

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra biblických věd

Ing. Josef Procházka

Protižidovské výroky v Novém zákoně

Bakalářská práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Mireia Ryšková, Th.D.

Praha 2017

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Poděbradech dne 13. 6. 2017

Ing. Josef Procházka

Bibliografická citace

Protižidovské výroky v Novém zákoně [rukopis] : bakalářská práce / Ing. Josef Procházka; vedoucí práce: doc. PhDr. Mireia Ryšková, Th. D. -- Poděbrady, 2017. -- s.59

Anotace

Protižidovské výroky v Novém zákoně. Práce se zabývá protižidovskými výroky v Novém zákoně. V první kapitole vysvětluje hledání a výběr těchto míst v Novém zákoně. Druhá kapitola zasazuje vznikající křesťanské hnutí do historického a duchovního kontextu Palestiny v 1. stol. n. l. Zvýrazňuje pro téma důležité historické události (Velikonoce, odmítnutí Ježíšových židovských přívrženců většinou židovského národa, obrat k misii pohanů, židovskou válku a především postupné oddělování křesťanského hnutí od židovství, zachycované v jednotlivých novozákonních knihách). Ve třetí části práce rozebírá vybrané charakteristické protižidovské výroky, které se nacházejí v 1. listu Tesalonickým (2, 13–16) v evangeliu podle Matouše (21,33–46; 23,13–33; 27,24–26) a v evangeliu podle Jana (8, 37–47). Závěr přináší vyhodnocení těchto výroků, které byly především polemikou mezi různými židovskými skupinami a sloužily k upevnění vlastní identity mladých křesťanských obcí. V dějinách byla interpretace těchto výroků zneužívána k ospravedlnění útlaku, diskriminace a nenávisti k Židům.

Klíčová slova

protižidovské výroky, Nový zákon, židokřesťané, sebeidentifikace církve, pozdější interpretace.

Abstract

The anti-Jewish statements in the New Testament. This thesis is focused on anti-Jewish statements in the New Testament. In the first chapter, the applied process of localization and selection of such statements is explained. In the second chapter, the rising Christian movement is set both into historical and spiritual context of Palestine of the first century AD. Furthermore, the topic-relevant historical events are highlighted in this part (Easter, the refusal of Jesus' Jewish followers by the majority of the Jewish

nation, turn to the mission of pagans, Jewish war and especially gradual separation of the Christian movement from Judaism depicted in the books of the New Testament). In the third chapter of the thesis, the selected anti-Jewish statements are analysed. These statements are located in the First Epistle to the Thesalonians(2, 13–16), Gospel According to Matthew (21,33–46; 23,13–33; 27,24–26) and Gospel According to John (8, 37–47). The conclusion brings the evaluation of these statements, which have first of all constituted a polemic between different Jewish groups and served to strengthening of a distinct identity of young Christian communities. In the past, the interpretation of these statements had been misused in order to justify persecution, discrimination of the Jews as well as hatred against them.

Keywords

Anti-Jewish statements, New Testament, gradual separation of the Christian movement from Judaism, self-identification of the Church, later interpretation.

Počet znaků (včetně mezer): 107 130.

Poděkování

Poděkování patří doc. PhDr. Mireji Ryškové, Th.D. za její cenné rady, ochotnou a trpělivou pomoc při vedení práce a pečlivé korektury.

Obsah

Úvod	9
1. Výběr protizidovských výroků	11
2. Historický a duchovní kontext	12
2.1 Palestina v 1. století n. l.	12
2.2 Vznikající křesťanství	16
2.3 Postupné oddělování	18
3. Rozbor výroků	22
3.1 První list Tesalonickým	22
3.1.1 1 Te 2, 13-16 „Bohu se Židé nelíbí“	23
3.2 Evangelium podle Matouše.....	29
3.2.1 Mt, 21,33–41, Podobenství o zlých vinařích	31
3.2.2 Mt 23, 13–33, Sedmkrát běda zákoníkům a farizeům	37
3.2.3 Mt 27, 24–26, „Sebeprokletí“ Židů.....	42
3.3 Evangelium podle Jana	46
3.3.1 Jan 8, 37–47, „Děblovv děti“	49
Závěr	53
Seznam literatury	57

Úvod

Při četbě Nového zákona se setkáváme s pasážemi, které znějí protižidovsky. Líčí spory, které měl Ježíš zejména s židovskými představiteli a Ježíšovy odsudky na jejich adresu. Jiné úryvky zachycují nepřátelské chování Židů proti Ježíši a jeho učení, proti jeho posluchačům a následovníkům. Při vědomí, že takové výroky po celá staletí sloužily k ospravedlňování a teologickému zdůvodňování nenávisti a násilí, které tolik zatížily dějiny křesťansko-židovských vztahů, bylo pro mne vždy obtížné rozumět těmto částem Písma a přijímat, že jsou inspirovány Duchem svatým.

Proto jsem přivítal možnost zabývat se v této práci těmito novozákonními místy a pokusit se zodpovědět alespoň dvě závažné otázky. Co chtěli svatopisci skutečně vyjádřit v těchto pasážích? Pramení antijudaismus, který se bohužel podílel na historickém vytváření křesťanské identity přímo z biblických textů nebo je jeho zdrojem výklad Písma v pozdějších staletích? Domnívám se, a utvrzují mě v tom vlastní zkušenosti s názory, s nimiž se v křesťanském prostředí setkávám, že tato problematika je stále živá a snad i nedostatečně probíraná.

Ve vymezeném rozsahu bakalářské práce jsem si stanovil cíl najít některé charakteristické protižidovsky znějící výroky a zkoumat, zda byly již s takovým záměrem napsány nebo zda se jedná o pozdější interpretaci. Z metodického hlediska jsou takové výroky napřed určeny, poté jsou za pomoci odborné literatury analyzovány a zasazeny do historického a duchovního kontextu. Na základě takto analyzovaných a kontextualizovaných míst je provedena závěrečná syntéza.

Tomuto postupu odpovídá členění práce. V první kapitole je vysvětlena volba protižidovsky znějících pasáží. Je provedena na základě dlouholeté četby, s přihlédnutím k výskytu v odborné literatuře.

Druhá kapitola se zabývá historickou a duchovní situací Palestiny v 1. stol. n. l., v níž se uprostřed různorodé směsi židovských náboženských hnutí objevuje reformní mesiášská skupina nazvaná později kristovci.¹ V kontextu nejvýznamnějších historických událostí sleduje práce postupný proces vzájemného odcizování, vytváření a hledání vlastní totožnosti dvou subjektů. Větší prostor je věnován křesťanství, okrajově je jmenován rabínský judaismus.

¹ Domnívám se, že termín kristovci vypovídá lépe o situaci 1. stol., než termín křesťané, který navozuje dojem oddělení a vymezení vůči židovství. Přesto jsem se rozhodl v práci používat termíny křesťan, křesťanský pro jejich obvyklost.

Ve třetí, a klíčové, kapitole jsou podrobně, s pomocí odborných komentářů rozebírány a vykládány vybrané protižidovské výroky: z 1. listu Tesalonickým (2,13–16); z evangelia podle Matouše (21,33–46; 23,13–33; 27,24–26) a z evangelia podle Jana (8,37–47).

V závěru je provedena syntéza a vyhodnocení.

1. Výběr protižidovských výroků

V práci je podrobně rozebráno pět úryvků z Nového zákona. Výběr je proveden na základě vlastní četby Nového zákona a naslouchání liturgickým čtením s přihlédnutím k tomu, jak jsou tyto výroky zmiňovány v odborné literatuře.² Úryvky zahrnují různé a odlišné části novozákonního kánonu. První list Tesalonickým je nejstarší novozákonní knihou a jedním z autentických listů apoštola Pavla. Je příkladem pastorálního dopisu. Z Matoušova evangelia, jednoho ze synoptických evangelií, jsou vybrány tři pasáže: podobenství, část pašijového příběhu a polemika s farizeji a zákoníky. Tyto úryvky se v evangeliu nachází v kontextu Ježíšova „svatého týdne“ po vjezdu do Jeruzaléma. Janovo evangelium, z něhož pochází poslední úryvek, patří naopak k nejmladším knihám Nového zákona. Všechny vybrané pasáže spojuje motiv Ježíšovy násilné smrti, ze které jsou obviněni buď Židé obecně, nebo duchovní a političtí představitelé národa. Rovněž všechny úryvky (vyjma Mt 27,23–26) obsahují odkaz na starozákonní představu pronásledování proroků, která sloužila jako obraz Hospodinu nevěrného Izraele. Rozebírané verše „znějí“ protižidovsky a v pozdější době se jako neomylné Boží slovo staly myšlenkovým základem pronásledování a diskriminace Židů. Patří k nejcharakterističtějším antijudaismům.³ Antijudaismus coby způsob chování charakterizuje dokument Papežské biblické komise jako „...postoj pohrdání, nepřátelství a pronásledování Židů jakožto Židů“.⁴

Příkladem dalších protižidovských výroků v Novém zákoně jsou: Mt 8,11–12 ; 12,39; J 10,8; Sk 2,23; 7,52; Ga 4,25–31; Zj 2,11; 3,11.

² ECKERT, Willehad Paul – LEVINSON, Nathan Peter – STÖHR, Martin. *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*. München: Chr.Kaiser Verlag, 1967, PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2004, VOLLENWEIDER, Samuel. *Antijudaismus im Neuen Testament*. http://www.academia.edu/12873089/Vollenweider_Antijudaismus_im_Neuen_Testament._Der_Anfang_einer_unseligen_Tradition_1999 [2017-03-25].

³ „... paušální negativní výroky o židovském národu nebo o jednotlivých skupinách v něm, které působí protižidovsky na nežidy a vytváří nebo zesilují negativní obraz Izraele.“ LUZ, Ulrich. Zum Problem der Übersetzung der matthäischen „Antijudaismen“. In *ΕΙΠΤΟΑΥΤΟ*. Studies in honor of Petr Pokorný on his sixty-fifth birthday, Třebenice: Mlýn 1998, s. 247.

⁴ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, s. 145.

2. Historický a duchovní kontext

2.1 Palestina v 1. století n. l.

V 1. století našeho letopočtu zahrnuje světovládná římská říše prakticky všechny oblasti přiléhající ke Středozemnímu moři. v oblasti Předního Východu jsou v té době jejím jediným sousedem a soupeřem Parthové. Součástí říše je také Palestina, nevelké území při východní hranici. Hlavní část Palestiny tvoří Judsko s většinou židovského obyvatelstva. Dalšími, převážně židovskými částmi jsou Galilea a Perea. Hranici mezi Judskem a Galileou tvoří Samařsko, jehož obyvatelé se s Židy navzájem považovali za schismatiky. Zároveň tu jsou oblasti s nežidovským obyvatelstvem (Dekapolis, Iturea).

V letech 37 – 4 př. n. l. kraloval v Palestině, na Římu závislý, král Herodes Veliký. Po jeho smrti vládli jeho synové. Archelaovi (do roku 6 n. l.) patřilo Judsko, Idumeia a Samařsko. Pak byl nahrazen římským prokurátorem, přičemž částečnou samosprávu země si uchovala židovská kněžská aristokracie – velekněz v čele velerady. Antipas (do roku 39 n. l.) panoval v Galileji a Pereji. Filip byl (do roku 37 n. l.) knížetem v Itureji a Trachonitidě. V letech 41 – 44 n. l. vládl celému území Palestiny král Agrippa. V Dekapolis se sdružovala samosprávná helénistická města.

Všepromikajícím způsobem života celé Římské říše je *helénismus*, který mísí a spojuje převládající řeckou kulturu s ostatními kulturami Středomoří, Předního Východu a Egypta v jednu civilizační sféru. Pro helénismus je charakteristické, kromě všeobecného používání obecné řečtiny – *koiné*, právě toto vzájemné ovlivňování a přejímání kosmopolitních politických, kulturních a náboženských tradic vedoucí ke globalizaci a unifikaci. Přes snahy ortodoxní části židovské společnosti bránit svoji národní a náboženskou totožnost (1 Mak), helénistická kultura zasahuje výrazně i Palestinu, jejími zastánci a šířiteli jsou vedle nežidovského obyvatelstva (Dekapolis, Sephoris) především jeruzalémské aristokratické rodiny usilující o zvýšení ekonomické efektivity a následně své životní úrovně. Na jedné straně jsou jejími materiálními projevy například stavby obvyklé v helénských městech (divadlo, gymnasion, stadion),⁵ na druhé straně lze zmínit užívání řečtiny, daňový systém nebo vliv na náboženské myšlení (apokalyptická interpretace dějin).

⁵ „Helénistický vliv se neomezil na židovskou diasporu, ale působil i v palestinské domovině, jak prozrazují korintské a íonské sloupy z přestavby jeruzalémského chrámu za Heroda Velikého (37–4 př. Kr.), stavby divadel, hippodromů a lázní v celé zemi.“ In POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 76.

Židovské společenství v první polovině století stálo na dvou politicko-náboženských fundamentech. Byl to *Zákon* darovaný Mojžíšovi Hospodinem, jediným a svrchovaným Bohem. Zákon vede vyvolený lid v každém okamžiku života, aby dodržel smlouvu s Tím, který jej vysvobodil z otroctví a daroval mu zemi.⁶ Druhou autoritou byl *chrám* – centrum náboženského, především liturgického kultu, ale i národního, politického a hospodářského života celé židovské pospolitosti. Tyto základní součásti spojovaly tehdejší židovstvo a tvořily jeho svébytnost, i když jednotlivé složky židovského společenství měly k oběma veličinám odlišný vztah. Významnou židovskou institucí byla *synagoga*, která byla místem profánních i náboženských shromáždění. Kromě přísného monoteismu bylo dalším prvkem židovské identity vědomí zvláštního Božího vyvolení a odlišnosti od ostatních národů spojené s pocitem určité nadřazenosti (Mt 15,26).⁷ Duchovní atmosféru židovské společnosti v této době (2. stol. př. n. l. až 1. stol. n. l.) ovlivňovaly rovněž dva fenomény. *Apokalyptický výklad dějin* spojený s očekáváním rozhodujícího Božího zásahu, který kosmickou katastrofou ukončí tento silami zla ovládaný svět a nastolí nový věk, s odplatou pro spravedlivé. S tím také souvisí téma nesmrtelné duše a vzkříšení těla, tedy učení, které přichází částečně z helénistického prostředí a částečně z Východu. Druhým fenoménem, tradičně přítomným v židovském náboženství, bylo *mesiášské očekávání*. Představu davidovského mesiáše, pozemského obnovitele suverénního království (Iz 11,1–9; Jr 23,5), případně předcházejícího mesiášského proroka (Mal 3,23n) doplňuje transcendentní, preexistentní vykupitelská postava Syna člověka (Da 7,9–14).

Chápání a prožívání duchovní a politické situace rozdělovalo židovskou komunitu do pestré a dynamické směsice směrů a skupin, které lze, s určitou mírou zjednodušení, strukturovat podle výše uvedených znaků.

Z geografického hlediska můžeme odlišit Židy žijící v Palestině a Židy v diaspoře. Podle odhadu žilo v Palestině v Ježíšově době okolo 1–1,5 mil. Židů, v celé římské říši zhruba 7 mil. Židů.⁸ Diasporní obce vznikaly po násilných transferech židovského obyvatelstva v pohnutých starověkých dějinách, ale i za méně dramatických okolností

⁶ „Zákon do detailů objasňoval podmínky tohoto vztahu mezi Bohem a jeho lidem a také reguloval vztahy mezi lidmi navzájem. Výklad Zákona náležel kněžím, kteří měli na starost i uctívání v Chrámu, jež bylo také předepsáno a regulováno Zákonem.“ In RICHES, John. *Zrození křesťanství*. In: HAZLETT, Ian (ed.), *Rané křesťanství: počátky a vývoj církve do roku 600*, Brno: CDK 2008, s. 35.

⁷ „Jedním z důvodů odporu vůči Židům byla i jejich vnitřní nadřazenost vůči ostatním národům (vědomí vyvolenosti), odmítání pohanských národů, event. představa, že spása pro ně může přijít výlučně skrze ně (židovského mesiáše).“ In RYŠKOVÁ, Mireia. *První list Tesalonickým*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK, Praha: 2007. s. 84.

⁸ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského. Historicko-teologický úvod do Nového Zákona*. Praha, Karolinum 2008, s. 43.

v důsledku ekonomické migrace a obchodních příležitostí v rámci velkých říší. Nejdůležitější diasporní obce se nacházely v Babylonii (mimo římskou říši), Egyptě (Alexandrie), Sýrii (Antiochie), na Kypru, v Římě a dalších velkých hospodářských centrech římské říše. V těchto místech představovali Židé významnou menšinu, vybavenou většinou řadou výsad a určitou samosprávou.⁹

Diasporní Židé si osvojili helénistický způsob života. Byli otevřenější vůči svým pohanským spoluobyvatelům a přijímali některé prvky helénistického myšlení, např. učení o nesmrtelnosti duše. Používali Septuagintu, řecký překlad Písma vznikající od 3. stol. př. n. l. v největší diasporní obci v Alexandrii. Jejich bohoslužby probíhaly v synagoze v řečtině. Zákon přijímali především jako mravní kodex. K chrámu, s nímž byli spojeni zejména placením chrámové daně, liturgickými synagogálními předpisy a alespoň občasnou účastí při některých svátcích, měli volnější (a leckdy i více kritický) vztah než obyvatelé Palestiny, kteří chápali židovství více jako nacionální fenomén.

Přestože se (nebo možná právě proto) na diasporní Židy vztahovala řada výhod, nebylo neobvyklé, že se setkávali s projevy protižidovského nepřátelství.¹⁰ Vztah k Židům v antické společnosti byl ambivalentní. Na jedné straně vzbuzovali respekt etickými ideály nebo soudržností svých komunit a díky tomu získávali příznivce.¹¹ Zároveň byli odmítáni a opovrhováni pro udělené výsady (např. osvobození od imperiálního kultu) a odlišný, uzavřený způsob života. V polyteistické společnosti prodchnuté duchem náboženského synkretismu byli pro svůj životní styl určený především striktním monoteismem, obřízkou, slavením šabatu a zvláštními dietetickými předpisy nepochopitelní a podezřelí. Je třeba připomenout, že pohrdání barbary, tj. lidmi z jiného kulturního okruhu bylo pro Řeky a později Římány obvyklé.

⁹ „(Židé)...požívali privilegií, jako práva shromažďovat se k vlastním bohoslužbám nebo žít podle vlastních náboženských předpisů (např. dietetické předpisy nebo předpisy o sobotě). Židovské obyvatelstvo tvořilo subkulturu s alternativními strukturami. Sem můžeme zařadit nezávislou správu synagogálních obcí s vlastním představenstvem a úředníky (starší, představený synagogy), povolení vybírat vlastní daň pro jeruzalémský chrám, vlastní soudnictví, osvobození od vojenské služby, a také dodržování sobotního klidu, např. u soudních jednání nebo při vydávání přídelu obilí.“ In POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 765.

¹⁰ Výrazem protižidovské nenávisti je Est 3,8–9. Pogrom zažili Židé např. v Alexandrii v r. 38 n. l.

¹¹ Tito příznivci mohli být v různém stupni formální příslušnosti k židovství: proselyté spravedlnosti přijali křtem proselytů zcela židovství včetně obřízky a rituálních předpisů (Sk 6,5), proselyté brány (bohabojní) přijali monoteismus a etické ideály a účastnili se bohoslužby v synagoze (Sk 17,4), formálně oddělení sympatizanti a podporovatelé (Mt 8,5–13). Srov. RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 46 – 47.

V Novém zákoně a v díle Josefa Flavia¹² se seznamujeme s nábožensko-politickými skupinami, které působily v židovské společnosti.

Saduceové byli příslušníky zámožné kněžské aristokracie úzce spjaté s Chrámem. Ve veleradě měli zřejmě většinu. Tvořili konzervativní proud společnosti, neboť uznávali jen jednoduchý doslovný výklad Zákona a odmítali ústní tradici, která by lépe odpovídala současným životním podmínkám. Zdůrazňovali pozemský život a nevěřili ve vzkříšení těla ani nesmrtelnost duše. Ač nábožensky konzervativní, politicky zastávali liberální životní styl, otevřenější helénistické kultuře i nežidovským obyvatelům Palestiny. Snaha o chod Chrámu je nutila k častým kompromisům s představiteli římské správy i k razantním vystoupením proti těm, kteří podle jejich soudu „římský mír“ narušovali.

Jejich hlavními protivníky v zápase o politickou a náboženskou moc byli *farizejové*. Byli to převážně laici pocházející ze střední vrstvy řemeslníků, obchodníků, nižších úředníků. Zdůrazňovali přesné dodržování Zákona, zejména rituálních předpisů o stravování, slavení šabatu a vztahu k okolnímu světu, které nově interpretovali do velkých podrobností, aby byly splnitelné ve všedním životě celé židovské komunity. Jedině tato poslušnost Zákonu přináší spásu, o níž ovšem rozhoduje jenom Bůh a nedá se „zasloužit“. Dalšími charakteristickými rysy způsobu života byly skutky lásky a odvádění desátků. Farizejové věřili v božský původ ústního znění Zákona, (v Novém zákoně „podání otců“), nesmrtelnost duše, vzkříšení těla i v odplatu v posmrtném životě. Ve svém učení nebyli jednotní, existovaly různé směry zastávající přísnější nebo mírnější interpretaci Zákona, např. v otázce možnosti spásy pohanů. Římskou nadvládu chápali jako trest za hříchy národa a očekávali zásah Mesiáše poslaného Bohem v pravý čas. Přesto lze soudit, že postupně opouštěli myšlenku násilné konfrontace a soustředili se na studium a poslušnost Zákonu v konkrétní každodenní praxi. Farizejové se pravděpodobně sdružovali v bratrstva, aby snáze dodrželi rituální dietetické předpisy a oddělili se od těch, kteří Zákon zanedbávali nebo neznali. Na rozdíl od esejců zůstávali součástí společnosti, která jejich snahu o svatost oceňovala. Nový zákon (zvláště synoptická evangelia) líčí farizeje jako Ježíšovy hlavní odpůrce. Antijudaistická polemika proti farizejům v Matoušově evangeliu je předmětem kapitoly 3.2.2

¹² Údaje NZ a Josefa Flavia obsahují určité tendence svých tvůrců, které nemusí zcela odpovídat historické skutečnosti. Flavius stranící Římanům označuje proti nim bojující skupiny za lupiče a bandity, o hodnocení farizeů v Mt 23 pojednávám v kapitole 3.2.2 Rovněž zprávy o saducejích pocházejí od jejich ideologických protivníků.

Esejci tvořili radikální kněžský disidentský proud, který považoval soudobý chrámový kult provozovaný saduceji za nelegitimní a nahrazoval jej vlastními rituálními předpisy a extrémním důrazem na poslušnost Zákona v oddělených společenstvích od ostatního obyvatelstva. Byly to komunity výlučné, uzavřené stykům s pohany, s apokalyptickým a dualistickým pojetím dějin, s vírou ve vzkříšení, očekávající Mesiáše. V Novém zákoně nejsou zmiňováni.

Z radikální části farizeů nespokojených s omezením jen na náboženské řešení se pravděpodobně vyvinulo hnutí *zélotů*. Je to souhrnný název různých proudů aktivně usilujících o obnovení politické samostatnosti Izraele pod výlučnou vládou Boží. Představují militantní hnutí s vyhrocenými rysy nacionálního a sociálního mesianismu, který chápali velmi konkrétně a snažili se jej naplnit ozbrojenými činy proti kolaborantům a okupantům.

V Novém zákoně jsou často spolu s farizeji jmenováni *zákoníci* působící v celé společnosti jako učitelé a znalci Zákona. Netvořili žádnou politicko-náboženskou skupinu, je to spíše označení odbornosti. Jejich úkolem bylo vyučovat a podávat výklad Zákona i při řešení praktických problémů každodenního života.

Nový zákon zmiňuje národ *Samařanů*, který měl vlastního velekněze i místo kultu, částečně odlišné znění Tóry a tradice. Mezi Židy a Samařany panovalo nepřátelství a pohrdání (J 4,9; 8,48).

Klasické rozdělení náboženských skupin nemůže být úplné ani vystihovat atmosféru 1. stol. n. l., přeplněnou apokalyptickým a mesiášským očekáváním řešení nahromaděných politických, hospodářských a sociálních problémů. Na tuto situaci reagují i další různé postavy a skupiny se značně širokou škálou postojů a činností: reformátoři násilní i mírumilovní, proroci (např. Jan Křtitel), poustevníci slibující, hrozící nebo pokoušející se o změnu. Je jim společné, že na rozdíl od zavedených nábožensko-politických proudů nepatří k elitním vrstvám společnosti, že přicházejí „zdola“.

2.2 Vznikající křesťanství

V první třetině století se v Galileji objevuje charismatický muž se silným prorockým a apokalyptickým nábojem, který kolem sebe soustřeďuje skupinku učedníků (počet 12 symbolizuje obnovený Izrael) a podporovatelů. Ježíš hlásá brzký příchod Božího království a nutnost pokání a změny života. Zdůrazňuje svůj zcela jedinečný vztah k Bohu. Zázračně uzdravuje, což vzbuzuje zájem zástupů a úředních míst. Přestože

v některých důzrazech souzní s výše jmenovanými náboženskými proudy¹³, odlišuje Ježíše zřetelně od ostatních osobností své doby především: „... a) náročné požadavky na učedníky (...), b) velká svoboda vůči předpisům Zákona (...), c) neslýchané přijímání hříšníků s velikou láskou a milosrdenstvím (...), d) původní prorocké ohlašování Božího království spojené se současným pádem satanské nadvlády; e) vyčištění jeruzalémského chrámu (...) a konečně Ježíšova jasná vůle – byť vyjádřená spíše v náznacích než přímo – o spásném určení jeho vlastní smrti.“¹⁴ Ježíšovo varování před blížící se katastrofou i výzvu k následování většina jeho posluchačů nepřijala a jeho mise se současníkům jevila jako neúspěšná. Ježíš se od počátku své veřejné činnosti dostává do stále gradujícího konfliktu s reprezentanty židovských institucí, v „galilejské“ etapě zejména s farizeji, v závěrečné „jeruzalémské“ především se saduceji. Ti se obávají, že bude se svými přívrženci vyvolávat mesiášsky inspirované, protiřímské nepokoje. Jako každý, kdo narušuje křehký status quo představuje bezpečnostní riziko. Proto je tehdejší židovským establishmentem odsouzen a s nezbytnou účastí římské moci popraven.

Okruh jeho učedníků (na rozdíl od žáků většiny jiných prorockých postav té doby) se po jeho smrti¹⁵ nerozpadl, neboť „... Ježíšovo zjevení a zvláštní zážitek o letnicích v nich vzbudily víru, že Ježíš vstal z mrtvých a svým duchem shromáždil nové společenství Izraele.“¹⁶ To existovalo jako *reformní a mesiášská židovská skupina* nejprve v Jeruzalémě a brzy i v dalších místech Palestiny, ale také mimo její hranice v diasporních obcích. Zpočátku byli všichni Ježíšovi následovníci Židé – „... ve stínu chrámu a Zákona.“¹⁷ V Antiochii *kristovci* (Sk 11,26) vyšli ze synagog a obrátili se také na pohany. Studium novozákonních textů poznáváme, že se hnutí Ježíšových přívrženců skládá, podobně jako celé tehdejší židovské společenství, z různých skupin, které se od sebe liší zejména svým vztahem k židovství a často spolu mají napjatý vztah. Mezi tyto proudy patří tři základní: *židokřesťané – judaisté*, tj. palestinští, aramejsky hovořící

¹³ Ježíše spojuje: *s farizeji* například víra ve zmrtvýchvstání, v anděly a zlé duchy nebo nutnost konat dobré skutky; *se saduceji* například odmítání tradice, která deformuje původní význam Písma (Mk 7,9–13); *s eseji* například kritický vztah k Chrámu, mesiášská naděje a očekávání Božího království; *se zélóty* například zájem potřeby obyčejných lidí. K mnoha z těchto styčných bodů Ježíš přistupuje z odlišných důvodů než uvedená hnutí. Srov. RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 60 – 74.

¹⁴ BROŽ, Jaroslav. *Církev a synagoga v prvním století. Dialog a kontroverze, Teologické texty 1999*, roč. 10, č. 1, s. 11 – 14.

¹⁵ „Nejčastěji bývá rok Ježíšovy smrti kladen do roku 30, kdy by připadal na 7. dubna. Nicméně ani ostatní uvedené roky nejsou zcela vyloučeny.“ In RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 198.

¹⁶ SEGERT, Stanislav. *Starověké dějiny Židů*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995, s. 186.

¹⁷ SEGALLA, Giuseppe. *Historické panoráma Nového zákona*. Řím: Křesťanská akademie, 1998, s. 86.

a v židovské kultuře zakotvení, více nebo méně ortodoxní, podle požadavku, aby konvertující pohané přijali základní požadavky Zákona včetně obřizky; *židokřesťané – helénisté*, tj. řecky hovořící, buď palestinští, nebo diasporní, více zakotvení v helénistické kultuře (pravděpodobně více kritičtí k Chrámu i Zákonu a otevřenější k misii mezi pohany); *pohanokřesťané*, tj. nejdříve zřejmě lidé sympatizující v určité míře s židovstvím a hledající hlubší náboženské zakotvení, poté v celé prvotní církvi rychle počtem převažující křesťané. Dalšími odlišitelnými skupinami (bez nároku na úplnost) jsou: některé prvokřesťanské obce se zvláštními myšlenkovými a teologickými akcenty, např. *korintská nebo janovské obce*; jednotlivci nebo skupiny představující různé tradice, (často Ježíšova života) – *putující kazatelé, galilejští učedníci, apoštolové* (Pavel, Petr, Barnabáš), *proroci*.¹⁸

Při úspěšně pokračující misii mezi pohany se objevil problém, zda pohanští konvertité musí nejprve přijmout všechna ustanovení Zákona a stát se Židy, jak to požadovali představitelé observantní části jeruzalémské židokřesťanské obce nebo se prosadí názor významného misionáře Pavla pocházejícího z diasporního farizejského prostředí: „Vždyť Kristus je konec zákona, aby spravedlnosti došel každý, kdo věří.“ (Řím 10,4) Apoštolské setkání názorově odlišných *židovských* frakcí Ježíšových vyznavačů v Jeruzalémě (snad v r. 49 n. l.) skončilo kompromisem, který umožnil další rozvoj misí (Sk 15,1–35).

2.3 Postupné oddělování

Pro ortodoxní Židy byla Ježíšova smrt na kříži jasným znakem, že to není očekávaný Mesiáš a jeho židovští vyznavači (především v Jeruzalémě) se stali navíc nejspíš podezřelí ze Zákonom zapovězeného styku s mrtvými.¹⁹ Židé pohlíželi na novou frakci se vzrůstající nedůvěrou a odstupem, k níž přispívaly i zprávy o misii mezi pohany, bez obřizky a příkazů Zákona. Židokřesťané přesto zůstávali, patrně se zvýšeným důrazem na svoji pravověrnost, členy židovského společenství. Mimo Palestinu vznikaly křesťanské obce, v nichž se židokřesťané brzy stali menšinou (Řím) nebo obce tvořené z největší části z pohanokřesťanů (Pavlova misie).

V Palestině se v průběhu 1. poloviny století výrazně vyostřila hospodářská, sociální a v důsledku toho i politická situace. Dozrával také čas k určité vnitřní reformě židovství. Rostl odpor k římské okupaci, charakterizované politicky necitlivým chováním

¹⁸ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 330 – 380.

¹⁹ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 335.

římských prokurátorů soustředěných na vybírání daní. Odpovědí bylo zdůrazňování židovské ortodoxie²⁰ a radikalizace společnosti směřující k ozbrojenému vystoupení. Zároveň se zhoršovaly vztahy mezi jednotlivými uskupeními židovské společnosti.²¹

Povstání velké části židovského národa proti římské nadvládě bylo neúspěšné, znamenalo národní katastrofu: zničení chrámu a ztrátu židovské samosprávy. Židovská válka (66 – 73/4 n. l.), jež byla po většinu času také válkou občanskou mezi radikálními a umírněnými skupinami nebo mezi různými frakcemi radikálů, přinesla nesmírné utrpení obyvatel²² a závažné hospodářské důsledky. Jejím důsledkem byl také konec názorové *plurality* judaismu. Oslabený národ hledal novou identitu v jednotě, která by mu pomohla přežít. Farizeové tím, že nebyli závislí na existenci Chrámu ani nevytvářeli žádná výlučná společenství, přečkali katastrofu židovské války s nejmenšími následky. Spolu se zákoníky se ujali vedoucí role společnosti a nabídli jí své pojetí zbožnosti, ve které, „... každý, kdo dodržoval jejich stravovací a očišťovací předpisy, učinil ze svého domu a svého stolu chrám a přispěl k přenesení svatosti, omezené původně pouze na chrám, na celý Izrael.“²³ Tento přístup se v dalších desetiletích (resp. stoletích) výrazně promítl do rabínskému judaismu. Ostatní skupiny, pokud se vůbec v nových podmínkách zachovaly, byly buď postupně do tohoto unifikovaného proudu zapojeny, včetně prvků svého učení a jednání nebo naopak z národního a náboženského společenství vylučovány. To se týkalo také Ježíšových židovských vyznavačů, kteří se války nezúčastnili.

Mladé židovské reformní hnutí Ježíšových přívrženců začalo být pronásledováno brzy po jeho smrti. V desetiletích před židovskou válkou byli židokřesťané většinou součástí židovského společenství a persekuce byla spíše zaměřena proti jednotlivým osobám. Když Pavel pronásledoval „církev Boží a snažil se jí vyhubit“ (Ga 1,13), jednalo se o akci jednotlivce. V případě pronásledování části řecky mluvících židokřesťanů a násilné smrti jejich představitele jáhna Štěpána (Sk 7,58) mohlo jít o čin rozvášněného davu, který „zhodnotil“ Štěpánovo provinění jako rouhání. Okolnosti

²⁰ „Židé měli za to, že jako vyvolený národ mají právo na politickou svobodu, a domnívali se, že obnovená věrnost národním náboženským institucím – horlivost pro chrám a Zákon – jim bude zárukou vítězství s pomocí Boží.“ In KÜNG, Hans. *Židovství*. Brno: Barrister & Principal, 2016, s. 112.

²¹ „Vztahy mezi různými skupinami byly občas krajně napjaté a vyhrocovaly se až k nepřátelství. Je užitečné připomenout si toto nepřátelství, abychom do jeho kontextu mohli zařadit nepřátelství, které nacházíme v Novém zákoně z hlediska náboženského.“ In PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, s. 111.

²² „Moderní badatelé odhadují, že židovské obyvatelstvo Palestiny bylo zdecimováno až o třetinu původního stavu.“ In SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice. od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 128.

²³ SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice*, s. 131.

ukamenování významného člena jeruzalémské obce Jakuba, bratra Páně (Sk 12, 2)²⁴ v roce 62 n. l. spíše naznačují, že důvody byly nábožensko-politické a snad souvisely se zostřující se situací v Palestině před konfrontací s římskou mocí.²⁵ V diaspoře mohlo být důvodem k židovskému pronásledování i misijní řevnivost nebo obava ze ztráty prestiže a důvěry ze strany většinové společnosti.²⁶ Po židovské válce situace vyústila do postupného oddělení křesťanského hnutí z židovského společenství. Pro široký záběr názorů a chování již není v otřeseném židovstvu prostor. Křesťané se stali podezřelými a nepřijatelnými pro styky s pohany, neúčast na válce a pro svůj koncept spásy v Ježíši, Božím Synu. Rozchod židokřesťanů s jejich soukmenovci probíhal zřejmě různými způsoby. Matoušovo a Janovo evangelium zachycují rozjitřenou atmosféru neporozumění, strachu a násilí ve svých komunitách, které bolestnou situaci již prožily. Křesťané vyloučení ze synagog ztráceli výhodu *religio licita* a mohli být, právě tak jako křesťané z pohanství, postihováni římskými úřady pro podezření z různých zločinů, např. z velezrady pro odmítnutí císařského kultu nebo z šíření pověry.²⁷

V souvislosti s exkomunikací židokřesťanů ze synagog se hovoří o zařazení kletby na jejich adresu (*birkat ha minim*) do každodenní synagogální modlitby na přelomu 1. stol. n. l. Původně se tato kletba obracela proti heretikům uvnitř židovského společenství a proti římské mocí.²⁸ K heretikům později patřili také křesťané.

V následujících desetiletích po židovské válce se vlivem hledání a nalézání vlastní identity profiluje křesťanské i judaistické hnutí. Vliv židokřesťanů slábne, jsou odmítanou minoritou v obou táborech. Křesťanství je stále více napojováno jen na pohanské konvertity, pro které je důležité hledat svůj vztah k židovství a vlastní interpretaci dějin spásy. Důležitou změnou je také nahrazení očekávání Kristova brzkého příchodu všedním životem se vzdálenější eschatologickou perspektivou, což přineslo budování církve, vytváření nového kánonu posvátných Písem a další propracování učení stále sílícího hnutí. Rovněž židovská strana prohlubuje svoji identitu a zabývá se těch, které považuje za heretiky. Významnou událostí a předělem v židovsko-křesťanských vztazích bylo Bar Kochbovo protiřímské povstání (132 – 135 n. l.) se snad ještě ničivějšími následky pro židovské obyvatelstvo. Na troskách Jeruzaléma bylo vybudováno helénské město Aelia Capitolina, do něhož měli Židé

²⁴ Událost popisuje také Josef Flavius.

²⁵ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 424 – 425.

²⁶ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 430.

²⁷ Pronásledování pohanokřesťanské obce zachycuje např. 1 Te 2,14; Sk 17,16–24. Z historických událostí je to např. pronásledování křesťanů za Nerona a Domiciána.

²⁸ SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice*, s. 136.

pod hrozbou trestu smrti zákaz vstupovat. Rabínský judaismus, po odhalení Bar Kochby jako falešného mesiáše, výrazně utlumuje apokalyptický a eschatologický náboj svého učení. Naopak christologie vyrůstá z apokalyptické eschatologie. Křesťanství, nyní soustředěné kolem *jediného učitele*, a židovství tvoří již oddělená náboženství, mezi kterými panují vztahy nepřátelství.

Od poloviny 2. století začínají patrističtí teologové používat jednotlivé spisy, které utvoří kánon Nového zákona, k protižidovsky zaměřenému výkladu. Protižidovský náboj je zesílen také v apokryfních textech. Ve Starém zákoně jsou pozitivní postavy začleněny do „rodokmenu“ církve a Židům je vyhrazeno místo nevěrného Izraele pronásledujícího proroky. Budoucí zaslíbení se týká nového Božího lidu, který vystřídá Izrael zavržený navždy pro jeho hříchy vrcholící zabitím Mesiáše. Židé podle takových interpretací vědí, že Ježíš je Mesiáš, ale pro své spojení s ďáblem to nechtějí a nemohou vyznat. Stejně ďábelské je nyní i dodržovat Zákon. Po *konstatičovském obratu* přinášejícím církvi nejprve svobodu a posléze také moc, ovlivňuje antijudaistická interpretace Nového zákona zákonodárství²⁹ římské říše (a následně křesťanských států) a vede k diskriminaci a pronásledování židovské menšiny. Následky jsou nesmírně tragické a vrcholí praktickým zánikem evropského židovského společenství. Teprve po *šoa* se pohled křesťanů na Židy začíná proměňovat³⁰. V návaznosti na prvotní impulsy biblického hnutí se badatelé obracejí k původnímu smyslu textu a přicházejí s novými poznatky, zejména o vztahu raného křesťanství a judaismu. Zároveň dochází k hlubšímu porozumění Ježíšova příběhu důsledně v kontextu židovství.

²⁹„Svátostná dimenze křesťanství vedla k závěru, že Židé stojí vně tohoto řádu společnosti a ve skutečnosti tak patří k jakémusi paralelnímu, antisakramentálnímu řádu – k synagoze Satanově.“ In PLZÁK, Michal. Jak antijudaismus formoval křesťanské zákonodárství prvního tisíciletí. *Getsemany* 1999, č. 7–8 (97), s. 162–168.

³⁰V pravoslavných a východních církvích dosud k podstatným změnám ve vztahu k Židům nedochází. Nejvýraznějším předělem v katolické církvi je bod 4 *Nostra aetate*, koncilové Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím z 28. 10. 1965.

3. Rozbor výroků

3.1 První list Tesalonickým

Podle názoru většiny biblistů byl list napsán v Korintě v rozmezí let 50 – 51 našeho letopočtu³¹ a jedná se o nejstarší knihu Nového zákona. List je věnován mladé a zřejmě nevelké křesťanské obci, kterou Pavel založil při své druhé misijní cestě. Šlo o křesťany pohanského původu, přesto právě některé Pavlovy formulace v tomto listu odkazující na židovské tradice (1,9–10) naznačují, že členové obce byli se židovstvím v určité míře seznámeni. Tesalonika, hlavní město provincie Makedonie, byla jedním z největších měst římské říše. Pro svoji výhodnou polohu zde panoval čilý obchodní, hospodářský i kulturní život. K antické metropoli patřila pestrá nabídka duchovních a filosofických hnutí a náboženských kultů. Přítomnost nejrůznějších misionářů a filozofů, kteří nabízeli svá učení, mohla vést k Pavlovým obavám o stálost ve víře čerstvých konvertitů i k potřebě doložit čtenářům a posluchačům listu čistotu svého jednání, pravost a účinnost evangelia, které jim přinesl. Ve městě přebývala i židovská komunita, o jejímž vlivu možná svědčí Skutky 17,5–8. Pavel v Tesalonice strávil zřejmě jen několik měsíců, které vyplnil prací (2,9), aby si zajistil obživu a misionářskou činnost. Podle líčení Skutků (17,1–9) skončil jeho pobyt po dramatickém konfliktu se členy místní židovské obce rychlým odchodem. Pavel měl o mladé společenství a jejich víru obavy a chtěl je v této víře posílit a utvrdit. Obsahem listu, psaného velmi osobním a srdečným tónem, je vedle povzbuzování k vytrvalosti v nastoupené cestě i ve zkouškách zejména požadavek života v *posvěcení a vzájemné lásce*. Apoštol nabádá Tesalonické k chování, které má být, zvláště v sexuální oblasti odlišné od chování pohanů a je založené na řádném manželství. Rovněž žít v pořádku a pokoji s ostatními v obci i ve veřejném a pracovním životě je Božím úkolem. Součástí listu je představení perspektivy údělu křesťanů při příchodu Páně, kterým Pavel vysvětluje účast zemřelých na parúzii.

³¹ „Z toho, že list neobsahuje žádné náznaky kontroverze s židokřesťanskými misionáři (z Jeruzaléma) ani témata, která v reakci na ně Pavel rozpracoval, a také očekávání parúzie je velmi aktuální, se dá soudit, že mohl vzniknout ještě před apoštolským setkáním v Jeruzalémě a konfliktem v Antiochii.“ RYŠKOVÁ, Mireia, *První list Tesalonickým*, s. 18.

3.1.1 1 Te 2, 13-16 „Bohu se Židé nelíbí“

¹³Proto i my děkujeme Bohu neustále, že jste od nás přijali slovo Boží zvěsti ne jako slovo lidské, ale jako slovo Boží, jímž skutečně jest. Vždyť také projevuje svou sílu ve vás, kteří věříte. ¹⁴Nesete podobný úděl jako církve Boží v Kristu Ježíši, které jsou v Judsku. Vytrpěli jste stejné věci od svých vlastních krajanů jako církve v Judsku od židů. ¹⁵Ti zabili i Pána Ježíše a proroky a také nás pronásledovali; nelíbí se Bohu a jsou v nepřátelství se všemi lidmi, ¹⁶když nám brání kázat pohanům cestu spásy. Tak jen dovršují míru svých hříchů. Už se však na nich ukazuje konečný hněv Boží. ¹³Proto i my děkujeme Bohu neustále, že jste od nás přijali slovo Boží zvěsti ne jako slovo lidské, ale jako slovo Boží, jímž skutečně jest. Vždyť také projevuje svou sílu ve vás, kteří věříte. ¹⁴Nesete podobný úděl jako církve Boží v Kristu Ježíši, které jsou v Judsku. Vytrpěli jste stejné věci od svých vlastních krajanů jako církve v Judsku od židů. ¹⁵Ti zabili i Pána Ježíše a proroky a také nás pronásledovali; nelíbí se Bohu a jsou v nepřátelství se všemi lidmi, ¹⁶když nám brání kázat pohanům cestu spásy. Tak jen dovršují míru svých hříchů. Už se však na nich ukazuje konečný hněv Boží.

Úryvek je umístěn ve druhé kapitole listu a následuje po apoštolových vzpomínkách na nedávné působení v Tesalonice (2,1–12). Pavel se svým čtenářům představuje jako Bohem vyvolený a jen Bohu odpovědný hlasatel evangelia, v apologetickém tónu vysvětluje své poctivé a nezištné úmysly a chválí své čtenáře a posluchače za příkladné přijetí evangelia. Verše 13–16 působí, jako kdyby byly, ne zcela ústrojně, vložené do textu, který pokračuje vyjádřením Pavlovy touhy Tesalonické znovu navštívit a těšit se z jejich víry, zvláště ve světle očekávání příchodu Páně. (2,17–20).

Verš 13 přejímá zkrácenou formou téma díkůvzdání (1,2) a otevírá tuto perikopu. Verš 14 (obdobně 1,6) přináší znovu motiv napodobení: Tesaloničtí jsou pronásledováni svými spoluobčany analogicky, jako křesťané v Judsku jsou vystaveni útlaku Židů. Ve verších 15–16 Pavel charakterizuje v řadě ostrých obvinění Židy i jejich následný osud.

Hlavním tématem nového díkůvzdání ve verši 13 velmi koncentrovaně shrnujícím a zesilujícím obsah předchozích veršů, je *evangelium* – *Boží slovo*, které Tesaloničtí přijali od Pavla (upomíná na Ř 10,17). Pavel zdůrazňuje (také v Ga 1,11–12), že neříká něco, co by sám vymyslel a mohlo by to být velmi moudré a znít velmi výmluvně, ale hlásá to, co mu bylo Bohem zjeveno. Síla, kterou Boží slovo působí ve věřících, odkazuje na Žd 4,12.

Ve verši 14 Pavel znovu přichází s motivem *napodobení*. Na rozdíl od veršů 6–7, v nichž se napodobení Pavla a Pána stalo dobrým příkladem pro ostatní věřící, verš 14 hovoří o tom, že napodobitelé jsou vystaveni útrapám (podobně 1 Petr 5,9). Přijetí Božího slova ve víře, nese s sebou nevyhnutelný důsledek v pronásledování (3,3–4). Tesaloničtí se kvůli neblahým zkušenostem se svými pohanskými spoluobčany stali napodobiteli židokřesťanů v Judsku, kteří byli vystaveni perzekuci ze strany židovských soukmenovců. Není zřejmé, jak se útlak v obou případech konkrétně projevoval. Potíže tesaloničtích křesťanů mohly souviset i s Pavlovým pobytem v Tesalonice. Je představitelné, že šlo o nějakou formu společenského nebo ekonomického vyloučení, jíž byli vystaveni, když po konverzi změnili viditelným (a pro většinovou společnost nepřijatelným) způsobem svůj životní styl. Závěr verše 15 naznačuje, že v případě judských křesťanů se mohlo jednat o fyzické násilí. Zmínka o jejich pronásledování je možná ozvukem událostí, které s určitým teologickým zaměřením a výraznou barvitostí líčí Sk 7,54 – 8,4. Po násilné smrti Štěpána, představitele řecky mluvících židokřesťanů, došlo k vyhrocení postojů dvou frakcí jeruzalémské křesťanské obce: helenizovaných Židů z Palestiny i diaspory a judaistů, tj. ortodoxně zaměřených židokřesťanů. Konflikt vznikl zřejmě z rozdílného vztahu k židovské tradici i hlásání evangelia. Helénisté pod silicím tlakem odešli z Jeruzaléma a později i z Palestiny a našli útočiště v syrské Antiochii. Další možností by bylo pronásledování Heroda Agrippy (Sk 12,1–2) spojené s popravou Janova bratra Jakuba. Pavel ve své analogii žádné podrobnosti o formě perzekucí neuvádí. Je pro něj důležitější, že obě pronásledování – v Tesalonice a v Judsku spojuje odpor k přijetí evangelia.

Knoch soudí, že Pavel v této analogii „... předpokládá, že židovští vůdci v Jeruzalémě dali i zodpovědným vůdcům synagogálních obcí v Římské říši na srozuměnou, že mají na svém území postupovat proti křesťanským misionářům a křesťanským obcím.“³² Takovou možnost výkladu verše 14, která zatěžuje odpovědností za pronásledování pouze Židy, připouští i Michel.³³

Zvláštní pojmenování *církve Boží v Kristu Ježíši, které jsou v Judsku* je podobné obratu v Ga 1,22. Malherbe připomíná, že Pavel takové označení (snad, aby zdůraznil závažnost svého provinění) používá, když mluví o tom, jak sám

³² KNOCH, Otto. První a druhý list Soluňanům. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. České katolické biblické dílo, s. 31.

³³ MICHEL, Otto. Fragen zu 1 Thessalonicher 2,14–16: Antijüdische Polemik bei Paulus. In ECKERT, Willehad Paul – LEVINSON, Nathan Peter – STÖHR, Martin. *Antijudaismus im Neuen Testament?*, s. 52.

pronásledoval křesťany (Ga, 1,13; 1K 15,9).³⁴ Užití plurálu zřejmě znamená, že Pavel má na mysli více církevních obcí, nejen původní jeruzalémskou.

Ve verších 15–16 Pavel vypočítává „židovské zločiny“: zabití Pána Ježíše, zabíjení proroků, pronásledování Pavla a dalších křesťanů, bránění hlásání evangelia. Proto se nelíbí Bohu a jsou nepřáteli všech lidí. Nápadné předřazení Ježíše před starozákonní proroky snad odpovídá didaktické tradici křesťanů z pohanství a poměrování „významu“ jednotlivých zločinů, při němž zabití Ježíše je nejzávažnější.³⁵

Jen na tomto jediném místě Pavlových spisů jsou Židé obviněni ze *zabití Pána Ježíše*. Jediný další verš, kde Pavel upřesňuje původce Ježíšovy smrti je 1K 2,8, v němž jsou jmenováni vládci tohoto věku, v Pavlově pojetí démonické síly. Na dalších místech (1K 1,23; 2,2; Ga 3,1) použitím výrazu *ukřižovaný* zdůrazňuje odpovědnost Římanů za Ježíšovu smrt. Ryšková uvádí *formule víry*,³⁶ zaznamenané v Pavlových listech, ale v žádné z nich nejsou s Ježíšovou smrtí Židé spojováni. Ve Skutcích se píše, že Pavel v synagoze v Pisidské Antiochii klade obyvatelům Jeruzaléma a jejich vůdcům vinu za smrt Spasitele Ježíše (Sk 13,27–28).

Obraz *zabíjení proroků* nacházíme ve Starém zákoně (1Kr 19,10.14; 2Pa 24,21; Neh 9,26; Jr 26,23) a je výrazem neposlušnosti izraelského národa vůči Hospodinu a jeho smlouvě. Prvotní církve tuto tradici také znala a spojovala téma pronásledování a zabíjení proroků s osudy vlastních hlasatelů evangelia. Pavlova formulace upomíná především na podobenství o zlých vinařích zaznamenané u všech synoptiků (Mt 21,33–46; Mk 12,1–12; L 20,9–19). Pavel použil pravděpodobně starší presynoptickou křesťanskou tradici, která se později prostřednictvím pramene Ježíšových výroků (Q) dostává do evangelií, ale na rozdíl od Ježíše, který v podobenství mluví na především na farizeje, Pavel hovoří obecně.³⁷

V jednom z tzv. *katalogů útrap* (2K 11,23–26) vypočítává Pavel pronásledování, kterému byl vystaven ze strany židovských soukmenovců. Vzhledem k tomu, že k základním tezím Pavlova apoštolského hlásání patřila, spolu s deklarací Ježíše jako Mesiáše, relativizace nutnosti dodržovat požadavky Zákona jako podmínky k dosažení spásy, Pavel i jeho spolupracovníci se dostávali do rozporu s židovskou ortodoxií. Ta nedokázala pohanskou misi opouštějící explicitně kultické předpisy

³⁴ MALHERBE, Abraham, J. The letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2000. The Anchor Bible, s. 168.

³⁵ MICHEL, Otto. Fragen zu 1 Thessalonicher 2,14–16, s. 55.

³⁶ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 271n.

³⁷ RYŠKOVÁ, Mireia. *První list Tesalonickým*, s. 83.

Zákona přijmout a uznat jako skutečné naplnění mesiánské naděje a považovala ji za vytváření společenství postaveného na jiných, nežidovských principech. Proto tam, kde zasahovala židovská jurisdikce, ocitali se apoštolové v nebezpečí. Přestože Pavel oslovoval především pohany, zřejmě často začínal své působení v daném městě v synagoze. Skutky (s určitým literárním i teologickým zaměřením) na více místech³⁸ líčí, jak se pro své odlišné názory opakovaně dostával do konfliktů s představiteli židovských obcí. Dalšími židovskými protivníky byli židokřesťané, s nimiž se neshodoval v přístupu ke konvertitům z pohanství, také především na nutnosti zachování židovského Zákona. Judaisté nechtěli vytvářet nové nezávislé náboženství, ale domnívali se, že judaismus může obsahovat víru křesťanů jako jeden ze svých proudů.

Malherbe zdůrazňuje, že Pavel se také považuje za proroka a vztahuje na sebe násilný úděl proroků.³⁹ To mu umožňuje přiřadit k zabití Ježíše a proroků i sebe a své vlastní potíže a nerozlišeně charakterizovat jejich původce výrokem *nelíbí se Bohu a jsou v nepřátelství se všemi lidmi*.

Obratem *nelíbí se Bohu* Pavel vymezuje, na základě své vlastní misionářské zkušenosti, rozdíl mezi sebou a svými odpůrci. Byl Bohem povolán k hlásání evangelia (2,4) a Bohu je také odpovědný, že tak bude konat. Rozhodl se *líbit Bohu*. Cílem jeho služby je spása všech lidí, tj. Židů i pohanů. Ti, kdo mu v této službě brání, staví se nejen proti Pavlovi, ale přímo proti Bohu. Takoví lidé, ať to jsou Židé, pohané nebo ti, kteří uvěřili, že Ježíš je Spasitel, se *Bohu nelíbí*.

Výrok je doplněn označením, že *jsou v nepřátelství se všemi lidmi*. Pavel zde užívá v antickém světě obvyklou *protižidovskou pomluvu*, se kterou se jako diasporní Žid pravděpodobně setkával.⁴⁰ Na konci helénistického období se židovská diaspora rozšířila prakticky do celého Středomoří. Židé se však nedokázali do hostitelské společnosti úplně začlenit. Odlišovali se „... lpěním na své identitě (což se projevovalo především monoteismem, dodržováním sabatu, obřízkou, stravovacími předpisy a placením chrámové daně), která jim nedovolovala podílet se na kultovním, a tím ani politickém životě v plném smyslu slova. Byli vnímáni jako ti, kdo ze společnosti profitovali, ale neplnili vůči ní náboženské povinnosti“.⁴¹ To že se Židé oddělují

³⁸ Sk 13,14–51; 14,1–6; 16,13; 17,1–14; 18,4–7.19; 19,8–9.

³⁹ MALHERBE, Abraham, J. The letters to the Thessalonians, s. 174.

⁴⁰ Kolem roku 300 před n. l. popsal Hekataios z Abdéry židovský způsob života jako „nepřátelský lidem a cizincům“. Srov. SCHUBERT, Kurt. *Dějiny Židů*, Praha: NS Svoboda, 2003, s. 23.

⁴¹ RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum, 2014, s. 31.

od ostatních lidí a vytvářejí uzavřené společenství jen se svými souvěrci, přijímala většinová společnost dílem s posměchem, dílem s nenávistí, s níž „... byly Židům podsouvány stejné pocity, které k nim cítili jejich pohanští spoluobčané“.⁴²

Když Pavel tento protižidovský argument použije, nemá na mysli občanskou nebo politickou nelibost Židů, o které mluví Tacitus⁴³ nýbrž poslední, a pro něj zřejmě nejzávažnější, obvinění navazující na ty, které uvedl ve verši 15.

Eschatologický cíl jeho snažení – úkol, k němuž byl Bohem vybrán, je spása všech lidí. Pokus bránit mu *kázat pohanům cestu spásy* je pro Pavla pravá příčina, proč se Židé nelíbí Bohu ani lidem. Je to pro něj pokračování a dovršení nevěrnosti vyvoleného národa, kterým jsou zatíženy celé dějiny spásy. Tak jako se podle *deuteronomistické teze* nevěrný Izrael – Boží lid stavěl v minulosti proti Bohu pronásledováním proroků a v nedávné době dokonce zabitím Ježíše, tak se i nyní staví proti Božímu plánu nabídnout spásu všem lidem tím, že brání Pavlovi hlásat a pohanům přijmout spásu. Tím *dovršují míru svých hříchů*. Výrok připomíná text Mt 23,31–32, v němž také zaznívá myšlenka, že současné násilné činy Židů jsou stejné povahy jako ty předešlé, které páchali jejich předci a doplňují je a připojují se k nim do pokračujícího řetězu hříchů. „Jde tu o otázku šíření evangelia, což je pro Pavla zásadní věc, nejčastější cíl jeho přímlových modliteb. To je počínáním Židů ohroženo. Židé tímto počínáním, které brání evangeliu, ruší smlouvu a Boží plány záchrany celého světa.“⁴⁴

Přesto je zřejmé, že Pavel nemá na mysli celý židovský národ (pro svoji víru pronásledované obce v Judeji se jistě Bohu líbí). Jeho odsudek vychází z vlastních zkušeností s Židy, s nimiž se během misionářské činnosti dostal do konfliktu a na tyto *konkrétní osoby*, které svým jednáním v linii nevěrného národa *dovršují míru svých hříchů*, také míří.⁴⁵

Závěr verše 16 přináší apokalyptický obraz Božího hněvu, který nacházíme v SZ (Gn 15,16; Da 8,23; 2Mak 6,14). Jestliže víra v Ježíše, Syna Božího ve v 1,10 zachraňuje Tesalonické od přicházejícího Božího hněvu, ve v 2,16 se jedná o již nastalou, přítomnou skutečnost. Pavel ohlašuje definitivní Boží soud,

⁴² SCHUBERT, Kurt. *Dějiny Židů*, s. 25.

⁴³ „Chovají „nepřátelskou nenávist ke všem ostatním (lidem)““. (Tacitus, *Historia*, 5.5) In PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, s. 135.

⁴⁴ SMOLÍK, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 148.

⁴⁵ „Pavlovy formulace se zdají být zobecňující a přisuzující vinu za Ježíšovu smrt všem Židům bez rozdílu; v tomto smyslu je chápe antijudaismus. Ovšem zasazený do svého kontextu mají na mysli jen ty Židy, kteří brání kázání určenému pohanům, a tedy brání spásu.“ In PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. 2004, s. 136.

který Bůh již vynesl v Ježíši Kristu a týká se těch, kdo evangelium odmítli. Pavlův tón upomíná na Jeremiášovo proroctví (Jr 11,11).

Zvláštní umístění perikopy do textu listu, zařazení dalšího díkůvzdání a protižidovský tón veršů 14–16, v Pavlových listech ojedinělý a netypický, vedl k pokusům buď zeslabit polemický náboj, nebo dokázat, že verše jsou pozdějším dodatkem či řečnickou odbočkou. Podle Ryškové tyto verše „... naopak mají ve vývoji Pavlova tématu spásy Židů své legitimní místo a jsou i v kontextu 1Te srozumitelné.“⁴⁶Lze je chápat v protikladu dvou postojů, které apoštol chce čtenářům a posluchačům zdůraznit jako povzbuzení a varování: Tesaloničtí, pronásledovaní pro svoji víru v Ježíše Krista, se Bohu líbí a je třeba, aby vytrvali (4,1). Židé, kteří *brání kázat pohanům cestu spásy*, se Bohu nelíbí, proto jsou zasaženi jeho soudem. Pavel se v tomto úryvku, který má v kontextu celého listu spíše okrajový význam, obrací na čerstvé konvertity, které zanechal v nepřátelském prostředí. Obává se o jejich nezralou víru a chce se ujistit, že na něj a jeho učení nezapomněli. Cítí potřebu je povzbudit a varovat, aby neopustili evangelium a nedopadli jako Židé, kteří se svým chováním postavili proti Bohu. Zdůrazňuje, že jedinou cestou spásy je Ježíš Kristus, pro kterého je třeba snášet pronásledování. Pavel zde používá jednání Židů jako příklad k *nenapodobování* a jedná se mu především o možnost spásy pohanů.⁴⁷

Je nutné zdůraznit, že Pavel se dostával při svém působení do řady konfliktů s pohany, Židy i křesťany. S velikou radikalitou, plně ponořen do zápasu o každého jednotlivce, *nekompromisně prosazoval* své pojetí evangelia a misie, v níž je víra v Boha prostřednictvím Ježíše Krista jedinou podmínkou spásy, kterou Bůh nabízí všem bez rozdílu. V jeho listech často nacházíme velmi vyostřená a emotivní, vysoce polemická vyjádření, která plně odrážejí helénistické rétorické zvyklosti.⁴⁸Pavel napětí navíc zvyšuje používáním biblických tradic včetně apokalyptického jazyka. Současně jsou tyto výroky, přesně a bez slitování zacílené proti těm, kteří se mu jevíli jako odpůrci, psány v zápalu neustálých zápasů, jimiž byl Pavlův misionářský život vrchovatě naplněn (katalogy útrap 1K 4,9–13; 2K 4,8–12; 6,4–9; 11,23–27). Polemikou vždy reaguje na konkrétní historickou skutečnost, kterou se musel zabývat.⁴⁹

⁴⁶ RYŠKOVÁ, Mireia. *První list Tesaloničtým*, s. 87.

⁴⁷ Pavel se postavením vyvoleného národa v Božím díle spásy zabývá zásadně v Ř 9–11.

⁴⁸ „v tom se neodlišoval od pohanských a židovských autorů, kteří byli obeznámeni s tímto zvláštním druhem rétoriky.“ MALHERBE, Abraham, J. *The letters to the Thessalonians*, s. 179.

⁴⁹ „Pro výraznost svých formulací a jejich koherenci se základními důrazy evangelia se však Pavlovy důrazy stávají pro církve na její další cestě orientujícím slovem (tj. svědectvím kanonickým). In PRUDKÝ, Martin. *Zvláštní lid Páně, křesťané a Židé*. Brno: CDK, 2000, s. 56.

Zkoumaný úryvek zachycuje výpad proti představitelům židovských diasporních obcí, kteří se snaží bránit mu v jeho činnosti mezi pohany. Je možné, že z jejich strany šlo kromě názoru, že Pavel „... rezignoval na podstatná židovská specifika“⁵⁰ také o snahu „...uzurpovat spásu pro sebe.“⁵¹ Jedná se tedy, v situaci dosud neodděleného křesťanství od židovství o zásadní vnitrožidovský spor o úlohu Božího lidu v dějinách spásy. Pavla, který i přes svůj jedinečný vztah k Ježíši Kristu zůstal Židem, není možné považovat za antijudaistu. Pozdější interpretace jeho výroku znamenala zásadní obvinění Židů a jejich vyloučení z nabídky Boží spásy.

3.2 Evangelium podle Matouše

Další protižidovské výroky se nachází v evangeliu podle Matouše, jednom ze tří synoptických evangelií. Autorem evangelia je nám neznámý, pravděpodobně židovský Ježíšův následovník, znalý Písma a židovské tradice, který nepatřil k očitým svědkům Ježíšova života. Není totožný s učedníkem Matoušem (Mt 10,3). „Můžeme ho považovat za příslušníka skupiny ‚vykladatelů zákona‘, kteří se stali ‚učedníky nebeského království‘ a podobají se tak ‚hospodáři, který vynáší ze svého pokladu věci nové i staré‘ (srov. Mt 13,52).“⁵² Evangelium vzniklo zřejmě v některém z velkých měst římské říše, snad v syrské Antiochii,⁵³ někdy mezi lety 80 – 100 n. l. a bylo napsáno pro křesťanskou obec přebývající v rámci místní početné židovské diaspory. Historickým pozadím vzniku evangelia jsou první desetiletí po katastrofě židovské války (Mt 22,7 zřejmě odkazuje na zničení Jeruzaléma), kdy se především farizejské hnutí, nejméně oslabené válkou, spolu se zákoníky snaží o záchranu judaismu konsolidací svých tradic a vytěšňováním konkurenčních, v tomto případě židokřesťanských názorů (Mt 10,17; 23,34). Takové bolestné vyloučení (nebo vylučování) z oficiálního judaismu prožívala i antiošská obec Ježíšových židovských vyznavačů. Pro tuto komunitu, dosud chápající sama sebe jako pevnou součást a dokonce *svatý zbytek* Izraele, ale nyní hledající novou identitu, přerabovává Matouš Markovo evangelium určené křesťanům z pohanství.⁵⁴ Představuje Ježíše jako *cíl a naplnění dějin Izraele*. Odvolává se na Písmo a pomocí tzv.

⁵⁰ RYŠKOVÁ, Mireia. *První list Tesalonickým.*, s. 85.

⁵¹ RYŠKOVÁ, Mireia. *První list Tesalonickým.*, s. 86.

⁵² TICHÝ, Ladislav. *Úvod do Nového zákona*. Svitavy: Trinitas, 2003, s. 93.

⁵³ Harrington připouští Sýrii i Palestinu. Jako kritéria vyžaduje početnou židovskou populaci, v níž se může odehrávat spor křesťanů a ortodoxních zastánců Zákona a místní používání řečtiny. Srov. HARRINGTON, Daniel, J. *Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 19 – 20.

⁵⁴ „Matouš píše jakousi židokřesťanskou verzi Marka, doplněnou o témata, která jsou pro Matoušovy čtenáře důležitá a tradice (zejména Ježíšových slov), které zachovalo právě prostředí, z něhož Matouš vzešel a do něhož píše.“ In MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2011, s. 12.

reflexních citátů dosvědčuje, že Ježíš je zaslíbený Mesiáš. Dokazuje, že Ježíš je zákonodárce převyšující Mojžíše, je tím, kdo s konečnou platností a vrcholnou autoritou vykládá Zákon.⁵⁵ Dalšími důležitými tématy, která Matouš chce svým čtenářům a posluchačům znovu vysvětlit, jsou především *Boží vláda*, tj. nebeské království, přítomné již v Ježíši a s Ježíšem, ale zároveň cílová hodnota, *spravedlnost* jako poslušnost Boží vůle zjevená v Zákoně a nyní dokonale vyložená Ježíšem, *církev*, k níž patří ti, kteří přijmou Ježíše jako Mesiáše a Božího Syna, je tedy otevřena i pohanům. Ježíšovi učedníci jsou Božím lidem, novým Izraelem. Jsou vyzýváni k *bdělosti* a *vytrvalosti* ve zkouškách. Na *soudu* se prokáže věnost Ježíši v podobě skutků lásky a milosrdenství.

Evangelium obsahuje řadu Ježíšových ostrých polemik s představiteli židovského národa, především s farizeji, které Matouš líčí jako hlavní protivníky Ježíše i jeho učedníků. Důraz na věnost tradici Zákona při současném vymezení proti farizeům jako představitelům Izraele vede evangelistu ke zdůrazňování „lepší“ spravedlnosti Ježíšových učedníků a „horší“ spravedlnosti jejich protivníků (Mt 5,20), což vytváří „... kolektivní nepřátelský obraz, který lze jen stěží uvést v soulad s příkazem lásky k nepřátelům (Mt 5,43–48).“⁵⁶

Tyto spory gradující až k rozhodnutí Ježíše zabít, zobrazují i situaci matoušovské obce, která brání svůj návrh obnovy judaismu po prohrané válce a zároveň reaguje na skutečnost, že většina židovského národa se přidržela svých duchovních představitelů a Ježíše a jeho následovníky odmítla.

⁵⁵ „Smysl je v tom, že pokud chcete bezpečné vodítko k tomu, jak porozumět Tóře a v praxi zachovávat Tóru, musíte se spolehnout na Ježíšovo učení.“ In HARRINGTON, Daniel, J. *Evangelium podle Matouše.*, s. 27.

⁵⁶POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 490.

3.2.1 Mt, 21,33–41, Podobenství o zlých vinařích

³³Poslyšte jiné podobenství: Jeden hospodář vysadil vinici, obehnal ji zdí, vykopal v ní lis a vystavěl strážní věž; potom vinici pronajal vinařům a odcestoval. ³⁴Když se přiblížil čas vinobraní, poslal své služebníky k vinařům, aby převzali jeho díl úrody. ³⁵Ale vinaři jeho služebníky chytli, jednoho zbili, druhého zabili, dalšího ukamenovali. ³⁶Znovu poslal jiné služebníky, a to více než předtím, ale naložili s nimi právě tak. ³⁷Nakonec k nim poslal svého syna; řekl si: „Na mého syna budou mít přece ohled!“ ³⁸Když však vinaři shlédli syna, řekli si mezi sebou: „To je dědic. Pojd'te, zabijme ho, a dědictví připadne nám!“ ³⁹Chytli ho, vyvlekli ven z vinice a zabili. ⁴⁰Když nyní přijde pán vinice, co udělá těm vinařům?“ ⁴¹Řekli mu: „Zlé bez milosti zahubí a vinici pronajme jiným vinařům, kteří mu budou odvádět výnos v určený čas.“ ⁴²Ježíš jim řekl: „Což jste nikdy nečetli v Písmech: „Kámen, který stavitelé zavrhli, stal se kamenem úhelným; Hospodin to učinil a je to podivuhodné v našich očích?“ ⁴³Proto vám pravím, že vám Boží království bude odňato a bude dáno národu, který ponese jeho ovoce. ⁴⁴Kdo padne na ten kámen, roztrhne se, a na koho on padne, toho rozdrtí.“ ⁴⁵Když slyšeli velekněží a farizeové tato podobenství, poznali, že mluví o nich. ⁴⁶Hleděli se ho zmocnit, ale báli se zástupů, protože ty ho měly za proroka.

Širším kontextem podobenství jsou Ježíšovy konfrontace s představiteli židovského národa po jeho mesiášském vstupu do Jeruzaléma a chrámu (Mt 21,1–17). Podobenství o zlých vinařích (Mt 21,33–46) je zasazeno do rámce dalších podobenství: o dvou synech (Mt 21, 28 –32) a o svatební hostině (Mt 22,1–14). Podle Mrázka se „... tématem stává otázka nepravých lidí na nepravém místě“⁵⁷ – neochotného syna, vinařů neplnících nájemní smlouvu, hostů, kteří odmítají pozvání na hostinu. Matouš tyto příběhy využívá především ke kritice židovských vůdců Ježíšovy i své vlastní doby, že nepoznali „čas vinobraní“ (v 34), zároveň v nich připomíná křesťanské obci nutnost plnit Otcovu vůli (Mt 21,38–42), aby se mohla účastnit „svatební hostiny“ (Mt 22,1–14).

Podobenství o zlých vinařích zachycují všichni synoptici v části evangelií předcházející pašijovému příběhu. Matouš vychází z Marka (Mk 12,1–12), od kterého se liší především specifikováním jiných vinařů ve verši 41 a přidáním veršů 43 a 44 z vlastního zdroje. K dalším odlišnostem patří označení majitele vinice jako hospodáře (stejně i v Mt 20,1nn), zvýšení počtu služebníků z jednoho na skupinu, ale snížení

⁵⁷MRÁZEK, Jiří. *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*. Jihlava: Mlýn 2003, s. 138.

frekvence jejich vyslání na dvě. U Matouše jsou již služebníci v první skupině zabíjeni, dokonce i ukamenováním. Lukáš (L 20, 9–19) se v tomto bodě více drží Marka, posílá tři jednotlivce, které vinaři inzultují a zneuctí, ale usmrtí až syna. Lukáš neuvádí činnosti spojené se zřízením vinice, ale specifikuje dobu nepřítomnosti majitele jako dlouhou. Marek a Lukáš označují syna adjektivem milovaný. Oproti Markovi u Matouše i Lukáše vrazi nejprve syna vyvlečou z vinice a pak zabijí. Matouš jako jediný nechává na Ježíšovu otázku po osudu vinařů odpovědět posluchače a přidává Ježíšovo závažné odsouzení, které je *ústřední* výpovědí podobenství. Rozdílně jsou jmenováni posluchači, jen u Matouše jsou to vedle velekněží a starších lidu i farizeové. Příběh nacházíme také v nekanonickém Tomášově evangeliu, v podobě pravděpodobně nejpůvodnější (s nejnižší mírou alegorie, bez odkazu ke SZ a bez christologických a eklesiologických rysů).⁵⁸ Naopak Matouš oproti Markovi zvyšuje míru alegorických prvků.

Také toto podobenství je vymyšlený příběh „... zasazený do kontextu, v němž jeho obsah dostatečně jiný, nesourodý a překvapivý, začne účinkovat jako podobenství“.⁵⁹

Perikopa, nazývaná obvykle podobenství o zlých vinařích, zahrnuje u Matouše vlastní příběh smluvního vztahu majitele vinice a jeho nájemců (vv 33–39), jehož pointou je dialog mezi Ježíšem a jeho posluchači (vv 40–44) o trestu pro vinaře. Součástí dialogu je citát ze žalmu (118,22–23), který zaměřuje pozornost na osobu syna v podobenství (v 42). v závěru perikopy jsou představeni posluchači a jejich úmysl (vv 45–46).

Z hlediska židovských reálií 1. stol. n. l. je příběh uvěřitelný. Vlastníci půdy, nezřídka cizinci, žili často ve městech a půdu pronajímali za díl z úrody nebo poplatek. Jednalo se tedy o pachtovní smlouvu, kterou se pachtýř zavazoval se o půdu náležitě starat. Obtížné hospodářské poměry v Palestině první poloviny 1. stol. n. l., v Galileji i v důsledku vysokých daní, kterými herodovská dynastie zatěžovala obyvatelstvo⁶⁰ a ekonomický rozvrat a chaos po prohrané válce s Římem v poslední čtvrtině století,

⁵⁸ „Původně podobenství, které varovalo před chtivostí nájemců zemědělské půdy v Palestině a snad již v nejstarší předvelikonoční tradici bylo výrazem Ježíšova sebepochopení tváří v tvář blížící se násilné smrti.“ In POKORNÝ, Petr – DUS, Jan A. *Neznámá evangelia: Novozákonní apokryfy*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 132.

⁵⁹ MRÁZEK, Jiří. *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, s. 2.

⁶⁰ DREXLEROVÁ, Alžběta. *Jákob a Ezau na cestě k smíření?*, s. 16.

vytvářel přitom značné sociální i nacionální napětí nahrávající zločinnému chování představenému v podobenství.

Otázka, zda toto podobenství v nějaké původní formě pochází přímo od Ježíše, naráží podle Harringtona⁶¹ na problémy použití Septuaginty při citování biblických textů (vv 33,42), Ježíšova sebevědomí vlastní smrti (v 38) a odkazu na zničení Jeruzaléma (v 41). Brož⁶² na podporu předvelikonočního původu uvádí, že se v podobenství oproti víře prvotní církve nehovoří o vzkříšení a soudcem je pán vinice, nikoli syn. Dále zdůrazňuje, že právě termín syn, neztotožněný přímo s Ježíšem je projevem autentického Ježíšova *sebepochopení* jako Božího syna, poslaného s ostatními služebníky, ale od nich zcela odlišného eschatologickou perspektivou. Také forma podobenství je Ježíšovu způsobu vyjadřování vlastní.

V textu se objevuje řada míst, které se vztahují k dalším biblickým výrokům. Jedná se především o obraz *vinice a jejího budování* (v 33b). Podrobný popis činností souvisejících s přípravou vinice není pro další vývoj děje důležitý, ale posluchačům připomene *Píseň o vinici* (Iz 5, 1–7), v níž je zobrazen Izrael jako vinice a Bůh jako starostlivý hospodář (to i Ž 80, 9 – 10; Jr 2,21), který se přes svou péči dočká jen *odporných pláňat* a hrozí, že vinici zničí. Ježíšovi posluchači měli pochopit, že slyší jakousi variantu Izaiášova tématu a jedná se opět o závažnou otázku, která se úzce dotýká celého Izraele a jeho vztahu k Bohu. U Izaiáše Bůh sám pečuje o svoji vinici, ta ale nepřináší plody. V Ježíšově podobenství je vinice svěřena vinařům – odborníkům, kteří se o ni mají starat a odvádět majiteli, co mu náleží. Nemluví se o tom, jak bohatá bude úroda a jak kvalitní jsou hrozny. Důležitý je smluvní vztah majitele a nájemců konkretizovaný vysláním hospodářových služebníků a syna pro podíl z úrody.

Použité výrazy: díl z úrody (v 34), výnos z vinice (v 41) a ovoce (v 43) poukazují na povinnost vyvoleného národa, vyplývající z jeho exkluzivní smlouvy s Hospodinem, přinášet *právo a spravedlnost* (Iz 5,7). Zejména termín ovoce je ve Starém zákoně rozšířený (Ž 1,3; Př 11,30; Iz 3,10). v Novém zákoně zvláště u Matouše nacházíme metaforu přinášení ovoce v souvislosti s vírou a skutky člověka (Mt 3,10; 7,16–20).

⁶¹HARRINGTON, Daniel, J. *Evangelium podle Matouše.*, s. 331.

⁶²BROŽ, Jaroslav. *Podobenství o zlých vinařích (Mk 12,1–12)*, [2016-11-28].
<http://ktf.cuni.cz/~brozj/distanci/ExegMk12,1-12.doc>

Špatné zacházení s vyslanými služebníky upomíná na osud *starozákonních proroků*, odmítaných, pronásledovaných a zabíjených (např. Jr 7, 25; 20, 1–2; 26, 20–23; 2Pa 24, 20–21). Na řadě míst Nového zákona (např. Mt 23,34–35; Sk 7,52), včetně již uváděného Pavlova výroku 1Te 2,13–16, představuje obraz nevyslyšených proroků nevěrnost Izraele jako rekapitulaci biblických dějin. Matoušovi čtenáři a posluchači chápali souvislost mezi údělem proroků a nepřátelstvím, kterému byli sami ze strany Židů vystavováni. Zároveň je Matouš varuje před osudem vinařů nevěrných a napomíná, aby sami obstáli v úloze nových vinařů.

Výrok „*Pojďte, zabijme ho...*“ (v 38) se nachází v příběhu Josefa a jeho bratrů (Gen 37,20) a ukazuje syna jako toho, kdo také skrze smrt zachrání své bratry.

Verš 39 „*Chytili ho, vyvlekli ven z vinice a zabili.*“ může odkazovat na realitu Ježíšovy smrti za branami Jeruzaléma (J 19,17).

Odpověď Ježíšových posluchačů o trestu pro vinaře ve verši 41: „*Zlé bez milosti zahubí...*“ bývá vykládána jako narážka na zničení Jeruzaléma v roce 70. n. l.

Citát ze žalmu 118,22–23 není formálně součástí podobenství, ale doplňuje jej tematicky: představuje skutečné vyvrcholení synova příběhu – ne v potupné smrti, ale ve vzkříšení. Zároveň se zdůrazňuje vina za zabití syna. V Novém zákoně je kromě synoptického podání podobenství uveden i na dalších místech (Sk 4,11; 1P 2,4.7). Prvotní církve jej vztahovala na Ježíše odmítnutého a ukřižovaného židovským národem, který v něm nedokázal vidět mesiáše, ale vyvoleného a vzkříšeného Bohem, aby se stal ústředním prvkem držícím stavbu církve: základním kamenem nebo svorníkem klenby. „V podobenství má tuto klíčovou roli syn: ačkoli vnějšně vypadá stejně bezbranný a neškodný jako služebníci, které majitel posílal dříve, ve skutečnosti je poslední nadějí na urovnání konfliktu – a pokud jej zabili, pohřbili s ním i tuto naději.“⁶³

Postavy a místo děje nesou výrazné a srozumitelné alegorické rysy. Hospodář je Bůh, vinaři, kteří uzavřeli s majitelem smlouvu, jsou představitelé Izraele, posílaní služebníci jsou proroci, hospodářův syn je Ježíš, jiní vinaři jsou ti, kterým bude vinice svěřena. Vinice je Izrael. Její budování představuje starostlivou Boží péči a úroda znamená plnění Boží vůle. Zároveň se Matouš obrací na své čtenáře a staví je do role účastníků

⁶³MRÁZEK, Jirí. *Evangelium podle Matouše*, s. 361.

podobnosti – kteří mají také přinášet ovoce, nechtějí-li ztratit přístup do Božího království.

Verš 43: "Proto vám pravím, že vám Boží království bude odňato a bude dáno národu, který ponese jeho ovoce." je ústřední výpovědí celé perikopy. Nachází se pouze v Matoušově evangeliu. Ježíš potvrzuje odpověď z verše 41, ale zároveň ji posouvá. Jeho posluchači předpověděli, že přijde trest a vinice bude předána do opatrování jiným vinařům, kteří dodrží smlouvu s majitelem. Ve verši 43 však již nejde o vztah k vinici a odpovědnosti, tedy o pozbytí vůdčí role, ale o ztrátu účasti na Božím království. Jestliže verš 41 mluví o násilném konci nevěrných vinařů, nyní se jedná o eschatologickou skutečnost. Ukazuje se, že přístupovou cestou k Božím království je právě *přinášení ovoce*, tedy to, co vinaři svým chováním a především zabitím syna zcela zásadně odmítli.

K verši 43 se soustředí zásadní otázky: kdo jsou podle Matouše ti, jimž bude odňato Boží království, co vlastně jim bude vzato a komu má být předáno. Adresáty jsou podle verše 45 velekněží a (rozdílně proti verši 23, kde jsou jmenováni velekněží a starší lidu) farizejové. Luz soudí⁶⁴, že Matouš má na mysli celý národ, obdobně v 8,12 znamenají synové království celý izraelský lid, nikoli jen jeho vůdce. Právě tak podle deuteronomistické tradice (např. 1Kr 19,10; Neh 9,26) celý národ pronásledoval a zabíjel proroky. Matouš obvykle píše o nebeském království, zde použitý termín Boží království může odkazovat na verš 31, ve kterém se již naznačuje možnost (právě tak Mt 8, 11–12) otevření království jiným. Ne zcela jasné a přitom velmi důležité je Matoušovo užití slova *ethnos* (národ). Matouš je v jednotném čísle používá v celém evangeliu jen zde (mimo Mt 24,7, kde je ve významu plurálu). Nejužívanějším výkladem výrazu *ethnos* v celých dějinách bylo, že tímto novým národem se stala křesťanská církev.⁶⁵ Na základě takového výkladu vznikla *substituční teorie*, podle níž je celý Izrael – Boží lid Staré smlouvy navždy zavržen a nahrazen křesťany – Božím lidem Nové smlouvy. Všechna zaslíbení a požehnání přechází na církev. Toto teologické myšlení zakládalo a ospravedlňovalo po konstantinovském obratu nesčetné formy diskriminace Židů. Luz považuje Matouše za jednoho z otců substituční teorie a vidí kořeny antijudaismu přímo v biblickém textu a nikoli až v interpretacích následujících

⁶⁴LUZ, Ulrich. *Mathew 21– 28 : a commentary*, Philadelphia: Fortress, 2005, s. 42.

⁶⁵ „Od dob Augustinových platí jako pravověrný výklad podobnosti o zlých vinařích (...), že Boží království bylo Židům odňato a dáno církvi.“ In SMOLÍK, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 160.

století.⁶⁶ Podle Trillinga verš 43 „Obsahuje nejen zúčtování se současným nevěřícím židovstvem, ale mnohem dalekosáhlejší dějinně – teologické vystřídání Starého Božího lidu novým Božím lidem.“⁶⁷ Hagner považuje v kontextu celého evangelia za nejpřirozenější interpretaci nového lidu právě církev, která se skládá z Židů i pohanů, v případě matoušovských obcí dokonce převážně z židokřesťanů a zdůrazňuje, že stejný výraz je použit pro církev v 1P 2,9.⁶⁸ Na rozdíl od nich Mussner uvažuje, zda je nutné, aby výrazem *ethnos* byla myšlena církev a upozorňuje, že ve verši 43 se Ježíš obrací na velekněze a farizeje (jmenované ve verši 45), když říká *vám* bude odňato Boží království, nikoli *tomuto národu* (*das Volk*). V textu není zmíněn nějaký odlišný „jiný“ národ. Matouš, pravděpodobně úmyslně, nepíše přímo, kdo je tím národem přinášejícím ovoce království a dovnitř své obce vysílá varování. Také vám může být království vzato a dáno jiným. „Ti, kteří nepřinášejí žádné ovoce, ztrácejí účast na Božím království!“⁶⁹ Matouš podle Mussnera zaměřuje toto podobenství proti duchovním vůdcům Izraele. Podobně Harrington píše „... *Matouš tvrdí, že vinaři, ne vinice musejí být nahrazeni,*“ a výraz *ethnos* by měl být chápán obecně jako skupina lidí, nikoli církev.⁷⁰ Substitucí by se tedy mohla rozumět výměna nevěrných židovských vůdců za představitele židokřesťanských obcí.

Je zřejmé, že se Matouš v podobenství o zlých vinařích (a zároveň v celém evangeliu) vyrovnává s konfliktem dvou pojetí obnovy Izraele. Skupina židokřesťanů nabízející východisko v přijetí Ježíše jako Mesiáše byla většinou národa vedeného představiteli rodícího se rabínského judaismu odmítnuta a vyřazena z židovského společenství. Matouš tuto situaci v evangeliu své obci vysvětluje. Činí tak způsobem, kterému jeho židokřesťanští čtenáři a posluchači, díky starozákonním odkazům na dějinně teologické obrazy vinice a pronásledování proroků, dobře rozumějí. Matouš používá obvyklé stylistické prostředky proroků vyzývajících k obrácení. V podobenství spojuje současné odpůrce své kristovské obce s židovskými vůdci Ježíšovy doby. Odmítnutím (v podobenství zabitím syna) dovršili míru svých hříchů. Přichází neodvratný trest (důkazem je zničený Chrám) a nová smlouva. Matouš před přímým

⁶⁶LUZ, Ulrich. *Mathew 21–28*, s. 44.

⁶⁷TRILLING, Walter. *Evanjelium podľa Matúša. 2. diel*, Trnava: Dobrá kniha, 1993, s. 174.

⁶⁸„Důraz na novou skupinu přinášející náležitě ovoce odpovídá Matoušovu častému důrazu na spravedlnost a království, které Ježíš ztělesňuje a přináší.“ In HAGNER, Donald, A. *World biblical commentary*. Volume 33b, Matthew 14–28. Nashville: Thomas Nelson 1995, s. 623.

⁶⁹MUSSNER, Franz. Die bösen Winzer nach Matthäus 21,33–46. In ECKERT, Willehad Paul – LEVINSON, Nathan Peter – STÖHR, Martin. *Antijudaismus im Neuen Testament?*, s. 131.

⁷⁰HARRINGTON, Daniel, J. *Evanjelium podle Matouše.*, s. 332.

označením nového či jiného partnera Boží smlouvy, dává přednost tomu, že jej charakterizuje nutnou podmínkou jeho chování. To mu slouží i jako parenetický nástroj. Všichni účastníci Matoušovy polemiky představené v podobenství jsou Židé – Matouš, Ježíš, stoupeneci i protivníci. Jedná se tedy o spor různých proudů uvnitř židovské komunity.

3.2.2 Mt 23, 13–33, Sedmkrát běda zákoníkům a farizeům

¹³Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Zavíráte lidem království nebeské, sami nevcházíte a zabraňujete těm, kdo chtějí vejít. ¹⁴Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Vyjídáte domy vdov pod záminkou dlouhých modliteb; proto vás postihne tím přísnější soud. ¹⁵Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Obházíte moře i zemi, abyste získali jednoho novověrce; a když ho získáte, učiníte z něho syna pekla, dvakrát horšího, než jste sami. ¹⁶Běda vám, slepí vůdcové! Říkáte: ‚Kdo by přísahal při chrámu, nic to neznamena; ale kdo by přísahal při chrámovém zlatu, je vázán.‘ ¹⁷Blázni a slepci, co je větší: zlato, nebo chrám, který to zlato posvěcuje? ¹⁸Nebo: ‚Kdo by přísahal při oltáři, nic to neznamena; ale kdo by přísahal při oběti na něm, je vázán.‘ ¹⁹Slepci, co je větší: oběť, nebo oltář, který tu oběť posvěcuje? ²⁰Kdo tedy přísahá při oltáři, přísahá při něm a při všem, co na něm leží. ²¹A kdo přísahá při chrámu, přísahá při něm a při tom, kdo v něm přebývá. ²²Kdo přísahá při nebi, přísahá při trůnu Božím a při tom, který na něm sedí. ²³Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Odevzdáváte desátky z máty, kopru a kmínu, a nedbáte na to, co je v Zákoně důležitější: právo, milosrdenství a věrnost. Toto bylo třeba činit a to ostatní nezanedbávat. ²⁴Slepí vůdcové, cedíte komára, ale velblouda spolknete! ²⁵Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Očišťujete číše a talíře zvenčí, ale uvnitř jsou plné hrabivosti a chtivosti. ²⁶Slepý farizeji, vyčist' především vnitřek číše, a bude čistý i vnějšek. ²⁷Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Podobáte se obilným hrobům, které zvenčí vypadají pěkně, ale uvnitř jsou plné lidských kostí a všelijaké nečistoty. ²⁸Tak i vy se navenek zdáte lidem spravedliví, ale uvnitř jste samé pokrytectví a nepravost. ²⁹Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Stavíte náhrobky prorokům, zdobíte pomníky spravedlivých ³⁰a říkáte: ‚Kdybychom my byli na místě svých otců, neměli bychom podíl na smrti proroků.‘ ³¹Tak svědčíte sami proti sobě, že jste synové těch, kdo zabíjeli proroky. ³²Dovršte tedy činy svých otců! ³³Hadi, plemeno zmijí, jak uniknete pekelnému trestu?

Perikopu, v níž Ježíš vystupuje proti *pokrytectví* zákoníků a farizeů nacházíme v části evangelia začínající Ježíšovým vstupem do Jeruzaléma (21,1) a končící, po jeho řeči o konci času (24 – 25), podobenstvím o posledním soudu (25,31–46). v užším kontextu úryvek navazuje na Ježíšovu promluvu k učedníkům (vv 8–12), které vybízí k odlišnému chování, než je chování zákoníků a farizeů (vv 4–7).

Základ perikopy se nachází v prameni Q (je obsažen v L 11,37–52). Lukáš zpracovává tento námět odlišně: s jinými formulacemi má i jiné pořadí obvinění,⁷¹ je stručnější než Matouš, třemi zvoláními se zvláště obrací na zákoníky. Jiný je také kontext, je jím hostina u jednoho farizeje při cestě do Jeruzaléma, tedy nikoli v pašijovém týdnu jako u Matouše. Lukáš zřejmě zachycuje pramen Q přesněji v původní podobě, zatímco Matouš shrnuje původně oddělená zvolání určená farizeům (L 11,39–44) a zákoníkům (L 11,46–52), doplňuje je vlastní látkou.

Běda zákoníkům a farizeům popisuje duchovní hříchy, jejichž základem je pokrytectví spočívající „... v sebeklamu zbožnosti, která je nakonec zahleděná na sebe a do sebe více než k Bohu.“⁷² Matouš se považuje za proroka. Židovské protivníky chápe „... ve smyslu tradice odpadnutí od Hospodina, která se táhne od počátku Staré smlouvy až do jeho současnosti.“⁷³ Jeho prorockým úkolem je vyzývat své bývalé souvěrce ke změně jednání a zároveň varovat věřící své obce před jejich následováním a ukázat jim, že jednání židovských vůdců vede do záhuby.

Úryvek lze strukturovat tak, že prvních šest obvinění tvoří tři dvojice: zákoníci a farizeové mají špatný vliv na své učedníky (vv 13–15), jejich učení a chování je pošetilé a falešné (vv 16–24), jejich důraz na vnější náboženské rituály není doplněn vnitřním úsilím (vv 25–28), které vrcholí sedmým obviněním z účasti na zločinech jejich předků (vv 29–33).

Farizeové byli v Ježíšově době jednou z hlavních náboženských skupin židovské společnosti. Je pravděpodobné, že právě s nimi se Ježíš, zvláště v galilejských synagogách (Mk 3,1–6) nejčastěji střetával.⁷⁴ Vytýká jim jejich přehnané a leckdy věcně malicherné lpění na formálním dodržování ustanovení

⁷¹ Pořadí „běda“ u Lukáše odpovídá Matoušovu pořadí: 1. (v 42) = 4. (v 23); 2. (v 43) = 23,6–7; 3. (v 44) = 6. (v eff27); 4. (v 46) = 23,4; 5. (v 47) = 7. (v 29); 6. (v 52) = 1. (v 13).

⁷² MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*, s. 386.

⁷³ SCHUBERT, Kurt. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 41.

⁷⁴ „Josef Flavius říká, že farizeové byli hlavní stranou s obrovským vlivem ve městech. Z tohoto důvodu je asi Ježíš představován v konfrontaci s nimi mnohem častěji než s jakoukoli jinou skupinou ...“ In PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, s. 118.

zákona a vyzdvihuje vnitřní smysl předpisů. Zdůrazňuje „... svobodu a zodpovědnost člověka tváří v tvář Božímu nároku.“⁷⁵ Kvůli přicházejícímu Božímu království nestačí Zákon ve výkladu farizejských učitelů jako konečná míra správného jednání. Dobro, které je třeba činit, nelze normativně vymežit.

Podle Mrázka, na rozdíl od sporů s velekněžími a kněžskou aristokracií, které připomínají „... spíše vzájemné vyhlášení soudu“, jsou Ježíšovy polemiky s farizeji vyhocenou diskuzí s těmi, kteří „... jsou pravými nástupci Mojžíšovými, s nimiž je tedy třeba nadále věcně diskutovat.“⁷⁶

V době obnovy po prohraném protiřímském povstání se farizeové spolu se učiteli zákona stali dominantní duchovní silou při vytváření nového sebeuvědomění národa, založeného na studiu Písma a synagogální liturgii. Na rozdíl od farizeů, zákoníci byli spíše profesním stavem. Pocházeli z různých vrstev společnosti a mohli patřit k různým náboženským směrům. Byli to učitelé připravení poskytovat autoritativní výklad Zákona a rozhodovat spory o takový výklad. Samostatnou skupinou se stali až po roce 70 n. l.⁷⁷

Otázkou je historicitá úryvku, zvláště, zda tyto výroky mohou, případně v jaké formě, pocházet přímo od Ježíše. Je zřejmé, že když Matouš vykresluje zákoníky a farizeje jako Ježíšovy zásadní protivníky a adresáty jeho výtek, odráží se v tomto líčení dějinná situace poslední čtvrtiny prvního století, v níž se matoušovská obec vyrovnává s rostoucím nepřátelstvím židovské komunity. Kümmel zdůrazňuje, že nelze s jistotou potvrdit přímé spojení Ježíše s těmito výroky, ale že z Lukášovy starší tradice převzatá obžaloba „...proti zákoníkům, že ztěžují lidem příchod k Božímu království (Mt 23,13), právě tak jako obžaloba proti farizeům, že splňují přikázání odvádět desátky, ale neplní to, co je v Zákoně důležitější (Mt 23,23a.b), a že jejich viditelné chování není v souladu s jejich názory (Mt 23,27n) není v rozporu s Ježíšovým učením, jak se jeví v původní podobě.“⁷⁸ Ke staré Ježíšovské tradici patří také forma prorockých varování (Mt 11,23n) a je nepochybné, že se Ježíš dostával pro své etické nároky stojící proti

⁷⁵ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 63.

⁷⁶ MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*, s. 392–3.

⁷⁷ „Po založení školy v Javne (Jamnia nedaleko Jaffy) se zákoníci stali duchovními a částečně i institucionálními elitami Izraele, a přebírali některé funkce velekněžské rady a kněžstva.“ In POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 486.

⁷⁸ KÜMMEL, Werner Georg. Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Matthäus 23,13 až 36) In ECKERT, Willehad Paul – LEVINSON, Nathan Peter – STÖHR, Martin. *Antijudaismus im Neuen Testament?*, s. 145.

autoritativnímu výkladu Zákona a liberální postoj k dodržování rituálních předpisů do ostrých sporů s duchovními představiteli.

Běda, které poprvé zaznívá ve *verši 13* (a následně ve vv 15.16.23.25.27.29) oznamuje Boží soud, tím upomíná na starozákonní prorocká varování (Iz 5,8–24; Am 5,18–20; Mi 2,1; Abk 2,6–20). Ostrá a hanlivá kritika byla obvyklá. Jednotlivé náboženské skupiny přesvědčené o svém zvláštním poslání, se snažili vyburcovat ostatní k záchraně před Božím hněvem a v jejich slovních útocích se objevují slova pokrytec, slepec, ďábelský původ apod.⁷⁹ Není zřejmé, zda jsou oslovení zákoníci a farizeové skutečně přítomni, naposledy jmenovanými posluchači byli učedníci a zástupy (v 1). Jsou spíše pro Matouše *ideálními typy* protivníků, odstrašujícím příkladem špatných vůdců, kteří vedou národ do zkázy.

Farizeové mající zodpovědnou úlohu v národě (v 2) a jejich učitelé Zákona se provinují odmítnutím Ježíše jako klíče ke správné interpretaci Zákona. Jejich *pokrytectví* (u Mt ještě 6,2.5.16; 7,5; 15,7; 22,18) nespočívá v tom, že „kážou vodu a pijí víno“, že jen dobře hrají svoji zbožnou roli do chvíle, než odloží masky.⁸⁰ Matouš je nazývá pokrytci, protože, navzdory svému vzdělání, postavení i náboženské horlivosti, podcenili to opravdu důležité, co po nich Bůh žádá.⁸¹ Proto sami nevstupují do nebeského království a ještě v tom mohou bránit ostatním.

Verš 14 chybí v nejstarších rukopisech, je pravděpodobně vložkou z Mk 12,40 nebo L 20,47.

Verš 15 navazuje na předchozí problematiku. Farizejští učedníci, byť s námahou a důvtipem získání, budou nesprávným učením zkaženi.

Verše 16 – 22 se zabývají systémem přísah. Je zřejmé, že farizeové se chtěli vyhnout zneužívání Božího jména. Ježíš, který přísahu radikálně odmítá (5,34–35), odmítá i jejich kazuistická řešení. Každá přísaha se dotýká Boha. Ale člověk nemůže Bohem disponovat. Jiné oslovení ve *verši 16*, spolu s tím, že problémem je „... spor se skupinou, jejíž zájem platil Chrámu, kultu a obětnímu provozu,“ naznačuje podle Schuberta,⁸² že Ježíšova kritika směřovala k saduceům a Matouš ji v době sepsání evangelia zahrnul do obvinění proti farizeům.

⁷⁹ SCHUBERT, Kurt. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, s. 38.

⁸⁰ V řečtině *hypokrités* znamená především herce.

⁸¹ KÜMMEL, Werner Georg. Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Matthäus 23,13–36) In ECKERT, Willehad Paul – LEVINSON, Nathan Peter – STÖHR, Martin. *Antijudaismus im Neuen Testament?*, s. 141.

⁸² SCHUBERT, Kurt. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, s. 42.

Verš 23 zřejmě nejvýstižněji zachycuje, v čem farizeové selhávají. Desátky, tj. desátý díl z úrody patřící Hospodinu, jsou zmiňovány na řadě míst Starého zákona (Nu 18,21–32 jako náhrada za dědictví pro Levijce vykonávající službu Hospodinu; Dt 24,28–29 podpora potřebných; Lv 27,30.32 upřesňuje, že se desátek týká obilí země, ovoce stromů, bravu a skotu). Farizeové rozšiřují seznam odevzdávaných plodin na všechny druhy jídla, včetně koření. Ježíš je napomíná, že tuto horlivost je třeba prioritně věnovat věcem podstatným a ve stylu starozákonních proroků je uvádí: právo (Iz 1,16–18, Jr 22,3), milosrdenství (Za 7,9) a věrnost (Abk 2,4).

Ve verši 24 Ježíš užívá slovní hříčku (připomínající 19,24) založenou na dvojici podobně znějících aramejských slov qlm' (komár) a gml' (velbloud). Farizeové jsou představeni jako ti, které jejich zaslepenost vede k tomu, že pečlivě filtrují své nápoje, aby se neznečistili malým komárem (Lv 11,23) – jsou přehorliví ve věci okrajové. Na druhé straně polykají nepřehlédnutelně velké nečisté zvíře (Lv 11,4), tj. ignorují skutečně významné příkazy.

Verše 25 – 26 nastolují téma rozdílu mezi vnějším vzhledem a vnitřní realitou. Ježíš nejdříve poukazuje na charakteristický způsob očišťování nádob a zároveň farizeje přirovnává k nádobám zevnitř neočištěným, plným hříchů, které se mohou týkat jejich bezcitného přístupu k ostatním nebo skutečné chamtivosti (Mk 12,40)⁸³ Poté opět zdůrazňuje, co je důležité: vnitřní čistota a péče o ni, musí předcházet vnější. Jinak je vnější očišťování bezcenné.

Pomocí jiné metafory je vykreslen vztah vnější – vnitřní v dalších *verších 27 – 28*. Ježíš přirovnává nyní farizeje k obíleným, pěkně vypadajícím hrobům, které byly rituálně nečisté. Nešlo o zkrášlení hrobů, ale o snahu bílením hroby zvýraznit, aby se jich poutníci omylem nedotkli a neznečistili se (Nm 19,16). Veršům lze tedy rozumět tak, že přes svůj nepřehlédnutelný zevnějšek a snahu chránit ostatní, skrývají farizeové v sobě nespravedlnost, tak jako hroby obsahují nečisté kosti.

Verše 29 – 31 navazují na předchozí verše obrazem hrobu s novým obviněním. Tím, že farizeové budují a zdobí pomníky prorokům a spravedlivým (Mt 10,41; 13,17) vydávají se za reprezentanty jejich odkazu a zříkají se podílu na vině svých předků, kteří tyto proroky a spravedlivé nepřijali, ale pronásledovali a zabíjeli. Že jsou syny svých otců, dokazují tím, že nepřijímají Ježíše a jeho učedníky. Jejich chování je opět usvědčuje z pokrytectví a lži. Tradiční obžalobu Izraele ze zabíjení proroků jako obraz

⁸³ OSBORNE, Grant, R. *Matthew*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010, s. 852.

nevěrnosti Bohu (1Kr 19,10; Neh 9,26) převzala raná církev a v práci se s ní setkáváme v 1Te 2,15 a v podobenství o zlých vinařích (Mt 21,33–46).

Verš 32 naznačuje jakési shromažďování zla, při kterém plná míra předchází Boží soud.⁸⁴ Přes tvrdou obžalobu se zdá, že farizeové se ještě špatnými činy svým předkům nevyrovnali. Ježíš modeluje možný budoucí scénář: „Budete-li takto pokračovat v napodobování svých otců, kteří se provinili tím, že pronásledovali a zabíjeli proroky, jak chcete uniknout?“ Používá přitom slova blízka výroku Jana Křtitele (3,7). Již mimo nás úryvek, ale v těsné obsahové návaznosti, zazní nabídka ukazující záchranu: proto Bůh posílá své posly (v 34a). Matouš může ze zkušeností své obce výsledek této mise doplnit a svým čtenářům a posluchačům sdělit, že představitelé národa nabídku spásy skrze Ježíše odmítli a naopak Boží vyslance pronásledují (v 34 b.c.d.).

Tento úryvek patří v Novém zákoně k místům nejvíce zneužitým k antijudaistické interpretaci. Slovo farizej, farizejský se stalo (a zůstává) označením pokrytectví, licoměrnosti a přetvářky. Spolu s dalšími negativními vlastnostmi, především touhou po majetku a nenávisť k lidem spravedlivým, tj. křesťanům, začaly charakterizovat veškerou židovskou populaci. Interní židovská kritika konkurenční náboženské skupiny, kterou Matouš vybaví autoritou Ježíšových slov, zatížila nesmírně dějiny vztahů mezi křesťany a Židy.

3.2.3 Mt 27, 24–26, „Sebeprokletí“ Židů

²⁴*Když Pilát viděl, že nic nepořídí, ale že pozdvižení je čím dál větší, omyl si ruce před očima zástupu a pravil: „Já nejsem vinen krví toho člověka; je to vaše věc.“* ²⁵*A všechen lid mu odpověděl: „Krev jeho na nás a na naše děti!* ²⁶*Tu jim propustil Barabáše, Ježíše dal zbičovat a vydal ho, aby byl ukřižován.*

Širším kontextem této perikopy je pašijový příběh⁸⁵. Užší rámec tvoří Pilátovo smlouvání se zástupem o osudu Barabáše a Ježíše a výsměch vojáků před cestou na Golgotu. Matouš vychází v pašijovém příběhu z Marka, verše 24 a 25 však patří k jeho vlastní tradici.

Perikopa zachycuje konfrontaci dvou silných projevů, které se oba týkají Ježíšovy krve. Ve verši 24 se Pilát zříká odpovědnosti za Ježíšovu smrt a svoji nevinu předvádí

⁸⁴ HARRINGTON, Daniel, J. *Evangelium podle Matouše*, s. 356.

⁸⁵ Pašijové vyprávění zaznamenané všemi evangelisty, bylo zřejmě prvním velkým, písemně uspořádaným celkem předevangeliálních tradic, používaným při velikonoční liturgii. Vychází z historické skutečnosti, přesto je každý z autorů uspořádává podle svého teologického záměru. Srov. RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 296.

gestem umytí rukou. Ve verši 25 všechn lid přebírá tuto odpovědnost na sebe. Verš 26 oznamuje (v návaznosti na verše 17 a 20) propuštění Barabáše a vydání Ježíše vojákům k ukřižování.

Nápadné znamení *umytí rukou* ve verši 24 má podle Hagnera⁸⁶ jak helenistické, tak i židovské, starozákonní pozadí odkazující zejména na Dt 21,6–8. Pilátovo prohlášení *nevinosti krvi* upomíná na 2 Sam 3,28; Zuz 46 a také k Jidášovým slovům v chrámu (Mt 27,4).

Představa *krve spočívající na někom* ve verši 25 je obsažena v Lv 20,9; Joz 2,19; 2 S 1,16; 1Kr 2, 32n; Jr 26,15; Sk 5,28. Narážka na *naše děti* odkazuje na 1Kr 2, 33.

Ve verši 24 Matouš ukazuje Piláta, římského prokurátora v Judsku v letech 26 – 36 n. l. komunikujícího se zástupem jeruzalémských Židů, kteří se shromáždili před místodržitelským palácem⁸⁷. V mimobiblických židovských pramenech⁸⁸ je Pilát líčen negativně jako bezohledný a krutý vladař, který Židy pohrdal a vyhledával příležitosti k provokacím a šikanám, přičemž židovské reakce neváhal řešit brutálním násilím. Součástí těchto záznamů jsou nicméně zprávy, o tom že Pilát musel v některých situacích židovskému tlaku ustoupit.

První část verše ukazuje, že Pilát a přítomní Židé mají velmi rozdílný vztah k Ježíši a jeho dalšímu osudu. Zatímco Židé ovlivněni svými předáky (verš 20) požadují pro Ježíše smrt (verše 22–23), prokurátor (a je to naznačeno otázkami ve verších 21–23) se snažil vyjednávat o Ježíšově nevině. Teď vidí, že je to zbytečné, že jen zvyšuje nevoli davu. Záleží zřejmě na interpretaci, zda v jeho snaze vidět spíše arogantní zvyk provokovat židovské představitele (naznačuje verš 18) nebo vladařské hledání základní spravedlnosti. Pilát se zdá být vzrůstajícím neklidem dotlačen do trpného postavení, naopak zástup je aktivním hybatelem dění.

V další části verše si Pilát veřejně, před očima všech umyl ruce. Tímto rituálem chtěl ukázat svojí nevinu. Helenistické prostředí, Pilátovi nesporně blízké, znalo obřad, který

⁸⁶HAGNER, Donald, A. *World biblical commentary*, s. 827.

⁸⁷Luz připomíná výpočet Pinchase Lapida, že na prostranství se vešly nejvíce tři tisíce lidí. LUZ, Ulrich. *Mathew 21–28*, s. 501.

⁸⁸Filón Alexandrijský v díle *Legatio ad Gaium* 38: „Pilát měl tvrdošjnou a bezohledně tvrdou povahu. za jeho doby panovalo v Judsku úplatkářství, násilnosti, loupeže, útlak, ponižování, neustálé popravy bez vynesení rozsudku a nesmírné, nesnesitelné ukrutnosti.“ In KROLL, Gerhard. *Po stopách Ježíšových*. Praha: Zvon 1995, s. 335.

se týkal očištění od viny prováděné viníkem.⁸⁹ Pilát o své vině jistě neuvažoval, jak vyplývá z další části verše, chtěl naopak vyjádřit, že vinu neponese on, ale přítomní Židé, kteří neústupně požadovali, aby byl Ježíš ukřižován. Těm jeho gesto nejspíš mohlo připomínat slavnostní prohlášení, kterým podle Dt 21,1–9 mají představitelé města žádat Hospodina o zproštění viny, když naleznou neznámého zavražděného. Tady je jiná situace. Zločin se ještě nestal a jediný, kdo mu může zabránit, je římský prokurátor. Pilát se samozřejmě k Hospodinu neodvolává, gesto doprovází slovy, kterými sebe zbavuje viny a přenáší ji na Židy. Tím zároveň naznačuje, že se Ježíš neprovinil ničím, co by zasluhovalo smrt.

Ve verši 25 *všechen lid na sebe bere zodpovědnost za Ježíšovu smrt*. Matouš mění označení těch, kteří žádají Piláta, aby Ježíše ukřižoval. Zatímco ve verších 17 a 20 pojmenuje výrazem *ochlos* rozvášněný dav plnicí vůli svých předáků, ve verši 25 používá označení *pás ho laos*, které podle Septuaginty obsahově znamená celý Izrael, Boží lid. Badatelé se pokoušejí objasnit, co znamená tato změna: Jedná se jen o Matoušův jiný výraz označující ve skutečnosti zcela zanedbatelnou část celého národa nebo jde o teologické vyjádření skutečnosti, že shromáždění lidé zastupující celý Boží lid odmítají Ježíšovu nabídku? Podle Schuberta se Matouš po způsobu starozákonních proroků „... pokusil vyjádřit, že před soudnou stolicí Pilátovou padlo ze strany židovského lidu definitivní rozhodnutí. To, co se zde stalo, se podle něj týká všech generací a všech krajin.“⁹⁰ Rovněž Luz uvádí, že Matouš důsledně užívající výraz *laos* pro označení Božího lidu chce zobrazit – po Velikonocích stále zřejmější a v jeho době definitivní odmítnutí Ježíše celým Izraelem. Jeho čtenáři prostřednictvím příběhu odsouzení porozumí, že to, co se stalo během židovské války a v co situace v Izraeli (i v jejich obci) vyústila je důsledkem tohoto odvratu od Ježíše.⁹¹ Pokorný soudí, že Matouš „... míní ve skutečnosti jeruzalémský lid Ježíšovy doby, v němž kvůli rostoucímu vlivu farizeů vidí ztracené ovce domu izraelského bez pastýře (9,36; 10,6). Přesto pro Matouše zůstává Izrael božím lidem a tím i adresátem poslání (15,24).“⁹²

Lidé shromáždění před Pilátem nyní přebírají odpovědnost za zabití Ježíše a vyslovují přitom: „*Krev jeho na nás a na naše děti.*“ Tato slova používaná v Starém

⁸⁹Hérodotos 1.35.1, Vergilius, Aeneis 2.717–19; Srov. LUZ, Ulrich. *Mathew 21–28*, s. 500.

⁹⁰SCHUBERT, Kurt. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, s. 125.

⁹¹LUZ, Ulrich. LUZ, Ulrich. *Mathew 21–28*, s. 502.

⁹²POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 489.

zákoně jako „*slovní amulet*“⁹³, který na viníka klade zhoubné následky jeho činu a chrání před nimi nevinného (např. soudce vynášejícího rozsudek smrti), jsou zde prohlášením skupiny lidí přesvědčených o vlastní nevině a oprávněnosti svého požadavku. Zdá se tedy být chybné hovořit o *sebeprokletí*, když volající neuvažují o své vině na Ježíšově smrti.⁹⁴

Přiřazení dětí odpovídá starozákonní představě společnosti, které zahrnuje všechny jednotlivé osudy.⁹⁵ V pozdějším židovském pohledu byl vinen především pachatel nikoli jeho potomek. Neobvyklé rozšíření počtu viníků má naznačit neobvyklou závažnost provinění.⁹⁶ Matouš očekávající brzký Ježíšův příchod, neuvažuje v tomto verši o řadě generací, které budou trestány. Spíše se snaží ukázat, že izraelský lid, který svým voláním vzal vinu za Ježíšovu krev na sebe a své děti, bude dostižen Božím soudem. To se stalo – Matouš na to zřejmě odkazuje (22,7; 23, 29–38), když zničení Jeruzaléma a zánik Chrámu zasáhl generaci dětí.

Verš 26 zobrazuje závěr konfrontace mezi Pilátem a shromážděnými Židy. Pilát propouští Barabáše (Matouš na rozdíl od ostatních evangelistů neoznačuje Barabáše jako vzbouřence a vraha) a Ježíše po bičování, jehož cílem bylo zřejmě uspišit smrt na kříži, předává římským vojákům k provedení popravu.

Badatelé kladou otázku, zda Matoušův popis tohoto střetnutí před prokurátorovým palácem odpovídá historickému velikonočnímu dění nebo jde o Matoušovu polemiku s židovskými odpůrci jeho církevní obce. Je zřejmé, že Matouš sleduje vlastní teologický záměr a podle něj zobrazuje aktéry děje a jejich počínání. Piláta vykresluje jako spravedlnost hledajícího vladaře, který zprvu nabízí Židům, že jim může propustit vězně pokládaného za Mesiáše (verše 17 a 22), jehož sám za zločince nepovažuje, poté se téměř bezmocně a proti svému přesvědčení podrobuje rozvášněnému davu. Matouš (i ostatní evangelisté⁹⁷) se snaží upravit Pilátův obraz tím, že zmírňují jeho účast na Ježíšově smrti a zdůrazňují vinu Židů. Představa císařského prokurátora přesvědčeného o nevině Ježíše i jeho učení a donuceného Židy k propuštění vězně

⁹³LUZ, Ulrich. *Mathew 21–28*, s. 502.

⁹⁴SCHELKLE, Karl Hermann. Die „Selbstverfluchung“ Israels nach Matthäus 27, 23–25. In ECKERT, Willehad Paul – LEVINSON, Nathan Peter – STÖHR, Martin. *Antijudaismus im Neuen Testament?*, s. 149.

⁹⁵Vymezení proti takovému pojetí lze nalézt u proroků: Jr 31, 29–30; Ez 18, 2–3.

⁹⁶LUZ, Ulrich. *Mathew 21–28*, s. 503.

⁹⁷L 23,4. 14. 22; J 18,38; 19,4.

Barabáše (verš 21) je významná pro mladou církev, která se chce odlišit od společenství, v němž vznikla a které se proti ní nyní staví odmítavě.

Dramatické vyhocení dvou navzájem odpovídajících gest vycházejících ze starozákonních právních formulí – na jedné straně se pohan Pilát zbavuje viny starozákonním obřadním umytím rukou a na druhé straně *všechen lid*, střídající náhle zfanatizovaný dav, citací Písem na sebe tuto vinu bere, vede Schuberta k úvaze, že „... Matouš zde nelíčí historickou událost, nýbrž že tu polemizuje s Židy, kteří v Krista neuvěřili.“⁹⁸ Podobně Trilling je přesvědčený, že Matoušovým cílem není ukázat historickou skutečnost, ale fakt, že Ježíše odsoudil židovský národ.⁹⁹

Z pochopení verše 25, které vzniklo již ve druhém století n. l. a je spojené, např. se jménem Melitóna ze Sard¹⁰⁰, vyrostlo paušální obvinění Židů z vraždy Ježíše Krista a tedy z bohovraždy. Toto obvinění se týkalo všech Židů, všech generací. Boží odpovědi na tento čin mělo být prokletí a zavržení Izraele, historicky vyjádřené nejprve zničením Jeruzaléma a chrámu, následně rozptýlením židovského národa a jeho podřízeným postavením. Nesčetné formy pronásledování a nenávisti pramenící v lidové zbožnosti byly ospravedlňovány „naplňováním Boží vůle“. Pašijový příběh však může být vykládán bez antijudaistických resentimentů. Schelkle tak v souvislosti s veršem 25 připomíná Ježíšovu modlitbu za své vrahy (Lk 23,34) a ptá se „... co více váží: Křik Židů nebo modlitba Vykupitele.“¹⁰¹ Podobně Papežská biblická komise zdůrazňuje Ježíšova slova (Mt 26,28) o krvi, „... která zpečetuje smlouvu a prolévá se za mnohé na odpuštění hříchů.“¹⁰²

3.3 Evangelium podle Jana

Janovo evangelium vzniklo později než synoptická evangelia a liší se od nich strukturou i teologickým obsahem.¹⁰³ Na rozdíl od synoptiků, kteří líčí postupné Ježíšovo putování z Galileje do Jeruzaléma, u Jana je Jeruzalém převažujícím místem Ježíšova působení, kde se opakovaně a s gradujícím vyostřením střetává s náboženskými představiteli Izraele především v otázce Ježíšova mesiášského nároku.

⁹⁸SCHUBERT, Kurt. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, s. 123.

⁹⁹TRILLING, Walter. *Evangelium podla Matúša*. s. 266.

¹⁰⁰MELITÓN ze Sard. *O Pasše*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.

¹⁰¹SHELKLE, Karl Hermann. Die „Selbstverfluchung“ Israels nach Matthäus 27, 23–25, s. 155.

¹⁰²Papežská biblická komise. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli* s. 118.

¹⁰³ „Opírá se o výchozí příběh o Ježíšovi z Nazareta, vypráví jej však způsobem, který je reakcí na změň náboženství a kultur v Malé Asii na konci prvního století.“ In MOLONEY, Francis. J., *Evangelium podle Jana*, s. 20.

Oproti četným podobenstvím u synoptiků, přináší Janovo evangelium Ježíšovy dlouhé sebezjevitelské řeči (kap. 6; 10). Janův Ježíš nehlásá Boží království, jak je typické u synoptiků, ale zjevuje Boha – svého Otce, kterým je poslán a k němuž se vrací. Ježíšovo zjevení Boha lze poznat nikoli rozumem, ale jen skrze *víru* darovanou Bohem, popř. jeho Duchem. Spojení s Ježíšem ve víře dává podíl na věčném životě. K charakteristickým rysům evangelia patří toto christologické zaměření na Ježíše – Božího vyslance, které vrcholí ve výpovědi verše 3,16 a *dualistický* jazyk vyjadřující prostřednictvím antitetických pojmů uspořádání světa na dvě vzájemně se vylučující domény.

Autor evangelia uvádí faktografické údaje časové (trojí slavení velikonoce 2,13; 6,4; 11,55) a zeměpisné (např. Betánie, kde Jan Křtitel křtil 1,28; svatba v Káně 2,1; setkání se samařskou ženou u města Sychar 4,5), které se u synoptiků nevyskytují. Přesto je zřejmé, že Jan nějakým způsobem Markovo evangelium znal – shodnými body jsou např. nasycení zástupu (J 6,5–13) a problematika „chleba“ (J 6,32–59) nebo Petrovo vyznání (J 6,66–70). Autora evangelia neznáme. Starokřesťanská tradice jej spojovala s apoštolem Janem, synem Zebedeovým, ztotožněného s milovaným učedníkem. Podle Pokorného by jím spíše mohl být „... jak z textově imanentních důvodů kvůli pozoruhodné shodě jazykové a teologické blízkosti, tak podle svědectví starocírkevní tradice u Papias...“¹⁰⁴ presbyter Jan, autor Janových listů (2J 1; 3J 1). Místem sepsání bylo místo, kde docházelo k „... setkávání judaismu, raného křesťanství, komplexu náboženství helénistického a řeckého světa a rodícího se gnosticizmu.“¹⁰⁵ Mohlo to být působiště janovských obcí – na severu a severovýchodě Palestiny nebo snad v maloasijském Efesu. Dílo pravděpodobně vznikalo na konci 1. stol. n. l., neboť odráží situaci po bolestném rozchodu se židovstvím (obdobně pozdě jako v matoušovských obcích).

Ke zvláštnostem čtvrtého evangelia patří také vztah k židovství.¹⁰⁶ Na rozdíl od synoptiků autor používá většinou všeobecné označení „židé“¹⁰⁷, z jednotlivých skupin židovského společenství Ježíšovy doby jmenuje pouze farizeje a velekněze. Tito „židé“ jsou většinou líčeni jako nepřátelé, kteří se poměrně brzy rozhodnou, že Ježíše je

¹⁰⁴ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 618.

¹⁰⁵ MOLONEY, Francis. J., *Evangelium podle Jana*, s. 19.

¹⁰⁶ „Žádný vážný důvod nevede k pochybnostem o tom, že evangelista byl Žid a že základním kontextem pro sepsání evangelia byl vztah k židovství.“ In Papežská biblická komise. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, s. 128–129.

¹⁰⁷ „Výraz ‚židé‘ v tomto evangeliu musí být vždy dán do uvozovek, protože nepředstavuje židovský národ.“ In MOLONEY, Francis. J., *Evangelium podle Jana*, s. 23.

nutné zabít (5,18), na tento čin se připravují (7,32; 10,31–33; 11,45–53) a naléhají na Piláta, aby jej popravil (18,28–19,16). Ježíšovi příznivci jsou vylučováni ze synagogy (J 9,22; 12,42; 16,2) a musí se před „židy“ skrývat (J 3,2; 19,38; 20,19). Důvodem pro takové zobrazení je především skutečnost, že autor do líčení Ježíšova příběhu promítá reálnou situaci své obce na přelomu 1. stol. n. l. Zachycuje následky ostrého a bolestného střetu především s farizeji, tedy těmi představiteli židovského společenství, kteří se po katastrofě protiřímského povstání stali nejvýznamnější skupinou usilující o stmelení národa a nalezení nové židovské identity. Mezi heretické proudy vytlačované z židovské pospolitosti patřili i židovští vyznavači Ježíše jako Mesiáše (9,22; 12,42). V době vzniku evangelia¹⁰⁸ byl rozchod proběhlou skutečností. Pro křesťany janovské obce jsou židé již oddělenou a nepřátelskou silou. Výroky o „vašem zákonu“ (J 8,17; 10,34; 15,25) i potřeba vysvětlovat některé skutečnosti „Židé se totiž se Samařany nestýkají“ (4,9), svědčí o evangelistově značné distanci. V prostředí židovské majority mělo vyloučení ze synagogy sociální a ekonomické důsledky. Zároveň křesťané tím před římskými úřady ztratili výhody vztahující se na Židy a mohli být vystaveni pronásledování. Janovské komunity existovaly pravděpodobně již před vyloučením ze synagogy a v Ježíše uvěřivších Židů v nich původně byla většina.

Evangelium pomáhá mladým křesťanským obcím zpracovat své nové postavení vůči židovství, a zahrnuje celou škálu výroků od „... *neboť spása je ze Židů*“ (J 4,22), kterým se přihlašuje ke svému židovskému původu, až po „*Váš otec je ďábel ...*“ (J 8,44), v němž pro sebe uplatňuje výlučný nárok na tento odkaz. Zároveň v zobrazení vztahu milovaného učedníka s apoštolem Petrem ve 20. a 21. kapitole nacházíme snahu o integraci s velkou, tzv. petrovskou církví, na které byly janovské obce dosud poměrně nezávislé. Dalším štěpením uvnitř janovských obcí byl rozchod s částí obce ovlivněnou *gnózí*. Dramatický konflikt zrcadlí janovské listy (1J 4,1–6; 2J 7–10), ale jeho stopy nacházíme i v evangelii: „... hluboký odstup od světa, symbolika světla a tmy i důraz na poznání Boha je spojují s gnostiky.“¹⁰⁹ Janovské obce byly také v kontaktu s učedníky Jana Křtitele. Svědčí o tom první tři kapitoly evangelia, které odrážejí Ježíšův vztah k Janu Křtiteli.

¹⁰⁸ „Dějiny kompozice tohoto evangelia byly nejspíše velmi složité, ve své současné podobě však vzniklo na konci prvního století.“ In MOLONEY, Francis. J., *Evangelium podle Jana*, s. 17.

¹⁰⁹ POKORNÝ, Petr. *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, 1986, s. 65.

3.3.1 Jan 8, 37–47, „Děblovy děti“

³⁷Vím, že jste potomci Abrahamovi; ale chcete mě zabít, neboť pro mé slovo není u vás místa. ³⁸Já mluvím o tom, co jsem viděl u Otce; a vy děláte, co jste slyšeli od vašeho otce.“ ³⁹Odpověděli mu: „Náš otec je Abraham.“ Ježíš jim řekl: „Kdybyste byli děti Abrahamovy, jednali byste jako on. ⁴⁰Já jsem vám mluvil pravdu, kterou jsem slyšel od Boha, a vy mě chcete zabít. Tak Abraham nejednal. ⁴¹Vy konáte skutky svého otce.“ Řekli mu: „Nenarodili jsme se ze smilstva, máme jednoho Otce, Boha.“ ⁴²Ježíš jim řekl: „Kdyby Bůh byl váš Otec, milovali byste mě, neboť jsem od Boha vyšel a od něho přicházím. Nepřišel jsem sám od sebe, ale on mě poslal. ⁴³Proč mou řeč nechápete? Proto, že nemůžete snést mé slovo. ⁴⁴Váš otec je ďábel a vy chcete dělat, co on žádá. On byl vrah od počátku a nestál v pravdě, poněvadž v něm pravda není. Když mluví, nemůže jinak než lhát, protože je lhář a otec lži. ⁴⁵Já mluvím pravdu, a proto mi nevěříte. ⁴⁶Kdo z vás mě usvědčí z hříchu? Mluvím-li pravdu, proč mi nevěříte? ⁴⁷Kdo je z Boha, slyší Boží řeč. Vy proto neslyšíte, že z Boha nejste.“

Kontextem zkoumaného úryvku je Ježíšovo vystoupení v jeruzalémském chrámu během židovského svátku stánků (7,14.37). Tento svátek, původně podzimní děkovná slavnost za sklizeň obilí a vína (Dt 16,21), byl později začleněn do připomínání událostí exodu. Na památku přebývání ve stanech během putování pouští mají Izraelci trávit sedm dní v přístřešcích z větví. Svátek byl poutní slavností (Dt 16,16). Jedná se o třetí Ježíšovu návštěvu Jeruzaléma zmíněnou v evangeliu (2,13; 5,1). Jan, na základě negativních zkušeností své obce konfrontované s odporem židovských duchovních autorit, který vyústil do nuceného rozchodu se židovstvím, vykresluje opakované ostré diskuze, ve kterých se Ježíš prokazuje jako ten, kdo je s Bohem v naprosto jedinečném vztahu a je Bohem poslán, aby Jej zjevil. Tomuto *sebezjevení* lze porozumět pouze vírou v Ježíšovo poselství. Jeho židovští protivníci (Jan zde nerozlišuje, zda se jedná o lid nebo příslušníky elitních skupin duchovních představitelů národa.)¹¹⁰ mu nerozumí. Nemohou nalézt společnou řeč. Jan se v kapitolách 7 – 8 prostřednictvím základních identifikačních pojmů, které se týkají židovství, opakovaně vrací k tomuto

¹¹⁰ „...Ježíš hovořil s těmi i oněmi lidmi, ale ne se ‚židy‘.“ In GRÄSSER, Erich. Die Juden als Teufelssöhne in Johannes 8,37–47. In ECKERT, Willehad Paul – LEVINSON, Nathan Peter – STÖHR, Martin. *Antijudaismus im Neuen Testament?*, s. 167.

ústřednímu tématu. „V podstatě to jsou stále nové pokusy objasnit protivníkům, proč se křesťané rozhodli pro Ježíše a proč v něho věří.“¹¹¹

Ústředním tématem úryvku, který spojuje obě strany sporu, je vztah *otcovství a synovství*. Ježíš i jeho protivníci uplatňují svůj nárok Božího synovství. Vzájemné repliky se – jako vedené po spirále a zároveň zarovnané do dvou řad protikladných pojmů, budou opakovat a stupňovat až k závěrečnému vymezení ve verši 47.

Ve verši 37 reaguje Ježíš na předchozí spor, který se týkal otázky života ve svobodě a otroctví (vv 30 – 36). Ježíš nabízel „židům“ svobodu založenou na přijetí pravdy, kterou jim přináší (v 32). To „židé“, s poukazem na svůj abrahámovský původ, odmítli (v 33). „Opět vzniká střet mezi dvěma odlišnými chápáními způsobu, jímž se Bůh dává poznat.“¹¹² Ježíš nyní potvrzuje „židům“ jejich sebejisté přihlášení k Abrahámovi, ale vzápětí proti takovému nároku vznáší námitku. Znovu (viz 7,19.20.25) připomíná chování „židů“ – chtějí ho zabít a odmítají zvěstování, které přináší od Boha. To je v naprostém protikladu k tomu, co představuje výsada vyvoleného národa (srov. Iz 41,8; Jr 33,26).¹¹³

Verš 38 pokračuje v předchozí myšlence. Ježíš také uplatňuje synovský nárok a vymezuje svého Otce proti otci svých protivníků. Je tedy už zde naznačeno, zatím přímo nevysloveno, že existuje jiný otec „židů“ *stojící proti* Otci Ježíšovu. Ježíš dává do protikladu svoji činnost – zvěstování Otce a snahu „židů“ jej kvůli tomu zabít.

Ve verši 39 „židé“ se zdůrazněním Abrahámovi otcovství reklamují právo výhradního postavení a správného původu. Ježíš tentokrát rozlišuje Abrahámovy potomky a děti. Analogické rozdělení najdeme v Mt 3,9; Řím 9,6–8 i v Talmudu. Děti se poznají podle své podobnosti k rodičům, tedy především podobným chováním. To je důležitější než tělesný původ.

Ježíš opakuje ve verši 40, co již řekl (v 38): jeho činnost je v souladu s Boží vůlí. Pravdivě vypovídá o tom, co slyšel od Boha, tj. zjevuje Boha. Právě to vzbuzuje vražednou zášť jeho protivníků. Tím se odlišují od Abraháma, který s velkou úctou přijímal Boží posly (Gen 13, 1–8) a radoval se, když spatřil Ježíšův den (v 8,53).

Tím verš 41 potvrzuje, co již zaznělo (v 39). Smýšlení a skutky „židů“ jsou tak nepodobné Abrahámovým že nemůže být jejich otcem. To znamená, že je tu další otec

¹¹¹ PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998., s. 83.

¹¹² MOLONEY, Francis. J. *Evangelium podle Jana*, s. 297.

¹¹³ „Toto obvinění není vzneseno proti Židům jako takovým, ale naopak nakolik už nejsou praví Židé, protože chovají vražedné úmysly (8,37), ...“ In Papežská biblická komise. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, s. 129.

– zatím bezejmenný, kterému jsou „židé“ svým chováním podobní. Takové příbuzenství „židé“ odmítají. Nejsou nelegitimními dětmi, které propadly modloslužbě (Oz 1,2). Oni mají Otce a vyznávají svoji víru v něj (Dt 6,4–5). Moloney odmítá alternativní výklad židovské repliky, totiž poukaz na údajné Ježíšovo nemanželské zrození.¹¹⁴

Verš 42 ukazuje, že „židovské“ vyznání však vůbec neodpovídá skutečnosti. Chybí nejpodstatnější znak pravého příbuzenství – láska k Otci není doplněna láskou k Synu, kterého Otec posílá. Namísto toho se Syn setkává s nepochopením a nenávisť pramenící z neschopnosti „židů“ přijmout s vírou, co Ježíš říká. Tato neschopnost porozumět nesouvisí s odlišností jazyka nebo kultury nebo s nedostatečným vzděláním posluchačů, ale spočívá v bytostné odlišnosti *původu*, pro který „židé“ nemohou Ježíšovo slovo přijmout.

Vysvětlení, k němuž předcházející repliky směřovaly, přichází ve *verši 44*. „Židé“ se, svým odmítnutím Ježíše a jeho slova, odvracejí od Boha a staví se na opačnou stranu, což v evangelistově dualismu znamená na stranu d'ábla (Gn 3; Mdr 2,24). Jejich otcem není Bůh, je jím d'ábel. Podle Jana proti životu stojí vražda, proti pravdě lež, proti světlu temnota, proti víře nevíra.¹¹⁵

V následujícím *verši 45* Ježíš opět zdůrazňuje rozdíl mezi sebou a svými protivníky. Zatímco „židé“ jsou po otci „prázdní od pravdy“, Ježíš zjevuje Pravdu (J 14,6).

Ježíš klade ve *verši 46* dvě otázky. Ta první je zcela konkrétní. Který z Ježíšových činů může ospravedlnit chování „židů“ s jejich přáním ho zabít?¹¹⁶ Stejnou otázkou se v pašijovém příběhu bude zabývat i Pilát (J 18,38; 19,4–6; v kontextu kapitoly 2.2.3. také Mt 27,23). Na druhou otázku odpovídá Ježíš *veršem 47* a touto vyhraněnou formulací úryvek končí. Je jen jedno správné synovství a jedinečným vzorem je Ježíš, Syn Boží (J 20,31). Autor evangelia vybízí každého příslušníka své obce Ježíšových příznivců, ale i každého dalšího čtenáře a posluchače k jasnému rozhodnutí (J 1,12).

Při čtení tohoto úryvku se vynoří otázka, s kým vlastně Ježíš mluví. Je zřejmé, že jde o příslušníky židovského národa (v 33). Ale co znamená změna jejich postoje k Ježíši (vv 30–31. 33.48)? Grässer odmítá psychologické vysvětlení vycházející z rychlého vzplanutí a následného vyhasnutí víry nebo evangelistovu spisovatelskou neobratnost,

¹¹⁴ „Je obtížné s jistotou stanovit, zda je takový odkaz už na konci prvního století možný vzhledem k pozdějšímu datování rabínské látky, která informuje o těchto tradicích“. In MOLONEY, Francis. J., *Evangelium podle Jana*, s. 302–303.

¹¹⁵ Srov Mt 23,15.

¹¹⁶ BEASLLEY–MURRAY, George, R. *Word biblical commentary*. Volume 36, John. 2nd ed. Nashville: Thomas Nelson, 1999, s. 136.

ale vidí, že se nejedná o záznam historické skutečnosti, nýbrž *teologickou reflexi*.¹¹⁷ Mezi argumenty pro tento názor řadí akademickou strnulost, s níž se v diskuzi probírá problematika Ježíšovy smrti i absence témat, která by byly zajímavé pro židovské společenství, ale jsou nahrazena raně křesťanskou christologií od Boha sestupujícího a k Bohu se vracějícího vyslance, který Boha zjevuje.¹¹⁸ „Židé“ jsou tedy představeni v roli *ideálních odpůrců*, kteří na základě svého původu nemohou přijmout Ježíšovu zvěst a stojí proti Ježíšovi a jeho následovníkům. Stávají se obrazem *nevíry*, před kterou chce autor své posluchače a čtenáře varovat. Bojovně vyhocené polemiky jsou zaměřeny dovnitř vlastních obcí složených z pohanů i Židů. Burcují proti ochabování víry, ke kterému docházelo na jedné straně v důsledku vyrovnání s nenastalou parúzií a vnitrocírkevních konfliktů s nositeli odlišných názorů a na druhé straně v důsledku pronásledování ze strany představitelů židovské komunity i pohanských římských úřadů. „Jde předně o pozitivní vyznání, o překonávání argumentů Židů, nikoli o probouzení nenávisti vůči nim nebo o odmítnutí Židů a jejich poslání jako takového.“¹¹⁹

Také tento úryvek sehrál velmi neblahou úlohu. Opět se v něm objevuje motiv Židů, kteří usilují o Ježíšův život a Ježíšovi ucedníci se jich bojí. V dějinách Židé díky tomuto textu získali démonickou podobu.

¹¹⁷ „Ježíš zde nemluví se skutečnými Židy, nýbrž promlouvá k pozdější obci, které předává poučení ve stylu zjevitelské řeči.“ In GRÄSSER, Erich. Die Juden als Teufelssöhne in Johannes 8,37–47, s. 160.

¹¹⁸ „...je to střetnutí, které se rozhodně neodehrává ve společném prostoru.“ In GRÄSSER, Erich. Die Juden als Teufelssöhne in Johannes 8,37–47, s. 167.

¹¹⁹ SMOLÍK, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, s. 170.

Závěr

Práce přibližuje politickou a náboženskou situaci v Palestině v 1. stol. n. l. naplněnou spory různých duchovních proudů, které různým způsobem promítaly do svého učení apokalyptická a eschatologická očekávání budoucnosti.

Jednou z židovských skupin bylo Ježíšovo reformní a mesiášské hnutí, které se následně stalo hnutím jeho přívrženců. Toto hnutí se až do počátku obnovy po židovské válce vyvíjelo jako součást judaismu. Do čela zničené země se postavila strana farizejů a (spolu se zákoníky) začala formovat, na studiu Zákona, „tradicích otců“ a jednotě židovského společenství založený, rabínský judaismus. Alternativní proudy, které se do života národa nezačlenily, byly jako heretické vylučovány. To se týkalo i židokřesťanů. Většina židovského národa odmítla Ježíšův mesiášský nárok a se vzrůstající averzí sledovala úspěšnou židokřesťanskou misi k pohanům, kteří byli osvobozeni od poslušnosti základním požadavkům Zákona. Židokřesťané odcházeli nebo byli vylučováni ze synagog. Takový vývoj, snad někdy doprovázený i násilím, byl postupný a odlišný na různých místech, a hlavně byl spojen s procesem *sebeidentifikace* křesťanských obcí. K tomu patřilo sbírání a redigování zpráv o Ježíši, který se stal jediným „rabbim“ svých přívrženců, a vytváření vztahu křesťanských obcí k židovství. Období redakce jednotlivých novozákonních spisů zachycuje tento proces. V případě Matoušova a Janova evangelia se ve vyprávěných příbězích Ježíšova života promítá nelehká zkušenost příslušníků matoušovských a janovských obcí s bolestnou exkomunikací z židovského společenství.

Protižidovské výroky Nového zákona pocházejí z různých spisů, různé doby a patří k různým literárním druhům.

V 1. listu Tesalonickým (1Te 2, 13–16) se nachází obecně znějící, v Pavlových listech ojedinělé, obvinění Židů z Ježíšovy smrti a soud nad nimi. Rozbor ukázal, že ve skutečnosti tento výrok je namířen proti představitelům židovských diasporních obcí, kteří Pavlovi kladli překážky v jeho misijní práci mezi pohany. Jedná se o rozdílné židovské přístupy k dějinám spásy.

V evangeliu podle Matouše se v podobenství o zlých vinařích (Mt 21, 33–46) obrací Ježíš na židovské představitele a oznamuje jim, že trestem za jejich hříchy (zabití syna) bude ztráta Božího království, které obdrží jiný národ. Ve druhém úryvku (Mt 23,13–37) Ježíš ostře útočí na židovské duchovní vůdce a vytýká jim, že nechápu to, co je

skutečně důležité. V části pašijového příběhu (Mt 27, 24–26) na sebe všechen shromážděný lid bere odpovědnost za Ježíšovu smrt.

Je zřejmé, že Matoušovo evangelium zrcadlí vyhrocené poměry dvou „konkurenčních“ židovských skupin, z nichž jedna, zahrnující většinu národa, odmítla uznat Ježíšův mesiášský nárok jako měřítko židovské pravověrnosti a druhou, mnohem menší skupinu, která v Ježíše uvěřila, pronásledovala a snažila se jí vyloučit z židovského společenství vyvoleného lidu. Pokřtěný Žid Matouš obviňuje, po způsobu starozákonních proroků, židovský národ a jeho představitele z nevěrnosti vrcholící souhlasem s Ježíšovou smrtí. Ve všech textech zaznívá odkaz na důsledky židovské války. V podobenství Matouš nezavrhuje vyvolený národ, ale zdůrazňuje *plnění Boží vůle* (přinášení ovoce) jako znak Božího lidu. Polemika Ježíše s farizeji a zákoníky vedená podle helénistických rétorických pravidel je zaměřena dovnitř vlastní obce, aby čtenářům a posluchačům ukázala nebezpečí sebestředné zbožnosti.

Slova, která Matouš vkládá všemu lidu do úst, nejsou kletbou. Nelze mluvit o dědičné vině židovského etnika. Podnět k popravě dali židovští předáci z odporu k Ježíšovým reformním návrhům i ze strachu z římské reakce na možné nepokoje. Ježíše odsoudil podle římského práva římský prokurátor Pilát. Nelze zapomínat, že Matouš mohl mít na mysli pozitivní perspektivu krve prolité „*na odpuštění hříchů*“ (Mt 26,28).

V evangeliu podle Jana (J 8, 37–47) jsou Ježíšovi odpůrci obecně označeni jako „Židé“. Nepředstavují skutečné Židy. V první třetině století měl Žid Ježíš spory se zástupci různých proudů židovské společnosti, nikoli s *prototypy* nevíry nepřátelství, na nichž evangelista ukazuje varující špatné příklady. V evangeliu je zaznamenáno zklamání věřících janovských obcí z židovského odmítnutí. Nicméně rozdělení je již přijato.

Rozbor tedy ukázal, že autory těchto výroků jsou Židé píšící negativně o Židech. Používají jazykové nástroje své doby a svého myšlenkového světa, tedy např. polemiky plné pomluv a zesměšňování, které se nezabývají tolik fakty, ale především vyjadřují odlišný postoj pisatele. Jiným specifickým prostředkem bylo kárání odpůrců ve stylu starozákonních proroků, obvyklé mezi jednotlivými skupinami židovské společnosti. Významné je, že účelem všech úryvků je demonstrovat rozdíl mezi špatným a správným jednáním a varovat před tím nesprávným. Předvedení špatného jednání Židů slouží tedy

především k poučení Ježíšových následovníků, k teologicky pojatému upevnění vlastní identity, nikoliv k zachycení historické skutečnosti. Tím méně je jeho smyslem vyvolání nenávisť a pohrdání. Tak jako nemůžeme podezírat starozákonní proroky z protižidovského smýšlení, neměli bychom to činit ani u novozákonních autorů v případě jejich vnitrožidovských polemik.

Je rovněž zřejmé, že právě „rodinná“ blízkost židokřesťanských obcí jejich mateřským židovským společenstvím vyostřuje polemiku vyplývající z odmítnutí Ježíše jako Mesiáše většinou židovského národa. Tuto polemiku navíc vede proti staršímu a mocnému členu rodiny ten výrazně mladší a slabší, který nyní nemá jinou zbraň.

V práci jsem hledal odpověď na dvě otázky. Co chtěli svatopisci svými protižidovskými výpověďmi skutečně vyjádřit? Pramení antijudaismus přímo z biblických textů nebo je jeho zdrojem výklad Písma v pozdějších staletích?

Domnívám se, že lze potvrdit, že zkoumané výroky nezískaly svůj protižidovský charakter v Novém zákoně. Jedná se tedy o pozdější interpretaci. Palčivých a bolavých otázek je v rámci zkoumané problematiky daleko více. Bylo by potřebné zkoumat, jak se tyto výpovědi staly součástí tragických dějin, tedy se zabývat dějinami působení těchto textů, jak je máme interpretovat zejména s ohledem na šoa. Ačkoliv pro sebe považuji hledání a nalézání odpovědí i na tyto otázky za velice zajímavé a potřebné a měl jsem původně v úmyslu se tímto směrem vydat, ukázalo se, že zmapovat dějiny působení by výrazně přesáhlo nejen rozsah této bakalářské práce, ale že je to problematika natolik komplexní a zásadní, že by bylo zapotřebí jí věnovat samostatnou studii, k níž je má práce zatím prvním krokem.

Seznam literatury

- BIBLE: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad. 3. dopl. a přepr. vyd., v ÚCN 1. Praha: Česká katolická charita, 1985.
- BEASLLEY-MURRAY, George, R. *Word biblical commentary*. Volume 36, John. 2nd ed. Nashville: Thomas Nelson, 1999.
- BROŽ, Jaroslav. Církev a synagóga v prvním století. Dialog a kontroverze, *Teologické texty* 1999, roč. 10, č. 1, s. 11 – 14.
- BROŽ, Jaroslav. *Podobenství o zlých vinařích (Mk 12,1–12)*, [2016-11-28].
<<http://ktf.cuni.cz/~brozj/distancni/ExegMk12,1-12.doc>>
- DREXLEROVÁ, Alžběta. Jákob a Ezau na cestě k smíření? Dějiny židovsko-křesťanských vztahů.
- ECKERT, Willehad Paul – LEVINSON, Nathan Peter – STÖHR, Martin. *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*. München: Chr.Kaiser Verlag, 1967.
- HAGNER, Donald, A. *World biblical commentary*. Volume 33b, Matthew 14–28. Nashville: Thomas Nelson 1995.
- HAZLETT, Ian (ed.), *Rané křesťanství: počátky a vývoj církve do roku 600*, Brno: CDK 2008.
- JOHNSON, Luke, Timothy, The New Testament's anti-Jewish slander and the conventions of ancient polemic. *Journal of Biblical Literature*. [online]. 1989, **108** (3), 419 – 440 [2017-03-25].
- KNOCH, Otto. První a druhý list Soluňanům. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. České katolické biblické dílo.
- KROLL, Gerhard. *Po stopách Ježíšových*. Praha: Zvon 1995.
- KÜNG, Hans. Židovství. Brno: Barrister & Principal, 2016.
- LIMBECK, Meinrad. *Nový zákon*. [Sv.] 1., Evangelium sv. Matouše, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996.
- LUZ, Ulrich. *Mathew 21– 28: a commentary*, Philadelphia: Fortress, 2005.

- MALHERBE, Abraham, J. The letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2000. The Anchor Bible.
- MARTINI, Carlo, Maria. Křesťanství a judaismus. *Teologický sborník*, 1995.
- MELITÓN ze Sard. *O Pasše*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010
- MOLONEY, Francis. J., Evangelium podle Jana. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2011.
- MRÁZEK, Jiří. *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*. Jihlava: Mlýn 2003.
- MUSSNER, Franz. *Traktat über die Juden*. 2. Aufl. München: Kösel, 1988
- OSBORNE, Grant R. – Clinton E. ARNOLD, *Matthew*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2004.
- PLZÁK, Michal. Jak antijudaismus formoval křesťanské zákonodárství prvního tisíciletí. *Getsemany* 1999, č. 7–8 (97), s. 162–168.
- POKORNÝ, Petr – DUS, Jan A. *Neznámá evangelia: Novozákonní apokryfy*. Praha: Vyšehrad, 2001.
- POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 2013.
- POKORNÝ, Petr. *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, 1986.
- PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- PORSCH, Felix. *Nový zákon*. [Sv.] 4., Evangelium sv. Jana, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- PRUDKÝ, Martin. Podstatné posuny ve vztahu křesťanů k Židům v poválečné éře. *Teologický sborník*, 1999.
- PRUDKÝ, Martin. *Zvláštní lid Páně, křesťané a Židé*. Brno: CDK, 2000.

- RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského. Historicko-teologický úvod do Nového Zákona*. Praha, Karolinum 2008.
- RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum, 2014.
- RYŠKOVÁ, Mireia. *První list Tesaloničtým*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK, Praha: 2007.
- SEGALLA, Guiseppe. *Historické panoráma Nového zákona*. Řím: Křesťanská akademie, 1998.
- SEGERT, Stanislav. *Starověké dějiny Židů*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995.
- SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice. Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. Praha: Vyšehrad, 2003.
- SCHUBERT, Kurt. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003.
- SMOLÍK, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- STEMBERGER, Günter. *Úvod do judaistiky*. Praha: Vyšehrad, 2010.
- STÖHR, Martin. Učení a odnaučování – zastávky na cestě k obnově křesťansko-židovských vztahů. *Teologický sborník*, 1999.
- TICHÝ, Ladislav. *Úvod do Nového zákona*. Svitavy: Trinitas, 2003.
- TÖRÖK, Dan. *Vztah křesťanství a judaismu na počátku společných dějin*. [2016-11-13]. <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2013-4/Vztah-krestanstvi-a-judaismu-na-pocatku-spolecnych-dejin.html>.
- TRILLING, Walter. *Evanjelium podľa Matúša.2.diel*, Trnava:Dobrá kniha,1993.
- VOLLENWEIDER, Samuel. *Antijudaismus im Neuen Testament*. [2017-03-25]. http://www.academia.edu/12873089/Vollenweider_Antijudaismus_im_Neuen_Testament_Der_Anfang_einer_unseligen_Tradition_1999.
- VOUGA, Francois. *Dějiny raného křesťanství*. Brno: Vyšehrad, 1997.
- ΕΠΙΤΟΑΥΤΟ. Studies in honor of Petr Pokorný on his sixty –fifth birthday, Třebenice: Mlýn 1998, s. 247.