Sola scriptura. Smysl Lutherovy teze[1]

Petr Pokorný

Sola scriptura. The Meaning of Luther's Statement. The intention of this article is to elucidate Luther's principle *Sola Scriptura* – a definition of the Holy Scripture as the norm of Christian teaching and life. The author investigates the role of the Law and the Prophets in Jesus and in the Early Church and then he defines the theological foundations of the Christian biblical canon – of the New Testament: In the theological project of Mark his Gospel is a necessary foreword (*arché*, cf Gen 1:1) to the oral gospel about Jesus' resurrection (*euangelion*, Mark 1:1). The Christian canon (New Testament) originated as a counterpart to the Jewish Bible. The entire process is marked by the intention to point towards God as the living authority over the Scripture. But for this testimony the Scripture is indispensable.

Keywords: Jesus Christ, Bible, Christian Canon, Sola Scriptura, Gospels.

1. Problém

Pokusím se přispět k interpretaci Lutherovy slavné teze tím, že načrtnu hlavní rysy jejích biblických předpokladů.[2]

V době reformace byl princip Písma jako rozhodující autority ve věcech víry předmětem sporu uvnitř křesťanství. Dnes tomu tak již není. V druhé polovině dvacátého století s jeho novými výzvami začali křesťané hledat a ekumenicky prožívat své společné kořeny, takže již před půlstoletím začalo platit, že *sola scriptura* není výrok, který by křesťany odděloval od sebe navzájem.[3] Minulé problémy tím ještě nejsou vyřešeny, ale v každém případě je snaha určit roli Písma tak, jak se formovalo v rané církvi, prvním krokem do budoucnosti – ke společnému ekumenickému pojetí biblické autority.

Než začneme výklad, který bude postupovat v časovém sledu, je potřebí si alespoň v hlavních rysech uvědomit, co „princip Písma" znamená.

---

[1] Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 *Historie a interpretace Bible*.

[2] České citáty Bible jsou podle *Českého ekumenického překladu*.

[3] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines theologischen Wörterbuch*, Freiburg i. Br., (1961) 1965[5], 328.

Pro Johna Viklefa bylo Písmo podle svědectví apoštolů zjevením Boží pravdy (Ga 1,11–12), a proto mu patří výlučná autorita ve věcech víry. To platí i pro reformační vyznání víry.[4]

Druhý sloup, o nějž se výrok *sola scriptura* opíral, je vyjádřen heslem *ad fontes*, který spojoval reformaci a humanismus, zejména v osobě Erasma Rotterdamského. Na rozdíl od prvního principu (Písmo jako Boží zjevení), který autoritu Písma odvozoval od Boha skrze Svatého Ducha (obrazně „shora"), je tento druhý princip věcně spojen s inkarnací: zdůrazňuje „před" v časovém smyslu, jde prakticky o nejstarší svědectví u událostech, které vedou k záchraně člověka, a o původní jazykovou podobu těchto svědectví v hebrejštině a řečtině. Na světlo tak vystupuje problém překladu, který znamená, že překlad do mimobiblických jazyků má originální text jako svou nadřazenou normu.

2. Předdějiny Bible jako knihy v Izraeli

Izraelští svědkové víry vycházeli z toho, že text Zákona zachycuje živý hlas Boží. Podle biblických tradic to bylo jen Desatero (Ex 20,1–17; Dt 5,6–21), které bylo psáno přímo „Božím prstem" na kamenné desky (Ex 31,18; 32,16; srov. Dt 5,22). Ty však Mojžíš roztříštil v hněvu nad tím, že jeho lid začal sloužit modle (Ex 32,19). Jiná tradice, kterou dochovaný text Zákona řadí za tu první, mluví o tom, že Bůh mluvil a Mojžíš zapisoval (Ex 34,27–28). Tím, že se na jeho obličeji potom pronikavou září projevila Boží přítomnost, sděluje biblický vypravěč, že to, co Mojžíš zapsal, je skutečně vůle Boží. Čtenář si současně uvědomí, že Boží vůli lze poznat jen zprostředkovaně, lidskými slovy (srov. Ex 34,34), k plné přítomnosti Boží odkazuje jen zářící kůže na Mojžíšově tváři. To platí nejen o Desateru, ale i celém textu Zákona.

Osmá kapitola knihy Nehemjáš líčí, jak po návratu ze zajetí předčítali v Jeruzalémě z dřevěného lešení Ezdráš a levité Mojžíšův zákon (Ezd 8,2–6). Jen někteří muži a ženy předčítanému textu rozuměli (8,2–3), a proto byl čtený text vysvětlován (8,7 a 8). Za prvé se tu dozvídáme, že bohoslužba, jejímž základem je předčítání zapsaného textu, byla významným alternativním projevem zbožnosti Izraele v době, kdy chrám nebyl ještě obnoven, potom když zase byl zbořen, a zejména mimo Jeruzalém, tedy v synagógách. Za druhé vidíme, že se tu rýsují dvě neodlučitelné, ale

[4] Helvetica posterior I,1–4; Confessio Bohemica 1,2–3; v Augsburském vyznání takový článek není.

zřejmě odlišené části prezentace biblického textu: předčítání a vysvětlování, dnešní křesťan by řekl „text" a „kázání".

3. Zákon a Proroci podle Ježíše

V novozákonní době bylo jádro židovské Bible – Zákon a Proroci – prakticky již kanonizováno.

V této souvislosti je nápadné, že Ježíš v některých svých výrocích ze sbírky Q (u Matouše jsou uspořádány jako antiteze) některá slova Zákona radikalizuje a některá zase relativizuje. Např. v Mt 5,31par (doloženo nezávisle u Marka a ve Sbírce Ježíšových výroků /Q/) radikalizuje slovo o propuštění manželky z Dt 24,1,[5] zato výrok o čistém a nečistém v Mk 7,l8–23par relativizuje. Zásadně je tento Ježíšův postoj vyjádřen komentujícím slovem evangelisty: „Tak prohlásil všechny pokrmy za čisté." (Mk 7,19b)

Přitom Ježíš často svůj odstup od některých předpisů Zákona zdůvodňuje jiným citátem Písma, např v Mk 7,10 přikázáním Desatera (Ex 20,12) a pro porušení sobotního klidu z Mk 2,23–26parr se odvolává na smysl dalšího příkazu Desatera: „Sobota je učiněna pro člověka a ne člověk pro sobotu." (Mk 2,27)[6] Brzy nato se v Markově evangeliu dokonce nepřímo argumentuje přikázáním lásky: „Je v sobotu dovoleno jednat dobře, či zle, život zachránit, či utratit?" (Mk 3,4). Tato sokratovská protiotázka jasně ukazuje, oč běží: *Písmo je odkázáno na výklad, neplatí samo o sobě. Jako normu je můžeme uplatnit jen na základě svědectví, srovnáním s jinými výroky a rozlišením jeho jádra a okrajů.*

Podle Lukáše chápe Ježíš svou autoritu, se kterou vykládá Písmo, jako autoritu eschatologického proroka: „Zákon a proroci až do Jana. Od té chvíle se zvěstuje království Boží…" (Lk 16,16) Od doby Ježíšovy nabyl Zákon novou, od Ježíše odvozenou roli.[7] V Lk 24,44 již čteme o tom, jak vzkříšený Ježíš vysvětluje svým učedníkům, že jeho životní příběh je naplněním toho, co je psáno v zákoně Mojžíšově.

Ve svých důsledcích nejnápadnější novou intepretací Zákona je Ježíšovo univerzální pojetí naděje. Na Izrael zaměřená eschatologie proroků je tím relativizována: přijdou lidé od východu a od západu a budou

---

[5] Exegezi podává H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten, 1986², 40–112.

[6] Marek to chápe jako slavnostní vyjádření Ježíše jako Syna člověka tak, jak to odpovídalo christologii prvního povelikonočního období.

[7] D. Sänger, *Schriftauslegung im Horizont der Gottesherrschaft* (1999); naposledy v: týž, *Von der Bestimmtheit des Anfangs*, Neukirchen-Vluyn, 2007, 1–32, zde 31.

stolovat s Abrahamem, Izákem a Jákobem v království nebeském…" (Mt 8,11–12.21–24; Lk 4,24–27)[8] – naděje Izraele se stává horizontem všech lidí.

To vypadá jako protiklad výroků potvrzujících platnost Zákona, které v Lukášově evangeliu stojí vedle slova o zvěstování evangelia o království Božím (16,17) a mají svou paralelu v Mt 5,18: „Spíše pomine nebe a země, než by padla jediná čárka Zákona." Takový výrok[9] nelze harmonizovat se zvěstováním evangelia. Cítil to i autor evangelia podle Matouše a připomenul, že Ježíš prohlašuje Dvojí přikázání lásky za poslední smysl jednotlivých výroků Zákona: „Na těch dvou přikázáních spočívá celý Zákon i Proroci." (Mt 22,40) Kdo tedy dodržuje přikázání lásky, plní nejhlubší intenci každého písmene Zákona, i když je to v rozporu s doslovným zněním jednotlivých výroků.[10] To je velmi radikální nová interpretace Zákona, která zřejmě odráží skutečné mínění Ježíšovo.

4. Rané křesťanské zvěstování a židovská Bible

Pro křesťany se židovská Bible stala předpovědí Ježíšova vystoupení a celého jeho příběhu. Písmo komentovaly i biblické apokryfy a pseudepigrafy nebo Kumránské texty, ale soustředění na jednu osobu, jak to bylo mezi prvními povelikonočními stoupenci Ježíše jako Mesiáše, je specifický jev, který odráží jedinečnost Velikonoční zkušenosti.

Jednoznačně christologický pohled na Zákon a Proroky odpovídá textu často jen nepřímo. Například již předpavlovské ztotožnění Ježíše s davidovským králem (Ř 1,3; 2Tm 2,8) je naplněním proroctví jen v přeneseném smyslu (srov. Iz 9,5–6 s Luk 1,32), protože Ježíš jako božský král nezaložil světovou říši míru a neporazil zlé panovníky.[11] Je to ale výklad pochopitelný proto, že *v prvé řadě jde o novou událost, jejíž dosah vysvětlili Ježíšovi stoupenci tak, že celou židovskou Bibli začali chápat jako její předzvěst. Je to skutečnost, která leží mimo Písmo, nevyčerpává se jen v jeho textu a má svoji dějinnou exteritorialitu. Tato událost se stala základem nové interpretace Zákona a proroků a později, v křesťanské Bibli, byla jako text sama kanonizována.* To je teologický základ Lutherova exegetického pravidla,

[8] D. Sänger, tamtéž, 26–28.

[9] Je formulovaný zřejmě tak, aby Ježíšovy stoupence v rámci synagogy ochránil před výtkami ze zrady židovského Zákona.

[10] To je výsledek exegeze K. Bergera, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, WMANT 40/1, Neukirchen-Vluyn, 1972, 390.

[11] K exegezi viz B. S. Childs, *Isaiah*, Louisville, KT, 2001, 66–67.

podle něhož mají být všechny biblické knihy zkoumány, zda Krista prosazují nebo ne.[12]

5. „Písma“ ve formuli ústního evangelia

S takovým křesťanským viděním Bible se setkáváme již před apoštolem Pavlem. V Pavlových listech najdeme přinejmenším dvě formule, které vyjadřují obsah ústního evangelia. Zmínili jsme se již o „evangeliu“ podle Ř 1,3–4 (jako *euangelion* jsou tato slova označena v Ř 1,1). Druhá taková formule je v 1K 15,3b–5 (jako *euangelion* označeno ve v. 1). Vzájemně si tyto formule nejsou moc podobné – společné je jen svědectví o Ježíšově vzkříšení.

Formule z 1K 15 však zahrnuje i výrok o tom, že Kristus umřel a byl vzkříšen „podle Písem“. Apoštol Pavel o této formuli říká, že ji sám převzal, a je spojena se jmény prvních svědků setkání se vzkříšeným Ježíšem. Pavel je doplňuje o reprezentativní seznam dalších Ježíšových stoupenců, kteří tuto formuli přijali a předávali jako vyjádření své zkušenosti víry, na kterém se shodli.

„Podle Písem“ znamená, že v evangeliu vrcholí svědectví Písem a je jím potvrzeno. Jinak řečeno: velikonoční evangelium je pravým kázáním na biblické texty, je jako událost jejich autentickým výkladem.

Bylo to vědomí víry, podle něhož má Ježíšův příběh význam pro celý svět, co vedlo k tomu, že Ježíšovi povelikonoční stoupenci (židé) hledali jeho možné biblické předpovědi. Tady je už autorita Písma definována jako podpora základního data křesťanské víry. *Ve víře přítomný Ježíš („Pán“* – kyrios) *se pro křesťany stává úběžným bodem židovské Bible.*

Židokřesťané tuto roli Písma využili jako posílení své pozice uvnitř židovství, protože potvrzovala jejich vyznání Ježíše jako Mesiáše.

Překvapivě brzy se však dostává do popředí druhá stránka tohoto spojení Písma a Ježíše: *Uvnitř církve, k níž se hlásilo stále víc bývalých pohanů, měly odkazy na Písma (zaslíbení) nový účinek: Písmo a s ní celé dějiny Izraele se stávaly minulostí církve, kterou každý nově pokřtěný přijímá jako svou minulost. To ovlivnilo orientaci křesťanů v dějinách.*

Nebylo to nic samozřejmého. V prvních dvou stoletích se v církvi o židovskou Bibli a její roli v liturgii muselo bojovat. Markionovo odmítnutí Zákona a Proroků je známé. Méně známý je přístup křesťanských gnostiků, v němž se židovská Bible jeví stále víc a více jako negativní fólie

[12] Viz Lutherovu tezi z *Předmluvy k epištolám sv. Jakuba a Judy*: *Auch ist der rechte prufestyn alle bucher zu taddeln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben odder nit.* – WA DB 7,384.

evangelia. Ve *2. traktátu velkého Seta* (*NHC* VII/2) se o biblických postavách od Adama do Dvanácti proroků mluví jako o směšných postavách (sl. 62–63). Cesta víry dějinami se ztrácí v mlhách a ukřižovaný Ježíš je „mrtvý muž" (60,22), odlišný od vzkříšeného Krista. To je polemika s hlavním proudem církve, na které je vidět důsledky odmítnutí Zákona a Proroků.

V napomenutí Timoteovi z 2Tm 3,15–17 čteme: „Od dětství znáš svatá Písma, která ti mohou dát moudrost ke spasení, a to vírou v Krista Ježíše. Veškeré Písmo pochází z Božího Ducha a je dobré k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ke spravedlnosti, aby Boží člověk byl náležitě připraven ke každému dobrému činu." To je shrnutí role židovské Bible v třetí křesťanské generaci, formulované několik desítiletí předtím, než se zrodila idea dvojdílného křesťanského kánonu. Židovská Bible (Tanak) je tu (2Tm 3,15) označena výslovně jako „svatá Písma" (*hiera grammata*), jako se s tím setkáváme již u Filóna (např. *Vita Mosis* II,292). Je inspirovaná Božím Duchem (*theopneustos*), což byl později atribut celé křesťanské Bible. Říká se o ní, že dává moudrost ke spasení, a to vírou v Ježíše Krista. Ústní zvěstování velikonočního evangelia bylo pokládáno za autentický výklad Zákona a Proroků, za aktuální kázání na jejich text.

Tento model mohl však fungovat jen tak dlouho, jak dlouho byly živé ústní tradice o Ježíšovi.

6. Předpoklady a začátky křesťanského kánonu.

Hlavním předpokladem pro vznik ideje křesťanského kánonu je vznik jeho **obsahu**.[13] To je proces, který začal sepsáním evangelií. Pavlovy listy byly sice napsány dříve, ale ke vzniku ideje křesťanského kánonu přispěly jen nepřímo – tím, že se později ukázaly vhodné jako jeho druhá část.

Nejstarší je evangelium podle Marka. To je současný konsenzus novozákonního bádání a následujících odstavců, které shrnují mé dřívější práce k tomuto tématu,[14] tento souhlas podporují.

Markovo evangelium začíná slovy „Počátek evangelia Ježíše Krista (Syna Božího)."[15] Od poloviny druhého století to křesťané chápali jako úvod odstavce o Janu Křtitelovi – oddílu, kterým Markovo evangelium začíná.

---

[13] Vznik obsahu, ideje a stanovení hranic kánonu definoval jako tři základní etapy vzniku křesťanské Bible J. B. Souček ve skriptu *Vznik novozákonního kánonu*, Praha, 1943.

[14] *„Anfang des Evangeliums". Zum Problem des Anfangs und des Schlusses des Markusevangeliums (1978)*; naposledy v: P. Pokorný und J. B. Souček, *Bibelauslegung als Theologie* (WUNT 100), Tübingen, 1997, 237–253; *From the Gospel to the Gospels* (BZNW 195), Berlin – Boston, 2013, zvl. kap. 6.

[15] „Syna Božího" má jen část nejstarších rukopisů.

To ale není původní význam této věty, protože evangelium (*euangelion*) jako označení knihy je poprvé doloženo až více než o padesát let později. Justin Martyr (zemřel okolo 165) píše ve své *Obraně* (*1Apol* 66,3), že vzpomínky apoštolů se nazývají také „evangelia".[16] V době, kdy bylo sepsáno Markovo evangelium, byly kromě Ježíšova evangelia o království Božím jako evangelium označovány jen ústně tradované formule o Ježíšově vzkříšení, o kterých jsme již mluvili. *První věta Markova evangelia byla tedy původně jeho nadpisem. Marek koncipoval své dílo jako začátek nebo předpoklad velikonočního evangelia o Ježíšově vzkříšení, tedy jako Ježíšův příběh před vzkříšením.* Nejde úplnou biografii, ale o to z Ježíšova života, co je potřebí znát, aby evangelium o jeho vzkříšení bylo srozumitelné.

Dříve to nebylo potřebí, protože tradice o Ježíšovi byly živé, ale později bylo naprosto nezbytné vědět, kdo to byl Ježíš, k němuž se Bůh přiznal tím, že ho vzkřísil. Markovo evangelium, jak je dnes nazýváme, bylo tedy sbírkou či spíše výběrem tradovaných slov Ježíšových (ta tvoří třetinu jeho textu) a tradic o Ježíšovi. Vlastní evangelium jako svědectví o vzkříšení přichází tedy na konci svého „začátku", v Mk 16,6–7. Veršem 16,8 končí původní text Markova spisu. Když se v jeho textu mluví o evangeliu, jde o budoucí důsledky velikonočního ústního evangelia (10,29; 13,10; 14,9 aj.). Jen v Mk 1,14–15 jde o evangelium o království Božím, jak to učil Ježíš.

V souvislosti se vznikem ideje křesťanského kánonu je důležité, že evangelista první větu a tedy titul své knihy otvírá slovem *arché* – počátek, začátek. „Na počátku" jsou totiž slova, kterými začíná židovská Bible: *En arché* v řeckém překladu Septuaginty, v původní hebrejštině *b'rešít*. To není náhoda, ale *pokus prezentovat Ježíšův příběh jako nový začátek, jako příběh nového Adama, k němuž se Bůh přizná, a který na rozdíl od prvního Adama odolá pokušení satana.* (Mk 1,13) To neznamená, že Marek měl už v mysli projekt křesťanského kánonu jako protějšku Tanaku.[17] Jde tu ale o první krok k tomuto cíli. Tady se rodí **idea** křesťanského kánonu. Z evangelia jako kázání na starozákonní text, které vyhlašovalo, že se naplnila jeho zaslíbení, se měl stát nový text kázání.

To je odvážné tvrzení, protože ještě okolo roku 150 byl pro Justina Písmem jen soubor, kterému později začali křesťané říkat Starý zákon. Justin

---

[16] Nadpisy evangelií „Evangelium podle…" mohou být o několik let starší. Pro jejich datování máme málo podkladů. Viz M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften*, SHAW 1984/3, Heidelberg, 1984.

[17] Výraz kánon (ř. *kanón*) označoval až do 4. stol. tradice o životním stylu, který odpovídal životu Ježíšovu – jeho „mravům". Až potom začal označovat autoritativní sbírku liturgicky užívaných spisů; viz B. Metzger, *The Canon and the New Testament*, Oxford, 1967, 289–293.

se často odvolává na dnešní evangelia jako na „Vzpomínky apoštolů", čímž jen ilustruje autoritu apoštolů jako očitých svědků „vzpomínajících" na skutečnou autoritu – na Ježíše jako „Pána" (*kyrios*). Skrze něho a apoštoly, kteří na něho vzpomínali, mluví podle Justina (*Dial.* 119,69) k lidem hlas Boží (*fóné tou theou*).[18] Justin znal i listy Pavlovy, ale necituje je jako autoritu.

Nejstarší zpráva o několika zřejmě již liturgicky užívaných evangeliích, která ještě jako evangelia nejsou označena, podal okolo roku 130 Papias z Hierapole. Jeho zpráva, která se dochovala v citátu u Eusebia (*Hist. Eccl.* III,39,14–17), předpokládá již koexistenci nejméně dvou liturgicky užívaných evangelií. Odstavec o Markově spisu je delší nežli o slova o evangeliu podle Matouše. Markovo evangelium uvádí Papias do přímé souvislosti s apoštolem Petrem, čímž možná čelí tendencím o jeho vyřazení z liturgických textů, a hají užívání obou těchto spisů v liturgii. *Přesto Papias dával ještě přednost ústní tradici před písemnými prameny* (tamt. 39,4).[19]

7. Spor o tvar křesťanského kánonu

Markovo evangelium bylo zdůrazněním dosahu Ježíšovy smrti spojeno s apoštolem Pavlem. Proto lze předpokládat, že se šířilo nejdříve v pavlovských křesťanských obcích. Překvapivě rychle našlo však ohlas i mimo ně. Jiný, v mnoha variantách obíhající text byla Sbírka Ježíšových výroků – Q. Na dvou různých místech pojali dva křesťanští autoři/redaktoři (autor Lukášova a autor Matoušova evangelia) na sobě nezávisle myšlenku oba tyto vehementně se prosazující texty spojit a doplněné o různé pečlivě vybrané ústní tradice zpracovat v jedné knize. Sbírka Q existovala zřejmě již před sepsáním Markova evangelia a „Marek" ji zřejmě znal. Nezahrnul ji však do svého díla nejen z liturgických (byla asi zapsána pro předčítání při bohoslužbách), ale i z teologických důvodů. Nezahrnovala totiž pašije, nemluvila o Ježíšově zástupné smrti, neužívala substantivum *euangelion*, jen sloveso *euangelizomai* (jako charakteristiku Ježíšova zvěstování Lk 7,22; Mt 11,5) a odpovídala proto jiné christologii, než jakou vyjadřují Pavlem citované formule evangelia, které předpokládají, že Velikonoce znamenají nový začátek – nové Boží stvoření. Oba autoři ostatních, delších

[18] R. Fialová, „Scripture" and the „Memoirs of the Apostles", in: J. Dušek, J. Roskovec (vyd.), *The Process of Authority*, Berlin/ Boston, 2016, 165–177, zde 174–177.

[19] Ještě Ignatius polemizoval proti autoritě „listin" (*archeia*), protože jeho „listina" byl Ježíš Kristus, jeho smrt a jeho vzkříšení (*Phil* 8,2); J. A. Dus, Papers or Principles?, in: Dušek, Roskovec (viz pozn. 15), 151–163.

synoptických evangelií vyřešili problém tak, že sbírku Q sloučili s Markovým evangeliem a zasadili ji do jeho rámce. Pochopili, že Markova myšlenka, s níž své dílo prezentoval jako analogii první knihy Zákona, může být základem spojujícím všechny základní texty o Ježíšovi. Tato idea se základem křesťanské Nové smlouvy (česky dnes již nepřesně „Nového zákona´“) skutečně stala. Nestalo se to však tak, jak si „Lukáš“ a „Matouš“ představovali, totiž jako sjednocení vybraného materiálu do jedné liturgické knihy. Vytlačili sbírku Q jako samostatný spis, ale nepodařilo se to s evangeliem Markovým.

Matouš dokonce zdůraznil Markovu narážku na začátek Zákona v Gn 1,1. Jeho spis doslova začíná: „Kniha počátku (řecky *biblos geneseós*) Ježíše Krista, syna Davidova, syna Abrahamova.“ Bezprostředně se to vztahuje na Ježíšovu genealogii, která následuje, ale vzhledem k Gn 2,5 a 5,1 jde v Matoušově evangeliu o člověka, lidstvo a celé stvoření tak jako v 1. knize Mojžíšově. Mt 1,1 lze proto vztáhnout na celou kníhu.[20] Nejde tu o náhražku starozákonní Geneze ani o její pokračování. Komentáře k Matoušovu evangeliu tuto souvislost zaznamenaly, ale vztah k Mk 1,1 (kromě komentáře Jiřího Mrázka) nezmiňují. Z hlediska v kanonickém pořadí prvního evangelisty přispělo k této formulaci jeho rozšíření Markovy osnovy „dopředu“, tj. až k Ježíšovu narození. Vánoce jsou pravou genezí, pravým „počátkem evangelia“.[21] Je pravděpodobné, že autor Matoušova evangelia chtěl svým dílem Markovo evangelium jako liturgickou četbu nahradit.

Ambici sepsat křesťanské liturgické čtení měl i „Lukáš“. Na rozdíl od Matouše se alespoň v úvodu (1,1–2) zmiňuje o svých předchůdcích. Zmiňuje se o „mnohých“, kteří se již „pokusili“ sepsat vypravování o událostech, které se „mezi námi“ naplnily, protože byli od „počátku očitými svědky“. To, že o svých pramenech, mezi něž na prvním místě patří Markovo evangelium, mluví jako o svých předchůdcích, potvrzuje jeho snahu, je nahradit. „Počátek“ je tu vystoupení Ježíšovo a to, že se vyprávěné „mezi námi“ (tj. v další křesťasnké generaci) již naplnilo, prozrazuje, že prolog v kanonickém pořadí třetího evangelia se vztahuje na celé dílo, které bylo připsáno Theofilovi, tedy na evangelium Lukášovo i knihu Skutků.

---

[20] Viz U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1), Düsseldorf – Neukichen-Vluyn, 2002[5], 118.

[21] Materiál k tomuto tématu shromáždil G. N. Stanton, Matthew, ΒΙΒΛΟΣ, ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ or ΒΙΟΣ?, in: F. van Segbroeck aj. (vyd.), *The Four Gospels 1992* (FS F. Neirynck), Leuven, 1992, 1187–1201; jeho slabou stránkou je, že se nechává ovlivňovat pozdějším významem slova *euangelion* jako knihy.

Prolog ke Skutkům, který stručně navazuje na prolog k celému dílu o dvou knihách, prozrazuje, že autor navazuje na dílo Markovo. Říká, že v prvním vyprávění (*logos*) podal zprávu o tom, co Ježíš „začal" (*érxato*) činit a učit (Sk 1,1), tedy o tom, o čem píše „Marek" jako o „počátku evangelia". Ježíšovo celé vystoupení je tedy počátkem toho, čeho byli apoštolové svědky. To, co následuje, a co je podle Markova evangelia vlastním velikonočním evangeliem a rozvinutým dílem Ježíšovým, je Ježíšovo dílo skrze Ducha svatého (Sk 1,1–3).

Ve vztahu k počátku cení Lukáš očité svědky, ale odlišuje od nich své předchůdce, kteří se tradici pokusili (*epicheireó*) sepsat. Jejich práci teď má nahradit jeho dvojdílný spis věnovaný Theofilovi.

„Lukáš" a „Matouš" Markovo evangelium rozšířili. „Marek" omezil svoje vyprávění na „počátek evangelia" (tj. příběh Ježíšova života). Evangelium se objevuje jako stručný vzkaz obsahově shodný s formulí z 1K 15,3b–5 v poslední scéně (16,6–7), zatímco ostatní dva synoptici a Janovo evangelium vyprávějí i o setkání se vzkříšeným Ježíšem – jejich vyprávění jde až k samotnému velikonočnímu evangeliu. V Lukášově spisu následuje v druhé knize ještě vypsání první, podle autora ideální odpovědi na Ježíšovo nové působení. Tak se objevil narativ, který zahrnoval Ježíšovo narození, jeho vystoupení, učení i jeho povelikonoční působení. Současně podával celý Ježíšův příběh jako nový začátek, nové stvoření, a plnil tak podmínky potřebné k tomu, aby se později mohl spolu s Pavlovými listy a dalšími texty stát protějškem Zákonu a Proroků.

Je důležité si uvědomit, že evangelia podle Matouše a Lukáše byla psána se záměrem stát se jediným základním liturgickým textem rodící se církve, ale nakonec našla – proti vůli svých autorů – v křesťanském kánonu místo vedle Markova i potom i vedle Janova evangelia.

Po živých a tvrdých diskusích se tak v církvi prosadila tendence k uchování více různých svědectví o Ježíšovi. Ta navazuje na starší vědomí o tom, že Písmo potřebuje výklad, který ukáže jeho přítomný dosah.To jsme mohli sledovat již od počátků liturgického užití Zákona. Společným jmenovatelem bylo vyhnout se tomu, aby Písmo bylo chápáno jako zákon a zastřelo tak živé působení Boží. Písmo mělo svou vnitřní skladbou usnadnit působení Božího Ducha. Pro křesťany to byl Ježíš, který skrze Ducha působí; novozákonní kánon k němu odkazuje jako k autoritě, která je „nad" jeho textem, a k Ježíšovi jako k normě, která je „před" ním – v jeho dějinném příběhu, na který z různých hledisek vzpomínají a z různých úhlů jej hodnotí čtyři evangelia.

8. Rozhodující etapa

Poslední pokus o zavedení jednotné liturgické knihy o Ježíšovi bylo Tatianovo (cca 170–180) *Diatessaron* – harmonie čtyř evangelií. Tento pokus byl ale již jen reakcí na liturgickou koexistenci synoptických evangelií a evangelia Janova. I když *Diatessaron* užívali syrští křesťané málem dvě stě let, nemohlo se prosadit proti kánonu, který byl v hrubých rysech již ustaven.

Janovo evangelium je v jistém ohledu pokračováním duchovní reflexe Ježíšova příběhu, jak se s ní setkáváme v evangeliu podle Marka. Například úvaha o Ježíšovi jako chlebu života v 6. kapitole Janova evangelia navazuje na tajemství Ježíše jako jediného chleba v Mk 8, 14–21.[22] Jde o evangelium určené vymezenému okruhu křesťanů usilujících o duchovní obnovu církve, zejména o zvnitřnění křtu a Večeře Páně. Začíná slovy „Na počátku bylo slovo (*logos*)," (J 1,1) takže autor pochopil nadpisy a prology synoptických evangelií jako nárok na autoritu odpovídající autoritě židovské Bible – Tanaku.

Na počátku druhého století byly čtyři knihy svědectví o Ježíšově životě už v oběhu, byl tu záměr jejich autorů prosadit je jako liturgické čtení, což se dařilo, ale Justin Martyr se o něčem takovém v polovině druhého století ještě nezmiňuje. Znal evangelia i Pavlovy listy, ale byl přesvědčen, že pro spravování církve stačí autorita Ježíše jako živého Pána.

Rozhodující zlom přišel zhruba v letech 120 až 180. V Římě ustavil po roce 140 Markión svůj kánon, který měl nahradit Zákon a Proroky a sestával z Lukášova evangelia zbaveného židovských prvků a lehce revidovaných Pavlových listů. Církev jej však pro jeho odmítnutí židovského kánonu, pro jeho dualismus a zřejmě i pro výlučné užití jediného evangelia zamítla a Markión roku 144 Řím opustil.

Tím se otevřela cesta pro „čtyřtvarý" kánon, který Ireneus z Lyonu podložil kuriózními spekulativními argumenty, například: Když jsou čtyři světové strany, musí přece být čtyři evangelia (*Adv. Haer.* 3,11,8).

Z doby jen o málo pozdější (konec 2. století) pochází kánon Muratoriho – soupis liturgického čtení římské křesťanské obce,[23] který již zahrnuje čtyři evangelia a sedm listů Pavlových. Nebylo to samozřejmé, protože Pavla si pro sebe vedle Markióna přivlastnil i gnostik Valentinos.[24] Protože však pavlovské sbory hrály v helénistickém křesťanství integrující

[22] Hypotéza o prvotnosti Janova evangelia nebere v úvahu analýzu Janovy teologie, která navazuje na dřívější etapy, zejm. na Markovo evangelium. Můžeme mluvit jen o tom, že Janovo evangelium užilo některé nezávislé tradice, i když i ty interpretuje po svém.

[23] Vyd. H. Lietzmann, *Kleine Texte I*, Berlin, 1933².

[24] Doklady u E. Pagels, *The Gnostic Paul*, Philadelphia, 1976.

roli, uznaly ostatní skupiny jeho apoštolství nebo alespoň jeho mimořádnou misijní práci (kniha Skutků).

Pavlova autorita však stoupla zejména pro jeho pohled na Zákon a Proroky. Našel tam oporu pro své učení o ospravedlnění vírou jakožto existenciální důvěrou v Boha zjeveného v Ježíši Kristu (Ga 2,15–3,1; Ř 5), a tak pro rodící se církev našel (a zčásti dotvořil) oporu pro její snahu stát se mesiášovým lidem, novým potomstvem Abrahamovým: křesťané jsou potomci Abrahamovi, protože následují jeho víru. Současně přispěl k tomu, že církev si do pohanského světa vzala s sebou Zákon a Proroky jako „Starou smlouvu". Pozici jeho dopisů v liturgickém čtení podpořili i někteří jeho žáci, jako autor pastorálních epištol, kteří se vymezili proti gnostickým tendencím v církvi (1Tm 6,20–21; 2Tm 2,18). Již začátkem 2. století (tedy ne až s Markionem) vznikla proto sbírka jeho dopisů, kterou nepřímo dokládá 2Pt 3,16a. Nebyl to přímočarý proces, protože doporučení Pavlových listů v 2. listu Petrově mluví současně o jejich zneužití heretiky. To však podle autora 2. listu Petrova nemůže být argument proti Pavlovi, protože heretici zneužívají i „ostatní Písmo".[25] Nepřímo tohle varování prozrazuje liturgickou autoritu Pavlových listů: jsou na jedné rovině jako „ostatní Písmo". Současně se tím potvrzuje, že Pavlovy listy a jiná Písma – zřetelně části Tanaku, patřily do stejného souboru rodící se křesťanské Bible.

Druhá část nebyla ale pokračováním židovské Bible. To by evangelia musela následovat po Nehemiášovi a Pavlovy listy po Prorocích. Křesťanská část kánonu je spíše protějškem té židovské. Sdílí její eschatologickou naději, ale vychází z předpokladu, že Mesiáš je již znám.

V naší souvislosti *je však nejdůležitějším poznatkem, že podle 2Pt 3,16 je možno i kanonizované texty Starého i Nového zákona vykládat scestně a pro jejich autentický výklad je třeba „růst v milosti a v poznání našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista".* To znamená, že je potřebí znát velikonoční evangelium o Ježíšovi, jehož příběh ukazuje slitování Boží, aby Písmo bylo možné slyšet a číst s užitkem. To je elementární tradice, kterou Písmo předpokládá.

[25] Srov. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, BHTh 10, Tübingen, 1934, 231–240.

9. Vznik kánonu a *sola scriptura*

Poslední etapa vzniku kánonu je **vymezení** jeho **hranic**, které dosud není jednoznačné. Rozdíly nejsou veliké,[26] protože jeho jádro (čtyři evangelia a Pavlovy listy) získalo rychle velkou autoritu. Čtyři evangelia mají svou jistou obdobu ve zdvojení některých výpravných částí Tanaku jako 1. Samuelova až 2. Královská (mezi Předními proroky) s obdobou v knihách Paralipomenon (mezi Spisy), protože část deuteronomistických textů sleduje tytéž etapy dějin Izraele jako část Chronisty, přičemž hodnocení událostí se místy liší. To je druhotné svědectví toho, že autorita a norma Písma je „za" kanonickým textem.

Toto pojetí rozhodující autority souvisí především s hebrejsko-křesťanským pojetím Božího zjevení, které je obsaženo v konkrétních událostech (Exodus, návrat z deportace, vystoupení proroků, příběh Ježíšův), ne tolik z poznání nabytého v extázi při zasvěcovacím obřadu jako v okolních náboženstvích, pro Nový zákon zejména v mystériích. Zjevení je v biblické tradici součástí dějin, nejsou jím však dějiny jako celek. Svědek musí ukázat na určitou událost dějin a dosvědčit, že jde o Boží zjevení. Je-li toto svědectví přijato, recipováno, lze je zapsat, a tak umožnit jeho opakované zpřítomnění (ne jeho opakování, ale zpřítomnění jedinečného děje) v bohoslužbě.

Srovnání různých vzpomínek na totéž dění, jak je tomu v evangeliích, upozorňuje na to, že svědectví a to, co svědectví dosvědčuje, je třeba rozlišovat. Jednotlivé vzpomínky a různá hodnocení je třeba srovnávat, abychom poznali pravdu. Tak se to dálo od počátku církve. Dnešní kritické (rozlišující) bádání je tak soudobým, naším možnostem odpovídajícím nástrojem vzpomínky, chrání vzpomínky (Justin Martyr: *apomnémoneumata*) před nápory fantazie. A protože vzpomínka je součástí cesty k Božímu zjevení, má kritická exegeze teologický význam. Její sekulární metodika je současně prací která kontroluje a posiluje víru.[27]

Prošli jsme několik etap (jen fragmentů) dějin křesťanského kánonu, které nám ukázaly, že kánon je odvozená norma. Ukazuje za sebe. Naší naději není Bible, ale to, „o čem" Bible mluví. Písemný zápis však umožňuje orientaci víry v životě a v dějinách. Základem zjevení je Duchem

---

[26] Přehledně popisují vznik kánonu H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen, 1968²; B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament*, Oxford, 1987; a z oblasti pravoslaví P. J. Boumis, *The Canons of the Church Concerning the Canon of the Holy Scripture*, Theologie 78 (2007), 545–602.

[27] To není protivědecké. Reflexe víry, která patří k její orientaci ve světě, je výrazem jejího eschatologického zakotvení. Každá kritická práce předpokládá alespoň elementární víru, která ujišťuje o smyslu takového konání.

svatým zprostředkované (*testimonium internum Spiritus Sancti*) přítomné působení Ježíšovo.[28] Biblické texty je chrání před zbožnou imaginací. Jsou lidským slovem o Božím zjevení (Karel Barth).[29] Jako lidské slovo začínají u těch, kteří nabyli jedinečnou a kontingentní funkci prvních svědků.[30] A protože je to lidské svědectví, je i zásadně neuzavřené.[31]

Tohle Barthovo překvapivé tvrzení se ukazuje jako pravdivé v několika ohledech. Předně jsou tu malé rozdíly v textu, které nám umožnily odhalit starší rukopisy (většinou fragmenty) biblického textu.[32] Západní církve kritickou rekonstrukci textu respektují a podle kritických edicí překládají a užívají Bibli. Důležitější je však otevřenost textu vůči „věci", v křesťanském kánonu vůči Ježíšovi. Biblické texty ho vnímají z několika různých úhlů. Před více než šedesáti lety napsal Ernst Käsemann, že novozákonní kánon zdůvodňuje spíše různost křesťanských konfesí, nežli jednotu.[33] To neznamená, že výklad textu závisí na tom, co si jeho vykladač vybere, jak k tomu vede teorie textu Kostnické školy nebo tzv. *Reader-Response Criticism*. Každý text má svoje autonomní jádro, které kritická exegeze odhalí, takže spektrum interpretací má svoje zřetelné hranice, nicméně je to spektrum interpretací a ne naprosto jednoznačný význam. Přesto mají různé výklady textu (stejně jako různá kázání na tentýž text), jsou-li poctivé, svoji komplementaritu a konvergenci. Je zřejmé, že v Novém zákoně jde o různé pohledy na téhož Ježíše.

Hermeneutika jakéhokoli starého textu je disciplína, která reaguje na skutečnost, že textu nemůžeme klást otázky tak, jak je můžeme klást živému mluvčímu.[34] A zdvojení informace v pohledu z různých úhlů, jak je tomu v Bibli, dějinná vrstevnatost jejího textu, a zejména téměř kouzelná schopnost jazyka ukázat za sebe, k něčemu, co jazyk plně nevyjádří, schopnost mluvit „o něčem" – to všechno je částečnou, ale účinnou náhražkou živého dialogu.

Co jsme pověděli, zdánlivě relativizuje autoritu Písma a vypadá to jako revize Lutherovy teze *sola scriptura*. Je to ale jen zdání. Existuje jeden

---

28 Calvin, *Institutio* 1,6–9.

29 *Kirchliche Dogmatik* I/2, 512.

30 Tamtéž, 539; evangelia sice nenapsali apoštolové, ale jde o nejstarší křesťanská literární svědectví; E. Lohse, *Von einem Evangelium zu den vier Evangelien*, AAWG, NF 18, Sammelband 3 (2012), 53–76.

31 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 532.

32 Mám teď na mysli především text Nového zákona.

33 E. Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* (1951); naposl. v: *Ders. Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, 1965[4]; srov. J. B. Souček, *Jednota kánonu a jednota církve* (1966); naposl. v: týž, *Teologické a exegetické studie* (vyd. J. Roskovec), Praha, 2002, 164–173.

34 Platón, *Faidros* 274e–275e.

Lutherův závažný výrok, který je odvážnější než všechno to, co jsem dosud naznačil: *Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam.*[35] – „Pokud protivníci zdůrazňují Písmo proti Kristu, zdůrazněme Krista proti Písmu." Tohle radikální vyhlášení nepopírá princip *sola scriptura.* Tím jsme u teze tohoto příspěvku: *Právě z Bible, z Písem svatých – z toho, co je v nich zapsáno a jak je to zapsáno, i z toho, jak Bible vznikala – se člověk může naučit, že zdroj pravdy je nad textem*[36] *– v Ježíši Kristu působícím ve svědectví a vyznání, který garantuje naději až za horizont našich představ. K tomu je Bible nezbytná.*

[35] WA 39,1,47 (z Thesen *de fide* z roku 1535).

[36] Ze systematicko teologické stránky pojednává o této otázce G. Ebeling, *Luther*, Tübingen, 1981, zejm. 117–119.