

# Spor o Belzebula: analýza jedné synoptické tradice v kritické reflexi<sup>1</sup>

Dávid Cielontko

**The Beelzebul controversy: Analysis of one synoptic tradition in a critical reflection** The article offers an analysis of the synoptic tradition of the Beelzebul controversy, which is preserved in two independent versions in Mark and Q. The analysis reflects some recent methodological impulses from orality and (social) memory studies that offer possible corrections of the theoretical assumptions about the synoptic tradition. The article focuses on the particular meanings of this tradition in the specific literary representations and on the process of reception. Mark and Q offer two forms of textualization of an oral tradition that their authors creatively embedded into their literary productions. Matthew, in turn, combines the content of both of them and places them within his own compositional framework. This process reflects a conservative appreciation of the received tradition as well as the creative freedom of the individual authors to locate the tradition in new literary and narrative contexts. The article concludes with a brief reflection of the possibilities and limitations of exploring the synoptic tradition and studying the historical Jesus.

V tomto článku se budu zabývat analýzou tradice, podle které byl Ježíš nařčen ze spolčování se s démonem Belzebulem. Tato tradice se běžně označuje jako spor o Belzebula a je doložena ve dvou na sobě literárně nezávislých podobách v Mk a Q.<sup>2</sup> Cílem této analýzy je však nejen interpretovat jednotlivé podoby této tradice v konkrétních textech, nýbrž i sledovat její proměny a vývoj. Kromě zmiňovaných dvou podob se podíváme i na zpracování této tradice v Mt, jež, na rozdíl od L, tyto dvě podoby propojuje.<sup>3</sup>

---

1 Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci projektu GAČR č. 19-02741S „Přenos a transformace idejí: Helénismus, raný judaismus a rané křesťanství“.

2 Frans Neirynck, Recent Developments in the Study of Q, in: týž, *Evangelica II. 1981–1991. Collected Essays*, Leuven: Peeters, 1991, 409–464 (včetně bibliografie); Michael Labahn, The „Dark Side of Power“ – Beelzebul: Manipulated or Manipulator? Reflections on the History of a Conflict in the Traces Left in the Memory of its Narrators, in: T. Holmén – S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4. sv., Leiden – Boston: Brill, 2011, 2911–2945; Eugene M. Boring, The Synoptic Problem: „Minor“ Agreements and the Beelzebul Pericope, in: E van Segbroeck, et al. (eds.), *The Four Gospels*, Leuven: Leuven University Press, 1992, 587–619 (především 615–616).

3 Pro jednotlivá evangelia používám průběžně zkratky. Celé jméno uvádím, pokud odkazují k jejich autorům.

Studium synoptické tradice je klasické téma, které souvisí jak s bádáním o historickém Ježíši, tak s teologií novozákonních spisů. Toto studium má své rozsáhlé dějiny interpretace i teoretické diskuse a především v posledních desetiletích jsou přehodnocovány některé metodologické předpoklady klasického přístupu školy dějin formy. Právě proto je potřeba začít u metodologické diskuse a až posléze se zabývat konkrétními texty. V závěru článku bych rád nabídl několik obecnějších pozorování o studiu synoptické tradice a jejích důsledků pro ježíšovské bádání i zkoumání novozákonních evangelií.

## Úvod do studia synoptické tradice

Zásadním impulsem pro metodologické uchopení studia synoptické tradice byly publikace zakladatelů novozákonní školy dějin formy Martina Dibelie a Rudolfa Bultmanna.<sup>4</sup> Tito autoři kreativně navazují na klíčové práce od Williama Wredeho, Julia Wellhausena či Karla Ludwiga Schmidta ze začátku 20. století, které významně ovlivnily studium synoptické tradice, a to především rozpoznáním, že tradiční materiál pozůstává z malých jednotek, jež byly uspořádány a vsazeny do narativních rámců jednotlivými autory evangelií.<sup>5</sup>

Dibelius a Bultmann přebírají metodu kritické práce s malými jednotkami ústní tradice od Hermanna Gunkela a aplikují ji na studium synoptické tradice. Jejich cílem je kritické vymezení původní podoby těchto malých textových jednotek a zachycení jejich typické situace v životě (*Sitz im Leben*) raně křesťanských komunit.<sup>6</sup> Právě v důrazu na *Sitz im Leben* v životě rané církve lze spatřit hlavní úkol klasické školy dějin formy. Dibelius a Bultmann se přitom nezajímají o estetiku literárních forem, nýbrž o historicko-sociologickou rekonstrukci působení těchto jednotek v kázání, vyu-

---

4 Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2. rev. vyd., Tübingen: Mohr Siebeck, 1933 [1919]; Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2. rev. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931 [1921].

5 William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901; Julius Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin: Reimer, 1905; Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1919.

6 Dibelius, *Formgeschichte*, 7–8; Bultmann, *Geschichte*, 3.

čování či liturgii rané církve. Jejich důraz na ranou církev spočívá v přesvědčení o radikálním zlomu způsobeném povelikonočným vyznáním víry ve vzkříšeného Ježíše.

Synoptická tradice je tradice nahlížená optikou povelikonoční víry. Bultmann považuje za úkol historické analýzy rozlišit, zda konkrétní jednotka tradice patří do primární, nebo sekundární vrstvy, případně zda je výsledkem editorské práce evangelistů. Na rozdíl od Dibelia, který ve své práci vychází ze studia potřeb raně křesťanských komunit, postupuje Bultmann opačně, od studia jednotlivých prvků tradice k složitějším formám. Bultmann tedy popisuje jak primitivní podoby tradice, včetně jejich *Sitz im Leben*, tak i společné zákony vývoje a rozšiřování tradice.

Pod synoptickou tradici si Bultmann představuje soubor různorodého materiálu, jenž v některých případech mohl mít původ v Ježíšových výrocích či skutcích, avšak konkrétní podobu získal až v rámci opakovaného typického užívání v prostředí vznikající církve. A právě tato podoba je výchozím materiálem ke zkoumání. Tudíž první otázka, kterou si kritik musí klást, je stále místo takové formy v kontextu jejího vzniku, tj. církve. Například v případě příběhů o konfliktech (*die Streitgespräche*) je podle Bultmanna jejich *Sitz im Leben* nejčastěji v polemice palestinské církve s jejími oponenty.<sup>7</sup> K tomuto závěru dochází na základě srovnání formy těchto příběhů s příbuzným rabínským materiálem.<sup>8</sup>

Podobně v případě zázračných vyprávění vidí Bultmann jejich původ téměř výhradně v kreativě církve, ať už v rozpracování starozákonních zázraků a prorockých znamení palestinskou církví v důkazy o Ježíšově mesiášské identitě, nebo ve stylizaci Ježíše jako divotvůrce po vzoru hrdinů řecké literatury v církvi helénistické. *Sitz im Leben* těchto příběhů se liší, avšak v mnoha případech mohlo jít o misijní propagandu.<sup>9</sup>

7 Bultmann, *Geschichte*, 41.

8 Na tomto závěru lze do jisté míry ukázat limity Bultmannovy analýzy. Větší autenticitu (tj. původ v palestinské církvi) těchto příběhů podle něj dokládá právě blízkost rabínskému, a tedy židovskému kontextu, avšak, jak mnoho badatelů v dalších desetiletích prokázalo, nejbližší paralelou pro tyto příběhy jsou chrie, tedy krátké anekdoty, jež byly součástí řeckých rétorických cvičení. Pokud by přitom Bultmann tyto příběhy viděl v kontextu chrií, tak by nejspíše považoval celý soubor těchto forem za pozdní produkt helénistické církve.

9 Dibelius, *Formgeschichte*, 72; Bultmann, *Geschichte*, 234–235.

Zatímco pro Dibelia a Bultmanna je studium *Sitz im Leben* v prvotním užití církve klíčovým úkolem analýzy, nedlouho po nich další badatelé rozšiřují toto tázání na stejném metodologickém půdorysu na další otázky. Joachim Jeremias ve své průlomové práci o Ježíšových podobenstvích mluví o potřebě rozlišit Dibeliem a Bultmannem popsany *Sitz im Leben* v typické situaci rané církve od *prvního Sitz im Leben* v jedinečné situaci Ježíšova života.<sup>10</sup> Pro rozlišení historicky autentických tradic pocházejících z předvelikonoční situace Ježíšova života bylo potřeba formulovat soubor kritérií, jimiž by bylo možné alespoň s jistou mírou pravděpodobnosti říct, že daná tradice sahá až k Ježíši.

Již Bultmann přitom formuluje při diskusi o podobenstvích klasické kritérium nepodobnosti (*Differenzkriterium*): „Tam, kde je vyjádřen protiklad k židovské morálce a zbožnosti a zároveň specificky eschatologické naladění, jež je charakteristické pro Ježíše, a současně kde na druhé straně nenajdeme žádné specificky křesťanské rysy, lze s největší pravděpodobností soudit, že jde o opravdové Ježíšovo podobenství.“<sup>11</sup> Jeremias, který Ježíše výrazněji zasazuje do kontextu judaismu, se ve své práci opíral především o lingvistické kritérium rekonstrukce aramejské předlohy. Důležité však je, že v hledání tohoto prvního *Sitz im Leben* provázal Jeremias práci školy dějin formy s historickým ježíšovským bádáním.

Další rozšíření tohoto tázání později formuloval Willi Marxsen, který k Jeremiasem stanovenému prvnímu a Dibeliem a Bultmannem stanovenému druhému *Sitz im Leben* přidává třetí – historickou situaci, v níž působí evangelista, tedy situaci, kterou se zabývá škola dějin redakce (*Redaktionsgeschichte*).<sup>12</sup> Podle kritiků redakce podcenili Bultmann a Dibelius práci evangelistů, na které nahlíželi jako na nevzdělané sběratele ústních tradic.<sup>13</sup> Rozpracováním metody školy dějin redakce se otevírá nový zájem o sledování literárního zpracování pramenů jednotlivých evangelií, z čehož je následně možné studovat teologický profil jednotlivých evangelistů a druhotně i jejich komunity.<sup>14</sup>

10 Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich: Zwingli-Verlag, 1947, 15.

11 Bultmann, *Geschichte*, 222.

12 Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 12.

13 Např. Dibelius, *Formgeschichte*, 2–3.

14 Více např. Robert H. Stein, What is Redaktionsgeschichte?, *JBL* 88/1 (1969), 45–56.

Tyto tři *Sitze im Leben* odpovídají třem *loci* tradičního zájmu kritického studia synoptické tradice. V druhé polovině 20. století zájem o původní *Sitz im Leben* v životě rané církve postupně opadal a z uvedených tří je mu i nyní věnováno nejméně pozornosti, nejspíše pro spekulativní povahu spojování jednotlivých forem s funkcí v životě církve. Naopak, pro další studium tradice se staly výchozím bodem lépe zajištěné výsledky kritiky redakce.

Východiska i závěry školy dějin formy byly v průběhu 20. století vystaveny veškeré představitelné kritice a mnoho z nich bylo odmítnuto. Kupříkladu Bultmannova dichotomie palestinské a helénistické církve, pocházející od staré tübingenské školy, byla nadobro překonána přelomovou prací Martina Hengela *Judentum und Hellenismus* (1967) a její formulace působí ve světle současných studií judaismu druhého chrámu naivně. Dalším zásadním omylem klasické školy dějin formy bylo podcenění literárního zpracování evangelií, na které klasicky vzdělaní Dibelius a Bultmann nahlíželi jako na *Kleinliteratur* v kontrastu k vysoké stylistice řecké literatury. Důsledkem bylo přesvědčení, že mezi ústní a písemnou podobou tradice nebyl žádný významný rozdíl, protože i písemné zachycení bylo fakticky neliterární („ganz unliterarisch“).<sup>15</sup>

Podobně nepřesvědčivě se také jeví výhradně evoluční model tradice či vázání formy jednotlivých tradičních jednotek na konkrétní funkce rané církve (misie, vyučování, kázání). Paradoxně se dnes při analýze tradičních jednotek více zdůrazňují Dibeliem a Bultmannem odmítané estetické zřetele a kupříkladu klasická apoftegmata (nebo paradigmata) se přesvědčivě připodobňují k antickým chriím.<sup>16</sup> Dnešní exegeté už neklasifikují jednotlivé formy tradice a nezkoumají jejich *Sitz im Leben* způsobem, jak postupovali klasici školy dějin formy. Metody kritiky pramenů, formy a redakce splynuly do široce pojaté kritiky tradice a historicko-kritické metody orientující se na to, co text (případně jeho předstupně) znamenal pro původní posluchače. Tato metoda (nebo spíše soubor metod) přitom bohatě čerpá z dalších přístupů, jakými jsou např. rétorická či narativní kritika, nebo z poznatků příbuzných disciplín, literární teorie, sémiotiky, společenských

15 Bultmann, *Geschichte*, 253–254.

16 Klaus Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984, 80–93; James R. Butts, *The Chreia in the Synoptic Gospels*, *BTB* 16/4 (1986), 132–138; Vernon K. Robbins, *Chreia & Pronouncement stories in Synoptic Studies*, in: B. L. Mack – V. K. Robbins (eds.), *Patterns of Persuasion in the Gospels*, Sonoma: Polebridge Press, 1988, 1–29.

věd, kulturní antropologie a podobně. Klasické tázání školy dějin formy je tedy již spíše minulostí, i když se základní otázky a metody jejich řešení rozvrhly právě na jejím půdorysu. V současném bádání přináší nové impulsy do zkoumání dějin tradice především studia orality a paměti.<sup>17</sup>

Novější studium orality totiž zásadně zkomplikovalo jednoduchý model, se kterým pracovali klasičtí reprezentanti školy dějin formy. Jak již bylo řečeno, tito autoři neshledávali významný rozdíl mezi ústní a písemnou podobou tradice. To mělo za další důsledek přesvědčení, že stejné zákony, které lze vysledovat v *literární* vrstvě synoptické tradice, platily i v *ústním* přenosu. Ústní přenos byl tedy v zásadě nahlížen jako lineární, a proto se jevilo jako možné zpětně zrekonstruovat ustálenou podobu ústní tradice za použití *literárních* metod.<sup>18</sup>

Toto pochopení ovšem významně kritizuje např. Werner Kelber, podle něhož nesprávným způsobem popisuje jak ústní přenos tradice, tak i význam, jenž měla událost zapsání tradice Markem. S odkazem ke klasikům Albertovi B. Lordovi a Milmanovi Parrymu či novějším teoretikům Walterovi Ongovi a Ruth Finnegan dokazuje, že ústní projev se zásadně liší od psaného. Každý ústní přednes tradice je jedinečný, protože vždy závisí na kontextu aktuálního projevu, osoby mluvčího, posluchačů, sociální dynamiky a situace.<sup>19</sup> Obsah přednášené tradice tedy vždy odráží potřeby přítomného okamžiku. Tudíž představa „originální podoby“ nějaké tradice (a s tím spojená představa druhotných variant) je v kontextu orality nesmysl. Oralita je naopak definována flexibilitou, adaptabilitou a zaměnitelností prvků.<sup>20</sup> Každ-

17 Viz např. Alan Kirk – Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text*, Atlanta: SBL, 2005; Richard A. Horsley – Jonathan A. Draper – John Miles Foley (eds.), *Performing the Gospel. Orality, Memory, and Mark*, Minneapolis: Fortress Press, 2006; Tom Thatcher (ed.), *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*, Atlanta: SBL, 2014; Eric Eve, *Memory, Orality, and the Synoptic Problem*, *EC* 6 (2015), 311–333; Simon Buttica – Enrico Norelli (eds.), *Memory and Memories in Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

18 Tento model popisuje Walter Ong následovně: „(biblistika) si představuje, že orální paměť je variantou doslovné gramatické paměti, a o tom, co uchovává orální tradice, uvažuje jako o jakémsi textu, který jen čeká na to, až ho někdo zaznamená v psané formě.“ Walter J. Ong, *Technologizace slova. Mluvená a psaná řeč*, Praha: Karolinum, 2006, 193.

19 Werner H. Kelber, *The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia: Fortress Press, 1983, 15.

20 Tamtéž, 27.

dý projev je aktem tvoření, komponování nebo alespoň reformulace. To však neznamená, že by ústní tradice byla pouze nekonečnou pluralitou – definuje ji jak variabilita konkrétního projevu, tak stabilita prvků tradice (vzorce, témata, frazeologie, struktura).<sup>21</sup> Tato stabilita vychází mj. z vědomého i nevědomého užívání obecných rétorických forem.<sup>22</sup>

V tomto kontextu je pak zapsání tradice do literárního díla významným zlomem („fossilizací“ tradice) – Markovo evangelium proto není pokračováním ústní tradice, jak tvrdili kritikové formy, protože ze vždy živé tradice, otevřené aktualizaci a situačnímu užití, se stává pevně zapsaný soubor znaků.<sup>23</sup> Dalším důležitým aspektem studia orality je poukazování na dominanci ústní kultury ve starověku, v níž i zapsané tradice žily dále převážně v ústní podobě. Důraz na prevalenci ústní kultury má významný vliv na otázky vzájemné (ne)závislosti jednotlivých textů zachycujících ježíšovskou tradici, především v apokryfních evangeliích a dalších tradicích.

V mnoha ohledech zaznívá podobná kritika i od badatelů zaměřujících se na paměťová studia. Ilustrativní příklad nám může poskytnout studie Sandry Hübenenthal, která vychází z teorie sociální a kolektivní paměti Maurice Halbwachse či Jana a Aleidy Assmanových a nahlíží na Mk jako na „externalizaci kolektivní paměti“.<sup>24</sup> V návaznosti na zmíněného Halbwachse rozlišuje mezi sociální a kolektivní pamětí. Sociální paměť označuje jev, kdy naše vzpomínky jsou vždy lokalizovány v kontextu sociálních rámců, v nichž žijeme, přemýšlíme nebo se jednoduše situačně nacházíme. Slovy Halbwachse, ve vzpomínkách nikdy nejsme sami.<sup>25</sup>

Na straně druhé, kolektivní paměť popisuje proces, v němž si sociální skupina tvoří rámec za účelem vytváření společné identity a paměti. Ko-

---

21 Tamtéž, 33; John D. Crossan, *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*, New York: Harper & Row, 1983, 37. Někteří biblisté se snaží obhájit stabilitu ústní tradice důrazem na memorování. Tak např. Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Lund: C.W.K. Gleerup, 1964. Ong však ukazuje, že i memorovaný přednes je proměnlivý a v ústní kultuře neodpovídá našim představám vycházejícím z memorování psaných textů (viz Ong, *Technologizace slova*, 70–81).

22 Viz Samuel Byrskog, *Memory and Narrative – and Time. Towards a Hermeneutics of Memory*, *JSHJ* 16 (2018), 119–125.

23 Kelber, *Oral and Written Gospel*, 90–95.

24 Sandra Hübenenthal, *Reading the Gospel of Mark as Collective Memory*, in: S. Byrskog – R. Hakola – J. Jokiranta (eds.), *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 70.

25 Maurice Halbwachs, *Kolektivní paměť*, Praha: SLON, 2009, 51.

lektivní paměť tedy na rozdíl od paměti sociální vyjadřuje proces záměrného utváření tradice prostřednictvím práce s pamětí.<sup>26</sup> V aplikaci na studium Mk lze tyto procesy ilustrovat následovně: „Vzpomínky externalizované v Markově evangeliu, jež nyní slouží jako širší rámec, se vyvinuly z jednotlivých paměťových epizod, tj. ze spíše každodenních a neinstitucionalizovaných vyprávění *sociální paměti*, kde měly určitý význam v závislosti na jejich nositelích a kontextu. V této fázi byly epizody mnohem pružnější a mohly měnit formu, strukturu a poselství v závislosti na situaci, v níž byly připomínány.“<sup>27</sup> Přejít od sociální ke kolektivní paměti je realizován zasazením těchto epizod do narativního rámce evangelia:

Pomíjivé epizody se mění ve stabilnější formu, která již nezávisí na svých nositelích, ale na své funkci. Když jsou jednotlivé epizody zasazeny do širšího narativního rámce, tyto epizody a jejich celkový narativní rámec na sebe vzájemně působí. Výběr a seřazení určitých epizod dodává celkovému vyprávění specifický charakter, stejně jako utváření celkového příběhu formuje perspektivu a chápání jednotlivých epizod.<sup>28</sup>

Hübenthal tedy v procesu formování tradice od ústní až po zapsanou formu sleduje přirozeně tentýž proces jako standardní kritika tradice či zmíněný Kelber. Důraz na teoretický rámec paměti akcentuje důležitost *konstruktivního* prvku daného vždy přítomnými rámci paměti, v čemž se nápadně blíží východiskům klasické školy dějin formy, zdůrazňující životnost tradice jenom pokud je užitečná pro potřeby rané církve. Podobně jako Kelber přitom ukazuje na významný zlom způsobený sepsáním prvního evangelia.

Impulsy pocházející ze studia orality a paměti jsou důležitým korektivem odhalujícím příliš literární předpoklady klasických zástupců školy dějin formy pro studium před-literárních tradic. Na straně druhé musíme zůstat opatrní s automatickým a nekritickým přebíráním teoretických konceptů pocházejících z jiných vědních disciplín, jež byly formulovány s ohledem na jiný druh materiálu. Tam, kde vhodně korigují teoretické předpoklady naší metodologie, je potřeba naslouchat, avšak tato pozorování je potřeba srovnávat se studovaným materiálem. Pravidla, která dobře platí pro sdělování chytlavého reklamního sloganu v pracovním kolektivu nebo rozšířené legendy v podhůří Krkonoš, nemusí platit ve stejné míře na pře-

---

26 Hübenthal, *Reading the Gospel*, 72.

27 Tamtéž, 73.

28 Tamtéž, 74.



dávání tradic, které měly pro své posluchače spásný význam. S tímto na mysli se můžeme nyní soustředit na analýzu tradice o sporu o Belzebula.

## Spor o Belzebula podle Q

První podobu tradice nacházíme v Q, které tradičně označuje v tzv. teorii dvou (nebo čtyř) pramenů nedochovaný hypotetický text, jenž je rekonstruován z dvojité synoptické tradice, tj. z těch textů, které obsahují pouze Mt a L, avšak nenacházíme je u Mk.<sup>29</sup> To, že Q nebylo jenom volnou sbírkou Ježíšových výroků na styl Tomášova evangelia, ale kompozičně zpracovaný text, kde jednotlivé výroky redaktor nebo redaktori uspořádali do smysluplného rámce, již dříve prokázali Paul Hoffmann nebo John Kloppenborg.<sup>30</sup>

Nové bádání pomocí literární kritiky popisuje kromě teologické koherence také narativní logiku kompozice Q.<sup>31</sup> Tím se nepopírá fakt, že Q pozůstává především z výroků a dialogů, avšak tento materiál vytváří to, co Michael Labahn nazývá „naratologií výroků“.<sup>32</sup> Materiál Q byl řazen způsobem, jenž vytváří narativní strukturu a literární zápletku.<sup>33</sup> Ta je zřejmě především z časové organizace Q, jež rozlišuje minulost, přítomnost a budoucnost a uspořádává jednotlivé narativní prvky do smysluplného celku.<sup>34</sup>

---

29 Pro základní charakteristiku Q a obsah, viz Petr Pokorný – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*, Praha: Vyšehrad, 2013, 361–379. Pro sumarizaci argumentů pro existenci Q, včetně polemiky s jinými hypotézami viz Frans Neirynck, The Two-Source Hypothesis, in: D. L. Dungan (ed.), *The Interrelations of the Gospels*, Leuven: Peeters, 1990, 3–46; Christopher M. Tuckett, The Existence of Q, in: R. A. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies on Q*, Leiden: Brill, 1995, 19–47.

30 Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster: Aschendorff, 1972; John S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Harrisburg: Trinity Press, 1987.

31 Viz především Michael Labahn, *Der Gekommene als Wiederkommender: die Logienquelle als erzählte Geschichte*, Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt, 2010; Markus Tiwald, *Die Logienquelle: Text, Kontext, Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016; Dieter T. Roth, *The Parables in Q*, London: T&T Clark, 2018, 23–56.

32 Labahn, *Gekommene*, 577.

33 Tamtéž, 169–190.

34 Tamtéž, 129.

Zápletka se rozvíjí kolem životopisného oblouku Ježíše/Syna člověka jako toho, který má přijít (Q 3), přišel (Q 7–11) a má se znovu vrátit (Q 12–22).<sup>35</sup> Labahn a další staví do centra zájmu přítomnost adresované komunity, které má Q pomocí Ježíšových slov a činů nabízet orientaci ve světě uprostřed polemiky s jejich oponenty.<sup>36</sup> Ježíšovská tradice je v Q uchopená žánrem instrukcí vštěpujících a reprodukujících Ježíšův étos a společnou identitu Ježíšových následovníků.<sup>37</sup> Klíčový význam nemají pašije, které se v Q nenachází, nýbrž autoritativní hlas Ježíše jako učitele.

V rámci struktury Q je spor o Belzebula (Q 11,14–15.17–23) součástí obšírnější polemiky s odpůrci (Q 11,14–52; 16,17–18).<sup>38</sup> Již v předcházející části věnované instrukcím pro putující misionáře se objevují zmínky o odporu, odmítnutí a nevíře (10,10–12; 13–15). Důležitým motivem je právě pochybnost a nevíra (srov. 6,47–49; 7,1–10). Spor o Belzebula pozůstává z textové jednotky 11,14–15.17–23, avšak je propojen do jedné argumentativní jednotky se sporem o znamení (11,16.24–32):<sup>39</sup>

Q 11,14: Exorcismus

Q 11,15: Nařčení – „Belzebulem vyhání demony“

Q 11,17–20: Ježíšova odpověď (exorcismy značí přicházející Boží království)

Q 11,21–22: Silný a silnější

Q 11,23: „Kdo není se mnou, je proti mně“

Q 11,24–26: Návrat nečistého ducha

Q 11,16: Zkoušení – žádost o znamení z nebe

Q 11,29–30: Zlé pokolení a znamení Syna člověka

Q 11,31–32: Královna z jihu a mužové ninivští budou soudit toto pokolení

Obě tyto textové jednotky začínají nařčením od skupiny „některých“ (τινές) či „jiných“ (ἄλλοι) a vytváří příležitost pro představení Ježíšova po-

35 Tamtéž, 72–73.

36 Tamtéž, 88–93, 130–133; Tiwald, *Logienquelle*, 94–116.

37 Alan Kirk, *The Composition of the Sayings Source. Genre, Synchrony & Wisdom Redaction in Q*, Leiden: Brill, 1998, 75–78.

38 Viz Markus Tiwald, *The Sayings Source. A Commentary on Q*, Stuttgart: Kohlhammer, 2020, 36–46.

39 Přestože Lukáš řadí žádost o znamení hned za obvinění z v. 15, v Q šlo nejspíše o úvod sporu o znamení. Viz Harry T. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary*, Leuven: Peeters, 2005, 490–491; James M. Robinson – Paul Hoffmann – John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, 246–247.

stoje vůči těmto odpůrcům a pochybovačům.<sup>40</sup> Podobně jako v případě galilejských měst – Chorazin, Betsaida a Kafarnaum –, která neuvěřila mocným činům a nepřijala misionáře uzdravující nemocné ve jménu Ježíše, tak i nad „tímto pokolením“ Ježíš vyslovuje odsouzení na blížícím se soudu.

<sup>14</sup>A vyhnal (Ježíš) démona (který působil) němotu. A když byl démon vyhnán, ten němý promluvil a zástupy se divily. <sup>15</sup>Někteří však říkali: Belzeblem, knížetem démonů vyhání demony. <sup>17</sup>Protože však znal jejich myšlenky, řekl jim: „Každé království vnitřně rozděleno pustne a každá domácnost vnitřně rozdělená neobstojí. <sup>18</sup>A pokud je Satan v sobě rozdělen, jak bude moci jeho království obstát? <sup>19</sup>A pokud já vyháním demony Belzeblem, kým je vyhání vaši synové? Pro toto budou oni vašimi soudci. <sup>20</sup>Jestliže však já vyháním demony prstem Božím, pak vás již zastihlo království Boží. <sup>21</sup>Střeží-li silný muž v plné zbroji svůj palác, jeho majetek je v bezpečí. <sup>22</sup>Napadne-li ho však někdo silnější a přemůže ho, vezme mu všechnu jeho zbroj, na kterou spoléhal, a kořist rozdělí. <sup>23</sup>Kdo není se mnou, je proti mně; a kdo se mnou neshromažďuje, rozptyluje. (Q 11,14–15.17–23)<sup>41</sup>

Q verze tradice o Belzebulovi začíná uvedením krátkého popisu vyhnání zlého ducha z něměho, jež dotváří pozadí následujícího dialogu. Nařknutí, že Ježíš vyhání demony ve jménu Belzebula, je zde tedy reakcí na exorcismus. Ti, kteří Ježíše obviňují, jsou označeni jako *τινὲς ἐξ αὐτῶν* („někteří z nich“), myšleno někteří ze zástupu zmiňovaného ve v. 14. Neutralita tohoto označení vyjde najevo ve srovnání s Mt 12,24, kde jsou tito oponenti identifikováni jako farizeové, a s Mk 3,22, kde jsou označeni jako zákoníci z Jeruzaléma.

Slova, která následně Ježíš pronáší se liší od Mk. Nikoliv však v obsahu, který je téměř totožný, nýbrž v jiném řazení. V Q Ježíš nejprve uvádí ilustraci s rozděleným královstvím a domácnostmi, ze kterých následně dovozuje rétorickou otázku ve v. 18. Ve stejném verši Ježíš také explicitně mluví o Satanově království, které staví do protikladu k Božímu království z v. 20.<sup>42</sup> Také sumarizuje ilustraci z v. 17 a zároveň začíná sekvenci tří tvrzení uvedených podmiňovacím *εἰ* („pokud/pakliže“):

*καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη, πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ;  
καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοῦλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν;*

40 Labahn, *Dark Side of Power*, 2923.

41 Překlad podle kritické edice Robinson – Hoffmann – Kloppenborg, *Critical Edition of Q*, 222–237.

42 Ronald A. Piper, *Wisdom in the Q-tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 122.

εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Zatímco první dvě věty jsou rétorické otázky, kterými Ježíš usvědčuje z nelogického nařčení své oponenty, třetí věta představuje syntaktický posun a místo rétorické otázky nabízí deklarativní tvrzení, neboli „centrální aforismus“.<sup>43</sup> Toto klíčové prohlášení stojí v protikladu k v. 19:

εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοῦλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια...  
εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια...

První tvrzení – tedy, že vyhání démony Belzebulem – Ježíš rozporuje s poukazem na to, že totéž, co činí on, činí i „synové“ Ježíšových oponentů. Označení „vaši synové“ (οἱ υἱοὶ ὑμῶν) není potřeba brát doslovně. Referuje se zde buď k žákům, pokud předpokládáme, že Ježíš mluví s náboženskými autoritami, anebo jde jednoduše o označení někoho „od nich“, tedy o různé židovské exorcisty. Pokud Ježíš dělá totéž, co oni, jsou jeho oponenti ochotní vznést stejné odsouzení na „své syny“? Argument zde překvapivě neukazuje na Ježíšovu výjimečnost, nýbrž naopak na jeho „obyčejnost“. Ježíš dělá stejné divy jako jeho exorcističtí kolegové, čímž se obhajuje validita jeho činů.<sup>44</sup> Tito oponenti nepochybně předpokládají, že zastupují „Boží stranu“. Pokud je však účinek Ježíšovy činnosti, tj. vyhánění démonů, stejný jako „těch na jejich straně“, pak si opět logicky protirečí a právě tito „jejich“ jim jsou soudci pro jejich pokrytectví. Ježíš nabízí ve v. 20 jiné vysvětlení svých exorcismů než to, ze kterého jej obviňují. Pokud démony vyhání Boží mocí (prstem/duchem), znamená to, že s ním přichází Boží vláda.<sup>45</sup>

V Lukášově podání text pokračuje příběhem o silném muži (L 11,21–22), jenž je v jiné podobě také připojen k epizodě o Belzebulovi v Mk, v níž následuje hned po první ilustraci o rozděleném království (Mk 3,27). Mt přebírá podobu tohoto příběhu podle Mk (Mt 12,29) a stejná podoba výroku se nachází v TmEv 35, což by mohlo naznačovat, že podoba L 11,21–22 nepochází z Q, ale jde jenom o přepracování Mk.<sup>46</sup> Na druhé straně, pro

43 Kirk, *Composition*, 189.

44 Piper, *Wisdom*, 123.

45 Tiwald, *Sayings Source*, 180.

46 Tak např. Crossan, *In Fragments*, 189; John Nolland, *Luke 9:21–18:34*, Grand Rapids: Zondervan, 1993, 641. Kritické vydání Q tento výrok řadí mezi nejisté, viz Robinson – Hoffmann – Kloppenborg, *Critical Edition of Q*, 234–235.

původnost tohoto výroku v Q svědčí především to, že Mt i L souhlasně řadí tento výrok až za výrok o příchodu Božího království, což by mohlo napovídát, že oba sledovali řazení tohoto výroku v Q. Dále je pro Lukáše netypické, že by tak významně přepracovával Mk předlohu. V tomto případě by z celého Mk 3,27 zachoval jenom *ὁ ἰσχυρός*. Konečně v celém oddíle L 11,14–23 by šlo o jediný případ, kde by Lukáš nevycházel z Q, nýbrž Mk, což je velice nestandardní vzhledem k tomu, že Lukáš téměř vždy tyto prameny odděluje a u společné tradice Q/Mk většinou přebírá Q.<sup>47</sup>

Právě kvůli poslednímu zmíněnému důvodu se domnívám, že L verze pochází z Q, a tedy, že zde Ježíš pokračuje v argumentu z Q 11,20. Nyní říká, že pokud vyhání demony moci Boží, tak přichází jako silnější muž (srov. Q 3,16) do opevněného paláce vyzbrojeného siláka a přemáhá ho. Jde tu o metaforický popis exorcismu.<sup>48</sup> Na rozdíl od Markovy verze leží důraz na vyzbrojenosti a opevnění *paláce* a nikoliv na síle siláka, což by mohlo odpovídat důrazu Q na kontrast *království* Satana a *království* Boží. Tento kontrast je klíčový pro závěrečnou maximu ve v. 23, kde Ježíš říká, že není možné zůstat nestranný, ale je nezbytné učinit rozhodnutí buď pro jedno, nebo druhé království.<sup>49</sup> Ježíš tak ve v. 23 navazuje na předchozí ideu rozdělení a přechází k výzvě.<sup>50</sup>

Je zajímavé, že v Q není výsledkem konfliktu odsouzení oponentů, nýbrž výzva k rozhodnutí. To souvisí nejspíše s tím, že v Q nařčení nepřichází od jednoznačně definovaných nepřátel, ale od spíše neutrálního a nespecifikovaného davu (11,15). Jak ale Ježíš dává jasně najevo, neutralita není možná. Tím se přenáší důraz celého příběhu z otázky o Ježíšově identitě na otázku odevzdanosti pro Boží království, které Ježíš reprezentuje.<sup>51</sup>

Jak bylo již výše zmíněno, takto rozpracovaný spor o Belzebul je v Q kompozičně propojen s dalšími textovými jednotkami.<sup>52</sup> Nejdříve

47 Viz Dale C. Allison – William D. Davies, *Matthew 8–18*, London: Continuum, 1991, 341–342; François Bovon, *Luke 2: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2013, 115–116; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 111; John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, New York: Doubleday, 1994, 417–418.

48 Kirk, *Composition*, 190.

49 Kloppenborg, *Formation of Q*, 125–126.

50 Tak Piper, *Wisdom*, 122.

51 Tamtéž, 122.

52 Viz Russell Sisson, Beelzebul, Solomon, and Jonah: Blending Miracle, Wisdom, and Prophetic Discourse in Q 11:14–26, 29–32, *Conversations with the Biblical World* 32

verše 24–26 obrazně ilustrují důsledek toho, když člověk ztratí svojí jednoznačnou odevzdanost pro Ježíšovu věc a chtěl by se navrátit k neutralitě (v. 23). Formálně jde přitom o samostatnou jednotku, která však zařazením na toto místo ilustruje a rozvíjí epizodu o Belzebulo-vi.<sup>53</sup> Tak jako vv. 21–22 metaforicky popisovaly exorcismus, tak se nyní metafora otáčí a pomocí příběhu o návratu nečistého ducha se popisuje odpadnutí – takový krok vede k stavu ještě horšímu než byl ten původní.<sup>54</sup> Markus Tiwald v tom vidí zejména výzvu dovnitř komunity, jež popisuje stejnou situaci v životě vznikající církve jako podobenství o rozsevači (Mk 4,16–19).<sup>55</sup>

Stejným směrem, tj. k výzvě směrem „dovnitř“, ukazuje i druhá textová jednotka o sporu o znamení (Q 11,16.29–32). V návaznosti na motiv odpadnutí a neurčitosti se zde rozvíjí motiv nevíry. Tak jako ve sporu o Belzebula i zde jsou oponenti označeni neutrálně („jiní“; ἕτεροι). Tito „jiní“ požadují zázračná znamení (σημείον), nejspíše k podpoře své víry, avšak Ježíš je odkazuje k Ninivským a královně ze Sáby, kteří jako *pohané* uvěřili na základě slova, nikoliv zázraků. Přitom Ježíš je „více než“ Šalamoun či Jonáš, a tedy chyba nemůže být na jeho straně. Proto stejným způsobem, jakým „jejich synové“ (οἱ υἱοὶ ὑμῶν) činící exorcismy vynášeli soud nad Ježíšovými oponenty ve sporu o Belzebula, tak jsou i zde královna ze Sáby a Ninivští soudci „této zlé generace“.<sup>56</sup>

Jak poznamenává Kloppenborg, rétorickým cílem této textové jednotky je zahanbit ty, kterým je výrok adresován.<sup>57</sup> Je možné, že poukázání na pohanské „věřící“ mohlo obzvlášť zahanbujícím způsobem fungovat na židovské následovníky Ježíše, kteří nejspíše tvořili drtivou většinu adresátů Q.<sup>58</sup> V těchto výzvách k vytrvalosti (vv. 23–26) a víře (vv. 29–32) lze vidět problémy spojené s ochladnutím původního nadšení, snad spojeného s ne-

---

(2012), 91–108.

53 Jens Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997, 268–269.

54 Piper, *Wisdom*, 124.

55 Tiwald, *Sayings Source*, 109; podobně Piper, *Wisdom*, 124; Sisson, Beelzebul, Solomon, and Jonah, 105.

56 Tiwald, *Sayings Source*, 109.

57 John Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, 144.

58 Ke vztahu Q k judaismu viz Tiwald, *Logienquelle*, 94–116.

naplněným očekáváním bezprostřední parusie. Vidíme tedy, že spor o Belzebula je v Q součástí větší logicky propojené kompozice.

## Spor o Belzebula v Markovi

V Markovi je spor o Belzebula součástí větší textové jednotky 3,20–35, která popisuje Ježíšovy konflikty s rodinnými příslušníky a náboženskými autoritami. Jak již bylo v úvodu řečeno, v kontextu studia orality je představa „originální“ podoby ústní tradice nesmyslná. Na straně druhé je zřejmé, že Marek zaznamenává nemalé množství ústně tradované látky v podobě krátkých příběhů a výroků. Pokud však bylo Markovo evangelium první textualizací ústní tradice, rozlišování na tradici a redakci v tomto případě nedává smysl, protože jde o Markovo *zapsání* tradice, které reflektuje jeho porozumění a zpracování ústní podoby.

Markova „redakce“ v tomto smyslu znamená jeho způsob zaznamenání předchozí tradice, která však neměla pevnou podobu. Přísné rozlišování na tradici a redakci předpokládá literární podobu předchozí tradice, což v Markově případě nelze doložit. Přesto je možné v hrubých rysech tyto předchozí tradice rozlišit pomocí sledování typických Markových kompozičních technik a druhotně i srovnáním s paralelní tradicí v Q.

Textová jednotka Mk 3,20–35 nese tradiční známky Markova zpracování v podobě tzv. sendvičové techniky, tedy literární techniky, kdy je vyprávění přerušeno vložením jiného příběhu doprostřed, čímž vzniká struktura A – B – A' (tak i 5,21–43; 6,7–31; 11,12–25; 14,1–11; 14,53–72).<sup>59</sup> V tomto případě je spor o Belzebula vložen doprostřed sporu s Ježíšovými blízkými (3,20–21; 31–35). Dále je pravděpodobné, že i výrok o neodpustitelném hříchu z vv. 28–29 tvořil původně samostatnou tradici, kterou Marek propojil s polemikou o Belzebula. Tento výrok se totiž dotýká jiného tématu a má paralelu v Q 12,10, jež však není v Q součástí stejné tradice jako spor o Belzebula (11,14–20). Shodným směrem ukazuje i pokračující individuální působení tohoto výroku v raněkřesťanské literatuře (EvTom 44; Did 11,7; snad i 2Clem 13,2).<sup>60</sup> Konečně verš 30 je typickou markov-

<sup>59</sup> Viz James R. Edwards, *Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives*, *NovT* 31 (1989/3), 193–216; Marcin Moj, *Sandwich Technique in the Gospel of Mark*, *BibAn* 8 (2018/3), 363–377.

<sup>60</sup> Viz Eugene M. Boring, *The Unforgivable Sin Logion Mark 3:28–29 / Matt 12:31–32 / Luke 12:10: Formal Analysis and History of the Tradition*, *NovT* 17 (1976), 258–279; Robert

skou vysvětlující glosou, která zpětně propojuje vv. 28–29 a 22–27.<sup>61</sup> V kontrastu k těmto částem lze o jádru tradice z vv. 22–27 říct, že i navzdory odlišné struktuře argumentu a několika odlišnostem v ilustracích (viz výše) odpovídá prvkům v jádru tradice z Q (11,15.17–18.21–22). Tato tradice v Q a Mk nejspíše odráží dvojí zachycení ústní tradice, která sdílí mnoho společných prvků (a je tedy rozeznatelná jako tradice stejného příběhu), avšak její obsah není totožný.<sup>62</sup> Tato ústní tradice nejspíše tvořila krátký příběh s typickou strukturou, který byl užitečný pro použití v nejrůznějších podobách a kontextech.<sup>63</sup>

Jak již bylo řečeno, tato tradice je v Markově zpracování součástí větší textové jednotky 3,20–35:

<sup>20</sup>A vešel (Ježíš) do domu a opět se shromáždil zástup, takže nemohli ani jíst chleba.

<sup>21</sup>A když to uslyšeli ti od něj, vyšli, aby se jej zmocnili. Říkali totiž, že je mimo. <sup>22</sup>A zákoníci – ti, kteří sestoupili z Jeruzaléma – říkali: „Belzebula má! A proto knížetem démonů vyhání demony.“ <sup>23</sup>A přivolał je k sobě a promlouval k nim v podobenstvích: „Jak může Satan vyhánět Satana? <sup>24</sup>Je-li nějaké království proti sobě rozděleno, takové království nemůže obstát. <sup>25</sup>A je-li nějaký dům proti sobě rozdělen, takový dům nemůže obstát. <sup>26</sup>A pokud Satan povstal proti sobě a rozdělil se, nemůže obstát a je mu konec. <sup>27</sup>Ale nemůže nikdo vejít do domu silného, aby uloupil jeho věci, pokud předtím toho silného nesváže. Pak teprve jeho dům vykrade. <sup>28</sup>Amen pravím vám, že všechno bude odpuštěno lidským synům, hříchy i rouhání – jakkoliv mnoho by se rouhali. <sup>29</sup>Ten však, kdo by se rouhal proti Duchu svatému, nemá odpuštění na věky, ale je vinen věčným hříchem.“ <sup>30</sup>– Protože říkali: „má nečistého ducha.“ <sup>31</sup>A přišla jeho matka a jeho bratři. A stojíce venku poslali pro něj, že ho volají. <sup>32</sup>A seděl kolem něj zástup a řekli mu: „Hle, matka tvoje a tvoji bratři tě venku hledají.“ <sup>33</sup>Odpověděl jim: „Kdo je má matka a kdo jsou moji bratři?“ <sup>34</sup>A jak se rozhlížel po těch, kteří kolem něj seděli, řekl: „Hle, matka moje a bratři moji! <sup>35</sup>Kdokoliv totiž činí vůli Boží, ten je mým bratrem, sestrou a matkou.“

Při bližším pohledu na jeho kompoziční práci uvidíme, že přejaté tradice zpracovává velice kreativně do nových literárních celků s novými důra-

---

A. Guelich, *Mark 1–8:26*, Grand Rapids: Zondervan, 1989, 170; John D. Crossan, *Mark and the Relatives of Jesus*, in: D. E. Orton (ed.), *The Composition of Mark's Gospel*, Leiden: Brill, 1999, 63–66.

61 Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband: Mk 1–8,26*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978, 145–146; Guelich, *Mark*, 180; Crossan, *Mark and the Relatives*, 66–67; Bultmann, *Geschichte*, 11.

62 Viz Labahn, *Dark Side of Power*, 2941–2943.

63 Společnou strukturu příběhů o konfliktech popsal Bultmann, *Geschichte*, 39–56. Viz Kelber, *Oral and Written Gospel*, 55–57.



zy. Hlavním rysem tohoto zpracování je, jak jsme již zmínili výše, vtělení epizody o sporu o Belzebula do širšího rámce zmíněné sendvičové techniky a propojení s výrokiem o neodpuštělném hříchu. Avšak i v případě jádra tradice (vv. 22–27) můžeme přirozeně sledovat tradiční Markův rukopis. Identifikace nepřátel jako *zákoníků z Jeruzaléma* (3,22a) odpovídá tomu, že v Mk jsou Ježíšovými tradičními oponenty právě zákoníci. Toto označení navazuje na odpor zákoníků v příběhu o uzdravení ochrnutého (2,6) a souvisí s anticipací pašijních událostí.<sup>64</sup> Podobně i jejich obvinění nese Markův rukopis. Nařčení Βεεζεβούλ ἔχει („Má v sobě Belzebula!“) tvoří formální *inclusio* s již zmíněným v. 30: πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει („Má nečistého ducha“) a má také paralelu ve v. 21b.<sup>65</sup>

Dalším zásadním rysem Markova zpracování je informace, že Ježíš svým oponentům odpověděl v *podobstvích* (v. 23a), čímž tuto textovou jednotku spojuje s Ježíšovou interpretací podobenství (4,10–12) a také, jak bude ukázáno, s hlavním motivem rámce z vv. 20–21/31–35.<sup>66</sup> Nejdříve se podíváme na zpracování ústřední části o sporu o Belzebula a následně na způsob, jakým Marek propojil tuto tradici s rámcem pojednávajícím o sporu o pravou rodinu.

### Spor se zákoníky (3,22–30)

Ježíšovo odsouzení od jeruzalémských zákoníků zní odlišně pro posluchače Mk, kteří nejsou vystaveni nejistotě nad tím, zda náhodou tito znalci Písem nemají pravdu. Posluchači totiž už ví, že na Ježíše sestoupil při jeho křtu Duch svatý (1,9–11) a také, že Ježíš Satanovi úspěšně vzdoroval 40 dní na poušti (1,12–13). Kromě toho také ví, že zákoníci jednájí proti Ježíšovi, když se poprvé objevují už v epizodě o uzdravení ochrnutého (2,6). Zatímco v ní jde o místní zákoníky, nyní přichází až z Jeruzaléma (viz i 7,1). Jeruzalém má u Marka negativní konotace – nakonec jde o město, v němž Ježíše popraví.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Guelich, *Mark*, s. 173–174; Crossan, *Mark and the Relatives*, 59.

<sup>65</sup> Richard T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002, 169–170; Guelich, *Mark*, 174; Labahn, *Dark Side of Power*, 2922; Bultmann, *Geschichte*, s. 11.

<sup>66</sup> Blíže k Markově redakci viz E. J. Pryke, *Redactional Style in the Markan Gospel. A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction of Mark*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Jedním ze dvou hlavních rysů Markova zpracování je zmínka o tom, že svým oponentům Ježíš odpovídá v *podobenstvích*. To je obzvlášť důležité, protože podobenství mají v Mk interpretační funkci, jak se dovídáme v následující epizodě v. 4,10–12.<sup>68</sup> Tam se Dvanáctka doptává na význam podobenství a Ježíš jim odpovídá: „Vám je dáno (znát) tajemství Božího království; ale těm, kdo jsou vně (ἔξω), se vše jeví v podobenstvích“. Jde tedy o formu řeči, které rozumí jenom ti, co patří k Ježíšovi – doslova „ti, kdo byli s ním spolu s Dvanácti“ (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα) –, ale jeho oponenti zůstávají vně, a proto nerozumí. V tomto sporu se prolepticky demonstruje to, co v další perikopě o podobenstvích bude řečeno explicitně. I když Ježíš svým oponentům ukazuje zcela banálně, jak jejich myšlení postřádá jakoukoliv logiku, když Satan nemůže vyhánět Satana, tak pro ně je i tento úplně jednoznačný výklad zahalen jakoby v *podobenstvích*.<sup>69</sup>

Druhým klíčovým rysem Markova zpracování je připojení výroku o neodpuštělném hříchu, který původně tvořil samostatnou tradici (viz výše). Ten uvádí typickým způsobem, kterým jsou uvedeny důležité Ježíšovy výroky napříč synoptickou tradicí i Janem: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν („amen, pravím vám“). Ježíš zde mluví o tom, že Boží odpuštění je bez hranic a každý hřích a každé rouhání – jakkoliv veliké a myslitelné – bude lidem odpuštěno. Robert Guelich dokládá, že uvedení obecně platného tvrzení doplněného o specifickou výjimku je biblický idiom (Gn 2,16–17; Ex 12,10; Mt 15,24–32).<sup>70</sup> Závažnost viny zákoníků tudíž podtrhává právě kontrast k odpuštění hříchů bez limitů – jejich provinění je o to větší, že jde o *jedinou* výjimku z pravidla.

Hřích proti Duchu svatému Marek vysvětluje ve v. 30 tím, že jde o záměrné popření Božího působení a falešné označení díla Božího za dílo Satanovo. Jedna věc je být nerozumný, nechápavý a nevidět v Ježíšově činnosti vlamující se království Boží. Avšak zcela jiná věc je tuto činnost záměrně označovat za dílo Satanovo. Pokud někdo pronese o Duchu svatém,

67 Joel Marcus, *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 2000, 271; Gnllka, *Evangelium nach Markus*, 148.

68 K funkcí podobenství v Mk, viz Heikki Raisanen, *Die Parabeltheorie im Markusevangelium*, Helsinki: Suomen eksegeettinen seura, 1973.

69 Viz Gnllka, *Evangelium nach Markus*, 149; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1984, 214.

70 Guelich, *Mark*, 179.

že je duch *nečistý* (πνεῦμα ἀκάθαρτον), není pro něj odpuštění, protože se staví na stranu Satanovu. V Markově vyprávění není tak překvapivé, že ti, co se staví do této odsouzeníhodné role, přišli z Jeruzaléma, tedy z místa odsouzení Ježíše. Přesto však je minimálně paradoxní, že jde o zákoníky.

Marek tedy spor o Belzebula umisťuje do vyprávění o Ježíšovi, v němž jsou některé aspekty příběhu dopředu objasněné pro čtenáře. Zároveň však rozšířením Ježíšovy odpovědi o výrok o neodpustitelném hříchu a zapracováním motivu odpovědi v podobenstvích přeznačuje tento příběh z jednoduchého sporu o zdroj a význam Ježíšových exorcismů na komplexnější otázku identity a rozumění. To je ještě zřejmější z rámce tohoto příběhu, do kterého jej Marek v rámci sendvičové techniky vtěluje.

### Spor o pravou rodinu (3,20–21; 31–35)

Tento rámec začíná krátkou zmínkou o tom, že Ježíš vešel do domu a opět se kolem něj shromáždil zástup. Nato se dovídáme, že „ti od něj (οἱ παρ' αὐτοῦ) vyšli, aby se ho zmocnili. Říkali totiž, že je mimo (ἐξέστη)“. Identita těch, co vychází za Ježíšem, je neurčitě vyjádřená opisným οἱ παρ' αὐτοῦ.<sup>71</sup> Tato neurčitost bude hrát ještě důležitou roli a odhalení, že jde o Ježíšovy příbuzné, nastane hned ve v. 31. Co překvapuje, je drsné mínění těchto příbuzných, kteří prohlašují, že se Ježíš pomátl – ἐξίστημι – doslova „stát/být mimo“. To je nařčení, kterého se, jak dokládá Adela Yarbro Collins, dostalo i dalším postavám starověku, jež s Ježíšem sdílely osud nepochopených svým okolím.<sup>72</sup> Po tomto úvodu následuje již zmiňovaný spor o Belzebula, včetně výroku o neodpustitelném hříchu (3,22–30).

K situaci nastíněné v tomto úvodu se vrací verš 31: „Tu přišla (ἔρχεται) jeho matka a jeho bratři“. Úvodní sloveso „přijít“ ἔρχομαι, navazuje na v. 21, kde se o „těch od něj“ (οἱ παρ' αὐτοῦ) píše, že vyšli (ἐξήλθον). Nyní je tedy jejich putování u cíle, čímž se rovněž odhaluje jejich identita, tedy že jde o Ježíšovu matku a sourozence.

Scéna příchodu matky a bratří je stylizována tak, že matka a bratři jsou *venku* (ἔξω) a *stojí* (στήκοντες). V protikladu ke svým příbuzným však Ježíš

71 V koiné tato fráze běžně označuje přívržence, přátelé, společníky nebo rodinu – tedy někoho v blízkém vztahu, viz např. 1Mak 11,73; 12,27; 2Mak 11,20; Přísl 31,21; Josephus, *Ant.* I,193.

72 Tak např. Platón v dialogu *Faidros* (249C–D), nebo Filón Alexandrijský v díle *O opilsti* (*De ebr.* 36 §145–46). Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 227.

označuje za svou rodinu ty, co jsou *usazeni kolem něj* (ἐκάθητο περι αὐτόν; τοὺς περι αὐτόν κύκλω καθημένους).<sup>73</sup> Zdá se, že zde Marek opět operuje se stejným motivem jako v případě odpovídání v *podobstvích* (viz výše). Stejně jako zde, tak i v 4,10 jsou ti, kterým Ježíš říká, že jim bylo dáno porozumět, *ti, kolem něj* (οἱ περι αὐτόν). Nepochybně obraz těch, kteří sedí *kolem* Ježíše a naslouchají mu, je obraz společenství. Ježíšova rodina není definována vztahem pocházejícím *od* Ježíše (οἱ παρ' αὐτοῦ), nýbrž jako tvořící se *kolem* Ježíše (οἱ περι αὐτόν). To, že je toto společenství uvnitř domu – kolem Ježíše –, pak stojí v protikladu k těm, kteří Ježíšovi nerozumí a domnívají se, že „je mimo“ (ἐξέστη), a přitom sami stojí vně (ἔξω), stejně tak jako stojí vně ti, kterým není dáno rozumět tajemství království (4,11).

Označení těch *kolem* za svou rodinu zdůvodňuje Ježíš závěrečnou maximou, která má nepochybně platnost transcendingící tuto malou epizodu: *každý, kdo činí vůli Boží, je jeho bratr, sestra, matka*. Shodně s případem odpustitelného a neodpustitelného hříchu (3,28–30) je i zde překvapivě ostrý kontrast mezi všemi a malou výjimkou. Ježíš tu totiž nedává do protikladu svoji rodinu s učedníky či Dvanáctkou, ale s celým zástupem. Každý jeden je jeho rodina, každý, kdo je kolem něj, i ti, co mu moc nerozumí (což jsou u Marka často nejen zástupy, ale také i učedníci<sup>74</sup>), a dokonce i ti, co se přišli jenom podívat na senzaci. Jen jeho příbuzní ne. Jde o stejný paradox jako v případě, kdy právě zákoníci z Jeruzaléma jsou těmi jedinými, kdo hřeší způsobem, pro nějž ani nekonečně odpouštějící Bůh nemá odpuštění.

Také se zde utvrzuje Ježíšův obraz jako toho, který byl odmítnut a nepochopen jak od svých nejbližších, tak i od náboženských elit své doby (srov. EvTm 99). To, že Ježíš definuje své nejbližší na základě sdílení společných hodnot – plnění Boží vůle a společnou naději –, jej řadí mezi starověké myslitele Sokrata nebo Filóna Alexandrijského, kteří také upřednostňovali svazky postavené na vědomém rozhodnutí a na sdílené životní orientaci před pokrevním poutem.<sup>75</sup>

73 Guelich, *Mark*, 181; France, *Gospel of Mark*, 179.

74 Viz exkurz v Petr Pokorný, *Evangelium podle Marka*, Praha: Česká biblická společnost, 2016, 156–157.

75 Viz Yarbrow Collins, *Mark*, 235–236; Pokorný, *Evangelium*, 89.

## Shrnutí

Jak je patrné, Marek krátký příběh o sporu o Belzebula zpracovává do komplexního literárního a teologického pletiva. Jako kreativní autor propojil a rozpracoval několik původně samostatných ježíšovských tradic, aby vytvořil promyšlenou kompozici o dvou paralelních sporech, strukturovaných pomocí sendvičové techniky do společné literární jednotky.

Tato jednotka má ucelenou strukturu a věnuje se extrémním podobám opozice vůči Ježíšovi. Obsahuje dvě nařčení, formálně vyjádřená velice podobným způsobem (ὅτι ἐξέστη / ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει), na která Ježíš reaguje dvěma radikálními výroky, pomocí kterých ukazuje na jedné straně bezhraničnou velkorysost odpuštění a otevřenosti Božího království všem a na straně druhé velice exkluzivní výjimky pro tuto neohraničenost. Všechny hříchy budou odpuštěny, až na hřích proti Duchu svatému, kterého se dopouští překvapivě právě náboženské elity z Jeruzaléma. Každý, kdo je kolem Ježíše a plní vůli Boží, patří do jeho rodiny, až – opět překvapivě – na jeho matku a jeho sourozence. Důsledkem toho je rozlišení na ty, kdo jsou vně (ἔξω) a kdo jsou kolem. A to jak doslova, tak i symbolicky. V tomto rozlišení hraje klíčovou roli výklad ve vv. 4,10–12.

Tento příběh má však minimálně dvě roviny – jedna je vypravěčská a popisuje stylizovaný a Markovou teologií poznamenaný příběh o Ježíši. V něm se rozvíjí příběh o jeho identitě, o povaze Božího království a také se dostávají ke slovu ohlasy jeruzalémských pašijí. V druhé rovině je tento příběh otevřeným příběhem pro Markovy posluchače, jak opakovaně připomíná třeba Eugene Boring.<sup>76</sup> V domě, ve kterém je Ježíš obklopen lidmi, jež nazývá svou rodinou, protože činí Boží vůli, tito posluchači nepochybně viděli popis scházející se církve. Ve výroku o ospravedlnění všeho rouhání, avšak ne proti Duchu svatému, se pak mohly odrážet nejruznější polemiky, které (Markovi posluchači) zažívali. Stejně jako Ježíš nepochybně i někteří z těchto posluchačů zakoušeli odmítnutí od svých nejbližších, kteří na rozdíl od nich neuvěřili „bláznovství kříže“, a proto se jim jeví jako „blázni“. Bratři a sestry v Kristu jsou pak přirozeně jejich *skutečná* rodina, se kterou sdílí společnou víru a naději.

---

<sup>76</sup> Eugene M. Boring, *Mark. A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2006, 103–111.

## Matoušova syntéza

V poslední části se ještě krátce podíváme na zpracování této tradice Matoušem. S ohledem na rozsah článku není možné podat úplný výklad, a tudíž se soustředíme jenom na Matoušovou kompozici. Spor o Belzebula se v Mt objevuje v 12. kapitole, do níž Matouš shromáždil spory Ježíše s farizeji jak z Mk, tak z Q:<sup>77</sup>

12,1–8	Spor o sobotu	Mk 2,23–28
12,9–14	Uzdravení v sobotu	Mk 3,1–6
12,15–21	Sumář působení a proctví z Iz 42	Mk 3,7–10
<b>12,22–32</b>	<b>Spor o Belzebula</b>	<b>Q 11,14–23/ Mk 3,20–27</b>
12,33–37	Dobré a špatné ovoce	Q 6,43–45
12,38–42	Znamení proroka Jonáše	Q 11,16.29
12,43–45	Návrat nečistého ducha	Q 11,24–26
12,46–50	Ježíšova rodina	Mk 3,31–35

Tyto příběhy Matouš upravil podle svých potřeb a případně je doplnil vlastním materiálem (např. 12,5–7.11–12a.36–37) nebo starozákonní citací (12,18–21). Spor o Belzebula je jediná textová jednotka, která je doložena jak v Q, tak Mk a na rozdíl od Lukáše je Matouš kompozičně propojil.<sup>78</sup> Samozřejmě i v tomto případě Matouš své prameny stylisticky upravuje a mírně doplňuje. V následujícím textu Mt 12,22–32 jsou pro lepší porozumění Matoušovy kompozice zvýrazněny jednotlivé prameny:<sup>79</sup>

<sup>22</sup>*Tehdy k němu přivedli posedlého, který byl slepý a němý; a uzdravil ho, takže ten němý mluvil i viděl.* <sup>23</sup>*Zástupy žasly a říkaly: „Není to Syn Davidův?“* <sup>24</sup>*Když to slyšeli farizeové, řekli: „On nevyhání demony jinak než ve jménu Belzebula, knížete démonů.“* <sup>25</sup>*Protože znal jejich smýšlení, řekl jim: „Každé království vnitřně rozdělené pustne a žádná obec ani dům vnitřně rozdělený nemůže obstát.* <sup>26</sup>*A vyhání-li satan satana, pak je v sobě rozdvojen; jak tedy bude moci obstát jeho království?* <sup>27</sup>*Jestliže já vyháním demony ve jménu Belzebula, ve jménu koho je vyhánějí vaši žáci? Proto oni budou vašimi soudci.* <sup>28</sup>*Jestliže však vyháním demony Duchem Božím, pak už vás zastihlo Boží království.* <sup>29</sup>*Což může někdo vejít do domu silného muže a uloupit jeho věci, jestliže dříve toho siláka nespoutá? Pak teprve vylopí jeho dům.* <sup>30</sup>*Kdo není se mnou, je proti mně; a kdo se mnou neshromáždí*

77 Viz Benjamin W. Bacon, *The Redaction of Matthew 12*, *JBL* 46 (1927/1), 20–49; Allison – Davies, *Matthew*, 303, 332–333.

78 Je však možné, že kromě Q mohl Matouš zpracovat v 12,38–42 i Mk 8,11–13.

79 Text označený kurzívou pochází z Q, tučně zvýrazněný text z Mk, nezvýrazněný text patří Mt.

*duje, rozptyluje.* <sup>31</sup>Proto vám pravím, že každý hřích i rouhání bude lidem odpuštěno, ale rouhání proti Duchu svatému nebude odpuštěno. <sup>32</sup>I tomu, kdo by řekl slovo proti Synu člověka, bude odpuštěno; ale kdo by řekl slovo proti Duchu svatému, tomu nebude odpuštěno v tomto věku ani v budoucím.

Vidíme, že Matouš přebírá hlavní část sporu o Belzebula z Q, avšak z Mk přebírá podobu ilustrace o silném muži (v. 29), včetně jeho umístění před maximou z v. 30. Z Mk také přebírá spojení sporu o Belzebula s výrokem o neodpustitelném hříchu, jež jsou v Q odděleny, a dokonce tyto odlišné tradice kombinuje. Matouš zároveň nesleduje kompozici Q, když propojení sporu o Belzebula se sporem o znamení narušuje vložení dublety výroku o dobrém a špatném ovoci (srov. Mt 7,16–20), která zde navazuje na výrok o neodpustitelném hříchu.

Podobně Matouš nepřebírá ani Markovu konstrukci, v níž je spor o Belzebula vložen doprostřed sporu s rodinou. Úvodní skandální část z Mk 3,20–21 vypouští úplně (stejně jak Lukáš) a závěrečnou část z Mk 3,31–35 neutralizuje a umísťuje na konec kapitoly. Kromě toho do svého vyprávění vnáší christologický titul „syn Davidův“, který typicky užívá ve spojení s uzdravováním a exorcismy a identifikuje Ježíšovy nepřátele jako farizeje.

Z Matoušova zpracování tedy vidíme, že jednotlivé textové jednotky, které původně Marek či autor Q propojili s jádrem tradice o Belzebulovi, přeskupuje podle potřeby a kompoziční rámce svých pramenů zcela opouští a nahrazuje novými. Na straně druhé lze vidět značnou věrnost obsahu tradice, i když ji stylisticky upravuje. Význam a funkci tradice určuje nikoliv zásadním přepsáním obsahu, nýbrž změnou kompozičního rámce a drobnými úpravami – stejně jako Marek a autor Q před ním.

## Závěrečná pozorování

V závěrečné reflexi bych chtěl na základě analyzované tradice formulovat některá obecnější pozorování s ohledem na úvodní teoretické vymezení kritického úkolu studia synoptické tradice. Tato pozorování se týkají ježíšovského bádání, studia ústní tradice a jednotlivých evangelií.

Zkoumaná tradice se zachovala ve dvou podobách Q/Mk. Viděli jsme, že tyto podoby sdílí společné prvky (nařčení, strukturu, jednotlivé ilustrace), což naznačuje nějakou míru stability různých ústních podání. Na straně druhé jsou zřetelné i odlišnosti v řazení použitých ilustrací, podobě finální maximy či příběhu o silákovi. To napovídá, že je literární závislost mezi tě-

mito tradicemi nepravděpodobná. I když je možné v hrubých rysech naznačit společné jádro těchto tradic, toto jádro nelze ztotožnit s představou „originální podoby tradice“, protože, jak nás poučují studia orality a paměti, v ústním přednesu je obsah i význam určován kontextem vyprávění či vzpomínání. Tyto kontexty přirozeně nejsou neomezené, protože konkrétní tradice byla vhodná k použití jen v omezených souvislostech a k ilustraci jen některých tvrzení. Zároveň však ztotožnění ústní formy s jednou konkrétní funkcí v rámci ústního použití, jak to dělala škola dějin formy, je nemožné.

Zapsání ústní tradice do literárního díla (Q/Mk) znamená fixaci významu do literárního kontextu. Význam a funkce tradice tedy nabývá zřetelnějšího významu až v reflexi toho, jak jí rozuměli autoři textů. Hermeneuticky je naše porozumění možných funkcí a významů tradice (i zpětně v ústní podobě) přirozeně ovlivněno tím, jak tato tradice funguje v rámci dochovaných literárních kontextů. Tudíž právě proto, že víme, jak tato tradice fungovala, si umíme představit její *možné* funkce i mimo kontext sepsání.

Pokud jde o zkoumání historického Ježíše, musíme vycházet z této otevřené plurality významů konkrétních recepcí. Na druhé straně je pro toto zkoumání nutné metodologické zdůvodnění rozlišování více a méně plausibilních tradic, k čemuž tradičně slouží soubor pomocných kritérií. Tato kritéria slouží mimo jiné k tomu, aby naše historická argumentace byla přehledná pro ty, co sledují výsledky naší práce. Snaha některých badatelů (především zaměřených na paměťová studia) odmítnout tato *kritéria authenticity* vychází ze správného odmítání ideje *authenticity* jako objektivní neinterpretované vrstvy tradice, avšak vylévá s vaničkou i dítě.<sup>80</sup> Jakékoliv kritické posuzování tradice vždy vychází z kritérií (ať už jsou jakákoliv), jinak by šlo o úplnou svévoli, a nikoliv akademickou práci.<sup>81</sup> Pro posuzování (historického) svědectví vždy nějaká kritéria máme a je lepší (si) je přiznat než zamlčovat.

V rámci současného ježíšovského bádání lze smysluplně navazovat na badatele, kteří místo málo smysluplných argumentací pro konkrétní podobu Ježíšových slov položili důraz na historickou plausibilitu konkrétních charakteristik, jež se projevují jak ve slovech, tak v činech Ježíše.<sup>82</sup> Pro toto posuzování je pak klíčová historická plausibilita dané události v židovském kontex-

---

80 Viz Chris Keith – Anthony Le Donne (eds.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London: T&T Clark, 2012.

81 Viz Gerd Theissen, *Zwischen Skepsis und Zuversicht. Über die Instabilität, Common Sense, and Idiosyncrasy*, in: E. D. Schmidt (ed.), *Jesus, quo vadis? Entwicklungen und Perspektiven der aktuellen Jesusforschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 25.



tu Ježíšovy doby a smysluplný vztah k účinkům tradice v křesťanském kontextu.<sup>83</sup> Výsledný portrét Ježíše je pak odborná, kritická a zodpovědná rekonstrukce *možného Ježíše*, jak nám to umožňují dochované prameny, dostupné metody a naše historické povědomí.<sup>84</sup>

Zároveň však mají „odmítači kritérií“ pravdu, že se tato kritéria užívala především v americkém evangelikálním prostředí až příliš technicistně, bez sledování jejich limitací a reflektování hermeneutické povahy interpretace. Není samozřejmě možné jakoukoliv metodou překonat pověstný Lessingův „ošklivý široký příkop“ (*der garstige breite Graben*), a tím se zbavit zodpovědnosti interpreta na interpretaci, avšak toto znovuoobjevování základních hermeneutických pouček spíše odhaluje implicitní pozitivistickou představu o historickém bádání těchto kritiků, kteří jsou překvapivě zaskočeni obje- vem, že neinterpretovaná událost neexistuje.<sup>85</sup>

V případě tradice o sporu o Belzebula se můžeme smysluplně domnívat, že reflektuje nějakou událost ze života Ježíše.<sup>86</sup> Příběh je plausibilní v historickém galilejském kontextu Ježíše, kam zapadá i podivné semi- tské jméno démona Belzebula, se kterým si již první tradenti nevěděli moc rady.<sup>87</sup> Také odpovídá dalším charakteristickým rysům toho, jak byl Ježíš vnímán a zapamatován (vyvolával rozporuplné reakce, působil jako exorcista/léčitel, měl konflikty s autoritami) a zdá se nepravděpodobné, že by takovou tradici církev vytvořila.

Když se však vrátím k tomu, jak byla tato tradice fixována v rámci nejstarších literárních zachycení v Q a Mk, tak jsme mohli vidět, že odráží zá-

82 Např. Ed P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin Books, 1993; Gerd Theissen – Annette Merz, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis: Fortress Press, 1996; Dale C. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010; Jens Schröter, *Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa Retter der Welt*, 6. vyd, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.

83 Gerd Theissen – Dagmar Winter, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

84 Viz Theissen – Merz, *The Historical Jesus*, 118–121; Schröter, *Jesus von Nazaret*, 25–30.

85 Na to správně poukazuje Ernest van Eck, *Memory and Historical Jesus Studies: Formgeschichte in a New Dress?*, *HTS Theologise Studies/Theological Studies* 71 (2015/1), 1–10.

86 Viz např. John D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York: HarperCollins, 1992, 318; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean Exorcist*, London: T&T Clark, 2012, 109–129; Sanders, *Historical Figure*, 149–154; Schröter, *Jesus von Nazaret*, 163–168.

87 Viz David Cielontko, *On the Origin of the Archdemon Beelzebul/Beelzebub*, *Biblica* 102 (2021/1), 76–77.

měrné, kreativní, literární zpracování konkrétních autorů. V Markově případě je to obzvlášť zřejmé na použití tradiční sendvičové techniky, avšak i v případě Q jsme mohli vidět kompoziční techniky sdružující podobné tradice. Matouš nepřebírá kompoziční rámce z Q či Mk, ale přistupuje ke zpracování jednotlivých prvků tradice svobodně. Ty stylisticky upravuje a místy doplňuje, avšak z jeho zpracování je zřejmá úcta k přijaté tradici, a to přesto, že ji zasazuje do nových kompozičních rámců.

V tomto kontextu se domníváme, že některé představy současných badatelů, kteří tyto texty považují spíše za „externalizace“ kolektivní paměti, tj. že jsou do značné míry výsledkem přirozených sociálních procesů než dílem kreativních autorů, jsou v rozporu s dostupnou evidencí v textech. V tomto ohledu mají současné paměťové aplikace ve studiu synoptické tradice blízko klasickým představitelům školy dějin formy, kteří podobně umenšovali vliv kreativních autorů. To platí obzvlášť pro kompoziční práci Matouše, jehož zpracování Mk a Q lze jenom stěží interpretovat jinak, než že měl k dispozici tyto texty alespoň v nějaké podobě. Například představa Rafaela Rodrigueze, že evangelia jsou spíše rozdílné *performance* ježíšovské tradice než vzájemné edice či redakce, je zajímavá v kontextu uvedených teoretických přístupů, ale rozplývá se poté, co badatel otevře řečkou synopsi.<sup>88</sup>

Závěrem můžeme vidět, že studium synoptické tradice je pořád živé a atraktivní téma. Nové impulsy nás nutí znovu a znovu přemýšlet teoretické předpoklady našeho tázání a reflektovat limity a možnosti používaných metod.

**Mgr. Dávid Cielontko, Ph.D.**

Filosofický ústav Akademie věd ČR

Kabinet pro klasická studia

Na Florenci 3

110 00 Praha 1

cielontko@ics.cas.cz

---

<sup>88</sup> Rafael Rodriguez, *Structuring Early Christian Memory. Jesus in Tradition, Performance, and Text*, London: T&T Clark, 2010, 110–112.