harper & Row 1973).
- CULLER, Jonathan. *Krátký úvod od literární teorie* (Brno: Host 2002).
- CURKPATRICK, Stephen. Parable Metonymy and Luke's Kerygmatic Framing. *Journal for the Study of the New Testament* 25/2003, s. 289-307.
- CURKPATRICK, Stephen. Between Mashal and Parable: „Likeness“ as a Metonymic Enigma. In: *Horizons in Biblical Theology*, vol. 24, 1/2002, s. 58-71.
- CUVILLIER, Elian. Parabolé dans la tradition synoptique. In: *Études théologiques et religieuses* 66/1991, s. 25-46.
- ČORNEJ, Petr. White nezměnil dějiny, ale pohled na ně. (Doslov). In: WHITE, Hayden. *Metahistorie. Historická imaginace v Evropě 19. století* (Brno: Host 2011), s. 575-600.
- DANKER, Frederick W. Luke 16,16 – An Opposition Logion. In: *Journal of Biblical Literature* 77/1958, s. 231-243.
- DAWSON, Doyné. *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought* (Oxford: Oxford University Press 1992).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Tisíc plošin* (Praha: Herrmann & synové 2010).
- DERRETT, John DUNCAN M. *Law in the New Testament* (Eugene: Wipf & Stock 2005).
- DERRETT, J. DUNCAN M. The Parable of the Unjust Steward. In: DERRETT, J. DUNCAN M. *Law in the New Testament* (London: Darton, Longman, and Todd 1976), s. 48-77.
- DERRET, J. Duncan M. The Rich Fool: A Parable of Jesus Concerning Inheritance. In: *The Heythrop Journal* 18.2/(April) 1977, s. 131-151.
- DERRETT, J. Duncan M. Fresh Light on St. Luke XVI:1. The Parable of the Unjust Steward. In: *NTS* 7/1960-61, s. 198-219.
- DERRIDA, Jacques. Diferance. In: *Reflexe. Filosofický časopis* č. 4, r. 1990, s. 1-25.
- DIBELIUS, Martin. *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: J. C. B. Mohr 1959).

DODD, Charles. H. *The Parables of the Kingdom* (London: Collins, Fontana Books 1969).

DORMEYER, Detlev. *The New Testament among the Writings of Antiquity* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998).

DOWNING, F. Gerald. *Christ and the Cynics* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1988).

DREXLER, Hans. Miszellen: Zu Lukas 16,1-7. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 58/1967, s. 286-288.

DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky* (Praha: Herrmann & synové 2002).

DUNCAN-JONES, R. P. The Size of the Modius of Castrens. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 21/1976, s. 53-62.

DUNN, James D. G. *Jesus Remembered: Christianity in the Making; Vol. 1* (Grand Rapids: Eerdmans 2003).

DUNN, James D. G. *Jesus in Oral Memory: The Initial Stages of the Jesus Tradition*. In: *SBLSP* 39/2000, s. 287-326.

DURKHEIM, Émile. *Sociologie a filosofie* (Praha: Slon 1998).

EAGLETON, Terry. *Úvod do literární teorie* (Praha: Triáda 2005).

EAGLETON, Terry. *Literary Theory: An Introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press 1996).

ECK, Werner. *Augustus a jeho doba* (Praha: Vyšehrad 2004).

ECK van, Ernest. *The Parables of Jesus the Galilean. Stories of a Social Prophet* (Eugene: Cascade Books 2016).

ECK van, Ernest. Memory and historical Jesus studies: Formgeschichte in a new dress?. In: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71/1 (2015), s. 1-10.

ECK van, Ernest. When patrons are patrons: A social-scientific and realistic reading of the parable of the Feast (Lk 14:16b-23). In: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 69(1), 2013, s. 1-14.

EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University Press 2004).

ELIADE, Mircea. *Mýtus a skutečnost* (Praha: Alpha Book/Argo 2020).

ELLIOT, John H. *A Home for the Homeless* (Philadelphia: Fortress Press 1981).

ERDKAMP, Paul. *The Grain Market in the Roman Empire. A Social, political and economic study* (Cambridge: Cambridge University Press 2005).

ESLER, Philip F. *Community and Gospel i Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge: Cambridge University Press 1989).

ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar. Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Ein Überblick. In: GYMINCH, M., NÜNNING, A.; ERLL, A. *Literatur, Erinnerung, Identität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien* (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2003), s. iii-ix, 2-27.

EVANS, Craig E. Luke 16:1-18 and the Deuteronomy Hypothesis. In: EVANS, Craig E. and SANDERS, James (eds.). *Luke and Scripture* (Minneapolis: Augsburg/Fortress Press 1993), s. 121-139.

EVANS, Craig A. *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography* (Leiden: Brill 1989).

FELDMAN, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton: Princeton University Press 1993).

FIGAL, Günther. *Hermeneutická svoboda* (Praha: Filosofický ústav AV ČR 1994).

FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard University Press 1982).

FLETCHER, Donald R. The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key? In: *Journal of Biblical Literature* 82/1963, s. 15-30.

FLUSSER, David. *Ježíš* (Praha: OIKOYMENH 2002).

FLUSSER, David. The Parable of the Unjust Steward: Jesus' Criticism of the Essenes. In: CHARLESWORTH, James H. *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (New York: Doubleday 1992), s. 176-197.

FLUSSER, David. Jesus' Opinion about the Essenes. In: FLUSSER, David. *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: Magnes 1988), s. 150-168.

FLUSSER, David. *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus* (Bern: Peter Lang 1981).

FOSTER, George M. Peasant Society and the Image of Limited Good. In: *American Anthropologist. New Series* 67.2/1965, s. 293-315.

FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění* (Praha: Herrmann & synové 2016).

FOXHALL, Lin. *Olive Cultivation in Ancient Greece: Seeking the Ancient Economy* (Oxford: Oxford University Press 2007).

FREYNE, Seán. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E. A Study of Second Temple Judaism* (Notre Dame: University of Notre Dame 1980).

FRYE, Northrop. *Dvojití vidění. Jazyk a význam v náboženství* (Praha: Malvern 2014).

FRYE, Northrop. *Anatomie kritiky* (Brno: Host 2003).

FUNK, Robert W. Jesus of Nazareth: A Glimpse. In: BEUTNER, Edward E. (ed.), *Listening to the Parables of Jesus. Jesus Seminar Guides* (Santa Rosa: polebridge 2007), s. 89-93.

FUNK, Robert W. *Funk on Parables: Collected Essays* (SCOTT, Bernard B. ed.; Santa Rosa: Polebridge 2006).

FUNK, Robert W., et al. *The Five Gospels: What Did Jesus Really say? The Search for the Authentic Words of Jesus: New Translation and Commentary* (New York: Macmillan 1993).

FUNK, Robert W., et al. *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* (Sonoma: Polebridge 1988).

FURSTENBERG, Yari. Jesus against the Laws of the Pharisees: The Legal Woe Sayings and Second Temple Intersectarian Discourse. In: *Journal of Biblical Literature* 139, 4/2020, s. 769-788.

GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky* (Praha: Triáda 2010).

GALINSKY, Karl. The Augustan Programme of Cultural Renewal and Herod. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 29-42.

GASS, William. *Habitations of the Word: Essays* (New York: Simon & Schuster 1985).

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books 2017).

GEIGER, Joseph. Rome and Jerusalem: Public Building and the Economy. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 157-169.

GERHARDSON, Birger. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund: C. W. K. Gleerup 1961).

GLOMBITZA, Otto. Der reiche Mann und der arme Lazarus. In: *Novum Testamentum* 12/1970, s. 166-180.

GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie* (Praha: Vyšehrad 2001).

GOODBLATT, David. Dating Documents in Herodian Judaea. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 127-154.

GOODING, David. *According to Luke* (Grand Rapids: Eerdmans 1987).

- GOODMAN, Martin. The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt. In: *Journal of Jewish Studies London* 33.1-2/1982, s. 417-427.
- GOPPELT, Leonhard. *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980).
- GOWLER, David. The Enthymematic Nature of Parables: A Dialogic Reading of the Parable of the Rich Fool (Luke 12:16-20). In: *Review and Expositor* 109/2012, s. 199-217.
- GRANT, Michael. *Židé v římském světě* (Brno: BB art 2003).
- GREENWOOD, David. Rhetorical Criticism and Formgeschichte: Some Methodological Considerations. In: *JBL* 89/1970, s. 418-426.
- GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky* (Praha: OIKOYMENH 1997).
- GRUEN, Erich S. Herod, Rome, and the Diaspora. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 13-27.
- GUTHRIE, Donald. *New Testament Introduction* (Leicester: Apollos 1990).
- GÜTTGEMANS, Erdhardt. „Generative Poetics“: Narrative Analysis of Synoptic Texts. In: *Semeia* 6/1976, s. 138-140 (220 stran).
- GUTIERREZ, Gustavo. *A Theology of Liberation* (London: SCM Press 1973).
- HABERMAS, Jürgen. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels am 14. Oktober in der Frankfurter Paulskirche. In: *Süddeutsche Zeitung*, October 15, 2001, s. 17.
- HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť* (Praha: Slon 2009).
- HAMEL, Gildas. *Poverty and Charity in Roman Palestine: First Three Centuries CE* (Berkeley: University of California Press 1990).
- HANSON, K. C.; OAKMAN, Douglas E. *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts* (Minneapolis: Fortress Press 2008).
- HARNISCH, Wolfgang. Der Zufall der Liebe: Die Parabel vom barmherzigen Samariter. In: HARNISCH, Wolfgang (ed.). *Die Gleichniserzählungen Jesu: Eine hermeneutische Einführung* (4th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001), s. 271-292.
- HATINA, Thomas R. Social Memory Theory and the Enigmatic Mediated Past in Historical Jesus Research. In: *Novum Testamentum* 66/2024, s. 141-166.
- HAUCK, Friedrich. „μαμωνᾶς“. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans 2006).
- HAWKES, Terence. *Strukturalismus a sémiotika* (Brno: Host 1999).
- HAWKIN, David. The Bible and the Modern World: Taking it Personally. In: *La Société Canadienne des Études Bibliques* 2005, s. 1-16 (2005 CSBS Presidential Address).
- HEBEKUS, Uwe. Topika/Inventio. In: PECHLIVANOS, M.; RIEGER, S.; STRUCK, W.; WEITZ, M. (ed.), *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 89-102.
- HEDRICK, Charles W. *Many Things in Parables: Jesus and His Modern Critics* (Louisville: Westminster John Knox Press 2004).
- HEININGER, Bernhard. *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (Münster: Aschendorff 1991).
- HENDERSON, Ian H. Rhetorical Determinacy and the Text. In: *Semeia* 71/1995, s. 161-172.
- HENGEL, Martin. *Evangelista Lukáš první křesťanský dějepisec* (Praha: Vyšehrad 1993).
- HENGEL, Martin. *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ* (London: SCM Press 1989).

- HENRY, Carl F. H. The Identity of Jesus of Nazareth. In: *Criswell Theological Review* 6.1/1992, s. 91-130.
- HERTIG, Paul. The Jubilee Mission of Jesus in the Gospel of Luke: Reversals of Fortunes. In: *Missiology: An International Review* 26.2/1998, s. 167-179.
- HERZOG, William R. *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (Louisville: Westminster John Knox 1994).
- HEZSER, Catherine. New Testament and Rabbinic Slave Parables at the Intersection between Fiction and Reality. In: OTTENHEIJM, Eric; POORTHUIS, Marcel; MERZ, Annete (eds.). *The Power of Parables. Essays on the Comparative Study of Jewish and Christian Parables* (Brill: Leiden 2023), s. 367-388.
- HOCK, Ronald F. Lazarus and Micallus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19-31. In: *Journal of Biblical Literature* 106/1987, s. 447-463.
- HOEREN, Thomas. Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lukas 16.1-8a). Zugleich ein Beitrag zur Geschichte Restschuldbefreiung. In: *New Testament Studies* 41/1995, s. 620-629.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Minneapolis: Fortress Press 2003).
- HORSLEY, Richard. *Sociology and the Jesus Movement* (New York: Crossroad 1989).
- HORYNA, Břetislav; PAVLINCOVÁ Helena. *Dějiny religionistiky* (Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001).
- HORRELL, David G. From ἀδελφοί to οἶκος θεοῦ: Social Transformation in Pauline Christianity. In: *Journal of Biblical Literature* 120.2/2001, s. 293-311.
- HOWARDOVÁ, Jean E. Nový historismus ve studiích o renesanci. In: BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový Historismus/New Historicism* (Brno: Host 2007), s. 54-91.
- HOWES, Llewellyn. Puzzling the Jesus of the Parables: A response to Ruben Zimmermann. In: *HTS Theologise Studies/Theological Studies* 73.4/2017, s. 1-9.
- HŘEBÍČKOVÁ, Barbora A. *Recepty starých mistrů* (Brno: CPress 2017).
- HUEBENTHAL, Sandra. *Memory Theory in New Testament Studies: Exploring New Perspectives* (Paderborn: Brill/Schöningh 2023).
- HUEBENTHAL, Sandra. Memory and Hermeneutics: Current Conversations. In: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 99/2023, s. 151-163.
- HUEBENTHAL, Sandra. *Gedächtnistheorie und Neues Testament. Eine methodisch-hermeneutische Einführung* (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag 2022).
- HUEBENTHAL, Sandra. *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory* (Grand Rapids: Eerdmans 2020); také německy *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015).
- HUEBENTHAL, Sandra. Luke 24.13-35, Collective Memory, and Cultural Frames. In: HATINA, Thomas R. *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels. Volume 3: The Gospel of Luke* (London: T & T Clark 2010), s. 85-95.
- HUNTER, Archibald M. *Interpreting the Parables* (Philadelphia: Westminster 1961; repr. London: SCM Press 2012).
- HUTCHEONOVÁ, Linda. *Poetika postmodernismu. Historie, teorie, beletrie* (Praha: Karolinum 2023).
- CHATMAN, Seymour. *Příběh a diskurs. Narativní struktura v literatuře a filmu* (Brno: Host 2008).
- CHILTON, Bruce D. Resurrection in the Gospels. In: AVERY-PECK, Alan J., NEUSNER, Jacob (eds.). *Judaism in Late Antiquity 4. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaism of Antiquity* (Leiden: Brill 2000), kapitola 9, s. 215-242.
- CHILTON, Bruce A. Regnum Dei Deus Est. In: *Scottish Journal of Theology* 31/1978, s. 261-270.

- ISER, Wolfgang. *Fiktivní a imaginární. Perspektivy literární antropologie* (Praha: Karolinum 2017).
- ISER, Wolfgang. Apelová struktura textů. In: SEDMIBURSKÝ, M., ČERVENKA, M., VÍZDALOVÁ, I. (ed.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky* (Brno: Host 2001), s. 39-61.
- ISER, Wolfgang. *The Implied Reader. Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: John Hopkins University 1978).
- JACOBS, Joseph. *History of the Aesopic Fable*, vol. I, „The Fables of Aesop: As First Printed by William Caxton in 1484, with Those of Avian, Alfonso and Poggio (London: D. Nutt 1889).
- JAMES, Ian. *Nová francouzská filosofie* (Praha: Karolinum 2022).
- JAROMIN, Joanna. A parable in Greek-Roman, Old Testament and rabbinic literature. In: *Scriptura Sacra* 18/2014, s. 103-111.
- JASINSKI, James. „Rhetorical Situation“. In: SLOANE, Thomas O. *Encyclopedia of Rhetoric* (Oxford: Oxford University Press 2001), s. 694-697.
- JAUSS, Hans Robert. Čtenář jako instance nových dějin literatury. In: *Aluze* 6, 2/2002, s. 93-104.
- JAUSS, Hans Robert. Dějiny literatury jako výzva literární vědě. In: SEDMIBURSKÝ, M., ČERVENKA, M., VÍZDALOVÁ, I. (ed.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky* (Brno: Host 2001), s. 7-38.
- JENSEN, Morten Hørning. *Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee* (Tübingen: Mohr Siebeck 2006).
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalem in the Time of Jesus. An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period* (Seventh impression; London: SCM Press 1991).
- JEREMIAS, Joachim. *The Parables of Jesus* (London: SCM Press 1963); také německy *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1958).
- JERVIS, L. Ann. Suffering for the Reign of God. The Persecution of Disciples in Q. In: *Journal of Biblical Literature* vol. XLIV, 4/2002, s. 313-332.
- JOHNSTONE, CH. L. „Enthymeme“. In: *Encyclopedia of Rhetoric* (SLOANE, Thomas O. /ed./; Oxford: Oxford University Press 2001), s. 247-250.
- JÜNGEL, Eberhard. *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 1986).
- JUZA, Ryan P. One of the Days of the Son of Man: A Reconsideration of Luke 17:22. In: *Journal of Biblical Literature* 135.3/2016, s. 575-595.
- KANSTEINER, Wulf. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies, in: *History and Theory* 41 (May 2002), s. 179-197.
- KAZEN, Thomas. The Christology of Early Christian Practice. In: *Journal of Biblical Literature* 127. 3/2008, s. 591-614.
- KEHOE, Dennis P. *Law and Rural Economy in the Roman Empire* (Ann Arbor: The University of Michigan Press 2007).
- KEITH, Chris. The Narratives of the Gospels and the Historical Jesus: Current Debates, Prior Debates and the Goal of Historical Jesus Research. In: *Journal for the Study of the New Testament* 38.4/2016, s. 426-455.
- KELBER, Werner H. Die frühe Jesustradition im Kontext der Kommunikationsgeschichte. In: *Zeitschrift für Neues Testament*, Heft 43-44, Jahrgang 22/2019, s. 79-134.
- KELBER, Werner H. The Case of the Gospel: Memory's Desire and the Limits of Historical Criticism. In: *Oral Tradition* 17/1 (2002), s. 55-86.
- KELBER, Werner H. *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Philadelphia: Fortress Press 1983).

- KENNEDY, George A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press 1984).
- KERMODE, Frank. *Smysl konců* (Brno: Host 2007).
- KIM, Yong-Bock. *Messiah and Minjung: Christ's Solidarity with the People for New Life* (Kowloon: Christian Conference of Asia 1992).
- KINNEAVY, James L. *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith* (New York, Oxford 1987).
- KISSINGER, Warren. *The Parables of Jesus: History of Interpretation* (London: Scarecrow 1979).
- KISTER, Menahem. Parables and Proverbs in the Jesus-Tradition and Rabbinic Literature. In: *Journal for the Study of the New Testament* 41.1/2018, s. 5-28.
- KIRK, Alan. *Q in Matthew: Ancient Media, Memory, and Early Scribal Transmission of the Jesus Tradition* (London: T & T Clark, 2016).
- KITZBERGER, Ingrid R. *The Personal Voice in Biblical Interpretation* (New York: Routledge 1999).
- KLOPPENBORG, John S. The Parable of the Burglar in Q: Insights from Papyrology. In: ROTH, Dieter T. (ed.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (Tübingen: J. C. B. Mohr/Siebeck 2014), s. 287-306.
- KLOPPENBORG, John S. *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* (Tübingen: J. C. B. Mohr/Siebeck 2006).
- KLOPPENBORG, John S. The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a). In: *Biblica* 70.4/1989, s. 474-495.
- KLOPPENBORG, John S. *Q Parallels: Synopsis Critical Notes & Concordance* (Sonoma: Polbridge Press 1988).
- KOESTER, Helmut. Jesus the Victim. In: *Journal of Biblical Literature* 111/1992, s. 3-15.
- KREITZER, Larry J. Luke 16:19-31 and 1 Enoch 22. In: *The Expository Times* 103.5/1992, s. 139-142.
- KUBELKA, Václav. *Římské realie a literatura* (Prostějov: Knihtiskárny Václava Horáka 1921).
- KUHN, Thomas S. Odpověď přednášejícího. In: ALLÉN, Sture (ed.). *Možné světy v humanitních vědách, v umění a v přírodních vědách*, (Praha: Academia 2012), s. 64-67.
- KÜMMEL, W. G. *Introduction to the New Testament* (London: SCM Press 1987).
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metafory, kterými žijeme* (Brno: Host 2002).
- LALFAKMAWIA, H. Joseph. *Socio-economic Parables in Luke. A Mizo Tribal Reading* (Wazirpur: Christian World Imprints 2020).
- LAMBRECHT, Jan. Rhetorical Criticism and the New Testament. In: *Bijdragen* 50/1989, s. 240-241.
- LANDAU, Tamar. *Out-Heroding Herod. Josephus, Rhetoric, and the Herod Narratives* (Leiden: Brill 2006).
- LAVABRE, Marie-Claire. Historiography and Memory. In: TUCKER, Aviezer (ed.). *A Companion to the Philosophy of History and Historiography* (Oxford: Blackwell Publishing 2009), s. 362-370.
- LEE, David. *Luke's Stories of Jesus* (Sheffield Academic Press 1999).
- LEHTIPUU, Outi. *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (Leiden: Brill 2007).
- LENSKI, Gerhard E. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (New York: McGraw-Hill 1966).
- LEONHARDT-BALZER, Jutta. Wie Kommt Ein Reicher in Der Abrahams Schoß? (Vom Reichen Mann Und Armen Lazarus). In: ZIMMERMANN, Ruben (ed.). *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Munich: Gütersloher Verlagshaus 2007), s. 647-660.
- LEVINE, Amy-Jill. Luke's Pharisees, In: NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D. (eds.). *In Quest of the Historical Pharisees* (Waco: Baylor University Press 2007), s. 113-130.
- LICHTENBERGER, Achim. Herod and Rome: Was Romanisation a Goal of the Building Policy of Herod? In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 43-62.

- LINNEMANN, Eta. *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964).
- LISCHER, Richard. *Reading the Parables. Interpretation: Resources for the Use of Scripture in the Church* (Louisville: Westminster John Knox Press 2014).
- LONGENECKER, Richard N. *The Christology of Early Jewish Christianity* (Naperville: Alec R. Allenson 1970).
- LORENZMEIER, Theodor. *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings* (Hamburg: Furche Verlag 1968).
- LUKEŠ, Jiří. Sexual Asceticism and Eternal Life in the Acts of Paul and Thecla: A Collective and Cultural Memory Perspective. In: HATINA, Thomas R.; LUKEŠ, Jiří (eds.). *Social Memory Theory and Conceptions of Afterlife in Jewish and Christian Antiquity* (Paderborn: BRILL/Schöningh 2023), s. 223-250.
- LUKEŠ, Jiří. *Raně křesťanská rétorika. Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz* (Praha/Český Těšín: CBS/SGS 2009).
- LUKEŠ, Jiří. Rhetorical Analysis of Luke 16: A Compact Rhetorical Unit. In: *Theological Understanding* 27/2004, s. 341-379.
- LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu* (Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993).
- MACDONALD, Dennis R. *The Gospels and Homer*. Vol. 1 (Lanham: Rowman 2015).
- MACDONALD, Dennis R. *Two Shipwrecked Gospels. The Logoi of Jesus and Papias's Exposition of Logia about the Lord* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2012).
- MACDONALD, M. C. A. Literacy in an Oral Environment. In: BIENKOWSKI, P., MEE, Ch., SLATER, E. (eds.). *Writing and Ancient Near Eastern Society* (London: T & T Clark 2006), s. 45-114.
- MACK, Burton L. *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth* (New York: HarperCollins 1995).
- MACK, Burton L. *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press 1990).
- MACK, Burton L. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press 1988).
- MACK, Burton L. *Anecdotes and Arguments: The Chreia in Antiquity and Early Christianity*. The Occasional Papers (Claremont: Institute for Antiquity and Christianity 1987).
- MALHERBE, Abraham J. The Christianization of Topos (Luke 12:13-34). In: *Novum Testamentum* 38.2/1996, s. 123-135.
- MALINA, Bruce. *Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective* (Minneapolis: Fortress Press 2001).
- MÁNEK, Jindřich. *Ježíšova podobnost* (Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1972).
- MARSHALL, John W. *Parables of War: Reading John's Jewish Apocalypse* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2001).
- MAASS, Fritz. Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter. Lukas 16,1-8. In: *Theologie Viatorum* 8, Berlin 1961, s. 173-184.
- MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical Theology* (Philadelphia: Fortress Press 1982).
- MCLAUGHLIN, John L. *Parables of Jesus* (Eugene: Wipf and Stock Publishers 2020).
- MEEKS, Douglas M. *God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy* (Minneapolis: Fortress Press 1989).
- MEEKS, Wayne A. *The First Urban Christians* (New Haven: Yale University Press 1983).
- MEIER, John P. *A Marginal Jew*. Vol. V: *Probing the Authenticity of the Parables* (New Haven: Yale University Press 2016).

MENKE, Bettine. Dekonstrukce. Čtení, písmo, figura, performance. In: PECHLIVANOS, M., RIEGER, S., STRUCK, W., WEITZ, M. (ed.). *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 121-141.

MERKEL, Helmut. The opposition between Jesus and Judaism. In: BAMMEL, Ernst; MOULE, C. F. D. (eds.). *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University Press 1984), s. 129-144.

METZGER, James A. *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative* (Leiden: Brill 2007).

MEYNET, Roland. *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998).

MCIVER, Robert K. *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*, (Atlanta: SBL 2011).

MICHAELIS, Walter Ben. Oběti Nového historismu. In: BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový historismus/New Historicism* (Brno: Host 2007), s. 150-160.

MITOSEKOVÁ, Zofia. *Teorie literatury. Historický přehled* (Brno: Host 2010).

MLYNÁŘ, Jakub. Vztah paměti a identity v soudobé sociologii. In: MASLOWSKI, Nicolas; ŠUBRT, Jiří (eds.). *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám* (Praha: Karolinum 2014), s. 257-276.

MOKREJŠ, Antonín. *Hermeneutické pojetí zkušenosti* (Praha: Filosofický ústav AV ČR 1998).

MOLIN, Dorota. The Bible in the Aramaic Bowls: Between Memorization, Orality, and Writtenness. In: *Journal of Biblical Literature* 142.4/2023, s. 609-631.

MORLEY, Neville. The poor in the city of Rome. In: ATKINS, Margaret; OSBORNE, Robin (eds.). *Poverty in the Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press 2006), s. 21-39.

MOXNES, Halvor. *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (Philadelphia: Fortress Press 1988).

MRÁZEK, Jiří. *Teologie opomíjených. Přehlížené hlasy v Novém zákoně* (Jihlava: Mlýn 2013).

MRÁZEK, Jiří. *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia* (Jihlava: Mlýn 2003).

MRÁZEK, Jiří. Podobenství o nepoctivém správci (Lk 16,1-8), s. 1-9, viz https://www.academia.edu/79046682/PODOBENSTV%C3%8D_O_NEPOCTIV%C3%89M_SPR%C3%81_VCI_Lk_16_1_8_POZN%C3%81MKY_K_V%C3%9DKLADU_A_%C4%8CESK%C3%9DM_P%C5%98EKLAD_%C5%AEM.

MÜLLER, Mogens. The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture. In: *Novum Testamentum* XLIII, 4/2001, s. 315-330.

MUTHURAJ, J. G. Economic Scenario of NT Christianity: A Socio-Economic Reading of Luke-Acts. In: *Indian Journal of Theology* 38.1/1996, s. 48-59.

NEUSNER, Jacob. *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective*. 4 vols., The Brill Reference Library of Judaism (Leiden: Brill 2003).

NORA, Pierre. Světový nástup paměti. In: KRATOCHVÍL, Alexander (ed.). *Paměť a trauma pohledem humanitních věd* (Praha: Ústav pro českou literaturu 2015), s. 62-72.

NOVOTNÝ, František. *Gymnasion. Úvahy o řecké kultuře* (Praha: Gustav Voleský 1922).

OAKMAN, Douglas E. *Jesus and Peasants*. Matrix: The Bible in Mediterranean Context 4 (Eugene: Cascade Books 2008).

OAKMAN, Douglas E. The Countryside in Luke-Acts. In: NEYREY, Jerome H. (ed.). *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (Peabody: Hendrickson Publishers 2008), s. 151-180.

OESTERLEY, William Oscar E. *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* (New York: Macmillan 1936).

OKOPIEŃ-SLAWIŃSKÁ, Aleksandra. Vztahy mezi osobami v literární komunikaci. In: TRÁVNÍČEK, Jiří (ed.). *Od poetiky k diskursu. Výbor z polské literární teorie 70.-90. let XX. století* (Brno: Host 2002), s. 98-115.

ONG, Walter J. *Technologizace slova* (Praha: Karolinum 2006).

- OSBORNE, Grant R. The Evangelical and Traditionsgeschichte. In: *Journal of the Evangelical Theological Society* 21/2 (June 1978), s. 117-130.
- OTTENHEIJM, Eric. Disturbing Question: Observations on the Rhetoric of Three Rabbinic Parables. In: KOET, Bart J.; WIERING van, Archibald (eds.). *Asking Questions in Biblical Literature* (Leuven: Peeters 2022), s. 335-254.
- OTTENHEIJM, Eric. On the Rhetoric of „Inheritance“ in Synoptic and Rabbinic Parables. In: POORTHUIS, Marcel; OTTENHEIJM, Eric (eds.). *Parables in Changig Contexts. Essays on the study of Parables in Christianity, Judaism, Islam, and Buddhism* (Leiden: Brill 2020), s. 15-36.
- PANAS, Wladyslaw. Několik problémů kolem sémiotiky subjektu. In: TRÁVNÍČEK, Jiří (ed.). *Od poetiky k diskursu. Výbor z polské literární teorie 70.-90. let XX. století* (Brno: Host 2002), s. 80-97.
- PARROTT, Douglas M. The Dishonest Steward (Luke 16.1-8a) and Luke's Special Parable Collection. In: *NTS* 37/1991, s. 499-515.
- PATRICH, Joseph. Herodian Entertainment Structures. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 181-213.
- PERELMAN, Chaim. *The Realm of Rhetoric* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1982).
- PERES, Imre. *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157; Tübingen: Mohr Siebeck 2003).
- PERRIN, Norman. *Parable and Gospel* (Minneapolis: Fortress Press 2003).
- PERRIN, Norman. *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press 1976).
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Filosofie en noir* (Praha: Karolinum 2019).
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*, (Praha: Herrmann a synové 1992).
- POKORNÝ, Petr; HECKEL, Ulrich. *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (Tübingen: Mohr Siebeck 2007).
- POKORNÝ, Petr. *Ježíš Nazaretský* (Praha: OIKOYMENH 2005).
- POKORNÝ, Petr. *Theologie der lukanischen Schriften* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998).
- POKORNÝ, Petr. Výklad textu (exegeze). Teze o hermeneutice, zejména biblické. In: BALABÁN, Milan (ed.). *Logos a svět* (Praha: OIKOYMENH 1997), s. 206-216.
- PORTER, Stanley. E.; ONG, Hughson T. Memory, Orality, and the Fourth Gospel. In: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 12/2014, s. 143-164.
- PORTER, Stanley E. The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): Irony is the Key. In: CLINES, David J. A. et al. (ed.). *The Bible in Three Dimensions* (JSOT; Sheffield: Sheffield Academic Press 1990), s. 127-153.
- PREISKER, Herbert. Lukas 16,1-7. In: *Theologischen Literaturzeitung* 74/1949, s. 85-92.
- RAKOWSKI, Roman. Postmodernismus jako nekonečná rozmanitost. In: *Filosofický časopis* r. 67, 2 (2019), s. 227-240.
- RAY, Charles A. The Rich Man and Lazarus (Luke 16:19-31). In: *The Theological Educator* 56/1997, s. 77-84.
- REICKE, B. Judaeo-Christianity and the Jewish Establishment, A.D. 33-66. In: BAMMEL, Ernst; MOULE, C. F. D. (eds.). *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University Press 1984), s. 145-152.
- REINSTORF, Dieter. Luke's parables and the purpose of Luke's Gospel. In: *HTS: Theological Studies* 58.3/2002, s. 1281-1295.
- REINSTORF, Dieter; AARDE van, Andries. Reflection on Jesus' parables as metaphorical stories past and present. In: *HTS: Theological Studies* 58.2/2002, s. 721-745.

REINSTORF, Dieter; AARDE van, Andries. Jesus' kingdom parables as metaphorical stories: A challenge to a conventional worldview. In: *HTS: Theological Studies* 54/3&4/1998, s. 603-622.

RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění III* (Praha: OIKOYMENH 2007); také německy *Zeit und Erzählung*. Vols. 1., 2., 3. (München: Fink 1988, 1989, 1991).

RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting* (Chicago: The University of Chicago Press 2006).

RICOEUR, Paul. *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language* (London: Routledge 2004).

RICOEUR, Paul. Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation. In: *Harvard Theological Review* 70, 1-2/1977, s. 1-37.

RICOEUR, Paul. *Biblical Hermeneutics*. In: *Semeia* 4/1975, s. 27-148.

RICOEUR, Paul. Listening to the Parables of Jesus. In: *Criterion* 13, Spring 1974, s. 18-22.

RIEGER, Stefan. Memoria a oblivio. Zaznamenávání člověka. In: PECHLIVANOS, M.; RIEGER, S.; STRUCK, W.; WEITZ, M. (ed.). *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 368-382.

RICHARDSON, Brian. *Teorie nepřírozeného narativu* (Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR 2020).

RICHARDSON, Peter. *Herod. King of the Jews and Friend of the Romans* (Columbia: University of South Carolina Press 1996).

RIMMON-KENANOVÁ, Shlomith. *Poetika vyprávění* (Brno: Host 2001).

RINDGE, Matthew S. *Jesus' Parable of the Rich Fool* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2011).

ROBBINS, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* (London: Routledge 1996).

ROBBINS, Vernon K. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge: Trinity Press International 1996).

ROTH, Dieter T. *The Parables in Q* (London: T & T Clark 2018).

RUNESSON, Anna. *Exegesis in the Making. Postcolonialism and New Testament Studies* (Leiden: Brill 2011).

RÜPKE, Jörg. *Náboženství Římanů* (Praha: Vyšehrad 2001).

RUSSEL, Keith A. What about Lazarus? A Theological Reflection on Poverty in the United States. In: *Review & Expositor* 111.2/2014, s. 148-158.

SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press 1985).

SEGUNDO, Juan L. *Historical Jesus of the Synoptics* (Maryknoll: Orbis Books 1985).

SELLEW, Philip. Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke. In: *Journal of Biblical Literature* 111.2/1992, s. 239-253.

SELLIN, Gerhard. „Allegorie und Gleichnis“: Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75/1978, s. 281-335.

SHLLINGTON, George. Engaging with the Parables. In: SHLLINGTON, G. (ed.), *Jesus and His Parables: Interpreting the Parables of Jesus Today* (Edinburgh: T & T Clark 1997), s. 1-20.

SCHAHADAT, Shamma. Intertextovost: čtení – text – intertext. In: PECHLIVANOS, M.; RIEGER, S.; STRUCK, W.; WEITZ, M. (ed.), *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 357-367.

SCHOLES, Robert; KELLOG, Robert. *Povaha vyprávění* (Brno: Host 2002).

SCHOTTROFF, Luise. *The Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press 2006).

SCHOTTROFF, Luise; STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus and the Hope of the Poor* (Eugene: Wipf & Stock 1990).

SCHRÖTER, Jens. The Contribution of Non-Canonical Gospels to the Memory of Jesus: The Gospel of Thomas and the Gospel of Peter as test Cases, in: *New Testament Studies* 64/2018, s. 435-454.

- SCHRÖTER, Jens. *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon* (Waco: Baylor University Press 2013).
- SCHUBERTOVÁ, Anna. *Stávám se řečí. Smrt a návrat autora v perspektivě filozofie identity* (Praha: Mnemosyne/FF UK 2021).
- SCHÜRMANN, Heinz. Sprachliche Reminiszenzen an Abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas- und Matthäusevangelium. In: *New Testament Studies* 6/1960, s. 193-210.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad 1983).
- SCHWARTZ, Barry. Social Change and Collective Memory: The Democratization of George Washington. In: *American Sociological Review*, vol. 56/April 1991, s. 221-236.
- SIDER, John W. *Interpreting the Parables. A Hermeneutical Guide to Their Meaning* (Grand Rapids: Zondervan 1995).
- SIEVERS, Joseph. Herod, Josephus, and Laqueur: A Reconsideration. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 83-112.
- SMITH, James K. A. Limited Incarnation: Revisiting the Searle/Derrida Debate in Christian Context. In: VANHOOZER, Kevin J.; SMITH, James K. A.; ELLIS BENSON, Bruce (eds.). *Hermeneutics at the Crossroads* (Bloomington: Indiana University Press 2006), s. 112-129.
- SNODGRASS, Klyne. Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing. In: *Horizons in Biblical Theology*, vol. 24, 1/2002, s. 1-32.
- STAGG, Frank. Luke's Theological Use of Parables. In: *Review and Expositor* 94/1994, s. 215-229.
- STAMPS, Denis, L. *Handbook to Exegesis of the New Testament* (Leiden: Brill 1997).
- STEINER, Petr. *Ruský formalismus. Metapoetika* (Brno: Host 2011).
- STEIN, Robert H. What is Redaktionsgeschichte? In: *Journal of Biblical Literature* 88.1/1969, s. 45-56.
- STEINHAUSER, M. G. Noah in his Generation: An Allusion in Luke 16.8b, „εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν“. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 79/1988, s. 152-157.
- STERN, David. *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1991).
- STRONG, Justin D. *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke: A New Foundation for the Study of Parables* (Paderborn: Brill/Schöningh 2021).
- STRUCK, Wolfgang. Sociální funkce a kulturní statut literárních textů neboli: Autonomie jako heteronomie. In: PECHLIVANOS, M.; RIEGER, S.; STRUCK, W.; WEITZ, M. (ed.), *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 184-199.
- SVOBODA, Ludvík. Stoik Epiktétos. In: Epiktétos, *Rukojeť. Rozpravy* (MERTLÍK, Rudolf /ed./; Praha: Svoboda 1972), s. 7-24.
- SZONDI, Peter. *Úvod do literární hermeneutiky* (Brno: Host 2003).
- ŠUBRT, Jiří; MASLOWSKI, Nicolas; LEHMAN, Štěpánka. Maurice Halwachs, koncept rámců paměti a kolektivní paměť. In: MASLOWSKI; ŠUBRT (ed.), *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám*, s. 15-30.
- TALBERT, Charles H. *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu* (Leiden: Brill 2003).
- TATE, Andrew. Postmodernism. In: SAWYER, John F. A. (ed.). *The Blackwell Companion to the Bible and Culture* (Oxford: Wiley-Blackwell 2006), s. 515-533.
- TAYLOR, Charles. *Jazykový živočich* (Praha: Karolinum 2021).
- TEUGELS, Lieve M. *The Meshalim in the Mekhiltot* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019).
- THATCHER, Tom; MOORE, Stephen D. (eds.). *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature* (Leiden: Brill 2008).

- THEISSEN, Gerd. *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress Press 1978).
- THEISSEN, Gerd. Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70/1973, s. 245-271.
- THISELTON, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan/HarperCollins 1992).
- THOMA, Clemens; LAUER, Simon. *Die Gleichnisse der Rabbinen*. 4 vols. Judaica et Christiana 10 (Bern: Peter Lang 1986).
- TILBURG van, Cornelis. *Traffic and Congestion in the Roman Empire* (London: Routledge 2007).
- TILLMANN, F. Zum Gleichnis vom ungerechten Verwalter. Lukas 16,1-9. In: *Biblische Zeitschrift* 9/1911, s. 171-184.
- TODOROV, Tzvetan. Kategorie literárního vyprávění. In: KYLOUŠEK, Petr (ed.). *Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu* (Brno: Host 2002), s. 142-179.
- TOHER, Mark. Herod, Augustus, and Nicolaus of Damascus. In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos (eds.). *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference 21st-23rd June 2005* (Leiden: Brill 2009), s. 65-81.
- TOLBERT, Mary Ann. *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress 1989).
- TOLBERT, Mary Ann. *Perspective on the Parables: An Approach to Multiple Interpretations* (Philadelphia: Fortress Press 1979).
- TOPEL, John L. On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13, in: *Catholic Biblical Quarterly* 37/1975, s. 216-227.
- TUCKER, Jeffrey T. *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (JSNTSS 162; Sheffield: Sheffield Academic Press 1998), s. 407-412.
- TURNER, Mark. *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka* (Brno: Host 2005).
- UKPONG, Justin S. The Parable of the Shrewd Manager. In: *Semeia* 73/1996, s. 189-210.
- USPENSKIJ, Boris. *Poetika kompozice* (Brno: Host 2008).
- VERMES, Geza. *Ježíšovo narození. Historie a legenda* (Praha: Paseka 2009).
- VERMES, Geza. *The Changing Faces of Jesus* (London: Penguin Books 2000).
- VERMES, Geza. *Jesus the Jew* (London: Fontana 1976).
- VIA, Dan O. *Kerygma and Comedy in the New Testament: A Structuralist Approach to Hermeneutic* (Philadelphia: Fortress Press 1975).
- VIA, Dan O. Parable and Example Story: A Literary-Structuralist Approach. In: *Semeia* 1/1974, s. 105-133.
- VIA, Dan Oto. *Die Gleichnisse Jesu* (München: Chr. Kaiser Verlag 1970).
- VIA, Dan O. *The Parable: Their Literary and Existential Dimensions* (Philadelphia: Fortress Press 1967).
- VIJAYARAJ, R. John. The Parables of Jesus and Reversal of Human Fortune: Mapping the Theological Frame of Parables in Luke. In: *Indian Theological Journal* 4/2010, s. 93-109.
- VOUGA, François. *Teologie Nového zákona* (Jihlava: Mlýn 2009).
- VOUGA, François. *Dějiny raného křesťanství* (Praha: Vyšehrad 1997).
- WAILES, Stephen L. *Medieval Allegories of Jesus' Parables* (UCLA – Center for Medieval and Renaissance Studies 23; Berkeley: University of California Press 1987).
- WEDER, Hans. *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990).
- WEINBERG, Manfred. Historický přehled. In: KRATOCHVÍL, Alexander (ed.). *Paměť a trauma pohledem historických věd* (Praha: Ústav pro českou literaturu 2015), s. 12-30.

- WEITZ, Michael. Kosudům Close Reading: New Criticism, estetika díla a dekonstrukce. In: PECHLIVANOS, M.; RIEGER, S.; STRUCK, W.; WEITZ, M. (ed.), *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové 1999), s. 346-356.
- WESTERMANN, Claus. *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* (Edinburgh: T.&T. Clark 1990).
- WELZER, Harald. Co je to komunikativní paměť a z čeho se skládá. In: KRATOCHVÍL, Alexander (ed.). *Paměť a trauma pohledem humanitních věd* (Praha: Ústav pro českou literaturu 2015), s. 73-89.
- WHITE, Hayden. *Metahistorie. Historická imaginace v Evropě 19. století* (Brno: Host 2011).
- WHITE, Hayden. *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje* (Praha: Karolinum 2010).
- WHITE, Hayden. Literární postupy při prezentaci faktů. In: BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový historismus/New Historicism* (Brno: Host 2007), s. 26-31.
- WHITEHEAD, Alfred N. *Dobrodružství idejí* (Praha: OIKOYMENH 2000).
- WITHERINGTON, Ben. *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans 1998).
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky* (Edice Váhy; Praha: Mladá fronta 1993).
- WRIGHT, Stephen I. Parables on Poverty and Riches. In: LONGENECKER, Richard N. *The Challenge of Jesus' Parables* (Grand Rapids: E. Eerdmans 2000), s. 217-239.
- WUELLENER, Wilhelm. Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?. In: *Catholic Biblical Quarterly* 49/1987, s. 455-460.
- YAMADA, Kota. Rhetorical History: The Literary Genre of the Acts of the Apostles. In: PORTER, S. E.; OLBRICHT T. H. (eds.). *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference* (JSNTSS 131; Sheffield: Sheffield Academic Press 1996), s. 230-250.
- YASSIF, Eli. *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning* (Bloomington: Indiana University Press 1999).
- YOUNG, Brad H. *The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation* (Peabody: Hendrickson Publishers 2009).
- ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Dějiny psané Římem* (Praha: Mladá fronta 1967).
- ZETTERHOLM, Magnus. *The Formation of Christianity in Antioch: A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity* (London: Routledge 2003).
- ZIMMERMANN, Ruben. *Puzzling the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press 2015).
- ZIMMERMANN, Ruben. Geschichtstheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion. In: *Early Christianity* 2/2011, s. 417-444.
- ZIMMERMANN, Ruben. How to Understand the Parables of Jesus. A Paradigm Shift in Parable Exegesis. In: *Acta Theologica* 1/2009, s. 157-182.