

Hermann Detering

Synoptická apokalypsa (Mk 13 par)

- dokument z doby Bar Kochby

S použitím Českého studijního překladu bible (<http://www.obohu.cz/bible/>) v roce 2018 pořízený překlad článku Die Synoptische Apokalypse (Mk 13 par) – ein Dokument aus der Bar Kokhba-Zeit, který publikoval Hermann Detering na webové stránce <http://radikalkritik.de/wp-content/uploads/2016/06/Mk13.pdf> v roce 2000.

Publikováno na <https://fidelio3.webnode.cz/> v roce 2018.

I. Synoptická apokalypsa a datování synoptických evangelií

Třináctá kapitola Markova evangelia patří v poslední době ke zvlášť často zkoumaným novozákonním textům. Navzdory mnohým rozporům v jednotlivostech lze pozorovat konsensus různých exegetů, kteří všichni vycházejí z toho, že text zpracovaný v této kapitole, tzv. „synoptická apokalypsa“ (v dalším zkráceno SynApk), pochází z první nebo z druhé poloviny 1. století.

Rozbor ukáže, že existuje řada postřehů, které takové datování vylučují, a že mnohé indicie ukazují spíše k pozdějšímu datu, k době povstání Bar Kochby (132-135) jako době vzniku textu.

Většina exegetů ovšem vůbec neuvažuje o možnosti takto pozdního časového zasazení lišícího se od obvyklého datování apokalypsy, neboť výsledek jejich zkoumání je dán evidentně metodickým předsudkem: Jestliže doba vzniku Markova i Matoušova evangelia spadá podle panujícího názoru do druhé poloviny 1. století, musí být i vznik SynApk zařazen do stejného období, případně do doby předcházející.

Z různých důvodů je přitom dnes obvyklé a obecně přijímané datování Markova evangelia do období kolem roku 70 velmi diskutabilní. Kdokoliv se blíže zabývá otázkou doby vzniku synoptických evangelií, dochází brzy k poznání, že narazil na skutečně slabé místo novozákonního bádání. Zatímco na jiných místech se badatelé věnují dílčím exegetickým otázkám s pedantskou obšírností a obdivuhodnými znalostmi historických detailů, v otázce datování synoptických evangelií jsou nápadně struční. S ohledem na nemnoho vágních kritérií, o které se obvyklé datování opírá, to však může sotva někoho překvapit. Obsahová analýza doby vzniku synoptických evangelií se omezuje na stále stejná konstatování. Na jedné straně se právem zdůrazňuje, že církevní tradice je ve vztahu k otázce doby vzniku stejně jako k otázce autorství takřka bezcenná. Na druhé straně je *terminus a quo* stanovován na základě několika málo obsahových argumentů. Jediným skutečně spolehlivým opěrným bodem zůstává většinou pouze fakt, že synoptici zpětně reagují na zničení Jeruzaléma, takže musejí psát po roce 70.

Proti tomu by nebylo nutné nic namítat, pokud by sám o sobě správný závěr, že Markovo evangelium vzniklo po roce 70 po Kr. (s ohledem na kap. 13), nebyl jedním máchnutím proměňován v tvrzení, že muselo být sepsáno kolem roku 70 po Kr.¹ Datování cca do roku 70 po Kr. není přesvědčivé, poněvadž evangelium sepsané po roce 70 po Kr. mohlo teoreticky vzniknout až ve 2. století po Kr. – zvláště pokud nelze doložit další indicie, které by mohly podpořit a zdůvodnit dataci do blízkosti roku 70 po Kr.

Právě řečené platí i v případě, kdybychom akceptovali *argumenta externa*, která bývají uváděna na podporu *terminus ad quem*. Což ovšem nejde vůbec snadno, protože jako vnější svědkové existence synoptických evangelií v 1. století jsou uváděni tak sporní kandidáti jako Ignatius a Klement, o nichž nelze s jistotou konstatovat, ani kdy vznikly údajně jimi psaná díla (Ignatiovy listy a 1. list Klementův), ani jestli je možné novozákonní citáty resp. paralely, které se v nich nacházejí, už považovat za doklady existence literatury synoptických evangelií. Obojí platí i pro Didaché, které je sice velmi blízké Matoušovu evangeliu, ale zná pouze jeho logia, což je nápadné.

Každopádně je třeba trvat na tom, že ani Ignatiana, ani první Klementův list, Barnabášův list, Didaché, ani jiné raněkřesťanské spisy nemohou s jistotou doložit existenci synoptických evangelií, jejichž názvy nikde nezmiňují.² Ještě

¹ Theißen, Der Historische Jesus, 43: „Mk vznikl cca kolem roku 70, neboť v Markově evangeliu se zřetelně odráží židovsko-římská válka (66-74 po Kr.).“ Conzelmann-Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 1979⁴, 248: „Problém doby vzniku jednoznačně závisí na úsudku, zda se v Ježíšově apokalyptické promluvě (Mk 13) předpokládá již zničený Jeruzalém nebo zda se přijme, že zničení se teprve v nejbližší době očekává. Každopádně musela [!] kniha vzniknout kolem roku 70, tzn. v době židovské války.“

² Ponechávám stranou už dávno (v prostředí Tübingenské školy) formulované a poté především Radikální kritikou nově zastávané tvrzení, že 1. Clem a sedm Ignatiových listů jsou pseudoepigrafická díla; viz např. G. Volkmar, Über Clemens von Rom und die nächste Folgezeit mit besonderer Beziehung auf den Philipper und Barnabasbrief sowie auf das Buch Judith, in: ThJb(T) 15, 1856, 287-369; G. A. van den Bergh van Eysinga, Onderzoek naar de echtheid der Ignatiana, in: NTT 1915, 115; W. C. van Manen, Handleiding, 74nn; H. Paulsen, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, FKDG 29, 1978; H. Delafosse, La lettre de Clément Romain aux Corinthiens, in: RHR 97, 1928, 53-89; R. Weijenborg, Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Etude de critique littéraire et de théologie, 1969; srv. H. Detering, Paulusbriefe ohne Paulus?, 1992, 152-163; týž, Der gefälschte Paulus, 1995, 91nn; uvedené tvrzení hraje v této souvislosti jen malou roli (protože poukaz na pseudoepigrafický charakter spisů nevypovídá ještě nic o době jejich vzniku). Ostatně by tato teze v současnosti našla

ani u Justina v polovině 2. století nelze prokázat znalost synoptických evangelií, ačkoliv byl zjevně seznámen s určitým typem evangelijní literatury, která byla už v jeho době jako „paměti apoštolů“ předcítána při bohoslužbách.³ Přísně

jen málo zastánců. V dnešní době je dokonce možné psát komentář k 1. Clem, aniž by bylo nutné se zabývat více než jednou větou dřívějším popíráním pravosti „listu“; viz komentář Andrese Lindemanna ke klementsým listům, HNT 7, 12.

O tom, že Sm 1,1 „cituje“ redakční frázi z Mt 3,15 (Theißen, *Der historische Jesus*, 2. vyd. 1996, 46), nemůže být ani řeči. Ignatius užívá teologickou myšlenku, která byla běžná i pro evangelisty. Výrok J. A. Fischera týkající se vztahu Ignatia a Janova evangelia: „Ignatius znal teologii, se kterou se setkáváme u Jana“ (s. 122), je platný i pro vztah Ignatia k synoptikům. Nikde nelze s jistotou doložit citáty, ze kterých by bylo možné usuzovat na jednoznačnou závislost příp. na existenci dotvořených synoptických evangelií.

Otázka vnějších dokladů existence synoptických evangelií by ovšem vyžadovala nové důkladné přezkoumání.

³ Justin Dial 106: ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ; podle smyslu se αὐτοῦ vztahuje na Petra; ο ἀπομνημονεύματα (τῶν ἀποστολῶν) je řeč v Apol I,67, Dial 100.101.102.103. 104.106.

Proti tezi, že autor Didaché neměl ještě žádné povědomí o synoptickém Ježíši, by bylo možné namítnout, že v Didaché je na různých místech výslovně zmiňováno evangelium, na které se autor Didaché odkazuje: 8,1; 11,3; 14,3. Evangelium, které se zde zmiňuje, se často ztotožňovalo s Matoušovým evangeliem (což lze zdůvodnit tím, že autor Didaché cituje Otčenáš ve formě Matoušova, a nikoliv Lukášova evangelia). Avšak domněnka, že autor Didaché znal úplné Matoušovo evangelium, je každopádně vyvrácena skutečností, že ze svého evangelia cituje autor Didaché výlučně Ježíšova slova, aniž by cokoli prozrazovalo jeho znalost evangelního a pašijového příběhu. Zdá se, že to, co chápal pod pojmem „evangelium“ autor Didaché, se v každém případě muselo zásadně lišit od oné formy evangelia, kterou známe od Synoptiků a Jana, jejíž podstatnou a charakteristickou součástí jsou vedle Ježíšových výroků také vyprávění o Ježíšových zázracích a především vlastní pašijový příběh. Podle mého názoru se celý problém řeší, pokud uznáme, že autor Didaché pod svým evangeliem chápal a měl před očima sbírku výroků kolující pod Matoušovým jménem, přičemž mohlo jít o určitou, a to konkrétně matoušovskou recenzi sbírky logií Q (Q^{mt}). Tuto rozšířenou matoušovskou recenzi pramene Q mohlo mít na mysli ono známé a obšírně diskutované svědectví biskupa Papiase. Svědectví hierapolského biskupa datované do let 90-150 je zaznamenáno takto: „Matouš psal výroky [Ježíšovy] v hebrejštině, a každý, kdo je překládal, překládal je, jak dovedl nejlépe.“ (Eus Hist III 39,16).

vzato jsou synoptická evangelia doložena poprvé teprve u Irenea na konci druhého století.⁴

Je jasné, že na základě chybějících příp. nanejvýš problematických dokladů existence evangelií v 1. století a v první polovině 2. století není možné obhájit východisko, podle kterého se v rámci historického výkladu SynApk klade vznik synoptických evangelií předem do druhé poloviny 1. století. To platí zvláště tehdy, pokud si uvědomíme, že SynApk může být pouze s obtížemi uložena do Prokrustova lože předpokládaného časového a historického rámce, protože přitom vynikají mnohé rozpory a nesnáze, které lze zarovnat jedině připuštěním pozdějších redakčních zásahů.

Z těchto důvodů je třeba, abychom se alespoň pokusili uvažovat mimo apriorní chronologický rámec, vyhlédnout takříkajíc za okraj konce 1. století a prověřit, do jaké míry je možné i v pozdější době nalézt historickou situaci, která umožňuje adekvátní porozumění textu.

Dříve než se však dostaneme k detailnímu rozboru otázky datování SynApk, rád bych učinil několik nezbytných poznámek ke vztahu mezi texty Matoušova a Markova evangelia. Při nepředpojatém srovnání kapitol Mt 24 a Mk 13 bude totiž okamžitě jasné, že stávající konsensus musí být zpochybněn ještě v jednom rozhodujícím bodě: V následující kapitole uvidíme pádné argumenty, které vyvracejí panující mínění, podle něhož musí být za starší a původní považována markovská verze SynApk.

⁴ Ireneus mluví v Haer 3,11,8 poprvé o εὐαγγέλιον τετράμορφον a vysvětluje počet čtyř evangelií např. postavami čtyř cherubů.

II. Priorita matoušovského textu

Při srovnání Mk 13 a Mt 24 se ukazují následující zřetelné rozdíly:

(1) Mk 13,3/Mt 24,3: Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας (Petr, Jakub, Jan a Ondřej) namísto οἱ μαθηταὶ (učedníci).

(2) Mk 13,6/Mt 24,5: Ἐγώ εἰμι (já jsem) namísto Εγώ εἰμι ὁ Χριστός (já jsem Kristus).

(3) Ježíšovo logium Mk 13,9.11.12 je u Matouše na jiném místě (Mt 10,17-21).

(4) U Mk 13,9 chybí Matoušovo καὶ τοῖς ἔθνεσιν (i všem pohanům, Mt 10,18).

(5) καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον (všem národům musí být předtím vyhlášeno evangelium) má Mk 13,10; u Mt 24,14 tato pasáž následuje po ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται (ten však, kdo vytrvá do konce, bude zachráněn, Mt 24,13 = Mk 13,13). U Lukáše věta zcela chybí.

Mt 24,14/Mk 13,10: εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (evangelium království) namísto εὐαγγέλιον (evangelium).

(6) πρῶτον (předtím) má Mk 13,10; chybí u Mt 24,13.

(7) U Mt 24,13 následuje po prorocství, že toto evangelium musí být vyhlášeno po celém světě, ohlášení konce: καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος (a tehdy přijde konec). Chybí u Mk 13,13.

(8) U Mt 24,14 budou křesťané nenáviděni ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν (všemi národy), u Mk 13,13 jen ὑπὸ πάντων (všemi).

(9) Pasáž Mt 24,10-12: καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους; καὶ πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς; καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν (a tehdy mnohým to bude kamenem úrazu, budou se navzájem zrazovat a jeden druhého nenávidět; také povstanou mnozí lživí proroci a mnohé svedou; a protože vzroste bezzákonnost, ochladne láska mnohých) nenachází u Marka žádný odpovídající text.

(10) „Otřesná ohavnost“ 24,15 je podle Mt prorokována prorokem Danielem: τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου (o níž mluvil prorok Daniel). U Mk 13,14 chybí tento odkaz.

(11) βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (ohavnost zrušení) stojí u Mt 24,15 na „svatém místě“, ἐν τόπῳ ἁγίῳ, u Mk 13,14 naproti tomu na ὅπου οὐ δεῖ (kde nemá být).

(12a) U Mt 24,20 je ἡ φυγὴ (útek) podmínkem slovesnému tvaru γένηται (aby nenastal); u Mk 13,18 chybí výslovný vztah k útěku, namísto toho je zde neosobní: προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος (modlete se, aby nenastal v zimě).

(12b) U Mk 13,18 chybí zmínka o sobotě, zatímco podle Matouše by útek neměl pokud možno připadnout na zimu, ani na sobotu, μηδὲ σαββάτῳ (Mt 24,20).

(13) Mk 13,19 má ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως (od počátku stvoření) namísto ἀπ' ἀρχῆς κόσμου (od počátku světa) u Mt 24,21.

U Mk 13,19 zní obrat tautologicky: ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἦν ἔκτισεν ὁ θεὸς (od počátku stvoření, které stvořil Bůh) namísto ἀπ' ἀρχῆς κόσμου.

(14) 13,20 je u Marka opět tautologie τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο (kvůli vyvoleným, které vyvolil), u Mt chybí.

(15) Pasáž Mt 24,26-28: ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν; Ἴδου ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε; Ἴδου ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε; ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; ὅπου ἐὰν ᾗ τὸ πτώμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί (řeknou-li vám tedy: ‚Hle, je v pustině‘, nevycházejte; ‚hle, v úkrytech‘, nevěřte; neboť jako když blesk vychází od východu a je vidět až na západ, tak bude i příchod Syna člověka; kdekoli je mrtvola, tam se shromáždí supi) nemá u Mk žádnou paralelu (srv. Q 17,23-24).

(16) Mt 24,29: εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν (ihned po soužení); u Mk 13,24 prostě μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην (po onom soužení).

(17) Mt 24,30: znamení Syna člověka τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; chybí u Mk stejně jako následující

(18) odkaz na kmemy Země, které budou bédovat: καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (a tehdy se budou bít v prsa všechny kmemy země). Namísto toho je u Mk 13,26 pouze: καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης (a potom uvidí Syna člověka přicházejícího v oblacích s velikou mocí a slávou).

(19) U Mt 24,36 chybí zmínka o Synovi, kterou má Mk 13,32: ὁ υἱός.

(20) Pasáž Mk 13,33-37 se opět u Matouše nachází na jiném místě (Mt 25,13,13.14,15b = Q 19,12-27 = podobenství o svěřených hřivnách; 24,42 = podobenství o nočním lupiči).

*

Místa:

- (5) Mt: τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (evangelium království),
- (9) Mt: καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν (a protože vzroste bezzákonnost),
- (10) Mt: τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιήλ τοῦ προφήτου (o níž mluvil prorok Daniel),
- (11) Mt: ἐν τόπῳ ἁγίῳ (na svatém místě),
- (12b) Mt: μηδὲ σαββάτῳ (v sobotu),
- (17) Mt: τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (znamení Syna člověka),
- (18) Mt: πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (všechny kmeny země)

zřetelně ukazují, že matoušovské znění SynApk bere výrazným způsobem ohled na židokřesťanského čtenáře: narůstající ἀνομία (bezzákonnost) je židokřesťansko-apokalyptické topos (srv. Did 16,4); starozákonní odkazy na proroka Daniele, chrám a sobotu patří rovněž do tohoto prostředí stejně jako τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (evangelium království) a okolnosti příchodu Syna člověka (konkrétně viz níže). Také odkazy na zášť k pohanským národům:

- (4) Mt: καὶ τοῖς ἔθνεσιν (i všem pohanům),
- (8) Mt: ὑπὸ πάντων τῶν ἔθνῶν (všemi národy)

mohou ukazovat na židovské dědictví a tudíž i na židokřesťanské stanovisko autora⁵ (Jub 23,23).

Otázka, zda Mk zkrátil (pro své pohanskokřesťanské čtenářstvo⁶) předlohu (přičemž odstranil židokřesťanské prvky) nebo Mt tuto předlohu (pro své židokřesťanské čtenáře⁷) rozšířil, by musela zůstat nezodpovězená, kdyby z několika míst nebylo zcela jasné, že markovská verze vychází z matoušovské; což jsou především případy (6), (12a) a (18). Na těchto místech zůstává markovský text nesrozumitelný, dokud nepřijmeme předpoklad, že je závislý na matoušovské verzi.

(6) Výraz πρῶτον (předtím) ve verši 13,10 nedává u Marka žádný smysl, poněvadž ze souvislostí předchozího textu nijak nevyplývá, k čemu by se měl

⁵ Bornkamm, Enderwartung, 19.

⁶ Wikenhauser-Schmid, Einleitung, 220.

⁷ Wikenhauser-Schmid, Einleitung, 245.

vztahovat. Marek určitě nechtěl říct, že se evangelium musí rozšířit po celém světě před pronásledováním křesťanů, o kterém je řeč v předcházejícím verši 13,9. Vlastně lze výraz vztáhnout jedině na konec, τέλος, který má přijít po zvěstování evangelia. O tomto konci se mluví ve verších 13,7 a 13,13. Avšak značný odstup činí tuto souvislost nerozpoznatelnou a nemožnou. Z toho je jasné, že Marek se řídil svou předlohou, ve které – jako u Mt 24,13-14 – zvěstování evangelia a konec světa tvořily jeden smysluplný celek.

Zdá se tedy, že verš 13,10 byl vytvořen podle předlohy a na základě Mt 24,14. Marek, který verš vytvořil, se pouze rozhodl, že vynechá půlverší και τότε ἥξει τὸ τέλος (a tehdy přijde konec). Zároveň však obrat zůstal v Markově vědomí. Odtud ono πρῶτον, které je nyní indicií prozrazující Markovu závislost na matoušovské předloze.

(12a) Z porovnání Mk 13,18 a Mt 24,20 jasně vyplývá, že Marek zřejmě musel znát matoušovský text příp. jeho předlohu; jedině tak mohl z této předlohy vypustit podmět přísudku ἵνα μὴ γένηται (aby nenastal), tzn. ἡ φυγὴ ὑμῶν (váš útěk), protože ho evidentně mlčky předpokládal. U těch (v aparátu NA uvedených) markovských textových variant, ve kterých je uveden – stejně jako u Matouše – *váš útěk*, jde evidentně o pokus přizpůsobit markovský text matoušovskému.

(18) Podmět přísudku και τότε ὄψονται (3. osoba plurálu, a potom uvidí) je u Marka 13,26 nevyřčený. Protože uvedený přísudek můžeme sotva vztáhnout na předcházející „mocnosti nebes“, překládá se zpravidla bez uvedení podmětu nebo už s přihlédnutím k Matoušovu textu bývají doplněni lidé (příp. „všechny kmeny země“), o kterých ale u Marka není v předcházejícím textu ani zmínka.

I zde je jasné, že Mk znal matoušovskou verzi. Ono και τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (a tehdy se budou bít v prsa všechny kmeny země) nemohl přidat Matouš, ale musel vypustit Marek. Je dobře možné, že pro Marka zněla pasáž o bědujících φυλαὶ τῆς γῆς (kmenech země) příliš židokřesťansky (viz níže).

Postřehy učiněné na odlišnostech (6), (12a) a (18) tvoří solidní základ, ze kterého můžeme vyjít při hodnocení ostatních výše vyjmenovaných odchylek mezi Mk a Mt, které by jinak samy o sobě neumožňovaly dojít k bezpečným závěrům ve věci vzájemné závislosti mezi oběma evangelisty.

(1) lze vysvětlit jako doplněk příp. redakční zásah v rámci zpracování celého Markova evangelia, který zdůrazňuje přednostní postavení vyjmenovaných

učedníků i na jiných místech (Mk 1,29; 3,17n; srv. 5,37; 9,2; 10,35; 10,41; 14,33)⁸.

(2) Zde se uplatňuje i jinde u Marka doložitelná tendence reprodukovat matoušovský text ve zkrácené podobě, aniž by přitom bylo možné zřetelně rozpoznat dogmatický úmysl (srv. Mt 24,7 par; Mt 24,10-12; Mt 24,15 par; Mt 24,26-28 par; Mt 24,30 par).

(3) Verše nebyly přeneseny Matoušem z předlohy do jiného kontextu (Mt 10,17-21), nýbrž Marek je vložil do textu své předlohy (z Q¹?). Lukáš se při reprodukci orientoval na Marka, nikoliv na Matouše. Markem se neřídil pouze v tom, že nepřevzal verš Mk 13,10.

Beztak by bylo reálně velmi obtížné při předpokladu výlučné závislosti na Markovi vysvětlit Matoušovo počínání s touto pasáží. I kdybychom snad považovali za možné, že by Matouš býval mohl pasáž nalezenou u Mk 13,9.11-23 přemístit do 10. kapitoly svého evangelia, zůstala by nezodpověditelná otázka, proč by od Marka převzal *καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* (toto evangelium království bude vyhlášeno po celém světě na svědectví všem národům). Mt 24,14 touto pasáží logicky uzavírá myšlenkový řetězec, takže nevzbuzuje dojem, že by mohla být uměle vložena.

(4) se řadí společně s (5), (8), (9), (10), (12b), (17), (18) do skupiny Markem provedených změn, jimiž se Marek snažil potlačit silné židokřesťanské zabarvení své předlohy, a učinit tak text přijatelný pro pohanskokřesťanské čtenáře.

(7) Přemístění Mt 24,14 způsobilo, že bylo nezbytné vypustit pasáž *καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος* (a tehdy přijde konec); při zachování této pasáže by byl přerušen myšlenkový řetězec a bylo by nutné znovu přesměřovat pozornost čtenáře od *τέλος* na předcházející události.

(10), (11) Mnoho odborníků na Nový zákon předpokládajících prioritu markovského textu vychází z toho, že Matouš na tomto místě opravil Marka. Podle Vielhauera Marek svou výzvou ke čtenáři v této pasáži bezděčně prozradil, že text přebírá z písemného dokumentu a navzdory uvození veršem 13,5 žádnou skutečnou Ježíšovu promluvu nereprodukuje. Matouš si pak všimnul onoho „nepříjemného lapsu, že Ježíš oslovuje své posluchače jako čtenáře“, a „obratně ho odstranil“ odkazem na knihu Danielovu⁹.

⁸ Srv. Schmithals, *Das Markusevangelium*, 1979, I 132, II 570.

⁹ Vielhauer, *Geschichte*, 335.

Takové vysvětlení je nepravděpodobné už jenom z toho důvodu, že Matoušova „korektura“ se jeví jako až příliš „obratná“ na to, abychom ji mohli považovat za dodatečné vylepšení.

I toto místo se spíše řadí k příkladům už zmíněné Markovy tendence odstraňovat židovské resp. židovskokřesťanské zabarvení předlohy. Mk evidentně chápal text stejně jako Mt, byl však přesvědčen, že může čtenáře méně zběhlé ve Starém zákoně a v židovských reáliích ušetřit odkazu na proroka Daniele i zmínění „svatého místa“, které kvůli svým pohanskokřesťanským čtenářům, u nichž jakési „svaté místo“ nemohlo vyvolat žádný zájem, nahradil obratem „kde [ona „otřesná ohavnost“] nemá být“.

Markovými úpravami se stal text nesrozumitelným: výzva „kdo čte, ať rozumí“ by se přitom v dané situaci taky mohla vztahovat na čtenáře Markova evangelia a musela by pak být skutečně chápána jako odkaz na Markem zpracovanou písemnou předlohu¹⁰.

(13) Úprava s výslovným zdůrazněním Boha stvořitele vyvolává dojem, jako by se už Marek vyrovnával s gnostiky. Což (i s ohledem na pravděpodobné datování synoptické apokalypsy) skutečně nelze vyloučit¹¹.

(14) Nepodařený pokus rétoricky „vyzdobit“ verš 13,20; analogicky k (13), avšak zde naprosto beze smyslu.

(15) Krácení bez rozpoznatelné příčiny.

(16) Ve vypuštění výrazu εὐθέως (ihned) se zřejmě odráží jistá skepse k brzkému konci světa očekávanému Matoušem resp. jeho předlohou „ihned“. I to je indicie, že Mk reprodukuje mladší text a nahlíží již s delším časovým odstupem na znamení konce (která mezitím evidentně proběhla) vylíčená verši 13,5-13 (zdá se, že Marek vnímá vztyčení βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, tzn. ohavnosti zpusťování, již s delším časovým odstupem než Matouš).

¹⁰ K (11) viz Weiß-Bousset, Die Schriften des NT, I, 367: „Zatímco Marek pouze naznačuje obratem „kde nemá být“, čteme u Matouše „na svatém místě“. Což je o to podivnější, že Matouš píše každopádně už dlouhou dobu po zničení svatého místa. Sám o sobě by tedy takovou úpravu neučinil. Musíme proto přijmout závěr, že proctví, které reprodukuje také Marek, četl Matouš ještě v jiném (původnějším) podání, které prostě doslovně převzal, aniž mu rozuměl.“

¹¹ G. A. van den Bergh van Eysinga, Verklaring van het Evangelie naar Mattheus, tevens bijdrage tot de kennis van ontstaan en karakter der Evangeliegeschiedenis, Arnhem 1947, 199.

„Jestliže Matouš nechává Ježíše předpovědět, že konec nastane ihned po „ohavnosti zpusťování“, tak zde určitě opět dochovává původnější text proroctví než Marek, který už pravděpodobně vztahuje „ohavnost zpusťování“ na zničení Jeruzaléma, a tak se již neodvažuje tvrdit, že konec nastane „ihned“. Matouš i zde reprodukuje starší prvky proroctví, aniž by jim už rozuměl.“¹²

(17), (18) „Znamení Syna člověka“ ukazuje na židokřesťanské prostředí (viz Zjevení Petrovo 1, které pod tímto znamením chápe kříž stejně jako Eliášova apokalypsa 32,2); zmínku o něm mohl Marek píšíci pro pohanokřesťany bez starostí vypustit stejně jako odkaz na αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (všechny kmeny země) „bědující“ při příchodu Syna člověka, se kterými by se dokonce pohanokřesťané bývali mohli snadno identifikovat.

(19) Nyní už nelze rozhodnout, zda doplnění zmínky o Synovi ὁ υἱός provedl Marek nebo zda tato zmínka byla (podle několika důležitých dochování) už u Matouše.

(20) V této pasáži dává Marek prostor motivům z podobenství širěji podaných v prameni Q (resp. Q¹).

V zásadě musíme považovat závěr, že matoušovská verze SynApk se svým mnohem silnějším židokřesťanským vyzněním je původnější, za konsekventní také v tom smyslu, že celá apokalypsa svou formou i obsahem sama o sobě ukazuje židokřesťanským směrem¹³. Matoušovský text se svým silným zdůrazňováním židokřesťanských prvků by měl být apriori bližší původnímu znění apokalypsy než takový text, ve kterém tyto prvky chybí. Jediný důvod, proč se většina novozákonních exegetů dosud brání tomuto závěru¹⁴, spočíval a spočívá evidentně pouze v tom, že neuznali nebo nechtěli uznat skutečný vztah závislosti mezi těmito texty, a to na základě pro ně rozhodujícího argumentu předem dané priority Markova evangelia vyplývající z teorie dvou pramenů.

Přitom zjištění, že na tomto jednom místě je Marek závislý na Matoušovi, opravdu nijak nevyžaduje revizi teorie dvou pramenů resp. uznání celkové priority Matoušova evangelia. Jak se domníval už Bousset, je naprosto možné,

¹² Die Schriften des NT, I, 368. Přesto zůstává otázkou, zda Marek už skutečně vztahoval „otřesnou ohavnost“ na zničení Jeruzaléma. Jak ukazuje verš 13,14, Marek zřejmě na rozdíl od Lukáše neměl na mysli zničení Jeruzaléma, nýbrž vztyčení sochy císaře na místě chrámu.

¹³ L. Schenke, Die Urgemeinde, 1990, 267: „Topoi a styl naprosto odpovídají židovské apokalyptice.“

¹⁴ K výjimkám patří Schlatter a Bousset.

že Matouš disponoval vedle svého Markova evangelia (a pramene Q) ještě jiným pramenem, na jehož základě vytvořil SynApk stejně jako Marek, avšak na rozdíl od Marka ve svém textu zachoval původnější znění onoho pramene.

III. Vymezení SynApk

Už dávno je známo, že kapitoly Mt 24 resp. Mk 13 mají základ v předloze (SynApk), kterou evangelisté převzali a zpracovali. I když o rozsahu, formě a vymezení této předlohy dosud nebyla dosažena shoda, můžeme uvedený předpoklad považovat za opodstatněný, jak se ostatně ještě dále ukáže.

Na základě závěru učiněného v předchozí kapitole je každopádně jasné, že původní formu SynApk musíme rekonstruovat nikoliv na základě markovského, nýbrž na základě matoušovského textu.

a) S prvním odkazem na původní předlohu se setkáváme ve verši Mt 24,3. Ačkoliv pohnutkou a výchozím bodem otázky učedníků v rámci evangelia je Ježíšem ohlášené zničení chrámu, v Ježíšově odpovědi už nejde o to, kdy má ohlášené zničení chrámu nastat, ale obecně o „znamení příchodu“ (24,3). U Mk 13,4 je přerýv ještě zřetelnější než u Matouše. Tam zní otázka učedníků položená Ježíšovi následovně: „Pověz nám, kdy to bude a jaké bude znamení, až se to všechno začne naplňovat?“

Protože dosud byla řeč pouze o zničení chrámu, přichází zmínění toho, že „se všechno začne naplňovat“ (Mt 24,3: „skonání věku“) nečekaně. Je jasné, že mezi řečí Ježíše vycházejícího z chrámu, která se týkala jenom zničení chrámu, a popisem veliké světové katastrofy, nacházejícím se v předloze, zeje propast. „Ježíšovo proroctví a na ně navazující malá apokalypsa, ve které lze jen obtížně nalézt údaj o době zničení chrámu, k sobě původně vůbec nepatřily.“¹⁵

Rovněž Theißen ke vztahu mezi Mk 13,1-4 a 13,5nn konstatuje, že Ježíšova odpověď „se nijak jasně nevztahuje k chrámu“¹⁶. Polemizuje přitom s Lührmannem, Sowersem, Guntherem a jinými, kteří vztahují „ohavnost zpustošení“ na zničení chrámu v roce 70: obvykle ji přitom ztotožňují buď se zélot-

¹⁵ Weiß-Bousset, Die Schriften des NT, I, 192.

¹⁶ Theißen, Lokalkolorit, 138.

skou volbou velekněze nebo s vypálením jeruzalémského předměstí Bezetha v roce 66 římským vojskem Cestia Galla nebo s korouhvemi římských vojsk v chrámě po jeho dobytí atd. Proti všem podobným pokusům Theißen namítá, že „termín βδελυγμα (ohavnost) je ve starém zákoně většinou spojen s modloslužbou“, a tedy označuje „svatokrádežný lidský skutek“. Protože však soud nad Jeruzalémem je podán v předcházejícím textu jako soud Boží (srv. Mk 12,9), vzniká zde podle Theißenů nepřekonatelný rozpor.

Což můžeme určitě považovat za docela trefný postřeh. Bez ohledu na to však existují ještě další pádné argumenty, které nedovolují svázat onu „otřesnou ohavnost“ s událostmi kolem roku 70. Vrátime se k nim na jiném místě, až budeme hlouběji zkoumat význam onoho termínu. Lukáš, který, jak ještě uvidíme, měl tuto vazbu k roku 70 (jako první) skutečně na mysli a vztáhnul události, o kterých referuje Mk 13, na zničení chrámu, chápal pravý význam termínu „ohavnost zpusťování“, a proto tento termín nepoužil resp. přeinterpretoval jej. „Ohavnost zpusťování“ se u něj proměnila ve „zpusťování“ města Jeruzaléma (21,13). Tato Lukášova úprava tak jasně dokazuje, že Lukáš nechápal termín „ohavnost zpusťování“ jako fenomén související se zničením chrámu v roce 70.

Vcelku je tedy jasné, že mezi 24,1-2 a 24,3n neexistovala žádná původní obsahová vazba, ale že evangelista tuto vazbu vytvořil teprve následně. Mt 24,3nn, od slovního spojení τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος (jaké bude znamení tvého příchodu a skonání věku), tak představuje začátek samostatného literárního celku.

b) Dalším jasným důkazem toho, že v kap. 24 nám evangelista předkládá jím zpracovanou tradici, je verš 24,15. Věta: „Když pak uvidíte postavenou ‚ohavnost zpusťování‘“ (2. osoba plurálu) se podivně převrací do 3. osoby plurálu: „tehdy ti, kdo budou v Judsku, ať utíkají do hor“ (24,16).

Vycházející z Markova evangelia Bousset komentuje následovně: „To znamená, že toto proroctví se původně neobracelo na Markovy čtenáře, nýbrž na obyvatele Judska. Vzniklo tedy v Palestině a Marek je pouze převzal“¹⁷.

c) Jako další doklad existence předlohy, kterou evangelista zpracoval, se často uvádí ještě jeden postřeh k Mk 13,14, který ovšem nemůžeme použít jako argument už z toho důvodu, že markovský text se ukázal ve srovnání s matoušovským jako odvozený, jak jsme poznali výše.

¹⁷ Weiß-Bousset, Die Schriften des NT, I, 193.

Ačkoliv Marek předpokládá, že ve verších 13nn jde o Ježíšovu řeč, obrací se překvapivě náhle ke svému čtenáři: „kdo čte, ať rozumí!“ Z tohoto obratu podle mínění mnohých vykladačů vyplývá, že Marek měl k dispozici písemnou předlohu, která byla koncipována nikoliv jako řeč, ale jako spis.

Jak jsme už viděli výše, srovnání s paralelní pasáží u Mt 24,15 dokazuje, že Markův neočekávaný apel na čtenáře byl zjevně myšlen úplně jinak, než se domnívají vykladači. Matouš, který – na rozdíl od Marka – doplňuje poukázání na „ohavnost zpusťování“ pramenným odkazem „o níž mluvil prorok Daniel“, prozrazuje jednoznačně, jakým způsobem má být chápán onen apel na čtenáře: Apel se nevztahuje na čtenáře apokalypsy, ale na čtenáře knihy Danielovy!

Je tedy třeba vycházet z toho, že Marek chápal apel na čtenáře 13,14 stejně jako Matouš, ale s ohledem na pohanskokřesťanské čtenáře odkaz na Daniela vypustil.

d) Zatímco začátek SynApk jako nezávislého tradovaného textu může být vymezen relativně bezpečně, potíže nastávají při určení konce. Jak ukáže srovnání s Petrovou apokalypsou, je třeba počítat s tím, že Matoušem převzatý oddíl zahrnoval i podobenství o fíkovníku a sahal přinejmenším až k verši 24,34. Napomenutí: „Amen, pravím vám, že určitě nepomine toto pokolení, dokud se toto všechno nestane“ se dobře srovnává formou i stylově s prorockým stylem předchozího textu. Zatímco výraz „Amen“ vhodně uzavírá celou promluvu a (zároveň jako legitimace) ještě jednou poukazuje na plnost prorockého oprávnění řečníka, odkaz na to, že posluchači ohlášené události ještě sami prožijí, zdůrazňuje vážnost situace. Napomenutí podtrhuje naléhavost poselství a zajišťuje, že oslovení vezmou znamení doby vyjevená autorem apokalypsy vážně a vztáhnou požadavky autora (včetně útěku) se vsí radikalitou na sebe („toto pokolení“).

Jestliže SynApk představuje samostatný literární celek, nabízí se otázka na funkci a smyslu tohoto celku v kontextu doby jeho vzniku, tzn. na „ukotvení v průběhu událostí“. Podle obecně rozšířeného názoru máme co do činění s „apokalyptickým letákem“, který Marek převzal a zpracoval¹⁸.

Přes některé kritiky lze považovat daný pojem za velmi přiléhavý, protože apokalypsa nepodává celkem vzato bezúčelný popis znamení konce světa, nýbrž má na mysli zcela určitou historickou situaci; je, jak to trefně vyjádřil Schoeps,

¹⁸ Vielhauer, Geschichte 335.

„varováním v poslední chvíli“¹⁹, ve které chce zapůsobit jako skutečný leták a přimět čtenáře ke konkrétní akci, k útěku do judských hor.

Díky Hegesippovi víme²⁰, že útek jeruzalémské obce do Pelly bezprostředně před vypuknutím první židovské války byl vyvolán proroctvím. I zde je tedy logicky třeba předpokládat existenci samostatně kolujícího (snad písemného) prorocství, které se stalo spouštěčem útěku obce z Jeruzaléma.

Nemůžeme se tedy divit, že někteří badatelé ztotožňují prorocství, o kterém mluví Hegesipp, se SynApk²¹. Takový závěr je však založen na chybném datování vzniku SynApk, jak se jasně prokáže v dalším výkladu.

IV. SynApk a Petrova apokalypsa

Jak je známo, řada citátů ze SynApk se nachází v Petrově apokalypse (etiop.)²².

Z této skutečnosti se často vyvozuje, že autor Petrovy apokalypsy použil Mt a Lk. Ale to je pouze neprokázaná hypotéza, které odporuje do očí bijící fakt, že v rozhovoru učedníků s Ježíšem na Olivetské hoře v 1. kapitole Petrovy apokalypsy nepřichází žádná zmínka o zničení chrámu, jako je tomu v synoptických evangeliích. Namísto: „Řekni nám, kdy se to [zničení chrámu] stane atd.“ (Mt 24,3), je Ježíšova promluva uvozena výzvou učedníků: „Prozrad' nám znamení tvého příchodu a konce světa, abychom věděli a poznali...“ V tom je třeba vidět důkaz, že autor Petrovy apokalypsy nevycházel z textu, který by byl součástí některého ze synoptických evangelií, nýbrž ze samostatně dochovaného textu. Zároveň je tím potvrzena teze, že skutečně existoval pramen nezávislý na synoptících, a také že tento pramen byl zjevně použit autorem Petrovy apokalypsy. Pokud by se autor apokalypsy seznámil s jím přebíraným textem

¹⁹ Schoeps, *Ebionitische Apokalyptik im Neuen Testament*, 265, pozn. 1.

²⁰ Eus Hist III,5,3.

²¹ Tak např. Schoeps, 105, který ve vztahu k apokalyptické pasáži mluví o „pokynu“ (pro raněkřesťanskou obec), a odkazuje se právě na Eus Hist III,5,2-3, a dále na Epiph c. haer. 29,7,30,2 a de mens. et pond 15.

²² Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Bd. II Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, 1971, 4. vydání, 468nn.

v kontextu některého ze synoptických evangelií, převzal by určitě i motiv zničení chrámu úzce svázaný s vlastní apokalypsou.

Skutečnost, že použité citáty vykazují textovou podobu blízkou Mt (a nikoliv Mk!), ukazuje mimochodem znovu k tomu, že matoušovský (a nikoliv markovský) text je opravdu nejbližší původnímu textu apokalypsy. Tím však nemá být určité řečeno, že by Petrova apokalypsa představovala onen původní text. To nepřipadá v úvahu už jen z toho důvodu, že sama obsahuje řadu literárních zádrhelů (např. nápadný přechod od „jeho učedníci“ k „my“ hned v první větě 1. kapitoly), které zřetelně prokazují, že autor použil apokalypsu (a eventuálně i další evangeliím blízké texty) jako pramen. Zároveň nelze namítnout nic proti tomu, abychom při interpretaci, rekonstrukci a datování SynApk pracovali i s Petrovou apokalypsou jako dalším, na synoptických nezávislým textem.

V této souvislosti bych rád poukázal na jedno hledisko, kterého jsme se dosud vůbec nedotkli, ale na kterém mi zvláště záleží, a které bylo vlastně výchozím bodem veškerých mých úvah k celému tématu.

V kapitole 2 Zjevení Petrova je v souvislosti s podobenstvím o fíkovníku řeč o „falešném Kristu“, který pronásleduje křesťany. Weinel k tomu poznamenává, že toto místo umožňuje „naprosto přesné časové zařazení“: „neboť známe jediného Antikrista z židovského prostředí, který pronásledoval křesťany a činil z nich mučedníky. Po roce 70 to mohlo být pouze v jediném případě, a to v případě Bar Kochby. Podle toho by naše kniha spadala zhruba do roku 135“²³.

Tento názor, zastávaný i Alonem²⁴, Abramským²⁵ a dalšími (a zpochybněný na základě slabých argumentů pouze Schäferem²⁶), se ukazuje jako opodstatněný. První a druhá kapitola se skutečně vztahuje na události doby Bar Kochby a na mučednictví křesťanů doložené Justinem²⁷ a Eusebiem²⁸ pro tuto dobu. „Tento podvodník“ (singulár!) pak přirozeně není nikdo jiný než sám Bar Kochba, který přežíval v židovské tradici jako Bar Koziba (syn lži). Všeobecně přijímané

²³ In: Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, 1924, 2. vydání, 317.

²⁴ Alon, Toledot II, 34.

²⁵ Abramsky, Bar-Kokhba, 56nn.

²⁶ Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 61n; vyvrácení jeho argumentace viz níže.

²⁷ Apol I,31,6. Srv. Schürer, Geschichte I, 571.

²⁸ Eus Hist IV,8,4. Chron. ed. Schoene II, 168 sq. ad. ann. Abr. 2149 (z arménštiny): „Qui dux rebellionis Judaeorum erat Chochebas, multos e Christianis diversis suppliciis affecit, quia nolebant procedere cum illo ad pugnam contra Romanos.“

datování Petrovy apokalypsy přirozeně ještě nic nevyovídá o době vzniku SynApk jako její předlohy, poněvadž v této předloze (na rozdíl od evangelií) není žádná přímá souvislost mezi lžimesiášem a pronásledováním. Přesto však mohou být ony nápadné paralely oprávněným podnětem k přezkoumání dosud až příliš samozřejmě přijímaného datování do 1. století a pobídkou k náhledu na synoptickou apokalypsu prizmatem soudobých událostí 2. století.

Při bližším zkoumání se skutečně ukáže, že

a) nejenže je neudržitelné obvyklé datování SynApk do doby tzv. „Caligulovy krize“ v roce 40, příp. teze, že SynApk byla znovu aktualizována v době první židovské války roku 70, ale dokonce

b) jedině historicky opodstatněné je datování SynApk do doby druhé židovské války, tzn. do Bar Kochbovy doby let 132-135.

V. Synoptická apokalypsa jako dokument z doby „Caligulovy krize“ (37-41)?

Tezi (formulovanou poprvé Hölscherem), že SynApk patří původně do doby „Caligulovy krize“, dosud nejobsáhleji a nejdůkladněji vyložil Theißen²⁹.

Proti všem pokusům datovat SynApk do prvního století svědčí skutečnost, že se dosud nepodařilo identifikovat dějinnou situaci, která by odpovídala charakteristickému spojení jednotlivých motivů SynApk v jejich celku (bez ohledu na to, zda v markovské či matoušovské verzi, jejichž rozlišování je v těchto souvislostech relativně nedůležité):

(1) Falešní mesiášové (plurál!): πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες, Ἐγὼ εἰμι ὁ χριστός (neboť mnozí přijdou v mém jménu a budou říkat: „Já jsem Kristus“, Mt 24,5 par);

(2) Války a válečné zvěsti: μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων (budete slýchat o válkách a uslyšíte válečné zvěsti, Mt 24,6 par);

(3) Národ proti národu, říše proti říši: ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν (povstane totiž národ proti národu a království proti království, Mt 24,7 par);

²⁹ Theißen, Die große Endzeitrede und die Bedrohung des Jerusalemer Tempels im Jahr 40 nach Chr., 133-211, in: Lokalkolorit.

- (4) Hladomory: καὶ ἔσονται λιμοὶ (budou hladomory, Mt 24,7 par);
- (5) Zemětřesení: καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους (a zemětřesení na různých místech, Mt 24,7 par);
- (6) Pronásledování: τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς (pak vás budou vydávat do soužení a budou vás zabíjet, Mt 24,9);
- (7) Zrada: τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους (tehdy mnohým to bude kamenem úrazu, budou se navzájem zrazovat a jeden druhého nenávidět, Mt 24,10 par);
- (8) Zvěstování evangelia v celém světě: καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ (toto evangelium království bude vyhlášeno po celém světě na svědectví všem národům, Mt 24,14 par);
- (9) „Otřesná ohavnost“: τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (ohavnost zrušení, Mt 24,15 par);
- (10) Prorok Daniel: τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου (o níž mluvil prorok Daniel, Mt 24,15);
- (11) Zima: προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος (modlete se, aby k vašemu útěku nedošlo v zimě, Mt 24,20 par);
- (12) Svedení znameními a zázraky falešného Krista: ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα ὥστε πλανῆσαι εἰ δυνατὸν καὶ τοὺς ἐκλεκτούς (rovstanou totiž falešní kristové a falešní proroci a budou ukazovat veliká znamení a divy, že by, kdyby to bylo možné, svedli i vyvolené, Mt 24,24 par).

Aby dosavadní vykladači obhájili svou tezi, museli z celku textu vylámat jednotlivé motivy a zacházet s nimi jako s pozdějšími redakčními dodatky nebo naopak jednotlivé verše násilím vtlačit do jimi postulované historické situace Caligulovy krize, namísto aby je z ní bez ohýbání vysvětlili. Theißen sice také zastává onu osvědčenou zásadu: „Čím méně textových částí se za žádných okolností nehodí do dané situace, a musí být tedy vyloučeno jako druhotné, tím lépe!“³⁰, přesto ani jemu samému na různých místech svého výkladu nezbývá než postupovat v rozporu s touto zásadou.

Tak se mu například ve vztahu k (1) nedaří přijatelně doložit, že (kromě jím jmenovaného Šimona Mága patrně veřejně působícího zhruba od roku 36) existovali i jiní „svůdcové“, kteří by v období let 36-41, tedy v předpokládané

³⁰ Theißen, Lokalkolorit, 139.

době vzniku SynApk, vystupovali s tvrzením Ἐγώ εἰμι (já jsem), a ospravedlnili tak použití plurálu πολλοὶ (mnozí) v Mt 24,5 par.

Přítom nám jak ve svých „Starožitnostech“, tak v „Židovské válce“ Josef podává podrobný přehled falešných proroků první poloviny 1. století, kteří by mohli být podle Theißen spojeni s uvedenou pasáží: Pomineme-li však Šimona Mága, všichni se objevují teprve později, tzn. po roce 41 (tak např. Theudas nebo tzv. Egypt’an).

Sám Theißen si uvědomuje tento nedostatek vlastní argumentace³¹, nepovažuje ho však za rozhodující. Ostatně podle jeho mínění je docela dobře možné, že „toto uvození formuloval s ohledem na mnohé falešné učitele a proroky“ teprve Marek 13,5.

Musíme tedy konstatovat, že existenci „mnohých“ pseudomesiášů, o kterých mluví jak Matouš, tak Marek, dokáže Theißen pouze postulovat, nikoliv však doložit prameny.

V principu se však na tomto místě ještě vnucuje otázka, zda pasáž Mk 13,6 vůbec mluví o (křesťanských) falešných prorocích, kteří vystupují ve stylu Šimona Mága (jak to předpokládá Theißen), nebo zda se zde nemíní výlučně skuteční uchazeči o roli mesiáše. Neboť především jak Marek, tak Matouš zřetelně rozlišují falešné mesiáše od falešných proroků a vymezují jedny od druhých (Mt 24,11.24; Mk 13,22). Kromě toho „svůdci“ (ve starší matoušovské verzi) o sobě neprohlašují: „Já jsem“, nýbrž „Já jsem Kristus“ = „Já jsem Mesiáš“. Naproti tomu falešní proroci citovaní Theißenem podle Celsa³² sami sebe označují jako „Boha“ nebo „Syna Božího“, ale ne jako mesiáše. To je ovšem zásadní, Theißenem opomíjený rozdíl, který zároveň svědčí proti jeho tezi datování apokalypsy do doby kolem roku 40. Takže v letech 36-41 se ještě nesetkáváme s postavami, které by vystupovaly na veřejnost jako mesiášové, takové postavy se pravděpodobně objevují teprve s počátkem první židovské války (viz níže). Ze stejného důvodu se Theißen nemůže ve vztahu k Mt 13,5.6 odvolávat ani na Šimona Mága.

Ani ve vztahu k (2) se Theißenovi nedaří vysvětlit plurál πολέμους (o válkách). Theißen vnímá tento nedostatek, a odkazuje proto kromě jím citované naba-tejské války na válku mezi uchazeči o parthský trůn a na dosazení Římu oddaného krále v Arménii, jež bylo zřejmě doprovázeno nepokoji³³. Ale že by

³¹ Theißen, Lokalkolorit, 163.

³² Theißen, Lokalkolorit, 162.

³³ Theißen, Lokalkolorit, 164.

tyto vzdálené události vyvolaly ozvěnu v Palestině a dotkly se jakýmkoliv způsobem tamějších obyvatel, je velmi nepravděpodobné a nelze to žádným způsobem vyčíst ani z pramenů včetně Josefa.

Ovšem Theißen nesmírně přeceňuje i pouhý rok trvající nabatejskou válku z let 36-37, a to jak v jejím rozsahu, tak v jejím působení na židovské obyvatelstvo. Bousset shrnuje dojem, který vyvolává ve čtenáři autorem SynApk načrtnutý apokalyptický scénář: „Konec světa má předcházet všeobecná světová válka“³⁴. Nabatejská válka nebyla v žádném případě „světovou válkou“, která by ohrožovala židovský národ v jeho existenci, ani „mezinárodní válkou“³⁵, nýbrž lokálně omezenou vojenskou potyčkou malého významu, která příznačně nenalezla v židovských pramenech žádný za zmínku stojící ohlas.

Rovněž ve vztahu k (6), tzn. k doložení pronásledování křesťanů v dané době, má Theißen obtíže s obhájením své teze. Proto nejprve dovozuje, že pasáž Mk 13,9-13 mohla „být připojena do daného kontextu až později“³⁶, a že se v ní odkazuje na pronásledování křesťanů v Sýrii v letech 66-76³⁷. K tomu viz níže.

Pro případ, že by pasáž přece jen patřila k původnímu textu, pak Theißen předpokládá souvislost s pronásledováním helenistické obce v Jeruzalémě a Štěpánovým ukamenováním, po němž byla obec z města vyhnána. Odkazuje se také na pronásledování křesťanů v Damašku zaznamenané ve Sk 9,24nn (2 Kor 11,32n), při kterém se Pavel stal z pronásledovatele pronásledovaným.

Pronásledování v prvopočátcích křesťanství popsané ve Skutcích apoštolů však v žádném případě (i když odhlédneme od toho, že Lukáš nám na jiném místě sděluje o této původní obci, že byla v té době „jedno srdce a jedna duše“, Sk 4,32) neodpovídá situaci popsané v SynApk se vzájemným zrazováním rodinných příslušníků, vzájemným udáváním a osočováním.

V textu apokalypsy, z něhož vychází Theißen, mluví Marek 13,9 o trestu bití, k němuž byli křesťané odsuzováni „sanhedriny“ (plurál!), což, jak správně poznamenal Grundmann³⁸, předpokládá poměry ukazující na diasporu. Takže v žádném případě nemůže jít o pronásledování jeruzalémských křesťanů; každopádně by ale mohlo přicházet ještě v úvahu pronásledování křesťanů v Damaš-

³⁴ Weiß-Bousset, Die Schriften des NT, I, 192.

³⁵ Robinson, Geschichte seit dem Jahr 30 n. Chr., 126.

³⁶ Theißen, Lokalkolorit, 166.

³⁷ Theißen, Lokalkolorit, 281.

³⁸ Grundmann, Das Evangelium nach Markus, 1959, 264.

ku. Avšak nemáme žádné prameny, které by kromě uvedeného Damašku byly schopny doložit pronásledování křesťanů v diaspoře pro toto rané období.

Pokud však vyjdeme z matoušovského textu, je každému ihned jasné, že ono pronásledování, popsané v SynApk, má již univerzální dimenzi. Křesťané jsou stejnou měrou vystaveni pronásledování jak ze strany Židů, tak ze strany pohanů („všemi národy“, Mt 24,9). To ovšem předpokládá celosvětové rozšíření křesťanství, o kterém však nemůže být ve třicátých resp. čtyřicátých letech 1. století ani řeči. Pokud se dále uvádí, že pronásledování se děje „kvůli“ pouhému Kristovu „jménu“ (Mt 24,9), tak to ukazuje, jak ještě uvidíme níže, na situaci, kterou známe ze zpráv apoletů o pronásledování křesťanů v první polovině 2. století (nebo z Pliniova listu Trajánovi).

Tomu odpovídá situace (8), která vychází ze zvěstování evangelia po celém světě, což se také nesrovnává s obdobím prvopočátku křesťanství. I na tomto místě cítí Theißen (a s ním mnoho dalších specialistů na nový zákon) potřebu porušit svou výše uvedenou zásadu a předpokládat pozdější redakční úpravu³⁹.

Naproti tomu se zdá, že „ohavnost zpusťování“ (9) může Theißen historicky spolehlivě vysvětlit tzv. Caligulovou krizí, tzn. vztyčením císařovy sochy v jeruzalémském chrámě, které plánoval císař Caligula, přičemž realizaci plánu zabránila jeho předčasná smrt 24. ledna 41. Ale i sem se vkrádají pochybnosti. Vybudování této ohavnosti měl sice Caligula v plánu, avšak nikdy se neuskutečnilo, jak víme od Josefa i Filóna.

Naproti tomu Mk 13,14 spíše nasvědčuje tomu, že v případě ohlašované události jde o *vaticinium ex eventu*, jež autor apokalypsy líčí ve zpětném pohledu na událost, která se již stala. Zdá se, že autor už zcela jistě ví, že „ohavnost zpusťování“ byla vystavěna „na svatém místě“, tzn. tam, kde stával bývalý chrám. Jinak by se sotva býval mohl vyjádřit tak určitě: Ἰδοὺ ὧδε ὁ χριστός (hle, zde je Kristus). Jeho jediná starost spočívá v tom, aby si čtenář na pozadí proroctví knihy Danielovy nemohl vyložit další mezitím proběhlé události nesprávně, tzn. jako události konce světa. Proto ona naléhavá výzva k útěku (Mt 24,15)⁴⁰.

³⁹ Theißen, Lokalkolorit, 166.

⁴⁰ Na zde naznačené souvislosti poukázal už na počátku 20. století radikálněkritický teolog Hermann Raschke ve své knize: „Die Werkstatt des Markusevangelisten“, 277nn. Jeho výklad ovšem obsahuje vedle několika svěžích a osvětlujících vhladů řadu svévolných a fantastických konstrukcí, kterými vědecká hodnota knihy značně utrpěla.

(11) Výslovná modlitba, aby útěk nepřípadl na zimní období (Mt 24,20 par), dává smysl jen tehdy, pokud vycházíme z Josefovy chronologie a předpokládáme, že znesvěcení chrámu hrozilo přibližně v měsících říjnu/listopadu 40.

Pokud však vyjdeme z filónské chronologie, narazíme na obtíže. Podle Filóna připadla jednání s Gaiem na počátek roku, takže výstavba „ohavnosti zpusťování“ by pak hrozila v květnu resp. v následujících letních měsících. Modlitba, aby útěk bezprostředně související se znesvěcením chrámu nepřípadl na zimu, by bývala za těchto okolností vypadla z logiky časové následnosti událostí. Rozpor mezi Mk 13,18 a filónskou chronologií lze sotva odstranit poukazem na to, že „v obou případech“ se zima nezadržitelně blížila⁴¹. Tvrzení, že se zima už v květnu „nezadržitelně blíží“, je výstižné asi tak stejně, jako je všeobecně platný výrok, že každý musí umřít.

Rozpaky a závažné pochybnosti vznikají i v případě domněnky, se kterou vyrukovali Theißen i další odborníci na nový zákon, podle nichž došlo na pozadí první židovské války kolem roku 70 k adaptaci resp. k „aktualizaci“⁴² a nové interpretaci SynApk pocházející z roku 40.

a) Podle Theißen se v oddíle Mk 13,9-13 zrcadlí „zkušenosti, kterých nabyli syrští křesťané v období let cca 66-76 po Kristu“⁴³. Jeho hlavním dokladem pro tuto tezi je Josef, Bellum Iudaicum 2,461-464, kde je řeč o „judaizujících“ (τοὺς ἰουδαϊζόντας), kteří byli ve spojení s pronásledovanými Židy, a kterých se syrské městské obyvatelstvo obávalo „jako nepřátel“.

Situace podaná v Mk 13,9-13, jak ji výstižně popisuje Theißen („útlak ze všech stran [13,13], vzájemné zrazování rodinných příslušníků [13,12], výslechy před židovskými i pohanskými orgány [13,9], ale zároveň vědomí šíření evangelia při vši perzekuci“⁴⁴) má ovšem s Josefem vykreslenými poměry jen máloco společného. Pokud (správně) jako Theißen vyjdeme z toho, že poměry popsané v SynApk nejsou jen apokalyptickými topoi, nýbrž zobrazují historickou skutečnost, měl by být vztah k dějinným událostem zřetelnější.

Navzdory Josefově dokladu nemůžeme brát za dostatečně prokázané především to, že v dané době docházelo k pronásledování křesťanů α) v nadregionálním měřítku, a β) že se na něm podíleli Židé i pohané. Pronásledování, o kterých je

⁴¹ Theißen, Lokalkolorit, 172.

⁴² Theißen, Lokalkolorit, 272.

⁴³ Theißen, Lokalkolorit, 281.

⁴⁴ Theißen, Lokalkolorit, 281.

řeč v SynApk, evidentně neměla být omezena jen na určité geografické území (Sýrie), jak ukazuje především Mt (24,9: „a všechny národy vás budou nenávidět pro mé jméno“; nepřímo také Mk 13,9; 10). Kromě toho oni Josefem zmiňovaní „křesťané“, pokud lze vůbec s křesťany ztotožnit Josefovy „judai-
zuící“, což je samo o sobě neprokazatelná domněnka, byli ohroženi ze strany syrských městských obyvatel, ale nikoliv zároveň ze strany Židů. Ale ani městské obyvatelstvo je vlastně nepronásledovalo, ani nezabýjelo, nýbrž, jak Josef výslovně uvádí, se jich pouze obávalo „jako nepřátel“. Shrnutí: Josefova pasáž, kterou Theißen dokládá svou tezi, a která podává zprávu o židovských pogromech v Sýrii, nemá ani v nejmenším nic společného s pronásledováními křesťanů ohlášenými v SynApk.

b) Theißen předpokládá, že Marek znovu nebo stále ještě i po roce 70 očekával „ohavnost zpusťování“: „Všechno směřovalo k tomu, že nyní se má vyplnit to, co bylo tehdy počato“⁴⁵.

Stávající prameny, které máme k dispozici, ovšem neposkytují žádnou oporu pro bezprostřední hrozbu vztyčení císařské sochy „na svatém místě“ („ohavnost zpusťování“) císařem Vespasiánem. Ani spisy, které vznikly brzy po roce 70, Čtvrtá kniha Esdrášova, Syrská apokalypsa Baruchova, Sibyliny věštby, nic podobného nenaznačují. Poté kdy zklamala mesianistická očekávání spojená s židovskou válkou ukončenou v roce 70, nastala vcelku pochopitelně krátká fáze soustředění a přehodnocování. Apokalyptické očekávání výstavby „ohavnosti zpusťování“ by naproti tomu znamenalo obnovený zášleh mesianistických nadějí. K tomu ale pravděpodobně nebyla doba bezprostředně po událostech kolem roku 70 vůbec zralá navzdory určitému „doznívání války“, na které Theißen oprávněně poukazuje (Masada 73 resp. 75).

Namísto naděje na rychlou vojenskou porážku Říma, která by se přinejmenším bezprostředně po roce 70 jevila jen stěží realisticky, začalo období konsolidace, v němž na delší dobu převzaly duchovní vedení umírněné síly, tzn. vůdcové učitelského střediska v Jabne (Johanán ben Sakaj a jeho nástupce Gamaliel II.). Židovská literatura vznikající po roce 70, jako např. autor čtvrté knihy Esdrášovy, řeší otázku smyslu porážky; proč Bůh vydal svůj lid pohanům; jak mohlo dojít k tomu, že Bůh daroval pokoj a blahobyt těm, kteří opovrhovali zákony a příkazy Izraele, zatímco svůj vyvolený národ, kterému přislíbil světovládu, zjevně odstrčil atd. Útěcha a odpovědi na tyto a další otázky se hledaly tam, kde byly vyhledávány a nalézány i dříve: v bibli. Zde mohla být skutečně vytvořena

⁴⁵ Theißen, Lokalkolorit, 277; i na základě Tacita ann. 12,54,1; což je místo, které se ovšem vztahuje k situaci před židovskou válkou.

nová naděje nejen ve vztahu ke zpracování minulosti, ale i ve vztahu k budoucnosti.

Mesianistické naděje a očekávání, které přinášely povzbuzení a inspiraci už v první válce proti Římu, a které díky porážce přechodně vyvanuly, se začaly postupně (především v židovské diaspoře) znovu probouzet, aby se poté nově vystupňovaly v mocné apokalyptické obrazy budoucího posledního boje všech národů proti Římu, kdy vystoupí *Nero redivivus* a nakonec se objeví Mesiáš; obrazy, které překonávaly v nenávisti a radikalitě vše, co jim předcházelo (4. Esdr, Syr Bar).

Také proroctví knihy Danielovy, které dost pravděpodobně sehrálo významnou a zřejmě fatální roli už v prvním velkém střetnutí s Římem, bylo ještě jednou nově interpretováno. Tak se objevil a veřejně koloval anonymní výpočet vzniknuvší na základě Danielova proroctví⁴⁶. Jeho autor došel k závěru, že podle Daniela nemá před příchodem Mesiáše uběhnout 70, jak se dosud věřilo, ale 71 týdnů let. Toto tvrzení bylo skutečně „východiskem z nouze“. Mezi zničení chrámu a očekávaný příchod božího království bylo vloženo mezidobí celého jednoho týdne let, aby mohla být zachována naděje, která by jinak musela být považována za marnou, totiž že Mesiášův příchod je blízko, ačkoliv Mesiáš navzdory příslibům nezasáhl do dějin po katastrofě roku 68 po Kristu. Biblické zdůvodnění bylo nalezeno v Dn 9,27⁴⁷.

Všechny výpočty ukazovaly nyní do období mezi roky 128 a 138, tzn. do doby Bar Kochby, kterou měl být naplněn onen 71., tzn. definitivně poslední Danielem ohlášený týden let.

Je nasnadě, že tyto výpočty byly známy i křesťanům, a že křesťané participovali na nadějích svých židovských bratří ve víře, ačkoliv je v jednotlivostech interpretovali jinak.

K nemožnosti vzniku SynApk v době trvání první židovské války (66-70) viz níže.

⁴⁶ Strack-Billerbeck VI.2, 1010n.

⁴⁷ Strack-Billerbeck VI.2, 1010n.

VI. SynApk a povstání Bar Kochby 132-135

Na rozdíl od výše probraného a kriticky zhodnoceného datování SynApk do doby tzv. Caligulovy krize se datování do doby Bar Kochby nabízí samo, a to především z toho důvodu, že není potřeba vylučovat nebo označovat za pozdější vsuvku ani jeden z motivů SynApk, které jsme v těchto souvislostech vyjmenovali výše.

(1), (12), (6): Na rozdíl od doby Gaia Caliguly bylo známo v navrhované době vzniku SynApk už více falešných mesiášů resp. falešných uchazečů o roli mesiáše. V první řadě bylo nyní už možné zpětně vyhodnocovat pozoruhodnou řadu bývalých mesiášů a pseudomesiášů (πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται, Mt 24,5 par). Z doby první židovské války je znám např. Judův vnuk/syn? Menahem, který se po dobytí Jeruzaléma na podzim roku 66 sám oděl do „královského purpuru“, na základě čehož (?) byl zavražděn (Josef, *Bellum Iudaicum* 2,444; 2,17,8). Stejně tak Simon ben Giora, který byl zajat s královskými insigniemi (Bell 7,26nn). Pokud bychom k tomu započítávali (s Theißenem), byť neodůvodněně (viz výše), i křesťanské a židovské proroky, museli bychom uvést kromě Šimona Mága rovněž Theudase (Josef, *Antiquitates* 20,97-99) za místodržitelství Cuspia Fada v letech 44-46 nebo také egyptského proroka na Olivové hoře (Bell 2,261-263) za Felixe v letech 52-60 (paralelně Ant 20,169-171; srv. Sk 21,38).

Na straně druhé existovala i v současnosti, tzn. v první polovině 2. století, řada pretendentů, kteří si činili nárok na roli mesiáše. Během židovských povstání 115-117 za Trajána v Kyreneice měl vystoupit židovský „král“ jménem Lukuas⁴⁸, pod jehož vedením Židé pustošili a vypalovali Egypt⁴⁹. Naproti tomu Cassius Dio uvádí, že vůdcem kyrenejského židovstva měl být jistý Ondřej⁵⁰. Židé na Kypru pak pravděpodobně napodobili příklad svých kyrenejských souvěrců pod vedením Artemia (resp. „Artuniona“)⁵¹.

Především ale musí být na tomto místě jmenován židovský mesiáš Šimon Bar Kochba. Díky archeologům, kteří objevili řadu svědectví a dokumentů včetně

⁴⁸ Eus Hist IV, 4.

⁴⁹ Srv. Maier, *Geschichte*, 103n; Eus Hist IV, 3.

⁵⁰ Schürer, *Geschichte* I, 559; Dio Cass LXVIII, 32.

⁵¹ Maier, *Geschichte*, 104; Schürer, *Geschichte* I, 560; Dio Cass LXVIII, 32.

několika originálních rukopisů z doby Bar Kochby, je známo, že jeho skutečné jméno znělo Simon ben Kosiba. Původ jména Bar Kochba se vysvětluje tím, že tehdejší duchovní hlava Židů, Rabbi Akiva, v něm viděl Mesiáše, a v návaznosti na Num 24,17 („vyjde hvězda z Jákoba, povstane žezlo z Izraele“) změnil jeho jméno na Bar Kochba („Syn hvězdy“)⁵². V talmudu naproti tomu přichází Bar Kochba většinou jako „Ben Koziba“. Rabíni dali tímto způsobem jasně najevo, že považují domnělého mesiáše po jeho ztroskotání za pouhého lháře, כוזב.

Bar Kochba byl vůdcem židovského podzemního hnutí, které bylo založeno v roce 127, v roce hadriánského zákazu obřízky. Toto hnutí navázalo na zélot-sko-makabejské tradice povstání poraženého v roce 70 Římány. Vlastní příčiny války jsou sporné. Většinou se má za to, že římský císař Hadrián (117-138) vyvolal válku jak zákazem obřízky v roce 127, tak ohlášením, že hodlá na místě bývalého chrámu vystavět Jupiterův chrám⁵³. V židovské tradici se občas objevuje tvrzení, že Hadrián slíbil znovupostavení původního chrámu⁵⁴, čemuž však zabránily intriky Samaritánů⁵⁵. V našich souvislostech je odpověď na otázku příčin války nepodstatná. Rozhodující je, že během svého východního tažení v roce 130 dorazil Hadrián do Jeruzaléma, kde vydal příkaz k výstavbě města Aelia Capitolina a ke zřízení Diova chrámu. Dokud se Hadrián pohyboval na východě říše, panoval klid. Teprve až císař odtáhl přes Sýrii a Pontus do Řecka, došlo (132-135) pod vedením Bar Kochby k povstání, poněvadž Židé považovali zvláště stavbu Diova chrámu (a císařovy sochy) na posvátném místě za nesnesitelnou provokaci, která jim nutně musela připomínat traumatickou událost jejich dějin: „ohavnost zpusťování“, tzn. vysvěcení chrámu zasvěceného Diovi Olympskému v Jeruzalémě, které realizoval seleukovský král Antiochus IV. Epiphanes v roce 168 před Kr.

Paralela událostí a osob je skutečně zarážející. Hadrián zřejmě sám sebe nahlížel jako druhého Antiocha, jak dovozuje Perowne ve své hadriánovské biografii. Když Perowne⁵⁶ shrnuje důvody, které musely vyvolat hněv Židů proti Hadriá-

⁵² y Taan 4,8, fol. 68d.

⁵³ Dio Cass LXIX, 12.

⁵⁴ Schäfer 29nn; List Barnabášův 16,3n; Leslie William Barnard, The Date of the Epistle of Barnabas. A Document of Early Egyptian Christianity, JEA 44, 1958, 101-107; Schürer, Geschichte I, 564n; Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians, 63-67.

⁵⁵ Perowne, Hadrian, 177; Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 29nn, včetně midraše v BerR 64,10 jako locus classicus.

⁵⁶ Perowne, Hadrian, 180.

novi, ukazuje zároveň názorně, kolik měli římský císař a Antiochus Epiphanes společného:

„Za prvé sám se označoval za nástupce Antiocha Epiphana. Postavil dokonce Antiochovi chrám v Aténách. Za druhé povýšil sám sebe stejně jako Antinoona na boha Dia Olympského, nebo alespoň strpěl, když tak činili jiní. Za třetí nechal razit mince se svým zbožštělým obrazem v podobě Dia Olympského, přičemž tyto mince obíhaly i v židovských komunitách. Za čtvrté zakázal obřízku, která je pro Židy znakem jejich identity a víry. Za páté vydal se na tažení, aby se zalíbil Řekům v Alexandrii, kteří vždy Židy horlivě nenáviděli. Za šesté záměrně přerušil své tažení, aby uctil památku muže, který před téměř dvěma sty lety dobyl Jeruzalém a zneuctil Svatyni. A konečně za sedmé dal příkaz zničit Jeruzalém a na jeho místě vystavět římskou kolonii, která měla nést jeho jméno a pyšnit se modlou postavenou na místě bývalého chrámu, kde by musely být vzdávány božské pocty jemu samému.“

Stejně jako se v roce 168 před Kr. stalo znesvěcení jeruzalémského chrámu Antiochem Epiphanem rozbuškou povstání Makabejských, tak i tentokrát se zdvihl odpor proti výstavbě chrámu a s ní spojeným opatřením namířeným k potření židovské identity. Příznačné je, že povstání vypuklo v Judsku ve vlasti rodu Makabejských. Od roku 132 vedli židovští povstalci partyzánskou válku proti římským okupantům, která zprvu probíhala pro ně úspěšně. Zdá se, že už v roce 132 se ozbrojencům pod Bar Kochbovým velením podařilo obsadit Jeruzalém. Nálezy mincí z doby Bar Kochby dokládají, že tuto událost povstalci oslavovali jako rok 1 „osvobození Izraele“. Bar Kochba vládl Jeruzalému jako nasi, נשיא (kníže), nově založeného státu; po boku mu stál velekněz Eleazar. Pod jeho vedením byl zaveden prozatímní chrámový rituál, a možná se začalo i s výstavbou chrámu zničeného v první válce. Neobřezaní nebyli v novém Jeruzalému trpěni. Křesťané, kteří se nezúčastnili nacionalistického hnutí, resp. nechtěli uznat Bar Kochbu za Mesiáše, byli drakonicky pronásledováni (viz níže).

Hadrián mezitím uznal, že situace je skutečně vážná. Stejně jako Nero v roce 66 povolal Hadrián z Británie jednoho ze svých nejlepších generálů a předal mu vrchní velení nad Palestinou. Sextus Julius Severus uskutečňoval od počátku taktiku postupné likvidace protivníka obléháním a vyhladověním. Cassius Dio popisuje Severův postup následovně:

„Tento [Severus] se zatím neodvažoval postavit se nepřátelům v otevřené bitvě, protože si uvědomoval jejich početní převahu a jejich zoufalé odhodlání, svým podřízeným důstojníkům ale přikázal napadat jejich jednotlivé oddíly, blokovat

jejich dodávky potravin, a obléhat je, a tak se mu postupně dařilo je pomalu, ale o to jistěji oslabit, vyčerpat a zničit⁵⁷.“

S dobytím Jeruzaléma, do kterého se povstalci nakonec stáhli, nebylo třeba spěchat. Severus využil zimní přestávku přelomu let 133/134 k reorganizaci svých vojsk; počátkem roku 134 pak rozdrtil zbytky židovského Jeruzaléma; Bar Kochba a Eleazar se stáhli s tím, co zůstalo z jejich armády, do Betharu, malé obce vzdálené asi 8 km od Jeruzaléma. Zde byli v srpnu 135 (9. dne měsíce avu, tzn. v den zničení chrámu v roce 70) definitivně poraženi. Bar Kochba padl v boji.

Podle Cassia Dia byla taktika Římanů neobyčejně „úspěšná“: „Jen málo z nich přežilo. Bylo zničeno 50 jejich nejopevněnějších měst, 985 jejich nejvýznamnějších obcí. Při výpadech a bitvách jich bylo zabito 580 000; nedá se přesně vyčíslit množství těch, kteří zemřeli hladem a nemocemi, takže takřka celé Judsko se proměnilo v pustinu.“ Výsledkem byla úplná likvidace protivníka. Míru zpustošení dokresluje tvrzení talmudu, že po oné válce „v Palestině 50 let nikdo neviděl ani ptáčka⁵⁸.“

Po vítězství Římanů, které bylo ovšem vybojováno s těžkými ztrátami i na jejich straně, byla obnovena a dále zpřísněna protižidovská opatření přijatá již před válkou: židovská bohoslužba byla zakázána stejně jako obřízka; namísto toho začala na místě chrámu výstavba Diova chrámu; z trosk Jeruzaléma vznikla Aelia Capitolina; Židům byl pod trestem smrti zakázán vstup do města; a i z judské pahorkatiny Židé zcela vymizeli.

Následující detaily prokazují, že SynApk se vztahuje k právě popsaným událostem, a že falešným mesiášem Mt 24,5 evidentně není míněn nikdo jiný než Bar Kochba:

Matoušem 24,5 dochovaný výrok falešného mesiáše, *Já jsem Kristus*, má doslovné paralely v rabínské literatuře. San 93b uvádí:

(a) „Bar Koziba (כּוּזִיבָא) vládnul 2 ½ roku. Tvrdil rabínům: Já jsem Mesiáš. Ti mu na to řekli: O Mesiáši stojí psáno, že bude mít vytríbený smysl pro spravedlnost. Uvidíme, zda má takový smysl. A když viděli, že ho nemá, zabili ho“⁵⁹.

(b) Z Seder ha-Qabbalah Abraháma ibn Davida z 12. století: „V oněch dnech povstal muž jménem Koziba (כּוּזִיבָא) a tvrdil, že je Mesiáš syn Davidův“⁶⁰.

⁵⁷ Dio Cass LXVIII, 32.

⁵⁸ Dio Cass LXVIII, 32.

⁵⁹ Srv. Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 57.

K Mt 24,23 srv. y Taan 4,8, fol. 68d:

(c) „R. Akiva řekl [totiž], když uviděl Bar Kozebu (כּוּזִיבָה): Toto je král Mešiáš!⁶¹“

Ačkoliv historická hodnota toho či onoho pramene byla zpochybňována⁶², přesto jednoznačně platí, že v židovských dějinách 1. a 2. století neexistuje žádná jiná postava, o níž by bylo možné tvrdit s větší jistotou než o Bar Kochbovi, že vystoupila jako Mešiáš. Nemůže být pochybnosti o tom, že Bar Kochba projevoval mesianistické ambice, pravděpodobně dokonce v ich-formě vlastními vyjádření o sobě – vztah k Mt 24,5 může být sotva zřetelnější.

Tváří v tvář skutečnosti, že Bar Kochba je v židovských dějinách 1. a 2. století jediným mesiášem, o němž jsou dochována nezávislá pramenná svědectví, která jsou doslovnými paralelami k evangeliím, je proto naprosto nepochopitelné, že dosavadní historicko-kritický výklad SynApk zcela pomíjí jeho osobu stejně jako události let 130-135⁶³. Jediné možné vysvětlení spočívá evidentně v tom, že interpretace SynApk vychází z datování Mk a Mt do druhé poloviny 1. století jako ze základního axiomu, na kterém všichni trvají, ačkoliv samotné texty mohou být zařazeny do historického kontextu událostí 1. století často jen s obrovskými potížemi (tzn. s berličkou předpokladu o pozdějších redakčních úpravách).

- U Mt a Mk jsou falešní mesiášové označeni jako ψευδόχριστοι (24,24 par). Rovněž v druhé kapitole Petrovy apokalypsy je řeč o „lživých Kristech“. „Tento lhář není Kristus.“

V pojmu ψευδόχριστοι (od ψευδος = lež) se ozývá zřetelná ozvěna toho, že Bar Kochba byl i v souladu s pozdní židovskou tradicí Bar Kozibou, „Synem lži“.

- Domněnka, že pod pojmem pseudomesiášové byl v době sepsání apokalypsy chápán evidentně pouze jediný z nich, totiž Bar Kochba, by vysvětlovala i singulár Mt 24,23: τότε εἰς ἑνὴν ἡμέραν, Ἴδου ὅδε ὁ χριστός (když by vám někdo řekl: „Hle, zde je Kristus). Stejně tak, jako v době vzniku SynApk existoval jeden lživý Kristus, totiž Bar Kochba, existoval zároveň také jediný

⁶⁰ Srv. Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 53.

⁶¹ Srv. Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 55, 137.

⁶² Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 58, považuje zejména (a) za historicky bezcenný doklad, naproti čemuž Abramsky, Bar-Kokhba, 56, je toho názoru, že text vznikl bezprostředně po povstání a odráží stanovisko rabínů po Bar Kochbově povstání.

⁶³ Výjimky tvoří již výše zmíněný H. Raschke a S. Lublinsky.

(τις) lživý prorok, který Bar Kochbu prohlašoval za Mesiáše = Krista, Rabbi Akiva⁶⁴.

(12) Ve verši Mt 24,24 par je řeč o svedení znamení a zázraky falešného Krista. Rovněž ve vztahu k Bar Kochbovi jsou dochovány takové „znamení a zázraky“. Podle Jeronýma měl Bar Kochba konat „podvodné zázraky“, např. nechal vycházet oheň ze svých úst (srv. 2. Tes 2,8; Jes 11,4b; 4 Esdr 13,10.27)⁶⁵. Pověsti kolovaly i o jeho nesmírné tělesné síle⁶⁶.

(6) Styčné body se objevují nejen mezi Bar Kochbou skrývajícím se zřejmě pod označením „Pseudokristus“ Mt 24,24 a „znameními a zázraky“ (24,24 par), ale také mezi pronásledováními, o nichž je řeč v Mt 14,9 par, a Bar Kochbovým pronásledováními křesťanů.

Podle Theißena a dalších neexistuje žádné vnitřní spojení mezi oběma tématy, mezi svedením a pronásledováním. Oba komplexy probíhají vedle sebe bez vzájemného vztahu. Jejich vzájemná souvislost se ale okamžitě vyjasní, pokud pochopíme, že svůdce a falešný Kristus (Mt 24,24) je zároveň pronásledovatelem (Mt 14,9), a tím evidentně nebyl nikdo jiný než Bar Kochba.

Mt 24,9 uvádí: τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν (pak vás budou vydávat do soužení). Z pasáže nevyplývá, kdo je podmětem věty skrývajícím se ve 3. osobě plurálu παραδώσουσιν. Protože větu nelze vztáhnout k bezprostředně předcházejícím veršům 24,6-8, zdá se, že se snaží znovu navázat na verš 24,5 a na πολλοὶ (mnozí)⁶⁷. Jinak řečeno matoušovský text ukazuje k tomu, že na pronásledováních křesťanů se podíleli pseudomesiášové resp. zde zjevně konkrétně míněný pseudomesiáš Bar Kochba (24,24), což zcela odpovídá historické skutečnosti, jak jsme již uvedli výše. Od Justina se dozvídáme:

⁶⁴ y Taan 4,8, fol. 68d; srv. Raschke, Werkstatt, 280.

⁶⁵ Adv. Rufin III 31: „... jako onen bar Kochba (Barchochabas), původce židovského povstání, který svým dechem rozdmýchával zapálenou slámku ve svých ústech, takže to vypadalo, jako by chrлил oheň“ = „ut ille Barchochabbas, auctor seditionis Judaicae, stipulam in ore succensam anhelitu ventilabat, ut flammam evomere putaretur“; srv. Schäfer, Der Bar-Kochba Aufstand, 58; Schürer, Geschichte I 571.

⁶⁶ Schäfer, Der Bar-Kochba Aufstand, 144: A co udělal Bar Kochba? Zachytil vržené kameny svým kolenem, hodil je zpět, a zabil tak několik nepřátel. EkhaRB: „a [kámen] se od něj odrazil, letěl [zpět] a zabil několik nepřátel.“

⁶⁷ Marek 13,9 předpokládá, že pronásledovateli jsou obecně Židé.

„Během poslední židovské války rozkázal totiž Bar Kochba (Βαρχωχεβας), vůdce povstání Židů, ukládat křesťanům nejtěžší tresty, pokud nezapřou Ježíše Krista a odmítnou se rouhat.⁶⁸“

Tato zde stejně jako v SynApk popsaná situace zcela odpovídá líčení Petrovy apokalypsy:

„Tento lhář [čili Bar Kochba resp. Koziba] však není Kristus. A když ho odmítnou, bude je zabíjet mečem (dýkou) a bude mnoho mučedníků... A proto se ti, kteří zemřou jeho rukou, stanou mučedníky a budou započítáni k dobrým a spravedlivým mučedníkům, ve kterých Bůh našel zalíbení.

Schäfer na základě málo přesvědčivých argumentů zpochybnil, že „lžimesiášem“ Petrovy apokalypsy je míněn Bar Kochba⁶⁹. Poukázal přitom (s odkazem na Mk 13,22 par) na „stereotypní výbavu falešného mesiáše na konci časů“. V Mk 13 se však v žádném případě neodráží „stereotypní výbava“ apokalyptických představ, nýbrž, jak jsme viděli výše, konkrétní historická situace – táž jako ve Zjevení Petrově!

Proč je potřeba velké dávky fantazie, abychom v těch, kteří odmítli falešného mesiáše, „rozpoznali Bar Kochbou pronásledované židokřesťany“⁷⁰, je mi s ohledem na Justinův citát, citovaný i samotným Schäferem, nepochopitelnou záhadou. Navíc se zdá, že Schäfer obecně podceňuje historickou dimenzi apokalyptických textů, které přece nevznikaly ve vzduchoprázdnu.

Nakonec poukazuje Schäfer na to, že v Petrově apokalypse není řeč o „Židech, kteří budou následovat falešného mesiáše“, nýbrž o „křesťanech, kteří na konci časů budou nevěrní jejich falešnému mesiáši Ježíši“. To je ovšem pochybné rozlišování, zvláště pokud uvážíme, že Bar Kochbou pronásledovaní křesťané byli židokřesťany.

Bar Kochbou pronásledovaní křesťané byli nuceni zapírat Ježíše Krista a rouhat se⁷¹, trpěli tedy jinak řečeno pro jeho „jméno“ (Mt 24,9). Dodatek ὑπὸ πάντων τῶν ἔθνων (všemi národy) jasně prokazuje, že autor apokalypsy (příp. Mt jako

⁶⁸ Justin Apol I,31,6; srv. Eus Hist IV, 8, 4; Eus. chron. ed. Schoene II, 168 sq. ad. ann. Abr. 2149 (z arménštiny = Schürer I 572 A. 89): Qui dux rebellionis Judaeorum erat Chochebas, multos e Christianis diversis suppliciis affecit, quia nolebant procedere cum illo ad pugnam contra Romanos. Srv. Oros. hist. VII, 13.

⁶⁹ Schäfer, Der Bar-Kokhba Aufstand, 61n.

⁷⁰ Schäfer, Der Bar-Kokhba Aufstand, 62.

⁷¹ Justin Apol I,31,6.

ten, který původní text upravil) na tomto místě (na rozdíl od předchozí věty) neměl na mysli výhradně Bar Kochbovo pronásledování. Zde je už sumárně řeč o různých způsobech pronásledování, jak o těch, které se děly ze strany Židů, tak o těch ze strany římských institucí. Rovněž $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\ \omicron\upsilon\omicron\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon$ (pro mé jméno) ukazuje k tomu, že se nacházíme ve 2. století, kdy byla pronásledování křesťanů $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\ \omicron\upsilon\omicron\mu\acute{\alpha}$ na denním pořádku. Proto se ptá místodržící v Bithynii, Plinius mladší, ve svém známém listu X, 96 císaře Trajána, zda „nomen ipsum, si flatitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur“, z čehož vyplývá, že v tehdejší právní praxi pouhé přihlášení se ke Kristu dostačovalo k odsouzení⁷². Také v aktech mučedníků 2. století jsou křesťané pronásledováni „kvůli jménu“: viz stereotypní „Christianus sum“ resp. „christiana sum“ v aktech mučedníků (Acta Justini 3.4; Acta martyrum Scilitanorum 1-17).

Systematická pronásledování křesťanů $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\ \omicron\upsilon\omicron\mu\acute{\alpha}$ přicházejí pravděpodobně teprve za vlády Trajána⁷³. Naproti tomu pronásledování křesťanů v prvním století měla jiný charakter. Křesťané nebyli pronásledováni „pro jméno“, nýbrž na základě domnělého zločinu (žhářství) za Nera, resp. na základě davidovského původu (Eus Hist III, 19-20) za Domitiána⁷⁴.

V pasáži Mk 13,9-13, kterou Marek převzal ze sbírky výroků Q a již nahradil oddíl Mt 24,9-14, který jako celek nepoužil, se rovněž už předpokládají pronásledování jak ze strany židovských, tak ze strany římských úřadů. Na prvně jmenované odkazuje jednoznačně Mk 13,9. V této souvislosti stojí za povšimnutí zmínka o sanhedrinech (plurál!), která, jak jsme už uvedli výše, poukazuje na poměry v židovské diaspoře: „ $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\delta\epsilon\iota\omicron\upsilon\upsilon$ potkáváme jinak pouze v singuláru (14,55; 15,1); plurálem se označují židovské lokální soudy mimo Jeruzalém“⁷⁵.

Pronásledování křesťanů Židy v mimopalestinském prostředí, uvedená v této pasáži, lze jen stěží doložit před rokem 60 po Kr.⁷⁶ I zde text koresponduje mno-

⁷² Peter Guyot – Richard Klein, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgung*, 1993, 321.

⁷³ Bousset, *Apokalypse*, 1906, 133.

⁷⁴ V každém případě by Janova apokalypsa mohla svědčit o pronásledování „kvůli jménu“, viz 2,13; 3,8. Zbývá jen otázka: Z které doby Apokalypsa pochází?

Pojetí, které podává Nero redivivus (13,14) patří každopádně do doby po roce 70 a je doložitelné až do doby Hadriánovy.

⁷⁵ Lührmann, *Das Markusevangelium*, 220; srv. Lohse, *ThWNT VII* 864.

⁷⁶ 1 Tes 2,14n mluví o a) pronásledování křesťanů Židy v Judsku jako příkladu pro b) pronásledování křesťanů mimo Palestinu Nežidy.

hem lépe se situací konce prvního resp. začátku druhého století. Nejranější spolehlivá svědectví o pronásledování křesťanů Židy spadají každopádně všechna do období od flaviovských císařů až do povstání Bar Kochby⁷⁷. A přitom většina dokladů pochází z Palestiny. Musíme každopádně vycházet z toho, že Židé tvrdě pronásledovali křesťany ne až v letech 130-135 v Palestině, nýbrž už předtím v letech 115-117 i v diaspoře, a to kvůli křesťansko-pacifistickému postoji, který (stejně jako později za povstání Bar Kochby) Židé chápali jako zradu národního zájmu.

Důležitý právní podklad pro pronásledování křesťanů v této době – ovšem ze strany státu – tvořilo tzv. „aposynagogos“, vyloučení ze synagogy. Křesťané mohli být vyloučeni ze synagogálního svazku, a tím vydáni na pospas státní perzekuci, na základě úpravy dvanácté prosby v každodenní modlitbě osmnácti proseb, kterou měl provést na konci 1. století Gamaliel II. následujícím rozšířením oné dvanácté prosby: „Odpadlíci ať nemají žádnou naději a ať bez odkladu vykořeníš opovážlivou moc v těchto dnech, a ať Minimové a Nazarénsťi zemrou v jednom okamžiku...“⁷⁸

Janova apokalypsa ví vlastně jen o pronásledování římskými úřady (i zde jde pravděpodobně o pronásledování „kvůli jménu“, 2,13; 3,8). Kromě toho je sporná doba vzniku. Pokud se text skutečně vztahuje k pronásledováním za císaře Domitiána, vznikla v letech 90-95,⁷⁹ tzn. každopádně později, než je údajná doba vzniku Markova evangelia.

(2), (3): „Války a válečné zvěsti“ (Mt 24,6 par) nebyly v době cca 100-135, která představuje dějinné pozadí událostí popsanych v SynApk, žádnou vzácností. Kolem roku 115 se za Trajana poprvé od ukončení židovské války v roce 70 kriticky vyostřila všeobecná situace ve světě. Na rozdíl od doby tzv. Caligulovy krize není vůbec třeba žádného historického drobnohledu, abychom došli k závěru, že situace této doby byla v maximální míře předurčená k rozdmýchávání apokalyptických obav a k šíření všeobecné atmosféry konce světa, o čemž vydává jasné svědectví i literatura této doby (4. Esdr, Syr Bar, Sib – neměli bychom přehlížet, že téměř všechny rozhodující literární prameny židovské apokalyptiky pocházejí z této doby!, viz níže). „Celková politická konstelace byla“, jak uvádí Maier ve vztahu k židovským povstáním v diaspoře, „právě

⁷⁷ Viz Schlatter, *Geschichte*, 315.

⁷⁸ Smithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, 1992: „I když výslovné uvedení Nazarénských je pravděpodobně až pozdějšího data, prokletí Minimů se od počátku týká rovněž a v neposlední řadě židokřesťanů.“ Srv. Schrage, *ThWNT VIII*, 845nn.

⁷⁹ O. Becher, *Die Johannes-Apokalypse*, 26nn.

v roce 115 zcela výjimečná, šířily se spekulace o pádu Říma, se kterými židovští apokalyptici spojovali vstup do mesiánské éry⁸⁰. „Spekulace a proroctví o pádu Říma byly tehdy takřka v módě, přičemž v kruzích židovské diaspoře zjevně nacházely úrodnou půdu zvláště poté, kdy obce v diaspoře vykoupily nejmilitantnější apokalyptické zajatce z let 66-70, kteří tyto židovské obce infikovali svým fanatismem...“⁸¹ A k tomu je třeba připočíst, že, jak jsme viděli výše, i realizace předpovědí knihy Danielovy byla nyní očekávána v letech 128-138.

Odhlédneme-li od Trajánova vojenského tažení proti Peršanům (114-117), byly to především události v židovské diaspoře, které vyústily v době císaře Trajana v letech 115-117 v řadu protiřímských povstání a které musely v palestinských Židech a židokřesťanech vyvolávat dojem začátku „všeobecné světové války“⁸². V těchto bojích opravdu nešlo jen nebo prvořadě o válku „říše proti říši“, nýbrž „národa proti národu“ (Mt 24,7 par), totiž o střet různých vrstev obyvatel městských polis, odlišených svým židovským a helénským charakterem, tedy o střet mezi Židy a „Řeky“⁸³.

Poněvadž římská vojska byla zčásti zaměstnána přípravou východního tažení, židovstvo Egypta (Alexandrie), Mezopotámie, Kyreneiky a Kypru dospělo k názoru, že nastal pravý okamžik pro vypořádání se s „nežidovskými krajaný“⁸⁴, se kterými bylo už dlouhou dobu v těžkém konfliktu.

V těchto střetech se na straně „Řeků“ probudila zášť vůči domnělému nebo i skutečnému zvláštnímu postavení, jemuž se Židé těšili, zatímco na straně židovských vzbouřenců byl hlavním spouštěčem revolty nábožensko-apokalyptický fanatismus. Mesiáš Lukuas-Ondřej pojal otevřeně úmysl vyrazit po zničení hlavního města Kyreneiky a ostatních helénských měst do Palestiny a osvobodit ji od Římanů. Tento pošetilý úmysl Římané ovšem překazili; vojska kyrenejského krále Mesiáše byla drtivě poražena a on sám byl odsouzen k smrti.

⁸⁰ Maier, Geschichte, 102.

⁸¹ Maier, Geschichte, 99.

⁸² Maier, Geschichte, 192.

⁸³ V 4. Esdr 13,29 je popsána situace této doby ještě pregnantněji: „Obyvatele Země přepadne mocné pozdvižení, takže budou osnovat války jeden proti druhému, město proti městu, obec proti obci, národ proti národu, říše proti říši.

⁸⁴ Eus Hist IV, 2.

Srážky byly často neuvěřitelně kruté. Podle Cassia Dia měli kyrenejší Židé jíst maso svých nežidovských spoluobčanů a potírat se jejich krví; lidé byli Židy rozřezáváni nebo předhazováni divoké zvěři⁸⁵.

Ozvěny takových i jiných událostí musely bezpochyby dolehnout i ke sluchu palestinských Židů, a utvrdit je tak ještě více v jejich přesvědčení, že zažívají apokalyptický konec časů. Není žádný důvod k pochybnostem o tom, že se k Židům a židokřesťanům v Palestině dostávaly „válečné zvěsti“ v podobě početných zpráv o povstáních let 115-117. Na jedné straně šlo o vzdálené události, ale zároveň na druhé straně o děje existenciálně blízké, protože se týkaly příslušníků jejich národa a protože mohly být vnímány jako znamení přicházející všeobecné světové války. Tak mohlo vzniknout přesvědčení, že, nahlíženo z židovské perspektivy, celosvětový konflikt mezi „národy“ stojí na počátku poslední fáze dějin a tyto pak dospějí s vypuknutím povstání Bar Kochby ke svému konci.

Povstání bylo nakonec násilně potlačeno zásahem římské státní moci, která mohla po porážce Parthů zasáhnout proti povstalcům plnou silou. Vedle Marcia Turba, jednoho z nejlepších Trajánových vojevůdců, hrál přitom význačnou roli maurský kníže Lusius Quietus, který vyhnal povstalce z Mezopotámie s bezohlednou tvrdostí. K tomu se zřejmě vztahuje „Qitova válka“, o níž je často řeč v rabínských pramenech.

Odhlédneme-li od války „národa proti národu“, kterou jsou s velkou pravděpodobností míněna, jak jsme viděli, židovská povstání v diaspoře let 115-117, probíhala ve stejné době také ještě válka „říše proti říši“: válka mezi Římany a Parthy v letech 114-117 po Kr. Když Traján v roce 113 přijal rozhodnutí jít do této války, šlo mu o to, aby definitivně odstranil nebezpečí, které říši hrozilo na její východní hranici. Možná se domníval, že si dokáže podmanit celý střední východ jako Alexandr Makedonský – plán, jehož kořeny lze vystopovat až k době císaře Nerona. Nepřátelé Říma naproti tomu doufali ve zničující porážku Římanů. Mezi nimi se šířila pověst o Neronovi, který se objevil na východě, odkud také přijde zpět, Nero redivivus. Pověst tvrdila, že Nero ve skutečnosti nebyl zabit, nýbrž že se pouze skrývá, aby se vrátil v čele vojska sebraného na východě a vykonal na Římu krvavou pomstu. S pověstí byla spojena naděje

⁸⁵ Dio Cass LXVIII, 32. Srv. Oros. hist. VII, 12. Schürer, Geschichte I, 559.

na brzký převrat a na výměnu vlády nad světem, která se měla nyní dostat do rukou východu⁸⁶.

V této souvislosti mohlo být

(5) mocné zemětřesení (Mt 24,7 par) v roce 115, které zničilo vedle Antiochie také mnohá další města a vesnice v Sýrii a Malé Asii, vykládáno jako slibné znamení⁸⁷. Římské vojsko bylo zemětřesením silně postiženo, protože válečné přípravy jím byly podstatnou měrou zmařeny.

Theißen upozornil na to, že u Mk 13,7n (čemuž odpovídá Mt 24,7) je „zemětřesení... synchronizováno s válkami“⁸⁸ a oprávněně poznamenává, že větší zemětřesení doložená pro dobu po roce 37 přicházejí buď před první židovskou válkou, nebo až po ní. To je bezpochyby přesvědčivý argument proti obecně přijatému datování SynApk do doby kolem roku 70. Zároveň je však nutné pochybovat o tom, že by se tím mohlo dokazovat Theißenovo datování apokalypsy do let 37-41, jak už jsme viděli výše, poněvadž koneckonců ani ostatní Theißenovy argumenty ve prospěch jeho teze nejsou nijak přesvědčivé. Ostatně Theißen přehlédl, že po roce 70 přinejmenší jedenkrát nastala situace, která je v plném souladu s líčením událostí v SynApk v tom smyslu, že nastala absolutní synchronicita mezi válečnými událostmi a zemětřesením: Rok římského vojenského tažení proti Parthům 115 po Kr., kdy katastrofální zemětřesení v Sýrii v létě toho roku zmařilo Trajánovy válečné přípravy⁸⁹ – událost, které musela být a byla vzhledem k jejímu významu pro světové dějiny věnována mnohem větší pozornost než Theißenem vyzdvihované Nabatejské válce.

Z perspektivy roku 130 resp. 133/134, pravděpodobné doby vzniku SynApk, by mohlo přicházet v úvahu ještě jedno zemětřesení, na něž mohl autor odkazovat, a které z jeho pohledu mohlo být jak časově, tak prostorově mnohem bližší než zemětřesení roku 115. Existenci tohoto zemětřesení ovšem nelze prameny jednoznačně doložit, může být totiž vyvozována pouze z několika málo názna-

⁸⁶ Sib 5, 363: „Na konci Země se objeví muž, který zabil svou matku, skrývající se a bystrého ducha, který si podmaní celou Zemi, všechno překoná a ve všem bude chytřejší než všichni lidé.“

⁸⁷ Maier, Geschichte, 99.

⁸⁸ Theißen, Lokalkolorit, 165, pozn. 62.

⁸⁹ Zemětřesení proběhlo 13. 12. 115; postiženy byly zejména Antiochea a ostatní syrská města a snad města ostrova Rhodos. Malal. 275; Zonar. 2,511,18n; Oros. hist. VII, 12.5. Euagr. h.e. 2,12. Traján byl v Antiochei zrovna v den katastrofy; Dio 68,24n. Srv. Maier, Geschichte, 99.

ků. Perowne upozorňuje na zajímavou pasáž zprávy Cassia Dia o povstání Bar Kochby, ve které se uvádí:

„... zřítíl se Šalamounův hrob (dodnes po něm nezbyla ani stopa) a divoká zvěř procházela ulicemi měst.“

Protože zvěř se takto může chovat jen tehdy, když jsou města opuštěná, dochází Perowne (zcela oprávněně) k závěru, že „krátce předtím došlo v zemi k zemětřesení, které podkopalo už tak narušenou bezpečnost na veřejných místech“⁹⁰.

(4) Co se týče let 37-41, tak podle Theißenova „ze tří apokalyptických hrůz, tzn. válek, zemětřesení a hladomoru... nelze přímo doložit pouze hladomor“⁹¹. Jestliže posuneme časové zařazení autora SynApk zhruba o sto let, lze hladomor doložit snadno.

Autor měl ovšem sotva na mysli hladomor, doložený Domitiánovým ediktem z roku 92, k němuž se snad váže Janova apokalypsa (6,6)⁹². V každém případě ani není třeba se časově vracet tak daleko. Autor myslel pravděpodobně na hladomory, které vznikaly v průběhu Bar Kochbovy války v důsledku typicky římské taktiky obklíčení a vyhladovění povstalců; viz už výše citovaného Cassia Dia, který vedle půl miliónu Židů zabitých v bitvách ani nedokáže přesněji odhadnout „množství těch, kteří zemřeli hladem a nemocemi“⁹³. V této souvislosti je třeba poukázat na to, že některé rukopisy Mt uvádějí namísto výrazu λιμοί (hladomory) slovní spojení λιμοί και λοιμοί (hladomory a epidemie) příp. obráceně. Což by v případě, že by tato různochtění vystihovala skutečnost, zarážejícím způsobem odpovídalo situaci let 130-135, jak ji popisuje Cassius Dio.

V židovské apokalyptické literatuře vzniklé po roce 70 se také často mluví o hladomorech jako o znamení konce časů:

4. Esdr 6,22: „A náhle budou neosetá pole bez sklizně, a plné stodoly se v mžiku vyprázdní.“ Syr Bar 27,6: „hlad a sucho“; 70,8: „A každý, kdo unikne před válkou, zemře při zemětřesení, a kdo se zachrání před zemětřesením, toho spálí požár, a kdo unikne požárům, zahyne hladem.“ Sib 2,153; ApkAbr 30,5.

Stalo se zvykem mluvit v těchto souvislostech o apokalyptických „topoi“ a přičítat je k repertoáru apokalyptických představ a jazykových vyjádření, tzn. zacházet s nimi jako s čistě literárními fenomény. Ale taková představa jednou

⁹⁰ Perowne, Hadrian, 197.

⁹¹ Theißen, Lokalkolorit, 165.

⁹² Sueton Vita 7.

⁹³ Dio Cass. LXIX, 14.

provždy platného literárního kánonu apokalyptických topoi, zcela odpoutaných od historických okolností, je velmi problematická. Je otázkou, zda nelze řadu apokalyptiky předpovězených budoucích hrůz, jako např. válku, hladomory a zemětřesení, vztáhnout ke zcela konkrétním událostem a určit jejich dějinné pozadí. I v jiných případech lze přeci pozorovat, že apokalyptická literatura nefantazíruje výlučně o budoucích událostech, nýbrž odráží konkrétní dějinné události současnosti a minulosti. Apokalyptická literatura je vždy zároveň popisem současných událostí nebo probíhajících dějinných procesů, byť v apokalypticky zastřené řeči. Působivost takové řeči spočívá v nemalé míře právě v tom, že čtenář může v literárních náznacích a odkazech apokalyptiků rozpoznat poměry své vlastní doby, v níž se budoucí předpověď už naplňuje.

V souvislosti s tím je nápadné, že apokalyptická literatura, v níž se setkáváme s konkrétním, pevně daným arzenálem apokalyptických topoi (4. Esdr, Syr Bar, Sib), vznikla v konkrétním, přesně vymezeném časovém období, tzn. v letech 70-135. Tato skutečnost rovněž ukazuje k tomu, že v případě topoi nejde o pouhé literární fenomény. Evidentně jsou to naopak stejné historické okolnosti, které přinášejí užití stejných apokalyptických topoi. V nich se zhmotňuje zcela specifické vědomí dané epochy.

Měli bychom tedy určitě brát v potaz, že SynApk je pevně zakotvena jak svými představami, tak svým jazykovým vyjádřením ve světě představ, které evidentně vznikaly teprve několik desetiletí po první židovské válce. Bezpočet odkazů novozákonních komentářů na židovsko-apokalyptickou literaturu let 70-135 by tedy nemělo být chápáno pouze jako pomocný aparát k věcnému porozumění textu, nýbrž také zároveň jako dokladový materiál pro dataci textu.

V každém případě leccos nasvědčuje tomu, že v trojici války, zemětřesení, hladomory, přináležející k repertoáru apokalyptických hrůz, je třeba spatřovat nejen literární topoi, ale i referenci k reálným historickým událostem daného období.

(7) Motiv vzájemné zrady rodinných příslušníků je znám ze starozákonního proroctví (Micheáš 7,6); tam ovšem není doprovázen dalšími znameními konce časů jako v Mt 24 par.

I zde musíme vyjít z toho, že autor SynApk měl před očima konkrétní poměry ve své době. Pro dobu Caligulovy krize, tzn. pro první polovinu prvního století, můžeme takové poměry prokázat opravdu jen stěží, takže příslušné pasáže jsou v důsledku toho považovány buď za pozdější doplňky datované do doby kolem roku 70, nebo jsou vyloženy jiným způsobem. Schmithals přitom myslí na poměry „na císařském dvoře a v herodiánské dynastii“ stejně jako na „narůstající nemravnost a morální rozklad“, které mají svědčit o tom, že „míra hříšnosti

starého aeonu se naplnila.“⁹⁴ Přesto však nic nenasvědčuje tomu, že by apokalyptik měl před očima poměry císařského domu. Kontext a παραδῶσουσιν (zrazovat) svědčí naopak jasně o tom, že je zde myšleno zrazování, udávání a pronásledování křesťanů.

Svědectví o vzájemném zrazování a udávání (žido)křesťanů (Mt 24,10 par) k nám přicházejí teprve ve 2. století. Schlatter odkazuje na různá místa rabínské podání, mj. na svědectví o rabínovi z Lyddy, který upadl do podezření z příklonu ke křesťanství. Rabín byl následně špehován dvěma svědky a poté, kdy se potvrdila jeho křesťanská víra, byl ukamenován⁹⁵. Také Elieser, syn Hyrkánův, byl pohnán k odpovědnosti jako křesťan před místodržícího, který ho nakonec osvobodil⁹⁶.

Zdá se, že autor apokalypsy má na mysli přesně takové poměry špehování a udávání, ke kterým docházelo mezi židokřesťany a Židy v první polovině 2. století neustále. Předpoklad pro atmosféru denunce byl vytvořen jak vynesemím synagogální klatby, tak Bar Kochbovým povstáním, v němž Židé obviňovali židovské křesťany ze zrady národního zájmu.

Ale i obráceně později křesťané udávali Židy a „vydávali“ je, takže se v tomto případě slovo Micheášovo naplnilo zase z druhé strany. Poté, když byli nejprve ze strany Židů v době Bar Kochby terorizováni a pronásledováni křesťané, tak po porážce povstání se zase mstili křesťané a udávali římským úřadům Židy, kteří nedodržovali hadriánské náboženské zákony. Zdá se přitom, že rabínská literatura této doby takový stav společenského rozkladu skutečně reflektuje; není divu, že v tom bylo spatřováno znamení konce světa:

Sanh 97a, 36 Bar: R. Nechorai (kolem roku 150) řekl: v pokolení, z něhož vzejde Syn Davidův, budou výrostci ostouzet tvář starců a starci budou vstávat před výrostky; dcery se pozdvihnou proti svým matkám a snachy proti tchýním; tvář pokolení bude (drzostí) podobna psí tlamě, a syn se nebude stydět před svým otcem. Totéž anonymní Sota 9,15; zde navíc výrok: Nepřátelé člověka s ním budou bydlet v jednom domě. Tento výrok má i Pesiq 51b; PesiqR 15 (75b) atd.

⁹⁴ Schmithals, Das Evangelium nach Markus, 562n.

⁹⁵ Schlatter, Geschichte, 315.

⁹⁶ Schlatter, Geschichte, 315; Friedländer, Religiöse Bewegungen innerhalb des Judentums, 1905, 216.

Sanh 97a, 41 Bar: ... Syn Davidův nepřijde dřív, než se rozmnoží udavači, než se umenší počet žáků, než zmizí poslední peruta (halíř) z peněženky, a než lidé propadnou pochybám o spáse⁹⁷.

V židovsko-apokalyptické literatuře konce prvního a počátku druhého století se naproti tomu s motivem zrady příbuzných příznačně nesetkáváme ještě vůbec resp. zřídka!⁹⁸

(8) S narůstajícím zhoršováním všeobecných poměrů (jež evidentně nahlíží autor SynApk resp. její redaktor, tzn. evangelista Mt, už ze zpětného pohledu) probíhá paralelně zvěstování evangelia v celém světě. Různá svědectví ukazují k tomu, že po Hadriánově vítězství dostala křesťanská misie nový impuls. Eusebius nás ve svých církevních dějinách zpravuje, že po Bar Kochbově povstání „víra v našeho spasitele a pána Ježíše Krista vítězně pronikala ke všem národům“⁹⁹.

Z opačné strany jeden z žáků Rabbiho Akivy potvrzuje nepřímo misionářské úspěchy, které mělo křesťanství po roce 135 (přičemž v tom ovšem rozpoznává jen další znamení zániku):

R. Nechaja (kolem roku 150) říká: v pokolení, z něhož vzejde Syn Davidův, se rozmůže drzost a drahota překročí všechny meze. Réva vydá plody, ale víno podraží a celá vláda (tzn. římská říše) se obrátí k herezi (tzn. křesťanství), a kázeň se vytratí¹⁰⁰.

Otázka, zda 24,24 par patří k původní vrstvě apokalypsy nebo zda jde o pozdější redakci, poněvadž zde předpokládané velké misijní úspěchy pravděpodobně nastoupily teprve po Bar Kochbově povstání, může zůstat otevřená. I autor apokalypsy měl kolem roku 130 resp. 133/134 před očima křesťanství, které už bylo rozšířeno po celém světě. Pokud by však SynApk pocházela z doby kolem roku 70 nebo dokonce kolem roku 40 (!), bylo by to sotva možné.

(9), (10) Výraz βδέλυμα τῆς ἐρημώσεως (Mt 24,15 par) se nejčastěji překládá jako „ohavnost zrušení“ (lépe však „otřesná ohavnost“) a odvozuje se z hebrejského מַשׁוּׁוֹת יְרִיקָׁשׁ. Přitom by mohlo jít o zkomoleninu hebrejského מַשׁוּׁוֹת יְרִיקָׁשׁ (syrský bůh na nebesích = olympský Zeus, jemuž byl chrám zasvěcen).

⁹⁷ Strack-Billerbeck IV,2,982-983.

⁹⁸ Nepřipadá mi pravděpodobné, že 4 Esdr 6,18nn („V onom čase se budou přátelé potírat jako nepřátelé...“) míří tímto směrem.

⁹⁹ Eus Hist 4,7,1.

¹⁰⁰ Strack-Billerbeck IV,2,982, Sanh 97a, 39 Bar.

Výraz pochází, jak Mt 24,15 výslovně přiznává, z knihy Danielovy (Dan 9,27; 11,31; 12,11; srv. 1 Mak 1,54.59), kde se vztahuje na postavení Diova oltáře Antiochem IV. Epiphanem dne 15. měsíce Kislev roku 168 př. Kr.¹⁰¹, které bylo Židy vnímáno jako „ohavnost“, tzn. jako svatokrádež.

1 Mak 1,54: 15. dne měsíce kislev 145. roku byla zřízena ohavnost zpusťování na oltáři zápalných obětí, a také kolem dokola v městech Judska byly postaveny [pohanské] oltáře.

1) Zatímco kniha Danielova a kniha Makabejských chárou βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως obecně ve významu zřízení pohanského oltáře na oltáři zápalných obětí (1 Mak 1,54), ukazuje jazykový úzus evangelistů, a zvláště Marka, (možná neúmyslně) k tomu, že tímto výrazem míní resp. mají před očima něco ještě specifičtějšího. Jak bylo často upozorňováno, mluví Mk 13,14 o „ohavnosti zpusťování“ jako o postavě, přičemž je k výrazu připojeno participium ἐστηκότα (postavený, vztyčený). „Constructio ad sensum vnucuje domněnku, že „ohavností zpusťování“ je míněna postava“¹⁰², totiž postava císaře jako (mužské) sochy resp. (mužské) modly (Dia Olympského?). Theißen plným právem tvrdí, že „participium ‚vztyčený‘ přesně odpovídá představě sochy“¹⁰³. Z toho vyplývá, že rovněž matoušovské ἐστὸς (stojící, 24,15) ukazuje stejným směrem jako markovské ἐστηκότα, zde je to ovšem zrádnější¹⁰⁴.

Na této evangelistově obsahové specifikaci pojmu βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως musí zákonitě ztroskotat všechny pokusy o datování SynApk do doby první židovské války (66-70). Protože k čemu by se mělo vztahovat ono ἐστηκότα resp. ἐστὸς? Podle Schenkeho „k předvídanému zneuctění chrámu římskými

¹⁰¹ Datování kolísá mezi léty 168 a 167: Schürer 155: „15. kislev roku 145 aer. Sol., tedy v prosinci 168 př. Kr.“ Noth, Geschichte Israels, 7. vyd., 1950, 328: „prosinec roku 167 př. Kr.“

¹⁰² Theißen, Lokalkolorit, 170.

¹⁰³ Theißen, Lokalkolorit, 170.

¹⁰⁴ Viz už Raschke, Werkstatt, 277: „Kdo s Joh. Weissem připustí, že evangelista výrazem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως odkazuje na Dan 11,31 a 12,11, a to na zřízení Diova oltáře v roce 168 před n. l. v jeruzalémském chrámě Antiochem Epiphanem, a kdo s Joh. Weissem upozorní, že z masc. ἐστηκότα vyplývá, že jde o bytost mužského rodu, a že tedy Marek naráží na zcela konkrétní postavu, a když k tomu vezme v úvahu, že ἐστηκώς nemůže znamenat stojící, poněvadž řecky nemůže být výrazem ἐστηκώς vyjádřeno to, že ohava stojí, neboť to se rozumí samo sebou, nýbrž musí znamenat postavený, zřízený, vztyčený, ten musí dojít k závěru, že je třeba v dějinách doby vzniku evangelií hledat událost, která odpovídá zřízení Diova oltáře.“

vojáky“¹⁰⁵ nebo k „znesvěcení chrámu zéloty“¹⁰⁶. To však nemá vůbec nic společného s „postavenou“ resp. „vztyčenou“ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ve smyslu Mk 13,14 nebo Mt 24,15. Αὐτὸ ἐστηκότα nebo ἐστὸς – ohavnost zpusťování stojí! V souvislosti s první židovskou válkou se však nikde nemluví o umístění oltáře nebo dokonce o postavení (mužské) sochy¹⁰⁷.

Musíme ale připustit, že postupem doby, s ochabujícím vědomím vlastního obsahu toho, co bylo u Mk a Mt míněno pod pojmem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, mohl být daný pojem skutečně použit i v souvislosti s první židovskou válkou a se zničením Jeruzaléma resp. jeruzalémského chrámu. Jak jsme už naznačili výše, zdá se, že Lukáš opravdu vztáhnul pojem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, který našel ve své předloze (Mk), na zničení Jeruzaléma v první židovské válce. V každém případě to však mohl zase provést jen tím způsobem, že původní βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως zaměnil za významově odlišné ἐρημώσεως (zpusťování) Jeruzaléma (21,20).

Eusebius pak už na tento výrazný rozdíl nebral ohled; takže píše, že „proroky předpovězená ohavnost zpusťování se uskutečnila ve staroslavném Božím chrámu tím, že byl úplně zničen a zcela vypálen“¹⁰⁸.

2a) Odkaz na βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως je bezesporu jedním z nejsilnějších argumentů pro vznik SynApk v Bar Kochbově době. Snad ani nelze dostatečně zdůraznit, že vztyčení takové „ohavnosti zpusťování“ ve výše určeném smyslu je doloženo jako historická událost v celých židovských dějinách pouze dvakrát: poprvé v roce 168 před Kr., podruhé před a po období povstání Bar Kochby. K tomuto druhému případu se vztahuje SynApk.

Ještě Jeroným ví, že na místě bývalého chrámu, kde byl podle Cassia Dia zřízen Diův chrám, stojí jezdecká socha (equestri statua) císaře Hadriána (zřejmě vedle sochy Dia) až do současnosti (usque in praesentem diem)¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Schenke, Die Urgemeinde, 267; Bell 6,316.

¹⁰⁶ Schenke, Die Urgemeinde, 267.

¹⁰⁷ Lührmann, Das Markusevangelium, 221n: „Pro datování Markova evangelia resp. ‚apokalyptického letáku‘... hraje stále znovu svou roli otázka, která se ukázala jako nepřiměřená už u Dan, totiž za jaké situace by měla být v jeruzalémském chrámu vztyčena stojící socha. Taková otázka je ale tím spíš zcestná u Marka nebo jeho předlohy.“ Proč by měla být otázka na ἐστηκότα, Mk 13,14, zcestná, Lührmann nevyšvětlil. Příznačně se ani ve věci constructio ad sensum nedokáže zřetelně vyslovit (s. 222).

¹⁰⁸ Eus Hist III, 5, 4.

Zprávy o βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως vztyčené Hadriánem se nacházejí i v rabínských pramenech; tak např. 1.1.m Tam 4,6 uvádí: „17. dne měsíce tammuz... se zastavila stálá zápalná oběť, město bylo dobyto, דורמטפא spalil tóru a postavil v chrámě modlu“¹¹⁰.

Schürer¹¹¹ stejně jako Schlatter¹¹² a Herr¹¹³ vztahují tento text oprávněně na konec Bar Kochbova povstání¹¹⁴.

Na rozdíl od nich Schäfer tvrdí: „Zastavení stálé zápalné oběti a zřízení modly v chrámu lze s největší pravděpodobností spojovat s pronásledováním za Antiocha IV., možná také s 1. válkou, naproti tomu nic z toho neukazuje k Bar Kochbovu povstání.“ Ale to nemůže být pravdivé tvrzení už jen z toho důvodu, že Antiochus IV. Epiphanes vztyčil „ohavnost zpusťování“ podle jednotného svědectví všech pramenů 15. dne měsíce kislev, a nikoliv 17. dne měsíce tammuz. Ani zničení chrámu v roce 70 nepřípadlo na měsíc tammuz, nýbrž na měsíc ab (10. ab = 10. loos¹¹⁵), kromě toho nebylo spojeno ani s postavením modly nebo císařské sochy a pravděpodobně ani s úplným zastavením stálé

¹⁰⁹ Jeroným, Comm. in Jes 2,9 (Vallarsi IV, 37): ubi quondam erat templum et religio dei, ibi Hadriani statua et Jovis idolum collocatum est. Týž, Comm. in Matth. 24,15 (Vallarsi VII, 194): potest autem simpliciter aut de Antichristo accipi aut de imagine Caesaris, quam Pilatus posuit in templo, aut de Hadriani equestri statua quae in ipso sancto sanctorum loco usque in praesentem diem stetit. Srv. Chrysost. orat. adv. Judaeos V,11. Cedrenus ed. Bekker I,438. Nicephorus Callist. Eccl. hist. III,24: onen z Bordeaux zmiňuje dvě Hadriánovy sochy (Palaestinae descriptiones ed. Tobler 4.4: sunt ibi et statuae duae Hadriani). Srv. Schürer 586, pozn. 131.

¹¹⁰ Srv. Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 195.

¹¹¹ Schürer, Geschichte, 549.

¹¹² Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians, s. 5n.

¹¹³ Herr, Persecution and Martyrdom in Hadrian's Days, Scripta Hierosolymitana 23, 1972, 95, pozn. 36; srv. Schäfer 195.

¹¹⁴ Die Tage Trajans und Hadrians, 24.29; Schlatter chce navíc číst „Apostasis“ namísto „Apostumos“ a odpadlíkem má být podle něj R. Eliša b. Abuja (kolem r. 120). Str B I, 196 Jinde nedoložené spálení tóry připomíná spálení knih zákona v době prvního náboženského pronásledování Antiochem IV. Epiphanem (1 Mak 1,56).

¹¹⁵ Schürer, Geschichte I 530, pozn. 115; rabínská tradice ale datuje na 9. den měsíce ab, tzn. vlastně na 8. ab.

zápalné oběti¹¹⁶. Dobyť města 17. dne měsíce tammuz v roce 134 je naproti tomu spolehlivě doloženo¹¹⁷.

2b) Na rozdíl od Hadriánem skutečně realizovaného zřízení Diova oltáře a vztyčení Diova resp. Hadriánova sloupu „na svatém místě“, římský císař Caligula možná opravdu zamýšlel vztyčit císařský sloup, svůj záměr však z důvodu své smrti nemohl uskutečnit. A protože je jasné, že zřízení „otřesné ohavnosti“ (ve formě vztyčení císařského resp. Diova sloupu a Diova oltáře) představovalo pro autora evidentně už realizovanou skutečnost, může se obsah SynApk vztahovat jediné k Hadriánově době.

3) Souvislost „otřesné ohavnosti“ Mt 24,15 par s dobou Bar Kochbovy války a s Hadriánem je zřejmá i z toho důvodu, že se sám Hadrián vnímal, jak jsme již viděli, jako Antiochus Epiphanus redivivus. Na základě toho pak sotva překvapí, že židovští současníci považovali Hadriánův příkaz k nové výstavbě Jeruzaléma pod názvem Aelia (Hadriánovo patronymikon) Capitolina jako totální analogii k reformě kultu nařízené Antiochem Epiphanem (Dan 9,27; 11,31; 12,11). Tak jako tenkrát v roce 168 př. Kr. vedlo vztyčení „otřesné ohavnosti“ k povstání Makabejských, stejně tak i po Hadriánově reformě kultu vypukla válka¹¹⁸.

4) A nakonec je rovněž velmi spolehlivě doložena existence již výše uváděného všeobecně rozšířeného očekávání (o němž proto věděli i evangelisté), podle kterého se události ohlášené v knize Danielově měly vyplnit v době mezi léty 128-138¹¹⁹.

Naproti tomu v Caligulově době nevíme nic o srovnatelném očekávání ve směru naplnění prorocství knihy Danielovy, na které by býval mohl navázat autor

¹¹⁶ Schürer, Geschichte I, 548nn.

¹¹⁷ Mischna Taanith IV, 6; Hieron, ad Sacharja 8,19; Schürer, Geschichte I, 578.

¹¹⁸ Paralela mezi Antiochem IV. Epiphanem a Hadriánem je natolik očividná, že se na ni upozorňuje ve většině historických pojednání; Schürer, Geschichte I, 565: „To (zřízení pohanského chrámu na svatém místě) byla krutost srovnatelná s postupem Antiocha Epiphana, a pobouřený lid na ni odpověděl jako tenkrát všeobecným povstáním.“

¹¹⁹ Strack-Billerbeck IV,2 1010n; také Jeroným zmiňuje názor některých Hebrejců, „že poslední Danielův týden let (Daniel 9,27) se dělí na dobu Vespasiánovu a Hadriánovu (comm. in Daniel 9 fin. = opp. ed. Vallarsi V, 696: tres autem anni et sex menses sub Hadriano supputantur, quando Jerusalem omnino subversa est et Judaeorum gens catervatim caesa.)“, Schürer, Geschichte I, 581, pozn. 116.

SynApk¹²⁰. Poněvadž ani Josef, ani Filón nikdy explicitně nevysvětlovali jimi popisované historické události na základě knihy Danielovy resp. βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, přičemž v antických i v rabínských pramenech chybí jakýkoliv náznak tomu odpovídající interpretace událostí, jsou příslušné úvahy přísně vzato založeny pouze na spekulacích.

(11) Apokalyptikovo (sotva náhodné) povzdechnutí, že snad útěk z Judska nepřipadne na zimu (Mt 24,20 par), vykládá Theißen jako další narážku ukazující k době Caligulovy krize, a tedy jako potvrzení jeho datování apokalypsy do této doby: „Události 13,14nn vykazují charakter, který je představitelný jedine pro děje, jež se mají opravdu teprve stát. Takže ještě není jasné, v jakém ročním období útrapy nastanou. Jinak by byla výzva k modlitbě za to, aby nepřipadly na zimu, zcela nesmyslná (V.18). Jenom přitom zůstává otevřená otázka, zda falešní proroci a lžimesiášové dokážou svést vyvolené před parusíí“¹²¹. Theißen oprávněně tvrdí, „že cílem textu je konkrétní akce: Po nástupu dané události mají oslovení utéci do hor“¹²².

Proti Theißenovu vysvětlení je třeba uvést, že přinejmenším Filón má jinou chronologii Caligulovy krize než Josef (viz výše). Nehledě k tomu jsme už výše konstatovali, že autor SynApk už zjevně ví o vztyčení „otřesné ohavnosti“ a nahlíží ji jako událost proběhlou v minulosti, zatímco podle Theißenova vysvětlení jde teprve o budoucí děj, který lze očekávat v nejbližší době.

Situace, v níž se vztyčení „otřesné ohavnosti“ nevznášelo pouze jako stín v budoucnosti, ale bylo skutečnou realitou, nastala v židovských dějinách znovu teprve v době Bar Kochbovy války. Výzvu k útěku v zimě lze skutečně dobře umístit do událostí této doby, a to buď do doby bezprostředně po rozkazu ke zřízení „otřesné ohavnosti“ (v roce 130¹²³) nebo do zimy roku 133/134, krátce před zničením Jeruzaléma.

V prvním případě bychom každopádně museli připustit, že mezi už proběhlým vztyčením (a opětovným strhnutím, které provedli v mezičase povstalci) „otřesné ohavnosti“ (tzn. r. 130 po Kr.) a vznikem SynApk už uplynuly zhruba čtyři

¹²⁰ Viz příslušný oddíl v Strack-Billerbeck IV, 996n.

¹²¹ Theißen, Lokalkolorit, 140.

¹²² Theißen, Lokalkolorit, 141.

¹²³ Podle Dio Cass LXIX,12 spadá založení Aeliae a stavba Diova chrámu do doby první přítomnosti císaře Hadriána v Sýrii (130); srv. Schürer, Geschichte I, 565. 570. – Podle Spartiana, vita Hadriani cap. 22, byl zákaz obřizky impulsem, který vyvolal válku: moverunt ea tempestate et Judaici bellum, quod vetabantur mutilare genitalia.

roky, takže bezprostřední souvislost vztyčení a útěku (Mt 14,15-16) bychom museli chápat literárně¹²⁴.

(V Judsku/Jeruzalémě žijící) autor na jedné straně ví o vztyčení „otřesné ohavnosti“ na svatém místě, vždyť právě tato událost vyprovokovala válku proti Římu. Zároveň na druhé straně ustaraně sleduje soustředění římských vojsk v Palestině, která se připravují k poslednímu rozhodujícímu útoku proti Judsku a Jeruzalému.

Zimní přestávka roku 133/134 byla pro Severa příležitostí k reorganizaci vojska a ke znovupromyšlení strategie. Útok Římanů dosud nezačal. Prorok přesto ví, že se zánik Jeruzaléma neodvratně blíží, jak pak také římská vojska po dobytí Jeruzaléma skutečně na počátku roku 135 prokáží vyhlazením Judska a zničením Jeruzaléma. A tak se v apokalypse urgentně hlásí o slovo formou „varování v poslední hodině“¹²⁵, aby naléhavě vyzval křesťany žijící v Judsku a Jeruzalémě k útěku.

Z toho, že se vše, co bylo předpovězeno, již naplnilo (Mt 24,25 par), mohli křesťané žijící v Judsku a Jeruzalémě poznat, že prorok mluví oprávněně, takže se varianta útěku jeví jako správná a nevyhnutelná, i když se stále zřetelněji ukazovalo, že vlastní útěk nakonec bohužel skutečně připadne na zimu.

*

Na závěr bych ještě jednou rád připomněl už výše citovanou Theißenovu zásadu: „Čím méně textových částí se za žádných okolností nehodí do dané situace, a musí být tedy vyloučeno jako druhotné, tím lépe!“¹²⁶

Měřeno touto zásadou nemůže být pochyb o tom, že výše podaný výklad, kterým byl učiněn pokus o pochopení SynApk na pozadí doby a z událostí Bar Kochbova povstání, naplňuje Theißenem stanovenou zásadu v nejvyšší možné míře, poněvadž se ukazuje, že není nutné vyloučit z celkového kontextu ani jediný prvek.

¹²⁴ Skutečnost, že „otřesná ohavnost“ byla mezitím (roku 132 po Kr.) povstalci odstraněna, by se pak jevila jako bezvýznamná.

¹²⁵ Schoeps, Ebionitische Apokalyptik im Neuen Testament, 265, pozn. 1.

¹²⁶ Theißen, Lokalkolorit, 139.

Literatura

Abramsky, Sh.: Bar-Kokhba, Tel Aviv 1961.

Alon, G.: Toledot ha-Yehudim Tel Aviv, 1953-1956; Bd. I ⁴1967, Bd. II ²1961.

Applebaum, S.: Jews and Greeks in Ancient Cyrene, Leiden 1979.

Avi-Yonah, M.: Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmuds, 1962.

Bacon, B. W.: The Gospel of Mark; Its Composition and Date, New Haven-London 1925.

Beasley Murray, G. R.: Jesus and the Future, London-New York 1954.

Bildes, P.: Afspejler Mark et jødisk apokalyptisk forlæg fra kriseåret 40, in: S. Pedersen (ed.), Nytestamentlige Studier, Aarhus 1976, 103-133.

Brandenburger, E.: Markus 13 und die Apokalyptik, FRLANT 134, 1984.

Brandon, S. G. F.: The Date of the Markan Gospel, in: NTSt 7, 1960, 126-141.

Conzelmann, H.: Geschichte und Eschaton nach Mc 13, in: týž, Theologie als Schriftauslegung, 1974, 62-73.

Dodd, C. H.: The Fall of Jerusalem and the „Abomination of Desolation“, JRS 37, 1947, 47-54.

Fuchs, H.: Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, ²1964.

Hahn, F.: Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13, in: Jesus und der Menschensohn (Festschrift A. Vögtle), 1975, 240nn.

Harder, G.: Das eschatologische Geschichtsbild der sog. kleinen Apokalypse Mk 13, in: TheolViat 9, 1963, 70nn.

Hengel, M.: Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, in: H. Cancik (ed.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, WUNT 33, Tübingen 1984, 1-45.

Hengel, M.: Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., 1961, 2. verbesserte und erweiterte Auflage, 1979.

Herr, M. D.: Persecution and Martyrdom in Hadrian's Days, Scripta Hierosolymitana 23, 1972, 85-125.

- Hölscher, G.: Der Ursprung der Apokalypse Mrk. 13, ThBl 12, 1933, sl. 193-202.
- Jeremias, J.: Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie, ZNW 27, 1928, 98-103 = Abba, Göttingen 1966, 233-237.
- Langen, J.: Die Klemensromane, Gotha 1890.
- Lublinski, S.: Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos, Bd. I: Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur, 1910. – Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos, Bd. II: Das werdende Dogma vom Leben Jesu, 1910.
- Lührmann, D.: Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987.
- Maier, J.: Geschichte des Judentums im Altertum, Grundzüge, ²1989.
- Marxsen, W.: Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, 2. vyd. 1959, 102nn.
- Mildenberger, L.: The Coinage of the Bar Kokhba War, Aarau/Frankfurt am Main/Salzburg 1984.
- Perowne, Steward: Hadrian, 1977, 2. vyd.
- Pesch, Rudolf: Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13, 1968.
- Raschke, H.: Die Werkstatt des Markusevangelisten, 1924.
- Reicke, Bo: Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem, in: Studies in New Testament and Early Christian Literature, Festschrift Wikgren, NTS 33, Leiden 1972, 121-134.
- Robinson, James M.: Geschichte seit dem Jahr 30 n. Chr. im Markus-Evangelium, in: Pesch (Hg.), Das Markus-Evangelium, WdF, 113-140.
- Rosenthal: Vier apokr. Bücher aus der Zeit und Schule Akibas, 1885.
- Schäfer, P.: Der Bar-Kokhba Aufstand, 1981.
- Schlatter, A.: Die Tage Trajans und Hadrians.
- týž: Geschichte Israels, 1901.
- Schoeps, H. J.: Ebionitische Apokalyptik im Neuen Testament, ZNW 51, 1960, 101-111.
- Schrottroff, L.: Die Gegenwart in der Apokalyptik der synoptischen Evangelien, in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, 707-728.
- Stacpoole, A. J.: A Note on Dating St. Mark's Gospel, in: Script 16, 1964, 106-110.

Theißen, Gerd: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, 2. vyd. 1992.

Torrey, C. C.: The Date of Mark, in: Documents of the Primitive Church, New York-London 1941.

Waitz, H.: Die Pseudoklementinen. Homilien und Rekognitionen, TU 25/4, 1904.

Walter, N.: Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse, ZNW 57, 1966, 38-49.

Yadin, Y.: Bar Kokhba, 1971.