

ÚVOD

DO PÍSMÁ SV. NOVÉHO ZÁKONA.

SEPSAL

DR. JAN LAD. SÝKORA,

ŘADNÝ PROFESSOR ČESKÉ FAKULTY BOHOSLOVECKÉ V PRAZE A KANOVNÍK KRAL.
KOLLEG. KAPITOLY U VŠECH SVATÝCH NA HRADĚ PRAŽSKÉM.

DÍL II. ČÁST I.

O DĚJEPISNÝCH KNIHÁCH NOVÉHO ZÁKONA.



ČÍSLO XLVII. — PODÍL NA ROK 1907.

V PRAZE 1907.

CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA V. KOTRBY.
NÁKLADEM DĚDICTVÍ SV. PROKOPA.

Imprimatur.

Z kníž. arcib. Ordinariátu v Praze, dne 12. září 1906. čís. 11.782.

FRANTIŠEK BRUSÁK,
general. vikář.

I. O dějepisných knihách Nového Zákona.

A) O evangeliích.

§ 1. O jméně, počtu, nadpisech, pořádku a povaze evangelií.

1. Slovo evangelium (*εὐαγγέλιον*) jest řecké. Sestávajíc ze slova *εὖ* (dobře) a *ἀγγέλλω* (posílám), značí podle etymologie své „dobré poselství“, v řečtině klassické však znamenalo dříve dar za dobré poselství,¹⁾ neb oběť podanou za dobré poselství,²⁾ a teprve později též dobré poselství samo.³⁾ V obojím významě tom užili ho překladatelé alexandrijští také v řečtině biblické, překládajíce jím slovo *ברוך*, kteráž má rovněž oba významy řečené: první v 2. Král. 4, 10., druhý v 2. Král. 18, 22.

Nebylo však pro lidstvo poselství lepšího, zvěsti radostnější nad tu, která, vycházejíc od Boha, týkala se vykoupení lidstva; proto již prorok Isaiáš,⁴⁾ předpovídaje o Vykupiteli, užil o zvěsti té slovesa *ברוך*, v překladě alexandrijském *εὐαγγελίζεσθαι* (podávati dobré poselství, blahověstiti). Podobně učinil anděl, když zvěstoval pastýřům betlemským, že se narodil Vykupitel,⁵⁾ a Kristus sám, když v synagoze nazaretské uvedl a na sebe obrátil prorocství Isaiášovo „Blahověstít chudým

¹⁾ Odyss. XIV. 152. 166. Cicero, Ad Attic. II, 12. Suidas, Lexicon: *εὐαγγέλιον τὰ κάλλιστα διάγγελον*.

²⁾ Xenoph. Hell. I, 6, 37. *Ἔθνε τὰ εὐαγγέλια*. Diod. Sic. 15, 74: *Τοῖς θεοῖς εὐαγγέλια θύσας*. Srovn. Cremer, Biblisch-theolog. Wörterbuch der neutl. Graecität. 8. v Gothě 1895, st. 31.

³⁾ Appian, Civ. 4, 20; Lucian, Asin. 26.

⁴⁾ Is. 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1.

⁵⁾ Luk. 2, 10.

poslal mne.¹⁾ Ano Pán Ježíš užil i samého jména evangelium (בְּשִׁירָה), aby označil radostnou zvěst, kterou podával o království messianském, jež hodlal založiti, o díle vykupitelském, které přišel vykonat, a tom blahu, kterého lze skrze něho dosíci, ba i o učení, jež hlásal a jež apoštolé i jiní měli po něm hlásati.²⁾ Odtud přišlo, že v Novém Zákoně podkládá se slovu „evangelium“ význam radostné zvěsti po vítě, zvěsti totiž o království messianském, o vykoupení lidstva skrze Krista Pána a tom blahu, jehož lze skrze něho nabyti,³⁾ a že užívá se ho v něm jako výrazu technického k označení Kristova učení vůbec, jak bylo od apoštolův a mužův apoštolských hlášáno⁴⁾ (apoštolské kázání), hlasatelé ti pak že slovou v něm evangelisté, byť i nebyli apoštolové a žádných knih nenapsali, jako jahen Filip.⁵⁾

V době apoštolských Otců podložen jest slovu evangelium také význam psaného poselství o Vykupiteli a jeho díle i učení. Nazývali totiž evangeliem také spisy, které obsahovaly od apoštolů šířenou zvěst o dokonaném vykoupení. Poněvadž zvěst ta podána jest více méně obšírně v každém spise apoštolském, dávali, zdá se, s počátku jméno to všem spisům apoštolským, novozákonním; alespoň sv. Klement Řím. nazývá evangeliem také první list sv. Pavla ke Korintským,⁶⁾ a Origenes souhlasí s ním, tvrdě, že nejen spisy Pavlovy a Petrovy, nýbrž i všecko to jest evangeliem, co potvrzuje Kristův příchod, stanoví jeho návrat a ho uvádí do myslí toužících přimouti Slovo božské.⁷⁾ Avšak záhy, již v první polovici 2. stol.

¹⁾ Luk. 4, 18. Srovn. Is. 61, 1.

²⁾ Mark. 1, 14—15: „Kázal evangelium království Božího a pravil: Čiňte pokání a věřte evangelium.“

³⁾ Mark. 1, 1: „Počátek evangelia Ježíše Krista.“ Skut. apošt. 20, 24: „Kteréž (posluhování slovem) přijal jsem od Pána Ježíše k osvědčování evangelia milosti Boží.“

⁴⁾ Mark. 16, 15: „Kážte evangelium všemu stvoření.“ Gal. 1, 7: „Jsou někteří, kteří . . . chtějí převrátit evangelium Kristovo.“

⁵⁾ Skut. apošt. 21, 8: „Přišli jsme do Caesaree a všedše do domu Filipa evangelisty, kterýž byl jeden ze sedmi (jahnů), zůstali jsme u něho.“

⁶⁾ Klem. 1. Kor. 47: „Vezměte do rukou list blahoslaveného apoštola Pavla. Co vám psal na počátku evangelia? Věřu Bohem nadšen napsal v listě o sobě i o Kéfovi a Apollovi. Srovn. Orig. in Matth. tom. 17, 13. (Migne 13, s. 1516.)

⁷⁾ Orig. in Ioan. t. I, 6. (Migne 14, 31): „Že celý Nový Zákon jest evangeliem, učíme se z toho, co Pavel kdesi napsal, podle evangelia

omezen jest výraz ten pouze na ony spisy přímo neb nepřímo apoštolské,¹⁾ aneb alespoň za takové vydávané, které vyličují slova a skutky Vykupitele samého, ve kterých tedy Kristus sám slovem i skutkem učí, jedná, trpí a moc i slávu svou zjevuje.

2. Kolovalo pak v prvních stoletích církve Kristovy mnoho spisů, které vypravovaly o životě a působení Ježíše Krista,²⁾ a to i takových, které byly vydávány za spisy apoštolů samých; nicméně církev nepřijala jich nikdy více do svého kánonu, než čtyři. Patrně to z toho, co bylo řečeno v díle prvním o kánoně, a potvrzují to nejen přechetní sv. Otcové a spisovatelé církevní,³⁾ nýbrž i všechny seznamy, sbírky a překlady (i nej-

mého'. Neboť mezi spisy Pavlovými není žádného, který bylo by vešlo v obyčej nazývati evangeliem, avšak vše, co kázal neb řekl, jest evangelium. Co však kázal a řekl, to i napsal; co tedy napsal, to jest evangelium. Jsou-li Pavlovy spisy evangeliem, dlužno zajisté tvrditi totéž o spisech Petrových, a abych jedním slovem se vyjádřil: cokoli potvrzuje Kristův příchod a stanoví jeho návrat (*παρουσία*) a uvádí jej do myslí toužících přijmouti Slovo božské, jež přede dveřmi stojí a tlučé a vejíti si přeje, to jest evangelium.⁴⁾

¹⁾ T. j. takové, které nebyly sepsány od apoštolů, nýbrž od mužův apoštolských (žákův a průvodců sv. apoštolů), ale v souhlase a se schválením apoštolským.

²⁾ Již sv. Lukáš (1, 1—4) zmiňuje se o spisech takových.

³⁾ Na př. Iren. Adv. haer. 3, 11 (M. 7, c. 881.): *Tanta est circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis et ex ipsis egrediens unus quisque eorum conetur suam confirmare doctrinam. Ebionaei enim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum solo utentes, ex illo ipso convincuntur non recte praesumentes de Domino, Marcion autem id, quod est secundum Lucam circumcidens ex his, quae adhuc servantur apud eum, blasphemus in solum existentem Deum ostenditur. Qui autem Jesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt, id quod secundum Marcum est praeferentes evangelium, cum amore veritatis legentes illud corrigi possunt. Hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum ex ipso deteguntur nihil recte dicentes. Quum vero hi, qui contradicunt, nobis testimonium perhibeant et utantur his, firma et vera est nostra de illis ostensio. Neque tamen plura numero haec sunt, neque rursus pauciora capit esse ecclesia.* Tertull. c. Marcion. IV, 2: *Constituimus imprimis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum: si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos: quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri possit de gloria studio, si non assistat illi auctoritas magistrorum imo Christi, qui ma-*

starší) těch knih, jež církev uznala za kánonické. Žádná z těchto památek neudává a neobsahuje více kánonických evangelií než čtyři, žádná ne jiných, leč naše čtyři evangelia kánonická: Matoušovo, Markovo, Lukášovo a Janovo.

Příčina, proč pouze tato čtyři církev přijala, byla v tom, že jediné ona byla sepsána z vnuknutí Ducha sv. a jako taková církvi osvědčena svědectvím nezvratným.¹⁾ Sv. Otcové a spisovatelé církevní byli o tom tak přesvědčeni, že snažili se i různými důvody vyložit, proč právě čtyři evangelia byla sepsána z vnuknutí Ducha sv. Dle jedněch stalo se to s hledem ke čtyřem úhlům a stranám světovým, po nichž evangelium mělo být hlášáno,²⁾ dle jiných s hledem ke čtyřem řekám rajským, které přicházejí z jednoho pramene do ráje, před-

gistros apostolos fecit. Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaues insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instant. Orig. hom. in Luc.: „Církev má čtyři evangelia, blud (hérese) přemnohá.“ Srovn. v hom. 7. in Jos., hom. 1. Matth.

¹⁾ Origines poukázav in Matth. t. 1. (Migne 13, 829) ku podání, dle něhož v celé církvi pouze čtyři evangelia jsou přijata, a vyloživ v homil. 1. in Luc. (M. 14, 1801—1803) podání to, praví: Jako druhdy v národě židovském mnozí slibovali prorocství a někteří byli lži proroci, jiní proroci praví... tak i nyní v Zákoně Novém mnozí snažili se napsati evangelia, ale ne všickni jsou přijati. A abyste věděli, že jsou napsána nejen čtyři evangelia, nýbrž přemnohá, z nichž vybrána a církvi odevzdána jsou ta, která máme, seznějme ze samého úvodu Lukášova, který takto jest svinut: Poněvadž mnozí usilovali sepsati pořádně vypravování. To co dí „usilovali“, chová v sobě skryté obvinění těch, kteří bez milosti Ducha sv. podjali se evangelia spisovati. Matouš totiž a Marek a Jan a Lukáš ne usilovali napsati, nýbrž plnili svou úlohu Duchem sv. napsali evangelia. Mnozí tedy usilovali sepsati vypravování těch věcí, které co nejpatrněji jsou známy mezi námi. Církev má čtyři evangelia, bludaři přemnohá. Čtyři toliko evangelia jsou schválena, z nichž jménem Pána a Spasitele našeho mají se podávati články víry.

²⁾ Ireneus, Adv. haer. 3, 11, 8 (M. 7, 885): Není pak počtem více evangelií než tato (čtyři). Neboť, poněvadž tento náš svět má čtvero stran a čtvero větrů, a církev po celé zemi jest rozšířena, sloupem pak a základem církve jest evangelium i dechem oživujícím: vhodno jest, aby též měla čtvero sloupů, od nichž by odevšad vanul duch neporušenosti a oži. voval lidstvo. — Podobně sv. Jeronym v listě k Rustikovi (ad Rustic. ep. 125, 2. M. 22, 1073), sv. August. ve spise De consensu evangeliorum 1, 2 (M. 34, 1043), kde praví: Isti quatuor evangelistae, universo terrarum orbi notissimi, et ad hoc fortasse quatuor, quoniam quatuor sunt partes orbis terrae, per cujus universitatem Christi ecclesiam dilatari ipso sui numeri sacramento declararunt.

obrazovaly prý tak čtyři evangelia, uvádějící do ráje nebeského,¹⁾ dle jiných z jiné příčiny.²⁾ Nejčastěji však vysvětlovali onen počet srovnáváním se čtyřmi živočichy okřídlenými (cheruby), kteréž Ezechiel (1, 5) a později evangelista Jan spatřil ve vidění (Apok. 4, 6—10) a jež mnozí, jmenovitě na západě, pokládali za předobrazy evangelistů, říkajíce, že, jako živočichové ti, majíce tvář lví a volí a orlí i člověčí, předobrazovali působení Syna Božího po čtveru hlavním rázu jeho, po jeho totiž úřadě prorockém i kněžském a po jeho přirozenosti božské i lidské, tak evangelisté vylíčili obraz Ježíše Krista po čtveré stránce jeho, jeden jako proroka, jiný jako kněze, jiný jako Boha, jiný jako člověka.³⁾

¹⁾ Sv. Cyprián, Ep. 73. ad Jubaian 10; M. 3, 1161): Církev vydává podobně jako ráj úrodné stromy a uzavírá je ve čtyři zdi své; ty z nich, které nepřinášejí ovoce, budou vyseknuty a do ohně uvrženy. Stromy zalévá čtyřmi řekami, t. j. evangeliemi, skrze něž sdílí milost křtu se spásitelnou a nebeskou záplavou. Jeron. in Matth. prolog. (M. 26, 18): Ecclesia . . . quatuor flumina paradisi eructans, quatuor et angulos et annulos habet, per quos quasi arca testamenti et custos legis Domini lignis mobilibus vehitur. Též Aug. O městě Božím 14, 21. Isid. Hispal. Quaest. in Genes. 3, 3. (M. 83, 216) a jiní.

²⁾ Viz Pseudo-Hieroným. Expos. quatuor evangel. Prol. (M. 30, 532) a Christ. Druthmarus, (mnich Korbejský kol. r. 850) Expos. in Matth. 1. (M. 106, 1265), Cornel. a Lapide, Prooemium in Evang. c. 2., kde jsou podány různé výklady jiné.

³⁾ Ireneus, Proti kacířstvím (Adv. haer.) 3, 11, 8: Cherubové zajisté jsou čtverotvární a tváře jejich jsou obrazy působení Syna Božího. Neboť „první živočich“, praví se, (Apok. 4, 7.) „podoběn lvu“ značí jeho sílu, panství a moc královskou; „druhý pak podoběn teleti“ poukazuje k obětinnému a kněžskému úřadu; „třetí pak mající podobu jako člověčí“ patrně znamená příchod v těle lidském; „čtvrtý pak podoběn orlu letícímu“ vyobrazuje milost Ducha sv. nad církví se snášejícího. A s těmi se srovnávají evangelia, v nichž sídlí Kristus Ježíš. Neboť jedno (dle Jana) udává jeho kněžecí a mocné i velebné zplnění z Otce řkouc: „Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bůh byl Slovo. A všechny věci skrze ně učiněny jsou a bez něho nic není učiněno.“ Protož jest toto evangelium také plné důvěry . . . Které však jest podle Lukáše, jsouc kněžské povahy, počíná se Zachariášem knězem, an obětuje Bohu . . . Matouš pak hlásá lidský rodokmen jeho řka: Kniha rodu Ježíše Krista, syna Davidova, syna Abrahama . . . Lidského rázu tedy jest toto evangelium a proto vládne v celém evangeliu člověk pokorný a jemný povahy. Ale Marek duchem prorockým, s výsosti se na lidstvo snášejícím, počátek učinil řka: Počátek evangelia, jakož psáno jest u Isaiáše proroka. Tím ukazuje obraz perutného vzletu svého evangelia, protože i stručný a předběžný úvod položil opravdovým rázem prorockým.

Ale žádný z těch výkladů neodpovídá k otázce samé, proč právě čtyři evangelia byla sepsána z vnuknutí Ducha sv., a ovšem odpovědět ani nemůže, poněvadž ta věc záležela na svobodném úsudku Božím, a tedy nemohla a nemůže být poznána od tvora, leč by ji zjevil Bůh sám; nicméně ukazují alespoň na přiměřenost onoho počtu, s hledem k tomu totiž, že Bůh také při jiných dílech svých jej stanovil. V té příčině zamlouvá se zvláště výklad poslední, pokud srovnává evangelisty se čtyřmi živočichy Ezechielovými a Janovými, jmenovitě povázeli se, že živočichové ti značí cheruby, a to nikoliv onen zvláštní kůr andělský, z něhož postavil Bůh strážce ke branám rajským, (ač i strážci těmi lze rozumět i zosobněnou sílu přírodní), nýbrž bytosti ideální, jakožto zástupce a symboly veškerého tvorstva a všech sil stvořených.¹⁾ Neboť jako veškeré tvorstvo oněmi živočichy naznačené a zastoupené svou účelností, a zvláště ti tvorové rozumní, kteří svou vůli udržují ve shodě s vůlí Boží, jsou stálým chvalozpěvem, kterým se oslavuje božská moudrost a moc a dobrota a dokonalost vůbec, tak i dílo od čtyř evangelistů vylíčené hlásá trvale nejvyšší božskou milosrdnost a dobrotu i spravedlnost a moudrost a dokonalost vůbec. A jako oni živočichové dotýkající se vespolek křídly svými spojení jsou vespolek v jeden celek, aby naznačili, že

¹⁾ Živočichové ti vyličují se u Ezechiele (1, 22—26) i Jana (Apok. 4, 6—8), kterak nesou trůn, na němž sedí Bůh, a to na tentýž význam, který vyjadřuje se starozákonním rčením „Hospodin sedí nad cheruby (Žalm 98, 1), že totiž Bůh jest pánem tvorstva veškerého. Jmenují se čtyři, poněvadž tvorstvo rozšířeno jest na všech čtyřech stranách světových. Každý z nich jest pln očí z předu i ze zadu (Apok. 4, 6), aby se naznačilo, že tvorové a síly přírodní vůbec nejsou bezúčelní, slepí, nýbrž působí ve službě Boží prozřetelností a účelně, a že tedy jeví se v nich nesmírná moudrost božská, a to v každém i nejnepatrnějším tvorů. Touto účelností svou jsou tvorové stálým chvalozpěvem, kterým se oslavuje božská moudrost, moc a dobrota, a to všichni, zejména ovšem tvorové rozumní, kteří udržují vůli svou ve shodě s vůlí Boží. Každý ze čtyř živočichů řečených má tělo lidské, jakož patrně u Ezechiele z toho, že všichni mají ruce a chůzi, a tedy i postavu, přímou, u Jana pak (Apok. 5, 8; 19, 4) z toho, že klekají a se klanějí; toliko obličej mají tři z nich zvířecí: lvi, telecí či volí a oslí (dle Ezech. 1, 6 měl každý živočich tváře čtyři). Jest zajisté člověk všeho tvorstva nejvíce vyniklá jeho bytost. Cherub s tváří lvi zastupuje zvířata divoká, s tváří telecí (volí) zvířata krotká, s tváří orli tvorstvo létavé, cherub s tváří lidskou veškeré tvorstvo rozumné.

také celá příroda, veškeré tvorstvo, spolu ladný celek tvoří, tak i knihy evangelií, ač od čtyř různých evangelistů napsané, obsahují přece jen jedno evangelium, evangelium Ježíše Krista.¹⁾

Podotknouti ještě sluší, že ti sv. Otcové a spisovatelé církevní, kteří srovnávají evangelisty a evangelia s řečenými čtyřmi živočichy, neshodují se v tom, který evangelista kterým živočichem jest zobrazen. Dle sv. Ireneje²⁾ zobrazuje cherub s tváří člověčí sv. Matouše, s tváří orlí sv. Marka, s tváří volí (telecí) sv. Lukáše, s tváří lví sv. Jana; dle sv. Augustina,³⁾ Bedy

¹⁾ Z nekatoliků viděli někteří příčinu onoho počtu evangelií kánonických v nevysvětlitelné náhodě (ein unerklärlicher Zufall), jiní v různosti theologických stanovisk a ve snaze uvésti je ve shodu. Ale ovšem neprávem. Neboť jednak náhoda není leč neznalost příčiny, tak že kdo praví, že počet čtyř evangelií přičítati jest náhodě, nepraví nic jiného, než že neví, proč právě čtyři evangelia byla přijata do kánonu, jednak theologická stanoviska jejich neliší se od sebe. — Harnack vidí příčinu toho, že pouze čtyři evangelia přijata jsou od církve, v jakémsi kompromissu a v poměrech teprve po sepsání evangelií nastalých, právě, že čtyři evangelia byla sestavena spolu k tomu konci, aby byla potom zpracována v jedno, že však potom nastaly náhle okolnosti (gnosticismus, při nichž nebylo radno takové zpracování učiniti (Harnack, Chronologie I., 681): Es ist gewiss, dass der Gebrauch von vier Evangelien auf eine Art von Compromiss hinweist. Harnack, Reden und Aufsätze, II. 226: So bleibt nur eine Antwort übrig, nämlich, dass die vier Evangelien zusammengestellt wurden, um sie in eines zu verarbeiten, dass aber dann rasch Verhältnisse eintraten, welche eine solche einheitliche Verarbeitung unratsam machten und hemmten). Ale ovšem ani jeho náhled není správný; neboť at pomlčíme o tom, že nesrovnává se s výpověďmi sv. Otcův a církevních spisovatelů, při náhledě tom, jak Harnack sám uznává, bylo by nevysvětlitelné, proč právě tato čtyři evangelia byla dohromady sestavena a určena k jednotnému zpracování, zvláště pováží-li se, že evangelium sv. Marka neobsahuje skoro nic jiného, než co podáno jest v ostatních dvou evangeliích synoptických.

²⁾ Viz str. 7. pozn. 3. Myšlenku tu vyjádřil kolem r. 329. Juvenus ve spise Historiae evangel. libri IV. (Praef.) těmito verši:

Matthaeus instituit virtutum tramite mores,
et bene vivendi iusto dedit ordine leges;
Marcus amat terras inter coelumque volare,
et vehemens aquilae stricto secatur omnia lapsu;
Lucas uberius describit proelia Christi,
jure sacer vitulus, qui moenia fatur avita.
Joannes fremit ore leo; similis rugienti
intonat aeternae pandens mysteria vitae.

³⁾ August. De consensu evang. I, 6 (M. 34, 1046): Mihi videntur qui ex Apocalypsi illa quatuor animalia ad intelligendos quatuor evangelistas interpretati sunt, probabilius aliquid attigisse illi qui leonem in Matthaeo,

Ctihadného¹⁾ a některých jiných zobrazuje Matouše lev, Marka člověk, Lukáše vůl či tele jakožto zvíře obětní, Jana orel; dle Pseudo-Athanasia²⁾ pak Matouše člověk, Marka vůl (tele), Lukáše lev, Jana orel. Nejvíce však bylo těch, kteří v podobě člověka viděli zobrazeno evangelium sv. Matouše, v podobě lva evangelium sv. Marka, v podobě vola evangelium sv. Lukáše a v podobě orla evangelium sv. Jana. Byl to sv. Ambrož,³⁾ sv. Jeronym,⁴⁾ Sedulius,⁵⁾ Řehoř Vel.,⁶⁾ Alkuin,⁷⁾ Walafrid. Strabo⁸⁾ a jiní; jich vlivem pak ujímal se výklad tento vždy více, až ostatní zatlačil, převládnu a i v umění vyjadřován byl.⁹⁾ Při

hominem in Marco, vitulum in Luca, aquilam in Joanne intellexerunt, quam illi qui hominem Matthaeo, aquilam Marco, leonem Joanni attribuerunt. Srovn. Aug. in Joannem tract. 36, 5. (M. 35, 1666).

¹⁾ Beda, In Luc. Praef. (M. 92, 306).

²⁾ Pseud. Athan. Synopsis 76 (M. 28, 432).

³⁾ Sv. Ambrož, Expositio Ev. s. Luc. (Prooem. 15, 1532).

⁴⁾ Jeron. In Matth. Prolog. (M. 26, 19): „Haec igitur quatuor evangelia multum ante praedicta Ezechielis quoque volumen probat, in quo prima visio ita contexitur: Et in medio sicut similitudo quatuor animalium, et vultus eorum facies hominis et facies leonis et facies vituli et facies aquilae. Prima hominis facies Matthaem significat, qui quasi de homine exorsus est scribere: Liber generationis Jesu Christi filii David, filii Abraham. Secunda Marcum, in quo vox leonis in eremo rugientis auditur: Vox clamantis in deserto, Parate viam Domini rectas facite semitas ejus. Tertia vituli, quae evangelistam Lucam a Zacharia sacerdote sumpsisse initium praefiguravit. Quarta Joannem evangelistam, qui assumptis pennis aquilae et ad altiora festinans, de Verbo Dei disputat.“ Srovn. též: In Ezech. 1, 7. (M. 25, 21).

⁵⁾ Sedulius, barmen paschale.

⁶⁾ Řehoř Vel. In Ezechiel. hom. 1. 4. (M. 76, 815).

⁷⁾ Alcuin. Disput. puer. 9. (M. 101, 1133).

⁸⁾ Walafrid. Strabo, Glossa ordin. in Matth. Prolog. (M. 114, 64)

⁹⁾ V nejstarších dobách církve zobrazovali evangelia toliko čtyřmi závitky položenými u nohou Kristových a označenými jmény Matouš, Marek, Lukáš, Jan (tak na freskách římských katakomb. Srovn. Garrucci, Storia dell'arte cristiana, Roma 1864, Tav. 17, 2), aneb čtyřmi řekami prýsticemi u nohou Beránka Božího neb pod jeho monogramem, k nimž se blíží čtyři beránci jakožto symboly evangelistů (Garrucci, Tav. 207, 1'. Někdy položeny jsou závitky u nohou evangelistů, na př. na sarkofagu Aptském (Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, n. 624, Garrucci, Storia, Tav. 330, 2). Na sarkofagu Arleském drží u Krista sedící Matouš a Lukáš v rukou po závitku, Marek pak a Jan každý knihu otevřenou (Le Blant, Sarcophage d'Arles, č. 6. str. 7 a další, Garrucci, Storia, Tav. 343, 3). Na sarkofagu objeveném ve Spoletě, pocházejícím nejspíše ze 4. st., předsta-

rozdělování symbolů těch hledělo se ne tak k celému obsahu jednotlivých evangelií, jako spíše k jejich počátkům, k tomu totiž, že Matouš počíná své evangelium rodokmenem Ježíše Krista podle jeho člověčenství, sv. Marek kázáním Jana Křtitele na poušti, obydli to lvů, sv. Lukáš obětí Zachariášovou, sv. Jan pak božstvím Ježíše Krista, vznášeje se tak hned na počátku spisu svého jako orel k výšinám nebeským.

3. Nadpisy kánonických evangelií jsou v nejstarších kodexích zcela jednoduché, znějíť¹⁾: *κατὰ Ματθαῖον*, *κατὰ Μάρκον*, *κατὰ Λουκᾶν*, *κατὰ Ἰωάννην* (podle Matouše, podle Marka, podle Lukáše, podle Jana), při čemž předpokládá se jako nadpis společný slovo *εὐαγγέλιον* (evangelium) předeslané na počátku kodexu neb sborníku všech čtyř evangelií. Předložením společného nadpisu toho před každé evangelium zvlášť dostaly nadpisy formu²⁾: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*, *εὐαγγ. κατὰ Μάρκον* (evangelium podle Matouše, evang. podle Marka) atd. Později bývaly rozšiřovány různými přídatky, zejména předkládáním slova *ἅγιον* (svatý) před slovo *εὐαγγέλιον* neb kladením za ně slov *Ἰησοῦ Χριστοῦ* a j.

Že nadpisy řečené nepocházejí od evangelistů samých,³⁾ bylo řečeno již v díle prvé (str. 198), podobně jako i to, že jsou prastaré, pocházejíce, ne-li z konce prvního, jistě z první

vuje se církev jako lodička mystická, kterou řídí kormidelník Kristus a při níž vesluje evangelisté označení každý nápisem (Garrucci, Storia, Tav. 395, 6). Při zobrazování dějepisných událostí rozeznávají se od jiných učeníků Páně připojenými knihami neb závitky. Živočichové z Apokalypse sv. Jana brali se v umění teprve od 4. st. jakožto symboly neb zástupci evangelistů. Po prvé shledávají se (jako zástupci evangel.) v kostele sv. Pudentician v Římě (z konce 4. st.), kde na jedné mozaice vznášeji se nad Kristem sedícím na trůně okřídlení oni živočichové: člověk, lev, vůl, orel. (Garrucci, Storia, Tav. 208, Föh. Grundriss der Geschichte der bildenden Künste, Freiburg im Br. 1897, s. 235). Srovn. též Fillion, Introduction Générale aux évangiles, s. 6—11, Welte, Evangelistenbilder ve Wetzer und Welte's Kirchenlex. IV. str. 1038—1040.

¹⁾ Na př. v kodexu Vatikánském, Sinajském, Bezově.

²⁾ Na př. v kod. Efrema Syrského, v Alexandrijském.

³⁾ Jak svědčí sv. Chrysostom, staří spisovatelé, zvláště na východě, neměli v obyčeji udávati jména svá při dílech dějepisných; pravíť (Hom. I. in epist. ad Rom. n. I. M. 60, 395): *Moises libris quinque a se scriptis nusquam nomen suum apposuit, neque illi, qui res gestas post ipsum scripserunt; sed neque Matthaeus, neque Joannes, neque Lucas, neque Marcus.* (Srovn. in Matth. hom. 1, 2; M. 57, 15.)

třetiny 2. století, a to zajisté od prvních sběratelů jejich. Podotýkáme proto zde jen tolik ještě, že již Tertullián¹⁾ vedl z nich důkaz proti Marcionovi, že evangelium jeho (Marcionovo) není pravé, a že znali je též Klement Alex.,²⁾ Ireneus³⁾ a autor kánonu Muratorského⁴⁾ a užívali jich jako obecně známých; vydalif tak nepřímé svědectví jejich starobylosti, ukazavše, že byly dány již dávno před nimi; neboť prve než vešly ve známost obecnou také po Egyptě, Africe prokonsulární, Italii a Gallii, uplynula zajisté doba delší. Harnack dovozuje starobylost nadpisů oněch také z toho, že sv. Justin nazval je pamětmi apoštolů (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) a uváděl je jakožto spisy apoštolů a jejich žáků.⁵⁾

Co se týká smyslu evangelních nadpisů, manicheovec Faustus⁶⁾ ve čtvrtém století a někteří kritikové v době no-

¹⁾ Tertull. contra Marcion. 4, 2: Marcion evangelio, scilicet suo, nullum adscribit auctorem, quasi non licuerit illi titulum quoque affingere, cui nefas non fuit ipsum corpus evertere. Et possem hic jam gradum figere non agnoscendum contendens opus, quod nullam substantiam praeferat, quod non erigat frontem, nullam fidem reprobmittat de plenitudine tituli et professione debita auctoris.

²⁾ Klem. Alex. Strom. 1, 21: ἐν τῇ εὐαγγελίῳ τῇ κατὰ Λουκᾶν γέγραπται οὕτως . . . ἐν τῇ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἡ ἐπὶ Ἀβραάμ γενεαλογία . . . περαιοῦται.

³⁾ Iren. Adv. haer. (Proti kacířstvím), 3, 11, 8: τὸ μὲν κατὰ Ἰωάννην . . . τὸ δὲ κατὰ Λουκᾶν.

⁴⁾ Kan. Mur. ř. 2. Tertium evangelii librum secundum Lucam . . . (Viz díl I str. 45).

⁵⁾ Harnack, Chronol. I. 682: „Dass diese Benamung vor der Zeit des Justins liegt, beweist der Titel *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* für die Evangelien und die Art, wie sich Justin auf Evangelienchriften berufen hat. Also fällt die Betitelung in die erste Hälfte des 2. Jahrh., was ja auch an sich wahrscheinlich ist.“ — Srovn. Justin, Rozml. s Tryfonem, 108: „V pamětech zajisté, ježto od apoštolův a jich následovníků psány býti pravím, povídá se, že pot jako krápěje s něho tekli, když se modlil a pravil: Možná-li, odejdi kalich ten.“

⁶⁾ Faustus (u sv. August. Contra Faustum, 32, 2; Migne, 42, 498) pokázav ke kritice, kterou také katolíci vykonávají na zákoně Mojžišském, táže se: „Soli filii putatis testamentum non potuisse corrumpi, solum non habere aliquid, quod in se debeat improbari? praesertim quod nec ab ipso scriptum constat nec ab ejus apostolis, sed longo post tempore a quibusdam incerti nominis viris, qui ne sibi non haberetur fides, quae nescirent partim apostolorum nomina, partim eorum, qui apostolos secuti viderentur scriptorum suorum frontibus indiderunt, adseverantes, secundum eos scripsisse,

vější¹⁾ pojímali je v ten rozum, že kánonická evangelia naše nejsou psána od mužů v oněch nadpisech jmenovaných, nýbrž podle jejich podání ústního neb záznamů písemných, ale později ztracených, od autorů neznámých.

Ačkoli však smysl ten připouštějí ony nadpisy samy o sobě, poněvadž předložka *κατά* znamená mimo jiné také tolik, co „podle“ či „na základě“ (podání neb vzoru jiného), a ačkoli smysl podobný mají skutečně nadpisy apokryfních evangelií „podle Hebreův“ (*κατ' Ἑβραίων*) a „podle Egyptanů“ (*κατ' Αιγυπτίων*), nelze přece než zamítnouti řečený výklad Faustův a novějších kritiků jakožto rozhodně nesprávný, neboť, ať pomlčíme o tom, že v celé starobylosti nebylo nikoho ani mezi sv. Otcí, ani mezi ostatními spisovateli církevními, kdo by byl evangelním nadpisům onen smysl podkládal: kdyby byli původcové nadpisů chtěli takový smysl vyjádřiti, nebyli by druhého evangelia kánonického nazvali *κατὰ Μάρκον* (podle Marka), nýbrž *κατὰ Πέτρον*, a to proto, poněvadž byli přesvědčeni, že sv. Marek sepsal své evangelium na základě kázání sv. Petra. Podobně nebyli by alespoň v některých krajinách nazvali třetího evangelia *κατὰ Λουκᾶν* (podle Lukáše), nýbrž *κατὰ Παῦλον* (podle Pavla), neboť také o Lukášovi domnívali se alespoň někteří, že při sepsání svého evangelia závisel podobně na sv. Pavlu, jako Marek na sv. Petru.

Ale rovněž nesprávně jest srovnávati řečené nadpisy kánonických evangelií s nadpisem *Ὁμηρος κατὰ Ἀρλόσταρχον*²⁾ a pod., jakoby neudávaly nic jiného, než jména různých recensentů jednoho textu; neboť, jak praví Zahn,³⁾ ve starých

quae scripserint. Quo magis mihi videntur injuria gravi affecisse discipulos Christi, quia quae dissona iidem et repugnantia scriberent, ea referrent ad ipsos et secundum eos haec scribere se profiterentur evangelia.“

¹⁾ Eckermann v Theolog. Beiträge, V., 2. str. 106 a další, Credner, Einleit., str. 204., Geschichte des Canons, str. 87, Jachmann v Zeitschrift für histor. Theol., 1842, str. 13, Scholten, Das paulinische Evangelm. str. 6, Volkmar, Der Ursprung unserer Evangelien, str. 7; Evangelien, str. IX.; Jesus Nazarenus, str. 173 a další, Renan, který dí (Vie de Jesus, Paris, 1863, str. XVI.): Les formules selon Matthieu, selon Marc, selon Luc, selon Jean n'impliquent pas que, dans la plus vieille opinion, ces récits eussent été écrits, d'un bout à l'autre, par Matthien, par Marc, par Luc, par Jean; elles signifient seulement que c'étaient là les traditions provenant de chacun de ces apôtres et se couvrant de leur autorité.“

²⁾ Tak Meyer-Weiss, Matthaeus, str. 36. Srovn. Holtzman, Einl. 342.

³⁾ Zahn, Geschichte des ntl. Kanons, I. 165: „Der alten Kirche lag

dobách církve byli dalecí toho, aby pokládali čtyři evangelia kánonická za pouhé recense jednoho a téhož textu. Řecké nadpisy evangelní nejsou tedy pouhými údaji pramene neb vzoru, podle něhožto které evangelium bylo zpracováno, ani neukazují, že by ti muži, jež jmenují, byli pouhými recensenty jednoho a téhož textu evangelního; nikoliv, ale podávají jména evangelních spisovatelů samých. Patrně jest to z toho, že smysl ten předložka *κατά* (podle) připouští v řečtině nejen klassické,¹⁾ nýbrž i hellenistické²⁾ (biblické) a v mluvě sv. Otcův i spisovatelů církevních,³⁾ a že vyjma manicheovce Fausta podkládá jej oněm nadpisům veškerá starobylost, pravověrnost i bludaři.⁴⁾ Neboť přesvědčení tak obecné u přítele i nepřitele nelze přičítati náhodě a omylu, nýbrž, jak dí též Zahn,⁵⁾ událostem sku-

nichts ferner, als die Vorstellung, dass die 4 Ev. ebensoviele Recensionen eines und desselben Textes seien, zwischen welchen man entweder ein für allemal oder in jedem einzelnen Fall die vorzüglichste zu wählen habe."

*) Na př. u Diodora Sic. *ἡ καὶ Ἡρόδοτον ἱστορία*.

*) Ephes. 1, 15, *τὴν καὶ ὑμᾶς πιστὴν* (víru vaši); 2. Makk. 2, 13: *τοῖς ὑπονηματισμοῖς τοῖς κατὰ Νεεμίαν* (Vulgata: in commentariis Nehemiae).

*) Epifan. (haer. 8, 4; M. 41, 92): *ἡ πρώτη βίβλος τῆς κατὰ Μωυσέα πεντατεύχου*. (První kniha Pentateuchu podle Mojžiše.) Zosimus 5, 8, 2: *τὴν κατὰ Ἱεροσόλυμα πόλιν*.

*) V kánonech apoštolských k. 85. užito proto genitivu autora: *εὐαγγέλια τέσσαρα Ματθαίου, Μάρκου, Λουκά, Ἰωάννου* (evangelia čtyři Matoušovo, Markovo atd.). Podobně v nadpisech překladů syrských. — Mezi bludaři někteří, jmenovitě Marcion, vinili sice apoštoly, že jsouce ještě zaslepeni předsudky židovskými a nerozumějíce některým slovům Kristovým, vpravili do svých spisů některé věci nepravé, nicméně ani oni nepochybovali o tom, že evangelia kánonická pocházejí skutečně od nich a jejich žáků, oněch totiž, jichž jména uvádějí nadpisy.

*) Zahn, Einl. II., 175: „Will man nicht einen sonderbaren Zufall zur Hilfe nehmen, so ist damit bewiesen, dass Marcion das Lceev (Lukasevang.), welches er hauptsächlich zur Grundlage seines eigenen Ev gemacht hat, als ein Werk des Paulusschülers Lukas gekannt hat . . . Eine so frühzeitige und so einstimmige Anerkennung von Freund und Feind, wie die Überlieferung, dass die Apostel Mt und Jo und die Apostelschüler Mr und Lc die kirchlichen Evv verfasst haben, wird nicht leicht eine literargeschichtliche Tradition, welche später angezweifelt worden ist, für sich aufzuweisen haben. Eine solche Tradition erheischt um so mehr eine Ableitung aus wirklichen Tatsachen, welche ihre Entstehung befriedigend erklärt, als die Bücher selbst keinen nötigenden Anlass zu der einstimmigen Überlieferung über ihre Vf (Verfasser) enthalten.“

tečným, tomu, že kánonická evangelia sepsána jsou skutečně od těch mužů, jichž jména podávají nadpisy. Uznávají to i z rationalistů někteří¹⁾ a odmítají proto jako nepravý náhled těch, kteří v nadpisech evangelních nevidí nic jiného, než údaje pramene neb vzoru neb pouhých recensentův, ano uznali to někteří i z těch, kteří dříve sami drželi se řečeného náhledu nepravého, a proto upustili od něho, na př. Renan.²⁾

Že původcové oněch nadpisův užili předložky *κατά* s příslušným jménem, a nikoli pouhého genetivu autorova (genetivus auctoris), příčina byla v tom, že nechtěli pouze jmenovati autory, nýbrž též vyjádřiti myšlenku, že jest pouze jedno evangelium, evangelium Ježíše Krista, to však že bylo vylíčeno od čtyř spisovatelů (svědků) různých, naprosto věrohodných, jakož dí Origenes: „Evangelisté jsou čtyři, evangelium však jedno.“³⁾ Jsou tedy evangelní nadpisy jakousi brachylogií či rčením krátkým, položeným na místo rčení: *Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον* atd. (evangelium Ježíše Krista podle Matouše, podle Marka atd.), jejich smysl pak: evangelium Ježíše Krista, jak je vylíčil Matouš, Marek atd. Při názoru tom zamlouvalo se ovšem také proto užiti raději předložky *κατά* s příslušným jménem, než genetivu, poněvadž by genetiv autorův za genetivy *Ἰησοῦ Χριστοῦ* rušil libozvučnost.

4. Pořádek, ve kterém jednotlivá evangelia v kodexích po sobě následují, neb od sv. Otcův a spisovatelů církevních se uvádějí, není všudy stejný. Bylať evangelia zprvu opisována a šířena v závitcích omezené velikosti⁴⁾ každé o sobě, a to po delší dobu ještě tehdy, když sbírali je již ve sborníky. Z pří-

¹⁾ Na př. Hilgenfeld, Einl. str. 149 praví: Freilich die Überschriften *κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον* drücken keineswegs, wie man wohl gemeint hat, einen Zweifel an den überlieferten Verfassern aus, sondern nur die harmonistische Grundansicht der Kirche von dem Einen Evangelium in vierfacher Gestalt.“ Srovn. též Wette, Einl. ins N. T. vyd. 6. pořizené od Messnera a Lünemanna v Berlíně 1860, str. 143., Bleek-Mangold, Einl. ins N. T. vyd. 3. v Berlíně 1875, str. 208 a další.

²⁾ Renan, Vie de Jésus, ed. 18. Paris, 1884. p. XLVIII. (Viz Cornely, Introd. III. s. 14. Fillion, La sainte Bible, p. 12.)

³⁾ De vera fide 1. (Migne 11, 1724.) Srovn. též Aug. in Joan. 36, 1 (M. 35, 1662): „In quatuor evangelis vel potius quatuor libris unius evangelii.“ Iren. 3, 8: *ἔδωκε ἡμῖν τετραμόρφον τὸ εὐαγγέλιον* (Dal nám, t. Ježíš Kristus, čtyřtvaré evangelium.)

⁴⁾ Viz Sýkora, Úvod dílu I., str. 171. poznam.

činy té nebylo možno při sbírkách těch jinak vyznačiti jejich sounáležitost zevně, než že jich závitky daly se do téhož pouzdra, neb do téže bedničky, téže přihrádky v knihovně. Že jednotlivá evangelia nebyla při tom řaděna k sobě pořádkem určitým, ba že mnohdy o takovém pořádku nemohlo býti ani řeči, netřeba podotýkati. Když však ve 3. století upouštějíce od formy závitkové, počali přidržovati se formy kodexové a dávati do jednoho a téhož kodexu dvě i všecka čtyři evangelia, nastala sama sebou nutnost řaditi je k sobě nějakým pořádkem. A tak povstal pořádek jinde jiný, dle toho, zda při řadění knih evangelních hleděli k jich posloupnosti časové neb k důstojnosti jejich autorů neb k jiným příčinám, byť i více méně nahodilým.

Shledává se pak v zachovaných památkách pořádek devaterý, a to:

a) Matouš, Marek, Lukáš, Jan; v tomto pořádku podána jsou evangelia skoro ve všech rukopisech řeckých a syrských i v překladě boheirském, též v kánoně Muratorském, v seznamech knih kánonických, jež podali Řehoř Naz.,¹⁾ Athanasius,²⁾ Amfilochius,³⁾ Leontius Byzantský,⁴⁾ Rufinus,⁵⁾ Augustin,⁶⁾ jakož i v kánoně sněmu Laodicejského z r. 363, Karthaginského z r. 397, v kánonech apoštolských (kán. 85) a všech, které byly dány po 4. století, také vyskytal se v některých rukopisech starolatinských.⁷⁾ Jeho užil Eusebius ve svém listě ke Karpiánovi a v kánonech evangelních.⁸⁾ Jeronym pak uvedl

¹⁾ Řehoř Naz. *Περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς Θεοπνεύστου γραφῆς* (O pravých knihách Pisma Bohem vdechnutého). Viz Sýkora, Úvodu díl I. str. 61.

²⁾ Athanasius, *‘η λθ’ ‘εορτικὴ ἐπιστολὴ* (39. list velikonoční): *εὐαγγέλια τέσσαρα κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν καὶ κατὰ Ἰωάννην*.

³⁾ Amfil. k Seleukovi, zpěv jambický. Viz díl I., str. 62.

⁴⁾ Leont. Byz., *Scholia*, 2, 4: *τῆς δὲ νέας ἑξ εἰσι βιβλία, ὧν δύο περιέχει τοὺς τέσσαρας εὐαγγελιστάς. Τὸ μὲν γὰρ ἔχει Ματθαῖον καὶ Μάρκον, τὸ δὲ ἕτερον Λουκᾶν καὶ Ἰωάννην*.

⁵⁾ Rufin, *Expositio in symbolum apost.* 3, §. 37: „Novi vero (instrumenti) quatuor evangelia Matthaei, Marci, Lucae, Ioannis.

⁶⁾ August., *Doctr. christ.* 2, 8, 13.

⁷⁾ Cassiod., *Institutio divinar. litter.* c. 14: „Scriptura sancta secundum antiquam translationem in testamenta duo dividitur, id est... in novum: Evangelia IV. id est Matthaeus, Marcus, Lucas, Johannes...

⁸⁾ Viz Úvodu díl I., str. 184.

jej do své recense překladu latinského¹⁾ či Vulgaty, načež pořádek ten zatlačil ostatní a zavládl jak na východě, tak na západě.

Spočívá pak pořádek tento na základě chronologickém podávaje jednotlivá evangelia za sebou tak, jak jedno po druhém bylo sepsáno. Dosvědčuje to sv. Ireneus²⁾ a Origenes,³⁾ který se při tom opírá o podání. Po nich pak tvrdí to všichni sv. Otcové a spisovatelé církevní, pokud se o té věci zmiňují.⁴⁾

¹⁾ Praef. in evang. ad Damasum: „Quorum (quatuor evangeliorum) ordo est iste: Matthaeus, Marcus, Lucas, Ioannes.“

²⁾ Iren. 3, 1, 1: (Řecky u Euseb. H. E. 5, 8, 2.) „Matouš mezi Hebreji vlastním jejich jazykem evangelium i písemně vydal, ani Petr a Pavel v Římě evangelium kázali a církev zakládali (τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν) Po jejich pak vyjití (μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον) Marek, učeník a tlumočník Petrův, sám též nám podal písemně to, co bylo kázáno od Petra; i Lukáš pak, průvodčí Pavlův, složil též v knize evangelium oním (Pavlem) hlásané. Později i Jan, učeník Páně, kterýž i na prsou jeho odpočinul, i ten vydal evangelium, když v Efesu v Asii bydlel.“ — Ve knize III, 9, 1—11, 6 vede sice důkazy z evangelií pořádkem Matouš, Lukáš, Marek, Jan, a shrnuje věc krátce tímž pořádkem v III, 11, 7; avšak tím nijak nečeli proti chronologickému pořádku uvedenému ve III, 1, 1; neboť pořádkem Matouš, Lukáš, Marek, Jan, vede proto důkazy, poněvadž postup ten byl nejprůhodnější k dokázání toho, co dokázati chtěl, že totiž tentýž Bůh, kterého proroci hlásali jako stvořitele nebes i země, také od evangelistův ohlašován byl, a to proto, poněvadž nejjasnější důvody pro pravdu tu podávala evangelia Matoušovo a Lukášovo. Podobně platí o pořádku Jan, Lukáš, Matouš, Marek, kterého se drží v III, 11, 8; nehledí při něm ke chronologickému postupu jednotlivých evangelií, nýbrž k živočichům apokalyptickým od sv. Jana (Apok. 4, 6) postupem lev, tele (vůl), člověk, orel uvedeným, z nichž Iva měl Ireneus za symbol sv. Jana, tele za symbol sv. Lukáše, člověka za symbol sv. Matouše a orla za symbol sv. Marka.

³⁾ U Euseb: H. E. 6, 25, 4: Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τὸν πότε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαΐσμου πιστεύουσι, γράμμασι ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον, δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, ποιήσαντα, ὃν καὶ εἶδὼν ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ διὰ τούτων ὡμολόγησε . . . καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἑθνῶν πεποιηκότα. ἐπὶ πᾶσι τὸ κατὰ Ἰωάννην. (Srovň. Zahn, Einl. II. 180—181.)

⁴⁾ Vzpominají-li někteří evangelistů pořádkem jiným, nevyslovují se tím nijak o postupu jejich časovém, na př. když Tertullián (Contra Marc.

Jedině Klement Alex. odchyluje se od nich, pravě, že ta evangelia sepsána byla dříve, která obsahují rodokmeny ¹⁾ (t. Matoušovo a Lukášovo); avšak byť Klement Alex. chtěl skutečně slovy těmi vyjádřiti, že také Lukášovo evangelium bylo psáno před Markovým, ²⁾ nevyvážila by jediná ta výpověď jeho, ač na podání presbyterů založená, nic proti podání obecnému o chronologickém postupu evangelií, a to tím méně, povázili se, že Klement nijak nenaznačuje, kdo byli oni presbyterové, k nimž poukazuje, a poněvadž, jak řečeno, žák jeho Origenes udává jako chronologický pořádek Matouš, Marek, Lukáš, Jan a dovolav se pro něj podání obecného, ani slovem nezmiňuje se, že bylo o té věci ještě odchýlné podání jiné. Jest však také dosti pravděpodobno, co míní Schanz, ³⁾ že totiž množného čísla τὰ περιέχονσα τὰς γενεαλογίας (kteráž obsahují rodokmeny) Klement užil genericky, obecně, a vztahoval je pouze k evangeliu sv. Matouše; neboť poněvadž bludaři vystupovali zvláště proti dějinám dětství Páně, Klement, chtěje jim tím více čeliti, hleděl, ač mluvil obecně, poukázati předem na vyšší stáří evangelia Matoušova, které pojednává o dětství Páně. ⁴⁾

b) Matouš, Marek, Jan, Lukáš; tak v syrském překladě Curetónském, v kánoně Mommsenském, pocházejícím z Afriky z r. as 360, a v evangelním komentáři latinském,

4, 2; Migne 2, 363) praví: „Nobis fides ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant.“

¹⁾ Euseb. H. E. 6, 14, 5: αὐτοὶς δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τεθεῖται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον. Προγεγράφθαι δὲ ἔλεγον (scil. οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι) τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.

²⁾ Že sv. Jan psal mezi evangelisty poslední, také Klement v dalších slovech svých vyznává.

³⁾ Comment. über das Ev. des hl. Marcus, str. 27. Um den Angriffen der Häretiker auf die Kindheitsgeschichte zu begegnen, bezieht sich Clemens auf das höhere Alter des Matthäusevangeliums, drückt sich aber allgemein aus, wie es noch Nicolaus von Lyra in der gleichen Sache thut, indem er von der in prioribus beschriebenen nativitas redet, die priores aber vom Matthäusevangelium erklärt. ⁴⁾

⁴⁾ Zahn, Einl. II, str. 182. pozn. 9. připouští též, že presbyterové od Klementa Alex. vzpomenutí nechtěli nic jiného říci, než že Matouš psal před Markem, Lukáš dříve než Jan. „Für unmöglich wird man es daher nicht erklären dürfen, dass jene Presbyter nur sagen wollten, Mt. habe früher, als Mc, und Lc. früher als J geschrieben.“

který se připisuje sv. Theofilu Antioch. Na jakém základě spočívá pořádek tento, není známo; že by však evangelium sv. Lukáše proto bylo dáno na konec, aby se přiřadilo hned ke Skutkům apoštolským, druhému to spisu sv. Lukáše, není pravdě podobno, neboť jako překlad Curetonský, tak řečený komentář latinský obsahují toliko evangelia bez Skutkův apoštolských, kánon Mommsenův pak klade mezi evangelium sv. Lukáše a mezi Skutky apošt. listy sv. Pavla.¹⁾

c) Matouš, Lukáš, Marek, Jan; pořádek tento shledává se jedině v tak zvaném komentáři Ambrosiasterově²⁾ a v jedné recensi řeckého záznamu 60ti knih kánonických, chované v jednom rukopise britského musea pod značkou Addit. 17469.³⁾

d) Matouš, Jan, Marek, Lukáš; tak v kánoně či katalogu Klermontském (podaném v rukopise D^{Paul} mezi listem k Filemonovi a k Židům, který tam má mezi listy Pavlovými místo poslední, a v jednom minuskulu Benátském ze 14. neb 15. st. (v knihovně sv. Marka 26). Evangelisté apoštolé předcházejí tu před neapoštoly.

e) Matouš, Jan, Lukáš, Marek; pořádek tento klade také evangelisty apoštoly před neapoštoly, ale zároveň při každé dvojici předepisá evangelium delší před kratším.⁴⁾ Shle-

¹⁾ Viz Úvodu díl I., str. 64, pozn. 3.

²⁾ Ambrosiaster, Quaestiones ex Veteri et Novo Testam. Migne 35, 2260. Komentář ten pochází od spisovatele neznámého. Dříve připisoval se sv. Ambrožovi (proto Ambrosiaster neb Pseudoambrosius), nyní po většině římskému jahnu Hilariovi, od Langena (De commentariorum in epistolas Paulinas, qui Ambrosii, et quaestionum, quae Augustini nomine feruntur, scriptore, Bonnae 1880) římskému knězi Faustinovi, vrstevníku jahna Hilaria.

³⁾ Srov. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons, II, 289, pozn. 1., kde Zahn, dovolávaje se poznámek Gregoryho, mu k použití daných, sděluje, že recense tato odchyluje se také v jiné příčině od znění obyčejného, zejména také tím, že klade list k Židům před listy pastorální.

⁴⁾ Druthmar (r. 870) vykládá tento pořádek v Expos. in Matth. k. 1. (Migne, 106, 1266) takto: „Potest ipse ordo evangeliorum sic haberi, ut unus apostolus sit in capite alter in fine, et illi duo, qui inter ipsos habentur, auctoritatem ab ipsis duobus habeant. Vidi tamen libri evangelium graece scriptum, qui dicebatur sancti Hilarii fuisse, in quo primi erant Matthaeus et Joannes, et prius (post) alii duo. Interrogavi enim Euphemium Graecum, cur hoc ita esset. Dixit mihi: In similitudinem boni agricolae, qui quos fortiores habet boves, primo jungit.“

dává se v kodexích D, X (z 10. st. v univ. knihovně Mni-
chovské, MS. fol. 30), v minusk. č. 309 (z 9. neb 10. st. v Pa-
říži, Narod. knih. gr. 202), v překladě gotském, v několika
rukopisech Pešitty, v starolatinských rukopisech *a, b, f, e, ff,*
n, o, q, v Konstitucích apoštolských (2, 57, Migne 1, 729¹⁾
u sv. Ambrože a v nadpise veršů Řehoře Naz. uvedených
v minuskulu č. 536, chovaném v Highgate u Londýna²⁾ (Burd.
Coutts I, 7).

f) Jan, Matouš, Marek, Lukáš; tak ve vokabulářích
(slovnících) kopticko-arabských (boheirských a saidských) a
v minuskulích č. 255 a 599.

g) Jan, Matouš, Lukáš, Marek; pořádku toho drží se
Synopsis sacrae Scripturae připisovaná sv. Chrysostomu (Migne
56, 318), latinský rukopis z r. 1461, chovaný při halberstadské
kathedrále (č. 45), a lektionáře koptické, které však postupují
pořádkem tím nepochybně s hledem ku pořádku, kterým se
konala čtení při službách Božích.

h) Jan, Lukáš, Matouš, Marek, v minuskulích st. 16.
č. 90 (v univ. knihovně Amsterodamské) a č. 399 (v univ. knihov.
Turinské, C. II. 14).

ch) Jan, Lukáš, Marek, Matouš, pořádek ten, zdá se,
byl v starolatinském kodexu Bobbienském (k), z něhož zacho-
valy se pouze zlomky evangelia sv. Marka a sv. Matouše;
neboť, jak souditi lze z číslic kvaternionových (sešitových),
evangelia Markovo a Matoušovo byla až v druhé polovici ko-
dexu a měla tedy před sebou v polovici první evangelium
sv. Jana a sv. Lukáše.³⁾

5. P o v a h o u svou nejsou evangelia spisy čistě dějepis-
nými, ač každé jedná o životě a působení Ježíše Krista, nýbrž

¹⁾ Const. apost. 2, 57: „Evangelia, quae ego Matthaeus et Ioannes
vobis tradidimus, et quae Lucas et Marcus accepta reliquerunt vobis.“

²⁾ Minuskul ten (ze 12. století) dostal se do Anglie z Janiny v Epiru
a byl tam koupen od baronky Burdett-Couttsově, potom přišel do knihovny
školy Rogera Cholmeley v Highgate. Nadpis řečený zní v něm takto:
χϛ θαιμαστα. παρὰ ματθαίω ἰωάννη τὲ καὶ λουκᾶ καὶ μάρκω.

³⁾ Srovn. Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanons,
Berlin, 1860, s. 393—394; Gregory, Prolegomena, s. 137—138, a Text-
kritik, II. s. 854—856. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons, II., 364—375,
a Einleitung, II., 176—182; Nestle, Einführung in das N. T., s. 128—129;
Cornely, Introd. III., st. 11—12; Fillion, La sainte Bible, s. 6; Man-
genot, Évangiles, ve Vigourouxově Dictionnaire de la Bible c. 2075—2076.

těž, a to předem, spisy dogmatickými, pokud se týká, i apologetickými či obrannými. Žádný totiž evangelista nepsal pouze za tím účelem, aby podal zprávy o tom, jak Pán Ježíš žil a působil, tím méně myslil kdo z nich na to, aby celý život a všechno působení Páně vylíčil; vždyť sv. Jan sám, ovšem nadsazuje, pravil, že by ani svět nemohl obsáhnouti těch knih, které by měly býti napsány, aby podaly všechno, co Pán Ježíš učinil. (Jan, 21, 25.) Ale každý chtěl spisem svým předem potvrditi, dokázati, po případě i proti odpůrcům obhájeti některou pravdu zjevenou, onu totiž, jejíž důkladné odůvodnění bylo čtenářům jeho k utvrzení ve víře zvláště potřebí. K tomu konci pak vedl každý důvody z dějin, vyprav ze života Páně, takové děje a výroky, z nichž ta která pravda vycházela na jevo jasně jmenovitě s hledem k těm, pro něž psal evangelium, a vylíčil je nikoliv vždy tím postupem, kterým se udály po sobě časově, nýbrž, zvláště Matouš, tak, jak věcně hodí se k sobě a k tomu účelu, jehož chtěli dosíci. Pouze Jan zachoval pořádek chronologický přesně. Poněvadž každý evangelista psal za jiným účelem, jest pochopitelné, že také výběr a uspořádání látky bylo u každého jiné; poněvadž však v některých dějích a výrocích Páně vyjádřena jest pravda několikerá, nemůže býti s podivením, že i při různém účelu, za kterým každý psal, znamenali některé věci dva, tři, ba i všickni čtyři evangelisté. Z toho tedy, že některý evangelista pominul mlčením některý děj aneb v jiném pořádku jej podal, než to učinil evangelista jiný, nejde nikterak, že by byl o ději tom nevěděl, aneb docela ten děj se ani nestal, nýbrž jen to, že buď nepokládal k účelu svému za potřebno o něm se zmíniti, aneb že právě ten účel, za kterým psal, toho vyžadoval, aby jej zařadil jinak, než jej zařadil jiný evangelista.

I. **Evangelium sv. Matouše.**

§ 2. **Život sv. Matouše.**

První místo v římském kánoně knih novozákonních drží evangelium, které v nejstarších rukopisech řeckých má nadpis *κατὰ Ματθαῖον* (Σ B D) neb *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*¹⁾

¹⁾ V pozdějších kodexích objevuje se též nadpis *ἄγιον εὐαγγέλιον τὸ ἀνάγνωσμα* neb *τὸ κατὰ Ματθαῖον (Ματθαῖον) ἄγιον εὐαγγέλιον*

(*CEKMSUVT*), ve Vulgátě tištěné: Sanctum Jesu Christi evangelium secundum Matthaeum.¹⁾ Ono jest zachováno ve více než 40 majuskulích a asi v 500 minuskulích. Podle nadpisu svého a starobylého podání sepsáno jest od Matouše, a to onoho, který v evangeliích čítá se k apoštolům. Evangelista tento byl synem jakéhosi Alféa, odlišného od Alféa, otce Jakuba Mal. a Judy.²⁾ Jiné jméno jeho bylo Leví. Soudíme to z toho, že zpráva, kterou první evangelium kánonické podává o povolání celníka Matouše, srovnává se až na jméno i v podstatě i v okolnostech úplně s tím, co v evangeliu Markově a Lukášově vypravuje se o povolání celníka Leví; neboť shoda ta ukazuje, že řečené zprávy vztahují se k téže události a že tedy Matouš byl s Le-

a j. V některých rukopisech překladu starolatinského a Vulgaty jest v souhlase s **Σ** B nadpis „secundum Matthaeum.“

¹⁾ Jméno Matouš (מַתְּיָא, dle některých מַתְּיָא) odvozují mnozí od složeného slova מַתְּיָא (Wilke, Bleek, Wiener, Fritzsche, Langen, Arnoldi a j.) neb od מַתְּיָא (מַתְּיָא, Meyer, Bisping, Keil, Fillion, Cornely a j.) neb מַתְּיָא (Gesenius) a přikládají mu význam „dar Boží, Bohdar, Theodor, Adeodatus. Ale takto odvozené jméno musilo by v řečtině zníti *Μαθίας* (Matěj) neb *Μαθθαίας* (Mathatías). Správněji proto odvozují je jiní (Corn. a Lapide, Schegg, Schanz, Belser) od slovesa נתן (daroval) jakožto jméno přídavné, utvořené od přičestí trpného מְתִן = darovaný. Hledí-li se však k tomu, že v překladě syřském vyjadřuje se jméno Amithai (אֱמִתַּי Jon. 1, 1; 4. Král. 14, 25) slovem Matouš, a že v aramejštině, která byla Matoušovi řečí mateřskou, vypouštělo se někdy počáteční **Σ**, zamlouvá se také výklad Hitzigův, Fürstův a Knabenbauerův, dle něhož jméno *Μαθθαίος* (Matouš) odvozeno jest od אֱמִתַּי = pravda, věrnost, a že znamená tolik co věrný. Zcela nepravděpodobná jest však domněnka Guerriekeova (Einl. in das N. T., 3. Aufl., s. 130, pozn. 2), že by obě jména, Matouš a Leví, byla stejného původu etymologického, jakož i domněnka Grimmova, že by jméno Matouš pocházelo od neobvyklého singularu מְתִין (muž, מְתִינִים = muži) a znamenalo tolik co „mužný“.

²⁾ Euthymius, Credner a jiní myslili, že Alféus, otec Matoušův, totožný jest s Alféem, otcem Jakuba Mal. a Judy (Mat. 10, 3. Mar. 3, 18. Luk. 6, 13), ale beze všeho důvodu, neboť evangelisté nečiní nikdy ani nejmenší zmínky o tom, že by Matouš byl bratrem nebo příbuzným Jakuba Malého neb Judy, ba neuvádějí ho ani ve spojení s nimi, ač v seznamech apoštolských vždy spolu jmenují ty apoštoly, kteří byli bratři, také nikdy nejmenují jej mezi tak zvanými bratry či příbuznými Páně, jako Jakuba M.

vím jedna a táže osoba.¹⁾ Že byl původu židovského, vysvítá jednak z hebrejského jména jeho, jednak z toho, že Pán Ježíš, který za apoštoly nevolil nikoho leč rozené Židy, vyvolil jej za apoštola.

Povoláním svým byl celníkem v Kafarnai, jež Pán Ježíš vyvolil za východiště galilejské činnosti své. Od celnictví dostal se ke Kristu nedlouho před velikonoce, které se slavily v druhém roce veřejného života jeho. Tehdy totiž šel Pán Ježíš kolem celnice jeho při jezeru Gennezaretském a spatřiv ho tam seděti, vyzval jej, aby šel za ním či aby stal se trvalým průvodcem a učníkem jeho. A on, nechav všeho, šel za Je-

¹⁾ Také to vysvítá z toho, že sv. Marek a Lukáš nejmenují mezi apoštoly Leviho, nýbrž Matouše, ačkoli byli vypravovali o povolání Leviho, a ne o povolání Matouše. Mimo to veškerá starobylost křesťanská souhlasila v tom, že Matouš a Levi jest jedna a táž osoba. Výjimku činí v době staré dle svědectví Klementa Alex. (Strom. 4, 9) toliko Herakleon, stoupenec sekty valentinianské, jehož následovali Grotius, Neander, Sieffert, Ewald, Reiss, Keim, Hilgenfeld a někteří jiní, poukazující dílem ku příkladu Herakleonovu, který také rozlišoval Leviho od Matouše, dílem k tomu, že ani Matouš nejmenuje sebe nikdy Levím, ani ostatní evangelisté nejmenují Leviho Matoušem, v novější době i k tomu, že prý židé nedávali si dvou jmen hebrejských. Ale důvody těmi nedokazují nic. Neboť svědectví Herakleonovo zajisté nevyváží nic proti svědectví všech sv. Otcův a spisovatelů církevních, kteří, pokud o věci té se zmiňovali, nikdy neřekli Matouše od Leviho. Mimo to není ani jisto, zda Herakleon nemínil Lebbéa t. j. Judu Thadeáše. Slova jeho zní totiž u Klementa Alex. (Strom. 9, 4.) takto: *ἔστι δὲ ὁ Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευτὶς καὶ ἄλλοι πολλοί* (z nichž jest Matouš, Filip, Tomáš, Levi a mnoho jiných), a jak již Cotelier (Const. apost. 2, 63) upozornil, zdá se, že v textu nemá státi *Λευτὶς*, nýbrž *Λεβί*. Z toho však, že ani Matouš nejmenuje se nikdy Levím, ani Levi není nikdy od Marka a Lukáše jmenován Matoušem, nelze právem usuzovati nic proti totožnosti Matouše s Levím; neboť sv. Pavel také ani sám nejmenuje se nikdy Šavlem, ani není tak jmenován od sv. Petra, a přece není pochybnosti, že Pavel a Šavel byl osoba jedna a táž. Že pak židé mívali dvoje jména i hebrejská, jest řečeno svrchu na s. 24. — Poukazovali sice také k Origenovi, který praví: *Ἔστιν δὲ καὶ ὁ λεβὶς τελωνῆς ἀκολουθῆσας τῇ Ἰησοῦ, ἀλλ' οὐτερε τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἦν, εἰ μὴ κατὰ τινὰ τῶν ἀντιγράφων*. (Contr. Cels. I. 62. M. 11, 773.) Avšak ať nehledíme ani k tomu, že místo uvedené jest velmi nejasné, jakým právem dovolávají se Origena pro svůj náhled, patrně z toho, že Origenes na jiných místech zcela zřejmě uznává totožnost Matouše s Levím, na př. v předmluvě k listu k Řím. (M. 14, 836), kde uvádí sv. Matouše na doklad k tomu, že v evangeliích mají někteří jména dvě.

žíšem.¹⁾ Věděl již o četných zázracích, které Pán Ježíš byl učinil v Kafarnai a jeho okolí, nejednal tedy pošetile, jda beze všeho za Kristem, ale v plném vědomí, že není obyčejným člověkem, nýbrž poslancem Božím ten, jehož se přidružuje. Od té doby as a zejména jako apoštol nazýval se Matoušem snad z vděčnosti za milost povolání, ač-li již dříve neměl jmen obou, neboť židé mívali dvě jména, i hebrejská, na př. Oziáš, který slul také Azariáš (4. Král. 14, 21) a Gedeon, který měl také jméno Jerobaal (Soudc. 7, 12).²⁾ Později zvolil jej Pán Ježíš za apoštola a učinil tak svědkem svého života a účastným všeho toho, čeho zúčastnil všechny apoštoly ostatní. Jinak však nemluví se o něm výslovně v Novém Zákoně, leč že uvádí se jméno jeho ve čtyřech katalogích či seznamech apoštolských, které se vyskytují v evangeliích synoptických a ve Skutcích apoštolských.³⁾ Všudy jmenují jej na sedmém místě, jenom v evangeliu Matoušově na místě osmém.

Jak svědčí Ireneus a zvláště Klement Alex. a Eusebius,⁴⁾ apoštolskou činnost svou vykonával nejprve v Palestině mezi Židy, veda dle tvrzení Klementa Alex. život tak přísný, že se zdržoval všech pokrmů masitých a požíval pouze zeleniny.⁵⁾ Později odešel k národům pohanským. Do kterých krajin však se odebral, není na jisto známo, poněvadž staré zprávy odchyľují se v té věci od sebe. Jmenují jako působíště jeho Syrii, Persii, Parthii a Medii, Ethiopii, Pontus, Macedonii, Hispanii.⁶⁾ Nejvíce však podobá se pravdě, co udává Rufin a Sokrates,⁷⁾ že totiž odešel do Ethiopie, t. j. do krajin jižně od moře Kaspického ležících, a tam kázal evangelium. V zemi té nejspíše

¹⁾ Mat. 9, 1—13. Mark. 2, 14—17. Luk. 5, 27—32.

²⁾ Že by byl Pán Ježíš sám mu to jméno dal, není pravdě podobno, sic jinak byl by některý evāgelista zajisté zmínil se o tom, podobně, jak zaznamenali nejen, kterak Šimonovi dal jméno Petr, nýbrž i že Jakuba a Jana, syny Zebedeovy, nazval Boanerges. (Mark. 3, 17.)

³⁾ Mat. 10, 2—4. Mark. 3, 18, Luk. 6, 15. Skutk. apošt. 1, 23.

⁴⁾ Iren. Adv. haer. 3, 1. 1. Klem. Alex., Paedag. 2, 1. Euseb. H. E. 3, 24, 6.

⁵⁾ Klem. Alex., Paedag. 2, 16; *Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμιότων καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων ἄνευ κρεῶν μετελάμβανεν.*

⁶⁾ Sim. Metaphrastes (Vita s. Matthaei, 4, 5) jmenuje Syrii, Parthii a Ethiopii, sv. Ambrož (in Ps. 45, 41) Persii, Isidor Ševil. (De vita et morte sanctorum c. 67) Macedonii. Sv. Paulinus Nol. Parthii.

⁷⁾ Rufin, H. E. 10, 9. Sokrates, H. E. 1, 19.

také podstoupil smrt mučnickou. Tvrdí sice Herakleon,¹⁾ že Matouš zemřel smrtí přirozenou, ale všechny zprávy jiné odporují tomu, ač rozcházejí se v tom, kde, kdy a jakým způsobem smrt mučnickou podstoupil. Dle apokryfních Skutků²⁾ a dle Nicefora, kterýž as přidržel se apokryfů, byl v Ethiopii přibit na zem a obložen ohněm, a vypustil duši, když byl dříve oheň zhasnul způsobem zázračným. Dle martyrologia římského byl k rozkazu krále Hirtaka probodnut mečem, právě když sloužil mši sv., a to proto, poněvadž utvrdil v úmyslu zachovati ustavičné panenství královskou dceru Ifigenii, kterou Hirtakus chtěl vzíti si za manželku; tělo jeho pak bylo později přeneseno do Salerna a tam uloženo ve chrámě ke cti jeho zasvěceném. Církev římská slaví památku jeho dne 21. září, církev řecká dne 16. listopadu.

§ 3. Kdy a kde psal sv. Matouš své evangelium.

I. Není pochybnosti, že sv. Matouš napsal své evangelium mezi všemi evangelisty nejdříve. Dosvědčují to všickni sv. Otcové a spisovatelé doby staré, pokud o té věci mluví, a to buď přímo a výslovně, jako Ireneus, Origenes,³⁾ Eusebius, Epifanius, Jeronym,⁴⁾ aneb nepřímě, t. j. tím, že kladou evangelium sv. Matouše z pravidla na místo první nejen v kódech, nýbrž i tehdy, když ve svých spisech uvádějí místa z různých evangelií.⁵⁾ Kladou-li tedy někteří racionalisté naší doby, ba již i katolíci někteří, jako Lagrange, Batiffol, Loisy, Ermanni⁶⁾ evangelium sv. Marka co do času před evangelium Matou-

¹⁾ U Klem. Alex. Strom. 4, 9,

²⁾ Lipsius, Die apokr. Apostelg. Braunschweig 1884, II, 2, 41.

³⁾ O svědectví Ireneově a Origenově viz str. 17.

⁴⁾ Euseb. H. E. 3, 24: „*Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὥς ἐμελλε καὶ ἐπ' ἑτέροισι ἵέναι, πατρίῳ γλῶττι γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον.*“ — Epifan. Haer. 51, 4: „*Ματθαῖος πρῶτος ἄρχεται εὐαγγελίζεσθαι. Τοῦτω γὰρ ἦν ἐπιτεταγμένον τὸ εὐαγγέλιον κηρύξαι ἀπ' ἀρχῆς.*“ Jeronym, De vir. illustr. c. 3. „*Matthaeus . . . primus in Judaea . . . evangelium Christi composuit.*“

⁵⁾ Viz svrchu str. 16—19.

⁶⁾ Lagrange, professor v biblické škole (École biblique) v Jerusalemě, praví ve svém listě k Batiffolovi: „Zdá se, že kritika vskutku shoduje se v tom, že jakožto pramen pro Matouše a Lukáše pokládati lze

šovo, jakož činí Weisse, Wilke, Reuss, Ritschl, Thiersch, Ewald, Meyer, Holtzmann, Zöckler, Bähring, Weiss a jiní, staví se proti jednomyslnému svědectví veškeré starobylosti a jsou proto v nepravdě.

Neméně jisto jest, že sv. Matouš psal své evangelium před r. 70. Neboť podává ve svém spise proroctví Kristovo o zkáze Jerusaléma (kap. 24), nečiní ani slovem zmínky o tom, kterak se vyplnilo proroctví to za Vespasiána zbořením města i chrámu. Věci té zajisté nebyl by sv. Matouš pominul mlčením, kdyby byl psal až po zkáze Jerusaléma či až po r. 70., neboť byl by měl nejlepší příležitost z náplni proroctví ukázati na Kristovu vševědoucnost a božskou podstatu.¹⁾ Mimo to

Marka vedle spisu jiného, jenž slove Logia . . . Loisyovi nemohou činiti se výtky, že tuto dohadu zvolil za základ. Vy sám, milý příteli, přijal jste ji ve svých přednáškách o evangeliích, neboť drží se ji všeobecně.“ V poznámce pak připojuje ještě slova: Nesoudil bych však s Loism, že Matouš psal po r. 70. (Bulletin de Littérature ecclésiastique 1904, s. 19. Viz Fonck, „Streifzüge durch das Gebiet der neuesten kath. Evangelienforschung“ v „Tübinger Zeitschr. für kath. Theol.“ 1904, s. 552—553). Batiffol pak ve svém spise „Six legons sur les Évangiles“, přednáškách to, které měl v Paříži, praví na str. 65: „Chronologicky byl by Marek nejstarším z našich tří evangelií (synoptických); dle Harnacka pochází prý z roků 65—70; nejmladším byl by Lukáš, mezi 78—93 dle téhož kritika; nicméně jest tento udaj časový podle našeho zdání příliš pozdní. Matouš byl by povstal uprostřed mezi oběma, mezi 70—75 podle téhož udávání, které však opět zdá se nám příliš pozdním. Až na několik roků pokládáme tento časový pořad synoptických evangelií za správný.“ (Srovn. Fonck, Streifzüge, I. c. str. 553.) — Ermoni, Le nouy primitif des évangiles synoptiques, v Revue bibl. 1897, str. 254—264.

¹⁾ Někteří uvádějí ještě jiné důvody vnitřní na doklad, že sv. Matouš psal před zkázou Jerusaléma; zejména Hug (Einl. in die Schriften des N. T., II., str. 9 a další) poukazuje k Mat. 23, 35, domnívaje se, že Zachariášem tam jmenovaným rozuměti jest Zachariáše, syna Baruchova, který dle svědectví Josefa Flavia (Válka Žid., 4, 5, 4) byl usmrčen ve chrámě od zelotů nedlouho před tím, kdy Jerusálém byl obležen od Římanů, jakož i ke slovům „kdo čteš, rozuměj“ (Mat. 24, 15), myslé, že jsou to slova evangelisty samého, kterými upozorňoval na blížící se zkázu, když viděl již chrám od zelotův obležen a v obsazení tom spatřoval náplň proroctví Kristova o „ohavnosti spuštění na místě svatém“. Avšak neprávem to činí. Neboť oním Zachariášem, o němž praví Pán Ježíš na řečeném místě, že byl usmrčen mezi chrámem a oltářem, nebyl míněn syn Baruchův z doby apoštolské, nýbrž syn starozákonního velekněze Joiady (2. Paral. 24, 22), jak uznává se skoro všeobecně; vyzvání pak, „kdo čteš, rozuměj“, nečiní sv. Matouš, nýbrž Kristus Pán sám, jakož patrné z toho, že je podává také sv. Marek, který psal pro Římské křesťany, a že sv. Matouš nemá

sv. Klement Římský užívá již překladu jeho evangelia a sv. Ireneus dává zcela patrně na jevo, že sv. Petr a Pavel byli ještě živi, když Matouš psal své evangelium (Adv. haer. 3, 1, 1). Uznávají to proto všickni, nejen katolíci, nýbrž i nekatolíci,¹⁾ ovšem vyjma ty, kteří (jak níže ukážeme, neprávem) popírají pravost jeho evangelia,²⁾ ač i z nich někteří, na př.

v obyčejí své vlastní vypravování přerušovali podobnými poznámkami. — Ale ani z toho nelze usuzovati nic o čase, kdy sepsáno bylo Matoušovo evangelium, co praví se v Mat. 27, 8, totiž že pole hrnčířovo koupené za peníze zrady nazývá se polem krve — Hakeldama — „až do dnešního dne“, jakoby slova ta naznačovala, že již delší doba uplynula od té doby, kdy ono pole bylo koupeno, neboť rčení to jest neurčitě, a lze užití ho o době i delší i kratší.

¹⁾ Holtzmann, Einl. 3. vyd. (1892) str. 373 potvrzuje to slovy: „Noch heute nehmen die meisten Protestanten (zuletzt noch Kübel, aber auch der radicale Solger S. 78. hat noch das Datum 63) das Jahr 70 als terminus ad quem für Matthäus.“ — Godet klade je do 60—66, Zahn do 61—66.

²⁾ Nedlouho za r. 70. klade je Bunsen, Schenkel, B. Weiss, Holsten (Synopt. Evang. s. 171), Hilgenfeld (do 70—80); do doby Flaviovců (69—96) dávají je Reville, Köstlin, Hausrath, Brückner, Renan. Jülicher (Einl. vyd. 4. str. 242) klade je do doby kolem r. 100, Volkmar (Jesus Nazarenus, s. 20) až do r. 105—110, Baur docela do 130—134 a Pfeleiderer (Urchristenthum s. 542) do 130—140, ale mínění Baurovo a Pfeleidererovo zamítá se nyní u protestantů skoro všeobecně. Právě Godet (Einl. přelož. od Reinecka, 1899, II. s. 124): „Der von Baur angenommene Zeitpunkt wird heute allgemein verworfen.“ Avšak ani ti nejsou v pravdě, kteří sepsání evangelia Matoušova kladou do doby brzké po zkáze Jerusáléma; neboť nejen že není pro tvrzení to žádného důvodu vnějšího, ani ty důvody vnitřní, které uvádějí, nic nedokazují a dokázati nemohou, poněvadž spočívají na nesprávném pojmání věci. Dovolávají se zvláště oněch míst, která obsahují proroctví o zkáze Jerusáléma, a nevěřice, že jest Kristus Bohem a tedy vševědoucí, myslí, že byla vymyšlena a Kristu do úst vložena teprve po zkáze Jerusáléma; Jülicher zejména a Harnack dovolávají se Mat. 22, 7., kde v podobnosti o královské svatbě praví se s patrným hledem prorockým ke zkáze Jerusáléma, že král rozhněvav se na pozvané proto, že odmítli pozvání a služebníky jeho pobili, poslal vojska svá a město jejich zapálil; neboť okolnosti té, že právě požárem město bude zahubeno, nemohl prý vymyslíti před zkázou samou nikdo („denn der in die Gastmahlparabole so schlecht hineinpassende Zug, dass der König im Zorn über die Missachtung seiner Einladungen seine Heere aussandte und jene Mörder umbrachte und ihre Stadt in Brand steckte, hat doch vor dem Brande Jerusalems kaum ersonnen werden können“, praví Jülicher, Einl. 4. vyd. str. 242.) Harnack mimo to poukazuje k Mat. 24, 29., kde prý klade se zkáza světa (časově) v úzké spojení se zkázou Jerusáléma a to prý jest důkazem, že autor psal brzy po zkáze té, neboť později nebyl by takového

Beyschlag, kladou sepsání jeho před zkázu Jerusáléma.¹⁾ Ptáme-li se však, kterého roku před zkázou Jerusáléma bylo sepsáno toto evangelium, nedostáváme odpovědi souhlasné. Příčina jest v tom, že nesrovnávají se v té věci (alespoň dle obecného skoro výkladu) ani Ireneus a Eusebius, na nichž ostatní svědkové v té příčině závisí.

Sv. Ireneus totiž praví, že Matouš psal své evangelium „Petro et Paulo Romae praedicantibus et ecclesiam fundantibus“, t. j. jak obyčejně se vykládá, „když Petr a Pavel (současně) v Římě kázali a církevní obec zakládali.“ Poukazoval by tak k r. 65—67 po Kristu; neboť nelze dokázat, že by kdy jindy oba tito apoštolé byli spolu v Římě zároveň. Eusebius však dí, že Matouš sepsal své evangelium, když chtěl se odebrati k jiným národům.²⁾ Mnozí proto dávajíce větší váhu na svědectví sv. Ireneae, jakožto svědka

výroku napsal, vida, že zkáza světa hned nenastává. Pravíť (Chronol. I. str. 653.): „Andererseits könnte der Verfasser c. 24, 29. nicht geschrieben haben: *Εὐθὺς δὲ μετὰ θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκεῖνων ὁ τῆς σκοτισθῆσεται* (hned pak po soužení těch dnů slunce se zatmí), wenn er nicht sehr bald nach der Zerstörung geschrieben hätte.“ Jülicher pak klade zvláštní váhu na rozkaz kázat evangelium po všem světě (Mat. 28, 19-20), ježto prý také tento rozkaz byl vymyšlen s hledem k vykonané již činnosti křesťanských misijnářů, kterou zahrnuje, a tedy až tehdy, když již křesťanství k různým národům se dostalo („Ein Christ, der die Arbeit der christlichen Missionäre 28, 19 f. zusammenfassen kann: taufet sie . . und lehret, sie halten Alles, was ich euch geboten habe, der schon eine trinitarisch zugespitzte Taufformel (auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes) kennt, gehört kaum noch ins 1. „Jhdt.“. — Jülicher, Einl. 4. vyd. s. 242). Avšak žádný z těchto důvodů nic nedokazuje, neboť všechny spočívají na nepravém podkladě, že Pán Ježíš není Bohem a prorocké předpovědi jeho, v evangeliích uvedené, že nebyly vysloveny od něho, nýbrž od jiných s hledem k dokonáným již událostem vymyšleny a Kristu do úst vloženy. Jak ukázáno v díle prvním, knihy novozákonní jsou věrohodny, a jest proto pravda, co vypravují, pravda tedy i to, že Pán Ježíš skutečně vykonal ty skutky a výpovědi, které mu připisují. Vykonal-li však Pán Ježíš skutky ty, není pouze člověkem, nýbrž i Bohem, neboť připisují mu i takové skutky, jichž nemůže učiniti nikdo, leč Bůh. Ale jako Bůh zná přece vše od věčnosti; předvěděl tedy i zkázu Jerusáléma a mohl ji předpověděti mnohem dříve, než nastala.

¹⁾ Beyschlag, Matthäus, v Riehmově „Handwörterb. des bibl. Alterthums, s. 977.

²⁾ Euseb. H. E. 3, 24. Viz s. 25. pozn. 4.

staršího a době apoštolské bližšího, tvrdí, že evangelium sv. Matouše napsáno jest mezi r. 64—67, aneb, jak někteří z nich docela bezdůvodně udávají, mezi r. 60—68.¹⁾

Avšak s náhledem tímto nelze souhlasiti; neboť, jak níže ukážeme, sv. Lukáš psal evangelium svoje mezi r. 61—63; sv. Matouš však psal dle souhlasného svědectví spisovatelů starých nejprve, tedy ještě dříve, než sv. Marek, který psal před sv. Lukášem; nemůže proto právem klásti se jeho evangelium do doby tak pozdní, ne do r. 64—67, ba ani mezi r. 60—68. Nelze-li však souhlasiti s Ireneem, alespoň pokud obvyčejně slova jeho se vykládají, není příčiny, proč by se odmítalo svědectví Eusebiovo, zvláště pováz-li se, že je vydal po důkladných studiích, která byl konal o knihách apoštolských na základě starých svědectví dějepisných, a že i řečená výpověď Ireneova připouští výklad srovnatelný se svědectvím Eusebiovým. Dle Eusebia totiž, jak řečeno, psal sv. Matouš již tehdy, když chtěl odejíti k národům jiným (*ὥς ἐμελλε καὶ ἐρ' ἑτέροισιν ἵεναι*). Kdy bylo to? Staré podání jedno, které zachoval u Eusebia²⁾ církevní spisovatel Apollonius (kol 200), a které bylo vyjádřeno již i v kázání Petrově (*Κήρυγμα Πέτρου*), ve Skutcích Petrových a jinde,³⁾ praví, že apoštolé po rozkazu Kristově neodešli z Jerusalema k jiným národům po dobu dvanácti roků od nanebevstoupení Páně. Který rok

¹⁾ Haneberg (Geschichte der Offenb. 4. vyd. str. 713) klade je do 64—67, Hug (Einl. II. str. 8—12) a Žák jeho Maier (Einl. str. 66—67) do 66—67, Schaefer Alois (Einl. str. 198) ne před r. 63, Schanz (Comment. über das Ev. des hl. Matth. str. 49—52) nedlouho před zkázu Jerusalema, Schneedorfer (Compend. historiae libr. sacr.) vyd. 1. (1888) str. 182 do r. 60—68, vyd. 2. (1893) str. 118 do r. 42—52, vyd. 3. (1903) str. 121 do r. 62—63.

²⁾ Euseb. H. E 5, 18, 14: *ὥς ἐκ παραδόσεως τὸν σωτῆρα φησι προσεταχέναι τοῖς αὐτοῦ ἀποστόλοις ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ.*

³⁾ Kázání Petrovo a Klem. Alex. (Strom. 6, 5, 43): *μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον*. Skutky Petrovy (Actus Petri cum Simone, 5. vyd. Lipsiovo str. 49): „Adimpletis duodecim annis, quod illi (Petro) praeceperat, Dominus Christus ostendit illi visionem talem (scil. Romam eundi). S hledem k tomu nazývá i Harnack podání to dobře zaručeným, právě (Chronol. I. str. 243): „Die Überlieferung, dass die Apostel auf Grund eines ausdrücklichen Herrnbefehles erst nach 12 Jahren von Jerusalem weggegangen, resp. εἰς τὸν κόσμον gezogen seien, ist sehr alt und bezeugt, obschon sie nicht in der Apostelgeschichte steht.“

dle našeho letopočtu to byl, nelze sice říci na základě onoho podání, neboť jako neshodují se badatelé v příčině roku, kdy se Pán Ježíš narodil, tak nesrovnávají se ani v tom, kdy vstoupil na nebesa; lze však udati to s jistotou skoro rozhodnou, přihlédne-li se zároveň k tomu, co Skutky apoštolské a jiné zprávy věrohodné sdělují o odchodě Petrově k národům pohanským; neboť lze mysliti, že touž dobou, kdy Petr odešel, rezešli se také ostatní až na Jana, jemuž byla svěřena matka Páně, a na Jakuba Mal., jenž se stal biskupem jerusalémským. Vypravují však skutky apoštolské (12, 1—17), kterak Herodes (Agrippa I.) začav pronásledovati křesťany, usmrtil mečem Jakuba, bratra Janova, a seznáv, že se to Židům líbí, také Petra uvězniti dal v úmyslu, že ho po velikonocích usmrtí také, jakož i kterak Petr, byv vysvobozen ze žaláře od anděla, „odešel na jiné místo“, t. j. nejprve as do Antiochie, kde ustanovil místo sebe biskupem Evodia, a potom do Říma. Kladou tedy odchod Petrův k jiným národům do panování Heroda Agrippy I., jenž vládl od r. 41—44 po Kr. Podobně činí Eusebius, sv. Jeronym a Orosius, jenž určitéji naznačují dobu, kdy Petr odešel z Jerusaléma, kladouce příchod jeho do Říma na počátek (Orosius) neb do 2. roku panování Klaudiova, ¹⁾ t. j. do r. 42. po Kr. (Eusebius, Jeronym).

A k témuž roku poukazuje také to, co Josef Flavius vypravuje o povýšení Heroda Agrippy I. na krále. Dle svědectví jeho totiž Herodes Agrippa I. meškal v Římě jakožto vládce nad bývalým údělem Filipovým a Antipovým právě tehdy, když císař Caius Caligula byl zavražděn, t. dne 24. ledna r. 41 po Kr., a přispěl nemálo k tomu, že císařem stal se Klaudius. Za službu tu obdržel od Klaudia bývalou ethnarchii Arche-laovu (Samarsko a Judsko s Idumeou) a titul krále. Na to nezdržel se sice již dlouho v Římě, nicméně, jak z vypravování Flaviova lze právem souditi, nedostal se do Jerusaléma dříve, než když řečený rok 41. po Kr. již značně pokročil, snad již ke konci se klonil, jistě však teprve tehdy, když bylo již ně-

¹⁾ Euseb. Chronicon ad annum 2. Claudii (Canonum quae supersunt ed. Schoene, pag. 152.) Jeronym, De viris illustr. c. 1.: „Simon Petrus . . . secundo Claudii imperatoris anno, ad expugnandum Simonem magum Romam pergit.“ Orosius, Hist. lib. 7, c. 6: „Exordio regni Claudii Petrus apostolus Dom. n. J. Chr. Romam venit et salutarem cunctis fidem fidei verbo docuit potentissimisque virtutibus approbavit.“

jaký čas po velikonocích.¹⁾ Sv. Petra dal však dle svědectví Skutkův apoštolských (12, 3) uvězniti o velikonocích, patrně tedy ne o těch, které připadly do r. 41, ale zajisté ani o těch, které slavily se až v r. 43. Neboť jako nepodobá se pravdě, že by byl Agrippa započal pronásledovati křesťany hned, jak se ujal vlády v Judsku, tak ani není pravděpodobno, že by byl čekal až do r. 43, zvláště když zpozoroval, že by se tím zavděčil Židům.²⁾ Nezbyvá tedy, než abychom velikonocemi, o nichž Petr byl uvězněn a po nichž, byv od anděla vysvo- bozen, odebral se „na jiné místo“, t. j. do Antiochie a potom do Říma, nerozuměli jiných než ty, které připadly do r. 42 po Kr.³⁾ Sv. Petr nebyl však zajisté první, kterého pronásle- dování Agrippovo přimělo k odchodu. Odešel-li tedy on, odešli zajisté v témže roce také ostatní až na Jana a Jakuba Mal., majíce k tomu jakožto pohnutku vnější totéž pronásledování Agrippovo, které měl Petr. Lze proto souditi s pravděpodob- ností rovnající se skoro úplné jistotě, že apoštolé a tedy i sv. Matouš rozešli se z Jerusalema mezi národy pohanské r. 42 po Kr.

Psal-li tedy sv. Matouš evangelium své tehdy, když chtěl již odejíti k jiným národům, psal patrně buď počátkem téhož roku 42 neb spíše již r. 41.

Dobu tu udávají též podpisy v některých kodexích (na př. Cyperském a 126), jakož i Euthymius⁴⁾ a Theofylaktus,⁵⁾ pra- více, že sv. Matouš psal osmého roku po nanebevstoupení Páně

¹⁾ Jos. Flav. Starožit. kn. 19, hlava 4—6.

²⁾ Tim méně lze mysliti na velikonoce r. 44., neboť mimo důvod, který svědčí proti r. 43., jest proti němu též to, že hledíc ke Flaviovým Starožitn. 19, kap. 8. č. 2. a kap. 5. i 6. zdá se, že toho roku byl Agrippa o velikonocích již mrtev aneb alespoň mimo Jerusalema (v Caesarei).

³⁾ K roku 42. vede také podání, které Eusebius zachoval v H. E. 2, 17. sděluje, že sv. Petr sešel se v Římě s Filonem. Neboť dle sv. Je- ronyma (De script. eccl. Philo) byl Filo v Římě dvakrát; za Kaliguly a ve 2. roce panování Klaudiova, Petr však přišel dle Eusebia H. E. 2, 14: až za Klaudia, nemohl se tedy sejíti s Filonem při jeho prvním pobytě v Římě, nýbrž až při druhém t. j. v 2. r. panování Klaudiova č. r. 42.

⁴⁾ Euthym. Zigabenus, Comment. ad Evang. (ed. Matthaei I. p. 15): *Ἐγραψε δὲ πρῶτος ὁ Ματθαῖος τὸ προκείμενον εὐαγγέλιον μετὰ ὀκτὴ ἐτη τῆς τοῦ σωτῆρος ἀναλήψεως.*

⁵⁾ Theophylact. Praefat. in Matth. — Niceforus (H. E. 2, 46, Migne 145, 881) jmenuje 15. rok po nanebevstoupení Páně.

(33 + 8 = 41), s ní souhlasí četní spisovatelé doby naší, kladouce sepsání evangelia Matoušova do r. 41—42,¹⁾ a lze přimnouti ji za správnou tím spíše, poněvadž lze uvést s ní v souhlas i svrchu podotknuté svědectví Ireneovo. Znít ono celé takto: „My nepřišli jsme ku poznání ústavy spasení svého skrze jiné, leč skrze ty, jimiž k nám evangelium přišlo, kteréž oni druhdy hlásali, potom pak z vůle Boží nám v písmech podali... Nelze zajisté říci, že by byli (apoštolé) kázali prve, nežli měli pravého poznání, jakož někteří osmělují se mluviti, chloubíce se býti oprávcí apoštolův. Neboť teprv, když byl Pán z mrtvých vstal a oni oblečení jsou s výsosti mocí přicházejícího Ducha svatého a vším opatření jsouce dokonalé měli vědění, vyšli až na konec země, hlásajíce blahou zvěst o darech, které nám Bůh prokázati ráčil, a zvěstovali pokoj nebeský lidem, kteří sice i všickni vespolek i každý z nich majíce evangelium Boží. Tak Matouš mezi Hebreji vlastním jazykem evangelium i písemně vydal, ani (když?) Petr a Pavel v Římě evangelium kázali a církev zakládali. Po jejich pak vyjití Marek, učeník a tlumočník Petrův, sám též nám podal písemně to, co bylo kázáno od Petra; i Lukáš, pak průvodce Pavlův, složil v knize evangelium jím (Pavlem) hlásané. Později též Jan, učeník Páně, kterýž i na prsou jeho spočinul, i ten vydal evangelium, když v Efesu v Asii bydlel.“²⁾

¹⁾ Do r. 42. klade je Klofutar (Comment. in evang. s. Matth. Vienna 1866 s. 18—19), Bisping (Erklär. des Ev. nach Matth. Münster 1867 str. 33...um das Jahr 42); do 41—42 (spíše však do 41). Belsér (Einl. s. 30—32, Zur Evangelienfrage v Tübinger Theol. Quartalschr. 1889 str. 195; Zur Abfassungszeit der synopt. Evang. und der Apostelg. v Tübinger Quartalschr. 1893 str. 355—407); do 41. Glaire (Introd. IV. 106), Felten (Wetzer u. Welte's Kirchenl. VIII. 1036), před r. 42 Steenkiste (Ev. secund. Matth. Brugis 1880 str. 23); do 42—50 Kaulen (Einl. 4. vyd. 3. díl str. 37); do 40—50 Cornely (Histor. crit. Introd. III. str. 79); Aberle (Einl. str. 39) do r. 37, Patrizi (De evang. I. str. 5. a další) do 36—39, Pöhlz (Kurzgefasster Comment. zum Ev. des hl. Matth. str. XXIX) do polovice 4. desetiletí I. stol.

²⁾ Iren. Adv. haereses, 3, 1 (Migne VIII. 844). Jak řečeno v díle I str. 354, spis tento není zachován v originále, nýbrž v překladě latinském, zdělaném nedlouho po vydání originálu; v řeckém znění zachovány jsou pouze některá místa, jež byla uvedena jako citáty od různých spisovatelů církevních. Pro lepší posouzení svrchu uvedeného výroku uvádíme zde hlavní část jeho také v starém onom překladě latinském a pokud jest

Jak vidno, svědectví Ireneovo nezachovalo se nám zcela beze změny ani v textě latinském, neboť jednak věta poslední před onou částí, jež zachována jest také řecky (qui quidem . . . kteří sice . . .) není dokončena. jednak před slovem „Scripturam“ (písemně) není vyjádřena spojka *et* (= *et* = *i*), kterou má zlomek řecký před slovem *γραφῆς*. A přece spojka ta jest důležitá, neboť ukazuje, že bylo před ní vynecháno nějaké slovo, a to, hledíc k souvislosti, takové, které vypovídalo o ústním kázání sv. Matouše mezi Hebreji.

V uvedené stati dosvědčil tedy Ireneus o Matoušovi, že mezi Hebreji působil i ústním kázáním i písemným podáním evangelia, a přičiniv k tomu vazbou participialní ¹⁾ poznámku, že Petr a Pavel kázali v Římě, vydal svědectví další, že také to, co oni kázali, bylo napsáno, ne sice od nich samých, nýbrž od jejich žáků Marka a Lukáše. Učinil to za tím účelem, aby potvrdil, co byl svrchu pověděl, že totiž apoštolé dříve kázali evangelium a potom je i písemně podali, a to, když byli již Ducha sv. přijali a dokonale známost Kristova učení měli. Při tom zmínil se prve o vyjití apoštolův až na konec země a po té teprv o tom, kterak Matouš působil mezi Hebreji, Petr pak a Pavel v Římě, a to tak, že, jak učí slovo-

zachován řecky (u Eseb. H. E. V, 8 — Migne XX, 449), také v originále řeckém: . . . Postquam surrexit Dominus a mortuis et induti sunt (apostoli) supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem, exierunt in fines terrae ea, quae a Deo nobis bona sunt, evangelisantes et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei.

Ita Matthaeus in Hebraeis ipsorum lingua Scripturam edidit evangelii, quum Petrus et Paulus Romae evangelisarent et fundarent ecclesiam. Post vero horum excessum Marcus, discipulus et interpres Petri, et ipse quae a Petro annuntiata erant, per scripta nobis tradidit . . .

‘Ο μὲν δὲ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τοῦτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἐρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρον κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε . . .

¹⁾ V textě původním (řeckém) genitivem absolutním.

sled, zvláštní váhu položil na slova „mezi Hebreji“ a „v Římě“, stavě je jaksi proti sobě.

Uvážíme-li již toto vše, a hledíme-li zvláště k řečenému postupu a důrazu na jmenované udaje místní, můžeme zajisté, ne-li s jistotou, alespoň s veškerou pravděpodobností tvrditi, že slovy „quum Petrus et Paulus Romae praedicarent et fundarent ecclesiam“ (τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ ἐξαγγέλιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν) neměl sv. Ireneus v úmyslu označovati čas, kdy sv. Matouš napsal své evangelium, nýbrž ve spojení s větou hlavní „Matouš mezi Hebreji . . . evangelium (kázal) i písemně vydal“ rozvésti a potvrditi myšlenku před tím řečenou o vyjití apoštolů až na konec země, a že tedy nemají se překládati slovy „když kázali“, nýbrž jak činil Desolda¹⁾ slovy „ani kázali“, tedy ve smyslu: apoštolé vyšli až na konec země: tak zejména Matouš působil mezi Hebreji, Petr pak a Pavel v Římě.

Nelze proti výkladu tomuto namítati právem, že Ireneus mluvě v další části o evangeliích, zcela jistě udává čas, kdy psali Marek a Lukáš i Jan, že proto také výpověď jeho o působení Matoušově třeba pojímati jakožto udaj časový.²⁾ Neboť my nepopíráme, že by Ireneus nebyl se vůbec zmínil o čase, kdy Matouš psal své evangelium, nýbrž jen, že to neučinil slovy „když Petr a Pavel v Římě evangelium kázali a církev zakládali.“ O čase vyjádřil se i po našem soudu také, ale jen způsobem nepřímým, t. j. tím, že řekl: „Matouš mezi Hebreji . . . evangelium i písemně vydal“ a hned na to mluvě o evangeliu sv. Marka pravil: „Po jejich pak vyjití Marek . . . podal písemně, co bylo kázáno od Petra.“ Způsobem tímto dal totiž na jevo, že sv. Matouš psal v době, kdy byl ještě mezi Hebreji, a to před vyjitím jejich. Jaké vyjití rozuměl, nemůže býti pochybno tomu, kdo nehledí toliko k zachovanému zlomku řeckému, nýbrž k celé stati svrchu uvedeného, jak zachována jest v starém překladě latinském. Nemínil jím zajisté smrti apoštolů Petra a Pavla, jak tvrdí ti, kteří

¹⁾ Svatého Otce Irenea, biskupa a mučenika, Patero knih proti kacířství. V Praze. (Náklad. Prokop Dědictví.) 1876, str. 196.

²⁾ Alois Schaefer, Einl. s. 197–198: „Weiterhin ist wenigstens aus den Bemerkungen über Markus und Johannes ersichtlich, dass Irenäus Zeitbestimmung geben will, weshalb ein Gleiches auch für Matthäus anzunehmen ist.“

kladou sepsání evangelia Matoušova až za rok 60. po Kr., nýbrž patrně ono, o kterém mluvil v části předchozí, totiž vyjití apoštolů mezi národy pohanské, neboť pravil v ní: „vyšli (exierunt) až na konec země.¹⁾ Tvrdí-li však Ireneus, že sv. Matouš psal své evangelium před tímto vyjitím mezi pohany, když byl ještě mezi Hebreji, není výpověď jeho v odporu s řečeným svědectvím Eusebiovy, neboť i on udává dobu tu, jenže ji vyznačuje určitěji, pravě, že Matouš psal, když již chtěl odejít mezi národy jiné, t. j., jak svrchu ukázáno, počátkem r. 42, neb spíše r. 41 po Kr.

Avšak ani v tom případě nebyl by výrok Ireneův nesrovnatelný s výpovědí Eusebiovou, kdyby slova Ireneova *Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν* (quum Petrus et Paulus Romae praedicarent et fundarent ecclesiam) měla skutečně pojímati se časově a překládati proto slovy: „Když Petr a Pavel v Římě kázali a církev zakládali.“ Neboť s hledem k tomu, že pouze sv. Petr byl vlastním zakladatelem církevní obce římské, Pavel pak teprve při pozdějším pobytu Petrově v Římě s ním se sešel a nějaký čas krátký spolupůsobil, bylo by přípustno i to, co míní Kaulen,²⁾ Felten³⁾ a s jistou obměnou i Belser,⁴⁾ že totiž Ire-

¹⁾ Schanz (Comment. über das Ev. des hl. Matth. s. 48) pokládá za filologicky nepřipustno, aby slovem *ἐξοδος* rozuměl se odchod (mezi národy; ale neprávem, vždyť ve významu tom vyskytá se ono slovo také u klasiků (Sophoklea, Herodota a j.). — O rozejití se apoštolů mezi národy pohanské vykládá slovo to také Kistemaker (Weissagung Jesu vom Gericht, Münster, 1816, 2. Beil. s. 99.), Patrizi (De Evangelis, I, 39), Aberle (Tübing. Quartalschr. 1858, str. 495 ..., 1864, str. 32 ..., Einleit. str. 39), Cornely (Introd. III. str. 78).

²⁾ Kaulen Einleit. 4. vyd. III. str. 38: „Die enge Verbindung, in welcher Paulus immer mit Petrus gedacht wird, scheint hier entweder schon den Verfasser oder doch einen Abschreiber veranlasst zu haben, den Namen des Heidenapostels hinzuzusetzen, wo nur von dem hl. Petrus die Rede war; denn nur dem letztern, nicht dem hl. Paulus, kann die Grundsteinlegung der römischen Kirche zugeschrieben werden.

³⁾ Felten, Matthaeus, ve Wetzeru. Welte's Kirchenlexikon, VIII. 1036.

⁴⁾ Belser, Zur Evangelienfrage, (v Tübinger Theol. Quartalschrift, 1898, str. 185 a další: „Da von dieser Seite (der Ebioniten) alles geschah, um den Paulus als den falschen Apostel dem Petrus als dem wahren Apostel Jesu Christi gegenüber zu stellen, und das einstige Verhältnis zwischen beiden als ein durchaus gegensätzliches darzustellen, so werden wir es begreiflich finden, wenn in den kirchlichen Kreisen das Bestreben hervortrat, solche Darstellung als wahrheitswidrig, als Lüge und Fabel zu

neus při řečeném výroku svém myslil pouze aneb hlavně na Petra a tedy na dobu, kdy Petr, přišed (r. 42.) do Říma, tam (do r. 50.) kázal a církev zakládal, Pavla však že jen proto jmenoval buď sám neb jeho opisovatel skoro současný, poněvadž tehdy bylo již obyčejem uváděti tyto dva apoštoly spolu, a to nejspíše ze snahy ukázati Ebionitům a jiným odpůrcům Pavlovým, že Petr a Pavel nejen nebyli proti sobě, nýbrž i spolu v témže místě působili. Pokud by tedy myslel pouze na Petra (jak míní Kaulen), rozuměl by dobu od r. 42—50, ve které Petr po prvé v Římě působil a církevní obec zakládal; pokud by však myslel také na sv. Pavla, pojímal by celou dobu od r. 42, kdy Petr po prvé přišel do Říma, až do r. 64 neb 65, kdy při pozdějším příchodu svém do Říma s Pavlem se sešel a s ním alespoň krátkou dobu spolupůsobil, za jedno období nepřetržitě a za čas, ve kterém Matouš psal evangelium. V jednom i druhém případě udával by dobu sepsání evangelia toho pouze obecně, ale nijak nebyl by v odporu s výrokem Eusebiovým, který udává touž dobu, jen že přesněji. Není tedy ve slovech Ireneových dostatečné příčiny pochybovati o správnosti Eusebiova svědectví a tedy ani o tom, co bylo svrchu ukázáno, že totiž Matouš napsal své evangelium r. 42, ne-li spíše již r. 41.¹⁾

erweisen... Freilich ging man hierbei im Eifer zu weit... Man begnügte sich nicht einfach darzutun, dass wie Petrus so auch Paulus nach Rom gekommen sei, sondern man schritt allmählich zu der Behauptung fort, dass beide Apostel gemeinschaftlich, gleichzeitig dort aufgetreten seien...“

¹⁾ Jiní jinak hleděli uvést ve shodu výrok Ireneův s Eusebiovým: Patrizi (De evangel. I. str. 38) navrhnul jinou interpunkci, klada tečku za slovo *εὐαγγελίου* a vynechává je za slovem *ἐκκλησίαν*, tak že by v překladě zněla slova Ireneova takto: Matouš mezi Hebreji... i písemně vydal evangelium. Když pak Petr a Pavel v Římě evangelium kázali a církev zakládali, po jejich vyjití Marek... podal písemně atd. Avšak výkladu tomu přiči se slova *μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον* (po jejich pak vyjití), vyjadřující docela opak toho, co vysloveno jest předchozí větou časovou. Správněji soudil A b e r l e (Einl. str. 37. pozn. 1; str. 83. pozn. 1.), tvrdě, že na řečeném místě neudával času, ve kterém Matouš psal evangelium, nýbrž způsob jeho působnosti. — L u t t e r o t h (Essai d'interprétation des dernières parties de l'évangile selon S. Matthieu, Paris 1876, p. 549) a C o r n e l y (Introduct. III. str. 78) kladou váhu na slovo *ἔξηγκε* (vydal), jež předem znamená „vynesl“, a soudí, že Ireneus na řečeném místě nemluví o sepsání, nýbrž o vnesení či rozšíření evangelia Matoušova, dříve již sepsaného. Praví Cornely: Vocabulum *ἔξηγκεν* rectius verti censemus edidit. Illo igitur tempore, quo primum Petrus et postea

II. Místem, kde sv. Matouš psal, byla Palestina. Dosvědčují to nejen sv. Jeronym a Eusebius, nýbrž i sv. Ireneus,¹⁾ a uznávají to novější exegeté většinou. Zdali však to byl právě Jerusálém, jak udává Kosmas Indicopleustes (v 6. st.), nelze říci s jistotou, neboť jednak svědectví to jest poměrně mladé, jednak nezdržovali se sv. apoštolé před svým rozchodem mezi národy pohanské stále v Jerusálémě.

Někteří spisovatelé protestantští doby nové, zejména Delitzsch, Koestlin a Holtzmann,²⁾ kladli sepsání evangelia Ma-

una cum eo Paulus Romae praedicabant ecclesiamque fundabant, Matthaeus ex Palestina profectus Evangelium suum, quod jam antea scripserat inter Hebraeos laborans, in aliis terris propagavit. — Glaire (Introd. V. Paris, 1843. str. 195), Bisping (Exeget. Handb. Erkl. des Ev. nach Matth. vyd. 2. 1867. str. 33), Baczuez (Manuel bibl. III. str. 79) myslí, že Eusebius mluví o sepsání textu hebrejského (aramejského), Ireneus však o jeho přeložení do řečtiny. Ovšem neprávem tak soudí, neboť Ireneus udává výslovně text hebrejský, pravě: Matouš mezi Hebreji vlastním jejich jazykem evangelium i písemně vydal. — Spisovatelé starší nevšimli si aneb neviděli žádné neshody mezi uvedenými výroky Eusebiovým a Ireneovým, vykládajíce je oba o téže době. Tak na př. Maldonat (Comment. in quatuor evang. vyd. Mohužské 1853, str. 6) praví: „Matthaeum plerique tradunt anno tertio Caligulae, id est octo post Christi ascensionem annis, Romae Petro et Paulo (ut bona cum venia dicamus haereticorum) Evangelium praedicantibus, in Judaea suis potissimum popularibus scripsisse. Sic fere Ireneus, etsi tempus Caligulae non notat, sic Athanasius, sic Eusebius, sic Chrysostomus, sic Augustinus, sic Theophylactus, quasi ex majorum traditione docuerunt“ René Masseut však, učený člen kongregace Maurinů, († 1716) všimnul si ji a upozornil na ni ve svém vydání Ireneova spisu *Adversus haereses* (r. 1710 v Paříži) poznámkou ke 3, 2, 1: Hinc siquidem concludendum est, Matthaei evangelium scribi non potuisse ante annum Christi 63 vel 64, neque enim prius Romae evangelizare potuit Paulus. Vel ergo doserendus Ireneus, vel vulgata ceterorum patrum reiicienda sententia. Paria utrimque incommoda. Nodum forte secuerit, qui dixerit, in re tam obscura nihil certi definiri posse vanasque proinde conjecturas esse eorum, qui quo praecise anno scriptum fuerit Matthaei evangelium, statuere se posse putant. Na to teprv rozdělila se mínění exegetů a jak řečeno, jedni držíce se Eusebia kladli sepsání evangelia Matoušova do 40—45 ba i do 36—39, jiní dovolávající se Irenea kladli je do 60—68, jiní (teprve v novější době, Patrizi r. 1844) snažili se různým způsobem svědectví ireneovo uváděti ve shodu s Eusebiovým.

¹⁾ Jeronym, *De viris illustr.* c. 3, Euseb. *H. E.* 3, 24, *Iren. Adv. haeres.* 3, 1. (Viz str. 25. pozn. 4. a str. 17. pozn. 2. str. 32.)

²⁾ Delitzsch v *Güerickeově Zeitschr. für luther. Theologie* 1850, str. 430, Koestlin, *Ursprung und Composition der synopt. Evang.* v Lipsku, 1853, str. 112. II. Holtzmann, *Die synopt. Evang.* 1863, str. 415.

toušova do Peréy, dovolávajíce se Mat. 19, 1., kde prý svato-
pisec jmenuje Judsko zemí zajordánskou, pravě: „Ježíš . . .
přišel do končin judských za Jordánem“ (πέραν τοῦ ἰορδάνου).
Ale neprávem tak soudí; neboť výraz „za Jordánem“ nepatří
ke slovům „do končin judských“ (εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας),
jakoby sv. autor byl chtěl naznačiti, že jemu bylo Judsko za
Jordánem, když psal, nýbrž patří ke slovům „přišel“ (ἦλθεν),
ukazující, že Pán Ježíš ubíral se do Judska nikoliv Samarskem,
cestou kratší, nýbrž Zajordánskem či Peréou, a jen proto jsou
oddělena od slovesa a dána na konec věty, poněvadž sv. Matouš
chtěl dáti na jevo, že v Zajordánsku stalo se to, co vypravuje
v stati následující.¹⁾

§ 4. Pro koho psal sv. Matouš své evangelium.

Sv. Matouš psal své evangelium pro křesťany palestinské
obrácené ze židovství. Nepraví to sice sám výslovně, ale vy-
chází z jistou měrou na jevo již

1. z obsahu jeho spisu. Ostatní evangelisté totiž píšíce
pro křesťany mimopalestinské obrácené buď výhradně neb
většinou z pohanství, vykládají obřady, obyčeje a věci židov-
ské, vysvětlují jména hebrejská (aramejská) a přičiňují po-
známky, kterými určují polohu míst palestinských. Sv. Matouš
však nečiní toho, nýbrž prostě jmenuje ony věci a předměty,
nijak jich nevykládaje,²⁾ a jestli přece k některému jménu

¹⁾ Srovn. Bisping, Exeget. Handb. I, 390, Schanz, Comment.
über das Ev. des hl. Matth. str. 406—407, Pöhlz, Kurzg. Comment. zum
Ev. des hl. Matth. 2. vyd. str. 300, Knabenbauer, Comment. in s. ev.
sec. Matth. II, str. 138. B. Zahn, Einl. II, str. 296, Weiss, Die vier Evan-
gelien, s. 112.

²⁾ Srovn. na př. Mark. 7, 2—4 (A užtevše (fariseové) některé z uče-
níků jeho obecněma, to jest neumytýma rukama jísti chleby, haněli je.
Nebo fariseové i vsickni Židé nejedí, leč by byli často
ruce umyli, držíce ustanovení starších; a z trhu při-
šedše nejedí, leč se umyjí: a jest mnoho jiných věcí,
kteréž jsou jim ustanoveny, aby je zachovávali: umý-
vání koflíků a džbánů a měděnic i loží) a Mat. 15, 1—2. (Při-
stoupili k němu zákoníci a fariseové řkouce: Proč učeníci tvoji přestupují
ustanovení starších? nebo neumývají rukou svých, když mají jísti chléb.)
Jan 6, 4 (Byla blízko Velikonoc, den sváteční židovský) a Mat. 26,
17 (Prvního dne Přesnic přistoupili). Luk. 23, 51 (Josef . . . z Arimathie

připojuje výklad neb poznámku místní, jako u jména Emmanuel (1, 23) a Kafarnaum (4, 13), činí to (pokud výklady ty jsou od něho a ne od jeho překladatele) nikoli za tím účelem, aby poučil čtenáře o poloze místa neb slovnickém významě jména, jak někteří mysli a Jülicher dosud myslí,¹⁾ nýbrž aby upozornil, jakou důležitost mají ve zřízení spásy neb náplni předpovědí prorockých. Předpokládá tedy, že ony věci jsou známy jeho čtenářům. Ale takové známosti poměrů palestinských a věcí židovských nemohli mít tak snadno čtenáři jiní, leč rození Židé palestínští. Lze proto právem souditi, že pro ně bylo určeno první evangelium, předem ovšem pro Židy obrácené ke Kristu, v další řadě možná i pro ty, kteří v Krista nevěřili.

Souditi to lze tím spíše, poněvadž sv. Matouš uvádí mnoho (přes 70) citátů ze Starého Zákona a vůbec celou stavbu evangelia svého zakládá na prorockých starozákonních, zejména messianských, jakož i z toho, že opět a opět přihlíží k židovským názorům a podáním a bludům, a ukazuje, v kterém poměru jest Kristus k Zákonu Starému.²⁾ Věcí těch byl by se zajisté sotva tak často dotýkal, kdyby byl psal pro křesťany z pohanství obrácené. Více však vychází to na jevo

2. ze svědectví hodnověrných osob jiných, zejména z výroků sv. Irenea, Origena, Eusebia, sv. Jeronyma.

Praví sv. Ireneus v zachovaném zlomku 29. výslovně že sv. Matouš psal pro Židy,³⁾ a ve spise „Adversus haereses“

města judského) a Mat. 27, 57 (člověk bohatý z Arimathie, jménem Josef). Luk. 24 13 (do městečka, kteréž bylo vzdáleno od Jerusalema honů šedesáte, jménem Emaus) a Mat. 9, 1 (Přišel Ježíš do města svého) neb Mat. 4, 5 (pojal ho ďábel do sv. města; Mark. 5, 41 řekl jí: Talitha kumi! což se vykládá: Dívko, vstaň!) neb Mark. 7, 11 (řekl-li by . . . korban, to jest dar) neb Mark. 7, 34 (řeta, to jest otevři se) a Mat. 5, 22 (kdo by řekl bratru svému: rácha) neb Mat. 23, 8 (vy nechtějte býti nazýváni rábbi). Výklady či spíše překlady slova Haeladama (27, 8), Golgotha (27, 33), Eli, Eli, lema sabachthani (27, 46) jsou zajisté od překladatele a ne od Matouše samého. Srovn. též Mark. 2, 18; 3, 11; 15, 42. Luk. 1, 26; 2, 4 a Mat. 1, 2; 4, 5; 5, 27; 6, 2.

¹⁾ Jülicher, Einl. 3. vyd. str. 243.

²⁾ Viz na př. Mat. 5, 17—44; 6, 1—5; 15, 1—20; 16, 6—12; 17, 23—26 19, 3—9; 23, 1—39 a j. v.

³⁾ Zlomek 29. (Migne, Patrol. graeca VII. col. 1243): *Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγγράφη· οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πᾶν σφόδρα ἐκ σπέρματος Ἀβραὰμ Χριστόν· ὁ δὲ Ματθαῖος ἔτι*

(Proti kacířstvím), že psal Hebreům¹⁾ t. j. Židům, kteří mluvili řečí hebrejskou (aramejskou). Nerozumí však Hebreji těmi Židů nevěřících, jak myslel Godet,²⁾ ani všech potomkův Abrahamových bez rozdílu, zda přijali křesťanství neb zůstali v židovství, jak soudili Grimm, Knabenbauer, Zahn³⁾ a j., nýbrž Židy (palestinské) ke Kristu obrácené. Neboť, ať pomlčíme o tom, že Pán Ježíš nepřikázal apoštolům, aby psali, nýbrž aby kázali evangelium, a že v žádném spise apoštolském neděje se ni nejmenší zmínky o tom, že by byli apoštolé hleděli také písmem někoho přivésti ke Kristu: evangelium sv. Matouše, vytýkajíc se zvláštním důrazem vinu, kterou Židé uvalili na sebe svým odporem proti Kristu a jeho odsouzením k smrti, hodilo se málo k tomu, aby nevěřícího Žida získalo. Mimo to, ačkoli slovo „Hebreové“ znamenalo všecky potomky Abrahamovy, v Novém Zákoně pak jmenovitě ty z nich, kteří mluvili he-

μαλλων σφοδροτεραν ἔχων τὴν ἐπιθυμίαν, παντοίως ἔσπειρε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὥς εἴη ἕξ σπέρματος Ἰακώβ τοῦ Χριστοῦ διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἤρξατο.

¹⁾ Adv. haes III, 1. Viz str. 17. pozn. 2. a str. 32

²⁾ Godet, Einl. in d. N. T., deutsch bearbeitet von Dr. E. Reineck, Hannover, 1899, s. 124: Während das Buch der Logia darauf hinarbeitete den Gang der gläubigen Juden, die den Kern der Kirche bildeten, zu leiten und zu befestigen suchte der Verfasser des Evangeliums (nach Matthaeus) vielmehr die noch nicht glaubenden Juden in Palästina und ausserhalb derselben zu überzeugen und ihnen den Messias zu zeigen, den sie erwarteten.

³⁾ Grimm, Die Einheit der Evangelien, Regensb. 1868, str. 130: „Das erste Evangelium ist nicht bloss für die Israeliten, welche bereits gläubig sind, est ist für alle bestimmt, die noch nicht das Evangelium positiv von sich gestossen, noch nicht mit ihrer Pflicht zugleich ihr Anrecht zu glauben, von sich geworfen haben.“ — Knabenbauer, Comment. in Matth. s. 10. „Iterius quaerunt, sit ne destinatus iis qui crediderant an iis qui nondum crediderant, ut iis via demonstretur ad Messiam? Sed cur non utrumque asseramus? ... Ex hoc consilio quo utilitati ac necessitati Judaeorum credentium et nondum credentium prospiciebat, cuncta quae in libro reperimus facile declarantur. Podobně Zahn, Einl. II. 289: „Aber wie die Wahl der Sprache, so macht der scharf hervortretende apologetische und polemische Charakter des Buches es überwiegend wahrscheinlich dass Mt sein Buch vor allem von noch nicht gläubigen Juden gelesen zu sehen wünschte. Mochten immerhin in der jüdischen Christenheit Leute genug sich finden, welche fast mehr Juden als Christen waren ... Für Judenchristen, welche jüdischen Einflüsterungen noch zugänglich waren oder wieder geworden waren, sowie für Juden, welche dem Evangelium noch widerstrebten, war das Buch geeignet. Für solche Leser wird es also wohl auch bestimmt gewesen sein.“

brejsky (aramejsky), na rozdíl od Hellenistů či oněch Židů, kteří mluvili řecky, bylo přece slova toho užíváno od sv. Otcův a spisovatelů církevních nejméně pouze o těch Židech, kteří přijali křesťanství; a že právě v tomto smyslu užil ho na řečených dvou místech také sv. Ireneus, dává on sám s dostatek na jevo: na prvním místě totiž onou poznámkou, kterou přičinil slovy: „neboť tito (Židé) toužili velmi usilovně po Vykupiteli z rodu Davidova; Matouš pak touž tužbu máje mnohem ještě usilovnější, hleděl všemožně podati jim důkaz, že Kristus jest z rodu jeho,“ na druhém místě pak celou souvislostí, tím, že chtěje ukázati, jak přišli křesťané k víře své, vypravuje, že apoštolé nejprve ústně hlásali evangelium a potom je též písemně zaznamenali, a tak zejména že svatý Matouš učinil mezi Hebreji. Podobně činí Eusebius, který jakožto výsledek svého bádání a obsah podání o té věci sděluje, že Matouš kázal nejprve mezi Hebreji, a když k jiným národům odejiti chtěl, dal jim písemně evangelium, aby vyplnil mezeru povstalou jeho odchodem mezi nimi a nahradil tak svoji nepřítomnost.¹⁾ Neboť odchodem Matoušovým nepovstala mezera mezi Židy nevěřícími, nýbrž mezi těmi, kteří přijali křesťanství. Zcela zřejmě však vyjadřuje pravdu tu Origenes, právě u Eusebia, že „Matouš dal své evangelium věřícím ze židovství obráceným,“²⁾ a jinde, že „dal je těm, kteří z obřizky věří,“³⁾ jakož i sv. Jeronym, který zaznamenal, že Matouš psal pro ty, „kteří z obřizky uvěřili evangeliu Kristovu.“⁴⁾ S nimi souhlasili sv. Chrysostom, Řehoř Naz., Kosmas Indicopleustes, autor spisu *opus imperfectum*, v středověku Theofylakt, Euthymius Zigabenus, Tomáš Akv. a j., později Maldonat, Sylveira, v době novější pak skoro všickni, zejména Bisping, Haneberg, Langen, Schanz, Felten, Holzammer, Al. Schaefer, Kaulen, Belser, Bleek, Holtzmann, Luthardt, Keil. Podobně či-

¹⁾ Euseb. Hist. Eccl. 3, 24

²⁾ U Euseb. H. E. 6, 25, 4 (viz str. 17. pozn. 3.).

³⁾ Orig. Výklad k Jan. (Comment. in Ioan. tom. VI. 17): *ἁρξάμενοι ἀπὸ τοῦ Ματθαίου. ὃς καὶ παραδέδοται πρῶτος τῶν λόγων τοῖς Ἑβραίοις ἐκδεδομένοι τὸ εὐαγγέλιον, τοῖς ἐκ περιτομῆς πιστεύουσιν.*

⁴⁾ Jeron. De vir. illustr. 3: *Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit.*

nili Schegg, Aberle, Wieser, Cornely, Pölzl, Schneedorfer, připouštějíce však, že sv. Matouš, sepisuje evangelium své, myslil alespoň v druhé řadě také na Židy neobrácené, pokud jen přímo nezamítli křesťanství.

§ 5. V které řeči bylo původně sepsáno evangelium sv. Matouše.

Evangelium sv. Matouše nebylo původně sepsáno jazykem řeckým, jako ostatní knihy novozákonní, nýbrž jazykem hebrejským, t. j., jak alespoň více podobá se pravdě, hebrejštinou v širším slova smyslu či aramejštinou, záhy však, již v době apoštolské, bylo přeloženo do řečtiny a právě v řeckém překladě tomto přijato do kánonu církevního.

1. Že v hebrejštině bylo sepsáno původně, lze již předem souditi z toho, že hebrejšтина (aramejština) byla řečí mateřskou i Matoušovi i těm, pro něž on své evangelium napsal; jistou měrou vysvítá to také z jakosti řečtiny, kterou shledáváme v kánonickém našem evangeliu Matoušově. Ačkoli totiž řečtina jeho jest plynňější a méně rušena hebraismy, než v kánonickém evangeliu Markově, takže s hledem k tomu bylo by možno souditi, že v řeči té bylo sepsáno původně, obsahuje přece mnoho takových slov a rčení, která poukazují k originálu hebrejskému, z něhož zachovaný text řecký byl přeložen. Jsou to zejména bez výkladu ponechaná slova hebrejská a aramejská: Ἰησοῦς (1, 21.), Βεελζεβοῦλ (10, 25.), ῥαχά (5, 22.), κορυβᾶς (27, 6.), jest to časté opakování slova ἰδοὺ = הִנֵּה = ejhle (62krát), slova προσέρχεσθαι = בָּרָא = přijíti (52krát), označení krajiny zajordánské zpodstatněným a přece bez členu položeným rčením περὶ τὸν Ἰορδάνου, rčení βίβλος γενέσεως (= סֵפֶר הַחַיִּים) m. γενεαλογία (rodokmen) a zvláště rčení ὥστε σαββάτων (28. 1.), kteréž jen potud, pokud se pokládá za překlad hebrejského čtení כַּפּוּקֵי שַׁבָּתִים neb podobného, podává ten smysl, který sv. Matouš dle vlastního výkladu svého vyjádřiti chtěl,¹⁾ jakož

¹⁾ Rčení ὥστε σαββάτων jest sice řecky správné, avšak znamená v řečtině klassické tolik, co „pozdě v sobotu“ neb „na skonání soboty“, kteráž podle čítání židovského končila již západem slunce. Sv. Matouš však chtěl vyjádřiti konec noci ze soboty na neděli, jakož patrně z dalších slov jeho, že „svítalo již na neděli“. Tohoto významu však, jak vidno

i slova (Mat. 1, 21.): *καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν* (A nazveš jméno jeho Ježíš, neboť on spasí lid svůj od hříchů jejich), kteráž tak, jak jsou, t. j. bez připojeného výkladu, nemohla státi v originále řeckém, ale ovšem v originále hebrejském (aramejském); neboť čtenáři řečtí nebyli by porozuměli připojenému odůvodnění, že totiž proto nazváno má býti dítě Ježíšem, poněvadž spasí lid svůj; dobře však rozuměli mu čtenáři hebrejští, kteří věděli, že jméno Ježíš znamená tolik co spasitel.

2. Výslovné svědectví však o tom, že evangelium Matoušovo bylo původně sepsáno v hebrejštině, vydávají všickni svatí Otcové a spisovatelé církevní, kteří od Papiáše až do Erasma Rotterdamského o té věci se zmiňují, zejména Papiáš,¹⁾ Ireneus,²⁾ Origenes,³⁾ Eusebius,⁴⁾ Cyrill Je-

z toho, co řečeno, ona slova v řečtině nemají a proto jen tím dají se vyložit v Matoušově smyslu, pokládají-li se za doslovný hebraistický překlad svrchu řečeného rčení hebrejského.

¹⁾ U Euseb. H. E. 3, 29, 16 (M. 20, s. 300): *Ματθαῖος μὲν οὖν ἐβραῖδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμηνεύσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς (neb ἡδύνατο) ἑκαστος*. Matouš sice řeči hebrejskou sepsal slova (řeči), přeložil je však každý, jak mohl.

²⁾ Iren. Adv. haer. 3, 1, 1: *Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου* (Srov. Euseb. H. E. (5, 10, 2).

³⁾ U Euseb. H. E. 6, 25, 4: *Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν . . . ὅτι πρῶτον (εὐαγγέλιον) μὲν τὸ κατὰ τὸν ποτε τελώνην, ἕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐνδεδώκῃ αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαῖσιν πιστεύουσι γραμμασιν ἐβραϊκοῖς συντεταγμένον* (Srov. Comm. in Ioan. 1, 27 t. 8).

⁴⁾ Euseb. H. E. 3, 24, 6 (Migne, 20, 265): *Ματθαῖος . . . πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον*. A v Quaest. evang. ad Marin. 3, 1 (Migne, 20, 265): *Ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος ἐβραῖδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον*. Mimo to sděluje staré podání, že Pantaeus (představený školy alexandr.) na své cestě po Indii (snad po Arabii) nalezl (před r. 180) exemplář Matoušova evangelia psaný jazykem hebrejským, který tam prý byl zanechán od sv. Bartoloměje. Pravít (H. E. 5, 10, 3, Migne 20, 465): *ὁ Πάνταινος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἐνθα λόγος ἐρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρὰ τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀπόστολων ἕνα κηρῶσαι αὐτοῖς τε Ἑβραίων γραμμασιν τὴν τοῦ Ματθαίου καταλείψαι γραφὴν, ὃν*

rusal,¹⁾ Chrysostomus,²⁾ Jeronym,³⁾ Augustin⁴⁾ a j. Zdali hebrejštinou tou míní hebrejštinu v užším či širším smyslu (aramejštinu),⁵⁾ není zcela jisto. Neboť někteří⁶⁾ vykládají slova jejich o hebrejštině nové či rabínské, ve které psána jest Mišna, jiní⁷⁾ o hebrej-

καὶ σὺζῆσθαι εἰς τὸν διγλωύμενον χρόνον. Totéž podání zaznamenal také sv. Jeronym, jenže omylem připojil též poznámku (nepravou), že Pantaenus exemplár ten vzal s sebou do Alexandrie. Pravíť (De vir. illustr. c 36): „Regerit (Pantaenus in India) Bartholomaeum de duodecim apostolis adventum Domini nostri Jesu Christi juxta Matthaeum evangelium praedicasse, quod hebraicis litteris scriptum revertens Alexandriam secum detulit.“

¹⁾ Katechese 14, 15 (Migne 33, 844): *Μαθαῖος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον ἐβραΐδι γλώττει τοῦτο ἔγραψεν.*

²⁾ Eriph. Haer. 30, 3 (M. 41, 409): *Ματθαῖος ἐβραΐστι καὶ ἐβραϊκοῖς γράμμασι ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσιν τε καὶ κήρυγμα.* (Srovn. Haer. 30, 6 a 51, 5.)

³⁾ Chrysost. Homil. in Matth. 43 (M. 57, 17): „Jest podáno, že Matouš to, co kázal ústně, zůstavil písemně a napsal evangelium hebrejsky, když k němu přistoupili a ho prosili Židé, kteří byli uvěřili“.

⁴⁾ Jeron. (De vir. illustr. 3): „Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderunt, evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est.“ V Praef. in Matth.: Matthaeus in Judaea evangelium hebraeo sermone edidit. Podobně v Epist. ad Hedib. qu. 4.

⁵⁾ August. De consensu evang. 1, 2 (M. 34, 1044): Horum quatuor (evangelistarum) solus Matthaeus hebraico scripsisse perhibetur eloquio, ceteri graeco.“

⁶⁾ Schegg, Evang. nach Matthaeus übersetzt und erklärt, I. s. 13. a další, Biesenthal, Das Trosts Schreiben des Apost. Paulus an die Hebräer, 1878, s. 47. (Papiášův výraz *ἑρμηνεύσε* vykládá Schegg l. c. o parafrásích textu hebrejského v jazyce aramejském.)

⁷⁾ Gaster, Briggs, Fr. Delitzsch (The Hebrew N. T. v Lipsku 1883, s. 30), Resch, (Auszerkanon. Evangelienfragm. bezv. Paralleltex-te, v Lipsku 1889), Kaulen (Einl. 4. vyd. III. str. 23), který připouští to s hledem k tomu, že ještě po zaseti psali hebrejsky proroci Haggéus, Zachariáš a Malachiáš i Sirach. Belsér (Einl. s. 27), který opírá svůj náhled jednak o to, že sv. Matouš bral důkazy své ze Starého Zákona a tedy svůj spis chtěl jaksí přiřaditi ke knihám starozákonním neb navázati na ně a užíváním řeči posvátné připodobniti k nim, jednak o Mat. 1, 21, kde slova „a nazváno bude jméno jeho Ježíš, neboť spasí lid svůj od hříchů jejich“ jeví se prý rozhodně býti překladem hebrejských slov: **יְרַחֵם אֱתָם שְׁמוֹ יֵשׁוּעַ כִּי הוּא יוֹשִׁיעַ אֶת-עַמּוֹ בְּחַטֹּאתֵיהֶם** (Ježíš) není prý aramejský, nýbrž hebrej-

štině staré, ve které sepsány jsou skoro všechny knihy starozákonní, jiní, počtem nejčetnější,¹⁾ o hebrejštině v širším slova smyslu či o aramejštině. Tento náhled pokládáme za správný. Neboť, jak řečeno, evangelium toto bylo určeno pro křesťany palestinské, obrácené ze židovství, jimž matejštinou byl jazyk aramejský či syrochaldejský, hebrejšťina pak stará, jakožto jazyk tehdy již mrtvý, i nová jakožto jazyk vědecký jazykem málo srozumitelným, takže bylo třeba při službách Božích překládati do řeči lidu části přečtené z Písma svatého (Starého Zákona) v jazyce hebrejském. Psáti tedy takovým čtenářům hebrejštinou starou neb novou bylo by bývalo nepřiměřeno, ani nebylo by mohlo dojít u většiny čtenářů svého účelu, leč by spis přeložen byl do aramejštiny. Tak nepřiměřeně však nejednal zajisté sv. Matouš.

A máme náhled ten tím spíše za správný, poněvadž těch několik forem hebrejských, které se vyskytají v Novém Zákone,²⁾ prozrazují nářečí aramejské (syrochaldejské), a přece právě toto nářečí nazývá se v něm hebrejským.³⁾

3. S hledem k tolika svědkům o původní řeči evangelia Matoušova nebylo až do 16. st. nikoho, kdo by byl pochyboval, že prvotně bylo sepsáno hebrejsky či aramejsky. Teprve Erasmus Rotterd. vyslovil o tom pochybnost,⁴⁾ kardinál Ka-

ský. V 2. vydání spisu toho (1905 s. 27) uznává však již také, že Matouš psal v aramejštině.

¹⁾ Buslav J. Theoph. *Dissertatio histor. critico exeg. de lingua origin. ev. sec. Matth. ve Vratislavi* 1826, Gla, *Die Originalspr. des Matthäusev.* Paderborn 1887, Schanz, *Comment. über das Ev. des hl. Matth.* s. 8—23, Cornely, *Introd.* III. s. 38—52, Knabenbauer, *Comment. in evang. sec. Matth.* s. 8—9, Felten, *Mathaeus, Apostel u. Evangelist ve Wetzter-Welte's Kirchenl.* VIII. 1028—1030. Trenkle, *Einl.* s. 100—102, Schaefer Al., *Einl.* s. 204—212, Pöhlz, *Kurzgefasst. Comment. zum Ev. des hl. Matth.* 2. vyd. XXI—XXIV, Zahn, *Einl.* II, 262, též Marshall, Lutteroth, A. Meyer, Dalman a j.

²⁾ na př. Haceldama (Mat. 27, 8, Skut. ap. 1, 19, talitha kúmi (Mark. 5, 41, Efetha (ἐφφαθά, Mark. 7, 34). Gabbatha, (Jan 19, 13), Abba (Řím. 8, 15), Maran Atha (1. Kor. 16, 22).

³⁾ Jan 5, 2; 19, 13; Skut. apošt. 21, 40; 22, 2; 26, 14.

⁴⁾ Erasmi, *Annotat. in Matth.* 8, 17: „Non mihi fit verisimile, **Mat**-thaeum hebraice scripsisse quod cum nemo testetur se vidisse ullum ullius Hebraici voluminis vestigium, siquidem illud, quod Nazarenorum vocant nec Hebraice scriptum testatur Hieronymus, sed Chaldaice formulis duntaxat Hebraicis, inter apocrypha censetur; deinde stylus Matthaei cum stylo Marci plane consentit.“ — 8, 23: „Mihi videtur probabilius hoc evangelium

jetán (Thomas a Vio) pak popřel to rozhodně.¹⁾ Jeho následovali Beza, Oecolampadius, Kalvín, Flacius, Gerhard Heidegger, Calov, Hottinger, Wetstein a v novější době skoro všickni protestanté,²⁾ zvláště když byl katolík Hug³⁾ a po něm Paulus,⁴⁾ Fritzsche,⁵⁾ Harless⁶⁾ a de Wette uvedli co nejbedlivěji vše, co vůbec zdá se svědčiti ve prospěch toho mínění. Ba Holtzmannovi jest nyní již nepochybno, že evangelium sv. Matouše

eadem fuisse scriptum lingua, qua ceteri scripserunt evangelistae.“ Proti němu vystoupil již Richard Simon ve své *Histoire critique du text du N. T.* 1869, kde na str. 48. prohlašuje důvody jeho zcela za slabé, řka: „Les raisons, qu'il produit, sont si foibles, qu'il se rend même quelquefois ridicule, lorsqu'il veut parler en Critique d'une matière, qu'il ignorait entièrement.“

¹⁾ Caletanus, *Comment. in evang. Matth. Prolog*, kde poukazuje k Mat. I, 23 a 27, 46 praví: „Hoc certum est evangelium istud quod habemus, Graece a Matthaeo scriptum esse“.

²⁾ Po Wetsteinovi bylo mínění o řečtině jakožto původní řeči evangelia Matoušova zatlačeno sice Michaelisem (Einl. s. 946. a další), který uznal hebrejštinu (aramejštinu) za původní řeč evangelia toho a starého podání o tom velmi důkladně hájil, jakož i theorii Eichhornovou o jakémsi praevangelii hebrejském, oživeno však opět, když katolík Hug, zamítнув Papiášovo a Eusebiovo svědectví o té věci, dokazoval s nevšední učestností a bystrostí ducha, že Matouš sepsal evangelium své v řečtině. Že potom přidrželi se náhledu toho racionalisté, bylo, jak upozorňuje Al. Schaefer (Einl. 206), zcela ve shodě s jejich odmitavým a pochybovacím zacházením s církevním podáním; že však přijali jej také skoro všichni protestanté věřící, toho příčina hlavní byla as v tom, že náhled ten srovnává se více s jejich ponětím o inspiraci (slovni) a neuznáváním autority církevní ve věcech víry a mravů. Vždyť již Michaelis uznal, že veta jest po kánonické vážnosti evangelia toho (u protestantů), uzná-li se, že nynější evangelium sv. Matouše jest pouhým překladem z textu hebrejského. Pravílt (Einl. II. s. 997): „Haben wir von Matthäo den Grundtext verloren und nicht als eine griechische Uebersetzung: so können wir freilich den Worten keine göttliche Eingebung zuschreiben: ja es ist möglich, dass an ein und anderem Orte der wahre Sinn des Apostels von dem Uebersetzer verfehlt ist“. (Srovn. Credner, Einl. I, 86.)

³⁾ Hug, Einl. 4. vyd. II. str. 16—61 (1. vyd. 1808).

⁴⁾ Heinr. Eberh. Gottlob Paulus, *Theologisch-exeget. Conservatorium* 1822, I s. 159 a další; *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evang. sv. I.* 1. str. 36 a další.

⁵⁾ Fritzsche, *Evangelium Matthaei*, Lipsiae 1826, Proleg. p. XVIII. a další.

⁶⁾ Harless, *Erlanger Programm* 1841, *Lucubrat. evangelia canonica spectantium pars prima. Fabula de Matthaeo Syro-Chaldaice conscripto*

bylo prvotně sepsáno v řečtině,¹⁾ a Schneedorfer diví se, že ještě nyní může někdo pokládati náš řecký text evangelia toho za překlad učiněný z textu hebrejského (aramejského) od apoštola neb některého muže apoštolského.²⁾

Na potvrzení svého náhledu uvádějí důvody dílem vnější, dílem vnitřní. Co vnějších se týká,

a) předem hledí zeslabiti váhu svědectví sv. Otcův a spisovatelů církevních, pravíce, že všickni svědkové ti závisí ve svém svědectví na Papiášovi, takže vlastně není to svědectví osob mnoha, nýbrž pouze muže jednoho, Papiáše; výpověď jeho však že není spolehlivá, a to proto, poněvadž Papiáš a) byl dle tvrzení Eusebiova muž „velmi malého ducha“³⁾ a b) podání o hebrejském sepsání evangelia Matoušova přijal nejspíše lehkověrně od Nazarejských a Ebionitův, lidí to ve věci naší málo spolehlivých, ježto přijali za pravé také některé apokryfy.⁴⁾ Mimo to tvrdí,

b) že svědectví Papiášovo nevztahuje se ani k našemu evangelii kánonickému, nýbrž k nějakému jinému spisu Matoušovu nyní již ztracenému, který obsahoval pouze řeči Páně; neboť Papiáš nepraví, že Matouš sepsal evangelium, nýbrž řeči (λόγια) Páně,⁵⁾

c) že veškeré podání, jakoby evangelium sv. Matouše bylo původně sepsáno v hebrejštině, spočívá na omylu, povstavši

¹⁾ Holtzmann, Einl. 376: „Seit Hug, Paulus, Frieztzsche, de Wette steht die griechische Originalität des Evangeliums unbedingt fest“.

²⁾ Schneedorfer, Comped.-histor. libr. sacr. V. T. 3. vyd. s. 117: „Haec opinio (textum graecum posse esse versionem a persona publica vel ab aliquo viro apostolico adornatam) iam adeo subtiliter refutata est, ut mirum sit, quod a nonnullis auctoribus adhuc proferatur“.

³⁾ Euseb. II. E. 3, 39, 13, M. XX.: *σφόδρα γὰρ σιωπῶς τὸν νοῦν φαίνεται*.

⁴⁾ Tak Wetstein, Hug a J. Wetstein zejména di (N. T. Graecum I. s. 224; „Videntur ergo vetustissimi Patres, et inter eos primus Papias, homo simplex et credulus, re non explorata, inani Nazaeorum jactantiae temere fidem habuisse, junioribus, ut solent, sequentibus. Nazaraei saltem digni non erant, quibus crederetur, cum praeter istud Matthaei Hebraicum etiam apocrypha Jeremiae, teste Hieronymo in Matth. XXVII. 6 et Epiphania teste, Pseudevangelia Jacobi et Joannis pro genuinis supponere atque venditare insigni impudentia fuerint ausi.“

⁵⁾ Tak Schleiermacher, Schneckenburger, Lachmann, Strauss, Credner, Weisse, Wieseler, Ewald, Meyer, Reuss, Köstlin, Sepp, Bunsen, Bey-schlag, Weizsäcker a j.

popletením si evangelia Matoušova s apokryfním evangeliem podle Hebreův,¹⁾

d) že bylo potřebí neb alespoň záhodno psátí řečtinou, poněvadž řeč ta byla v 1. st. rozšířena tou měrou i po Palestině jako řeč lidová, že by ani z palestinských křesťanů mnozí nebyli rozuměli evangeliu psanému v hebrejštině, tím méně jiní, neboť lze právem předpokládati, že Matouš chtěl spisem svým prospěti co největšímu počtu křesťanů, tedy také těm, kteří neuměli hebrejsky,²⁾

e) že již sv. Marek a sv. Lukáš použili řeckého evangelia Matoušova.³⁾ Také

f) poukazují k tomu, že nezachoval se ani jeden exemplář textu hebrejského.⁴⁾

Co pak se týká důvodů vnitřních, dovolávají se toho, že

a) řečtina v našem evangeliu Matoušově (řeckém) celou

¹⁾ Tak Bleek, Tischendorf, Keim, Weiss, Wichelhans, Beyschlag a j. Beyschlag na př. praví (Matthäus, v Riehmově Handwörterbuch des bibl. Altertums, II, 977): Indem die Kirchenväter von einem im Gebrauche der bereits zur Sekte gewordenen judaisierenden Christen befindlichen hebräischen Evangelium hörten, das unserem Matthäus sehr ähnlich sei: ohne eigene Anschauung von demselben, dazu des Hebräischen meist unkundig, hielten sie dies „Hebräerevangelium“ für das hebräische Original unseres ersten Evangeliums, während die uns erhaltenen Bruchstücke desselben beweisen, dass es vielmehr eine hebräische (aramäische) Überarbeitung des griechischen Originals war“.

²⁾ Hug, Einl. 4. vyd. II 27—49. Na str. 48—49 zejména praví: Schrieb er (Matthäus) griechisch, so verstand ihm die Masse des Volkes; für jene aber vom Volke, die etwa nur die Landessprache redeten, erhielt er einen Ersatz an den Städten . . . dann an den hellenistischen Gemeinheiten in der heiligen Stadt und an den Hellenisten in der Christenschule, denen er sich nicht anders mitteilen konnte. Schrieb er hebräisch, so tat er auf den grossen, vielleicht edlern Teil der Leser Verzicht, den wir soeben genannt haben . . . Dachte er vollends in jenen, letzten Zeiten des Volkes, in denen er sein Buch schrieb, gläubig an die Vorhersagungen seines Meisters, welche ihn eine nahe Verlösung des jüdischen Staates . . . erwarten hiessen und wünschte er noch dann, wann sie vollzogen wäre, zu wirken, wünschte er noch verstanden werden, wenn der Überrest der Juden, ohne Tempel und Gottesdienst hier herumirrend und heimatlos im eigenem Vaterlande seine Besitzungen ändern überlassen hätte, wollte er nicht etwa nur für einige Monate oder für ein paar Jahre schreiben, so konnte er nimmermehr in der Sprache dieses Volkes schreiben, welches in kurzem kein Volk mehr sein würde.

³⁾ Hug, I. c. str. 70, 130.

⁴⁾ Hug, Einl. II, 49.

povahou svou, zejména hrami slovními a slohem podobným slohu evangelia Markova ukazuje na to, že evangelium ono v řeckém znění svém není překladem, nýbrž originálem,¹⁾

b) že starozákonní místa uvádějí se v něm zhusta podle překladu alexandrijského,²⁾ a

c) že vůbec evangelium sv. Matouše jeví se býti pouhým přepracováním evangelia sv. Marka (jež sepsáno jest v řečtině) neb některé předlohy jiné založené na evangeliu Markově a Lukášově.³⁾

Než ačkoli důvody tyto jsou na oko velmi vážné, nedokazují přece ničeho proti jednomyslnému podání tak četných svědků starých, kteří praví, že sv. Matouš psal evangelium v hebrejštině (aramejštině). Příčina jest v tom, že dílem spočívají na nepravdě neb na nesprávném pojímání věcí, dílem jsou pouhým předpokladem a tvrzením věcí nedokázaných. Neboť

a) jest nepravda již to, že by všickni oni spisovatelé staré

¹⁾ Tak Credner (Beiträge zur Einl. I. 402 a Einl. 93), Renan (Les Évangiles s. 93), Jülicher (Einl. 237), Holtzmann, který dí (Einl. 378): Deutlich reden auch Wortspiele, wie 6, 16 ἀφανίζουσιν ὅπως φανῶσιν, 21, 41 κακὸς κακῶς, 24, 30 κόψονται καὶ ὕψονται; vgl. auch Ausdrücke wie 6, 7 βαττολογεῖν und πολυλογία. In der Vorgesichte ist das πνεῦμα ἁγίου als zeugendes (männliches) Princip gedacht (!), während es in für Judenchristen bestimmten Apokryphen, die auf Matthäus gepropft wurden, entsprechend dem hebräischen מִן אִמּוֹ als Mutter oder Schwester Jesu erscheint.

²⁾ Tak Flacius, Wetstein, Hug, Credner, Anger (Ratio, qua V. T. loci in evang. Matthaei laudantur, I.—III. (Lipsiae 1861—62), Keil (Comment. über das Evang. des Matthäus, v Lipsku 1877, str. 26 a další), Jülicher (Einl. 237—238), Weiss (Matthäusevang. str. 45, kde praví: „Allein die Stellen, auf die der Verfasser nur von den LXX aus kommen konnte, sowie die, in welchen nur seine Uebersetzung des Urtextes die Allegation möglich machte (vgl. 8, 17; 13, 35), beweisen unzweifelhaft, dass unser Evangelium eine griechische Originalschrift ist“), Holtzmann (Einl. s. 378): „Allein auch von diesem Verhältnisse (zum Markusevang.) ganz abgesehen, verraten die griechische Originalität schon Citate, auf deren Anführung der Evangelist nur von LXX aus kommen konnte, wie 1, 23, und solche, in welche nur seine Uebersetzung des Grundtextes die Anwendung, die er beabsichtigt, ermöglicht, wie 8, 17 (13, 35 ist das Erste in der ersten, das Zweite in der zweiten Hälfte des V. der Fall)“]

³⁾ Holtzmann, Einl. 378: „Jeder Gedanke an eine Übersetzung (aus dem Hebräischen) wird hinfällig unter Voraussetzung unseres Resultates, dass der I. Evangelist nur Bearbeiter einer auch bei Marcus und Lucas zu Tage tretenden Vorlage oder geradezu des Marcus ist“.

doby záviseli na Papiášovi, kteří vydali svědectví, že evangelium Matoušovo bylo prvotně sepsáno hebrejsky (aramejsky). Vždyť svědectví to vydali také Ireneus, Origenes a Eusebius, a o těch přece nelze říci právem, že by byli ve svém přesvědčení o původě evangelia Matoušova viseli jediné na Papiášovi. Neboť ať pomlčíme o tom, že nikdo z nich ani nedovolává se Papiáše jakožto pramene, z něhož čerpal zprávu svou, Ireneus jakožto rodák maloasijský a žák sv. Polykarpa (učeníka to sv. Jana evangelisty); měl nejlepší příležitost zjednat si bezpečné poučení nejen o Matoušově a jiných evangeliích, nýbrž i o tom, které podání v té příčině bylo chováno v jeho kraji rodném a v Malé Asii vůbec. A že použil té příležitosti, nasvědčuje již to vědomí, které měl o povinnosti, i v nepatrných věcech sporných v příčině podání apoštolského utíkati se k nejstarším obcím křesťanským, ve kterých apoštolé sami působili, a hledati u nich jistoty,¹⁾ a patrně jest to z toho, že dovolával se pro pravdu i bludařů, pravě: „Taková jest o evangeliích těchto jistota, že i sami bludaři vydávají jim svědectví, a každý od nich vycházeje, své učení hledí z nich potvrditi.“²⁾ Ačkoli tedy znal spis Papiášův, nebyl by mohl přidržeti se podání jeho, kdyby bylo se odchylovalo od podání domácího a od poučení, které mu dal učitel jeho sv. Polykarp, a to tím méně, poněvadž svědectví své vydal ve spise polemickém, účelím proti bludařům; neboť ti byli by jistě vytknuli mu nepravdu, kdyby byl v kterékoli věci napsal něco proti pravdě.

Origenes pak nejen že ve svých spisech nejvíce ani známky toho, že by byl znal dílo Papiášovo, on dovolává se při svém svědectví o evangeliu Matoušově přímo podání vůbec (*ὡς ἐν παραδόσει μαθών*), nikoli Papiáše. A on byl muž vyvinutého smyslu kritického a měl na svých cestách po Palestině, Malé Asii a jinde příležitost seznati na různých místech podání, která kde měli o původě evangelií. Byť tedy i znal spis Papiášův a jeho výpověď o evangeliu Matoušově, nebyl by s ní souhlasil, kdyby byla v odporu bývala s podáním oněch krajin, které prošel.

¹⁾ Iren. Adv. haer. 3, 4, 1: Kdyby rozepře nastala a byť jen o některou skrovnou otázku, zdali by neslušelo se utéci se k nejstarším církvím, ve kterých apoštolé obcovali, a od nich v té otázce bráti, co jistě jest a opravdu zřejmé?

²⁾ Iren. Adv. haer. 3, 11, 7.

Podobně platí o Eusebiovi. On znal sice dobře dílo Papiášovo, ale znal též spisy jiných autorů starých, bádav v nich mimo jiné též o spisech apoštolských a za takové vydávaných, a byl nepřítiv Papiášovi pro jeho názory chiliastické, jichž sám byl rozhodným odpůrcem, i nebyl by tedy jistě přijal jeho výpověď o původě evangelia Matoušova za správnou, kdyby nebyl našel výpovědi souhlasné také u jiných autorů na něm nezávislých, a to tím méně, kdyby byl shledal někde podání, které by odporovalo výroku Papiášovu.

Mimo to, jak svrchu řečeno, podání o hebrejském sepsání evangelia Matoušova shledal Pantaenus také u křesťanů v Indii (v jižní Arabii), a ti odvozovali je nikoliv od Papiáše, nýbrž od apoštola Bartoloměje.¹⁾ Podání to pak přinesl Pantaenus také do Alexandrie; nelze tedy ani o Alexandrijských říci, že by zprávu o hebrejském původě řečeného evangelia měli pouze od Papiáše.

Ale ani to není pravda, že by svědectví Papiášovo bylo nespolehlivé, jako by Papiáš byl býval mužem obmezeným a svědectví své přijal od malé víry hodných Nazareovců a Ebionitův. Neboť ať pomlčíme o tom, že svědectví i člověka obmezeného může býti a někdy jest velmi vážným, ano i vážnějším, než některého člověka nadaného, tehdy totiž, když běží o věc, ve které záleží ne tak na bystrosti ducha jako na poctivosti svědkově: úsudek o Papiášovi, že se zdá býti (*φαίνεται*) ducha velmi malého, učinil Eusebius nikoli s hledem k duševnímu stavu a názorům jeho vůbec, nýbrž toliko s hledem k jeho chybným výkladům některých parabol a zvláště s hledem k názorům jeho chiliastickým, o nichž právě mluvil v části předchozí a jichž sám rozhodným byl odpůrcem. A pouze pro některé chybné názory a nesprávné výklady některých míst Písma sv. nelze přece míti již někoho za člověka obmezeného, sic jinak musila by se vada ta přičítati také mnohým z těch mužů, kteří byli a jsou pokládáni za duchy vynikající; ano o Papiášovi nelze tak souditi právem z uvedených slov Eusebiových ani proto, poněvadž Eusebius sám nejen ze spisu jeho

¹⁾ K tomu praví Zahn, Einl. II. str. 260: „Wie immer es um die Richtigkeit der Angaben und Ansichten dieser jüdischen Christen bestellt sein mag, die Überlieferung, dass Matthäus ein hebr. Ev. geschrieben, haben sie besser und jedenfalls nicht aus dem griechischen Werk des phrygischen Bischofs geschöpft.“

čerpal a o něj některá tvrzení svá opíral, nýbrž i veliké vážnosti, které požíval, alespoň nepřímou svědeckví vydal, sděliv hned po oněch slovech nepřiznivých, že příklad Papiášův svedl mnoho jiných k názorům chiliastickým.¹⁾

Že pak svou zprávu o evangeliu Matoušově nepřijal od Nazarejských a Ebionitův, ukazuje Papiáš sám, dávaje u Eusebia celou souvislostí na jevo, že měl ji z téhož pramene, ze kterého obdržel zprávu o evangeliu sv. Marka, totiž od Jana presbytera, t. j. od Jana apoštola, pramene tedy zcela spolehlivého.²⁾

b) Co však se týká tvrzení, že Papiáš výpovědí svou nemínil našeho prvního evangelia kánonického, nýbrž nějaký spis jiný sv. Matouše, ve kterém by pouze řeči Páně byly obsaženy, o tom promluvíme obšírněji níže v § 8, když bude řeč o pravosti tohoto evangelia; prozatím toliko upozorňujeme na to, že Papiáš na témž místě u Eusebia v části právě předchozí užil výrazu „řeči Páně“ (*λόγια κυριακά*) také o evangeliu sv. Marka, ač výslovně předeslal, že obsahuje řeči i skutky (*ἡ λεχθέντα ἡ πραχθέντα*), a že tedy v nepravdě jest, kdo výrazem jeho *λόγια* rozumí pouze řeči Páně, zvláště povází-li se, že, jak učí souvislost na řečeném místě, Papiáš nemínil tak poučovati o obsahu spisu (evangelia) Matoušova, jako o tom, v které řeči byl spis ten sepsán původně.

¹⁾ Euseb. H. E. 3, 39, Migne XX. 300: Celé místo zní v překladě takto: „I jiné věci týž spisovatel podává jakožto takové, jež dostaly se k němu z podání nepsaného, a cizí (neslýchané) jakési paraboly Spasitelovy i učení jeho a některé věci jiné rázu příliš mythického, mezi nimiž praví i to, že po vzkříšení z mrtvých bude na této zemi jakési tisícileté království Kristovo v těle. I myslím, že v těch věcech nesprávně pojal apoštolská vypravování, neporozuměv tomu, co bylo v podobenstvích k němu řečeno duchovně. Neboť, jak z řeči jeho lze souditi, zdá se, že byl ducha příliš malého; nicméně stal se příčinou náhledu jemu podobného přemnoha potomním mužům církevním, kteří hleděli ku starobylosti toho muže.“

²⁾ J. Jülicher uznává, že Papiáš rozuměl svým výrokem naše evangelium sv. Matouše, ačkoli mysle, že Papiáš vyslovil se tak z jakéhosi nedopatření, také trvá na tom, že sv. Matouš psal řecky. Pravíť (Einl. 237): Ich halte für ausgemacht, dass Papias hier über unser heutiges erstes Evangl. Bericht erstatten und es als griechische Version eines vom Apostel Matthäus hebräisch geschriebenen Evangeliums bezeichnen wollte, und für wahrscheinlich, dass, wenn er sein Wissen dem „Presbyter“ verdankt, dieser das Gleiche meinte und nicht etwa unter dem Matthäusbuch, nach dem Papias frug, ein anderes verstand, als der Fragesteller.

c) A ne méně odchylují se od pravdy ti, kdo zprávy sv. Otcův a spisovatelů církevních přičítají popletení si evangelia Matoušova s apokryfním evangeliem podle Hebreův. Neboť ať pomlčíme o tom, co praví Zahn, že Nazarejští, pokud známo, jediného evangelia svého nenazývali podle Matouše, nýbrž prostě evangeliem sv ý m,¹⁾ a že jak upozorňuje Schanz,²⁾ starší sv. Otcové a spisovatelé o evangeliu podle Hebreů vůbec nemluví: spisovatelé poněkud mladší vzpomínají ho sice a uvádějí z něho některá místa, ale rozlišují je přísně od kánonického evangelia Matoušova, nepřikládajíce mu nikdy váhy rozhodné jako evangeliu kánonickému a chovajíce při tom pevné přesvědčení, že kánonické evangelium sv. Matouše v hebrejštině bylo sepsáno. Tak na př. Klement Alex. uvádí sice z něho jedno místo, jehož není v evangeliu Matoušově, ale až po výrocích, které byl uvedl z Platóna a z apokryfního spisu „Podání Matějova“.³⁾ Origenes výslovně praví, že výpovědi z evangelia podle Hebreů nemá se užívat jako důkazu autoritativního, nýbrž jen na vysvětlenou,⁴⁾ a Eusebius řadí je přímo ke spisům nepravým, zařadiv evangelium sv. Matouše ke spisům kánonickým.⁵⁾ Sv. Jeronym pak nejen uvedl z něho místa některá, nýbrž i přeložil je celé do řečtiny a latiny, jakož sám sděluje ve spise *De viris illustribus* (O mužích slavných) v kap. 2. řka: „Také evangelium, které slove podle Hebreův a ode mne nedávno přeloženo jest do řečtiny a latiny, jehož i Origenes často užívá, po vzkříšení Spasitelově vypravuje.“ Znal tedy dobře apokryf ten, a nelze proto mysliti právem, že by si byl s ním popletl kánonické evangelium

¹⁾ Viz Zahn, *Geschichte des ntl. Kanons* II. s. 723, Einl. II. 260.

²⁾ Schanz, *Comment. über das Ev. d. hl. Matthäus* s. 14: Die älteren Väter reden gar nicht von dem Hebräerevangelium, die späteren unterscheiden es aber bestimmt von dem Matthäusevangelium, ohne dessen hebräische Abfassung zu bezweifeln.

³⁾ Klement Alex., *Strom.* 2, 9 (M. 8, 981): „Jakož i v evangeliu podle Hebreů psáno jest: Kdo se obdivoval, bude kralovati, a kdo kraloval, bude odpočívati“.

⁴⁾ Orig. in *Matth.* 19, 19: scriptum est enim in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem sed ad manifestationem propositae quaestionis. (Viz Sýkora, *Úvod do Pisma sv. N. Z. díl I. s. 82.*, kde v 16. ř. za *Matth.* polož: tom.)

⁵⁾ Euseb. *E. III.* 26, 4. Viz Sýkora, *l. c.* str. 55 a 56.

sv. Matouše, zvláště pováží-li se ta známost textů biblických, kterou měl, a ten rozdíl značný, který se jevil mezi oněmi spisy dvěma přes vzájemnou jejich podobnost.

Tím méně jest na místě viniti jej z klamu úmyslného, jak činil Handmann,¹⁾ poukazuje k tomu, že sv. Jeronym cesarejský a beroejský exemplář evangelia podle Hebreův prohlašoval v řečeném spise svém „O mužích slavných“ za hebrejský originál evangelia Matoušova, ač věděl, že tomu tak není. Neboť za poctivost jeho ručí již svědomitost a pravdy milovnost, při které byl hotov trpěti a skutečně trpěl i příkoří a nájezdy pro pravdu. Pravda ovšem jest: o jednom exempláři chovaném v Cesarei, vyslovil se Jeronym ve spise „De viris illustribus“, že to jest hebrejské evangelium sv. Matouše,²⁾ ve spise „proti Pelagianům“ však, že to jest evangelium podle Hebreův.³⁾ Ale to učinil, nikoli že by si byl popletl evangelium sv. Matouše s evangeliem podle Hebreův, ani že by byl chtěl klamati, nýbrž toliko že o řečeném exempláři měl v různých dobách různé mínění, podle toho, na jakém základě si je byl učinil. Spis „De viris illustribus“ sepsal totiž r. 392. Do té doby však buď vůbec neviděl onoho exempláře aneb nahlédl do něho pouze povrchně, ale slyšel od jiných, že to je hebrejský originál evangelia Matoušova, ať již lidé ti také jen to pouze slyšeli o něm, aneb sice též viděli jej, ale nečetli či spíše čísti nemohli, neumějíce aramejsky. A maje tvrzení jejich za pravé, přijal náhled ten a vyslovil jej v řečeném spise svém. Spis „proti Pelagianům“ však psal až kolem r. 415. Do té doby měl ovšem příležitost, aby poznal, jak se věci mají, a seznav je, nemohl zajisté jednati správněji, než že při vhodné příležitosti dal výraz lepšímu poznání svému, prohlásiv, že onen exemplář cesarejský není hebrejským originálem evangelia Matoušova, nýbrž evangeliem podle Hebreův. Tím však opravil pouze svůj bývalý náhled o řečeném exempláři cesarejském,

¹⁾ Handmann, Das Hebräerevangelium v Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack V. 8. (Leipzig 1888) str. 59—65.

²⁾ De vir. illustr. 3. (M. 23, 613): „Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca“.

³⁾ Adversus Pelag. III. 2 (M. 23, 570): „In evangelio juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca“.

nezměnil však svého přesvědčení o původní řeči evangelia Matoušova, trváje i dále na tom, že evangelium první bylo původně sepsáno hebrejsky (aramejsky), a to v plném vědomí, že evangelium to jest odlišné od evangelia podle Hebreův.

Co pak se týká exempláře beroejského, jeho znění znal sv. Jeronym dobře již tehdy, kdy psal spis *De viris illustribus* (r. 392), neboť již před tím opsal si jej sám, jakož doznává v kap. 3. řečeného spisu.¹⁾ Nazývá-li jej tedy přece na témže místě hebrejským rukopisem evangelia Matoušova, nebylo by zajisté při jeho svědomitosti a znalosti věci ani správně ani odůvodněno pokládati výpověď jeho za mylnou neb klamnou, nýbrž jest pojímati ji alespoň s veškerou pravděpodobností tak, že onen exemplář nejen lišil se značně od evangelia podle Hebreův (zejména as tím, že neobsahoval žádných míst bludařsky zbarvených), nýbrž i tou měrou srovnával se s kánonickým evangeliem sv. Matouše, že nehledíc k odchýlkám nepodstatným jevil se býti hebrejskou formou jeho.²⁾ Měl tedy sv. Jeronym dle toho již před rokem 392 v rukou alespoň dva exempláře hebrejské (aramejské): jedním bylo apokryfní evangelium podle Hebreův — to přeložil do řečtiny a do latiny,

¹⁾ de vir. ill. c. 3: „Matthaeus . . . evangelium Christi hebraicis litteris composuit . . . Ipsum Hebraicum . . . habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca . . . Mihi quoque a Nazaracis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit“.

²⁾ Palestiňští křesťané obrácení ze židovství, jimž mateřštinou byla aramejšťina, užívali aramejského evangelia sv. Matouše a podrželi je i tehdy, když po zkáze Jerusaléma jistým počtem odchýlili se znenáhla od církve pravé, jen že potom čím dál více měnili na něm různými výpustkami a přidatky i věci vybájených, až asi kolem r. 140 neb o něco dříve dostalo formu, ve které od církve nikdy uznáno nebylo za evangelium svat. Matouše a vůbec za žádný spis inspirovaný, nýbrž jako apokryf či evangelium nepravé zavrženo bylo. Křesťané oni nazývali je evangeliem „svým“, jiní evangeliem „podle Hebreův“ s hledem k tomu totiž, že ho užívali křesťané, jimž mateřštinou byla hebrejšťina (aramejšťina). Ale i potom, když již vyvinula se u nich tato forma jejich evangelia, zůstaly zajisté v užívání alespoň místy i ty exempláře, které podstatných změn dosud neutrpěly a tedy ještě za evangelium sv. Matouše nikoli bezdůvodně mohly býti pokládány. Ano některé z nich byly snad i potom zde neb onde opsány. I bylo tedy možno, aby ještě v době sv. Jeronyma udržel se v Beroei exemplář hebrejského evangelia sv. Matouše, který byl prost ne sice změn a dodatků neb výpustků veškerých, ale přece takových, kterými by byla trpěla podstata a ráz vlastního spisu Matoušova.

jakož sám sděluje ve spise *De viris illustribus* k. 2., druhým byl řečený exemplář beroejský — ten opsal si pouze, jakož praví v kap. 3. téhož spisu svého.¹⁾

Výkladu tomu není na odpor, že sv. Jeronym ve svém komentáři k evangeliu sv. Matouše neužívá hebrejského exempláře evangelia toho, neboť, ať pomlčíme o tom, že tehdy byly jiné obyčeje i požadavky než jsou nyní: užívati exempláře hebrejského (beroejského t. j. jeho opisu) jednak nebylo potřebí, jestli, jak myslíme, text jeho srovnával se ve své podstatě s evangeliem kánonickým, jednak nebylo mu to možno pro veliký spěch, ve kterém komentář onen spracoval. Zdělal jej na přání Eusebia Kremonského před jeho odchodem do Říma ve 14 dnech, a to byv seslaben tříměsíční nemocí tak, že sotva mohl choditi.²⁾ Nicméně nenechal ho zcela nepovšimnuta. Přihlédl k němu alespoň po paměti při výkladě Mat. 21, 9., odkázav čtenáře v jisté věci ke svému listu k Damasovi, ve kterém s takovou určitostí praví, co napsal o ní sv. Matouš hebrejsky, s jakou mohl mluvit jen ten, kdo hebrejský text viděl aneb alespoň bezpečné poučení měl o něm od těch, kteří jej viděli.³⁾ Přihlédl k němu i ve spise *De viris illustr.* v kap. 3., když tam s veškerou určitostí prohlásil, že kdekoli evangelista v exempláři hebrejském uvádí ať svým ať Kristovým jménem výroky starozákonní, nedrží se překladu

¹⁾ Podobně soudí Bisping (*Erklärung des Evangl. nach Matth. Münster* 1867. s. 30: *Den hebräischen Matthäus... fand Hieronymus noch unverfälscht bei den Nazaräern in Beroea*; — myslí zajisté na neporušenost dogmatickou), Schanz (*Commentar über d. Ev. d. hl. Matth. s. 12*: „Hieronymus war sich nicht nur des Unterschieds bewusst, sondern kannte beide Evangelien — den hebr. Matthäus und das Hebräerevang. — durch Augenschein“), Al. Schäfer (*Einl. s. 209*).

²⁾ In Matth. Prolog. (Migne 26, 18): „Si meminisses responsionis meae, nunquam in paucis diebus rem annorum peteres... At tu in duabus hebdomadibus, imminente jam Pascha, et spirantibus ventis dictare me cogis: ut quando notarii excipiant, quando scribantur schedulae, quando emendantur, quo spatio digerantur ad purum (minime attendas), maxime cum scias me ita tribus mensibus languisse, ut vix nunc ingredi incipiam, nec possim laboris magnitudinem brevitate temporis compensare“.

³⁾ In Matth. 21, 9 (M. 26): „Porro quod sequitur: *Osanna filio David*, quid significet, et ante annos plurimos in brevi epistola ad Damasum... dixisse memini“. A v listě ad Damasum ep. 20, 5 (Migne 22, 379) praví: „Matthaeus, qui evangelium hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: *Osanna Barrama* (הוֹשִׁיעֵנָּה בָּרְמָה) i. e. *Osanna in excelsis*“.

alexandrijského, nýbrž textu hebrejského.¹⁾ Neboť jednak slovem „evangelista“ nerozumí sv. Jeronym nikde a tedy ani na uvedeném místě pouhého překladatele, jak nesprávně vykládal Weiss, nýbrž evangelistu sv. Matouše samého, jednak by sotva mohl s takovou určitostí vyslovovati se o tom, podle kterého textu uváděl evangelista v hebrejském (aramejském) spise svém výroky starozákonní, kdyby nebyl znal takového exempláře jeho z názoru vlastního. Uvážili-li se již vše, co právě pověděno jest o Ireneovi, Origenovi, Eusebiovi a Jeronymovi a co v příčině hebrejského evangelia sv. Matouše bylo řečeno na str. 43. poznámka 4. o podání chovaném u křesťanů v Indii (jižní Arabii), nelze zajisté býti v pochybnosti, že v nepravdě jsou všickni ti, kteří podání o hebrejském sepsání evangelia Matoušova zcela bezdůvodně přičítají omylu, jakoby bylo povstalo popletením si evangelia Matoušova s apokryfním evangeliem podle Hebrejův.

d) A že by byl sv. Matouš musil psáti v řečtině, nechtěl-li, aby spis jeho stal se většině obyvatelstva palestinského nerosozumitelným? Nikoli. Souditi to lze již z toho, že Pán Ježíš užíval při svých kázáních aramejštiny,²⁾ že v této řeči také byl dán nadpis na kříž Kristův a že i pole hrnčířovo koupené za peníze zrady Jidášovy bylo nazváno výrazem aramejským Hakeldama. Zřejmě pak vychází to na jevo z jednání Onkelosa a Jonathana, syna Uzielova, kteří právě v oné době viděli potřebu toho, aby spracovali pro lid palestinský chaldejské (aramejské) překlady, či spíše parafrase starozákonních knih, jakož i z jednání Josefa Flavia, kterýž spis „o válce židovské“ napsal nejprve v aramejštině pro „barbary v severní Asii“ a potom teprve v řečtině pro obyvatelstvo říše římské³⁾ a dostav rozkaz od Tita, přimluviti Židům odbojným, aby byli povolnějšími a šetřili města i chrámu, užil úmyslně v přímlově své

¹⁾ De vir illustr. c. 3. M. 23, 613): „In quo (volumine hebraico) animadvertendum, quod ubicumque evangelista, sive ex persona sua sive ex persona Domini Salvatoris, veteris scripturae testimoniis utitur, non sequatur Septuaginta translatorum auctoritatem, sed hebraicam“.

²⁾ Řekl ji (Ježíš): Talitha kúmi (Mark. 5, 41). Řekl mu: Effetha (Mark. 7, 34). Viz též Mark. 2, 11.

³⁾ O válce židovské, Předmluva: „Já, Josef, syn Matějův, rodem Hebrej, ustanovil jsem se na tom, že obyvatelům říše římské v řečtině podám to, co jsem byl dříve ve své řeči mateřské sepsal a vydal pro barbary hořejší“ (severní).

aramejštiny, aby, jak dí, mohlo mu býti porozuměno nejen od jejich vůdce Jana (z Gischaly), nýbrž i od lidu.¹⁾ Povází-li se tedy ještě, že i sv. Pavel, chtěje při vzbouření proti němu v Jerusalemě povstalému obrátiti k slovům svým pozornost, oslovil je hebrejsky (aramejsky) a že ve svých listech nazývá slovem *Ἑλλην* (Řek) pohany vůbec, nelze zajisté než uznati, že řečtina při všem rozšíření svém po Palestině nevnikla takovou měrou mezi lid, aby sv. Matouš byl nucen býval sepsati v ní své evangelium, nýbrž spíše že zůstávala stále alespoň většinou rodilých Židů palestinských, i těm, kteří řecky uměli, řeči cizí, řeči pohanskou po výtce, mateřštinou pak že byla jim aramejštiny, a proto že bylo i zcela přiměřeno, aby sv. Matouš aramejsky sepsal to dílo, ve kterém chtěl palestinským křesťanům, obráceným ze židovství, dokázati, že Pán Ježíš jest skutečně Vykupitel v Starém Zákoně zaslíbený.

Tvrditi, že sv. Matouš nemohl psáti aramejsky proto, poněvadž jakožto apoštol chtěl zajisté, aby spis jeho přinášel užitek po delší dobu, a to nejen v Palestině, nýbrž i jinde, spisem aramejským však že by byl prospěl pouze čtenářům palestinským a to (s hledem ke zkáze Jerusalema a úplnému zaniknutí státu židovského, jež Kristus předpověděl a jichž předeheru sv. Matouš již vlastními očima viděl), pouze na čas krátký, jenom na několik měsíců neb málo roků: tvrditi to jest zcela nemístno. Neboť ať pomlčíme o tom, co svrchu řečeno, že sv. Matouš psal, nikoliv až již počala předehera zkázy Jerusalema, nýbrž skoro 30 roků před ní, roku totiž 41. neb 42.: jako každý spisovatel novozákonní, tak i Matouš psal pro určité čtenářstvo, a to s hledem k poměrům, které u nich byly právě tu dobu, kdy psal, a proto ovšem píše pro křesťany palestinské, obrácené ze židovství, a to, jak níže bude řečeno, s hledem k tomu nebezpečství odpadnutí od víry Kristovy, ve kterém tehdy byli, nemohl ani jinak než bez hledu k tomu, jaké jinde nastanou kdy potřeby, usilovati předem o to, aby palestinským křesťanům přispěl v tehdejších jejich potřebách a opatřil je před nebezpečstvím, ve kterém tehdy vězeli.

e) Že by byl sv. Lukáš použil řeckého textu Matoušova, nelze tvrditi s jistotou. Mnozí popírají to, jakož bude níže ře-

¹⁾ O válce židov. 6, 2, 1: „Josef, chtěje, aby mu bylo porozuměno nejen od Jana, nýbrž i od množství (od lidu), postavil se tak, aby ho bylo slyšeti a v řeči hebrejské oznámil jim smýšlení císařovo.“

čeno. Byť však použil ho skutečně, jakož myslíme, nešlo by z toho, že sv. Matouš psal řecky a aramejsky, nýbrž spíše že tou dobou, kdy psal sv. Lukáš, byl již aramejský text jeho přeložen do řečtiny; neboť jak ukazuje Belser,¹⁾ ačkoli mezi Lukášovým a Matoušovým evangeliem jeví se v některých perikopách i shoda výrazů, na př. Mat. 11, 2—19. a Luk. 7, 18—35, Mat. 24, 43—44. a Luk. 12, 39—40 a j., shledává se jinde v té příčině různost, ale různost taková, která poukazuje ku společnému původu aramejskému, k tomu totiž, že jedno a totéž slovo aramejské bylo vyjádřeno v jednom evangeliu tím, v druhém oním výrazem řeckým, na př. *οἰκονόμος* (Luk. 12, 42) a *δοῦλος* (Mat. 24, 45), *μετὰ τῶν ἀπίστων* (Luk. 12, 46) a *μετὰ τῶν ἑπορευτῶν* (Mat. 24, 51). Tvrditi však, že také sv. Marek použil řeckého evangelia Matoušova, jest neodůvodněno. Jak níže ukážeme, ze srovnání obou evangelií vychází spíše na jevo alespoň s pravděpodobností značnou, že sv. Marek použil aramejského textu Matoušova po stránce obsahové, Matoušův překladatel do řečtiny však že přihlížel k evangeliu sv. Marka v příčině jazykové.

f) Aramejský exemplář evangelia Matoušova nezachoval se ovšem ani jeden. Ale z toho nikterak nejde, že sv. Matouš nepsal aramejsky. Neboť, ať pomlčíme o tom, že ani ze starozákonních knih nezachovaly se nám uěkteré v textě původním, nýbrž pouze v překladech: evangelium sv. Matouše bylo v aramejském překladě svém obmezeno pouze na žido-křesťanské obce aramejské; ty zanikly však znenáhla po zkáze Jerusáléma, pokud nezašly již za války samé. S jich zánikem přestala však i potřeba textu aramejského; neboť ti křesťané ze židovství, kteří vystěhovali se do krajín obydlených od pohanů, spojili se s pohanokřesťany oněch krajín a užívali zároveň s nimi evangelia řeckého, ti pak, kteří zůstali v Palestině a vytrvali při víře pravé, zdržovali se již proto textu aramejského, aby se lišili od bludařských Nazareovců, kteří sice podrželi na nějaký čas Matoušovo evangelium aramejské, ale poněkud je zkomolili. Nejsouc však evangelium to v původním svém znění aramejském v užívání, nebylo v tom znění ani opisováno, i jaký div tedy, že nevelký ten počet exemplářův aramejských, které byly pořízeny před zkázou Jerusáléma,

¹⁾ Belser, Einl. s. 248.

v některých případech snad i potom ještě, časem, jmenovitě ve válkách židovských za Tita a Hadriána, zaniknul a že proto ani jeden exemplář takový se nezachoval. Ostatně nestalo se to hned úplně. Jak svrchu řečeno, s některými odchylkami udrželo se po jistý čas mezi Nazarejskými i tehdy, když měli již své evangelium (apokryfní) „podle Hebreův“, v Beroei ještě ve 4. st.

Nedokazují tedy nic ty důvody vnější, které uvádějí se proti aramejskému sepsání evangelia Matoušova; a rovněž ani vnitřní. Neboť

a) že řečtina v kánonickém evangeliu sv. Matouše není taková, aby bylo nutno souditi z ní, že sv. Matouš psal řecky, patrně jest již z toho, co bylo svrchu (str. 42.) řečeno o její jakosti, jakož i z toho, že někteří (na př. Steenkiste, Davidson), vidí v evangeliu Matoušově více hebraismů než v evangeliích ostatních. Pokud jest čistá a plyná, nesvědčí tak o řeckém originále, jako spíše o dovednosti překladatelově, který nelpě otrocky na slově, mohl tím spíše provésti svou práci zdařile, poněvadž překládal v době, kdy již skoro vůbec bylo evangelium hlášáno v řečtině, a utvořeny kázáním a překládáním ústním určité formy pro ty které výrazy, ano i písemně život Páně vylíčen od jiných v řeči řecké.

Že vyskytují se v řeckém textě našem hry ve slovech, nelze popřít; ale jest jich jen po řídku, a z těch, které jsou, souvisí některé tak úzce s povahou jazyka řeckého, že samy namítaly se, a bylo těžko neužiti jich,¹⁾ jiné pak jsou tak přirozené, že také v jiných řečech vyskytují se, na př. v latině, češtině²⁾ a přece nikdo nebude proto tvrditi, že sv. Matouš psal latinsky neb česky. Co však rouhavě tvrdí Credner a po něm Renan i Holtzmann, že prý totiž překladatel z aramejštiny do řečtiny nebyl by slova רוּחַ (ruach) v 1, 18. přeložil vý-

¹⁾ Tak v 6, 16: ἀφανίζουσιν ὅπως φανῶσιν, 24, 30: κόψονται καὶ ὀψονται. Proto i Credner (Einl. I, 94), ač také myslí, že Matouš psal řecky, uznává, že „Das einzelne ganz matte Wortspiel 6, 16 ist nicht im Stande irgend etwas für den griechischen Ursprung unseres Evangeliums zu beweisen.“

²⁾ Tak Mat. 6, 7: μὴ βατταλογήσητε — ἐν τῇ πολυλογίᾳ (nolite multum loqui — in multiloquio; 21, 41: κακοὺς κακῶς ἀπολέσει (malos male perdet, zlé zle zahubí). V češtině též Mat. 5, 16: Tak svět světlo vaše.

razem *πνεῦμα* (duch), poněvadž výraz aramejský, jsa rodu ženského, vyjadřuje funkci ženy, výraz řecký však funkci muže, odsuzuje se samo sebou; neboť jak i Keim ¹⁾ uznává, na řečeném místě nevyjadřuje se slovem *πνεῦμα* funkce muže, nýbrž tvůrčí moc božská, a kdyby byla ona funkce měla se tam vyjádřiti, nebylo by se k tomu hodilo ani slovo *πνεῦμα*, poněvadž jest rodu středního.

Pokud srovnává se i sloh kánonického evangelia Matoušova se slohem sv. Marka, nedokazuje to, ani že sv. Matouš psal řecky, ani že řeckého toho textu použil sv. Marek, neb docela textu Markova sv. Matouš. Neboť ona shoda mohla povstati také z jiných příčin, zejména i z toho, že překladatel aramejského textu Matoušova do řečtiny použil evangelia sv. Marka, a že v té době, kdy pořizován byl řecký překlad evangelia Matoušova, byly pro některé výrazy již ustáleny jisté formy řecké kázáním a překládáním ústním.

b) Podobně platí o formě starozákonních citátů: z toho zajisté, že v kánonickém evangeliu Matoušově uvádějí se některé výroky podle řeckého překladu alexandrijského, nelze již ani proto souditi v originál řecký, poněvadž v něm jsou také některé výroky starozákonní uvedeny podle textu hebrejského; neboť týmž právem, kterým z citátů podle překladu alexandrijského uvedených soudí se v sepsání jeho řecké, možno též z citátů podle hebrejského textu uvedených souditi v sepsání jeho hebrejské neb aramejské. Tvrdili sice někteří kritikové, že pouze ony výroky Starého Zákona podány jsou podle textu hebrejského, které sv. Matouš uvedl sám, ty však, které vyskytují se v řečích Kristových neb jiných osob v evangeliu mluvících, že uvedeny jsou dle překladu řeckého, a činili z toho různé závěrky, z protestantů někteří také ten, že prý kánonické evangelium Matoušovo jest kompilací alespoň ze dvou spisů jiných, z nichž jeden byl sepsán v řečtině, druhý v aramejštině.²⁾ Avšak, ačkoliv ono tvrzení o pramenech citátů

¹⁾ Keim, *Leben Jesu*, I. 343. nazývá lehkomyšlností tvrzení, že auto-
rové bibličti představili Boha jako ploditele Ježíše Krista, jakoby byl zá-
stupcem mužovým:

²⁾ O citátech starozákonních v Novém Zákone, jmenovitě v evan-
geliu sv. Matouše, bylo již tolik napsáno, že by z toho mohla býti sesta-
vena objemná knihovna. Pravíť již r. 1836 Credner (Einl. str. 93): Was
die alttestamentlichen Zitate betrifft, so sind wenige Gegenstände so viel-

Matoušových a jiných osob v evangeliu jeho mluvících opakovalo a opakuje se opět a opět, není přece správné, a proto ovšem, jak ještě níže bude řečeno, ani to pravdivé co na základě onoho tvrzení usuzují někteří o kompilačním ráze evan-

tach untersucht worden, ohne das ein befriedigendes Resultat erreicht worden wäre. Od té doby však děl značně přibýlo. Bleek (*Beiträge zur Evangelienkritik*, 1846, str. 57—58) byl první, který citáty, v evangeliu Matoušově uvedené, rozděloval ve dvě třídy; v ty, které uvedl Matouš jakožto autor sám (I. třída), a v ty, které ve svých řečech uvedl Pán Ježíš neb jiné osoby, jichž řeči sv. Matouš zaznamenal (II. tř.), a tvrdil, že citáty první třídy uvedeny jsou dle textu hebrejského, citáty druhé třídy podle textu řeckého. Jeho následovali de Wette (*Einl.* str. 98 a další), Ritschl (*Theolog. Jahrb.* 1851, s. 520 a d.), Langen (*Grundriss der Einl.* s. 24) a j. Zvláště důkladně srovnal citáty ony Anger (*Ratio, qua loci V. T. in evang. Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam huius evangelii originem*, v lipských programech I.—III. z roku 1861—1862), Haupt (*Die alttestamentl. Zitate in den vier Evangelien*, Colberg, 1871), Dittmar (*Vetus Testamentum in Novo*, Göttingen, 1903) a jmenovitě Zahn (*Einl.* II str. 314—320). Anger uznává alespoň celkem, že výroky starozák., od Matouše samého uvedené, drží se textu hebrejského, citáty od Krista Pána a jiných osob v evang. Matoušově uvedené textu řeckého. Zahn však neuznává toho, tvrdě, že v jedné i druhé třídě uvedeny jsou starozák. výroky brzy dle jednoho, brzy dle druhého textu, brzy v soulase obou neb volně. Právě (*I. c.* str. 319): In Klasse I, wozu auch Nr. 1, 2 der vorstehenden Übersicht (t. j. 2, 6) gehören, werden a) überwiegend oder ausschliesslich nach H (dem hebräischen Text) angeführt die Zitate in Mat. 2, 5. 15; 4, 15. f.; 8, 17; 13, 35; 27, 9. b) überwiegend oder ausschliesslich nach LXX 1, 23; 2, 18; 3, 3; 21, 5. c) ziemlich gleichmässig nach H und LXX abhängig 12, 18—21. In Klasse II sind a) überwiegend oder ausschliesslich nach H angeführt die Zitate in 5, 21—27; 9, 13 = 12, 7; 10, 36; 11, 29; 22, 37; 26, 31; 27, 46. b) überwiegend oder ausschliesslich nach LXX 4, 4. 6—7; 13, 14 f.; 15, 8; 19, 5 (?); 21, 13. 16. 42; 22, 44; 23, 39; 24, 15; c) unentschieden oder ziemlich gleichmässig von H und LXX abhängig 4, 10; 5, 5. 33. 38. 43; 15, 4; 19, 4; 22, 24. 32. Příčinu různého toho způsobu uváděti starozákonní citáty viděli jiní jinde: Credner, Holtzmann, Renan, Scholten a j. viděli ji v použití textu řeckého, na místech messianských pozměněného s hledem k starému syrochaldejskému Targumu. Právě Credner (*Einl.* 93—94): „Matthäus zitiert frei und hält sich bei der Anführung alttestam. Stellen durchaus an die griechische Uebersetzung, aber nach einem Texte, welcher bei den messianischen Beweisstellen, und einzig nur bei diesen mit den hebräischen Texte, oder, wie schon Gesenius (Komment. zu Jes. I. S. 64) von einigen Stellen richtig bemerkte, mit einem alten Targum verglichen und nach ihm geändert war.“ Aberle myslí, že citáty uvedeny jsou dle textu hebrejského, který lišil se poněkud od nynějšího masoretského, ale byl od velerady uznán za úřední. Anger myslí, že Matouš v první části držel

gelia Matoušova. Uvádějí v něm nejen sv. Matouš, nýbrž i Kristus Pán a jiné osoby výroky starozákonní brzy podle originálu hebrejského, brzy podle překladu řeckého, brzy volně neb v takové shodě s textem řeckým i hebrejským, že těžko říci, ke kterému textu přihlíželi; a činí tak beze všeho pravidla určitého, leč že textu řeckého nedrží se nikdy tam, kde by znění jeho nehodilo se k důkazu. Patrně tedy, že ze způsobu, kterým se uvádějí v evangeliu Matoušově starozákonní výroky, nelze nic usuzovati o řeči, ve které bylo sepsáno původně. Konečně

c) tvrzení, že evangelium sv. Matouše povahou svou jeví se býti přepracováním evangelia Markova neb některého spisu jiného řecky psaného, jest nesprávné. Nenalézáť v celé starobylosti žádné opory, nýbrž odpor spíše,¹⁾ spočívá na základě nepravém, předpokládajíc chybně, že spis sv. Matouše obsahoval prvotně toliko řeči a ne též skutky Páně, a opírá se o důvody tak vrátké, že jiní dovolávají se jich pro tvrzení zcela opačné. Hledí na př. k tomu, že Matoušovo evangelium jest delší a obsahuje až na několik perikop malých všechny

se Septuaginty, v druhé textu hebrejského; pravít (I. c. str. 35): „Ab initio quidem Alex. ut ad ipsius consilium accomodatissime interpretatos sequitur . . . postrema ex hebraicis partim ad verbum transfert, . . . partim dilucidius exponit ad rationem illius . . . explicationis.“ Haupt soudí, že sv. Matouš citoval z paměti (I. c. str. 304 : Nur in zwei Fällen hat Matthäus derartig zitiert, dass man sieht, er hat sich nicht auf sein Gedächtnis verlassen, sondern das A. T. aufgeschlagen, und in diesen beiden Fällen benutzt er das hebräische Original: 4, 15; 12, 18. Sonst gebraucht er das Original oder die LXX nicht direkt, sondern zitiert nach dem Gedächtnis. (Jiné náhledy ještě viz u Langena, I. c. str. 25, Schanze, Comment. über das Evang. des hl. Mat. str. 21, 38; Schäfer a Al. Einl. str. 211.) Nejspíše však byla příčina řečeného způsobu citování v tom, že Židé (a křesťané ze židovství) znali Starý Zákon jak v originále hebrejském, tak v překladě řeckém, jakož i v tom, že sv. Matouš ve svém spise, podobně jako i Kristus Pán a apoštolé (i Židé) ve svých kázáních, neuváděl míst starozákonních doslovně, do Pisma nahlédaje, nýbrž volně a dle smyslu toliko z paměti cituje brzy dle textu hebrejského, brzy dle překladu řeckého, a že proto překladatel jeho do řečtiny nemohl jinak uváděti starozák. míst, leč smíšeně, když doslovně překládal, a nedíme nic o tom, že někdy překládal volně, a proto asi nejeden také z těch textů, které byly od sv. Matouše uvedeny podle originálu hebrejského, uvedl volně tak, jak je znal z paměti podle textu řeckého.

¹⁾ Sv. August., De cons. Evang. 1, 2. (M. 34, 1011): „Marcus Matthaeum subsequutus tamquam pedisequus et breviator eius videtur.“

děje, které vyličuje sv. Marek, a vycházejíce od názoru, že spíše povstává spis větší z menšího, než menší z většího, činí z toho úsudek, že evangelium to povstalo rozvedením evangelia Markova neb některého jiného spisu řeckého, jenž vyličoval pouze skutky Páně; ¹⁾ a soudí tak tím spíše, poněvadž sv. Marek oživuje vypravování své udáním různých okolností časových, místních i osobních, a vyličuje děje pořádkem přirozeným, jak se po sobě udály, sv. Matouš však přestává na prostém podání věcí mnohdy dosti stručném a zachovává postup logický, umělý, řadě věci k sobě nikoli tak, jak se za sebou přihodily, nýbrž jak věcně patří k sobě s hledem k jistému účelu; neboť onen pořádek přirozený a živost v líčení jest prý známkou původnosti, postup logický pak a nedostatek živosti známkou pozdějšího zpracování.²⁾ Ale jak svrchu na-

¹⁾ Weiss B., Die vier Evangelien, s. 2: „Dieselbe (Die Abhängigkeit des Matthäusevang. von unserem zweiten Evangel.) erweist sich nicht nur dadurch, dass der gesamte Inhalt desselben mit verschwindenden, leicht erklärlichen Ausnahmen in das erste aufgenommen ist sondern auch . . . Ermon i, Le Noyau primitif des Évangiles synoptiques (v Revue bibl. 1897, str. 260): Le deuxième évangile, on l'a assez souvent appelé, est le plus court et le plus concis. Celui de saint Matthieu est bien plus développé et détaillé. Ce caractère n'est-il pas un trait de lumière pour la critique? . . . Il est à présumer qu'on a suivi ce qui est plus ou moins la règle de toutes les littératures . . . La marche générale de l'histoire Matthieu marque un développement très accentué; il doit par conséquent, selon toutes induction, être postérieur à saint Marc . . . (str. 263): Est-ce saint Matthieu qui a amplifié saint Marc, ou saint Marc, qui a abrégé saint Matthieu? . . . Or, d'après toutes les analogies et les inductions littéraires, il n'est guère probable que saint Marc ait abrégé saint Matthieu . . . Il ne reste donc que l'autre alternative, à savoir que c'est saint Matthieu qui a amplifié saint Marc.

²⁾ Holtzmann, Einl. 3. vyd. str. 358—359: „Schwerlich konnte schon aus erstmaliger Aufzeichnung der Ueberlieferung ein so planvoll geordnetes, durchweg Reflexion und Kunst der Auswahl und Composition verratendes Werk (Matthäusevang.) hervorgehen . . . Dagegen liegen ungleich mehr Anzeichen der Ursprünglichkeit auf Seite des 2. Evglms. Bis auf etwa 30 im Zusammenhang des Ganzen verlorene Verse ist der gesamte Stoff desselben in den beiden anderen Werken (Matthäus und Lukas) wieder zu finden. Nimmt man aber die Reihenfolge der einzelnen Erzählungen bei Mk und stellt die bei Mt zur einen, die bei Lk zur anderen Seite, so kann man Schritt für Schritt nachweisen, dass jeder der beiden anderen eben diese Reihenfolge als die ursprüngliche voraussetzt . . .“ Jülicher, Einl. 3. a 4. vyd. str. 274: „Bei ihm (Markus) entspricht die Reihenfolge der einzelnen Abschnitte am besten

pověděno, jiní vyvozují z téže povahy oněch evangelií závěry zcela opačné, tvrdíce, že povstalo nikoliv Matoušovo evangelium z Markova, nýbrž Markovo z Matoušova, neboť, jak zcela právem upozorňují, větší stručnost (u sv. Marka) není známkou původnosti, — vždyť nevypůjčuje si boháč u chudého, nýbrž chudý u boháče,¹⁾ a i přepracovatel spisu některého může rovněž rozšiřovati jej, jako zkracovati;²⁾ nedostatek živosti pak a logický, umělý pořádek nesvědčí nutně o pozdějším přepracování, — vždyť Wilke vidí v tom i známku původnosti,³⁾ — nýbrž záleží dílem na povaze a dovednosti, dílem na úmyslu autorově, a má u sv. Matouše zejména příčinu v tom, že usiloval předem o to, aby dokázal, že Pán Ježíš jest Vykupitel v Starém Zákoně zaslíbený,⁴⁾ a proto nepodal jednotlivých

dem wirklichen Verlauf der Geschichte, es wäre seltsam, wenn auf die viel künstlichere Gruppierung des Mt oder des Lk das Natürlichere erst gefolgt wäre . . .“ str. 284: „Durch den Besitz von Seitenreferenten sind wir in der Lage zu wissen, wo Matthäus und Lukas dem Markus und wo sie der Logiensammlung gefolgt sind.“ Viz též Wilke, Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der 3 ersten Evang. 1838, str. 24. Köstlin, Ursprung der synopt. Evang. 1853, s. 85, Döllinger, Christentum und Kirche s. 132. Srovn. Schanz, Die Komposition des Matthäus-Evang. Tübingen, 1877, str. 11. a další, a jeho Commentar über das Ev. d. h. Matthäus. 32—34.

¹⁾ Belser, Einl. str. 238: „Angesichts dieser Fülle bei Matthäus und der relativen Armut bei Markus legt sich von selbst der Gedanke nahe, dass der Arme geborgt hat bei dem Reichen, nicht umgekehrt.“ Zahn, Einl. II. 317: „Daraus folgt nicht nur, dass Mt und Mr in einem innigen Verhältnis zu einander stehen, welches nicht anders als durch Abhängigkeit des einen vom andern erklärt werden kann, sondern auch dass Mr der abhängige ist. Der Arme borgt bei dem Reichen, nicht umgekehrt.“

²⁾ Schanz, Die Markushypothese (v Tübinger Theol. Quartalschr. 1871, s. 496): „Gewiss kann ein Bearbeiter ebenso gut erweitern als abkürzen, ohne deshalb gegen die Logik zu verstossen.“

³⁾ Wilke, Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der 3 ersten Evang. 1838, str. 24. tvrdí, že při zprávách společných patří prvotnosti tomu, či text nejlépe odpovídá zákonům logiky; neboť původní jest prý to, co jest logické. (Srovn. Schanz, Markushypoth. I. c. s. 492.)

⁴⁾ Zahn, Einl. II. 303: „Den Juden und Judenchristen, für welche Matthäus schrieb, sollte bewiesen werden, dass Jesus, trotz aller jüdischen Vorurteile, welche gegen ihn sprechen, der Verheissene sei. Wenige charakteristische Handlungen und ausführliche Reden waren das für diesen

událostí ze života Páně vždy obšírně a v tom postupu, ve kterém se po sobě udály, nýbrž mnohdy jen potud, pokud toho bylo třeba k řečenému účelu, a pořádkem takovým, jak se hodily k sobě věcně, aby onoho účelu dosáhnul, a to tak, že právě jeho vylíčení jeví se býti původním.¹⁾ Ať tedy pomlčíme o tom, že kritikové nesrovnávají se ani ve svých úsudcích o povaze evangelia Matoušova, majíce je jedni za dílo promyšlené, přesně logicky spořádané, jednolité,²⁾ jiní za špatnou kompilaci, za práci bez ladu a skladu,³⁾ a shledávající v něm jedni řeč i sloh jednotný a poměrně čistý,⁴⁾ jiní však řeč i sloh nestejný a četnými hebraismy protkaný,⁵⁾ již z toho, co jsme svrchu pověděli, jest patrné, že povaha evangelia Matoušova není

Zweck geeignete Material. Zweitens muss man von der Wirklichkeit des Lebens wenig wissen, um Fragen dieser Art nach einer gemeingiltigen Schablone, statt nach tatsächlichen Verschiedenheit der individuellen Neigung und Befähigung zu beurteilen.“

¹⁾ Zahn, Einl. II., 325: „Ist dies richtig, so folgt, dass die grössere Ursprünglichkeit auf Seiten des Matthäus ist.“

²⁾ Zahn, l. c. „Das Matthäusevangelium stellt sich dar als ein Werk von grossen Entwurf und aus einem Guss, das Markusevangelium als eine aus vielen Stücken sorgsam zusammengesetzte Mosaikarbeit.“ Viz též Jülicher, Einl. 3. vyd., str. 274, Holtzmann, Einl. 3. vyd., str. 358, 376. Belser, Einl. 55. (Kde neudáváme zvláště čísla vydání, rozumíme u Belsera vždy vydání první.)

³⁾ Bauer Bruno, Kritik der evang. Geschichte, III, str. 81: „In seiner schlechten compilirenden, alles durcheinander werfenden Manier hat Matthäus nicht einmal gemerkt, dass er wie ein Unmensch schreibt.“ Viz též Haneberg, Geschichte der Offenb. 3. vyd., str. 684.

⁴⁾ Zahn, Einl. II. 299: Der Stil des Matthäus ist durchweg weniger hebräisirend, als der des Markus und der Apostelgesch. Belser, Einl. 41; Pölzl, Kurzgefasst. Comment. zum Ev. des heil. Matth. 2. vyd., s. XXIII. Bleek, Einl. 322: „Sonst ist aber der Charakter des Griechischen durch das ganze Evangelium des Mt. ziemlich gleichartig und besondere sprachliche Eigentümlichkeiten lassen sich in einzelnen Abschnitten in Vergleich mit anderen nicht nachweisen.“ Viz též Wernle, Die synoptische Frage, Freiburg im Br. 1899.

⁵⁾ Soltau, Zur Entstehung des I. Evang. (v Zeitschr. für die ntl. Wissensch. 1900, str. 234): „Und dennoch glaube ich mit Bestimmtheit nachweisen zu können, dass beide Bestandteile des ersten Evangeliums auch sprachlich so geschieden werden können, dass jeder Vorurteilsfreie diesen Gegensatz anerkennen muss“. Davidson, An Introd. l. s. 513: „The language of the gospel is more Hebraic than that of the other three, and accords with the fact of its ultimate derivation from an Aramaean original“.

taková, aby bylo nutno souditi z ní, že evangelium to jest pozdějším přepracováním evangelia Markova neb některého jiného spisu řeckého, a že proto sepsáno bylo prvotně řecky.

Žádný tedy z těch důvodů, jež uvádějí se pro řečtinu jakožto původní jazyk evangelia sv. Matouše, nedokazuje, že náhled ten jest pravý, žádný není s to, aby vyvrátil, co jednohlasné podání a svědectví spisovatelů prvních století církve v té příčině praví, že totiž evangelium sv. Matouše bylo původně sepsáno hebrejsky, t. j. hebrejsky ve smyslu širším či aramejsky.¹⁾

II. Do řečtiny byl přeložen aramejský originál tento velmi záhy: již v době apoštolské, v druhé polovici 1. st. Že tomu tak, patrně jest z toho, že textu řeckého užili již sv. Otcové apoštolští: autor listu Barnabášova, Polykarp, Ignác Muč., Klément Řím., jakož i z toho, že dle jednoho rukopisu syrského, přičítaného neprávem Eusebiovi Cesarejskému a chovaného v museu britském,²⁾ bylo evangelium sv. Matouše v řeckém znění svém

¹⁾ Právem proto praví Zahn, Einl. II. 261—262: Den Gelehrten, welche unser Matev. als ein ursprünglich griechisch geschriebenes Werk angesehen haben, ist es nicht gelungen, die einstimmige und bis ins erste Jahrhundert hinaufreichende gegenteilige Überlieferung als einen Irrtum zu erklären und dadurch zu entkräften.

²⁾ Rukopis ten byl přeložen do angličtiny od Wrighta pod názvem „Jednání o hvězdě mudrců“. Dle svědectví jeho znali a užívali v Římě i v jiných krajích západních řecký překlad evangelia Matoušova již před r. 119. Ale v exemplářích, které měli, scházela perikopa o mudrcích (Matouš 2, 1—13), byvši dle mínění Belserova vynechána asi proto, poněvadž na východě, odkudž překlad dostal se v opise do Říma, nemile dotýkalo se křesťanů ze židovství, že ličil se v ni s takovým důrazem zápal a nadšení, s kterým pohané vyhledali a uctili novorozeného Spasitele, a chlad i duch nepřátelský, s kterým ho Židé uvítali. Nedostatek perikopy té v exemplářích řeckých znepokojoval však ty na západě, kteří znali originál aramejský; i sešel se proto cirk. sněm r. 119 v Římě; na něm pak byla věc ta vzata v úvahu a po předchozím jednání perikopa scházející z textu aramejského přeložena do řečtiny a vtělena do řeckého textu řečeného evangelia. Jednáním tím bylo zároveň uznáno slavnostně, že překlad řecký, který měli před sebou, s onou perikopou o mudrcích, podává text původní správně a jest náležitým jeho představitelem. Prve však, než překlad ten dostal se z východu v opisech do Říma, odtud dále se rozšířil a podnět dal k řečenému jednání na sněmě římském r. 119, uplynula zajisté doba poměrně dosti dlouhá, zajisté více než dvacetiletá; byl tedy patrně zdělán již v 1. st. Příslušné místo řečeného rukopisu zní podle překladu Nestleova takto: Im Jahre 430 = 119 p. Chr. n. unter der Regierung des Hadrianus Cäsar, im Konsulat des Severus und Fulgus, unter dem Episcopat

předmětem jednání na církv. sněmě, který r. 119 byl konán v Římě pod papežem Xystem.

Mimo to poukazuje k době apoštolské také Papiáš výrokem svrchu uvedeným, ba udává, jak myslíme, dobu ještě přesněji. Zaznamenav totiž výpověď, že Matouš sepsal řeči Páně nářečím hebrejským, přeložil (*ἑρμηνεύει*) je však každý, jak mohl,¹⁾ zachoval tím pro trvalou paměť zprávu, že evangelium sv. Matouše, byvši původně sepsáno v hebrejštině (v smysle širším), musilo býti s počátku překládáno ústně od těch, kteří působíce mezi obyvatelstvem hebrejštiny (aramejštiny) neznalým, řecky mluvícím, chtěli některých jeho částí použití, zlomkovité překlady ty však že nebyly vždy zdařilé, nýbrž v příčině té závisely na dovednosti a schopnostech překladatelů, ale v době, kdy ona výpověď byla učiněna, že náleželo již minulosti obtížné to překládání ústní, přestavši proto, poněvadž byl již pořizen a přístupným učiněn překlad písemní celého evangelia toho. Záleží tedy na tom, od koho pochází ona vý-

des Xystus, Bischofs der Stadt Rom (115—125) erhob sich diese Angelegenheit (včr týkající se hvězdy mudrců) in den Gedanken von Männern, bekannt mit heiligen Büchern; und durch die Mühe der grossen Männer von verschiedenen Ländern wurde diese Geschichte vorgeschaut und gefunden und geschrieben in der Zunge derer, welche die Sorge trugen". Viz Belser, Zur Evangelienfrage (v Theolog. Zeitschr. Ravensburg, 1898, str. 198—208).

¹⁾ Jak patrně ze souvislosti a jak uznává se skoro všeobecně, výrazu *ἑρμηνεύειν* nebere Papiáš ve významě „vykládati“, nýbrž ve významě „tlumočiti, překládati“; neboť klade jej proti slovům *ἑρμῆτι διαλέκτω* (hebrejským nářečím). Který překlad míní, nepraví sice výslovně, poněvadž však mluví tu Řek (Papiáš) ve spise řeckém ke čtenářům řecky mluvícím, není pochybnosti, že nemíní parafrásí chaldejských, jak myslil Schegg, domnívaje se, že sv. Matouš psal v hebrejštině v užším smyslu či biblické (Comment. zu Matth. I, 13), nýbrž překlady řecké a to nikoli nějakého přepracování hebrejského spisu Matoušova, jak soudil Schleiermacher, Hilgenfeld, Lutteroth, ani překlady psané, ať již úplné (Bleek, Harnack) neb pouhé pokusy (Langen, Schanz), nýbrž ústní a zlomkovité, jak byly konány v bohoslužebných shromážděních (Thiersch, Ebrard, Zahn, Belser). Mysliti na překlady psané nelze právem již proto, poněvadž v celé starobylosti není po nich ani stopy ani zmínky; to bylo by nevysvětlitelné, kdyby jich ještě za Papiáše bylo několik. Náhled pak, že by Papiáš byl minil nějaké zpracování hebrejského evangelia Matoušova, jest zcela bezdůvodný a se slovy Papiášovými nesrovnatelný. (Srovň. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons. I, 891—897. Einl. in das N. T. II. 254—259; Belser, Einl. s. 42; Bardenheuer, Geschichte d. altkirchl. Litteratur, s. 545—546.)

pověď o Matoušově evangeliu, zda od Papiáše samého, neb od jiného. Někteří (Zahn) přičítají ji Papiášovi, tvrdíce, že on sám poučuje své čtenáře znalé pouze řecký text evangelia Matoušova, jak o původní řeči jeho, tak o tom, kterak vedli si zprvu věrozvěstové a představení církevních obcí, když chtěli u obyvatelstva aramejštiny neznajícího použití některých perikop evangelia Matoušova (scházejících v evangeliích jiných). Podle tohoto náhledu bylo by ústní překládání aramejského originálu náleželo minulosti teprve kolem r. 130,¹⁾ ovšem minulosti již dosti dávné, jistě více než třicetileté, neboť jednak čtenáři Papiášovi nevěděli již o něm, jednak byl překlad řecký rozšířen v četných opisech již před r. 130, jakož patrně jest i z toho, že jej znali a známost jeho u svých čtenářů předpokládali již nejstarší sv. Otcové apoštolští Polykarp, Ignác i Klement Římský. Byl by tedy povstal překlad tento as v posledních dvou desetiletích 1. st.

Avšak, jak učí souvislost, ve které Eusebius řečenou výpověď Papiášovu uvádí ve svých dějinách církv., a jak uznává i Harnack,²⁾ ona výpověď není od Papiáše, leč dle formy toliko,³⁾ co do věci pochází od téhož Jana presbytera, od něhož Papiáš dostal zprávu o evangeliu sv. Marka, t. j. od Jana apoštola; náleželo tedy ústní překládání aramejského evangelia Matoušova minulosti poněkud větší již za posledních let Janových, kdy Papiáš byl jeho učedníkem, řecký překlad písemný pak zhotoven již kolem r. 70, buď nedlouho po zkáze Jerusalema neb krátce před ní.⁴⁾

¹⁾ Toho času totiž sepsal Papiáš svůj spis „Výklady řeči Páně“, ve kterém onu výpověď uvádí. Dle Zahna (Einl. II. str. 258) psal již kolem r. 125, dle Harnacka (Chronologie I. 357, 656), který myslí, ovšem nesprávně, že Papiáš byl žákem nikoli Jana apoštola, nýbrž nějakého Jana presbytera neapoštola), psal mezi r. 140 (145)—160; dle Bardenhewera (Gesch. der altchristl. Litter. I. 544) ne před 117—138, ale také ne po r. 138.

²⁾ Harnack, Chronologie I. 692: „Auch von ihm (dem Matthäus) hat der Presbyter höchst wahrscheinlich gesprochen, denn dass der abgerissene Satz, den Eusebius aus Papias geschöpft hat, dem Presbyter zugewiesen ist, darf aus der formellen Verwandtschaft mit dem über Markus Gesagten und aus dem ganz eigentümlichen, auf eine sehr frühe Zeit weisenden Inhalt gefolgert werden“.

³⁾ Tak uznává též Belser, Einl. 38: „Von wem stammt nun die Aussage? Der Form und dem sprachlichen Ausdruck nach von Papias; hinter ihm steht aber, wie auch Harnack zugiebt, als Sprecher der Presbyter, d. h. der Apostel Johannes“.

⁴⁾ S udáním tímto srovnávají se také tehdejší okolnosti časové.

Je-li však pravda, co s hledem ke shodě, která se jeví mezi evangeliem Lukášovým a řeckým textem Matoušovým v příčině některých výrazův a rčení, tvrdí Belser a před ním již Langen a jiní, že totiž sv. Lukáš znal již také řecké evangelium svatého Matouše, spadá vznik řeckého překladu toho již do r. 59—60.¹⁾

Kde byl učiněn první tento psaný překlad řecký, není známo. Obvykle se myslí na Palestinu, někteří, zejména Zahn,²⁾ na Malou Asii, na Frygii.

Rovněž není známo, kdo jej učinil. Některé minuskuly řecké s neznámým autorem spisu „Synopsis s. Scripturae“ (v 5. neb 6. st.), přičítaného neprávem s. Athanasiovi, jmenují jako překladatele Jakuba Mal., jiné s Theofylaktem sv. apoštola Jana, jiné Bartoloměje, Sixtus Sienský sv. Barnabáše. V novější době myslí mnozí³⁾ na samého Matouše, poukazující k tomu, že také Josef Flavius přeložil sám do řečtiny spis svůj o válce židovské, který byl sepsal původně aramejsky.

Ale vše to jsou pouhé domněnky bez dostatečných důvodů. Nejstarší spisovatelé neudávají jména překladatelova vůbec, Eusebius pak mluví o něm pouze jako o neznámém

¹⁾ Bylyť již povstaly vně Palestiny četné obce křesťanské, smíšené z obrácených pohanův i Židů, kteří mluvili řecky, nerozuměli aramejskému evangeliu Matoušovu. V Palestině pak vymizely po zkáze Jerusaléma takové pravověrné obce křesťanské, které sestávaly jedině z obrácených Židův aramejsky mluvících, ježto jedni z křesťanů takových zabředli do bludů, ti pak, kteří zůstali věrni pravé víře Kristově, spojili se s křesťany obrácenými z pohanství a již proto zdržovali se aramejského evangelia Matoušova, aby lišili se od těch, kteří pobloudivše ve víře, zůstali sice při aramejském evangeliu Matoušově, ale čím dál více porušovali je. I přestalo proto znenáhla evangelium sv. Matouše v aramejském znění svém vyhovovati svému účelu, a přece obsahovalo pravdy velmi důležité a zajímavé, a to nejen pro křesťany ze židovství, nýbrž i pro ty, kteří byli obráćeni ke Kristu z pohanství (na př. kázání horské, kterého v evangeliu Markově není), tak že v překladě řeckém mohlo konati služby veliké. Nastala proto potřeba překladu řeckého. Pomáhali si sice představení církevní u obyvatelstva řecky mluvícího ústním překládáním oněch částí jeho, kterých chtěli užiti, ale to bylo obtížné a ukazovalo tím více na potřebu překladu písemního, již konečně, jak řečeno, kolem r. 70., ne-li již dříve, bylo vyhověno.

²⁾ Zahn, Einl. II. s. 259.

³⁾ Tak Cornei. a Lap., Bengel, Guericke, Semisch, Thiersch, Glaire, Bisping, Reischl, Lutteroth.

komi, ¹⁾ a sv. Jeronym doznává přímo, že není jisto, kdo přeložil originál Matoušův. ²⁾ Nevěděli-li tedy o něm nic oni, ač byli blíže doby apoštolské a měli starší prameny po ruce, nezbyvá zajisté ani nám nic jiného než doznati, že to také nevíme. To však s hledem k časovým okolnostem a povaze překladu samého lze přece tvrditi s Zahnem ³⁾ bez obavy, že chybíme, že totiž překladatelem nebyl žádný Hellenista pravý — neboť ten nebyl by rozuměl textu aramejskému, — nýbrž že to byl takový křesťan obrácený ze židovství, který řecky sice znal, ale za mateřský jazyk měl aramejštinu a tedy před svým obrácením se slýchal ony překlady ústní, které se děly v synagogách z textu hebrejského do aramejštiny nikoliv otrocky doslovně, jakož i takový, který jako křesťan slýchal též a snad i sám činil ony překlady jednotlivých částí aramejského evangelia Matoušova do řečtiny, které konaly se ústně v bohoslužebných shromážděních křesťanů řecky mluvících, pokud nebylo překladu psaného. Byť tedy nebyl překladatelem apoštol! některý sám, byl jím zajisté některý žák apoštolský, který překládal možná pod nějakým dozorem a snad i k pohnutce některého apoštola.

Necht však byl překladatelem kdokoliv, to jest jisto, že překlad řečený byl zdělán ne sice otrocky doslovně, nýbrž poněkud volně, a byť ne dokonale, přece celkem zdařile a věrně. Překladatel hleděl sice překládati co možná doslovně; patrně to z některých nejasností, které se jeví v překladě a jen z doslovného překládání z předlohy aramejské se vysvětlují, na př. Mat. 10, 4: *Κανααῖος* místo *ἑλληνίς* (horlivec, aram. כַּנְאַנִי, čti: Kan'áná), Mat. 28, 1. *ὁπὲ σαββάτων* = „pozdě v sobotu“ ve smyslu „na konci noci ze soboty na neděli“, aram. כַּפְּסָקִי שַׁבָּתָא,

¹⁾ Euseb., Quaest. evang. ad Mar. 2, 1 označuje jej toliko slovy: *τὸν ἐπὶ τῇ ἑλληνικῇ φωνῇ μεταβαλόντα αὐτό* = ten, který je přeložil do jazyka řeckého.

²⁾ Jeron., De vir. illustr. c. 3: „Quis postea (evangelium Matthaei) in graecum transtulerit, non satis certum est“.

³⁾ Zahn, Einl. II. s. 298—299; Der Übersetzer kann kein eigentlicher Hellenist gewesen sein, da er als solcher das Original nicht verstanden hätte, sondern nur einer jener Hebräer, welche wie Paulus neben der Muttersprache der griechischen Sprache mächtig waren. Er muss unter Hebräern geboren oder aufgewachsen sein und wird daher an die mündliche Dolmetschung des hebräischen Originals ins Aramäische gewöhnt gewesen sein, wie sie in den Synagogen der Hebräer üblich waren“.

Mat. 4. 15: *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* (עבר הירדן, za Jordánem) m. *ἡ Πηραία* (Peréa) neb *ἡ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* (Zajordánsko). Že však nedržel se slova otrocky, nýbrž poněkud volně si počínal, lze souditi z celkové uhlazenosti a plynnosti slohu, kterou pozorujeme v překladě, a jaké nebylo by lze dosíci při otrockém překládání z textu aramejského. Dokonalého překladu ovšem, jak řečeno, nedocílil. Jsouť v něm mimo právě podotknuté nejasnosti též některé nesprávnosti jazykové. Ale ať pomlčíme o tom, že žádný překlad díla většího není úplně dokonalý, nedostatků jazykových nescházelo by v textu ani tehdy, kdyby byl sv. Matouš, rodilý Hebrej, sám byl spis svůj přeložil neb hned s počátku napsal řecky. Nejasnosti pak, které se vyskytují, nejsou takové, aby nebylo jim lze porozuměti buď ze souvislosti neb srovnáním s místy parallelními v evangeliích jiných, ať nedíme nic o důležitosti, kterou mají tím, že, jak svrchu naznačeno, ukazují jednak na aramejský originál, jednak na to, že překladatel snažil se, pokud možno, překládati doslovně.

Že však překlad ten přes vytknuté nedostatky jest překladem věrným, a proto náležitým zástupcem aramejského originálu Matoušova, co do obsahu jemu rovným, toho důkazem jest jednak ono uznání všeobecné, jehož dle výpovědi Papiášovy dostalo se mu nejen od křesťanů maloasijských vůbec, nýbrž i od samého Jana apoštola, jednak to, že církev přijala a schválila jej jakožto spis sv. Matouše. Jak totiž vychází na jevo z výpovědi Papiášovy svrchu uvedené, řečený překlad (jehož užíval i Papiáš a jenž s naším prvním evangeliem kánonickým jest totožný) byl v Malé Asii uznáván již v době apoštolské obecně za spis sv. Matouše a Jan presbyter, ¹⁾ t. j.

¹⁾ Že Papiáš užíval právě našeho kánonického evangelia Matoušova řeckého, to uznávají mnozí i z těch racionalistů, kteří popírají (ovšem neprávem) pravost jeho. Právě na př. Harnack, Chronol. I. 693: „Dass Papias um 150 unſeren Matth. gebraucht hat, wird man nicht in Zweifel ziehen“. Holtzmann: „Dieser (Papias) kann nämlich bei ſeiner Nachricht recht wohl ſchon an unſeren Matthäus gedacht haben“. Rovněž připouštějí alespoň někteří z nich, že Jan presbyter (Jež však odlišují neprávem od Jana apošt.) právě tento překlad, naše kánonické evangel. Matoušovo, minul ve svém poučení, jež dal Papiášovi; právě na př. Jülicher, Einl. 237: „Ich halte es für ausgemacht, dass Papias hier über unſer heutiges erſtes Evgl. Bericht erſtatten und es als griechiſche Verſion eines vom Apoſtel Matthäus hebräiſch geſchriebenen Evangeliu ns bezeichnen

Jan apoštol, který znal aramejský text Matoušův (seznav jej zajisté již v Jerusalemě, možná ještě dříve, než jej byl Matouš odevzdal svým čtenářům), neodporoval tomu, nýbrž poučil toliko, že spis ten byl původně sepsán v hebrejštině (v širším slova smyslu) či v aramejštině. Jednáním tím dal patrně na jevo své přesvědčení, že překlad ten jest obsahem svým totožný s Matoušovým originálem aramejským a zástupcem jeho úplně platným. Církev pak uznala věrnost jeho nejen způsobem obyčejným, t. j. tím, že jej předčítala při službách Božích a přijala do kánonu, nýbrž i způsobem slavnostním, t. j. na sněmě konaném r. 119—120 v Římě pod papežem Xystem, ve kterém, jak patrně ze svrchu připomenutého rukopisu syrského, řecký překlad ten i s perikopou o mudrcích byl po předchozím srovnání s aramejským originálem Matoušovým potvrzen a schválen.

§ 6. Z které pohnutky a za kterým účelem psal sv. Matouš své evangelium.

Sv. Matouš nepraví, ani z které pohnutky, ani za kterým účelem psal své evangelium. Poněvadž však Eusebius ¹⁾ sdělil o něm, že chtěje odejít k národům jiným, napsal řečí hebrejskou evangelium pro křesťany obrácené ze židovství, „aby písmem nahradil svou nepřítomnost,“ domnívali se mnozí,²⁾ že evangelium Matoušovo jest pouhou náhradou za ústní jeho kázání neb katechesi, a že tedy řečený odchod k národům jiným byl mu pohnutkou, aby evangelium napsal.

Ačkoli však není pochybnosti, že písemní vyličení života a působení Ježíše Krista bylo velmi důležité a prospěšné pro křesťany, nelze přece popírat, že apoštolé kladli větší váhu na kázání ústní, i není proto pravděpodobno, že by pouhý odchod k národům jiným byl pohnul sv. Matouše, aby psal evangelium, a to tím méně, poněvadž pohnutka ta byla až na sv. Jakuba u všech apoštolů; byli by tedy musili všickni za-

wollte, und für wahrscheinlich, dass wenn er sein Wissen dem „Presbyter“ verdankt, dieser das Gleiche meinte“.

¹⁾ Euseb. H. E. 3, 25.

²⁾ Reithmayr (Einf. in die kan. Bücher des N. Test.), Schegg (Evangel. nach Matth.), Wieser (Über Plan und Zweck des Matthäusevangel.), též Haneberg, Luthardt, Godet, Keil, Wichelhaus a j.

nechatí nějaký spis těm, od nichž po jistém působení odcházeli jinam.

Byla však při většině spisův apoštolských pohnutka ¹⁾ k jich sepsání v okolnostech oněch křesťanů, pro něž byly určeny; i lze proto již předem domnívati se, že podobně bylo také při evangeliu Matoušově, a to tím spíše, poněvadž tehdejší poměry křesťanů palestinských, pro něž evangelium to bylo psáno, byly skutečně takové, že byly s to, aby pohnuly apoštola ku písemnému zakročení. Bylyť velmi neutěšeny a nebezpečny.

Židé totiž nenáviděli křesťany vůbec, zvláště ty, kteří byli obráceni ze židovství; pokládali je za odpadlíky od náboženství pravého. I pronásledovali je proto, jmenovitě též král Agrippa I. krátce před sepsáním tohoto evangelia.²⁾ aneb hleděli je různým způsobem a přemlouváním přesvědčiti o bludnosti jejich víry a pohnouti, by vrátíce se k židovství, spojili se s nimi proti nenáviděným Římanům, jichž jho tak těžce nesli. Ba dle svědectví Justinova rozeslali náhonci své po všech obcích židovských, aby rozhlašovali mimo jiné pomluvy a lži také tu, kterou i sv. Matouš (28, 13—15) zaznamenal, totiž že apoštolé tělo Kristovo z hrobu ukradli a potom řekli, že vstal z mrtvých.³⁾ Dle Eusebia sepsali docela úřední spis takového obsahu a rozeslali jej i po mimopalestinských obcích židovských.⁴⁾

¹⁾ Mluvice o pohnutkách, jež přiměly apoštoly, aby psali, upozorňujeme na to, co bylo řečeno v 1. díle str. 24. a 31, o inspiraci, že totiž předem Bůh to byl, který biblické autory pohnul ku psaní, že však ne učinil to vždy přímým působením v jejich vůli, nýbrž, a to zejména při autorech novozákonních, nepřímo, totiž okolnostmi a potřebami těch kterých obcí křesťanských.

²⁾ Viz Skut. apošt. 6, 9—14; 8, 1—3; 9, 1—2; 12, 1—4.

³⁾ Justin, Rozmluva s Tryfon. kap. 108: „Vy přece, uslyševše, že (Kristus) vstal z mrtvých, nekáli jste se, nýbrž také, jak jsem napovéděl (v kap. 17.), nastrojili jste lidi vybrané a rozeslali jste je po celé zemi, aby blásali, že povstalo jakési odštěpenství bezbožné a bezzákonné od Ježíše, jakéhosi svůdce Galilejského, jehož, když jsme ukřižovali, učeníci ukradli z hrobu, kdež byv s kříže sňat byl pochován, a nyní svádějí lidi, pravíce, že vstal z mrtvých a na nebe vstoupil. Ano přidali jste, že učil věcem bezbožným a nesvatým a ohavným, kteréz vy mezi vším lidem trouste o těch, kteří jej vyznávají býti Kristem, učitelem a Synem Božím.“

⁴⁾ Euseb., Výklad k Isaiáš 18, 1: „Shledali jste ve spisech starých (spisovatelů), kterak obyvatelé jerusalémští národa židovského a starší písma rozdělivše, rozeslali ke všem národům, tupice Židům, kdekoli byli,

Mimo to křesťané neměli dosud chrámův, a bohoslužba jejich byla jednoduchá, prosta obřadů mocně smysly jímajících. Židé však měli chrám velkolepý, bohoslužbu na oko skvělou, plnou obřadů vnějších. To vše působilo mocně v palestinské a zvláště v jerusalémské křesťany, obrácené ze židovství, a budilo nebezpečnoství, že vrátí se k židovství a čekati budou s nimi vykupitele časného, který by je vybavil z moci římské a obnově pozemskou říši Davidovu, dopomohl jim k časné slávě a blahu pozemskému.

Nebezpečnoství to vzrostlo zvláště za Agrippy I., když král ten, chtěje se Židům zalíbiti, nejen zvláštní zápal předstíral pro zákon Mojžišský, nýbrž i apoštola Jakuba Velk. usmrtil, Petra uvěznil v úmyslu také jej utratit a vůbec křesťany pronásledovat se jal. Neměli-li tedy mnozí z křesťanů tamních podlehnouti v něm, bylo tehdy velice třeba, co nej-
přesvědčivěji ukázati a proti nepravým míněním obhájití pravdu, že Vykupitel již přišel a očekávané království messianské založil.

Sv. Matouš však psal právě v oné době, jakož bylo ukázáno. I lze proto právem tvrditi, že pohnutkou k tomu bylo mu právě ono nebezpečnoství, ve kterém byli křesťané palestínští, zvláště jerusalémští, obrácení ze židovství, aby neodpadli od víry v Krista a nevrátili se zase k židovství, účelem pak, jehož spisem svým chtěl dosíci, že bylo ukázati a proti nepravým míněním obhájití pravdu,

a) že Ježíš Kristus jest zaslíbeným Vykupitelem a marně proto že by kdo čekal vykupitele jiného;

b) že církev od Krista založená jest oním královstvím messianským, jež v Starém Zákoně bylo zaslíbeno; představennými jeho pak že nejsou židovští velekněží ani velerada, nýbrž apoštolé;

c) že statky messianské nezáležejí ve světské slávě a časném lesku, nýbrž že jsou předem duchovními, a prostředkem k dosažení jich že jest život ctnostný a cesta utrpení a přemáhání sebe.

učení Kristovo jakožto blud nový a Boha cizí.“ Domníval-li se však Aberle (Einl. in das N. T., herausgegeben von Schanz s. 32.), že evangelium sv. Matouše jest pouze obranným spisem proti onomu úřednímu spisu okružnému velerady, takže by úřední spis ten byl jedinou pohnutkou ku sepsání evangelia, byl zajisté v nepravdě. Dokázati alespoň pravdivost jeho mínění nelze.

Že tomu tak, lze tvrditi tím spíše, poněvadž k dogmaticko-apologetickému účelu tomu poukazuje spis sám výběrem a uspořádáním látky, kterou obsahuje. Podává evangelium sv. Matouše ze života Kristova předem právě takové děje, které byly v Starém Zákoně předpověděny neb předobrazeny, a připomínajíc neb uvádějíc příslušná místa prorocká, opět a opět ukazuje, že na Ježíši Kristu vyplnilo se, co proroci předpověděli o budoucím Vykupiteli.¹⁾

Aby pak nikdo nedal se másti Kristovou chudobou a potupnou smrtí, upozorňuje též na jeho slávu a podává důkazy vyšší jeho bytosti. Sděluje mimo jiné, kterak mudrci od východu klaněli se mu již jako dítěti, kterak andělé mu sloužili, větrové i moře ho poslouchali, Bůh sám jej nazval milovaným Synem svým, kterak i při své smrti byl oslaven zázračnými zjevy na přírodě, takže setník a vojínové, kteří byli na stráž, vyznali, že Syn Boží jest to, a kterak vstav z mrtvých, obdržel veškerou moc na nebi i na zemi.²⁾

Mimo to ukazuje nejen na pokrytství, převrácené zásady a tu tvrdošijnost zákoníkův a fariseův, s kterou stavíce se Kristu na odpor přes všechny důkazy, jež podával o svém božském poslání a své vyšší bytosti, zavinili své zavržení jako vůdců lidu,³⁾ nýbrž i na to, že pokrytství a odpor jejich byl již v Starém Zákoně předpověděn,⁴⁾ a vysvětluje, kterak Pán Ježíš nerušil Zákona, nýbrž ho přesně šetřil, jej naplnil, i daň chrámovou zaplatil a, odsoudiv nechutné i nesprávné výklady zákoníkův a fariseův, o pravém smyslu Zákona poučoval, a jak slovem tak i příkladem svým ku pravé zhožnosti a poctě Boží naváděl.⁵⁾ Čelilo tak vhodně proti špatnému příkladu fariseův a čelnějších Židů, a bránilo věřícím, aby nedali se zviklati ve své víře v Krista ani jejich pomluvami, že by Kristus byl rušitelem a svůdcem lidu, ani nepřátelstvím, které jevíli proti apoštolům a křesťanům vůbec.

¹⁾ Srovn. Mat. 1, 22; 2, 1—6; 2, 13—15; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17—21; 13, 34—35; 2, 4—5. 16; 26, 24; 27, 9—10. 35.

²⁾ Srovn. Mat. 2, 1—12; 4, 11; 8, 27; 4, 17; 17, 5; 27, 51—55; 28, 18.

³⁾ Mat. 9, 3. 34; 12, 14. 24—40; 15, 1—14; 16, 1—4. 6. 12; 21, 23—46; 23, 1—38.

⁴⁾ 13, 14. 26, 55—56.

⁵⁾ 5, 17 a další; 12, 1—13; 15, 1—9; 17, 26; 5, 21—7, 21; 8, 4; 15, 32; 18, 3—35; 19, 12—15. 21; 20, 25—28; 24, 42—47; 25, 13 a j.

Vykládajíc pak, kterak Pán Ježíš zavrhnul dosavadní učitele a vůdce lidu pro jejich vinu a zaujatost proti němu, sděluje též, koho ustanovil za představené ve svém království,¹⁾ a vysvětluje jasněji, než kterékoli jiné evangelium, povahu království messianského a jeho poměr k bohovládě starozákonní, ukazujíc tu parabolami, tam slovy přímými, ba i výrazem „království nebeské“, že království to není rázu pozemského, ne politickým, nýbrž duchovním a k tomu zřízeno, aby se dostalo údům jeho blaha věčného, nechť přijati byli do něho ze židovství nebo z pohanství,²⁾ a poučujíc, kterak potřebí jest k dosažení blaha toho příkázání Boží zachovávat, a proto též přemáhati se a i utrpení snášeti trpělivě pro Krista.³⁾

Ačkoli pak postupuje celkem chronologicky, nepodává přece jednotlivých událostí vždycky tak, jak se udály po sobě, nýbrž jak věcně hodí se k sobě a k řečenému jeho účelu. Ukázavši totiž hned v prvních kapitolách, že Ježíš Kristus pochází skutečně z toho pokolení a rodu, z něhož Vykupitel podle daných zaslíbení měl vyjíti, a že narodil se z Panny, a to v Betlémě, jakož byl předpověděl jednak Isaiáš, jednak Micheáš, a vylíživši, kterak již jako dítě bylo od pohanských mudrců vyhledán a jako Bůh poctěn, od Židů však zneuznán, ano od jejich krále na smrt pronásledován, ale útekem do Egypta zachráněn, popisuje ony děje, jež předcházely bezprostředně před veřejným vystoupením Kristovým a ukazovaly nejen na duchovní povahu království messianského a vyšší bytost Kristovu, nýbrž i na to, kterak „knížete tohoto světa“, ďábla, přemůže a království jeho zkaží. Učiniv tak vhodný úvod k dílu svému, líčí Krista jako učitele, divotvorce a zakladatele nového království, který poučiv a připraviv apoštoly, jakožto budoucí představené církve své, k náležitému zastávání úřadu jejich a vykonav dílo vykupitelské, udělil apoštolům poslání světové, by všechny národy učili a do království jeho přiváděli.

§ 7. Obsah evangelia sv. Matouše.

Evangelium sv. Matouše lze co do obsahu rozdělití ve čtyři části. Z těch

¹⁾ 10, 1—42; 16, 17—19; 18, 18; 28, 19—20.

²⁾ Mat. 5, 21—48; 8, 11—12; 13, 1—47; 21, 33—42; 22, 1—13; 28, 18—19.

³⁾ Mat. 19, 17; 16, 24—27; 18, 8—9.

část první (1, 1—4, 11) obsahuje události z Kristova dětství a děje, které předcházely bezprostředně před veřejným jeho životem jako příprava k němu, a podává je tak, aby již jimi byla mysl čtenářův upozorněna i na vykupitelský úřad Ježíše Krista i na způsob, kterým lidstvo vykoupil. Evangelista totiž a) jednáje o dětství Páně,

α) podává rodokmen Ježíše Krista (1, 1—17), kterým ukazuje způsobem pro tehdejší roditelé Židy úplně postačitelným, že Pán Ježíš pochází skutečně z potomků Abrahamových a z rodu Davidova, jakož dle zaslíbení daných Abrahamovi a Davidovi Vykupitel měl vyjít; ¹⁾

β) líče rozpaky, do nichž přišel Josef, když seznal, že snoubenka jeho stane se matkou, a způsob, kterým byl z nich vyveden od anděla, poučuje, že Pán Ježíš byl počat z Panny způsobem nadpřirozeným a narozen v Betlémě (1, 18—2, 1), jakož byl předpověděl prorok Isaiáš (7, 14) a Micheáš (5, 2);

γ) vypravuje o příchodě mudrcův od východu (2, 1—12), útěku do Egypta (2, 13—15), zavraždění dítek betlemských (2, 16—18), návratu z Egypta a usídlení se v Nazaretě (2, 19—23), a tak upozorňuje nejen na náplň toho, co ve smyslu předobrazném pověděl Oseáš o Vykupiteli slovy: „Z Egypta povolal jsem Syna svého“ (Os. 11, 1), nýbrž i na děje, které byly jakousi předzvěstí toho, že Pán Ježíš bude jako Vykupitel od Židů zneuznán a zavržen, od pohanů však uznán a přijat.

δ) Přesed pak k událostem, jež předcházely bezprostředně před veřejným životem Páně, líčí působení Jana Křtitele, jakožto předchůdce Vykupitelova, vyzývajícího slovem i příkladem ku pravému pokání (3, 1—12), křest Pána Ježíše (3, 13—17) a pokušení jeho od ďábla (4, 1—11), čímž tak zcela vhodný úvod k důkazům, jež pro vykupitelskou důstojnost Kristovu chtěl vésti z veřejného života jeho. Neboť děje ty poukazují jednak na duchovní povahu království messianského, jednak na to, že Pán Ježíš jest vtěleným Synem Božím, který vzal hříchy lidstva na sebe, aby za ně dostičnil, a že dílo vykupitelské vykoná tím, že cestou pokání a utrpení ďábla přemůže a království jeho zkazí.

Část druhá (4, 12—13, 58) vylučuje děje skoro výhradně z galilejské činnosti Kristovy, a to ony, v nichž obje-

¹⁾ 1. Mojž. 12, 3; 22, 18; Is. 11, 1—3; Jerem. 23, 5—6; 2. Král. 7. 11—16.

vuje se Pán Ježíš jako učitel, divotvorce a zakladatel církve, a tím i jako zaslíbený Vykupitel.

a) Poukázav totiž evangelista nejprve (4, 12—17) na to, že Pán Ježíš vyvolil si Kafarnaum za východiště své působnosti (galilejské) a tak naplnil ono proroctví Isaiášovo (9, 1.), dle něhož Vykupitel měl působiti také v území zabulonském a neftalimském, vypravuje o volbě prvních učeníků (4, 18—22) a podává krátký přehled galilejské činnosti až do prvního vyslání apoštolů (4, 23—25). Na to

b) uvádí tak zvanou řeč horskou (kap. 5—7), ve které Pán Ježíš jako učitel a zákonodárce poučuje o povaze svého království a prohlašuje základní jeho stanovy, a to tak, že udává v osmeru blahoslavenství vlastnosti, jimiž má vynikati ten, kdo chce býti náležitým členem jeho království (5, 3—10), že nabádá apoštoly, jakožto budoucí představené církve, aby věrně konali své povolání i v čas pronásledování, pamatujíce, že mají býti lidstvu tím, čím jest sůl pokrmům a světlo světu (5, 11—16), a že vykládaje poměr Zákona Nového k Zákonu Starému, ukazuje, jaká má býti spravedlnost novozákonní (5, 17—48), i jak se má vykonávati (6 1—7, 12), a končí vyzváním ku přemáhání sebe, k varování se nepravých vůdcův a k tomu, by budovu dokonalosti stavěl každý na základě jeho učení (7, 12—27).

c) Ukazuje pak na divotvornou moc Kristovu (k. 8-9), vypravuje, kterak Pán Ježíš uzdravil malomocného, služebníka setníkovy, tchyni Petrovu a mnoho jiných nemocných (8, 2-17), kterak utišil bouři mořskou a vymýtil duchy zlé z posedlých gerasenských (8, 23—34), kterak udělil mrtvici raněnému nejen zdraví těla, nýbrž i zdraví duše, odpustiv mu hříchy (9, 1—8), kterak uzdravil ženu trpící krvotokem, vzkřísil dceru Jairovu, vrátil zrak dvěma slepčům a uzdravil němého posedlého (9, 18—34), a tak poučuje, kterak Pán Ježíš ukazoval nejen božské poslání a učení své, nýbrž i vyšší přirozenost svou a tím i to, že může lidstvo vybaviti z jeho poroby a přivésti je ke blahu. Vyličuje pak tyto děje, upozorňuje zároveň i na účinky, které měly zázraky Kristovy, kterak totiž jedni uvěřili v něho a byvše povoláni, ho následovali, jako celník Matouš (9, 9—11), jiní pak horšili se, ano v odporu svém proti němu, jako fariseové, tak daleko zašli, že spojení s knížetem duchů zlých přičítali

zázrak, který učinil na posedlém, pouhým slovem jej uzdraviv (9, 12—17. 32—34).

d) Na to (9, 35—13, 58) sděluje, kterak Pán Ježíš, upozorniv na potřebu na místě dosavadních vůdců lidu ustanoviti vůdce nové, položil první základy ke svému království, a to tím, že zvoliv apoštoly, svěřil jim úkol poučovati lid o jeho království a dal jim k tomu nejen potřebný návod, nýbrž i moc divotvornou jakožto průkaz, že jsou od něho zřízení a poslání (10, 1—42), a že potvrdiv za příležitosti Janova poselství messianskou důstojnost svou, ukázal na vrátkost i nevnímavost lidu a stále rostoucí odpor fariseův, a tak i na překážky, na které narazí království jeho při svém počátku i šíření se (11, 1—12, 50), jakož i tím, že různými podobenstvími (o rozsévaci, o koukoli, o zrně hořčičném a kvase, o pokladě ukrytém a drahé perle, o síti hozené do moře a z něho různé druhy ryb vytažující) poučil o novém ráze svého království, o jeho vnějším i vnitřním rozvoji, o vysoké ceně jeho a konečném dovršení jeho po předchozím oddělení nespravedlivých od spravedlivých (13, 1—52). Celou část tuto zakončuje evangelista vypravováním o pohrnutí, které učinili Nazaretáni Pánu Ježíši přes ten úžas, kterým byli naplněni nad jeho učením (13, 53—58), a o nepravém úsudku, který si učinil Herodes Antipa o něm přes všechny zázraky jeho, o nichž uslyšel, myslé, že to jest z mrtvých vstalý Jan Křtitel, kteréhož byl usmrtil (14, 1—12), a tak učí názorně, že k tomu, aby někdo stal se údem království messianského, nestačí toliko náležité poučování a osvědčování se strany představených církve, nýbrž třeba též dobré vůle se strany posluchačů.

Část třetí (14, 13—20, 28) obsahuje hlavně ony děje a řeči Kristovy, které čelily k tomu, aby apoštolé byli připraveni k náležitému zastávání úřadu jim svěřeného. Vyličuje totiž, kterak Pán Ježíš, nasytiv zázračně 5000 mužů mimo ženy a děti, a kráčeje po moři jako pán přírody, vedl lid a zvláště apoštoly k jasnějšímu poznání své bytosti (14, 13—36), kterak chtěl zabrániti, aby apoštolé nedali se svést od zákoníkův a fariseů, použil jedné výtky jejich k tomu, aby ukázal na převrácené jejich smýšlení a nespolehlivé vedení (15, 1—20), ano, když žádali znamení s nebe od něho, nejen nevyhověl jim, nýbrž i přímo varoval před kvasem či nepravými zásadami jejich (16, 1—12), ač při uzdravení dcery ženy kananejské uznal,

že podle daných zaslíbení mají Židé právo, aby předem jim byla podávána spása messianská, a různými zázraky, jmenovitě též zázračným nasycením 4000 mužů (mimo ženy a děti) projevil ochotu i dále přispívati jim v potřebách jejich, zvláště duchovních (15, 21—39); vypravuje dále, kterak Pán Ježíš, přived apoštoly, Petra předem, k jasnému poznání i vyznání božské přirozenosti své a slíbiv Petrovi primát v církvi, počal předpovídáním svého utrpení a vkříšení připravovati je na svou smrt a spolu ukazovati na potřebu přemáhati se z lásky k němu a raději utrpení, ba i smrt podstoupiti, než ho zapřít (16, 13—28), kterak utvrzoval tuto víru jejich proměněním se na hoře, uzdravením posedlého náměšičníka a poučením, že pouze proto nemohli uzdraviti jej sami, poněvadž neměli dostatečné víry, jakož i tím, že zvláštním projevem své vševedoucnosti a moci opatřil peníz daně chrámové pro sebe i pro Petra (17, 1—26), kterak naváděl je jakožto budoucí představené církve k tomu, aby úřad sobě svěřený zastávali řádně, poučuje je u příležitosti sporu jejich o přednost o pokoře, o hříšnosti pohoršení, o bratrském napomínání, o smířlivosti (18, 1—35) a nabádaje jich za různých příležitostí na své cestě Zajordánskem k životu dokonalému tu upozorňováním jich na přednost stavu panického před manželstvím, jež byl právě prohlásil za nerozlučitelné (19, 1—12), tam poukazováním na bohuľibost dětinné prostomyslnosti a na záslužnost dobrovolné chudoby a každé oběti, kterou kdo z lásky ke Kristu přináší (19 13—30), jakož i poučením, že blaženost věčná nezáleží pouze na přičinění člověka, nýbrž i, a to předem, na Boží milosti (20, 1—16). Na konec této části pak klade evangelista novou ještě předpověď, kterou Kristus učinil o své smrti a svém z mrtvých vstání, a sděluje, kterak opět nabádal apoštoly ku pokoře, když byla matka synů Zebedeových žádala ho, aby dal jejím synům přední místo ve svém království a když proto ostatní apoštolé se horšili, sami po předních místech toužíce (20, 17—28).

Část čtvrtá (20, 29—28, 20) obsahuje děje z poslední doby pozemského života Kristova, a to ony, z nichž vychází na jevo, kterak Israel, zavrhnuv Vykupitele a na smrt jej odsoudiv, sám byl zavržen a nové království, církev, založeno.

a) Nejprve totiž, jako úvodem k této části, vypravuje evangelista o uzdravení dvou slepcův u Jericha, kteří vyznali jej

jako Syna Davidova či Vykupitele (20, 29—34), a líčí slavný vjezd Kristův do Jerusáléma, při němž Pán Ježíš bral se do města podle proroctví Zachariášova (9, 9) jako král pokoje a, vstoupiv do chrámu, ukázal tam svou moc vyhnáním prodáváčův i penězoměnců z místností chrámových a uzdravením slepců a lidí chromých, kteří k němu byli přistoupili, jsa při tom pozdravován jako Syn Davidův nejen od dospělých na cestě, nýbrž i od dítek ve chrámě, k nemalé nelibosti jeho nepřátel (21, 1—17.)

b) Sděliv pak, že Pán Ježíš vyslovil kletbu nad neúrodným stromem fíkovým, jakožto symbolem národa israelského (21, 18—22), vylučuje ony řeči sporné, které měl Pán Ježíš (v úterý před svou smrtí) se zástupci velerady a jiuými nepřáteli svými, kterak totiž lidé ti snažili se doptávkou po jeho pravomoci a různými otázkami úskočnými buď přivéstí jej do rozpakův a tak připravit o věhlas proroka a učitele nad jiné vynikajícího, aneb vylouditi z něho výrok, kterým by lid proti sobě popudil, neb jim příčinu dal k soudnímu stíhání, a kterak Pán Ježíš úklady jejich s podivuhodnou snadností zmařil, v podobenstvích o dvou synech (poslušném a neposlušném), o vinařích a o královské svatbě ukázal nejen na jejich vinu a zatvrzelost, nýbrž i na to, že království Boží bude od nich a lidu jimi vedeného odňato a dáno lidu přinášejícímu ovoce dobrých skutků bez rozdílu národnosti (tak že lid israelský přestane býti národem vyvoleným a založena bude církev Kristova jakožto novozákonní království Boží, do něhož budou mít přístup všickni národové, ač z těch, kteří vstoupí do ní, ne všickni, nýbrž pouze ti budou účastni blaženosti věčné, kteří budou shledáni v rouše svatebním či ve stavu posvěcující milosti Boží), a kterak na konec, vytknuv zákoníkům a fariseům jejich převrácenost, pohrozil jim věčnou záhubou a ohlásil jak jim, tak lidu od nich svedenému trest časný — zkázu Jerusáléma, jakožto střediska theokratie (22, 23—23, 39).

c) Na to podává evangelista Kristovy řeči eschatologické, jež konal pouze ke svým apoštolům na hoře Olivetské jako na útěchu jejich po tom, co byli slyšeli při předešlé řeči hrozivé. V řečech těch předpověděl Pán Ježíš nejprve (ještě v Jerusálémě) úplnou zkázu Jerusáléma, a když potom na hoře Olivetské otázali se ho na čas té zkázy a na znamení, jež budou předcházeti příchod jeho (k soudu) a konec světa, vyzval

je nejprve a s nimi všechny své vyznavače, aby se měli na pozoru, by nebyli svedeni, ježto nastanou jim mnohá pokušení (24, 1—14), po té udal znamení i zkázy Jerusaléma (24, 15—22) i konce světa co do nynější jeho podoby (24, 23—33), a poněvadž konec ten a s ním spojený příchod Kristův k soudu nastane náhle, vybízeli je trojím podobenstvím (o služebníkovi dobrém a zlém, o desíti pannách a o hřivnách) ku bdělosti a svědomitému konání povinností (24, 34—25, 30) a skončil vyličením soudu posledního, aby upozornil, že od věčné spásy budou vyloučeni nejen nekající pachatelé skutků zlých, nýbrž i ti, kteří nevykážou se skutky dobrými (25, 31—46).

d) Na to vypravuje evangelista o sezení velerady, ve kterém usnesla se na tom, aby Kristus byl zatknut a po svátcích velikonočních usmrčen, ličí poslední večeri, utrpení, smrt a vzkříšení Pána Ježíše, jakož i to, kterak zjevil se zbožným ženám i apoštolům, a kterak udělil apoštolům poslání světové. Vyličuje děje ty, upozorňuje nejen na náplň příslušných výroků prorockých, nýbrž i na to, s jakým záštitím a s jakými úskoky a úklady postupovali členové velerady, aby Krista odsoudili a u vladaře dosáhli potvrzení rozsudku svého, jakož i na to, že v zatvrzelosti své zůstali přes všechny zázraky, které se děly při Kristově smrti a vzkříšení, ano i potom, když dostali o vzkříšení jeho zprávu od vojáků strážných, a kterak lid, byv od nich sveden, ve vině jejich účast vzal, vyzýváje vladaře, aby Krista ukřižoval a svolával je krev jeho na sebe i na syny své (26, 1—28, 20).

§ 8. Pravost evangelia sv. Matouše.

I. Evangelium sv. Matouše nejmenuje sice nikde svého spisovatele, ba neobsahuje ani takových míst, z nichž by se mohlo souditi alespoň s pravděpodobností, kdo je sepsal,¹⁾ nic-

¹⁾ Jakési pokyny druhu toho vidí někteří v tom, že v evangeliu prvním (10, 3) klade se Matouš mezi apoštoly až na osmé místo, a to s poznámkou, že byl celníkem, v ostatních seznamech však (Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Skut. apošt. 1, 13) již na místě sedmém bez poznámky, jakož i v tom, že v prvním (Matoušově) evangeliu praví se prostě, že Pán Ježíš, povolav Matouše, zúčastnil se hostiny, ale neudává se, kdo ji připravil, u sv. Marka však a Lukáše dle se zřejmě, že to byl Levi (Matouš) sám, který hostinu učinil; neboť rozdíl ten dá se prý jen tím vyložití, že povo-

méně jest nade vši odůvodněnou pochybnost jisto, že autorem jeho byl skutečně sv. apoštol Matouš, jakož udávají jeho nadpisy. Neboť ať pomlčíme o tom, že mimo manicheovce Fausta (4. st.) a anabaptisty ¹⁾ nepochyboval o jeho pravosti nikdo,

a) jest nepochybné, že evangelium to (v řeči řecké) bylo již v 1. polovici druhého, ba i koncem 1. stol. nejen známo, nýbrž i za kánonické uznáváno. Dosvědčují to

α) sv. Otcové apoštolští, zejména spisovatel „Učení dvanácti apoštolů“, list Barnabášův, sv. Polykarp. Dosvědčují to tím, že ve svých spisech činí nárazky na evangelium Matoušovo a uvádějí z něho jednotlivé výroky buď zcela, aneb alespoň více méně do slova. a to jako výroky autoritativní, jichž třeba šetřiti, ba i touž formulí uvozovací *γράφεται* (psáno jest), kterou se uvádějí v Novém Zákoně výroky z knih starozákonních; neboť nárazky a citáty ty ukazují, že v době jejich, t. j. koncem 1. a počátkem 2. století, bylo evangelium sv. Matouše známo nejen jim, nýbrž i čtenářům jejich; způsob pak uváděti je jako výroky autoritativní a s formulí *γράφεται*

laný celník nebyl nikdo jiný, než evangelista sám, který ze skromnost jméno hostitele zamlčel, sebe mezi apoštoly až na osmém místě jmenoval a při tom vzpomenu i bývalého zaměstnání svého, u Židů nenáviděného. (Tak Langen, Grundriss d. Einl., s. 15—16, Kaulen, Einl. 4. vyd. 3. díl, str. 27; Pöhlz, Kurzgef. Comment. zum Ev. Matth. 2. vyd. s. XVII. XVIII.) Ano již Eusebius (Dem. evang. Migne 22, 213) viděl jakýsi pokyn, že Matouš sám jest spisovatelem evangelia prvního, právě v tom, že v seznamu apoštolů podaném v Mat. 10, 3. jest k jménu apoštola Matouše připojeno slovem celník bývalé zaměstnání jeho; praví: *τοῦτο (především život svůj) οὐδέ τις τῶν ἐναγγελιστῶν ἐδῆλωσεν, ὃς συναποστόλος αὐτοῦ Ἰωάννης, οὐδὲ ὁ Αἰουᾶς οὐδὲ Μάρκος, ὁ δὲ Ματθαῖος τὸν ἐαυτοῦ στηλιτεύων βίον καὶ κατήγορος αὐτὸς ἐαυτοῦ γινόμενος.*

¹⁾ Faustus popíral dle svědectví sv. Augustina (Contra Faust. Manich. 17, 1—4) pravost evangelia Matoušova proto, poněvadž evangelista, vypravuje povolání celníka Matouše (9, 9—10), mluví o něm v osobě třetí, neboť myslil, že Matouš byl by sám o sobě mluvil v osobě první. Anabaptisté pak neuznávali proto evangelia tohoto za spis Matoušův, poněvadž prý bylo sepsáno původně v jazyce řeckém; neboť Matouš psal dle starých zpráv jazykem hebrejským. — Avšak jak nicotné jsou důvody ty, jest na jev; neboť jako posud mluvívali spisovatelé o sobě ve svých spisech v osobě třetí, tak zajisté mohl to učiniti též sv. Matouš, a jak bylo ukázáno, naše evangelium Matoušovo nebylo sepsáno původně jazykem řeckým, jak mysleli anabaptisté, nýbrž hebrejským ve smyslu širším, t. j. aramejským.

jest známkou, že evangeliu tomu byla přičítána vážnost božská či kánonická.¹⁾ Podobně svědčí

¹⁾ V Učení dvanácti apoštolů (*διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*) jest mnoho výroků Páně uvedeno skoro týměž způsobem, kterým je shledáváme v evangeliu Matoušově, ano modlitba Páně jest tam (v kap. 9.) až na dvě nepatrné odchylky podána úplně tak, jak u sv. Matouše, a to s poznámkou, že tak modlití se přikazuje Pán v evangeliu; praví se tam: „Nemodlete se jako pokrytci, ale modlete se, jakož přikázal Pán ve svém evangeliu: Otče náš, jenž jsí na nebesích atd. Odchylky ony záležejí toliko v tom, že místo množného čísla *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (na nebesích), které se čte v evangeliu, jest v Učení dvanácti apoštolů číslo jednotné *ἐν τῇ οὐρανῷ* (na nebi) a že místo množného čísla *ὀφειλήματα* (viny) má Učení apoštolů jednotné číslo slova abstraktního *ὀφειλήν* (vinu). List sv. Barnabáše 4, 14. napomíná: „Varujme se, abychom nebyli shledáni, jakož psáno jest: Mnoho jest povolaných, ale málo vyvolených“ (*ποροσέχουμεν, μίποισι, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὐρεσθῶμεν*). Srovn. Mat. 20, 16; 22, 14.) Sv. Klement Ř. uvádí v 1. listě svém ke Korint. k. 46. výrok Kristův, který sice v druhé části své podán jest dle evangelia Lukášova, v první části své však patrně dle sv. Matouše jest uveden. výrok totiž: „Běda člověku tomu! Lépe by jemu bylo, kdyby se byl nenarodil, než aby jednoho z vyvolených mojih pohoršil. Lépe by jemu bylo, aby žernov ověšen byl jemu, a on do moře vhozen, než aby jednoho z maličkých mých pohoršil.“ Viz Mat. 18, 6: „Kdo by pak pohoršil jedno z maličkých těchto, kteří ve mně věří, lépe by jemu bylo, aby zavěšen byl žernov oslíci na hrdlo jeho, a on pohroužen byl do hlubokosti mořské“ a Mat. 26, 24: „Běda člověku tomu . . . dobré (lépe) bylo by jemu, kdyby se byl nenarodil člověk ten.“ Srovn. Luk. 17, 2 Sv. Ignác v listě k Smyrnenským k. 1. praví, že Kristus jest pokřtěn, aby se naplnila všeliká spravedlnost a tak naráží na Mat. 3, 15., kde stojí: „Sluší nám naplniti všelikou spravedlnost“; v listě k Polykarpovi k. 2. naráží na výrok „Buďte opatrní jako hadové a prostí jako holubice“ (Mat. 10, 16) slovy: „Buď opatrný ve všem jako had a prostý jako holubice.“ Srovn. též Ign. k Filadelf. 3: „Nejsou štipení Otcovo“ a Mat. 15, 13; k Efes. 5: „Má-li modlitba jednoho neb dvou takovou sílu“ a Mat. 18, 19; k Řím. 6: „Nebo co prospěje člověku, by celý svět získal, ale na duši škodu trpěl“ (*τί γὰρ ὀφελείται ἄνθρωπος, ἐὰν κερδήσῃ τὸν κόσμον ὅλον, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ*) a Mat. 16, 26. (Ovšem slovo těchto není v starém překladě latinském listu Ignatiova, ani ve zlomku Timotheově, tak že není zcela jisto, zda nebyla vložena do textu teprve později od opisovatele.) Mimo to zmiňuje se o hvězdě, která se objevila při narození Kristově (Efes. 19), o níž mluví z Evangelistů pouze sv. Matouš. Sv. Polykarp v listě k Filippenským k. 7. uvádí doslovně z Mat. 26, 41. výrok Kristův řka: „Jakož Pán sám pravil řka: Duch sice hotov jest, ale tělo nemocno“ (*τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*) a v kap. 2. skoro doslovně výrok Mat. 5, 10, pravě: „Blahoslavení, kteří jsou pronásledováni pro spravedlnost, neboť jejich jest království Boží [*Μακάριοι . . . οἱ*

β) křesťanští apologeté 2. stol., zejména Athenagoras.¹⁾ Theofil Antiochijský²⁾ a zvláště sv. Justin, který nejen přechtné výroky z evangelia Matoušova uvádí tu více, tam méně do slova,³⁾ nýbrž i jiné události ze života Páně připomíná, které nejsou zaznamenány v žádném evangeliu, aniž v kterém spise jiném, před Justinem sepsaném, leč jediné u sv. Matouše,⁴⁾ ba nezřídka též proctví starozákonní v ta-

διωκόμενοι (Matouš: δεδιωγμένοι) ἔνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ (Mat. τῶν οὐρανῶν — nebeské)].

¹⁾ Athenagoras ve spise *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* (Poselství či přimluva za křesťany), který r. 177 odevzdal císaři Mark. Aureliovi, uvedl několik míst ze sv. Matouše, aby vyvrátil pomluvy, že křesťané nĕdbali lásky k bližnímu heb porušovali čistotu; praviti v něm mezi jiným v kap. 12: „Ze samého učení, jehož se držíme nikoli jako učení lidského, nýbrž jako od Boha prohlášeného a daného, můžeme vás přesvědčiti, že nejsme bezbožci. Které tedy jsou to příkazy, v nichž jsme živeni? Pravím vám: Milujte nepřátele své, dobře čiňte těm, kteří vám zlořečí, modlete se za ty, kteří vás pronásledují, abyste byli synové Otce svého, jenž jest v nebesích, jenž slunci svému velí vycházeti na dobré i na zlé a déšť dává na spravedlivé i na nespravedlivé.“ (Srovn. Mat. 5, 44.). A v kap. 32. uvádí doslovně výrok Kristův z Mat. 5, 28: „Každý, praví (Pán), kdo by pohleděl na ženu ku požádání ji, již cizoložil v srdci svém ὁ ἀναβλέπων, φησί, γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς. ἢ δι' αὐτῆς μείνει ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ“.

²⁾ Theofil Antioch. († 182) dle svědectví sv. Jeronyma napsal výklady k evangeliu Matoušovu; ve svém spise k Autolikovi 3, 13. pak uvádí podle Mat. 5, 28. 32. slova Kristova takto: „Kdo by pohleděl na ženu jiného ku požádání ji, již cizoložil s ní v srdci svém. A kdo by propuštěnou od muže pojal, cizoloží, a kdo by propustil manželku svou kromě příčiny smilstva (καρπετὸς λόγου πορνείας), uvádí ji v cizoložství.“

³⁾ Sv. Justin v Apologii I. předkládá na 50 versů z evangelia Matoušova, mezi nimi přes 20 z jediné řeči horské.

⁴⁾ Viz na př., kolik dějů z mládí Páně pouze u sv. Matouše zaznamenaných připomíná v Rozmluvě s Tryfonem kap. 78., kde praví: „Herodes král ten, když byli došli k němu mudrci z Arabie, řkouce: Po hvězdě na nebi se ukázavši poznali jsme, že se narodil král v krajině vaší, a přišli jsme klanět se jemu, dověděl se pravdy od starších lidu vašeho, kteří pravili, že se narodil v Betlemě, ježto tak psáno jest u proroka: Až ty Betleme země judské, nejsi nejmenší z vojvod judských, neboť vyjde z tebe vůdce, jenž pásti bude lid můj. Neboť mudrcové ti arabští do Betlema přibyvše, pacholiku se poklonivše a jemu dary, zlato, kadidlo a myrrhu obětovavše, napotom po uklánění se dítěti zjevením Božím byli napomenuti, aby k Herodovi se nevraceli. A Josefovi, zasnoubenci Mariinu, jenž hodlal prve snoubenku svou Marii propustiti, domnívaje se, že z obco-

kovém znění a logickém spojení předvádí, v jakém to činí pouze evangelium sv. Matouše,¹⁾ s odchylkou totiž jak od textu hebrejského, tak od překladu alexandrijského. Důkazem to zajisté, že také sv. Justin v polovici 2. stol., kdy své spisy

vání s mužem, t. j. ze smilství ztěhotněla, bylo skrze vidění poručeno, aby ji nepropouštěl; neboť anděl zjeviv se pravil, že z Ducha sv. jest to, co má v životě. Boje se tedy, nepropustil ji . . . Herodes tedy, když mudrcové z Arabie se k němu nevrátili, oč jich byl prosil, ale jinou cestou, jakož jim bylo veleno, do vlasti své se ubrali, a když i Josef s Marií a s dítětem, jakož jim zjeveno bylo, již byli do Egypta odešli, Herodes, pravím, neznaje dítěte, jemuž se mudrcové přišli klanět, poručil zabiti všechna pacho-
látká betlemská. A to že se dítě má, předpověděno Jeremiášem, skrze něhož takto mluví Duch svatý: Hlas v Rama slyšen, pláč a kvílení mnohé; Rachel plačíc dítek svých, nedala se potěšiti, poněvadž jich již není.“ (Srovň. Mat. 2, 1—18; 1, 18—20.)

¹⁾ Slova Mich. 5, 2., jež podle hebrejského textu znějí: „A ty Be-
tleme Efrata, (ačkoli) malíčkový jsi, abys byl mezi tisícovníky (předními
městy) judskými, (přece) z tebe mi vyjde, jenž byl by panovníkem v Israeli,“
a jež překlad alexandrijský vyjadřuje takto: καὶ σὺ Βηθλεὲμ οἶκος
(dome) Ἐφραθά, ὀλίγιστος (příliš malý) εἰ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσι Ἰούδα
ἐκ σοῦ ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα τοῦ Ἰσραὴλ (Israele), uvádí
sv. Matouš 2, 6. takto: καὶ σὺ Βηθλεὲμ γῆ (země) Ἰούδα, οὐδαμῶς
ἐλαττοῦν εἰ ἐν τοῖς ἡγεμόσι Ἰούδα (nikoli nejsi nejmenší mezi knížaty
judskými), ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγοῦμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν
λαόν μου τὸν Ἰσραὴλ (vévoda, který bude spravovati lid můj israelský).
A úplně tak uvádí je i sv. Justin v I. Apolog. 34 (Migne 6, 384 a v Rozmluvě
s Tryfonem k. 78.), jen že vynechává na konci slova τοῦ Ἰσραὴλ a místo
budoucího času ποιμανεῖ klade čas přítomný ποιμαίνει. Podobná od-
chylka jest též mezi Mat. 2, 18. a Justin., Rozml. s Tryf. 78 (M. 6, 680)
s hledem k Jerem. 31, 15.; mezi Mat. 21, 5. a Just. I. Apolog. 35 (Migne 6,
385) s hledem k Zachar. 9, 9; mezi Mat. 1, 23. a Just. I. Apolog. 33
(Migne 6, 381) s hledem k Is. 7, 14 Zní totiž Jer. 31, 15 takto:

dle textu he-	v překladě	u Mat. 2, 18.:	u sv. Just. I.
brejského:	alexandr.:		Apol. 34.
Hlas v Rama sly-	φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ	φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ	φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ
šen jest, nářek	ῥηκούσθη θρή-	ῥηκούσθη.	ῥηκούσθη, κλαυθ-
hořkého pláče;	ρου καὶ κλαυθ-	κλαυθμός καὶ	μός καὶ οδυρμός
Rachel plačíc nad	μοῦ καὶ ὀδυρ-	ὀδυρμός πολλός.	πολλός. Ῥαχὴλ
syny svými, ne-	μοῦ. Ῥαχὴλ ἀπο-	Ῥαχὴλ κλαίονσα	κλαίονσα τὰ τέκνα
dala se potěšiti,	κλαιομένη οὐκ	τὰ τέκνα αὐτῆς	αὐτῆς. καὶ οὐκ
poněvadž jich	ἔθελε παύσασ-	καὶ οὐκ ἔθελεν	ἔθελεν παρακλη-
není.	θαι ἐπὶ τοῖς	παρακληθῆναι,	θῆναι, ὅτι οὐκ
	εἰσὶν αὐτῆς, ὅτι	ὅτι οὐκ εἰσιν.	εἰσιν.
	οἱ κ' εἰσιν.		

složil, ba již kolem r. 135., kdy rozmluvu svou se Židem Tryfonem měl, evangelium Matoušovo znal a ho užil, evangelium to pak že rovněž jako nyní vyličovalo nejen výroky Páně, nýbrž i události ze života jeho. Jména spisovatelova neudává sice, podobně jako ani Otcové apoštolští, avšak tvrzením, že řečené události ze života Páně seznal z „Pamětí apoštolských“, dává na jevo, že autorem jeho byl apoštol. — K svědkům těmto druží se

7) apokryfní evangelia sepsaná v 2. st., zejména evangelium podle Hebreův a Protoevangelium Jakubovo, neboť ona předpokládají známost evangelia sv. Matouše, ba jsou zpracována s použitím ho, a to tak, že některá místa jsou v nich podána skoro do slova tak, jako v evangeliu Matoušově.¹⁾ Těž

¹⁾ Srovn. na př.:

a) Zlomek z evang. podle Hebreův.

„Řekl jsem druhý z boháčů: Mistře, co dobrého čině živ budu? Dí jemu: Človče, zákon a proroky konej. Odpověděl jemu: Konal jsem. Řekl jemu: Jdi, prodej všechno, co máš a rozděľ chudým, a pojď a následuj mne. Počal však bohatec škrabat se na hlavě a nelíbilo se mu to. I řekl jemu Pán: Kterak pravíš: Zákon konal jsem i proroky? Neboť psáno jest v Zákoně: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého, a hle, mnozí bratři tvoji, synové Abrahamovi, oblečení jsou mrvou, umírajíce hladem, a dům tvůj jest plný mnoha statky, a nevychází z něho k nim nic. A obrátiv se, řekl Šimonovi, učeníku svému, který seděl u něho: Šimone, synu Jonášův, snáze jest velbloudu projítí děrou (uchem) jehly, než boháčů vejti do království nebeského.“ (U Orig. in Matth. tom. XV, 14. k Mat. 19, 16 a dalsí. Migne 13, 1293.)

Mat. 19, 16—23

„A aj přistoupiv jeden řekl jemu: Mistře dobrý, co budu dobrého činiti, abych měl život věčný? A on řekl jemu: Jediný dobrý jest Bůh. Chceš-li do života vejti, ostříhej přikázání. Dí jemu: Kterých? A Ježíš řekl: Nezabiješ, nezcizoložíš, nepokradeš, nepromluvíš krivého svědectví, cti otce svého i matku svou a milovati budeš bližního svého jako sebe samého. Dí jemu mládenec: Všeho toho ostříhal jsem od své mladosti; čeho se mi ještě nedostává? Řekl jemu Ježíš: Chceš-li dokonalým býti, jdi, prodej, co máš, a rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi; a pojď, následuj mne. Uslýšev pak mládenec slovo to, odešel smuten, neb měl mnoho statků. Tedy řekl Ježíš učeníkům svým: Amen pravím vám, že bohatý nesnadno vejde do království nebeského. A opět pravím vám: Snáze jest velbloudu děrou jehly projítí, nežli bohatému vejti do království nebeského.

Mat. 2, 1.

b) Protoevang. Jakubovo kap. 21.

„A hle Josef přihotovil se, aby odešel do Judska. A úžas nastal

„Když se tedy narodil Ježíš v Betlémě Judově za dnů Heroda krále,

δ) bludaři někteří, zejména Cerint, vrstevník apoštola Jana, Karpokrates a Ebionité, kteří dle svědectví Epifania¹⁾ užívali evangelia Matoušova, poněkud je zkomolivše,

veliký v Betlemě, neboť přišli mudrci řkouce: Kde jest, který se narodil, král židovský? neboť viděli jsme hvězdu jeho na východě a přišli jsme klanět se jemu. A uslyšev Herodes zkormoutil se. I poslal služebníky k mudrcům a obeslal k sobě knížata kněžská a dotazoval se jich řka: kterak jest psáno o Kristu, kde má se zroditi (ποῦ γενῶνται)? Řkou jemu: V Betlemě; neboť tak jest psáno. I propustil je. A vyptával se mudrců. řka jim: Které znamení viděli jste s hledem k narozenému králi? A mudrci řekli: Viděli jsme hvězdu převelikou svítiti mezi hvězdami těmito a zastiňovati je, takže hvězd nebylo viděti. A my jsme tak poznali, že se narodil král Izraeli, a přišli jsme klanět se jemu. I řekl Herodes: Jděte a hledejte, a jestli (ἐάν) naleznete, zvěstujte mi, abych i já přijda poklonil se jemu. I odešli mudrci. A hle, hvězda, kterouž byli viděli na východě, předcházela je, až vešli do jeskyně, a stanula nad hlavou (svrchkem) jeskyně. I spatřili mudrci dítě s matkou jeho Marii a vydali z mošny své dary: zlato a kadidlo a myrrhu. A napomenutí dostavše od anděla, aby nechodili do Judska, jinou cestou odešli do krajiny své.“

aj mudrci od východu přišli do Jerusalema řkouce: Kde jest ten, který se narodil, král židovský? Neboť viděli jsme hvězdu jeho na východě a přišli klanět se jemu. Uslyšev pak Herodes král, zkormoutil se i všecken Jerusalema s ním. A shromáždiv všecka knížata kněžská a učitele lidu, tázal se jich, kde by se Kristus měl naroditi (ποῦ ὁ Χριστὸς γενῶνται). Oni pak řekli jemu: V Betlemě Judově: nebo tak psáno jest skrze proroka: A ty Betleme, země judská, nikoli nejsi nejmenší mezi knížaty judskými; neboť z tebe vyjde vévoda, kterýž by spravoval lid můj israelský. Tehdy Herodes, povolav tajně mudrců, pilně se jich vyptával na čas hvězdy, která se jim byla ukázala, a když je propouštěl do Betlema, řekl: Jděte a ptejte se pilně na dítě a kdyžbyste (ἐπὰν) nalezli, zvěstujte mi, abych i já přijda, poklonil se jemu. Kterážto vyslyševše krále, odešli. A hle, hvězda, kterouž byli viděli na východě, předcházela je, až i přišedši stanula (ἔστη) nad místem, kde bylo dítě. Uzřevše pak hvězdu zaradovali se radostí velikou velmi. I vsedše do domu, nalezli dítě s Marií, matkou jeho, a padše klaněli se jemu a otevřevše poklady své, obětovali mu dary: zlato, kadidlo a myrrhu. A napomenutí dostavše ve snách, aby se nevraceli k Herodovi, jinou cestou navrátili se do krajiny své.“

¹⁾ Epif. Haer. 30, 24 (Migne 41, 429): ὁ μὲν γὰρ Κέρινθος καὶ Καρποκράτης τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βοῶνται παριστῆναι ἐκ σπέρματος Ἰωσήφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν. O Cerintíanech pak to praví v haer. 28, 5 (M. 31, 384): Ἐρῶνται γὰρ τῷ

Valentiniáni,¹⁾ Basilidovci,²⁾ Ofité³⁾ a jiní, kteří se dovolávali některých míst jeho, aby potvrdili bludné nauky své, Marcion⁴⁾ a Faustus⁵⁾, kteří z něho brali podnět, aby vinili katolíky z porušení knih biblických, ano druží se k nim i

e) pohanští filosofové Celsus (2. st.), a Porfyrius (3. st.), kteří ve svých spisech protikřesťanských projevíli důkladnou známost evangelia sv. Matouše,⁶⁾ Celsus pak i doznal, že známost tu čerpal ze spisů křesťanů vlastních, pocházejících od učeníků Páně.⁷⁾

b) Že pak spisovatelem evangelia toho byl právě apoštol Matouš, dosvědčují

a) evangelní nadpisy samy, které vesměs jak v rukopisech, tak v překladech i nejstarších přičítají první evangelium

κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἀπὸ μέθους καὶ οὐχὶ ὕλη. Srov. též Iren. Adv. haer. 1, 26, 2: „Toliko evangelia podle Matouše užívají“ Ebionité.

¹⁾ Viz Úvodu díl I str. 146.

²⁾ Dle Klem. Al. Strom. 3, 1. (M. 8, 1100) dovolávali se Mat. 19, 11. 12.

³⁾ Dovolávali se dle Hippolyta (Adv. haer., Migne 16, 3142. 3147. 3151), Mat. 3, 10; 7, 6. 18. 14. 21; 13, 3 a další 13, 31.

⁴⁾ Dle svědectví Tertull. Adv. Marcion 4, 9 (M. II. 377) vymýtil z evang. Mat. slova „nepřišel jsem zákon rušit, nýbrž naplnit“ předstíraje, že byla později do něho vložena. Praví Tertullián: Ecce praecepit legem impleri. Quocunque modo praecepit, eodem potuit illam praeemississe sententiam „non veni legem dissolvere, sed implere“ (Mat. 5, 17). Quid ergo tibi fuit de evangelio erasisse, quod salvum est? Confessus es enim prae bonitate fecisse illum, quod negas dixisse. Constat ergo dixisse illum, quia et fecit, et te potius vocem Domini de evangelio erasisse, quam nostros injecisse.

⁵⁾ Faustus použil také slov Mat. 5, 17, aby katolikům činil výtky. Praví o něm. sv. Augustin (C. Faustum 17, 1; M. 42, 339): Faustus dixit: Cur legem non accipitis et prophetas, quum Christus eos non se venisse solvere dixerit, sed adimplere?

⁶⁾ Viz díl I. str. 147. pozn. 3. Srovnej též Origen. Proti Celsovi (*κατὰ Κέλσους*) 1, 38: „Mimo to vzal (Celsus) z evangelia Matoušova důjiny o odchodu Ježíšově do Egypta, ale nevěře zázrakům, které se tehdy udály, a tomu, že anděl dal napomenutí k tomu, ani nevyšetřiv, zda opuštění Judska a pobyt v Egyptě neznamena nějakého tajemství, vymyslel něco jiného, srovnává se sice jaksí se zázraky, které Ježíš činil, a jimiž pohнул mnohé, aby ho následovali jako Krista, avšak chtěje namluviti, že (Ježíš) činil divy uměním magickým, a nikoli moci božskou.“ O Porfyrovi dle sv. Jeronym (Comm. in Daniel, 1, 1; Migne, 24, 425): „Suam ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei 11, 11, arguere nititur falsitatem.“

⁷⁾ Srov. Origen. Proti Celsovi, 2, 16: „Velmi hloupě však praví (Celsus), že učeníci napsali toto o Ježíšovi, aby omluvili to, co čelilo proti němu.“

kánonické sv. Matoušovi. Jakou váhu mají ty nadpisy, patrně sice již z toho, co bylo pověděno v § 1. č. 4. o jejich stáří a obecnosti, ale vyniká to ještě více, pováží-li se, že sv. Matouš nezaujímal mezi apoštoly místa vynikajícího ani v evangeliích, ani ve „Skutcích apoštolských“, ani v „Apokryfech“; neboť jestli přes to, že v řečených spisech nemá místa přednějšího mezi apoštoly, bylo mu připsáno první evangelium, nelze to vyložit jinak, než že připsání to zakládá se na skutečnosti co nej-spolehlivěji osvědčené, sic by nebyli přičetli evangelium jemu, nýbrž některému z apoštolů předních. Že tomu tak, svědčí též

β) sv. Papiáš, biskup hierapolský, který výslovně praví, že „Matouš sepsal slova (λόγια) Páně.“¹⁾ Jeho svědectví jest zvláště důležité, nejen proto, že jako žák apoštola svatého Jana měl převhodnou příležitost čerpat z pramene zcela bezpečného neklamné poučení o původě evangelií, nýbrž i proto, že výrok onen, soudíc ze souvislosti, nepodává pouze jako svědectví vlastní, nýbrž jako svědectví presbytera, t. j. (jak níže bude ukázáno) evangelisty svatého Jana, jehož výpověď o evangeliu sv. Marka byl uvedl u Eusebia na téměř místě v řádcích předchozích. Nepraví ovšem, že Matouš sepsal evangelium, nýbrž slova Páně. Ale výrazem tím nerozumí spis, který by obsahoval pouze výroky Kristovy, nýbrž takový spis Matěušův, ve kterém byly vyličeny i řeči i skutky Páně. Ukazuje to nejen Eusebius, který se dovolává těchto slov Papiášových, jako svědectví pro pravost kánonického evangelia Matoušova, nýbrž i Papiáš sám; neboť on ve svém svědectví o evangeliu Markově naznačil, že výrazem slova (logia) rozumí i to, co Pán Ježíš mluvil, i to, co činil (ἡ λεχθέντα ἡ πραχθέντα). Osvědčují však sv. Matouše jako spisovatele prvního evangelia kánonického také

γ) sv. Otcové a církevní spisovatelé z konce 2. a počátku 3. st., jako sv. Ireneus, Tertullián, Klement Alex., Origenes, kteří buď výslovně jmenují sv. Matouše spisovatelem prvního evangelia kánonického, aneb mu připisují výroky, které byli z evangelia tohoto uvedli.²⁾ K nim

¹⁾ U Euseb. H. E. 3, 39 (M. 20, 300).

²⁾ Iren. Adv. haer. 3, 1. Viz svrchu str. 55. pozn. 1. Tertullián. De carne Christi c. 22: „Předem sám Matouš, zcela spolehlivý zpravodaj evangelia (fidelissimus evangelii commentator), poněvadž byl průvodcem Páně, počíná proto evangelium slovy: „Kniha rodu Ježíše Krista, syna

druží se podání udržované v církvi alexandrijské a zachované od Eusebia (H. E. 5, 10, 3), že Pantaenus (představený katechetské školy alexandrijské v 2. polovici 2. st.) na své cestě po Indii našel evangelium sv. Matouše, kteréž tam byl přinesl sv. Bartoloměj, a řada svědků mladších, ač i velmi důležitých, jako jest Eusebius Caes. (H. E. 3, 24), sv. Athanasius (epist. festiv. 39; M. 26, 1179), sv. Cyrill Jerusál. (Katech. 14, 15; M. 33, 844), Řehoř Naz. (Zpěv. 1, 1, 12), sněm laodicejský (kolem 360), Epifanius (Haer. 51, 5; Migne 41, 896), Amfilochius (Zpěv jamb.), sv. Jeronym (Comm. in Math. Prooem., M. 26, 18 a jinde), sv. Rufin (Comment. in symbol.), sv. Augustin (De consensu evangel. 1, 2; 2, 66; M. 34, 1044. 1139), Dekret Damasův i Gelasiův, kánon Mommseuský a jiných více, jichž výroky však neuvádíme zvlášť, jednak proto, že četné z nich byly již uvedeny výše v §§ 1. a 5., jakož i v díle I. §§ 11. a 13., jednak proto, že po tolika svědectvích uváděti ještě nová bylo by zbytečno.

II. Ačkoli však od tolika a tak vážných svědků byla osvědčena pravost evangelia Matoušova, brána jest přece od počátku 19. st. opět a opět v pochybnost od některých nekatolíkův a za naší doby skoro od většiny protestantů. Počátek učinil D. Schulz (1824) popíráním apoštolského původu jeho,¹⁾ hlavně však Schleiermacher novým svým výkladem slov Papiášových. Poněvadž totiž Papiáš zaznamenal, že „Matouš sice řečí hebrejskou sepsal slova, překládal je však každý, jak mohl,²⁾ dovozoval z toho Schleiermacher³⁾ a po Davidova, syna Abrahamova, aby nás poučil o tělesném původě Kristově.“⁴⁾ Srovn. Tertull. Adv. Marcion. 4, 2.) Klement Alex. (U Euseb. H. E. 6, 14; M. 20, 551) zachoval, jak svrchu (§ 1. č. 4) řečeno, podání jakýchsi presbyterův o časovém postupu kánonických evangelií. Origenes (v Hom. 7. k Jos. a Euseb. H. E. 6, 25, 4), jakož uvedeno na str. 43. pozn. 1.

¹⁾ D. Schulz, Die christliche Lehre vom h. Abendmahle nach dem Grundtexte des N. T. 1824, S. 302. Taktéž Schneckenburger, Beiträge zur Einl. in das N. T. 1822, S. 24. Über den Ursprung der ersten kanonischen Evang. 1834; F. L. Sieffert, Über den Ursprung des ersten kanon. Evang. 1832.

²⁾ U Euseb. H. E. 3, 40, 17: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἔγραψεν διαλέκτῳ τῆς λόγιαι συνεγράψατο (συνετάξατο), ἡρμῆνεισε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*

³⁾ Schleiermacher, Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien. Theol. Studien und Kritik, 1832, S. 735—738.

něm mnozí jiní,¹⁾ že vlastní spis Matoušův (Pra-Matouš) obsahoval pouze řeči Kristovy a tedy jiný byl, než jest naše evangelium Matoušovo, kteréž vyličuje nejen řeči, nýbrž i skutky Páně. Kánonické toto evangelium sv. Matouše povstalo prý teprve později od spisovatele neznámého, a to dle jedněch tím, že řečeného Pra-Matouše rozvedl vetkáním do něho různých příhod a dějů ze života Kristova dílem skutečných, dílem smyšlených, dle jiných tím, že několik spisů starších (Pra-Matouše, Pra-Marka neb naše kánonické evangelium sv. Marka a snad i jiné ještě) sestavil v jeden celek, dle jiných jiným způsobem. Matoušovým bylo prý nazváno evangelium to buď omylem neb podvodem neb proto, že základem jeho byl spis Matoušův. Pro své tvrzení nemají ovšem žádného důvodu vnějšího, leč, jak myslí, svrchu uvedený výrok Papiášův; opírají je proto vedle výroku Papiášova pouze o důvody vnitřní, jedni o ty, jiní o jiné dle subjektivního mínění svého. Poukazují totiž

1. k jistým nedostatkům, jimiž prý trpí evangelium sv. Matouše, zejména k tomu, že

a) nepodává dějů Kristových postupem chronologickým, neboť nedostatek postupu toho jest prý znamením, že spisovatel jeho nebyl apoštol a vůbec žádný očitý svědek života Páně (de Wette, B. Weiss);

b) že pomíjí mlčením mnoho dějů velmi důležitých, jež zaznamenal evangelista Jan, na př. o vzkříšení Lazara, o nanebevstoupení Páně a jiných, vůbec těch, které se udály v Judsku; neboť věci tak důležitých nebyl by prý mohl po-
 minouti žádný svědek očitý (Meyer, de Wette);

c) že nikde nenazývá se apoštolem a nemluví nikdy v 1. osobě (Jülicher);

d) že nevypravuje dosti živě, jak by činil svědek přímý, okolnosti času pak a místa i jiné že udává pouze neurčitě výrazy řaděnými πολλοί, πάντες, τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ.

¹⁾ Schneckenburger, Lachmann, Credner, Weisse, Wieseler, Baumgarten, Crusius, Ewald, Meyer, K. Küstlin, Weiss, E. von Bunsen, Sepp, Scholten, Schenkel, Steitz, Weizsäcker, Grau, Mangold, Réville, Leimbach, Kamphausen, Beyschlag, Lüdemann, Holtzmann, Nösgen, Simons, Jacobsen, Hawkins (Horae synopticae, Oxford 1899), Wernle (Die synoptische Frage, Freiburg i. B. 1899), Soltan (Eine Lücke der synopt. Forschung, Leipzig 1899 a v Zeitschr. für neutl. Wissensch. I, 1900 str. 219—248).

(mnozí, všichni, tehdy, v onom čase) a pod., kterýžto nedostatek živosti a udajův určitých poukazuje prý k tomu, že autor evangelia žil v době vzdálené od událostí, jež líčí (H. A. W. Meyer, B. Weiss, Holtzmann);

e) že závisí na evangeliu sv. Marka neapoštola, neboť to nesrovnávalo by se prý s důstojností apoštola Matouše, aby zprávy o věcech, jimž byl sám přítomen, upravil dle toho, jak je podal neapoštol (B. Weiss, Hawkins, Wernle, Soltau a j.). Mimo to poukazují

2. k jistým nesprávnostem, které se prý vyskytují v kánonickém evangeliu Matoušově a kterých nelze přičítati apoštolovi K nesprávnostem těm čítají:

a) že se v něm vypravují události smyšlené, zvláště takové, které byly vybájeny s hledem k starozákonním proroctvím messianským, zejména Kristovo početí nadpřirozené, jeho pokušení, vzkříšení mnohých světců při vzkříšení Kristově a jiné zázraky; neboť věřiti ve smyšlenky takové jest prý apoštola nedůstojno (de Wette, Meyer, Holtzmann, Wernle);

b) že se v něm vyličují některé věci dvakrát, toliko způsobem po každé poněkud jiným; neboť opakování takové jest prý důkazem, že evangelium to jest sestaveno alespoň ze dvou pramenů různých (Weisse, Strauss, de Wette, Loisy);

c) že se v něm vyskytají věci, které jsou v odporu s evangeliem sv. Jana neb s politickými poměry doby Kristovy, na př. v udání, kdy Pán Ježíš slavil poslední večeři, kdy zemřel, jakož i ve výčtu zjevení se Krista z mrtvých vstalého (Beyschlag, Davidson), aneb v tom, že užívá výrazu βασιλεύει (kraluje) o Archelaovi, který přece nebyl králem, nýbrž toliko ethnarchoi (Siefert, Schneckenburger, Keim); konečně poukazují též

3. ke spořádanosti spisu či k tomu, že kánonické evangelium Matoušovo zpracováno jest přesně podle určitého a dobře promyšleného plánu, jakého prý nelze předpokládati u apoštola, ale ovšem až u spisovatele doby poapoštolské (Holtzmann, Soden), jakož i k tomu, že naše evangelium kánonické psáno jest prý původně v řečtině, sv. Matouš však že spis svůj napsal v hebrejštině (aramejštině).¹⁾

¹⁾ Beyschlag, Matthäus, v Riehmově „Handwörterbuch des bibl. Altertums, 2. vyd. s. 977. „Allein diese Notiz (des Bischofs Papias) passt auf unser erstes Evangelium aus zwei schlagenden Gründen nicht: 1. ist dasselbe nicht hebräisch (aramäisch), sondern griechisch geschrieben und

Avšak všechny tyto důvody dohromady nejsou s to, aby co vyvážily proti jednomyslnému podání veškeré starobylosti, a to tím méně, poněvadž spočívají na pojmání věcí více méně nesprávném.

1. Jest zajisté nesprávný již ten výklad jejích, že uvedená slova Papiášova netýkají se Matoušova evangelia, nýbrž jiného spisu jeho, který obsahoval pouze výroky Páně a snad slovem *λόγια* (slova) neb jemu odpovídajícím výrazem aramejským byl nadepsán; neboť ať pomlčíme o tom, že v celé starobylosti není ani nejmenší stopy po spise, který by měl nadpis *λόγια* neb jemu odpovídající nadpis hebrejský, tím méně po takovém spise s oním nadpisem, který by pocházel od apoštola sv. Matouše: řečená slova Papiášova uvedl, jak

zwar nach allen Kennzeichen, die hierfür bestehen, nicht als Übersetzung, sondern als griechisches Original, 2. enthält es nicht bloss Aussprüche des Herrn, sondern eine zusammenhängende Geschichtsdarstellung, die nur höchst gezwungener Weise unter den Titel einer ‚Zusammenstellung von Aussprüchen‘ gefasst werden könnte.“ — Holtzmann, Einl. 3. vyd. s. 376. „Andererseits kann ein Evglm, welches bereits eine von der unmittelbaren Wirklichkeit so entfernte Planmässigkeit, in der ganzen Anlage erkennen und die Reden Jesu durch Zusammenfliessen verwandter, obwohl augenscheinlich bei verschiedenen Veranlassungen gesprochener Elemente zu so grossen Massen anschwellen lässt, welches überdies schon durch die Unbestimmtheit und Allgemeinheit seiner Angaben, die beliebten wagen Ausdrücke *πολλοί, πάντες, τότε, ἐν ἐκείνῃ τῇ καιρῇ* u. s. w. Mangel an konkretem Pragmatismus verrät und wie durch die über *ἡ ἀρχή* Mc. 1, 1—4 hinausgreifende, schon im Geiste einer späteren Generation gehaltene Geburtsgeschichte am Anfang, so auch am Schlusse durch die gröbere, durchaus legendenhafte Ausgestaltung des Wunderbaren (die auferstandenen Leichname und die Grabeswächter 27, 52—53. 62—66; 28, 2—4. 11—15) eigentümlich gekennzeichnet ist, nicht wohl als ein apostolisches Werk gelten . . . Bei den zwischen den angeblich apostolischen Berichten Mt und Joh bestehenden Differenzen muss mindestens der eine von beiden aus der Zahl primärer Geschichtsquellen gestrichen werden.“ B. Weiss, Die vier Evangelien, Leipzig, 1902, s. 2—3. Dies (dass unser erstes Evangelium eine original-griechische Schrift und keine Übersetzung ist) wird aber augenscheinlich bestätigt durch seine Abhängigkeit von unserm zweiten Evangelium, einer zweifellos original-griechischen Schrift . . . Est ist unmöglich, dass ein Apostel sich in diese Abhängigkeit von der Schrift eines Nichtapostels begeben haben sollte.“ Srovň. též H. A. Meyer, Kritisch-exeget. Handb. über das N. T. I. Matthaeus Evangelium, vyd. 5. v Gotinkách 1864, str. 3, de Wette, Lehrbuch der histor.-krit. Einl. in die kanon. Bücher des N. T. vyd. 6. počí H. Messnera a G. Lünemanna v Berlíně 1860, str. 202 — Soden, Urchristliche Literaturgeschichte, Berlin, 1906, s. 92—95.

řečeno, ve 4. st. Eusebius jakožto svědectví pro pravost takového evangelia Matoušova, jakým bylo v jeho době, a proto i takového, jakým jest nyní; rozuměl je tedy o našem evangelii kánonickém.¹⁾ Eusebius však četl celý spis Papiášův, a to bedlivě, neboť četl jej, konaje studia o tom, které knihy byly uznávány za svaté, kánonické. A tu přece každý nepředpojatý připustí, že Eusebius rozuměl způsobu vyjadřování se Papiášova a věděl lépe, co uvedenými slovy chtěl Papiáš říci, než může věděti kdokoli v době naší, kdy ze spisů Papiášových není zachováno nic více, než několik zlomků, které jako citáty vyskytují se ve spisech sv. Ireneae, Eusebia, Apollinaria a několika spisovatelů jiných. Vykládá-li tedy on slova jeho o našem evangelii Matoušově, zasluhuje zajisté více víry, než Schleiermacher a Schneckenburger a Credner a Beyschlag a Reuss i Weiss a všickni ti, kteří neviděvše z Papiášova spisu nic více, než několik malých zlomků, viní Eusebia z omylu a ve své předpojatosti vykládají ona slova Papiášova o jakémsi nyní již ztraceném prvoevangelii Matoušově, kteréž by nebylo obsahovalo nic jiného než pouhé řeči Kristovy a snad ještě několik událostí takových, které byly s oněmi řečmi těsně spojeny. Byť tedy neměly jsme důvodu jiného, již výklad Eusebiův stačil by, aby z nepravdy usvědčil ty, kteří slova Papiášova uvádějí proti našemu evangelii Matoušovu, jakoby nepocházelo od apoštola sv. Matouše.

Avšak nám není třeba přestávati na výkladě Eusebiově. Papiáš sám, či spíše Jan presbyter (t. j. Jan apoštol), jehož svědectví o spise Matoušově uvádí,²⁾ dává na jevo, co roz-

¹⁾ Eusebius (H. E. III. 25, 6) praví, že Matouš napsal své evangelium v řeči hebrejské (*Ματθαῖος . . . λατρίῳ γλώττῃ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον*) a o málo jen níže (H. E. III. 39, 18) uvádí svrchu řečené svědectví Papiášovo (přejaté od Jana presbyt.), že totiž Matouš napsal v hebrejské řeči *τὰ λόγια κριαζά* (slova Páně). Poněvadž při tom ani slovem nedává na jevo, že by míněn tu byl jiný spis Matoušův, než ten, o němž mluvil výše v kap. 25, t. j. evangelium jeho, ba nijak neopravuje aniž omezuje výrok svůj svrchu v kap. 25. uvedený, ukazuje tím patrně, že spisem Matoušovým od Papiáše vzpomenutým nerozumi jiného spisu Matoušova lečten, který svrchu v kap. 25. byl jmenoval, totiž jeho evangelium.

²⁾ Že Papiáš řečené svědectví o spisu sv. Matouše přejal od Jana presbytera či Jana apoštola, uznává i Jülicher (Eint. 237), Harnack (Chronol. I, 692), Bolliger (Marcus, der Bearbeiter des Matthäus.-Ev. s. 7) a j.,

uměl slovem *λόγια* ve svém výroce. Jak totiž patrně ze slovosledu [*Ματθαῖος μὲν οἷν ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο (συνετάξατο), ἐρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἑκαστος*], klade v něm váhu nikoli na výraz *λόγια* (slova), nýbrž na *ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ* (hebrejským nářečím), nemíní tedy upozorňovati na předmět spisu Matoušova, ne na to, že by snad on byl sepsal pouze slova či řeči Páně, odlišně od jiných spisovatelů evangelních, kteří by byli vylíčili toliko skutky neb slova i skutky jeho zároveň, nýbrž chce poučiti řecké čtenáře své (v Malé Asii) o řeči, ve které byl sepsán původně onen spis o Kristu, který v jazyce jejich (řeckém) byl u nich v užívání jakožto spis Matoušův, jakož i o tom, kterak počínali si věrozněstovské a ti, kteří ho chtěli užívat u nich, pokud ještě nebylo překladu jeho řeckého, že totiž spis ten byl sepsán původně hebrejsky (aramejsky), a že proto ti, kteří ho chtěli použít u nich, musili překládati jej (ústně) do řečtiny, ale poněvadž práce ta snadná nebyla, že překládal každý z nich alespoň tak, jak mohl.¹⁾ Slovosled onen tedy a jmenovitě též člen před slovem *λόγια*

a jest to patrné z celé souvislosti u Eusebia. Uvedl totiž svědectví o evangelii Markově, kteréž byl Papiáš zaznamenal výslovně jakožto výpověď Jana presbytera, praví: „*Ταῦτα ἰστόρηται τῇ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου, περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτα εἴρηται*“ = „Toto jest pověděno (od Jana presb.) Papiášovi o Markovi; o Matoušovi pak řečeno jest toto“ (a následuje svrchu uvedená výpověď o spise Matoušově). Souvislost tato patrně ukazuje, že výpověď o Matoušovi byla podána Papiášovi od téže osoby (Jana presbyt.), od které mu bylo dáno předchozí poučení o sv. Markovi.

¹⁾ Zahn, Einl. II. str. 254.: „Noch deutlicher als diese deutsche Übersetzung, zeigen die griechischen Worte des Papias, dass aller Nachdruck auf dem Gegensatz der Sprache, in welcher Mt geschrieben, und des dadurch notwendig gewordenen und nicht Jedem, welcher sich daran versuchte, gelingenden Übersetzens in eine andere Sprache liegt, und nicht etwa, wie man seit Schleiermacher so vielfach angenommen hat, auf dem Objekt der schriftstellerischen Tätigkeit des Matthäus . . . Papias spricht hier unter der Voraussetzung, dass die Leser von Matthäus als Verfasser einer Schrift wissen und diese Schrift kennen, und teilt ihnen mit, was vielleicht nicht alle wissen, dass Mt diese Schrift nicht in der Sprache des Papias und seiner Leser, sondern in der diesen fremden hebräischen Sprache geschrieben habe.“ (Srovnej tamtéž str. 256—257. Belser Einl. s. 37.) Že rčením *ἑρμήνευσεν ἑκαστος* nemíní překladů psaných, nýbrž ústní toliko, patrně již z toho, že by bylo nevysvětlitelno, kterak překlady ty přišly tak záhy v zapomenutí tak úplné, že by po Papiášovi nikdo o nich nic nevěděl a nezaznamenal. (Srovň. Zahn. Einl. II. 256. Belser Einl. 38.)

ukazuje, že Papiáš (i Jan presbyt.) předpokládal u svých čtenářů známost řečeného spisu Matoušova i jeho obsahu; avšak v celé starobylosti není ani stopy po tom, že by byl v Malé Asii (aneb kde jinde) byl znám nějaký jiný spis sv. Matouše, leč jedině jeho evangelium, a to naše kánonické evangelium Matoušovo. I nelze proto oním spisem, o němž mluví Papiáš (i Jan presbyt.), rozuměti právem spis jiný, leč naše kánonické evangelium sv. Matouše, jakož uznává i Hilgenfeld, Jülicher, Soden a j., a rozhodně tvrdí i dokazuje Bolliger;¹⁾ neboť mysliti na nějaký ztracený spis Matoušův, který by byl obsahoval pouze výpovědi Páně, nelze již proto, poněvadž by bylo nevysvětlitelné, kterak spis po Malé Asii za Jana presbytera a Papiáše tak známý vymizel za několik málo roků tou měrou z patrnosti, že by ani sv. Ireneus, ba žádný spisovatel doby staré o něm ničeho nevěděl.

Poukazují-li zastánci náhledu protivného k řečtině klasické, že totiž výraz *λόγια*, jehož užil Papiáš, znamená v ní toliko slova neb výpovědi a nemůže označovati spis, který vyličuje nejen slova, nýbrž i skutky Páně, jak se děje v našem kánonickém evangeliu Matoušově, činí tak neprávem; neboť jako sv. Ireneus, Klement Alex., Origenes a jiní spisovatelé církevní doby staré, tak ani Papiáš nehleděl tak k řečtině klassické jako k biblické, ve které mimo jiné hebraismy také ten se vyskytá, že výraz *λόγιον* znamená i slovo i skutek, podobně jako hebr. דָּבָר (dabar). Že tomu tak, dal na jevo sám nejen tím, že svůj spis, ve kterém ono svědectví o spise Matoušově uvedl, nazval „výklady řečí Páně“ (*ἐξηγήσεις τῶν λογίων κυριακῶν*), ačkoli v něm vykládal i řeči i skutky Kristovy,

¹⁾ Hilgenfeld (Einl. str. 456 a d.): „An eine blosse Aufzeichnung der Reden Jesu hat Papias nicht einmal gedacht . . . Eine blosse Sammlung von Christusreden kennt das ganze christliche Altertum nicht. Und im Matthäusevangelium lassen sich Reden und Erzählungen gar nicht von einander trennen. Nicht eine blosse Redensammlung, sondern ein vollständiges Evangelium lässt schon Papias den Matthäus geschrieben haben.“ Jülicher, Einl. s. 237. Viz svrchu s. 52. pozn. 2. Soden, Urchristliche Litteraturgesch. Berlin, 1905, s. 70. Bolliger, Markus, der Bearbeiter des Matthäusev., Basel, 1902 str. 7—12., kde na s. 10. mimo jiné praví: „Die Entdeckung einer Sammlung von Herrnworten in dem Papiasfragment ist also ganz imaginär. Es ist einfach vom Matthäusevangelium die Rede, wie im vorausgehenden Fragment vom Markusevangelium.“ Viz též Bleck (3. vyd. od Mangolda) str. 115—118).

nýbrž i tím, že v onom svědectví, které slovy Jana presbytera podává v témže spise svém o evangeliu sv. Marka (Euseb. H. E. III. 39, 18), sděluje, že Petr podával při svém vyučování „slova Páně“ (*τὰ λόγια κυριακά*), a přece tvrdí, že sv. Marek zdělav evangelium své na základě kázání Petrova, napsal „řeči i skutky Kristovy“, *τὰ ἐπὶ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*. Ostatně, jak správně upozorňuje Bleek a Bolliger,¹⁾ výraz *λόγιον* neznamená ani v klassické řečtině jedině „slovo“ neb „výpověď“ vůbec, nýbrž též, ba předem, zejména u Herodota, Thucydida, Euripida, Diodora, Plutarcha²⁾ a j., výpověď od věštby danou, výpověď božskou, a to písmem zaznamenanou, bez rozdílu, zda výpověď ta obsahuje pouze výrok nějaký, aneb vztahuje se k některému ději. Mají tedy slova *λόγια κυριακά* i v klassické řečtině podobný význam, jako *λόγια τοῦ Θεοῦ* v Řím. 3, 2; I. Petr. 4, 11, znamenajíce totiž zjevení Boží, zjevení Páně a to psané, bez rozdílu, zda zjevení to dělo se pouze slovy neb událostmi. I mohl proto Papiáš užiti jich zcela právem i podle klassické řečtiny k označení evangelia Matoušova, ač vypravuje nejen řeči, nýbrž i skutky Páně.

2. Co pak se týká nedostatků, jež odpůrci vidí v našem evangeliu kánonickém a uvádějí proti jeho pravosti, ty všechny vysvětlí se snadno a přestávají býti nedostatky, jakmile přihlédne se k účelu spisu, k povaze spisovatelově a k poměrům i potřebám prvních čtenářů jeho.

a) Sv. Matouš nepsal totiž za tím účelem, aby podal prostě životopis Páně, nýbrž, jak řečeno, k tomu konci, aby na životě jeho dokázal, že jest zaslíbený Vykupitel. A v tom právě byla příčina, že neřadil vždy, a vhodně ani nemohl vždy řadit jednotlivé děje k sobě tak, jak udály se po sobě, nýbrž tak, jak věcně patřily k sobě a hodilo se k tomu účelu, za kterým psal. Činíť podobně zcela správně dosud všickni ti, kteří, píšíce o mužích slavných, nemyslí tak na to, aby ukázali, v kterém postupu jednotlivé děje jejich za sebou následovaly, jako na to, aby poučili, v kterých směrech hlavních jevila se činnost jejich a jakou důležitost ta činnost měla.

¹⁾ Bleek, Einl. str. 116; Godet, Einl. přelož. od Reinecka, s. 112; Bolliger, Markus, der Bearbeiter des Matth.-Evang. s. 8—10.

²⁾ Herod. VIII., 62: *καὶ τὰ λόγια λέγει, ἐπ' ἡμέων αὐτὴν δέειν κτισθῆναι* = a výpovědi věsteb (podané písmem) praví, že (ostrov) musí od nás býti obydlen. Thucyd. 2, 8: *πολλὰ μὲν λόγια ἐλέγοντο*.

b) V účelu tom byla též příčina, že nevyličil všech dějů ze života Páně, jako vůbec žádný evangelista, nýbrž pouze některé z těch příhod, dějův a řečí jeho, z nichž vycházelo na jevo, že Pán Ježíš jest Vykupitel v Starém Zákoně zaslíbený a že založil ono království messianské, které podle daných předpovědí měl založiti. Odtud ovšem přišlo, že pominul mlčením i důležité děje některé, o nichž dovídáme se od sv. Jana, a jest to tím méně s podivením, poněvadž sv. Jan, píše později, hleděl mimo jiné také doplniti evangelia synoptická, a proto úmyslně pojal do svého evangelia některé děje ze života Páně, o nichž ostatní evangelisté pomlčeli, jakož i proto, že činnost Kristova byla tak obsáhlá, že by, jak dí sv. Jan, ovšem nadsazuje, ani svět nemohl obsáhnouti těch knih, kteréž by měly psány býti. (Jan 21, 25.)

c) Viděti důvod proti pravosti evangelia Matoušova v tom, že nejmenuje se apoštolem a nikdy nemluví v osobě první (já, my), zabíhá do směšnosti. Činilif a činí podobně také jiní spisovatelé, neudávající své důstojnosti.

d) Pokud však jeví se v evangeliu Matoušově nedostatek živosti a určitých udajů místa, času a jiných okolností, nepochází to z neznalosti autorovy, aniž jest známkou, že by autor jeho byl žil v době vzdálené od událostí, které líčí, nýbrž má příčinu dílem také v řečeném účelu spisu, dílem zajisté i v povaze a vypravovacím nadání autorově a v tom, že některých dějů, jež vypravuje, dověděl se nikoli z vlastního názoru, nýbrž z vypravování jiných. Poněvadž totiž sv. Matouš nepsal za účelem historickým, nýbrž dogmaticko-apologetickým, ne aby toliko vylíčil život Páně, nýbrž aby ze života jeho dokázal, že Pán Ježíš jest zaslíbený Vykupitel, proto ani těch dějů, které zaznamenal, nepodal se všemi okolnostmi, za kterých se udály, nýbrž mnohdy pouze v jejich podstatě a potud, pokud bylo potřebí, aby obmyšlený důkaz provedl. Mimo to líčiti živě není dáno každému; vypravujeť mnohý svědek očitý méně živě, než jiný, jenž ději nebyl přítomen, nýbrž od jiného se ho dověděl; inspirace pak neodstraňuje přirozených nedostatků v příčině sil výkonných, leč že působí, aby autor lidský užil takových slov a takové formy, která by bez omylu a přiměřeně vyjadřovala úmysly božské. I možno tedy tvrditi právem, že také povaze a vypravovacímu nadání Matoušovu přičítati jest jakousi měrou nedostatek živosti, pokud se jeví v jeho evangeliu.

e) Že by však evangelium sv. Matouše záviselo na Markově jakožto na svém prameni, právem tvrditi nelze. Neboť, jak níže ukážeme, ty důvody, o něž opírá se toto tvrzení, nedokazují ničeho, jednomyslné podání pak svědků starých čelí proti němu, kladouc evangelium Matoušovo co do času na místo první. Byť však skutečně evangelium sv. Matouše záviselo na Markově, nečelilo by to proti jeho pravosti; neboť nic nebrání a nebránilo, proč by někdo, chtěje vypsati děje, jimž byl přítomen, nemohl použiti k tomu spisu jiného autora, který vylíčil již ty věci, a to ani tehdy, když autor ten sepsal je nikoli na základě vlastního názoru, nýbrž jak slyšel je od svědků jiných, očitých.

3. Nesprávností věcných není v evangeliu sv. Matouše. Vidí je tam pouze ti, kdo soudí o něm předpojatě, aneb mu nerozumějí; neboť

a) jak ukážeme v § následujícím, jest zcela bezdůvodno tvrditi, že by smyšlenkami byly ty děje zázračné, které se v evangeliu vylíčí; nejsou smyšlenkami, nýbrž událostmi skutečnými, a to zcela účelnými a božské moudrosti přiměřenými;

b) bezdůvodné a nesprávné jest též tvrzení, že by v evangeliu Matoušově byly skutečné dvojice poukazující k různým pramenům, či že by tytéž děje neb výroky vztahující se k jedné události byly vypravovány v něm dvakráte; neboť ty případy, k nimž poukazují,¹⁾ nevztahují se k události téže, nýbrž k událostem různým, ale sobě podobným, jakož patrno z vypravování samého, z těch okolností různých totiž, za nichž ony děje se udály, neb výpovědi byly učiněny. Jako totiž v životě každého člověka přiházejí se dvakráte i vícekrátě příhody podobné, tak bylo zajisté i v životě Kristově, a to tím spíše, poněvadž bylo mnoho těch, kteří stejnou nemocí trpíce, neb podobnými tužbami a potřebami puzeni jsouce, k němu se utíkali, a zásadní byl odpor, který poháněl zákoníky a fariseje, aby opět a opět proti Kristu vystupovali; a jako učitel v různých dobách totéž učivo vykládá žákům různým, ano i s týmiž opakuje, tak činil, ano činiti musil svou měrou i Pán Ježíš, učitel pravdy, jenž přišel na svět mimo jiné také proto, aby

¹⁾ Na př. o zázračném nasycení u Mat. 14, 16–21 a Mat. 15, 32–38; o rouhavé výtce fariseův, že Pán Ježíš vymítá duchy zlé ve spojení s Belzebubem u Mat. 9, 34. a 12, 24. Též Mat. 7, 23. a 25, 41; Mat. 10, 38–39. a 16, 24–25.; 12, 38. a 16, 1. a j.

vydal svědectví pravdě. Ostatně, byť skutečně dokázalo se, že k evangeliu Matoušovu bylo použito dvou neb více pramenů, nebylo by to na ujmu jeho pravosti. Vždyť i očitý svědek, i autor inspirovaný mohl použiti pramenů, pokud byly, alespoň jako pomůcek sv. Matouš pak nejen mohl, nýbrž i musil tak učiniti, poněvadž nebyl přítomen všemu tomu, co vypravuje.

c) Nelze však ani to tvrditi právem, že by evangelium sv. Matouše obsahovalo věci, které by byly ve skutečném odporu s evangeliem sv. Jana, aneb s politickými poměry doby Kristovy. Není tam věcí takových. Ty neshody, na které ukazují, nejsou skutečné, nýbrž zdánlivé, a mizí hned, jakmile příslušná místa vyloží se správně.

Tak, co týká se zejména večere Kristovy, sv. Matouš klade ji, podobně jako Marek i Lukáš, do večera prvního dne přesnic¹⁾ či do večera 14. měsíce nisanu, smrt jeho pak do dne následujícího, t. j. do 15. dne měs. nisanu, kdy připadal hlavní svátek velikonoční. Touž dobu však udává i sv. Jan, ukazuje, že Pán Ježíš večeřel posledně večer „před slavností velikonoční“ (*πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*) či jak dle Vulgaty vyjadřuje překlad český, večer „před slavným dnem velikonočním“ (Jan, 13, 1) a že den na to, tedy o slavnosti velikonoční byl ukřižován.“ (Jan 18, 28; 19, 16—18). Neboť slavností velikonoční (*ἑορτὴ τοῦ πάσχα*) nemíni sv. Jan doby od večera 14. do večera 15. nisanu, tak že by večerem před tou dobou měl se rozuměti onen, který připadl do 13. dne měs. nisanu, jakož někteří vykladači chybně myslí, nýbrž míní světlý den 15. měs. nisanu či dobu toho dne od východu do západu slunce, jakož jsme ukázali ve svém spise „Umučení a oslavení Pána našeho Ježíše Krista“ (s. 76-77), a jakož souditi lze jednak ze 3. Mojž. 23, 5—6, 4. Mojž. 28, 16—17, jednak z Jan. 13, 27—29.²⁾ Vykladači oni dovolávají se sice pro náhled svůj také toho, že sv. Jan (19, 14) nazývá den, ve kterém Pán Ježíš zemřel, „přípravou velikonoční“ (*παρασκευὴ τοῦ πάσχα*), a že za příčinu, pro kterou Židé nevešli v ten den do radního domu k Pilátovi, udává (18, 28) obavu, aby se neposkvrnili a mohli jísti „paschu“; neboť rozumějící paschou

¹⁾ Mat. 26, 17. Mark. 14, 12. Luk. 22, 7.

²⁾ Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens... des Herrn, Freiburg im Br. 1903, s. 149. myslí, že sv. Jan počítá den přirozený od půlnoci do půlnoci a přichází tak k témuž náhledu správnému, že také dle sv. Jana Pán Ježíš večeřel posledně dne 14. měs. nisanu.

onou beránka velikonočního, jakož vyjadřuje i překlad český, dovozují z oněch slov, že dle evangelia Janova zemřel Pán Ježíš v den, ve který Židé měli požívat beránka, v den přípravy k velikonočům, tedy ne o slavnosti velikonoční, ne v den 15. měs. nisanu, jak udává sv. Matouš, nýbrž v den 14. měsíce toho, poslední večeri že tedy slavil nikoli v den 14., nýbrž v den 13. řečeného měsíce. Ale neprávem tak činí. Neboť, jak ukázali jsme ve spise svrchu jmenovaném,¹⁾ slovem pascha nerozumí sv. Jan na onom místě beránka velikonočního, nýbrž tak zvanou chagigu či maso z velikonočních obětí pokojných; a výrazem „příprava velikonoční“ nemíní přípravného dne k velikonočům, nýbrž pátek velikonoční;²⁾ nevyjadřuje tedy oněmi slovy ničeho, s čím by evangelium sv. Matouše bylo v odporu, nýbrž sděluje toliko ve shodě se všemi

¹⁾ Sýkora, Umučení, str. 88—90. Výraz pascha z aramejského ܦܫܚܐ znamená přejítí, a to ono zejména, kterým Bůh neb anděl smrti přešel či pomínil v Egyptě domův israelských, jichž veřeje a podvoje byly krvi potřeny, a tak zachoval, ušetřil prvorozenců jejich. Poněvadž však zachování to stalo se pro obětní krev beránka, jakožto předobraz krve Kristovy v oběti prolité, nazvali paschou i beránka, který tehdy byl obětován, a později i toho, kterého každý rok k večeru 14. dne měsíce nisanu obětovali (beránka velikonočního); také však nazývali paschou velikonoční večeri, při které beránka onoho požívali, jakož i dobu, kdy ta večere byla slavena, ano i celou dobu velikonočních svátků od 15. (neb 14.) do 21. dne měs. nisanu; ba nazývali tak i maso z velikonočních obětí pokojných či tak zvanou chagigu, jakož patrně z 5. Mojž. 16, 2—3, kde mezi předpisy o slavnosti velikonoční praví se: „Obětovati budeš jako paschu Hospodinu, Bohu svému, ovce a voly na místě, které by vyvolil Hospodin, Bůh tvůj: sedm dní budeš jísti při tom bez kvasu.“ Že v tomto smyslu užívá ho také sv. Jan na místě svrchu řečeném (18, 28), patrně již z toho, že by jinak nebylo vysvětlitelné, kterak mohl říci, že Židé báli se vstoupiti do domu Pilátova, aby se neposkvřili, ale aby jedli paschu. Neboť vstup do domu pohanského poskvřňoval pouze do večera a nebránil tedy požívat beránka, který se jedl až večer.

²⁾ *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* znamenalo ovšem den přípravný, ale nikoliv se zřením k velikonočům, nýbrž s hledem k sobotě, tedy tolik o pátek. Patrně to jednak z toho, že nelze uvést ani jediného místa, kde by *παρασκευὴ* znamenalo přípravný den k velikonočům, nebo vůbec k některému svátku jinému mimo den sobotní, jednak z toho, že jménem tím (*παρασκευὴ* — parasceve) později označoval se vůbec pátek, hlavně pak, že sv. Marek (16, 42) sám vykládá slovo *παρασκευὴ* slovem *πρὸ-σάββατον*, t. j. den předsobotní či pátek. Genitivem *τοῦ πάσχα* určuje sv. Jan, který pátek miní, totiž pátek, který připadl do velikonoce či pátek velikonoční, podobně jako my mluvíme o pondělku velikonočním.

synoptiky, že Pán Ježíš byl odsouzen a ukřižován v pátek, a to v pátek velikonoční, a upozorňuje, že Židé nevešli v ten den proto do domu Pilátova, poněvadž se báli, aby vstoupením do domu pohanského neposkvrnili se leviticky a tím nepřipravili se o požívání masa z obětí pokojných, toho dne podaných.

Ale ani ve výčtu zjevů Krista z mrtvých vstalého neodporuje evangelium sv. Matouše evangeliu Janovu. Nevypravuje ovšem autor prvního evangelia kánonického ani jediného z těch zjevů Páně, které se udály apoštolům v Jerusalemě a vůbec v Judsku. Avšak z toho nejde, že by byl o nich nevěděl a tedy k apoštolům nepatřil; vždyť žádný evangelista nebyl povinen ani neobmyšlel vylíčiti všecko, co věděl o Kristu, žádný také nevyličil ani celého života Kristova ani všech zjevů jeho po vzkříšení, nýbrž jeden ty, jiný jiné, dle toho, jak uznal za vhodné k tomu účelu, pro který psal. Pravda sice jest, že autor ten zaznamenal také vyzvání, které učinil anděl k ženám, vyzvání totiž, aby oznámily apoštolům, že Pán Ježíš vstav z mrtvých, ukáže se jim v Galilei, jakož byl předpověděl jim.¹⁾ Ale to učinil nikoli proto, že by se byl Pán Ježíš podle jeho mínění nebyl jinde jim ukázal, nýbrž že vyzvání ono mělo zvláštní váhu a význam. Poněvadž totiž ženy měly ve svém poselství k apoštolům dovolati se předpovědi Kristovy, kterou byl jim dal při poslední večeři (Mat. 26, 32) a o které dosud nikomu se nezmínili, bylo vyzvání to též jakousi legitimací pro ženy či stvrzením, že výpověď jejich o zjevu andělském a Kristově vzkříšení není smyšlenkou, nýbrž pravdou.

Užívá-li však autor prvního evangelia kánonického o etnarchu Archelaovi výrazu „kraluje“ (*βασιλεύει*), nevchází tím v odpor s tehdejšími poměry palestinskými, aniž proto může býti viněn z neznalosti a pokládán za muže doby poapoštolské; neboť on nemíní výrazem oním charakterisovati důstojnost Archelaovu, nýbrž buď podkládá mu smysl širší „panovati“, aneb spíše užívá ho o Archelaovi pouze proto, poněvadž ho užíval o něm lid, jsa navyklý již z dob minulých panovníka svého nazývati králem. Že tomu tak, souditi lze již poněkud ze slov evangelisty samého; praví: „uslyšev pak (Josef), že Archelaus kraluje nad Judskem“, hlavně však jde to na jevo z Jo-

¹⁾ Mat. 28, 7: „Jdouce rychle, povězte učeníkům jeho, že vstal z mrtvých: a aj, předchází vás do Galileje, tamť jej užířte; aj předpověděl jsem vám.“

sefa Flavia; neboť i on užívá o Archelaovi výrazu kralovati ve svém životopise, ba jmenuje jej i králem (Starožit. 18, 4, 3).

4. Co však se týká námitky, kterou činí z uspořádanosti evangelia, proti ní bylo by sice možno uvést i to, co soudí o spořádanosti oné někteří kritikové jiní, na př. Bauer, který sice na některých místech také uznává překrásnou¹⁾ a duchaplnou²⁾ skladbu Matoušovu, jinde však tvrdí, že Matouš opisoval nepořádně,³⁾ skládal velmi špatně,⁴⁾ ano psal jako nečlověk.⁵⁾ Ale neučiníme toho; neboť jednak podobné náhledy jsou celkem řídké, jednak jsme přesvědčeni, že jakousi uspořádanost s těžší přehlédne v řečeném evangeliu ten, kdo přečte je s pozorností a bez předsudkův. Jest však naprosto nesprávně z uspořádanosti té souditi v nepravost evangelia, neboť soud ten spočívá na předsudku, že apoštol nemohl jinak řaditi události ze života Kristova, než jak po sobě následovaly časově. A přece právě apoštol, který Krista v přerůzných okolnostech vídal a slyšel a do učení jeho byl zaváděn, byl nad jiné způsobilý, aby spořádal události ony dle souvislosti jejich věcné a tak, jak hodilo se k účelu, za kterým psal evangelium.

Namítají-li konečně proti pravosti evangelia Matoušova, že prý psáno jest původně v řečtině, sv. Matouš však že sepsal spis svůj v aramejštině, staví námitku svou na podkladě bublinovém; neboť jak ukázáno v § 5., evangelium toto nebylo psáno původně řecky, nýbrž aramejsky (hebrejsky v širším smyslu slova) a teprve z aramejského textu bylo přeloženo do řečtiny.⁶⁾

¹⁾ Bauer Bruno, Kritik der Evangelien, III, 72.

²⁾ tamtéž III. 72.

³⁾ tamtéž III. 60.

⁴⁾ tamtéž III. 81.

⁵⁾ tamtéž III. 81.

⁶⁾ V k. 23, 35. nazývá se Zachariáš synem Barachášovým, ač byl synem Jojadovým, o němž jest řeč v 2. Paralip. 24, 22; neboť pouze na tohoto Zachariáše vztahuje se to, co Kristus na řečeném místě praví o Zachariášovi, že totiž byl zabit mezi chrámem a oltářem. Ale tato záměna jména, jež ostatně netýká se věci podstatné, není chybou autorovou, nýbrž buď překladatelovou neb opisovatelovou. V aramejském originále Matoušově buď nebylo vůbec udáno jméno otce jeho, aneb spíše bylo udáno, ale správně; lze to alespoň souditi z toho, že dle svědectví sv. Jeronyma (in Matth. 23, 35) v evangeliu nazarejských, jež povstalo z aramejského originálu Matoušova, shledal napsáno „syna Jojadova“.

§ 9. Neporušenost evangelia sv. Matouše.

Někteří uznávají sice pravost evangelia Matoušova, popírají však jeho neporušenost, tvrdíce, že některé kapitoly a verše byly do něho vpraveny teprve později od autorů jiných. Tvrdí to zejména o prvních dvou kapitolách, jež vypravují o početí, narození a mládí Páně. První, jenž pravost jejich popíral, byl John Williams¹⁾ (čti: Wiljems), jeho pak následovali Fr. Stroth, J. J. Hess, Ammon a jiní,²⁾ jenže vzali v pochybnost také vypravování o vzkazu manželky Pilátovy (27, 19), o vzkříšení některých mrtvých v čas Kristova zmrtvýchvstání (27, 52—53) a o stráži u hrobu (27, 62 - 66; 28, 11—15). Popírání své odůvodňovali tvrzením,

a) že prý bájí zavání to, co se vypravuje v těch kapitolách o Kristově početí a narození, o příchodě mudrců, útěku do Egypta a vzkříšení některých mrtvých;

b) že citáty uvedené z knih starozákonních mají na svém místě smysl jiný, než který se jim podkládá v prvních dvou kapitolách:

c) že vypravování obsažené v těchto kapitolách nesrovnává se s vypravováním sv. Lukáše a Josefa Flavia;

d) že o poselství ženy Pilátovy, o stráži u hrobu a o vzkříšení oněch mrtvých pomlčují evangelisté ostatní;

e) že dle svědectví Epifaniova³⁾ první dvě kapitoly vy-

¹⁾ John Williams, *A free inquiry into the authenticity of the 1. and 2. chapters of St. Matthew's Gospel*, London 1771.

²⁾ Fr. Aug. Stroth, *Von Interpolationen im Evangelium Matthaei* v *Eichhornově Repertorium für bibl. und morgenl. Litteratur*. Leipzig, 1781, IX. s. 123 a další, J. J. Hess, *Bibliothek der hl. Geschichte*, Zurich, 1785, I. s. 208 a další, Ammon, *Dissertatio de Luca emendatore Matthaei*, 1805 (viz Cornely, *Introd.* III. s. 37.). Kuhn, *Leben Jesu*, Mainz 1838, s. 144. — Davidson, *Introduction to the study of the N. T.* London, I. s. 484—493, který na str. 492—493 tvrdí, že první dvě kapitoly byly přijaty do textu teprve od překladatele z textu aramejského do řeckého na základě jakési tradice. Pravosti prvních dvou kapitol hájil mimo jiné: Müller Joh. Georg. *Über die Echtheit der zwei ersten Kapitel des Evangeliums nach Matthäus*, Trier, 1830, Feilmoser, *Einl.* s. 87. a další, Patrizi „*De evangelis*“, s. 29 a d.

³⁾ Epiph. c. haeres. 30, 14 (Migne, 41, 429): „Vide, quam sit eorum (Ebionitarum) depravata doctrina... Cerinthus enim et Carpocrates eodem, quod apud illos est, Evangelio usi ex principio evangelii secundum Matthaeum per genealogiam probare nituntur, Christum e Josephi et Mariae semine esse procreatum; illi autem aliud statuunt. Genealogia enim apud Mat-

pustili ve svém evangeliu Ebionité, a že Tatián vynechal ve své harmonii evangelní Kristův rodokmen, kterým první kapitola se počiná.

Avšak, jak nicotné jsou všechny ty důvody, pozná každý, kdo nebera slepě za pravdu vše, co racionalisté a jiní vymýšlejí proti učení církve katolické, alespoň poněkud je vezme v úvahu. Neboť

a) co se týká tvrzení, že vypravování o zázračných dějích v čas Kristova narození, smrti a vzkříšení zavání bájí, ať pomlčíme o tom, že báje nepovstávají v době historické, v jaké se Kristus narodil, nýbrž předhistorické: to přece není dostatečným důvodem, aby řečené vypravování mělo se za báje, že se týká dějů zázračných. Jen tehdy bylo by to oprávněno, kdyby zázraky vylíčené byly buď nemožny, neb bezúčelny, aneb alespoň kdyby pochybnou byla věrohodnost autorova. Že však nejen sv. Matouš, nýbrž vůbec všichni spisovatelé novozákonní jsou úplně věrohodni, o tom, jak ukázali jsme v díle prvním, nelze prazádným právem pochybovati důvodně, a že, jako zázraky vůbec, tak i ty byly zcela možny, které se vyličují v řečených kapitolách, o tom může pochybovati pouze ten, kdo v Boha nevěří. Neboť kdo věří, že Bůh jest, ten věří též o něm, že může činiti věci, jež přesahují síly přírodní, a to i při onom zákoně přírodním, kterým pořádá působnost sil přírodních, neboť nahlíží, že, jako žádný zákonodárce neomezí se daným zákonem tou měrou, aby nemohl činiti také něco mimo zákon svůj, tak ani Bůh, dav zákon přírodní, neomezil se jím do té míry, aby také mimo něj nemohl činiti něco, co by přesahovalo síly přírodní.

A že byly nejen možny, nýbrž i zcela účelny nadpřirozené ony zjevy, jež vypravují se v řečených kapitolách, to uzná zajisté také každý, kdo věří, že Pán Ježíš jest tím, za koho se vydával, a kým se býti osvědčoval jak náplní proctví, tak svatostí života, vznešeností svého učení a četnými zázraky, jež konal namnoze veřejně, před četnými svědky, a jichž dle svědectví evangelistův ani nepřátelé nemohli popřítí při vši vůli, kterou měli.

*thaeum abscissa incipiunt, uti modo dixi evangelium ab illis verbis: Factum est in diebus Herodis regis Iudaeae sub Caipha summo sacerdote, ut aliquis Joannes nomine veniret baptisans baptismo poenitentiae in fluvio Jordane.**

Tak co se týká vtělení božské osoby, toho sice nebylo potřebí s nutností naprostou k vykoupení lidstva, nýbrž jen potud, pokud Bůh žádal dostiučinění úplného — nekonečně velikého;¹⁾ neboť takového nemohl podati za lidstvo nikdo leč Bohočlověk; když však Bůh, chtěje ukázati svou neskonanou moudrost a spravedlnost i milosrdnost, pojal úradek, aby k vykoupení lidstva vtělila se osoba božská, bylo zajisté nejen účelno, nýbrž i zcela přiměřeno božské velebnosti a svatosti, aby ten člověk, s nímž by božská přirozenost vešla ve spojení osobní, byl nejen prost všeliké viny, nýbrž i naplněn Boží milostí a svatostí, a poněvadž pro hřích Adamův nebylo by se tak stalo, kdyby se byl počal způsobem přirozeným,²⁾ bylo též účelno a božské velebnosti i svatosti zcela přiměřeno, že ustanovil a způsobil, aby Vykupitel přišel na svět způsobem nad-

¹⁾ Jak samo sebou se rozumi, Bůh má ovšem právo vyžadovati na vinníku dostiučinění úplného, ale není povinen sám sobě — své spravedlnosti, aby na tomto právu stál a úplného dostiučinění vskutku vyžadoval. Neboť spravedlnost božská musí jen toho žádati s nutností rozhodnou, aby hájilo se uraženého práva a mravního řádu, a proto, aby nebylo odpuštěno vinníku, leč když uzná zákon Boží, který přestoupiv zneužal, a dá se alespoň nějaká záruka, že v budoucnosti nebude zákon přestupovati se lehkomyšlně. I může proto Bůh ve shodě se svou dokonalostí odpustiti vinu již tehdy, když, pokud se týká hájení práva hříchem uraženého, vinník litosti nad hříchem právo Boží uzná a hotov jest, pokud možno, vyhověti mu, a když, pokud se týká hájení mravního zákona před přestupováním lehkomyšlným, neodpustí veškerého trestu kajícímu hříšníkovi. Když však Bůh, chtěje zjevití neskonanou svoji milosrdnost, spravedlnost i moudrost, stál na svém právu a požadoval dostiučinění úplného, tu nemohl býti člověk vykoupěn, leč božská osoba se vtělila. Poněvadž totiž první člověk jako praotec a zástupce všeho lidstva urazil bytost nekonečnou, uvalil tím na sebe i na celé lidstvo vinu nekonečně velikou, a proto bylo třeba nekonečně velikého dostiučinění, aby bylo úplné a stačilo ke shlazení nekonečné viny. Avšak takového dostiučinění nemohl podati nikdo jiný, než kdo sám byl nekonečný, totiž Bůh. Ale nikoli Bůh sám o sobě. Neboť, at pomlčíme o tom, že Bůh nemůže žádných zásluh zjednávat: zhřešil člověk, a proto člověk musil dostičiněti, aby dostiučinění to mohlo se počítati za zásluhu lidstvu a shladí vinu jeho. Musil tedy Vykupitel býti Bohem i člověkem v jedné osobě: Bohem, aby dílo jeho mělo nekonečně velikou cenu, člověkem, aby dílo to mohlo býti přičteno za zásluhu lidstvu. A z té příčiny — předpokládajíc totiž vůli Boží, vyžadovati dostiučinění úplného — bylo k vykoupení lidstva nutně třeba, aby božská osoba se vtělila.

²⁾ Kdyby byl Pán Ježíš přišel na svět způsobem přirozeným, byl by měl také hřích prvotní a potřeboval by sám omilostnění.

přirozeným, či, jak dí sv. Matouš, aby byl počat „z Ducha svatého“.¹⁾

Podobně platí o ostatních zjevech zázračných, o nichž sv. Matouš vypravuje v kapitole 2. a 27., zejména o hvězdě, která se ukázala mudrcům od východu, o otevření se hrobů v hodinu smrti Kristovy a o vzkříšení některých mrtvých v čas zmrtvýchvstání Kristova. Neboť je-li Pán Ježíš vtěleným Synem Božím a Vykupitelem lidstva — a tím jest —, bylo zajisté zcela přiměřeno i jeho důstojnosti i božské moudrosti, aby byly způsobeny některé děje zázračné jak při jeho narození, tak při jeho smrti, — při jeho narození, aby někteří lidé, Židé i pohané, jakožto zástupcové veškerého lidstva byli hned při jeho příchodu na svět poučeni, že očekávaný Vykupitel již přišel; při jeho smrti pak, aby také v době největšího ponížení jeho byli upozorněni lidé, že to není člověk obyčejný, nýbrž Boho-člověk, vtělený Syn Boží, jakož vskutku poznal a vyznal hned pod křížem pohanský setník slovy: „Jistě Syn Boží byl tento!“

Rovněž bylo účelno, aby v době Kristova zmrtvýchvstání byli vzkříšeni někteří mrtví, jakož dle vypravování Matoušova stalo se skutečně.²⁾ Uzná to zajisté každý, kdo pováží, že Pán Ježíš vstal z mrtvých mimo jiné také proto, aby ukázal, že jest Pánem nad životem i smrtí, a aby ujistil nás, že i my jednou vstaneme z mrtvých.

¹⁾ Kristus počat jest z Ducha sv., t. j. touž všemohoucností, kterou Bůh učinil z ničeho svět a z hlíny tělo Adamovo, touž všemohoucností, pouhou vůlí svou všemocnou, učinil v životě Panny Marie z jejího těla (krve) tělo Kristovo, a stvořiv z ničeho duši Kristovu, spojil ji s oním tělem v lidskou přirozenost, v Kristovo člověčenství; v témž okamžiku pak, ve kterém počato bylo Kristovo člověčenství spojením se duše jeho s tělem, spojila se s ním božská přirozenost, a to v osobě jedné, v osobě Syna Božího, tak že ani na okamžik nebyl pouhým člověkem ten člověk, kterého Panna Maria ve svém životě počala a potom porodila, nýbrž hned od prvního bytí svého byl Bohem i člověkem či Bohočlověkem. V tom jest též příčina, proč Panna Maria nazývá se právem Rodičkou, neb Matkou Boží; ačkoli totiž stala se matkou Kristovou pouze podle člověčenství jeho či spíše toliko podle těla jeho, nebyl přece ten Kristus, jehož počala a porodila, ani na okamžik pouhým člověkem, nýbrž též Bohem, Bohem i člověkem v jedné osobě.

²⁾ Pravíme „v době Kristova z mrtvých vstání“, neboť, ačkoli hroby jejich otevřely se hned při smrti Kristově (Mat. 27, 52) tím, že odvalily se kameny je uzavírající, přece mrtví v nich neoživilí a nevyšli z hrobů také v tu chvíli, jak někteří myslí chybně, nýbrž jak sv. Matouš praví výslovně, až když Kristus vstal z hrobu.

Nemají tedy nic protimyslného při sobě zázračné ty zjevy, o nichž mluví sv. Matouš v prvních dvou kapitolách a v řečených verších kapitoly 27. Naopak jsou velice účelny a zcela přiměřeny božské moudrosti. Sv. Matouš pak zaznamenal je proto, poněvadž se hodily k tomu účelu, za kterým psal své evangelium, k tomu totiž mimo jiné, aby zapudil od svých čtenářů pochybnosti, které měli o vykupitelské důstojnosti Kristově pro jeho chudobu a nízký stav vnější, prostý všeho lesku viditelného. I není proto zázračný ráz oněch zjevů dostatečnou příčinou, aby kdo mohl právem pokládati je za smyšlenky a pochybovati proto o pravosti oněch kapitol a veršů evangelia Matoušova, jež o nich vypravují.

Namítají-li však zejména proti zprávě o stráži u hrobu, že jest pravděnepodobno, aby členové velerady teprve druhého dne šli prosit Piláta za stráž ke hrobu, mohše hned po smrti jeho zmocniti se těla jeho a pochovati je po svém soudu bezpečně, staví na základě příliš slabém. Neboť ať pomlčíme o tom, že dosud zločinec při zločinu zapomíná mnohdy na věci, které potom jsou mu osudny a prozrazují ho, synedrium běželo dříve jedině o to, aby se Krista co nejdříve smrtí zbavili. Do budoucnosti v tu chvíli nehleděli ve svém rozčilení, a to tím méně, poněvadž byli ještě postrašení událostmi, které se děly při smrti Kristově. Když však potom viděli, kterak i členové velerady, Josef a Nikodem, s úctou jej pochovávají, a kterak účastní se při tom přátelé Kristovi, tu teprve napadla také je slova Kristova i obava, že by snad učenci jeho mohli učiniti nějaký podvod a způsobiti jim tak nesnáze.

Ale ani to není pravděnepodobno, jak tvrdí popírači Matoušovy zprávy o stráži u hrobu, a tedy ani dostatečným důvodem pochybovati o její pravdivosti, že vojínové, kteří byli na stráži, dali se po vzkříšení Kristově svěsti úplatkem k těžkému obvinění sebe samých, aby totiž řekli, že usnuli, a že Pilát netrestal jich, dovědév se o tom. Neboť ačkoliv přísná byla u Římanů kázeň vojenská, vyloží se jeduáním jejich snadno, pováží-li se jednak veliká úplatnost, jaká byla tehdy u vznešených Římanů,¹⁾ jednak to, že právě ti nejen veliké peníze

¹⁾ U Sallustia Jug. 35. nazval Řím prodejným, najde-li kupce (O urbem venalem, mox perituram si emptorem invenerit). Cicero pak stěžoval si trpce do lakoty, jež vedrala se do obce (De officiis, 2, 21.).

jim nabízeli za takovou výpověď, nýbrž i hotovi byli přimlouvat se za ně a ochrániti je před trestem, jimž nejvíce záleželo na tom, aby bděli. Že pak Pilát netrestal jich, není s po-
divením, ač rádi přiznáváme, že uslyšel o jejich výpovědi, že usnuli. Neboť poněvadž neučinili žádného udání ti, k vůli nimž dal stráž ke hrobu, neměl příčiny, aby sám proti vojínům zakročoval, a to tím méně, poněvadž nebyl nakloněn Židům tak, aby pro pouhou pověst zakročoval trestně proti vojínům.

Velerada mlčela však ráda o celé věci; neboť kdyby byla učinila oznámení u Piláta, byli by zajisté vojínové hleděli ujíti trestu a pověděli veřejně, kterak se věc měla. A Pilát byl by jim dal tím spíše víru, poněvadž Židé sami řekli v sobotu ráno u něho, že Kristus ještě živ jsa pravil, že po třech dnech vstane. Ale tím byla by se dostala celá věc do veřejnosti; a toho právě velerada nechťela. Proto ovšem slovu dostála a chráníc vojíny, neučinila udání žádného. Není tedy ve zprávě o stráži u hrobu prázdné příčiny dostatečné, proč by se brala v pochybnost dějinnost té události, i když ani nehlédíme k tomu, že evangelia jsou psána z vnuknutí Božího, již proto jsou prosta všeliké nepravdy.

b) Poukazují-li však popíratelé řečených perikop k tomu, že některé výroky Starého Zákona uvádějí se v prvních dvou kapitolách v jiném smyslu, než který mají na svých místech v knihách starozákonních, zakládají námitku svou na nedostatečném pojmání Starého Zákona vůbec a těch kterých výroků jeho zvlášť, přehlízejíce aneb viděti nechtíce, že některé výroky starozákonní mají smysl dvojí: literní, který vyplývá z vlastního významu slov, jichž bylo v souvislosti užito, a předobrazný, který jest ukryt pod literním,¹⁾ spisovatelé novo-

¹⁾ Bůh totiž chtěje poslati Vykupitele, postaral se v moudrosti své také o jisté známky, po nichž by Vykupitel, přijda na svět, mohl býti poznán. Učinil to jednak proroctvími, kterými předpověděl skrze proroky Vykupitelovu osobnost i jeho příhody a působení, jednak předobrazy, či tím, že zařídil jisté obřady i věci a pořádal osudy jednotlivých osob neb celého národa israelského tak, že se něčím podobaly budoucímu Vykupiteli a tak předobrazovaly buď jeho osobu a osudy, neb jeho působení a zřízení. Když takové předměty neb děje předobrazné byly z vnuknutí Božího vyličený v Písmě sv. po té stránce, po které Bůh chtěl je míti předobrazy věcí budoucích, obdržely příslušné výroky Pisma sv. po úmyslu Božím mimo smysl literní ještě smysl jiný, který neplyne z vlastního významu slov, nýbrž z předmětů slovy vyličených, a který jaksi zakryt jest

zákonní pak že s hledem ke svému účelu uvádějí je nezřídka pouze ve smyslu předobrazném. Tak činí zejména též svatý Matouš v prvních dvou kapitolách. Uvádí v nich mimo jiné výrok Oseáše proroka: „Z Egypta povolal jsem Syna svého!“ (Mat. 2, 13; Oseáš 11, 1). Slova ta proslovil Oseáš ve smyslu literním o národě israelském, kterýž jakožto národ vyvolený a řízený k tomu, aby z něho vyšel Vykupitel, a spásy dostalo se všem národům, nazývá se mnohdy v Písmě svatém Synem Božím; v předobrazném smyslu však pověděl je po vůli Boží o budoucím Vykupiteli, předpovídaje jimi, že Spasitel světa uteče se za hrozícího nebezpečnosti života do Egypta a odtud zase svým časem vrátí se zdráv za spolupůsobení andělova, podobně jako druhdy rodina Jakubova utekla se tam za hrozícího nebezpečnosti hladu a vzroste v národ, vyvedena byla odtud mocí božskou. Sv. Matouš uvádí pak je pouze ve smyslu předobrazném, a to zcela přirozeně; neboť když řečená předpověď Oseášova vyplnila se skutečně tím, že Josef a Maria k vyzvání andělovu utekli se i s dítětem před Herodem do Egypta a odtud po smrti Herodově zase vrátili se s ním, sv. Matouš, chtěje upozorniti na tu náplň, nemohl zajisté v jiném smyslu slova ona uvést, než v kterém byla proroctvím, totiž ve smyslu předobrazném. Ale smysl ten mají, jak řečeno, ona slova také. A proto, ačkoli sv. Matouš neuvedl jich v obojím smyslu, ve kterém proslovil je Oseáš, nýbrž pouze v jednom, přece neuvedl jich ve smyslu jiném, než který mimo smysl literní vskutku také mají u Oseáše.

Podobně platí o slovech Jeremiášových (31, 15), která sv. Matouš cituje v 2, 18., o slovech, totiž: „Ilas v Rama slyšen jest, pláč a kvílení mnohé: Ráchel plačící synů svých, a nedala se utíšiti, protože jich není.“ Vztahujíť se slova ta ve smyslu literním k odvedení Židů do zajetí babylonského. Když totiž Židé přestupováním zákona porušili úmluvu s Bohem, potrestal je Bůh tím, že byli shromážděni v městě Rama, leží-

pod smyslem literním. Smysl ten slove typický či předobrazný neb i mystický či duchovní. Sv. Matouš však i jiní spisovatelé novozákonní, uvádějce místa taková na doklad, že Pán Ježíš jest Vykupitel v Starém Zákoně zaslíbený, nepřihlíželi při nich zcela pochopitelně ke smyslu liternímu, nýbrž ku předobraznému, tak že tomu, kdo o předobrazném smyslu buď neví neb věděti nechce, zdá se, jakoby novozákonní spisovatelé v takových případech podkládali oněm výrokům smysl jiný, než který mají na svých místech v knihách starozákonních, ač ve skutečnosti tak nečiní.

cím as 7 km severně od Jerusáléma, a odtud odvedeni do zajetí. I stal se proto mezi nimi nářek všeobecný, který Jeremiáš líčí tím způsobem, že představuje pramateř Ž dů, Ráchel, jakoby ona, vstavši z hrobu, plakala nad záhubou synů svých. Alo nářek ten byl zároveň předobrazem nářku nad záhubou mnohem větší, která měla stihnouti národ israelský proto, že zavrhl Vykupitele, a která vzala jakýsi počátek již zavražděním dítěte betlemských a nářkem jejich matek. Neboť tím, že král židovský (Herodes Vel.), chtěje zabiti Krista Pána, donutil jej takřka, aby utekl do ciziny, byla porušena zvláštní měrou úmluva s Hospodinem a dána jedna z prvních příčin k úplné oné záhubě, která byla dokonána zkázou Jerusáléma a odnětím veškeré samostatnosti politické. Pokud však záhuba říše judské za Jeremiáše a nářek nad ní předobrazoval též záhubu dítek betlemských a pláč jejich matek, potud, ve smyslu tedy předobrazném, vztahovala se k ní také řečená slova Jeremiášova. Mají tedy také smysl dvojí: literární a předobrazný; a v tomto druhém, předobrazném smyslu, uvedl je sv. Matouš, neboť chtěl upozorniti na náplň toho předobrazu. I nelze proto tvrditi právem, že by byl podložil slovům Jeremiášovým jiný smysl, než který mají na svém místě u proroka.

Nelze však tvrditi to právem ani o výroce onom, který sv. Matouš uvedl poněkud volně v kap. 1, 23. z proroka Isaiáše 7, 14 těmito slovy: „Aj panna v životě míti bude a porodí syna a nazvou jméno jeho Emmanuel.“ Neboť výrokem tímto zaslíbil Bůh ústy Isaiášovými před králem Achazem, že v rodě Davidově narodí se Vykupitel z panny jako z panny, t. j. řádem nadpřirozeným, a zaslíbil to na znamení, že královský dům Davidův nebude vyhuben od spojených králů, syrského a israelského.¹⁾ A právě v tom smyslu uvedl je svatý

¹⁾ Zaslíbení toto dal totiž Bůh skrze Isaiáše tehdy, když král syrský Rasin a král israelský Pekah, spojivše se proti králi judskému Achazovi (742—727), přitáhli k Jerusálému v úmyslu, že královský rod Davidův vyvrátí a syna jakéhosi pohana Tabeera učiní králem judským. Úmyslu toho však nemohl Bůh nechati provést, neboť čelil proti zaslíbením, která byl dal Davidovi, zejména v příčině věčného kralování jednoho z potomků jeho (Vykupitele světa). Když tedy Achaz v úzkostech svých pomýšlel již na to, že požádá krále assyrského za pomoc, poslal k němu proroka Isaiáše, aby mu oznámil, že spojení králové nezvítězí nad ním, nýbrž úplně poraženi budou. Aby pak tím spíše vzbudil v něm důvěru v Boha, vyzval jej Isaiáš jménem Božím, aby si vyžádal nějaký zázrak, jakožto za-

Matouš na řečeném místě, tvrdě, že ono zaslíbení, dané skrze Isaiáše, vyplnilo se početím a zrozením Ježíše Krista z Panny Marie.

Avšem někteří z těch, kteří popírají pravost prvních dvou kapitol Matoušova evangelia, tvrdí, že nelze vhodně pannou od Isaiáše řečenou rozuměti Pannu Marii, ani vůbec slova jeho vykládati o nadpřirozeném početí a zrození Vykupitelově z Panny Marie; neboť početí a zrození toto stalo se až po sedmi stech letech od smrti Achazovy, tedy v době, kdy válka s králem israelským a syrským byla již dávno ukončena; za Isaiáše však běželo prý o znamení, z něhož by Achaz poznal, že nebude poražen, a tedy musilo prý dané znamení záležeti v něčem takovém, co by se vyplnilo ještě před ukončením války té, tedy co nejdříve.

Avšak tvrdí to neprávem. Neboť třeba všimnouti si, že Achaz odmítnul znamení, když Isaiáš jej byl vyzval, aby nějakého žádal, a že proto Isaiáš, osloviv na to z vůle Boží dům Davidův, nedal řečeného znamení tak Achazovi, jako celému rodu Davidovu, o nějž běželo, jakoby byl řekl: Nebož se, rode Davidův, spojení králové nevyhladí tebe; znamením toho jest, že ještě nepřišel Vykupitel, kterého Bůh slíbil Davidovi poslati z rodu jeho, a který, jak nyní jménem Božím předpovídám, bude počat i zrozen z panny (jako z panny) a podstatou svou bude Emmanuel — Bohočlověk. Poněvadž tedy znamení to bylo dáno v řečeném smyslu celému rodu Davidovu, nebylo zajisté třeba, aby se vyplnilo co nejdříve, již za života Achazova; naopak, právě z toho, že nevyplnilo se již

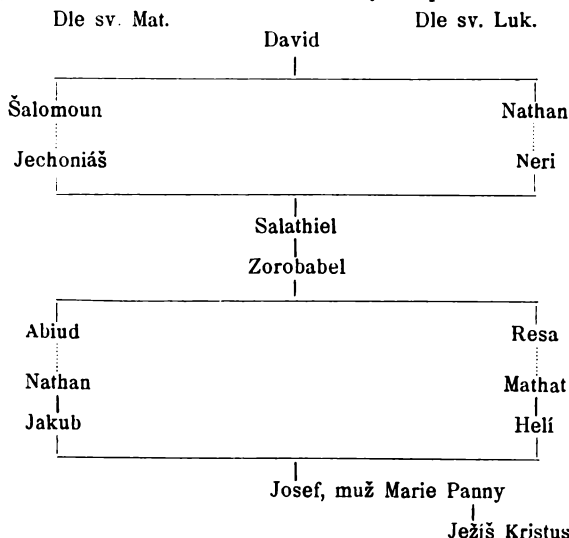
mení, že skutečně vyplní se, co byl Bůh slíbil skrze něho. Ale Achaz, jsa již příliš oddán modlářství, spoléhal více v pomoc krále assyrského, než v zaslíbení Hospodinovo; aby tedy nebyl snad nucen změnití své smýšlení, kdyby se vyplnil zázrak, kterého by si byl přál, nežádal znamení žádného. Avšak věc, o kterou běželo, netýkala se pouze Achaze, nýbrž celého rodu Davidova; proto Bůh sám dal znamení, ale ne již Achazovi, nýbrž celému domu či rodu Davidovu. Pravilť na to Isaiáš jménem Hospodinovým: „Slyšte tedy, dome Davidův: Zdalit jest vám málo býti lidem k obtížení, že i Bohu mému k obtížení jste? Protož Pán sám dá vám znamení: Až Panna počne a porodí syna, a nazváno bude jméno jeho Emmanuel (= S námi Bůh, Bohočlověk, Vykupitel).“ Jakožto znamení, že královský dům Davidův nebude vyhuben od spojených králů, dal tedy Bůh zaslíbení, že z rodu toho narodí se Vykupitel z panny jako z panny, t. j. řádem nadpřirozeným.

tehdy, mohli a měli potomci Davidovi čerpati přesvědčení, že rod jejich nebude vyhuben od králů spojených. Neprávem proto poukazují odpůrci prvních dvou kapitol Matoušových k tomuto místu, jakoby je byl evangelista uvedl v jiném smyslu, než ve kterém byla proslovena od Isaiáše; neboť jak evangelista, tak i Isaiáš vztahoval je k Vykupiteli a jeho nadpřirozenému početí a zrození z Panny.

c) Neprávem však také tvrdí, že by vypravování v těchto kapitolách obsažené bylo ve skutečném odporu s vypravováním sv. Lukáše.

a) Jest sice pravda: rodokmen Kristův, předložený od sv. Matouše (1, 1—16) liší se značně od rodokmenu, který podává sv. Lukáš (3, 23—38); vždyť ať pomlčíme o jiném, Josef označuje se u sv. Matouše jakožto syn Jakubův, u sv. Lukáše však jako syn Heliho, a i mezi ostatními předky jeho do Davida jmenují se až na Salathiele a Zorobabele jiné osoby u Matouše než u Lukáše.¹⁾ Nicméně rozdíl ten není takový, aby se

¹⁾ Rozdíl tento mezi oběma rodokmeny lze představit takto:



Mimo to sv. Matouš vynechává některé rody. Jmenuje jich od Davida do Krista pouze 29, sv. Lukáš však 42. To však děje se v Písmě sv. při rodokmenech častěji. Ovšem že v případech takových slovo „ploditi“ bere se při těch kterých členech ve smyslu širším, totiž o plození nepřímém, pokud

nedal vyrovnati a bylo nutno souditi z něho v omyl a tím i v podvrženost zprávy o rodokmeně podaném v první kapitole Matoušově. A jsou různé způsoby, kterými exegeté hledí docíliti shody mezi nimi.

Jedni po příkladě Epiphaniově tvrdí, že sv. Matouš podává rodokmen sv. Josefa, jakožto zákonitého otce Kristova sv. Lukáš pak rodokmen Panny Marie, jakožto vlastní matky Pána Ježíše podle člověčenství jeho.¹⁾ Jiní počtem nemnozí po příkladě Cornelia a Lapide mysli, že oba evangelisté předkládají rodokmen Panny Marie, kteráž prý pocházela od Davida podle otce skrze Nathana, jak udává prý sv. Lukáš podle matky skrze Šalomouna, jak prý sděluje sv. Matouš; mimo to rodokmen podaný od Matouše jest prý zároveň rodokmenem sv. Josefa, který podle otce pocházel od Davida skrze Šalomouna. Po obojím tomto výkladě nazýval by sv. Lukáš Josefa synem Heliho ve smyslu širším, pokud totiž by byl jeho zetěm.

Lépe však přiléhá k slovům evangelním a tedy správnějším jest výklad ten, dle něhož i Matouš i Lukáš předkládá rodokmen sv. Josefa,²⁾ ale tak, že Matouš jmenuje předky jeho vlastní, přirozené, sv. Lukáš však předky jeho zákonité, t. j. nevlastní sice, ale před právem uznaué na základě zákona o manželství povinném či levirátním.³⁾ Takováto manželství

totiž dčd skrze syna plodí vnuka, neb pradčd skrze syna a vnuka plodí pravnuka.

¹⁾ Klofutar, Bisping, Pölzl, Reischl, Sušil, Danko a j.

²⁾ Po příkladě Julia Afrikana (počátkem 3. st.) u Euseb. (H. E. 1, 7.) drží se ho sv. Ambrož, sv. Jeronym, Eusebius, Řehoř Naz., Schegg, Hug, Knabenbauer, Schanz, Cornely.

³⁾ U Židů totiž platil zákon (5. Mojž. 25, 5), dle něhož, zemřel-li manžel, nezanechav žádných dítek, měl dosud svobodný bratr (neb blízký příbuzný) jeho právo, po případě povinnost, vzít si za manželku vdovu po něm, a první syn, kterého s ní měl, byl zapsán do rodokmenu jakožto syn zemřelého, jehož i dědicem se stal, ale ovšem není pochybnosti, že zaznamenalo se také, kdo byl otcem jeho vlastním. Měl tedy syn z takovéhoho manželství povinného či levirátního mimo otce vlastního též otce zákonního, či takového, který před zákonem a právem platil za otce jeho, ač bylo známo, že vlastním otcem jeho není. Co se týká zejména rodokmenu Kristova, dle Julia Afrikana měla Estha s dědem Josefovým, Matthanem, pocházejícím od Davida skrze Šalomouna, syna Jakuba, a ovdovější provdala se za Mathata, pocházejícího od Davida skrze Nathana a měla s ním syna Heliho, takže Jakub a Heli byli nevlastní bratři, jen že každý v jiné linii vyšel od Davida. Heli zemřel bez dítek, vdovu po něm

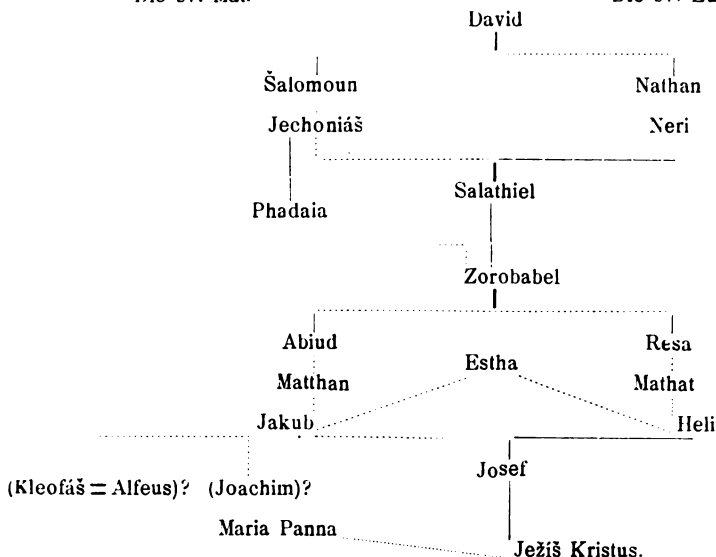
mohla zajisté v rodě Davidově býti uzavřena dvoje neb troje za tu dobu tisícletou, která uplynula od Davida do Josefa; i bylo proto také možno, aby sv. Matouš, užívaje slova „zplodil“, uváděl v rodokmeně přirozené předky Josefovy, a tak aby lišil se v jmenování předkův od Lukáše, a přece ani jeden ani druhý neporušil pravdy. Není tedy řečený rozdíl v rodokmeně dostatečným důvodem, aby se mohlo pro něj pochybovati právem o pravosti první kapitoly, a to tím méně, poněvadž, jak hnedle ukážeme, důvody vnější svědčí o její pravosti.

Třeba proto jen odpověděti ještě k otázce, kterak sv. Matouš, podávaje rodokmen sv. Josefa, vyhověl svému úmyslu podati rodokmen Ježíše Krista a ukázati o něm, že podle těla

pak pojal Jakub podle zákona o manželství levirátním a měl s ní syna Josefa, kterýž podle téhož zákona platil také za syna Heliho. Podobné manželství levirátní bylo as také u Jechoniáše a jeho nevlastního bratra (podle matky) Neriho, takže by Salathiel byl přirozeným synem Jechoniášovým, a synem zákonním Neriho. Cornely (Introd. III. 199) uznává ještě třetí manželství levirátní u Phadaie a Salathiele, tak že by zákonním otcem Zorobabelovým byl Salathiel, přirozeným Phadaia. Mini tak Cornely srovnati 1. Paral. 3, 15. s jinými místy Pisma sv. Bylo by lze postup ten znázorniti tímto obrazcem, ve kterém linie tečkované značí otce přirozené linie plné otce zákonní.

Dle sv. Mat.

Dle sv. Luk.



pochází z rodu Davidova. Vždyť přece Josef nebyl vlastním otcem Pána Ježíše, jakož sv. Matouš sám v téže kapitole vykládá s důrazem. Prve však, než k otázce této odpovíme, třeba připomenouti, že mezi sv. Josefem a Pannou Marií bylo uzavřeno řádné manželství přes to, že Panna Maria učinila slib ustavičné čistoty. Stalo se to zvláštním řízením Božím, a to již tím, že Bůh dopustil, aby Panna Maria, nemajíc žádného bratra a pravděpodobně ani sestry, byla dcerou dědičkou a jako taková podle zákona a platného obyčeje povinna provdati se za muže svého rodu. Řídil pak Bůh to tak dle výkladů sv. Otců k tomu konci, aby chránil cti Panny Marie i Pána Ježíše, by totiž v té době, kdy nebylo ještě známo tajemství nadpřirozeného početí Kristova, nepokládal někdo Krista za dítě nemanželské; také k tomu, aby Panna Maria měla v Josefovi svého ochránce a svědka svého panenství, dle sv. Ignáce muč. i k tomu, aby tajemství vtělení Syna Božího zůstalo ještě skryto před satanášem. Ačkoli však Panna Maria vstoupila ve sňatek manželský se sv. Josefem, neporušila přece svého slibu; neboť i v manželství zachovala zároveň s Josefem ustavičné panenství, žijíc s ním jako sestra se svým bratrem.

Poněvadž však mezi Josefem a Marií Pannou bylo uzavřeno řádné manželství, patřilo dítě Ježíš nejen Panně Marii, nýbrž i svatému Josefu. Jakým právem? Právem manželským. Kdyby na př. Bůh na poli neosetím mimořádně způsobil přímou mocí svou velikou úrodu, patřila by zajisté úroda ta právem majetkovým tomu, komu patří pole, ačkoliv on pole neosel; a tak i když Bůh řádem nadpřirozeným požehnal manželství Josefa s Pannou Marií dítěm, patřilo dítě to právem manželským těm, či bylo manželství, tedy nejen Marii, vlastní matce jeho, nýbrž i Josefovi, který s ní řádné manželství uzavřel, a v jehož manželství dítě to se zrodilo. A v tom jest též příčina, proč rodokmen uvedený od sv. Matouše mohl býti označen jako rodokmen Kristův přes to, že Josef nebyl otcem jeho přirozeným. Poněvadž totiž Pán Ježíš podle lidské přirozenosti své patřil právem manželství také Josefovi, zákonitému otci jeho, proto rodokmen Josefův byl zároveň rodokmenem Kristovým.

β) Někteří popírači prvních dvou kapitol, zejména Strauss, hleděli též různými důvody dokázati, že prý nelze časově

srovnati Matoušova vypravování o nadpřirozeném početí z Ducha sv. (1, 18.) a úmyslu Josefově dáti Panně Marii listek propustný (1, 19—25) s Lukášovým líčením o navštívení Panny Marie (Luk. 1, 39—56), ani Matoušova podání o příchodě mudrcův, útěku do Egypta, vraždě dítek betlemských a návratě z Egypta (Mat. 2, 1—23) s Lukášovým vypravováním o obětování Páně (Luk. 2, 22—39). Ale také neprávem a marně. Evangelisté neodporují si, nýbrž doplňují se navzájem. První obtíž totiž vyrovná se snadno, dá-li se Mat. 1, 18—25 za Luk. 1, 56. Stalyť se děje oboje a to nepochybně postupem tímto: Panna Maria obdrževši radostné poselství od anděla, že se stane matkou Vykupitelovou a že i příbuzná její Alžběta bude mít syna, odebrala se po několika dnech k Alžbětě a pobývši u ní tři měsíce, vrátila se do Nazareta (Luk. 1, 26—56). Tam upozoroval již Josef na ní těhotenství a když nevěda, kterak věc se udála, chtěl jí dáti listek propustný, dostal od anděla ve snách poučení, že počala z Ducha sv., a spolu vyzvání, by nebál se pojmouti ji za manželku (Mat. 1, 18—20).

Co pak se týká příchodu mudrcův a obětování Páně, není ovšem jisto, kterak tyto děje následovaly po sobě, zda totiž mudrci přišli před obětováním Páně nebo po něm. Ale ať stalo se tak neb onak, v obojím případě lze řečená vypravování evangelistů dobře srovnati. Jestli totiž mudrci přišli až po obětování, jak za naší doby obyčejně se soudí, následovaly děje za sebou tímto postupem: Josef a Maria Panna podavše 40 dne po narození Páně příslušné oběti v Jerusalemě, odebrali se do Nazareta (Luk. 2, 22—39); odtud však přestěhovali se do Betlema, na to přišli teprve mudrci, po jejichž odchodě pak odebral se Josef s Marií a dítětem do Egypta, byv k tomu vyzván od anděla. Jestli však přišli před obětováním, jakož myslíme, ¹⁾

¹⁾ Ti, kteří kladou příchod mudrců za obětování Páně, opírají svůj náhled o tyto důvody: že z krajin tak vzdálených (z Babylonie neb Persie) nemohli se dostat do Betlema v několika (dle tradice 13) dnech, že Herodes nebyl by čekal tak dlouho — skoro 4 týdny — se zavražděním dítek betlemských, že Panna Maria nebyla by mohla potom bezpečně jíti do Jerusalema k obětování a že dostavši od mudrců zlato, nebyla by obětovala oběti chudých, dvou hrdlíček neb holoubátek. Také k tomu poukazují, že Herodes dal zabiti chlapce do dvou let, a to s hledem k času, na který se byl vyptal od mudrců, jakož i k tomu, že na starých vyobrazeních v katakombách představuje se Pán Ježíš při příchodě mudrců jako dítě větší. Avšak důvody ty nepřesvědčují. Neboť ať nehledíme k tomu, že na

vložiti jest Luk. 2, 22—39 mezi Mat. 2, 12 a 2, 13, tak že by děje byly následovaly po sobě takto: Po odchodě mudrců zůstali Josef a Maria ještě dále v Betlemě. Když pak bylo Pánu Ježíši 40 dní, odebrali se do Jerusáléma, aby tam podali oběti

velbloudech mohli již v 10 dnech vykonati cestu 1100 km. až z Babylonie, není pravděpodobno, že hvězda objevila se jim hned při vtělení se Páně, a že tedy měli dosti času i na přípravy i na cestu a mohli zcela pohodlně již dne 13. po narození Páně býti v Betlemě, jak udává tradice. Herodes pak mohl domnívati se, že mudrci nic nenalezli a styděli se proto jiti k němu, aby se jim nevysmál, že na pouhý přelud nějaký vážili cestu tak dalekou; a proto nechtěje utráceti hned dítky pro pouhou domněnku cizinců neznámých, mohl zcela pochopitelně i při kruté své povaze čekati a zatím snad i potají pátrati, zda pravda jest, co řekli mudrci, a to tím spíše, poněvadž s hledem k mládí domnělého soka svého věděl, že nebezpečenství ještě nehrozi. Lze tak domnívati se právem, poněvadž dle sv. Matouše žádal Herodes, aby se vrátili k němu, když by dítko našli (*ἐὰν εὑρῇτε*). Potom ovšem, když po obětování Páně roznesla se po věst o dítku a dostala se až k němu, a on seznal, že mudrci měli pravdu, rozhněval se nad tím, že nedostáli slovu, a chtěje rozhodně dítko usmrtiti, nečekal více, nýbrž dal ihned utratiti dítky betlemské. Že Panna Maria šla do chrámu bezpečně ještě po odchodě mudrců, není s podivením. Vždyť ani ona nevěděla o úmyslech Herodových, ani toho, kdo ji snad potkal, nenapadlo, že dítko jeji jest oním králem, jehož Herodes tak se obává. Také není proti myslí, že obětovala obět chudých; neboť ať nehledíme k tomu, že není jisto, v jaké formě bylo zlato dáno, Maria dobře věděla, že mudrci obětovali dary své dítku jejimu jakožto zaslíbenému Vykupiteli a králi světa; proto neužila jich pro sebe, aniž šetřic vlastních věcí, podala z nich obět očistnou, nýbrž obětovala je nejspíše jako obět zvláštní mimo předepsanou obět očistnou. Herodes dal ovšem zabiti chlapce betlemské od dvou roků níže, ale z toho nejde, že dítko Ježíš bylo tu dobu již tak staré. Neboť Herodes zajisté značně nadsadil, aby tím spíše došel svého účelu, a dal proto usmrtiti starší a mladší dítky, než byly ty, k nimž poukazovalo první objevení se hvězdy. Jestli tedy hvězda objevila se již při vtělení Kristově a Herodes několik měsíců nadsadil, vyloží se, proč dal utratiti dítky od dvou roků níže, a to tím spíše, poněvadž slova „od dvouletých“ (*ἀπὸ διετούς*) netřeba bráti přesně o těch, kterým již byly dva roky plné, nýbrž o těch, kterým šel teprve druhý rok. Konečně co se týká starých vyobrazení, jest sice pravda, že všechna, až na jedno, představují Krista již jako dítko dospělejší, ale tím nedokazuje se nic, neboť, ať nehledíme k tomu, že alespoň na jednom zobrazen jest přece jako dítko malé, zavinuté, v obrazech těch jeví se taková rozmanitost, že z nich nic bezpečného vyvoditi nelze. Vždyť na několika z nich představuje se Pán Ježíš i jako dítko čtyř- neb pětileté; a přece nikdo nebude z toho souditi, že mudrci přišli až po 4—5 letech. — Označuje-li však sv. Matouš dobu příchodu mudrců pouze slovy: „Když se Ježíš narodil“, zajisté nechce říci, že přišli až dlouhý čas po narození jeho. A pravi-li,

zákonem předepsané. Obětovavše vrátili se do Nazaretu (Luk. 2, 39) v úmyslu, že se přestěhují do Betlema,¹⁾ a tu buď v Nazaretě aneb, když již stěhovali se do Betlema, ale ještě byli dosti daleko na severu od Jerusalema, ukázal se anděl Josefovi ve snách a vyzval ho, aby utekl do Egypta s Marií a dítětem. Josef poslechl a odešel pobyl v Egyptě až do smrti Herodovy, který byl zatím dal usmrtiti dítky betlemské. Po té byv znovu napomenut od anděla, vrátil se do Palestiny a usadil se v Nazaretě (Mat. 2, 13—23).

γ) A jako není žádné nesrovnalosti skutečné mezi Matoušem a Lukášem, tak není jí ani mezi Matoušem a Josefem Flaviem. Pozastavovali se sice nad tím, že Flavius pomlčuje o vraždě dítek betlemských a soudili z toho v nepravost oné zprávy, zvláště když přihlédli k tomu, že Flavius uvedl mnoho podrobností ze života Heroda Vel.²⁾ Avšak jak nicotný jest důvod ten, uznávají v nitru svém snad i ti, kteří jej uvádějí. Vždyť přece z toho, že jeden dějepisec pomlčuje o některém ději, nejde již, že by vymyšlenou byla zpráva, kterou podává o něm dějepisec jiný. Z mlčení Flaviova o vraždě té lze pak tím méně souditi něco proti pravosti zprávy Matoušovy, poněvadž mlčení jeho jest zcela vysvětlitelno. Bylť Betlem městem malým a neveliké bylo území k němu patřící; nebylo tam tedy mnoho lidí vůbec a tedy ani chlapců do dvou let, zajisté ne více než asi 20. I bylo proto snadno možno, že Flavius nedověděl se

kterak otázkou mudrců polekán byl Herodes i celý Jerusalema s ním, a kterak knížata kněžská a učitelé lidu odůvodňovali svou odpověď o místě narození Kristova slovy proroka Micheáše, zajisté dává tím na jevo, že při příchodě mudrců ještě nikdo nevěděl o narození Kristově, a tedy ještě Pán Ježíš obětován nebyl; neboť po obětování Páně mluvila o něm Anna všechněm, kteří očekávali vykoupení israelského. Uvážíme-li proto tyto věci a přihlédneme-li ještě k tomu, že dle sv. Justina, světce to i rodištěm i věkem blízkého apoštolům, přišli mudrci hned, jak se narodil Pán Ježíš, nemůžeme než dáti přednost náhledu, dle něhož mudrci přišli již před obětováním Páně a to nejspíše toho dne, který udává tradice, totiž dne 13. po narození Kristově (6. ledna?).

¹⁾ Že sv. Josef a Panna Maria měli úmysl přestěhovati se do Betlema, vysvitá z toho, že Josef vrací se s Pannou Marií a s dítětem z Egypta, chtěl se usaditi v Judsku, v Betlemě, a jen proto obrátil se do krajin galilejských a bydlel v Nazaretě, poněvadž se obával Archelaa, který po svém otci ujal vládu v Judsku. Myslelť zajisté, že jest to vůle Boží, aby Ježíš vyrostl tam, kde se narodil.

²⁾ Srov. Zumpt, Geburtsjahr Christi, str. 226 a další.

ani o jich zavraždění, aneb spíše, že dověděl se sice, ale po tolika jiných ukrutnostech Herodových, kteréž byl vyličil, nepokládal za hodno, aby zaznamenal také vraždu několika dětí betlemských.

δ) A podobně platí také o tom důvodě, který vedou proti pravosti zprávy o poselství manželky Pilátovy, o vzkříšení některých mrtvých v čas Kristova vzkříšení a o stráži u hrobu, pravíce, že o ní pomlčují evangelisté ostatní. Neboť z mlčení toho nejde nijak, že by ony zprávy byly vymyšleny a pocházely od neapoštola. Jen tehdy bylo by lze připustiti úsudek takový, kdyby všichni evangelisté byli povinni psáti všechno ze života Kristova. Ale tomu ovšem nebylo tak.

ε) Co pak se týká Ebionitů, kteří vynechali první dvě kapitoly ve svých exemplářích, a Tatiána, který vypustil ve své harmonii evangelní (diatessarón) rodokmen, nečelí jejich jednání nijak proti pravosti oněch kapitol; neboť Ebionité nevynechali jich proto, že by byli měli dějepisné důvody proti jejich pravosti, nýbrž pouze proto, že majíce Krista za syna Josefova přirozeným řádem splozeného, viděli, že ony kapitoly zřejmě odporují jejich učení; Tatián pak rovněž nikoli z dějepisných, nýbrž z dogmatických důvodů vypustil rodokmen nejen z Matoušova, nýbrž i z Lukášova evangelia, ba i všechna jiná místa, která svědčila o Kristově původu z rodu Davidova.

Žádný tedy z důvodů, které uvádějí proti prvním dvěma kapitolám a řečeným místům kapitoly 27. a 28. není s to, aby zvrátil jejich pravost, a to tím méně, poněvadž jsou důvody velmi vážné, které staví pravost jejich na místo jasné. Neboť nejen že jeví se v nich týž sloh a účel, který pozorujeme v ostatní části evangelia: ¹⁾ první dvě kapitoly předpokládají se v kapitole 3. a 4.²⁾ a, co zvláště jest důležité, ony jsou obsaženy nejen ve všech evangelních kodexích řeckých, vy-

¹⁾ O jednotě jazykové a slohové viz Credner Einl. str. 63—68; kde upozorňuje na některé zvláštnosti evangelia Matoušova, jež sice nevyskytují se u žádného jiného spisovatele novozákonního, ale jsou také v prvních dvou kapitolách Matoušových, na př. formule „aby se naplnilo, co bylo pověděno od Pána skrze proroka řkoucího“ aneb jí podobná (v Mat. 1, 22; 2, 5. 15. 17; 4, 14; 11, 17; 21, 4), výrazy *ἐγγεγραμμένον*, kteréž vyjmouc Apokal. 6, 11 a 9, 4, vyskytají se toliko v Matoušově evangeliu, a to i v 1, 22; 2, 15. 17. 23.

²⁾ Zejména 3, 1. a 4, 13 předpokládají 2, 23.

jímajíc pouze několik málo bezcenných, nýbrž i v překladech jak latinských tak jiných, a poukazují k nim neb citují z nich různí sv. Otcové, a to i sv. Justin,¹⁾ ba uznávali je též mnozí bludaři staré doby, jako Cerint, Karpokrates, Basilides a j.²⁾

II. Evangelium sv. Marka.

§ 10. Život sv. Marka.

Druhé evangelium v kánoně římském Nového Zákona zaujímá evangelium, které v nejstarších rukopisech řeckých

¹⁾ Justin, Apol. I, 33. 34. Rozml. s Tryfon. 78 (Migne 6, 381. 384. 660. Srovn. str. s. 86. pozn. 4.)

²⁾ Za naší doby popírají neporušenost evangelia Matoušova i z těch někteří, kteří neuznávají apoštolského jeho původu vůbec, pravíce, že evangelium to nezachovalo se v původním svém rozsahu, nýbrž záhy rozšířeno bylo různými vložkami tendenčními, které byly do něho vetkány od pozdějšího redaktora. Soltau zejména čítá k dodatečným vložkám takovým mimo kap. 1. a 2. též všechny tak zvané citáty reflexční (3, 14—15; 4, 14—16 12, 17—21 a j.) jakož i perikopy na takových citátech prý založené, (21 2—5 o oslátku, 26, 15; 27, 3—10 o Jidáši, 5, 18—19), též „legendy o Petru“ v 14, 21—31; 16, 17—19; 17, 24—27; z umučení Páně 27, 19. 24—25. 52—53; 27, 62—28, 20 a mimo to ještě některé části upomínající na Zákon Starý, jako 19, 10—12; 21, 14—16 a j. (Soltau, Unsere Evangelien, Leipzig 1901). Jakožto důvody pro své tvrzení uvádějí různost co do slohu a účelu, ježto prý prvotní spis (Protomathaeus) měl tendenci protizidovskou a nedogmatickou, dopiňovatel však (Deuteromathaeus) tendenci dogmatickou. Že však důvody tyto nespočívají na pravdě a tedy nic nedokazují proti pravosti jmenovaných částí a jednotě evangelia, uznávají různí rationalisté sami. Jülicher na př. (Einh. 248—249) praví: „In Wirklichkeit veranlasst uns unser Matthäus, wofern wir seine sonst sicher nachweisbaren Quellen in Abzug bringen, nirgends zwei verschiedene Redaktorenhande anzunehmen, er stellt eine geistige Einheit dar. . . Vorderhand haben wir keinen Anlass, den Matthäus, bei dem Anfang und Ende einander so gut entsprechen, deshalb weil wir Altes und Neues bei ihm gemischt vorfinden, in 2 Personen, von denen eine ganz ungreifbar für uns würde, zu zerlegen.“ A Credner (Einh. s. 62) praví: „Das Evangelium des Matthäus kann seinem ganzen gegenwärtigen Umfange nach nur aus der Hand eines und desselben Verfassers hervorgegangen sein. Dafür spricht die planmässige Anlage des Ganzen, die überall sich gleich bleibende Weise des Ausdrucks und die mit der Beschaffenheit der Handschriften historische Überlieferung, welche stets unser Evangelium nach seinem ganzen Umfange festgehalten hat. Diese Echtheit des Ganzen ist insbesondere geltend zu machen gegen die Angriffe auf die beiden ersten Kapitel unseres Evangeliums.“

nadeřsáno jest *κατὰ Μάρκον* (Σ B F') neb *εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον* (ADEHKLMUVΓII a j.), ve Vulgátě tištěné pak „sanctum Jesu Christi evangelium secundum Marcum.“

Evangelium toto zachováno jest as v 600 rukopisech řeckých. Podle nadpisu a tradice pochází od sv. Marka, a to onoho, který ve Skutcích apošt. slove brzy Janem zvaným Markem, ¹⁾ brzy Janem (13, 5. 13), neb Markem (15, 39), v listech sv. Pavla a Petra však toliko pod jménem Marek se připomíná. ²⁾ Měl tedy spisovatel evangelia tohoto jména dvě, jedno hebrejské, Jan, které mu bylo dáno při obřizce od rodičů, a jedno latinské, Marek, které přijal možná sám teprv později, aby se rozlišoval od jiných Janů, spíše však také již ve svém dětství je obdržel od rodičů podle obyčeje u Židů tehdy rozšířeného, dávati a přijímati vedle jména hebrejského také jméno řecké neb latinské. Baro sice a Tillemont a Cotelier, z protestantů Grotius, ³⁾ a po nich někteří novější exegeté ⁴⁾ rozlišovali Jana Marka od Marka, tvrdíce, že Jan Marek byl průvodcem sv. Pavla na první cestě jeho až do Perge, Marek pak průvodcem sv. Petra a spisovatelem evangelia. Jiní však počtem mnohem četnější nežiní toho rozdílu, nýbrž pokládají Marka a Jana Marka za jednu a touž osobu, pravíce, že v Novém Zákoně nepřipomíná se více Marků než jeden, a ten že byl průvodcem i sv. Pavla i sv. Petra a spolu spisovatelem evangelia. Náhled tento pokládá se za naší doby skoro všeobecně za správný, ⁵⁾ a to právem. Neboť ať poml-

¹⁾ Skut. ap. 12, 12: *ὁ ἐπιτακούμενος Μάρκος*. Sk. ap. 12, 25: *ὁ ἐπικληθεὶς Μάρκος*.

²⁾ Kolos. 4, 10. Filem. 24; 2. Tím. 4, 11; 1. Petr. 5, 13.

³⁾ Baronius, Annal. ad a. 45. n. 46; Tillemont, Mémoires. Venise 1732. II. p. 515, Cotelierius, Ad Constit. apost. II. 57 (M. I, 729), Grotius, Praef. in Marc.

⁴⁾ Fr. Xav. Patritii e S. J. De evangeliis libri tres Friburgi 1853, I. p. 35; In Marcum Commentarium, Romae 1862, Appendix I. p. 233—234; Danko, Hist. revel. N. T. p. 274; Lamy, Introd. II. p. 35; Drach Comment. sur les épit. de S. Paul p. 503) a j. Z protestantů: po Grotiovi a Calovi: Schleiermacher, Studien und Krit. 1832, 760, Kienlen, Studien und Krit. 1843. s. 423; Krenkel a j.

⁵⁾ Zahn, Einl. II. s. 210: Die Versuche, zwei Marcus im N. T. zu unterscheiden, sind heute kaum noch einer Widerlegung bedürftig. Holtzmann (Einl. s. 583): Eine Zweifelt von Personen, die im N. T. diesen Namen tragen, anzunehmen (mit Grotius, Calov, Schleiermacher, Kienlen und Krenkel, der Apostel Johannes, s. 173 f), liegt kein Grund vor.“

číme o tom, že ze sv. Otců nečiní řečeného rozdílu nikdo, v Písmě sv. nejen nic není, co by takového rozdílu vyžadovalo, nýbrž spíše vše, co se v něm vypovídá o Markovi a Janu Markovi, buď přímo ukazuje na jednu a touž osobu aneb alespoň hodí se na ni Tak ve Skut. Apošt. 15, 39. nazývá se zcela patrně táž osoba Markem, která o dva verše výše (15, 37) a jak souvislost (15, 38) učí, též v 12, 25. nazvána byla Janem zvaným Markem a v 13, 5. 13. Janem. Mimo to, že sv. Petr (1 5, 13) nazývá Marka svým synem, ve smyslu totiž duchovním či proto, že jej ke Kristu obrátil a nejspíše i pokřtil, srovnává se úplně s tím, co v Skut. ap. 12, 12 vypravuje se o příchodě Petrově do domu matky Jana Marka a o shromáždění věřících v něm konaném; a co ve Skut. apošt. 12, 25 a 13 5. praví se o Janu Markovi, že odešel na cestu apoštolskou s Barnabášem a Pavlem, jest v plné shodě s tím, co o Markovi poznamenává sv. Pavel v Kolos. 4, 10, že byl příbuzný (*ἀνεψιός*) Barnabášův. Pravda sice jest, že Jan Marek nevytrval s Pavlem na první cestě jeho apoštolské, a že proto sv. Pavel nepřijal ho za průvodce na druhou cestu svou, takže proto vznikla roztržka i mezi Pavlem a Barnabášem, který chtěl Jana Marka vzíti s sebou; ale z toho nijak nejde, co zastánci náhledu protivného tvrdí, že by totiž tento Jan Marek nebyl totožný s oním Markem, kterého sv. Pavel v listě ke Kolos. 4, 10. doporučuje a v listě k Filem. v. 24. svým pomocníkem zove, a tak o přátelském poměru svém k němu svědectví vydává; neboť jako proto, že dle Gal. 2, 11. Pavel zjevně odpíral Petrovi, nevznikla mezi nimi žádná neshoda trvalá, tak neměla dlouhého trvání ani ona roztržka, která z řečené příčiny povstala mezi Janem Markem a Barnabášem se strany jedné a mezi Pavlem se strany druhé, ale vyrovnala se, a Pavel pojal opět důvěru k Janu Markovi, zvláště když byl tento v průvodě sv. Barnabáše osvědčil se jako věrozvěst. — Po ukazuje-li Patrizi (Dě evang. s. 234—235) a jiní uznavači dvou Marků v Novém Zákoně k tomu, že Papiáš, Ireneus, Klement Alex., Tertullián, Origenes, Eusebius, Damasus, Epifanius a jiní spisovatelé staré doby křesťanské, mluvíce o evangelistu Markovi, nazývají jej toliko průvodcem Petrovým a ne též Pavlovým, nedokazují tím ničeho pro svůj náhled již proto, poněvadž spisovatelé ti činí na oněch místech zmínku o Markovi pouze mimochodem a jen k tomu konci, aby ukázali, že

evangelium jeho spočívá na kázání a vážnosti Petrově. Mimo to někteří spisovatelé ukazují přece také i na Markův poměr k Pavlovi, jmenujíce jej průvodcem jeho, jako *Constitutus apostolus*. 2, 57, *Pseudo-Origenes de recta fide*, *Hesychius*. Pomlčují ovšem při tom, že tento průvodce Pavlův byl evangelistou, ale mlčení to mohlo by jen tehdy býti důvodem platným proti stotožňování Jana Marka s Markem evangelistou, kdyby se dokázalo, že spisovatelé oni byli povinni ve svých spisech činiti zmínku o jeho autorství, věc to, kteréž ovšem dokázati nelze. Ale ani k okolnostem časovým nemohou poukazovati právem, jakoby Markovo společenství s Pavlem nebylo lze časově srovnati s jeho společenstvím Petrovým; neboť ať pomlčíme o tom, co ještě níže bude řečeno, že sv. Petra provázel Marek nejspíše až na druhé cestě jeho do Říma r. 54., časově bylo by srovnatelné jedno s druhým, i kdyby byl připojil se k Petrovi již na první cestě jeho do Říma; neboť cestu tu konal sv. Petr již r. 42., sv. Pavel však nastoupil na první apoštolskou cestu svou teprve r. 45. neb 46. Sv. Jeronym (*de viv. illustr.* 8. M. 23,623) poznamenává sice, že Marek evangelista zemřel 8. roku panování Neronova či r. 62. Ale poznámku tu činí patrně omylem, chybně totiž vykládaje si zprávu Eusebiovu (*II. E.* 2, 24. M. 29, 205), že osmého roku panování Neronova Anianus ujal po Markovi správu církve alexandrijské. Nelze proto ani z jeho slov dovozovati, že by evangelista Marek byl odlišný od onoho Marka, o němž se zmiňuje sv. Pavel nejen v první, nýbrž i v druhé vazbě své (2. *Tim.* 4, 11).

Není tedy žádného důvodu vážnějšího, který by nutil rozlišovati v Novém Zákoně Jana Marka, průvodce Pavlova, od Marka evangelisty, průvodce Petrova; naopak, jak pověděno, důvody vážné ukazují, že Janem Markem a Markem rozumí se v něm jedna a táž osoba, a to ona, která dle podání napsala druhé naše evangelium kánonické.

Byl pak tento Marek synem jakési Marie, která měla v Jerusalemě dům, a u níž byli věřící shromážděni na modlitbách v oné noci, ve které Petr byl vysvobozen ze žaláře od anděla (*Skut. ap.* 12, 12), a to zajisté nikoli nahodile, nýbrž proto, že se tam vůbec scházeli ke službám Božím.⁴⁾ Dle apokryfův jmenoval se

⁴⁾ Dle mínění některých sv. Otcův a spisovatelů círk. [*Cyryll Jerus. katech.* 16, 4; *Epiph. de mens.* 14; *Jeronym, ep.* 108, 9; *Silviae*

otec jeho Aristobul a byl nepochybně již mrtev v onu dobu, kdy Petr byl ze žaláře vysvobozen, neboť pouze matku jeho uvádí Lukáš při řečené příležitosti jako majitelku domu. Dle svědectví sv. Pavla (Kol. 4, 10) byl (Marek) příbuzným, snad bratrancem sv. Barnabáše ¹⁾ a pocházel as z pokolení Leví, neboť i Barnabáš byl levitou (Skut. ap. 4, 36). Že by však byl knězem starozákonním býval a z té příčiny, stav se křestanem, byl si uřízнул u ruky palec, aby nemohl konati úkonů kněžských, jak již v staré době soudili někteří na základě přívlastku *κολοβοδάκτυλος* (komoloprstý), který mu dává Hippolyt ve spise *Philosophumena*, srovnává se sotva s pravdou. ²⁾ Ale ani to

peregrinatio (kol r. 388), *Doctrina apost. syr.* v Curetonově Ancien. docum. p. 24; *Eucherius*, *itineraria Hieros.*; *Theodosius* (kol 525) *de situ terrae s.*; *Alexander Cyprius* (6. st.) a j., jehož se přidržují také mnozí exegeté novější zvláště v Německu, byl to onen dům, ve kterém Pán Ježíš slavil poslední večeři, a ve kterém právě proto shromažďovali se první křesťané jerusalémští ke mši sv. a vůbec ke službám Božím. (Srovn. Sýkora, *Umuč. a oslavení Pána n. J. K.* s. 65; Zahn, *Einl. II* s. 213.)

¹⁾ Kolos. 4, 10: „Pozdravuje vás . . . Marek, příbuzný (*ἀνεψιός*) Barnabášův.“ Dle některých byl sestřencem Barnabášovým, jakož vyjadřuje i český překlad, dle jiných bratrancem jeho po otci, pokud totiž otcové jejich byli bratři.

²⁾ *Philosoph.* 7, 30 (M. VI, 3334), veda důvody proti Marcionovi, praví: *τούτους (τούς λόγους) οὕτε Παῦλος ὁ ἀπόστολος οὕτε Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος ἀνῆγγεῖλαν — τούτων γὰρ οὐδὲν ἐν τῇ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίῳ γέγραπται — ἀλλὰ Ἐμπεδοκλῆς* — tato (slova) ani Pavel apoštol ani Marek komoloprstý (se zkomoleným prstem) nezvěstovali — neboť nic z toho není psáno v evangeliu Markově — nýbrž Empedokles. Jak vidno, přívlastek *κολοβοδάκτυλος* nedává Markovi Marcion, aby jej potupil, jak myslil Wordsworth (N. T. latine I, 173), nýbrž Hippolyt sám, jak správně soudí Zahn (*Einl. II*, s. 211) tvrdě, že mu je dává, aby jej poctil podobně titulem tím, jako poctil Pavla titulem apoštol. Na čem titul ten se zakládal, známo není. Pseudo — Jeronym či autor předmluvy k evangeliu Markovu vyskytající se v různých rukopisech Vulgaty, vykládá jej v ten rozum, že byv knězem starozákonním a stav se křestanem, useknul si palec, aby stal se ke kněžskému úřadu neschopen. Praví: „*Marcus evangelista Dei et Petri in baptisate filius atque in divino sermone discipulus sacerdotium in Israhel agens, secundum carnem Levita, conversus ad fidem Christi, evangelium in Italia scripsit . . . Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobis haberetur, sed tantum consentiens fidei praedestinatae (praedestinata) potuit electio, ut nec sic in opere verbi perderet, quod prius meruerat in genere, nam Alexandriae episcopus fuit*“ (Wordsworth and White, N. T. latine secund. edit. s. Hieron., Oxford 1891, I. s. 171—172, *Corsen*, *Monarchianische Prologe v. Texte und Untersuchungen*, v Lipsku 1896, sv. XV. fasc. 1. str. 9—10;

není pravda, co tvrdí o něm Epifanius a jiní, že by totiž byl jedním ze 72 učeníků Páně; ¹⁾ neboť tvrzení to nesrovnává se s podáním spisovatelů starších, zejména s výrokem Papiášovým, dle něhož učeník Páně, Jan presbyter t. j. Jan apoštol sdělil, že Marek Krista ani neslyšel ani nenásledoval. ²⁾ Ovšem popírajíce to, nesouhlasíme tím nikterak s oněmi spisovateli, kteří z tohoto výroku Papiášova usuzovali, že Marek Krista Pána ani neviděl za pozemského života jeho; ³⁾ neboť ze slov Papiášových to nejde, — netvrdí jimi nic jiného, než že Marek nepatřil k učeníkům Páně, — a jest to již proto pravdě nepodobno, poněvadž Marek bydlel v Jerusalemě, kde Pán Ježíš častěji pobyl, zázraky svými a učením pozornost k sobě obrátil, ano tam i trpěl a zemřel. ⁴⁾

Codex Amiatinus vyd. od Tischendorfa v Lipsku 1854 s. 59). Tak též co do podstaty vykládá se i v arabském rukopise, popsaném od Fleischera v Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft, Leipzig 1854, t. VIII. s. 566. K náhledu tomu kloní se i Zahn v Einl. II. 200; Godet—Reineck (Einl. s. 168). Jinak a to zajisté ještě nesprávněji vysvětluje se v Toletském rukopise Vulgaty (Toletanus), jenž ponechávaje výraz řecký pravi: Marcus, qui et colobodactylus est nominatus ideo, quod a cetera corporis proceritate (proceritate) digitos minores habuisset. Nesprávně, ač jak dí Schanz, (Comm. über d. Ev. d. hl. Marcus s. 4) moderně vykládá jej též Keim (Leben Jesu, 1867, I. s. 85), myslí, že by jím autor Philosophumen chtěl posměch si činiti ze stručnosti evangelia jeho.

¹⁾ Epiph. haer. 51, 6: *Οὗτος δὲ εἰς ἐπιγχανὴν ἐκ τῶν ἐξδομή-
κορια δ'ὸ τῶν διασκορπισθέντων ἐπὶ τῷ ῥήματι, ᾧ εἶπεν ὁ κύριος*
(Jan 6, 54), *ὡς τοῖς τὰ εὐαγγέλια ἀναγοῦσι σαφὲς ἢ παράστασις.*
Podobně soudili Pseudo-Origenes de recta in Deum fide, sect. I, Dorotheus, jáhen Prokop, Euthymius, Niceforus a j., jen že nečitali ho jako Epifanius k těm, kteří odešli od Krista, když zaslíbil nejsv. svátost oltářní. (Jan 6, 66.)

²⁾ U Euseb. H. E. 3, 40, 17: *Οὔτε γὰρ ἴκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ.*

³⁾ Sv. Jeronym, Prolog. in ev. Matth.: „Secundus Marcus . . . qui Dominum quidem Salvatorem ipse non vidit, sed ea quae magistrum (Petrum) audierat praedicantem, juxta fidem magis gestorum narravit ordinem.“ Taktěž Řehoř Vel. Dial. I. praef.

⁴⁾ Dle Zahna (Einl. II. 211) vyvrací to i kánon Murat. slovy „quibus (prý z aliquibus) tamen interfuit et ita posuit“; neboť slovy těmi dává prý kánon ten na jevo, že Marek nebyl sice očitým svědkem všeho toho, co vypravuje ve svém evangeliu, ale některým věcem z toho přece byl přítomen. Belser však (Einl. s. 736) nesouhlasí s tímto výkladem Zahnovým, ale podkládá slovům Zlomku Muratovského tento smysl: Autor des zweiten kanonischen Evangeliums ist Marcus, welcher kein Augen- und Ohrenzeuge des Herrn gewesen; doch hat derselbe einen unmittelbaren Zeugen gehört

Ke křesťanství přiveden byl nejspíše od sv. Petra. Souditi to lze jednak z poměru, ve kterém Petr byl k domu jeho matky (Skut. ap. 12, 12), hlavně však z toho, že sv. Petr (I. 5, 13) nazývá jej svým synem; neboť jménem tím zve jej zajisté nikoli ve smyslu vlastním, jak soudí Bengel, Credner, Neander a j., nýbrž jak uznává a uznávalo se skoro všeobecně, ve smyslu duchovním, či proto, že jej poučil, pokřtil a tak Kristus zplodil. V tomto smyslu alespoň přichází slovo „syn“

nämlich den Petrus; bei den Vorträgen dieses Apostels ist Marcus zugegen gewesen („quibus tamen interfuit“) und danach hat er sich bei der schriftlichen Diegese gerichtet (et ita posuit). Výklad tento zamlouvá se více; neboť přiléhá lépe k souvislosti zachované části a jest ve shodě se svědectvím Papiášovým. Viktor Antioch., Theofylakt, Euthymius, a mnozí též za doby naši, jako Oishausen, Lange, Reischl, Bisping, J. Grimm, Ewald, Weiss, Keil, Belser (Einl. s. 69), Tiefenthal (Das hl. Evang. nach Marcus., Zahn (Einl. II. 243.), Zimmermann (Der histor. Wert der ältesten Überlief. von der Gesch. Jesu in Marcusev. Leipzig 1905) domnívají se, že Marek byl oním mladíkem, o němž v 14, 51. praví, že šel za Ježíšem tu dobu, kdy On byv jat odváděn byl k veleknězi, oděn jsa rouchem lněným, a že byv chycen, opustil ono roucho a nahý utekl. Jakožto důvody pro svůj náhled uvádějí to, že by jinak neměl příčiny tak nepatrný příběh zaznamenávat, ba že by se snad jinak o něm nebyl ani dověděl. Ačkoli však nejsme rozhodně proti tomuto náhledu, zvláště je-li pravda, že Pán Ježíš slavil poslední večeři skutečně v domě Markových rodičů — neboť v případě tom bylo by lze mysliti, že šel za Ježíšem Kristem do zahrady hned, jak vyšel tam Pán Ježíš od večere — pokládáme přece uvedené důvody za nedostatečné, aby dokázaly být jen pravděpodobnost onoho náhledu. Neboť ačkoli příběh řečený zdá se býti nepatrným, sv. Marek měl přece příčinu důležitou, aby jej zaznamenal. Chtěl zajisté na omluvu, že apoštolé od Krista utekli, ukázati na konkrétním případě, jak nebezpečné bylo postavení apoštolů tu chvíli a jaká zuřivost Kristových nepřátel, kteří ne nechali na pokoji ani toho, kdo šel za Kristem. Dovědět se však o něm mohl snadno, i když netýkal se jeho osoby; neboť mládenec onen byl zajisté tehdy již s apoštolý znám, aneb alespoň seznámil se s nimi později, jakož souditi lze z toho, že dle slov evangelistových šel „za ním“, za Kristem, a tedy byt ne učeníkem jeho, přece v nějakém bližším poměru k němu byl. Od něho však mohli dovědět se o věci té apoštolé, ač-li nezahlédli ho též sami, a od apoštolů nebo též od mládence toho i Marek, jsa v Jerusalemě domovem. — Ničím neodůvodněné jest též domnění mnicha Alexandra Cyperského (6. st.) zaznamenané v Acta sanctorum (junii II. s. 440), že byl Marek oním mužem, nesoucím džbán vody, za nímž měl Petr a Jan jiti, aby v domě, do kterého by vešel, připravili beránka (Mark. 14, 13. Luk. 22, 8—12), jakož i to, jehož se držel také lipský pastor Suppe, že by Marek byl oním učeníkem, který uvedl Petra do domu Kai-fášova (Jan. 18, 15).

v Novém Zákoně častěji (na př. 1. Kor. 4, 14. 15. 17; 2. Kor. 6, 13; Gal. 4, 19; 1. Tim. 1, 2. 18; Tit. 1, 14; Filem. 10; 1. Jan. 2, 1. a j.)

Později byl průvodcem sv. apoštolů Petra a Pavla na některých cestách jejich. K Pavlovi a jeho druhu Barnabášovi připojil se již tehdy, když se vraceli do Antiochie z Jerusaléma (r. 45—46), odevzdávše tam sbírku, kterou byli učinili křesťané antiochijské ve prospěch jerusalémských křesťanů, když byl prorok Agabus předpověděl hlad.¹⁾ Z Antiochie vydal se s nimi v téže roce na cestu apoštolskou, první to, kterou sv. Pavel předsevzal (Skutk. 11, 28—30; 12, 25); při tom konal jakýsi úkol podřízený,²⁾ ale nevytrval, nýbrž došel s nimi do Perge

¹⁾ Hlad ten předpověděl Agabus možná již za Kaliguly († 41 v lednu), jakož připouští též Belser (Einl. 70), a nepochybně hned na to začali křesťané antiochijské sbírat mezi sebou v úmyslu, že pošlou pomoc do Jerusaléma hned, jak tam hlad propukne (Skutk. 11, 29). Povstal však hlad ten až za Klaudia (Skutk. 11, 28), a to ne hned, jak nastoupil na trůn (r. 41), nýbrž až as v 2. roce po smrti Herodově († 44), jakož patrně z Josefa Flavie, který klade trvání hladu do času, kdy vládařil Cuspius Fadus (44—46) a Tiberius Alexander (46—48. Starožitn. 20, 2, 5; 5, 2), a jak souditi lze i z toho, že sv. Lukáš dříve mluví o smrti Herodově, a potom teprv o návratě sv. Pavla a Barnabáše z oné cesty jerusalémské, kterou dle Skutk., 11, 30 konali tam, aby odevzdali almužnu antiochijských křesťanů (Skutk. 12, 23—25). A v tom čase t. j. r. 45—46 (snad v době zimní) přišli Pavel a Barnabáš do Jerusaléma se sbírkou antiochijskou, a vykonavše poslání své, zajisté nezdrželi se, nýbrž hned vrátili se do Antiochie, vzavše Marka s sebou. Vypravuje-li tedy sv. Lukáš o tomto poselství sv. Barnabáše a Pavla již ve Skutc. 11, 30. před zprávou o smrti Heroda Agrippy, předbíhá tím událostem, a to zajisté proto, poněvadž chtěl zprávu o náplni proroctví Agabova a o pomoci antiochijských křesťanů připojit hned ke zprávě o proroctví onom samém.

²⁾ Dle Skutk. 13, 5 vzali s sebou Marka ke službě, či jak má text řecký „*εἰχον . . . καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην*“ jako přísluhovatele t. j. nikoli ku posluze fysické, aby jim snad opatroval potravu, jak někteří mysli (Jacquier, Histoire des livres du N. T. II, 407), nýbrž k tomu, aby jim pomáhal při šíření víry Kristovy, zejména as udělováním křtu, který sv. Pavel sám jen zřídka uděloval (1. Kor. 1, 14—17) a zajisté i poučováním, neboť ten výklad nejen srovnává se s mluvou sv. Lukáše, který také ve svém evangeliu (1, 3) mluví o „služebních slova“ (*ὑπηρεταὶ γενόμενοι τοῦ λόγου*), nýbrž i vyžadován jest souvislosti jeho zprávy, ježto o službě Markově nezmiňuje se již ve Skutc. 13, 4, kde sděluje, že sv. Pavel a Barnabáš vydali se na cestu, nýbrž až ve Skutc. 13, 5, když byl pověděl, že Pavel a Barnabáš slovo Boží hlásali. Příčinou, proč jej vzali s sebou, byl as jednak jeho příbuzenský poměr se sv. Barnabášem, jednak to, že jakožto očitý svědek různých věcí ze života Páně, které se

v Pamfylii, vrátil se z příčin nám neznámých do Jerusalema.¹⁾ Věc ta rozmrzela sv. Pavla tou měrou, že nevzal ho s sebou na cestu druhou, ač si toho Barnabáš přál. Nedůvěřoval mu as. že by na cestě setrval. Odebral se proto Barnabáš se sv. Markem na Cypr (Skutk. 15, 36—39). Avšak, jak řečeno, neshoda takto vzniklá byla brzy urovnána; neboť, když Pavel byl po prvé v Římě uvězněn, byl mu tam Marek po ruce (Kolos. 4, 10; Filem. 23), a když po druhé tam strádal ve vazbě, žádal Timothea, aby přivedl s sebou k němu Marka, poněvadž mu jest užitečným ke službě (2. Tim. 4, 11).

Sv. Petra provázal do Říma²⁾ a to pravděpodobněji, nikoli na první cestě jeho, kterou tam konal r. 42., nýbrž až na cestě jeho druhé, kterou tam předsevzal po r. 53., jakož bude ještě řečeno. V Římě napsal evangelium, a to, pokud se týká výboru předmětu, hlavně dle kázání Petrova; pro tu příčinu as nazývá jej Papiáš a jiní tlumočníkem (*ἐρμηνευτής*) Petrovým, ne-li též proto, že by alespoň v některých případech zastával skutečův úkol tlumočníka jeho, zejména v Jerusalemě v té

udály v Jerusalemě, jmenovitě v poslední době pozemského života jeho, a jakožto syn těch rodičů, v jichž domě scházeli se první křesťané s apoštolý, a zajiště i s Pannou Marií, ke službám Božím, mohl dáti poučení o mnohých podrobnostech ze života Páně, jak je buď seznal názorem vlastním aneb v oněch shromážděných slyšel od apoštolův a snad i od Panny Marie.

¹⁾ Jakožto příčinu tohoto návratu sv. Marka udávají jiní jinou. Dle Hausratha (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2. vyd. 1873 II. s. 527), BleECKa (Einl. 3. vyd. od Mangolda r. 1875 str. 135) přiměly jej k tomu obtíže a nebezpečnost cesty, dle Haneberga (*Gesch. der Offenb.*, 3. vyd. 1863. s. 617), Hilgenfelda (Einl. s. 227), J. Grimma (*Einheit der Evangel.* 1868. s. 510), Mangolda (v BleECK—Mangoldově Einl. s. 135 pozn. 1) předpojatost židovská, která mu bránila, aby nechodil mezi pohany, dle Schegga (*Marcusevang.* I. s. 6) samostatné vystupování Pavlovo, ježto činnost apoštolskou řídil prý Barnabáš, po odchodu z Pafu však Pavel, dle Ramsaye (*Paulus in der Apostelgesch.* s. 77—79), Belsera (Einl. 71) nesouhlasil s novým plánem apoštolským, ježto prý původně bylo stanoveno kázati po pořádku v jednom městě a kraji po druhém, tedy nejprve v Perge a v ostatní Pamfylii a potom teprve v Pisidii a Lykaonii, v Perge však změnili Pavel a Barnabáš svůj plán a usnesli se na tom, aby bez činnosti apoštolské prošli rychle Pamfylii a Pisidii až do Antiochie pisidské a tam teprve kázali. Odešel pak od Pavla a Barnabáše až z Perge, jakož patrně ze Skutk. 13, 13., a nikoli již z Pafu, jak se domnívá Zahn (Einl. II. 201).

²⁾ Že by se byl tou dobou aneb kdy jindy odebral se sv. Petrem také do Babylonie, jak někteří soudí z I. Petr. 5, 13., spočívá na omylu.

době, kdy Petr ještě nenastoupil na cestu apoštolskou mimo Palestinu.¹⁾ Z Říma odebral se nejspíše do Alexandrie, byv tam dle výpovědi Epifaniovy a sněmu konstantinopolského (381)²⁾ poslán od samého Petra. Tam založil obec křesťanskou a spravoval ji dle svědectví Eusebiova až do r. 62., kdy ustanovil Aniana svým nástupcem.³⁾ Odešel pak zase do Říma, byl tam po ruce i Pavlovi, který tam byl právě držen ve vazbě (Kol. 4, 10; Filem. 24), i Petrovi, který vzkázal od něho pozdravení svým čtenářům (I. Petr. 5, 13). Z Říma odcestoval nejspíše v r. 64. do Malé Asie (Kol. 4, 10), ale vrátil se tam nepochybně zase, a to as v prvních měsících r. 67. Alespoň sv. Pavel žádal si toho, když tam dlel po druhé ve vazbě (2. Tim. 4, 11). Po smrti sv. apoštolů Petra a Pavla působil

¹⁾ Papiáš u Euseb. H. E. 3, 39 (M. 20, 300), Ireneus (Adv. haer. 3, 1), Tertullian (contr. Marcion. 4, 5), Jeronym (ad Hedib. ep. 120, 11; M. 22, 1002). — V kterém smyslu zvali Marka *ἑρμηνευτής*, lat. interpres (= tlumočník, překladatel, vykladatel), o tom není mínění jednotného; dle jedněch zvali jej tak proto, poněvadž byl skutečně tlumočnickem jeho, buď že posluchačům Petrovým překládal do řečtiny (Eichhorn, Kuinöl, Schleiermacher, Renan, Weissenbach, W. Grimm v Theol. Stud. und Kritiken, 1872. s. 685 a další) neb do latiny (Bleek, vyd. Mangold, s. 137, Mandel, Vorgesichte der öftentl. Wirksamkeit Jesu, s. 325—332, Belser, Einl. s. 74—76; Soltau) neb do řečtiny i do latiny (Schenkel) to, co Petr kázal v aramejštině, aneb že Hellenistům kázal v řečtině to, co byl Petr kázal v aramejštině posluchačům hebrejským (Schlatter, die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130), dle jiných proto, že byl tajemníkem či písařem Petrovým, pokud totiž zpracoval neb zaznamenal obsah jeho kázání neb i listy jeho psal (Michaelis, Fritzsche, Hug, Thiersch, Meyer, Klostermann, Grau, Weiss, Keil), neb vůbec jemu nápomocen byl při psaní (Schanz, Cornely, Knabenbauer), jakož vykládal již sv. Jeronym (ad Hedib. qu. 11. M. 22, 1002): Paulus „habebat Titum interpretem, sicut et Petrus Marcum, cuius evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est. Denique et duae epistolae, quae feruntur Petri, stylo inter se et caractere discrepant structuraque verborum. Ex quo intelligimus, pro diversitate rerum diversis eum usum interpretibus.

²⁾ Viz Hilgenfeld, Einl. s. 132. — Pro tu příčinu nazývá se Alexandrie v témže dekretě také stolicí Petrovou.

³⁾ Že sv. Marek napsav evangelium odešel do Egypta a v Alexandrii křesťanskou obec založil, dosvědčuje na základě podání staršího Eusebius (H. E. 2, 16; Migne 20, 173), konstit. apoštol. (7, 46), Epifanius (Haer. 51, 6), Jeronym (De vir. ill. 8), Decretum Damasi, 3; a snad i Theofil Antioch. kolem r. 180 (Srovn. J. Malalas lib. x. p. 252 a Zahn, Einl. s. 213). Není však jisto, v kterou dobu se tam odebral. Sv. Jeronym klade cestu tu do prvních let císaře Klaudia, Haneberg, Schanz až za r. 67 (po smrti sv. Pavla), Belser do r. 53.

možná nějaký čas po Itálii,¹⁾ ale, jak se zdá, vrátil se brzy opět do Alexandrie, neboť dle podání zemřel tam smrtí mučenickou, byv prý od pohanů po kostřbatinách a srážech smýkán, až duši vypustil. R. 828. převezli kupci benátské ostatky jeho do Benátek, a od té doby ctil se tam jako patron města a republiky benátské.

§ 11. Kdy bylo sepsáno evangelium sv. Marka.

1. Kdy bylo sepsáno evangelium sv. Marka, o tom rozcházejí se mínění.

a) Někteří rationalisté kladli je po příkladě Baurových až do 2. st.²⁾ Vycházelí od nepravého předpokladu, že kánonická evangelia vůbec jsou tendenčními spisy nejstarších stran křesťanských, proti sobě stojících, a proto teprve potom sepsána, když již ony strany povstaly a ty které názory křesťanské se vyvinuly. Nyní sice upustili již od tohoto náhledu školy tubinské, uznávající, že evangelia synoptická, a tedy i Markovo, povstala již v 1. st., ale myslí, že stalo se to až po zkáze Jerusaléma či po r. 70.³⁾ Jakožto důvod pro ten náhled, že zejména evangelium Markovo sepsáno bylo až po r. 70., uvádějí zvláště to, že sv. Marek podává Kristovo proroctví o zkáze Jerusaléma a budoucích souzeních i nebezpečenstvích (13, 14—23), přechází ku proroctví o konci světa slovy: „V těch pak dnech po soužení tom slunce se zatmí“ (*ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται*. Mark. 13, 24.), a nikoli, jako Matouš (24, 29.) slovy: *Hned* pak po

¹⁾ Pozdější podání sděluje sice, že přišel také do Akvileje a založil tam křesťanskou obec, ale zdá se, že podání to povstalo pouze ze snahy vyložití původ akvilejského patriarchátu (Viz Acta sanctorum, aprilis, svaz. III. s. 348; Manganot, Saint Marc ve Vigourouxově Diction. de la Bible, III. s. 719; Tiefenthal, das hl. Evang. nach Marcus, s. 18).

²⁾ Baur (Kritische Untersuchungen über die kanon. Evang. Tübingen, 1847) klade je do r. 150, Usener (Religionsgeschichtliche Untersuchungen, I., s. 122) do 120—130, Keim (Aus dem Urchristentum s. 221) do 117—120, Davidson (Introduction, II., s. 111) do 120, Hoekstra do 100.

³⁾ Jülicher (Einl. 236) klade je do 70—99, Haweis do 80—90, (viz Holtzmann, Einl. 374), Hilgenfeld do 81—86, Holsten do 80, Renan do 76, Volkmar a Schulze do 76, Holtzmann, Beyschlag, Weizsäcker, Soden vůbec do doby po zkáze Jerusaléma.

soužení těch dnů slunce se zatmí“ (*εὐθείως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται*); neboť příčina, proč evangelista vynechal slovo „hned“ (*εὐθείως*), byla prý v tom, že zkázu Jerusáléma viděl již skutečněnou a z vlastní zkušenosti poznával, že po té zkáze a jejích hrůzách nenastal hned konec světa. Také na to ukazují, že dle předpovědi Kristovy v evangeliu tom zaznamenané ze chrámu jerusálémského nezůstane kámen na kameni (Mark. 13, 2.), apoštolé pak že budou vydávati svědectví o něm i před vladaři a králi (13, 9.), a evangelium že bude hlášáno všem národům (13, 10.); neboť slova tato byla prý psána patrně pod dojmem hotové již zkázy Jerusáléma a u vědomí, že evangelium zdomácnělo již mezi pohany.¹⁾

Ale neprávem tak soudí; neboť soužením a nebezpečnostvím, po nichž dle proroctví svrchu uvedeného má nastati konec světa, nemíní se hrůzy, které předcházely a provázely zkázu Jerusáléma, nýbrž ona utrpení a nebezpečství, jež v době nám neznámé předejdou konec nynější tvárnosti světa. Tvzení pak, že by řečená proroctví o zkáze Jerusáléma a rozšíření evangelia mezi pohany byla napsána pod dojmem hotových již událostí, spočívá na nepravém předpokladě, že proroctví ta nebyla řečena od Krista, nýbrž později vymyšlena na základě hotových již událostí a Kristu do úst vložena jako předpovědi, a jest proto nesprávné. I nelze tedy ani z uvedených a podobných výpovědí prorockých, ani z vynechání přislovky *εὐθείως* (hned) v Mark. 13, 24. souditi vůbec o době, kdy evangelium sv. Marka bylo sepsáno, tím méně tvrditi, že by bylo povstalo až po zkáze Jerusáléma. Uznává to i Har-

¹⁾ Jülicher, Einl. 255: „Nun enthält zwar die Abschiedsrede c. 13 mehrere Worte, die besser in die Jahre vor 70 passen, vor allem 13, 14; aber hier ist Mc sicher von einer älteren Quelle abhängig, während sein Standpunkt durch 13, 1 f. 9. f. als ein späterer sich verrät, und das Gravirendste ist, dass 13, 24 die Endkatastrophe zwar für die Zeit nach der Qual angekündigt wird, aber ohne das von Mt 24, 29 aus älterer Quelle aufbewahrte, so charakteristische sogleich (*εὐθείως*). Wenn also auch Volkmars bestimmte Datirung i. J. 73 uns nicht imponirt, werden wir doch 70 als terminus a quo betrachten... die Lebenszeit des Marcus nötigt uns im 1. Jhdt zu verbleiben“.

Holtzmann, Einl. 374: „Aber sicher steht auch der 2. Evangelist unter dem Eindrucke der Zerstörung Jerusalems und der Mc 4, 28; 13, 10 = Mt 24, 14 bezeugten Einbürgerung des Christentums in der Heidenwelt“.

nack, pravě, že uvedená místa (Mark. 13, 2. 9. 10. 24.) nijak nenutí, aby evangelium Markovo kladlo se až za r. 70.¹⁾

b) Jiní kladou sepsání evangelia toho před zkázu Jerusalema. Jsou to nejen všickni exegeté katoličtí, nýbrž i někteří nekatoličtí, jako B. Weiss, Godet, Th. Zahn, ano i Harnack, který pokládá dobu tu alespoň za velice pravděpodobnou.²⁾

Náhled tento jest správný. Nasvědčuje tomu nejen staré podání, zejména výpovědi Klementa Alex., Eusebiova, Jeronymova, jež uvedeme níže, nýbrž i evangelium Markovo samo. Podávajíc totiž proroctví Kristovo o zkáze Jerusalema, nezmiňuje se ani slovem, že by předpověď ta byla již se vyplnila, a zmínku takovou byl by evangelista jistě učinil, kdyby byl psal až po zkáze města, neboť tak byl by nejen upozornil na náplň daného proroctví, nýbrž i nový důkaz podal pro jeho vševedoucnost a božství.

Ptáme-li se však, v kterém roce před zkázou Jerusalema bylo sepsáno Markovo evangelium, nedostáváme u nich odpovědi stejné.

a) Někteří totiž myslí, že složeno jest až po smrti sv. Petra, po r. 67 (ale ovšem před r. 70) Soudí tak (Hug, Maier, Langen, Schanz a j.) hlavuě s hledem ke svědectví Ireneovu,³⁾ dle něhož Marek vydal (*παράδεδωκε*) evangelium „po vyjití“ Petrově a Pavlově (*μετὰ τὴν τοῦτων ἔξοδον*), neboť výraz „vyjití“ (*ἔξοδος*) pojímají o jejich smrti. A soudí tak (Al. Schaefer, Filion a j.) tím spíše, poněvadž dle výpovědi Papiášovy⁴⁾ Marek, byv tlumočníkem Petrovým (*ἐρμηνευτὴς τοῦ Πέτρου γινόμενος*), sepsal důkladně řeči a skutky Kristovy, které si zapamatoval (*ὅσα ἐμνημόνευσεν*), a to podle kázání Petrových tak, jak se na ně upamatoval (*ὡς ἀπεμνημόνευσεν*); neboť výrazy

¹⁾ Harnack, *Chronologie* I, 653: „Es lässt sich keineswegs behaupten, dass Marcus nach der Zerstörung Jerusalems (um 13, 2. 9. 10. 24 willen) abgefasst sein müsse“. — Tamtéž, pozn. 1: „Doch sehe ich in den angeführten Stellen keine zwingenden Beweise für die Abfassung nach der Zerstörung Jerusalems; vielmehr der Eindruck, dass wir ein Buch vor uns haben, das vor der Zerstörung geschrieben ist, ist mir ein starker“.

²⁾ Harnack, tamtéž, str. 654: „Ich muss deshalb den Ansatz des Buches auf die Zeit vor 70 für sehr wahrscheinlich halten . . . Daher scheint es mir nicht zu kühn zu sein, das Datum des Marcusev. auf die JJ. 63-70 anzusetzen“.

³⁾ *Iren., Adv. haer.* 3, 1.

⁴⁾ *U' Euseb. H. E.* 3, 39 (Migne, 20, 300).

ἐμνημόνευσεν a ἀπεμνημόνευσεν (zapamatoval si a upamatoval se) ukazují prý na to, že Marek psal pouze po paměti, a tedy v době, když již nemohl více dotazovati se Petra, a to prý ovšem proto, že Petr byl již mrtev. — Avšak důvody tyto nedokazují ničeho. Neboť slovem *vyjítí* (ἐξόδος) nemíní Ireneus vyjítí z tohoto světa či smrti knížat apoštolských, nýbrž vyjítí apoštolů mezi národy pohanské. Slova Papiášova pak dosvědčují sice, že pramenem Markovým byla kázání Petrova, jak se na ně upamatoval, nikoli však z nich nejde, že by byl Marek nemohl dotazovati se Petra, tím méně, že by to by nemohl učiniti proto, poněvadž Petr tou dobou byl již mrtev. Možná, že vůbec necítil ani potřeby dotazovati se ho, jsa si vědom, že zná dobře ty věci, které chtěl zaznamenati ke svému účelu, — vždyť Papiáš sám vydává mu svědectví, že napsal důkladně (ἀκριβῶς) Kristovy řeči a skutky, jež si byl zapamatoval; možná však také, že nechtěl, po případě ani nemohl dotazovati se Petra proto, poněvadž ho neuvědomil o svém úmyslu napsati evangelium aneb snad nedostal od něho s počátku souhlasu ke své práci, aneb že Petr na čas z Říma odešel. Že nebyla to smrt Petrova, pro kterou by nebyl mohl dotazovati se ho, dosvědčuje zřejmě Klement Alex. i Eusebius, jenž dovolává se Papiáše, Jeronym a jiní, sdělující, že Petr byl živ, když Marek psal své evangelium. A není prázdné příčiny pochybovati o pravdivosti jejich výpovědí, a to tím méně, poněvadž svrchu uvedená slova Ireneova a Papiášova k tomu nenutí, spíše s výpověďmi oněmi dobře se srovnávají. Právem proto

b) tvrdí jiní, že sv. Marek psal své evangelium již za života sv. Petra, tedy před r. 67; jen že ani oni neshodují se vespolek. α) Poněvadž totiž dle svědectví Klementa Alex., Eusebiova, Jeronymova a j. sv. Marek psal tehdy, když byl s Petrem v Římě, rozcházejí se ve svých úsudcích o tom, zda stalo se to při prvním či některém pozdějším pobytě Petrově v Římě, a kdy vůbec Petr přišel do Říma po prvé. Někteří myslí na onen pobyt, za kterého Petr napsal (v r. 64) první list svůj (1. Petr. 5, 13.), a ke kterému, pokud se týká svatého Marka, také sv. Pavel poukazuje ve svém listě ke Kolossen-ským (4, 10.). I kladou proto sepsání evangelia Markova do r. 60—67 (Jacquier do 64—67, Robinson do 60—65, Godet ¹⁾)

¹⁾ Jacquier, Histoire des livres du N. T. Paris, 1905, s. 433-434; Robinson, The study of the Gospels. Londýn, 1902, str. 17; Godet,

krátce před 66), aneb dávající váhu na výraz *παράδεδοκε* (vydal), jehož užil Ireneus, a chtěje srovnati domnělý odpor mezi výpověďmi Ireneovou a Papiášovou s jedné a Klementa Alex., Eusebiovou a j. s druhé strany, myslí, že Marek začal sice psáti evangelium již r. 64 (Zahn), neb 66. (Al. Schaefer), neb vůbec ještě za života Petrova (Sušil, Bisping, Knabenbauer), dokončil je však aneb alespoň vydal až r. 67, krátce po smrti sv. Petra.¹⁾ Jakožto důvod pro pozdější dobu tuto uvádějí hlavně to, že evangelium Markovo, podávajíc v k. 16, 20. zprávu o hlásání evangelia všu dy (*πανταχοῦ*), ukazuje tím na dobu, kdy učení Kristovo bylo kázáno již rozsáhlejší měrou mezi pohany; také dovolávají se slov Papiášových, dle nichž Marek psal řeči a skutky Kristovy dle Petrova kázání tak, jak se na ně byl upamatoval, jakož i poznámky Klementa Alex. že římstí křesťané, žádající sv. Marka, aby jim napsal v krátkosti to, co Petr kázal, odůvodňovali prosbu svou poukazováním na to, že po dlouhý čas Petra provázal.

Ačkoli však podotknutá místa svědčí o době poněkud pozdější, neukazují přece až za r. 60; vždyť již před r. 55 bylo evangelium hlášáno po různých krajích pohanských, zejména od Pavla, Barnabáše a Marka. Mimo to, klade-li se sepsání evangelia Markova až za rok 60, naráží se tím na odpor se starým podáním, že Marek psal před sv. Lukášem; neboť sv. Lukáš napsal své evangelium v letech 61—63. Také jest mínění to těžko srovnatelné se sdělením Klementa Alex., že když Petr kázal v Římě evangelium veřejně u přítomnosti císařských rytířů (úředníků císařských), žádali tito Marka, aby jim napsal, co Petr kázal;²⁾ neboť v letech 64—67 musilo křesťanství ustupovati již z veřejnosti do úkrytu a do katakomb; v r. 62—64 (neb 61—63) pak v Římě již také nejen

Introd. au N. T. Neuchâtel, 1899, sv. II., str. 382, 427 (přeloženo od E. Rein-
ecka, Einl. in d. N. T. Hannover, 1899, II. str. 193.

¹⁾ Zahn, Einl. II, str. 203—204; Schaefer Al., Einl. s. 224-225; Sušil, Evang. sv. Marka, s. 3; Bisping, Erklär. der Evang. nach Marcus und Lucas, s. 6; Knabenbauer, Comment. in evang. sec. Marcum, s. 13 (Cursus Scr. s. Parisiis 1894).

²⁾ Klem. Alex., Adumbrat. in s. Petr. ep. (M. 8, 732): „Marcus, Petri sectator, palam praedicante Petro evangelium Romae coram quibusdam caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus est ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae mandare, scripsit eis, quae a Petro dicta sunt, Evangelium, quod secundum Marcum vocitatur“.

sv. Pavel působil, nýbrž i sv. Lukáš své evangelium vydal, jež jest mnohem obsažnější než Markovo. Nelze proto souhlasiti s náhledem, že by v těchto letech povstalo evangelium sv. Marka.

β) Mnozí kladou sepsání evangelia jeho do prvního pobytu Petrova v Římě, do 42—50: Aberle do r. 42—43, Patrizi, Glaire, Kaulen, Felten do 42—44, Tiefenthal do 43, Klofutar do 43 neb 44, Belser do 44, Reithmayr do 42—45, Pölzl do 47—50. ¹⁾ A zvláště Belser hájí náhledu svého velmi důmyslně, poukazuje mimo jiné na sdělení Eusebiovo, opřené o Klementa Alex. i Papiáše, že úředníci císařští právě novotou učení od Petra hlásaného byli pohnuti, že žádali Marka, aby jim napsal, co Petr kázal, jakož i na staré podání, osvědčené nejen od mladších spisovatelů, Epifania, Jeronyma, Eusebia a Origena, nýbrž i od starších, od Klementa Alex., Papiáše i Jana apoštola, na podání totiž, které nazývá Marka tlumočnickem Petrovým a praví, že Marek napsal evangelium, b y v (γενόμενος) tlumočnickem Petrovým, když byli ho jakožto oddávného průvodce Petrova kázání zanechal písemně. Neboť toliko v prvních letech apoštolského působení svého v Římě, v letech 42—43, potřeboval prý Petr tlumočníka, nejša ještě dostatečně mocen řečtiny, a na tuto dobu poukazuje prý také onen mocný dojem, který Petrovým kázáním nového učení byl způsoben v jeho posluchačích a vzbudil tužbu mítí obsah jeho písemně, kteréž Marek, dokončiv tlumočnický úkol svůj, as r. 44 skutečně vyhověl. ²⁾

Avšak ať pomlčíme o tom, že také při pozdějším pobytě Petrově v Římě mohlo kázání jeho způsobiti a zajisté způso-

¹⁾ Aberle, Einl. s. 54—55; Patrizi, De evangel. I. s. 86 a d.; Glaire, Introd. V. 116; Kaulen, Einl. 4. vyd. III. s. 50; Felten, Kirchenlex. VIII. 681; Tiefenthal, Das hl. Evang. nach Marcus. Münster, 1894, s. 23—26; Klofutar, Comment. in evang. s. Marci et Lucae, s. 11; Belser, Einl. 62—69; Reithmayr, Einl. 385 a d.; Pölzl, Comment. zum Ev. des hl. Marcus, s. XL.

²⁾ Belser, Einl. s. 65, praví: Die Tradition der Kirche verlegt bestimmt die erste Predigt des Petrus in Rom unter Beihilfe des Marcus als eines Dolmetschers in die Zeit 42—43 und die Entstehung der Marcusschrift ungefähr in das Jahr 44. S údajem 43—44 srovnávají se též některé kodexy mladší (z 9. neb 10. st.) sdělující, že evangelium Markovo bylo napsáno 10. roku po nanebevstoupení Páně, tak zejména Kod. Londinensis, Cyprius a minuskul č. 283.

bilo mocný dojem při mnohých z těch posluchačů, kteří slyšeli ho po prvé, a že dle Klementa Alex. nikoli pouhá novota učení, nýbrž ten lesk a to světlo řeči, kterým Petr potřel Šimona maga, to byly, jež vzbudily v posluchačích onen mocný dojem a onu tužbu po písemném záznamu jeho kázání,¹⁾ ať mlčením pomineme také to, že není ani jisto, v kterém smyslu nazval Papiáš a jiní po něm Marka tlumočníkem Petrovým, ba že žádný z nich ani nepraví, že by byl Marek úkol tlumočníka zastával v Římě: nám vůbec nezdá se býti pravděpodobno, že by byl Petr potřeboval v Římě tlumočníka v pravém slova smyslu; neboť on nejen měl příležitost již ve svém rodišti Bethsaidě a v místě bývalého svého zaměstnání Kafarnaum naučiti se alespoň poněkud řečtině, prve než byl přiveden ke Kristu, a vycvičiti se v ní více v Jerusalemě, když trvaje tam po nanebevstoupení Páně také s Hellenisty se stýkal. nýbrž obrátil již též před svým odchodem do Říma římského setníka Kornelia i jeho domácí, a přece Skutky apoštolské, vypravující to, ani slovem nedávají na jevo, že by byl mluvil s nimi skrze tlumočníky, spíše líčí děj tak, že činí dojem rozmluvy přímé.²⁾ Eusebius, Jeronym, Epifanius a j. kladou ovšem sepsání evangelia Markova do prvních let Klaudiových, buď že uvádějí je ve spojení s bojem, který, jak i Justin a Ireneus sdělují,³⁾ svedl Petr se Šimonem magem za prvních roků panování Klaudiova (Eusebius, Jeronym), aneb tvrdí, že Marek napsal evangelium své hned po Matoušovi (Epifanius), připojujíc zároveň poznámku, že Marek napsav evangelium, odešel do Alexandrie a tam založil obec církevní.⁴⁾ Avšak tvrzení to spo-

¹⁾ Klement Alex. (u Euseb. H. E. 2, 15), viz níže.

²⁾ Klement Alex. (Strom. VII. 17 [106]) zmiňuje se sice na základě zprávy přijaté od gnostiků Basilidovců také o Glauciovi jakožto tlumočnicku Petrově, jehož dovolával se Basilides jakožto učitele svého, aby potvrdil své učení (pravít: *καθάπερ ὁ Βασιλείδης καὶ Γλαυκίαν ἐπιγράφεται διδάσκαλον, ὡς αἰχοῦσιν αὐτοὶ τὸν Πέτρον ἐρμηνέα· ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντίνον Θεοδῶ δεδιακονηκέναι φέρουσιν, γνώριμος δὲ οὗτος γέγονει Παύλου*); avšak, jak souditi lze již ze slov *ὡς αἰχοῦσι αὐτοὶ τὸν Πέτρον ἐρμηνέα* (jak se chlubí, že byl Petrovým tlumočníkem), zdá se, že si Basilidovci věc tu (o tlumočnictví Glauciově) sami vymyslili, aby učení svému autoritou Petrovou dodali váhy; nelze proto o výpověď tu opíratí náhled, že by byl Petr měl tlumočníka ve vlastním slova smyslu.

³⁾ Justin, Apol. I., 26; Ireneus, Adv. haer. I., 23, 1.

⁴⁾ Eusebius, Chronic. ke I. r. Klaudiovu: „Apoštol Petr, založiv obec v Antiochii, odebral se do Říma, kde kázal evangelium . . . Evangelista

čívá patrně na omylu; neboť at nehledíme k tomu, že apokryf. Acta Petri et Pauli kladou onen boj se Simonem magem až do panování Neronova, Chronicon orientale pak že odkládá odchod Markův do Alexandrie až do r. 60, at pomlčíme též o tom, že chronologie doby apoštolské u starých spisovatelů spočívá mnohdy na pouhých kombinacích a bývá proto nezřídka pochybná: apoštolování sv. Marka v Alexandrii nelze vůbec klásti právem do 44—52; neboť v těch letech byl Marek dílem se sv. Pavlem na první jeho cestě apoštolské, dílem v Jerusaleém a v Antiochii (Skutk. ap. 13, 5. 13.; 15, 35—37), dílem se sv. Barnabášem na apoštolské cestě po Cypru (Skutk. 15, 39.). Také není pravděpodobno, že by byl sv. Pavel přes přání Barnabášovo odmítnul přijmouti Marka za průvodce na druhou cestu svou apoštolskou, kdyby byl Marek osvědčil se již dříve jakožto věrozvěst nejen ve společnosti Petrově, nýbrž i samostatně v Alexandrii, ba i jako evangelista. Nesouhlasíme proto s náhledem, že by Markovo evangelium bylo sepsáno v letech 42—50, avšak ani s tím, že by bylo povstalo sice r. 44, ale vydáno bylo toho roku pouze pro malý kroužek křesťanů římských a teprve později, v r. 63 neb 64 pro kruhy širší. Neboť tento náhled Belserův (Einl. 66), který jistou měrou vyslovil již Richard Simon, mluvě o vydání římském před smrtí Petrovou a o vydání alexandrijském po smrti jeho, nemá pro sebe žádného důvodu poněkud vážnějšího.

Zbývá tedy ještě doba od r. 50—60 pro sepsání evangelia sv. Marka. Do té také celkem klade je Cornely, pravě, že nebylo sepsáno ani před r. 52 ani po 62.¹⁾ A jak souditi lze z toho, co dosud řečeno, má pravdu, jenže stanoví i tím

Marek, Petřův tlumočník, kázal evangelium v Egyptě a v Alexandrii“. Epifan., haer. 51, 4—6. *Ματθαῖος πρῶτος ἄρχεται εὐαγγελίζεσθαι εὐθὺς μετὰ τὸν Ματθαῖον ἀκόλουθος γενόμενος ὁ Μάρκος τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ ἐν Ρώμῃ ἐπιτρέπεται τὸ εὐαγγέλιον ἐκθέσθαι* (Matouš první počal psáti evangelium; hned po Matoušovi stav se Marek průvodcem sv. Petra, v Římě obdržel vyzvání, aby složil evangelium).

¹⁾ Cornely, Introd. III. 117. Dobu od 52—62 udává pro sepsání evangl. Markova zároveň s Cornelym také Schneedorfer (Compend. historiae II. ss. N. T. 3. vyd. 1903, s. 127), avšak myslí, že teprve r. 66 neb 67 bylo evangelium to vydáno; náhled to, s kterým nemůžeme souhlasiti již proto, poněvadž není vůbec pravděpodobno, že by byl svatý Marek 14—15 roků čekal s vydáním spisu již hotového, zvláště pováží-li se, že za něj křesťané římsí žádali a na něj čekali.

ještě dobu širší než třeba; neboť r. 50 vypudil Klaudius zvláštěním výnosem všechny Židy z Říma a s nimi ovšem také všechny křesťany ze židovství, pokládané tehdy v Římě toliko za jakousi sektu židovskou, a teprve Nero, nastoupiv na trůn v říjnu r. 54, odvolal tento výnos, i nebylo proto možno, aby v této době zákazu Petr s Markem nejen v Římě se zdržoval, nýbrž i veřejně kázal a Marek evangelium napsal k žádosti římských křesťanů. Od r. 56 však as, zdá se, trval Marek až do r. 62 v Alexandrii, kdež založil křesťanskou obec a ji jako první biskup její spravoval, neboť dle Eusebia, jehož následuje s jistou odchylkou i sv. Jeronym, v 8. roce panování Neronova (r. 62) byl tam Anianus ustanoven již jeho nástupcem.¹⁾ Zůstává tedy pouze konec r. 54 a jmenovitě rok 55 jakožto doba, ve které po našem soudě pravdě nejpodobněji psáno jest Markovo evangelium. Soudíme tak nejen pro ty důvody, pro které jsme nesusouhlasili s údaji jinými, nýbrž i proto, poněvadž s dobou tou evangelium samo nejen srovnává se, nýbrž k ní i poukazuje. Sděluje totiž v kap. 16, 20., že apoštolé „šli a kázali všudy (*πανταχοῦ*) a Pán jim pomáhal a potvrzoval řeč jejich následujícími (na to) divy“, a tak ukazuje, že bylo napsáno v době, kdy evangelium bylo hlášáno měrou rozsáhlejší také již mimo Palestinu, jakož bylo vskutku koncem r. 54 a r. 55, kdy sv. Pavel dokončil již druhou apoštolskou cestu svou. Mimo to přihlíží obsahem svým skoro výhradně toliko ku křesťanům z pohanství, a tak předpokládajíc čtenářstvo ne-li jedině, jistě skoro jedině pohanokřesťanské, dává na jevo, že povstalo v době, kdy nebylo v Římě buď vůbec žádných křesťanů ze židovství, neb jen nepoměrně málo. To nebylo však ani před rokem 50, ježto Petr již při prvním pobytě svém v Římě kázal nejen pohanům, nýbrž i Židům, ani po r. as 55 neb 56, jakož patrně z listu sv. Pavla k Římanům, psaného r. 58 neb 59, nýbrž je-

¹⁾ Euseb., H. E. 2, 27: *Νέρωνος δὲ ὀγδοὸν ἄγοντος τῆς βασιλείας ἔτος πρῶτος μετὰ Μάρκον τὴν εὐαγγελιστὴν τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παροικίας Ἀνιανὸς τὴν λειτουργίαν διαδέχεται.* Jak vidno, Eusebius mluví pouze o tom, že 8. r. panování Neronova ustanoven jest Anianus nástupcem Markovým v Alexandrii, nic však nepraví, že by byl té doby Marek zemřel. Sv. Jeronym však soudil z následnictví Anianova, že tehdy Marek již umřel; napsalť ve spise De vir. ill. c. 8: *Mortuus est autem octavo Neronis anno et sepultus, Alexandriae succedente sibi Aniano*⁴. Ale ovšem soudil tak neprávem, jakož patrně z listu ke Kolos. 4, 10 a 1, Petr. 5, 13.

dině v době zákazu Klaudiova (50—54), kdy vůbec Židův a žido-křesťanů v Římě se netrpělo, a v první době panování Nero-nova (koncem r. 54 a r. 55 neb i r. 56), pokud totiž po odvo-lání zákazu nevrátili se tam zase počtem poněkud pozoruhod-nějším. V této době tedy, nejspíše r. 55, podle pokynův evan-gelia samého napsal sv. Marek svůj spis pravdě nejpodobněji. Petr ovšem byl, jak řečeno, v době zákazu také mimo Řím, ale vrátil se tam zajisté v průvodě sv. Marka hned, jak zákaz byl odvolán.

II. Co se týká místa, všickni spisovatelé staří, pokud o věci mluví, souhlasí v tom, že evangelium sv. Marka sepsáno bylo v Římě. Jedinou výjimku činí sv. Chrysostom, pravě, že bylo napsáno v Egyptě.¹⁾ Ale on sám dává na jevo, že nelze spoléhati v pravdivost jeho údaje, neboť dodává, že mu ne-záleží na tom, kde kdo psal.²⁾ Neseslabuje proto výrok jeho jednomyslného svědectví spisovatelův ostatních, zvláště pová-ží-li se, že alexandrijští spisovatelé sami jmenují nikoliv Egypt, nikoliv Alexandrii, nýbrž Řím, jakožto místo, kde sv. Marek své evangelium napsal. Zcela bez váhy pak jest to, že také podpisy v několika mladších rukopisech řeckých (v minusku-lích) mluví o Egyptě neb Alexandrii, neboť, jak řečeno v díle I. na str. 199., podpisy jsou vůbec původu mladšího a nespo-lehlivé, ať nedáme nic o tom, že jiné rukopisy řecké i perské a latinské udávají Itálii neb přímo Řím.³⁾ Uznává to i Harnack, pravě, že nelze nic vážného namítati proti spolehlivosti tradice, že Marek psal v Římě (Chronolog. I. s. 653). Možná že má pravdu Schanz,⁴⁾ domnívaje se, že mylné ono udání v pod-

¹⁾ Řím jakožto místo, kde evang. Markovo sepsáno bylo, jmenuje dle svědectví Euseb. (H. E. 2, 15) Papiáš, též Klement. Alex., Hypot. in I. Pet. 5, 13; Epifanius, haer. 51, 6; Jeronym, de vir. illust. 8; Efrém Syr. Expos. evang. concord. vyd. Moesinger. s. 286, prolog; lat. in ev. Marci (Wordsworth a White, N. T. lat. ed. s. 171: in Italia scripsit).

²⁾ Chrysost. Hom. 1, 3 in Matth.: *λέγεται... καὶ Μάρκος δὲ ἐν Αἰγύπτῳ, τῶν μαθητῶν παρακαλεσάντων αὐτόν, αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι (εὐαγγέλιον) συνθεῖναι*.

³⁾ Chrysost. tamtéž⁴⁾: *ἐνθα μὲν οὖν ἕκαστος διατρέβων ἔγραψεν, οὐ σφόδρα ἡμῖν δεῖ ἰσχυρίσασθαι*.

⁴⁾ Na př. Kod. č. 9. 10. 160. a 161. má: *ἔγραψεν ἑωμαῖσι ἐν ῥώμῃ*. Pešittá má: Dokončeno jest sv. evangelium kázání Markova, kterýž mluvil a kázal latinsky v Římě (Viz Tischendorf, Novum Test. vyd. VIII. díl I. st. 410). Různé rukopisy latinské mají v předmluvě též toto sdělení: Mar-

pisecch povstalo z toho, že sv. Marek napsav evangelium, odebral se s ním dle svědectví Klementa Alex. a Eusebia Caes. do Alexandrie, kde vůbec zhotovovaly se opisy různých knih, a že odtud nejvíce opisů se rozšířilo. V tom smyslu lze zajisté míti za správnou dohadu Richarda Simona, od některých i novějších spisovatelů přijatou, že totiž Marek vydal evangelium dvakráte, po prvé v Římě, po druhé v Egyptě. Klade li však Storr¹⁾ sepsání evangelia Markova do Jerusalema, Hitzig²⁾ do Antiochie, Hadorn do Malé Asie, jsou v nepravdě rozhodně; neboť pro náhled ten není žádného důvodu dějepisného.

§ 12. Pro koho a v které řeči sepsáno jest evangelium sv. Marka.

I. Evangelium sv. Marka neudává sice, pro koho bylo sepsáno, nicméně již

1. z důvodů vnitřních lze souditi s pravděpodobností nemalou, že psáno jest pro křesťany obrácené skoro výhradně z pohanství, kteří bydleli v Itálii, jmenovitě v Římě. V evangeliu tomto totiž

a) pomíjejí se mlčením mnohé věci po výtce židovské, které by pouze od rodilých Židů mohly býti pochopeny a se zájmem sledovány, jako: podobenství založená na obyčejích židovských (o desíti pannách, Mat. 25, 1—13) a taková, která týkala se předem toliko Židů (na př. o neposlušném synu a královské svatbě, Mat. 21, 28—32; 22, 2—14), nauky čelící proti bludným názorům židovských sekt a výpovědi udávající poměr Zákona Nového k Zákonu Starému, jaké shledáváme u Mat. 3 7—12; 22, 23—32; 23, 1—39; 5, 17—7, 12 a jinde, jakož i citáty ze Starého Zákona, které sice také vyskytají se v něm, ale jen pořídku a vyjma Mark. 1, 2—3 a snád i 15, 28,³⁾ nikdy ve vypracování evangelistově, nýbrž toliko v řečech osob jiných.

cus ... conversus ad fidem Christi, evangelium in Italia scripsit.“ (Viz Wordsworth et White, *Novum Testamentum* D. N. J. Ch. latine, t. I. str. 171.)

¹⁾ Storr, *Über den Zweck der evangel. Geschichte*, s. 278.

²⁾ Hitzig, *Über Joh. Marcus und seine Schriften*, 1836, s. 278.

³⁾ Verš tento (1 naplněno jest Písmo, jež dí: A s nepravými počten jest) schází v nejstarších kodexích (v B⁹AC a jiných), proto myslí kritické, zajisté právem, že nebyl napsán od sv. Marka, nýbrž od opisovatele některého později vložen do textu s hľadem k Luk. 22, 37.

b) Pomíjejí se též takové výpovědi, které špatně pochopeny jsouce, byly by mohly urazit pohany rozené, na př. slova: „Na cestu pohanů nechodte a do měst samařských nevcházejte (Mat. 10, 5). Avšak

c) uvádějí se věci, které byly sice známy rodilým Židům, ale neznámy pohanům a těm, kteří žili mimo Palestinu, a to zejména

a) překládají se slova hebrejská či aramejská: *Βοανηργές*, ὁ ἐστὶν υἱὸς βροντῆς (3, 17); *ταλιθα κουμι*, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε (5, 41); *κορβᾶν*, ὃ ἐστὶν δῶρον (7, 11); *ἐρρηθᾶ*, ὃ ἐστὶ διανοίχθητι (7, 34); *ἄββᾶ ὁ πατήρ* (14, 36); *ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον*, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον κρανίου τόπος (15, 22); *ἐλωῖ, ἐλωῖ, λαμὲ σαβαχθαεὶ*, ὃ ἐστὶ μεθερμηνευόμενον Ὁ Θεὸς μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με (15, 34;¹⁾

β) vysvětlují se židovské obřady i obyčeje, a přičiňují se poznámky, které určují místa i svátky palestinské a ukazují na tamní poměry, na př.: „Nebo fariseové i všickni Židé nejedí, leč se umývají; a jest mnoho jiných věcí, kteréž jsou ustanoveny, aby je zachovali, (jako) umývání koflíků a džbánů a měděnic i postelí“ (Mark. 7, 4–5); „přišel Ježíš z Nazareta, města galilejského“ (1, 9); „k Bethanii při hoře olivetské“ (11, 1); „prvního dne přesnic, když zabíjeli velikonočního beránka“ (14, 12); „nic nenalezl (na říku) kromě listí; nebo nebyl čas říků“ (11, 13).

γ) podává se v něm výrok Isaiášův (56, 7) od Krista proti prodavačům v chrámě uvedený s patřným zřením ku národům nežidovským úplněji, než v paralelních místech u svatého Matouše a Lukáše, výrok totiž: „Dům můj, dům modlitby slouti bude všem národům“ (Mark 11, 17), který Matouš a Lukáš podali beze slov „všem národům“. Právem proto lze souditi, že evangelium Markovo nebylo určeno pro rodilé Židy a vůbec ne pro obyvatele palestinské, nýbrž pro mimopalestinské křesťany obrácené ne-li výhradně, alespoň skoro výhradně z pohanství. Že pak čtenáři ti žili v Itálii, nejspíše v Římě samém, vysvítá z toho, že

d) užívá se v něm dosti četných výrazů a rčení latinských,

¹⁾ Boanerges, to jest synové hromu (3, 17), talitha, kúmi, jež se vykládá: dívko, tobě pravím, vstaň (5, 41); korban, to jest dar (7, 11), efeta, to jest otevři se (7, 34), abba, otče (14, 36), Eloi, Eloi lamma sabakthani, jež se vykládá: Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil (15, 34).

i takových, jichž neshledáváme u jiných spisovatelů novozákonních, ba řeckých spisovatelů římského panství vůbec,¹⁾ na př. *ξέστις* — sextarius (7, 4. 8), *κεντυρίων* — centurio (15, 39. 44. 45),²⁾ *σπεκουλάτωρ* (6, 27), *φλαγγελλοῦν* — flagellare (15, 15), *ἐσχάτως ἔχειν* — in extremis esse (5, 23), *τὸ ἱκανὸν ποιεῖν* — satisfacere (15, 15), *ἐπίσυνασιν λαβεῖν* (verberibus accipere, 14, 65).

e) předpokládá se v něm u čtenářů podrobná znalost věci a zřízení římských, jakož i některých osob v Římě přebývajících, neboť

α) neudává se v něm při prvním jmenování osoby Pilátovy úřad, který Pilát zastával (Mark. 15, 1), jakož se děje u Matouše (27, 2), Lukáše (3, 1) a jistou měrou i u sv. Jana (18, 28).

β) výrazem latinským *κοδράντης* (quadrans t. j. čtvrtá část peníze, jenž slul as) vykládá se (13, 42), co platily dvě lepty (asi 2½ halíře), a slovem *πραιτώριον* (praetorium) vysvětluje se v 15, 16 řecký výraz *αὐλῆς*.³⁾

γ) přihlíží se v něm k římskému právu manželskému (10, 12) a připomínají se v něm synové Šimona Cyrenského, Alexander a Rufus (15, 21), a nelze mysliti jinou příčinu, proč se to děje, leč že oba synové ti byli prvním čtenářům evangelia známi a že jmenovitě Rufem nerozumí se nikdo jiný leč onen Rufus, který podle listu sv. Pavla k Římanům (16, 13) přebýval se svou matkou v Římě.⁴⁾

2. A co takto vychází na jevo s pravděpodobností značnou již z důvodů vnitřních, to dokazují zcela rozhodně důvody vnější či svědectví hodnověrných osob jiných, zejména vý-

¹⁾ Některé výrazy latinské jako *δηνάριον* denár, (6, 37; 12, 15; 14, 5), *λεγεάν* legie, (5, 9. 15), *κῆνος* daň (12, 14), vůbec takové, které značí věci týkající se daní, vojenství a poměrů právních, přešly za světového panství římského také do řečtiny i jiných jazyků, a vyskytají se zcela přirozeně také u jiných spisovatelů novozákonních.

²⁾ U jiných spisovatelů novozákonních užívá se výrazu *ἐκατόναρχος* neb *ἐκατονάρχης*.

³⁾ Správné čtení Mark. 15, 16 jest totiž: *ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον* = do síně to jest do radního domu.

⁴⁾ Srov. Klotz, Comment. in evang. Marci et Lucae, s. 3—4; Güntner, Introd. s. 178; Sušil, Evang. sv. Marka, s. 3; Cornely, Introd. III. s. 100—103; Kaulen, Einl. 4. vyd. III. s. 48; Schneedorfer, Compend. hist. ss. II., s. 134; Belser, Einl. s. 83; Godet-Reineck, Einl. s. 191; Jülicher, Einl. s. 253; Davidson, An Introd. II. s. 111; Zahn, Einl. II. 240—250; Holtzmann, Einl. 383.

povědi Klementa Alex. a Eusebia Caesar. Vypravuje jeden i druhý, kterak tu dobu, kdy Petr kázal v Římě, tamní křesťané žádali Marka, aby napsal jim, co Petr kázal ústně, a kterak on povolil jim, evangelium dle Petrových kázání napsal a jim odevzdal. Klement podává tuto zprávu takto: „Když Petr v Římě slovo Boží veřejně kázal a byv nadšen Duchem sv. evangelium hlásal, vyzývali mnozí přítomní Marka, aby jsa již od dávna (*πρόρρωθεν*) Petrovým průvodcem a maje slova jeho v paměti, napsal jim, co Petr byl kázal. Marek tedy složil evangelium a dal je těm, kteří je byli žádali od něho. Když se toho Petr dověděl, nečinil nic, ani aby ho zdržel, ani aby jej povzbudil.“¹⁾ Eusebius pak dovolává se na potvrzení výroku svého Klementa Alex. i Papiáše, dodává k tomu, že sv. Petr, byv poučen Duchem sv., spis Markův výslovně schválil a dal právo, aby byl předčítán veřejně.²⁾ Zřejmě tak udávají oba spisovatelé řečené, komu Marek určil spis svůj, Eusebius mimo to vysvětluje, kterak se stalo, že evangelium jeho bylo přijato do kánonu, ač nebylo sepsáno od apoštola, tím totiž, že Petr sám schváliv je vydal svědectví, že mu přísluší vážnost kánonická.

II. Co se týká řeči, domnívali se Bellarmin, Baro,³⁾ Ti-

¹⁾ U Euseb. H. E. 6, 14 (Migne, 20, 552), podobně v Adumbr. in I. Petr. ep. (Migne 8, 732), jak uvedeno na s. 137.

²⁾ Euseb. H. E. 2, 15 (M. 20, 192): „Když Petr potřel leskem řeči své Šimona maga, oslonilo zbožné světlo to myslí posluchačů tak, že nepřestali na jednom poslechnutí a nepsaném (živém) podání slova Božího, nýbrž prosili Marka, po němž evangelium to se jmenuje, a kterýž byl Petrovým průvodcem, aby zůstavil písemně památku učení ústně hlásaného, a že neustali dříve, až dilo vykonal, a se stali příčinou, že napsáno jest evangelium zvané podle Marka. Když se o tom Petr dověděl zjevením Ducha sv., zaradoval se prý nad horlivostí oněch lidí a schválil spis k tomu, by se ho užívalo v církevních obcích (*εἰς ἐντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις*). Klement vypravuje tu věc v šesté knize Hypotyposeon, s nim pak dosvědčuje to i biskup hierapolitánský, jménem Papiáš.“ Výrok tento zdá se sice býti v odporu s výpovědí Klementovou (Euseb. H. E. 6, 14, svrchu uvedenou; neboť dle Klementa choval se Petr lhostejně k tomu, co křesťané na Markovi žádali, dle Eusebia však radoval se z jejich horlivosti a spis schválil. Avšak není tomu tak; neboť Klement mluví o tom, jak se choval Petr prve než Marek spis svůj ukončil a než ho o tom Duch sv. poučil, Eusebius však o tom, jak se choval, když již spis byl napsán a Petr o jeho rázu poučen.

³⁾ Bellarmin, Controvers. de verbo Dei II. 7. 15; Baronius, Annales ad a. 45. n. 39; Srovn. Cornely, Introd. III. s. 102.

rinus a j., že evangelium sv. Marka bylo sepsáno původně v latině. Jakožto důvod pro náhled svůj uváděli to, že svatý Marek psal je v Římě pro Římany, jejichž mateřštinou byla latina, a že podpisy v překladě syrském a v některých kodexích řeckých (zejména kod. č. 9. 10. 160. 161.) udávají řeč římskou jakožto onu, ve které sv. Marek své evangelium napsal.¹⁾ Také ukazovali na kodex benátský a zlomek pražský evangelia Markova, myslíce, že jest to originál psaný rukou Markovou.

Ale nedokázali tím ničeho; neboť, jak řečeno, v díle I. na str. 156—159, ony památky chované v Benátkách a v Praze nejsou částmi originálu Markova, nýbrž Friulského kodexu Vulgaty, kterýž byl zhotoven v 6. neb spíše 7. st., a jak ukázáno tamtéž na str. 165—167, řečtina byla v době apoštolské takovou měrou známa a v užívání po Římě, že tam sv. Marek mohl psáti pro Římany řecky beze vši obavy, že mu neporozumějí. Vždyť i sv. Lukáš a sv. Pavel psali pro ně řecky. A co se týká oněch podpisů, řečí „římskou“, kterou udávají, lze docela dobře rozuměti řečtinu, a to nejen proto, že se jí tehdy v Římě dosti značně užívalo, nýbrž i proto, že slovo „římský“ pojímali v starých dobách zvláště na východě ve smyslu „byzantský“. Byť však bralo se i o latině, nevyvázily by podpisy ony nic proti četným kodexům jiným, kteréž jmenují řečtinu jakožto řeč původního evangelia Markova a zejména proti tomu, že vyjma sv. Efrema Syr.²⁾ kterýž však výrazem „římsky“ rozumí pravděpodobně řečtinu, nejen žádný ze starých spisovatelů nejmenuje latinu jakožto řeč jeho původní, nýbrž spíše za takovou buď předpokládají, na př. Tertullian,³⁾ aneb výslovně jmenují řečtinu, a to právě i nejprřednější spisovatelé latinští: sv. Jeronym a sv. Augustin.⁴⁾ Uváží-li se

¹⁾ Překlad syrský Pešitá má od 6. st. v podpisě: Ukončeno jest evangelium svatě kázání Markova, kterýž mluvil a kázal římsky v Římě. Filoxenský překlad má: který kázal římsky v Římě t. j. francky (t. j. latin-sky). Kodexy řecké č. 9. 10. 160 a 161 (ze st. 11—13, mají tento podpis: τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ἐγραφε ῥωμαῖσι ἐν Ῥώμῃ μετὰ ἐπὶ ἰβ' τοῦ ἀναλίσψους τοῦ κυρίου.

²⁾ Efrema Syr., Expositio evang. concord. (vydání Moesinger s. 286).

³⁾ Tertullian, de praescript. haeret. c. 37; de monogamia c. 11. (Viz Díl I. str. 155 pozn. 2. a str. 156 pozn. 1.)

⁴⁾ Jeronym, praef. ad quatuor evang. (Viz tamtéž, str. 169), Augustin, de cons. evangel. I. 2. (Migne, 34, 1044): Horum sane quatuor solus Matthaeus hebraeo scripsisse perhibetur eloquio, ceteri graeco.

tedy ještě, co bylo pověděno v díle I. na str. 163—169 o původní řeči novozákonních knih vůbec, nelze zajisté býti v pochybnostech o tom, že evangelium sv. Marka bylo prvotně sepsáno v řečtině, a to tím méně, poněvadž evangelium samo povahou řečtiny své ukazuje na to, že nikoliv latina, nýbrž řečtina byla řečí jeho původní. Hromadí totiž participia i sedm po sobě, kde latinský text klade způsob oznamovací, na př. 5, 24—25: *καὶ γυνὴ τις οὖσα . . . καὶ πολλὰ παθοῦσα . . . καὶ δαπανήσασα . . . καὶ μηδὲν ἀφελήθεισα . . . ἀλλὰ εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα ἀκούσασα* (text lat. má: Et mulier, quao erat . . . et fuerat multa perpressa . . . et erogaverat . . . nec profecerat . . . sed magis deterius habebat, cum audiisset . . . venit), a klade hebraismy, kde text latinský jich nemá, na př. Mark. 6, 39—40: *συμπόσια συμπόσια . . . πρᾶσαι πρᾶσαι* (hromady hromady . . . řady řady = po hromadách . . . po řadách; text lat. má: per contubernia . . . in partes), neb Mark. 7, 25: *γυνὴ . . . ἣς εἶχε τὸ θυγάτριον αὐτῆς* (mulier, cuius filia habebat). To bylo by nevysvětlitelné, kdyby ono evangelium bylo sepsáno v latině, neboť jest sice přirozeno, aby překladatel z řečtiny do latiny odstranil ve svém překladě hebraismy vyskytající se v textě řeckém, ale protimyslné bylo by, aby překladatel z latiny do řečtiny vkládal do překladu hebraismy, jichž by v originále latinském nebylo.¹⁾

§ 13. Z které pohnutky, za kterým účelem a z kterých pramenů psáno jest evangelium sv. Marka.

1. Pohnutkou ku sepsání evangelia byla sv. Markovi prosba římských křesťanů, zejména císařských rytířů či úředníků, aby jim Petrova kázání v krátkosti napsal a tak paměti jejich přispěl. Dosvědčuje to sv. Jeronym, Eusebius, Klement Alex., ano dle výpovědi Eusebiovy i Papiáš,²⁾ žák Jana apo-

¹⁾ Wahl, Magazin für alte besonders morgenländ. Literat. 1790, domníval se, že Marek psal kopticky; nikdo však nepřidal se k jeho náhledu. Podobně vedlo se Blassovi, když chtěl vyložit, proč sv. Lukáš nenžil výrazův evangelia Markova tam, kde na něm jest závislý, tvrdil, že evangelium Markovo bylo sepsáno prvotně aramejsky (Blass, Evangelium secundum Lucam, sive Lucae ad Theophilum liber prior. V Lipsku 1897.

²⁾ Jeron. De vir. illustr. c. 8: Marcus discipulus et interpres Petri juxta. quod Petrum referentem audierat, rogatus Romae a fratribus, breve scripsit evangelium. Quod cum Petrus audiisset, probavit et Ecclesiae le-

štola. Tvrdí-li tedy Kosmas Indicopleustes a Epifanius, že svatý Marek psal z rozkazu Petrova,¹⁾ jsou patrně na omylu, leč by se připustilo, co myslí Tiefenthal (Das hl. Ev. nach Marcus s. 19), že totiž pohnutkou byla mu i prosba římských křesťanů, i Petrovo vyzvání, náhled to, který málo zamlouvá se proto, poněvadž dle Klementa Alex. (U Euseb. H. E. 6, 14) sv. Petr dověděl se o prosbách oněch křesťanů, Markovi ani nebránil, ani ho nepobádal.

2. S řečenou pohnutkou vyjádřen jest též účel, za kterým sv. Marek psal své evangelium, účel totiž, křesťanům římským přivést ku paměti to, co Petr byl kázal. Ale ovšem připamatování to nebylo účelem hlavním, jehož chtěl dosáti, nýbrž toliko vedlejším a nejbližším. Poněvadž totiž psal, co Petr kázal, měl zajisté při sepisování svého evangelia též účel hlavní, který měl Petr a apoštolé vůbec při svém kázání, totiž: ukázati, že Ježíš Kristus, původce nového učení a zakladatel nové společnosti náboženské, jest Synem Božím a tím také že se osvědčil slovy i skutky veřejně, zejména před svými apoštoly, kteréž ustanovil k tomu, aby učení jeho hlásali a v díle jeho pokračovali.²⁾ Že tomu vskutku tak, nasvědčují

gendum sua auctoritate dedit, sicut scribit Clemens in sexto *ὑποτυπύσειον* libro et Papias, Hierapolitanus episcopus.

¹⁾ Kosmas Ind., Topogr. V.: *Πέτρον ἐν Ῥώμῃ ἐντεὶ λαμένου αὐτῆς Μάρκος συγγραψάμενος ἐναγγέλιον.* Viz Schanz, Ev. des hl. Marcus, s. 13.

²⁾ Podobně udává účel evangelia Markova též Cornely (Introd. III. s. 103—110), Belser (Einl. s. 89—92), Schneedorfer (Compend. 3. vyd. s. 136), Mangelot (Evangile de S. Marc, ve Vigourouxově Dictionnaire de la Bible, IV. s. 740), Schaefer Al. (Einl. s. 226). Někteří udávají jako účel evangelia toho pouze dokázati, že Pán Ježíš jest Syn Boží, (tak Messmer, Introd. s. 33; Maier, Einl. s. 70; Aberle, Einl. s. 46; Klofutar, Comment. in ev. s. Marci et s. Lucae, s. 3—6; Schanz, Comment. über d. Ev. des hl. Marcus s. 41; Jacquier, Histoire des livres du N. T. Paris, 1905, s. 434—439; též většina věfících protestantů (na př. Thomson, Gener. Introd. to the Gospels, a Keil, Comment. über das Ev. des Marcus und Lucas, 1879, st. 6 a dal.), ano i někteří z rationalistů, jako Wernle (Die Quellen des Lebens Jesu, Halle, 1905 str. 60); jini vytýkají hlavně úmysl ukázati, že Pán Ježíš jest svrchovaným pánem veškerenstva (tak Lud. de Tena, Isagoge s. 241 B, Goldhagen, Introd. III. s. 59; Glaire, Introd. V. s. 119). Srovn. Cornely, Introd. III. s. 106. Mezi rationalisty byly o tom, ovšem neprávem, náhledy přerůzné, jakož vyslovil se Jülicher (Einl. s. 252) řka: „Man hat ihm (dem Verfasser des 2. Ev.) die verschiedensten Tendenzen unterschoben; nach dem einen ist es gnesio-paulinisch, nach dem andern rein urapostolisch, nach wieder anderen

evangelium samo. Vypravuje z veřejného života Páně hlavně ty události, z nichž zvláště vychází na jevo božská jeho moc a velebnost i sděluje, kterak Pán Ježíš se zvláštním důrazem nazval se pánem soboty, 2, 27—28, kterak čině četné zázraky, ukázal se býti pánem nejen života i smrti, nýbrž i celé přírody, ano i duchů zlých, a připomíná poměrně častěji, než ostatní evangelia, že Kristus Pán byl nazýván „Synem Božím“ neb Svatým Božím.¹⁾ Při tom však neupozorňuje na náplň proroctví messianských, aniž vypisuje tak řeči jako předem skutky Kristovy, neboť tak bylo přiměřeno Římanům, kteří se proslavili velikými činy, ale proroctví messianských málo byli znali. Mimo to představuje apoštoly jakožto stálé průvodce Kristovy a svědky jeho řeči i skutkův a líčí nejen, kterak byli povoláni, poučováni a posláni světovým opatření, nýbrž i kterak všickni, i Petr, byli před Kristovým vzkříšením stíženi různými chybami a nedostatky, tak že do očí bije, i jakou moc na nich projevil Kristovo vzkříšení, i že jsou způsobilí a oprávněni hlasatelé učení Kristova.²⁾ Ačkoli pak zachovává postup chronologický přesněji než sv. Matouš, přece však ani ono neřadí jednotlivých událostí vždy tak, jak se sběhla za sebou, nýbrž jak patří k sobě věc, neboť ani jeho účel nebyl čistě dějepisný — vylíčiti toliko Kristův život, nýbrž také dogmatický — dokázati, že Pán Ježíš jest Synem Božím.

das Evgl. der bewussten Farblosigkeit, bestimmt, durch Beseitigung aller radikalen Äusserungen von hüben und drüben die Versöhnung auf evangelischem Boden zu besiegeln. Das alles ist hineingelegt; aus ihm selber ist keine andere Tendenz zu entnehmen als die, das Evangelium von Jesus Christus recht herzensgreifend zu erzählen, Jesu Herrlichkeit aus seinen Worten und Werken zu erweisen, also die Tendenz, die jedes Evgl. haben musste.“

¹⁾ Srovň. 1, 1. 11. 24; 3, 12; 5, 7; 9, 6; 12, 37; 13, 32; 14, 61; 15, 39.

²⁾ Jako vnitřní důvod, že sv. Marek chtěl spisem svým ukázati Kristovo božství, uvádějí někteří také první slova evangelia: „Počátek evangelia Ježíše Krista, Syna Božího.“ Myslí totiž, že slova ta jsou nadpisem celého spisu. Důvod ten byl by vskutku velice vážný, kdyby ona slova byla skutečně nadpisem celého evangelia. Ale jak uči spojení syntaktické, ona nejsou nadpisem, nýbrž souvisí s verši následujícími, ukazující s nimi, že počátek radostné zvěsti o Ježíši Kristu byl učiněn kázáním Jana Křtitele, jakož byl předpověděl Bůh již skrze Isaiáše proroka. Nicméně nelze poříti, že i tím sv. Marek prozrazuje svůj úmysl, ukázati na vyšší podstatu a Boží synovství Ježíše Krista, že zvěst o něm nazývá radostnou zvěstí (evangeliem) o Ježíši Kristu, S y n u B o ž í m.

3. V přičině pramene sdělují starobylá podání jedno-
myslně, že sv. Marek psal na základě kázání sv. Petra. Tvrdí
to zejména sv. Jeronym, Eusebius, Viktorin Petavský, Origenes,
Klement Alex., Ireneus, Papiáš a jeho učitel Jan presbyter či
Jan apoštol.¹⁾ Někteří protestanté brali sice druhdy v pochyb-
nost pravdivost jejich výpovědí aneb zavrhovali je vůbec,²⁾
neboť pozorovali, že jsou v odporu s jejich míněním ovšem
nepravým, že Petr v Římě nikdy nepobyl, jakož i s theorií
Griesbachovou od nejedněch přijatou, dle níž evangelium svatého
Marka povstalo kombinací či sestavením z evangelia Matoušova
a Lukášova; později však upustilo se od pochybnosti té skoro
všeobecně a závislost Markova evangelia na Petrových kázá-
ních uznána až na malé výjimky ode všech.³⁾ A to právem;
neboť nejen že není pražádného důvodu pochybovatí o věro-
hodnosti svrchu řečených svědků, evangelium Markovo samo
potvrzuje jejich pravdivost, srovnávajíc se s tím, co sdělují

¹⁾ Viktorin Pet. (kolem r. 300, ve svém koment.) praví: „Marcus, interpres Petri, ea quae in munere docebat, commemoratus conscripsit, sed non ordine.“ Viz Hausleiter, Theol. Literaturbl. 1895, s. 194, a Zahn, Einl. II. s. 216. Origenes, in Matth. I. (u Euseb. 6, 25): „Po druhé (t. j. po Matoušově evang. sepsáno jest) evangelium podle Marka, kterýž je sdělal, jak jej byl Petr navedl (δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὃς Πέτρος ἐξηγήσατο αὐτῷ, ποιήσαντα). Ireneus, Proti kacířstvím (Adv. haer.), 3, 1: „Po jejich pak vyjití Marek, učeň a tlumočnick Petrův, sám též nám podal písemně to, co bylo kázáno od Petra.“ Papiáš (u Euseb. H. E. 3, 39, Migne 20, 300): „Také toto pravil Jan presbyter (Jan apoštol): Marek byv tlumočnickem Petrovým, napsal důkladně Kristovy řeči a skutky, které si zapamatoval . . . , tak že nijak nechybil, napsav některé věci tak, jak se na ně upamatoval. Neboť k tomu jedině hleděl, aby nevynechal něco z toho, co slyšel, ani neklamal v tom.“ Výpovědi ostatních svrchu jmenovaných svědků viz str. 148, 146, 137.

²⁾ Tak Storr (Über den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe des Joh. s. 249 a d., 265 a d., s. 866; Sömmer, Zusätze zu Townson's Abhandlung über die vier Ev. I. s. 21; Griesbach, Opuscula academ. II. s. 387. a d.; Eichhorn, Einl. I., s. 554. a d.; Fritzsche, Prolegom. ad Marc. s. XXIX. (Srovn. Credner, Einl. s. 115. a Schanz, Comm. über d. Ev. d. hl. Marcus, s. 13).

³⁾ Credner, Einl. s. 112: „Mit wenigen Ausnahmen gilt das Evangelium des Marcus allgemein als abhängig vom Apostel Petrus.“ Klostermann, Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerte für die evangl. Geschichte, Göttingen, 1867, s. 326: „Der Leichtfertigkeit, mit welcher Griesbach sich über das Zeugnis des Papias und ähnliche Nachrichten des frühesten Altertums hinwegsetzt, wird sich heute ausser Wütichen (Jahrb. für deutsche Theol. 1866 s. 434 f.) niemand mehr schuldig machen.“

o jeho poměru ke kázáním Petrovým. Pomlčujet o mládí Kristově docela a jen veřejnou činnost Kristovu líčí, počínajíc od jeho křtu až do jeho nanebevstoupení; a i předmětem kázání Petrových a apoštolských vůbec, nebylo tak mládí Kristovo, jako hlavně život jeho veřejný; v domě Korneliově omezil Petr poučování své právě jen na to, co Kristus činil od svého křtu až do svého oslavení (Skutk. ap. 10, 34—43), ba před volbou apoštola Matěje vyžadoval výslovně, aby jedině z těch byl zvolen nový apoštol, kteří byli s nimi svědky toho, co Kristus činil, počav od křtu Janova až do dne, v kterémžto vzat jest do nebe (Skutk. 1, 21—22). O Petrovi vypravuje sice mnohé věci, které poukazují k jeho primátu, vynechává však ona slova rozhodná, kterými Pán Ježíš přímo mu jej slíbil a udělil; a zajisté i Petr při vši nutnosti, s kterou, konaje apoštolské povolání své, musel upozorňovati také na postavení, které zaujímal v církvi jako její hlava, nemluvil ve své poškoře více o přednostech svých, než bylo nutno. Vypravuje pak živě, názorně i malebně, hromadíc výrazy stejnoznačné a udávajíc mnohé i nepatrné okolnosti dějů, ano i tvárnost a posunky a pohyby osob mluvících i jednajících,¹⁾ věc to, která sice záležela nemalou měrou na vypravovacím nadání autorově, ale patrně též ukazuje na pramen svědka očitého a tak živého i praktického, jakým se jeví právě Petr i v evangeliích ostatních, i ve svých listech a řečech, jež sv. Lukáš zaznamenal ve Skutcích apoštolských.

Ačkoli však svatý Marek psal dle toho, co Petr kázal, nebyl přece pouhým opisovatelem řečí Petrových, závislým na něm tak, že by byl od něho přijal a ve svém spise podal nejen obsah a postup celkový, nýbrž i výrazy a formu i postup ve všech jednotlivostech. Tvrdil to sice Pseudo-

¹⁾ Viz, kterak při vši stručnosti, s kterou podává zprávu o Kristově pokušení (1, 13), upozorňuje na jistou okolnost, o které žádný jiný evangelista se nezmiňuje, že totiž byl na poušti „μετὰ τῶν Ἀγγέλων“ — se zvířeti; při zprávě o utišení bouře (4, 35—40) poznamenává, že Pán Ježíš spal na podhlaví — ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον (4, 38), jak živě a s podrobným udáním okolností líčí uzdravení malomocného (1, 40—45), mrtvici raněného (2, 1—12), uschlé ruky (3, 1—6), posedlého v krajině gerasenské (5, 1—20), ženy trpící krvotokem a vzkříšení dcery Jairovy (5, 22—43), udrazení hluchoněmého (7, 31—35), chlapce posedlého (9, 14—28), Kristovo proměnění (9, 2—3), kterak udává jména apoštolů, kteří se ho ptali po znaméních, jež by předcházela zkázu Jerusáléma (13, 3) a j.

Athanasius či autor spisu *Synopsis s. Scripturae*, pravě, že evangelium Markovo bylo od Petra diktováno a od Marka vydáno.¹⁾ Ale mýlil se, dav se svěsti nepochybně dílem výpovědi sv. Jeronyma, že Markovo evangelium povstalo tím, že Petr diktoval a Marek psal,²⁾ dílem tvrzením Tertuliánovým, že evangelium sv. Marka bývá nazýváno Petrovým.³⁾ Neboť Petrovým mohlo se nazývati také proto již, že podává obsah kázání jeho a k témuž účelu hlavnímu čelí, za kterým se bral i Petr řeči svými. Že pak sv. Jeronym onou výpovědí svou nemínil označiti Marka jako pouhého písaře Petrova, nýbrž poučiti, že Marek psal sice na základě kázání jeho, ale samostatně, ukazuje sám na jiném místě, pravě: že „Marek učeník a tlumočník Petřův, byv v Římě od bratrův žádán, napsal krátké evangelium podle toho, co slyšel Petra vypravovati,“ a že „Petr, dověděv se o tom, je schválil a dal církvi, aby bylo předčítáno.“⁴⁾ Podobně však vyslovují se též ostatní spisovatelé doby staré, svrchu jmenovaní, zejména Papiáš a Jan apoštol, dle nichž Marek napsal řeči a skutky Kristovy, které si zapamatoval, a to tak, jak se na ně upamatoval,⁵⁾ jakož i Klement Alex., dle jehož svědectví Marek napsal své evangelium, když ho byli křesťané římsktí požádali, „aby, jsa již ode dávna Petrovým průvodcem a maje slova jeho v paměti, napsal jim, co Petr byl kázal.“⁶⁾ Patrně tedy, že sv. Marek psal sice na základě kázání Petrových, ale neopisoval jich doslovně, nýbrž přejav z nich toliko obsah a snad i postup celkový, ba nepochybně, ač jen jako mimoděk, i některé výrazy, počínal si jinak samostatně a svému nadání přiměřeně jak ve volbě výrazu a formy, tak v pořádku jednotlivostí, jsa ovšem při celém díle svém řízen Duchem sv.

Zda použil sv. Marek také jiných pramenů ke svému evangelii, o tom sv. Otcové a spisovatelé církevní doby staré

¹⁾ *Synops. s. Script.* (Migne 28, 433): „Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ἐπηγορεύθη μὲν ἐπὶ Πέτρου τοῦ ἀποστόλου ἐν Ῥώμῃ, ἐξεδόθη δὲ ἐπὶ Μάρκου.“

²⁾ Jeron. *Ad Hedib.* list 121, 11 (Migne 22, 1002): *Marci „evangelium Petro narrante et illo (Marco) scribente compositum est.“*

³⁾ Tertull. *Adv. Marcion.* 4, 5 (Migne 2, 367): „*Licet et Marcus quod edidit (evangelium), Petri affirmatur, cuius interpretes Marcus.*“

⁴⁾ *De vir. ill.* c. 8. Viz svrchu s. 148 pozn. 1.

⁵⁾ Viz svrchu str. 135.

⁶⁾ Viz svrchu str. 146.

nemluví. Pouze sv. Augustin, hledě ku poměru, který jest mezi jednotlivými evangeliemi, poznamenal, že Marek následoval a zkrátil sv. Matouše, a tak, jak alespoň obyčejně se vykládá, projevil náhled, že sv. Marek použil také evangelia Matoušova.¹⁾ Náhledu toho přidrželi se někteří také v době novější, zejména Hug, Patrizi, Danko, Reithmayr, Valroger, Coleridge, Bacuez, Schanz, Keil, Klostermann²⁾ a j. Griesbach pokročiv dále, tvrdil, že Marek použil nejen Matoušova evangelia, nýbrž i Lukášova. S ním pak souhlasil V. Maier, Langer, J. Grimm, Fritzsche, Bleek, Gfrörer, de Wette, Keim³⁾ a j. Od nich liší se Reischl, Belser, Bonaccorsi, Zahn,⁴⁾ kteří souhlasí sice, že sv. Marek použil vedle kázání Petrova také evangelia Ma-

¹⁾ S. August. De consensu evangel. 1, 2, 4 (M. 34, 1011): „Marcus Matthaeum subsequutus tamquam pedisequus et brevior eius videtur“ Zdá se však, že nemíní těmi slovy říci nic jiného, než že sv. Marek podal stručněji mnohó z těch věcí, které v Matoušově evangeliu obsaženy jsou obsírněji; nasvědčují tomu alespoň další slova jeho, která přičiňuje na vysvětlenou, říká: „Cum solo quippe Joanne nihil dixit; solus ipse perpauca, cum solo Luca pauciora, cum Matthaeo vero plurima, et multa pene totidem atque ipsis verbis, sive cum solo, sive cum ceteris consonante.. Et quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unus quisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermisisse, quae scripsisse alius invenitur, sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluum cooperationem sui laboris adjunxit.“ Srovn. Baronius (Annal. a. 47. n. 55): „Quod vero Augustinus Marcum dicat fuisse breviatorem Matthaei, non ita accipiendum est, ut evangelium a Matthaeo editum Marcus redegerit in compendium, sed quod multa, quae a Matthaeo fusius essent narrata, Marcus secundum quod a Petro accepisset breviori narratione descripsit.“ Viz též Cornely Introd. III. s. 103–105, Fillion, Introd. général aux évangiles, s. 47.

²⁾ Hug, Einl. 4. vyd. s. 99–112; Patrizi, De evangeliis, I. s. 52 až 62; 79–92; Danko, Histor. revel. N. T. s. 279. 287. Coleridge, The Life of our life. Pref. s. XLV a d.; Reithmayr, Einl. s. 346 a d.; Valroger, Introd. II. s. 16. a d.; Bacuez, Manuel bibl. III. s. 70, Schanz, Comm. über d. Ev. d. hl. Marcus, s. 23–32; Keil, Comm. über die Evang. des Marc. und Luc. s. 11. a d. a 174 a d.; Klostermann, Das Marcus-evangelium nach seinem Quellenwert für die evangl. Gesch. s. 345.

³⁾ Griesbach, Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis descriptum esse demonstratur, Jena, 1789, V. Maier, Einl. s. 29. a d., Langer, Grundriss der Einl. s. 59–61; Grimm, Die Einheit der vier Evang., Ratisbonae 1868, s. 507 a d.; Fritzsche, Evangelium Marci, Lipsiae 1890, Bleek-Mangold, Einl. s. 290–303.

⁴⁾ Reischl, Heil. Schrift d. N. T. II. 1870. s. XVII; Belser, Einl. s. 242–243; Bonaccorsi, I tre primi Vangeli, Monza, 1904, s. 133 až 136. Zahn, Einl. II. s. 322–333.

toušova, ale nikoli v textě jeho řeckém, nýbrž v původním, hebrejském (aramejském). Cornely neuznává ani toho, myslé, že sv. Marek neužil vůbec evangelia jiného; nicméně hledě ku značnému počtu těch, kteří uznávají závislost sv. Marka na evangeliu Matoušově, nezamítá náhledu toho naprosto.¹⁾ Podobně činí Knabenbauer a Fillon.²⁾

A ovšem není pochybnosti, že kázání Petrovo bylo do-statečným pramenem, aby sv. Marek napsal na jeho základě své evangelium. Vždyť křesťané římskí nežádali na něm nic jiného, než aby jim napsal v krátkosti to, co Petr byl kázal; nicméně nelze upříti, že vedle kázání Petrových mohl sv. Marek i jako autor inspirovaný použití též jiných pramenů jak ústních, tak písemných, neboť jednak použití takové není proti inspiraci, jednak sv. Marek stýkal se také s jinými svědky života Kristova, byl průvodcem též sv. Pavla, a tu dobu, kdy psal, trvaly již zajisté jakési záznamy jednotlivých výjevů ze života Páně neb i tu kusé, tam úplnější vypsání jeho činnosti, zejména alespoň některá z těch, o nichž se zmiňuje sv. Lukáš na počátku svého evangelia (1, 1.). Ovšem k evangeliu sv. Lukáše nepřihlížel a přihlížeti nemohl; neboť psal dříve než sv. Lukáš. Ani nepoužil Matoušova textu řeckého; neboť není pravdě podobno, že by tou dobou, kdy sv. Marek psal, bylo již přeloženo evangelium Matoušovo do řečtiny, aniž by bylo pocho-pitelné, proč by Marek, používaje řeckého textu Matoušova, volil mnohdy výrazy a formy jiné, a to i méně přiměřené duchu řeckého jazyka a v slohu méně uhlaženém, než Matouš na místech paralelních.³⁾ Pokud tedy jeví se mezi oběma prvními evangeliemi shoda i co do volby výrazů a forem —

¹⁾ Cornely, *Introd.* III. s. 179—180.

²⁾ Knabenbauer, *Evang. sec. Marcum*, s. 17—19; Fillion, *Introd. générale aux. Évang.* s. 46—49.

³⁾ Srovn. na př. Mark. 2, 23: *καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάβ- βασι παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυν* (doslovně: i stalo se, že (on) v sobotu šel osením a učenci jeho počali cestu činiti (latinismus „iter facere“) trhajíce klasy) a Mat. 12, 1: *ἐν ἐκείνῃ τῇ καιρῇ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς σάββασι διὰ τῶν σπορίμων. οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπειρασάν καὶ ἦρξαντο τίλλειν στάχυν καὶ ἐσθίειν* (V tom čase šel Ježíš v sobotu osením, učenci jeho pak lačněli i po- čali trhati klasy a jísti. Též Mark. 2, 4 ve výroce Kristově neklassické *κραβαττός* (lože) a Mat. 9, 6 *κλίνη* neb Mark. 14, 22—25 a Mat. 26, 26—29,

a ta jest někdy veliká,¹⁾ — nemá příčiny v použití řeckého evangelia Matoušova se strany sv. Marka, nýbrž spíše v tom, že překladatel původního — aramejského textu Matoušova do řečtiny použil evangelia Markova. Velice však zamlouvá se náhled, že sv. Marek použil evangelia Matoušova v jeho znění aramejském; neboť nejen že evangelium jeho obsaženo jest skoro celým obsahem svým v evangeliu Matoušově, ono shoduje se s ním zvláště od 6, 32 takovou měrou i co do pořádku a postupu i podání jednotlivých věcí a i nepatrných okolností, že nezdá se býti způsobu přirozenějšího, kterým by se poměr ten vysvětlil, než právě ten, že sv. Marek použil nějakou měrou evangelia Matoušova, a to hledíc k tomu, co právě řečeno, nikoli řeckého, nýbrž aramejského. Naráží sice náhled tento na překážku v tom, že obě řečená evangelia při vši podobnosti odlišují se od sebe mnohdy také věcně, a to i tak, že se zdá, jakoby si odporovala, na př., když sv. Matouš mluví o uzdravení dvou posedlých v krajině gerasenské (8, 28—34), a dvou slepcův u Jericha (20, 29—34), svatý Marek však pouze o jednom (5, 1—17; 10, 46—52), když Matouš sděluje, že Pán Ježíš, rozesílaje po prvé své apoštoly, nedovolil jim vzítí si na cestu ani holi (10, 10), a předpovídaje svou smrt, udal též její způsob, že totiž bude ukřižován (20, 19; 26, 2), Marek však praví, že dovolil jim vzítí si hůl (6, 8), a

kde nepodává úplně stejně s Matoušem ani slova, kterými ustanovil nejsv. svátost oltářní.

¹⁾ Srovň. Mat. 13, 3—7 a

Mark. 4, 3—7

Ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν. καὶ ἐν τῇ σπείρειν αὐτὸν ἃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ ταπεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτά. Ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰ πετρῶδη, ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς. ἑλίου δὲ ἀνατείλαντος ἐκαυματίσθη καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας καὶ ἀνέβησαν αἱ ἀκάνθαι καὶ ἀπέπνιξαν αὐτά.

Ἰδοὶ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν. καὶ ἐγένετο ἐν τῇ σπείρειν ὁ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ ταπεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτά. Καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες, ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς. καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος, ἐκαυματίσθη καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας καὶ ἀνέβησαν αἱ ἀκάνθαι καὶ συνέπνιξαν αὐτό.

že předpovídáje svou smrt, řekl toliko, že bude usmrčen, neudav, jakým způsobem (10, 34), aneb když svatý Matouš zaznamenal, že matka synů Zebedeových přednesla v jejich přítomnosti Pánu Ježíši prosbu, aby učinil, by jeden ze synů jejich seděl mu v království jeho po pravici a druhý po levici (20, 20—21), svatý Marek však napsal, že prosbu tu přednesli oni synové sami (10, 35—37). Neboť zdá se býti pravdě nepodobno, že by byl sv. Marek odchýlil se takovou měrou na oněch místech od sv. Matouše, kdyby byl, píše své evangelium, měl jeho spis před sebou a ona místa v něm četl. — Avšak tyto a jiné odchylky brání toliko, abychom neviděli v evangeliu Matoušově pramene hlavního pro evangelium Markovo, aniž pokládali sv. Marka za pouhého recensenta neb zpracovatele evangelia Matoušova, jak tvrdil Hug, Bolliger ¹⁾ a j., nikterak však není proti náhledu, že ho použil jako pramene druhotního, a to nikoli ve všem a stále do něho nahlížeje, nýbrž více jen jako upomínkou na to, co byl v něm dříve četl, a potud, pokud uznal to za vhodné ke svému účelu zvláště v příčině výběru a spořádání některých událostí. Zejména as přejal z něho vypravování o sporech s židovskými stranami, s fariseji a sadduceji, v příčině klidu sobotního (Mark. 2, 23—28), umývání rukou před jídlem a po jídle (7, 1—23), v příčině rozluky svazku manželského (10, 1—12) a vzkříšení (12, 18—27). Neboť, jak praví Jacquier, nezdá se býti pravdě podobno, že by byl sv. Petr také tyto věci byl uváděl ve svých kázáních, která činil, aby dokázal vykupitelskou důstojnost Kristovu.²⁾ Hledíce tedy ke všemu tomu, co řečeno, pokládáme alespoň za velice pravděpodobné, že sv. Marek užil ke svému evangeliu mimo kázání Petrovo jakožto pramen hlavní též aramejského evangelia sv. Matouše jakožto pramene druhotního. Možná však, že upomínkou přihlédl poněkud

¹⁾ Hug, Einl. 4. vyd. s. 167: Marcus hat also den Matthäus nicht abgeschrieben, sondern bearbeitet. Er ist nicht der Compendiator, wie man zuweilen dem Augustin nachgesprochen hat, sondern der Recensor des Matthäus und seine Recension ist mitunter so scharf ausgefallen, dass er ihn geradezu widerlegt zu haben scheint.“ — Bolliger, Marcus, der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums, Basel, 1902.

²⁾ Jacquier, Histoire des livres du N. T. Paris, II. s. 429: Il ne semble pas, que Pierre eût du se préoccuper de ces questions scolastiques et qu'il les ait introduites dans sa catéchèse destinée à prouver la messianité de Jésus.

ještě k jiným pramenům druhotným, a to i ústním, jmenovitě as ku kázáním sv. Pavla, jehož provázel po nějaký čas na první jeho cestě apoštolské, i písemným, zejména as k některým z těch, jež připomíná sv. Lukáš na počátku svého evangelia, ovšem pokud již byly hotovy a ve známost uvedeny. Ale to jest pouze domněnka, kterou nelze ničím opřít, neboť sv. Otcové doby staré neudávají jiného pramene leč kázání Petrova; evangelium samo nikterak k ní nenutí.

§ 14. Obsah evangelia sv. Marka.

V evangeliu sv. Marka lze rozeznávat mimo úvod tři části.

V úvodě (1, 1—13) obrací evangelista pozornost čtenářů na osobu Kristovu tím, že vypravuje krátce o přípravě na Vykupitele, kterou podle dané předpovědi konal Jan Křtitel, a sděluje, kterak Pán Ježíš při svém křtu v Jordáně obdržel od Boha Otce svědectví, že jest jeho Synem, a po čtyřicetidenním postě na poušti byl od ďábla pokoušen, od andělů pak obsloužen.

V části první (1, 14—9, 49) vyličuje z galilejské činnosti Kristovy ony děje, kterými ukázal, že jest Synem Božím a to ve čtyřech poddílích:

a) Nejprve totiž vypravuje, kterak Pán Ježíš, zvoliv si první učeníky jakožto stálé průvodce své a svědky svého života i učení, různými zázraky na nemocných a zvláště na posedlých ukázal svou božskou přirozenost i moc (1, 15 - 2, 12); potom

b) upozorňuje na účinky, které měla tato působnost Kristova v různých posluchačích, že totiž někteří, zejména celník Leví, v něho uvěřili a jej následovali, jiní však, zákoníci a fariseové, proti němu se zaujali a jej vinili, že obcuje s hříšníky, že neukládá svým učeníkům postu a je nechává trhati klasy v sobotu, ano byvše od něho vyvráceni, i se svými odpůrci, Herodiány, vešli v radu, kterak by jej zahubili, ale že nicméně zástupové neustali hrnouti se ke Kristu, a proto že Pán Ježíš, vyvoliv si 12 apoštolův ke své pomoci, odsoudil zákoníky, když byli jej vinili ze spojení s ďáblem, a prohlásil za návštěvy svých příbuzných, že ti jsou pravými jeho příbuznými, kdo konají vůli Boží (2, 13—3, 35). Na to

c) ukazuje, kterak Pán Ježíš připravoval své apoštoly na první poslání, že totiž různými podobenstvími poučoval je veřejně i soukromě o povaze království messianského, novými zázraky je utvrzoval ve víře, a připustiv, aby byl od Nazaretánův odmítnut, připravil je na odpor, na který narazí též oni, konajíce úkol svůj (4, 1—6, 6); a sděluje, kterak potom Pán Ježíš, uděliv apoštolům moc divy činiti, je po dvou kázat rozeslal, a kterak oni, konajíce ve jméně jeho zázraky, takovou měrou rozhlásili jméno jeho, že pohnul se ve svém svědomí i Herodes, kterýž byl nedlouho před tím dal usmrtiti Jana Křtitele (6, 7—6, 29). Konečně

d) poučuje, kterak Pán Ježíš po návratě apoštolů vždy jasněji projevoval svou božskou moc i přirozenost tu zázračným nasycením zástupů, tam jinými divy (6, 32—56), kterak vyvrátiv nemístnou výtku fariseů, že apoštolé jedí rukama neumytýma a učiniv nové zázraky, varoval apoštoly před nepravými zásadami farisejskými a přivedl je, zejména Petra, znenáhla k tomu, že jasně poznali i vyznali jeho důstojnost jakožto zaslíbeného Vykupitele a soupodstatného Syna Božího (7, 1—8, 30), a kterak předpověděv svoji smrt a z mrtvých vstání a ukázav nutnost toho, aby také vyznavači jeho byli hotovi snášeti pro něho kříž utrpení, chtějí-li s ním míti jednou účast v jeho oslavě, nejen utvrzoval a povzbuzoval je tu slavným proměněním svým, tam vymítnutím ďábla a poučením, že v nedostatku víry byla příčina, proč nemohli vymítnouti jej sami, nýbrž i po nové předpovědi svého umučení a vzkříšení nabádal je ku pokoře a k tomu, by varovali se pohoršení (8, 31—9, 49).

V části druhé (10, 1—13, 37) předkládá zvláště ony děje a řeči, kterými Pán Ježíš připravoval apoštoly k jejich úřadu a sebe osvědčoval jako Vykupitele na poslední cestě své do Jerusalema a v posledních dnech před svou smrtí v Jerusalemě. Vylučuje totiž

a) kterak Pán Ježíš, jda Pereou, poučil ku podnětu fariseův o nerozlučitelnosti stavu manželského, doporučoval péči o dítky a mysl dětinou, ukázal na nebezpečnost bohatství a záslužnost dobrovolné chudoby, a kterak předpověděv po třetí své umučení i z mrtvých vstání, pobádal ku pokoře a službovolnosti (10, 1—45);

b) poučuje, kterak Pán Ježíš při uzdravení slepce u Jericha a zvláště při slavném vjezdě svém do Jerusaléma slavnostně vystoupil a pozdraven byl jako Vykupitel, kterak na fíku neplodném naznačil a na prodavačích ve chrámě i členech velerady dotazujících se ho po moci jeho ukázal dílem neplodnost lidu israelského co do skutků dobrých, dílem převrácenost a nevěru jakožto předzvěst toho, že ani v budoucnosti neuvěří v něho, a kterak proto podobenstvím o vinařích předpověděl trest, který je stihne (10, 46—12, 12). K tomu přičiňuje úskočné otázky, kterými fariseové a sadduceové hleděli polapiti Pána Ježíše v řeči, i snadný způsob, kterým Pán Ježíš úklady jejich zmařil, jakož i výstrahu, kterou své vyznavače varoval před zákoníky, a ukázav, kterak Pán Ježíš ocenil obět chudé vdovy, podává Kristovu předpověď o zkáze Jerusaléma a zkáze světa (co do nynější jeho podoby), jakož i to, kterak Pán Ježíš poučiv o posledním soudě, nabádal ku bdělosti (12, 12—13, 37).

V části třetí (14, 1—16, 20) vylučuje poslední večeři, umučení, z mrtvých vstání a nanebevstoupení Páně, a to tak, aby bylo zjevno, nejen že Kristus trpěl dobrovolně, nýbrž i že božství jeho bylo osvědčeno také v největším jeho ponížení.

§ 15. Pravost evangelia sv. Marka.

Jako Matoušovo tak ani Markovo evangelium nejmenuje svého autora, aniž co vypovídá o jeho osobě. Někteří vztahují sice na něho to, co se vypravuje v kap. 14, 51—52 o mládenci, který byv chycen za šat při odvádění Krista Pána ze zahrady Gethsemanské, nechal pochopům šat v rukou a utekl. Byť však měli pravdu, a oním mláďencem byl skutečně autor evangelia sám, o čemž pochybujeme, nešlo by z toho nic jiného, než že autor byl v době Kristova utrpení mladým mužem. Nicméně není pochybnosti odůvodněné, že evangelium to bylo sepsáno skutečně od sv. Marka, jakož udávají jeho nadpisy. Nasvědčují tomu jistou měrou již

I. důvody vnitřní, a to řeč i forma a obsah evangelia samého. Jak totiž pověděno již v § 12. a 14.,

a) evangelium toto psáno jest řečtinou hellenistickou, protkanou nejen různými slovy hebrejskými (aramejskými) a

k nim připojeným správným překladem řeckým, nýbrž i četnými latinismy, i takovými, jakých neshledáváme u žádného spisovatele řeckého v panství římském, a jmenuje některé osoby, které žily v Římě; poukazuje tedy k autorovi původu hebrejského, kterýž byl ve větším styku s Římany;

b) vypravuje se zvláštní živostí, názorností a malebností, užívajíc zhusta slov zdobných¹⁾ a vypravovacího času přítomného místo minulého, a vytýkajíc četné i nepatrné okolnosti, jimiž staví děj takřka před oči čtenářů, na př. že Pán Ježíš při bouři spal v zadu na lodi na podhlaví (Mark, 4, 38), že veprů, kteří utonuli v jezeře Genesaretském, bylo ke dvěma tisícům (5, 13), že dvanáct apoštolů bylo rozesláno po dvou (6, 7), že Pán Ježíš na poslední cestě své do Jerusalema přešed Jordán apoštoly předcházel, t. j. neobyčejně rychle před nimi krácel, tak že se divili (10, 32) a j.; zejména o Petrovi sděluje četné podrobnosti, a to i takové, o nichž pomlčují všechna evangelia ostatní, na př. že on to byl, kterýž upozornil Pána Ježíše na uschlý strom fíkový (11, 20), který zároveň s Jakubem, Janem a Ondřejem se tázal na čas zkázy Jerusalema (i světa) a na znamení, která ji budou předcházeti (13, 4), a kterému zvláště měly ženy po rozkaze andělově podati zprávu o Kristově vzkříšení (16, 7). Ukazuje tedy na autora, který byl buď očitým svědkem těch věcí, jež vypravuje, a to nejspíše sám sv. Petr, aneb alespoň od takového svědka, od sv. Petra, dokonale o nich poučen; uzná to každý nepředpojatý tím spíše, pováží-li, že evangelium to, pomlčujíc o mládí Páně, vyličuje po krátkém úvodě o působení Jana Křtitele toliko veřejný život jeho, a to od jeho křtu až do jeho nanebevstoupení; neboť i předmětem kázání Petrových byl hlavně veřejný život Páně, jakož patrno nejen z té řeči, kterou měl v domě Korneliově (Skutk. 10, 34—43), nýbrž i z toho, že pouze z těch mužů chtěl, aby zvolen byl apoštol místo Jidáše, kteří byli svědky všeho toho, co Kristus činil, „počav od křtu Janova až do dne, ve kterém vzat jest“ do nebe. (Skutk. 1, 21—22.) Avšak

c) sloh i ráz řeči jeho jest jiný než jaký shledáváme

¹⁾ Na př. *παῖδιον* (5, 39. 40. 41; 7, 28; 9, 24. 36. 37; 10, 13. 14. 15. *θυγάτριον* (5, 23; 7, 25); *κοράσιον* (5, 41. 42; 6, 22. 23); *κυνάρια* (7, 27. 28), *ἰχθύδια* (8, 7), *ῥιπάριον* (14, 47).

v listech Petrových, zejména liší se od nich vetkáváním slov latinských a hebrejských (aramejských) a zvláštní zálibou sesilovati zápor kladením dvou neb i tří částic neb výrazů záporových,¹⁾ čehož všeho není v listech Petrových, vyjímajíc toliko dvojitý zápor *μη φοβούμενοι μηδεμίαν πτοίησιν* (nebojíte se žádného zkormoucení) v 1. Petr. 3, 6, a též u jiných autorů novozákonních vyskytující se *οὐ μή* (nikoliv ne) v 2. Petr. 1, 10. Také jinak podává slova Boha Otce, která slyšeli apoštolé při proměnění Pána Ježíše, než jak je uvádí sv. Petr (II. 1, 17). Ačkoli tedy živostí a obsahem svým ukazuje na Petra, nedopouští přece, abychom měli za jeho autora Petra samého, nýbrž jeho žáka a průvodce, a to s hledem k 1. Petr. 5, 12. na sv. Marka, neboť toho jediného označuje svatý Petr jakožto svého žáka a průvodce, právě na řečeném místě: „Pozdravuje vás . . . Marek, syn můj.“

II. A co takto alespoň s jakousi pravděpodobností vychází na jevo již z důvodů vnitřních, to s veškerou určitostí dokazují důvody vnější, a to

1. svědectví samého Jana presbytera či Jana apoštola, které zaznamenal žák jeho Papiáš ve svém spise „Výklady řeči Páně“ (*ἐξηγήσεις τῶν λόγων κυριακῶν*) a odtud přejal Eusebius do svých dějin církevních (slovy Papiášovými) takto: „Také to pravil Jan presbyter: Marek, stav se tlumočníkem Petrovým, napsal důkladně Kristovy řeči a skutky, které si zapamatoval, ne však pořádkem, neboť Pána ani neslyšel ani nenásledoval, nýbrž později, jak jsem řekl, Petra (následoval či provázel), kterýž činil vyučování podle potřeby (posluchačů), ale ne tak, aby sdělal soustavu řečí Páně, tak že Marek nechybil, napsav některé věci tak, jak si je zapamatoval. Neboť k tomu jedině hleděl, aby nevynechal něco z toho, co slyšel, ani neklamal v tom. To tedy bylo Papiášovi pověděno o Markovi.²⁾ Ku převážnému svědectví tomuto druží se

¹⁾ na př. *οὐκέτι οὐδέν* neb *οὐκέτι οὐδείς* (7, 12; 9, 8; 12, 35; 15, 5), *μηδένι μηδέν* (1, 44), *οὐκέτι οὐ μή* (14, 25), *μηκέτι μηδείς* (11, 14).

²⁾ Euseb. H. E. 3, 39 (M. 20, 300): *Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν Μάρκος μὲν ἐρμηνευτὴς Πέτρου γενομένου ὅσα ἐμνημόνευσε,*

2. svědectví Ireneovo, Tertulliánovo, Klémenta Alex., Origenovo, Eusebiovo, Epifaniovo, Jeronymovo, Viktorina Petavského a j., kteří všickni nejen výslovně označují Marka jakožto spisovatele druhého evan-

ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ παραθέντα οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ. ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρου, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἤμαρτε Μάρκος οὕτως ἐνία γραφῆς ὡς ἐμνημόνευσεν. ἐνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς. Ταῦτα μὲν οὖν ἰστόρηται ἐν τῇ Πατρίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου.

Svědectví toto přičítali někteří Janu presbyterovi pouze z části, tvrdíce, že slova *οὐ μέντοι τάξει* (ne však pořádkem) neb alespoň *οὔτε γὰρ ἤκουσε* (neboť ani neslyšel) nejsou již presbyterova, nýbrž Papiášova, který prý vysvětluje a doplňuje jimi výpověď Jana presbytera. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. s. 243, pozn.; Credner, Einl. s. 123; Bleek, Einl. 3. vyd. Berl. 1875 str. 138; Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons, I, 574, Einl. II. 218; Holtzmann, Einl. 383 a j. Jakožto důvod pro náhled svůj uvádějí slova citátu *ὡς ἔφην* (jak jsem řekl); ta nemohou prý pokládati se právem za presbyterova, neboť nebylo by prý vysvětlitelné, proč by je byl Papiáš uvedl, nezminiv se zároveň o výroce presbyterově, na který by jimi poukazoval. Ačkoli však i při tomto výkladě obsahovala by slova presbyterova znamenité svědectví pro pravost evangelia Markova, nelze přece s ním souhlasiti. Dokazujet sám Eusebius, že celá výpověď od slov Marek byv tlumočníkem (*Μάρκος μὲν ἐρμηνευτὴς γενόμενος*) až včetně ke slovům neklamal v tom (*ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς*) jest Jana presbytera, ten Eusebius, který spis Papiášův znal a ona slova presbyterova z něho ve svém spise zachoval. Prve totiž než řečená slova uvedl, odkázal čtenáře své v příčině různých podání Aristionových a Jana presbytera na spis Papiášův a ohlásil, že nyní slovy jeho (Papiáše) předloží jim podání, kteréž mu (Papiášovi) učinili Aristeas a Jan presbyter) o Markovi; po té uvádí svrchu uvedený citát („Také to pravil Jan presbyter“ až ke slovům „neklamal v tom“ — (*ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς*) a připojuje poznámku: „To tedy bylo Papiášův pověděno o Markovi. Souvislostí touto dává patrně na jevo, že celý výrok od slov „Marek byv tlumočníkem“ až ke slovům „neklamal v tom“ jsou podáním Jana presbytera uvedeným ve spise Papiášově. Upíratí tedy Janu presbyterovi některou část z nich jest zcela libovolno a nesprávné; marno též poukazovati na slova *ὡς ἔφην* (jak jsem řekl); neboť jak upozorňuje Belser (Einl. s. 58) a Bolliger (Marcus der Bearbeiter des Matthäusevangel. s. 5), slova ta neukazují na žádný výrok v citátě neuvedený, nýbrž na slova citátu, „byv tlumočníkem Petrovým“ (*ἐρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος*), která obsahují v sobě též svědectví, že Marek Petra následoval či provázal; sic jinak nebyl by mohl státi se jeho tlumočníkem.

gelia kánonického, nýbrž i vytýkají různé okolnosti, za kterých bylo sepsáno, zejména také to, že Marek psal své evangelium v jisté závislosti na Petrovi — na jeho kázáních.¹⁾ Ireneovo svědectví jest zvláště důležité; neboť byv žákem sv. Polykarpa, učeníka Jana apoštola, měl bezpečný pramen z něhož čerpal zprávu svou, též Klementa Alex. a Origenovo, poněvadž na svých cestách po Malé Asii a Palestině měli příležitost, aby seznali nejstarší podání o spisech novozákonních; důležitě však i svědectví Eusebiovo, a to nejen proto, že vydal je po bedlivém prozkoumání nejstarších pramenů, jmenovitě též spisu Papiášova, nýbrž i proto, poněvadž na témže základě dosvědčuje také vážnost evangelií Markovu příslušnou, pravě, že Petr, dovědév se o něm a byv poučen Duchem sv., je schválil.

a) Nemalou váhu má však i nadpis evangelia „podle Marka (*κατὰ Μάρκον*)“, zvláště pováží-li se, že Marek nebyl apoštolem ani učeníkem Páně a že ani jako průvodce sv. Pavla neosvědčil se s počátku, nevytrvav u něho na první cestě jeho; neboť takovému muži nebyli by ho zajisté připsali, ani tak záhy a tak obecně za dílo vážnosti kánonické uznali, kdyby nebyli měli přesvědčení založeného na zprávách bezpečných, že skutečně pochází od něho a schválení apoštolské obdrželo.

Ačkoli však tak vážné důvody vnitřní i vnější dokazují pravost evangelia Markova, ač také až do počátku 19. st. bylo uznáváno obecně jako pravé, počali přece v předešlém století někteří popíratí pravost jeho, tvrdíce, že nebylo sepsáno od Marka, průvodce Petrova, nýbrž od autora neznámého, ač snad s použitím nějakého spisu Markova dříve již pořízeného, ale záhy úplně zaniklého. Byl to Schleiermacher a po něm Credner, Schwegler, Baur, Zeller, Köstlin, Bleek, Davidson, Beyschlag, Soden a j. Jakožto důvod pro své tvrzení uváděli právě svrchu uvedené svědectví Papiášovo či spíše Jana presbytera.

Poněvadž totiž dle svědectví toho Marek, průvodce Petrův, sepsal sice Kristovy řeči a skutky, n e v š a k pořádkem (*οὐ μέντοι τάξει*), naše evangelium Markovo pak jistý, ano dle Julichera, Sodena a j., nejlepší pořádek mezi všemi

¹⁾ Výpověď Ireneovu viz na s. 151, Tertullianovu na s. 153, Klementa Alex. na s. 137, 146, Origenovu na s. 151, Eusebiovu na s. 146, Epifaniovu na s. 140, Jeronymovu na s. 148, Viktorin Petav. (kolem r. 300): Marcus, interpres Petri, ea quae in munere docebat commemoratus conscripsit, sed non in ordine.

synoptiky zachovává, soudili z toho, že onen zlomek Papiášův nevztahuje se k našemu kánonickému evangeliu Markovu, nýbrž k nějakému spisu jinému, který obsahoval pouze snůšku neb záznam některých řečí a skutků Páně beze všeho pořádku, a soudili tak tím spíše, poněvadž dle řečeného svědectví Papiášova Marek psal na základě kázání Petrových, který podával při nich řeči Páně nikoli soustavně, nýbrž podle potřeby posluchačů,¹⁾ jakož i proto,

b) poněvadž naše kánonické evangelium sv. Marka obsahuje prý jen málo zpráv o Petrovi; neboť věc ta byla by prý nevysvětlitelná, kdyby pocházela od Petrova žáka a průvodce sv. Marka.²⁾

c) Někteří ukazují též na nestejnost slohu, která se prý jeví v našem evangeliu Markově, jakož i na tak zvané dvojice či na to, že se v něm vypravují některé věci dvakráte, ač po

¹⁾ Schleiermacher, Studien und Kritiken, 1832, s. 760 a d. „Petrus kann doch in seinen Lehrvorträgen, die er nach dem Bedürfnis einrichtete, und bei denen er gar nicht auf eine geschichtliche Zusammenstellung der Reden des Herrn abgesehen war, aus dem Leben Christi immer nur einzelnes als Beispiel oder des Beweises halber anführen; und wenn nun Marcus keine andere Quelle hatte, wie sollte er auch nur auf den Gedanken kommen, aus solchen Bruchstücken eine zusammenhängende Geschichte zu machen? . . . Was war also diese Schrift des Marcus, welche Papias uns beschreibt? Ebenso wenig unser Marcusevangelium, wie die andere unser Matthäusevangelium, sondern auch eine Sammlung, eine Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben Jesu Christi, gesprochenes und getanes, genau so wiedergegeben wie Petrus sie in seine Lehrvorträge eingestreut hatte, weder zu einem fortlaufenden Ganzen verbunden, noch auch in bestimmten Abschnitten sei es nach der Zeitfolge oder nach einer sachlichen Ordnung gestellt, sondern aufgeschrieben, wie sie einzeln in der Erinnerung hervortraten.“ Credner, Einl. I. s. 123: „Diese Schilderung (des Presbyter Papias) passt nicht auf unser Evangelium des Marcus, in welchem die evangelische Geschichte nach einer gewissen Ordnung erzählt ist.“ Schwegler, Nachapost. Zeitalter, I. 457—460, Baur, Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangel., s. 536., Zeller, Apostelgesch. s. 40, Köstlin, Der Ursprung und die Komposition der synopt. Evangelien, Bleek, Einl. s. 139, Davidson, Introd. to the study of the N. T. II. s. 80—84, Beyschlag, Marcus (v Riehmově: Handwörterbuch des bibl. Altertums II. s. 968, Soden, Urchristliche Literaturgesch. Berlin, 1905 s. 77—83.

²⁾ Credner, Einl. I. s. 123: „Wäre Marcus, der Gefährte des Petrus, der Verfasser unseres Evangeliums in seiner gegenwärtigen Gestalt, so müsste es auch in der Tat befremden, dass dasselbe nicht reicher an Auskunft über Petrus wäre.“

každé poněkud jinak (na př. zázračné nasycení Mark. 6, 31—44 a 8, 1—10); neboť dvojice tyto a ona nestejnost slohová jsou prý známkou toho, že naše evangelium Markovo jest pozdějším přepracováním onoho spisu Markova, o němž mluví Papiáš (či spíše Jan presbyter).¹⁾

Avšak důvody tyto nedokazují ničeho; neboť

a) slovem *τάξις* (pořádek) nerozumí Jan presbyter pořádku vůbec, nýbrž, jak sám v další části své výpovědi dává na jevo, soustavu (*σύνταξις*), t. j. buď postup přesně historicko-chronologický, aneb jak as méně správně vykládá Kaulen,²⁾ pořádek logický či takový, při kterém by řeči a skutky Kristovy byly spořádány a vylíčeny dle vnitřní souvislosti své. Pravě tedy, že Marek nese-psal řeči a skutků Páně „v pořádku“, netvrdí tím, že by byl učinil pouze stručný záznam řeči a skutků Páně beze všeho pořádku, nýbrž že nespořádal jich dle vnitřní souvislosti jejich, aneb spíše, že nepodal jich v postupu přesně chronologickém, ne všech zcela tak za sebou, jak se po sobě udály.³⁾ To však platí úplně o našem evangeliu sv. Marka: nejsou v něm seřaděny děje a řeči Páně dle souvislosti jejich vnitřní a, ačkoli postup chronologický za-

¹⁾ So den, Urchristl. Literaturgesch. s. 75: „Die von Papias selbst offenbar vertretene, später allgemein angenommene Beziehung dieser Überlieferung auf unser Marcusevangelium ist unmöglich. Denn dies hat Zusammenhang, und wenn man das griechische Wort als richtige Ordnung deuten will, unter allen Evangelien noch die richtigste chronologische Ordnung. Aber auch abgesehen davon kann es seines wechselnden Stieles wegen unmöglich ein Werk aus erster Hand sein.“ — Holtzmann, Einl. s. 384—385: „Von einem erstmaligen Niederschlag urapostolischer Kunde kann in einem Werke nicht die Rede sein, welches . . . eine ganze Folge von Begebenheiten, die sich um das Speisewunder gruppieren, in der Weise alttest. Doppelberichte zur Darstellung bringt (6, 14—8, 26) . . . Mit dem Kern der Tradition wird es also diesmal seine Richtigkeit haben. Nur der zwischen der ersten Niederschrift solcher *ἀπομνημονεύματα τοῦ Πέτρου* und der kanonischen Form des 2. Evglms. in der Mitte liegende Prozess ist unerkennbar geblieben.“

²⁾ Kaulen, Einl. 4. vyd. III. s. 43.

³⁾ Srovnává tedy Jan presbyter a s ním Papiáš pořádek evangelia Markova se skutečným historickým postupem příslušných události a nikoli s pořádkem evangelia Matoušova (jak myslí Weisse, Bleek, Hilgenfeld, Holsten, Keim, Mangold, Wetzel, Holtzmann, Schanz, Kaulen), ani s evang. sv. Lukáše (jak soudí Grimm a dle svědectví Holtzmannova též Salmon), ani s evang. Janovým (jak se domnívá Ewald Jan, Klostermann, Schneider, Lightfoot, Renan, Lüdemann, Zahn).

chován jest v něm lépe než v evangeliu Matoušově, nejsou přece všechny věci podány v něm úplně tím pořádkem, ve kterém udály se po sobě, na př. úsudek Heroda Antipy o Pánu Ježíši a smrt Jana Křtitele (6, 14—29), porada velerady v příčině usmrcení Pána Ježíše a pomazání jeho v Betánii (14, 1—9).

b) Že by však naše evangelium sv. Marka obsahovalo málo zpráv o Petrovi, namítá se neprávem; vždyť mluví o něm na 17 místech, ač má pouze 16 kapitol.¹⁾ Pravda sice jest, že pomlčuje o některých věcech, jež zaznamenali o něm evangelisté ostatní, zejména o tom, jak šel po jezeru a upadnuv při tom v nedůvěru, byl proto od Pána Ježíše mírně pokárán (Mat. 14, 28—33), jak tázal se Krista Pána, kolikrát by měl odpustiti ubližujícímu (Mat. 18, 21), jak mu Pán Ježíš zaslíbil a udělil primát (Mat. 16, 17—19; Jan. 21, 15—17), jak za něho daň chrámovou zaplatil (Mat. 17, 24—26), jemu čestný úkol utvrzovati bratry ve víře svěřil (Luk. 22, 32) a vstav z mrtvých, jemu zvláště se ukázal (Luk. 24, 34). Avšak pomlčení toto, týkající se jednoho pochybení a různých vyznamenání a předností Petrových, svědčí spíše pro Marka jakožto spisovatele evangelia než proti němu, neboť jednak bylo zcela přiměřeno žáku Petrovu, aby nemluvil o chybách učitele svého zhytečně, jednak jest více než pravdě podobno, že Petr, na základě jehož kázání sv. Marek psal, při své pokoře nevytýkal svých předností a vyznamenání ve svých kázáních více, než vyžadoval účel, za kterým je činil, ať nedíme nic o tom, že při druhém svém pobytě v Římě, kdy sv. Marek evangelium psal, nebylo třeba zvláště upozorňovati na slova, kterými mu Pán Ježíš primát slíbil a udělil, poněvadž důstojnost tato byla tehdy římským křesťanům již vůbec známa.

c) Avšak ani o různost slohovou nemohou opíratí právem řečený náhled svůj o evangeliu Markově. Není v něm takové různosti v příčině slohu, aby bylo nutno souditi z ní, že naše evangelium sv. Marka není oním spisem žáka Petrova, o němž mluví Jan přesbyter v uvedeném zlomku ze spisu Papiášova, nýbrž pozdějším jeho přepracováním, ať by již přepracování to bylo provedeno vynecháním některých částí z textu původního obšírnějšího (Ewald, Weisse), aneb vložení do něho některých

¹⁾ Mluví o Petrovi v 1, 16—18; 1, 29—31; 1, 36; 3, 16; 5, 37; 8, 29; 8, 32—33; 9, 1—3; 10, 28; 11, 21; 13, 3; 14, 29—31; 14, 33; 14, 37; 14, 54; 14, 66—72; 16, 7.

perikop na základě pramenů jiných. Všudy spíše jeví se v něm živost a názornost stejná, všudy spojení vět jednoduché. ba jednotvárné, provedené po většině spojkou *a* (*καί*), všudy ráz stejný tak, že i dle Jülichera a jiných člověk, čta evangelium to, nikde nenabývá dojmu, jakoby některá část větší byla z něho vynechána neb později do něho vložena.¹⁾ Bezděčně ukazují na to zastánci onoho náhledu sami alespoň nepřímě, tím totiž, že neshodují se v tom, které části by měli čítati ke spisu prvotnímu či ku Pramarkovi, jak jej jmenují, a které ku pozdějším jeho přidatkům. Jest ovšem pravda, že některé věci, na př. pokušení Páně, vypravuje velmi stručně, jiné pak obšírně; avšak v jedněch i druhých pozorují se tytéž známky rázovité slohu Markova, zejména vytýkání i nepatrných okolností, prosté spojení vět a jemu tak oblíbená příslovka *εὐθέως* neb *εὐθέως* (hned) a spojka *καί* (*a*), jako na důkaz, že příčina kratšího neb obšírnějšího vylíčení některých věcí v evangeliu Markově není v různosti autorů těch oněch částí, nýbrž spíše dilem v účelu spisu, dilem v tom, že křesťané římstí, pro něž evangelium to bylo napsáno, přáli si míti toliko stručné vylíčení toho, co Petr byl u nich kázal.

Co však se týká dvojic, těch není v evangeliu Markově vůbec; neboť to, co nazývají dvojicemi, na př. nasycení 5000 (Mark. 6, 34—44) a 4000 lidí (Mark. 8, 1—9), nejsou dvojice skutečné, ne dvoje vypravování jedné a téže události, nýbrž vylíčení dvou událostí různých, ač sobě podobných. O nasycení oněch pověděl to sám Pán Ježíš, když při své plavbě do Betsaidy upozornil apoštoly na oboje otázkou, kolik plných košů drobtů sebrali, když byl pěti chleby nasýtil 5000 lidí, a kolik sebrali, když byl sedmi chleby nasýtil 4000 lidí (Mark. 8, 18—20), a jest to patrně z různých okolností času a místa, za kterých se nasycení stalo, jakož i z různého počtu chlebů

¹⁾ Jülicher, Einl. str. 256: „Die eigentlichen Urmarcus-Hypothesen sind nur im Interesse einer leichteren Lösung des synoptischen Problems geschaffen; aus der Betrachtung des Marcus für sich wären sie nie erwachsen, denn da bekommt man nirgends den Eindruck, dass ein grösseres Stück ausgefallen, noch den, dass eins von fremder Hand eingeschoben wäre.“ Podobně Soltau, Unsere Evangelien, s. 30—32, který mimo jiné na s. 30 praví: „Ein Urmarcus in der früher oft vermuteten Form ist eine Unmöglichkeit geworden. Die Grundschrift kann nicht merklich kleiner gewesen sein als unser Marcus... Sie kann aber auch nicht viel grösser gewesen sein.“

a ryb, kterých bylo použito, i košů drobtů, které byly sebrány.

Ale nejen že nelze právem ničeho namítati proti pravosti evangelia Markova, jsou též důvody, které patrně ukazují, že právě naše kánonické evangelium sv. Marka jest oním spisem Petrova průvodce, o němž v uvedeném zlomku ze spisu Papiášova mluví Jan presbyter (apoštol). Jest to

a) plná srovnalost našeho evangelia s řečenou výpovědí presbyterovou. Mluví Jan presbyter a s ním Papiáš o spise, který byl sepsán od Petrova průvodce, sv. Marka, na základě kázání Petrových, a obsahoval sice řeči a skutky Páně, ale ne všechny ani v tom pořádku, ve kterém se udály, nýbrž jen některé (*ἐνια*) — ty, které si zapamatoval, a tak, jak si je zapamatoval. Takovým však jest naše evangelium Markovo: vylučuje řeči a skutky Páně, ale ne všechny ani úplně tím pořádkem, ve kterém následovaly za sebou ve skutečnosti, a jak patrně z důvodů vnitřních svrchu uvedených, ukazuje povahou i obsahem svým na takového autora, který byl Petrovým učeníkem a psal na základě jeho kázání.¹⁾ Vztahuje se tedy

¹⁾ K důvodům oněm lze připojit také ony zvláštnosti či spíše nedopatření v příčině slohu, na které upozorňuje Klostermann (*Das Marcus-Evangelium*, Göttingen, 1887, s. 72, a po něm Zahn, Mangelot a j., a které podle mínění jejich patrně ukazují na to, že autor ty ony události vylíčil zcela dle vypravování svědka očitého, sv. Petra, leč že zaměnil náměstkou první osoby my, náš (*ἡμεῖς, ἡμῶν*) za náměstkou třetí osoby oni (*αὐτοί*) neb příslušná jména vlastní, nehledě dosti k tomu, zda nepovstane tím nějaká nejasnost. Jest to zejména Mark. 1. 29: „A hned vyšedše ze školy, přišli do domu Šimonova a Ondřejova s Jakubem a Janem. Šimonova tchyně pak ležela, majíc zimnici, a hned mu pověděla o ní.“ Jak totiž uči již souvislost s částí předchozí, ti, kdo vešli do domu Petrova a Ondřejova, byli mimo Pána Ježíše Petr, Ondřej, Jakub a Jan. Ti všickni tedy jsou již zahrnuti jako podmět ve slovese přišli (*ἦλθον*). A přece jmenuje autor Jakuba a Jana ještě zvláště. Proč? Jak soudí Klostermann, Zahn a j., proto, poněvadž autor založiv vypravování své na sdělení Petrově, podal věc tak, jak ji slyšel od Petra, jen že zaměnil náměstky první osoby, které užil Petr, za náměstkou osoby třetí neb za vlastní jména Šimon a Ondřej. Petr řekl prý as: „Ze synagogy přišli jsme (my — *ἡμεῖς* t. j. já Petr a můj bratr Ondřej) hned do domu svého s Jakubem a Janem, a tchyně moje pak ležela, majíc zimnici.“ Marek však napsal: (Oni) „přišli... do domu Šimonova a Ondřejova s Jakubem... Šimonova pak tchyně...“ Podobně vysvětlují nepravdivost v Mark. 3, 13—17. (Ustanovil jich dvanáct... a dal Šimonovi jméno Petr, a Jakuba... a Jana... a dal jim jméno Boanerges.“ Sv. Petr řekl prý as: Ustanovil

na ně výpověď Jana presbytera úplně, takže v nepravdě jsou ti, kteří výpověď onu vztahují k nějakému spisu jinému, záhy ztracenému. Že tomu tak, dosvědčuje též

b) Eusebius, který řečenou výpověď presbyterovu ze spisu Papiášova uvedl jakožto svědectví pro pravost takového evangelia Markova, jakým bylo v jeho době, a tedy i takového, jakým jest nyní, neboť, jak ukázáno v díle prvním, tehdy bylo evangelium to a vůbec všechny spisy novozákonní právě takové, jaké jsou nyní, nehledíc k některým odchylkám nepatrným, které dostaly se do nich časem vinou opisovatelů způsobem v § 39. dílu prvního udaným ¹⁾ Svědectví toto jest zvláště důležité, poněvadž Eusebius měl spis Papiášův před sebou, jej prostudoval a tedy znaje uvedené místo v celé souvislosti jeho u Papiáše, mohl je uvést ve smysle správném, ve smysle tom, ve kterém je byl proslovil Jan presbyter a napsal žák jeho Papiáš.

c) Velikou váhu má však i to, že v celé starobylosti není ani stopy po jiném spise Markově, než jest naše evangelium sv. Marka, jakož i to, že všickni svrchu jmenovaní a jiní spisovatelé staré doby, jako Ireneus, Tertullián, Klement Alex., Origenes, Eusebius, Epifanius, Jeronym, Efrem Syr., Cyrill Jerus., Athanasius, Basilius, Řehoř Naz., Řehoř Nyss., Hilarius, Ambrož, Chrysostom a j. právě naše kánonické evangelium Markovo uznávali za spis Petrova průvodce, sv. Marka, buď že výslovně mu je přičítali, aneb z něho citáty uváděli jakožto ze spisu Markova. ²⁾

n á s dvanáct . . . m n e, a d a l m i j m ó n o P e t r, J a k u b a . . . a J a n a . . . a d a l j i m a t d .) Z a h n (E i n l. I I. s. 245) u p o z o r ň u j e m i m o t o n a M a r k. 9, 14, k d e p r ý a u t o r p o d a l v ě c n i k o l i s e s t a n o v i s k a h i s t o r i k o v a, n ý b r ž s e s t a n o v i s k a P á n a J e ž í š e, P e t r a, J a k u b a a J a n a, k t e ř i p ř i c h á z e j í c e s h o r y, v i d ě l i n e j p r v e z á s t u p l i d u a m e z i n i m i u č e n i k y j e h o, a n i s e h á d a l i s e z á k o n i k y, p o t o m v š a k b y v š e o d n ě k t e r ý c h z p o z o r o v á n í, b y l i o d n i c h p o z d r a v o v á n í.

¹⁾ U z n á v a j í t o i z r a t i o n a l i s t ů n a p ř. J. W e i s s (D a s ä l t e s t e E v a n g e l i u m, G ö t t i n g e n, 1903), k t e r ý p r a v í n a s. 388: „W i r h a b e n a n g e n o m m e n, d a s s e r (P a p i a s) w i r k l i c h m i t d e r S c h r i f t d e s M a r c u s, v o n d e r e r r e d e t, u n s e r E v a n g e l i u m m e i n e . . . F r e i l i c h s a g t P a p i a s n i c h t, e i n s d e r v i e r E v a n g e l i e n s e i v o n M a r c u s v e r f a s s t . . . E u s e b i u s a b e r „d e r d e n Z u s a m m e n h a n g d e r P a p i a n i s c h e n W o r t e k a n n t e, b e z i e h t s i e m i t B e s t i m m t h e i t a u f d a s M a r c u s - e v a n g e l i u m. U n d s o w e r d e n w i r a l s z w e i f e l l o s a n n e h m e n d ü r f e n, d a s s P a p i a s v o n d e m z w e i t e n u n s e r e r E v a n g e l i e n r e d e.“

²⁾ S r o v n. T i e f e n t h a l, D a s h e i l. E v a n g. n a c h M a r c u s, M ü n s t e r, 1894, s. 3.

Pravda ovšem jest, že takových citátů skutečných, o nichž by se mohlo říci s určitostí, že byly uvedeny z evangelia Markova, neshledává se ve spisech sepsaných v době před Ireneem; ale ať pomlčíme o tom, že nezachovaly se nám všechny spisy církevních autorů oné doby, a že nedostatek onen nahrazen jest úplně oněmi svědectvími svrchu uvedenými, jež zcela určitě označují Marka jakožto spisovatele evangelia, on vysvětlí se snadno, povází-li se, že evangelium sv. Marka má jen velmi málo věcí, které by nebyly obsaženy v evangeliu Matoušově neb Lukášově, a to nejednou doslovně tak jako v něm, a že sv. Otcové apoštolští a vůbec spisovatelé prvních dob církve neuváděli z pravidla výroky jiných, ani biblických, doslovně, nýbrž volně, z paměti, tak že při citátech z evangelií uvedených není vždy dosti zřejmo, zda spisovatel, podává je, měl na mysli evangelium Matoušovo neb Markovo.

Ačkoli však v oněch spisech není zřejmých citátů z evangelia Markova, jsou v něm přece jisté narážky na ně a místa, při nichž ho bylo použito, a která tedy svědčí o tom, že již dávno před Ireneem evangelium to nejen znali, nýbrž ho i používali. Ať totiž pomlčíme o oněch narážkách méně zřejmých, které někteří vidí již v listě sv. Pavla k Židům, v listě Barnabášově, Polykarpově, v Učení apoštolů — *Ματθαί* — a zvláště v Pastýři Hermově,¹⁾ sv. Klement Řím. v 1. Kor. 23. uvádí výpověď z proroka Isaiáše 29, 13. odlišně od překladu alexandrijského, ale úplně tak, jak ji předkládá sv. Marek (7, 6), až na to, že místo Markova výrazu *ἀπέχει* (jest vzdálen) klade výraz stejnoznačný *ἀπεστιν*; sv. Justin pak nazývá v Rozmluvě s Tryfonem k. 88. Pána Ježíše tesařem, *τέκτων*, jakož nečiní před ním nikdo leč Marek (7, 6), a sděluje (Tryf. 106). že v Pamětech Petrových (*ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ τῆ Πέτρον*) jest zaznamenána zpráva o tom, kterak Pán Ježíš syny Zebedeovy nazval *Boanerges* t. j. syny hromu, miní patrně evangelium Markovo; neboť jednak nevyskytá se ona zpráva před Justinem nikde jinde, leč u sv. Marka (3, 17), jednak byla evangelia nazývána od Justina Paměťmi apoštol-

¹⁾ Mark. 1, 1; 16, 19 a Žid. 1, 1-4; Mark. 1, 1; 16, 20 a Žid. 2, 3; Mark. 16, 16-20 a Žid. 2, 4; Mark. 12, 37 a Barnab. 12; Mark. 14, 38 a Polykarp. k Filipen. 7; Mark. 12, 30-31 a Učení apošt. 1; Mark. 4, 18 a Pastýř. Vidění 8, 20; Mark. 10, 11 a Past. Příkáz. 4, 1 a j. Viz Mangelot, Evang. de s. Marc., I. ve Vigourouxově Diction. de la Bible, IV. 720.

skými, evangelium Markovo pak bylo pro svůj poměr k Petrovi dle svědectví Tertuliána jmenováno od některých také *Petrovým*.¹⁾ Mimo to autor apokryfního evangelia Petrova použil ho při své zprávě o ženách jdoucích ke hrobu a radících se o tom, kdo jim odvalí kámen, jakož i o mládenci oděném v rouše velestkvoucím a sedícím uprostřed hrobu a j., dle Ireneae pak užívali ho též někteří bludaři, zejména Valentiniani a jedna sekta dokeťů,²⁾ dle Klementa Alex. též Herakleon.³⁾

§ 16. Neporušenost evangelia sv. Marka.

V evangeliu sv. Marka popírají někteří kritikové⁴⁾ pravost posledních 12 veršů (Mark. 16, 9—20), tvrdíce, že perikopata, jednajíc o trojím zjevení se Krista z mrtvých vstalého⁵⁾ a jeho nanebevstoupení, byla teprve později sepsána a k evangeliu připojena od autora neznámého. Tvzení své opírají o důvody vnitřní i vnější. Poukazují totiž, pokud se týká důvodů vnitřních

1. k různým neshodám věcným, které prý se jeví mezi touto perikopou a mezi ostatními evangeliemi, ano i zákony přírodními, zejména k tomu, že

a) z mrtvých vstání Kristovo klade se ve v. 9. do rána

¹⁾ Tertull. *Contra Marc.* 4, 5: *Licet et Marcus, quod edidit evangelium Petri affirmetur, cuius interpretes Marcus.*

²⁾ Srovň. Iren. *Proti bludařstvím* (*Adversus haer.*) I, 3, 3. a 3, 11, 7.

³⁾ Klem. Alex. *Strom.* 4, 72.

⁴⁾ Ritschl, Meyer, Anger, Zeller, Fritzsche, Hitzig, Schenkel, Reuss, Ewald, B. Weiss, Scholten, Klostermann, Holtzmann, Godet, Mangold, Bey-schlag, Tischendorf (*Nov. Test. graece*, ed. VIII s. 403—407), Westcott-Hort (*Append.* s. 29—41), Nestle (*Einführ. in d. N. T.* s. 222), Zahn (*Geschichte d. ntl. Kan.* II. s. 911—938; *Einl.* II. s. 227—240), Rohrbach (*Der Schluss des Marcusevgl.* Berlin, 1894), Jülicher (*Einl.* s. 258—259) a j.

⁵⁾ a to: Marii Magdaleně (v. 9—10), dvěma učeníkům jdoucím do městečka t. Emmaus (v. 12—13), jedenácti apoštolům v den Kristova nanebevstoupení (v. 14—18). Vztahujeme totiž vše, co vypravuje se od v. 14 až 18, pouze k jednomu zjevení se Páně, a to onomu, které stalo se v Jerusalemě v den jeho nanebevstoupení, nesouhlasíce s těmi, kteří myslí, že tu jest řeč o dvou zjeveních se Kristových, přihodivších se dílem v Jerusalemě, dílem na hoře neb jinde. Činíme tak mimo jiné důvody, jež uvedeme níže a uvedli jsme ve svém spise „Umučení a oslavení Pána n. J. K. s. 558 až 559, hlavně proto, poněvadž celé vypravování od 16, 14—18 úzce spolu souvisí, to pak, co vylučuje se ve v. 19, stalo se v den Kristova nanebevstoupení.

nedělního,¹⁾ tedy do jiné doby, než kterou udává sv. Matouš (28, 1) pravě, že vstal *ὁψὲ σαββάτων* (čti opse sabbatón), což Vulgata překládá slovy „vespere sabbati“, a český překlad slovy „na skonání soboty“,

b) ve v. 14. praví se, že Pán Ježíš ukázal se jedenácti apoštolům (*τοῖς ἑνδεκά*), ač dle Jan. 20, 19. 24. byl při příchodě Kristově Tomáš nepřítomen, a tedy pouze deset apoštolů přítomno,

c) rozkaz, aby apoštolé kázali evangelium všemu stvoření, podává se ve v. 15. tak, jako by byl dán v den Kristova vzkříšení při témže zjevení se jeho, o kterém jest řeč ve v. 14., ač přece dle Mat. 28, 16–28. byl dán až později v Galilei,²⁾

d) ve v. 19. vypravuje se o Kristově nanebevstoupení jakožto o události skutečné, ač věc ta jest v odporu nejen s očitými svědky Kristovými, Matoušem a Janem, kteří o ní žádné zmínky nečiní, nýbrž i se zákony přírodními, dle nichž nemůže se vznést do výše těleso vzduchu těžší, a že ve v. 17. a 18. jeví přflišnou zálibu v zázracích, rozšiřuje moc činiti divy na všechny věřící, věc to, která budí prý podezření, že část ta jest podvržena.³⁾

2. Mimo to ukazují na nesrovnalost logickou této části s odstavcem předchozím, jakož i na různé odchylky a zvláštnosti slohové i jazykové, kterými se posledních dvanáct veršů prý liší od slohu a mluvy evangelisty Marka, jak se jeví v celém evangelii jeho až do 16, 8. Zejména vytýkají:

¹⁾ 16, 9: *ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ σαββάτῳ* — vstav pak ráno v první den téhodne.

²⁾ Bauer Bruno, Kritik der evangl. Geschichte, sv. III. s. 325: „Die spätere Hand hat sich daher auch im Schlusse sehr verirrt, wenn sie die letzte Erscheinung Jesu nicht in Galiläa, sondern noch im Zusammenhang mit den vorhergehenden Offenbarungen in Jerusalem geschehen lässt. Der Irrtum ist dadurch noch crasser geworden, dass die letzte Erscheinung (v. 15–20) nicht einmal von der vorhergehenden, die bei Tische vorfiel, abgesondert wird und die Sache nun vielmehr darauf hinauskommt, dass Jesus hier bei Tische den Eilfen seine letzten Aufträge gibt und gegen Himmel aufgehoben wird.“

³⁾ Bauer Br. I. c. s. 325–326. Davidson, Introd. II. s. 114: The seventeenth and eighteenth verses contain suspicious circumstances — an excessive love of the miraculous. Miracles and the power of performing them are attributed to all believers.

a) že není souvislosti mezi touto perikopou a částí předchozí, ježto se v ní nevypravuje o žádném zjevení se Kristově v Galilei, ač toho čtenář očekává s hledem ku předpovědi andělově zaznamenané ve v. 7., ¹⁾ aniž se vysvětluje, která žena, navštívivši hrob Páně, vzpamatovaly se ze svého strachu, který je pojal při spatření anděla, a přece pověděly později apoštolům o Kristově z mrtvých vstání, ač v 8. verši bylo řečeno, že právě pro veliký strach nepravily nikomu ničeho přes výslovné vyzvání andělovo, ²⁾

b) že ve v. 9. nevyjadřuje se podmět Ježíš, ač jméno to v předešlých větách nebylo podmětem, poznámkou pak „z nížto vyhnal sedm duchů zlých“ že předvádí se v něm Marie Magdalena jako dosud neznámá, ač byla jmenována již v 16, 1; ano i v 15, 40, ³⁾ a že udává se v něm doba děje (slovy: první den téhodne), ač byla pověděna již v 16, 2. slovy: „velmi ráno první den téhodne“ (λίαν πρώτῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων), a že v těchto verších není živosti Markovu slohu vlastní, ba že nevypravují se tu ani děje, nýbrž pouze vyčítají, ⁴⁾

c) že není v nich výrazův u Marka oblíbených, jako ἐξθύς, ἐξθύως (hned), a složenin ze slova πορεύεσθαι, nýbrž slovo to (πορεύεσθαι) nesložené, že však vyskytají se v nich výrazy a rčení Markovi cizí, jako ἀπιστεῖν, ὕστερον, μετὰ ταῦτα, ἀνειδίξειν.

¹⁾ Jülicher, Einl. s. 258: „Die Discrepanz mit dem Vorangehenden, wonach wir Erscheinungen in Galiläa erwarten, liegt auf der Hand.“ (Srovn. Zahn, Gesch. d. ntl. Kan. II. s. 934, Weiss, Marcusev. s. 512 a. d.)

²⁾ Zahn Einl. II. s. 232: Marcus konnte auch nicht unterlassen zu erzählen, dass und wie die Weiber den Schrecken, der ihnen anfangs den Mund verschloss (16, 8), soweit überwunden haben, dass sie den Auftrag des Engels (16, 7) ausführten, was in bezug auf die 16, 1 zuerst genannte Magdalena nach 16, 10 und nach aller sonstigen Tradition doch nicht zu bezweifeln ist.“

³⁾ Westcott-Hort, Introd. Append. s. 48: „Her former unhappy state is noticed *παρ' ἧς κ. τ. λ.*), opportunely if the writer were here first mentioning her, and if he knew the incident in a form corresponding to Jo XX, 1—18, inopportunely, if he had mentioned her a few lines before and if, in accordance with Mt. XXVIII 9 (*αὐταῖς*) he believed her to have still had the companions named in v. 1.“

⁴⁾ Zahn, Gesch. d. ntl. Kan. II. s. 934: „Die kurzen Angaben in 16, 9—13 (oder 14) fallen aus dem Erzählungscharakter des Mc heraus. Überall sonst bis ins kleinste Detail ausgeführte Zeichnung von Einzelbildern, hier überhaupt keine darstellende Erzählung, sondern eine Aufzählung (*πρώτον, μετὰ ταῦτα, ὕστερον*) von flüchtig skizzierten Ereignissen.“

κύριος = *pán* jakožto titul Pána Ježíše (v. 19), *πρώτη σαββάτου* (v první den téhodne, v. 9) m. *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* (v. 2), *ἐν τῇ ὀνόματι* (ve jménu, v. 17) místo *ἐπὶ τῇ ὀνόματι* (9, 37; 13, 6); *τοῖς μετ' αὐτοῦ* (těm, kteří bývali s ním, v. 10) o učenících Páně ve smysle širším; *χειρας ἐπιτιθέναι ἐπὶ τινα* (vložití ruce na někoho) místo *χειρας ἐπιτιθέναι τινί* (vložití ruce někomu).¹⁾

d) že perikopa tato jeví se býti kompilací či snesením z ostatních evangelií: v. 9—11 z Jan. 20, 1—10 a Luk. 8, 2; v. 12—13 z Luk. 24, 13—35; v. 14. z Luk. 24, 36—40 a Jan. 20, 19—20; v. 15. z Luk. 24, 47—49, Jan. 20, 21—23 a Mat. 28, 19—20; v. 16. z Mat. 28, 19. Luk. 24, 49 a Jan. 3, 5. 18; v. 17. a 18. z Luk. 10, 18—19; v. 19—20 shrnuty ze zakončení evangelia Matoušova a Lukášova a z počátků Skutkův apošt. neb apokryf. spisu „Kázání Petrova“.²⁾

Co pak se týká důvodů v nějších, uvádějí tyto:

a) že řečená perikopa (Mark. 16, 9—20) schází v nejstarších dvou kodexích řeckých (vatikánském, B, a sinajském, $\aleph$) ze 4. st., jakož i v sinajském rukopise překladu syrského (Syr. Sin), v bobbinském kodexu (k) překladu starolatinského z 5. st., kterýž má na její místě zakončení jiné, kratší,³⁾ a ve dvou kodexích etiopských, v starších rukopisech překladu armenského, v jednom rukopise arabském (vatican. č. 13), a dle výpovědi Eusebiovy, Jeronymovy, Viktora Antioch. a Řehoře Nyss. scházela tehdy ve většině kodexů řeckých, jim známých,

¹⁾ Credner, Einl. s. 106; Davidson, Introd. II. s. 113—114; Weiss, Marcusevangl. s. 512: „Sprache und Darstellungsweise des Abschnitts weichen von der ausgesprägten Manier des Marcus völlig ab, und der Schluss widerspricht geradezu der durch V. 7 erregten Erwartung.“

²⁾ Godet-Reineck, Einl. II. s. 177, Davidson, l. c. s. 115 a Zahn, Geschichte des ntl. Kan. s. 934. 937—938; Einl. II. s. 229. (Srovn. též Mangot, Évangile de s. Marc. v Diction. Vigourouxově, XXV. s. 731).

³⁾ Kod. bobb. (k) má od v. 8* (po slovech: dixit vobis) toto zakončení: „Illae autem cum exirent a monumento, fugerunt; tenebat enim illas tremor et pavor propter timorem. Omnia autem, quaecunque praecepta erant et qui cum puero erant, breviter exposuerunt posthaec et ipse Hiesus ad paruit et ab orientem usque in orientem. misit per illos sanctam et incorruptam praedicationis salutis aeternae. amen.“ (Při tom učinil opisovatel patrné chyby; chtělť zajisté napsati „Petro“ místo „puero“ a od slova „posthaec“ podatí toto: „Posthaec et ipse Hiesus (Jesus) adparuit et ab oriente usque in occidentem misit per illos sanctam et incorruptam praedicationem salutis aeternae. Amen.“

a to, jak dí Eusebius, právě v těch, které byly pořízeny pečlivě; ¹⁾

b) že tři rukopisy majuskulní (L z 8. st., T¹ ze 7. neb 8. st., V z 8. neb 9. st.) mají mimo vv. 16—20. zakončení jiné, kratší, ²⁾ a to před nimi po v. 8., v některých minuskulích pak že k veršům oněm (9—20) přičiněna jest hvězdička jakožto známka pochybnosti neb poznámka, že jich v některých rukopisech starších nebylo; ³⁾

¹⁾ Eusebius, Ad Marinum, quaest. I. 61; (Migne, 22, 937): „Kterak (stojí) u Matouše ὅψι σαββάτων (pozdě v sobotu), u Marka pak πρὸς τῇ μὲν τῶν σαββάτων (ráno v první den téhodne)? Dvoji jest toho rozřešení: neboť jeden, zamítaje onu kapitolu, která toto praví, řekl by, že nevyskytá se ve všech rukopisech evangelia podle Marka; přesné totiž rukopisy (τὰ γούν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων) udávají konec evangelia (ἱστορίας) podle Marka při slovech . . . neboť se bály (ἐφοβοῦτο γὰρ). Při tom zajisté udává se konec skoro ve všech rukopisech evangelia podle Marka; část následující, která se po řídku vyskytá v některých, ale ne ve všech (rukopisech), jest as přebytečná, (περιττὰ ἂν εἴη), zvláště jestli chová odpor se svědectvím ostatních evangelistů.“ Jeronym, Ad Iledib. ep. 120, 3; (Migne 22, 987): „Huius quaestionis duplex solutio est: aut enim non recipimus Marci testimonium, quod in raris fertur evangeliis, omnibus Graeciae libris penes hoc capitulum non habentibus, praesertim quum diversa atque contraria evangelistis ceteris narrare videatur, aut hoc respondendum quod uterque verum dixerit . . . ita enim distinguendum est: cum autem surrexisset, et parumper spiritu contracto inferendum, prima sabbati mane apparuit Mariae Magdalenae. Viktor Antioch. (vyd. Matthaei II. s. 120, Řehoř Nyss. (De resurrectione Christi or. 2.)

²⁾ Zakončení to zní takto: Πάντα δὲ τα παρηγγελμένα τοῖς περὶ Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἐρᾶν. ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν διὰ αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας αὐτῶν. (= Všecko, co bylo přikázáno, oznámily stručně těm, kteří byli kolem Petra. Potom i sám Ježíš zjevil se. Od východu až na západ vyslal skrze ně svaté a neporušené kázání. Amen.) Viz Gregory, Textkritik des N. T. Leipzig, 1901. I. s. 70—71; 94—96.

³⁾ Osm minuskulů (1, 15, 20, 22, 199, 206, 209, 300) přidružuje na okraji k v. 8. neb 15. poznámku, že v některých rukopisech starších nebylo vv. 9. až 20. Evangelijní minuskul č. 15 na př. má po v. 8. toto: Ἐν τισι τῶν ἀντιγράφων ἔως ὧδε πληροῦται ὁ εὐαγγελιστής· ἐν πολλοῖς δὲ καὶ ταῦτα φέρεται (= v některých rukopisech až sem naplňuje se [končí se] evangelista; ve mnohých však také toto se podává. — Na to následují vv. 9 až 20). As 30—40 minuskulů připojuje na konci evangelia (po v. 20) výňatek z komentáře Viktora Ant., který zmiňuje se sice o tom, že v přemnohých (ἐν πλείστοις) rukopisech vv. 9—20 není, sám však že shledav je v pře-

c) že nezmiňují se o nich Tertullián, Cyprian, Klement Alex., Cyrill Jerusál., Basilius, Athanasius, Řehoř Naz., Cyrill Alex. a j., ač alespoň někteří z nich měli příležitost užití jí, a že nepodává se k nim žádného výkladu v řeckých katenách či souborech výkladu Písma sv. učiněných hlavně ze spisů sv. Otců.

Ačkoli však váha důvodů těchto jest nemalá, není přece taková, aby pravost řečených 12 veršů popírala se právem, a to tím méně, poněvadž jsou důvody vážné, které svědčí pro pravost jejich. Nehof

1. co se týká namítaných neshod věcných, ty nejsou skutečné, nýbrž pouze domnělé, spočívající na nesprávném pojmání věci. Odpadají proto samy při správném výkladě.

a) Sv. Matouš totiž praví ovšem (28, 1), že Pán Ježíš vstal *ἡμερῇ σαββάτων* (opse sabbatón), avšak slova ta nemají překládati se „vespere sabbati“, jak činí Vulgata, ani „na skonání soboty“, jak na základě překladu latinského činí překlad český, nýbrž slovy „multa nocte sabbati“ neb česky „pozdě do noci sobotní“, tak pozdě totiž, že již svítalo na neděli. Že tomu tak, svědčí sv. Matouš sám, když slova svá v témže verši vykládá takto: *τῇ ἐπιρωσούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* = „když již svítalo na první den téhodne“. Vstal-li tedy Pán Ježíš z mrtvých dle sv. Matouše tak pozdě v noci sobotní, že již svítalo na neděli, dle sv. Marka (v. 9) ráno v první den téhodne, a to jak patrnou z v. 2., velmi ráno, jest na jevě, že v časových údajích není neshody mezi evangeliem Matoušovým (28, 1) a naší perikopou (Mark. 16, 9.).

b) Mluvě pak autor ve 14. verši o zjevení se Krista Pána jedenácti apoštolům, nemíní onoho zjevení, které dle vypravování Lukášova (24, 36—42) a Janova (20, 19—23) událo se večer po vzkříšení Páně desíti apoštolům za nepřítomnosti Tomášovy, jak se obvykle myslí, nýbrž ono, které se stalo v den jeho nanebevstoupení všem (tehdy žijícím) jedenácti apoštolům; není tedy v odporu ani se skutečností ani s řečeným vypravováním Lukášovým a Janovým.¹⁾

mnohých rukopisech přesných, a to ve shodě s palestinským evangeliem Markovým, je spolu podal (*συντεθείκαμεν*).

¹⁾ Jak patrnou z námitek uvedených pod a a b, obě námítky tyto vycházejí z předpokladu, že vypravování podané ve vv. 14—18 vztahuje se ke dvěma různým zjevením se Páně, přihodivším se ještě přede dnem Kri-

c) Podobně platí o domnělé neshodě v příčině rozkazu zaznamenaného ve v. 15., aby apoštolé kázali evangelium všemu stvoření. Neboť jak patrně z toho, co bylo řečeno v předešlém poznámě pod čarou, rozkaz ten jest jiný než onen, který dle stova nanebevstoupení, a to verš 14. ke zjevení se, které událo se večer po vzkříšení Páně a totožné jest s tím, o němž mluví Lukáš ve 24, 36—42 a Jan v 20, 19—23, verše 15—18 pak ke zjevení, jež stalo se o něco později na jedné hoře v Galilei a totožné jest s oním, jež Matouš zaznamenal v 28, 16—20. Náhledu toho drží se sice také četní exegeté katoličtí, jako Jansen, Bisping, Schegg, Knabenbauer, Schneedorfer, Belser (Einl. s. 97), a ti z nekatolíků, kteří uznávají pravost posledních 12 veršů evangelia Markova, jenže tito, vidouce při svém náhledě neshodu mezi Markem s jedné a Lukášem i Janem s druhé strany, hledí ji vyrovnati, jmenovitě tvrzením, že sv. Marek mluví ve v. 14. o jedenácti učenicích, přihlížel zároveň k tomu zjevení se Kristovu, které dle Jan. 20, 26. událo se o týden později za přítomnosti Tomášovy, a tedy dva různé děje spojil ve zprávě jedné (Keil, Zahn, Belser), aneb že výrazu „jedenácti“ (*τοις ἑνδεκά*) užil o sboru apoštolském vůbec, nehledě k tomu, zda některý apoštol scházel neb ne; neboť od smrti Jidášovy až do zvolení apoštola Matěje byl prý výraz „jedenáct“ (*οἱ ἑνδεκά*) rovněž tak označením sboru apoštolského vůbec, jako jím byl výraz „dvanáct“ (*οἱ δώδεκα*) v dobách, kdy Jidáš byl ještě živ neb Matěj již zvolen. — Jsou však v nepravdě i oni i ti, kteří vztahující vv. 14—18 ke dvěma různým zjevením se Páně přede dnem jeho nanebevstoupení, v neshodách z náhledu toho vzniklých vidí doklady proti pravosti této perikopy. Neboť co se týká děje zaznamenaného v Mark. 16, 14., jest zcela neodůvodněno klásti jej do večera po vzkříšení Páně a stotožňovati se zjevením vyličeným od Luk. 24, 36—42 a Jana 20, 19—23. Vždyť autor sám nejen neopravňuje k náhledu tomu ani slovem, nýbrž i příči se mu výrazem „jedenácti“ (*τοις ἑνδεκά*), jehož užil, právě, že se Pán Ježíš ukázal jedenácti. Tvrditi však, že by tak byl učinil z neznalosti věcí, jest rovněž libovolné, jakoby bylo nespravedlivým mínění, že tak učinil z nepoctivosti, chtěje klamati. A že by byl užil výrazu „jedenácti“ o sboru apoštolském vůbec, nehledě k tomu, zda některý apoštol scházel? Ani to ne. Neboť ač pravda jest, že ve smyslu tom užívalo se zhusta výrazu „dvanáct“ (*οἱ δώδεκα*), nelze přece uvést ani jediného místa v Písmě sv., o kterém by se mohlo říci s jistotou, že od smrti Jidášovy do zvolení Matěje užívalo se v něm v řečeném smyslu výrazu „jedenáct“. Naopak, sv. Jan (20, 24) mluví o „dvanácti“ jakožto o sboru apoštolském také tehdy, když sbor tento sestával pouze z jedenácti členů. A podobně platí o mínění, že sv. Marek ve v. 14. spojuje v krátkosti zprávu o zjevení se Kristově v den jeho vzkříšení se zprávou o zjevení, které se stalo o týden později za přítomnosti Tomášovy; i to jest zcela bezdůvodné, ba ono čelí proti obyčeji sv. Marka, který takovým způsobem nespojuje nikdy zpráv o dějích různých, jak se mu tím přičítá. Není proto zjevení zaznamenané ve v. 14. totožné s oním, o němž mluví Lukáš 24, 36—42 a Jan 20, 19—23. Kdy stalo se tedy? Těsná souvislost verše 14. s v. 15. ukazuje na to, že stalo se za téže příležitosti, za které dán byl rozkaz hlásat evangelium

Mat. 28, 19—20 byl dán v Galilei na jedné hoře; a on nebyl učiněn v Galilei, nýbrž v Jerusalemě, a to nikoli v den Kristova vzkříšení, nýbrž v den jeho nanebevstoupení při témže zjevení se Páně, o kterém mluví sv. Marek ve v. 14. Zaznamenal tedy sv. Marek rozkaz ten správně v plné shodě se skutečností, neodporuje nijak evangelistům ostatním.

všemu stvoření, zaznamenaný ve v. 15. Uznává to nyní po příkladě Kasterenově (Rev. bibl. 1902, s. 240—255) i Belser (Die Geschichte des Leidens und Sterbens . . des Herrn, Freiburg im B. r. 1903 s. 503—506), ač ještě r. 1901 (Einl. s. 103) ze zapoměnlivosti vinil toho, kdo by tvrdil, že v. 15. nelze oddělovati věcně od v. 14. („Wer behauptet, V. 15 könne, da er durch *καὶ* (a) mit V. 14 eng verbunden erscheine, nicht vom letzteren Verse abgelöst und als Einleitung einer Erzählung über ein zeitlich von dem unmittelbar Vorangehenden getrenntes Ereignis genommen werden, der vergisst, dass Lucas mit der ähnlichen Formel *εἶπε* (řekl) oder *ἔλεγε ὁ αὐτοῖς* (řekl pak jim) ganz gewöhnlich (vgl. Luc. 9, 23; 12, 13. 54; 18, 18. 23; 16, 1; 17, 1; 18, 1. 9. 22. 31. 35) eine Rede Jesu mitteilt, welche keineswegs sich unmittelbar zeitlich an das vorher berichtete anschliesst; er vergisst sodann völlig den kompendiösen Charakter des ganzen Berichtes . .“) Kdy tedy byl dán rozkaz zaznamenaný ve v. 15? Jak Belser, tak i všickni ti, kdo odděluji v. 15—19. od v. 14., tvrdí, že rozkaz ten byl dán v Galilei na jedné hoře. Vztahují totiž, jak řečeno, Mark. 16, 15—18 k témuž zjevení na hoře, o kterém mluví sv. Matouš v 28, 16—20. Avšak ani s tímto náhledem nelze souhlasiti důvodně. Neboť u sv. Matouše dává se teprve rozkaz, aby křtili, u sv. Marka však předpokládá se již rozkaz ten, a jen jako dodatečně ukazuje se, jak nutný jest křest ke spasení a jak potřebí proto rozkaz onen vykonávati. Mimo to u sv. Matouše slibuje Pán Ježíš pomoc svou apoštolům a jejich nástupcům v konání apoštolského úřadu jejich; u sv. Marka však mluví již o velikých účincích, jež způsobí u něho víra těch, kteří uvěří na jejich kázání. Patrně tedy v jiné a to pozdější době událo se zjevení, o kterém mluví sv. Marek v 16, 15—18, než se stalo to, o kterém vypravuje sv. Matouš. Kdy tedy stalo se? Uvážíme-li ještě, že nejen v. 14. souvisí těsně s v. 15. a že tedy vše, co od v. 14—18. se vypravuje, tvoří spolu jeden celek, nýbrž i v. 18. v těsném spojení jest s v. 19., to pak, co ve v. 19. se sdílí, že stalo se v den Kristova nanebevstoupení, nemůžeme, jak řečeno, než souhlasiti s těmi, kteří veškeré vypravování Markovo od v. 14—18. vztahují k jednomu ději, a to onomu, který se stal v Jerusalemě v den Kristova nanebevstoupení, a souhlasíme s nimi tím spíše, poněvadž i Skutky apošt. 1, 2. zmiňují se o rozkaze, který dal apoštolům v den svého nanebevstoupení, (Augustin, De consen. evang. 3, 75. 76; Řehoř Vel., Homil. 29. in evang., Beda, ad Marc. 16, 14; Patrizi, Comm. ad Marc. 16, 14; Cornely, Introd. III, 302; Pöhlz, Leidensgesch. 504 až 505), nesouhlasíce ovšem s hledem k tomu, co řečeno o v. 14., ani se Sušilem (Evang. sv. Marka, s. 73) a Fillionem (La sainte Bible, VII. s. 284), kteří sice vztahují Mark. 16, 14—18. k ději jednomu, ale k tomu, který dle Jan. 20, 19—25 stal se večer po vzkříšení Kristově desíti apoštolům.

d) Z toho však, že ani sv. Matouš ani sv. Jan nepodávají zprávy o Kristově nanebevstoupení, nejde nijak, že by Markova zpráva o tom ději byla vymyšlena neb nepravdiva; neboť že z pouhého pomlčení jednoho neb druhého spisovatele nelze souditi právem v nepravdivost zprávy, kterou podává autor jiný o něčem, bylo již řečeno několikráte; z Matoušova však a Janova mlčení o Kristově nanebevstoupení lze tím méně usuzovati podvrženost řečené zprávy Markovy, poněvadž mlčení jejich jest snadno vysvětlitelné. Pomlčel sv. Matouš o ději tom proto, poněvadž vylíčil již dvoje zjevení se Krista z mrtvých vstalého a vyvrátiv lež šířenou o tom, že by apoštolé byli vzali tělo Kristovo, nepokládal již více k tomu účelu, za kterým psal své evangelium, za potřebné zmiňovati se také o jeho nanebevstoupení, zvláště, poněvadž věděl, že děj ten jest dosti znám jeho čtenářům. Sv. Jan pak, který, jak bude řečeno, spisem svým chtěl mimo jiné také doplniti evangelia ostatní, tehdy již napsaná, pomlčoval z pravidla o těch věcech, jež viděl, že jsou v nich již vylíčena, a proto vida, že Kristovo nanebevstoupení zaznamenal již i Marek i Lukáš, neměl příčiny, aby zmiňoval se o něm také sám. Nicméně nepřešel ho mlčením úplně; neboť zaznamenal alespoň slova, kterými Pán Ježíš předpověděl, že na nebesa vstoupí.¹⁾

Co však se týká zákonů přírodních, poukazovati k nim, jakožto k důvodu čelícímu proti pravosti řečené zprávy či spíše jen poznámky o Kristově nanebevstoupení, jest zcela nemístné; neboť Kristus Pán vstal z mrtvých s tělem oslaveným, které nebylo více vázáno tou měrou prostorem, jako dříve, nýbrž bez obtíže mohlo následovati duši, kamkoliv ona chtěla. Ten Bůh zajisté, který jednotlivé tvory upoutal na prostor podle vůle své, jedny více, jiné méně, anděly nejméně, má zajisté moc i právo, aby zase více méně uvolnil od něho ty, které by chtěl; a on tak učinil nejen při těle Kristově, nýbrž slíbil též, že tak učiní při vzkříšení také tělům všech spravedlivých. Nemístno jest proto pochybovati o Kristově nanebevstoupení, jakoby ono, čelíc proti zákonům přírodním, nebylo možným bývalo, a neodůvodněno tedy též pro domnělou nemožnost tu pochybovati o pravosti řečené poznámky o nanebevstoupení Páně neb posledních veršů vůbec. Podobně platí o předpovědi

¹⁾ Jan, 20, 17: „Vstupuji k Otci svému a k Otci vašemu, k Bohu svému a k Bohu vašemu.“ Též v 14, 2. 12; 16, 5. 28.

Kristově (v. 17—18), že budou činiti různé zázraky ti, kteří v něho věří. Není ona známkou podvrženosti; neboť jednak není pochybnosti, že Pán Ježíš jakožto pravý Bůh takovou moc i dáti, i že ji dá, předpověděti mohl, jednak vyslovil se všeobecně nikoli proto, že by byl mínil každému, kdo v něho uvěří, dáti onu moc zázračnou, nýbrž aby vyjádřil, že ji dá pro celou církev a ku prospěchu celé církve.

2. Neprávem také namítá se proti posledním 12 veršům, že nehodí se k celku, nejsouce *a*) v žádné souvislosti s částí předchozí. Neboť kdo přečte verše ty s rozvahou a srovná obsah jejich s odstavcem předešlým, shledá zajisté, že jest mezi nimi souvislost velmi těsná a zcela logická. Mluvit svatý Marek v předešlých osmi verších (16, 1—8) o tom, kterak některé ženy, přišedše ke hrobu, dostaly od anděla zprávu, že Kristus vstal z mrtvých, a vyzvání, aby to pověděly apoštolům, jmenovitě Petrovi, a kterak ony, odešedše od hrobu plny strachu, nikomu o tom nic neřekly. Toť vypravování zajisté, kterým nemohl zakončiti Marek své evangelium, nechtěl-li, aby dílo jeho bylo kusým; neboť nedal ještě důkazu, že Pán Ježíš z mrtvých vstal. A ten přece musil dáti s hledem k tomu, že Kristovo vzkříšení jest nejen základní pravdou křesťanské víry, nýbrž i nejhlavnějším důkazem jeho božství, jakož i k tomu, že také Petr, dle jehož kázání psal, ve svých řečech hlásal nejen o smrti Kristově, nýbrž i o tom, kterak vstav z mrtvých, ukázal se jim, svědkům to od Boha předřízeným, aby přesvědčil je o svém z mrtvých vstání (Skut. ap. 10, 40—41). Důkaz ten však jest podán skutečně v následujících 12 verších (16 9—20), jichž pravost berou někteří v pochybnost, a to tím, že udávají se v nich některá zjevení se Krista z mrtvých vstalého. Patrně tedy, že verše tyto nejen souvisí s částí předchozí, nýbrž i co do věci k ní nutně patří jako odůvodnění.

Pravda ovšem jest, že autor nečiní v nich žádné zmínky o zjevení se Kristově v Galilei, ač ve v. 7. uvádí předpověď, kterou anděl byl o něm učinil, pravda i to, že nevykládá, kterak ženy vzpamatovaly se z toho strachu, který je pojal, když byly spatřily anděla. Avšak ať pomlčíme o tom, že opomenutí toto nenapraví se zamítnutím posledních 12 veršů, ono ukazuje sice, že v evangeliu schází něco, co by ten neb onen přál si v něm mítí, nikterak však nečelí proti pravosti řečených veršů, spíše svědčí pro ně. Neboť podvrhovatel byl by ony

věci sotva vynechal; sv. Marek však mohl právem domnívati se, že není třeba zmiňovati se o nich, jednak proto, že psal, aby čtenářům svým ku paměti přivedl neb v paměti udržel to, co byli již slyšeli z Petrova kázání, a tedy předpokládati mohl, že postačí jim pouze upozorniti je na předpověď andělovu, aby vzpomenu si též na to, jak se předpověď ona vyplnila, jednak že způsob, kterým ženy vzpamatovaly se ze svého strachu, nijak nesouvisel s účelem, za kterým své evangelium psal. Mimo to není pravděpodobno, co myslí Belser,¹⁾ že totiž Marek měl i zvláštní úmysl při tom, že zaznamenal sice, kterak ženy bázní jaty utekly a vyplnit andělovo vyzvání s počátku opomenuly, ne však, kterak později se vzpamatovaly a dle vyzvání andělova přece apoštolům pověděly, co byly viděly a slyšely, úmysl totiž upozorniti na to, že rovněž tak byly ženy bázlívy a váhavy v podávání zprávy o Kristově vzkříšení, jako zdrželívi byli apoštolé v přijímání oněch zpráv a v příkládání jim víry.

Avšak nejen s perikopou předchozí, nýbrž i s celým evangeliem Markovým souvisí a se srovnává posledních 12 veršův úplně, a to i s hledem k jejich obsahu a účelu, i s hledem ku přání čtenářů, pro něž Marek psal, a ku prameni, jehož použil. Psalť Marek, jak řečeno, na základě kázání Petrova, a to na žádost římských čtenářů, kteří přáli si míti zaznamenáno v krátkosti to, co Petr byl kázal. Petr však kázal také o zjeveních se Krista z mrtvých vstalého a o jeho nanebevstoupení; naše perikopa pak podává zprávu o těchto dějích; souhlasí tedy jak s Markovým pramenem, tak s přáním těch, pro něž bylo psáno celé evangelium jeho.

Účelem pak, za kterým sv. Marek psal, bylo ukázati, že Pán Ježíš jest Synem Božím. Největším však důkazem pro pravdu tu jest Kristovo vzkříšení a nanebevstoupení, o nichž mluví právě poslední verše jeho evangelia. A co se týká obsahu, opět a opět vytýká sv. Marek v evangeliu svém malověrnost apoštolů, se zvláštní zálibou vyličuje uzdravení posedlých a přes

¹⁾ Belser, Einl. I. vyd. s. 98: Wenn die Ausführung des Engelsauftrags durch die Frauen nicht besonders erwähnt wird, so ist vielleicht in diesem Umstand eine gewisse Tendenz zu erkennen, indem hervorgehoben werden soll: wie die Jünger äusserst zurückhaltend waren gegenüber der Auferstehungskunde (16, 11. 13), so waren die Jüngerinnen in der Auferstehungsmeldung nicht eilig und voreilig, sondern furchtsam und zaudernd.“

to, že má jen málo statí vlastních, libuje si v udávání různých i nepatrných okolností, o nichž jiní evangelisté nemluví. Podobně však shledáváme věci též v posledních 12 verších. Třikráté činí se v nich zmínka o nevěřivosti apoštolů (v. 11. 13. 14.), dvakráté připomíná se vymítání duchů zlých (v. 9. 17), ve v. 17. docela na prvním místě mezi zázraky, jež dle předpovědi Kristovy budou ti konati, kdo uvěří na slova apoštolů, a, čeho není u žádného evangelisty jiného, děje se v nich poznámka (v. 9.), že Kristovo zjevení se Marii Magdaleně bylo prvním z těch, která se udála, že Maria pověděla to učeníkům jeho, kteří lkali a plakali a že Kristus zjevil se dvěma učeníkům v podobě jiné a učinil výtku apoštolům proto, že nevěřili těm, kteří jej viděli z mrtvých vstalého (v. 14.). Jak v patrné shodě jest tedy část tato také co do obsahu s celým evangeliem Markovým, a v jaké nepravdě jsou ti, kteří říkají, že se nehodí k celku, nejsou s ním v žádné souvislosti!

b) Ale ani ty odchylky a zvláštnosti, na které poukazují v přičině slohu, nejsou takové, aby bylo lze souditi z nich právem, že posledních 12 veršů nepochází od sv. Marka. Neboť, ať pomlčíme o tom, že vynechané jméno podmětu „Ježíš“ (v. 9.) lze snadno doplniti z verše 6., a že podvrhovatel by sotva jméno to byl vynechal: jméno podmětové vynechává se u Marka zhusta také v ostatním evangeliu, a to nejen v jednotlivých odstavcích, nýbrž i v celých kapitolách, ač v nich věty předchozí mají také jiný podmět, než jest ten, který se má v příslušných větách doplniti.¹⁾ — Poznámka pak, že z Marie Magdaleny vymítal Pán Ježíš sedm duchů zlých, není přičiněna za tím účelem, aby se Marie Magdalena označila, jakoby dosud byla čtenářům neznáma, nýbrž proto, aby se čtenáři upozornili na velikou moc pevné víry a vroucí lásky ke Kristu, která způsobila, že Pán Ježíš v neskonale milosti své okázal se nejprve té, která kdysi zajisté nikoli bez vlastní viny byla sedmi duchy zlými posedlá. — Určení časové však, které se podává ve v. 9., týká se jiného děje a jest širší než určení dané ve v. 2.; neboť v tomto (2.) verši autor mluvě o ženách sděluje sice, že přišly ke hrobu a našly jej prázdný

¹⁾ na př. jméno podmětu „Ježíš“ neudává se od 3, 7—5, 13; 5, 30 až 6, 4; 6, 35—8, 27, ač jsou v odstavcích těch věty také s jiným podmětem, který rovněž opět a opět se vynechává.

velmi ráno (*λίαν πρωί*), ale určení to omezuje ihned slovy když slunce vyšlo (*ἀνατελλαντος τοῦ ἡλίου*); ve v. 9. však mluvě o Kristu, praví prostě, že vstal z mrtvých ráno (*πρωί*), užívaje tak výrazu, který zahrnuje také jistou dobu před východem slunce, kdy Pán Ježíš vskutku z mrtvých vstal, a proto ovšem od žen po východě slunce příšlých nalezen býti nemohl. Není tedy určení to (ve v. 9.) ani zbytečné ani v odporu s v. 2.

Co se týká živosti ve vypravování, jest ovšem pravda, že Kristovo zjevení se Marii Magdaleně a dvěma učeníkům (v. 9—13), jakož i jeho nanebevstoupení a působení apoštolů (v. 19—20) podáno jest velmi stručně, takže děje ty jsou skutečně spíše jen vyčteny než vylíčeny. Ale tento nedostatek živosti nesvědčí nijak proti pravosti řečených zpráv. Neboť ať nehledíme k tomu, co již svrchu bylo pověděno, že také v těchto verších jeví se při vši stručnosti rázovitá vlastnost slohu Markova, vetkávání totiž okolností méně důležitých, od ostatních evangelistů nezaznamenaných (že Marii Magdaleně ukázal se Pán Ježíš nejprve, dvěma učeníkům v podobě jiné): sv. Marek vede si s podobnou stručností také jinde ve svém evangeliu, zejména při Kristově křtu (1, 9—12), při prvním rozeslání apoštolů (6, 7—13) a zvláště při zprávě o jeho pokušení (1, 13), a jest tím méně s podivením, povázá-li se, že byv žádán od římských křesťanů, aby toliko stručně napsal jim to, co Petr byl kázal, mohl zcela přiměřeně oně žádosti přestati na pouhém výčtu při těch věcech, o nichž věděl, že je čtenáři jeho dobře znají a si je proto pouhým upozorněním zase v paměti oživí.

Od v. 14—18. postupuje však již opět autor s živostí slohu Markovu vlastní, jakož dosvědčuje i Zahn;¹⁾ pouze mezi v. 14. a 15. vidí mnozí (i mezi katolíky) náhlý přechod od výtky učiněné apoštolům (ve v. 14.) pro jejich nevěru k rozkazu zaznamenanému ve v. 15., aby kázali evangelium všemu stvoření, s tím však rozdílem, že jedni shledávají v tom nový doklad proti pravosti této perikopy, jiní však uznávajíce její pravost, hledí různým způsobem odstraniti obtíž z domnělé me-

¹⁾ Zahn, Einl. II., 229: „Von diesen Sätzen (v. 9—13; 19—20) hebt sich das von ihnen eingerahmte Stück scharf ab. Es ist eine wirkliche Erzählung, der Hauptsache nach eine Ansprache des Auferstandenen an die Apostel. . Dieses Stück verrät ferner durch nichts Abhängigkeit von einem kanonischen Evangelium, fällt aber andererseits auch nicht so wie V. 19—20 aus dem klassischen Stil heraus.“

zery vzniklou, zejména poukazováním na Markovu snahu po stručnosti, kterou prý pílil již, aby spis svůj zakončil, aneb předpokladem, že mezi v. 14. a 15. byl od opisovatelů vynechán jeden verš, a to onen, který sv. Jeronym, naleznuv v některých kodexích, uvádí ve svém spise proti Pelagiánům slovy: „A oni omlouvali se, řkouce: Tento svět nepravosti a nevěry jest pod satanášem, který skrze duchy nečisté nedopouští, aby pravá moc Boží byla pojata; proto zjev již nyní svoji spravedlnost.“¹⁾ Avšak ať pomlčíme o tom, že ani sv. Jeronym neuznal verše tohoto za pravý nepřijav ho do svého opraveného vydání překladu latinského a že v Písmě sv. nečiní se ani jednou zmínka o tom, že by se byli apoštolé omlouvali, když obdrželi výtka od Pána Ježíše, ať pomineme mlčením i to, že omluva v něm vyjádřená stěží se srovnává se smýšlením a duševní náladou, v jaké byli apoštolé v den Kristova vzkříšení a i tehdy, když Pán Ježíš ukázal se jim na jedné hoře v Galilei: mínění, jako by náhlý byl přechod od výtky učiněné ve v. 14. k rozkazu danému ve v. 15., spočívá na nepravém předpokladě, že řečené dva výroky (výtka a rozkaz) byly učiněny buď při dvou různých zjeveních se Páně, a to jeden (výtka) v Jerusalemě v den Kristova vzkříšení (Jan, 20 19–23), druhý (rozkaz) o něco později v Galilei na jedné hoře (Mat. 28, 16–20), aneb sice při jednom a téže zjevení se Kristově, ale ne při tom, které událo se v den nanebevstoupení Páně, nýbrž při tom, které stalo se na jedné hoře v Galilei. Vymizí proto ihned veškerá obtíž a spojení mezi v. 14. a 15. ukáže se býti vhodným, jakmile oba ony výroky, výtka i rozkaz, položí se tak, jak správně, do jedné sice a téže doby, k jednomu a témuž zjevení se Kristovu, ale nikoli k tomu, které se stalo v Galilei, nýbrž k tomu, které se událo naposled až v den Kristova nanebevstoupení. Neboť při tomto pojímání věcí jeví se ona výtka býti nejen mocným povzbuzením ku pevné víře, nýbrž i vhodným úvodem k následujícímu rozkazu, aby kázali evan-

¹⁾ Jeronym, Adv. Pelag. 2, 15 (M. 23, 550): „In quibusdam exemplaribus et maxime in graecis codicibus juxta Marcum in fine eius evangelii scribitur: postea cum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia his qui viderant eum resurgentem non crediderunt. Et illi satisfaciebant dicentes: saeculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia (správně: sub satana) est quae (qui) non sinit per immundos spiritus veram Dei virtutem apprehendi; idcirco jam nunc revela justitiam tuam.“

gelium všemu stvoření. Poněvadž totiž slova promluvená na rozloučenou vnikají z pravidla hluboko do paměti, bylo to zcela paedagogické a vhodné, že Pán Ježíš řečenou výtku pro nevěru učinil apoštolům až při posledním svém zjevení se jim, když již chtěl vstoupit na nebesa; neboť tím působil k tomu, aby slova jeho utkvěla tím více v jejich mysli, a oni pamatující na ně, tím více měli se na pozoru, aby v budoucnosti nedávali nikdy žádného místa nějaké pochybnosti; a poněvadž ten, kdo chce kázati evangelium jiným, má býti sám pevně přesvědčen o jeho pravosti, bylo to zcela přiměřeno, že Pán Ježíš právě před tím, kdy jim dával (či spíše obnovoval) rozkaz, aby kázali evangelium všemu stvoření, řečenou výtkou je před pochybnostmi varoval a k pevné víře povzbudil.

c) V příčině jazykové jest ovšem pravda, že v posledních 12 verších neužívá se ani jednou u Marka oblíbených výrazů *εὐθείς* neb *εὐθέως* a *πάλην*, ač slova *πάλην* (opět) mohlo se užití dvakráte (ve v. 12. a 14.) a slova *εὐθείς* neb *εὐθέως* (hned), alespoň jednou (ve v. 10.). Avšak toto neužití řečených výrazů čelí rovně tak málo proti pravosti oněch veršů, jakoby užití jich bylo pro pravost jejich; neboť také jinde v evangeliu Markově vyskytají se nejen odstavce jednotlivé, nýbrž i celé kapitoly, v nichž oněch výrazů není, ač jich užito býti mohlo; výrazu *πάλην* na př. není v celé kapitole první, od 12, 4—14, 39 a od 15, 13—16, 8; *εὐθείς* pak a *εὐθέως* od 11, 13—14, 43 a od 15, 1. do konce. Že užívá toliko složenin ze slovesa *πορεύεσθαι* (jíti, cestovati) a ne též prostého slovesa toho, jest věc tak nepatrná, že z ní nelze dovozovati praničeho ani pro pravost ani proti pravosti naší perikopy, a to tím méně, poněvadž není ani jisto, že by byl sv. Marek prostého slovesa *πορεύεσθαι* nikdy neužil ve svém evangeliu; neboť kodex Vatikánský (B) a Kembridžský (D) mají v Mark. 9, 30 (Vulgata 9, 29) prosté *ἐπορεύοντο*. Co však se týká slov, jež označují jakožto cizí Markovi, z těch nutno vyloučiti *ὀνειδίζειν* (kárat), *ἐν τῇ ὀνόματι*, *χείρας ἐπιτιθέναι ἐπὶ τινα, τοῖς (οἱ) μετ' αὐτοῦ* (o učenících Páně ve smyslu širším); neboť výrazů a rčení těchto užívá sv. Marek také jinde ve svém evangeliu: slova *ὀνειδίζειν* v. 15, 32., *ἐν τῇ ὀνόματι* v. 9, 41., a to v téže souvislosti a krátce za *ἐπὶ τῇ ὀνόματι* (Mark. 9, 37. 39), *χείρας ἐπιτιθέναι ἐπὶ τινα* v 8, 25. a 10, 16 (vedle *χείρας ἐπιτιθέναι τινί* v 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23) a rčení *οἱ μετ' αὐτοῦ* o učenících v širším smyslu slova také

v 1, 36; 5, 18. Výrazův ἀπιστεῖν (nevěřiti) a θεῶσθαι (dívati se, patřiti) neužívá ovšem sv. Marek nikde jinde, ale vhodně ani užiti nemohl; podobně platí o titulu κέριος (Pán), který dává Pánu Ježíši teprve v 16, 19; neboť výrazem tím přihlíží k oslavené přirozenosti Ježíše Krista, o níž dříve ještě nemluvil. Že však ve v. 9. volí pro neděli jméno πρώτη σαββάτου, ač ve v. 2. užil o ní výrazu μία τῶν σαββάτων, nesvědčí o ničem jiném, leč o hojně zásobě slov, kterou měl sv. Marek a kterou dával na jevo také jinde ve svém evangeliu, střídaje krátce za sebou výrazy synonymní, na př. 1, 18: ἐκολούθησαν αὐτῷ (následovali ho) a 1, 20: ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ (odešli za ním); 1, 25: ἐτετίμωσε αὐτῷ (pohrozil mu) a 1, 43: ἐμφορμησάμενος αὐτῷ (pohroziv mu); 2, 25: οἱ μετ' αὐτοῦ (kteří byli s ním) a 2, 26: οἱ (τοῖς) σὺν αὐτῷ, ti (těm), kteří byli s ním; 3, 1: ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα (maje uschlou ruku) a 3, 3: τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι (majícímu ruku suchou). Žádný tedy z těchto rčení a výrazů nečelí proti pravosti posledních 12 veršů. Ale ani ostatní výrazy, které ještě vyskytají se v této perikopě ojedinele, tak že jich jinde v evangeliu Markově není, jako γλώσσαις καιαῖς λαλεῖν (jazyky novými mluvit v. 17.), ὄφεις αἶρειν (hady bráti, v. 18.), θανάσιμόν τι πίνειν (píti něco jedovatého), καλῶς ἔχειν (dobře se míti, v. 18.), μορφή (podoba, v. 13.) a j. nedokazují ničeho proti nim; neboť jest to nejen přirozené, nýbrž i nutné, aby spisovatel každý, a tedy i sv. Marek, chtěl psáti o něčem, o čem dosud nemluvil ve svém spise, volil výrazy a rčení k označení a popsání nového předmětu toho vhodná, a proto i taková, jakých dosud nebyl užil v předešlé části svého spisu. A zajisté i ti, kteří uvádějí jmenované zvláštnosti jazykové proti pravosti naší perikopy, shledali by ve svých vlastních spisech odstavce a části mnohem větší, než jest posledních 12 veršů evangelia Markova, ve kterých užili výrazů a rčení, jakých jinde ve svém spise nevolili, a postupovali s menší neb větší živostí, než si vedli v částech jiných: chtějí tedy býti důslednými, musili by pochybovati o pravosti svých vlastních prací.

d) Tvrdí-li však, že posledních 12 veršů Markova evangelia jest kompilací či snesením z ostatních evangelií, činí to zcela bezdůvodně a bezprávně. Neboť verše tyto obsahují věci, o nichž ostatní evangelia ani zmínky nečiní (16, 16—18), a i při zprávách o těch věcech, o nichž také v ostatních evangeliích se mluví, udávají, jak svrchu řečeno (2 a), okolnosti zvláštní,

o nichž není řeči v evangeliích ostatních, ba ve v. 12. užívají o cíli cesty učeníků Kristových docela jiného terminu než svatý Lukáš, pravíce, že šli na venkov (*εἰς ἀγρόν*), ač Lukáš udává určitě, že šli do městečka, jemuž jméno Emaus (Luk. 24, 13), a sdělující (v. 13.), že učeníkům těm v Jerusalemě nevěřili, vyslovují se tak, že zdá se na první pohled, jakoby odporovaly zprávě Lukášově, ve které není zmínky o této nevěře shromážděných apoštolův a učeníků Páně. Patrně tedy, že ony verše nebyly a nemohly býti čerpány z ostatních evangelií, nýbrž z přímého podání apoštolského, jakého dostalo se sv. Markovi, a že tedy v nepravdě jsou ti, kdo pokládajíce je za komplikaci z evangelií ostatních, vedou z toho důvod proti jejich pravosti.

3. Z důvodů vnějších padá sice nemálo na váhu, že posledních 12 veršů evangelia Markova vynechávají také nejstarší dva zachované kodexy, Vatikánský a Sinajský. Avšak váha jejich umenší se poněkud již tehdy, když se pomyslí, že pisatel kodexu Vatikánského ony verše znal a je vynechal úmyslně, jakož patrně z toho, že proti obyčeji svému ponechal prázdnou nejen zbývající část sloupce, na němž evangelium Markovo dokončil, napsav na něm Mark. 16, 3—8, nýbrž i celý sloupec následující, a když se pováží, že oba řečené kodexy představují pravděpodobně nikoli dva, nýbrž jednoho toliko svědka, neboť zdá se býti pravdou, co soudil Tischendorf a s ním i Scrivener, Westcott a Hort a j., pravíce, že pisatel kodexu Vatikánského byl též s oním, který napsal také 6 listů kodexu Sinajského, mezi nimi pak i list 28. a 29., na nichž jest podáno Mark. 14, 54 — Luk. 1, 56.¹⁾ Ale ještě více zeslabí se váha řečených dvou kodexů a ostatních svědků svrchu jmenovaných vůbec, vezme-li se v úvahu také to, co bylo nejspíše příčinou, že řečené verše byly v nich vynechány, domnělá totiž neshoda, kterou dle svrchu uvedené výpovědi Eusebiovy, opakované skoro doslovně od sv. Jeronýma, viděli někteří mezi těmito verši

¹⁾ Tomu-li tak a pravda-li též, co dále soudí Tischendorf a s ním Gregory, že totiž kodex Vatikánský a Sinajský jest z oněch 50 rukopisů biblických, které císař Konstantín dal r. 331. poříditi Eusebiovi pro kostely konstantinopolské, jest zajisté přičítati vynechání posledních 12 veršů Markova evangelia v řečených dvou kodexích jedinému Eusebiovi, který by je byl vynechal pro domnělou neshodu s evangeliemi jinými, o které jak řečeno, sám se zmiňuje ve svém spise k Marinovi (quaest. 1, 61).

a mezi evangeliemi ostatními,¹⁾ a nedovednost zdánlivou neshodu tu vyrovnati. Nelze proti náhledu tomu, proslovenému již od Reithmayra, Valrogera, Aberle, Güntnera, Cornely, Knabenbauera²⁾ a j. namítati právem zároveň s Zahnem a Belserem,³⁾ že také na jiných místech a odstavcích pozoruje se domnělý odpor mezi evangeliemi a přece nebyl proto text biblický na těch místech poměněn ani zkomolen; neboť, jak správně upozorňuje Kasteren,⁴⁾ jiné neshody (domnělé) neměly takové důležitosti, jakou měla neshoda v přičině doby, kdy Pán Ježíš vstal z mrtvých, a to proto, poněvadž dobou tou řídila se církevní prakse v přičině zakončení čtyřicetidenního postu. Jak totiž sděluje Dionysius Alex.,⁵⁾ půst tento, kterýž v posledních dnech byl zachováván se zvláštní přísností, končili v alexandrijské církvi o půlnoci mezi sobotou a hodem velikonočním, v ostatních církvích (církevních obcích) však zachovávali jej až do kuropění, kdy teprve počínali oslavovati Kristovo vzkříšení. Při tom uznávali jedni i druhí, že v té věci jest se řídití dobou Kristova z mrtvých vstání. Opírali tedy Alexandrijští praksi svou patrně o Mat. 28, 1. (a v. 6.), kde stojí, že ženy přišly ke hrobu (a jej prázdný nalezly) pozdě v sobotu, (*ἡμερὰ σαββάτων*); nevšimnul si, co následuje hned dále, že totiž svítalo již na první den tého dne. Prakse jejich byla však v odporu s Mark. 16, 9, dle něhož Pán Ježíš vstal

¹⁾ Viz svrchu s. 176. pozn. 1.

²⁾ Reithmayr, Einl. s. 394; Valroger, Introd. II. s. 72; Aberle, Einl. 59; Güntner, Introd. s. 184; Cornely, Introd. III. s. 98; Knabenbauer, Comment. in evangl. secund. Marcum, s. 449.

³⁾ Zahn, Geschichte des ntl. Kanons, II. 932: „Es fehlt nicht an solchen Widersprüchen... Aber viel schlimmere Differenzen zwischen den Evangelien in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte wie in anderen Teilen haben doch niemals die Ausmerzung eines halben Kapitels veranlasst.“ Belser, Einl. s. 94: Wenn man sodann, um eine spätere Streichung von 16, 9 ff. begreiflich zu machen, anführt, es trete dem Leser zwischen dem Marc. 16, 9 und Matth. 28, 1 eine gewisse Differenz oder gar ein Widerspruch entgegen, so kann man fragen: Ist dies nicht auch an anderen Stellen und Abschnitten der Evangelien der Fall, z. B. in den Berichten über die Zeit des heiligen Abendmahls? Hat man darum eine gewaltsame Änderung oder Verstümmelung der heiligen Texte vorgenommen?

⁴⁾ J. P. van Kasteren, 8. J., L'épilogue canonique du second évangile v Revue biblique internationale, 1902 s. 254: L'énantiophasie dont il s'agit ici, ne peut être comparée à tant d'autres, parce qu'elle se rapportait à une question pratique de liturgie, discutée entre différentes églises.

⁵⁾ Dionysius Alex. epist. ad Basilidem (Migne, 10, 1272—1273).

z mrtvých v neděli ráno.¹⁾ Aby tedy lid nebyl proto jímán vnitřním nepokojem, zdá se, že tam pomíjeli při bohoslužebném předčítání Mark. 16, 9—20 onu část z evangelia Markova, která byla v neshodě s jejich praxí a v domnělém odporu s Mat. 28, 1. Byvši však část ta vynechávána při bohoslužbě, vynechávala se potom u nich také v jejich evangeliářích a liturgických čítankách vůbec a brzy na to v evangelních kodexích, z nichž pak přešel obyčej ten i do některých překladů.²⁾

¹⁾ Smysl ten má Mark. 16, 9. ovšem jen tehdy, když *πρὸς πρώτη σαββάτου* (ráno prvního dne v týdnu) vztahuje se, jak správně, ke slovu *ἀνάστας* (vstav z mrtvých), a nikoli, jak činí někteří nesprávně, ke slovu *ἐφάνη* (ukázal se).

²⁾ Že perikopa naše (Mark. 16, 9—20) vynechána jest v kodexích Vatikánském a Sinajském (a ostatních svrchu jmenovaných památkách, vykládají jiní jinak. Někteří (Schenkel, Wellhausen, Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt, s. 146) tvrdí, že sv. Marek ji nenapsal, dokončiv své evangelium prý zcela přiměřeně slovy *ἐφοβούντο γὰρ* — neboť se bály (v. 8.). Že však náhled jejich není správný, uznávají zcela právem skoro všickni exegeté ostatní, i ti, kteří upírají Markovi perikopu naši; neboť, jak pověděno svrchu, veršem oním (při slovech *ἐφοβούντο γὰρ*) nemohl sv. Marek přestati, nechtěl-li, aby spis jeho byl nedokončen. — Westcott a Hort (Append. s. 47. 51) domnívají se, že původní zakončení ztratilo se zánikem poslední strany evangelia, prve než bylo v opisech rozmnoženo. Ale ovšem také neprávem; neboť prvopisy apoštolské byly opisovány hned, jak byly vydány. Aby tedy řečeným způsobem vyložila se ztráta prvotního zakončení, byl by musil hned první exemplář či prvopis býti vydán kusý, bez listu posledního, a to až po smrti autorově, sic jinak byl by autor nahodilou ztrátu zase nahradil, prve než by dílo vydal. To však jest nejen pravdě nepodobno, nýbrž i v odporu s podáním, dle něhož sv. Marek sám vydal spis svůj do veřejnosti. — Také Rohrbach (Der Schluss des Marcusevangeliums) soudí, že Markovo evangelium mělo původně jiné zakončení, než má nyní, a to takové, které v souhlase s předcházejícími verši (Mark. 16, 1—8) vypravovalo o tom, kterak apoštolé odebrali se do Galilee a tam byli oblaženi zjevením se Krista z mrtvých vstalého předem Petr a několik druhů jeho u jezera Gennezaretského, potom všickni na místě jiném, kde as obdrželi od Pána poslední rozkaz v příčině budoucího povolání svého. Takto zakončeno dostalo se prý kolem r. 80 do Malé Asie a bylo tam viděno též od Jana presbytera, který vyslovil se o něm před svými učeníky, zejména též před Papiášem, že jest sice spolehlivé co do věci, ale ne co do pořádku (s. 36.). Ale maloasijským presbyterům či kroužku neb sboru mužů, kteří si tam zjednali autoritu, nelíbilo se prý ono původní zakončení evangelia, a to proto, poněvadž v něm viděli neshodu s podáním Janovým, dle něhož Pán Ježíš vstav z mrtvých, ukázal se nejprve v Judsku, a nikoli v Galilei, jak prý stálo v onom zakončení původním. Proto odřízli je kolem r. 110—120 od celku a nahradili

Mimo to jest povážiti, že zakončení kratší, které se vyskytá v kodexu L a jiných památkách svrchu jmenovaných, jest zcela rozhodně podvrženo, jakož plným právem uznává se všeobecně proto, poněvadž před 4. st. není po něm nikde ani stopy;

jiným, nyníjším, přejavše je prý ze spisu Aristionova, obsahujícího kázání jeho o veškeré činnosti Kristově od jeho narození až do nanebevstoupení. Aristionovi připisuje Rohrbach nyníjší zakončení na základě poznámky „Od Aristona presbytera“ učiněné červeným inkoustem v jednom rukopise armenském (který Conybear nalezl r. 1891 v knihovně kláštera ečmiadzinského) a to mezi Mark. 16, 8 a 16, 9—20, kde perikopa naše (Mark. 16, 9—20) jest od v. 8. oddělena prázdným prostorem tak velikým, aby se naohly naň napsati dva řádky, a řečenou poznámkou. (Rukopis ten pochází sice z r. 989, ale jest psán na základě předlohy mnohem starší; řečená poznámka pak není dle mínění Conybearova původní, nýbrž přeložena z rukopisu syrského, psaného kolem 500; a Aristonem tam jmenovaným není míněn Ariston z Pelly, jenž působil kolem r. 150, nýbrž Ariston či Aristion, učitel Papiášův (učeník Páně). Ale ať pomlčíme o tom, jak bezdůvodné jest tvrzení, že by původní zakončení bylo odříznuto, a jak libovolné stanovení toho, co domnělé ono zakončení obsahovalo: s náhledem Rohrbachovým nelze souhlasiti již proto, poněvadž by bylo nevysvětlitelné, kterak několik mužů při té vážnosti, kterou v Malé Asii měli k Janu presbyterovi (apoštolu), mohlo odmítnouti celou perikopu evangelia, jehož spolehlivost co do věci onen Jan uznal, a kterak se stalo, že původní zakončení vymizelo úplně beze vší stopy, a beze všeho odporu přijato bylo jakožto slova Markova zakončení nové nejen v Malé Asii, nýbrž i v Římě, kde přece evangelium Markovo bylo vydáno a v prvotním znění jeho dobře známo. — Co však se týká oné poznámky „od Aristona presbytera“ v rukopise ečmiadzinském, ta spočívá nepochybně na omylu. Jak totiž sděluje Eusebius (H. E. 3, 39, 9), napsal Papiáš ve svém spise „Výklady řečí Páně“, že „Justus, přijímám Barsabáš, napil se jednou smrtivého jedu, ale zvláštní milosti Boží byl ochráněn od všelikého následku zhoubného.“ V Rufinově překladě pak vyskytá se k tomuto místu poznámka na okraji, dle které toto vypravování o Justovi zakládá se na sdělení Aristionově. O pravdivosti její není příčiny pochybovati. Dle toho Papiáš vykládá Mark. 16, 18., přičinil as na základě sdělení Aristionova poznámku, že předpověď od Krista v Mark. 16, 18. daná vyplnila se na Justovi, který skutečně pil nápoj jedovatý, a neuškodil mu. A jest pravděpodobno, že tato poznámka vedla k nedorozumění. Některý opisovatel evangelia Markova přičinil as k v. 18, 18. vypravování o Justovi, právě řečené, a jiný vykládal si ji v ten rozum, že celá perikopa Mark. 16, 9—20, jež v některých exemplářích scházela, pochází od Aristiona. (Viz Belser, Einl. s. 98—99.) Zahn (Einl. II. 234) tvrdí, že Marek nedokončil svého evangelia, byv přerušen při 16, 8 buď smrtí neb nějakou jinou příčinou náhlavou, nám neznámou, ti pak, pro něž je napsal, že nedovolili si z úcty k němu něco přičinovati ke spisu jeho, tak že s počátku opisoval a rozšiřoval se nedokončen a teprve později (mezi r. 100—130) opatřen byl v Malé Asii dokončením,

také to, že jest neodůvodněno souditi při těch oněch sv. Otcích a církevních spisovatelích v neznalost naší perikopy pouze z toho, že nečiní o ní zmínky v zachovaných spisech svých; neboť jednak nezachovaly se nám spisy jejich všechny, jednak neměli všickni příležitosti neb příčiny uváděti z ní něco; ba o Athanasiovi, Basiliovi, Řehořovi Naz. lze spíše tvrditi skoro na jisto, že věděli o ní; neboť znali ji Didymus (309—394), jenž žil s Athanasiem (298—373) v témže městě, i Řehoř Nyss., mladší bratr Basilův. a snad i Caesarius, mladší bratr Řehoře Nazianského.¹⁾ Že neuvedl z ní ničeho ani Tertullián a Cyprián, ač mluvíce o křtu a víře měli příležitost dovolávati se jí, lze sice s těžší vyložití jinak, než že jí ve svých exemplářích neměli; ale z toho nejde nic jiného, než co sděluje Eusebius,²⁾ že totiž perikopa naše v některých kodexích scházela.

... které má nyní, v některých rukopisech pak zakončením kratším, svrchu udaným. Náhled tento byl by však jen tehdy přípustný, kdyby byla smrt přezkazila sv. Markovi dokončit jeho evangelium; neboť v každém jiném případě byl by sv. Marek jistě dokončil je později, jakmile by je chtěl vydati, aneb předvídal, že by je dokončiti nemohl, byl by přestal zajisté již při zprávě o zjevení se anděla a jeho zvěsti, že Pán Ježíš vstal z mrtvých; neboť právě v. 7. a 8. ukazují, že neměl úmyslu při nich skončiti. Ale, jak řečeno, sv. Marek vydal sám své evangelium svým čtenářům; dokončil je tedy jistě, prve než je vydal. — Belser (Einl. s. 96—100) tvrdí také, že Marek podjáv se psáti evangelium r. 44, nedokončil ho tehdy, nýbrž byv nějakou překážkou, snad pronásledováním přerušen, přestal při 16, 8., a teprv r. 63 neb 64 chtěje je vydati, dokončil, přičiniv ještě Mark. 16, 9—20. Mezitím však byly pryč od přátel jeho bez jeho vědomí pořízeny některé opisy rukopisu jeho nedokončeného (do 16, 8), které staly se základem rukopisů Vatikánského a Sinajského. Nesouhlasíme však ani s tímto náhledem, a to proto, poněvadž, jak jsme již pravili svrchu, není pravděpodobno, ani že by byl sv. Marek tolik roků čekal s vydáním spisu, za nějž byl snažně žádán, ani že by kdo bez jeho vědomí a svolení nedokončený rukopis jeho byl opisoval a rozšiřoval.

¹⁾ Didymus Slepy uvádí Mark. 15, 16 ve svém spise De Trinitate 2, 12 (Migne 39, 668), Řehoř Nyss. zmínil se sice ve své řeči o vzkříšení (De resurrectione 2; Migne 46, 644) po příkladě Eusebiové také o tom, že Mark. 16, 9—20 schází v kodexích přesnějších, nicméně na konci řeči té (Migne 46, 652) uvedl sám Mark. 16, 19; Caesarius v Dialog. 4, 193 (Migne 38, 1178) uvádí Mark. 16, 16, ač-li vskutku spis řečený pochází od něho.

²⁾ Ale i Eusebiova výpověď ztrácí mnoho na váze, pováží-li se, že ji učinil z příčin exegetických a snad i nadsazuje. Byl totiž tázan od Marina, kterak se pravi u Matouše, že Pán Ježíš vstal z mrtvých „pozdě v sobotu“ (ἡμερὰ σαββάτων), u Marka pak, že vstal ráno prvního dne v témdni. I odpověděl, jak svrchu řečeno, že věc tu lze rozřešiti dvojím

Úplně však převáží se váha jak kodexu Vatikánského a Sinajského, tak všech ostatních svrchu jmenovaných památek mnohem větším počtem kodexův a překladů a spisů sv. Otců i církevních spisovatelů, které ony verše obsahují. Shledávat se peri-

způsobem: ten, kdo zamítá onu kapitolu či perikopu u sv. Marka, ve které se to vypravuje, že řekne, že se nevyskytá ve všech exemplářích evangelia Markova, ježto přesné kodexy končí evangelium to slovy *ἐφοβήοντο γὰρ* (neboť se bály), „neboť tímto místem uzavírá se evangelium Markovo skoro ve všech exeplářích“; jiný však, jenž neodvází se zamítnouti něco z toho, co se jakkoli podává v písmě evangelním, že řekne, že jest dvoji čtení, jakož i na mnohých jiných místech, a jedno i druhé že se má přijmouti, obtíž pak že by se odstranila, kdyby se za *ἀνάστασ* *δέ* (vstav pak) dala čárka a časové určení *πρὸς πρώτην σαββάτου* či, jak on čte, *πρὸς τῇ μιᾷ τοῦ σαββάτου* (ráno prvního dne v témdni) se vztahovalo k následujícímu *ἐράνῃ* (ukázal se). Z odpovědi té patrně tedy, že Eusebius klonil se sice k úsudku, že perikopa naše není pravá, neboť řekl, že schází v kodexích přesných (pečlivěji pořizovaných); pravě však, že perikopa ta schází skoro ve všech kodexích, minil patrně pouze ty, které znal, a to ještě nadsazuje, neboť bezprostředně před tím řekl toliko, že se nevyskytá ve všech exemplářích. Nadsazoval pak, soudě ze souvislosti, nepochybně proto, že chtěl zmenšiti obtíž povstalou z domnělé neshody mezi Mat. 27, 1 a Mark. 16, 9. V několika minuskulích přičítá se mu sice poznámka, která tvrdí, že „podle Marka neukázal se Kristus učeníkům svým po svém z mrtvých vstání“ (*κατὰ Μάρκον μετὰ τὴν ἀνάστασιν οὐ λέγεται ὡρῆσαι τοῖς μαθηταῖς*). Avšak poznámka, která ostatně vyskytá se ve trojí znění různém, nepochází od Eusebia, nýbrž až z 5. st., snad od Ammonia, a ona nepopírá pravosti naší perikopy, nýbrž (majíc snad za účel vyčítat různá zjevení se Krista z mrtvých vstalého apoštolům) sděluje toliko, že v Markově evangeliu nevypravuje se o žádném zjevení se Kristově, které by se událo hned po jeho z mrtvých vstání apoštolům. Tomu však jest tak skutečně v evangeliu Markově. Neboť to zjevení se apoštolům, o kterém jest v něm řeč, stalo se až v den jeho nanebevstoupení, ba i to, které se událo dvěma učeníkům, stalo se sice v den jeho vzkříšení, ale až odpoledne. Poukazuje-li se ještě k tomu, že kapitoly eusebiánské končí se ve mnoha kodexích při Mark. 16, 8 číslem 233., třeba povážit, co bylo řečeno v 1. díle str. 185, že počet ten varíruje u Marka mezi 231–242, podobně jako u Matouše mezi 352–360, a že proto nelze tvrditi s určitostí, že při verši 8. kapitolou 233. končil sám Eusebius a ne snad až později někdo jiný. Byť však Eusebius končil skutečně kapitoly své na řečeném místě, nešlo by z toho ještě, že Eusebius zahrnul Mark. 16, 9–20 rozhodně jako část nepravou; neboť také u Matouše končí se v četných kodexích při 28, 9, a přece nikdo nesoudí z toho, že část následující (Mt. 28, 10–20) pokládal za nepravou. Možná dost, že v poslední kapitole (233) zahrnul celou stať od Mark. 16, 9–20. Jestli však skutečně pokládal naši perikopu za nepravou, musil, chtěl-li jednati důsledně, vynechati ji také v určování kapitol a ve svých kánonech; vynechání to však nebylo by důkazem novým. —

kopa naše (Mark. 16, 9—20) ve všech kodexích řeckých, vyjma svrchu vytknuté, a to i v kodexu Alexandrijském (A) a Kembridžském (D), psaném dle předlohy velmi staré, která podávala text biblický tak, jak byl ve 3. a ke konci 2. st. nejvíce rozšířen na západě. Vyskytá se též ve všech evangeliářích a synaxariích, ve všech rukopisech Vulgaty a překladu starolatinského (2. st.), vyjímajíc jedině kodex Bobbienský (K), který, jak řečeno, má zakončení jiné, kratší, jakož i ve všech rukopisech překladů syrských (i v Curentonském z 2. st.), vyjmouc toliko rukopis Sinajský (Syr. Sin.); také ji má překlad boherský a ten překlad armenský, který byl zdělán z textu syrského (Pešitty), a měl ji překlad gotský, jakož patrno z toho, že zachovaná část jeho v kodexu stříbrném (Cod. argenteus) vede text až k Mark. 16, 12.

Také četní sv. Otcové a spisovatelé církevní znali a uznávali naši perikopu jako část evangelia Markova, a to i řečtí a latinští a syrští. Ze syrských spisovatelů uvedl z ní A f r a a t e s (4. st.) v. 16—18, J a k u b Nisibský ¹⁾ v. 17, a jak sděluje Mangelot (l. c.), Paulin Martin sebral citáty uvedené z ní od většiny spisovatelů syrských a armenských a v jedné homilii koptické. Mezi l a t i n s k ý m i autory nevyjádřil nikdo pochybnosti o její pravosti. Jedině sv. J e r o n y m, byv tázán podobně jako Eusebius na to, kterak se mají k sobě Mat. 28, 1 (ὅφρα συμβῆαι) a Mark. 16, 9 (πρὶν πρῶτη συμβῆαι), odpověděl sice v patrné závislosti na Eusebiovi skoro týmiž slovy, kterými odpověděl Eusebius Marinovi, předkládaje, jak svrchu udáno, dvojitý způsob rozřešení: ²⁾ buď zamítnouti Mark. 16, 9—20

Neprávem vedli také proti naší perikopě jako důkaz to, že v Possinově výkladě evangelia Markova sebraném ze spisů řeckých sv. Otců (Catena graecorum Patrum in Evangelium secundum Marcum, 1673, s. 1.), stojí v čele evangelia obsah jeho (ἑπόθεσις), který zdá se pocházeti od někoho, jenž ve svém exempláři Mark. 16, 9—20 neměl, neboť shrnuje konec evangelia toho takto: „Anděl sestoupiv s nebe oznámil Kristovo z mrtvých vstání svatým ženám a přikázal jim, aby vrátice se oznámily to učeníkům.“ Avšak, jak patrno z řeckých obsahů přičiněných k ostatním evangeliím, nebyly obsahy tyto vždycky úplné, a nelze proto z řečeného obsahu souditi nic proti pravosti posledních 12 veršů. (Srovn. Mangelot, Évangile de saint Marc, ve Vigourouxově Dictionnaire de la Bible, 25, s. 727—729.)

¹⁾ Aphraates (vyd. Wright, v Londýně 1864) hom. 21; Jakub Nisib., Sermon. 1, 13 (Opera, Romae 1756. s. 17.).

²⁾ List k Hedibii (Ad Hedib. ep. 120. 3), viz svrchu s. 176. pozn. 1.

jakožto část podvrženou, aneb uznati, že obě místa jsouce pravá, vyjadřují pravdu, jeuzé při Mark. 16, 9. třeba prý dáti znamení rozdělovací (čárku) za slova „cum autem resurrexisset“ (když pak vstal); nicméně sám, přidržev se způsobu druhého, uznával perikopu tu za pravou, jakož patrnó nejen z toho, že ve svém spise proti Pelagiánům (2, 15, Migne 23, 550) uvedl z ní v. 9., nýbrž i, a to hlavně, z toho, že přijal ji celou do svého opraveného vydání překladu latinského, ačkoli v listě k Lucinioví¹⁾ prohlásil, že při knihách novozákonních šetří jako normy textu řeckého, podobně jako při knihách starozákonních přihlížeti jest k textu hebrejskému. Zejména pak uvedl z naší perikopy některé verše sv. Ambroža, sv. Augustina, kterýž učinil tři řeči²⁾ na Mark. 16, 1—20 a ve spise De consensu evangelistarum (O souhlase evangelistů) 3, 71—75 (Migne, 38, 1208—1210) srovnal její udaje s udaji ostatních evangelistů; též Petr Chrysologus, Fulgentius a j. Z řeckých spisovatelů pak citovali z ní mimo jmenovaného již Didyma, Řehoře Nyss. a snad i Caesaria též sv. Epifanius v. 19. (dvakráte, v haer. 44, 6 a haer. 62, 6, ač ne doslovně a ne po každé stejně), sv. Jan Chrysostom v. 19—20, Nestorius v. 20³⁾ a j. Jsou ovšem spisovatelé tito poměrně mladí, nicméně i jejich svědectví jest vážné, byť ne v příčině pravosti naší perikopy, přece v příčině její starobylosti a vážnosti kánonické. Uvedl však z perikopy té i sv. Ireneus⁴⁾ v. 19, pravě, že to dí Marek na konci svého evangelia, Tatián pak, žák sv. Justina, přijal ji celou do svého Diatessaronu.⁵⁾

¹⁾ Ad Lucinium (ep. 71, 5. Migne 22, 671).

²⁾ Ambrosius, In Hexaemeron 6, 6, 38 (M. 14, 256) uvádí a vykládá Mark. 16, 17—18, též ve spise De Spiritu sancto 2, 151 (M. 16, 775); ve spisu Apologia David altera 4, 26 (M. 14, 896) uvádí Mark 16, 19. Augustin, Serm. (Migne 38, 1104. 1112. 1127). Petr Chrysol., Serm. 83 (Migne, 52, s. 432—435), Fulgentius, Epist. 12. ad Ferrandum n. 6, 13 (Migne 65, s. 382—385).

³⁾ Epiphanius, 44, 6 (M. 41, s. 829) a 62, 6 (M. 41, 1057), Chrysost. In ascension Dom., 8 (M. 52, 781), O Nestorioví viz Cyrill Alex., Adv. Nestor. 2, 6. (Migne, 76, s. 85).

⁴⁾ Iren. Proti kacířstvím, 3, 10, 6: „Na konci pak evangelia dí Marek: A zajisté Pán Ježíš, když jim domluvil, vzat jest do nebe a sedí na pravici Boží.“

⁵⁾ Viz Zahn, Diatessaron Tatians, s. 218 a další, Geschichte des ntl. Kanons, s. 924.

A Justin sám učinil alespoň narážku na Mark. 16, 20.¹⁾ Spojíme-li tedy svědectví jejich s tím, jež vydává překlad staro-latinský a starosyrský, máme jistotu dějepisnou, že perikopa naše, jak i Zahn uznává, byla před polovicí 2. st. nejen vůbec rozšířena, nýbrž i za část evangelia Markova uznávána. Shledáváme však stopy naší perikopy (Mark. 16, 9—20) ve spisech ještě starších. Narážít na Mark. 16, 15. také Pastýř Hermův,²⁾ Skutky Pilátovy pak, které v nynější podobě své pocházejí sice teprve ze 4. st., v některých věcech však (ve svých pramenech), jmenovitě také ve své zprávě o Kristově zjevení se v Galilei, trvaly dle tvrzení některých kritiků (Zahna, Kasterena, Belsera a j.) již v první polovici 2. st. uvádějí až na nepatrné odchylky doslovně Mark. 16, 15—18. a projevují známost verše 19.;³⁾ ano, jak upozorňuje Kasteren,⁴⁾ i list sv. Pavla k Židům ukazuje na několika místech, že autor jeho naši perikopu četl a v paměti měl, jmenovitě v 1, 3., 8, 1. a 10, 12., kde mluvě o oslavě lidské přirozenosti Kristovy vyjadřuje se podobně jako Mark. 15, 19, pravě, že Pán Ježíš „posadil se na pravici Boží (velebnosti)“ a užívaje při tom aoristu *ἐκάθισεν* (posadil se), jehož v řečeném smyslu neshledáváme

¹⁾ Srovn. Just. Apol. I., 45 (Migne 6, 397): *Ὁν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν* a Mark. 16, 20: *ἐκεῖνοι δ' ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ*.

²⁾ Srovn. Pastýř Herm. Podob. 9, 25: „Co do hory osmé, na níž bylo mnoho pramenů, z nichž všechno stvoření (*πᾶσα ἡ κτίσις*) se napájelo, to jsou ti, kteří uvěřili (*οἱ πιστεύσαντες*), apoštolé a učitelé, kteří kázali po celém světě (*κηρύξαντες εἰς τὸν ὅλον κόσμον*) a Mark. 16, 15: „Jdouce do veškerého světa (*εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα*), kažte evangelium všemu stvoření“ (*κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει*).

³⁾ Skutky Pilátovy, kap. 16: A řekl učeníkům svým: „Jdouce do veškerého světa, kažte (Mark. 16, 15: evangelium) všemu stvoření. Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude, kdo však neuvěří, bude zavržen. Znamení pak tato budou následovati (*παράκολουθήσουσιν*, Mark. 16, 17; *παράκολουθήσει*) ty, kteří uvěří: ve jménu mém budou zlé duchy vymítati, jazyky novými mluvíti, hady bráti a jestli by co jedovatého pili, neuškodí jim; na nemocné budou ruce vzkládati a (ti) budou se dobře míti. Když Ježíš ještě mluvil k učeníkům svým, viděli jsme ho, an vzat byl do nebe“ (Mark. 16, 19: A zajisté Pán Ježíš domluviv k nim, vzat jest do nebe).

⁴⁾ Kasteren, L'epilogue canonique du seconde évangile v *Revue bibl.* 1902, s. 246 - 249.

nikde jinde v Novém Zákoně, leč jediné u Marka v 16, 19; ¹⁾ též (dává to na jevo) v Žid. 2, 3., kde nejen podobnou myšlenku vyslovuje jako Mark. 16, 20, ve spojení s 1. 1., že totiž v kázání evangelia od Krista započatém apoštolé pokračovali za přispění Božího, ²⁾ nýbrž i výrazu utvrzovati (*ἐβεβαιώθη*) užívá o hlásání evangelia, jakož nečiní žádný jiný spisovatel novozákonní, leč jediné, jenže případněji, Marek na místě řečeném (Mark. 15, 20).

Stopy tyto neukazují ovšem samy o sobě na pravost naší perikopy, neboť nejmenují Marka jejím autorem, nicméně jsou velmi důležité, poněvadž vydávají svědectví o vysokém stáří jejím, ukazující, že perikopa naše trvala a čtena byla již počátkem 2. st., ano již i v době apoštolské; a důležitost jejich stoupá tím více, spojí-li se s nimi svědectví svrchu uvedená, jež perikopu tu neb alespoň ty ony části její přiřítají výslovně Markovi. Uváží-li se tedy ještě, co svrchu (str. 181—183) bylo řečeno o shodě této perikopy s ostatním evangeliem Markovým, že totiž srovnává se s ním i s hledem k obsahu a účelu, i s hledem ku přání čtenářů, pro něž Marek psal, a ku prameni, jehož použil, a proto téhož autora předpokládá, od kterého pochází celá předchozí část evangelia Markova (1, 1—16, 8), nelze zajisté trvati s dostatečným důvodem v pochybnosti o její pravosti. Pochází i ona od Marka, a to nikoli jakožto část doplňující teprve po letech k jeho evangeliu připojená, nýbrž jako zakončení jeho hned od počátku jemu dané.

III. Evangelium sv. Lukáše.

§ 17. Život sv. Lukáše.

Třetí evangelium v kánoně římském má v kodexích nadpis *εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν*, evangelium podle Lukáše, a vy-

¹⁾ V Efes. 1, 20 stojí sice také aoristos *καθίσας* (*αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ*), ale ve smyslu přechodném: posadiv (jej na pravici své).

²⁾ Srovn. Žid. 2, 3: „Kterážto počavši býti vypravováno skrze Pána, na nás bylo utvrzeno (*εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*) od těch, kteří (je) slyšeli, když Bůh spolu osvědčoval znameními a divy a rozličnými zázraky“ a Mark. 1, 1: „Počátek evangelia Ježíše Krista“ i Mark. 16, 20: „A oni šli a kázali všudy a pán jim pomáhal a potvrzoval (*βεβαιούωντος*) řeč (jejich) následujícími (na to) znameními.“

skytá se as ve 30 majuskulích a více než v 500 minuskulích. Dle nadpisu toho a dle tradice jest spisovatelem jeho svatý Lukáš,¹⁾ onen totiž průvodce sv. Pavla, o němž se děje v Novém Zákoně třikrát zmínka výslovná: v Kolos. 4, 14; 2. Tim. 4, 11 a Filem. 24.

Jak udávají Eusebius, sv. Jeronym, Eutalius a jiní spisovatelé doby staré, Lukáš tento narodil se v Antiochii syrské;²⁾ a není příčiny, proč bychom brali podání to v pochybnost,

¹⁾ Jméno *Λουκάς*, Lukáš, jest zkráceno z *Λουκᾶρος*, Lukanos (Langen, Schanz, Klofutar, Pözl, Trenkle, Schäfer, Belser, Davidson a j. v.). Lze to souditi i z analogie řeči i ze svědectví dějepisných; neboť jednak Dodobné zkráceniny jmen vlastních vyskytají se vůbec často v řeči řecké za doby císařské (na př. Alexas z Alexandros, Silas ze Silvanos, Menas z Menadoros a j. — viz Winer, Grammatik des ntl. Idioms, s. 97), jednak některé rukopisy Italy (Vercellensis, Corbeiensis ff², Vindobonensis) a kodex Dublinský (Dublinensis) Vulgaty z 9. st. měly skutečně a mají nadpis „secundum Lucanum“ — podle Lukána (viz Wordsworth and White, Novum Test. D. N. J. Ch. latine, Oxford, 1893. sv. 1. s. 307). Mnozí ovšem vykládali jméno to jinak: jedni od slova Lucilius, jiní od *Λουκιανός* (Lucianus), jiní od *Λούκιος* (Lucius). Od jména Lucilius odvozují je Grotius, Mayer, Maier, Aberle; též Sušil, Kaulen, Cornely a j. alespoň připouštějí odvození to vedle odvozování od Lukanos. Avšak výklad ten jest alespoň pochybný, ne-li rozhodně nesprávný; neboť zkráceninu koncovky *ilius* v as nelze doložit, a vypuštění hlásky *i* bylo by s podivením. Poukazují ovšem ke zkratce Olympas (*Ὀλυμπίας*) z Olympiadros (Řím. 16, 15), avšak analogie tato jest velmi pochybná; neboť Vulgata čte „Olympia-dem“ a nikoli Olympiadorum.

Schegg (Ěvang. nach Lucas) pokládá jméno Lucas za zkratku z *Λουκιανός* (Lucianus) a uvádí na doklad, že jméno toto vyskytalo se častěji u Řeků, na př. Lucián Samosat, Lucián, o němž zmiňuje se Dio Laërt. a různí spisovatelé církevní. Tvrdí pak, že Lucianus povstalo podobně ze slova Lucius, jako Titianus ze slova Titius, Titus, Cassianus z Cassius, Terentianus z Terentius. Avšak doklady ty dotvrzují sice, že jméno Lucianus povstalo z Lucius, nikoli však, že Lucas odvozeno jest z Lucianus. Také bilo by příliš do očí v této zkratce vypuštění hlásky *i*.

Od slova Lucius odvozovali jméno Lucas někteří již za Origena (Comment. in ep. ad Rom. 10, 39). Později činili tak Baro, Cornel. a Lap., Tiele a j. Avšak výkladu tomu příčí se duch jazyka řeckého, ježto v řečtině nevyskytá se zkratka koncovky *ιος* v *ας*. Jakožto zvláštnost budiž ještě vzpomenu, že v an Vloten (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1867) pokládá jméno Silvanus za rovné jménu Lukáš, poněvadž *silva* (les) = lucus. (Srovn. Schanz, Comm. über d. Ev. des hl. Lucas, s. 1—2.)

²⁾ Euseb. H. H. 3, 4; Jeron., De vir. illustr. 3; Eutalius (Migne, Patrol. gr. 85, 633); taktéž Dorotheus, Isidor, Euthymius, Theofylakt.

neboť mlčí-li o tom spisovatelé stíráší Eusebia, nemůže mlčení to, jak praví Sušil,¹⁾ překážeti výslovnému svědectví Eusebiovu a jiných, a to tím méně, poněvadž jest velice pravděpodobno, že již Julius Africanus († kol 237) osvědčil antiochijský původ sv. Lukáše.²⁾ A domnívati se, že podání ono povstalo záměnou Lukáše s Luciem, učitelem antiochijským (Skut. ap. 13, 1), jak myslí Eichhorn, Credner, Maier, Mayer, Weiss, Bisping, také nelze právem; neboť Lucius tento nazývá se ve Skutcích apošt. výslovně Cyrenským, t. j. v Cyreně rozeným, a mimo to, jak níže ukážeme, nelze vůbec stotožňovati Lukáše s Luciem. Godet³⁾ domnívá se, že sv. Lukáš pocházel z jihoitalské krajiny Lukánie; myslit, že jméno Lucas, Lucanus odvozeno jest od Lukánie. Avšak mínění to jest rovněž tak neodůvodněno, jako jest neodůvodněna domněnka Ramsayova, že sv. Lukáš pocházel z Makedonie a toliko spřízněn byl s nějakou rodinou antiochijskou.⁴⁾

Byť však vskutku nebyl Lukáš rodem z Antiochie, to přece lze s veškerou určitostí souditi z oné známosti, kterou měl

¹⁾ Sušil, Evang. sv. Lukáše, s. 1.

²⁾ Julius Afrikán napsal mimo jiné list jakémusi Aristidovi, ve kterém vysvětluje zdánlivou neshodu, která se jeví v rodokmenech Ježíše Krista podaných od sv. Matouše a sv. Lukáše. List ten zachoval se pouze v různých zlomcích, jež uvedeny jsou dílem od Eusebia, dílem v katenách evangeliích. Ze zlomků těch hleděl Spitta (Der Brief des Julius Afrikanus an Aristides kritisch untersucht und dargestellt, Halle, 1877) sestaviti jeho původní znění. Dle toho pak vyjádřil se Julius o Lukášovi takto: *Ὁ μὲν Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῆς βοιωμένης Ἀντιοχείας ἦν* — Lukáš byl rodem z věhlasné Antiochie (Srovn. též Zahn, Einl. II., s. 335 a Belser, Einl. s. 113.)

³⁾ Godet, Einl. in. d. N. T., deutsch bearbeitet von Dr. E. Reineck, Hannover, 1901, II., s. 227.

⁴⁾ Ramsay (Paulus, in der Apostelgesch., in deutscher Übersetz. von H. Groschke, Gütersloh, s. 898, str. 320—321) dovolává se pro svůj náhled Eusebia, kterýž nepraví výslovně, že sv. Lukáš narodil se v Antiochii, nýbrž jen, že dle rodu svého patřil k těm, kteří pocházeli z Antiochie („Eusebius aber sagt nicht, dass Lucas ein Antiochener gewesen sei; er sagt von ihm nur, dass er der Geburt nach zu denen aus Antiochien gehöre.“) Ačkoli však Eusebius vyjadřuje se poněkud nejasně, pravě: *Λουκᾶς δὲ τὸ μὲν γένος ὦν τῶν ἀπὸ Ἀντιοχείας* (Lukáš pak jsa rodem z těch, kteří byli z Antiochie, H. E. 3, 4, 7), přece není pravděpodobno, že by byl řečeným výrokem chtěl říci něco jiného, než že Lukáš byl rodák antiochijský, jakož mu skutečně rozuměli sv. Jeronym, Eutalius, Euthymius, Niceforus a j. a jak pravděpodobně již před Eusebiem osvědčil Julius Afrikánus. (Euseb. Comm. in Luc. u Maie, Nova Patrol. bibl. IV.

o poměrech antiochijských, že delší dobu zdržoval se v Antiochii a v Syrii vůbec.

Narodil se z rodičů pohanských, jakož svědčí nejen jméno jeho nehebrejské, řecké, nýbrž i dokonalejší známost řečtiny, kterou již spisovatelé doby staré uznávají,¹⁾ a ten způsob, kterým vyslovuje se o řeči hebrejské (aramejské), když praví, že pole hrnčířovo bylo nazváno řečí jejich Hakeldama;²⁾ zvláště však dává to na jevo sv. Pavel, který zřejmě rozeznává sv. Lukáše s Epafrou a Démasem od těch spolupracovníků svých, kteří byli ze židovství.³⁾ Jest proto nesprávně stotožňovati jej s oním Luciem, od něhož vzkazuje sv. Pavel pozdrav v Řím. 16, 21; neboť Lucius tento byl příbuzným Pavlovým a tedy rodem Žid, ať nehledíme ani k tomu, co již řečeno, že jméno Lukáš nesouvisí s jménem Lucius.

Ačkoli byl rodem pohan, zjednal si přece důkladnou známost věcí, poměrů a obyčejů židovských, kterou jeví jak v evangeliu svém, tak ve Skutcích apoštolských. Ze známosti té soudí se obvykle, že před svým obrácením se ke Kristu byl proselytou brány.⁴⁾ S míněním tím nesouhlasí sice Schegg, Kaulen, Cornely a j., vykládající onu známost z dlouhého obcování se Židy a z četby spisů starozákonních; přece však zamlouvá se nám ono mínění, jednak proto, že Lukáš ve Skutcích apoštolských činí velmi často zmínku o proselytech, jednak že tak velikou známost věcí a poměrů židovských sotva by si byl

¹⁾ Hieron. in Jes. 6, 9: „Evangelistam Lucam tradunt veteres ecclesiae tractatores medicinae artis fuisse scientissimum et magis graecas literas scisse, quam hebraeas, unde et sermo eius tam in evangelio, quam in Actibus apostolorum . . . comptior est et saecularem redolet eloquentiam, magisque testimoniis graecis utitur, quam hebraeis.“ A ve 20. listě k Damasovi (Ad Damas. ep. 20) dří: „Lucas igitur, qui inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit.“

²⁾ Skut. ap. 1, 19: „Nazváno jest pole to jazykem jejich (τῆς ἰδίας διαλέκτου) Hakeldama, to jest pole krve.“

³⁾ Kol. 4, 10–14: „Pozdravuje vás Aristarchus . . a Marek . . a Jesus, kteřížto jsou z obřizky . . Pozdravuje vás Epafras, jenž jest od vás (z Koloss) . . pozdravuje vás Lukáš, lékař nejmilejší a Demas.“

⁴⁾ Isidor, Bleek, Hug, Maier, Bisping, Schanz a j. Dle sv. Jeronyma soudili tak někteří již za jeho doby. Praví (Quaest. in Genes. 46, 26. Migne 23, 1002): „Plerique tradunt Lucam evangelistam ut proselytum, hebraeas literas ignorasse.“

osvojil pouhou četbou knih starozákonních a obcováním se Židy.¹⁾

Kdo jej obrátil ke Kristu a kde, není známo. Myslili sice někteří v době starší i novější, že byl jedním ze 72 učeníků Páně,²⁾ ano že byl z oněch dvou učeníků, jimž se Pán Ježíš ukázal na cestě do Emmaus.³⁾ Přišli k domněnce té dle Sušila as odtud, že ze všech evangelistů jediný Lukáš vypravuje i o sedmdesáti dvou učenících Páně i o učenících jdoucích do Emmaus. Že však domněnka ta jest nesprávná, poučuje Lukáš sám; neboť v předmluvě svého evangelia vylučuje se výslovně z počtu bezprostředních svědků Kristova života.⁴⁾ Také spisovatel zlomku Muratorova a sv. Jeronym potvrzují to, pravíce, že Lukáš Krista v těle neviděl.⁵⁾ Ale ani ten náhled nezamlouvá

¹⁾ Srovn. Schanz, Comm. über das Ev. des hl. Lucas, 2: „Die Lektüre allein und jahrenlanger Verkehr (Schegg, Holtzmann) hätten den einzigen heidenchristlichen Schriftsteller des N. T. kaum so tief in die jüdischen Verhältnisse eingeführt.“

²⁾ Pseudo-Origenes, Dialog. de recta in Deum fide. Sect. I. (Migne Patrol. gr. 11, 1721.), Epifan. haer. 20, 4; 51, 11; Migne, 41, 908: *ὄντι καὶ αὐτῷ (τῷ λουκᾷ) ἀπὸ τῶν ἐβδομήκοντα δύο τῶν διασκορπισθέντων ἐπὶ τῷ τοῦ σωτῆρος λόγῳ*), z novějších Hug, Einl. 4. vyd. II. s. 126. s hledem k tomu, že Lukáš jediný z evangelistů mluví (10, 1) o 72 učenících.

³⁾ Rheoř Vel. (Praef. in Job 1, 3, Migne 75, 517): „Hinc Lucas ait: quod ambularent duo ex discipulis in via, Cleophas et alius; quem profecto alium, dum tam studiose tacuit, ut quidam dicunt, se ipsum fuisse monstravit.“ Podobeně Theotylakt (in Luc. 24 Migne 123, 1113: „Někteří (τινὲς) praví, že jeden z oněch dvou byl Lukáš; proto také evangelista zatajil své jméno.“) Simon Metaphr. (Vita s. Lucae 6. Migne 115, 1136), Niceforus (Hist. eccl. 2, 43), v novější době Lange, Hahn.

⁴⁾ Luk. 1, 1—4: „Poněvadž mnozi usilovali sepsati pořádně (pořádkem) vypravování... jakž nám je podati ti, kteří od počátku sami viděli (ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται... γινόμενοι)..., vidělo se i mně, kterýž jsem od počátku všecko pilně vyzvėděl, pořádně o tom psáti tobě.“ Hahn (Das Evang. des Lucas, s. 10), tvrdí sice, že spisovatel evangelia uvedenými slovy vylučuje se pouze z počtu těch, kteří byli svědky veřejného života Kristova celého (již od počátku), nikoli však z těch, kteří později stali se učeníky jeho, a že nechce říci nic jiného, než že o těch věcech, které Kristus na počátku veřejného života svého činil, byl poučen od apoštolů a v tom že rovná se těm mnohým, kteří usilovali sepsati pořádně vypravování o životě Kristově. Avšak smysl ten podkládá se neprávem slovům evangelistovým a jest příliš nacený.

⁵⁾ Zlom. Murat. „Dominum tamen nec ipse vidit in carne.“ Jeronym (De vir. ill. 7, Migne, 23, 619): „Quidam suspicantur, quotiescunque in epistolis suis Paulus dicit juxta evangelium meum (Rom. 2, 16;

se, že by jej byl obrátil na víru sv. Pavel, (Epifanius, Felten, Ekert),¹⁾ neboť sv. Pavel nenazývá ho nikde (duchovním) synem svým. Jest však pravděpodobno, že přijal křesťanství v Antiochii, a to v době, kdy někteří učenci Kristovi, opustivše Jerusálém za pronásledování, které vypuklo tam po smrti sv. Štěpána, do Antiochie přišli a tam křesťanství šířili.²⁾ Tam také nejspíše seznámil se se sv. Pavlem, když on, byv vyzván od Barnabáše, odebral se do Antiochie ze svého rodiště Tarsu (kolem r. 40. po Kr.) a tam učení Kristovo po celý rok hlásal. (Skut. ap. 11, 25—26.)

Co do národnosti byl Řekem; alespoň souditi to lze z řeckého jména jeho a z dokonalé známosti řečtiny, kterou jeví ve svých spisech; mylili se tedy zajisté Isidor Sevillský, Grotius a j., pokládající jej za Syra.³⁾

Stavem svým byl Lukáš lékařem. Dosvědčuje to nejen ústní podání,⁴⁾ nýbrž i sv. Pavel;⁵⁾ ano, jak upozorňuje Wettstein, Lukáš sám prozrazuje to poněkud některými výrazy lé-

16, 26; 2 Tim. 2, 8), de Lucae significare volumine, et Lucam non solum ab apostolo Paulo didicisse evangelium, qui cum Domino in carne non fuerat, sed et a ceteris apostolis. Quod ipse quoque in principio voluminis sui declarat dicens: Sicut tradiderunt nobis . . . Igitur evangelium sicut audierat scripsit.“

¹⁾ Epifanius (haer. 51): „Nebot toto bylo svěřeno Lukášovi, jenž byl také ze 72 učeníků, kteří se odloučili od Krista (Jan. 6, 66), ale skrze sv. Pavla opět naklonil se ku Pánu.“ Felten, Wetzer u. Welte's Kirchenlex. VIII, 184, Ekert, Církev vítězná, IV, s. 214.

²⁾ Náhled tento potvrzuje se přídávkem vloženým do textu v kodexu D (Cantabrigiensis), který ve Skut. apošt. mezi v. 27. a 28. vkládá toto: ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις, συνεστραμμένων δὲ ἑ μὲν ἑφ' ἑἷς = „bylo pak mnoho plesání; a když jsme byli shromážděni, řekl jeden.“ Nebot dle tohoto čtení počítal se sv. Lukáš sám k těm, kteří onu dobu patřili již ku křesťanské obci antiochijské.

³⁾ Isid. Hispal: de vita et obitu sanctorum; c. 82: „Lucas Antiochenus . . . natione Syrus, arte medicus, Graeco eloquio eruditus, quem plerique tradunt proselytum fuisse et Hebraeas literas ignorasse.“

⁴⁾ Zlom. Murat.: „Lucas iste medicus . . . conscripsit.“ Jeronym (in Is. 6, 9. Migne 24, 98): „Evangelistam Lucam tradunt veteres ecclesiae tractatores medicinae artis fuisse scientissimum.“ — In Philem. 24, Migne, 26, 618: Lucas „quomodo apostoli de piscatoribus piscium piscatores hominum facti sunt, de medico corporum versus est in medicum animarum.“

⁵⁾ Kolos. 4, 14: „Pozdravuje vás Lukáš, lékař nejmilejší.“

kařskými, jichž užívá.¹⁾ Šimon Metafrastes (10. st.). Niceforus a snad již lektor Theodor (6. st.) sděluje, že byl také malířem.²⁾ Avšak sv. Otcové nezmiňují se o tom; i zdá se, že mínění to povstalo odtud, že sv. Lukáš ve svém evangeliu vylíčil slovy krásný obraz Panny Marie. Ovšem jest možné i to, co myslí Bleek, Schanz a j., že se tu stala záměna s nějakým jiným Lukášem, který byl malířem. Ale Belser myslí, že podání ono má přece nějaký podklad dějepisný.³⁾

Že by však byl býval římským propuštěncem buď Lukáš sám neb jeho otec, jak po příkladě Grotiově někteří myslili a myslí, postrádá veškerého základu dějepisného a jest pouhou domněnkou, založenou dílem na pochybném výkladě jména Lukáš od slova Lucilius, dílem na tom, že četní propuštěnci římsí byli lékaři.⁴⁾ Neboť ač pravda jest, že římsí propuštěnci,

¹⁾ Srovn. Luk. 4, 38: *πυρετιῶ μεγάλῳ* — velikou zimnici, (neboť Galenius rozeznává velikou a malou zimnici, pravě: *τὸν μέγαν τε καὶ μικρὸν πυρετόν*); Luk. 8, 44: *ἔστη ἡ ῥοῖσις τοῦ αἵματος* = zastavil se tok krve; Skutk. ap. 13, 11, kde označuje slepotu technickým výrazem *ἀχλὺς*.

²⁾ Simon Metaphr. Život Lukášův (Vita Lucae, 6, Migne 115, 1136): „To pak jest mezi jinými nejmilejší, že (Lukáš) první namočiv ve vosku a barvách, podal také obraz přijatého člověčenství Krista mého a výraz té, která jej porodila a přijaté člověčenství dala, aby v obraze byli uctívání až posud“ (*ὅτι καὶ αὐτὸν τὸν τοῦ προσλήμματος τοῦ ἐμοῦ Χριστοῦ τύπον τὸν τε τῆς αὐτοῦ τεκοῦσης καὶ δοῦσης τὸ πρόσλημμα χαρακτῆρα . . . παραδέδωκεν*). Niceforus (H. E. 2, 43; M. 145, 876) praví o Lukášovi, že byl umění malířského dokonale znalý. Theodor lektor (Excerpta 1, 1. Migne 86, 165) pak sděluje, že „Eudokie (kolem roku 440) odeslala Pulcherii z Jerusáléma obraz Rodičky Boží, který apoštol Lukáš byl maloval“ (*καθιστόρησεν*). — Že výrazu *καθιστορεῖν*, jenž po své etymologii znamená podati zprávu, vylíčiti, užil Theodor ve významu malovati, není pochybnosti; neboť již Linus († kol 430) užil slova *ιστορίαι* o obrazech [ep. IV, 61, Migne 79], slova *ιστορεῖν* pak užívali Byzantinci v témže smyslu, ve kterém brali slovo *ζωγραφεῖν* t. malovati. Záleží však na tom, zda významu toho nepodložil onomu výrazu neporozuměním, zda totiž v tom prameni, z něhož onu zprávu čerpal, nebylo snad sice užito také výrazu *καθιστορεῖν*, ale nikoli ve významu „malovati“ nýbrž „vypravovati“, „vylíčiti“. (Viz Zahn, Bintl II, 337.)

³⁾ Belser, Einl. 113. „Anderseits kommt man wenigstens über die Notiz des Theodor Lector (I, 1.) nicht so leicht weg . . . Vielleicht liegt der Sache doch etwas Wahres zu Grunde.“

⁴⁾ Grotius (Annotationes in evang. kata Lucan 1.), Wettstein (N. T. II.), Godet (Einl, přelož. od Reinecka, II. s. 228), Jacquier (Hi-

nemajíce vlastních jmen rodových, dostávali nezřídka zkrácená jména bývalých pánů svých, ač pravda i to, že mnozí mezi nimi byli lékaři, přece nelze z toho souditi již důvodně, že také Lukáš byl propuštěncem; vždyť všickni lékaři nebyli propuštěnci z otroctví, aniž pouze otrokům a propuštěncům byla dávána jména zkrácená (na př. Antipovi, Kleofášovi), ať nedáme nic o tom, co již řečeno, že jméno Lukáš není zkráceno ze slova Lucilius neb Lucius.

O životě sv. Lukáše není mnoho známo; neboť v Písmě svatém činí se o něm zmínka výslovná pouze na třech místech, a to v Kolos. 4, 14; 2 Tim. 4, 11 a Filem. 24, odkudž patrno, že byl u sv. Pavla v první a druhé vazbě jeho římské.¹⁾ Mimo to mluví ve Skutcích apošt. 16, 10 - 17; 20, 5—21, 18 a 27, 1—28, 16 v první osobě čísla množného, dáváje tak na jevo, že byl se sv. Pavlem také při těch událostech, které na řečených místech vyličuje. Se zřením k tomu všemu lze o něm říci s jistotou toto: Na druhé cestě apoštolské sv. Pavla přidružil se k němu r. 52. v Troadě a provázel jej až do Filipp. Tam byl nepochybně zůstaven, aby spravoval a rozvíjel tamní obec křesťanskou, a zůstal tam až do té doby (r. 59 neb 58), kdy Pavel vracel se přes Filippy ze třetí apoštolské cesty své.

stoire du N. T. II. s. 441', který podobně jako Godet myslí, že bývalým pánem jeho byl Theofil, jemuž své spisy věnoval.

¹⁾ Dle kodexu D užil 1. os. množn. čísla také v 11, 27 *συνεστραμμένων ἡμῶν*). Dle toho byl by patřil již r. 40—41 k církevní obci antiochijské. Někteří, jako Origenes (in Luc. hom. 1. Migne 13, 1804), Chrysostomus (in Act. 1, 1. Migne 60, 15), Pelagius (Migne 70, 783), Jeronym (de vir. ill. 7) a mnozí jiní domnívali se, že sv. Pavel miní sv. Lukáše oním bratrem, o němž v 2. Kor. 8, 18 zmínku činí slovy: „Poslali jsme s ním (s Titem) také bratra, kterýž má chválu v evangeliu po všech církvích.“ Pokud však rozumí kdo evangeliem, o němž sv. Pavel mluví. evangelium Lukášovo psané, jsou rozhodně v nepravdě, neboť toho roku (58), kdy sv. Pavel psal druhý list ke Korintským, nebylo ještě psaného evangelia Lukášova. Avšak ani v tom případě nebylo by lze souhlasiti s nimi, kdyby evangeliem oním rozuměli ústní hlásání Kristova učení; neboť jak dále (8, 19, 20) pravi apoštol, onen bratr byl také vyvolen od církevních obcí (makedonských), aby provázel sv. Pavla do Jerusalema, až bude se vraceti ze své (třetí) cesty, a to ku přání Pavlovu za tím účelem, aby byl svědkem, že odevzdal veškerou sbírku, která byla mezi nimi učiněna ve prospěch chudých křesťanů jerusalémských, a proto aby nemohl nikdo podezřívati jej právem z nepoctivosti. Byl tedy s hledem k tomuto účelu patrně vyvolen z jejich středu, z křesťanů makedonských, a nikoli z průvodců Pavlových. (Srovn. Cornely, Comm. in 2. ep. kor. str. 230—231.

Tehdy připojil se k němu zase a šel s ním do Troady a dále až do Jerusáléma. Tak alespoň soudí se všeobecně, a to právem, z toho, že sv. Lukáš líče (první) odchod sv. Pavla z Filipp (r. 52) a další působení jeho (Skutk. 16, 18 – 20, 4), neužívá více první osoby čísla množného, jakož byl činil před tím, nýbrž až tehdy zase, kdy popisuje návrat ze třetí cesty jeho, mluví o tom, kterak Pavel bral se z Filipp do Troady a dále až do Jerusáléma. Byl-li však sv. Lukáš zůstaven, aby spravoval tamní obec křesťanskou, byl patrně také již dokonale vycvičen v křesťanství a ovšem i vysvěcen od Pavla na kněze, ne-li na biskupa, ač-li nebyl vysvěcen ještě dříve, než se s ním sešel v Troadě.

Mezi tím, co Pavel, byv v Jerusalemě jat a do Caesarey dopraven, vězněn byl v Caesarei (59–61, dle některých od 58–60), zdržoval se Lukáš v Caesarei a v okolí, a když svatý Pavel, odvolav se k císaři, plavil se do Říma, provázal jej a pobyl v Římě u něho po celou dobu jeho vazby, krátký čas toliko vyjímaje, po který meškal mimo Řím, jakož souditi lze z toho, že Pavel vzkazuje sice pozdrav od něho v listě ke Kološským a k Filemonovi, pomlčuje však o něm v listě k Filippenským, ačkoli byl Lukáš u nich delší dobu působil.¹⁾ Když byl Pavel uvězněn v Římě po druhé (r. 66–67), trval Lukáš u něho zase (2 Tím. 4, 11).

O tom, kde působil po smrti sv. Pavla, rozcházejí se staré zprávy. Dle vypravování Epifaniova kázal v Itálii, Gallii, Dalmácii a Makedonii,²⁾ dle výpovědi Řehoře Naz. a Gaudentia z Brescie v Achaji,³⁾ dle Isidora Sevillského v Bithynii,⁴⁾ zprávy

¹⁾ Byl-li list k Filippenským psán dříve než listy k Efesským, Kološským a k Filemonovi, jak myslí Aberle, Kaulen, Cornely, Schneedorfer a j., odešel sv. Lukáš z Říma (soudíc z onoho vynechání pozdravu v listě tom) as počátkem 2. roku Pavlovy vazby, snad za nějakým poselstvím, ale vrátil se za nedlouho zase, ještě dříve než Pavel řečené 3 listy do Asie napsal; psán-li však list k Filippenským po listech k Efesským, Kološským a k Filemonovi, jak soudí Langen, A. Schäfer, Belser, Jacquier a j., a to, když dle výkladu jejich dopraven byl před počátkem soudního řízení rozhodného ze soukromého bytu do přísného vězení v praetorium, pobyl Lukáš u Pavla v Římě nepochybně po celá dvě léta až do té doby, kdy Pavel převeden byl do praetoria. Kam se potom odebral, není známo.

²⁾ Epif. haer. 51, 11.

³⁾ Řehoř Naz., Orat. 33, 11. Migne 36, 228; Gaudent., Sermon. 17. Migne 20, 962.

⁴⁾ Isidor, De vita et obitu Patrum, 82. Migne 83, 154.

to sice odchylné, ale vespolek srovnatelné. Dle Konstitucí apošt. (7, 46. Migne, 1, 1052) a některých podpisů pobyl také v Alexandrii, a dle Šimona Metafrasta, ¹⁾ s nímž souhlasí Niceforus a jiní, odebral se na východ a prošel Libyi, přišel do Egypta a stal se biskupem (ἀρχιεπίς) v Thebách, kde prý zemřel. Zdá se však, že vypravování spisovatelů těchto spočívá na omylu, kterým Theby egyptské popletli si s Thebami boiotskými; neboť Šimon Metafrastes, mluvíc o působení Lukášově v Thebách (v Thebaidě), nazývá je Thebami sedmiobrannými (Θηβαῖς ἡ ἐπτάπυλος); avšak Thebami sedmiobrannými rozuměli staří spisovatelé Theby boiotské na rozdíl od Theb egyptských, jež sluly stobrannými (Θηβαῖς ἡ ἐκατόπυλος). Mimo to, ač mluví o smrti jeho v Thebách sedmiobranných, tvrdí přece, že bylo tělo jeho za císaře Konstantia převezeno do Konstantinopole z Achaie, a to z Theb boiotských.

Dle Sedulia a staré předmluvy v překladě latinském žil v stálém bezženství až do smrti. ²⁾ O způsobě smrti jeho však nepodává nám před 4. st. zprávy nikdo. Teprve Řehoř Naz. na východě a Gaudentius z Brescie na západě řadí jej k mučenicům, ³⁾ a Niceforus ⁴⁾ sděluje, že byl v osmdesátém roce věku svého oběšen na olivě, odchyluje se tak od Sedulia, Isidora Sevil. a staré předmluvy latinské, dle nichž Lukáš zemřel v 74. roce věku svého a to v Bithynii. Právě-li tedy Šimon Metafrastes, že Lukáš zemřel v pokoji t. j. smrtí přirozenou, jest zajisté na omylu, podobně jako se mylí, když udává

¹⁾ Simon Metaphr., Vita Lucae c. 7. Migne 115, 1136.

²⁾ Sedulius, Argument. in Lucam, Migne 103, 285: „Lucas, natione Syrus, Antiochensis . . . serviens Domino sine crimine, nam neque uxorem unquam habuit neque filios, septuaginta et quatuor annorum obiit in Bithynia.“ Praefatio Lucae (Wordsworth et White, N. T. I. 269): Lucas Syrus natione Antiochensis, arte medicus, discipulus apostolorum, postea Paulum secutus usque ad confessionem eius serviens Domino sine crimine, nam neque uxorem unquam habens neque filios, septuaginta et quatuor annorum obiit in Bithynia.“

³⁾ Řehoř Naz. Orat. IV, 69. Migne 24, 539, Gaudentius, Serm. 17. M. 20, 962. Někteří (Cornely, Felten) dovolávají se pro mučnickou smrt sv. Lukáše také Paulina z Noly, který praví: „Hic pater Andreas et magno nomine Lucas Martyr et illustris sanguine Nazarius,“ (ep. 32, 17. Migne 61, 339) avšak, jak udává poznámka ve vydání Migneově a uznává i Lipsius, Knabenbauer a j., výraz „martyr“ (mučenic) nepatří k jménu „Lucas“, nýbrž k jménu Nazarius.

⁴⁾ Niceforus, H. E. 2, 43; M. 145, 876.

Theby aegyptské jakožto místo jeho úmrtí. Ovšem ani ono tvrzení není spolehlivé, které klade smrt Lukášovu do Bithynie. Neboť ať nehledíme k tomu, že Pseudo-Dorotheus ¹⁾ klade ji do Efesu: Řehoř Naz., Gaudentius z Brescie, Paulinus a Niceforus jmenují Patry v Achaji jakožto místo jeho smrti, a zdá se, že tvrzení jejich jest nad jiné správné. Ostatky sv. Lukáše byly ve 20. roce panování císaře Konstantia (r. 357) přeneseny do Konstantinopole. ²⁾ Památka jeho slaví se v církvi dne 18. října,

§ 18. Kdy a kde psal sv. Lukáš své evangelium.

I. Jako při Matoušově a Markově, tak i při Lukášově evangeliu rozcházejí se kritikové ve svých náhledech o tom, kdy bylo sepsáno.

a) Někteří rationalisté totiž kladli je až do 2. st., tvrdíce, že povstalo kolem r. 100. neb více méně později. Činili tak Baur, Volkmar, Schulze, Hilgenfeld, Köstlin, Holsten, Weizsäcker, Pfleiderer, Jülicher, Réville, van Manen a j. ³⁾ Mimo důvody vedené z úvodu evangelia a z proroctví o zkáze Jerusalema i konci světa, i z Josefa Flavie, o nichž promluvíme hned níže, uváděli na odůvodněnou svého náhledu jednak mlčení Papiášovo, jednak to, že prý v evangeliu tomto podává se takový obraz o Kristu a jeho učení, jaký srovnává se více se spisy 2. st. než se spisy staršími. ⁴⁾ Ale činíce to, nedokazují ničeho; neboť ze spisu Papiášova zachovalo se pouze několik malých zlomků, a není jisto, zda nemluvil o evangeliu Lukášově v částech ztracených; i nelze proto z toho, že pomlčuje o evangeliu Lukášově v zlomcích zachovaných, souditi právem, že by byl o něm mlčel také v části ostatní, tím méně, že by ho byl neznal, aneb že by evangelia toho vůbec ani

¹⁾ Pseudo-Dorotheus u Theofylakta, Migne 123, 685.

²⁾ Jeronym, de vir. ill. 7. Filostorgius, II. E. 3, 2. Sedulius, Argum. in Luc.

³⁾ Zejména klade je Davidson do 115, Réville do 98—117, Jülicher do 80—120, Baur a Zeller do 130, van Manen do 150.

⁴⁾ Jülicher, Einl. 365: „Die äusseren Zeugnisse lassen auch eine Abfassung zu Anfang des 2. Jhdts zu, das Schweigen des Papias über Lucas ist immerhin von Bedeutung; und die Auffassung von Christus und Christentum, von Gesetz und Offenbarung in Lucas hat viel mehr Analogien in den Urkunden aus dem 2. Jhd. als in den unzweifelhaft älteren.“

nebylo tu dobu, kdy Papiáš o svém spise pracoval. Obraz však, který podává se v evangeliu Lukášově o Kristu a jeho učení, jest v plném souladě s tím, který podávají o něm ostatní synoptikové a sv. Pavel, spisovatelé to druhé třetiny 1. st. Líčíť jej jako vtěleného Syna Božího, jako Boha i člověka a jako Vykupitele všeho lidstva, ale tak vyličují jej také ostatní evangelisté, tak představuje jej i sv. Pavel; ovšem na to, že Pán Ježíš přišel na svět pro spásu všech lidí, a že tedy všickni mohou dojíti skrze něho spásy, klade evangelium Lukášovo s hledem ke svým čtenářům větší důraz, než sv. Matouš a sv. Marek, ale přece ne větší než sv. Pavel; nelze proto ani z toho obrazu, který podává o Kristu, souditi právem, že by bylo povstalo až v 2. st.

Mimo to třeba povážiti, že dle svědectví Eusebiova (H. E. III. 24, 7—13) sv. Jan evangelista dověděl se o všech třech evangeliích synoptických, Matoušově, Markově a Lukášově, a dověděl se o nich, je schválil. Svědectví to učinil však Eusebius na základě bedlivého bádání ve starých spisech, k nimž patřilo i dílo Papiáše, žáka Janova; jest proto spolehlivé. Jestliže však již sv. Jan evangelista seznal evangelium Lukášovo a je schválil, jest na jevě, že nebylo sepsáno až ve 2. st., neboť sv. Jan zemřel již v posledním desetiletí století prvního.¹⁾

b) Jiní uznávají sice zcela správně, že evangelium Lukášovo psáno jest již v 1. st., ale tvrdí, že ne před zkázou Jerusaléma, nýhrž až po ní, tedy až po r. 70.²⁾ Náhled svůj odůvodňují poukazováním na to, že

a) evangelista zmiňuje se v úvodě spisu svého (Luk. 1, 1) o mnoha jiných, kteří psali již před ním o Kristu a jeho působení, neboť zmínkou tou dává prý na jevo, že tehdy, když psal sám, byla literatura evangelní již ve květu, a tedy že patřil ke druhému pokolení křesťanskému, ne-li ještě ku pozdějšímu, jak soudili z oné zmínky zastanci náhledu předešlého;³⁾

¹⁾ Srovnej, Harnack, *Chronologie* I, 689. a Belser, *Einkl.* 120.

²⁾ Weiss B., (*Die vier Evangl.* S. 12) klade je do r. 70—80, Zahn, (*Einkl.* II. 434) kolem 75, Plummer do 75—80, Bunsen kolem 80, Harnack (*Chronol.* I. 250. 651) do 78—93, Keim kolem 90, Harnack do 90—94, Renan do 95, Holtzmann do 70—100, Hühn (*Das N. T. S.* 18) vůbec za v. 70.

³⁾ Jülicher, *Einkl.* 265: „Schon des Prologs wegen, der die Evangelienliteratur in Blüte zeigt, müssten wir bis gegen 100 herabgehen.“ Harnack (*Chronol.* I. 655): „Der Prolog, den er seinem Buche voran-

β) v proroctví o zkáze Jerusalema (19, 43—44; 21, 24) označuje zkázu tu mnohem jasněji než Matouš a Marek, udává okolnosti její tak podrobně, jak prý bylo lze činiti toliko pod dojmem hotové již události, tedy až po zkáze města i chrámu.¹⁾ Mimo to konce nynější podoby světové nepředstavuje v tak úzkém spojení se zkázou Jerusalema, jako to činí Matouš i Marek, nýbrž slovy „Jerusalém bude šlapán od národů, dokavad se nenaplní časové národů“ (Luk. 21, 24) ukazuje tím na delší období, jež uplyne mezi oběma řečenými zjevy.²⁾ Čině tak, dává prý na jevo, že si byl vědom toho, že konec světa nenastane hned po zkáze Jerusalema, nýbrž až delší čas po ní, a prozrazuje, že psal nějaký čas až po zkáze města; neboť k onomu vědomí nepřišel prý leč vlastní zkušeností, t. j. tím, že sám seznal, ač Jerusalém i chrám již delší dobu jsou zkaženy, konec světa že nenastává.

γ) Někteří uvádějí jako důvod též to, že prý autor třetího evangelia kánonického použil také spisů Josefa Flavia, zejména jeho díla „O válce židovské“ (psaného r. 78 neb 79), a Starožitností (psan. r. 94), ano, jak tvrdí ti oni zastanci náhledu předešlého, i spisu jeho „Proti Apionovi“ (psaného kolem r. 100);³⁾ neboť použití to jest prý patrným důkazem, že autor ten psal až v posledním desetiletí prvního, ne-li až v 2. st.

gestellt hat, mit seinen Mittheilungen über viele Evangelien, die bereits vorhanden sind, wird immer ein starkes Argument bleiben, das Buch innerhalb des gegebenen Zeitraums (78—13) lieber nach unten zu rücken als nach oben.“

¹⁾ Weiss, Die vier Evangelien, S. 12: „Dass das Evangelium nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, zeigt seine Fassung der auf sie bezüglichen Weissagungen augenscheinlich.“ Taktéž, ale obšírněji Davidson, Introd. II. s. 53—54.

²⁾ Bleek—Mangold, Einl. S. 320: „Dagegen ist das Evang. des Lucas sehr wahrscheinlich erst einige Zeit nach der Zerstörung Jerusalems verfasst; das lässt sich nicht sowohl aus dem Proömium schliessen, wo der Verfasser sich schon in eine zweite Generation des Christenthums stellt und schon von Vielen spricht, welche vor ihm zusammenhängende evangelische Schriften verfasst hätten... sondern wiederum aus der Art, wie dieser Evangelist Kp. 21 die Aussprüche Christi über die bevorstehende Zerstörung Jerusalems gibt und daran die Verkündigung über die Zukunft des Menschensohnes anknüpft, wenn wir sie mit der Gestaltung dieser Reden bei Matthäus vergleichen.“

³⁾ Clemen, Die Chronologie der paulin. Briere, Halle, 1893: „Bis auf Weiteres hat Josephus als Quelle des Autors ad Theophilum zu gelten, und dieser ist sonach entschieden nach 93/94 anzusetzen.“

Avšak ani jediný z těchto důvodů nepřesvědčuje, ba přesvědčiti ani nemůže, poněvadž všechny spočívají dílem na nesprávných úsudcích, dílem na nepravém podkladě. Neboť

a) evangelista v úvodě prostě sděluje, že před ním psali o Kristu již jiní, nepraví však, že by delší doba byla uplynula od nich do toho času, kdy psal sám; a byť vskutku ve květu byla již evangelijní literatura v tu dobu, kdy psáno evangelium Lukášovo, nešlo by z toho nijak, že by autor jeho patřil ke druhému neb pozdějšímu ještě pokolení křesťanskému; vždyť k takovému rozkvětu, na jaký lze souditi z řečených slov úvodu, nebylo potřebí více než dvou desetiletí, jakož právem upozorňuje Belser.¹⁾

β) Že proroctví o zkáze Jerusaléma podává se v evangeliu Lukášově jasněji, než v evangeliu Matoušově a Markově, jest sice pravda, ale z toho nejde nijak, že by byl Lukáš psal až po zkáze Jerusaléma pod dojmem hotové již události. Neboť, ať nezmíníme se o tom, že proroctví onoho neučinili evangelisté, nýbrž Pán Ježíš, kterýž jsa Bohem, mohl všechny okolnosti zkázy té předpověděti co nejjednodušněji, ať pomlčíme i o tom, že evangelisté nepodávali výpovědi Páně vždy doslovně, nýbrž toliko co do smyslu, ovšem co do smyslu pravého: evangelista Lukáš, zaznamenává ono proroctví Kristovo, nenapsal co do věci ničeho, co by nebylo vyjádřeno také v evangeliu Matoušově a Markově. Předpověděl Kristus dle jeho záznamu plnou zkázu Jerusaléma i chrámu a označil ji (Luk. 21, 22; 23, 27—29) jako trest za provinění; předpověděl ji hlavně slovy, že nepřítel obklíčí Jerusalema nespem, oblehnou jej a porazí jej neostaví v něm, jmenovitě z chrámu, kamene na kameni (Luk. 19, 43—44; 21, 6), a že padati budou tam lidé od meče a zjímání vedeni budou mezi všechny národy, a Jerusalema že šlapán bude od národů, dokud se nenaplní časové národů (Luk. 21, 20. 24). Ale i dle Matouše předpověděl Kristus Pán úplnou zkázu města i chrámu, i dle něho označil ji jako trest za provinění (Mat. 23, 29—38) a předpověděl nejen slovy „nebude tu zůstaven kámen na kameni“ (Mat. 24, 2), nýbrž i prohlášením: „Aj zanechá se vám dům váš prázdný“ (Mat.

¹⁾ Belser, Einl. 120: „Der Zeitraum von der Komposition der hebräischen Matthäusschrift an (41), welche die Vielen, jedenfalls Markus, neben der mündlichen Überlieferung benützten, bis zur Zeit kurz nach 60 war doch breit genug, diese Literatur zur Blüte gelangen zu lassen.“

23, 38) a podobenstvím o královské svatbě, ve kterém král poslav vojsko, zahubil pozvané pro jejich zlobu a město jejich zapálil (Mat 22, 2—7). O obklíčení města náspem a jeho obležení, o padání od meče, o zjímání a odvedení lidu mezi národy nezmiňuje se ovšem u Matouše výslovně, úplně však nepomijí okolnosti těch ani u něho, nýbrž vyjadřuje je jednak řečeným prohlášením (Mat. 23, 38) a podobenstvím (Mat. 22, 7), jednak, a to hlavně, proroctvím (Mat. 24, 15), že na místě svatém nastane „ohavnost zpuštění, kteráž jest předpověděna od Daniele proroka.“ Neboť Daniel předpověděl, „že město i svatyni rozmetá lid s vévodou, který přijde a konec jeho pohubení a po konci boje uložené zpuštění . . . a přestane oběť a obětování, a bude v chrámě ohavnost zpuštění a do skonání a konce trvati bude zpuštění“ (Dan. 9, 26—27) Odkávav tedy Pán Ježíš k tomuto místu Danielovu, ohlásil tím nejen plnou zkázu města i chrámu, nýbrž naznačil též, že Jerusálém bude obklíčen náspem, obležen, poražen, a z obyvatelů jeho mnozí dílem pobiti, dílem do zajetí odvedeni. Neboť aby za tehdejších poměrů mohli nepřatelé rozmetati město i svatyni, museli je obehnati náspem i oblehnouti a poraziti; a když tehdy nepřatelé zvítězili, odváděli s pravidla větší neb menší počet poraženého lidu do zajetí. Jest tedy i u Matouše vyjádřeno v proroctví o zkáze Jerusáléma vše, co vysloveno jest u sv. Lukáše.¹⁾ Ten jen jest rozdíl, že sv. Lukáš s hledem k Theofilovi a jiným čtenářům svým obráceným z pohanství, kteří neznali onoho proroctví Danielova, vynechal slova: „uzříte ohavnost zpuštění, která jest předpověděna od Daniele, ana stojí na místě svatém,“ a místo nich jasně pověděl, co u sv. Matouše vyslovil Kristus toliko poukazem na proroctví Danielovo, Židům známé, ač-li mimo to neprojevil věci té ve skutečnosti také slovy jasnými.

Ale ani konec světa či druhý (viditelný) příchod Kristův na svět (k soudu) neklade se u sv. Matouše odlišně od Lukášova evangelia ihned za zkázu Jerusáléma, jak někteří soudí

¹⁾ Srovn. Blass, Acta apost. ed. maj. 1895, S. 4: „Lucas in vaticinio maximo, quod tantopere urgent, nihil plane addit, quod non ipsa rei natura necessario insit. κυκλωμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ: num everti poterat urbs, nisi per hostes? num capi ab hostibus sine obsidione? Περσούνται στόματι μαχαίρας: solet profecto ita fieri. Καὶ αἰχμαλωτίζονται εἰς πάντα τὰ ἔθνη: captivi venibant, venditi in omnes terras dispergebantur. Καὶ Ἱερουσαλήμ ἔσται πατομένη ὑπὸ ἐθνῶν: interfectis vel abductis incolis erant „gentes“ solum urbis occupaturi.“

nesprávně ze slov: „A hned po soužení těch dnů slunce se zatmí . . .“, nýbrž v plné shodě s Lukášovou zprávou klade ji až na dobu od oné zkázy velice vzdálenou; neboť i u něho praví Kristus: „A bude kázáno toto evangelium o království (Vykupitelově) po všem světě na svědectví všem národům, a t e h d á (ne tedy hned po zkáze Jerusáléma, nýbrž až bude hlášáno evangelium všem národům) bude skonání“ (či konec nynější podoby světové).

Jestliže však v proroctví o zkáze Jerusáléma a konci nynější podoby světové, jak je zaznamenal sv. Lukáš, nepraví se ničeho, co by nebylo obsaženo také u sv. Matouše (i sv. Marka), jest na jevě, jak nesprávně jest tvrditi, že v příčině onoho proroctví takový jest rozdíl mezi evangeliem Lukášovým a ostatními synoptiky, aby bylo lze souditi právem, že bylo psáno pod dojmem hotových již událostí a tedy až po zkáze Jerusáléma.

;) A neméně nesprávně jest souditi tak z podobnosti evangelia Lukášova se spisy Flaviovými, jako by z ní šlo na jevo, že Lukáš použil spisů Flaviových, a tedy psal až po něm, zejména až po r. 93. Neboť, jak bude ukázáno v § 22., pokud nějaká podobnost jest mezi evangeliem Lukášovým a spisy Flaviovými, jest dílem jen zdánlivá, jsouc spíše nepodobností, aneb má příčinu v tom, že i Lukáš i Flavius čerpali ze společných pramenů, nikoli však v použití spisů Flaviových se strany Lukášovy.

c) Jiní konečně uznávají, že Lukáš psal již před zkázou Jerusáléma či před r. 70.,¹⁾ a to právem, neboť že jsou v pravdě, patrně nejen z nesprávnosti náhledů předešlých, nýbrž i z toho, že evangelista sám na tu dobu ukazuje. V úvodě (1, 1—3) totiž

¹⁾ Jsou to nejen spisovatelé katoličtí, nýbrž i četní kritikové protestantští, zejména Aberle (Einl. s. 83 do r. 63—64), Langen (Einl. s. 50. do 61—63), Fillion (La sainte Bible, t. VII. s. 288. před 63), Pölzl (Kurzgeb. Kommentar zum Ev. des hl. Lucas XXIII) a Gutjahr (Das hl. Ev. nach Lucas, Einl. do 61—63), Sušil (Ev. sv. Lukáše, s. 5. do r. 63. neb o málo dříve), Cornely (Introd. III. s. 169. do 59—63), Jacquier (Hist. du livre du N. T. II. s. 484. do 60—70), Batiffol (63—70), Schneedorfer (Compend. 3. vyd. s. 250. do 66—67), Belser (Tübing. Quartalschr. 1893. s. 361. do 68—70, v Einl. 119—123 do 61—62), Maier a Schanz a Schaefer do 67—70, Hug, Bisping, Mangenot a Godet před 70, podobně Michaelis, Schneckenburger, Hase, Thiersch, Tholuck, Guericke, Resch, Wieseler, Keil, Lange, Nösgen a j.

ujišťuje, že chtěje psáti pořádkem, t. j. chronologicky, vyzvěděl dříve všecko pilně od počátku. Aby však vyzvídání takové mohl činiti také o těch věcech, které vypravuje v prvních dvou kapitolách, musil je konati, jak správně upozorňuje Belser, (Einl. s. 122) již tehdy, kdy byli ještě na živu vrstevníci mládí Kristova a Jana Křtitele, tedy dosti dlouho před zkázou Jerusáléma. Vyzvědáv však všechny věci nečekal zajisté dlouho s pracováním látky sebrané. Mimo to podáv Kristovo proroctví o zkáze Jerusáléma, nezmínil se ani slovem, že by proroctví to bylo se již vyplnilo; zmínku takovou byl by však zcela jistě učinil, kdyby byl psal až po zkáze města. Vždyť ve Skutcích apošt. 11, 28. zaznamenav proroctví Agabovo o hladě, který nastane v Palestině, připojil ihned poznámku, že hlad ten nastal vskutku za císaře Klaudia, ať nedíme nic o tom, že by zmínkou takovou jednal zcela přiměřeně k tomu účelu, za kterým psal — ukázati totiž mimo jiné také to, že Pán Ježíš jest vtěleným Synem Božím a tedy i pravým Bohem.

Kolik však roků před zkázou Jerusáléma psal sv. Lukáš určitě říci nelze. Někteří myslí až na r. 67—70; činí to hlavně na základě slov Ireneových, svrchu uvedených, dle nichž sv. Marek psal „po vyjití“ sv. Petra a Pavla, Lukáš pak po Markovi, Schanz mimo to také s hledem ke způsobu, kterým sv. Lukáš podává Kristovo proroctví o zkáze; neboť ze způsobu toho jest prý patrné, že proroctví ono počalo se již vyplňovati, když psal.¹⁾ Že však slova Ireneova k takovému úsudku nevedou nutně, bylo řečeno již při evangeliu Matoušově v § 3. a při evangeliu Markově v § 11.; a že nelze tak souditi právem ani ze způsobu, kterým zaznamenal Kristovo proroctví o zkáze Jerusáléma, patrné, co bylo pověděno právě pod β.)

Euthymius, Theofylakt a podpisy některých kodexů²⁾

¹⁾ Belser, Zur Abfassung der synopt. Evang. und Apostgsh. v Theol. Quartalschr. 1893. S. 364: „Es bezeugt also Irenäus in unzweideutiger Form die Entstehung des Lukasevangeliums in der Zeit nach 67; und dieses Zeugnis muss Berücksichtigung finden. Denn die Zuverlässigkeit des Irenäus steht fest.“ V Einl. z r. 1901, kde na s. 126. (v 2. vyd. na s. 127) udává rok 61—62., praví však na s. 119 (2. vyd. s. 121): „Die bekannte Mitteilung des Irenäus (a. a. O. III, 1, 1) lässt uns auf kein festes Datum schliessen. Denn sie stellt nur als sicher hin, dass Lukas sein Evangelium nach Matthäus und Marcus geschrieben habe.“

²⁾ Euthym. in Luc. (Migne 129, s. 857), Theophylactus, in Luc. Argum. (M. 123, 685), majuskuli K a S, minuskulů více.

jmenují rok 15. po nanebevstoupení Páně jakožto rok, ve kterém psal sv. Lukáš své evangelium. Ale ať pomlčíme o tom, že svědkové tito jsou velmi mladí — pocházejí nejstarší z nich (k) z 9. st. —, s udajem tím nelze souhlasiti již proto, poněvadž před r. 52 sv. Lukáš nebyl v průvodě sv. Pavla, kterýž, jak bude řečeno, měl jakýsi vliv v obsah i formu jeho evangelia.

Ve Skutcích apošt. (1, 1) zmiňuje se však sv. Lukáš o svém evangeliu, jakožto o prvním spise svém, dáváje tak na jevo, že je psal dříve než Skutky apošt. Spis tento však zdělal r. 63 neb 64, jakož bude ukázáno níže. Evangelium psal tedy před tímto časem, ale nikoliv o mnoho dříve; neboť ať nehledíme k tomu, že dle všech sv. Otcův a spisovatelů starých, vyjma toliko Klementa Alex., pokud o věci té se vyjádřili, sv. Lukáš psal až po sv. Markovi, jehož evangelium spadá nejspíše do r. 54 neb 55, Skutky apoštolské souvisí tak úzce se třetím evangeliem kánonickým, že lze je pokládati za dva díly jednoho a téhož spisu, jež následovaly po sobě v čase nikoli dlouhém. Možno proto tvrditi plným právem, že bylo napsáno r. 62 neb 63.

II. Jakožto místo, kde sv. Lukáš napsal své evangelium, udávají staré zprávy nejčastěji Řecko, a to buď Acháji,¹⁾ neb Boiotii²⁾ neb i Makedonii;³⁾ některé jmenují Alexandrii,⁴⁾ jiné Řím.⁵⁾ Podobně rozcházejí se ve svých náhledech o tom také kritikové moderní, označující jako místo, kde Lukášovo evangelium bylo psáno, jedni Korint neb Řecko vůbec,⁶⁾ jiní

¹⁾ V předmluvě některých rukopisů překladu starolatinského stojí: „Lucas . . . sancto instigante Spiritu in Achaiae partibus hoc scripsit evangelium“ Reh o f N a z., Carmen, 12, 32 (M. 37, 474; *Ματθαῖος μὲν ἔγραψεν Ἑβραίοις θαύματα Χριστοῦ . . . Ιουκᾶς Ἀχαΐῃ*).

²⁾ Jeronym, Prolog. in Matth. (Migne 26, 18): „Lucas . . . in Achaia Boeotiaeque partibus volumen edidit.“ Minuskul č. 293 jmenuje v podpisu Attiku v Boiotii.

³⁾ Poznámka v překladě arabském dí: *Finitum est exemplar evangelii apost. Lucae medici, quod scripsit graece in urbe aliqua Macedoniae post ascensionem D. N. Jesu Christi ad caelum XXII. anno, XIV. Claudii Caesaris.*

⁴⁾ Tak minuskuly č. 9, 29, 124, 161, 163, 174, 346 a překlady syrské.

⁵⁾ Minuskuly 5, 29.

⁶⁾ Korint udává Godet, Řecko vůbec: Feilmoser, Anonymus.

Malou Asii,¹⁾ Caesarei²⁾ neb Řím,³⁾ každý hlavně dle toho, do které doby klade sepsání jeho. Jest proto nejisto, kde sv. Lukáš napsal své evangelium. Nejvíce však podobá se pravdě, že je psal v Římě, neboť tam zdržoval se v letech 61—63, ve kterých, jak ukázáno, evangelium své napsal nejspíše, tam pravdě nejpodobněji napsal i Skutky apoštolské, tam nejspíše bydlel i Theofil, jemuž oba své spisy věnoval, a tam užili ho již sv. Klement Řím., sv. Justin a Marcion. — Tvrzení, že v Řecku je napsal, povstalo dle mínění Reithmayrova, Scheggova, Aberleova a Belserova z toho, že sv. Lukáš po smrti sv. Pavla odebral se z Říma i s evangeliem svým do Řecka a tam je rozšířil.

§ 19. Pro koho psal sv. Lukáš své evangelium?

Sv. Lukáš naznačuje sice v úvodě svého evangelia, že spis svůj věnoval jistému Theofilovi. Praví: Vidělo se také mně . . . pořádkem o tom psáti tobě, výborný Theofile.⁴⁾ Přes to však není tím rozřešena otázka, pro koho psal své evangelium. Neboť, ptáme-li se, kdo byl onen Theofil, nemůžeme odpověděti jinak, než že nevíme. Vždyť někteří, uvažující, že slovo Theofil znamená tolik jako Bohumil, domnívali se, že sv. Lukáš neoznačil jménem tím osoby skutečné, nýbrž pouze morální, a to, ne-li každého křesťana vůbec, jistě každého Bohu milého neb takového, který opravdu Boha miluje a z lásky k němu přikázání jeho zachovává;⁵⁾ a poukazovali v té příčině k Origenovi a Epifanioví,⁶⁾ kteří buď téhož byli

¹⁾ Köstlin, Overbeck, Hilgenfeld.

²⁾ Michaelis, Schott, Tholuck. —

³⁾ Hug, Zeller, Leckersbuch, Ewald, Maier, Bisping, Reithmayr, Schegg, Holtzmann, Keim, Zeller, Langen, Wittichen, Aberle, Scholten, Belser, Kaulen.

⁴⁾ Luk. 1, 3: ἔδοξεν καὶ μοι . . . καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε.

⁵⁾ Salvianus, ep. 9. M. 53. Beda, Stein, Schneckenburger, Reithmayr, (Einl. 403), Zeller, Anonymus saský, Volkmar, Aberle (Einl. 67), František Sal. nazývá tak svého Timothea a Filotheu.

⁶⁾ Origenes, hom. in Luc. (Migne 13, 1804): „Putat aliquis, quod ad Theophilum quempiam evangelium scripserit; omnes, qui nos auditis loquentes, si tales fueritis, ut diligamini a Deo, et vos Theophili estis et ad vos evangelium scribitur.“ Epifanius, haer. 51, 7 (Migne 41, 900): „εἴτε

mínění aneb alespoň připouštěli, že slovo Theofil jest jméno appellativní.

Ovšem s míněním tímto souhlasiti nelze; neboť ať pomlčíme o tom, že Origenes slovy svými pravdě podobně nemínil vykládati, komu Lukáš své evangelium věnoval, nýbrž pouze z jména Theofilos — Bohumil — mravní dolohu učiniti či homileticky ho užiti: sv. Lukáš dává sám na jevo, že má na mysli osobu skutečnou, a nikoli jen morální. Ukazuje to již přívlastkem *κράτιστος* (výborný, přemilý), který se dával osobám vysoká postaveným,¹⁾ jako nyní slovo „Excellence“, neb i přátelům;²⁾ ukazuje to i tím, že ve Skutcích apoštolských, které také napsal, líče cesty Pavlovy, míst italských a sicilských, jakožto Theofilovi známých, se pouze dotýká, místa vzdálenější však, místa palestinská a obyčeje židovské pečlivě určuje a vykládá. Ano i slova: „abys poznal pravdu těch slov, jimž jsi byl vyučen“ (1, 4), nasvědčují, že Lukáš měl na mysli osobu určitou, která v pravdách křesťanských byla již vzdělána a křest přijala.³⁾

O tom však, kdo byla tato osoba, nelze říci nic jiného, než že to byl křesťan, obrácený z pohanstva, který pravdě nejpodobněji měl domov svůj v Římě neb alespoň v Itálii, ač národností svou, soudíc podle jména jeho, snad Řekem byl.

Pohanskému původu jeho nasvědčují poznámky, jimiž sv. Lukáš židovské obřady a svátky, byť ne vždy, přece z pravidla vysvětluje,⁴⁾ názory jednotlivých sekt židovských

οὕτως τινὶ Θεοφιλεῖ τότε γραφὼν τοῦτο (κράτιστε Θεοφιλε) ἔλεγεν, ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ θεὸν ἀγαπῶντι.“

¹⁾ Sv. Pavel (Skutk. ap. 23, 26; 24, 3; 26, 28) dává titul *κράτιστος* římskému vladaři, Cyrill Alex. (c. Julianum; prooemium) Juliánovi. (Srov. n. též Hug. Einl. 4. vyd. II. s. 128—129).

²⁾ Jos. Flav. Starožitn. 4, 6, 8: *ἦμῖν ὁ κράτιστοι νέων* (nám rozmilý přítel). Viz též Wettstein, ad Luc. 1, 1.

³⁾ Souditi z oněch slov, zejména z věty, „jimž jsi byl vyučen“ (*κατηχήθης*), že Theofil byl teprve katechumenem v tu dobu, kdy mu Lukáš psal evangelium, jak soudil Bleek a Jülicher, nelze právem již ani proto, poněvadž v době apoštolské nebylo ještě katechumenatu, a křest uděloval se po předchozím poučení toliko krátkém.

⁴⁾ na př. Luk. 2, 22. 23: „Nesli ho do Jerusáléma, aby ho postavili před Pánem, jakož psáno jest v Zákoně Páně: Že každý pacholík otvíraje život svatý Pánu slouti bude, a aby dali oběť, jakož pověděno jest v zákoně Páně, dvě hrdliček aneb dvě holoubátek.“ Luk. 22, 1: „Přibližoval

udává¹⁾ a hebrejská jména překládá neb se jich vystříhá;²⁾ neboť takových poznámek nebyl by zajisté činil pro rodilého žida.

Že pak byl domovem nejspíše v Římě aneb alespoň v Itálii, lze souditi z toho, že při místech Itálie vzdálených připojuje různé poznámky místopisné, měst však sicilských a italských pouze se dotýká a tak předpokládá, že čtenář jeho oněch míst nezná, o těchto však dobře ví a tedy jim na blízku bydlí. Lze ovšem podobný důvod uvéstí též pro ostrov Cypr a Malou Asii, ježto sv. Lukáš ani při cyperských městech Salamíně a Pafu a při některých městech maloasijských (Ikonii) neurčuje polohy jejich; avšak jest to docela jiná známost, kterou předpokládá u čtenáře svého o místopise Itálie a zejména Říma, když prostě jmenuje Regium, Puteoly, náměstí Appiovo, tři hospody,³⁾ než jest ta, kterou předpokládá u něho, když mluvě o Cypru praví, že přišli do Salamíny, Pafu; neboť jednak udal již o těch městech, že jsou na Cypru, jednak byla Salamis znamenitým městem obchodním, a druhy i královským, Pafus pak sídlem prokonsula římského.⁴⁾ Na víru byl obrácen nejspíše od sv. Pavla.

✓ se pak den sváteční Pěsnic, kterýž slove Velikonoce.“ A ve v. 7: „Tedy přišel den Pěsnic, v kterýžto potřeby bylo zabiti beránka.“

¹⁾ na př. Luk. 20, 27: „Přistoupili někteří ze Saducejských, kteří říkají, že není z mrtvýchvstání.“ Skut. apošt. 23, 8: „Neboť Saduceové praví, že není vzkříšení, ani anděla, ani ducha; fariseové pak obě vyznávají.“

²⁾ na př. Skut. apošt. 1, 19: „Hakeldama t. j. pole krve.“ Skut. ap. 4, 36: „Josef, kterýž měl od apoštolů přijmi Barnabáš, což se vykládá Syn utěšení — ὁ ἐστὶν μετεμνησθέντων υἱὸς παρακλησεως.“ Mimo to místo hebrejského výrazu amen, jehož užívá se v ostatních evangelích, klade zhusta výraz řecký ἀληθῶς (pravdivě), místo Golgotha výraz ζῶνιον (lebka, Luk. 19, 33), místo καναῖος výraz Ζηλωτῆς (horlivec v 6, 15), místo ῥαββί (rabbi = mistr) výraz διδάσκαλε (učiteli, n. př. 18, 18).

³⁾ Skutk. ap. 28, 13—15: „Přišli jsme do Regium . . do Puteol . . a tak jsme přišli k Římu. A když odtud uslyšeli bratři, vyšli proti nám až na náměstí Appiovo a ke třem hospodám.“

⁴⁾ O domově Theofilově jsou velmi různá mínění. Někteří stotožňovali jej s veleknězem Theofilem, synem Annášovým, o němž mluví Flavius ve svých Starožitnostech 18, 5, 3; 19, 6, 2; jiní měli jej za třetího biskupa caesarejského v Palestině, o němž děje se zmínka v Constitut. apost. 7, 46, 1; opět jiní (Baron. ad a. 58., Hilgenfeld, Meyer, Godet, Weisz) myslí, že to byl vznešený muž antiochijský, kterého připominají Clem. Recognitiones 40, 17, slovy: „ita ut omni aviditatis desiderio Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate (Antiochiae) sublimior, domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret, in qua Petro apostolo constituta est ab omni

Uvážíme-li ještě, že sv. Lukáš v evangeliu (1, 3) dává Theofilovi titul *καταίσιτος*, velemocný, výborný, přemilý, ve Skutcích apošt. (1, 1) však jej vynechává, sotva mineme se s pravdou, tvrdíme-li, že Theofil byl Lukášovým přítelem; neboť, jak řečeno, titulu *καταίσιτος* užívalo se při osobách vysoce postavených neb při přátelích. Osobou však vysoce postavenou úřadem byl Theofil sotva, sic by byl Lukáš dal mu onen titul také ve Skutcích apošt., a mimo to byly by asi dějiny zachovaly nějakou památku na něho.¹⁾ Ale zajisté byl

populo cathedra.* Schegg má jej za Achajce neb Macedoňana, Niceforus (4, 25) za biskupa antiochijského, Morus a Grotius za Athéňana neb Achajce, poněvadž Tacit (annal. 2, 25, 5) připomíná jakéhosi Theofila, který žil v Athénách (Srovn. Hahn, Das Ev. des Lukas, s. 79), arabský lexikograf Bahr Bahlul tvrdil, že Theofil pocházel z Alexandrie (Hug, Einl. 4. vyd. II. s. 129). Avšak jsou to pouhé domněnky neodůvodněné, ba libovolné; neboť nelze bez libovůle s Theofilem Lukášovým stotožňovati nějakého Theofila již proto, že o něm mluví některý spisovatel jiný. A lze na jisto tvrditi, že Theofil Lukášův nepocházel ani z Palestiny ani ze Syrie ani z Athén neb Achajska, ani z Kreta ani z Makedonie; neboť mínění tomu staví se na odpor četné poznámky mistopisné, které sv. Lukáš o oněch krajích činí a jež by byl jistě pominul, kdyby Theofil byl z některého jmenovaného místa pocházel. Tak proti původu jeho palestinskému a syrskému (antiochijskému) svědčí, že vykládá, co byl Nazaret (Luk. 1, 26), co Kafarnaum (4, 21), kde země Gerasenská (8, 26), kde Arimothie (23, 51), kde Emmaus (24, 3) a j. Proti původu jeho z Athén neb Achajska čelí poznámka o Athéňanech, jak byli zvědaví (Skut. ap. 17, 21), proti Krétě poznámky mistopisné učiněné o krétských místnostech ve Skutc. ap. 27, 7—13 proti Makedonii poznámka ve Skutc. ap. 16, 12, že Filippy jsou prvním městem té části Makedonie obyvateli cizími obsazené; neboť poznámek takových nebyl by činil pro rodáka neb obyvatele řečených míst. A že ani údaj Bahra Bahlula o původě jeho alexandrijském není správný, souditi lze z toho, že spisovatelé alexandrijští o té věci nečiní prázdné zmínky. — Většina exegetů však má jej, a to s hledem k tomu, co svrchu řečeno, as nejsprávněji za Římana neb vůbec za Itala, tak Euthymius, Eichhorn, Ewald, Maier, Bisping, Patrizi, Holtzmann, Langen, Beyschlag, Aberle, Klotz, Sušil, Schanz, Belser, Schneedorfer a j. Pro mínění toto uvádí Hug (Einl. 4. vyd. II. s. 129) též Eutychia, patriarchu alex., který má jej také za muže vznešeného, jenž žil v Římě neb vůbec v Italii. A lze soublasiti s ním tím spíše, uváží-li se, že vězení a působení Pavlovo v Římě vylíčeno jest ve Skutcích apošt. pouze několika slovy a tedy předpokládá se známost jich u Theofila.

¹⁾ S hledem k titulu *καταίσιτος* mají někteří Theofila za státního úředníka římského (Aberle, Felten, Trenkle, Belser a j.), neb docela za prefekta (Chrysost. hom. in princ. Act. 2 Migne 52, 782, Oecumenius, in Ad I., M. 118, 45.)

rodem vznešený a zámožný; neboť tuto vlastnost vytyká titul *κράτιστος* (velemocný, velmožný) již svým prvním významem.

Ačkoli však sv. Lukáš věnoval evangelium své pouze Theofilovi, není přece spis jeho prací soukromou, pouze pro Theofila napsanou, nýbrž prací veřejnou, která byla určena též pro širší kruh čtenářů. Uznává se to skoro všeobecně a již předem lze to předpokládati u díla apoštolského.

Kdo patřil k širšímu kruhu tomuto, naznačuje poněkud sv. Lukáš sám. Vykládá totiž, jak řečeno, častěji obřady a svátky židovské, udává názory židovských sekt a vysvětluje slova hebrejská. Mimo to opět a opět poukazuje k tomu, že Kristus přišel pro všechny lidi, křesťanství že jest rázu všeobecného a pro všechny, židy i pohany, určeno. Tak na př. rodokmen Kristův vede až ku praotci veškerého lidstva, k Adamovi, a nikoli pouze k Abrahamovi, jak činí Matouš, uvádí slova andělova, jimiž zvěstoval pokoj všem lidem,¹⁾ slova Simeonova, dle nichž Bůh připravil spasení před obličejem všech lidí, a jimiž Simeon nazval Krista světlem k zjevení pohanům a k slávě lidu svého israelského,²⁾ a vynechav výpověď Kristovu, kterou při prvním rozeslání apoštolů zakázal jim jíti k Samaritánům a k pohanům,³⁾ samojediný mezi synoptiky vypravuje, kterak Pán Ježíš slitoval se nad Samaritány;⁴⁾ samojediný také zaznamenal různé paraboly, jimiž předpověděno bylo povolání pohanů, na př. o marnotratném synu, o veliké večeři,⁵⁾ a jakožto účel poslání apoštolského označil kázání evangelia všem národům, počínajíc od Jerusaléma až do posledních končin země (L. 24, 47. Skut. ap. 1, 8). Způsobem tím dává patrně na jevo, že k širšímu tomu kruhu čtenářstva, pro něž psal své evangelium, patřili předem křesťané obrácení z pohanství. A že tomu bylo tak skutečně, o tom byli sv. Otcové a spisovatelé církevní tak přesvědčeni, že někteří z nich pokládali jedině křesťany z pohanstva za první čtenáře Lukášova evangelia.⁶⁾

¹⁾ Luk. 2, 14.

²⁾ Luk. 2, 30—32.

³⁾ Srovn. Mat. 10, 5 a Luk. 10, 3.

⁴⁾ Srovn. Luk. 9, 52—56; 17, 11—19.

⁵⁾ Luk. 10, 30—37; 14, 16—23.

⁶⁾ Origen. (in Matth. I. Migne 13, 829) praví, že Lukáš psal pro ty, kteří jsou obráceni z pohanství (*τοὺς ἀπὸ ἐθνῶν*); sv. Jeronym (Ad

Uvádí však Lukáš i takové věci, které sice byly důležité pro rodilé židy, nikoli však pro rodilé pohany, ba i takové, kterým jedině židé a židokřesťané mohli náležitě rozuměti. Podává na př. slova andělova, „že Bůh dá synu Panny Marie, stolici Davida, otce jeho“, že Syn ten „bude kralovati v domě Jakubově“ (Luk. 1, 32), též slova Panny Marie, že Bůh seslav Vykupitele „ujal se Israele, služebníka svého, rozpomenuv se na milosrdenství své ve prospěch Abrahama a pokolení jeho, jakož byl mluvil k otcům našim“ (L. 1, 54—55), a slova Zachariášova, že „Bůh vyzdvihl roh spasení v domě Davida, služebníka svého, jakož mluvil skrze ústa svatých proroků svých“, že „rozpomenul se na svatou smlouvu svou, na přísahu, kterouž přísáhl Abrahamovi, otcí našemu“ (L. 1, 69. 72. 73), i slova Simeonova, kterými nazval Krista slávou lidu israelského (2, 32). Tak připomíná výsady a zaslíbení, jichž dostalo se národu israelskému a jež proto dovedli pouze ti chápati a ceniti náležitě, kdo pocházeli z toho národa. Jsou ovšem věci tyto toliko v prvních dvou kapitolách, avšak ani ostatní části evangelia a Skutky apošt. nejsou zcela prosty věcí podobných. Shledávámeť v nich parabolou o boháči a Lazarovi, ve kteréž Abraham upozorňuje boháče, že bratři jeho mají Mojžíše a proroky, těch ať poslouchají (L. 16, 29), jakož i ona slova Kristova, kterými Sadduceům, uznávajícím pouze knihy Mojžíšovy, z toho dokazoval pravdivost budoucího z mrtvých vstání, že Bůh, ukázav se Mojžíšovi v podobě hořícího keře, ještě tehdy nazval se Bohem Abrahamovým, Isákovým a Jakobovým, když patriarchové tito byli již dávno mrtví (Luk. 20, 37—38. 2. Mojž. 3, 6.); a dovídáme se, kterak Pán Ježíš plakal nad Jerusálem (19, 41), kterak omilostnění Zacheovo mimo jiné tím odůvodnil, že i on jest synem Abrahamovým (L. 19, 9) a kterak apoštolům připomínal, že musí se naplniti všecko, co bylo psáno „v zákoně Mojžíšově a v prorocích i v žalmích (24, 44); ve Skutcích apošt. (1, 12) pak čteme o „cestě dne

Damas. ep. 20. Migne 22, 378), že psal „Graecis“ t. j. pohanům obráceným ke Kristu. Miněni to přijali též A. Maier (Einl. s. 94), Messmer (Introd S. 38), Grimm (Einl. der Evang. S. 97) Trenkle (Einl. 120), Mangenot (Ev. de saint Luc, ve Vigourouxově Dictionnaire de la Bible, XXIV. 399), Belser, který praví (Einl. S. 131): „Lucas schrieb sie (oba spisy své) zunächst für den aus dem vornehmen Stande ins Christentum eingetretenen Theophilus, zugleich aber für die paulinischen Heidenchristen.“

sobotního“, rčení to, jemuž tehdy nejsnáze mohli rozuměti toliko rodilí židé.

Právem proto lze souditi, že ke kruhu čtenářů, pro něž sv. Lukáš psal své evangelium, nepatřili pouze křesťané z pohanství, nýbrž i ze židovství, ač těchto bylo méně. Kde hledati ten kruh? Uvážíme-li, že Lukáš byl průvodcem sv. Pavla, a že i Pavel klade ve svých listech zvláštní váhu na všeobecný ráz křesťanství¹⁾ podobně jako sv. Lukáš, sotva mineme se s pravdou, díme-li, že mimo obec římskou, ve které Theofil nejspíše žil a i Pavel za své první vazby působil, byly to křesťanské obce od sv. Pavla zřízené, kteréž všechny byly sice smíšené z pohanokřesťanů a židokřesťanů, ale tak, že křesťané obrácení z pohanství byli ve většině. Počínal si tedy sv. Lukáš podobně, jak si vedli v tehdejší době a vůbec před vynalezením umění knihtiskařského mnozí jiní: věnoval spis svůj pouze jednomu muži – Theofilovi, ale určil jej pro čtenářstvo širší, pro veškeré obce křesťanské, od sv. Pavla zřízené,²⁾ a proto maje zřetel k tomuto širšímu čtenářstvu, pojal do něho i takové věci, které Theofilovi byly známy aneb pro něho zájmu neměly. Věnoval pak jej Theofilovi zajisté ne tak proto, že byl jeho přítelem, nýbrž hlavně proto, aby Theofil, jakožto patron spisu toho snažší průchod mu zjednal do kruhu širšího, buď že by předčítal jej před vybranou společností aneb svým nákladem opatřil opisy jeho.

§ 20. Z které pohnutky, za kterým účelem a v kterém směru psal sv. Lukáš své evangelium.

I. Co pohnulo sv. Lukáše k tomu, aby psal evangelium, udává sám v úvodě svého spisu. Praví totiž: „Poněvadž mnozí usilovali sepsati pořádkem vypravování těch věcí, které mezi námi naplněny jsou, jakž nám je podali ti, kteříž od počátku sami viděli a přisluhovatelé slova byli, vidělo se i mně, kterýž

¹⁾ Viz na př. Řím. I, 16: „Moc zajisté Boží jest ke spasení každému věřícímu, Židu předem i Řeku (pohanu), Řím. II, 25: „Neboť nechci, bratři, abyste nevěděli toho tajemství . . , že slepota z částky se přihodila Izraelovi, dokadž by plnost pohanů nevešla.“ (Srovn. Luk. 21, 24: „Jerusalém bude poslapán od národů, dokudž se nenaplní časové národů.“)

²⁾ Náhledu toho jest též Cornely (Introd. III. s. 136), Knabenbauer (Comm. in Lucam, s. 16), Pölzl (kurzgeb. Com. zum Ev. des hl. Lucas, XX).

jsem všechno od počátku pilně vyzvěděl, pořádně o tom psátí tobě, výborný (velmožný) Theofile, abys poznal pravdu těch slov, jimž jsi byl vyučen.“ (1, 1—4). Ze slov těchto je patrné, že byly tři pohnutky, které ho přiměly k dílu tomu, a to:

a) pokusy mnoha jiných mužů, kteří hleděli vypsati život Ježíše Krista, ač nebyli přímými svědky jeho.

b) přesvědčení, že zná dobře Kristův život, poněvadž od počátku vyzvěděl pilně i jeho příhody i jeho řeči a skutky,

c) vědomí, že Theofil a jiní křesťané nemají žádoucí vědomosti o těch věcech. Sv. Pavel totiž a druhové jeho hledíce co možná nejvíce lidí přivést ke pravé víře, nezdřžovali se dlouho na místě jednom, a proto také nepodávali posluchačům svým spořádaného vyličení celého života a učení Kristova, nýbrž přestávajíce na věcech nejdůležitějších, odebírali se na místa jiná, ponechavše další poučování na dobu pozdější, jmenovitě biskupům a kněžím, kteří byli ustanoveni v křesťanských obcích nově zřízených. Avšak ani ti nemohli vždy podati potřebného poučení, neboť někdy neměli sami o těch věcech známosti úplné a jasné. I povstávaly proto nutně některé pochybnosti o věcech týkajících se života a učení Kristova. A ony nebyly vyloučeny ani u těch, kteří snad slyšeli o celém jeho životě i učení; neboť mohla nastati a zajisté nejednou nastala obava, že snad neporozuměli něčemu dobře, a tedy i pochybnost, že některá věc nestala se tak, jak ji, jednou uslyševše, pojali. Nastala proto potřeba souvislého vypsání života Kristova, aby křesťané mohli si jednotlivé pravdy častěji připomínati a uvažovati.

Potřebě té hleděli vskutku odpomoci mnozí muži, usilující „sepsati pořádně vypravování“ života a učení Kristova, jak je slyšeli od apoštolů a učeníků Páně.¹⁾ Avšak spisy jejich pro

¹⁾ Kdo byli oni mnozí *πολλοί*, kteří dle výpovědi Lukášovy podjali se již před ním psátí spořádaně o Kristově životě a učení, není známo. Aberle (Tüb. Quartalschr. 1855, S. 217; 1863. 8. 38; Einl. S. 72) myslil, že to byli židovští autorové obžalovacího spisu proti sv. Pavlovi. Ale zůstal osamocen, a to právem; neboť nejen že v evangeliu Lukášově není ničeho, co by oprávněovalo k takovému náhledu, sv. Lukáš sám vyvrací jej, pravě, že oni mnozí podjali se „sepsati pořádkem vypravování“ života a učení Kristova tak, jak je nám podali ti, kteří sami viděli a přisluhovali slova byli t. j. apoštolé a učenci Páně; neboť slovy těmi dává na jevo patrně, že nepsali v úmyslu zlém, ani co do věci nesprávně. Jiní, zvláště sv. Otcové a spisovatelé starší tvrdili, že to byli spisovatelé evangelií apo-

onu potřebu nedostačovaly, buď že pomíjely mlčením některé věci důležité, jmenovitě z dětství Kristova, aneb je podávaly pouze povrchně. Také nevyhovovalo evangelium Matoušovo a Markovo. Neboť evangelium Matoušovo bylo psáno pro žido-křesťany, a proto, chtěc ukázati, že Vykupitel ve Starém Zákoně zaslíbený již přišel, opět a opět poukazovalo k Zákonu Starému, jehož pohané neznali, a nekladlo dosti váhy na věci pro pohany důležité, jako na př. jest povolání všech národů

krytíních neb bludařských, zejména že to byli autorové evangelia Tomášova a Matějova a evangl. podle Egyptanů, jakož činili Origenes, Ambrož, Beda i Jeronym, který ke spisům oněch mnohých čítá „evangelia perseverantia usque ad praesens tempus, quae a diversis auctoribus edita, diversarum haereseon fuere principia, ut est illud juxta Aegyptios et Thomam et Mathiam“ (Prolog. in Matth.). Soudili tak na základě nepravého předpokladu, že výraz *ἐπεχείρησαν* (podjali se) zahrnuje v sobě výtku opovázlivosti neb ukvapenosti pochodící z nedostatku inspirace (Origen. na př. Homil. in Luc. praví: „Hoc quod ait: conati sunt, latentem habet accusationem eorum, qui absque gratia Spiritus sancti ad scribenda evangelia persilierunt“) Ale ať nehledíme k nepravému předpokladu, ze kterého vycházejí, náhled jejich jest nesprávným také proto, poněvadž všechny ony spisy apokryfní a bludařské, na které ukazují, povstaly později než evangelium Lukášovo, jakož upozornil již Maldonatus. — Na nesprávném onom předpokladě (že *ἐπεχείρησαν* zahrnuje výtku v sobě) založen, a proto nepravý jest též ten náhled Origenův, Augustinův, Euthymiův, Bedův, Crednerův, Köstlinův, Cornelyho a j., dle něhož oněmi mnohými (*πολλοί*) rozuměti jest křesťany od Matouše a Marka rozdílné, kteří prý, odváživše se něčeho, seč nebyli, napsali sice knihy o životě a učení Páně, ale nedostatečné, buď že měly příliš malý obsah, aneb podávaly věci pořádkem nepřiměřeným, neb nebyly dosti spolehlivé. Podobně soudí též Tolet a Lange (Einl. 47), jenže nevidí ve slově *ἐπεχείρησαν* výtky žádné, a že Tolet vylučuje z nich Matouše, poněvadž psal hebrejský, a Marka, poněvadž psal latinsky (viz Schanz, Comm. über d. Ev. des hl. Lucas, 48, Lange pak Matouše proto, že patřil k očitým svědkům života Kristova, a Marka proto, poněvadž prý psal později než sv. Lukáš (Einl. S. 47. a 60.) Uváží-li se však, že výraz *ἐπεχείρησαν* (podjali se) neobsahuje v sobě výtky žádné, a že v evangeliu není ani slova, z něhož by právem mohlo se souditi, že sv. Lukáš z oněch mnohých, kteří psali před ním, Matouše a Marka vylučoval, není zajisté příčiny, proč bychom je z nich vylučovali my, a to tím méně, poněvadž sv. Marek psal před Lukášem (nikoliv až po něm) a poněvadž sv. Matouš, byv povolán později, než jini apoštolé, nebyl svědkem všeho toho, co vypravuje ve svém evangeliu. Máme proto za pravdu, co uznává většina exegetů novějších (Grimm, Nösgen, Keil, Schegg, Reischl, Sušil, Schaefer A., Pölzl, Trenkle a j.), že spisy oněch mnohých rozuměl Lukáš nejen ony již záhy zaniklé spisy nekánonické, které napsali někteří pravověrní křesťané s úmyslem dobrým, nýbrž i evangelium Markovo a nepochybně i Matoušovo.

do církve, ať nedíme nic o tom, že bylo sepsáno v aramejštině a jak se zdá, do té doby ještě nepřeloženo do řečtiny a proto nesrozumitelným Theofilovi a jiným křesťanům mimopalestinským. Markovo evangelium však bylo psáno skoro výhradně pro křesťany obrácené z pohanství, a to ještě jako stručný obsah toho, co Petr byl kázal v Římě, a proto nezmiňoval se s náležitým důrazem o věcech důležitých pro Židy, zejména ne o tom, že na Kristu vyplnila se prorocství starozákonní. Ve spisech však určených pro obce smíšené ze židokřesťanův i pohanokřesťanův bylo třeba hleděti k jednomu i k druhému.

Podjal se proto díla sv. Lukáš, jsa přesvědčen, že zná dobře celý život Kristův, jeho osudy, řeči i skutky, a napsal, co začal Ježíš činiti a učiti až do dne svého nanebevstoupení, přihlížející při tom ke křesťanům obráceným i ze židovství i z pohanství.

II. Účel, kterého spisem svým chtěl dosíci, vyjádřil sám, slovy: abys poznal pravdu těch slov (věci), jimž jsi byl vyučen (Luk. 1, 4). Chť tedy spořádaným vylíčením toho, co Kristus Ježíš hlásal a konal, ku paměti přivéstí Theofilovi a jiným křesťanům (v říši římské), jmenovitě těm, kteří byli obráceni z pohanství, ony pravdy zjevené, které byli poznali z kázání ústního, a tím utvrditi jejich víru v poznané pravdy křesťanské. Na které pravdy pomýšlel při tom zvláště, nepraví sice výslovně, ale ukazuje to dosti jasně obsahem svého evangelia a lze to poznati již z toho, co bylo řečeno v paragrafu předešlém o širším kruhu jeho čtenářů. Evangelista totiž sděluje, že Pán Ježíš narodil se v Betlémě z rodu Davidova, a to z Panny, byv počat způsobem nadpřirozeným či přímou mocí božskou (Luk. 1, 26—36; 2, 4—7) a že vyplnilo se na něm, ano vyplniti se musilo, co Isaiáš a jiní proroci předpověděli o Vykupiteli (Luk. 4, 17—21; 18, 31—34; 22, 37; 24, 25—27; 45—46); vede si tedy tak, že křesťané ze židovství, messianských prorocství znalí, mohli nabyti jistoty, že Pán Ježíš jest skutečně Vykupitel v Starém Zákoně zaslíbený. Vedle toho však nejen uvádí slova andělova a Simeonova, jimiž označuje se novorozený Ježíš jakožto zdroj pokoje všem lidem a jako světlo k osvícení pohanů (2, 14—32), jakož i slova Otce nebeského, kterými prohlásil, že Ježíš Kristus jest Syn jeho milý (3, 22; 9, 35), nýbrž líčí též, kterak Pán Ježíš prokazoval milosrdenství lidem všech stavů, i nejpovrženějším,

a to nejen Židům, nýbrž i Samaritánům a pohanům, když jen s věrou a důvěrou se k němu obrátili, a kterak tu podobnostvými naznačoval, tam slovy zřejmě prohlašoval, že lze skrze něho každému dojítí spásy a blaha věčného,¹⁾ počíná si tedy také tak, že i křesťané obrácení z pohanství mohli snadno nabýti ujištění, že Pán Ježíš jest skutečně vtěleným Synem Božím, který přišel na svět ke spáse všeho lidstva, jakož byli poučeni již kázáním ústním. Právem proto lze tvrditi, že sv. Lukáš chtěl spisem svým utvrditi čtenáře své zvláště ve víře v to, že Pán Ježíš jest vtělený Syn Boží a zaslíbený Vykupitel všech lidí, Židův i pohanů, a že jedině odvrácením se od zlého a přidržením se Krista lze lidem dojítí spásy a blaha věčného.

III. Poněvadž tedy sv. Lukáš sám prohlásil, že účelem jeho spisu bylo přivésti své čtenáře ku poznání, že pravdou jsou ty věci, o nichž byli poučeni (zejména to, že Pán Ježíš jest Syn Boží a Vykupitel všeho lidstva — účel tedy dogmatický či spíše historicko-dogmatický, ježto k onomu poznání chtěl je přivésti na základě vypravování dějepisných událostí), jest na jevě, že nepravé jsou všechny náhledy, které s oním účelem se nesrovnávají.

1. V nepravdě zejména byli Volkmar, Scholten, Hasert a jiní stoupenci školy tubínské, kteří rozeznávajíce v křesťanství prvních dob směr židovsko-křesťanský či petrinismus a směr universalistický či paulinismus,²⁾ tvrdili, že Lukášovo evangelium jest spis polemický či zápasný, ježto prý sv. Lukáš, jakožto žák sv. Pavla, psal za tím účelem, aby útoče na směr židovsko-křesťanský, horlil pro universalistický směr sv. Pavla; v nepravdě i Strauss, Keim, Hilgenfeld, Overbeck, Hausrath a j., kteří v evangeliu Lukášově vidí tak zvaný paulinismus umírněný, uznávajíce, že v něm jsou také některé věci příznivé židovství a (dvanácti) apoštolům, jakož i Holsten a Davidson, kteří myslí, že Lukáš sleduje ve svém spise tendenci irenickou či směr smířlivý, hledě vyrovnati protivy, jež prý

¹⁾ 6, 7—10, 12—18; 7, 36—50, 8, 14—56; 23, 48; 17, 12—19; 13, 28; 14, 15—24; 18, 9—14; 19, 10; 24, 46—47.

²⁾ Viz díl I. s. 17. pozn. 2., Scholten, Das paulin. Evang. s. 249: „Lucas gestaltet Jesu Worte um im Sinne einer Begünstigung des Universalismus und der Minderung des Ansehens der Zwölf. . . Er konstruiert die Tradition nach der paulinischen Lehrweise, wodurch dieser Schrift jede Bürgschaft historischer Wahrheit genommen wird.“

byly mezi směrem Petrovým a Pavlovým. Čelít proti náhledům jejich

a) výslovné prohlášení sv. Lukáše (1, 3—4), že psal po pilném vyšetření věcí za tím účelem, aby přivedl čtenáře své ku poznání, že pravdou jest všechno to, co byli o Kristu a jeho učení poznali vyučováním ústním; čelí proti nim

b) obsah evangelia, ježto vyličuje Krista a jeho učení v plné shodě se sv. Matoušem a Markem¹⁾ a vedle věcí a výroků příznivých pohanům podává zcela objektivně nejen to, co bylo Židům nepříznivo, nýbrž i to, co jim bylo příznivo, podobně jako činí evangelium Matoušovo a Markovo, jen že sv. Lukáš se zvláštní píli sbírá a předkládá děje a výroky ukazující na všeobecný ráz křesťanství, ač i Matouš a Marek ráz ten vytýkají s důrazem, ba s důrazem větším ještě, než to činí sv. Lukáš. Neboť sv. Lukáš, mluvě o všeobecném poslání církve, uvádí ona slova Kristova, kterými rozkaz, aby bylo kázáno evangelium všem lidem, opírá o proroctví starozákonní, pravě: „Tak jest psáno, a tak musí Kristus trpěti a třetího dne z mrtvých vstáti, a kázáno býti ve jménu jeho pokání a odpuštění hříchů mezi všemi národy, počnouc od Jerusaléma.“ (Luk. 24, 46—47.) Sv. Matouš však a sv. Marek, mluvíce o tom poslání, předvádějí ona slova Páně, kterými rozkaz ten dal svou vlastní mocí, neopřev ho o proroctví Starého Zákona a nepřipomenuv, že mají počítí od Jerusaléma, slova totiž: „Dána jest mi všeliká moc na nebi i na zemi. Protož jdouce, učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, učíce je zachovávatí všechno, což jsem koli přikázal vám; a aj, já s vámi jsem po všechny dny až do skonání světa.“ (Mat. 28, 19—20.) Čelí však proti řečeným náhledům

¹⁾ Vyličujef Lukáš Pána Ježíše jako zrozence z Panny, z rodu Davidova, který byl počat způsobem nadpřirozeným, v Betlemě se narodil, v Nazaretě vyrostl (Luk. 1, 26—36; 2, 4—7. 39—52), který však nebyl pouhým člověkem, nýbrž, jak četnými zázraky a projevem své vševědoucečnosti častěji ukázal, i Bohem, a to vtěleným Synem Božím či druhou osobou božskou (1, 35; 3, 22; 9, 35), kterýž přišel na svět ke spáse všeho lidstva (9, 56; 19, 10.), působil jako učitel, divotvorce i zákonodárce, podstoupil podle daných proroctví smrt, vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa, zaslouživ, aby ve jménu jeho bylo lze každému dostati odpuštění hříchův a spásy (22, 19—20; 24, 46—47). Podobně však vyličují jej také sv. Matouš a sv. Marek (Mat. 1, 18—2, 1; 2, 23; 3, 17; 16, 16—17; 17, 5; 8, 11; 9, 1—6; 11, 27—30; 19, 29; 28; 18—20; Mark. 5, 3; 10, 47; 1, 11; 2, 7—12; 14, 24; 16, 15—16).

c) i ta skutečnost, že v příčině učení nebylo nikdy žádné neshody mezi apoštolem Pavlem se strany jedné a mezi svatým Petrem a ostatními apoštoly se strany druhé, jakož dokazuje jednak výpověď sv. Pavla (Gal. 2, 9), že Petr, Jakub a Jan podali mu ruce na výraz shody mezi nimi v příčině učení a na potvrzení úmluvy, že oni budou hlásati učení Kristovo hlavně mezi Židy, Pavel pak hlavně mezi pohany, jednak to svědectví, které sv. Petr vydal Pavlovi, nazvav jej bratrem svým nejmilejším, a potvrdiv, že sv. Pavel psal již jeho čtenářům podle moudrosti (od Boha) mu dané (2. Petr. 3, 15), ba i to, že mezi učením obsaženým v řečech a listech sv. Pavla a mezi učením vyjádřeným v listech a řečech sv. Petra nejen není skutečného odporu, nýbrž i plný souhlas. Jakožto učení Pavlovi vlastní (od něho prý vymyšlené) udávají totiž racionalisté hlavně všeobecný ráz křesťanství, t. j. učení, že skrze Ježíše Krista lze všem lidem dojíti odpuštění hříchův a blaha věčného.¹⁾ Avšak učení to jest obsaženo, jak řečeno, také v evangeliu Matoušově a Markově, a vytknuto se zvláštním důrazem též od sv. Petra a Jakuba;²⁾ není tedy Pavlovi vlast-

¹⁾ Beyschlag, Paulus (v Riehmově Handwörterb. des bibl. Altertums, s. 1166: Paulus „ging vom Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums aus, und wurde vermöge dieser Auseinandersetzung des Christentums und des Judentums der Schöpfer nicht nur des ersten entwickelten christlichen Lehrsystems, sondern zugleich eines solchen Lehrsystems, das durch Entfaltung des universalen Charakters des Christentums, als einer nicht spezifisch jüdischen, sondern allgemein-menschlichen Bedürfnissen entsprechenden Heilsreligion, demselben der Weg in die Heidenwelt zu bahnen geeignet war.“ —

²⁾ Ve Skutc. ap. 15, 7—9 praví sv. Petr: „Muži, bratři, vy vite, že Bůh od dávných dnů mezi námi vyvolil, aby skrze ústa má slyšeli pohané slovo evangelia a uvěřili. A Bůh, jenž zná srdce, vydal jim svědectví, dav jim Ducha svatého, jakož i nám, a neučinil žádného rozdílu mezi námi a nimi, věrou očistiv srdce jejich; ale skrze milost Pána Ježíše Krista věříme, že spasení budeme, jakož i oni.“ Sv. Jakub pak dří (Skut. ap. 15, 14—17): „Šimon vypravoval, kterak Bůh nejprve shlédl na pohany, aby z nich přijal lid jménu svému. A s tím se srovnávají slova prorocká, jakož psáno jest: Potom se navrátím a vzdělám zase stánek Davidův, kterýž byl klesl, a zbořeniny jeho zase vzdělám a vyzdvihnu jej, aby i ostatní lidé hledali Pána i všickni národové, nad kterýmiž vzýváno jest jméno mé.“ Viz též Skutk. 2, 39; 4, 11—12; 10, 34—48; 1. Petr. 2, 12. Avšak i v jiných naukách základních jest souhlas mezi nimi. Jestli Pán Ježíš i dle sv. Petra i dle sv. Pavla Synem Božím (Skutk. 3, 26; 1. Petr. 1, 3; 2. Petr. 1, 17; 2. Kor. 1, 3. 19. a jinde), původcem života (Skutk. ap. 3, 15. Kolos. 1, 16), pánem

ním, ani v odporu s učením hlásaným od Petra a jiných apoštolů, nýbrž s ním souhlasným, a jak Petr i Pavel sami doznávají, nikoliv od lidí vymyšleným, nýbrž od Ježíše Krista zjeveným, podobně jako i ostatní učení, které hlásal.¹⁾ Nebylo-li však žádného odporu v příčině učení mezi Pavlem a Petrem a ostatními apoštoly, nemohl sv. Lukáš při spisování evangelia svého míti na mysli ani domnělé jejich směry různé vyrovnávati ani proti jednomu z nich vystupovati a druhého hájiti.²⁾

Tvrdíce to však, nepopíráme nikterak, že nebylo práždného vztahu mezi evangeliem Lukášovým a listy sv. Pavla; spíše uznáváme jej. Vždyť všimnuli si ho již staří spisovatelé³⁾ a může pozorovati jej každý, kdo alespoň poněkud porovná ty spisy vespolek. Jsouť v evangeliu Lukášově četné výrazy a obraty, jichž neshledáváme nikde jinde v Novém Zákoně, leč jedině u sv. Pavla, jsou v něm i celé věty, které shodují se skoro doslovně s příslušnými výpověďmi Pavlovými,⁴⁾ ano

všech věcí (Skutk. 10, 36; Kolos. 1, 17; 2, 10), kterýž vzav hříchy naše na svém těle na dřevo kříže, za nás zemřel, nás drahou svou krví vykoupil a odpuštění hříchův i spásu věčnou zasloužil (1. Petr. 1, 19; 2, 21. 24; 3, 18; 4, 1; Řím. 5, 8—10. 15; 8, 1—4; 1. Kor. 15, 3. Gal. 1, 16 a jinde), byv mocí božskou vzkříšen, byl oslaven i podle člověčenství svého (Skutk. ap. 2, 26. 32; 3, 13. 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; Řím. 8, 11; Filip. 2, 9—11; Efes. 1, 20—23 a j.), ustanoven soudcem živých i mrtvých (Skutk. 10, 42; 2. Tim. 4, 1. 8), a skrze něhož jedině lze dojiti odpuštění hříchův a spásy, a to každému, kdo se ho věrou (živou) přidrží (Skutk. ap. 2, 38; 4, 12; 10, 43; 1. Petr. 2, 5; Řím. 3, 22; Gal. 2, 16; Kolos. 1, 14. a j.).

¹⁾ Skutk. ap. 4, 19—20; 5, 30—32; 10, 39—42; 1. Petr. 1, 16—21; Gal. 1, 11—12. kde praví: „Známo zajisté činím vám, bratří, že evangelium, kteréž kázáno jest ode mne, není podle člověka; neboť já jsem ho ani nepřijal, ani se mu nenaučil od člověka, ale skrze zjevení Ježíše Krista.“

²⁾ Právem proto i protestant Hahn vyznal, že to, co se vydává za učení Pavlovi vlastní, není mu vlastní, nýbrž neodporuje jeho učení. „Spezifisch paulinische Elemente lassen sich in unserem Evangelium überhaupt nicht nachweisen. Was man als paulinisch bezeichnet, ist in Wirklichkeit nicht spezifisch, sondern steht nur mit der paulinischen Lehre nicht in Widerspruch, kann aber mit gleichem Recht als petrinisch bezeichnet werden“ (Das Evangel des Lucas, s. 38—39).

³⁾ Irenaeus, Proti kacířství (Adv. haer.) 3, 1. Migne 7, 845: „Lukáš, průvodce Pavlův, složil též v knize evangelium, jím (Pavlem) hlásané.“ Tertullian (Adv. Marcion. 4, 5.): „Lucae digestum Paulo adscribere solent.“

⁴⁾ Die Jacquiera (Histoire des livres du N. T. II. s. 450—451) vyskytá se v evangeliu Lukášově kolem 1738 slov různých; z těch jest 175, kterých neshledává se v Novém Zákoně nikde jinde, leč jen v listech sv. Pavla

i slova, kterými Pán Ježíš ustanovil nejsvětější svátost oltářní, jsou podána u sv. Lukáše skoro úplně tak, jak je má sv. Pavel.¹⁾ Také v příčině obsahu jest podobnost mezi nimi nemalá. Jako totiž sv. Pavel opět a opět poučuje s důrazem, že Pán Ježíš zemřel za hříchy všech lidí a že skrze něho lze dojít spásy každému, ač-li věrou (živou) se ho přidrží,²⁾ tak sv. Lukáš předkládá opět a opět takové výroky a skutky Páně, z nichž jde na jevo, že Pán Ježíš přišel na svět nejen pro Židy, nýbrž i pro pohany, vůbec pro všechny národy, a že nikomu neodepře své milosti a spásy, kdo alespoň v poslední chvíli obrátí se k němu s věrou a opravdovou kajícíností;³⁾ a jako sv. Pavel vedle hlásání pravd zjevených všímal si též časných záleži-

(patří k nim: αἰρνίδιος, ἄμεμπτος, ἀνακρίνειν, ἀναλίσκειν, ἀνάμνησις, ἀνότης, ἄνοια, ἀξιοῦν, ἀπολογεῖσθαι, ἐκδιώκειν, ἐπαινεῖν, ἰσχυάζειν, πρεσβύτες a j. Totéž platí o četných rčeních, na příklad o ἀπὸ τοῦ νῦν, ἡμέρα Κυρίου, ὁδὸς εἰρήνης, πλουτεῖν εἰς τινα, σπλάγχνα ἑλέους, υἱὸς εἰρήνης, υἱὸς τοῦ φωτός a j. Pozoruhodná též podobnost rčení: ὁ πατὴρ ἡμῶν οἰκτιρῶν ἐστὶ (Otec váš milosrdný jest, Luk. 6, 36) a ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρῶν (Otec milosrdenství, 2. Kor. 1, 3); ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν (jezte, co se vám předloží, Luk. 10, 8) a πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε (všecko, co vám bude předloženo, jezte, 1. Kor. 10, 27), jakož i Luk. 6, 39. a Řím. 2, 19; Luk. 4, 22 a Kolos. 4, 6; Luk. 6, 28 a 1. Kor. 4, 12; Luk. 21, 36 a Efes. 6, 18; Luk. 11, 49 a 1. Thess. 2, 15; Luk. 10, 7 a 1. Tim. 5, 18. a j.

¹⁾ Luk. 22, 19—20: „A vzav chléb, díky činil (εὐχαριστίας) a lámal a dával jim říka: Totot jest tělo mé, kteréž se za vás vydává (διδόμενον); to čiňte na mou památku. Tak i kalich, když povečeřel (μετὰ τὸ δεῖνῃσαι), říka: Tento kalich (jest) nová úmluva v mé krvi, kteráž se za vás vylévá“ (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον). 1. Kor. 11, 23^b — 25: „Pán Ježíš . . . vzal chléb a díky učiniv (εὐχαριστίας) lámal a řekl: Toto jest tělo mé, které se za vás láme (κλώμενον): to čiňte na mou památku. Tak i kalich, když povečeřel (μετὰ τὸ δεῖνῃσαι), říka: Tento kalich jest nová úmluva v mé krvi; to čiňte, kolikrátkoli pítí budete, na mou památku.“

²⁾ Srovň. Řím. 1, 16; 4, 24—25; 5, 1—21; 8, 32—34; Gal. 4, 4—5; Efes. 1, 5—7; Kolos. 1, 13—14. 20—22; Žid. 9, 13—15. 23; 10, 14. a j.

³⁾ Mimo místa svrchu již udaná viz Luk. 5, 18—25. 27. 29—32; 7, 37—50; 12, 8; 13, 28—29; 15, 1—32, kde totiž vylučuje, jak Pán Ježíš odpustil hříchy mrtvici raněnému, přijímal hříšníky, odpustil kající hříšníci, prohlásil, že každého vyzná před Otcem nebeským, kdo jej vyzná před lidmi, a že přijdou ode všech stran světových a budou s ním stolovati v království Božím, kterak fariseje horšící se proto, že přijímal hříšníky, podobností u ztracené ovci a ztraceném penizi a marnotratném synu poučil, s jakou péčí Bůh hledá spásy hříšníků a jak ochotně odpouští těm, kteří s opravdovou kajícíností k němu se obracejí.

tosť jednotlivců a soucit jevil s chudými a trpícími i zoufalými,¹⁾ jim radě a pomáhaje a je potěšuje, tak sv. Lukáš zaznamenal ve svém evangeliu se zvláštní péčí také takové děje a výroky Kristovy, kterými Pán Ježíš ujmál se chudých a trpících, cítil s nimi, těšil je a jim pomáhal.²⁾

Ačkoli však jakási podobnost mezi evangeliem Lukášovým a listy Pavlovými jest v některých věcech patrná, není přece taková, aby mohlo se z ní souditi právem s některými spisovateli starými,³⁾ že sv. Lukáš při spisování evangelia svého závisel podobně na Pavlovi, jako Marek na Petrovi, tím méně, že by byl pouhým tajemníkem neb písařem sv. Pavla, tak že by vlastním autorem evangelia toho byl sv. Pavel; neboť náhledu tomu protiví se nejen četné zvláštnosti jazykové a věcné, jimiž odlišují se řečené spisy od sebe při vši podobnosti, která jest mezi nimi,⁴⁾ nýbrž i výslovné prohlášení Lu-

¹⁾ Srovn. 1. Kor. 16, 1—3; 2. Kor. k. 8—9 (vyzývá ke sbírce pro chudé); 2. Kor. 2, 1—11; 11, 29—30. (Soucit s trpícími: „Kdo jest nemocen, abych já s ním nebyl nemocen? Kdo se horší, abych já se nepálil?); 1. Tim. 5, 23 (péče o chorobné), Skutk. ap. 16, 28 (péče o zoufalého).

²⁾ Vylučuje mimo jiné, kterak Pán Ježíš narodil se v chudobě (4, 18), poslán byl kázat evangelium chudým a pomáhat trpícím (4, 18—19), kterak chudé blahoslovil (6, 20—23), apoštolům a učeníkům svým, rozesílaje je velel, aby nebrali s sebou ničeho (9, 3; 10, 4), radil jim, aby prodali vše a dali almužnou (12, 33; 18, 22), daru chudé ženy přičítal zvláštní cenu (21, 1—4, zarmoucené těšil (7, 13; 8, 50), nad Jerusálem plakal (19, 41), všude dobře činil a pomáhal, bouři utiňuje (8, 23—24), nemocné uzdravuje a mrtvé k životu přiváděje.

³⁾ Iren. Adv. haer. 3, 1, 1 u Euseb. H. E. 5, 10, 3: *Λουκάς δ' ἀκούλουτος Παύλου τὸ ἐπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο*. (Viz svrchu s. 17. pozn. 2. Tertullian Adv. Marcion, 4, 5: „Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent; capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint.“ Pseudo—Athan. (Synopsis s. Scr. 76. Migne 28, 433): „Evangelium podle Lukáše bylo diktováno (ἐπηγορεύθη) od apoštola Pavla, sepsáno však a vydáno (ἐξεδόθη) od blahoslaveného apoštola a lékaře Lukáše.“

⁴⁾ Dle Jacquiera (Hist. des. I. du N. T. s. 451) jest ze 1738 různých slov, která se v evangeliu tomto shledávají, 375 Lukášovi tak vlastních, že se z nich žádné nevyskytá v žádném jiném spise novozákonním, ani u sv. Pavla. (Patří k nim mimo jiné: *ἀνάπηρες* (ἀνάπειρος, chorobný, 14, 22), *ἀρχιτελώνης* (vrchní nad celními, 19, 2), *δευτερόπρωτος* (druhoprvní, 6, 1), *διαγρηγορεῖν* (probdíti, 9, 32), *ἰσάγγελος* (rovný andělům, 20, 36), *μυλίκος* (mlýnský, 17, 2), *σίκερα* (nápoj opojný, 1, 15). Z těch as 168 (dle Vogela, Zur Charakteristik des Lucas nach Sprache und Stil,

kášovo (1, 1—4), že psal pilně vyživědv všeko, a to, jak učí souvislost jeho slov, zvláště od těch, kteří byli očitými svědky života Kristova: ukazují, že psal samostatně. Jako tedy sv. Pavel nikoli z toho, čeho dodělal se vlastními úvahami, nýbrž z toho, co mu bylo zjeveno od Krista, vybral a ve svých řečech i listech se zvláštním důrazem vytýkal zvláště tu pravdu, že křesťanství jest rázu všeobecného, v Kristu že lze dojít spásy každému, ať jest příslušníkem kteréhokoli národa, tak sv. Lukáš z těch pramenů, které jemu byly po ruce, se zvláštní péčí sebral a ve svém evangeliu podal právě takové věci ze života Páně, z nichž táž pravda vychází jasně na jevo.¹⁾ Při

Leipzig, 1897, s. 16. pouze as 120) shledává se též v řeckém překladě alexandrijském, 50 (dle Keila 100) toliko ještě u spisovatelů klassických. Sloh jeho jest plynňý, volný, assyndeta či souřadění vět bez spojek jakož i řečnické figury jsou velmi řídké, v listech Pavlových však (vyjímaje list k Židům) jest sloh kostrbatý, četnými parenthesesi či vložkami neb větami vsunutými a odchylkami přerušeny, assyndeta, anakoluty či výšiny z vazby a ellipse a vůbec figury řečnické velmi časté. (Viz též Davidson, *Introd.* II. 56—68, Nösgen, *Studien und Kritiken*, 1877 s. 474, Keil, *Comment. über die Ev. Marcus und Lucas*, s. 472, Holtzmann, *Die synopt. Evang.* 316—326). V příčině věcné pak vypravuje sv. Lukáš četné děje ze života Páně, jichž sv. Pavel, nebyv jeho průvodcem, neviděl ani ve svých listech nepřipomenul, a přece souřaduje se v úvodě svého evangelia s těmi, kteří psali, jak byli podali svědkové očití.

¹⁾ V tomto smyslu lze ovšem mluvit o paulinismu či směru paulinském v evangeliu Lukášově, pokud totiž rozumi se jim nikoliv Pavlovými úvahami vytvořené učení, nýbrž důrazné vytýkání učení Kristova již v Starém Zákoně předpověděného, že skrze Krista a v Kristu lze každému dojití odpuštění hříchův a blaha věčného, či že křesťanství má ráz obecný, universalní. Universalismus tento hlásali však také Petr a ostatní apoštolé, jenže ne všickni se stejným důrazem, nýbrž každý dle toho, jak toho žádala potřeba posluchačův a čtenářů jeho. Petr a ti apoštolé, kteří působili hlavně mezi Židy (jimž byla dána messianská zaslíbení) musili zcela pochopitelně předem o tom přesvědčiti, že Pán Ježíš jest Vykupitel v Starém Zákoně zaslíbený. Předkládali jim proto se zvláštním důrazem takové příhody, výroky a skutky Páně, z nichž vycházelo na jevo, že se na něm vyplnilo, co bylo v Starém Zákoně předpověděno o Vykupiteli, nepomíjeli však zcela ani těch, z nichž patrně, že jest Vykupitelem nejen Židů, nýbrž i ostatních národů. (Pokud v tom smyslu mluví se o petrinismu, jest to správné). Sv. Pavel však a druhové jeho, kteří působili hlavně mezi pohany, jimž messianských zaslíbení dáno nebylo leč skrze Israelity, musili předem k tomu působiti, aby posluchači a čtenáři jejich poznali a v poznání tom se utvrdili, že Pán Ježíš je vtěleným Synem Božím, který přišel na svět všem lidem spásu zjednal. Předkládali proto se zvláštním důrazem takové výroky a skutky Kristovy, z nichž tato pravda vychá-

tom ovšem nebyl prost všeho vlivu Pavlova, jakož lze souditi z podobnosti svrchu vytknuté, avšak, jak bude ještě řečeno v paragrafu následujícím, vliv ten nebyl přímý, nýbrž pouze nepřímý, spočívaje na tom, že sv. Lukáš, jakožto průvodce Pavlův, vídal a slýchal, jak sv. Pavel počíná si v krajích, v nichž byli i Židé i pohané.

2. Jest však v nepravdě také Renan, Réville a jiní, kteří vidí v evangeliu Lukášově směr ebionitský, jakoby ve smyslu ebionitů¹⁾ velebilo chudobu a ponižovalo boháče. Poukazují ovšem na odůvodnění svého náhledu k tomu, že se v něm líčí, kterak Pán Ježíš narodil se a žil v chudobě, nejprve od chudých pastýřů poctěn byl, kterak chudé blahoslavlil, nad boháči běda vyslovil, v podobenství o boháči a Lazarovi bohatci peklo, chudému nebe přisoudil, kterak doporučoval úplnou chudobu, ba spořivost jako nesmyslnou označil a bohatství mamonou nepravosti nazval a j.²⁾ Avšak poukazují k tomu neprávem. Neboť, ať pomlčíme o tom, že také dle ostatních evangelií synoptických Pán Ježíš narodil se a žil v chudobě, chudé blahoslavlil (Mat. 5, 3; 11, 5), chudobu doporučoval (Mat. 12, 33; 19, 21) a na nebezpečnost bohatství upozorňoval,³⁾ sv. Lukáš nepřejal z učení ebionitského oněch věcí, jež označují jako ebionitské, ani nenapsal jich proto, že by byl chtěl šířiti ebionitský směr neb horliti pro něj, nýbrž, jak sám udává, vyzvěděl je po pilném šetření z pramenů zcela spolehlivých, od svědkův očitých, jakožto skutečné příhody a skutky a výpovědi Kristovy, a on netvrdí, že Pán Ježíš označil spořivost jako nesmyslnou, nýbrž že v tom smyslu vyjádřil se o lakotě (12, 15—21), ani nepraví, že by byl Kri-

zela na jevo, ale jak již řečeno, nepřehlíželi ani těch, jež ukazovaly na jeho poměr ke Starému Zákonu a k národu israelskému.

¹⁾ Ebionité = křesťané obrácení ze židovství, kteří majíce Krista za pouhého člověka a myslíce, že zachovávatí obřadní předpisy starozákonní jest ke spasení nutno, honosili se chudobou, poněvadž se jí prý osvědčují jakožto následovníci prvních křesťanů v Jerusalemě, kteří dobrovolně zřekali se statků svých a volili chudobu.

²⁾ Renan, *Les évangiles*, s. 275—276: „La même exaltation se remarque dans tout ce qui touche à la pauvreté. Luc hait la richesse, regarde le simple attachement à la propriété comme un mal . . . La doctrine de Luc est, on le voit, le pur ébionisme, la glorification de la pauvreté.“ Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, s. 319—320.

³⁾ Mat. 19, 24: „Snáze jest velbloudu projiti skrze díru jehly, než bohatému vejiti do království nebeského.“

stus velebil chudobu pro ni samu neb blahoslavlil chudé pouze proto, že chudí jsou, nýbrž že učinil tak proto, poněvadž chudoba nečiní tolik obtíží na cestě ctnosti, kolik bohatství, a že chudí, mohouce snáze odkloniti se od světa a přilnouti opravdově k Bohu, mají méně překážek na cestě k dokonalosti než bohatí; podobně jako ani neříká, že by byl Kristus zavrhnul bohatství samo o sobě neb vyloučil boháče z věčné spásy jedině pro jejich bohatství, nýbrž jen, že těmi oněmi výroky svými upozornil na nebezpečnoství, které působí bohatství v příčině spásy, budíc mnohdy nezřízenou žádost po statcích pozemských a svádějíc k tomu, aby člověk zjednával si je i nedovolenými prostředky, a zjednav si je, užíval jich způsobem hříšným, jakož i na to, že ti boháči nebudou spaseni, kteří zjednávají si neb užívají časných statků proti vůli Boží a nečiní včas pokání. Vždyť uvádí i takové případy, ve kterých byly omilostněny od Krista také osoby zámožné, jako Magdalena 'a Zacheus,¹⁾ a sděluje, že Pán Ježíš přijal do sboru učeníků svých i Levího (Matouše), který byl tak bohatý, že mohl velikou hostinu připravit na počest Kristovu a pozvati k ní nejen učeníky Páně, nýbrž i zástup veliký publikánův a jiné hostě.²⁾ Důkaz to patrný, že evangelista neměl při spisování díla svého na mysli šířiti názory ebionitské.³⁾

3. Ale jako v nepravdě byli a jsou všichni ti, kdo viděli neb vidí v evangeliu Lukášově paulinismus protizidovský neb směr ebionitský, tak mýlili se také Schleiermacher a všichni ti, kteří, byť i s některou odchylkou, zároveň s ním tvrdili neb tvrdí, že Lukáš psal pouze jako dějepisec, nemaje na mysli při díle svém nic jiného než objektivně a přesně kriticky sestaviti a podati beze vší tendence vše to, co nalezl v pramenech (Ewald, Holtzmann, Resch, Beyschlag, Hahn),⁴⁾

¹⁾ Luk. 7, 37—8, 3; 19, 1—10.

²⁾ Luk. 5, 27—29.

³⁾ Jülicher, Einl. 264: „Von tendenziöser Ebionitisierung des Evangeliums kann bei ihm nicht die Rede sein.“ Podobně Trenkle, Einl. 119.

⁴⁾ Beyschlag, Lucas (v Riehmově Handwörterb. des bibl. Altertums, I. s. 942: „Von einem Eintragen paulinischer Ideen in Worte oder Geschichte Jesu ist (im Ev. n. Lucas) keine Rede, vielmehr die tendenzlose Wiedergabe des Überlieferten in der Gestalt und Auswahl, wie es dem Bedürfnis von Heidenchristen entsprach, überall offenbar.“ Mnozí z těch, kteří pokládají evangelium Lukášovo za spis čistě dějepisný, myslí, že chtěl toliko úplněji vyličiti život Pána Ježíše, než bylo

a jestli přece sledoval nějakou tendenci zvláštní, že neměl ji od sebe, nýbrž shledal ji již v pramenech (Weizsäcker, Grau). Neboť náhledu tomu příčí se nejen výslovný svrchu uvedený údaj Lukášův (že psal za tím účelem, aby Theofil poznal pravdu těch věcí, o nichž byl poučen), nýbrž i povaha evangelia jeho. Ačkoli totiž sv. Lukáš po způsobě starých dějepisců naznačuje prameny, z nichž čerpal, a udává i způsob, kterým, a účel, za kterým se brátí chce, ujišťuje, že vyzvěděl důkladně všecko od počátku a bude psáti pořádkem, ač vypravuje skutečně mnoho věcí, jichž nemá ani Matouš ani Marek, a mimo jiné údaje času a místa více méně určité, vytýká přesně dobu, kdy Jan Křtitel počal připravovati na Vykupitele (3, 1—2), ba jistou měrou i čas, kdy se Pán Ježíš narodil, pravě, že to bylo v době prvního všeobecného popsání lidu, které se dělo za syrského vladaře Cyrina (Quirina) k rozkazu císaře Augusta (2, 1—2. 6—7), ač z pravidla také zachovává pořádek chronologický: někdy přece ustupuje od pořádku toho a také vynechává mnoho věcí i důležitých, jež shledáváme u sv. Matouše a u svatého Marka.¹⁾ To jistě nebyl by činil, kdyby byl při svém spise neměl žádného úmyslu jiného než jako dějepisec prozkoumati, sestaviti a objektivně podati materiál, který shledal, v pramenech; neboť nelze mysliti s důvodem ani, že by byl oněch věcí neznal po bedlivém tom prozkoumání a užití pramenův, o němž mluví, ani že by je znaje, beze vší příčiny je vynechal aneb, pokud se týká, v jiném pořádku podal, než se udály po sobě, přes to, že si umínil po bedlivém vyzvědění všeho psáti o těch věcech pořádkem.

Resch²⁾ ovšem a jiní (Holtzmann, Simons, Scholten) s ním myslili, že tak učinil, aby ušetřil místa; avšak, ať pomlčíme

učiněno před ním. Tak již Epifanius, Cornel. a Lap., Reithmayr, Patrizi, který praví (De evangel. I. s. 91): „Lucas evangelium edidit ad eum finem, ut Christi historiam plenius atque ordine, huiusque praecepta vivendi eas gentes doceret, quae recens in Christianos nomen dederant.“ Ha h n, Das Ev. des Lucas, s. 41: „Das Evangelium des Lucas ist eine die möglichste Vollständigkeit anstrebende Geschichte des Lebens Jesu von Anfang bis zu Ende durch alle Perioden hindurch, soweit der Verfasser über die einzelnen Perioden hatte Nachrichten erhalten können.“

¹⁾ Na př. Mat. 1, 19—24; 2, 1—23; 14, 28—31; 16, 17—20; 17, 24—27 18, 15—35; Mark. 6, 45—8, 26 a j.

²⁾ Resch, Jahrbücher für deutsche Theol. 1876, s. 659.

o tom, co praví Schanz,¹⁾ že pouhá spořivost není dostatečnou příčinou, aby vynechaly se nejen důležité děje jednotlivé, nýbrž i takové řady dějů, jakou jest Mark. 6, 45—8, 26., s míměním oním nelze souhlasiti již proto, poněvadž sv. Lukáš vynechává již v prvních kapitolách některé děje důležité (o rozpacích Josefových, Mat. 1, 19—24; o příchodě mudrců, útěku do Egypta, vraždě dítek betlemských, smrti Herodově a návratě z Egypta, Mat. 2, 1—23), proti tomu však ještě v poslední kapitole vyličuje velmi obšírně, kterak Pán Ježíš zjevil se dvěma učeníkům jdoucím do Emmaus; neboť jestli někdo vynechává neb stručněji podává děje z úspornosti místa, činí to nikoli na počátku spisu, nýbrž na konci jeho.

4. Aberle viděl v evangeliu Lukášově (jakož i v jeho Skutcích apoštolských) tendenci apologetickou či směr obranný proti obžalobě, kterou prý podala velerada židovská proti Pavlovi, v Římě právě ve vazbě drženému, a proti křesťanství od něho šířenému, jakoby sv. Lukáš byl psal evangelium (i Skutky apoštolské) s tím úmyslem, aby ukázal, že křesťanství není státu nebezpečným a tak nejen sv. Pavla proti oné obžalobě obhájl, nýbrž i toho docílil, by křesťanství nebylo prohlášeno za náboženství nedovolené či religio illicita.²⁾ S ním souhlasí celkem i Belser, přikládáje Lukášovi úmysl ten vedle účelů jiných.³⁾

Avšak ani s tímto náhledem nelze souhlasiti, alespoň ne potud, pokud myslí se na obranu sv. Pavla a křesťanství před soudem římským; neboť i on čelí proti výslovnému prohlášení Lukášovu, že psal za tím účelem, aby Theofil poznal pravdu těch slov či toho učení, kterému byl vyučen. Mimo to, jak správně upozorňuje Cornely, soudci sv. Pavla v Římě byli pohané, evangelium Lukášovo však předpokládá čtenáře v kře-

¹⁾ Comment. über d. Ev. des Lucas, s. 20.

²⁾ Aberle — Schanz, Einl. 1877. s. 78: „Sie (Die lucanischen Schriften) sind veranlasst durch die notwendig gewordene Verteidigung des Apostels Paulus gegen eine im Namen des jüdischen Synedriums geführte Anklage vor den römischen Behörden. Diese Verteidigung ist auch ihr nächster Zweck. Allein nach der Natur der gegen den Apostel gerichteten Anklage erweiterte sich derselbe zu einer Verteidigung des Christentums wie sich dasselbe als neue Religion im römischen Staat gebildet hatte und jüdischerseits vor den römischen Gerichten der Staatsgefährlichkeit bezichtigt worden war.“

³⁾ Belser, Einl. s. 147. 169.

stanských pravdách vycvičené a tedy jiné, než jakými byli ti, před nimiž záležitost Pavlova byla soudně projednávána. Belser ovšem uznává, že obrana tato nebyla řízena k soudcům pohanským přímo, nýbrž jen nepřímo, totiž skrze Theofila, který prý jakožto příslušník stavu rytířského, mohl naleznouti snadno prostředky a cestu, aby hlavní důvody Lukášovy z jeho spisu vybral a u rozhodujících kruhův udal, a tak umožnil, by si učinili nepředpojatý úsudek o křesťanství, zejména o tom, že není v odporu se státním zřízením římským.¹⁾ Avšak činí to beze všeho podkladu, připisuje Theofilovi úkol, jehož Lukáš ani jediným slovem nenaznačil.

Ačkoli však neuznáváme evangelia Lukášova (jako ani Skutkův apoštolských) za spis obranný ve smyslu Aberlově a Belserově, jakoby měl hájiti Pavla a křesťanství před soudem římským, nepopíráme přece, spíše připouštíme, že podobnou tendenci měl jakožto účel druhotní s hledem k Theofilovi a jiným křesťanům v říši římské, potud totiž, pokud sv. Lukáš vedle svrchu vytknutého účelu historicko-dogmatického pomýšlel snad také na to, aby ukázal Theofilovi a jiným křesťanům, že křesťanství není zavedenému řádu římskému nebezpečným, neboť jednak tendence tato jest již zahrnuta jistou měrou v řečeném účelu historicko-dogmatickém, jednak evangelium toto obsahuje skutečně mnoho míst, která k tomu účelu se hodí a směřují.²⁾

§ 21. V jakém pořádku psal sv. Lukáš.

Sv. Lukáš ohlašuje sice v úvodě svého evangelia, že bude psáti p o ř á d k e m (κατατάξει), nepraví však výslovně, jaký po-

¹ Belser, Einl. s. 169: „Berechnet war diese Apologie nicht direkt und unmittelbar für die Mitglieder des Gerichtshofes, also für Heiden, sondern für den dem Ritterstand angehörigen Theophilus, der doch gewiss Mittel und Wege fand, die Hauptargumente der Apologie den massgebenden Persönlichkeiten zu insinuieren und ihnen die Möglichkeit zu bieten, über die christliche Religion sich ein unbefangenes Urteil zu bilden und sich von seiner Vereinbarkeit mit der römischen Staatsordnung zu überzeugen.“

²⁾ na př. Luk. 6, 20; 14, 15–24; 17, 20–22; 23, 42, kde Pán Ježíš ukazuje, že království jeho není z tohoto světa, 20, 21–26, kde Kristus velí dávatí cisaři, co jest cisařovo, a Bohu, co jest Boží, 12, 13–15, kde sděluje, kterak Kristus odmítnul žádost jednoho muže, aby zakročil ve sporu jeho, který měl se svým bratrem o dědictví a j

řádek miní. Exegeté pak rozcházejí se v té příčině. Jedni myslí na pouhou souvislost proti bezladnosti a zlomkovitosti, jakoby sv. Lukáš chtěl říci, že nebude psáti bez ladu a skladu, ne zlomkovitě neb aforisticky, nýbrž tak, aby vypravování jeho tvořilo souvislý celek.¹⁾ Jiní rozumějí pořádek věcný, tvrdíce, že Lukáš řadil k sobě jednotlivé děje tak, jak se hodily k sobě svou povahou neb s hledem k účelu, jehož chtěl svým spisem dosíci, ku posloupnosti časové přihlížel prý jen při hlavních obdobích, vyličuje nejprve činnost galilejskou, potom samaritánskou a teprve na třetím místě judskou činnost, poněvadž jednotlivá období ta následovala po sobě v onom pořádku skutečně.²⁾ Jiní konečně myslí jediné na pořádek chronologický či časový, pravíce, že sv. Lukáš pořádal jednotlivé děje a výroky tak, jak udály se po sobě,³⁾ ale uznávají, že v některých věcech nikoli četných ani důležitých uchýlil se přece od pořádku toho, jmenovitě tehdy, když jako v závorce chtěl připojit k myšlence předešlé jinou podobnou,⁴⁾ aneb, když chtěl dokončiti vypravování o jisté věci dříve, než by započal psáti o ději jiném, který mezitím nastal.⁵⁾

Za správný máme zcela rozhodně toliko náhled poslední, jakož jsme napověděli již v § předešlém; neboť ačkoli Lukáš nepraví výslovně, že chce psáti postupem chronologickým,

¹⁾ Ebrard, Schegg, který praví (Evang. nach Lucas, s. 21): „Unser Buch will die Erzählung im Zusammenhange geben, verschieden von apophoristischer Legendenmanier, aber deswegen noch nicht gleichbedeutend mit: in streng chronologischer Form.“

²⁾ Jansen, Toletus, Corn. a Lapide, Grotius, Nösgen, Holtzmann, Schanz, který praví: „Lucas widmet wohl den chronologischen Angaben eine grössere Aufmerksamkeit, aber doch trifft dies hauptsächlich nur für die Wendepunkte der Geschichte zu und gestattet den Schluss auf alles Einzelne nicht.“ (Comm. über d. Ev. des hl. Luc. s. 54.)

³⁾ Hug, Maier, Meyer, Bisping, Godet, Grau, Klofutar, Kaulen, Cornely, Knabenbauer, Schaefer Al., Trenkle, Belser a j.

⁴⁾ na př. 1. 64—66; 2. 17—20; 4. 36—38.

⁵⁾ na př. 3. 19—21, kde podává zprávu o uvěznění Jana Křtitele dříve než mluví o Kristově křtu, ač Jan byl uvězněn teprve delší dobu po křtu Páně, neboť chce dříve dokončiti své vypravování o přípravě činnosti Janově, než by počal ličiti působení Kristovo. — Podobně činí v 23. 44—45, kde dříve zmiňuje se o rozpůlení se opony chrámové než o smrti Kristově, ač opona ta roztrhla se teprve, když Pán Ježíš zemřel, poněvadž totiž mluvil dříve o zatnutí slunce, jež se stalo při Kristově umučení, chtěl zprávu tu o zjevech zázračných dokončiti, než by přistoupil k věci nové — ku zprávě o smrti Kristově.

ukazuje přece dosti patrně, že právě tento pořádek měl na mysli v úvodě svého evangelia označiti a ve svém spise skutečně zachoval. Prohlašuje v 1, 3., že bude psáti *καθεξής* (po řadě či pořádkem), užívaje tak výrazu, jehož sice neužívá v Novém Zákoně mimo něho nikdo, který však nejen u Thucydida,¹⁾ nýbrž i u něho jak v evangeliu tak ve Skutcích apoštolských znamená vždycky postup časový,²⁾ podobně jako výraz *ἑξῆς*, jediný toliko případ vyjímaje, totiž Skutk. apošt. 12, 23., kde udává postup i časový i místní. Jestliže tedy slovem, jež volil, nemíní nikde pořádku věčného. nerozumí ho jim zajisté ani v Luk. 1, 3., a jestli podkládá mu vždycky význam postupu časového, podkládá mu jej zajisté také v řečeném prohlášení svém. Prohlašuje tedy, že bude psáti pořádkem časovým či chronologickým. Lze to tvrditi tím spíše, poněvadž mluví o vyličení událostí dějepisných, jež všechny pilně vyzvěděl, a poněvadž slovem *καθεξής* staví patrně spis svůj proti spisům oněch mnohých, o nichž se byl zmínil ve v. 1; neboť čině tak, dává sice na srozuměnou, že v těch spisech nebylo takového pořádku, jaký on chce zachovati ve svém evangeliu, avšak jak patrně ze slov *ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διηγήσεως* (usilovati s pořádati či pořádně sepsati vypravování), nikterak nemíní tím říci, že by v nich nebylo pořádku žádného, nýbrž jen, jak učí souvislost, že nebylo v nich a býti nemohlo postupu časového, a to proto, poněvadž psali tak, jak byli seznali věci z podání či kázání svědkův očitých, (kteří přece ve svých kázáních nepostupovali chronologicky), on však že takový pořádek zachovati může, poněvadž vyzvěděl všechno pilně a zevrubně (*ἀκριβῶς*) od počátku.

Jestli však sv. Lukáš takovýto úmysl pojal a na počátku spisu svého ohlásil, zajisté jej také provedl; neboť jednak, vyzvěděl vše důkladně, neměl příčiny, proč by od úmyslu svého byl upustil, jednak nelze mysliti, že by byl ono prohlášení na počátku svého evangelia (1, 3) ponechal, kdyby byl přece pro nějakou příčinu úmysl svůj provésti nemohl. Ostatně on sám podává ve svém spise dosti známek toho, že postupoval chro-

¹⁾ Thucydíd., Válka Pelop. 2, 1: napsáno jest postupně, jak bylo událo se všechno v létě i v zimě (*ἐγγράπται τε ἑξῆς, ὥς ἕκαστα ἐγίγνετο κατὰ θερος καὶ χειμῶνα*).

²⁾ Srovn. Luc. 8, 1; Skut. ap. 3, 24; 11, 4; Luc. 7, 11; 9, 37; Skut. ap. 21, 1; 25, 17; 27, 18.

nologicky. Přičiňujet k různým zprávám životopisným a k četným událostem přesné údaje časové, vytýkáje mnohdy i počet dní neb měsíců, ve kterých následoval děj jeden po druhém na př. že Zachariáš, otec Jana Křtitele, žil za panování Heroda, krále judského (1, 5); že šest měsíců po zvěstování narození Janova anděl Gabriel oznámil Panně Marii, že se stane matkou Vykupitele světa (1, 26); že v těch dnech, tedy krátce po obdržené zvěsti navštívila Panna Maria svou tetu Alžbětu a u ní pobyla asi tři měsíce (1, 39—56); že Pán Ježíš narodil se při prvním popsání lidu, které se stalo k rozkazu císaře Augusta za syrského vladaře Cyrina (2, 1—7); že sv. Jan Křtitel započal veřejný úřad svůj léta 15. císařství Tiberia císaře, když Pontský Pilát spravoval Judsko, a Herodes (Antipas) byl tetrarchou v Galilei... za knížat kněžských Annáše a Kaifáše (3, 1—3) a j. — Mimo to v části první (1, 5—4, 13) a čtvrté (19, 28—24, 53) líče Kristovo mládí a život jeho soukromý, jakož i poslední děje z pozemského života jeho, řadí jednotlivé děje k sobě tak, že sama souvislost jejich a povaha věci učí, že právě tím a ne jiným postupem se udály po sobě, než kterým je vypravuje. Líčíť nejprve zvěstování narození Jana Křtitele, potom zvěstování narození Ježíše Krista jakožto událost, která se stala šest měsíců po předešlé; po té vypravuje navštívení Panny Marie a její návrat do Nazareta po tříměsíčním as pobytě u Alžběty, narození Jana Křtitele, cestu Josefa i Marie Panny do Betlema a narození Ježíše Krista, jeho obřezání vykonané po osmi dnech a obětování předsevzaté ve chrámě zároveň s obětí očištnou tehdy, když se naplnili dnové očišťování Panny Marie, t. j. 40. dne po Kristově narození, návrat do Nazareta, cestu dvanáctiletého Ježíše do Jerusáléma na slavnost velikonoční a návrat do Nazareta, působení Jana Křtitele, křest, půst a pokušení Páně, ... slavný vjezd do Jerusáléma, vyčištění chrámu, otázku synedrů po jeho právomoci, úskočné otázky Kristových odpůrců, východ z chrámu, prorocství o zkáze Jerusáléma a nynější podoby světa a druhém příchodě Kristově, poslední večeri, cestu na horu Olivetskou, tamní modlitbu, úzkost, zatknutí a odvedení Krista Pána do domu veleknězova atd.

Ve části druhé (4, 14—9, 50) a třetí (9, 51—19, 28), ve kterých líčí se Kristova činnost galilejská a ta, kterou jevil po ukončení této činnosti až do poslední cesty jerusalémské,

jsou ovšem vetkány některé věci beze všeho údaje časového ¹⁾ aneb s údajem toliko zcela obecným, ²⁾ a to věci, které nesouvisí spolu tak úzce, aby bylo nutno souditi, že následovaly po sobě v tom pořádku, ve kterém se podávají; ale z toho nikterak nejde, že by věci ty nebyly se udály v tom období a mezi těmi událostmi přesně určenými, mezi něž je Lukáš klade, ani že by část třetí (9, 58—18, 30), již nevhodně zovou cestopisem (Reisebericht), byla vložkou, vyličující události z různých dob beze všeho pořádku chronologického, jak různá kritická, jedni s těmi, jiní s jinými odchylkami soudí, ³⁾ nýbrž jen, že sv. Lukáš

¹⁾ Na př. Luk. 5, 1; 7, 36; 8, 19; 9, 1. 18. 46; 10, 25; 11, 1; 15, 1.

²⁾ Na př. Luk. 5, 17; 20, 1: (I stalo se v jeden den), 8, 22. (Stalo pak se v jeden den).

³⁾ Někteří vidí v celé části třetí (9, 51—19, 28) zprávu o jediné toliko a to poslední cestě Pána Ježíše do Jerusáléma, paralelní s tou, o níž mluví Mat. 19, 1—21, 11. a Mark. 10, 1—11, 11. a která skončila se slavným vjezdem do města. Větší obsah její vykládají buď z obšírnějšího pramene, z kterého prý čerpal sv. Lukáš (Meyer, Godet), aneb tvrzením, že Lukáš spojil v jedno zprávy pocházející od Kristových dvou průvodců v dvou různých cestách do Jerusáléma (jedné na slavnost posvěcení chrámu, druhé na slavnost velikonoční), domnívaje se prý mylně, že obě zprávy ty vztahují se pouze k jedné cestě (Schleiermacher, Olshausen, Neander, Ebrard), aneb předpokladem, že Lukáš použil jako pramene jakéhosi spisu, který obsahoval sbírku památných výpovědí Kristových, kratších i delších, kterouz však on omylem pokládal za zprávu o poslední cestě Kristově do Jerusáléma (Tak celkem Künöl, Schleiermacher, Olshausen, Neander, Ebrard, Meyer, Baur, Güder, Godet). Jiní vidí v části této sice také zprávu o jedné a to poslední cestě Kristově do Jerusáléma na slavnost velikonoční, ale nikoli zprávu nepřetržitou, nýbrž protkanou četnými vložkami jmenovitě různých řečí a výpovědí Páně z činnosti jeho mimogalilejské, které sice také shledal ve svých pramenech, avšak nemoha vyzvědit, v kterém čase a kterým postupem byly prosloveny, pojal je jako dodatek do této části a podal pořádkem věcným. (Tak Hug, de Wette, Holtzmann, Hengstenberg, Güder, B. Weiss, ač rozcházejí se ve svých náhledech o pramenech, jichž k tomu použil). Jiní opět myslí, že Lukáš obsah této (třetí) části přejal ze sbírky řečí Páně, které použil, a za tím účelem do svého spisu vložil, aby v souvislosti vyličil způsob Kristova vyučování i co do obsahu i co do formy. (Tak celkem Hilgenfeld, Eichhorn, Luthardt, Grau, Weizsäcker, Wendt, Beyschlag, který v Riehmově Handwörterbuch der bibl. Antiquitäten 2. vyd. 1. s. 943. praví: „Indem Lucas diese zweite Materialsammlung grösstenteils zwischen den Abschied Jesu von Galiläa und die letzte Jerusalemfahrt einschaltete, entstand sein merkwürdig langer und des klaren geographischen Fortschritts entbehrender sog. „Reisebericht“. (Srovn. Hahn, das Evangel. des Lucas, I. s. 45—52). Že však žádný z těchto náhledů nehodí se na tuto (třetí) část evangelia

buď přes všecko vyptávání své dovědět se nemohl neb z příčiny nám neznámé povědět nechtěl, za jak dlouhý čas udála se ta která událost po té přesně určené, za kterou ji klade.

Že však část třetí není vložkou vyliučující ve formě cestopisu události Páně z období různých bez pořádku chronologického, patrně již z toho, že část tato nejví se po vnější stránce své jako vložka, ježto úzce souvisí i svým počátkem s částí předcházející i svým koncem s částí následující, a to tak úzce, že ti, kteří ji mají za vložku, nejsou ani ve shodě ve svých náhledech o tom, kde ta vložka se počíná a kde se končí, Kladou ji sice většinou do 9, 51—18, 30, ale někteří počínají ji již v 9, 46 (Hofmann) a končí v 18, 14 (Weizsäcker, Hilgenfeld, Feine). — A že i v tomto třetím i v druhém oddíle postupoval sv. Lukáš chronologicky, to lze již předem předpokládati z jeho prohlášení na počátku evangelia učiněného, že bude psátí pořádkem či postupně (*καθεξής*), vyzvěděv pilně všecko od počátku; neboť prohlášení to vztahuje se k celému spisu jeho. Také však vysvětluje to z různých údajů časových, které se v nich vyskytají;¹⁾ neboť ony nejen ukazují, jak ve-

a tedy žádný není správný, jest na jev: Není část tato zprávou o jediné a to poslední cestě Kristově do Jerusalema, neboť líčí se v ní, kterak Pán Ježíš na cestu do Jerusalema se vydal (9, 51), k Jerusalemu vskutku přišel (10, 38. srovn. Jan 11, 1 a Luk. 19, 28. 29); potom zase působil nějaký čas po městech a městečkách a opět vydal se na cestu do Jerusalema (13, 22), na to za Jordánem v Peréi dlel (13, 31—33) znova do Jerusalema, a to Samařskem a Galilei se bral (17, 11) a tam vskutku a to slavnostně dospěl (19, 37—45). Líče tak dává patrně na jevo, že nevypravuje o jediné toliko cestě, nýbrž o celé činnosti Kristově, kterou jevil na různých místech a několika cestách jerusalémských od té chvíle, kdy dokončil činnost galilejskou. Není však část tato ani zprávou o mimogalilejské činnosti Páně podanou ve formě cestopisu, neboť líčí také děje, jež staly se v Galilei (17, 11—18, 14). Rovněž nevkládá Lukáš do této části třetí nějakého (většího) dílu z jakési sbírky řečí Páně, aniž vyličuje způsob Kristova vyučování co do obsahu a formy; neboť vypravuje v ní nejen řeči, nýbrž i skutky Kristovy.

¹⁾ na př.: „A vstáv Ježíš ze školy, všel do domu Šimonova“, kde tehyni Petrovu uzdravil (4, 38). „Když pak slunce zapadlo“ (4, 40), přivedl k němu různé nemocné, kteréž všecky uzdravil. „A jak byl den, vyšel bral se na pusté místo a byv od Kafarnaumitů vyhledán a požádán, aby u nich zůstal, řekl že musí kázati také jiným městům. I kázal ve školách galilejských (4, 42—44) . . . A potom (po uzdravení mrtvici raněného) vyšel a ušel publikána (Levi či Matouše), i povolal jej za učeníka, šel k němu na hostinu a odpovídal fariseům a učeníkům Janovým, když se

likou péči měl Lukáš o to, aby náležitě vytknul čas i postup jednotlivých událostí, nýbrž i přímo dosvědčují o četných dějích v oněch oddílech vylíčených, že udály se v tom pořádku po sobě, ve kterém jsou podány a vedou proto k úsudku, že také v těch věcech postupoval chronologicky, při kterých to zřejmě nevytknul.

Tvrdíce však, že sv. Lukáš zachoval ve svém evangeliu pořádek chronologický či časový, nepravíme tím nikterak, že by byl psal pouze po způsobě denníku beze všeho hledu ku pragmatismu. Vždyť takovému pojmání věcí brání i účel, za kterým sv. Lukáš psal, i mezery, které ve spise jeho se shledávají, i odchylky od přesného postupu časového, které se v něm, ovšem po řídku vyskytají, ať nedíme nic o tom, že snaha po pragmatismu nevyklučuje postupu chronologického. Lukáš spojil dovedně oboje: Vybral a v jeden celek sestavil příhody a události ze života Páně tak, jak se hodilo k účelu, za kterým psal, a zachoval při tom postup chronologický skoro všudy, neodchýliv se od něho, leč jen výjimečně, zejména as v 5, 1—11, ač-li děj v perikopě té vypravovaný odlišný jest od toho, který líčí Marek v 1, 16—20, a v těch případech mnohých, ve kterých chtěl zakončiti období jedno, než by začal druhé, neb dopověděti děj, který byl jiným přerušen, na př. když vypisuje přípravnou činnost Jana Křtitele přičiňuje

byli nad tím horšili (5, 27—39). V sobotu druhoprvní zastal se učeníků proti fariseům (6, 1—5), v sobotu druhou uzdravil člověka s uschlou rukou (6, 6—11). V těch dnech vyšel na horu a modlil se tam po celou noc (6, 12), a když byl den, vyvolil 12 apoštolů (6, 12—16), a sestoupiv s nimi uzdravil mnoho nemocných a pozdvih oči učil (6, 17—49). Když pak dokonat všecka slova ta (když řeč svou ukončil), všel do Kafarna, kde uzdravil služebníka setníkova (7, 1—10). I stalo se potom, že šel do města Naim, kde vzkřísil mrtvého mládence (7, 11—16). I zvěštovali Janovi učenci jeho o všech těch věcech. A Jan zavolav dva z učeníků svých, poslal k Ježíšovi. Přišedše pak muži ti řekli (7, 18—20). V touž pak hodinu byl Ježíš mnohé uzdravil (7, 21). A když odešli poslové Janovi, počal Ježíš praviti o Janovi (7, 22—28), a slyše to všecken lid . . velebili Boha . . . Podobně 9, 51: I stalo se, když se doplňovali dnové vzetí jeho (z tototo světa), že stoupil na cestu do Jerusalema (9, 51), stalo se pak, když šli cestou, že řekl mu jeden (9, 57). Potom vyvolil jiných sedmdesát dva a poslal je po dvou před sebou a pravil jim (10, 1—16). Navrátilo se pak těch 72. I řekl jim . . V tu hodinu rozveselil se v Duchu sv. a řekl (10, 17—24) a j.

k tomu hned poznámku o tom, kterak ta činnost se zakončila, o jeho uvěznění totiž (3, 1—19), a teprve potom vypravovati o Kristově křtu a působnosti, ač uvěznění ono stalo se, když Pán Ježíš již delší dobu působil; aneb když začav vypravovati o slepci, kterého Pán Ježíš stihnul, blíže se k Jerichu, připojil hned k tomu i zprávu o jeho uzdravení (18, 35—43), ač uzdravení to stalo se (alespoň pravděpodobně) až u druhé brány jerišké, když Ježíš přijav mezitím pohostinství od Zachea z města vycházel.

§ 22. Z kterých pramenů čerpal svatý Lukáš evangelní známost svou.

Odkud seznal sv. Lukáš ty věci, jež vypravuje ve svém evangeliu, nebyv Kristovým průvodcem, dává poněkud sám na jevo na počátku svého spisu. Praví: Poněvadž mnozí usilovali napsati pořádkem vypravování . . , jakož nám podali ti, kteří sami viděli a přisluhovateli slova byli, vidělo se i mně, kterýž jsem všecko od počátku pilně sledoval (vyzvěděl), . . . psáti tobě.“ Slovy těmi dává na jevo, že známost svou

1. čerpal předem z podání oněch mužů, kteří byli i přímými svědky života Kristova i hlasateli jeho učení, tedy z podání sv. apoštolův a učeníků Páně, sv. Pavla nečítaje, neboť ten nebyl svědkem přímým pozemského života Kristova.¹⁾ Jest pak tu rozuměti (alespoň předem) ústní kázání apoštolův a učeníků Páně, jakož patrně i ze slova *podali* (*παρέδωκαν*) i z toho, že z pramene tohoto čerpali také oni mnozí, kteří psali před Lukášem.

Prvním tedy a hlavním pramenem, z něhož čerpal svatý Lukáš, bylo ústní kázání sv. apoštolův a učeníků Páně.

¹⁾ Ve slovech „ti, kteří sami viděli a přisluhovateli slova byli“ (*αὐτόπται καὶ ἐπηρέται τοῦ λόγου*) viděli někteří označení dvou tříd svědků, těch, kteří byli pouze *αὐτόπται*, pouze očítými svědky událostí ze života Páně, ale ne přisluhovateli slova, ne hlasateli učení Kristova, jakou byla i Panna Maria, a těch, kteří byli také přisluhovateli či hlasateli učení Páně (*ἐπηρέται*), jakými byli apoštolé (Maldonat, Grotius, Olshausen, Reisch, Bisping). Poněvadž však Lukáš spojuje oba výrazy (*αὐτόπται*, kteří sami viděli, a *ἐπηρέται*, kteří byli přisluhovateli) jediným členem (*οἱ*), pokládá je většina jak starších tak novějších exegetů zcela správně za označení jediné toliko třídy svědků, a to těch, kteří nejen očítými byli svědky života Páně, nýbrž i hlasateli jeho učení.

2. Avšak pramen tento nedostačil mu. Neboť kázání apoštolské přestávalo alespoň z pravidla na veřejném životě Kristově; sv. Lukáš však chtěl v evangeliu svém sestoupiti až ku počátkům pozemského života Páně; a proto doptával se též sám u těch, u nichž doufal, že dostane se mu potřebného poučení. Že tak učinil vskutku, vyjadřuje sám slovy *παρηκολούθη-
κότε ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* (sledovav či vyzvěděv všecko od počátku důkladně či pilně). Koho se tázal, neudává sice; ale činil to zajisté u těch apoštolů a učeníků Páně, kteří byli zpraveni o věcech oněch od Panny Marie, dílem též od svatého Jana Křtitele, zejména u sv. Jakuba Malého, příbuzného Panny Marie a biskupa jerusalemského, s nímž stýkal se za svého pobytu v Jerusalemě, u sv. Jana evangelisty, učeníka Jana Křtitele, s nímž sešel se zajisté nejednou v té době, když za caesarejské vazby Pavlovy meškal v Caesarei a okolí; ¹⁾ možná dost, že hledal poučení také u Panny Marie, ač-li tou dobou byla ještě živa.

Druhým pramenem Lukášovým byly tedy osoby, jichž sv. Lukáš osobně se dotazoval, ať již byly přímými svědky těch událostí, na něž se vyptával, aneb od přímých svědků bezpečně o nich zpraveny.

3. Jakýsi vliv v obsah i formu evangelia Lukášova měl též sv. Pavel. Nepraví to sice Lukáš sám, avšak lze to souditi z příbuznosti evangelia Lukášova s obsahem listů Pavlových i z toho, že užívá mnoha výrazů, jichž mimo sv. Pavla ne- užívá žádný jiný spisovatel novozákonní. ²⁾ Vliv ten nebyl však takový, aby, jak někteří myslí, mohl sv. Pavel býti pokládán za hlavní pramen Lukášův, aneb docela za předního autora evangelia, nýbrž pouze nepřímý a potud, pokud Lukáš, jakožto průvodce Pavlův a svědek jeho kázání, seznal způsob a směr, kterým se bere při svých kázáních v krajinách, kde byli židé i pohané, a pokud příkladem tím povzbuzen byl, aby podobným směrem se bral ve svém evangeliu a i některých výrazů užil, které slyšel od Pavla. ³⁾

¹⁾ Není však pochybnosti, že všem apoštolům a četným jiným ctitelům Páně dostalo se od Panny Marie poučení o Kristově vtělení, narození a různých příhodách z mládí Ježíšova, jmenovitě tehdy, když s nimi dlela ve večeradle po Kristově nanebevstoupení. (Skut. ap. 1, 14.)

²⁾ Viz § 19. III.

³⁾ Jak již napověděno v § 19., někteří z katolíků mají sv. Pavla za hlavní pramen Lukášův, pravíce, že sv. Pavel měl na něho podobný vliv,

4. Zda použil sv. Lukáš také písemných pramenů, z předmluvy jeho evangelia není sice zřejmo, ale přece pravděpodobno přes to, že to popírají někteří, jako Gieseler, Cornely a vůbec ti, kteří zastávají tak zvanou theorii podání ústního

jaký měl Petr na sv. Marka. Tak na př. Schanz (Comment. über d. E. des hl. Lucas, s. 10): „Zu den ersten (den mündlichen Quellen) müssen wir vor allem den Apostel Paulus rechnen . . . Das ganze Evangelium zeigt eine so grosse Verwandtschaft mit der paulinischen Lehre, wie dieselbe in den Briefen des Apostels niedergelegt ist, dass nach Form und Inhalt das geistige Band unverkennbar ist.“ Taktéž Klofutar (Comm. in ev. s. Marci et Lucae s. 77): Fons primus et principalis, quo s. Lucas in evangelio exarando usus est, erat s. Paulus apostolus, cuius discipulus et socius per longius tempus erat.“ Ba někteří jdou ještě dále, tvrdíce, že Pavel působil tou měrou v obsah i formu evangelia Lukášova, že lze pokládati jej za vlastního či předního autora jeho. Praví Cornely (Introd. III. 128): „Praemoneamus oportet, duplicem rationum istarum (internarum) classem esse distinguendam: aliae enim s. Lucam scriptorem, aliae s. Paulum primum auctorem Evangelii magis minusve clare produnt. Etenim simili modo, quo supra Evangelium secundum s. Petro competere diximus, tertium a plerisque Patribus s. Paulo attribuitur.“ A Lesêtre v Revue biblique, 1892 s. 174 dí: De même donc que saint Marc avait mis par écrit l'Évangile tel que saint Pierre le prêchait, ainsi saint Luc puisa dans l'enseignement de saint Paul les principaux éléments de son oeuvre. Podobně Günther, Introd. s. 190—191 a Kaulen, Eint. 4. vyd. díl III. s. 67. Aby odůvodnili toto tvrzení své, poukazují k některým sv. Otcům a starým spisovatelům církevním, kteří prý téhož byli náhledu, zejména ke Zlomku Muratovskému, Ireneovi, Tertullianovi, Origenovi, Eusebiovi. Avšak výroky jejich, jež uvádějí, nedokazují toho, co dle zastanců řečeného náhledu dokázati mají. Neboť pravi-li Zlomek Muratovský: „Lucas iste medicus post ascensum Christi cum eo (eum) Paulus quasi ut juris (snad iustitiae neb legis) studiosum secundum (secum) adsumsisset, nomen suo (nomine) ex opinione conscribset, Dominum tamen nec ipse vidit“ (= Lukáš tento lékař, po nanebevstoupení Páně, když byl jej Pavel jakožto snaživého o právo (spravedlnost?) s sebou vzal, napsal jménem svým po svém dobrozdání, Pána přece ani neviděl), nevztahuje slova *nomen suo* a *ex opinione* k sv. Pavlovi, jakoby chtěl říci, že Lukáš psal jménem Pavlovým a po jeho dobrozdání, nýbrž k Lukášovi a vyjadřuje, že Lukáš psal evangelium jménem svým či na svůj vrub a po vlastním dobrozdání či dobrovolně. Pravi-li pak Ireneus (Adv. haer. 3, 1, 1.): „Lukáš, průvodce Pavlův, složil též v knize evangelium jím (Pavlem) hlásané,“ nepoučuje o tom, který byl původ jeho evangelia, nýbrž prohlašuje, že evangelium Lukášovo srovnává se s učením, jež hlásal sv. Pavel. Patrně to i ze souvislosti i z účelu, za kterým se bral Ireneus na řečeném místě. Sv. Ireneus totiž, chtěje čeliti proti jistým bludařům, hleděl předem zjednat si pevnou autoritu, o níž by se mohl opíratí proti nim. Byli však bludaři, kteří uznávali pouze autoritu Pavlovu, a ti chtějící odůvodniti bludné nauky

(viz § 26.). Neboť uváží-li se, že dle výpovědi Lukáše samého bylo tu dobu, když počal psáti, již mnoho spisů, jednajících o životě a působení Kristově, a že sv. Lukáš pilně vyzvštěl všecko, prve než podjal se psáti, lze zajisté zcela důvodně souditi, že při svém vyzvídání či pátrání přečetl alespoň některé z oněch spisův o Kristu jednajících, a při své práci použil z nich toho, co seznal, že jest nejen správné, nýbrž i pro jeho účel přfhodné. Udati však, které spisy to byly, jest nemožno; neboť jednak nezachovaly se spisy ty, jednak nejmenuje jich ani Lukáš ani tradice. Tím méně lze určit, kterou měrou kterého pramene použil, a pokud to kdo činí, nepodává nic jiného, než libovolné náhledy své; ¹⁾ neboť evangelium

své, předstírali jakési nauky tajné, které prý přijali od sv. Pavla. K těmto maje zření, tvrdí Ireneus slovy uvedenými, že evangelium Lukášovo srovnává se v podstatě své s naukami, jež hlásal sv. Pavel, a opřev se tak o autoritu, kterou oni sami uznávali, vyvrací v kapitole následující (III, 2) tajné ony nauky tvrzením, že by byl sv. Lukáš jistě zaznamenal ty nauky, kdyby je byl sv. Pavel vskutku hlásal. Že však Ireneus nepokládal Pavla za hlavní pramen evangelia Lukášova, vidno z toho, že mluvě později (III, 10, 1) o evangeliích, nazývá Lukáše pouze průvodcem a učeníkem Pavlovým, Marka však, kterýž psal na základě Petrova kázání, tlu o číníkem a průvodcem Petrovým. Tertullián sice nejen nazývá Pavla Lukášovým osvětitelem (illuminator), nýbrž i tvrdí, že církevní obce apoštolské přičítaly spis Lukášův Pavlovi (Nam et Lucae digestum Paulo adscibere solent. Contr. Marcion. 4, 5); že však nemíni slovy svými označiti Pavla ani jako hlavní pramen ani jako předního autora Lukášova evangelia, jde na jevo ze slov, jež hned dokládá: „Capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint.“ Uvádějí-li pro své tvrzení také slova Origenova *καὶ τρίτον κατὰ Λουκᾶν τὸ ἐπὶ Παύλου ἐπιεινούμενον εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιηκότου* (U Euseb. II. E. 6, 25, 6), dle nichž sv. Pavel evangelium Lukášovo chválil neb citoval, činí to docela bezdůvodně; neboť ze slov těch nikterak nejde, že by Origenes byl pokládal Pavla za přední pramen Lukášův. Rovněž neprávem dovolávají se Eusebia (H. E. 3, 4, 8) a Jeronyma (de vir. ill. 7), dle nichž domnívali se někteří, že sv. Pavel miní vždycky evangelium Lukášovo, když ve svých listech praví „podle evangelia mého“. (Quidam suspicantur, quotiescunque in epistolis suis Paulus dicit „Juxta evangelium meum“, de Lucae significare volumine). Neboť spisovatelé ti mluví pouze o domněnce některých exegetů a nikoliv o bezpečném podání dějepisném. Soudí-li tedy z toho sv. Chrysostom (Hom. in Act. 1. Migne 60, 15), že by se člověk nemýlil, kdyby evangelium Lukášovo přičítal Pavlovi, jest to úsudek nesprávný a spíše jen řečnickým. (Srovn. Lagrange, Les sources de troisième Évangile, v Revue biblique, 1895, s. 5—22.)

¹⁾ Exegeté rationalističtí předpokládají jakási evangelia předkánovnícká. Prvo-Matouše neb Logia Matoušova, Prvo-Marka, Prvo-Lukáše ebi-

Lukášovo tvoří ladný celek, tak že ani po stránce jazykové a slohové není mezi jednotlivými částmi takového rozdílu, aby bylo lze stanovit z toho různé prameny a udati, co z kterého jest přejato; ve všech částech spíše shledáváme výrazy a obraty Lukášovi vlastní, všude i tentýž směr, tak že jest na jevě, co uznává nejen Zahn, nýbrž i Wernle,¹⁾ že Lukáš nepisoval pramenů, nýbrž spracoval je. I byl proto v nepravdě také Schleiermacher, když pokládal Lukáše za pouhého kompilátora, jako by byl spis svůj sdělal pouze tím, že by byl spojil beze změny zprávy různých pramenů.

Tolik však lze přece tvrditi skoro s určitostí, že chvalozpěv Panny Marie (Magnificat) a Zachariášův (Benedictus), jakož i rodokmen Pána Ježíše přejal z pramenů písemných, a to aramejských; nasvědčujet tomu dílem povaha věcí samých, jmenovitě rodokmen Páně, dílem značný počet aramaismů (hebraismů) v oněch chvalozpěvech. Také podobá se pravdě, že použil evangelia Markova a snad i Matoušova (ve znění aramejském), jakož o Markově spise soudí skoro všichni ti, kteří uznávají u Lukáše prameny písemné, o Matoušově pak alespoň někteří z nich;²⁾ neboť jednak byla obě evangelia ta již po

jonského, Prvo-Lukáše jerusalémského, podání předkanonická a tvrdí, z těch že Lukáš užil některého jako pramene hlavního, aneb že je složil beze změny v jeden celek. Feine zejména ve spise Eine vorkanonische Überlieferung des Lucas (Gotha, 1891), udává čtyři prameny, jichž prý Lukáš použil; evangelia Markova, jakéhosi společného pramene synoptiků, sbírku řeči Páně a podání židokřesťanské, sepsané v Palestině, nejspíše v Jerusalemě; Soltau (Unsere Evangelien Leipzig, 1901) jmenuje pět pramenů: evangelium Markovo, Logia, podání ústní, jakousi legendu o mládí Ježíšově a prameny Skutkův apoštolských. Ale at pomlčíme o tom, co již svrchu řečeno, že totiž evangelium Lukášovo tvoří ladný celek, s náhledy těmi nelze souhlasiti již proto, poněvadž v celé tradici není ani stopy po nějakém Prvo-Matouši, Prvo-Lukáši a pod., jakož i že sv. Lukáše nepokládali nikdy za pouhého kompilátora, nýbrž za skutečného autora evangelia.

¹⁾ Zahn, Einl. II. s. 405: „Ein beliebtes Mittel der Quellenscheidung, das der Sprachvergleichung, hat uns Lucas selbst beinahe gänzlich aus der Hand genommen, indem er, wie sein Verhältnis zu Marcus und auch die Vergleichung mit Matthäus zeigt, seine Vorlagen stilistisch stark umgearbeitet hat.“ Wernle, Die Religion des N. T., Halle, 1903, s. 77.

²⁾ Že použil i Marka i Matouše, uznávají mimo jiné: Aberle, Sušil, Kaulen, Pölzl, Knabenbauer, Schanz; Schaefer Al., Belser, dle něhož použil nejen aramejského, nýbrž i řeckého textu Matoušova, Holtzmann; že by byl použil Matoušova spisu, popírají: Weisse, Ritschl, Reuss, Ewald, Plitt, Weizsäcker, Schegg, Weisz, Zahn, Mangold a j.

léta v rukou křesťanů, prve než Lukáš psáti počal, tak že nelze mysliti, že by jich byl neznal, a znaje je, k nim při svém díle nepřihlédnul, jednak jeví se mnohdy v evangeliu Lukášově taková podobnost s evangeliem Markovým a nezřídka i s Matoušovým i co do volby předmětu a výrazův, i co do postupu, že s těžší vyloží se úplně jinak, leč připustí-li se, že Lukáš obou oněch spisův alespoň nějakou měrou použil, ne sice tak, že by byl při psaní měl je před sebou rozloženy a z nich vypisoval, nýbrž že dříve než psáti počal, je přečetl, obsah jejich si zapamatoval, snad i některé poznámky si učinil a při psaní použil toho, co uznal za vhodné s hledem k svému účelu, srovnáv to dříve, jmenovitě pokud se týká postupu času, s tím, co byl seznal odjinud. Uvádí-li proti tomu Zahn (Einl. II. s. 363—364) slova předmluvy Lukášovy, „jakož podali (*παρέδοσαν*) nám ti, kteří od počátku sami viděli a přisluhovateli slova byli,“ jakoby jimi Lukáš mínil pouze ty svědky očité a hlasatele učení Páně, kteří zprávy o Kristu podávali toliko ústně, nepřesvědčuje tím; neboť ačkoliv slovo *παραδιδόναι* (podati) a *παράδοσις* (podání) znamená v Novém Zákoně zpravidla podání ústní, připouští přece také význam podání písemného, jakož svědčí jednak 2. Thess. 2, 15., kde *παράδοσις* značí podání ústní i psané, jednak spisovatelé světské doby staré, jako Polybios (2, 35, 5) a Josef Flavius (Proti Apionovi 1, 10), kteří na řečených místech užívají slova *παραδιδόναι* o podání psaném, o dějepismém¹⁾ a jakož uznávají Grotius, Olshausen, Meyer, Weiss, Hofmann, Keil, Schanz, Belser a j. Poukazuje-li však Zahn a jiní s ním k tomu rozdílu obsahovému, který se jeví mezi evangeliem Matoušovým a Lukášovým, jmenovitě ve zprávách o mládí Páně, ježto Lukáš pomlčuje o mnohých dějích z mládí Kristova vyličených od Matouše (o rozpacích Josefových, o příchodě mudrců, útěku do Egypta, vraždě dítek betlemských), a soudí li z toho, že Lukáš evangelia jeho neznal, poněvadž by jinak oněch dějů nebyl pomínil mlčením, nedokazují tím nic jiného, než že Lukáš ne-

¹⁾ Polyb. 2, 35, 5: *εἰς μνήμην ἄγειν καὶ παράδοσιν τοῖς ἐπιγενομένοις*. Flavius, C. Apion. 1, 10: *δεῖ τὸν ἄλλοις παράδοσιν πράξεων ἀληθινῶν ἐπισχυρόμενον αὐτὸν ἐπίστασθαι ταῦτα πρότερον ἀκριβῶς ἢ παρηκολουθήκοντα τοῖς γεγονόσι ἢ παρὰ τῶν εἰδότηων πυνθανόμενον*.

opisoval z Matouše aniž všeho použil, co Matouš zaznamenal, nikoli však, že by ho byl neznal a z něho nepoužil toho, co pro svůj účel uznal za vhodné.

V novější době tvrdili někteří také, že Lukáš použil jako pramene též spisů Josefa Flavie.¹⁾ Jakožto důvod pro své tvrzení uvádějí podobnost, která prý se jeví v jejich spisech jak ve příčině jazykové a slohové, tak v příčině obsahové, zejména ve zprávě o sčítání lidu, o Janu Křtiteli, a v podobnosti o hřívnách. Ale neprávem. Byl Lukáš rodilým Řekem, a to vzdělaným, který, jak ukazuje Belser²⁾ z jeho slohu a volby výrazů, četl ve svém mládí spisy různých spisovatelů řeckých, jako Herodota, Xenofona, Thukydidy a Polybia, Flavius však byl rodilý žid palestinský, který měl za mateřštinu jazyk aramejský a ještě tehdy, když již hotovil se v Římě sepsat své dílo O válce židovské (r. 76), dle vlastního přiznání byl tak málo mocen jazyka řeckého, že si musil vzít jiného muže v té příčině ku pomoci. I není proto již předem pravděpodobno, že by byl Lukáš, v řečtině vzdělaný, šel pro nějaké výrazy řecké a cvičení ve slohu řeckém k necvičenému Flaviovi. A nejen pravdě nepodobno jest to, nýbrž i zcela nepřipustno. Neboť, jak bylo ukázáno v § 18., Lukáš psal své spisy již v letech 61—64, Flavius však mezi 76—104 po Kr. (a to O válce židovské r. 78 neb 79, Starožitnosti r. 94, spis Proti Apionovi kolem roku 100 a vlastní životopis r. 104 po Kristu). Je-li tedy skutečně taková podobnost mezi spisy Lukášovými a Flaviovými, že nelze vyložit ji jinak, než tvrzením, že jeden z nich použil spisů druhého, nebyl to Lukáš, který by byl čerpal z Flavie, nýbrž Flavius, který by byl čerpal ze spisů Lukášových, jakož připouští již Aberle a nyní Belser. Myslíme však, že jako Lukáš nečerpal z Flavie, tak ani Flavius nepoužil Lukáše, ač připouštíme, že Flavius poznal v Římě spisy Lukášovy. Neboť ta podobnost, kterou někteří vidí mezi

¹⁾ Keim, *Aus dem Urchristentum*, 1878, Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2. vyd. (1873), 3. sv., s. 423 a d., Holtzmann v *Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.* 1875 (s. 85 a d.), 1877 (s. 535 a. d.) a 1880, s. 121, Wittichen, *Leben Jesu*, 1876, s. 46, Clemen, *Die Theologie der paulinischen Briefe*, Halle 1893, Krenkel, *Josephus und Lucas, der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtsschreibers auf den christlichen*, Leipzig, 1894.

²⁾ Belser, *Lucas und Jos. Flavius* v *Tübinger Theol. Quartalschrift*, r. 1895. s. 634—662. a r. 1896. s. 1—78.

nimi v jejich spisech v příčině jazykové a slohové, vyloží se snadno ze společného pramene, jehož použili oba, totiž z mluvy řecké vůbec, ze znalosti překladu alexandrijského a z četby řeckých spisův. Oba totiž psali v téže skoro době jazykem týmž, řeckým: pochopitelně proto, že užíli týchž výrazův a obrátů slovních, když chtěli se vysloviti o týchž pojmech; oba též znali se v řeckém překladě alexandrijském, oba čítali i ve spisech řeckých autorů, jmenovitě as v Thucydidovi a Herodotovi,¹⁾ přirozeno tedy, že si z nich některá slova a rčení osvojili a jich sami ve svých spisech i mimoděk užíli. Poukazuje-li tedy Krenkel mimo jiné na to, že výrazů *γονεῖς* (rodiče) *παῖς* (dítě, pachole), *ἐπιστρέφειν* (vrátiti se), *οὔνοισις* (rozumnost), *προκόπτειν* (prospívati) užívá i Lukáš (2, 41—52) i Flavius ve svém životopise (2), a soudí-li z toho, že Lukáš při svém vypravování o dvanáctiletém Ježíši použil Flavia a tedy psal až po něm, soudí zcela bezdůvodně a nesprávně; neboť řečená slova jsou v jazyce řeckém běžnými výrazy pro pojmy rodiče, pachole, vrátiti se a ostatní právě jmenované, tak že by alespoň některých z nich užil zajisté každý jiný, i Krenkel sám, kdyby chtěl v řečtině vysloviti se o některém pacholeti a jeho rodičích i prospěchu a rozumnosti, a to byt i neznal ani řeckého evangelia Lukášova ani spisů Flaviových. V tom tedy, že oněch a jiných výrazů užíli oba spisovatelé řečení, není známka ani závislosti Lukášovy na Flaviovi, ani Josefa Flavia na Lukášovi, a to tím méně, poněvadž mnohdy při vši podobnosti rozcházejí se od sebe nemálo, buď že jednoho a téhož slova užívá každý v jiném významu, aneb totéž sloveso každý jinak váže, na př. slovesu *συναρτῆσθαι* podkládá Lukáš význam jisti s někým (Skut. ap. 1, 4), Flavius pak (O válce žid. 3, 8, 4) význam shromažďovati se a svrchu vytknuté sloveso *προκόπτειν* pojí Lukáš s předložkou *ἐν* (prospívati v něčem), Flavius však s *εἰς*. Podobně platí též o výrazech, které má sv. Lukáš společně sice s Flaviem, ale se žádným jiným spisovatelem novozákonním. Ani pro ně nemusel choditi a nešel Lukáš k Flaviovi, jak myslí Krenkel, ale ani Flavius k Lukášovi; shledalif je také oba ne-li v řečtině obecné, jistě buď v překladě alexandrijském, jako slovo *δείκναι* (ukázati se) a

¹⁾ O sobě dává to na jevo Flavius sám v Starožitn. 8, 10, 2; 10, 1, 4; Proti Apion. 1; o Lukášovi ukazuje to Belser ze spisů jeho v Tübinger Theol. Quartalschr. 1905, 1906.

περιμένειν (s významem očekávati), aneb ve spisech řeckých autorů, jako *παρατῆ συνέχεσθαι* (zimmici býti trápen), jež vyskytá se nejen u Luk. 4, 38. a u Flav. Starožitn. 13, 15, 5., nýbrž u Thucydida a Platona.¹⁾ Co pak se týká podobnosti obsahové, jest ovšem pravda, že i Lukáš i Flavius mluví o sčítání lidu za Quirina (Qyrina) a o působení i smrti Jana Křtitele; že však nečerpal zpráv těch jeden od druhého, lze právem souditi z té různosti, která se při tom mezi nimi jeví právě ve věci stěžejní: míní Lukáš (2, 2) první sčítání Quirinovo, které se stalo ještě za života Heroda Velikého a jsouc popsáním veškerého světa (římského), vztahovalo se na veškeré občany nejen římské říše, nýbrž i všech království Římanům podřízených, Flavius (Starož. 17, 13, 5) však mluví o druhém sčítání Quirinově, které se stalo až po smrti Archelaa, Herodova syna, a to pouze v Syrii a k ní tehdy připojené Palestině; a jako příčinu, proč Herodes Antipa dal usmrtiti Jana Křtitele, udává sv. Lukáš (3, 19—20) výtky, které mu činil Jan pro zlé skutky jeho, zejména proto, že odvedl bratru svému manželku Herodiadu a vešel s ní v manželství nedovolené, Flavius však Herodovu obavu, aby lid nebyl slovy Janovými popuzen proti němu a neučinil povstání (Starožitn. 18, 5, 2), ať nedíme nic o tom, že Flavius vyličuje jinak účinky křtu Janova než Lukáš, pravě, že Jan kázal přijímati křest těm, kteří snažili se vésti život opravdu ctnostný, jakoby křest jeho byl potvrzením toho, že někdo obrátil se již k dobrému, ač přece dle Lukáše i dle ostatních evangelistů byl křtem pokání na odpuštění hříchů, a tedy mimo jiné povzbuzením ku pravému pokání a přípravou na milost Vykupitelovu. — Také jest pravda, že v podobnosti o hřivnách (Luk. 19, 11—23) činí se narážka na ony poměry římské, dle nichž noví panovníci království Římanům podřízených odebírali se před novým nastoupením do Říma, aby tam žádali za své potvrzení; že by však v něm narážel sv. Lukáš právě na onu zprávu, kterou Flavius podává v Starožitn. 17, 9, 1 a 18, 4, 3. o cestě Archelaově, tvrdí Krenkel

¹⁾ Viz o tom obšírné pojednání Belserovo „Lucas und Josephus“ v Tübinger Theol. Quartalschrift ročn. 1895, s. 634—662 a ročn. 1896, s. 1—70; též Schürer (v Zeitsch. für wissenschaft. Theologie, 1876 s. 574), Nösgen, (Theol. Studien und Kritiken, 1879, s. 522—540), Schanz, (Comment. über d. Ev. des hl. Lucas, s. 16—17), Mangenot (ve Vigourově Diction. de la Bible, IV. s. 399).

zcela bezdůvodně a libovolně; neboť ať pomlčíme o tom, že tomu, co má Lukáš v kap. 19, 27, neodpovídá nic ve zprávě Flaviově, podobné cesty konali, jak řečeno, podřízení panovníci do Říma vůbec, konal je i Herodes Vel., Antipater, Herodes Antipa, jakož i vládcové v Chalcidě, Emese, Damašku, Abyleně a jinde, Kristus pak znal poměry ty, i mohl tedy, jak sám podobenství s hledem k nim prosloviti, tak Lukáš při svém vyptávání se dovědět se o něm a je zaznamenati. ¹⁾

§ 23. Obsah evangelia sv. Lukáše.

V evangeliu sv. Lukáše lze rozeznávat mimo úvod části čtyři.

V úvodu (1, 1—4) udává i pohnutky, které ho přiměly, aby evangelium napsal, i účel, kterého chtěl jím dosíci.

V části první (1, 5—4, 13) vypravuje některé děje z Kristova dětství a ty události, které předcházely bezprostředně před veřejným jeho životem jako příprava k němu, líče je tak, aby v Kristu Ježíši mohli i křesťané ze židovství poznati svého Vykupitele i křesťané z pohanství obrácení vtěleného Syna Božího a Vykupitele všeho lidstva. Vypravuje totiž

a) z dětství Kristova (1, 5—2, 52),

α) kterak anděl zvěstoval narození Jana Křtitele, jakožto předchůdce Vykupitelova (1, 5—25) a narození Ježíše Krista, jakožto vtěleného Syna Božího, který zasedna na trůn Davida, předka svého podle těla, kralovati bude na věky v domě Jakobově (1, 26—38);

β) kterak Panna Maria navštívila Alžbětu a byvši od ní pozdravena jako matka Páně, velebila Boha mimo jiné také proto, že ujal se Israele, služebníka svého, rozpomenuv se na milosrdenství své (1, 39—56);

γ) vypravuje o narození Jana Křtitele a sděluje, kterak při jeho obřezání otec jeho Zachariáš z vnuknutí Ducha sv.

¹⁾ Hahn (Das evangel. des Lucas, s. 19) máje spisovatele evangelia za jednoho z pozdějších učeníků Kristových, tvrdí, že předním pramenem, z něhož čerpal, byla vlastní jeho zkušenost a názor, pokud pak nebyl svědkem očitým života Kristova, že jím bylo podání apoštolů a učeníků Páně. Avšak s náhledem tímto nelze souhlasiti potud, pokud za pramen autorův (při evangeliu) pokládá také vlastní jeho názor a zkušenost; neboť, jak svrchu ukázáno, spisovatel třetího evangelia kánonického nebyl Kristovým učeníkem a očitým svědkem života jeho.

velebil Boha za to, že seslal Vykupitele, a za statky, kterých dostane se lidstvu skrze něho, a kterak opěvoval budoucí úřad syna svého jakožto předchůdce Vykupitelova (1, 57—80);

δ) líče Kristovo narození, obřezání a obětování ve chrámě, upozorňuje na to, kterak Pán Ježíš byl od andělův ohlášén pastýřům jako spasitel, který přinese pokoj všem lidem dobré vůle, od Simeona pak pozdraven jako spása všech lidí, a jako světlo k osvětlení pohanů a jako sláva lidu israelského, a od Anny oznámen všem, „kteří očekávali vykoupění israelského“ (2, 1—40);

ε) sděluje, kterak Pán Ježíš ve 12. roce věku svého odešel na slavnost velikonoční do Jerusalema a tam projevil vyšší moudrost a přirozenost svou (2, 41—52). Na to

δ) z bezprostřední přípravy na veřejný úřad Kristův vylučuje

α) přípravní činnost Jana Křtitele, kterýž byv pokládán za Vykupitele, zjevně prohlásil, že jest toliko předchůdcem jeho (3, 1—20);

β) Kristův křest, při němž Otec nebeský prohlásil o něm, že jest milým Synem jeho, a jeho rodokmen, který vede až k Adamovi, od Boha stvořenému, aby upozornil, že Pán Ježíš jest Vykupitelem všeho lidstva (3, 21—38);

γ) pokušení Páně a jeho vítězství nad ďáblem (4, 1—13).

V části druhé (4, 14—9, 50) předkládá galilejskou činnost Kristovu, líče

a) ty věci, které Pán Ježíš činil od té doby, kdy započal veřejný úřad svůj, až do volby apoštolů, kterak totiž uče v Nazaretě, projevil se býti Vykupitelem, ale byv odmítnut, odešel do Kafarnaá (4, 14—30) a jednak tam, jednak v okolí jeho učil a četné zázraky činil s tím různým účinkem, že jedni, jako Leví (Matouš), se k němu přidali, jiní, jako fariseové, proti němu se zaujali (4, 31—6, 11); na to

b) vypravuje děje, jež Pán Ježíš konal od volby apoštolův až do prvního poslání jich, kterak totiž vida, že lid israelský rozdělil se ve ctitele a protivníky jeho, vyvolil si ze svých ctitelů (6, 12—16) 12 apoštolův a položil tak základ církve své; kterak potom podav v řeči horské zákoník svého království či své církve (6, 17—33), a vyzvav lid, aby opustíce fariseje, zachovávali přikázání jeho (6, 39—49), připravoval apoštoly na první poslání jejich, a to jednak tím, že zázrač-

ným uzdravováním, vzkříšením mládence naimského, vymítáním duchů zlých a odpuštěním hříchů kající hříšníci prokazoval milosrdenství lidem všech stavův a tak na jevo dával, že od království svého neodmítá nikoho, kdo jest dobré vůle (7, 1—50), jednak přímým poučováním a tím, že utišiv bouři, uzdraviv posedlého i ženu krvotokou a vzkřisiv dceru Jairovu, utvrzoval je ve víře (8, 1—56). Konečně

c) vypisuje činnost Kristovu z té doby, která uplynula od prvního rozeslání apoštolův až do jeho odchodu z Galilee (9, 1—50), sděluje totiž, kterak Pán Ježíš, opatřiv apoštoly mocí konat zázraky a dav jim návod k tomu, jak si mají počínati, rozeslal je, aby kázali království Boží, a kterak po jejich návratě nejen utvrzoval je ve víře novými zázraky, nýbrž i připravoval na své utrpení, zejména předpověďmi, že bude usmrčen, ale třetího dne vstane z mrtvých, a tím, že proměniv se na hoře, rozmlouval s Mojžíšem a Eliášem o svém vyjití či smrti své před Petrem, Jakubem a Janem.

V části třetí (9, 51—19, 27) vypravuje události a řeči, které Kristus Pán konal po Judsku a Peréi od svého odchodu z Galilee až do té doby, kdy konal slavný vjezd svůj do Jerusaléma; vylicuje totiž

a) kterak Pán Ježíš na své cestě do Jerusaléma na slavnost stánků (9, 51—11, 54) a na těch cestách, které potom konal po Judsku až do slavnosti posvěcení chrámu (12, 1—13, 30), poučoval své apoštoly a stoupence o životě dokonalém, naváděje je

α) na cestě na slavnost stánků zejména k mírnosti a duchu evangelického (když byli Jan a Jakub Vel. horšili se nad nepohostinností Samaritánů; 9, 51—56), ku přemáhání mysli pozemské (když byl kdosi chtěl se státi učníkem jeho z tužby po výhodách časných; 9, 57—62), k pokoře, (když 72 učníci, kterých byl vyvolil a poučiv po dvou před sebou rozeslal, se vrátili a z toho se radovali, že je duchové zlí poslouchají; 10, 1—24), a k tomu, aby každého člověka jakožto bližního svého milovali (v podobenství o milosrdném Samaritánu, 10, 25—37) a Bohu zcela se oddali (když byl pohoštěn od Marty; 10, 38—42); a poučuje je

β) na cestách po Judsku o modlitbě a její účincích (11, 1—13), i o nebezpečnostech, hrozícím ze zloby a převrácených zásad fariseů, před nimiž dlužno se míti na pozoru, (11, 14 až

12, 12) a je vybízej, aby se varovali lakomství (12, 13—21), důvěru měli v Boha (12, 22—34), byli bdělí a myslí statečné (12, 35—53) a aby poznávající, že nastala doba spásy, činili pokání (12, 54—13, 9. Mimo to sděluje, kterak Pán Ježíš pokáral pokřtství a pýchu fariseů, když se horšili, že v sobotu uzdravil ženu zlým duchem skličenou (13, 10—17) a v podobenstvích o zrně hořčičném a o kvase předpověděl vnější i vnitřní rozvoj církve (13, 18—22). Na to evangelista

b) předkládá řeči a výpovědi, které Pán Ježíš činil po slavnosti posvěcení chrámu (posledního roku veřejné činnosti své) v Peréi až do té doby, kdy nastoupil na poslední cestu do Jerusalema ohlašuje vždy jasněji povolání pohanů (13, 23 až 17, 10), řeči totiž a výpovědi, kterými vyzýval, aby v čas vcházel každý úzkou cestou pokání, (13, 23—30), bolest vyslovil nad budoucí záhubou Jerusalema (13, 31—35), uzdraviv dne sobotního v domě fariseově člověka vodnatelného, nabádal ke skromnosti a k činné lásce k bližnímu (14, 1—14) a v podobenství o veliké večeři zřejmě ukázal, že pohané budou povoláni do království messiánského (14, 15—24), po té před zástupy podmínky vyslovil, pod kterými kdo může býti pravým jeho učedníkem (15, 25—35), a když fariseové a zákoníci horšili se, že přijímá hříšníky, v podobenstvích o ztracené ovci, ztraceném penízi a synu marnotratném nejen o nesmírném milosrdenství Božím poučil, s kterým slitovává se nad hříšníky kajícími, nýbrž i povolání pohanů do církve znova prohlásil (15, 1—32), potom v podobenství o nevěrném vladaři, o službě dvěma pánům a o boháči a Lazarovi poučil o ceně statků pozemských a o způsobě, kterým třeba jich užívat (16, 1—31), učedníky pak vyzýval, aby se varovali pohoršení a byli smířliví (17, 1—10). Po té pomlčev o cestě, kterou vykonal Pán Ježíš z Peréy do Betánie u Jerusalema, aby vzkřísil Lazara,

c) vyličuje (17, 11—19, 27) poslední cestu Kristovu přes Samarsko, Galilei, Perei, Jericho až ke slavnému vjezdu jeho do Jerusalema, vytýkáje zvláště ony skutky a výpovědi, kterými Pán Ježíš opět naváděl učedníky své k životu dokonalejšímu a spolu na jevo dával, že také pohané jsou povoláni do církve. Zejména sděluje, kterak Pán Ježíš uzdravil 10 malomocných, z nichž pouze jeden vrátil se poděkovat, a to Samaritán, jako znamení, že lidé k národu israelskému nepatřící přístupnější budou učení Kristovu než Židé (17, 11—19), a uka-

zuje, kterak Pán Ježíš prohlásiv k dané otázce, že království messiánské jest již zde, nabádal k bdělosti (17, 20—37), k vytrvalé modlitbě (příkladem nepravého soudce, 18, 1—8) i ku pokoře (příkladem o fariseovi a publikánovi a malých dítkách (18, 9—17), kterak doporučoval dobrovolnou chudobu (18, 18 až 30), předpověděl (již po třetí) zřejmě svou smrt a vzkříšení (18, 31—34) a uzdravením slepce, jenž ho vzýval jako Vykupitele, i přijetím Zachea na milost ukázal, že přišel na svět pro všechny lidi (18, 31—19, 10) a kterak podobenstvím o desíti hřívnách mimo jiné také o tom poučil, že slavného a věčně oblažujícího království nezaloží hned, nýbrž dříve odejde, nechaje každého působiti těmi milostmi a dary, které mu byly uděleny; až pak se vrátí, že požádá účtu od každého z toho, jak užil svěřených darů, a odplatí každému podle přičinění a jednání jeho (19, 11—27).

V části čtvrté (19, 28—24, 53) vypravuje o utrpení a oslavení Kristově, předeslav věci, které předcházely před utrpením jeho jako příprava k němu. Vypisuje totiž:

a) slavný vjezd Kristův do Jerusalema, při němž Pán Ježíš plakal nad Jerusálemem proto, že odmítnul podávanou mu milost (19, 28—45), a vyčištění chrámu od prodavačů, při němž vystoupil Kristus, jako pán chrámu (19, 46—8), a vyličiv i snahy, kterými členové velerady a jiní protivníci jeho usilovali o jeho škodu i záhubu tu vyptáváním se na jeho pravomoc, tu otázkami úskočnými, i snadnost podivuhodnou, s kterou Pán Ježíš nejen nástrahy jejich zmařil, nýbrž i k mlčení je přivedl, ohlásiv jim trest Boží (20, 1—47), zmiňuje se o daru chudé vdovy (21, 1—4), podává řeči, kterými Pán Ježíš, vyzvav apoštoly, aby se nedali svésti, předpověděl zkázu Jerusalema i příchod svůj k soudu (21, 5—33) a varuje před nestřídmostí a péčí úzkostlivou o věci časné, povzbuzoval ku bdělosti a modlitbě (21, 34—38). Po té zmiňuje se o snahách členů velerady Krista utratiti a nabídce Jidášově, že jim jej za peníze zradí (22, 1—6), a líčí poslední večeři i to, kterak po ní, označiv zrádce, jenž pak odešel, nabádal apoštoly ku pokoře, jim budoucí utrpení ohlásil a ujistiv Petra darem neodchylnosti u víře, předpověděl mu, že jej té noci třikrát zapře (22, 7—38). Na to

b) vypravuje o Kristově utrpení a smrti, a ukazuje při tom s důrazem jak na nespravedlnost synedrův i lidu, jenž jeho

odsouzení žádal, tak nevinu Kristovu, jmenovitě, když jasně sděluje i žaloby, které proti němu vedli, i to, že ani Herodes ani P.lát. vyšetřovavše jej, žádné viny na něm nenalezli (22, 39—23, 56). Konečně

c) píše o Kristově oslavení, jeho totiž vzkříšení a nanebevstoupení, sděluje zároveň, kterak Pán Ježíš, dokázav několikerym zjevením se, že vskutku z mrtvých vstal, udělil apoštolům poslání, aby kázali ve jménu jeho pokání a odpuštění hříchů mezi všemi národy, počnouce od Jerusalema (24, 1—53).

§ 24. Pravost evangelia sv. Lukáše.

Že evangelium, o kterém jsme právě mluvili, a které pod jménem sv. Lukáše třetí místo zaujímá mezi evangeliemi kánonickými, pochází vskutku od sv. Lukáše, jehož život svrchu jsme vylíčili, jest nade vši rozumnou pochybnost jisto. Neboť I. co se týká důvodů vnějších,

1. jest jisto, že evangelium to bylo již počátkem druhého, ano již v 1. st. známo a za kánonické uznáváno. Dosvědčujet to a) obec Lyonská, sv. Theofil Ant., neznámý autor tak zvaného 2. listu sv. Klimenta Řím., sv. Justin, ano i Otcové apoštolští sv. Polykarp, spisovatel „Učení dvanácti apoštolů“, sv. Klement Řím., ba sám apoštol sv. Pavel. Nejmenuje sice žádný z nich sv. Lukáše výslovně autorem jeho, ba, vyjmeme-li sv. Pavla a 2. list sv. Klimenta, neuvádějí ani jediného místa z něho zcela doslovně, avšak užívají ho přece tak, že buď připomínají věci a okolnosti, o nichž pouze v evangeliu Lukášově jest řeč, a to způsobem, který patrně upomíná na Lukáše, aneb že citují z něho některá místa skoro doslovně, a to jako výpovědi Písma sv. A tím právě dávají na jevo, že evangelium Lukášovo bylo jim — již i v době apoštolské nejen známo, nýbrž i vážnosti kánonické požívalo, a že tedy pochází z doby, kdy sv. Lukáš žil.

Sv. Pavel totiž uvádí z něho v I. Tim. 5, 18. jakožto výrok Písma slova: Hodent jest dělník mzdy své (Luk. 10, 3); sv. Klement Řím. pak (v I Kor. 46) dovolává se výpovědi Kristovy, která sice v první části své srovnává se více s evangeliem Matoušovým, v druhé části však patrně podle Lukáše jest podána, výpovědi totiž: Běda člověku tomu! Lépe by bylo jemu, kdyby se byl nenarodil, než aby jednoho z vyvo-

lených mojich pohoršil. Lépe by jemu bylo, aby žernov ověšen byl jemu, a on vhozen do moře, než aby jednoho z maličkých mých pohoršil.¹⁾

Spisovatel „Učení dvanácti apoštolů“ pak uvádí dvakrát Kristova slova způsobem, který upomíná patrně na Lukáše (6, 29—30; 12, 35). Pravít (1, 4, 5): „Odejme-li kdo plášť tvůj, dej mu i sukni. Každému, kdo tě prosí, dej a ne žádej zase.“ A opět (16, 1): „Svíce vaše nechť neuhasnou, a bedra vaše nechť se neuvolní.“²⁾ Sv. Polykarp (Filip. 2) uvádí jistý výrok Kristův skoro týmiž slovy, kterými jej čteme v evangeliu Lukášově, výrok totiž: Nesudte, abyste nebyli odsouzeni, odpouštějte, a bude vám odpuštěno, jakou měrou měříte, bude vám odměřeno.³⁾

Zvlášť často užívá evangelia Lukášova sv. Justin, byt ne tak často jako Matoušova. Nebudeme uváděti všech míst, o nichž se myslí, že přijal je z evangelia sv. Lukáše, jenom ta uvedeme, která čerpal z něho zcela jistě. Zmiňujet se o bývalé neplodnosti Alžběty, matky Jana Křtitele, aby ukázal, že Bohu není nic nemožné učiniti, a tedy ani to, aby panna porodila;⁴⁾ vypravuje, kterak anděl Gabriel zvěstoval Panně

¹⁾ Srovn. Luk. 17, 2: „Užitečněji bylo by jemu, kdyby kámen mlýnský vložen byl na hrdlo jeho a on uvržen byl do moře, než aby pohoršil jednoho z maličkých těchto.“ Srovn. též Mat. 26, 24: „Dobré by bylo jemu, by se nenarodil člověk ten“ a Mat. 18, 6: „Kdo by pak pohoršil jedno z maličkých těchto, jež ve mne věří, lépe by jemu bylo, aby zavěšen byl žernov osličí na hrdlo jeho a on pohroužen do hlubokosti mořské.“ (Viz též díl I. s. 352.)

²⁾ Učení apošt. (Didaché): 1, 4: *ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα*. Srovn. Luk. 6, 29: *καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς* = a tomu, kdo ti odjímá plášť, nebraň ani sukni. Učení ap. 1, 5: *Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει*. Srovn. Luk. 6, 30: *Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντός τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει* = Každému, kdo tě prosí, dej, a kdo béře, co tvé jest, nežádej zase. — Uč. ap. 16, 1: *οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν*. Srovn. Luk. 21, 35: *ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καίόμενοι* = Budtež bedra vaše přepásána a svíce hořící v rukou vašich.

³⁾ Polykarp. list. k Filip. 2. Srovn. Luk. 6, 36—39. Dle mínění některých (Cornely, Belser a j.) užil ho též sv. Ignác muč. v listě ke Smyrnenským (k. 3.) z Luk. 24, 39. Ale to není dosti zřejmé.

⁴⁾ Justin, Rozml. s Tryfonem 84, 11: „Tak i žena svatého otce Abrahama a Alžběta, která porodila Jana Křtitele a podobně jiné. Protož nemáte se domnívati, že by Bůh nemohl učiniti všechno, co chce.“

Marii, že způsobem nadpřirozeným stane se matkou,¹⁾ kterak krátce před narozením Kristovým Josef s Marií odebral se do Betlema, poněvadž se právě konal v Judsku popis lidu, a to za Kyrenia první; kterak nemající v městečku místa, uhostili se v jeskyni, městečka blízké, a tam že Panna Maria porodila,²⁾ kterak Pán Ježíš ve 30. roce věku svého³⁾ za vladaře Pontia Piláta a římského císaře Tiberia veřejně vystoupil,⁴⁾ — věci to, kterých alespoň co do okolnosti, času, příčiny, účelu a jmen osob nemohl čerpati odjinud, než od sv. Lukáše, poněvadž od nich před Justinem nebylo žádné zprávy písemné mimo evangelium sv. Lukáše.⁵⁾ Mimo to užívá sv. Justin výrazu *ισάγγελος* (rovný andělům), jehož před ním neshledáváme nikde jinde leč v evangeliu Lukášově,⁶⁾ uvádí z něho některé vý-

¹⁾ Justin, Rozml. s Tryf. 100, 18: Maria pak pojavši víru a radost, když anděl Gabriel ji zvěstoval, že Duch Páně na ni přijde a moc Nejvyššího zastíní ji, a že proto, i co se z ní narodí, Synem Božím jest, odpověděla: Staň se mi podle slova tvého (Srovn. Luk. 1, 38). Podobně též v I. Apolog. 1, 33.

²⁾ Justin, Tryf. 78, 10: „Poněvadž však tenkrát byl v Judsku první popis za Kyrenia, šel (Josef) z Nazareta, kde bydlel, do Betlema, odkud byl, aby se zapsal; neboť pocházel z pokolení Judova. . . Josef nemaje v městečku (v Betlemě) kde se octnouti, uhostil se v jeskyni městečka blízké. A když tam byli, porodila Maria Krista a položila ho v jeslech, kdežto jej nalezli mudrcové přišli z Arabie.“

³⁾ Rozml. s Tryfon. 88: „Takto po 30 roků více méně trváje (*τριάκοντα ἔτη ἢ πλείονα ἢ καὶ ἡλάσσονα μείνας*), až vystoupil Jan, věštitel příchodu jeho.“

⁴⁾ Just. Apol. I. 13, 6: „Ježíše Krista, jenž . . . pod Pontiem Pilátem, Správcem v Judsku za císaře Tiberia, byl ukřižován.“ (Srovn. Luk. 3, 1.) A v Apol. I. 46, 3: Kristus před 150 lety za Kyrenia se narodil a později za Pontia Piláta tomu vyučoval.“

⁵⁾ Jednotlivé události vypravují se sice také v apokryfním evangeliu sv. Jakuba, na př. že Panna Maria odebrala se do Betlema, že se tam uhostila v jeskyni; mohl je tedy sv. Justin čerpati také z něho. Avšak v okolnostech není shody mezi Justinem a evangeliem sv. Jakuba. Neudávát protoevangelium sv. Jakuba jména Kyreniova a praví, že Maria Panna uhostila se proto v jeskyni před městem, poněvadž ji přepadly na cestě bolesti porodní. V tom neřídí se Justin dle evangelia Jakubova, nečerpal tedy z něho, nýbrž z evangelia Lukášova, s nímž se shoduje i v údajích jména Kyreniova i v označení příčiny, proč Josef a Maria neuhostili se ve městečku.

⁶⁾ Justin, Tryf. 81, 18: Nebudou se ani ženiti ani vdávati, ale budou rovni andělům (*ισάγγελοι*). Srovn. Luk. 20, 35.

roky skoro doslovně,¹⁾ ano tvrdí, že zprávu o krvavém poté Kristově, o němž mezi evangelisty nemluví nikdo mimo sv. Lukáše (22, 44), čerpal z pamětí, které byly psány od apoštolův a učeníkův apoštolských,²⁾ jakým byl i Lukáš, a tak dává na jevo, že nejen znal evangelium Lukášovo, nýbrž i vědom si byl, od koho bylo sepsáno; neboť, jak bylo řečeno v I. díle s. 40—41, pamětmi sepsanými od učeníkův apoštolských nelze rozuměti leč evangelium Markovo a Lukášovo; na řečeném místě však jedině Lukášovo, poněvadž v Markově evangeliu oné zprávy není

V tak zvaném 2. listě sv. Klementa (6, 1—2) uvádí se doslovně z Luk. 16, 13. výpověď Kristova „žádný služebník nemůže dvěma pánům sloužiti“. Theofil Antioch. pak dle svědectví sv. Jeronýma vyložil některé paraboly obsažené v evangeliu Lukášově,³⁾ a o b e c L y o n s k á v listě zaslaném v 2. polovici 2. st. křesťanům maloasijským, velebí mladého Vettia Epagatha slovy sv. Lukáše 1, 6: „Chodil ve všech příkázáních a spravedlnostech Páně bez úhony.“⁴⁾ A nejen katolíci i β) bludaři staré doby vydávají svědectví evangeliu Lukášovu. Užil ho již na počátku 2. st. (kol. 120) Basilides,⁵⁾

¹⁾ Na př. Apol. I. 15: *Ὁὐκ ἤλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς εἰς μετάνοιαν* = Nepřišel jsem volat spravedlivých, nýbrž hříšných ku pokání. (Doslovně dle Luk. 5, 32 až na to, že položena forma aoristová *ἤλθον* místo formy času minulého *ἐλήλυθα*, kterou má evangelium Lukášovo.

²⁾ Tryfon 103: „V pamětech zajisté, o kterých pravím, že byly psány od apoštolův a těch, kteří je následovali, psáno jest, že pot jako krůpěje sněho tekli, když se modlil a pravil: Necht odejde, možno-li, kalich tento.“

³⁾ Jeron., Ad Algas. ep. 126, 6 (Migne, 22, 10, 20): Theophilus, Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolus episcopus, qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta reliquit, haec super hac parabola (de villico in justo, Luc. 16, 1.) in suis commentariis est locutus.

⁴⁾ U Euseb. H. E. 5, 1 (Migne, 20, 412): „Vettius Epagathus . . . quamvis juvenis Zachariae tamen sacerdotis laudi aequabat. Incesserat enim in omnibus mandatis et justificationibus Domini sine querela.“

⁵⁾ Dle Philosophumena 7, 26 (Migne 16, 3315) zneužil Basilides slov, jež archanděl Gabriel k Panně Marii promluvil (Duch sv. vstoupí v tebe a moc Nejvyššího zastíní tobě) k tomu, aby potvrdil bludnou nauku svou o osvícení Ježíše Krista světlem nebeským. Andělská slova ona vyskytají se však pouze v evangeliu Lukášově 1, 35. A dle Acta Archelai 55, (Migne 10, 1524) vyložil na počátku 13. knihy svého komentáře k evangeliu, parabolou o boháči a Lazarovi, již rovněž pouze sv. Lukáš zaznamenal. Dle

Karpokrates;¹⁾ o něco později Valentin²⁾ a jeho stoupenci Theodot,³⁾ Herakleon,⁴⁾ buď aby potvrdili učení své neb popřeli, co se v něm vypravuje, jakož i apokryfní evangelium sv. Petra a tak zvané Klementske homilie i Recognitiones.⁵⁾ Zvláště však váží svědectví bludaře Marciona, vrstevníka sv. Justina, který vedle listů sv. Pavla uznával pouze jedno evangelium za pravé, a to jak svědčí Ireneus,⁶⁾ Tertullián,⁷⁾ Origenes,⁸⁾ Epifanius,⁹⁾ a jak poznati lze ze zachovaných zlomků,

Klementa Alex., Strom. 1, 21 (M. 8, 888) slavili žáci Basilidovi den křtu Kristova, tvrdíce (s hledem k Luk. 9, 1.), že to bylo patnáctého roku panování císaře Tiberia.

¹⁾ Iren., Adv. haer. 1, 25.

²⁾ Iren., Adv. haer. 1, 8, 3-4; Tertull. De praescriptione 38 (M. 2, 52) Ireneus zejména tvrdí, že Valentin gnosticky vykládal, co v evangeliu (Luk 2) vypravuje se o Simeonovi a Anně, a cituje některé výklady Valentinské míst evangelních, jež čteme pouze v evangeliu Lukášově. A potom v III., 14, 3. praví: „A mnoho jiného mimo to, o čemž lze se snadno přesvědčiti, že od jediného Lukáše praveno jest, čehož i Marcion, i Valentin užívají.“

³⁾ Dle svědectví Klementa Alex., Excerpta ex script. Theod. 1. 9, 16. (M. 9, 653 . .) Theodot uvedl a v gnostickém smyslu vykládal různá místa z evangelia Lukášova, na př. Luk. 23, 46; 3, 22.

⁴⁾ Klement Alex., Strom. 4, 9 (Migne, 8, 1281) citovav ze sv. Lukáše místo 12, 8—12, podává jeho výklad, jak jej podává Herakleon, řka: τοῦτον ἐξηγοῦμαι τὸν τόπον Ἡρακλέων, ὁ Ὀυαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος, κατὰ λέξιν φησὶν „δμολογίαν εἶναι τὴν μὲν ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ . .

⁵⁾ Srov. Evang. Petr. 5: καὶ σάββατον ἐπιφύσκει (a sobota svítá) a Luk. 23, 54: καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν (a sobota svítala). — Evang. Petr. 28: ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη (veškeren lid reptá a bije se v prsa a Luk. 23, 48: πάντες οἱ συναραγενόμενοι ὄχλοι τύπτοντες τὰ στήθη). (A veškeren zástup těch, kteří tu spolu byli . . tepouce se v prsa navracovali se. — V Recognitiones a homiliích neprávem přičítaných sv. Klementovi Řím. uvádí se několik míst z evangl. Lukášova.

⁶⁾ Ireneus, Adv. haer. I, 27, 2: „Marcion . . zkomolil evangelium Lukášovo, odstraniv všecko, co napsáno jest o rodě Páně, mnoho též z vypravování řeči Páně vypustiv, zvláště ve kterých se vypisuje, že Pán co nejzřejměji Stvořitele tohoto světa vyznává Otcem svým. Namluvil pak též učeníkům svým, že jest pravdivějším než apoštolé, kteří zanechali evangelium, nepodával jim evangelium, nýbrž kousek evangelia.“ Podobně v III. 11, 7.

⁷⁾ Tertull. C. Marcion. 4, 2: „Ex iis commentatoribus quos habemus, Lucam videtur elegisse, quem caederet.“ Dle Tertull. De praescript. 51. uznával i učitel Marcionův Cerdo pouze Lukášovo evangelium, a to ne celé.

⁸⁾ Origen. C. Celsum, 2, 27.

⁹⁾ Epifan., haer. 42, 9: Neboť tento má toliko evangelium podle Lu-

evangelium sv. Lukáše, kteréž však zkrátil a upravil podle názorů svých. Důležitosti té neuznával sice Semler a po něm Löffler, jakož i někteří rationalisté ze školy Novotubinské, tvrdíce, že evangelium Lukášovo jest pouhým rozšířením evangelia, jehož užíval Marcion¹⁾ aneb že i naše kánonické evangelium Lukášovo i Marcionovo povstalo z jakéhosi společného pramene.²⁾

Kdo však srovná nepředpojatě evangelium sv. Lukáše s evangeliem Marcionovým, jak je z různých památek (jmenovitě ze zlomkův uvedených od Tertulliana a Epifania) znovu zřídil Zahn,³⁾ a povází, že skoro všechny ony části evangelia Lukášova, které u Marciona scházejí, jsou v neshodě s naukami Marcionovými a budí myšlenku, že byly vynechány od Marciona úmyslně jakožto věci podle názoru jeho ku pravému evangeliu nepatřící, kdo povází také to, že onu výpověď, která jest podána v předmluvě evangelia Lukášova slovy: „mnozí podjali se sepsati vypravování těch věcí, které naplněny jsou mezi námi, jakož nám je podali ti, kteří od počátku sami viděli a přisluhovateli slova byli,“ nemohl učiniti vhodně nikdo v té době, kdy Marcion upravil již evangelium pro sebe a své stoupence, t. po polovici 2. st., a že takový spisovatel, který by nebyl učinil nic

káše zkomolené (*περικεκομμένον*) na počátku pro početí Spasitelovo a pro jeho příchod v těle; avšak nejen počátek odříznul ten, kterýž zkazil sebe jako evangelium, nýbrž i konec, též uprostřed mnohé věci ze slov pravdy zkomolil, jiné pak připojil k tomu, co napsáno jest.

¹⁾ Tak H. Corrodi (*Versuch einer Beleuchtung d. jüd. und christl. Bibelkanons*. Halle, 1792 s. 158), Schmidt (Einl. in d. N. T.), Eichhorn (Einl. s. 40. 67), Berthold a j.; později P. Schulz (*Theol. Stud. und Kritik*. 1829 s. 586—589), Schleiermacher (Einl. s. 64, 197, 214), Schwegler (v Zellerových *Theol. Jahrb.* 1843, s. 575—590), Baur (*Der Ursprung und Charakter des Lucas-Evang. mit Rücksicht auf die neuesten Untersuchungen*, I. Das Marcionitische Evang. v Zellerových *Theol. Jahrb.* 1846, s. 459—493), Ritschl (*Das Evang. Marcions und das kanon. Evang. des Lucas*. Tübing. 1846).

²⁾ Tak Semler nejprve v poznámkách k německému vydání Simonových kritických dějin N. Z. (R. Simons *krit. Historie des Textes d. N. T.* 1776), potom v předmluvě k listu ke Galat. (Proleg. in ep. ad. Gal.) a jinde, po něm Löffler Josias Friedr. Chr. (tehdy professor theologie ve Frankfurtě n/O.) pod názvem: *Marcionem Pauli epistolas et Lucae evangelium adulterasse dubitatur* (Frankf. n/O. 1788). Viz Bleek-Mangold, Einl. s. 150.

³⁾ Zahn, *Geschichte des ntl. Kanons*, II. s. 465—494.

jiného, než spis již hotový (evangelium Marcionovo) opsal po většině doslovně a jen o několik vypravování jej rozšířil, nebyl by mohl o sobě říci to, co praví autor evangelia Lukášova v jeho předmluvě, že totiž pilně vyzvėděl všecko od počátku: kdo všecko to náležitě uváží a přihlédne zároveň ke změnám, které Marcion učinil s hľadem k Matoušovi a Markovi, ten zajisté uzná bez obtíže, že nikoli Marcionovo, nýbrž Lukášovo evangelium povstalo dříve, a že tedy nikoliv spisovatel evangelia Lukášova užil díla Marcionova, nýbrž Marcion Lukášova;¹⁾ a on přidrží se přesvědčení toho tím rozhodněji, když pomyslí též na to, že řečenému tvrzení Baurovu, Schweiglerovu a j., jakoby evangelium Lukášovo povstalo z Marcionova a tedy až po něm bylo psáno, protiví se výslovná svědectví Epifaniovo,²⁾ Cyrilla Jerusál.³⁾ ano i samého Tertulliána⁴⁾ a Ireneae,⁵⁾ mladších to vrstevníků Marcionových, kteří všickni nejen jasně dávají na jevo, že evangelium Lukášovo bylo již před Marcionem v církvi vůbec známo a uznáváno, nýbrž i výslovně vytýkají, že Marcion evangelium Lukášovo zkomolil. Ostatně ani Marcion netvrdil, že má evangelium původní, nýbrž jen, že opravil to, které již bylo.⁶⁾ Tvrditi však, že obě evan-

¹⁾ Srovn. Bleek-Mangold, Einl. s. 154, též Zahn, Geschichte d. ntl. Kan. I. 681: „Einen entscheidenden Beweis für die Abhängigkeit des marcionitischen Ev. von dem Lucasev. der Katholiken liefert schon die textkritische Vergleichung. Fassen wir zunächst jene Stellen ins Auge, an welchen Marcion in Übereinstimmung mit griechischen und lateinischen Zeugen der abendländischen Kirche einen durch Beimischung aus Matthäus und Marcus veränderten Text bietet, so beweisen sie, dass es nicht irgend ein dem katholischen Lucas verwandter Evangelientext, sondern der katholische Lucas selbst war, welchen Marcion vorfand und bearbeitete.“

²⁾ Viz svrchu s. 261., pozn. 9.

³⁾ Cyrill Jerusál., katech. 16, 7: „Marcion . . tvrdil první, že jsou tři bohové, a vida, že v Novém Zákoně jsou svědectví o Kristu, první vymýtl svědectví ta (uvedená) ze Starého Zákona, aby král zůstal bez svědectví.“

⁴⁾ Tertull. Adv. Marcion. 4, 4: „Ego Marcionis afirmo adulteratum, Marcion meum. Quis inter nos determinabit nisi temporis ratio, ei praescribens auctoritatem, quod antiquius reperiatur, et ei praejudicans vitiositatem, quod posterius revincetur. In quantum enim falsum corruptio est veri, in tantum praecedat necesse est veritas falsum.“ Viz též svrchu s. 261., pozn. 7.

⁵⁾ Viz svrchu s. 261., pozn. 2.

⁶⁾ Tertul. C. Marcion. 4, 4: „Adeo antiquius est Marcione, quod est secundum nos, ut et ipse illi aliquando crediderit.“ — De carne Christi 2

gelia, Lukášovo i Marcionovo, povstala z jakéhosi pramene společného, jest domněnkou tak libovůlnou, že nikde nenalezla ohlasu, ale ovšem odpor.¹⁾ Právem proto uznává se nyní i od racionalistů časová přednost evangelia Lukášova před Marcionovým, jakož i důležitost toho svědectví, které Marcionovo evangelium vydává evangeliu Lukášovu.²⁾

(M. 2, 775): „Igitur rescindens quod credidisti, jam non credens rescidisti; non tamen quia credere desiisti, recte rescidisti. Atque in rescindendo, quod credidisti, probas, antequam rescinderes, aliter fuisse, quod credidisti.“

¹⁾ Proti Semlerovi vystoupil Storr článkem, „Über den Zweck d. evang. Geschichte und d. Briefe (v Tubinkách 1786). Když pak Corrodi, Schmidt a Eichhorn vystoupili se svými náhledy o tom, že by evangelium Lukášovo povstalo z Marcionova, vyslovili se proti nim různí učenci na straně jak katolické tak protestantské, dokazující rozhodně pravost evangelia Lukášova. Z katolíků byl to Hug (Einl. I, 56.) Arneth, prof. v Linci (Über die Bekanntheit Marcion's mit unserem Kanon des neuen Bundes und insbesondere über die Evangelien desselben, v Tubinkách 1809), Gratz A. (Kritische Untersuchungen über Marcion's Evang. Tübing. 1818), z protestantů pak Herm. Olshausen (Die Echtheit der vier kanon. Evangl. Königsberg, 1823, s. 105–214) a Aug. Hahn (Das Evangel. Marcion's in seiner ursprüngl. Gestalt, nebst dem Beweise, dass es nicht selbstständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lucas-Evangelium war. Königsb. 1826.) Důvody, které uvedli, a zvláště spis Hahnův, působily tak přesvědčivě, že opravili náhledy své o poměru Lukášova evangelia k Marcionovu i ti učenci protestantští, kteří soudili o něm dříve nesprávně, jako Gieseler a de Wette. Později však chopili se opět někteří náhledu Eichhornova, totiž D. Schulz (v Theol. Stud. und Kritiken, 1829 s. 586–595), Schleiermacher (Einl. in d. N. T. s. 64. 197. 214.) a zvláště theologové školy tubinské Baur, Schwegler a Ritschl. Ale i proti nim vystoupili mezi protestanty samými různí učenci, dokazující prioritu evangelia Lukášova před Marcionovým, zejména Harting (Quaestionem de Marcione, Lucani evangelii, ut fertur, adulteratore, collatis Hahnii, Ritschelii aliorumque sententiis, novo examini submitit.“ V Utrechtě, 1845), Volkmar, Über das Lucas-Evang. nach seinem Verhältnisse zu Marcion und seinem dogmatischen Charakter (v Zellerových Theolog. Jahrb. 1850. s. 110–138. a 185–235), Hilgenfeld (Kritische Untersuchungen über die Evang. Justins, der Clement. Homilien und Marcions, Halle 1850, s. 391–475). Baur pozměnil na to náhled svůj, uznáv sice prioritu evangelia Lukášova, ale tvrdě, že bylo po době Marcionově poměněno (Das Marcusevang. Tübing. 1851, s. 191 a d.), Ritschl pak odvolal svůj náhled vůbec (Theol. Jahrb. 1851. s. 528). Obširněji psal o poměru evangelia Marcionova k Lukášovu též Bleek, (Bleek-Mangold, Einl. s. 146–162, a zvláště Zahn (Gesch. des ntl. Kanons, s. 680–718).

²⁾ Viz Harnack, Chronologie, I. 700: Für das Lucasevangelium haben wir an Marcion einen alten höchst wertvollen Zeugen. Er hat das Ev. ganz wesentlich so gelesen, wie wir es lesen.

γ) Jest však evangelium Lukášovo osvědčeno i mezi pohany, alespoň potud, pokud Celsus (kolem r. 178) z neomalenosti vinil ty, kteří psali rodokmeny Kristovy, odvozuje rod jeho od králův a prvního člověka, a pokud proti evangelistům, kteří mluvili o dvou andělech u hrobu Kristova, stávil ty, kteří mluví pouze o jednom. Neboť pouze Lukáš vedl rodokmen Kristův až ku prvnímu člověku, a právě Lukáš s Janem zmiňují se o dvou andělech u hrobu, Matouš a Marek vypravují toliko o jednom.¹⁾

2. Avšak nejen známo bylo evangelium sv. Lukáše již v době apoštolských Otcův a jakožto Písmo sv. uváděno, ono bylo též výslovně přičítáno Lukášovi jakožto spisovateli. Svědčí o tom nejen evangelní nadpisy, o jich důležitosti promluvili jsme již v § 1., nýbrž i spisovatel Zlomku Muratorského,²⁾ sv. Ireneus,³⁾ Tertullián,⁴⁾ Klement Alex.,⁵⁾ Origenes⁶⁾ a j., kteří Lukáše jmenují výslovně spisovatelem evangelia toho. Není ovšem mezi nimi Papiáše, žáka Jana evangelisty. Avšak jeho mlčení v té příčině nemá žádné váhy a snadno vyloží

¹⁾ Origen. C. Celsum, 2, 32. a 5, 56 (Migne, 11, 852. a 1269).

²⁾ Zlom. Murat. 2—7: „Tertio (m. tertium) evangelii librum secundo (m. secundum) Lucan. Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eo (m. eum) Paulus quasi juris (snad iustitiae neb juris) studiosum secundum (m. secum) adsumsisset, numeni (nomine) suo ex opinione conscribset“ (conscripsit).

³⁾ Iren. Adv. haer. 3, 1: „Lukáš, průvodce Pavlův, složil též v knize evangelium jím (Pavlem) hlášané.“ A v III, 14, 2, praví: „A tak i Lukáš, žádnému nezávidě, podal nám, čemu se od nich (apoštolů) naučil, jak sám svědčí, řka: Jakož nám podali ti, kteří od počátku sami viděli a přisluhovali slova byli.“ Viz též Adv. haer. 3, 14, 1: „Lukáš . . . jemuž i sepsání evangelia svěfeno jest.“

⁴⁾ Tertull. Contra Marcion 4, 5 (M. 2, 367): „Dico itaque apud illas (ecclesias) nec solas jam apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confederantur, id evangelium Lucae ab initio editionis suae stare, quod quam maxime tuemur, Marcionis vero plerisque nec notum, nullis autem notum, ut non eo (nisi una etiam) dammetur.“

⁵⁾ Klem. Alex. (Strom. 1, 21; M. 8, 885) dovolává se na potvrzení jisté pravdy toho, „co v evangelii podle Lukáše jest psáno.“

⁶⁾ Origen. U Euseb. H. E. 6, 25, 61 (M. 20, 581): τὸ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιχότα. Podobně v homilii k Lukáš. 1: Ματθαῖος γὰρ οὐκ ἐπεχείρησε, ἀλλὰ ἔγραψεν ἐξ ἁγίου κινούμενος πνεύματος . . . παρὰ πλῆθος καὶ Λουκᾶς.

se,¹⁾ neboť ze spisů jeho zachovaly se toliko nepatrné zlomky, a na tom místě, kde Eusebius uvádí jeho svědectví o prvních dvou evangeliích, není řeči o jejich pravosti, nýbrž o jistých okolnostech, za kterých ta evangelia byla sepsána: v které totiž řeči, z které pohnutky, jakož i která byla příčina, že v nich není postupu přesně chronologického.²⁾

Také jest pravda, že svědkové uvedení jsou poměrně mladí, nikoli z doby apoštolské, nýbrž vyjmouc staré nadpisy, z druhé polovice 2. a z počátku 3. st. Avšak jsou to svědectví souhlasná nejřednějších obcí a spisovatelů církevních oné doby, a to místem od sebe nemálo vzdálených, svědectví mužů, kteří byli době apoštolské dosti blízcí a byť ne žáky apoštolů, přece, alespoň z části, přímými neb nepřímými žáky učeníkův apoštolských. A souhlas takových svědků má zajisté velkou váhu; neboť nedá se vyložit jinak, než uzná-li se, že povstal podáním apoštolským, a to tím méně, poněvadž jméno Lukáš vyskytá se v Novém Zákoně pouze třikrát,³⁾ a proto nelze mysliti, že by jemu, osobě to z knih biblických málo známé, byli přičítali ono evangelium, kdyby nebyli bývali přesvědčeni, že on je sepsal skutečně.

Zvlášť důležité jest svědectví Tertullianovo, poněvadž jím hájí pravosti a neporušenosti evangelia Lukášova proti libo-

¹⁾ Srovň. Schanz, Comment. über d. Ev. d. Lucas, s. 8: Der Mangel eines Zeugnisses des Papias kann ebenso wenig in das Gewicht fallen, weil wir von ihm nur wenige Fragmente besitzen . . . Das Fehlen solcher (Zeugnisse aus Papias für die beiden letzten Evangelien) bei Eusebius wird mit Unrecht auf die Schriften des Papias zurückgeführt, denn nach den Grundsätzen, die Eusebius hinsichtlich der Citate über die hl. Schriften befolgte, ist es wenigstens sehr wahrscheinlich, dass er nur bei beschrifteten Schriften die Verweisungen und Citate der Schriftsteller notirte und bei den anerkannten bloss die Erzählungen (Anekdoten).“

²⁾ Ostatně i z těch nepatrných zlomků, které ze spisu Papiášova (*λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βιβλία πέντε*) uvádí, vysvítá jakousi měrou, že mu evangelium Lukášovo bylo známo. Zachoval totiž Eusebius (H. E. III., 39, 3) také předmluvu jeho k řečenému spisu, a ta podobá se formou svou předmluvě evangelia Lukášova (I, 1—4), takže lze souditi, že ji Papiáš napodobil podle Lukáše. Zní předmluva ta v překladě takto: „Nebudu se rozpakovati spolu s výklady napřati (*συγκατατάξαι*) pro tebe také to, čemu jsem se druhdy od presbyterů naučil a do paměti vštípil, jsa o pravdě toho přesvědčen; neboť neměl jsem zalíbení, jako mnozí v těch, kteří mnoho mluví, nýbrž v těch, kteří učí pravdě.“

³⁾ Kolos. 4, 14; 2. Tim. 4, 11; Filem. v. 24.

volnému porušování, jehož se dopouštěl Marcion. Neméně důležitě jest svědectví Ireneovo, poněvadž nejen uvádí Lukáše jakožto spisovatele nepopíratelného, nýbrž i dovolává se ho proti Marcionovi a jiným bludařům, kteří se chlubili jistými naukami tajnými, jako by je byli přijali od apoštolů; dovolává se ho za tím účelem, aby ukázal, že sv. Pavel oněm naukám neučil, a tedy že jsou v nepravdě oni bludaři, sic jinak že by svatý Lukáš to byl zaznamenal.¹⁾ Tak nejen katolíci, nýbrž i bludaři a pohan sám osvědčili, že evangelium sv. Lukáše již počátkem 2. st., ano již i v době apoštolské bylo známo a jako Písmo sv. či slovo Boží uváděno, a že spisovatelem jeho byl sv. Lukáš. A co tak z důvodů vnějších jest jisto, potvrzují

II. důvody vnitřní. V evangeliu totiž a) není sice řečtina prostá všech hebraismů,²⁾ ano rčení hebraistické *καὶ ἐγένετο ἐν τῇ* (i stalo se) s neurčitým způsobem (infinitivem), které nevyskytá se u žádného evangelisty jiného vyjma Mark. 4, 4, objevuje se v něm 22krát (ve Skutcích apošt. dvakráte), a sloveso určité opisuje se v něm častěji než v ostatních evangeliích participiem a příslušnou formou slovesa pomocného *εἶναι* (býti), ba míry označují se někdy i jmény hebrejskými, na př. *σάτα τρία* (13, 21), *ἐκατὸν βάνους ἔλαιον* (16, 6), *ἐκατὸν κόρους σίτου* (16, 7); spisovatel mimo to jeví dokonalou známost míst palestinských, jakož i náboženských poměrů židovských,³⁾ takže se zřením k tomu bylo by lze souditi, jakož Hahn⁴⁾ vskutku

¹⁾ Iren. Adv. haer. 3, 14, 1—4.

²⁾ Z důležitějších hebraismů evangelia Lukášova mimo svrchu uvedené jsou: *ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ* (1, 19, 75; 12, 6; 16, 15), *ἡ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ* (1, 66), *ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ εἰς τὰ ὦτά μου* (1, 44), *πρὸ προσώπου τινος* (7, 27; 9, 52; 10, 1), *τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορφυρόμενον εἰς Ἱερουσαλὴμ* (9, 53), *ῥῆμα* (s významem věc v. 1, 37; 2, 15); *εἰς m. τὶς* (kdosi neb jakýsi, 5, 12, 17; 8, 22; 13, 10 a j), *προσέθετο ἕτερον πέμψαι δοῦλον* (20, 11, 12), *οἶκος* (dům s významem rod, 1, 27), *ἐκ κοιλίας μητρός* (1, 15), *προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις* (1, 18), *ὁ κύριος μετὰ σου* (1, 28), *εἶρες χάριν* (1, 30), *ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ Θεός* (7, 16), *ἐν τῇ καρδίᾳ (ἐν ταῖς καρδίαις) διαλογίζεσθαι* (3, 15; 5, 22; 24, 38); užívání genetivu k označení vlastnosti neb místo jména přídavného, na př. *ἐργάται ἀδικίας* (13, 27; 14, 9), *λόγος τῆς χάριτος* (4, 22), *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* (16, 8), *καὶ ἰδοὺ* (1, 20; 5, 12; 7, 12), a j.

³⁾ Viz § 19.

⁴⁾ Hahn, Das Evangel. nach Lucas, I, 1.

činí, že spisovatel evangelia tohoto pocházel z národa židovského. Avšak přes veškeré hebraismy jest řečtina v evangeliu tomto mnohem čistší než v kterémkoli jiném spise novožákonním, vyjma list k Židům: objevují se v něm periody zaokrouhlené, rčení a výrazy ryze řecké, s jakými se setkáváme u klasiků, ¹⁾ zračí se v něm i snaha názory hellenistické vyjádřiti formami přesně řeckými, na př. když jezero Gennesaretské jmenuje *λίμνη* a nikoli *θάλασσα* (moře), jak činí evangelisté ostatní, když místo *ἀμὴν λέγω* (amen pravím) klade *ἀληθῶς λέγω* (pravdivě pravím), neb místo *ῥαββί* (mistře) píše *ἐπίστατα* a místo *κανααῖος* slovo *ζηλωτής* (6, 15). I jest proto spisovatele hledati ne tak mezi křesťany ze židovství, jako spíše mezi křesťany obrácenými z pohanství, avšak ne mezi kterýmkoli, nýbrž mezi takovými, kteří stýkali se často se Židy, jmenovitě s Hellenisty, a měli tedy příležitost, aby poznali poměry židovské, spolu však byli nuceni, aby se jim přizpůsobovali vyjadřující se. Takovým byl však vsutku Lukáš, který se v Antiochii buď narodil aneb alespoň dlouhý čas zdržoval, mezi Hellenisty žil, před přijetím křesťanství pravdě podobně židovským proselytou nějaký čas byl a proto dosti příležitosti měl, aby se vžil do mluvy hellenistické a poměry palestinské poznal, ať nic nedíme o tom, že některé hebraismy mohli povstati a zajisté povstaly použitím pramenů hebrejských (aramejských), a že míry židovské proto as tak jmenoval, poněvadž Pán Ježíš sám oněch výrazův užil.

b) Evangelista líčí s jakousi zálibou Kristovu činnost uzdravující, popisuje mnohdy obšírně stav nemocných a udává je někdy i dobu nemoci; někdy též užívá výrazů lékařských, kde jiní evangelisté kladou výrazy obecné;²⁾ i lze proto souditi z toho, že byl lékařem; tím však byl skutečně Lukáš.

¹⁾ na př. *ἀγκάλη, ἄγρα, ἀγραυλεῖν, ἀγωνία, ἀηδία, αἰσθάνεσθαι, ἀμμιάζειν, ἀνάπειρος, ἀναπράσσειν, ἀναπτύσσειν, ἀναφρονεῖν, ἀνάθημα, ἀνέκλειπτος, ἀνένδεκτον, ἀνθομολογεῖσθαι, ἀντιβάλλειν, ἀντικαλεῖν, ἀντιπαρέρχεσθαι, ἀντιπέραν, ἀπολίβειν, ἀπομάσσειν, ἀπορία, ἀρχιτελώνης, ἀσφράπτειν, ἄτεκνος, αὐτόπτης, ἄφαντος, διδάσκει, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω* (mistře, co učině, život věčný obdržím? 10, 25), *δέησιν ποιεῖσθαι* (konati modlitbu) místo *δεῖσθαι* (modliti se; 5 33) a j. Viz Kaulen, Einl. 4. vyd. III. s. 62; Jacquier, Histoire des livres du. N. T. s. 456; Belser, Einl. 2. vyd. s. 118

²⁾ Viz Luk. 4, 38—40; 8, 43—56; 13, 11—13; 22, 51, kde vypravuje o po-

c) V evangeliu jeví se po stránce formální i obsahové jakási podobnost s listy sv. Pavla, jakož bylo pověděno již v § 22, 3. I jest proto na snadě úsudek, že spisovatel jeho byl jedním z průvodců sv. Pavla. A že soud ten jest správný, potvrzují Skutky apoštolské, které, jak bude ukázáno níže, pocházejí od téhož autora, od něhož jest třetí evangelium kánonické, neboť v nich mluví spisovatel na několika místech v první osobě množného čísla, když popisuje cestu sv. Pavla a jeho průvodců; řadí se tedy k jeho průvodcům. Z těch však nelze mysliti na Barnabáše, neboť on provázal sv. Pavla pouze na první cestě jeho; ani na Marka, neboť ten napsal již dříve evangelium (naše druhé kánonické) a jest tedy z těch, od nichž spisovatel evangelia Lukášova v předmluvě (1, 1—4) se rozeznává. Avšak ani Timothea nelze pokládati právem za autora, ani Aristarcha, ani Tychika, neb Sekunda, neb Gaia, neb Trofima; neboť všickni ti průvodci Pavlovi odlišují se ve Skut. apošt. 20, 2 - 6 výslovně od těch, které spisovatel zahrnuje náměstkou „my“. Nezbyvá tedy již nikdo z průvodců Pavlových, na koho by se mohlo mysliti, leč Titus, Silas a Lukáš. Avšak Titus a Silas byli rodilí židé,¹⁾ spisovatel pak našeho

ranění Malcha Petrem, jediný z evangelistů zmiňuje se také o jeho uzdravení. Viz též § 17. jakož i Skutk. ap. 3, 2; 4, 22; 9, 33, 14, 8. Srovn. též Zahn, Einl. II. 427—428, kde mimo jiné praví: Der aus diesen Beobachtungen sich ergebende Beweis für die Abfassung des ganzen Werkes durch den Arzt Lucas wird dadurch vollständig dass die genannten Erscheinungen erstens in denjenigen Abschnitten des Lucasev. sich zeigen, welche bei Matthäus und Marcus Parallelen haben, zweitens aber auch in den übrigen Teilen des ganzen Werkes sich wiederholen oder doch ihre Analogien finden, und dass sie drittens in Wörtern und Redewendungen bestehen, welche in N. T. entweder nur bei Lucas oder doch bei diesem häufiger als in allen übrigen Schriften des N. T.'s. zusammen vorkommen. Sie lassen sich also nicht daraus erklären, dass eine vom Verfasser des Ganzen benutzte Quellschrift einen gebildeten Arzt zum Verfasser hatte, sondern gerade der Bearbeiter der ältern Darstellungen eines Marcus und gewiss noch anderer uns unbekannter Schriftsteller, der Verfasser des Ganzen muss ein literarisch gebildeter Arzt gewesen sein.“

¹⁾ Mimo to Silas (Silvanus) od té doby, kdy pobyl s Pavlem v Korintě na druhé cestě jeho apoštolské, neobjevuje se více ve společnosti Pavlově, Titus pak neprovázal Pavla z Caesaree do Říma, nýbrž později přišel tam k němu, když již Pavel byl z vazby propuštěn; spisovatel však Skutků apoštolských, jenž jest totožný s autorem třetího evangelia, plavil se tam s ním z Caesaree.

evangelia rodilý pohan a povoláním lékař; takovým však byl z průvodců Pavlových pouze Lukáš.

Hahn ¹⁾ domnívá se sice, že spisovatel evangelia tohoto byl rodem žid, a to nejspíše Silas. Soudí tak jedině na základě důvodů vnitřních, zejména pro ty hebraismy, které se v něm vyskytají. Avšak tvrzením tím nucen jest zavrhnouti svědectví veškerého starověku, která již od Ireneae, od autora Kánonu Muratorského a od původce nadpisu evangelního označují souhlasně Lukáše jako spisovatele. A k tomu zajisté neopravňují pouhé hebraismy, zvláště pováží-li se, že jak svrchu pověděno, dají se vyložití způsobem jiným, a že jiné důvody vnitřní, které uvádí, jako autorova vzdělanost, delší doba strávená v křesťanství a j., platí rovným, ano větším: ještě právem také pro Lukáše. Neboť kdyby byl Silas býval spisovatelem, byl by zajisté ve Skutcích apošt. užil první osoby množného čísla již od 16, 4, neb 16, 6., ne-li docela již od 15, 46, a nikoli teprve od 16, 10, poněvadž provázal Pavla nikoli teprv z Troady (16, 10), nýbrž již z Antiochie (15, 41).

Že pak autor tohoto evangelia kánonického slovy *τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* (těch věcí, které mezi námi naplněny jsou), neřadí se k 72 učeníkům Páně, bylo řečeno již svrchu. A že ten důvod času, který Baur, Volkmar a jiní stoupenci kritické školy tubinské vedli proti pravosti evangelia našeho, jakoby bylo sepsáno teprve kolem polovice 2. stol. a proto nemohlo pocházeti od Lukáše, nic nedokazuje, poněvadž spočívá na nepravdě, patrně z toho, co bylo v § 18. řečeno o čase, ve kterém evangelium toto bylo napsáno.

Nejen tedy že evangelium toto neobsahuje ničeho, co by bylo proti jeho pravosti či proti Lukášovi jakožto spisovateli jeho, ono spíše zřejmě poukazuje k němu a tak potvrzuje, co s veškerou určitostí dokazují svědectví starobylá, jmenovité Lukáše spisovatelem evangelia.

§ 25. Neporušenost evangelia sv. Lukáše.

Že evangelium sv. Lukáše nebylo porušeno dogmaticky, uznává se skoro všeobecně. Výminku učinil v 16. st. kalvi-

¹⁾ Hahn, Das Evangel. nach Lucas, s. 16.

nista Jan Bodin, popíraje pravost prvních dvou kapitol,¹⁾ a několik rationalistů v 18. a 19. st., kteří důvody Bodinovy, Huetiem již vyvrácené znova ohřáli a na světlo vynesli.²⁾ Poukazovali totiž:

a) ku pozoruhodným a zázračným zjevům, které se vypravují v oněch kapitolách a které prý patrně nejsou než pouhou bájí, která později povstala a do evangelia Lukášova vpravena byla;

b) k čelným hebraismům, jichž se vyskytá v kapitolách těchto mnohem více než v ostatní části evangelia a proto předpokládají jiného spisovatele než byl ten, který napsal část ostatní. Také se dovolávají

c) Skutkův apoštolských, kde (1, 1) sv. Lukáš praví, že v prvním spise svém (v evangeliu) jednal o tom, „co počal

¹⁾ Jan Bodin „Colloquium Heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis“ (celý spis vydán r. 1857 ve Šverině od Noacka). Důvody jeho vyvrátil r. 1679 Petr Daniel Huet ve spise „Demonstratio evangelica“.

²⁾ Byli to Eduard Evanson (The dissonance of the four generally received Evangelists and the evidence of their respective authenticity examined. V Ipswich-i (čti: Ipsviči) r. 1792), J. E. Chr. Schmidt (Über das echte Evangelium des Lucas. Eine Vermutung. V Henkeově „Magazin für Religionsphil.; Exegese und Kirchengesch. 5, 3 s. 473), Horst, Über die beiden ersten Kapitel im Evang. Lucas. V Henkeově Museum für Religionswissenschaft I. 3. s. 446.), John Jones, Sequel to ecclesiastical researches. V Londýně 1803), Eichhorn, (Einkl. I. s. 630—631) Baur (das Marcusevangel. s. 218 a d.). Eichhorn (l. c.) praví: „Es hält allerdings schwer, den Inhalt der beiden ersten Kapitel des Lucas (1, 5—2, 52), den Eingang abgerechnet, für rein historisch und den apostolischen Zeiten angemessen zu halten. Die Erscheinungen der Engel und ihre Unterredung mit Menschen, die wundervolle Empfängnis der Maria und was damit zusammenhängt, kann wenigstens Lucas nicht aus dem Munde der Apostel haben... Und da Lucas nach dem Anfang der Apostelgeschichte (1, 1) sein erstes Buch — nicht bei der Empfängnis und Geburt Jesus — sondern mit der Taufe Jesus angefangen haben will, so scheinen die beiden ersten Kapitel von ihm selbst nicht für seine Arbeit anerkannt zu werden... Man könnte sich auf Marcions Evangelium berufen, welches in der Darstellung des Lebens Jesus auch nicht von seiner Empfängnis und Geburt ausging, fiele es nicht in die Augen, dass Lucas jenes Evangelien-Buch nicht in der Gestalt, in welcher es Marcion besass, sondern durch Zusätze vermehrt und besser ausgearbeitet seinem Leben Jesu einverleibt hätte. Was Marcion und die Marcioniten mehr haben, als der kathol. Lucas, hat eher die Präsumtion der Aechtheit für sich, als das, was in Marcion fehlt.“ Pravosti kapitol hájili Paulus, Süsskind, Kühnöl, Bertholdt, Feilmoser, Schott, Klotz, Cornely a j.

Ježíš činiti a učití.“ Slovy těmi totiž dává prý sv. Lukáš na jevo, že v evangeliu psal pouze o veřejném životě Kristově, a tedy ne to, co jest v prvních dvou kapitolách, jež jednájí o mládí Pána Ježíše. Mimo to

d) opírají se o Marciona, v jehož evangeliu oněch dvou kapitol není, a nejnověji Conybeare o svědectví Efrema Syrského, vyskytající se ve dvou armenských rukopisech jeho výkladů k Tatianovu Diatessarónu, dle něhož Lukáš učinil počátek od křtu Janova ¹⁾

Avšak důvody tyto jsou tak nicotné, že zajisté u nikoho, kdo jest povážlivý, nevzbudí ni nejmenší pochybnosti o pravosti oněch kapitol, neboť

a) kdo ví, že Ježíš Kristus jest vtělený Syn Boží, nebude zajisté pozastavovati se nad tím, že při početí a narození jeho i předchůdce jeho, Jana Křtitele, udály se některé věci podivné a zázračné. Vždyť, jak řečeno již při evangeliu Matoušově, věci ty byly nejen možné, nýbrž i účelné, ano, co se týká nadpřirozeného početí Ježíše Krista, toho vyžadovala i božská velebnost a moudrost i svatost

b) Hebraismů jest ovšem v prvních dvou kapitolách více než v ostatních, ale hlavně ve chvalozpěvech Zachariášově (Benedictus) a Panny Marie (Magnificat), ty však vyloží se snadno tím, že ony chvalozpěvy byly přeloženy do řečtiny z aramejštiny (či hebrejštiny v širším slova smyslu).

c) Ze Skutkův apošt. (1, 1) nejde nikterak nutně, že Lukáš počal evangelium své vypravováním toho, co Kristus činil na počátku veřejného života svého; připouštějí i ten smysl, že počal je vypravováním toho, co Ježíš Kristus činil od počátku života svého pozemského; a že právě tento a ne jiný smysl mají slova Lukášova na řečeném místě (Skutk. apošt. 1, 1), souditi lze jednak z toho, co praví na počátku svého evangelia, že totiž vyzvėděl všecko pilně od počátku, jednak z toho, že Pán Ježíš, jsa jakožto Bohočlověk pozemského života svého sebevědom, skutečně také hned od počátku života toho učil, zejména svým příkladem.

d) Co pak se týká Marciona, kolik váží svědectví jeho, podané nepřímou tím, že ve svém evangeliu vynechal první dvě

¹⁾ Conybeare, Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. I. und 2 im Texte des Lucas (v Preuschenově Zeitsch. für neutestam. Wissenschaft. r. 1902, s. 192—197).

kapitoly evangelia Lukášova, patrně z toho, že, jak svrchu řečeno, sám dříve evangelium to uznávav, později teprve je zkomolil, a že jmenovitě dle Tertulliana (C. Marcion. 4) vynechal z něho nejen kapitolu první a druhou, nýbrž i třetí (vyjma v. 1.) a čtvrtou (až do v. 30. včetně) a též jiná místa buď vymýtil neb změnil, a to nikoli z důvodů dějepisných, které by ukazovaly, že dříve nebylo oněch kapitol v evangeliu Lukášově, nýbrž z dogmatických, — proto, že nesouhlasila s bludnou naukou jeho. Více zajisté váží ta okolnost, že vyjmeme-li svrchu řečené svědectví Efrema Syrského, nikdo ze starých spisovatelů nepopírá pravosti oněch kapitol přímo, ani Marcion, a že již sv. Justin,¹⁾ Marcionův vrstevník, z oněch kapitol několik míst uvedl, Zlomek Muratorský²⁾ k nim poukazuje, svatý Ireneus děje v nich vypsané zřejmě k evangeliu Lukášovu čítá³⁾ a že i v překladě Starosyrském (Cur i Syr Sin) a ve všech kodexech evangelních se vyskytají, věc to, kterou by nebylo lze vyložit, kdyby řečené dvě kapitoly nebyly pravé.

V příčině svědectví Efrema Syrského však, o němž mluví Conybeare, třeba povážiti, že komentář Efrema Syrského k Tatiánovu Diatessarónu nezachoval se v řeči původní (syrské), nýbrž toliko v překladě arménském,⁴⁾ a že ony rukopisy arménské (chované v Benátkách v mechitaristickém klášteře sv. Lazara),

¹⁾ na př. I. Apolog. 33. „Moc Boží vstoupivši ku panně, zastínila ji, a učinila, aby pannou jsouc obtěžkala. Anděl Boží k té panně toho času vyslaný zvěstoval jí řka: Aj počneš v životě z Ducha sv. a porодиš syna, a Synem Nejvyššího slouiti bude a nazveš jméno jeho Ježíš; neb on spasi lid svůj od hříchů jejich.“ Taktéž I. Apol. 34; Rozml. s Tryfonem, 78. a 100.

²⁾ Zlomek Murat. r. 8.: „Lucas a nativitate Joannis (incipit) dicere.“

³⁾ Ireneus, Proti kacířstv. 3, 14, 2—3: „Lukáš, žádnému nezavidě, podal nám, čemu se od nich naučil, jakož sám svědčí, řka: Jakož nám podali ti, kteří od počátku sami viděli a přísluhovateli slova byli. Kdyby pak někdo chtěl Lukáše zavrhovati, jakoby nebyl docela pravdy poznal, tentž zavrhuje patrně to evangelium, jehož učeníkem sám býti se chlubí. Neboť přemnohé a veledůležité částky evangelní jim poznáváme, jako narození Janovo a příběh Zachariášův, příchod anděla k Marii a pozdravení Alžběty, příchod andělův k pastýřům, a co jim oni řekli, svědectví Anny a Simeona o Kristu, a jak máje dvanáct let v Jerusalemě zůstaven jest.“ A tamtéž 3, 11, 8: „Které však jest podle Lukáše, jsouc kněžské povahy, počíná se Zachariášem knězem, an obětuje Bohu.“

⁴⁾ Arabský překlad Diatessarónu, který vydal r. 1883 Ciasca v Římě, nepodává dle Sellina Tatiánova Diatessarónu tak, jak byl původně, nýbrž jak byl později, v 5. neb 6. st. přepracován na základě Pešitty (Viz Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literatur. Freiburg, 1902. s. 256. 280).

ve kterých se vyskytá řečené svědectví Efremovo o evangeliu Lukášově, jsou velmi mladé, pocházející z r. 1195, tak že proto není jisto, zdali ona výpověď byla již v originále syřském a pochází skutečně od Efrema († 378), aneb snad nebyla přičiněna od někoho jiného teprve později do překladu armenského a neprávem přičítána Efremovi, jmenovitě tehdy, když se Syrové byli přiklonili k monofysitismu. Také to jest povážiti, že mezi armenology není shody o tom, který vlastně smysl má armenská ona poznámka, neboť jeden překládá ji tak, jiný jinak. ¹⁾ Byť však pocházela výpověď ona skutečně od Efrema a čelila v původním znění svém opravdu proti pravosti prvních dvou kapitol Lukášových, nedokazovalo by přece ničeho; neboť i jako svědectví Efremovo bylo by poměrně mladé i vzdálené a proto bez váhy proti svrchu uvedeným svědectvím sv. Justina, Zlomku Murat, sv. Irene a nejstarších překladů. Právem proto uznali i z racionalistů někteří, na př. Bleek, ²⁾ že není důvodu dostatečného pochybovati o pravosti prvních dvou kapitol.

Jiné místo v evangeliu Lukášově, jehož pravost někteří popírali a popírají, jest Luk. 22, 43—44, kde vypravuje se o anděli těšícím Krista a o krvavém potě Pána Ježíše. ³⁾

¹⁾ Conybeare na řečeném místě s. 193. překládá je takto: „Lucas autem initium fecit a baptismo Joannis, sicut primum de carnalitate eius locutus est et de regno quod a Davide et deinde quidem ab Abrahamo incepit.“ Myslí však, že za spojkou sicut buď vynecháno jest jméno „Matthaeus“ aneb že tam vůbec jest nějaká výpustka. Moesinger však dle Conybeara (l. c. str. 190) překládá takto: „Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit, nam hic de incarnatione loquutus est et de regno eius ex David, dum alter ab Abrahamo incepit.“

²⁾ Bleek-Mangold, Einl. s. 330: „In früherer Zeit hat man wohl das Evangelium infantiae (1, 5 ff. u. K. 2) in Zweifel gezogen und vermutet, dass dasselbe erst später eingeschaltet sei (s. Meyer, Krit. Anm. zu K. p. 2), allein ohne gehörigen Grund, wie das von denjenigen, welche das Evangelium im Uebrigen für echt halten, auch allgemein anerkannt ist.“

³⁾ Lachmann pojal sice verše ty do svého vydání Nového Zákona, ale dal je do závorek; podobně učinili Westcott a Hort ve svém vydání, a výslovně prohlašují za pozdější vložku v Appendix (Notes on select readings) s. 64—67. Nestle (Einführung in das griech. N. T. 1899, s. 229) prohlásil je sice také za nepravé, ale do svého vydání řeckého Nového Zákona přijal je bez závorek; upustil tedy patrně od pochybnosti, kterou dříve měl o nich. Také Merx, Das Evangelium Marcus und Lucas (nach ihrem ältesten bekannten Texte, Berlin, 1905) s. 456—467 prohlašuje je za nepravé.

Na odůvodnění jednání svého uváděli i některé důvody vnitřní, poukazující k tomu, že prý

a) nesrovnává se s důstojností Kristovou, aby přijímal útěchu od anděla,

b) nelze mysliti si rozumného důvodu, proč by byl Kristus zázrak ten (krvavého potu) učinil, a

c) že v oněch verších není logické souvislosti, ježto klade se zjev andělský před Kristův zápas smrtelný, ač by každý čekal postup opačný (Meyer-Weiss), ano, že při onom postupu jeví se býti útěcha andělova bezúčinnou (Keim).

Avšak že důvody tyto nic nedokazují, jest na jevě; neboť

a) nebylo-li Krista nedůstojno, aby jako dítě na rukou byl od lidí chován a opatrován, nebylo ho zajisté nedůstojno ani to, aby přijímal útěchu od anděla, a to tím méně, poněvadž lidská přirozenost jeho měla tehdy i potřebí útěchy vyšší. Bylať ona podrobena všem dojmům a slabostem lidským až na hřích, jako každý člověk, podrobena tedy i těm úzkostem, jež svírají člověka, když mu hrozí smrt násilná, krutá. A bolesti takové a úzkosti přišly na něho v zahradě Gethsemanské a přijíti musely, aby se naplnilo proroctví Isaiášovo (K. 53). V nich pak potřeboval nutně jako člověk posily a potěchy, neměl-li již tehdy — v zahradě Gethsemanské — podlehnouti jim. Pravda ovšem, že posilu a útěchu tu mohl sám jako Bůh dáti lidské přirozenosti své, ale toho neučinil, aby ukázal, že podrobuje úplně vůli svou (lidskou) vůli Otce nebeského a že vzdávaje se posily se strany božské přirozenosti své, jako pouhý člověk chce vypít až na dno kalich utrpení. Od anděla pak přijal útěchu onu, aby dal příklad pokory a ukázal, jak velice trpí, jak veliký účinek má modlitba vroucí a vytrvalá, jakož i aby nám zasloužil vyšší pomoc i útěchu v utrpení a povzbudil nás, bychom i my utíkali se v úzkostech a utrpeních k Bohu.

b) Tázati se však po příčině neb účelu, proč Pán Ježíš učinil zázrak krvavého potu, není na místě; neboť pot onen nebyl zázračný, (leč pokud veškeré utrpení Kristovo a smrt jeho měly do sebe cosi nadpřirozeného a podivuhodného), nýbrž přirozený, způsobený nesmírným rozrušením organismu tělesného, kteráž nastala jednak bolem duševním na výsost velikým, jednak duševní silou a energií, kterou chtěl pro nás trpěti, onen bol a zármutek na duši udržoval a (lidskou) při-

rozenost svou takřka nutil, aby jej snášela, a tak skutečný zápas podstoupil.¹⁾

c) Rovněž nemístno jest mluvit o porušení souvislosti tam, kde podávají se děje tak, jak udály se po sobě. Pán Ježíš skutečně nejprve se modlil, potom byl od anděla potěšen a na to teprv, když anděl zmizel, podstoupil (dobrovolně) zápas smrtelný, při kterém se krví potil a tím snažněji se modlil, jak vypravuje sv. Lukáš. A zjev andělský nebyl zbytečný, neboť, jak patrně z toho, co bylo řečeno svrchu, čelil k tomu, aby Pána Ježíše potěšil a tak posilnil ho nejen k utrpení vůbec, nýbrž i, a to předem, k té úzkosti smrtelné, která mu nastávala; ani nebyla posila a útěcha andělova bez účinku; neboť ona uschopnila skutečně zesláblou Kristovu přirozenost lidskou, aby přestála a překonala překrutý onen zápas či tak zvanou úzkost smrtelnou, kterou si chtěl připustiti a která dostoupila takové výše, že potil se krví.

Namítají však odpůrcové pravosti řečených dvou veršů též důvody vnější, poukazující totiž k tomu, že

a) ostatní evangelisté nečiní žádné zmínky o krvavém potě Kristově,

b) že dle výpovědi Jana armenského (Mairakomského) vložil ony dva verše do evangelia Lukášova teprve bludař Saturnilos ve 2. st.²⁾

c) že ony verše v některých kodexích scházejí a schá-

¹⁾ Starší i novější lékaři dosvědčují, že pot krvavý, v němž voda s krví smísená jest, řídký sice, ale přece možný jest v největším rozčilení neb v největší úzkosti (Kipping, De cruce, s. 148; Gruner, De Morte J. Chr. s. 34; Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg, 1864, s. 314; Schuster—Holzammer, Handbuch der bibl. Geschichte, 6. vyd. 1906; s. 435).

²⁾ Na tuto výpověď Jana armenského ukazuje nejprve Wetstein, uváděje ji takto: *καὶ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς προσετίθει ὁ Σατοῦρ-νίλος πολλὰς αἱρέσεις, ὡς καὶ εἰς τὸ κατὰ Ἰουκῆν εὐαγγέλιον ὡφθῇ* dĕ atd. (= i v božských písmech připojil Saturnilos mnohé bludy, na př. k evangeliu Lukášovu: ukázal se atd.). Po něm poukazovali k němu též jiní, neudávajice podobně, jako ani Wetstein, odkud je přejali. Jest pak výpověď ta přejata nepochybně ze spisu Isáka patriarchy armenského: „O věcech armenských (De rebus Armeniae), ve kterém praví (Migne 132, s. 1252): „A když ukázal Jan svědectví Pisma, řekl: Toto všechno přidali Nestoriáni v písmech svatých otců, jakož i v božských Písmech, tehdy připojil Saturnilos mnohé bludy, na př. v evangeliu podle Lukáše: „Počal Ježíš rmoutiti se a teskliv býti I ukázal se mu anděl s nebe, posílují ho, a když se snažněji modlil, stal se pot jeho jako krůpěje krve, a podobné.“

zejí, v jiných pak označeny jsou hvězdičkou neb obolem, jakožto známkou pochybnosti.¹⁾ Dle sv. Hilaria²⁾ totiž a dle sv. Jeronyma nebylo oněch veršů o andělu a krvavém potě Kristově v četných kodexích jak řeckých tak latinských,³⁾ dosud pak scházejí v kodd. B, $\aleph^a$ A R T, 69, 124, 561, 579, jakož i v sinajském rukopise překladu starosyrského (Syr Sin), v Brixenském (f) rukopise překladu starolatinského a v několika rukopisech překladu koptického (boheirského i saidského) a armenského; obolem jsou označeny v I, Q, 123, 344, 440, 512, hvězdičkou v E, S, V, J, II, 24, 36, 161, 166, 274, 408, v minuskulu č. 13 pak napsána jsou rukou první pouze slova $\epsilon\varphi\theta\eta$ $\delta\epsilon$ (ukázal se pak), ostatní slova v 43. a 44. připsána jsou v něm na okraji rukou pozdější.

Ačkoli však vnější důvody vážnější jsou než svrchu uvedené důvody vnitřní, nedokazují přece ani ony ničeho proti pravosti řečených dvou veršů (Luk. 22, 43, 44). Neboť

a) mlčení ostatních evangelistů nelze vůbec uváděti právem za důvod proti pravosti: neboť, jak již několikráte bylo podotknuto, žádný evangelista ani nebyl povinen, ani si za povinnost neuložil vypsati veškerý život Páně a proto ovšem mohlo se snadno státi a stalo se, že jeden zaznamenal něco ze života jeho, co druhí pominuli mlčením.

¹⁾ Viz Merx, l. c. s. 457—462.

²⁾ S. Hilairius, De trinit. IV, 1. (Migne, 10, 375): „Nec sane ignorandum a nobis est, et in graecis et in latinis compluribus vel de adveniente angelo vel de sudore sanguinis nihil scriptum reperiri.“

³⁾ S. Hieronym. C. Pelagian. II, 16 (Migne 23, 552): „In quibusdam exemplaribus tam graecis quam latinis invenitur scribente Luca: apparuit illi angelus“ atd. — Také poznámka přičiněná v minuskulu 34 (ze st. 11.) upozorňuje, že v některých rukopisech onoho místa není, že však uvádějí je Dionysius (Pseudodionysius) Areopag. (5. st.), Gennadius (5. st.), Epiphanius (5. st.) a jiní sv. Otcové. Podobně v kod. Assemani 2, exempláři to syrského překladu Filoxenského (8. st.), jest na okraji poznámka, že státi o anděli a potu krvavém není v evangeliích alexandrijských, a proto že pominul ji sv. Cyrill v 18. homil. své. (Viz Brandscheid, Handb. der Einl. ins N. T. Freiburg im Br. s. 175.) Také v známých evangeliářích řeckých scházejí ony verše u Lukáše, ale jsou v nich vetkány do evangelia Matoušova po 26, 33. k části to, která bývala předčítána při službách Božích o zeleném čtvrtku. Taktéž jest to v kodd. 69 a 124. Na témž místě (po Mat. 26. 39) jsou ony verše připsány třetí rukou v kod. C, který nemá části Luk. 22, 9—23, 25 jakož i na jiných místech kusý jest. V kodd. 517 a 346 jsou ony verše i u Lukáše na svém místě i u Matouše po 26, 39.

b) Ani na výpověď Jana armenského nelze nic dáti, jakož uznávají nyní i ti, kteří popírají pravost v 43. a 44. jako Merx.¹⁾ Neboť jak patrně z Ireneia (Proti kacířstvím, I, 24), Saturnilus (Saturninus) byl dokétem, který učil, že Kristus neměl těla skutečného, nýbrž jen zdánlivé. Jako takový byl by však ony verše spíše vymýtil z textu, než je do něho přičinil, neboť ukazují, že Kristus měl skutečné tělo, a čelí tedy proti jeho nauce. Mimo to armenský patriarcha Isák vytýká ve své řeči k bludařům armenským, kteří uznávali při Kristu pouze jednu a to božskou přirozenost, že odstranili z evangelia stať o krvavém potu Páně pod záminkou, že zjev ten nesrovnává se s velebností božskou, a ukazuje,²⁾ že neprávem dovolávají se pro své jednání sv. Chrysostoma, poněvadž Chrysostom sám uznává pravost místa Lukášova o krvavém potu Páně;³⁾ i nazývá je proto porušovateli evangelia,⁴⁾ avšak naznačuje též, že zodpovědným z porušení toho jest sám Jan Mairakomský (armenský) odpůrce církevního sněmu chalcedonského a popírač lidské přirozenosti Kristovy, který předstíral, že ono místo o krvavém

¹⁾ Merx Adalbert, Das Evang. Marcus und Lucas (nach ihrem ältest. Texte), s. 467: „Es lohnt sich hier aus Wetstein anzuführen, das Johannes Armenius, der mir übrigens unbekannt ist, behauptet hat, Saturnilus (circa 140) habe unsere Perikope eingeschoben, was positiv falsch ist, da Saturninus Doker war . . . Wäre übrigens Saturninus der Einschieber, so würde Justin die Stelle schwerlich kennen.“ Podobnou výtku činí Armenům také mnich Nikon (10. st.) ve spise „O bezbožné bohoslužbě Armenů“ a neznámý spisovatel 9. st. ve spise Collectanea de quibusdam haeresibus earumque auctoribus“ (v Basnaglově „Thesaurus monument. eccles. et hist. sv. II. s. 49. — Viz Mangenot, Évangile de s. Luc. ve Vigourouxově Dictionnaire de la Bible, IV. s. 390).

²⁾ Isák, První řeč proti Arménům k. 5 (Migne 132, 1172): „Poněvadž Kristus v čas utrpení svého se modlil a proléval pot jako krůpěje krve a (tak) stvrzoval (βεβαιούεντος) tělesnou přirozenost svou, nejsou-li ti to Kristu odporující (χριστούμαχοι) Armenové, kteří vypustili z evangelia jeho pot, patrně odpůrci Božími“ (θεόμαχοι)?

³⁾ Isák Arm. patriarcha, tamtéž, k. 6. 3. (M 132, 1176): „Kterak nestydí se Arménové uváděti za svědka svého popírání Chrysostoma, aby jej, který hlásal dvě přirozenosti a energie při Kristu, bezbožně se všemi svatými patrně odsuzovali. Ani potu Kristova, jehož Chrysostom připomíná vždycky a všude, zvláště při výkladě evangelia podle Matouše, nebáli se vynechatí a vůbec popřít.“

⁴⁾ tamtéž, kap. 13, 13 (M. 132, 1208): „Neboť všechny staré knihy jejich, hlásající při Kristu dvě přirozenosti a dvě energie, ukazují je jako popírače Kristovy tělesnosti (lidské přirozenosti) a jako porušovatele evangelia.“

potů Páně vložil do textu Saturnilus.¹⁾ Patrně tedy, že to místo bylo původně v bibli armenské a později teprve se vynechávalo v některých exemplářích jejích, a tedy že v nepravdě jest Merx, myslé, že bylo do ní vloženo později.

ε) Že v některých rukopisech řeckých a jiných, i v kodexu Vatikánském (B) ony verše scházejí, v jiných pak označeny jsou hvězdičkou neb obolem, není sice bez váhy, avšak váha ta umenší se značně, jakmile se pováží, co bylo příčinou zjevu toho, že totiž působila k tomu nejspíše jednak obava křesťanů některých, aby bludaři, jmenovitě Ariáni, nevěřice v božství Kristovo, nezneužili řečeného místa pro bludnou nauku svou, jednak mylné mínění jiných, že nesrovnává se s božskou velebností Kristovou, aby se dával těšiti od anděla a potil se krví,²⁾ hlavně však úprava evangelních čtení, určených pro sv. týden, kteráž alespoň v hlavních částech svých byla ve 4. st. již ustálena. O zeleném čtvrtku totiž čítala se mimo jiné kapitola 26. z evangelia Matoušova, a poněvadž ten den připomínalo se též jako dosud utrpení Kristovo v zahradě Gethsemanské, čítali po Mat. 26, 39. onu částici ze sv. Lukáše (22, 43—44), která jedná o anděli těšícím a krvavém potu Páně, a k tomu konci připoisovali si ji někteří na okraji při řečeném místě v evangeliu Matoušově, aby čtouce nemuseli jí hledati teprve u sv. Lukáše. O veliký pátek pak čítali z Lukáše kap. 22., při tom však vynechávali v. 43. a 44., jednak že na ten den méně se hodily, jednak že byly již čteny o zeleném čtvrtku. A odtud as zvláště přišlo, že verše ty byly v některých opisech vynechány, v jiných obolem neb hvězdičkou označeny, jakož i to, že v jiných rukopisech vyskytají se i u Matouše po 26, 39. i u Lukáše na svém místě.

Rozhodně však převáží takové rukopisy všechny mnohem větší počet kodexů řeckých a překladových, jež obsahují verše řečené. Jsou to kodexy $\aleph$, D, F, G, H, K, L, M, Q, U, X, A, T, C, jakož i E, S, V, Γ, J, II, Q, jež je mají z první ruky

¹⁾ Viz svrchu s. 276. pozn. 2.

²⁾ Epifanius alespoň mluví o místě podobném (o pláči Kristově nad Jerusálémem), o kterém v části předchozí řekl, že se čte v exemplářích neporušených a od sv. Ireneu uvedeno bylo proti doketům, praví: „Pravověrní vymýtli ono místo, poněvadž se báli a nerozuměli jeho účelu a moci převeliké“ (*προβήθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ ἰσχυρότατον*).

také, a skoro všechny minuskuly;¹⁾ jsou to překlady syrské (Curetonský, Pešítá, Filoxenský, Heraklejský) vyjma kodex sinajský (Syr Sin), též Tatianův Diatessarón, všechny rukopisy překladu starolatinského (vyjma Brixenský), totiž a, b, c, e, ff², g¹⁻², i, l, q, Vulgata, překlad ethiopský, arabský a některé rukopisy překladu koptského (boheirského i saidského), arménské. Rovněž pisatelé kodexu Alexandrijského (A) byly známy ony verše; neboť ač vynechal je v textě, přičinil přece ko 22, 42. číslo eusebiánské kapitoly $\sigma\pi\gamma$ (= 283) s eusebiánským kánonem ι (= 10 tedy $\frac{\sigma\pi\gamma}{\iota} = \frac{283}{10}$), kterážto kapitola obsahovala právě Luk. 22, 43—44. Mimo to uvádí řečené místo již sv. Justin, sv. Ireneus, Hippolyt, Dionysius Alex.,³⁾ uznávají ji Epifanius, Arius (u Epifania), Chrysostom, Cyrill Alex., Theodor Mopsuest., Theodoret⁴⁾ a veliká řada spisovatelů doby pozdější. Jest tedy osvědčeno tolika svědky, že nelze míti důvodně ni nejmenší pochybnosti o jeho pravosti, a to tím méně, poněvadž v příčině jazykové srovnává se úplně se zvláštnostmi mluvy Lukášovy, jakož upozornil sám Harnack, uznávaje a odůvodňuje pravost jeho.⁴⁾ Pravít se v něm $\omega\phi\theta\eta$ $\delta\epsilon$ $\alpha\epsilon\tau\eta\eta$ $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ (ukázal se mu pak anděl) právě tak jako v 1, 11; užívá se výrazu $\epsilon\nu\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ (posilovati), jehož neshledáváme v Novém Zákoně nikde jinde leč jen ještě ve Skutcích apošt. 9, 19., sepsaných také od Lukáše; sloveso $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (státi se) pojí se tu s předložkou $\epsilon\nu$ ($\gamma\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ $\epsilon\nu$ $\alpha\gamma\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ — dostav se v úzkost smrtelnou), jakož se děje u Lukáše častěji, a vyskytá se tu rčení $\epsilon\kappa\tau\epsilon\nu\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\pi\rho\omicron\sigma\eta\chi\epsilon\tau\omicron$ — snažněji se modlil, kteréž

¹⁾ V kodexu Sinajském (N) byly verše 43. a 44. napsány hned první rukou, první korektor N^a (ještě ve 4. st.) dal však je do závorky, ale korektor druhý N^b (v 6. st.) hleděl závorku tu opět odstraniti.

²⁾ Justin, Tryfon. 103 (Migne 6, 747; viz svrchu s. 260. pozn. 2.), Ireneus (Proti kacířstv. 3, 22, 2, (Migne, 7, 957), Hippolyt (Contra Noët., Migne, 10, 828), Dionysius Alex. (výkl. k Luk. 22; Migne, 10, 1594).

³⁾ Epif. (Ancorat. 31. Migne 43, 73), Arius u Epif. haer. 69, 19 (M. 42, 232), Chrysostom (in Matth. hom. 85, 1; M. 58, 746), Cyrill Alex. (in psalm. 68, 1; Migne, 69. s. 1164), Theod. Mops. (Fragmenta dogmatica; M. 66, s. 984. 985). Theodoret, (in psalm. 15, 7; M. 80, 961; Demonstr. per syllog.; Migne 83, 325).

⁴⁾ Harnack, Sitzungsberichte der königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1904, XI. — Mezi kritiky protestantskými uznávají pravost řečených veršů (22, 43—44) též Tischendorf, Tregelles, Blass.

se objevuje také ve Skut. apošt. 12, 5. alespoň ve formě přibuzné: προσευχή δὲ ἰν' ἐκτενῶς γινομένη (modlitba pak snažněji se dělá).

§ 26. Spolehlivost evangelia Lukášova v příčině dějepisných údajů.

Sv. Lukáš ujišťuje na počátku svého evangelia, že všechno pilně vyzvěděl od počátku a k tomu konci napsal, aby Theofil poznal pravdu těch slov, kterým byl vyučen. A jak patrně z toho, co bylo řečeno svrchu v § 22, prameny, které měl po ruce, byly takové, že mohl skutečně dodělati se pravdy ve všech těch věcech, které ve svém spise zaznamenal. Ať tedy nehledíme ani k jeho inspiraci ani k tomu, co bylo pověděno v prvním díle (s. 433—451) o věrohodnosti novozákonních spisovatelů vůbec, již z onoho ujištění jeho a z těch pramenů, jichž použil, lze zajisté souditi právem, že nejen dověděl se pravdy, nýbrž ji i napsal a tedy ve svých údajích spolehlivý jest.

Nicméně rationalisté upírají mu spolehlivost tu, ukazující na jisté omyly, kterých se prý dopustil ve svém evangeliu, jmenovitě při své zprávě o sčítání lidu a Lysaniovi.

1. Evangelista totiž sděluje (2, 1—2), a) že nedlouho před Kristovým narozením vydal císař Augustus rozkaz, aby byl popsán veškeren svět (římský) či aby v celé říši římské, tedy i v královstvích Římanům podřízených, sepsána byla jak jména všech občanů tak statky jejich;

b) že v čas Kristova narození dělo se skutečně takové popsání v Palestině;

c) že popsání to bylo první, které se tam konalo za syrského vladaře Cyrina či Quirinia. Praví: Stalo se pak v těch dnech, že vyšel rozkaz od císaře Augusta, aby byl popsán veškeren svět. To popsání první stalo se za vladaře syrského Quirinia.

Ale ani jedna z těchto zpráv nezdá se rationalistickým kritikům býti bezzávadnou. Popírají,

a) že by byl Augustus vydal rozkaz v příčině popsání veškeré říše římské, neboť prý ze starých spisovatelů nezmiňuje se o něm nikdo, z mladších však (Cassiodora, Isidora, Suidy) že nelze dovolávat se účinně, poněvadž své zprávy čerpali nejspíše z evangelia Lukášova.¹⁾ Popírají,

¹⁾ Schürer, Cyrenius und die Schätzung, (v Riehmově Handwörterbuch des bibl. Altertums, I. s. 286): „Lukas spricht von einer allgemeinen

b) že by za života Heroda Vel. v době Kristova narození bylo se konalo v Palestině jaké popsání, ba tvrdí, že popsání římské či z rozkazu císaře římského a k účelům římským (aby se stanovila poplatnost obyvatelstva) se tam konat ani nemohlo, neboť jednak nezmiňuje se o něm Josef Flavius, jednak byl Herodes králem samostatným a spojencem římským, a proto území jeho nepovinnou dávkami, pro něž by Augustus byl ono popsání nařizoval. ¹⁾ Konečně

c) popírají, že by byl Quirinius mohl v době Herodově vésti popsání v Palestině jako vladař syrský, neboť v té době nebyl prý ještě vladařem; patrně tedy popletl si tu prý Lukáš onen popis, který dle svědectví Josefa Flavia konal se v Palestině za Quirinia až po smrti Herodova syna Archelaa. ²⁾ Avšak

Schatzung, welche Augustus im ganzen römischen Reiche angeordnet habe. Von einer solchen wissen die anderen Geschichtsschreiber nichts. Nur einige ganz späte christliche Autoren aus dem 6. 7. und 10. Jahrh. nach Chr. (Cassiodorus, Isidorus, Suidas) erwähnen sie, aber wahrscheinlich nur auf Grund der Stelle des Lucas.“ Podobně Ed. Reuss, *Histoire évangélique*, v Paříži, str. 143. „Jest dokázáno, že pod vládou Augustovou nebylo provedeno všeobecné sčítání celé říše.“

¹⁾ Schürer, Cyrenius und die Schatzung, v *Riehmové Handwörterb. der bibl. Alterth.* I, s. 286: „Josephus, der uns die Geschichte Palästina's in jener Zeit beschreibt, erwähnt nur die Schatzung vom J. 6—7 nach Chr. Von einer früheren Schatzung in Palästina bei Lebzeiten des Herodes schweigt er völlig, was um so auffallender ist, als er gerade die letzte Zeit des Herodes sehr ausführlich behandelt... Überhaupt aber ist es bei der selbständigen Stellung, welche Palästina zur Zeit des Herodes noch einnahm, schwer denkbar, dass unter ihm eine römische Schatzung sollte vorgenommen worden sein... Nach allem, was wir wissen und nach sonstiger Analogie voraussetzen müssen, können in Palästina während der Regierung des Herodes und seiner Söhne nicht wohl römische Steuern erhoben worden sein. Nur die „unterworfenen“ Gebiete waren zu solchen verpflichtet, nicht aber die Gebiete der „verbündeten“ Fürsten.“

²⁾ Schürer, tamtéž s. 285: „Nach Lucas müsste Cyrenius bereits zu Lebzeiten des Herodes dieses Amt (eines Statthalters von Syrien) bekleidet haben. Nun kennen wir gerade für die letzten Jahre des Herodes die Statthalter Syriens ganz genau. Vom Jahre 9—6 war dies Sentius Saturninus, und vom Jahre 6—4 Quintilius Varus. Der Vorgänger des Saturninus war Titius. Quintilius Varus aber bekleidete sein Amt bis nach dem Tode des Herodes. Für einen Statthalter Cyrenius bleibt also in den letzten Jahren des Herodes (und in diese muss doch die Geburt Christi fallen) schlechterdings kein Raum.“ (Tamtéž v *Geschichte des jüdischen Volkes*, I. 443 a další. — Podobně Mommsen, Winer, Bleek, Strauss.

popírajíce takto řečené údaje Lukášovy, jednají bezdůvodně a nesprávně. Neboť co se týká

a) rozkazu Augustova v příčině popsání světa či římské říše, jest zajisté nesprávně pouze proto označovati Lukášovu zprávu o něm jako nepravdivou, poněvadž o něm pomlčují ostatní spisovatelé staré doby. Činiti tak bylo by jen tehdy s důvodem, kdyby všickni spisovatelé ti byli povinni o něm se zmiňovati, aneb kdyby bylo jisto, že Augustus podobného rozkazu vydati nemohl. Ale ovšem tomu není tak. Naopak

a) jest jisto, že k rozkazu Augustovu konalo se skutečně třikráte popsání (či spíše sčítání) občanů římských, totiž r. 726, 746 a 767 po založení Říma. Dosvědčuje to nápis ancyránský, ¹⁾

¹⁾ V Ancyře (nynější Angoře) jest dosti zachovalý chrám mramorový, který byl zasvěcen císaři Augustovi a bohyni Romě; ve středověku proměněn v chrám křesťanský, nyní pak patří k turecké mešitě. Ve vestibulu (pronau) jeho jest na dvou stěnách proti sobě stojících na každé straně latinský nápis o třech sloupcích, jenž co do textu svého pochází od samého Augusta a podává seznam toho, co byl Augustus vykonal. Památka ta slove monumentum ancyratum. Případná část jeho zní dle Wieselerova spisu Chronologische Synopse der vier Evangelien, s. 90—91 takto: [Slova v nápisu onom setřena nahrazujeme zároveň s Myszkowskim (Chronologico—historica introd. in N. T. s. 48) slovy tištěnými literami malými dle dohady Chishullový.]

PATPITIURUM - NUMERUM - AUXI - CONSUL
QUINTUM - IUSSU - POPULI - ET - SENATUS - SENA
TUM - TER - LEGI - ET - IN - CONSULATU - SEX-
TO - CENSUM - POPULI - COLLEGA - M - AGRIPPA
~~AGI~~

LUSTRUM - POST - ANNUM - ALTERUM - ET
QUADRAGESIMUM - FECI - QUO - LUSTRO - CIVI
UM - ROMANORUM - CENSA - SUNT - CAPITA
QUADRAGIENS - CENTUM - MILLIA - ET
SEXAGINTA - TRIA - MILLIA - (alteru) M - CON-
SULARI - CUM - IMPEPIO - LUSTRUM

(censumque) SOLUS - FECI - CENSORIN (o et)
ASINIO - COS - QUO - LUSTRO - CENSA - SUNT -
CIVIUM - ROMANORUM - (capita) QUADRA -
GIENS - CENTUM - MILLIA - ET - DUCEN

TA - TRIGINTA - TRIA - Millia - tertiu) M - CON-
SULARI - CUM - IMPEPIO - LUSTRUM

COLLEGA - TIB - CA(esare feci) SEX - POM-
PEIO - ET - SEX - APULEIO - COS -

QUO - LUSTRO - ET iam censa sunt, ROMA
NORUM - CAPITUM - QUADRAGIENS

CENTUM - MI(ilia tr)GINTA - ET - SEPTEM
MILLIA.

pocházející co do textu svého od samého Augusta. Ovšem pravda jest, že popsání či spíše sčítání tato vztahovala se toliko k občanům římským a tedy k tomu konci se děla, aby seznalo se, která práva komu patří. Avšak dal li Augustus popsati římské občany, aby se seznala jejich práva, nařídil zajisté popsati také ostatní obyvatelstvo podřízené, aby se stanovila a zjistila síla poplatná. Že tomu tak, souditi lze tím spíše, poněvadž

β) jest také jisto, že podobná popsání konala se za Augusta v různých provinciích římských, jakož svědčí Livius ¹⁾ a souditi lze také z těch čísel statistických, která udává Plinius, ²⁾ a zvláště ze statistické listiny, zvané „rationarium imperii“ neb „breviarium imperii“, kterou dle svědectví Suetoniova, Diona Cassia a Tacitova ³⁾ Augustus sám sepsal a před svou smrtí senátu se svou závětí odevzdal, a která dle Tacita obsahovala také to, „kolik jest v říši občanův a spojenců ve zbraních, kolik loďstva, království, provincií, které daně neb poplatky a které potřeby i rozdávký“. Neboť takového pře-

¹⁾ Livius, Epitome 134: Quum ille (Augustus) conventus Narbonnae egit, census a tribus Galliis, quos Caesar pater vicerat, actus. — O soupise konaném v Gallii svědčí též nápis latinský, který byl r. 1527 nalezen blíže Lyonu na dvou deskách bronzových a nyní chová se v Lyoně. Viz A. de Boissieux, *Inscription antiques de Lyon*, s. 136; Vigouroux, *Bible a nejnovější objevy v Palestině, Egyptě a Assyrii*, přeloženo od A. Podlahy, v Praze, str. 81–82.

²⁾ Plinius, *Hist. natur* 3, 1, 3 : *Juridiciconventus ei (Baeticae) IV, Gauditanus, Cordubensis, Astigitanus, Hispalensis, oppida omnia numero CLXXV, in iis coloniae IX, municipia c. R. X, Latio antiquitus donata XXVII, libertate VI, foedere III, stipendiaria CXX.* — Tamtéž 3, 3, 28: *Lucensis, conventus populorum est XVI praeter Celticos et Lemavos, liberorum capitum ferme CLXVI M, simili modo Bracarum XXIII civitates CCLXXXV M capitum.* — Tamtéž 3, 22: *Salona, colonia ad Jader CXII. Petunt in eam jura viribus descriptis in decurias CCCXLII Dalmatae, XXV Deuri, CCXXXIX Ditiones, CCLIX Maezaei, LII Sardeates . . nunc soli prope noscuntur Gerani de curiis XXIV, Dauri XVII Desitantes CII, Docleates XXXIII atd.*

³⁾ Dio Cassius, 53, 33; 56, 33; Tacitus, *Annal.* 1, 11: „*Opes publicae continebantur: quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones, quae cuncta sua manu perscripserat Augustus.*“ Suetonius, *Octavianus*, 56, 33: „*Altero indicem rerum a se gestarum, quem vellet incidi in aeneis tabulis, quae ante Mausoleum statuerentur; tertio volumine breviarium totius imperii, quantum militum sub signis ubique essent, quantum pecuniae in aerario et fisciis, et vectigalium residuis.*“

hledu statistického o celé říši nebyl by mohl Augustus mít bez předchozího popisu. Byl-li však konán popis po celé říši, byl k tomu zajisté dán také rozkaz od císaře. Že tomu tak bylo vskutku, vychází na jevo

γ) i ze svědectví přímých. Mimo Pavla Orosia (5. st.)¹⁾ totiž, který vypravuje o popsání veškeré říše římské, konaném za císaře Augusta r. 752 po založení Říma, jehož věrohodnost však berou v pochybnost, ač jí Florián Riess²⁾ rozhodně hájí, dosvědčuje to Cassiodorus³⁾ (6. st.), který mluví o rozdělení veškeré půdy v říši římské, předsevzatém za Augusta k tomu konci, aby se zjistil majetek jednoho každého a stanovily se daně, Isidor Sevil. (7. st.),⁴⁾ který zmiňuje se též o popsání veškeré říše římské za Augusta, jakož i Suidas⁵⁾ (10. st.), který ve svém slovníku při slově ἀπογραφή (popsání) nejen zmínku činí o prvním popsání veškeré země poddaných, nýbrž i různé podrobnosti popisu toho sděluje, o nichž žádný spisovatel jiný doby staré, pokud známo, nemluví. Právě: „Samovládce Caesar Augustus vybrav dvacet mužů výborných a bezúhonných, poslal je do veškeré země poddaných, aby

¹⁾ Paulus Orosius, *Histor. Rom.* VI, 22: Itaque anno a. U. c. 752 Caesar Augustus, ab Oriente in Occidentem, a Septentrione in Meridiem ac per totum Oceani circulum cunctis gentibus una pace compositis, Jani portas tertio clausit . . . Eodem quoque anno tunc idem . . . Caesar . . . censum agi singularum ubique provinciarum et censeri omnes homines iussit.“

²⁾ Riess, *Nochmals das Geburtsjahr Jesu Christi*, Freiburg im Breisgau 1883, s. 60—66.

³⁾ Cassiodorus, *Variarum lib.* 3, 52 (Migne 69, 608 : „Augusti siquidem temporibus orbis Romanus agris divisus censuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum suscepit quantitate solvenda. Hoc auctor Hyrumetricus (dle jiného čtení: Hyginus gromaticus neb pouze gromaticus) redegit ad dogma conscriptum, quatenus studiosus legendo possit agnoscere, quod deberet oculis absolute monstrare.

⁴⁾ Isidor. Hispal., *Etymolog* 5, 36: „Caesar Augustus Romanum orbem descripsit.“

⁵⁾ Suidas, *Lexicon*, při slově ἀπογραφή (Vydání Gaisfordova svazek I. s. 473): Ὁ δὲ Καῖσαρ Ἀβγουστός ὁ μοναρχήσας, εἰκοσιν ἄνδρας τοὺς ἀριστοὺς τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἐπιτεξάμενος, ἐπὶ πάντων τὴν γῆν τῶν ἐπηκόων ἐξεπέμψεν, οἱ δὲ ἅν ἀπογραφὰς ἐποιήσατο τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν ἀτάραχά τινὰ προστάξας τῇ δημοσίῳ μοίρᾳ ἐκ τούτων εἰσφέρεισθαι. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο τῶν πρὸ αὐτοῦ τοῖς κεκτημένοις τί μὴ ἀφαιρουμένοις; ὥς εἶναι τοῖς εὐπόροις δημοσίῳ ἐγκλήμα τὸν πλοῦτον.

skrze ně učinil soupis lidí i majetku, nařídliv, aby jistou část dostatečnou dali do státní pokladny. Toto popsání bylo první, ježto předchůdcové jeho co nebyli by vzali majetným? tak že bohatým bylo bohatství veřejným přecinem “

Jsou to ovšem svědkové mladí, zvláště Suidas, ale proto nikoliv nespolehliví, aniž lze tvrditi o nich právem, že by své zprávy o popsání říše byli založili na evangeliu Lukášově, tak že by nemohli býti uváděni jako svědkové pro spolehlivost řečené zprávy evangelistovy o popsání říše římské. Neboť, ať nehledíme k Paulu Orosiovi a Isidorovi, že Cassiodorus nečerpal řečené zprávy své z Lukášova evangelia, patrno jednak z jeho zprávy samé, že totiž obsahuje více, než podává Lukáš, zmiňujíc se též o účelu, za kterým se popsání dělo, jednak z toho, že Cassiodorus sám neodvozuje řečené zprávy své od Lukáše, nýbrž od jakéhosi zeměměřiče. Pochybovati však o spolehlivosti jeho údajů, jest docela nemístno; neboť on (Cassiodorus) byl po delší dobu kancléřem ano duší vlády Theodorichovy, později i konsulem v Římě, a jako takový měl zajisté po ruce prameny bezpečné; a on neučinil řečeného sdělení v příčině popsání země ve správě soukromé, nýbrž v listě úředním, který napsal jménem Theodorichovým; i nelze proto mysliti s důvodem, že by byl podal v něm věci nepravdivé neb pochybné. Podobně platí též o Suidovi. Ani on nezakládal a založiti nemohl svou zmínku o popsání říše římské na evangeliu Lukášově, neboť i on udává různé podrobnosti v té příčině, o nichž Lukáš pomlčuje, zejména o tom, že popsání vztahovalo se i k obyvatelstvu i k majetku, že jím bylo pověřeno 20 mužů výborných a že bylo stanoveno, aby jistá část dala se do pokladny státní. Ale zcela bezdůvodno, a to s křivdou bylo, by též podezřívati jej, že by si byl ony údaje vymyslíl sám. Patrně tedy přejal je z nějakých pramenů, z pramenů sice nám neznámých, o jichž spolehlivosti však on neměl příčiny pochybovati.

Že starší spisovatelé nemluví o popsání celé říše, nemůže býti na závadu; dostačí, že i dle jejich výpovědí konala se popsání v jednotlivých krajích. Ani není s podivením jejich mlčení v řečené příčině; neboť letopisy Tacitovy počínají se dobou Tiberiovou; zcela pochopitelně proto nemluví o všem tom, co konal Augustus; ze spisů Diona Cassia zanikla pak mimo jiné také ona část, která obsahovala dějiny r. 748—752,

tedy právě té doby, do které spadá i řečené popsání říše římské i Kristovo narození; nelze tedy beze všeho tvrditi, že by byl o řečeném popsání pomlčel; neboť neví se, zda nejednal o něm v části zaniklé. Mimo to třeba povážiti, že také o jiných věcech důležitých pomlčují někteří spisovatelé staří, ač jisto jest, že se staly; na př. o slavnostním řízení soudním (*legis actiones*) nezmiňuje se ani Polybios ani Livius, a přece jest z Gaiova spisu *Institutionum commentarii* nepochybně, že se dělo. Ký div tedy, nezaznamenal-li Suetonius nic o řečeném popsání říše, ani tehdy, když psal život Augustův? Nebyl, jak řečeno, žádný z nich povinen všecko zaznamenávat. Ostatně Lukáš zmiňuje se o rozkaze Augustově, aby byl popsán veškeren svět (římský), nepraví, že rozkaz ten byl proveden všudy touž dobou. I lze proto také tím vyložiti mlčení o něm při jiných spisovatelích staré doby, že snad nebyl prováděn všudy najednou.¹⁾

b) Co však se týká zejména popisu palestinského, netřeba zajisté již připomínati, jak nesprávně jest pouze popírati, že by za života Heroda Vel. byl jaký popis konán v Palestině na rozkaz císařů, poněvadž se o něm nezmiňuje Josef Flavius, neboť bylo již několikráte a i ve stati předchozí ukázáno na to, že z pouhého mlčení těch oněch spisovatelů nelze právem souditi v nepravdivost zprávy, kterou o nějaké věci podává autor jiný. Tvrditi však, že by Augustus nobyl mohl naříditi pro Palestinu popsání k účelům římským, poněvadž Herodes byl králem samostatným a spojencem římským (*rex socius*), jest proti pravdě. Neboť ať pomlčíme o tom, že již Antonius vykázal Herodovi jistý poplatek (*Appianus, Bellum civil. 5, 75*), od něhož nečteme nikde, že by jej byl Augustus osvobodil. Herodes nebyl králem spojencem již od r. 31. před Kr., kdy Augustus v bitvě u Aktia zvítězil nad Antoniem, a to proto, poněvadž se přidržel Antonia a jej v boji jeho proti Augustovi podporoval, byť ne mocí ozbrojenou, přece penězi a obilím. Ale byl králem znovuzřízeným (*rex restitutus*), to jest takovým, který nedržel království právem vlastním, nýbrž z milosti a blahovůle Augustovy; neboť když byl po řečené bitvě u Aktia přišel na Rodus k Augustovi a odloživ diadém královský, podal mu počet ze svého jednání, že totiž proto podporoval

¹⁾ Srovn. Knabenbauer, *Comment. in evangl. sec. Lucam*, s. 104—105.

Antonia proti němu, poněvadž, jsa s ním v poměru přátelském, pokládal to za povinnost, Augustus přijav jeho ospravedlnění, vzal korunu královskou (diadém), vložil mu ji na hlavu a přijal jej mezi své přátele.¹⁾

Jako král znovuzřízený byl však závislý na císaři a území jeho povinno odváděti jemu jisté poplatky. Patrně to již z té přísahy povinné, kterou dle Josefa Flavia slibovali v Palestině poslušnost císaři i králi,²⁾ a z té oběti, kterou dle svědectví Filonova³⁾ podávali ve chrámě denně za císaře (Augusta), jakož i z toho, že i poslední vůle Herodova musela býti předložena Augustovi ke schválení.⁴⁾ Patrně to však i z jednání Heroda samého, kterým svou závislost na Augustovi uznával, na př. když mu zasvětil závodní hry, které pořádal při zasvěcení města Caesarey,⁵⁾ aneb když mu v různých krajích palestinských mimo Judsko stavěl na počest chrámy a sochy,

¹⁾ Josef. Flavius, Starožitnosti, 15, 6, 1. 6. 7: „Vítězstvím, jehož dobyl Caesar (Augustus) u Aktia nad Antoniem, upadl Herodes v nebezpečení, že přijde o všechno. Neboť po této porážce Antoniově vzdal se i sám pro sebe naděje . . . neboť pro přátelský poměr, ve kterém byl s Antoniem, nezdálo se býti pravděpodobno, že ujde trestu . . . Odejel spěšně k Augustovi na Rodus. Přišel do města, odložil diadém . . . Byv pak připuštěn k slovu . . . vyznal zcela upřímně, že trval s Antoniem v nejlepším přátelství a že přispíval mu k tomu, aby došel nejvyšší moci, ne sice zbraní, neboť v tom bránila mu válka s Araby, nýbrž posílaje mu peníze a obilí . . . Jestli tedy, pravil dále, hněvaje se na Antonia, odsuzuješ také moji oddanost k němu, musím ovšem vyznati se vinným tímto činem a já neostýchám se prohlásiti veřejně, jak velice byl jsem mu oddán. Jestli však, nehledě na osobu seznati chceš, jakým jsem ke svému dobrodinci, můžeš to poznati nejlépe z mého chování se k Antoniovi; a já zajisté to přátelství, které jsem osvědčil jemu, zachovám trvanlivě i k tomu, který nastoupí na místo jeho. Těmito slovy . . . naklonil si nemálo Caesara (Augusta), jenž byl mužem šlechtným a velikodušným . . . Ten proto dal mu opět diadém na hlavu a vyzval jej, aby choval k němu nemenší přátelství, než jaké choval k Antoniovi.

²⁾ Jos. Flavius, Starožitn. 17, 2, 4: „Když byl celý národ židovský přísahou zaslíbil věrnost císaři a svému králi, tito (fariseové) jedině, počtem více než 6000, zdráhali se; když byli proto potrestáni od krále pokutou peněžní, zaplatila ji za ně manželka Ferorova.“

³⁾ Philo, Legatio ad Caicum, 5. 36. 40.

⁴⁾ Jos. Flavius, 17, 8, 4: „Archelaus zdržel se zatím titulu královského, hodlaje užívatí názvu toho teprve tehdy, až by císař potvrdil závěť jeho otce.“

⁵⁾ Flav. Starožitn. 16, 5, 1

omlouvaje se před židy, že to činí na povel a rozkaz vyšší,¹⁾ a zvláště, když mu i záležitosti rodinné předkládal k rozhodnutí, jakož bylo řečeno v díle prvním na str. 119. Ano i z toho jde na jevo, jak závisel Herodes na Augustovi, že Augustus u vědomí své svrchovanosti nad ním, učinil mu i přísnou výtku pro výpravu, kterou byl podnikl proti králi arabskému, právě v dopise k němu, že ho měl dříve za přítele, nyní však že s ním bude jednat jako s poddaným, jakož i z toho, že dle svědectví Josefa Flavia nenechal beze změny ani poslední vůle jeho, nesvoliv k tomu, aby syn Herodův, Archelaus, nastoupil po něm v polovici území jeho s titulem král, nýbrž ustanoviv, aby vládl v ní s titulem ethnarcha.²⁾

Poněvadž tedy Herodes závisel na Augustovi měrou tak velikou, jest na jevě, že Augustus mohl naříditi soupis také v jeho území, a že proto jsou v nepravu i v nepravdě ti, kteří berou v pochybnost řečenou zprávu Lukášovu, myslíce, že Herodes byl králem samostatným. A že v době Kristova narození — ke konci života Herodova byl skutečně konán v Palestině soupis, souditi lze již z toho výpočtu dávek, které dle Flavia (Starožitn. 17, 11, 4) měly platiti (Antipovi Peréa a Galilea ročně 200 hřiven, Filippovi Batanea, Trachonitis, Auranitis 100 hřiven a j.), výslovně pak dosvědčuje to sv. Justin právě (Apol. I. 34), že v Betlemě jest „narozen Ježíš, o čem se zpraviti můžete z popisů za Kyrenia, prvního vladaře vašeho v Judstvu, vyhotovených“. Huschke ovšem (l. c. s. 73 – 75) upírá mu v této věci víru, poněvadž nazývá Quirinia vladařem judským, jímž nebyl, a poněvadž krátce před tím označuje Heroda jako vrstevníka Ptolomea, zakladatele knihovny alexandrijské. Avšak tak zhola odmítnouti svědectví Justinovo nelze. Neboť že znal, kterak se měly věci v čas Kristova narození, ukazuje sám v Rozmluvě s Tryfonem (Kap. 77), právě, že

¹⁾ Jos. Flavius, Starožitn. 15, 10, 3, kde praví: „Doprovodiv pak (Herodes) císaře až ku břehu mořskému, vrátil se domů a postavil mu v území Zenodorově blíže místa Panias zvaného nádherný chrám z mramoru.“ Podobně 15, 9, 5: Herodes „sveden byv tužbou zalíbiti se, stavěl města a budoval chrámy, nikoliv sice v Judsku — neboť židé, kterým jest zakázáno po způsobě Řeků uctívati sochy a obrazy, nebyli by toho trpěli — avšak přece v jiných krajích a městech . . . omlouvaje se u židů, že toho nečiní o své vůli, nýbrž na povel a rozkaz mocnějších.“ Viz též O válce židovské, I, 21, 3—8.

²⁾ Viz díl I. s. 119—120.

mudrci přišli „prve k Herodovi, tehdejšímu králi země“ židovské. A že neporušil pravdy úmyslně, souditi lze z toho, že svědectví ono vydal v listě psaném císaři Antoniu Piovi na obranu křesťanův a proto, chtěl-li dojíti nějakého úspěchu, nemohl se opírat o udaje vymyšlené, jmenovitě ve věci na dvoře císařském známé. Tvrdí-li tedy, že z popisů za Quirinia konaných lze poznati, že se Pán Ježíš narodil v Betlemě, a tak na jevo dává, že v čas Kristova narození byl v Palestině konán soupis, není příčiny, proč by se mu nemělo věřiti. Že jej nazývá prvním vladařem judským, není proti mysli. Činí to zajisté prolepticky s hledem k tomu, že as o deset roků později, když Judsko (se Samarskem a Idumeí) bylo po smrti Archelaově přiděleno ku provincii syrské, Quirinius právě syrským místodržitelem byl a jako takový první z těch místodržitelů, jimž byla svěřena též vrchní správa v Judsku. Znamenat výraz *ἐπίτροπος*, jehož užil Justin o Quiriniovi, nejen vladaře, nýbrž i místodržitele. Na to však, že v Apol. I., 31. označuje se Herodes jako vrstevník Ptolomeův, nemůže se dávat veliká váha. Neboť, jak praví Sušil (Spisy sv. Otcův apoštol. s. 270. pozn. 2.), místo toto jest dle soudu kritiků nejspíše porušeno, takže jméno Herodes dostalo se do textu teprve později omylem ať opisovatelů ať znetvořením slova *ἐρεῖ* (knězi).

c) Co však se týká vladařství Quiriniova, jest ovšem pravda, že Quirinius nebyl vladařem t. j. místodržitelem či legátem syrským za života Heroda Vel., a že tedy nemohl v době Kristova narození říditi soupis v Palestině jako syrský místodržitel; neboť z Josefa Flavia jest jisto, že za posledních let Herodových, kdy se Pán Ježíš narodil, byl v Syrii místodržitelem nikoli Quirinius, nýbrž C. Sentius Saturnius (746 až 748 po založ. Říma) a po něm P. Quintilius Varus, ten pak že vedl správu v Syrii ještě několik měsíců po smrti Herodově.¹⁾ Nicméně jest ukvapeno, ano nesprávně souditi z toho v nepravdivost zprávy Lukášovy o soupise Quiriniově, zprávy totiž, že popsání, které se dělo v Palestině v době Kristova narození,

¹⁾ Flavius, Starožitn. 17, 5, 2. „Toho času právě byl Jerusalemě Quintilius Varus, kterýž byl poslán do Syrie jakožto nástupce Saturniův. Požádal ho tam Herodes ku poradě o potřebných zařízeních.“ Že Varus byl místodržitelem syrským ještě nějaký čas po smrti Herodově, o tom svědčí Flavius, Starožitn. 17, 8—10, vypravuje mimo jiné o tom, kterak zakročil¹⁾ když byli po smrti Herodově povstali židé proti Sabinovi.“

bylo první, jež se tam provedlo za Quiriniova vladaření v Syrii (*ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου*); neboť, ať nehledíme k inspiraci autorově, všechny jeho zprávy a údaje dějepisné, které podává v evangeliu a zvláště ve Skutcích apošt., srovnávají se úplně s věrohodnými zprávami autorů jiných doby staré a svědčí o takové znalosti věci, která nejen vylučuje oprávněné podezření, že by byl podal něco proti pravdě, nýbrž i vyžaduje, abychom měli za pravdu také to, co sděluje o soupise Quiriniově, a to tím spíše, poněvadž sám na počátku evangelia svého ujišťuje, že vyzvěděl důkladně (*ἀκριβῶς*) vše, co píše, a poněvadž ani Flavius a spisovatelé římsí a jiní nezaznamenali všeho, co činil Quirinius, ani Lukáš nebyl povinen psát o všem a vše, o čem a co psali jiní. Kterak však věci se měly, a kterak zejména srovnává se řečený údaj Lukášův s podáním Josefa Flavia o Quiriniovi a syrských místodržitelích za posledních let Herodových, s jistotou rozhodnou říci nelze; neboť mezi exegety jsou o tom názory různé.

Jedni ¹⁾ myslí, že sv. Lukáš užil ve svém výroce výrazu *πρώτη* (první) komparativně, místo *πρωτέρα* (dřívější, dříve než), a předkládají proto slova jeho *αὐτῇ ἀπογραφῇ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* nikoli, jak dlužno, slovy: „Toto popsání bylo první za Kyreniova vladařství nad Syrií,“ nýbrž: „Toto popsání bylo dřívější (dříve) než Kyrenius byl vladařem v Syrii.“ Dovolávají se pro svůj výklad různých míst těch oněch autorů, ve kterých slova *πρώτος* bylo skutečně užito komparativně, zejména také Jan. 1, 15. 30 (*πρώτος μου ἵν* = prvnější byl než já) a 15, 18 (*ἐνὲ πρώτον ἔμων μείσθηεν* = mne dříve měl v nenávisti než vás). Ačkoliv však výkladem tímto odpadá veškerá neshoda svrchu řečená, poněvadž soupis provedený dříve, než Quirinius stal se syrským místodržitelem, mohl případněti právě do posledních let Herodových, nezamlouvá se nám. Neboť ať nehledíme k tomu, že sv. Lukáš ne-

¹⁾ J. G. Herwart (Novae, verae at ad calculum astronomicum revocatae chronologiae capita praecipua, v Mnichově 1612. k. 241), Ols-hausen, Tholuck, Lange, Wieseler (Chronologische Synopse der vier Evangelien, v Hamburce, 1843. s. 116; Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangel. 1869. s. 26 a další, Studien und Kritiken 1875, s. 546 a. d.), Huschke (Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census, ve Vratislavi 1840 s. 78—99; a Ueber den Census und die Steuerverfassung der früheren römischen Kaiserwelt 1847), Nösgen, Vilmar, Civiltà cattolica 1881, s. 223, 726.

užívá nikde výrazu *πρῶτος* (první) komparativně: všickni spisovatelé, kteří tak činí, pojí jej v případech takových s genitivem jména toho druhu, kterého jest jméno porovnávané. Toho však Lukáš nečiní. On spíše vyjadřuje se tak, že každý nepředpojatý bude pojímati slova jeho o soupise konaném nikoli dříve než byl Quirinius místodržitelem, nýbrž právě tehdy, když vedl správu nad Syrií. Huschke¹⁾ ovšem myslí, že výpověď Lukášova jest eliptická, tak že doplněna jsouc by zněla: αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο τῆς ἀπογραφῆς γενομένης ὑγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου (toto popsání bylo dřívější než popsání, které se stalo za Kyreniova vladaření nad Syrií); avšak doplňuje tak slova Lukášova, vkládá do textu, co v něm není. Mimo to při řečeném výkladě bylo by nevysvětlitelné, proč by byl sv. Lukáš jmenoval Quirinia, který v čas popsání, o němž mluví, ještě místodržitelem nebyl, a ne spíše Vara, který tehdy úřadoval. Praví-li zastánci řečeného výkladu, že to učinil proto, poněvadž soupis, který konal Quirinius jako místodržitel či legát syrský po smrti Archelaově (r. 759. po zal. Říma), byl důležitější a známější, tak že bylo příhodno výslovně podotknouti, že toto známé sčítání Quiriniovo nesmí se zaměňovati s oním, jež přivedlo sv. Josefa a Marii Pannu do Betlema, nic tím nevysvětlují; neboť i v tomto případě bylo by bývalo přiměřenější jmenovati místodržitele, za něhož popsání v čas Kristova narození konané skutečně se dělo, než toho, který as o 10 roků později řídil sčítání jiné.

Domnívají se však jiní,²⁾ že jest dlužno rozeznávati popsání, o němž Lukáš mluví ve 2, 1., od popsání, o němž se zmiňuje ve 2, 2. V prvním verši rozumí prý pouhé sčítání obyvatelstva — a to bylo prý ono, jež přivedlo Josefa i Marii do Betlema, v 2. v. pak míní prý popsání (census) t. j. sčítání lidu spojené s odhadem majetku a stanovením daně — to stalo

¹⁾ Huschke, über den zur Zeit der Geburt J. Chr. gehalt. Census s. 87.

²⁾ Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte, Erlangen, 1850, 177. Godet, Einl. in das N. T. deutsch bearbeitet von Dr. Reineck, II. s. 325: Danach kann sich V. 1 zunächst nur auf die Feststellung des Personenstandes beziehen, während V. 2 der vollständige Census gemeint wäre . . . Lucas will also offenbar von zwei verschiedenen Vorgängen reden; von einem, der auf Befehl des Augustus unter der Regierung des Herodes geschah, und einem andern, der einige Zeit nach der Einverleibung Judäas in die römische Provinz Syrien durch Quirinius zur Ausführung kam.“ Sušil, Evang. sv. Lukáše str. 32.

se prý až asi o 10 roků později za místodržitele Quirinia. Avšak, ať pomlčíme o tom, že k účelu, za kterým sv. Lukáš psal své evangelium, nebylo prazádné přičiny zmiňovati se o soupise konaném několik roků po narození Páně a přerušovati tak vypravování: s náhledem tímto nelze souhlasiti již proto, poněvadž v téže souvislosti pojímá jinak výraz *ἀπογραφή* (popsání) než *ἀπογράφεισθαι* (popsán býti), a poněvadž sv. Lukáš sám dává náměstkou *ἀύτη* (t o t o t. popsání) na jevo, že ve 2. v. mluví totéž popsání, o němž mluvil ve v. 1.

Nejčastěji však, ať pomlčíme o míněních jiných,¹⁾ hledí v novější době vyrovnati domnělou onu nehodu v příčině soupisu Quiriniova tvrzením, že Quirinius byl v Syrii místodržitelem dvakráte; po druhé od r. 759—765., po první po Varovi od r. 751. neb konce r. 750. do r. 753, a že po každé konal popsání lidu, ale Josef Flavius že zazuamenal pouze druhé, sv. Lukáš pak výslovně toliko první, dav však na jevo, že věděl také o druhém, poznámkou totiž, že popsání konané v čas Kristova narození bylo p r v n í, které se dělo za vládařství Quiriniova, a tím, že ve Skutcích apošt. 5, 37. uvedl řeč Gamalielovu a v ní zmínku o jiném soupise pozdějším, za něhož Judas Galilejský způsobil vzbuření lidu.²⁾ Činíce tak, narážejí sice na obtíž v tom, že

¹⁾ Někteří pokládali verš druhý (o soupise Quiriniově) pro jeho obliže exegetické za podvržený (Pfaff, Olshausen), neb za zkomolený Huetius, Michaelis, Whiston), ovšem neprávem, neboť pravost verše tohoto jest kriticky jistá; jiní myslili, že sv. Lukáš chtěl označiti Quirinia toliko prolepticky jakožto potomního místodržitele as takto: popsání řídil Quirinius, který později stal se místodržitelem (Lardner, Münter), Ačkoli však jest pravda, že lidé vypravující o některém činu té oné osoby, dávají jí titul, kterého neměla v té době, kdy ten čin konala, nýbrž až později, nelze ani s tímto náhledem souhlasiti, a to proto, poněvadž sv. Lukáš nepraví, že sčítání nazývalo se Quiriniovým ani že se dělo od vladaře Quirinia (jak nesprávně překládá Vulgata a s ní překlad český), nýbrž že stalo se za vladaření Quiriniova, či když Quirinius byl vladařem (*ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου*).

²⁾ Sanclemente, *De vulgaris aerae emendatione*, kniha IV. str. 413 až 448. Mommsen (*Res gestae divi Augusti*, v Berlíně 1865, sv. 122., 125. a 126.), který sice uznává, že Quirinius byl v Syrii místodržitelem dvakráte (r. 751—752 a 759), ale popírá, že by byl za prvního svého místodržitelství konal v Palestině popis Zumpt August Wilhelm, *Commentationes epigraphicae ad antiquitates Romanas pertinentes* v Berlíně díl II. (r. 1854) s. 90—98. a *Das Geburtsjahr Christi*, v Lipsku, 1869 str. 43—62, Aberle, Velický (dle nichž první sčítání r. 746, druhé 759) a j.

Quirinius, jakožto nástupce Varův, jenž ve svém úřadě místodržitelském Heroda přečkal, mohl nastoupiti v úřad teprve několik měsíců po smrti Herodově, sv. Lukáš však mluví o soupisu Quiriniově, který hledíc k souvislosti, stal se ještě za života Herodova. Avšak i tuto obtíž snaží se odstraniti, a to tvrzením, že popsání ono počalo se již za Sentia Saturnina, dále se vedlo za Quintilia Vara, a byvši smrtí Herodovou přerušeno, na to za Quirinia teprve dokončeno bylo; a právě proto, poněvadž Quirinius je dokončil a o něm zprávu podal do Říma, bylo prý přičítáno jemu a z té příčiny od Lukáše jako popsání Quiriniovo uvedeno.¹⁾

Aby náhled svůj odůvodnili, dovolávají se Tacita (*Annal.* 3, 48), dle něhož Quirinius, prve než byl přidělen Caiu Caesarovi jako rádce, zvítězil nad bojovným kmenem Homonadů v Cilicii, neboť válku tu mohl prý vésti jenom jako místodržitel provincie syrské, k níž Cilicie byla připojena; hlavně však ukazují na nápis Tiburský, který po výkladě Sanclementeově a Mommsenově vztahuje se ke Quiriniovi a svědčí o něm mimo jiné také to, že dvakráte obdržel Syrii jako legát či jako místodržitel.²⁾

¹⁾ Zumpt. l. c.; Klofutar, *Comm. in evang. s. Marci et Lucae* s. 118; Bisping: *Erklärung d. Ev. nach Marc. und Lucas*, s. 187; Friedlieb, *Leben J. Chr.* s. 57.; Schanz, *Comment. über d. Ev. des Lucas*, s. 121; Cornely, *Introd. III.* s. 157; Pöhlz, *Kurzgef. Comm. zum Ev. d. hl. Lucas*, s. 47; Belser, *Einl.* 2. vyd. str. 197, kde pravi: „Diese Schätzung geschah durch die Beamten des Königs Herodes in der jüdisch-nationalen Form unter der obersten Leitung des Quirinius. Dieser wurde allerdings erst einige Monate nach dem Tode jenes Königs (4 v. Chr. = 750; vergl. *Ant.* 17, 8, 1; 9, 3; *Jüd. Kr.* 2, 1, 3) im Sommer 750 (bis 752) Statthalter von Syrien; allein er brachte als solcher die schon unter Sentius Saturninus (746—748) eingeleitete, von Quintilius Varus (748—750) fortgesetzte Schätzung zum Abschluss und legte die gemachten Erhebungen in dem Archiv nieder. Die Schätzung im Jahre 6—7 n. Chr. war eine solche in spezifisch römischer Form, unmittelbar und direkt von den römischen Beamten ausgeführt, so dass Hab und Gut der Bewohner, das bewegliche und unbewegliche Vermögen behufs Festsetzung der Grundsteuer abgeschätzt wurde.“

²⁾ Nápis Tiburský jest nápis na kusu mramoru, který byl roku 1764 nalezen při kopání v Tivoli, starém to Tiburu, před branou římskou mezi villou Hadriánovou a cestou Tiburtinskou; nyní uchovává se v museu Lateránském. Jest to zbytek z pomníku, jehož část hořejší byvši uražena, dosud se nenalezla. S uraženou částí tou zmizelo i jméno osoby, které pomník ten byl věnován. Nápis zachovaný zní takto:

Náhled tento má sice pro sebe také to, že srovnává se s výpovědí Tertullianovou, dle níž v čas Kristova narození byl konán v Judsku soupis skrze Sentia Saturnina;¹⁾ neboť při řeceném postupu bylo možno, aby soupis počatý od Saturnina a dokončený od Quirinia nazýval se i Saturninovým i Quiriniovým. Nicméně nesouhlasíme s ním proto, poněvadž jest nucený a málo přiléhá ke slovům Lukášovým. Neboť sv. Lukáš nepraví, že popis onen byl zván Quiriniovým neb jemu přičítán, nýbrž že byl konán (*ἐγένετο*), když Quirinius byl v Syrii místodržitelem (vladařem), a jak učí souvislost, míní popis, který přivedl Josefa a Marii Pannu do Betlema.

Spíše proto zamlouval by se nám náhled Hahnův, že Quirinius provedl celý soupis sám, ale tak, že při jeho počátku byl pouze mimořádným vyslancem či komisařem císařským, později však, prováděje soupis, stal se po odstoupení Varově místodržitelem v Syrii a jako takový jej dokončil.²⁾ Neboť

... GEM · QVA · REDACTA · IN · POTestatem divi
AUGUSTI · POPULIQUE · ROMANI · SENATus
SUPPLICATIONES · BINAS · OB · RES · PROSPera gestas
IPSI · ORNAMENTA · TRIVMPHalia decrevit.
PROCONSVL · ASIAM · PROVINCIAM · OPTinuit legatus propraetore
DIVI · AUGUSTI · ITERUM · SYRIAM · ET · PHoeniciam

Poněvadž zachovaná část tato nejmenuje osobnosti, které byl věnován, připisovali jej různí epigrafisté různým legátům syrským. Sanclemente (*De vulgaris aerae emendatione* s. 414—426) první s velikou bystrostí ducha hleděl dokázati, že nápis ten nemůže vztahovati se na nikoho jiného leč na P. Sulpicia Quirinia. Podobně učinil s velikou učeností Mommsen (*Res gestae divi Augusti*, v Berlíně 1865, s. 111. 126¹), takže od té doby pokládá se náhled ten za jedině přípustný. Mommsen doplnil jej na základě různých pramenů jiných takto: Publicus Sulpicius Publii filius Quirinius consul | praetor proconsul Cretam et Cyrenas provinciam obtinuit | legatus pro praetore divi Augusti Syriam et Phoenicem obtinens | bellum gessit cum gente Homonaden | sium, quae interfecerat Amyntam | regem, quae redacta in potestatem imperatoris Caesaris Augusti populi que Romani Senatus dis immortalibus | supplicationes binas ob res prospere gestas et ipsi ornamenta triumphalia decrevit | proconsul Asiam provinciam obtinuit legatus propraetore divi Augusti iterum Syriam et Phoenicem optinuit.

¹⁾ Tertull. C. Marcion. 4, 19: Sed et census constat actos sub Augusto tunc in Judaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius (scil. Christi).

²⁾ Hahn, *Das Evang. des Lucas*, I, s. 177: „Viel natürlicher scheint uns die Annahme, dass Quirinius die ἀπογραφὴ (popsání) von Anfang an leitete dass derselbe aber bei ihrem Beginn noch ausserordentlicher kaiserlicher Commissarius war, während Varus den Oberbefehl über Syrien

náhled ten jest ve shodě i se slovy Tacitovými (Annal. 3, 48), dle nichž Quirinus byl pověřen mimořádnými úkoly na východě, prve než se stal místodržitelem, i s nápisem Tiburským, dle něhož Quirinius obdržel provincii Syrii dvakráte; a lze jej srovnati také s údajem Lukášovým, že soupis byl konán za Quiriniova vladaření (místodržitelství) v Syrii, zvláště pováží-li se, že výraz *ἡγεμονεύειν* (vladařiti) neznamená pouze býti místodržitelem, nýbrž též vésti neb vůbec v čele býti. Ovšem náhled tento předpokládá podobně, jako i předešlý, že Herodes zemřel r. 750. po založ. Říma; neboť pouze při tomto předpokladě lze uznati, že Quirinius byl místodržitelem také po Varovi mezi r. 750—753, a to proto, poněvadž staré zprávy jmenují i ty místodržitele, kteří vedli v Syrii správu za života Herodova, jmenovitě také za posledních let jeho, kdy se Kristus narodil (Titius r. 746, Sentius Saturninus 746—748 (dle Riesse 746—752), Quintilius Varus 748 (dle Riesse 752) až několik měsíců po smrti Herodově), i ty, kteří tam byli po smrti jeho od Caia Caesara (C. Caesar 753?—757; Vosius Saturninus 757—758, Sulpicius Quirinius 759—763), a jen o tom pomlčují, zdali a kdo tam byl místodržitelem mezi Varem a Caiem Caesarem.

Ačkoli však za naší doby většina chronologů a exegetů ¹⁾ klade úmrtí Herodovo do r. 750, není přece údaj tento nade vši pochybnost jistý. Někteří kladou je do roku jiného, — do 749 neb 751 neb 753 neb 754. ²⁾ Po našem soudě však mají pravdu ti, kteří udávají r. 753, neboť ať pomlčíme o jiném, rok tento srovnává se nejvíce s podáním Josefa Flavia, dle něhož Herodes zemřel krátce před velikonoce (počátkem dubna), a to nějaký čas po zatmění měsíce. ³⁾ Před veliko-

hatte, im Verlaufe der ἀπογραφῇ aber selbst Statthalter wurde und sie als solcher beendigte.“

¹⁾ Bucher, Clinton, Mommsen, Patrizzi, Petavius, Sepp, Schürer, Schegg, Usher, Wieseler, Huschke, Kaulen, Cornely, Hahn, Bisping, Schanz a mnozí jiní.

²⁾ Do r. 749 Sanclemente, Ewald; do 751 a to do dubna Norisius, Lamy, do ledna Velický, Saulcy; do prosince Kellner. Do 753 Calvisius, Caspari, Riess, Holzammer, Scaliger, Seyffarth; do 754 Stangl, Luther. (Viz Fryč Fr., Chronologie života Páně v Časop. česk. duchov. r. 1900 s. 340—341.

³⁾ Talmud (Megillath Tãanith) udává sice den 2. měs. Šebatu, jenž v r. 753 připadl na 29. ledna, jakožto den úmrtí Herodova (Schmilg, Ent-

cemi totiž pozorovali toho času v Palestině zatmění měsíce toliko r. 750 v noci na den 13. března a r. 753 v noci na 10. ledna. Ale od 13. dne měsíce března do smrti Herodovy nemohly se vykonati všechny ty věci, které Josef Flavius vypravuje mezi oním zatměním a smrtí Herodovou, aby totiž nemoc Herodova v Jerichu vždy více se horšila, Herodes proto do lázní v Kallirrhoe u Mrtvého moře se odebral, tam s počátku poněkud se zotavil, potom však, byv od lékařů dán do vany plné oleje, upadnul v nebezpečenství smrti a ztrativ naději, že se uzdraví, zase do Jericha se přestěhoval, tam knížata judská z celé země svolati a na to uvězniti dal, syna Antipatra k smrti odsoudil a teprv pět dní na to zemřel,¹⁾ ale ovšem všechno to mohlo se státi od 10. ledna. Právem proto lze souditi z toho, že Herodes nezemřel již r. 750, nýbrž až 753.

Zemřel-li však Herodes krátce před velikonoce r. 753 po založení Říma, nemohl Quirinius býti místodržitelem v Syrii také po Varovi; neboť jednak Varus, bezprostřední to nástupce Sentia Saturnina, vedl správu v Syrii ještě nějaký čas po smrti Herodově, jednak byl Caius Caesar, vnuk a syn adoptovaný Augustův († 757), ještě v r. 753 pověřen vrchní správou na východě (v Syrii), takže mezi Varem a C. Caesarem nezbývá místa pro místodržitelství Quiriniovo.

Nicméně nelze upřít, že Quirinius byl v Syrii s mocí prokonsulární nejen roku 759 (760), kdy dle svědectví Flaviova (Starožitn. 18, 1) vykonal v Judsku po sesazení Archealově soupis jako místodržitel syrský, nýbrž též o několik roků dříve. Patrně to nejen z nápisu Tiburského, svrchu podaného, dle něhož Quirinius obdržel Syrii dvakráte, nýbrž i z Tacita (An-

stehung des Sieges Kalenders Megillath Tâanith. Leipzig 1874; Fryč, Chronologie, s. 43). Kdyby údaj ten byl pravdivý, jak myslí Velický, nebyla by mohla smrt Herodova připadnouti do r. 753, nýbrž do některého dřívějšího; neboť od 10. ledna r. 753, kdy (v noci na ten den) událo se zatmění měsíce, do dne 29. ledna nemohlo býti vykonáno vše to, co dle vypravování Flaviova se stalo mezi oním zatměním a smrtí Herodovou. Myslíme však, a to zajisté právem, že v této věci přísluší větší víra Josefu Flaviovi, dle něhož Herodes zemřel nedlouho před velikonoce, než kalendářnímu údaji Talmudu. Soudí-li však Velický (Narození Páně neudálo se r. 752, jak Riess tvrdí, v Praze 1902, s. 6), že vypravování Josefovo dovoluje i léta vsunouti mezi ono zatmění a smrt Herodovu, nemůžeme s ním nijak souhlasiti.

¹⁾ Flavius, Starožitn. XVII., 6, 3—8, 2.

nal. 3, 48), který sděluje o něm, že zvítěziv nad Homonady v Cilicii (tehdy k syrské provincii patřící) a poctěn byv proto poctou triumfální, byl ustanoven za rektora či vůdce a rádce Caiu Caesarovi, jenž obdržel Armenii, aby tamní poměry uspořádal. Ustanovení to stalo se sice pravdě podobně již r. 752. neb 751; avšak C. Caesar, byv některými okolnostmi zadržen, nenastoupil na cestu na východ hned, nýbrž až na podzim roku 753. Tomu-li tak a nebyl-li dle toho, co svrchu řečeno, Quirinius dvakráte místodržitelem v Syrii, nezbývá než připustiti, že poprvé vykonával tam moc prokonsulární v úřadě jiném než v úřadě místodržitele. Uvážíme-li tedy ještě, že slovo *ἡγεμονεύειν*, jehož užívá sv. Lukáš, znamená nejen býti místodržitelem, nýbrž i býti v čele či náčelníkem vůbec, dáváme pro ten případ, že Herodes zemřel, jak myslíme, v r. 753., přednost mínění Riessovu, dle něhož Quirinius byl na východě také před r. 759., zejména též v r. 751. a 752., opatřen jsa mocí prokonsulární potud, pokud by Caius Caesar se nedostavil, a to k tomu konci, aby jako (prozatímni) vrchní velitel konal přípravy k válce proti Arménům s Party spojeným a spolu dohled měl ku soupisu tam prováděnému, a že právě v této době, kdy ještě měl moc prokonsulární, před příchodem Caia Caesara, konán byl v Judsku soupis od místodržitele syrského sice, ale pod dozorem neb spolupůsobením Quiriniovým, a vzhledem k tomu, že sv. Lukáš napsal, že soupis konal se za Quiriniova vladařství, či náčelnictví v Syrii (*ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου*).

Necht však správný jest náhled ten či onen, to jisto již jest z toho, co řečeno, že proti Lukášovu údaji o Quiriniově soupise nelze uvést se stanoviska dějepisného nic, co by jej usvědčovalo z neznalosti věcí neb docela z úmyslného porušení pravdy dějepisné. On spíše projevuje v té příčině dokonalější znalost toho, co se dělo v Palestině před smrtí Herodovou a po ní, než Flavius; neboť spisovatel tento zmiňuje se pouze o jednom soupise konaném od Quirinia v Judsku, a to onom, který byl prováděn až po sesazení Archelaově a dal podnět Judovi Galilejskému, aby způsobil mezi lidem bouři proti Římanům,¹⁾ sv. Lukáš však mluví o dvou soupisech, ro-

¹⁾ Josef Flavius, Starožitn. 18, 1, 1. Judu jmenuje tu sice Gaulonitským, poněvadž odtud pocházel, avšak v 18, 1, 6; 20, 5, 2. a ve Válce

zeznáváje přesně soupis první, konaný za náčelnictví Quirinia v době, kdy Herodes Vel. ještě žil (Luk. 2, 2.), od soupisu, za něhož Judas Galilejský mezi lidem bouři stropil (Skut. apošt. 5, 37), a jenž patrně nerozdilný jest od toho, o němž, jak řečeno, zmínil se i Flavius. Pokud však přece vyskytuje se nějaká obtíž v tom, jak srovnati zprávu Lukášovu o soupise Quiriniově se skutečností, toho příčina není tak ve slovech evangelistových, jako spíše v tom, že pro nedostatek pramenův a určitých údajů souvěkých neb skoro souvěkých nejsou nám dosti známy, příslušné poměry a okolnosti oné doby, zejména ne to, v kterém roce Herodes zemřel, zda v 753 neb 750 neb snad ještě jiném, jakož i to, v kterém úřadě byl tehdy, v čas Kristova narození, Quirinius na východě, a jestli tou dobou nebyl místodržitelem syrským sám, v kterém poměru byl při svém úřadě k tehdejšímu místodržiteli tamnímu.

II. Jiný omyl viděl Strauss a někteří¹⁾ s ním v poznámce, kterou učinil sv. Lukáš o Lysaniovi (3, 1.), tvrdě, že byl tetrarchou Abilenským v 15. roce panování císaře Tiberia, kdy svatý Jan Křtitel započal veřejnou činnost svou. Neboť tvrzením tím dopustil se prý chyby šedesáti let, ježto Lysanias byl dle Josefa Flavia zabit již 36 roků před narozením Páně. Ale neprávem tak soudili. Nezmýlil se sv. Lukáš, nýbrž Strauss a ti, kteří ho v řečeném soudě následovali. Neboť Lysaniáš, o němž mluví Lukáš, jest docela jiná osoba než ten, který dle vypravování Flavia (Starožitn. 15, 4, 1.) byl k návodu Kleopatřinu zabit od Antonia pod záminkou, že spojen jest s Party proti němu. Onen byl tetrarchou v krajině Abilenské, tento (snad děd předešlého) králem v Chalcidě. Že tomu tak, patrnou jistou měrou již z Josefa Flavia samého. On totiž vypravuje, že císař Kaligula a Klaudius dal Agrippovi I. tetrarchii Filipovu a tetrarchii Lysaniovu neb Abilu Lysaniovu (Starožitn. 18, 6, 10; 19, 5, 1.), Klaudius pak že udělil Agrippovi II. mimo jiné též Abilu, dřívější to tetrarchii Lysaniovu. (Starožitn. 20, 7, 1.)

Tím nejen dosvědčuje, že ještě za časů Agrippy I. i II. byla Abila nazývána po Lysaniovi, který dříve panoval nad

židovské 2, 8, 1. nazývá jej též Galilejským, poněvadž hlavně v Galilei pobuřující činnost svou jevil.

¹⁾ Weisse, Gfrörer, Br. Bauer, de Wette, Hilgenfeld, Keim.

ní jako tetrarcha, nýbrž dává na srozuměnou, že Lysaniov tím nemíní onoho vládce v Chalcidě, syna Ptolemeova, o němž byl v knize 15, 4, 1. sdělil, že byl ušmrcen od Antonia, nýbrž muže jiného, mladšího, a to vrstevníka tetrachy Filipa. Neboť ať pomlčíme o tom, že jest pravdě nepodobno, aby krá-jina Abilénská, malá to část bývalého království Chalcidského, nazývala se ještě po sedmdesáti a více letech po někdejším vládcu v Chalcidě, a to jako tetrarchie, tedy po titulu, jehož vládce ten nikdy neměl: praví-li Flavius, že Kaligula, nastoupiv na trůn, dal Agrippovi tetrarchii Lysaniovu zároveň s údělem tetrachy Filipa, kterýž byl nedlouho před tím zemřel, nezanechav po sobě žádných dětí, lze zajisté souditi z toho právem, že onen tetrarcha Abilénský Lysanias zemřel v době skoro téže, ve které Filip, a tedy jiný byl, než svrchu jme-novaný syn Ptolemeův, kterýž r. 36 před Kr. byl zabit jako vládce v Chalcidě.

A že úsudek ten jest správný, potvrzují dílem zachované mince Abilské¹⁾ s nápisem *ΛΥΣΑΝΙΟΥ ΤΕΤΡΑΡΧΟΥ ΚΑΙ ΑΡΧΙΕΡΕΩΣ* (Lysania tetrarchy a velekuže), dílem nápis nalezený po částech v Balbeku, který činí zmínku o tetrarchu Lysanioví,²⁾ zvláště pak nápis, který na zříceninách Abilských objevil r. 1737 anglický cestovatel Richard Pococke a který mluví o jakémsi Nymfeovi, propuštěnci tetrarchy Lysaniáše, jenž „za pánů Augustů“ t. j. za Tiberia a Livie byl osobou mocného

¹⁾ Viz Vigouroux, Dictionnaire de la Bible I., s. 50; a „Bible a nejnovější objevy v Palestině“ přelož. Dr. Ant. Podlaha, sv. 5., s. 115; Hahn, Das Evang. des Lucas, I. s. 215.

²⁾ Nápis pochází nejspíše z náhrobního kamene, který jakási dcera věnovala rodu Lysaniovu. Celý byl o dvou řádcích. Zachoval se však jen z části, a to na kusech kamenných, z nichž dva objevil před polovicí 18. st. Pococke, jeden Brocchi (r. 1823) a jeden Saulcy (1851). Doplň-li se k zachované části to, co s veškerou pravděpodobností doplniti lze (jakož udáváme v závorkách), zní takto:

... *Θυγατήρ Ζηνοδώρου Λυσανίου τ]ετραρχου και Αυσ[ανία] ...*
 ... *και τοίς υίοις μ[νήμη]ς χάριν [εὐσεβῆς] ἀνέθηκεν.*
 ... dcera Zenodorovi, synu Lys[aniáše] tetrarchy a Lys[aniášovi]...
 ... a jeho[?] synům postavila [z úcty tento pomník] na památku.

Viz Vigouroux-Podlaha, Bible a její objevy, sv. 5. str. 118 - 119. Brocchi, Giornale delle osservazioni fatte ne' viaggi in Egitto, nella Syria e nella Nubia, Bassano, 1842, sv. 3. str. 173. F. de Saulcy, Voyage autour de la mer Morte, v Paříži, 1855, sv. 2. str. 613—616, a Atlas, 1853, tab. LIII.

vlivu na dvoře Lysaniově.¹⁾ Jest tedy nepochybně — a uznává se to skoro nyní všeobecně — že mimo Lysaniáše, vládce v Chalcidě, jenž r. 36 př. Kr. zemřel smrtí násilnou, byl ještě jiný Lysaniáš, tetrarcha Abilénský, který vládnul za časů Tiberiových, a proto nepochybně i to, že sv. Lukáš, klade tetrarchát Lysaniův do doby Tiberiovy (15. léta císaře Tiberia), pravdy neporušil aniž se dopustil omylu, nýbrž také při tomto údaji pověděl pravdu, jak ji byl po pilném pátrání seznal.

§ 27. O vzájemném poměru synoptických evangelií k sobě.

Prve než přistoupíme k evangelií čtvrtému, nutno jest promluvit o vzájemném poměru, ve kterém jsou k sobě první tři evangelia, zvaná synoptická, kterýžto poměr zabývá již po

¹⁾ Nápis byl při malém chrámě dorském, jenž byl postaven na výšině a nyní skoro úplně zbořen jest. Zní takto:

Ἰπὲρ[τ]ῆ[ς] τῶν κυρίων Σε[βαστῶν]	Pro blaho pánů Se[bastův] (=
σωτηρίας καὶ τοῦ σέμ[παντος]	Augustův] a cel[ého]
αὐτῶν οἴκου, Νυμφαῖος . . .	domu jejich, Nymféus . . .
Λυσανίου τετραρχου ἀπελε[ύθερος],	propuštěnec tetrarchy Lysania,
τὴν ὁδὸν κρίσας ἀστ[ρωτον οὐσαν καὶ]	cestu zdělav nek[rytou jsoucí]
τὸν νῦν οἶκον[δομή]σας, τὰς περὶ αὐτὸν]	chrám vys[tav]ě[v, okolní]
φυτείας πάσας ἐφί[τευσεν]	rostliny všecky vysázel
[ἐκ τ]ῶν ἰδίων ἀναλ[ομάτων].	[na v]lastní útr[aty].
Κρόνῳ κυρίῳ κα[ὶ . . . σὺν]	Kronovi pánu a [. . . s]
Εὐσεβίᾳ γ[εν]ναίᾳ.	Eusebii ma[nželkou].

Nápis tento ukazuje tedy, že tetrarcha Lysanias žil za pánův Augustův; poněvadž byl nalezen v Abile, nelze mysliti než na tetrarchu Abilénského, pojmenování pánův Augustův pak na nikoho leč na Tiberia a Livii, vdovu po Caesaru Augustovi; neboť před smrtí Augustovou (r. 14 po Kr.) ne- užívaly nikdy dvě osoby z rodiny císařské názvu „Augustus“, tak že ne- správný jest náhled Hahnův (Das Evang. des Lucas, I, s. 245), který slova ona vztahuje na dobu společného panování Tiberia s Augustem. Teprve po smrti svého manžela přijala Livie titul „Augusta“ a podržela jej až do své smrti (r. 29 po Kr.), užívajíc ho tak zároveň s císařem Tiberiem, který jej také přijal, nazvav se Augustem. Od smrti Livie nestal se případ podobný až za Marka Aurelia, s nímž měl titul Augustus zároveň Lucius Verus († 169). Ale na tu dobu nelze vztahovati řečený nápis již proto, poněvadž v ní vymizela již památka po tetrarchu Lysaniově, jakož upozor- ňuje i Renan (v Mémoires de l'Académie des Inscriptions, 1870. část II. s. 67). Ukazuje-li však řečený nápis na Abilénského tetrarchu Lysaniáše, který vládnul tam v době císaře Tiberia, potvrzuje patrně slova sv. Lu- káše, který klade tetrarchiát Lysaniův do téže doby.

staletí myslí exegetů měrou nemalou a přerůzně bývá vykládán.

Jest totiž ten zvláštní poměr mezi evangeliemi synoptickými, že jeví se mezi nimi nejen veliká odlišnost, nýbrž i podivuhodná příbuznost či podobnost, a to i co do obsahu i co do formy.

1. Co zejména obsahu se týká, řečená tři evangelia shodují se v tom, že vyličují touž část z veřejného života Kristova, omezující se skoro výhradně na činnost jeho galilejskou tak že ten, kdo neznal by obsahu evangelia Janova, mohl by snadno domnívati se, že Pán Ježíš veřejnou působnost svou projevoval pouze v Galilei. A co zvláštní, z činnosti této předkládají v podstatě tytéž události a výpovědi Páně, věc to, která budí podiv tím větší, poněvadž dle výroku ovšem hyperbolického evangelisty Jana (21, 25) tak obsáhlá byla činnost Kristova, že by ani svět nemohl obsáhnouti těch knih, které by musely býti napsány, kdyby mělo býti zaznamenáno všechno, co Pán Ježíš činil.

Při této podobnosti však a shodě rozcházejí se zároveň nemálo v příčině obsahu tím, že každé z nich má některé perikopy zvláštní, jichž ostatní nemají, a každé mlčením pomíjí některé i velmi důležité děje a výpovědi, jež vyskytují se, ne-li u obou, alespoň u jednoho ze synoptiků ostatních. Tak na př. sv. Marek pomlčuje o mládí Kristově, o němž mluví Matouš i Lukáš, a vynechává mimo jiné řeč jeho horskou, kterou zaznamenal sv. Matouš a alespoň z části též sv. Lukáš, vypravuje však podobenství o semeni nepozorovaně rostoucím (4, 26—29), o uzdravení slepce v Betsaidě (8, 22—26) a hluchoněmého v krajině desíti měst (7, 31—37) a j., o nichž pomlčuje i Matouš i Lukáš.¹⁾

¹⁾ Pouze v evangeliu Matoušově jsou tyto perikopy: O příchodě mudrců, útěku do Egypta, zavraždění dítek betlemských (2, 1—17), podobenství o koukoli (13, 24—30), o pokladě ukrytém v poli, o perli drahé, o síti vržené do moře (13, 41—51), o nemilosrdném služebníkovi (18, 23—35), o synu poslušném a neposlušném, o vinařích (21, 23—46), o desíti pannách (25, 1—13), o uzdravení dvou slepců (9, 27—30), o penízi nalezeném v ústech ryby (17, 28—27), o posledním soudě (25, 31—46), o ženě Pilátově (27, 19), která Pilát umyl si ruce (27, 24—25), o vzkříšení některých mrtvých při z mrtvých vstání Kristově (27, 51—53), o strážích u hrobu Pána Ježíše (27, 62—65). — Pouze sv. Marek vypravuje o uzdravení hluchoněmého v krajině desíti měst (7, 31—37) a slepce v Betsaidě (8,

2. V příčině formy jeví se mezi synoptickými evangeliemi podobnost i různost jednak co do pořádku, ve kterém

22—26), podobenství o semeni nepozorovaně rostoucím (4, 26—29), o mládenci, jenž šel za Kristem, když jej odváděli ze zahrady getsemanské, a byv jat, utekl (14, 51—52). Jedině sv. Lukáš zaznamenal zvěstování narození Jana Křtitele i Pána Ježíše, navštívení Panny Marie, narození Jana Křtitele, chvalozpěv Panny Marie i Zachariášův (1, 5—80), obřezání a obětování Pána Ježíše (2, 21—38), o dvanáctiletém Ježíši ve chrámě (2, 42—51), o Marii a Martě (10, 38—42), o Zacheovi (19, 1—10), omilostnění lotra po pravici (23, 40—43), volbu 72 učeníků (10, 1—24), uzdravení desíti malomocných (17, 11—19), člověka vodnatelného (14, 1—6) a ženy duchem zlým skličené (13, 10—17), vzkříšení mládence Naïmského (7, 11—17), podobenství o milosrdném Samaritánu (10, 30—37), o boháči náhlou smrtí zachváceném (12, 16—21), o synu marnotratném (15, 11—32), o nespravedlivém vladaři (16, 1—12), o boháči a Lazaru (16, 19—31), o nespravedlivém soudci (18, 1—8), o fariseovi a publikánovi (18, 9—14), o Kristově zjevení se učeníkům jdoucím do Emmaus (24, 13—35), jehož sv. Marek se pouze dotýká (16, 12—13).

Mnozí kritikové chtějí představit poměr tento co možná názorně, rozdělovali obsah neb rozsah evangelií na menší části a srovnáve je vespolek, vyjadřovali číselné části i každému evangelistovi zvláštní, i všem neb alespoň dvěma z nich společné; v číslech těch ovšem rozcházelí a rozcházejí se podle toho, jaké rozdělení vzali sobě za základ svého srovnávání a zda ty které verše čítali pro sebe, aneb je spojovali s předchozími neb následujícími částkami většími jako úvody neb dodatky k nim. Tak zejména Reuss (*Die Geschichte der hl. Schrift d. Neuen Testaments*, 6. vyd., v Brunšviku 1887, s. 170) rozděliv veškeren obsah těchto tří evangelií ve 124 perikopy větší neb menší, tak aby každá činila logický celek, shledal, že z těchto perikop 47 je společných všem synoptikům, 12 Matoušovi a Markovi, 2 Matoušovi a Lukášovi, 6 Markovi a Lukášovi, 17 jest zvláštních sv. Matouši, 2 sv. Markovi, 33 sv. Lukáši (tak že připadlo na Matouše 78, na Marka 67, na Lukáše 98 perikopy). Mimo to srovnával řečaná evangelia dle nynějšího rozdělení ve verše a shledal, že evangelium Matoušovo, jež obsahuje 1070 versů, má 330 versů jemu vlastních, evangelium Markovo mezi 677 verši 68 vlastních, Lukášovo mezi 1158 verši 541 versů zvláštní, takže evangelium Matoušovo a Markovo mají spolu 170—180 versů společných, jichž není v evangelií Lukášově; Matoušovo a Lukášovo as 230—240 versů, jichž není v evangelií Markově, a asi 50 versů evangelium Markovo a Lukášovo, jichž není u sv. Matouše, 300—370 versů pak jest společno všem synoptikům (neudává tu počtu přesně proto, poněvadž to nebylo lze mathematicky přesně určit s hledem k tomu, že u sv. Marka jsou verše celkem kratší). — Stroud (*A new greek Harmony of the four Gospels*, London 1853) rozděлил obsah synoptických evangelií ve 100 částí a shledal, že z nich jsou 42 vlastní Matoušovi, 7 Markovi, 59 Lukášovi; společných všem synoptikům že jest 53, Matoušovi a Markovi 20, Matoušovi a Lukášovi 21, Markovi a Lukášovi 6. Westcott a Hort (*Introduction to the study of the Gospels*, s. 178) rozdělili obsah synoptiků na 150 částí a

jednotlivé děje a výpovědi podávají, jednak co do výrazů a rčení, jichž při tom užívají.

a) Všecka totiž zachovávají při vypravování tentýž postup celkový, předesílající před líčením veřejného života Páně kázání Jana Křtitele a křest i pokušení Pána Ježíše a líčící na to jeho činnost galilejskou, poslední cestu do Jerusáléma a konečně působnost v Jerusálémě, poslední večeři, utrpení, smrt a oslavení; všecka také postupují i v mnohých jednotlivostech stejně, podávající mnohdy ne-li všecka tři, alespoň dvě z nich také řady jednotlivých činů a výroků týmž pořádkem, na př. kázání Jana Křtitele a Kristův křest i pokušení (Mat. 3, 1—4, 12; Mark. 1, 1—14; Luk. 3, 1—4, 14); uzdravení mrtvicí raněného, povolání Matouše a odpověď Kristovu na interpellaci fariseů a učeníků Janových (Mat. 9, 2—17; Mark. 2, 1—22; Luk. 5, 17—39); plavbu přes jezero Genesaretské, utišení bouře, uzdravení posedlého v krajině Gerasenské a návrat do Kafarnaá (Mat. 8, 23—34; Mark. 4, 35—5, 20; Luk. 8, 22—39); otázku Kristovu, za koho jej lidé mají, a Petrovo vyznání u Caesarey Filipovy, předpověď Kristova utrpení, poučení o pravém následování Krista, proměnění Páně, uzdravení posedlého, druhou předpověď Kristova utrpení (Mat. 16, 13—17, 22; Mark. 8, 27—9, 31; Luk. 9, 18—45) a j. Ale při vši shodě této co do postupu bere se přece každé samostatně za cílem či účelem zvláštním a podle různého účelu svého pořádá jednotlivé události a výpovědi Páně odlišně od jednoho neb i obou ostatních: jedno (Matouš) věcně či logicky, jiná (Marek a Lukáš) více, ač ne výhradně, chronologicky. I rozcházejí se proto brzy to brzy ono v pořádku svém od ostatních, buď že, ovšem v mezích řečeného postupu celkového, některé výjevy ano i řady dějů představuje neb jinak spojuje, aneb že ty ony události neb výpovědi vynechává neb vkládá jiné, jichž ostatní evangelisté nezaznamenali.¹⁾ Tak na př. všickni synoptikové

shledali, že z nich jest společno všem třem synoptikům 65, Matoušovi a Markovi 15, Matoušovi a Lukášovi 12, Markovi a Lukášovi 5, zvláštních Matoušovi 14, Markovi 2, Lukášovi 37.

¹⁾ Wetzel (*Die synoptischen Evangelien*, v Heilbronně, 1883), chtěje představit také tento poměr synoptických evangelií k sobě, podal na pěti stranách o třech sloupcích přehled toho, co se v nich vypravuje, a to tak že rozdělil každý sloupec v malé dílce (obdélničky), napsal na nich nadpisy jednotlivých událostí od synoptiků vyličených, věnovav první sloupec

řadí k sobě stejně ty děje, které předcházely bezprostředně před veřejným životem Páně, Janovo totiž kázání a Kristův křest i půst a pokušení; v tom jen se liší, že sv. Marek podává ty děje velmi stručně, sv. Lukáš pak mezi zprávou o Janově působnosti a Kristově křtu vetkává poznámku o uvěznění a usmrčení Jana Křtitele, a na druhé místo klade to pokušení Kristovo, které sv. Matouš vypravuje na místě třetím, klade na třetí místo ono, jež u sv. Matouše líčí se na místě druhém. Líčice však první část galilejské činnosti Kristovy (až do prvního rozeslání apoštolů, Mat. 4, 23—10, 42; Mark. 1, 16—6, 13; Luk. 4, 14—9, 6), rozcházejí se již značněji tím, že Matouš, nehledě k postupu chronologickému vypravuje nejprve řeč horskou (kap. 5—7), potom některé zázraky (kap. 8—9), z nichž jedny staly se před řečí horskou (uzdravení malomocného, tchyně Petrovy a jiných nemocných, mrtvici raněného), jiné až po ní (uzdravení služebníka setníkova, utišení bouře, uzdravení posedlých v krajině Gerasenské a ženy krvotokem trpící, vzkříšení dcery Jairovy, a dvojce jiná ještě uzdravení, o nichž ostatní synoptikové pomlčují), a na to teprve, udav jména apoštolů, vylučuje první rozeslání jich (kap. 10), sv. Marek však a sv. Lukáš řadí zpravidla děje ty k sobě tak jak se udály po sobě, a proto, vyjma dvě události (povolání Petra a Ondřeje, Jakuba a Jana, Mark. 1, 16—20; Luk. 5, 1—11 a povrnutí Kristem od Nazaretánů, Mark. 6, 1—6; Luk. 4, 16—30) postupují při nich stejně, a to tak, že shoda mezi nimi v této části jest při její odlišnosti od Matouše někdy nemálo pozoruhodná, jmenovitě když oba vypravují o uzdravení toliko jednoho posedlého v krajině Gerasenské (Mark. 5, 1—20; Luk. 8, 26—39), ač sv. Matouš mluví o dyou (8, 28—34),

evangelii Matoušovu 4, 18—21, 27., druhý sloupec evangelií Markovu 1, 16—16, 7, a třetí sloupec evangelií Lukášovu 4, 16—24, 9. Vzájemně pak evangelium Markovo za základ porovnávání, čísloval jednotlivé dílce sloupce druhého (věnovaného evangelií Markovu) postupně číslicemi od 1—83, dílce pak sloupce prvního a třetího (evangelia Matoušova a Lukášova) označil číslicemi, jež měly jim odpovídající obdélníčky sloupce druhého. Způsobem tím ukázal zřejmě, jak různým pořádkem některé věci jsou v různých evangeliích podány, neboť dílec 1. prvního a druhého sloupce (evangelia Matoušova a Markova) odpovídá 24. dílci sloupce třetího (evangelia Lukášova), dílec 18. prvního sloupce dílci 10. sloupce druhého a devátému sloupce třetího. Podobně srovnávají se dílce 27, 47, 50; 34, 53, 57; 40, 59, 66; 48, 68, 76; 57, 77, 83 a j.

aneb když oba přesně odlišují volbu dvanácti apoštolů (Mark. 3, 13—19; Luk. 6, 12—16) od prvního rozeslání jich (Mark. 6, 7—13; Luk. 9, 1—6), ač Matouš nečiní o jich volbě zmínky žádné, jakož i když celé skupiny dějů všem synoptikům společné podávají sice spolu v souvislosti stejné, ale v jiné, než ve které je vypravuje sv. Matouš, na př. uzdravení mrtvici raněného, povolání Matěuše (Levího) a Kristovu odpověď fari-seům a žákům Janovým, horšícím se nad tím, že stoluje s hříšníky a že učeníci jeho neukládají si postů mimořádných (Mark. 2, 1—22; Luk. 5, 17—39; Mat. 9, 1—17), kteréžto děje kladou mezi zprávy o uzdravení malomocného (Mark. 1, 40—45; Luk. 5, 12—16), a o tom, kterak Pán Ježíš se zastal učeníků svých, když je fariseové vinili z porušování klidu sobotního (Mark. 2, 23—28; Luk. 6, 1—5), sv. Matouš však mezi zprávy o uzdravení posedlých v krajině Gerasenské (8, 28—34) a ženy krvotokem trpící (9, 18—26). Když však, ať o jiném pomlčíme, vypravují o poslední večeři a utrpení Kristově, postupují sice celkem všickni stejně a to chronologicky, v některých věcech však rozcházejí se přece od sebe dosti pozoruhodně, jmenovitě když Lukáš dříve mluví o ustanovení svátosti oltářní a potom teprv o tom, jak Pán Ježíš označil zrádce, sv. Matouš však a Marek ty děje podávají pořádkem opačným (Luk. 22, 14—23; Mat. 26, 20—29; Mark. 14, 18—25), když sv. Lukáš (22, 24—38) připomíná spoi apoštolů o přednost a některé výpovědi Kristovy proslovené ve večeřadle po odchodu Jidášově, o nichž sv. Matouš a sv. Marek pomlčují, a předpověď Petrova pádu v jiném spojení uvádí, než to činí synoptikové ostatní (Mat. 26, 30—35; Mark. 14, 26—31) a j.

A podobný poměr, jaký shledáváme mezi synoptiky co do spořádání jednotlivých dějů, pozorujeme mezi nimi též ve spořádání jednotlivých podrobností. I tehdy totiž, když vypravují jednu a touž událost, srovnávají se nejednou všickni tři tou měrou mezi sebou, že nejen tytéž, a to i zcela nepatrné okolnosti zaznamenávají, nýbrž je i v téměř pořádku po sobě podávají; ¹⁾ jindy však rozcházejí se od sebe nemálo, buď že

¹⁾ Srovn. na př.:

Mat. 9, 14—15.
Proč my a fariseové po-
stíme se často, učeníci
pak tvoji se nepostí? I

Mark. 2, 18—20.
Proč učeníci Janovi a
farisejští postí se, tvoji
pak učeníci se nepostí?

Luk. 5, 33—35.
Proč učeníci Janovi po-
stu se často a konají
modlitby, podobně i sy-

jeden evangelista vypravuje obšírněji, druhý stručněji, že tu onu okolnost jeden připomíná, druhý vynechává neb přestavuje¹⁾ neb i po jiné stránce předkládá, tak že se někdy i zdá,

řekl jim Ježiš: Zdaliž mohou synové svatební rmoutiti se, dokud jest s nimi ženich? Přijdou však dnové, kdy bude odňat od nich ženich; a tehdy budou se postiti.

I řekl jim Ježiš: Zdaliž mohou synové svatební postiti se, dokud jest ženich s nimi? Pokud mají ženicha s sebou, nemohou se postiti. Přijdou však dnové, kdy bude odňat od nich ženich, a tehdy budou se postiti v onen den.

nové farisejští, tvoji pak jedí a pijí? Ježiš pak řekl jim: Zdali můžete synům svatebním kázati, aby postili se, dokud jest s nimi ženich. Přijdou však dnové, kdy odňat bude od nich ženich, tehdy budou se postiti v oněch dnech.

Mat. 8, 14—15.

A přišel Ježiš do domu Petrova, uzřel tchyni jeho, ana leží a má zimnici; i dotekl se ruky její, a nechala ji zimnice; i vstala a posluhovala jemu (j'm').

Mark. 1, 29—31.

A hned vyšedše ze synagogy, přišli do domu Šimonova a Ondřejova s Jakubem a Janem. Šimonova tchyně pak ležela majíc zimnici a hned pověděli mu o ní. I přistoupiv, pozdvihl ji, ujav ji za ruku; a hned nechala ji zimnice; a posluhovala jim.

Luk. 4, 38—39.

Vstav pak ze synagogy, vešel do domu Šimonova. Tchyně pak Šimonova byla trápena zimnicí velikou; i prosili ho za ni. A postaviv se nad ní, přikázal zimnici, i nechala ji. Hned pak vstavši posluhovala jim.

Podobně Mat. 8, 1—4; Mark. 1, 40—45; Luk. 5, 12—16. — Mat. 9, 9—17; Mark. 2, 13—22; Luk. 5, 27—38. Mat. 14, 15—23; Mark. 6, 34—46; Luk. 9, 12—17, a mnohá jiná místa jmenovitě ve zprávách o Kristově utrpení.

¹⁾ Srovn. na př. jejich zprávy o Petrově vyznání a Kristově odpovědi (Mat. 16, 13—28; Mark. 8, 27—39; Luk. 18—28): Sv. Matouš a Marek počínají zprávy své údajem místa, kde se ony děje staly, že to bylo totiž u Caesarey Filipovy, a to, jak dle Marek, na cestě, sv. Lukáš však nemenuje místa, ale odlišně od obou předešlých sděluje, že to bylo, když Pán Ježiš byl sám modle se, a s ním učenci jeho. Na to srovnávají se všickni tři v tom, že podávají Kristovu otázku, za koho jej lidé mají, odpověď apoštolů, že ho mají jedni za Jana Křtitele, jiní za Eliáše neb některého z proroků (dle Matouše i za Jeremiáše), a novou otázku Kristovu, za koho jej mají oni (apoštolé), a odpověď Petrovu, že jest Kristus. Ale hned na to rozcházejí se již zase od sebe tím, že Matouš, podává odpověď Petrovu obšírněji, připojuje ke slovu Kristus slova „Syn Boha živého“ a podává prohlášení, kterým Pán Ježiš odpověď či vyznání Petrovo schválil a jemu primát v církvi slibil, o čemž Marek i Lukáš pomlčuje. Po té však postupují již zase stejně, sdělující Kristův zákaz, aby nepravili (prozatím) žádnému o tom, že jest Kristus či zaslíbený Vykupitel, jakož i jeho předpověď o jeho utrpení a vyzvání k následování, jenom že Matouš (16, 22—23) a Marek (8, 32—33) po předpovědi Kristova utr-

jakoby si odporovali, ne-li všickni tři, alespoň dva z nich, jakož jsme viděli při rodokmenech Kristových, podaných od Matouše a Lukáše (str. 115—118) a jakož lze pozorovati také při jejich zprávách o dotaze, kdo jest větším v království Božím (Mat. 18, 1—3; Mark. 9, 32—34; Luk. 9, 46—47) a j.

b) Co se však týká výrazů a rčení, podávají tu všickni, tam alespoň dva z nich ten onen děj, tu onu výpověď Kristovu neb jiných osob slovy buď vesměs aneb alespoň skoro vesměs týmiž,¹⁾ a to někdy i při výrazech v Novém Zákoně

pení vetkávají ostrou důtku, kterou dal Pán Ježíš Petrovi proto, že oně předpovědi odporoval slovy: „Odstup to od tebe, Pane, nestane se to tobě.“

¹⁾ Srovn. na př.:

Mat. 9, 5—6	Mark. 2, 9—10	Luk. 5, 23—24.
Τί γάρ ἐστιν εὐκοπώ- τερον, εἰπεῖν ἀφρώνται σοι αἱ ἁρ- ματίαι,*) ἢ εἰπεῖν ἔγειρε καὶ περιπάτει; ἵνα δὲ εἰδῇτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, τότε λέγει τῷ παρα- λυτικῷ· ἔγειρε, ἄρῃ σου τὴν κλίνην καὶ ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου.	Τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ· ἀφρώνται σοι αἱ ἁπαρ- τίαι, ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ ἄρῃ τὸν κράββατόν σου καὶ περιπάτει; ἵνα δὲ εἰδῇτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, λέγει τῷ παραλυτικῷ· σοὶ λέγω· ἔγειρε, ἄρῃ τὸν κράββατόν σου καὶ ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου.	Τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν ἀφρώνται σοι αἱ ἁμαρ- τίαι σοι, ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ περιπάτει. ἵνα δὲ εἰδῇτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, εἶπεν τῷ παραλελυ- μένῳ· σοὶ λέγω· ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιόν σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου.

Jiný příklad:

Mat. 8, 2—3.	Mark. 1, 40—41.	Luk. 5, 12—13.
λέγων, ἔὰν θέλῃς, δύνασαι με καθαρίσαι. Καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ᾧ ἤψατο αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς λέγων· Θέλω, καθαρίσθῃτι.	λέγων αὐτῷ, ὅτι ἔὰν θέλῃς δύνασαι με καθαρίσαι. Ὁ δὲ Ἰησοῦς σπλαγ- χνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ· Θέλω, καθαρίσθῃτι.	λέγων· κύριε, ἔὰν θέ- λῃς, δύνασαι με καθαρίσαι. καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα, ᾧ ἤψατο αὐτοῦ λέγων. Θέλω, καθαρίσθῃτι.

^{*)} Viz pozn. na str. následující.

neobvyklých, jako jest na př. dorická forma ἀφείωνται m. ἀφείνται¹⁾ (odpuštěny jsou) Mat. 9, 5; Mark. 2, 9; Luk. 5, 23 a příslovka δυσκόλως (nesnadno) u Mat. 19, 23; Mark. 10, 23; Luk. 18, 24, kteráž mimo udaná místa nikde jinde v Novém Zákoně se nevyskytá. A co zvlášť pozoruhodno, podobnou shodu zachovávají spolu nejednou i v těch případech, když některé místo starozákonní uvádějí volně a tedy ani zcela dle textu hebrejského ani dle překladu alexandrijského.²⁾

Ale ovšem, jak zcela přirozeno, jindy rozcházejí se v té příčině od sebe, i když mluví o téže věci, buď že pro tentýž pojem volí výrazy různé, ale stejnoznačné,³⁾ aneb že totéž

¹⁾ 3 ač-li čtení ἀφείωνται, jež mají v evgl. Matoušově kodexy C E F K L M S U V X *A* II a j. ve shodě s rukopisy překladu starolatin-
ského a b c g¹ h q, kteréž mají „remissa sunt“ = odpuštěny jsou; a v ev.
Markově kodexy A C D L I' *A* *Θ*^b II a j. ve shodě s rukopisem Italy b,
kterýž má remissa sunt, jest u Matouše a Marka původní, a nemá-li spíše
u nich čísti se ἀφείνται = odpouštějí se, jež v Matoušově evangeliu kladou
kodexy *Σ* B ve shodě s rukopisy d f ff¹ k překladu starolatin-
ského i s Vul-
gatou, překladem syrským, gotským a ethiopským, v evangeliu Markově
pak kodexy *Σ* B, rukopisy a c e f g¹ 2 ff¹ 2 q překladu starolatin-
ského (re-
mittuntur) jakož i překlad gotský.

²⁾ Srovñ. na př. citát z proroka Isaiáše 40, 3. uvedený u

Mat. 3, 3.

Mark. 1, 3.

Luk. 3, 4.

Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἔρημῳ· Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἔρημῳ· Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἔρημῳ·

Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου,

εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

(- Hlas volajícího na poušti: Připravte cestu Páně, přímé čiňte stezky jeho: Místo slov posledních „připravte“ atd. má text hebrejský u Is. 40, 3: „přímé čiňte na pustině stezky Boha našeho“, alexandrijský pak: εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν - „přímé čiňte stezky Boha našeho“.)

³⁾ Na př. Mat. 8, 2

Mark. 1, 40

Luk. 5, 12

προσκυνεῖν (klaněti se), γονυπετεῖν (kleknouti), πίπτειν ἐπὶ τὸ πρόσωπον (padnouti na tvář),

Mat. 9, 6

Mark. 2, 9

Luk. 5, 24

κλίνη (lože)

κράβατος

κλινίδιον.

Mat. 18, 6

Mark. 9, 42

Luk. 17, 2

συμφέρει (prospívá),

καλὸν ἐστίν (dobře jest),

λυσιτελεῖ

Mat. 19, 24

Mark. 10, 25

Luk. 18, 25

τῦνπημα (ucho jehly),

τριμαλία

τρεῖμα

sloveso kladou v nestejně formě časové¹⁾ neb je pojí s různou předložkou,²⁾ aneb že k některému jménu připojuje jeden neb druhý nějakou vysvětlivku neb přesnější určení, jehož ostatní nepřičiňují;³⁾ při tom jest pozoruhodno, že někdy srovnává se ten onen z nich v jedné části výpovědi s jedním, v druhé s druhým synoptikem.⁴⁾

Ptáme-li se již po příčině tohoto poměru mezi evangelii synoptickými, nedostáváme v celé starobylosti žádné odpovědi. Sv. Agustin nazývá sice sv. Marka následovatelem a zkratitelem Matoušovým, avšak ať nehledíme k tomu, že světec tento patří již ke spisovatelům mladším, zdá se býti pravdou, co myslí Baro, Cornelius a Lap. a Cornely, že totiž sv. Augustin nemínil oněmi slovy říci nic jiného, než že sv. Marek podal ve svém evangeliu na základě Petrova kázání stručněji sice, ale přece skoro všechno to, co jest obsaženo v evangeliu Ma-

¹⁾ Na př. Mat. 9, 17 *ῥήγνυνται* Mark. 2, 22 *ῥήξει* Luk. 5, 37 *ῥήξει*.
Mat. 16, 26: *τί γάρ ὠφελήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ.*

Mark. 8, 36: *τί γάρ ὠφελεί (ὠφελήσει) ἄνθρωπον κερδήσαι τὸν κόσμον ὅλον.*

Luk. 9, 25: *τί γάρ ὠφελείται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον.*

²⁾ Na př. Mat. 10, 14: *ἐκτινάσσετε τὸν κονιορτὸν ἐκ τῶν ποδῶν ὑμῶν.*

Mark. 6, 11: „*τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν.*

Luk. 9, 5: *τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν*

ὑμῶν ἀποτινάσσετε.

aneb Mat. 21, 8: *ἔστρωσαν ἐν τῇ ὁδῷ*; Mark. 11, 8: *ἔστ. εἰς τὴν ὁδόν*; Luk. 19, 36: *ἔστ. ἐν τῇ ὁδῷ.*

³⁾ Na př. Mat. 4, 17: Počal kázati; Mark. 1, 14: *κάζει (κηρύσσειν)*, Luk. 4, 15: učil v synagogách jejich. Mat. 12, 19: ruku (*χεῖρα*), Mark. 3, 1. (tu) ruku (*τὴν χεῖρα*), Luk. 6, 6: ruka pravá (*ἡ χεῖρ ἡ δεξιὰ*).

⁴⁾ Srovn. na př.: Mark. 11, 15, s Luk. 19, 45, a s Mat. 21, 12, kde sv. Marek v první části výpovědi shoduje se ve výrazech se sv. Lukášem, v druhé části se sv. Matoušem. Mark.: *καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἔρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῇ ἱερῇ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περισσότερας κατέσρην.*

Luk. *καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἔρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας.*

Mat. *καὶ εἰσῆλθεν Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐξέβαλεν πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῇ ἱερῇ καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν κατέσρην καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περισσότερας.*

toušově.¹⁾ Teprve v 17. st. přihlédnul k té věci Grotius, pravě, že sv. Marek použil hebrejského evangelia Matoušova, Markova pak spisu že použil překladatel Matoušova textu z hebrejštiny (aramejštiny) do řečtiny.²⁾ Neměl však následovníků, zvláště když byl Richard Simon se vyslovil, že v té příčině nelze podati než domněnky, a že podle jeho soudu sv. Marek nebyl zkratitelem evangelia Matoušova, poněvadž v některých věcech jest obšírnější než sv. Matouš.³⁾

V 18. st. chopili se však věci té zase, jmenovitě Jan Clericus (Jean de Clerc), Mill, Wetstein, Lessing,⁴⁾ a od té doby zabývali a zabývají se jí různí kritikové stále, snažíce se vyložiti, odkud v evangeliích synoptických tak veliká podobnost vzájemná při tak veliké odlišnosti vespolečné. Poněvadž však v prvních stoletích církve nezaznamenal o tom nikdo ničeho, jest na snadě, že nepodali a nepodávají vysvětlení ani bezpečného ani uspokojivého. Dohad však předložili počet tak veliký, že lze o nich říci skoro jako o hvězdách: Sečti je, můžeš-li. Možno však shrnouti všecky ve tři hlavní třídy, a to

¹⁾ Sv. Aug. De consensu exang. 1. 2 (Migne, 3, 4, 10, 11): „Horum sane quatuor solus Matthaeus hebraeo scripsisse perhibetur eloquio, ceteri graece. Et quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unus quisque eorum velut alterius procedentis ignavus voluisse scribere reperitur vel ignorata praetermisisse quae scripsisse alius invenitur; sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluum cooperationem sui laboris adjunxit... Marcus eum (Matthaeum) subsequutus tamquam pedisequus et brevior ejus videtur. Cum solo quippe Joanne nihil dixit, solus ipse perpauca, cum solo Luca pauciora, cum Matthaeo vero plurima et multa pene totidem atque ipsis verbis, sive cum solo sive cum ceteris consonante.“

²⁾ Hugo Grotius, Aunotat. in tit. Matth.: „Marcus usus est Matthaei hebraeo, ni fallor, codice, ita Marci libro graeco usus mihi videtur quisquis is fuit, Matthaei graecus interpret. Nam quae Marcus ex Matthaeo desumpsisset, idem hic iisdem prope verbis posuit, nisi quod quaedam a Marco hebraico aut chaldaico loquendi genere expressa propius ad graeci sermonis normam emollivit.“

³⁾ R. Simon, Histoire critique du texte N. T. s. 108. Rotterdam. 1689.

⁴⁾ Joannes Clericus, Historia eccl. duarum prim. saec. Amstelod. 1710. s. 429: „Quidni enim credamus, tria haec evangelia petita esse ex similibus aut iisdem fontibus, hoc est, e commentariis eorum, qui varios Christi sermones audiverant aut auctorum eius testes fuerant, eaque, ne oblivioni traderentur, illico scriptis mandarant?“ Mill, Prolegom. § 109—116; Wetstein, Praef. ad Marc. et Lucam; Lessing, Neue Hypothese über die Evangel.

v dohadu použití či závislosti vzájemné, v dohadu pramenů psaných a v dohadu podání ústního.

I. Dohada použití či závislosti vzájemné (*Benützungshypothese*, *hypothèse de la dépendance mutuelle*) vykládá řečený poměr mezi synoptiky z použití evangelia, neb evangelií již hotových od evangelisty neb evangelistů, kteří psali později. Tvrdí totiž, že první evangelista psal samostatně na základě vlastních neb cizích upomínek, jeho spisu pak že použil jako pramene evangelista druhý, jej buď zkrátiv neb rozšířiv a poměniv, a obou těchto evangelií aneb alespoň jednoho z nich že použil jako pramene evangelista třetí. Podle toho však, které evangelium (synoptické) mají za nejstarší a tedy též za pramen ostatních, a které co do stáří za druhé a za třetí, rozcházejí se zastánci této dohady v šest různých stran. Jedni totiž *a)* majíce za základ ostatních synoptikův evangelium Matoušovo, tvrdí, že po něm psal nejprve sv. Marek, použiv ho, a potom sv. Lukáš, použiv obou předešlých; ¹⁾ *b)* jiní uznávají sice také Matoušovo evangelium za nejstarší, ale myslíce,

¹⁾ Náhled tento vyslovili stručně již Grotius (*Operum theologic.* tom. II. vol. I. Amstelædami 1679. Annotat. in Matth. 1.; in Luc. 1.), Mill (*Novum Testamentum graecum*, 2. edit. Leipzig, 1723. Prolegomena § 109. s. 13. a § 116. s. 14), Wetstein (*Novum Testam. graecum*, Amsterdam, 1761, Praefat. ad Marc., ad Lucam). Obšírně vyložil jej a hájil Hug (*Einkl. in die Schriften des N. T.* 3. vyd. s. 70—204); jeho následovali z katolíků Danko (*Historia revelationis N. T.*, ve Vídni 1867, s. 279—281), Reithmayr (*Einkl. in die kanon. Bücher des N. Bundes*, v Řezně 1852, s. 346), Patrizi (*De evangeliis libri tres*, ve Friburce 1853. I. s. 52—62, 79—92), de Valroger (*Introd. histor. et critique aux livres du N. T.*, v Paříži 1861. II. s. 16—17), H. Wallon (*L'autorité de l'Évangile*, v Paříži 1887, 3. vyd. s. 177—188), Schanz (*Comment. über d. Evang. des hl. Matthäus*, ve Friburce 1879, s. 24—34; *des Marcus*, 1881, s. 23—32; *des Lucas*, v Tubinkách, 1883, s. 10—17), Coleridge (*The Life our Life*, v Londýně 1869, s. XLV.), Bacuez (*Manuel biblique*, sv. 3., vyd. 8, v Paříži 1894), Calmes (*Comment se sont formés les Évangiles*, v Paříži 1889), Belser (*Einkl. 2. vyd. s. 211—238*), Bonaccorsi (*I tre primi Vangeli e la critica letteraria ossia la Quaestione sinottica*, Monza, 1904) a j., jenže někteří, jmenovitě mladší z nich, nepřijali náhledu toho prostě, nýbrž, jak bude ještě řečeno, s některými odchylkami a změnami nikoli nepatrnými. Z protestantů přidržují se řečeného náhledu mimo jiné Hengstenberg, Grau, Klostermann (*Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwert für die evangel. Geschichte* 1876), Keil (*Commentar über die Evangelien des Marcus und Lucas*, Leipzig 1879, s. 11. a 174), Zahn Theod. (*Einkl. II. s. 322—333*), dle něhož Lukáš použil pouze Markova evangelia, nikoli také Matoušova; z rationalistů Hilgenfeld, Holsten, Bolliger a j.

že Marek psal mezi synoptiky naposled, soudí, že ho užil nejprve Lukáš, Marek pak že čerpal z Matouše i Lukáše;¹⁾ c) jiní opět kladou synoptická evangelia po sobě v postupu Marek, Matouš, Lukáš,²⁾ neb d) Marek, Lukáš, Matouš,³⁾ neb e) Lukáš, Matouš, Marek⁴⁾ neb f) Lukáš, Marek, Matouš.⁵⁾

¹⁾ Dohadu tuto vyslovil již Owen (*Observations of the four Gospels* London 1764, s. 32), po něm zvláště Griesbach nejprve v *Jenském programě* z r. 1783 (*Inquisitio in fontes, unde evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint*, Jena 1783, potom v *programech* z r. 1789 a 1790 (*Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis descriptum esse demonstratur*), který tvrdil, že Matouš psal řecky pouze dle toho, co sám viděl a slyšel, Lukáš že užil spisu Matoušova a ústního podání, tehdy ještě velmi živého, Marek pak že použil obou předešlých, vynechav z nich, co čtenářů jeho nezajímalo, a vysvětliv co jim bylo nesrozumitelné, a vloživ na základě obšírnějšího vypravování, jež byl uslyšel v Jerusalemě, některé věci nemnohé, jichž nemá ani Matouš ani Marek. Podobně soudili Ammon (*Dissertatio de Luca emendatore Matthaei*, Erlangen 1805), Saunier (*Über die Quellen des Evangeliums des Marcus*, Berlin 1825), Theile (*De trium priorum evangeliorum necessitudine*, Lipsiae 1825), De Wette (*Einl.* § 30), Neudecker, F. L. Siefert, Fritzsche, Kern, Gfrörer, Anger, Hasert, Bleek, Meijboom; jistou měrou (pokud totiž uznávali chronologický postup Mat., Luk., Mark., ale popírali, že by spisovateli evangelií byli apoštol Matouš, a apoštolští žáci Marek a Lukáš) též stoupenci krit. školy tubinské Baur, Schwegler, Strauss, Zeller, Keim a j.; z katolíků přijali náhled Griesbachův A. Maier (*Einl.* Freiburg Br. 1852, s. 29), Langen (*Grundriss der Einl. in das N. T.* Bonn 1868, s. 59 a 2. vyd. 1873 s. 60), Grimm (*Einheit der vier Evangelien*, v *Řezně* 1868, s. 507), Döllinger (*Christentum und Kirche*, 1860, s. 133), Karel Nippel (*Theolog. Quartalschr.* 1876, s. 551–579) a j.

²⁾ Tak Storr (*Ueber den Zweck der evangel. Geschichte und der Briefe Johannis*, v *Tubinkách* 1786, § 58–62), který tvrdil, že sv. Marek psal na základě kázání Petrova, sv. Matouš i sv. Lukáš, každý samostatně, na základě spisu Markova, řecký překladatel aramejského Matouše pak že použil Marka i Lukáše. Jeho náhled rozvedli Lachmann (*Studien und Kritiken* 1835, s. 577), Hitzig (*Ueber Joh. Marcus und seine Schriften* Zürich, 1843), Holtzmann (*Synopt. Evangelien* 1863, s. 113), Schenkel (*Das Charakterbild Jesu*, Wiesbaden, 4. vyd. 1864, s. 13), Scholten (*Das älteste Evangelium* 1869), Jülicher (*Einl.* 3. a 4. vyd. v *Tubinkách* a *Lipsku* 1901, s. 274–279) a mnozí jiní. Z katolíků přidrželi se jí Loisy (*Les évangiles synoptiques. Traduction et Commentaire*), Ermoni (*Le noyau primitif des évangiles synoptiques. Revue bibl.* 1897), Batiffol (*Six leçons sur les évangiles*, 3. vyd. v *Paříži* 1897) a Minocchi (*Il nuovo Testamento tradotto et annotato*, Firenze-Roma 1900. *Introd.*)

³⁾ Tak Wilke (*Der Urevangelist oder exeget. krit. Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien*, Dresden

Poslední dva náhledy, jakož i náhled Griesbachův (Mat. Luk. Mark.) nemají nyní stoupenců, ač náhled Griesbachův měl jich druhdy dosti. Ostatní tři udržují se dosud měrou značnou, a to: první (Mat. Mark. Luk.) hlavně mezi katolíky, ostatní dva (Mark. Mat. Luk. a Mark. Luk. Mat.) hlavně mezi protestanty pod jménem dohady o Markovi (Marcushypothese).

Není však úplné shody ani mezi jedněmi ani mezi druhými. Oni, majíce Matoušovo evangelium za základ ostatních dvou synoptiků (v postupu Mat. Mark. Luk.), rozcházejí se od sebe dle toho, jaké mají mínění o původní řeči jeho a o tom, kterak bylo pramenem ostatních. Ti z nich totiž, kteří myslí, že sv. Matouš napsal své evangelium řecky (Hug, Danko, Reithmayr a j.), tvrdí, že sv. Marek zkrátil jeho spis, sv. Lukáš pak že použil nejen Matouše a Marka, nýbrž i pramenů jiných, jmenovitě ve statích jemu vlastních. Ti však z nich, kteří uznávají zcela správně, že sv. Matouš napsal evangelium své v aramejštině, soudí alespoň v době novější, že Marek psal pod vlivem aramejského textu Matoušova, řecký překladatel Matoušův však že použil evangelia Markova, sv. Lukáš pak že znal a upotřebil nejen obou aneb alespoň jednoho z evangelíí

1835, Weisse (Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, Leipzig 1838), B. Bauer, Volkmar (Die Religion Jesu, 1857, s. 195, 291, 347. Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und nichtkanonischen Evangelien 1870), M. H. Schulze (Evangelientafel 1861, 2. vyd. 1886), Pfleiderer (Das Urchristentum), Berlin 1887), J. Weiss, Die Evangelien des Marcus und Lucas, v Meyerově komentáři, 8. vyd. v Gotinkách 1892). Jest to dohady, která s předešlou (Mark. Mat. Luk.) zove se dohadou o Markovi (Marcushypothese), dohadou to, která má nyní mezi protestanty nejvíce stoupenců, zvláště od té doby, kdy se o Markovi jakožto evangeliu nejstarším shodli Wilke a Weisse každý usuzováním samostatným, a to jiným, než bylo to, kterým k náhledu tomu přišel Storr.

⁴⁾ Tak Walch, Harenberg a zvláště Büsching (Die vier Evangelien mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt, Vorrede. Hamburg, 1776), Evanson (The dissonance of the four generally received Evangelies, Ipswich 1792), Gfrörer (Kritische Geschichte des Urchristentums, II. Die heilige Sage. 1838), Paul (Die Abstammung der synopt. Evangelien 1887).

⁵⁾ Tak Vogel (Ueber die Entstehung der drei ersten Evangelien, v Gablerově Journal für ausserländische theolog. Literatur, 1804, sv. 1. s. 1), Noack (Aus der Jordanwiege nach Golgatha, 1870, Mandel (Kephass der Evangelist, 1889).

předešlých, nýbrž i jiných pramenů vedlejších, nekánonických neb ústního podání.¹⁾

Ale větší ještě různost v náhledech jeví se u těch, kteří se drží dohady o Markovi ať již ve formě Mark. Mat. Luk. neb Mark. Luk. Mat. Dle jedněch bylo pramenem kánonického evangelia Matoušova a Lukášova evangelium Markovo ve své podobě nynější, Markovo evangelium kánonické,²⁾ dle jiných bylo jím evangelium to nikoliv v nynější formě své, nýbrž v nějaké formě starší, jakýsi Pra-Marek (Ur-Marcus), jenž dle jedněch byl delší,³⁾ dle jiných kratší,⁴⁾ než jest nynější; ano někteří nepřestávají na pouhém Pra-Markovi, nýbrž předpokládají také Pra-pra-Marka (Ur-ur-Marcus) či Marka prvního (Proto Marcus), tvrdíce, že spis Markův vyšel před naším kánonickým evangeliem Markovým ve dvou redakcích: ve starší, kratší (Pra-pra-Markovi či Marku prvním), která podle mínění Weiffenbachova obsahovala části kázání Petrova po způsobě denníku bez pořádku, a v mladší, delší (Pra-Markovi či Marku druhém, Deutero-Markovi), která podávala kázání ta spořádaně v jeden celek, a to obšírněji, než Pra-pra-Marek, a po stránce jazykové správněji.⁵⁾ Při tom však nesrovnávají se ve svých

¹⁾ Tak Calmes, Zahn, Bonaccorsi, Belser a j., jen že dle Zahna a Bonaccorsi Lukáš použil přímo pouze Marka, Matouše pak jen nepřímo (skrže Marka), dle Belsera pak sv. Marek užil mimo aramejského Matouše také kázání Petrova, Lukáš pak nejen Marka a Matouše aramejského, nýbrž i řeckého a podání ústního.

²⁾ Tak Lachmann, Wilke, Bauer, Hitzig, Ritschl, Volkmar, Plitt, Meyer, (ve svém Comment. od 3. vyd.), Güder, Thiersch, Uhlhorn, Weiss, Sepp, H. Wendt (Die Lehre Jesu I. 1886, s. 43), Soltan (Unsere Evangelien, Leipzig, 1901). (Srovn. Schanz, Comment. über d. Evangl. des hl. Marcus, s. 31).

³⁾ Weisse (Die evangelische Geschichte, Leipzig, 1878), Ewald (Die drei ersten Evangelien, 1850), Tobler, Holtzmann (Die synopt. Evangelien, Leipzig, 1863), Schenkel, Ed. Reuss, Weiffenbach (Der Wiederkunftsgedanke Jesu, Leipzig, 1873), Sevin (Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, Wiesbaden, 1873), Wittichen, Mangold (Bleek—Mangold, Einl. § 112, s. 338—353), Woods (Studia biblica et ecclesiastica, II. 1890, s. 59).

⁴⁾ Tak Weizsäcker (Untersuchungen über die evangel. Gesch. 1864), Réville, Scholten, Weiffenbach (Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus, Berlin 1878, s. 104), který mimo Pra-Marka (Ur-Marcus) předpokládal také Pra-pra Marka (Ur-ur-Marcus), Brückner, Jacobsen, J. Weiss. — Wernle (Die synoptische Frage, Freiburg, 1899; die Quellen des Lebens Jesu, Halle 1904, s. 33—47) tvrdí, že naše kánonické evangelium Markovo neliší se leč některými pozdějšími přídatky a změnami textovými.

⁵⁾ Tak Weiffenbach a s některými odchylkami Ewald, Scholten,

náhledech o tom, zda Matouš a Lukáš použili spisu Markova (neb Prvo-Marka) každý samostatně, nebledě jeden ke druhému, jak myslí zastánci dohady o Markovi většinou, aneb zda Lukáš použil vedle Marka (neb Prvo-Marka) jakožto pramene hlavního také evangelia Matoušova jakožto pramene vedlejšího, jak soudí Ritschl, Meyer, Wittichen, Scholten, W. Brückner, H. Wendt, Jacobsen, Mangold, P. Ewald, Weizsäcker, Simons.

Mimo to rozcházejí se také v tom, zda hlavním pramenem kánonického evangelia Matoušova a Lukášova bylo Markovo evangelium (neb Pra-Marek, Pra-pa-Marek) samo o sobě, jak myslili Koppe, Storr a j., aneb vedle něho též nějaký pramen jiný, jak soudili později a soudí též nyní skoro všichni zastánci dohady o Markovi, uznávající, že druhým pramenem hlavním byl jim jakýsi spis, jenž obsahoval pouze řeči Páně či tak zvaná Logia. (Dohada o dvou pramenech.) Ale ani tito nejsou smýšlení jednotného, spíše rozcházejí se i oni od sebe ve věcech mnohých, zejména v tom, zda tyto řeči Páně vyskytaly se původně ve formě několika psaných pokusův anonymních (Renan), aneb jako jednotný spis Matoušův, jak soudí většinou; zda pramen ten (Logia) byl zbarven ve smyslu židovsko-křesťanském,¹⁾ aneb podán v duchu protifarisejském (Grau, G. Meyer); zda znal ho a z něho některých věcí užil také Marek kánonický,²⁾ aneb snad pouze evangelista Matouš,³⁾ a jestli ho užil i Matouš i Lukáš, jak soudí se mezi nimi většinou, zda zachoval původní znění jeho poměrně více Matouš, jak vedle mnoha jiných myslí též Réville a Ewald, aneb (alespoň pokud se týká postupu a obecné formy jednotlivých odstavců) Lukáš, jak tvrdí Weisse, Ritschl, Holtzmann, Wendt, Resch, W. Brückner, Soden (Urchristliche Literaturgesch. Berlin 1905), a zda Logia sama utrpěla již nějakou změnu prve, než jich bylo použito, tak že by Matouš byl jich užil ve formě jiné, než sv. Lukáš, jak se domnívají Reuss, G. Meyer, Weizsäcker,

Beyschlag (Die apostolische Spruchsammlung und unsere vier Evangelien v „Studien und Kritiken“ 1881, s. 565), J. Weiss, Die Evangelien des Marcus und Lucas, v Meyerově Kommentáři, 8. vyd., s. 280).

¹⁾ Tak s hledem k Mat. 5, 18. soudí Bassermann (De loco Matth. 5, 17—20 commentatio, 1876), Holsten (Die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien).

²⁾ Že tak učinil, soudí H. Ewald, H. A. W. Meyer, J. Weiss, Resch a j.

³⁾ Tak Schleiermacher, Scholten, Godet, Holsten, Jacobsen.

Grau, Feine, Wernle, J. Weiss, Loisy, Soltau a j., aneb zda zůstavše beze změny, ležely ve stejném znění před Matoušem i Lukášem.

A nedosti na tom; někteří nepřestávají ani na Markovi (Prvo-Markovi) a sbírce řečí Páně či Logii, nýbrž předpokládají ještě prameny jiné, vedlejší, psané neb ústní, spojující tak více méně dohadu tuto s jinými.¹⁾

Ačkoli však nepopíráme veškerého vlivu evangelií starších ve mladší, nesouhlasíme přece s touto dohadou o vzájemné závislosti. Nebylť onen vliv takový, jaký předpokládá tato dohoda, ne takový, aby vysvětlil s dostatek onen poměr, který se shledává mezi evangeliemi. Uznávají to zastánci této dohady jmenovitě v době novější sami, zabíhající při svých výkladech k dohadám jiným, ba oni odsuzují ji alespoň nepřímou jako bezdůvodnou, svojí totiž neshodou ve svých náhledech o tom, které z evangelií bylo pramenem jiných. A to zcela pochopitelně, neboť dohoda tato není správná. Patrně jest to z toho, že

a) postrádá veškerého podkladu dějepisného, neboť ze spisovatelů nejstarších a době apoštolské nejbližších nezmínuje se o ní nikdo. Dovolávají-li se pro ni Viktora Antioch., Epi-

¹⁾ Tak Jülicher, J. Weiss, Pavel Wernle, Hermann Soden a j. Dle Jülichera zejména bylo evangelium Markovo hlavním pramenem Matoušovým i Lukášovým; v těch částech však, jež vyskytají se sice u Matouše i Lukáše, ale ne u Marka, byla jim pramenem sbírka řečí Páně či Logia, v těch pak, které jsou vlastní toliko Matoušovi neb toliko Lukášovi, měl každý z nich ještě prameny zvláštní, tu ústní podání, tam, zvláště Lukáš, prameny písemní; mimo to, ač prý není jisto, v kterém poměru jest Marek k Logii, jest přece pravděpodobno, že Marek znal Logia, rovněž jako i sv. Lukáš evangelium Matoušovo. — Dle J. Weisse (Die Evangelien des Marcus und Lucas, v Meyerově Kommentáři 8. vyd., s. 280) byly hlavními prameny evangelií synoptických Prvo-Marek a Logia; z Prvo-Marka vzešel rozšířením Marek Druhý (Deutero-Marek) a z něho Marek kánonický. Z Proto-Marka a z Logii spojených s jakýmsi jiným pramenem psaným Palestinským povstalo evangelium Lukášovo, z Deutero-Marka pak a z Logii evangelium sv. Matouše, jenže při každém evangeliu kánonickém bylo užito prý také jakýchsi pramenů vedlejších. — Někteří, jako Soltau, J. Weiss, Wendt a j., snaží se též udati, které věci který evangelista z kterého pramene přejal; při tom rozcházejí se opět značně jeden od druhého, jakož zcela přirozeno při nesprávném předpokladě, z něhož vycházejí, a při té subjektivnosti, či spíše libovůli, s kterou ty které části jeden z toho, jiný z jiného pramene odvozuje.

fania a zvláště sv. Augustina ¹⁾) a j., jakož činí zejména Schanz uváděje některé výpovědi jejich, jimiž prý vydávají svědectví vzájemné závislosti, ²⁾) nic tím nedokazují; neboť ať nehledíme k tomu, že spisovatelé ti patří již ke svědkům mladším, oni nečiní výpovědi oněch jako svědkové podání církevního, nýbrž jakožto úsudek vlastní, učiněný s hledem ku povaze synoptických evangelií, a jak upozorňuje Cornely, nevypovídají slovy svými alespoň s velikou pravděpodobností nic jiného, než že jeden evangelista napsal stručněji to, co jiný podal obšírněji. A nejen že postrádá dohoda tato podkladu dějepisného, ona též

β) čelí přímo proti věrohodným zprávám starým, zejména proti svědectví Papiášovu, Ireneovu, Klementa Alex., Eusebia Caesarej. a j., (dle nichž, jak svrchu řečeno, Marek psal své evangelium na základě kázání Petrových); pokud se týká formy Griesbachovy (Mat. Luk. Mark.) a těch, které kladou na místo první evangelium Markovo neb Lukášovo, čelí také proti jednomyslnému skoro podání starých spisovatelů církevních, že sv. Matouš napsal své evangelium nejprve, po něm pak sv. Marek a potom teprve sv. Lukáš. ³⁾) Mimo to

γ) dohoda o vzájemné závislosti jest v neshodě i s povahou synoptických evangelií; neboť každé obsahuje některé věci zvláštní, jichž ostatní nemají, a proto ať pokládají to neb ono evangelium za nejstarší a tedy i za pramen jednoho neb obou ostatních, vždy shledávají věci některé, v nichž příslušné evangelium bylo zcela jistě nezávislým na tom, které označují jako jeho pramen.

δ) Ačkoli dohoda ta vysvětluje jistou měrou podobnost jevící se mezi evangeliemi, nevykládá přece s dostatek oněch růzností, kterými se od sebe odlišují, nevysvětluje na př., ať pomlčíme o jiném, proč při vzájemném použití odchylují se přece někdy i v paralelních místech tak, že se zdá, i jakoby si odporovala; proč evangelista naposled píšící, maje před sebou evangelia dříve psaná, uvádí některé výroky Kristovy

- ¹⁾ Viktor Antioch. (Caten. I. K 1, 3): *ἀπερ οὖν πλατύτερον ἐξέθετο ὁ Ματθαῖος συντεμὼν ὁ παρὼν εὐαγγελιστὴς ἐπιμύρει „ἐγέρετο Ἰωάννης“* (= co obšírněji podal Matouš, to zkrátiv tento evangelista vyjadřuje „Byl Jan“. S. Aug. De consensu evang. I. 2. (Migne 34, 1011). Viz str. 311. pozn. 1.,

²⁾ Schanz, Commentar über d. Ev. des hl. Marcus s 24—26

³⁾ Srovn. § 1, 4. §§. 3. 11.

z části podle jednoho, z části podle druhého evangelia; proč zejména sv. Marek, použil-li Matouše tak, jak to předpokládá dohoda o vzájemném použití sama o sobě, nahlížeje totiž do něho a z něho opisuje, nejen tolik a tak důležitých věcí z něho vynechal, ač se hodily k jeho účelu, nýbrž i ty věci, které má s ním společné, nežádka v jiném pořádku podal, než to učinil sv. Matouš; nevysvětlí, proč sv. Lukáš, máje před sebou evangelium Matoušovo (i Markovo), vynechal tak důležité a k účelu jeho příhodné části, jako jsou Mat. 14, 22—15, 39; proč den Kristova proměnění se stanoví pouze neurčitě slovy „as po osmi dnech“ (9, 28), ač sv. Matouš (17, 1 i sv. Marek 9, 1) praví zcela určitě, že to bylo „po šesti dnech“, a proč i rodokmen Kristův podle těla podal v tak očividné odlišnosti od rodokmenu předloženého od sv. Matouše, a to tím méně, poněvadž toho účelu, za kterým pojal jej do svého spisu, mohl docílití také tím, že by byl podal jej tak, jak jej uvedl Matouš, jenom kdyby byl jej doplnil výčtem předků jeho podle těla, kteří žili před Abrahamem. A pokud dohoda vzájemné závislosti klade evangelium Markovo jako nejstarší za pramen ostatních synoptiků, nevyloží, kterak Matouš mluví o uzdravení dvou posedlých v krajině Gerasenské (8, 28—34) a dvou slepcův u Jericha (20, 29—34), ač sv. Marek na místech paralelních vypravuje pouze o jednom posedlém a jednom slepci; nevysvětlí, proč vůbec vynechal zprávu o uzdravení posedlého v synagoze Kafarnaumské (Mark. 1, 21—28), o oběti vdovině (Mark. 12, 41—44), jakož i proč sv. Lukáš, máje po ruce Marka, vynechal celou stať od Mark. 6, 47—8, 26, a kterak se stalo, že sv. Matouš i sv. Lukáš, jakoby se byli umluvili, podali některé věci v plné sice shodě mezi sebou, ale odlišně od Marka, na př. když jeden i druhý nazývá Heroda Antipu tetrarchou (Mat. 14, 1; Luk. 9, 7), ač Marek jmenuje jej králem (6, 14), a j. v. Utíkají-li se stoupenčí této dohady (o Markovi) k jakémusi Pra-Markovi neb i Pra-pra-Markovi (k Markovi prvnímu i druhému) a k jakési sbírce řečí Páně (Logia), původnímu prý to spisu Matoušovu, a snaží-li se řečené a podobné obtíže odstraniti tvrzením, že jeden evangelista užil té, jiný jiné recenze jednoho neb obou řečených pramenův a snad i pramenů jiných, zabíhají k bludickým. Neboť, jak bylo ukázáno již v § 15. a 8., nejen v celé starobylosti není ani stopy po nějakém jiném spise sv. Marka, než jest naše kánonické evangelium Markovo, a ani stopy po nějakém jiném

spise Matoušově, než jest naše kánonické evangelium Matoušovo, i vnitřní i vnější důvody dokazují, že právě naše kánonické evangelium Markovo jest oním spisem, jež dle svědectví Jana presbytera (apoštola), Papiáše, Irene a j. sepsáno bylo na základě kázání Petrových od průvodce jeho Marka, a právě naše kánonické evangelium Matoušovo jest onen spis, ona Logia, kteráž dle svědectví téhož Jana presbytera a Papiáše napsal apoštol Matouš.

K tomu přistupuje, že důvody, které zastánci dohady o Markovi uvádějí pro svůj náhled, jakoby Markovo evangelium bylo hlavním pramenem ostatních synoptiků, jsou tak nicotné, že nedokazují pranic přes to, že jim přiřítají váhu tak velikou.¹⁾ Důvody ty lze shrnouti v tyto tři: a) že evangelium Markovo jest nejkratší a skoro celé obsaženo ve dvou ostatních, majíc co do podstaty i tentýž rozvrh (disposici), který shledáváme u sv. Matouše a sv. Lukáše, jen že tito vkládají na vhodných místech některé děje neb výroky nové; b) že vypravuje prostě, pořádkem přirozeným a s větší živostí proti Matoušovi, který zachovává postup umělý, logický a nedbá živosti; c) že sloh jeho jest neobratný, jednotvárný a řečtina četnými živly cizími protkaná.²⁾ Ale, jak řečeno již na str. 64—67, větší stručnost není známkou původnosti, rovněž jako ani větší rozsah známkou závislosti. Neboť zkušenost učí, že povstávají nejen z kratších spisů rozšířením díla větší, nýbrž i z rozsáhlejších výtahem spisy kratší. Podobně platí o živosti v líčení a pořádku přirozeném neb umělém, jakož i o neuhlazenosti slohu a chybách jazykových; ani tyto věci nesvědčí o prvotnosti a původnosti spisu, nýbrž záleží na dovednosti a přirozeném nadání neb povaze i umyslu autorově, dílem na jiných ještě okolnostech, u sv. Marka zejména as také na tom, že psal na základě ká-

¹⁾ Wernle (Synopt. Frage, s. 127) praví: „Jeder Versuch, den kleinen Inhalt des Marcus aus dem grossen des Matthäus herzuleiten, statt umgekehrt den des Matthäus aus Marcus und anderen Quellen, schlägt für den Unbefangenen in einen Beweis des Gegenteils um.“ Bolliger však (rationalista), který ve svém spise (Marcus der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums) dokazuje, že Matoušovo evangelium jest starší a pramenem Markova spisu, podotýká k tomu: „Vielleicht sind „die Unbefangenen“ doch mehr blind als unbefangen, und es ist möglich, Blinde sehend zu machen.“

²⁾ Viz Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, Halle 1904, s. 34—39; Ermoni, Le noyau primitif des Évangiles synoptiques, v Revue bibl. 18979, s. 260—264, Holtzmann, Einl. 358—360.

zání sv. Petra, který sám jsa povahy živé, konal zajisté svá kázání také s živostí přiměřenou, a že byl první z evangelistů, který psal řecky. Nelze proto z uvedených důvodů žádným právem dovozovati, že by evangelium Markovo, ať již v nynější aneb v nějaké jiné starší formě své bylo hlavním pramenem evangelia Matoušova a Lukášova, a to tím méně, poněvadž jiní dovolávají se jich pro tvrzení zcela opačné.

II. Dohada *pramenů psaných* předpokládá, že kánonická evangelia synoptická povstala ze starších pramenů psaných, nekánonických, tvrdíc, že evangelia ta podobají se spolu potud, pokud bylo užito při nich pramenů společných, stejných; potud však se odlišují pokud užil každý evangelista pramenů zvláštních. S hledem k tomu, kolik pramenů společných předpokládá, objevuje se ve třech formách: ve formě pramene jednoho, pramenů mnoha, pramenů dvou.

Jedni totiž odvozovali všechna evangelia synoptická z pramene jednoho, z jakéhosi *praevangelia* (*Urevangelium*), mníce pramenem tím jedni evangelium podle Hebreů,¹⁾ jiní aramejské evangelium Matoušovo,²⁾ jiní apokryfní evangelium Filipovo,³⁾ obyčejně však po příkladě Eichhornově⁴⁾ jakýsi spis *praevangelium*, který byl záhy sepsán v aramejštině od autora neznámého, potom však přepracován a v různých recensích vydán, ano i do řečtiny přeložen. V použití společného tohoto pramene má prý příčinu podobnost jevící se mezi synoptiky, různost však či odlišnost jejich od sebe v tom, že nepoužili všichni téže recense, nýbrž jeden té, druhý jiné, jeden v řeči původní, jiný v překladě řeckém.⁵⁾

¹⁾ Lessing, *Neue Hypothese über die Evangelisten*, 1778; Niemeyer, *Coniecturae ad illustrandum plurimorum N. T. scriptorum silentium de primordiis vitae Jesu Christi*, Halae 1790; C. H. F. Weber, *Beiträge zur Gesch. des neutest. Canons*, Tübingen 1701 a *Neue Untersuchung über das Alter und das Ansehen des Evang. der Hebräer*, Tübingen 1806.

²⁾ E. Chr. Schmidt, *Entwurf einer bestimmten Untersuchung verschiedener verloren gegangener Evangelien*. 1783 sv. II. s. 146. 221. 290. Corrodi, *Beleuchtung der Geschichte des Bibelkanons*, 1792, II. s. 150. Feilmoser, *Einleitung* s. 59.

³⁾ Tak H. Ewald, který však uznává také jiné prameny mladší, jakož bude níže řečeno.

⁴⁾ Eichhorn, *Einleit.* Leipzig, 1804. I.

⁵⁾ První, jenž proslovil dohodu o jediném prameni společném, byl, pokud známo, Lessing, který ve spise svrchu jmenovaném vyjádřil do mněnku, že všechna naše evangelia synoptická nejsou leč překlady či spíše

Náhled tento s počátku zamlouval se sice dosti mnohým, ač ti, kteří se ho přidrželi, odlišovali se v jednotlivostech dosti

kratšími neb delšími výtahy z praevangelia aramejského, evangelia totiž podle Hebrejův či Nazarejských, které prý obsahovalo všechno, co jest v evangeliu Matoušově, Markově i Lukášově, sepsáno bylo brzy po smrti Kristově, ale záhy některé změny utrpělo. Náhled ten rozvedl Eichhorn (Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur sv. 5. r. 1794 str. 760) tvrdě, že v té as době, kdy byl ukamenován sv. Štěpán, sepsal kdosi evangelium aramejské, které podávalo životopis Kristův od vystoupení Jana Křtitele až do smrti Krista Ježíše a vyšlo ve čtyřech recensích A, B, C, D. Překladem recense A za použití recense D povstalo prý evangelium Matoušovo, z recense B za použití D evangelium Lukášovo, z recense C pak, která vyšla z A + B, evangelium sv. Marka. Části všem synoptikům společné byly prý jak ve spise prvotním, v praevangelii, tak s některými obměnami ve všech recensích; části společné dvěma toliko evangelistům byly prý pouze v jedné recensi, a to té, která toliko oněm dvěma byla známa; části pak každému zvláštní byly pouze v jedné recensi a jen jednomu evangelistovi po ruce. Poněvadž však výklad tento, pokládaje evangelia naše za překlady z textu aramejského, nestačil a se nezamlouval, opravil jej r. 1803 anglikánský biskup Marsh (ve svém přídavku k Michaelisově Introduction to N. T. sv. III. str. 2, přeloženém do němčiny od Rosenmüllera pod titulem „Abhandlung über Entstehung und Abfassung unserer Evangelien, Göttingen 1804, sv. 284), uznávaje mimo čtyři recense Praevangelia take překlad jeho do řečtiny a tvrdě, že sv. Marek a Lukáš užíli vedle některých recensí také překladu řeckého, překladatel pak Matouše z aramejštiny do řečtiny že přihlížel k evangeliu Markovu a místy též k Lukášovu. Předpokládal tedy 1) aramejský originál praevangelia $\aleph$; 2) jeho překlad řecký $\aleph$ g; 3) recensi originálu $\aleph$, obsahující některé změny a přídavky, $\aleph + \alpha + A$; 4) druhou recensi originálu $\aleph$ s jinými změnami a přídavky, $\aleph + \beta + B$; 5) třetí recensi $\aleph$, obsahující přídavky první a druhé recense, $\aleph + \gamma + I'$; 6) sbírku řečí, podobenství a jiných výpovědí Páně bez pořádku chronologického, $\aleph$. Aramejský text (evangelium) sv. Matouše povstal prý z $\aleph + \aleph + \alpha + A + \gamma + I'$, evangelium sv. Marka z $\aleph + \alpha + A + \beta + B + \aleph$ g, evangelium sv. Lukáše z $\aleph + \aleph + \beta + B + \gamma + I' + \aleph$ g, řecký text (naše kánonické evangelium) sv. Matouše jest prý sice překladem aramejského Matouše, ale s některými přídavky z $\aleph$ g a z evangelia Matoušova i Lukášova. Příkladem Marshovým pohnut, pozměnil Eichhorn sám svůj náhled, uznav mimo trojí překlad řecký evangelia prvotního též některé jiné kombinace. Tvrdil totiž, že bylo 1) aramejské praevangelium; 2) jeho překlad řecký; 3) recense aramejského originálu s některými přídavky, A; 4) řecký překlad této recense; 5) druhá recense aram. originálu s některými přídavky, B; 6) aramejský text C či nová recense povstala spojením A + B; 7) čtvrtá recense D evangelia prvotního; 8) její překlad řecký učiněný s použitím řeckého překladu evangelia prvotního (originálu); 9) aramejský text evangelia Matoušova E povstalý spojením A + D; 10) řecký překlad jeho (kánonické evangelium Matoušovo) učiněný s použitím řeckého překladu

značně jeden od druhého;¹⁾ ale brzy byl opuštěn. Později vrátil se k němu Jan Bleek,²⁾ předpokládal však praevangelium řecké. V době nejnovější přijali jej ve formě pozměněné Resch,³⁾ Wellhausen, Blass, Nestle, Gregory,⁴⁾ Rich. Hoffmann,⁵⁾ uznávající všickni s větší neb menší

A i D; 11) evangelium sv. Marka, jež jest řeckým překladem recense C, který učinil autor s použitím řeckého překladu recense A a přeloživ sám ty části, které byly pojaty do C z B; 12) evangelium sv. Lukáše povstalé z B + D a cestopisu Kristova, při čemž části přijaté z B překládal autor sám. Gratz (Neuer Versuch die drei ersten Evangelien zu erklären, Tübingen 1812 s. 353) zjednodušil rodokmen ten, uznáv toliko praevangelium aramejské, jeho překlad řecký a několik kratinkých zlomkův evangeliního obsahu. Podobně Berthold, Einleit. in die Schriften des Alten und Neuen Testamentes, sv. 3., str. 1215.

¹⁾ Mimo jmenovaného již Marshe a Gratze přidrželi se náhledu toho Ziegler, Hähle, L. Berthold (Hist. krit. Einl. in die Schriften des A. und N. Test. Erlangen 1812, díl 3. str. 1205. Kuinoel. Comment. in libros N. T.)

²⁾ Bleek, Einl. in das N. T. Berlin 1882.

³⁾ Dle Resche byl pramenem všech evangelií synoptických spis hebrejský, pocházející od apoštola Matouše, který slul דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ (Dibré Ješúa — slova Ježíšova neb logia Ježíšova) a ličil i řeči i skutky Páně počínaje od vystoupení Jana Křtitele až do nanebevstoupení Kristova. Spisu toho použil prý nejprve sv. Marek ke svému evangeliu; potom psali Matouš a Lukáš, používše každý evangelia Markova i řečeného spisu Dibré Ješúa. Vypravování o mládí Páně přejal prý jak Matouš tak Lukáš ze spisu aramejského, jemuž bylo jméno Sefer tholedóth Ješúa hammašach סֵפֶר הַתּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ = kuiha rodu Ježíše Krista).

Resch snažil se i znovuzřídit původní znění obou jmenovaných pramenů, znění spisu prvního (Dibré Ješúa) v „Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt, Leipzig, 1898; (do němčiny přeloženo od O. J. Mehla pod názvem „Das Urevangelium“. Nach A. Resch Wiederherstellung der Logia Jesu ins Deutsche übersetzt, Leipzig).

⁴⁾ Gregory v jedné recenzi uveřejněné v Literarisches Zentralblatt 1906 s. 1088. o Soltauově spise Unsere Evangelien und ihr Quellenwert.

⁵⁾ Rich. Hoffmann (Das Marcusevangelium und seine Quellen, Königsberg i. Pr. 1904) předpokládá dvojí recenzi praevangelia aramejského, starší, palestinskou, jež byla prý kratší a základem kánonického evangelia Matoušova, a mladší, pohanokřesťanskou (také aramejskou), jež byla delší a základem evangelia Markova i Lukášova. Podání ústního (sv. Marek kázání Petrova) použili prý jen jako pramene vedlejšího (na str. 641. praví: „Ich habe im einzelnen nachzuweisen gesucht, dass eine aramäische Urschrift unserem griechischen Evangelium (des hl. Marcus) bereits vorangegangen und erst sehr in zweiter Linie mündliche Traditionen daneben für den Verfasser desselben in Betracht gekommen sind. Jene Ur-

určitostí, že základem všech evangelií synoptických bylo jakési praevangelium aramejské neb hebrejské (Resch), které vypravovalo řeči i skutky Kristovy. Odlišně od nich tvrdil Abbot,¹⁾ že všechna evangelia synoptická povstala z jakéhosi spisu řeckého, který obsahoval pouze kratinké náznaky či náčrtý jednotlivých příběhův a řečí Kristových, jež každý evangelista rozvedl samostatně. V použití pramene toho má prý příčinu podobnost, v samostatném pak rozvedení ho ta odlišnost, která se mezi nimi shledává.

Schleiermacher a jiní po něm, ba jistou měrou již před ním²⁾ odvozovali evangelia synoptická z několika, ba

schrift hat sich uns weiter zerlegt in eine ältere, wenn man will, palästinsische, und eine jüngere, heidenchristliche, wenn auch noch aramäische Rezension.“

¹⁾ Abbot, Encyclopaedia Britannica, Gospels, Edinburgh, 1886.

²⁾ Náhled o mnoha pramenech synoptických evangelií proslovil již Jan Clericus, myslé, že evangelia povstala z jakýchsi záznamů těch, kteří byli svědky Kristových činů a řečí. Pravil (Histor. eccl. duorum prim. soec. Amsterod. 1716. s. 429): „Quidni enim credamus, tria haec evangelia petita esse ex similibus aut iisdem fontibus, hoc est, e commentariis eorum, qui varios Christi sermones audiverant aut auctorum eius testes fuerant, eaque, ne oblivioni traderentur, illico scriptis mandarant?“ Vlastní původce dohady o mnoha pramenech byl však Schleiermacher (Über die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch, Berlin 1817; Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien v Theol. Stud. und Kritiken 1832. s. 735—768), jenž mezi četné jiné prameny již i Papiášovi neznámé čítal též spis Matoušův od Papiáše pod jménem *λόγιον*, řeči, uvedený, jsa tak první, který spisem tím nerozuměl naše kánonické evangelium Matoušovo, nýbrž spis jiný, obsahující pouze řeči Kristovy, podobné jako první byl, který výpověď jeho o Markově spise nevykládal o našem kánonickém evangeliu Markově, nýbrž o nějakém Pra-Markovi. (Viz svrchu str. 92—93.) Ewald (Die drei ersten Evangelien, Göttingen 1850. Geschichte Christus, 3. vyd. 1867, str. 188) rozeznává tento postup při vzniku našich evangelií: a) nejstarší evangelium, spis to řecký, jenž vyličoval hlavní děje ze života Kristova, b) sbírku řečí Páně (Spruchsammlung) složenou v hebrejštině od sv. Matouše, c) evangelium Markovo sepsané na základě předešlých dvou pramenův a celkem totožné s našim kánonickým evangeliem Markovým, jenže mělo uprostřed a na konci ještě některé věci jiné, jichž v nynějším není, a místo Mark. 16; 9—20 zakončení jiné, d) knihu vyšších dějin (das Buch der höheren Geschichte), která podávala celkem totéž co evangelium nejstarší (das älteste Evangelium), jenže některé věci rozvedla, e) kánonické evangelium sv. Matouše (řecké), povstale z předešlých čtyř, zvláště z b a d, jež byly prameny jeho hlavními, f g h tři jiné spisy krátké, brzy zaniklé, z nichž f vynikal pěknou obsírností, g stručností, h sepsán byl

z mnoha pramenů (zlomkovitých), tvrdíce, že bylo s počátku mnoho listin sepsaných příležitostně od osob různých, z nichž každá obsahovala větší neb menší řadu samostatných vypravování či líčení těch oněch skutkův a řečí Kristových. Pokud dva neb tři evangelisté čerpali nahodile z pramenů týchž, potud prý shodují se jejich spisy, pokud však užil též každý pramenů zvláštních, odlišují se. (Dohoda o zlomcích. Fragmenten-[Diogenes] Hypothese.)

Jiní opět přestali na dvou pramenech, jakož bylo řečeno při dohadě o Markovi (str. 316); přestali na nich dílem úplně, dílem, jmenovitě v době novější, pouze potud, pokud vedle nich jakožto pramenů hlavních nepřipouštěli leč ještě prameny vedlejší. Z pramenů hlavních obsahoval prý jeden, ne-li výhradně, jistě skoro výhradně, řeči Páně (logia, Pra-Matouš neb Pra-pa-Matouš), druhý, ne-li jedině, alespoň ve své podstatě toliko činy Kristovy (Marek, neb Pra-Marek neb Pra-pra-Marek). Jakožto prameny vedlejší předpokládali pro různé odstavce neb řady odstavců prameny různé, zejména také tak zvanou malou Apokalypsi pro Mat. 24, Mark. 13. a Luk 21., a jakýsi cestopis Kristův pro Luk. 9, 51—18, 30.

Ačkoli však není pochybnosti, že před sepsáním našich,

v aramejštině, ch kánonické evangelium sv. Lukáše, k němuž bylo použito všech jmenovaných spisů mimo e (kánon. ev. Mat.), zvláště evangelia Markova (Srovn. Bleek—Mangoldt, Einl. s. 287.) K. Wittichen (Leben Jesu, Jena 1876) udával tři prameny (A, B, C), z nichž povstala naše evangelia přepracováním a smíšením jich, a to tak, že A byl základem evangelií Markovu, B Matoušovu a Lukášovu, C Janovu. Někaký čas totiž před zkárou Jerusáléma utvořil prý nějaký kompilátor palestinský z A i B Pra-Matouše či Prvo-Matouše, po zkáze Jerusáléma pak přepracoval kompilátor jiný (mimopalestinský) A a spojiv jej s B sestavil Prvo-Lukáše, vloživ do něho ještě některé věci, jichž nebylo ani v A ani v B. Později byla učiněna v Palestině nová recense Prvo-Matouše a v Římě nová recense Prvo-Lukáše, a tak povstal Druhý Matouš (Deutero-Matouš) a druhý Lukáš (Deutero-Lukáš), z nichž vzniklo znenáhla kánonické evang. Matoušovo a Lukášovo, a to zejména přičiněním vypravování o mládí Kristově a některých vložek jiných. Smíšením pak A s Deutero-Matoušem povstalo kánonické evang. Markovo. (Srovn. Fillion, *Introd. générale aux évang.* Paris, 1899. c. 45.) — Mnoho pramenů předpokládal mimo jiné též Renan (*Les Évangiles*, Paris 1877, str. 94—127, 173—197, 251—285), v době nejnovější Otto Schmiedel (*Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906), který udává zejména Logia (Pra-Matouš), Pra-Marka (před r. 70), a jakýsi pramen ebionitský (po r. 70); Soltan (*Unsere Evangel.*), který udává pět pramenů; Bovon, *Theologie du N. T.* 1902.

ne-li všech, alespoň jednoho nebo dvou evangelií synoptických byly již některé písemné zprávy o životě a působení Kristově (srovn. Luk. 1, 1), nelze přece souhlasiti s řečenou dohadou o pramenech psaných, nekánonických. Neboť

a) jako dohada o vzájemném použití, tak i tato postrádá ve všech formách svých veškerého podkladu dějepisného, ano čelí přímo proti věrohodným svědectvím doby staré. Není zajisté v celé starobylosti ani stopy po nějakém praevangelii, ani zmínky o tom, že by byli evangelisté psali na základě pramenů písemných. Naopak i nejstarší svědkové, jakým jest Jan presbyter (apoštol) a Papiáš, dosvědčují, že kázání Petrovo to bylo, na jehož základě psal sv. Marek, a Lukáš sám, ač zmiňuje se o spisech mnoha jiných, nepraví přece, že by byl psal na jich základě, nýbrž dává na jevo, že předem podání svědkův očitých byla oním pramenem, z něhož čerpal evangelní zprávy své. Uvádají-li zastánci této dohady evangelium podle Hebreův neb Petrovo neb Filipovo neb jiné evangelium apokryfní jakožto praevangelium, z něhož by povstala evangelia naše, činí to neprávem, neboť jak patrně z toho, co bylo řečeno o apokryfech v díle prvním, apokryfní spisy tyto povstaly později než evangelia kánonická; a shledávají-li zmínku o praevangelii ve výpovědi Celsové uvedené od Origena, (Cont. Cels. 2, 27), že křesťané „přepisují evangelium z prvního pramene“ (*μεταχαράττοισι τὸ εὐαγγέλιον ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς*), aneb ve slovech Epifaniových,¹⁾ že synoptikové čerpali z téhož pramene (*ἐκ αὐτῆς τῆς πηγῆς*) a zvláště ve svrchu uveведенé (str. 162.) výpovědi Papiášově či spíše Jana presbytera (apoštola) o Matoušovi a Markovi (U Euseb. H. E. 3, 39), jsou na omylu. Neboť jak ukázáno na str. 95—99 a 169—170, Papiáš a Jan presbyter nemíní v oné výpovědi ani Pra-Matouše ani Pra-Marka, nýbrž naše kánonické evangelium Matoušovo a Markovo, podobně jako ani Celsus pramenem prvním nerozumí žádného praevangelia, nýbrž evangelia kánonická, z nichž křesťané činili si opisy; Epifanius pak nemíní výrokem svým říci nic jiného, než že všickni evangelisté byli nadchnuti týmž Duchem svatým.

b) dohada tato pouští též plnou uzdu libovůli, stanovíc tu větší neb menší počet různých recensí a překladů jednoho a téhož praevangelia, tam libovolné číslo samostatných zpráv

¹⁾ Epiphan. haer. 51, 6.

písemných a rozhodujíc dle zdání subjektivního o tom, co z toho, co z onoho pramene bylo přejato do evangelií kánonických; při tom nedosahuje nic jiného, leč že obtíže, kterak vyložiti poměr synoptických evangelií k sobě vespolek, přenáší na spisy jiné, zcela neznámé.¹⁾ Mimo to

c) co se týká zejména náhledu o jednom prameni či praevangelii, nepodobá se vůbec pravdě, že by první křesťané byli již tak záhy měli nejen tolik různých recensí onoho praevangelia, nýbrž i překlady některých z těchto recensí, a to tím méně, poněvadž by bylo nevysvětlitelné, kterak zanikly všechny tak záhy a tak úplně, že by prázdné stopy po nich nezůstalo, ani u Otcův apoštolských o tom zmínky nebylo, a to i při veliké oné důležitosti, které by ono praevangelium bylo mělo jakožto pramen všech evangelií synoptických.²⁾

A co se týká mínění, že by synoptická evangelia naše byla povstala z velikého počtu zlomkovitých zpráv o Kristu, snad jen pouhým snesením jich ve sbírky, jak myslil Schleiermacher, Renan a j., proti němu čelí také nejen ona jednotnost, která se jeví ve všech řečených evangeliích, tak že každý činí ladný celek, nýbrž i ta shoda v příčině obsahu a formy, která se pozoruje mezi nimi; neboť není pravděpodobno, že by z četného počtu jednotlivých oněch zpráv neb jich řad byli tři

¹⁾ H. J. Holtzmann (Einl. 1892, str. 351—352) odsuzuje dohadu tu jako nedostatečnou a zcela libovolnou právě o ní: „Aber weder Monismus, noch Pluralismus, weder das einheitliche Urevangelium, davon auf den Wege genealogischer Abstufung die vorhandenen Produkte sich abgezweigt, noch die uranfängliche Vielheit von Atomen, die sich allmählich zu Erzählungsgruppen zusammengestellt hätten, wird dem Tatbestand gerecht. Die Abstufungen verdanken ihre Existenz schliesslich dem Vorurteil, als ob Eigenart, Selbständigkeit und Willkür in der Umarbeitung gegebener Elemente erklärlicher und unanstössiger wären, wenn sie auf Rechnung unbekannter Grössen, anstatt unserer Evangelisten gesetzt werden könnten, während doch jedes unserer Evangelien genug individueller Manier und Tendenz an den Tag legt, um sich gegen den Verdacht, eine mechanische Composition hypothetischer Vorarbeiten zu sein, sicher zu stellen.“

²⁾ Srovň. Jülicher, Einl. 272: „Um nun aber die starken Differenzen zwischen den Syn. zu erklären, muss man verschiedene Recensionen des Urevangel. construiren, wodurch im Grunde aber nichts weiter erreicht ist, als dass die Schwierigkeiten aus dem hellen Gebiet der kanonischen Evangelien zurückgeschoben werden in das Dunkel einer verlorenen Literatur, über welche die Willkür verfügt, und deren ebenso frühes wie spurloses Verschwinden nahezu ein Wunder heissen müsste.“

různí sběratelé (evangelisté) vybrali, jako by se byli dorozuměli, skoro tentýž obsah a jej podali nejen stejným postupem celkovým, nýbrž i v mnohých jednotlivostech pořádkem týmž a nicméně tak, aby každý utvořil celek jiný, a to ladný, ať nedíme nic o tom, že nesrovnává se s jednoduchostí a důstojností autorův inspirovaných a svědkův očitých neb alespoň od nich poučených, aby sbírajíce jednotlivé záznamy Kristových činův a výpovědí, sestavovali je skoro mechanicky ve sbírky, aneb aby obklopivše se takovými záznamy, nahlíželi brzy do toho, brzy do onoho a opisovali z nich ty ony příběhy neb výpovědi.

Čítají však někteří k vedlejším oněm pramenům, jichž prý bylo použito od synoptiků vedle Pra-Matouše a Pra-Marka, také prameny buddhistické,¹⁾ perské²⁾ a babylonské.³⁾ Činí to

¹⁾ Tak Bunsen, *The Angel Messiah of Buddhists, Essenes and Christians*, London 1880 (Viz Jacquier, *Histoire des livres du N. T.* s. 350), Rudolf Seydel, professor filosofie v Lipsku (ve spisech *Das Evangelium Jesu in seinem Verhältnis zur Buddhasage und Buddhalehre*, Leipzig 1882; *Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien* 1884, 2. vyd. 1897 pořízené od jeho syna, a v přednášce konané r. 1883 ve spolku protestantském, *Protestantenverein*, o Buddhovi a Kristu (Buddha und Christus), Arthur Lillie, *Buddhism in Christendom or Jesus the Essene*, London 1885; *The influence of Buddhism of primitive Christianity*, London 1893, Heinrich S. Styx (*Christus und Buddha*, do němčiny přeloženo od Lud. Kreichaua v Lipsku 1900), Otto Pfeleiderer (*Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtl. Beleuchtung*), van den Bergh (*Indische Einflüsse auf evangel. Erzählungen*, ve „*Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T.*“) a. j. Seydel zejména shledal v knihách buddhistických čtená místa (počtem 51) příběhy i výpovědi, v nichž viděl velkou podobnost s různými zprávami evangelními; i soudil z toho, že buddhistické legendy ty byly vzorem, podle něhož byly zpracovány ty ony zprávy evangelní. Aby pak dodal náhledu svému více pravděpodobnosti, tvrdil, že bylo na základě legendy o Buddhovi zpracováno velmi záhy jakési evangelium básnicko-apokalyptické, jehož autor držel se úplně oné legendy až na to, že vynechal vše, co bylo specificky indické, příliš smyslné, pohlavní neb prázdné, a učinil na vhodných místech narážky na věci starozákonní a tak ony věci z buddhismu přejaté posvětil, prohloubil a v křesťanském smyslu zduševnil. Evangelia toho použili prý všichni synoptikové vedle Pra-Matouše a Pra-Marka; jmenovitě ve svých zprávách o mládí Páně přidržel se ho prý sv. Matouš a zvláště sv. Lukáš. Náhled jeho jedni s těmi oněmi změnami přijali a dále rozvedli, jiní brali v pochybnost neb rozhodně správnost jeho popírali, jako Edmund Hardy (*Der Buddhismus*, Münster 1890, Dahmann, *Buddha*, Berlin 1898, M. Aiken (*Buddhism and Christianity*, Bo-

však nikoliv aby vyložili poměr synoptických evangelií k sobě, nýbrž aby, popřevše možnost Božího zjevení a vauknutí i zá-

ston 1900). Též Oldenberg, Barth, Rhys Davids, Monier Williams, Hopkins. Mezi těmi, kteří se ho přidrželi, byli mnozí pouze dilettanti, kteří hleděli využítkovati náhledu toho ve svých výkladech o křesťanství; při tom udávali beze všeho jako věc jistou, co jiní po vědeckém bádání označovali pouze jako možné, ano Mikoláš Notowitsch neštil se ani podvodu. Když totiž Friedrich Zimmermann ve svém spise *Buddhistischer Katechismus*, uveřejněném pod pseudonymem Bhikschu (mnich Subhadra, vyjádřil se, že jest pravděpodobno, že Ježíš Nazaretský byl od 12—30. roku věku svého žákem mnichů buddhistických a dospěv pod jejich vedením k dokonalosti, potom vrátil se do své otčiny, aby svému lidu hlásal spasitelné učení, tvrdil Notowitsch, (La vie inconnue de Jesus Christ, Paris 1894: německy: „Eine Lücke im Leben Jesu“, Stuttgart-Wien), že nalezl v Tibetě v jednom klášteře buddhistickém (v Kažmiru), kde, zláman nohu, byl pohoštěn, starou listinu, ve které se vypravuje, kterak Ježíš ve 14. roce věku svého utekl se do Indie a tam od brahmínů naučil se čísti Vedy a modlitbou uzdravovati nemocné i vymítati duchy zlé; kterak po šesti letech byv donucen od nich odejiti, poněvadž se ujal otroků, přišel do území Buddhova a tam studoval jeho nauku, kterak potom přišel do Persie a ve 29. roce věku svého navrátil se do Palestíny, tam kázal, u Piláta jako člověk nebezpečný obžalován, od fariseů však, svých to přátel, v ochranu vzat byl, ale potom přece proti jejich prosbám mučen a popraven byl, a kterak potom, když třetího dne nalezen byl hrob jeho prázdny, rozšířila se pověst, že nejvyšší soudce poslal svého anděla, aby povznesl do výšin nebeských tělesnou jeho schránku, ve které přebývala na zemi část božského ducha. Ale Max Müller, znamenitý znatel sanskritu v Oxfordě, ukázal brzy, že tvrzení to jest podvodem, zvláště když byl dostal od známé jedné paní, bydlící na blízku onoho kláštera, ve kterém dle Notowitsche ony listiny se chovají, dopis, ve kterém mu oznamovala, že tam nevědí o ruském cestovateli, že v posledních 50 letech nebyl v klášteře pohoštěn nikdo s nohou zlomenou, a že tam není nic známo o rukopise jednajícím o životě Ježíšově. Zprávu tu potvrdil později missionář Shawl. (Srovn. Dr. Karl v. Hase, *Neutestamentliche Parallelen zu buddhistischen Quellen*, v *Bibl. Zeit- und Streitfragen*, 1905, sešit 12.), Jacquier, l. c. str. 350—351., Jakob Schaefer (v Dr. J. Schuster, und J. B. Holzammer, *Handbuch zur bibl. Gesch.* 1906. II. d. str. 35—30), Albert Schweitzer (*Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906, str. 288—290), Ch. Alphonse Witz (*Keine Lücke im Leben Jesu*, Wien, 1895).

*) J. Réville (*Études publiées en hommage à la faculté de théologie de Montauban*, 1901, s. 339) předpokládá, že na báji o Mithrovi spočívá evangelní vypravování o Kristově narození, o příchodě mudrců, klánění se pastýřů. Připomíná však sám, že pro ten náhled není ani stopy po nějakém důvodě dějepisném. A Frant. Cumont (*Les mystères de Mithra*, s. 164) pokládá za pravděpodobno, že stoupenci Mithrovi přepracovali sami legendy o svém hrdinovi podle života Kristova. (Viz *Stimmen aus Maria Laach*, 1907. s. 45—46.)

zraků, dovodili, že křesťanství buď vůbec povstalo toliko přirozeným vývojem, a to po většině z bájesloví pohanského, aneb alespoň při svém rozvoji přijalo různé věci z bájesloví východního a je přeneslo na osobu i učení Ježíše Krista. A ve směru tomto zašel Jensen tak daleko, že proti zřejmým svědectvím dějepisným popřel i dějinnost osoby Kristovy a prohlásiv křesťanství s hledem k jeho původu za kult slunce a bohů babylonských ¹⁾ tvrdil, že knihy evangelní jsou spisy bájeslovné, sepsané od osob neznámých jednak na základě babylonské báje o hrdinu Gilgamešovi a některých episod jiných, jednak na základě výpovědí učiněných od osoby neb osob nezná-

²⁾ Herrmann Gunkel, Zum religions-geschichtlichen Verständnis des N. T. Göttingen 1903 (ve Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Test. von Bousset und Gunkel. 1. sv. 1. sešit), tvrdí, že různé báje dostaly se z Egypta a Babylonie k židům a od nich jistou měrou pozměněny a rozvedeny ke křesťanům. (Pravít na str. 1: „Die Behauptung, die im folgenden unter Beweis gestellt sein soll, ist diese, dass die neutestamentliche Religion bei ihrer Entstehung und Ausbildung in wichtigen, ja in einigen wesentlichen Punkten unter entscheidendem Einfluss fremder Religionen gestanden hat, und dass dieser Einfluss zu den Männern des Neuen Testaments durch das Judentum hindurch gekommen ist.“) Zejména spočívá prý na babylonských bájkách biblické vypravování o nadpřirozeném početi Kristově, jeho mládí, křtu, pokušení, proměnění, vzkříšení (zvláště vzkříšení třetího dne) a nanebevstoupení. Viz též Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. bearb. von Dr. Zimmern und Winckler (Berlin 1902).

¹⁾ P. Jensen (Das Gilgamesch-Epos, Strassburg 1906, s. 1026): „Ein Jesus mit einer Geschichte, wie sie in den Evangelien erzählt wird, und als Urheber der darin mitgeteilten Reden hat also nie gelebt, es gibt demnach auch keine geschichtliche Tradition von ihm“, s. 1029: „Ja, Jesus von Nazareth, an den, als Gottes Sohn und den Erlöser der Welt, wenigstens seit bald zwei Jahrtausenden, aber vielleicht schon länger, eine Christenheit glaubt, . . . ist niemals auf Erden gestorben, weil er ja Nichts als israelitischer Gilgamesch ist, Nichts wie ein Seitenstück zu Abraham, zu Moses und zu unzähligen Gestalten der Sage. Wie einst Babylonier in ihrem Gilgamesch, so verehrt daher die Christenheit in ihrem Jesus — zur Hälfte — eine ins Nebel verschwindende, für das Menschenauge erlöschende Sonne, unsere grosse herrliche Sonne nämlich, und dieselbe Sonne, die schon vor vielen Jahrtausenden in glühender Pracht und lebendiger Majestät am babylonischen Himmel auf- und unterging und König und Volk im babylonischen Lande zu anbetender Verehrung und dankbarem Dienste zwang. Wir, die Kinder einer vielgepriesenen Zeit wunderbarer Kulturerrungenschaften, . . . wir dienen in unseren Domen und Gebetshäusern, unseren Kirchen und Schulen, in Palast und Hütte, einem babylonischen Gotte, babylonischen Göttern.“

mých.¹⁾ Důkazů pro své náhledy nepodávají žádných, ač přece u věci tak vážné nemělo by se postupovati s takovou lehkostí.

¹⁾ Jensen, tamtéž s. 1024: „Denn das Hauptresultat dieses Kapitels ist, dass wenigstens so gut wie die ganze evangelische Geschichte rein sagenhaft ist und dass kein Grund vorliegt, irgend etwas von Jesus (!) erzähltes für geschichtlich zu halten,“ s. 1026: „Die moderne Theologie führt die Reden bei Marcus und Lucas wenigstens in der Hauptsache auf denselben Mann zurück, der das Leben Jesu gelebt haben soll. Nun aber hat ein solcher Mann nie existiert. Also hängen jetzt die synoptischen Reden Jesu gänzlich in der Luft, stammen von einem unbekannten Manne, aus zum mindesten nicht genauer bekannter Zeit und aus unbekannter Gegend. Ja, wer bürgt uns jetzt noch dafür, dass sie wenigstens in der Hauptsache, auf einen Mann zurückzuführen sind und dass ihre von den Theologen behauptete Homogenität wenigstens in der Hauptsache, sich nicht lediglich von einem Sammler herschreibt?“ — Gilgameš, národní hrdina babylonský, jehož činy líčí se v národním eposu, částečně zachovaném písmem klinovým na 12 tabulkách více méně porušených. Die něho byl hrdina ten bohu podobný vládce Uruk-Erech na jižním Eufratě (dvě třetiny božství bylo v něm). Za roboty lidu opevnil Erech; lid však těžce nesa robotu, prosil bohyni Ururu, aby dala činnosti jeho jiný směr. I stvořila k tomu konci reka Eabaniho, velmi silného a bujného. Ten žil divoce s gazelami, pojíraje s nimi trávu. Když však jeden lovec, byv od něho obtěžován, přivedl k němu na radu svého otce i krále Gilgameše nevěstku, dal se od ní uvést do paláce Gilgamešova (tab. I.). Gilgameš uzavřel s ním přátelství, ale Eabanimu zastesklo se po předešlém způsobě života; i chřadnul. Gilgameš plakal nad ním, potom vyzval jej, aby táhl s ním proti Chumbábovi, strážci cedrového lesa bohyně Irnina-Ištar. Tim ho pozvednul (tab. II.). Na to Gilgameš vyžádal si kněžské požehnání své matky a její přimluvu u boha Slunce (Šamaš-e), vytáhnul s Eabanim a jinými, a dostali se k zelené hoře, k lesu cedrovému, kde stanuli v úžasu před jedním cedrem zvláště krásným a velikým, stojícím před cedrovým vrchem, obydleným to bohů, velesvatyni Irnininou. Chumbabu přemohli (tab. III.—V.). Vítězi Gilgamešovi přišla na to vstříc Ištar, bohyně hvězdy Venuše, a nabídlá mu ruku svou. On však odmítnul ji, vyčítaje jí, že učinila nešťastny své milence, jmenovitě též Tamúce. I rozhněvala se Ištar a vystoupivši na nebesa k otci svému Anu, prosila ho, by učinil mohutného býka nebeského a pustil jej na Gilgameše. Anu zdráhal se, poněvadž by nastala 7 roků neúroda; když však Ištar odvětila, že má postaráno o lid i o zvířata na 7 roků, vyhověl jí. Býk pak vrhnul se na hrdiny, zahubil na jednou 200 mužů dechem svým, byl však přece přemožen, a Eabani hodil „pravý kus“ z něho po Ištarě, která způsobila veliký nářek, Gilgameš pak zasvětil rohy jeho svému bohu Lugalbandovi. Potom vrátili se do Erechu, kde byli s jásotem uvítáni, a oslavováno vítězství (tab. VI.). Eabani rozstonal se na to (podstoupiv as ještě zápas vítězný se lvem) a zemřel (tab. VII.—VIII.). Gilgameš pak strávil delší dobu v zármutku nad smrtí svého přítele, pojal ze strachu před smrtí úmysl vyhledat svého předka Ut-napištima (babylonského Noéma) a vydav se po modlitbě k Sinovi a Ištarě

vážností, aby pouhé domněnky předkládaly se jako dokázaná pravda vědecká.¹⁾ Ovšem důkazů podati ani nemohou, poněvadž při naprosté nesprávnosti jejich náhledů žádných důkazů pro ně není. Předpokládajíce však, že zázraky a zjevení nadpřirozené jsou nemožny, a že Kristus jakožto předmět víry v evangeliích vylíčený jest jinaký, než jaký byl Kristus dějepisný (pokud ještě dějinnost jeho uznávají), ukazují místo důkazů na jisté podobnosti toliko, které s plíí velikou shledali a shledávají mezi bájemi pohanskými a těmi oněmi příběhy biblickými, na př. že Buddha i Kristus Pán narodil se z panny neporušené, že oběma byla brzy po narození předpověděna budoucnost, Buddhovi od askety Asity, Pánu Ježíši od Si-meona, že oba odešedše na poušť, podstoupili a překonali t am

na cestu, dospěl po různých příhodách a nesnázích nejprve k hoře Mašu, u níž byli na stráží děsní netvorové štíroví, potom k bohyni Siduri-Sabitu, trunici nad mořem, a konečně po lodi patřící Ut-napištimovi lodníku Ur-niminovi, na něhož jej byla bohyně odkázala, k Ut-napištimovi samému (tab. IX.—X.), kterýž mu vypravoval o potopě a tom, jak se při ní zachránil a se svou manželkou na místo blažených se dostal. Brzy upadnul Gilgameš ve spánek smrti podobný, z něhož jej Ut-napištim po velkých prosbách své manželky konečně různými prostředky kouzelnými probudil a domů propustil, když se byl na vykázaném místě umyl a dav svou starou kůži moři, nové roucho obdržel. Dostav se opět do Erechu a to u vědomí, že nedosáhnul nesmrtelnosti, po které toužil, přál si, aby zemřelý přítel jeho Eabani se mu ukázal a jej poučil o stavu posmrtném. I chodil od jednoho bůžka k druhému, až přišel k Nerigalovi, pánu podsvětí, který otevřev díru země, pustil tudy stín Eabaniho jako vítr; ten pak podal mu o podsvětí různé zprávy nikoliv utěšené (tab. XI.—XII.).

¹⁾ Srovň. J. Meinhold v posudku, který podává o řečeném spise Gunkelově v *Deutsche Literaturzeitung*, 1904, č. 31, praví na str. 1905: „Im einzelnen aber wird man wirkliche Beweise verlangen müssen. Da aber muss man schon bei Altisrael sehr erstaunt sein, wie wenig bei einem genauen Untersuchen herauskommt . . . Gerade die Urgeschichte soll besonders viel Babylonisches enthalten. Das trifft aber kaum zu, wenn man von der Flutgeschichte absieht. Vieles unerklärliche in der Religion Israels soll durch das babylonische Altertum aufgehellet werden. Aber da muss man l. verlangen, dass man dies Altertum genau kennt und umschreiben kann. Gunkel stützt sich durchwegs auf die Arbeit Zimmerns in der dritten Auflage der Schraderischen Keilinschriften. Aber so sicher ist diese Grundlage im entfernten nicht, dass man auf ihr ein festes Gebäude errichten könnte. Vor allem muss Nachweis verlangt werden, dass eine Vorstellung, die im Alten und Neuen Testament als von aussen eingeströmt bezeichnet wird, nun auch wirklich irgendwo als vorhanden betrachtet werden kann; das ist bei einer grossen Fülle von Dingen (z. B. bei der Meinung der Sonntagsfeier im vorchristlichen Judentum) bisher nicht der Fall.“

pokoušení, že pojali si učeníky, kteří byli již dříve u jiných učitelů') . . . , že v babylonském bájesloví představuje se Ištar také jako matka Boží podobně jako u sv. Lukáše Panna Maria, že se v něm (i v jiných bájeslovích) projevuje myšlenka o zániku (smrti) a povstání a oslavení boha světla (Marduka a jiných bohů světla), podobně jako v evangeliích jest řeč o smrti, vzkříšení a oslavení Kristově,⁴⁾ že Xisuthros vstoupil večer před potopou se svou rodinou na loď, na které přežil mohutnou bouří, podobně jako Pán Ježíš vstoupil večer na lodičku se svými učeníky a při bouři na to vzniklé nejprve spal a potom ji utišil⁵⁾ a j.

Avšak ať pomlčíme o tom, jak nesprávně jest předpokládati, že by zázraky a zjevení nadpřirozené byly nemožny, a že by byli evangelisté jinak vylíčili Krista Pána, než jaký byl ve skutečnosti: byť byly sebe patrnější podobnosti mezi tím, co vypravují báje pohanské o jejich hrdinách, a tím, co evangelisté sdělují o Kristu, nešlo by z toho ještě, že by byli evangelisté přijali své zprávy o Kristu ať přímo ať nepřímě z oněch bájí, aneb alespoň že by byli zprávy své upravili s hledem k nim neb pod jejich vlivem. Přišlo by na to, zda nedaly by se ony podobnosti vyložit z příčin bližších.⁴⁾ Avšak podobnosti,

¹⁾ Srovn. Karl Hase, Neutestamentl. Parallelen zu buddhistischen Quellen, Gr. Lichterfelde-Berlin 1905, s. 13—25.

²⁾ Srovn. Zimmern ve 3. vyd. Schraderova spisu Die Keilinschriften, s. 387: „Auch hier (beim Tode des Christus) wird, wie beim Leiden des Christus, der letzte Ursprung dieser Idee in der Mythologie, dem Verschwinden einer astralen Lichtgottheit, liegen . . . Aus der babylonischen Mythologie ist hier zu erinnern an das oben s. 371 über den Tod Marduks Bemerkte, wie an die Idee des „Sterbens“ der übrigen Lichtgottheiten. Auch gehört in den gleichen Zusammenhang der Tod des Eabani und wohl auch des Gilgamesch im Gilgamesch-Epos“ . . . s. 388: „Die Auferstehung des Christus. Aus dem Babylonischen kommt hier in Betracht, was oben . . . über das Neujahrs- und Marduk-Fest im Nisan bemerkt wurde,“ s. 290: „Die Erhöhung des Christus, sein Sitzen zur Rechten Gottes und seine Königsherrschaft im Himmelreich. Diese einerseits an Ps. 110, 1, anderseits an Dan. 7, 14 sich anlehnende Vorstellung von der Inthronisation und Königsherrschaft (*basileia*) des Messias kann ihrem letzten Ursprunge nach auch nur begriffen werden als Nachhall einer polytheischen Vorstellung von einem in seiner Machtstellung über alle anderen Götter erhabenen relativ jungen Lichtgotte.“

³⁾ Jensen, Das Gilgamesch-Epos, 1706, s. 863—864.

⁴⁾ 6. Uznává to i Dieterich, ano i Pfeleiderer. Onen praví (Eine Mithrasliturgie, s. 9): „Wenn ich nun die Reihe der Bilder, in denen die

na které ukazují zastánci řečených náhledů, jsou po většině nahodilé a vnější, ba nejednou pouze domnělé a klamně, ano i jako za vlasy z různých stran přitaženy, takže může je pozorovati pouze obrazivost předpojatá, řekli bychom, chorobná; ¹⁾

Mithrasliturgie die Vereinigung des Menschen mit Gott gestaltet und aufgefasst hat, zu erläutern, und zwar hauptsächlich durch Analogien in der eigentlichen Bedeutung und dem ursprünglichen Zusammenhang verständlich zu machen versuche, so muss ich nochmals ausdrücklich bemerken, dass durch Anführung von Analogien und Parallelen keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem einen oder dem andern Kulte auch nur präjudiziert werden soll.* A Pfeleiderer di (Das Christusbild des urchristl. Glaubens in religionsgeschichtl. Beleuchtung, Berlin 1903 s. 104): „Es ist dabei übersehen, dass Verwandtschaft von Vorstellungen nicht notwendig auf Entlehnung oder Übertragung derselben aus einem Kreis auf einen andern zu erklären ist, sondern dass aus denselben psychologischen Ursachen und aus ähnlichen sozialen Bedingungen gleichartige Vorstellungen an verschiedenen Orten völlig selbständig und unabhängig voneinander hervor-gehen können und gewiss unendlich oft hervorgegangen sind.“

¹⁾ Tak vede si zejména Jensen (Das Gilgamesch-Epos). Srovnej na př., co di na str. 914—915: „Die beiden Episoden könnten in folgendem Verhältnis zu der Ursage dem (Gilgamesch-Epos) und zu der Elisa-Elias-Sage stehen:

Ischtar hat mehrere Geliebte nach einander — Herodias heiratet ihren ersten Mann (nämlich einen Herodes und nicht Philippus), dann Herodes Antipas Isebel heiratet Ahab;

Gilgamesch tadelt Ischtar Johannes tadelt Herodes Antipas = Elias tadelt Ahab;

Ischtar verklagt Gilgamesch bei ihrem Vater, weil Gilgamesch sie beleidigt hat = falsche Zeugen bezichtigen Jesus der Gotteslästerung = falsche Zeugen bezichtigen Naboth der Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung; Ischtar bittet ihren Vater um Entsendung eines Himmelsstieres gegen Gilgamesch die Tochter der Herodias bittet ihren Stiefvater Herodes Antipas um das Haupt eines Mannes = Isebel befiehlt in Ahab's Namen den Vornehmen und Ältesten von Jesreel, Naboth's Tod herbeizuführen; der Vater der Ischtar willfährt ihrer Bitte = Herodes willfährt der Bitte seiner Stieftochter = die Ältesten und Vornehmen von Jesreel willfahren Isebel's Befehl in Ahab's Namen;

Jesus wird vom hohen Rat zum Tode verurteilt = Naboth wird unter Mitwirkung der oder von den Ältesten von Jesreel zum Tode verurteilt;

Gilgamesch kämpft gegen den Himmelsstier = Jesus wird geschlagen = Naboth wird gesteinigt. Dabei kann es aber wenigstens unentschieden bleiben, ob Johannes Gefangennahme und Enthauptung innerhalb der Jesus-Sage lediglich geschichtlichen Tatsachen entsprechen, oder zugleich Ischullanu's Festsetzung und dem, was Ischtar anderen von ihr Geliebten antut. Jedenfalls scheint also soviel erwiesen (!) zu sein: Jesus-Gilgamesch, der, nach seiner Gefangennahme infolge eines Judas-

pokud však jeví se skutečně, dají se vyložit i z příčin jiných, bližších, zejména z zjevení, které více méně znetvořeno do-
stalo se ke všem národům, ze stejného nadání lidského, ze
stejných příčin psychologických a společenských, k nimž i zje-
vení, chtějíce být pochopeno, přihlíželo,¹⁾ jakož i z toho, že ně-

Verrats und in einem Stück einer Chumbaba-Episode, vor dem hohen
Rate angeklagt, wegen Gotteslästerung verurteilt und geschlagen wird, ist
ein Gilgamesch, der nach der Chumbaba-Episode von der Göttin
Ischtar, die er gekränkt hat, bei dem Gotte Anu verklagt wird und
nun den Kampf mit dem Himmelsstier zu bestehen hat.“ — Gilgameš jest
mu tedy brzy Kristus, brzy Jan Křtitel, brzy (na str. 889) Petr, ano (na
str. 885) i Herodes Ant.; Ježíšem však nejen Gilgameš, i Eabani (s. 826)
a Xisuthrus (s. 873). Hostina v Betanii (Jan 12, 2) jest mu hostinou svatební
Pána Ježíše s Marií („Eine Hindeutung darauf, dass das Mahl zu Bethanien
einer Hochzeit Jesu gerade mit Maria gilt, mag darin gesehen werden, dass
dabei Maria zu seinen Füßen sitzt oder kniet, während Martha aufwartet.“
s. 981). Takovýmito nesmysly naplnil Jensen knihu o 1030 stran, čine zcela
libovůlně a lehkovážně závěry dalekosáhlé na základě podobnosti nej-
vzdálenějších a nejhledanějších i domnělých a klamných, a přehlížeje při
tom neb prostě popíraje, co věrohodná svědectví dějepisná tak zřejmě
a tak jednomyslně dokazují, a to jménem vědy a předstíraje, že hledá
pravdy. Jak nedůstojný a nevědecký jest takový postup. Věru tak neměla
by býti věda snižována, aby jejím jménem byly podávány i nejnesmysl-
nější výplody předpojaté obrazivosti, bijící tak hrubě pravdu v tvář.

¹⁾ Věc tato týká se hlavně různých výrazův a výpovědí, jichž užívá
se v Novém Zákoně, zvláště v Apokalypsi, jistou měrou též v listech sv.
Pavla a u sv. Jana, ale i v evangelích synoptických, ve smyslu obrazném,
na př. když Simeon nazývá Pána Ježíše světlem (Luk. 2, 22), o Kristu
se praví, že bude křtiti Duchem sv. a ohněm (Mat. 3, 11), Pán Ježíš sám
prohlašuje, že přišel oheň pustit na zem (Luk. 12, 49). Výrazů takových
užívali židé před Kristem i za něho obrazně častěji, i mohl jich tedy zcela
případně užití též Kristus i jiné osoby biblické. Když však jich užili, neb
i sami takové obrazy si vytvořili, museli přijmouti je do svých zpráv také
evangelisté, chtějce podati je věrně. Nemístno proto domnívati se, že by je
byli přijali at přímo, at nepřímě z bájí babylonských. [Pravda ovšem jest,
že takové výrazy a výpovědi podobné shledávají se také v bájích pohan-
ských, jmenovitě v babylonských. Ten však jest rozdíl veliký, že v Písmě
sv. užívá se jich toliko ve smyslu obrazném, v oněch bájích však ve smyslu
vlastním. Nazývá-li se Kristus světlem, nemíni se tím říci, že byl zoso-
bněným světlem fysickým, nýbrž že jest zdrojem světla duchovního či zdro-
jem pravdy, ctnosti a z ní pochodicího blaha; mluví-li se však v bájích
o bohu světla neb ohně, rozumí se tím bůh, který podle názorů
pohanských (babylonských) byl zosobněným světlem, zosobněným ohněm
fysickým. Aby byli židé takové výrazy a obraty, pokud jich užívali o vě-
cech náboženských, již před Kristem přijali odjinud, bylo sice za jejich
pobytu mezi národy pohanskými možno, že by však stalo se tak skutečně,

keré báje pohanské, jmenovitě také perské a buddhistické, byly časem pozměněny vlivem židovským a křesťanským. A co zvláště důležité jest, podobností těch je počet tak nepatrný, že se ztrácejí u velkém počtu odlišností, kterými se ony báje různí od zpráv evangelních, a to odlišností tak patrných a s duchem evangelním tak nesrovnatelných, že nelze mysliti, že by byli evangelisté (a vůbec první křesťané) z bájí oněch čerpali, byť i je znali.¹⁾ Mimo to řečené náhledy o po-

není pravděpodobno již pro tu uzavřenost a vylučnost, ve které trvali proti živlům cizím ve věcech náboženských. Jestli však přece přijali je od nich, nepřijali jich v tom smyslu, ve kterém jich užívali pohané, ne ve smyslu vlastním, nýbrž jak patrnó z toho, co právě řečeno, ve smyslu obrazném; přijali formu, ale ne věci.]

¹⁾ Srovnej na př. zprávu Lukášovu o narození Páně a Simeonově předpovědi a báji o narození Buddhově a předpovědi Asitově (v Lalita Vistara, nejhlavnějším to prameni k dějinám mládí Buddhova, sepsaném dle mínění Seydelova mezi 10—45 po Kr. přeložen. do frančtiny od Foucaux v Annales du Musée Guimet, Tom. VI. Paris 1884). Dle báje té měla rodina, z níž by se Buddha narodil, míti 64 předností zvlášť jmenovaných, z těch matka sama měla míti 32. Prve než Boddhisatva (budoucí Buddha) opustí nebe, svolá statisíce bohů a synů božských, kteří padnou před ním a se mu klanějí, on pak poučuje je o 108 svítících branách zákona; synové božští prosí ho, aby neopouštěl nebes, by neztratilo svého lesku, on však sejme tiaru s hlavy své a vloží ji na hlavu svému nástupci Maitréyovi, jenž časem stane se také Buddhou. Mezitím připravuje se na zemi královna Maya ku porodu Buddhy postem, jsouc však v plném lesku bohatství, ozdobena nejkrásnějšími šaty. Podle jedné báje stala se Maya matkou světelným paprskem, který vniknul do těla jejího, dle báje jiné malým slonem bílým. Její manžel Suddhodama obdržel o tom zprávu od duchů ve vzduchu se vznášejících. Když po 10 měsících se přiblížila doba, aby porodila, odebrala se ku prosbě svého manžela do libosadu Loubini v Kapilavastu. K odjezdu tomu dal král připravit dvacet tisíc slonů, zlatem a perlemi ozdobených, dvacet tisíc koňů bílých jako sních a stříbro, a dvacet tisíc bojovníků, by ji doprovázeli. Když vstupovala na vůz, zvonilo sto tisíc zvonů. Před ní šlo 60.000 paní chráněných od 40.000 mužů. Dospěvši do zahrady Loubini, usadila se pod nejkrásnějším stromem, který ji vital skláněje své větve. V tom opustil Buddha její život pravým bokem jejím. Bohové čtyř stran světových přijali jej, mnoho tisíc synů božských koupalo jej, on však seděl na lotu, patřil kolem sebe pohledem lvím, pohledem velikého muže, a hlásal silným hlasem, že jest vznešenější nad všechny bohy a že blízko jest vykoupení. Pátého dne po jeho narození přišli brahmáni města a tu přijal on z nadpřirozeného vnuknutí jméno Siddharta (jenž ve všem dosahuje úspěchu). Sedmého dne po jeho narození zemřela jeho matka a na její místo nastoupila při něm druhá (vedlejší) žena králova. Zatím asketa Asita, dosáhnuv osmi vlastností ma-

hanských pramenech jsou v plném odporu nejen s dějinami, nýbrž i s veškerou povahou kánonických evangelií. Ačkoli totiž některé báje východní vnikaly na západ a tam, jmenovitě od Řeků a Římanů byly přijímány s některými změnami,

gických, aby mohl podívat se do nebe, dověděl se tam, že narodil se mocný Buddha. I prohlížel na to božským okem svým svět a spatřil v Kapilavastu v paláci krále Suddhodana dítě v lesku čistých činů, je-
muž celý svět se klání a zástup nebeských duchů chválu pěje. Spustil se tedy mocí svou do Kapilavastu a přišed do paláce řekl: Rajá, tobě narodil se syn, chci jej viděti. Král dal tedy přinést prince v nádherném obleku, aby vzdal úctu brahmánovi. Ale Asita sám poklonil se před ním, podobně i otec jeho. Na to vyjmenoval Asita 32 tělesných známek a 84 znamení druhého řádu, jež ukazovala, že princ ten bude mužem velikým. Náhle však dal se do pláče a když tázali se ho, proč pláče, zda snad dítěto bude nešťastným, odpověděl: Jemu nehrozí žádné neštěstí, ale proto pláče, poněvadž jsem již stár a neuslyším slávy jeho buddhismu. (Simeon d č k o v a l Bohu, že v i d ě l Vykupitele.) Jak velice odlišuje se podání toto od toho, co evangelium vypravuje o Kristově narození a Simeonově proroctví. Rozdil ten vyniká však ještě více v celku. Jestli kniha Lalita Vistara, která líčí život Buddhův až do prvního kázání jeho v Benares desetkrát tak obsáhlá jako evangelium sv. Lukáše a skoro čtyřicetkrát tak obsáhlá jako jest to, co sv. Lukáš vypravuje o Kristu až do prvního kázání jeho v Nazaretě (Luk. 1, 1—4. 16), a jest tak přeplněna přehnanými a nadměrnými příběhy smyšlenými opět a opět se opakujícími, že, jak dí Hase (protestant), ztrácejí se v nich jako perly v moři ta místa jednotlivá, jež obsahují věci krásné a úchvatné. Podobně platí o zprávách buddhistických týkajících se dalšího života a smrti Buddhovy a zvláště učení jeho. Připomínáme jen, že Kristovy zázraky jsou plny vznešenosti a účelu morálního, zázraky Buddhovi přičítané pouze kousky pitvorné, prosty všeho účelu mravního (na př. že Buddha rozštípal v okamžiku 500 polen, způsobil, aby mimo čas kvetly stromy a na něho květný déšť pouštěly, že objevilo se náhle 500 nádob), připomínáme též, že Kristus zemřel na kříži za okolností, které pohnuly setníka pohanského k vyznání: „Jistě Syn Boží byl tento“, Buddha zemřel, onemocněv požitím masa vepřového. Kristus vstal z mrtvých, Buddha nikoliv, evangelia učí o Bohu osobném, o duši nemohotné, nesmrtelné, o vykoupení od hříchu vykonaném od Krista, a udávají jakožto poslední cíl člověka věčnou blaženost ve spojení s Bohem, buddhismus však jest soustavou atheistickou, materialistickou i nihilistickou, dle něho duše jest hmotná, vykoupení záleží pouze v osvobození od utrpení a bytnosti, jehož má si zjednat každý sám, cílem člověka jest nirvana (t. j.) zničení sebevědomého „já“ či úplná bezcitnost. (Srov. Dr. Hase, Neutestamentl. Parallelen zu buddhistischen Quellen; Dahlmann S. J., Buddha; Jakob Schäfer v Dr. Schuster und Dr. Holzammer Handb. der bibl. Geschichte, II. s. 35—39.)

Srovnej též krásný obraz, který podává evangelista Lukáš o rodiče Boží, Marii Panně, s tím, co báje babylonská vypravuje o Ištare,

ač i židé přicházeli častěji ve styk s národy pohanskými, není přece v celé starobylosti ani stopy po tom, že by byli židé v době Kristově neb před ním přijali něco z oněch bájí do svého náboženství, spíše ta uzavřenost a výlučnost, ve které trvali k národům pohanským ve věcech náboženských, zvláště po zajetí babylonském, ukazuje na to, že nepřijali z nich ničeho.¹⁾ Rovněž neděje se nikde ve starých památkách ani u Celsa a Porphyria ni nejmenší zmínky neb výtky, že by byli z nich čerpali, naopak udávají se v nich prameny docela jiné, jichž použili, vlastní totiž zkušenost jejich, pokud byli sami svědky života Kristova, a zprávy i kázání těch, kteří znali život Kristův z vlastního názoru a náslehu. Evangelia pak sama celou povahou svou, jmenovitě prostým vypravováním svým, četnými údaji místopísnými a chronologickými ano i výslovným prohlášováním, učí zcela jasně, že nejsou spisy hájeslovnými, ani autorové jejich spisovateli neb zpracovateli pou-

ličie ji mimo jiné jako bohyni života pohlavního mezi lidmi i zvířaty, která měla mnoho milovníků, i se zvířaty obcovala, v lásce však byla nestálá a všechny své milce nešťastnými učinila, též bohyni války a lovu byla. Jak nezdravá a smělá to obrazivost, která může příslušné vypravování biblické o Panně Marii uváděti at v přímé at v nepřímé spojení s řečenou bájí o Ištare, pokládané též za matku bohů, jako činí Zimmern ve Schraderových Die Keilinschriften str. 440 slovy: „Endlich werden auch die mythologischen Züge in der Gestalt Maria als „Mutter Gottes“, wenn dieselben zunächst vielleicht auch an die ägyptische Isis anknüpfen, in letzter Instanz mit der babylonischen Ishtar zusammenhängen.“

¹⁾ Srovn. Edmund Hardy, Der Buddhismus, s. 115: „Auch das geühteste Auge vermag in der ganzen jüdischen Literatur vor Christus oder zur Zeit Christi nicht eine einzige Episode aus der Buddhalegende zu entdecken. Wie unwahrscheinlich also, dass nur in den Evangelien sich Niederschläge derselben sollten erhalten haben! Und zwar soll dies auf ein absichtliches Schaffen zurückzuführen sein, da die Zeit zwischen Jesu Tod und den Evangelien keine Zeit der unabsichtlichen Mythenbildung mehr war. Die Absicht aber hätte doch wohl bei allen denjenigen, welche Jesus entweder persönlich gekannt oder ihn durch seine persönlichen Freunde kennen gelernt hatten, Verstimmung hervorgerufen haben. Darum wäre vor Ablauf des I. Jahrhunderts nach Jesu sicher, wahrscheinlich aber auch noch später, es ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, eine absichtliche Fälschung mit den Tatsachen des Lebens Jesu durch Aufnahme buddhistischer Sagen in dasselbe vorzunehmen. Von keiner Seite aber hören wir, dass die Treue des evangel. Berichtes beanstandet worden sei. Nicht einmal Celsus oder Porphyri gingen von hier aus zum Angriff auf das Christentum über.“

hých myšlenek a bájí, nýbrž že jsou to spisy podávající pouze to, co autorové jejich buď sami viděli a slyšeli, aneb od svědkův očitých a věrohodných jakožto události skutečné seznali.¹⁾ Jest proto naprosto nesprávným tvrzení, že by byli evangelisté mimo jiné prameny použili také ať přímo ať nepřímo bájí pohanských, ať babylonských, ať perských neb buddhistických neb jiných.

III. Dohada *podání ústního* (Traditionshypothese) či *prae-evangelium ústní* (mündliches Urevangelium) vykládá vzájemný poměr synoptických evangelií k sobě z ústního podání apoštolského o životě a působení Ježíše Krista. Podání to či spíše katechese, kterou konali apoštolé ke křesťanům nově obráceným,²⁾ nabylo prý záhy pevného rázu i co do obsahu i co do metody či způsobu, kterou se podávalo evangelium. Přispělo prý k tomu vedle úcty ke slovům Kristovým a veliké paměti výchoďanům vlastní jednak časté vypravování o činech a výpovědích Páně, ježto apoštolé, trvající před svým rozchodem mezi národy pohanské hlavně v Jerusalemě pohromadě o ničem tak často nemluvili jako o Kristu a jeho působení, jednak vzájemné dohodnutí se apoštolův učiněné ať výslovně ať mlčky

¹⁾ Srovn. Jos. Sickenberger, Neutestamentl. Prinzipienfragen (v Bibl. Zeitschrift, Freiburg im Br. 1904, s. 65): „Weil eine antike Göttersage etwas Ähnliches erzählt wie die Evangelien, darum müssen (nach Gunkel) die letzteren nicht historische Berichte, sondern sagenhafte, unwahre Ausschmückungen enthalten. Sehen wir davon ab, dass eine solche Schlussfolgerung dem ganzen Charakter der evangelischen Berichte widerspricht, so ist dieselbe nur dann möglich, wenn eine unbewusste oder bewusste Nachahmung der antiken Sage festgestellt werden kann. Diese historische Kontinuität hat nun nach Gunkel das Judentum durch seinen weitgehenden Synkretismus zu vermitteln. Zwar widerspricht hier Gunkel aller Tradition, da ja das Judentum wie keine zweite Religion gegen fremde Einflüsse exklusiv sich verhalten hat. Auch will es oft schwer gelingen, den Durchgang durchs Judentum zu finden. Gunkel gesteht selbst einmal, dass von der mythologischen Spur, die er suche im Judentum, „soviel wie nichts bezeugt ist.“

²⁾ Apoštolé totiž nezdržovali se dlouho přípravou jiných na křest, jmenovitě u židů. Poučili je předem o tom, že Bůh trojjediný nezavrhnul lidstva, když hřešilo, nýbrž vykoupil je smrtí vtěleného Syna svého, že Kristus vstav z mrtvých vstoupil na nebesa, že bude vzkříšení a věčná odplata, a když posluchači uvěřivše a vzbudivše lítost nad hříchy projevíli tužbu býti pokřtěni, pokřtili je. Potom teprve vyučovali je obsírněji o Kristu a jeho učení buď sami nebo skrze své žáky.

(tichým totiž souhlasem s kázáním Petrovým) o tom, co a jak by měli ve svých kázáních podávati ze života Kristova.

Pevného řázu toho nabylo prý ono podání ovšem nejprve v aramejštině, mateřské to řeči jak apoštolů, tak prvních posluchačů, rodilých židů, byvši však záhy přeloženo ústně do řečtiny, podrželo jej co do podstaty také v tomto překladě, a to tím spíše, poněvadž k tomu vedla i nedokonalá známost jazyka řeckého, která překážela, aby apoštolé a různí žáci jejich nevyjadřovali v něm svých myšlenek způsobem rozličným. Přes vší ustálenost však a pevnost svou připouštěla prvotní tato forma některé odchylky, které vnikaly do ní nejen nahodile, nýbrž i úmyslně, ježto jak nyní vykládají, jmenovitě Cornely, apoštolé v některých krajích ty ony věci z ní buď vynechávali, neb do ní vkládali neb i jiným pořádkem podávali podle toho, zda mluvili k rodilým pohanům neb ku posluchačům smíšeným z rodilých židů i pohanů. Tím způsobem vyvinuly se prý záhy vedle prvotní či jerusalémské formy ústního podání či katechese apoštolské ještě dvě jiné formy hlavní, z nichž jedné (římské) bylo užíváno v obcích pohanů-křesťanských, druhé, (antiochijské) v obcích smíšených z nově obrácených židův i pohanů, a kteréž obě, podrževše co do podstaty ráz formy základní, shodovaly se ve své podstatě i vespolek i s formou jerusalémskou, avšak přijavši každá některé dodatky a učinivši ty ony výpustky a změny, v těch oněch věcech odlišovaly se nejen od formy prvotní, nýbrž i samy od sebe. Tři formy tyto podávají prý naše evangelia kánonická: Matoušovo formu jerusalémskou, Markovo římskou, Lukášovo antiochijskou, a to dle mínění jedněch skoro beze změny, dle jiných však s některými změnami, ježto prý každý evangelista spracoval tu onu formu samostatně, přihlížeje ku potřebám svých čtenářův a k účelu, za kterým psal.

Z tohoto vzniku synoptických evangelií vyloží se prý snadno i podobnosti i různosti, které se pozorují mezi nimi: podobnosti odtud, že ve všech věcech postatných jest základ tentýž, různosti pak dílem z toho, že druhé dvě formy přijaly některé odchylky od formy původní s hledem ke svým posluchačům, dílem odtud, že jednotliví synoptikové (první tři evangelisté) nepodali jich úplně tak, jak byly, nýbrž tak, jak každý uznal za dobré spracovati je s hledem ke svým čtenářům a k tomu účelu, za kterým psal.

Dohada tato byvši naznačena již od Eckermanna, Herdera i Kaisera ¹⁾ a rozvedena i o různé důvody opřena od Gieseler, ²⁾ došla nemalé obliby nejen mezi katolíky, nýbrž i mezi

¹⁾ Eckermann, Theolog. Beiträge, Altona, 1796, sv. V. 2. 148—155. Erklärung aller dunkeln Stellen des N. T. Kiel, 1806. B. I. Vorrede. S. XI.—XII.; G. Herder, Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien, Riga, 1796, s. 149—233. Obširněji a určitěji ve spise Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes' Evangelium, 1797, s. 303—416; Kaiser, Biblische Theologie, Erlangen 1813, sv. I. s. 224. Herder zejména tvrdil, že základem všech evangelií bylo aram. evangelium ústní, které záhy, již v letech 35—40 dostalo ráz dosti pevný a bylo návodem či vzorem missionářským kazatelům řádu druhého, jakým byl i sv. Marek. Byvši jim pověděno ústně, bylo od nich as zaznamenáno ihned písemně, takže povstalo tímto způsobem mnoho soukromých spisův evangelních. Marek vydal prý záznam svůj po několika desítech v Římě písemně beze vší změny podstatné v jazyce řeckém. Kolem r. 60. aneb o něco později bylo v Palestině na základě téhož praevangeliu ústního napsáno obširnější evangelium aramejské, které v podobě poněkud poměněné chovalo se potom v evang. podle Hebreův a v řeckém (kánonickém) evangeliu sv. Matouše, povstalém prý po r. 70. Lukáš pak chtěl napsati dílo dějepisné nikoli pro celou obec křesťanskou, nýbrž pro jednotlivou osobu, použil prý k tomu jednak řečeného praevangeliu apoštolského které v záznamu měl u sebe již 20 roků, jednak oněch zpráv, kterých nabyl, doptává se u svědků očitých, jakož i obširnějšího onoho evangelia aramejského, které bylo potom přepracováno v řeckém evangeliu Matoušově. Že by byl jeden evangelista znal spis druhého, nezdálo se mu pravděpodobno. (Srovn. Zahn. Einl. II. 185—186.)

²⁾ J. C. L. Gieseler (Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig 1818) tvrdil, že ústní podání o Kristu a jeho působení nabylo bezděčné formy značně pevné, opětováním totiž vypravováním, ježto apoštolé a učedníci Páně, kteří po nanebevstoupení jeho opět a opět vypravovali si o tom, co byli u Krista viděli a slyšeli a opakováním tím navykli si tytéž věci týmž způsobem vyjadřovati, podávali také ve svých kázáních nejhlavnější děje a řeči Páně od křtu Janova až do nanebevstoupení Kristova co nejvíce stejnoměrně i co do rozsahu a obsahu i co do spořádání jednotlivých věcí ba neřídka i co volby výrazů, takže povstal tím jistý pevný cyklus dějů ze života Páně, který přecházel od úst k ústům a i potom zůstal co do podstaty nezměnen, když obrátivše se k Řekům, přeložili si jej ústně do řečtiny, leč že v některých místech ty ony věci byly přidány neb vypuštěny neb jinak spořádány dle toho, jak toho žádaly místní poměry a potřeby posluchačů. Z evangelistů napsal. prý každý podání to tak, jak je shledal tam, kde psal, leč že snad nepřijal z něho do svého spisu těch věcí, které byly méně přiměřeny místním poměrům a tomu účelu, za kterým psal. Z toho, že podstata cyklu či ústního podání toho zůstala všude táž a také od každého evangelisty (i nejstarších apokryfních evangelií) byla

protestanty, a posud přidržují se jí s různými odchylkami mnozí zvláště na straně katolické,¹⁾ ač někteří z jejich zastánců uznávají, že sama o sobě nevysvětluje dostaččně řečeného poměru mozi synoptiky, a proto připouští alespoň nějaký vliv též příčin jiných, jmenovitě vzájemného použití evangelia neb evangelií již napsaných od evangelisty neb evangelistů, kteří psali později.

Ačkoli však tato dohoda zamlouvá se nemálo svou jednoduchostí a tím, že v mnohé příčině vysvětluje poměr synoptiků k sobě, nemůžeme přece souhlasiti s ní. Neboť

a) jest již předem pravdě nepodobno, aby apoštolé ať po tichém, ať po výslovném dohodnutí se zpracovali neb zpracovat dali nějaký formulář ústní, a naučivše se mu na paměť, dle něho podávali ve svých kázáních to, co byli sami viděli a slyšeli a ve svém srdci s láskou chovali. Vždyť jednání takové bylo by bývalo nejen na újmu živosti apoštolského kázání, nýbrž i nesrovnatelné s povahou svědků očitých.

přijata do evangelia psaného, vyloží se prý podobnosti, které se jeví mezi synoptiky; odlišnosti pak vysvětlí se buď tím, že jednotliví evangelisté sami nepřijali z podání ústního, leč co nejvíce bylo přiměřeno potřebám čtenářův a tomu účelu, za kterým každý z nich psal, aneb tím, že evangelní podání nebylo hlášáno všudy ve stejném rozsahu a s týmiž podrobnostmi okolnostními.

¹⁾ Z katolíků přidrželi se jí mimo jiné Bisping, *Exegetisches Handb.*, zum N. T. I. Münster 1863. 2. vyd. 1867. s. 12—15, Friedlieb, *Oesterr. kathol. Vierteljahrsch.* Wien, 1864. s. 68; *Prolegomena zur bibl. Hermeneutik*, 1863, s. 127; Meignan, *Les Évangiles et la critique au XIX.^e siècle*, Paris, 1864; P. Schegg, *Evangelium des hl. Marcus*, München, 1870 s. 12; Haneberg, *Gesch. der bibl. Offenbarung*, Regensburg, 1876; Fouard, *Vie de Jésus Christ*, Paris, 1880, Camus, *Vie de N. S. Jésus-Christ*, Paris 1883, Fillion, *Introd. génér. aux Évang.* Paris 1888, 1899; Knabenbauer, *Comment. in evang. secund. s. Marcum*, Paris. 1894, s. 18. Kaulen, *Einl. in die hl. Schrift*, Freiburg, 4. vyd. 1899, Cornely, *Introductio special.* in N. T. libros, Paris. 1886, 2. vyd. 1897. — Z protestantů přidrželi se jí mimo jiné Credner, *Einleit.* in das N. T. Halle 1836, s. 180—201; Ebrard, *Wissensch. Kritik der evangel. Gesch.*, Frankfurt, 1842; Guericke, *Hist. krit. Einl. in das N. T.* Leipzig 1843; de Wette, *Exeg. Handb. zum N. T.*, Leipzig 1843; Lange, *Das Evangel. nach Matthäus*, Bielefeld, 1857; Hase, *Geschichte Jesu*, Leipzig, 1876; Wetzol, *Die synoptischen Evangelien*, Heilbronn, 1883; Westcott, *Introd. to the study of the Gospels*, London, 1888; Godet, *Évangile selon saint Luc*, Paris 1888; Thomson Smith' *Dictionary of the Bible, Gospels*, London 1888; Veit, *Die synoptischen Parallelen*, Gütersloh 1897.

Tím méně podobá se pravdě, že by takový formulář či pevný vzor ústního podání byl se vyvinul bezděčně, nahodile. Neboť při tomto předpokladě bylo by nevysvětlitelno, kterak přišlo, že apoštolé a učenci Páně nezávisle jeden na druhém vybrali a ve svých kázáních podávali skoro tytéž jen události ze života Kristova, představše téměř výhradně na činnosti jeho Galilejské, ač Kristus Pán nejen dle Janova ovšem hyperbolického výroku jevil činnost tak obsáhlou, že by ani celý svět neobsáhnul těch knih, které by musily býti napsány, kdyby měly obsahovati vše, co Pán Ježíš činil a kázal (Jan 21, 25), nýbrž i dle synoptiků v samé Galilei, zejména v Chorozaím a Bethsaidě četné zázraky vykonal, jichž oni nezaznamenali (Mat 11, 21; Luk. 10, 12); nevysvětlitelno bylo by i to, kterak se stalo, že při oné nezávislosti na sobě podali, ne-li všickni, alespoň někteří z nich ty ony děje a výroky Páně tímž pořádkem, ba někdy i týmiž slovy, a to i tehdy, když odchýlili se od pořádku chronologického, na př. při zprávě o pomázání Páně v Betánii (Mat. 26, 14).

b) Dohada tato postrádá dostatečného podkladu. Neboť ačkoliv evangelium bylo dříve ústně hlášáno a potom teprve z jisté části napsáno, přece v celé starobylosti není ani nejmenší zmínky o tom, že by byli apoštolé neb některý z nich pomýšlel na zpracování formuláře ústního, dle něhož by se evangelium mělo kázati, ani stopy, že by takový formulář byl skutečně povstal ať nahodile ať úmyslně. Naopak ty řeči sv. Petra, které jsou zaznamenány ve Skutcích apošt., ukazují, že kázání apoštolské nebylo tak jednotvárné, aby bylo lze souditi právem v takový formulář, ať nedíme nic o tom, že svrchu řečená podobnost obsahová a formální neshledává se u sv. Jana, ač patřil ke sboru apoštolskému a byl mezi ostatními, když byli pohromadě v Jerusáleme po nanebevstoupení Páně. Jeví se však i u sv. Lukáše, ač nebyl očitým svědkem života Kristova a nezávisel v příčině svého evangelia na žádném apoštolu tak, jako sv. Marek na sv. Pavlovi. Odůvodňují-li zastánci této dohady náhled svůj poukazováním na velikou úctu, kterou měli jak apoštolé a učenci Páně tak první křesťané vůbec ke slovům Kristovým, jakož i na to, že jednotlivé příhody a řeči Kristovy byly od nich často vypravovány a tak opakováním co do formy ustáleny, nic tím nedokazují. Neboť ať pomlčíme o jiném, jestli která slova Kristova byla v úctě a opako-

vána často od apoštolů a učeníků Páně i jejich, byla to zajisté ona slova, kterými Pán Ježíš ustanovil nejsv. svátost oltářní; a hle sv. Lukáš (i sv. Pavel) podává je jinak než sv. Matouš a sv. Marek. A jestli který děj byl častým předmětem jak soukromého hovoru tak veřejného kázání apoštolského, bylo to zajisté umučení a vzkříšení Kristovo; a hle, jak v mnohých věcech odlišují se příslušné zprávy evangelní od sebe, jako na důkaz, že opětným vypravováním skutkův a řečí Páně nepovstala pevná forma kázání apoštolského. Dovolávají-li se však pro svůj náhled veliké paměti východanů, tvrdí více než dokazují. Neboť, jak upozorňuje Bonaccorsi,¹⁾ ty příklady veliké paměti, na něž ukazují, týkají se ústního šíření se textu již pevného a co do literární formy ustáleného; toho však nebylo při evangeliu, ba ani při pouhých řečech Kristových, ježto Pán Ježíš mluvil aramejsky, a nikoli v řečtině, ve které až na Matoušovo byla sepsána všechna evangelia. Tvrdili ovšem někteří také to, že též ústní zprávy rozšiřují se na východě s podivuhodnou věrností a opakuji se od posluchačů skoro týmiž slovy. Ale Lagrange, který žije v Jerusalemě a poměry východní dobře zná, popírá to, poznamenává, že i nejmenší příběhy, přecházejíce od úst k ústům, bývají čím dál více pozměňovány.²⁾ Konečně

c) ačkoli dohoda tato vysvětluje podobnosti mezi evangeliemi, nevykládá s dostatek těch růzností, kterými se od sebe odlišují. Neboť, jestliže vyvinula se záhy ať nahodile ať po vzájemném dohodnutí se pevná forma apoštolského podání, jestli forma ta byla pojata od evangelistů do jejich spisů, nevysvětlí se, kterak přišlo, že každý evangelista některé děje ba i skupiny dějů vynechal, které napsali dva nebo alespoň jeden z ostatních, a ty ony děje a výpovědi zaznamenal, o nichž

¹⁾ Bonaccorsi, *I tre primi vangeli*, s. 115: „Notiamo, che gli esempi più miravigliosi citati in prova di tale memoria, suppongono tutti un testo fisso nella sua forma letteraria, cui si tratta solo di propagare oralmente: — cio che non può dirsi del Vangelo e neppure delle sole parole di Nostro Signore.“

²⁾ Lagrange, *Les sources du troisième Évangile* (Revue bibl. 1896. s. 5—6): „On nous dit, qu'en Orient les récits se transmettent, avec une incroyable fidélité et se répètent dans les mêmes termes. Vivant en Orient, nous ne sommes guère témoins de ce phénomène; nous voyons les moindres événements s'altérer en passant de bouche en bouche.“

ostatní pomlčeli; nevysvětlí se ani to, proč přes pevnou onu formu podali ty ony výroky Páně nesterjné a proč některé perikopy neb i skupiny perikop zařadil k sobě jeden tím, druhý neb druzí jiným pořádkem. Vykládají-li stoupenci této dohady věci ty poukazováním na osobní nadání vypravovatelův a na to, že kázání apoštolské přes pevný ráz svůj nedělo se přece všudy formou zcela stejnou, nýbrž zde onde s některými odchylkami v příčině rozsahu i pořádku, dle toho, zda konalo se k obráceným židům neb ku pohanokřesťanům neb ku posluchačstvu smíšenému z obrácených židů i pohanů, neb tvrzením, že evangelisté nezaznamenali podání katechese apoštolské zcela beze změny, postačí sice výklad jejich při některých perikopách, ale ne při všech, zejména ne při rozdílech, které se jeví v evangeliích zprávách o dětství a modlitbě Páně jakož i o slovech, kterými Pán Ježíš ustanovil nejsv. svátost oltářní a j. Neboť nelze mysliti dostatečného důvodu, proč by byli apoštolští věrozvěstové neb příslušný evangelista z pevného formuláře, který by měli, vynesali u pohanokřesťanů (v Římě, ev. Mark.) celé dějiny Kristova dětství a podrželi tak málo výrokův a řečí Páně, proč by byli u posluchačů smíšených (v Antiochii, ev. Lukáš.) předkládali rodokmen Kristův ano i modlitbu Páně a slova, kterými ustanovena nejsv. svátost oltářní, značně¹⁾ jinak než u pouhých židokřesťanů (v Jerusalemě, ev. Matouš.), a proč vůbec byli by vypravovali tam z dětství Páně vesměs jiné děje než v Jerusalemě. Odlišnosti ty, ať pomlčíme o jiných pozoruhodných, jsou při této dohadě o podání ústním tím méně vysvětlitelné, pováží-li se, že jinde shodují se všichni tři doslovně při věcech zcela nepatrných ano i zbytečných, na př. když podávajíce zprávu o Kristově zatknutí (Mat. 26, 47. Mark. 14, 43. Luk. 22, 47), připojují všickni ke jménu Jidáš poznámku „jeden ze dvanácti“ (*εἷς τῶν δωδεκά*), ačkoliv ji učinili již o málo dříve při zprávě o zradě Jidášově (Mat. 26, 14. Mark. 14, 10. Luk. 22, 3).

Žádná tedy z předkládaných dohad nevysvětluje sama o sobě s dostatek vzájemného poměru synoptických evangelií,

¹⁾ O rodokmeni Kristově viz s. 115—118. — Modlitba Páně u sv. Lukáše (11, 2—4) má jen pět proseb a zní takto: „Otče, posvěť se jméno tvé; přijď království tvé; chléb náš vezdejší dej nám dnes; a odpusť nám hříchy naše, neboť i my odpouštíme každému vinníku našemu; a neuvod nás v pokušení.“

ba některé formy jejich čelí přímo i proti veškeré tradici; s žádnou proto nelze souhlasiti.

IV. Někteří kritikové snaží se však vyložití řečený poměr spojením těch oněch dohad, zejména dohady o ústním podání s dohadou o vzájemném použití, a to zvláště v první formě její (Mat. Mark. Luk.), jak činí Al. Schaefer, Belser, Jak. Schaefer, aneb spojením všech tří (pokud se týká čtyř dohad;¹⁾ jakož činí Bonaccorsi, Calmes, a nepodepsaný autor článku „I nostri quattro evangelii“ v *Civiltà cattolica*²⁾ (Palidori), který myslí, že části evangelistů společně vyloží se dilem vzájemnou závislosti evangelií mladších na starších, dilem jakýmsi společným pramenem zlomkovitým, mimokánonickým, části pak každému zvláštní ústním podáním a vlastní informací či poučením se jednoho každého zvlášť.

Výkladem těmto dáváme sice přednost před ostatními, úplně však nesouhlasíme ani s nimi; neboť ani ony nedostačují. Zejména pokládáme za nesprávné, odvozovati všechna místa synoptikům společná jedině ze závislosti na pramenech psaných, — mohlyť některé povstati, a zajisté povstaly také z ústního podání svědkův očitých; ani nemáme za pravdu, že by všechny odlišnosti mezi nimi měly příčinu jedině v podání ústním neb ve zvláštní informaci jednotlivých autorů; — nejedny měly ji zajisté také v tom, že každý autor pracoval samostatně, přihlížeje ku potřebám svých čtenářů; ba není vyloučeno ani to, že některé podobnosti a snad i odlišnosti povstaly vinou prvních opisovatelů.

Bylo tedy více příčin, jež působily, že vyvinul se pozoruhodný onen poměr, který shledává se mezi synoptiky. Všechny ovšem udání nedovedeme, alespoň ne bezpečně; tím méně můžeme říci, kterou měrou

¹⁾ Někteří totiž, na př. Bonaccorsi, Palidori (*Civiltà cattolica*) a jiní rozeznávají místo jedné dohady o pramenech psaných dohady dvě a to o praevangeliu (*Vangelo primitivo*, *Protovangelo*, *Urevangelium*), a o mnohých zprávách zlomkovitých, (*sistema dei frammenti o diegesi*, *Fragmentenhypothese*).

²⁾ *La civiltà cattol.* Roma, 1906, vol. 3 str. 685: „E questa . . . è la soluzione più plausibile di questo mistero psicologico detto questione sinottica . . . cioè: i passi comuni si spiegherebbero parte per la mutua dipendenza, parte per qualche fonte comune frammentaria estracanonica; le parti proprie si spiegherebbero per la tradizione orale e le informazioni speciali a ciascheduno“.

kteří působila ke vzniku onoho poměru. Myslíme však, že neodchýlíme se od pravdy tvrdíce, že byly to zvláště příčiny tyto:

a) dějinnost osoby Kristovy a toho, co se v evangelii o něm vypravuje. Dějinnost tato byla (vedle inspirace) hlavní příčinou a základní podmínkou veškeré shody zpráv evangelních, ona vedla k tomu, že všichni pravdomluvní svědkové očití života Kristova, a tedy i apoštolé a učeníci Páně, vypravujíce o některých skutcích a řečech jeho, shodovali se, byť ne ve všech jednotlivostech, přece ve všech věcech podstatných.

b) ústní podání apoštolův i učeníků Páně, jakožto svědkův očitých a nejspíše i jakési dohodnutí se apoštolův o tom, které věci ze života Páně měly by se podávati novokřtěncům vůbec.¹⁾ Ústní podání ono vedlo nejen k věcné a zde onde i slovní shodě mezi synoptiky, nýbrž i k četným odlišnostem, jmenovitě co do formy a těch oněch okolností: ke shodě potud, pokud apoštolé a učeníci Páně podávali některé výroky Kristovy pokaždé stejně, a pokud také jiné věci vypravovali stejně neb skoro stejně nejen co do podstaty, nýbrž mnohdy též co do těch oněch okolností a co do volby výrazův i rčení a formy vůbec,²⁾ k odlišnostem pak potud,

¹⁾ Že ústního podání použil Marek i Lukáš, není pochybnosti. Do svědčujet to Lukáš o sobě sám, čítaje se k těm, kteří byli poučeni o Kristu od těch, kteří sami byli svědky a hlasateli jeho činnosti a učení, (Luk. 1, 2); o Markovi pak sděluje to mimo jiné apoštolský žák Papiáš, ano i jeho učitel Jan presbyter či Jan apoštol, tvrdě, že Marek psal podle kázání Petrových (U Euseb. II. E. 3, 39.), ať nedíme nic o tom, že od Petra slyšel mnoho o Kristu již v domě matky své a jako jeho průvodce na cestě do Říma. Ústním podáním, a to již v soukromém hovoru s apoštoly jinými poučen byl Matouš o mnoha z těch věcí, které vypravuje, nebyv jím přítomen, od Petra zejména aš mimo jiné o uzdravení jeho tchyně a těch zázracích, které tehdy učinil v Kafarnaumu, od Jana pak neb Ondřeje nejspíše o působnosti Jana Křtitele.

²⁾ Že apoštolé srovnávali se ve svých zprávách o týchž věcech ze života Páně co do podstaty a těch oněch okolností, jest nepochybně již proto, že byli očití a to pravdomluvní svědkové toho, co Kristus činil a kázal. Neméně lze souditi skoro s určitostí, že některé výroky Páně zapamatovali si alespoň někteří z nich doslovně a podávali je proto pokaždé stejně aneb skoro stejně; vždyť posud žáci vštěpují si hluboce do paměti a ještě v pozdním věku svém připomínají si doslovně, a tedy též stejně, ty ony rázovité neb pro ně důležité výpovědi svých učitelů, a to mnohdy i s přízvukem, s kterým je tito byli proslovili. Že však také tehdy, když o skutcích Kristových vypravovali, užili o těch oněch věcech pokaždé týchž výrazův, ano že podávali některé i formou, ne-li stejnou, alespoň

pokud každý podával s hledem ke svým posluchačům některé věci, které jinde neb jiný vyschával, a pokud podle povahy své neb s hledem k účelu svému vypravoval jeden živěji a obšírněji, jiný stručněji a méně živě, jeden tou, jiný jinou formou.

skoro stejnou, lze souditi právem jednak z toho, že tytéž pojmy a představy bývají vyjadřovány týmiž výrazy, jednak z té zkušenosti, že častým vypravováním téže věci navykre si člověk snadno vyličovati ji pokaždé skoro stejně. Pokládáme však za velice pravděpodobné i to, že stalo se mezi apoštoly jakési dohodnutí o tom, které věci ze života Páně mají se předkládati novokřtěncům vůbec a které as zvláště s hledem k původu jejich židovskému neb pohanckému, ač nebránilo se podle okolností a podle posluchačů některé věci přidati neb vypustiti. Lze domnívati se toho již předem proto, poněvadž nepodobá se pravdě, že by věc tak důležitá byla ponechána zcela dobrozdání jednotlivců; a lze souditi to tím spíše z toho, že v celé literatuře poapoštolské, ani ve spisech z polovice 2. st. (u sv. Justina), kdy ústní podání apoštolské bylo ještě v dobré paměti, není mimo některé okolnosti bezvýznamné zachováno ze života Páně nic, co by nebylo známo ze synoptiků. Dohodnutí takové, jmenovitě, pokud se týkalo obrácených židů, mohlo se státi sice pouze mlčky, tím totiž, že by apoštolé a učenci Páně, byvše svědky řeči Petrových v Jerusalemě, mlčky souhlasili s jeho výběrem a přijali také do svých kázání ty věci ze života Páně, které kázal on; spíše však stalo se též výslovně, jmenovitě pokud se týkalo obrácených pohanů, a to zajisté ku podnětu sv. Petra a tehdy, když byl již obrácen pohancký setník Kornelius, aneb když hodlali již rozejíti se mezi národy pohancké. Tomu li tak, vyloží se snadno, kterak přišlo, že synoptikové pojali do svých spisů skoro tytéž události ze života Páně. Bylať první tři evangelia určena pro křesťany nově obrácené neb alespoň takové, kteří nebyli ještě dlouho v křesťanství.

Kázali pak apoštolé v Jerusalemě nejprve sice aramejsky, záhy však i v řečtině, ne-li všickni, zajisté alespoň ti, kteří nad jiné uměli řecky (Petr, Matouš), a to k hellenistům, kteří měli tam i školy své (Skut. apošt. 6. 9) a z nichž někteří přijali křesťanství (Skutk. 6, 1). I v tomto jazyce vyjadřovali zajisté apoštolští kazatelé ti nejedny výroky Páně i leckteré věci jiné pokaždé stejně neb skoro stejně, a to již proto, poněvadž nejsouce v řečtině náležitě zběhlí, neměli dostatečné zásoby řeckých slov a poněvadž častým vypravováním týchž věci navykli si mimoděk vyličovati ty ony děje způsobem ne-li tímž, alespoň skoro tímž, podobně jako vede se tomu, kdo z kterékoli příčiny některou věc opět a opět vypravuje. Kázání apoštolská, zejména Petrova, děla se však v Jerusalemě nezřídka u přítomnosti jiných apoštolů. I bylo proto možno, aby také oni a tedy i žáci jejich přijali ten onen tvar a ty ony výrazy a rčení a užívali jich také při svých kázáních, případně při spisech svých a to tím spíše, poněvadž i v soukromém hovoru mohla mezi nimi učiněna býti otázka, jak by to neb ono vyjadřilo se řecky. Poněvadž však nebyla stanovena ani mimoděk vyvinutá žádná forma pevná pro kázání apoštolské a poněvadž ani rozsah kázání toho nebyl vymezen tak, že by mimo vytknuté události ze života

c) použití evangelia neb evangelií starších od evangelistů neb evangelisty, který psal později, ale nikoli v tom smyslu, ve kterém by jeden evangelista píše stále a ve všem do druhého nahlížel a z něho opisoval, nýbrž v tom, že čítal v něm (v nich) dříve a zapamatovav si obsah jeho (jejich) místy i doslovně aneb skoro doslovně, potom užil z něho, co uznal za vhodné ke svému účelu, zvláště v příčině výběru a spořádání některých událostí. V použití tomto byla nepochybně jedna z předních příčin podobnosti mezi synoptiky jmenovitě co do formy. Z něho, zvláště ve spojení s ústním podáním, vyložil se snadno zejména také to, že ten onen evangelista srovnává se někdy v jedné části výpovědi s jedním, v druhé s druhým synoptikem. Buď totiž (Marek) četl v evangeliu již hotovém (Matoušově) některou věc, kterou dříve neb později slyšel s jakousi odchylkou z podání ústního, jehož přidržel se evangelista třetí, aneb četl ji (Lukáš) v obou hotových již evangeliích, v každém co do formy poněkud jinak, v paměti však nepodržel jí úplně ani podle jednoho ani podle druhého pramene, nýbrž z části podle jednoho, z části podle druhého, a jak si ji zapamatoval, tak ji podal.¹⁾

Páně nesměly v něm vypravovány býti žádné jiné, bylo zcela přirozeno že při vši shodě řečené rozcházeli se od sebe také při řeckých kázáních jednotliví apoštolé a učenci Páně a po nich i jejich žáci nejen co do obsahu, nýbrž i co do formy.

¹⁾ Poněvadž sv. Matouš psal z evangelistů nejprve, po něm pak sv. Marek a po něm sv. Lukáš, Matoušův spis pak byv původně sepsán v aramejštině a potom teprve (ještě v době apoštolské) přeložen do řečtiny, jest na jevě, který evangelista mohl kterého použiti. Matouše, který psal dílem na základě vlastní zkušenosti (co sám viděl a slyšel u Krista) dílem na základě podání očitých svědků jiných (sv. apoštolů, kteří přišli ke Kristu dříve než on, a zajisté i Panny Marie, s použitím listiny at veřejné, at rodinné, jež obsahovala rodokmen Kristův) upotřebil pravděpodobně sv. Marek jakožto pramene druhotního vedle kázání Petrova jakožto pramene hlavního. Lze to souditi z toho, že evangelium jeho jest obsaženo skoro celým obsahem svým v evangeliu Matoušově a shoduje se s ním zvláště od 6, 32 takovou měrou i co do pořádku a postupu i podání jednotlivých věcí a i nepatrných okolností, že nezdá se býti způsobu přirozenějšího, kterým by se poměr ten vysvětlil, než právě ten, že sv. Marek použil nějakou měrou evangelia Matoušova, a to nikoli textu jeho řeckého, nýbrž aramejského, neboť není pravděpodobno, že by tou dobou, kdy psal sv. Marek (r. 54—55, dle některých již r. 42) bylo již přeloženo do řečtiny, aniž by bylo pochopitelné, proč by Marek, používaje řeckého textu Matoušova, volil mnohdy výrazy a formy jiné, a to i méně přiměřené duchu

d) Použití pramenů nekánonických, a to nejen ústních (poučení od Panny Marie, od Manahena, spolukojecte Heroda Antipy a snad i učeníků Janových), nýbrž i psaných, jmenovitě pokud se týká rodokmenu u Mat. 1, 1—16 a Luk.

řeckého jazyka a ve slohu méně uhlazeném, než Matouš na místech parallelních. Naráží sice náhled o použití evangelia Matoušova od Marka na překážku v tom, že obě evangelia řečená (Matoušovo a Markovo) při vši podobnosti, která jest mezi nimi, odlišují se od sebe mnohdy také věcně, a to i tak, že se zdá, jakoby si odporovala, na př. když Matouš mluví o uzdravení dvou posedlých v krajině Gerasenské (8, 28—34) a dvou slepců u Jericha (20, 29—34), sv. Marek však pouze o jednom 5, 1—17; 10, 46—52; kdy Matouš sděluje, že Pán Ježíš rozesílaje po své apoštoly, nedovolil jim vzít si na cestu ani holi (10, 10) a předpovídaje svou smrt, udal též její způsob, že totiž bude ukřižován (20, 19; 26, 2), Marek však praví, že dovolil jim vzít si hůl (6, 8), a že předpovídaje smrt svou, řekl toliko, že bude usmrcen, neudav, jakým způsobem (10, 34), aneb když sv. Matouš zaznamenal, že matka synů Zebedeových přednesla v jejich přítomnosti Pánu Ježíši prosbu, aby učinil, by jeden ze synů jejich seděl mu v království jeho po pravici a druhý po levici (20, 20—21), sv. Marek však napsal, že prosbu tu přednesli oni synové sami (10, 33—37). Neboť zdá se býti pravděpodobno, že by byl sv. Marek odchýlil se měrou takovou na oněch místech od sv. Matouše, kdyby byl, píše své evangelium, používal spisu jeho. Avšak tyto a jiné odchylky brání toliko, abychom neviděli v evangeliu Matoušově hlavního pramene pro evangelium Markovo, aniž pokládali sv. Marka za pouhého recensenta neb zpracovatele evangelia Matoušova, jak tvrdil Hug (Einl. u. vyd. s. 167), Bolliger (Marcus, der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums, Basel, 1902) a j., nikterak však nejsou proti náhledu, že ho použil jako pramene druhotního, a to nikoli ve všem a stále do něho nahlížeje, nýbrž více jen jako upomínkou na to, co byl v něm dříve četl, a potud, pokud to uznal za vhodné ke svému účelu. — Sv. Lukáš pak použil řečeným as způsobem sv. Marka a možná i sv. Matouše v textě aramejském. O Markově spise soudí to u Lukáše skoro všickni ti, kteří uznávají u něho (Lukáše) prameny písemné, o Matoušovi pak alespoň někteří z nich (Aberle, Sušil, Kaulen, Pölzl, Knabenbauer, Schanz, A. Schaefer, Belser a j.), a to po našem soudě právem. Neboť jednak byla obě evangelia ta již po léta v rukou křesťanů, prve než Lukáš psáti počal, takže nelze mysliti, že by jich byl neznal a znaje jich k nim při svém díle nepřihlédnul, jednak jeví se mnohdy v evangeliu Lukášově taková podobnost s evangeliem Markovým a nezdídka též s Matoušovým i co do volby předmětů a výrazů, i co do postupu, že stěží vyloží se úplně jinak, leč připustí-li se, že Lukáš obou oněch spisů alespoň nějakou měrou použil. — Mimo to překladatel evangelia Matoušova použil pravděpodobně při svém překladě do řečtiny evangelia Markova; tomu-li tak, vyloží se nejsnáze shoda mezi řeckým textem Matoušovým a evangeliem Markovým co do volby výrazů a forem, která jest někdy veliká (na př. Mat. 13, 3—7 s Mark. 4. 3—7).

3. 23—38 a chvalo zpěvu Panny Marie (Magnificat) i Zachariášova (Benedictus). Pokud pramenů těchto zjednal si a použil pouze jeden evangelista, byly ovšem jednou z hlavních příčin, ze kterých vzešly odlišnosti mezi synoptiky, jmenovitě co do obsahu (v rodokmenech a v dějinách mládí Ježíše Krista), pokud však použili snad toho neb onoho dva neb docela tři evangelisté (zpráv učeníků Janových), přispívaly s jinými příčinami ku podobnostem mezi nimi.¹⁾

e) Samostatnost jednoho každého evangelisty při sepisování svého díla, ježto žádný z nich nebyl pouhým kompilátorem ani opisovatelem těch oněch pramenů, nýbrž samostatně spracoval s hledem ku potřebám svých čtenářů to, co byl ze života Páně seznal ať vlastní zkušeností jakožto svědek očitý, ať z pramenův ústních neb psaných. V této samostatnosti a v účelu, za kterým kdo psal, byla ovšem nejhlavnější příčina četných odlišností, kterými se evangelisté od sebe rozcházejí.

f) Možná i nedopatření prvních opisovatelů, neboť není pravdě zcela nepodobno, že první opisovatelé prvopisů apoštolských, opisující některý výrok neb děj, který znali z ústního podání neb z jiného evangelia, než bylo to, které opisovali, nenahlíželi do předlohy na každé slovo zvlášť, nýbrž podali tu onu část té výpovědi neb vypravování podle toho, jak je znali odjinud. Vskutku-li tak si počínali, mají zajisté některé i podobnosti i odlišnosti příčinu svou také v jejich jednání či spíše nedopatření.

IV. Evangelium sv. Jana.

§ 28. Život sv. Jana.

Čtvrté evangelium v kánoně napsal podle podání miláček Páně sv. Jan.¹⁾

¹⁾ Že sv. Lukáš dotazoval se Panny Marie, lze souditi z poznámek, které činí v 2, 19 a 2, 51 o tom, že Maria zachovávala všechna ta slova, skládajíc je v srdci svém. Manahen byl později křesťanským učitelem v Antiochii (Skut. ap. 13, 1), kde Lukáš trávil delší čas a nejspíše se i narodil; i lze právem souditi, že se s ním tam Lukáš sešel a od něho jmenovitě o rodině Herodově poučen byl.

¹⁾ Jméno Jan z hebrejského יהוחנן znamená tolik co Bůh jest milostiv, Bohumil.

Muž tento narodil se nejspíše v Betsaidě předjordánské při vtoku Jordánu do jezera Genesaretského; lze to souditi z toho, že dle Mat. 4, 18 a Mark. 1, 16–20 pocházeli odtud také jeho druhové Petr a Ondřej. Byl synem rybáře Zebedéa a manželky jeho Salome, kterou někteří v době novější měli za sestru Panny Marie, dovozující to neprávem z Jan. 19, 25.¹⁾ Rodiče jeho nebyli nemajetní; neboť otec Zebedeus měl při svém řemesle nájemníky či pomocníky (Mark. 1, 20), matka pak patřila k ženám, které přisluhovaly Pánu Ježíši ze svých statků²⁾ a nakoupily vonných mastí, aby pomazaly tělo Kristovo.³⁾ Dle Nicefora (H. E. II. 42) měli též v Jerusalemě dům na Sioně. Lze proto právem souditi, že dostalo se mu vzdělání přiměřeného, ač ne takového, jakého bylo lze nabýti ve školách rabínských, neboť dle Skut. apošt. 4, 13. členové velerady viděli v něm podobně jako v Petrovi muže neučeného t. j. takového, který nebyl vzdělán ve školách rabínských.

Zprvu pomáhal otcí svému při řemesle zároveň se starším bratrem svým Jakubem, který nazývá se Velikým neb Větším. Když však Jan Křtitel započal připravovat lidi na Vykupitele, odešel k němu do krajiny jordánské a stal se učeníkem jeho (Jan 1, 35–37). Tam byl nepochybně svědkem Kristova křtu. Ale nezůstal dlouho u sv. Jana Křtitele, nýbrž přestoupil ku Pánu

¹⁾ U Jan. 19, 25 vytykají se toliko tři ženy, které stály pod křížem, totiž: Panna Maria, Maria (manželka) Kleofášova či Alféova, která byla sestrou či příbuznou Panny Marie, a Maria Magdalena. Pravít se tam: „Stály pak blízko kříže Ježíšova matka jeho a sestra matky jeho, Maria Kleofášova, a Maria Magdalena.“ Ale někteří, přehlížeje, že slova „sestra matky jeho“ jsou toliko přístavkem k jménu „Maria Kleofášova“, pojímají je o sobě, jakoby byla označením osoby čtvrté, jejíž jména sice neudává, kterou však rozumí se prý Salome, matka synů Zebeddových. Tak činil Wieseler (Studien und Krit. 1840, s. 618), B. Meyer (Die vier Evangelien, Leipzig 1902, s. 590), Kaulen (Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon, sv. X., str. 1567), Theod. Zahn (Einl. II. s. 453), Jakob Schaefer v Schuster und Holzammer Handb. zur bibl. Geschichte, 1906, II. str. 25. Že však byli a jsou na omylu, vysvitá nejen z toho, že ani v evangeliích ostatních ani v podání církevním neděje se ni nejmenší zmínky o tom, že by Jan evangelista byl Kristovým příbuzným, nýbrž i z toho, že by evangelista, chtěje vyjádřiti se ve smyslu Wieselerově, byl položil spojku καὶ (a) také před slova *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* (Maria Kleofášova), jako ji položil před *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* (sestra matky jeho) a před *Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ* (Maria Magdalena).

²⁾ Mat. 27, 55–56; Mark. 15, 40–41. Srovn. Luk. 8, 3.

³⁾ Mark. 16, 1.

Ježíši. Když totiž Kristus Ježíš, překonav pokušení ďábelské, vrátil se (as v únoru?) ku Janu Křtiteli a obdržel od něho svědectví, že jest Beránkem Božím, který snímá hříchy světa, přistoupil k němu i s Petrovým bratrem Ondřejem a zůstal nějaký čas (asi do počátku prosince) u něho. Šel s ním do Kány galilejské, kde byl svědkem prvního zázraku jeho, a provázal jej odtud do Kafarnaa, do Jerusalema i do ostatního Judska (Jan 1, 29—3, 22).

Když Pán Ježíš as v prosinci opouštěl Judsko a šel přes Samarsko do Galileje (Jan 4, 1—45), následoval ho také, ale přišed do Galilee, vrátil se s dovolením Kristovým domů ke svému zaměstnání, podobně jako učinili ostatní učenci, které tou dobou Pán Ježíš měl. Neuplynulo však mnoho času, a již zase byl povolán od Krista i se svým bratrem Jakubem¹⁾; i zůstal potom u něho již trvale a byl při volbě apoštolů vřaděn do sboru apoštolského.²⁾ Oddav se pak zcela mistru svému, byl také sám od něho milován a různě vyznamenáván. Bylť zároveň s Petrem a bratrem svým Jakubem připuštěn, aby byl svědkem vzkříšení dcery Jairovy, proměnění Páně a smrtelného zápasu jeho v zahradě Getsemanské, s Petrem pak pověřen úkolem, aby připravili (poslední) večeri velikonoční³⁾ Při večeri té spočinul na prsou Kristových a vyzvěděl na Kristu osobu zrádce; doprovodiv pak božského mistra svého do domu Kaifášova i na Kalvarii, dostal od něho za matku Pannu Marii,⁴⁾ kterou pak, byv svědkem smrti Kristovy, pojal ihned k sobě a měl dle podání péči o ni až do smrti její, jako hodný syn o matku svou. Uslyšev od Marie Magdaleny, že vzali Pána, běžel zároveň s Petrem ke hrobu a spatřiv prostěradla položená a na zvláštním místě svinutou roušku, kterou byli obvázali hlavu Páně, uvěřil hned, že Pán Ježíš vstal z mrtvých.⁵⁾ Když pak u jezera Genezaretského ukázal se Pán jemu i některým jiným apoštolům, on první poznal jej.⁶⁾

Po seslání Ducha sv. jevil vedle Petra činnost zvláště usilovnou. Byl s Petrem, když učinil první zázrak, s ním v po-

¹⁾ Mat. 4, 21—22; Mark. 1, 19—20.

²⁾ Mat. 10, 2—3; Mark. 3, 14—17; Luk. 6, 13—14.

³⁾ Luk. 22, 8.

⁴⁾ Jan. 18, 15; 19, 26.

⁵⁾ Jan. 20, 3—8.

⁶⁾ Jan. 21, 7.

předí kázal a vězení pro Krista trpěl,¹⁾ s ním byl před veleradu postaven, s ním poslán též do Samaří, aby tam uděloval svátost biřmování²⁾ Sv. Pavel nazývá jej proto sloupem církve podobně jako Petra a Jakuba Malého.³⁾

Východištěm jeho působnosti byl po delší dobu Jerusálém. Odtud činil apoštolské cesty po Judsku a jiných místech palestinských. Proto nezastihnul ho sv. Pavel v Jerusálémě, když tam tři roky po svém obrácení přišel, aby viděl Petra (Gal. 1, 19). Kdy vyšel z Palestiny do krajin jiných, není známo. Pravda-li, co praví Niceforus (H. E. II, 48), že Panna Maria zemřela roku 48. v Jerusálémě, odešel odtud do krajin mimopalestinských as brzy po její smrti. Jestli však Panna Maria odešla s ním do Efesu a v jeho okolí, v Panagia Kapuli, zemřela, jak s menší pravděpodobností tvrdí jiní s hledem k vidění Kateřiny Emerichovy a ústnímu podání udržovanému v okolí efesském,⁴⁾ odešel z Palestiny nepochybně ještě později, snad až při vypuknutí války židovské. V kterých krajích potom působil, jest také neznámo. Jisto však jest, že v pozdějších letech svých usadil se v Efesu. Popírají to sice někteří, jako Lützelberger, Keim, Scholten, Holtzmann, Harnack a j.,⁵⁾ tvrdíce, že apoštol Jan nepřišel nikdy do Efesu, ba ani do Malé Asie vůbec. Ale neprávem; neboť ačkoli sv. Ignác pomlčuje o jeho pobytu v Efesu, zmiňuje se o něm skoro veškerá starobylost, zejména též Klement Alex.,⁶⁾ Polykrates, biskup efesský v 2. polovici

¹⁾ Skutk. ap. kap. 3—4.

²⁾ Skutk. ap. 8, 14.

³⁾ Gal. 2, 9.

⁴⁾ O místě smrti a pohřbení Panny Marie viz Sýkora, Umučení a oslavení Pána našeho J. K. V Praze 1896. str. 335—338. Poznam. Fonck, Das Grab der Gottesmutter („Stimmen aus Maria Laach“, sv. LI. (1896), s. 471—493 a LII. (1897) s. 148—156. Les ètre, Marie, mère de Dieu (v Dictionnaire de la Bible, sv. 4., sl. 799—804.

⁵⁾ Lützelberger, Die kirchliche Tradition über den Apostel Joannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipzig 1840, Keim, Geschichte Jesu von Nazara, 1869. I. s. 161; III. s. 44, Scholten, De Apostel Johannes in Klein-Azië, Leyden 1871, přeloženo od Spiegela (Der Apostel Johannes in Kleinasien, Berlin 1872, s. 63—73, Holtzmann, Bisl. s. 473, Harnack, Chronologie, I s. 678—680.

⁶⁾ Klement Alex. Quis dives salvetur 42 (Migne 9, 618): Když se byl vrátil po smrti samovládcově do Efesu, navštěvoval také sousední kmeny (též u Eusebia H. E. 3, 23, 5, Migne 20, 357), Polykrates (u Eusebia H. E. 4, 24. Migne, 20, 493), který tvrdí, že Jan, který spočíval

2. stol., ano i sv. Ireneus a sv. Polykarp, jehož se Ireneus dovolává. A tvrditi, že by všickni svědkové tito byli se mylili a si popletli Jana apoštola s Janem jiným, jest, jak ukážeme níže v § 31 (O pravosti evangelia sv. Jana), zcela neodůvodněno a libovolno, zvláště povážili-li se, že k oněm svědkům patří též žák sv. Jana apoštola, smyrnenský biskup totiž sv. Polykarp.

Nepřišel však sv. Jan do Efesu dříve než asi v letech 67—70. Souditi to lze z toho, že sv. Pavel nezmiňuje se o něm ani v listě k Efeským, psaném v r. 62. neb 63., ani v listech k efesskému biskupu, sv. Timotheovi, z nichž druhý byl psán počátkem r. 67. V Efesu vykonával jako metropolita vrchní správu nad křesťanskými obcemi maloasijskými, jmenovitě efesskou, smyrnenskou, pergamenskou, thyatirskou, sardenskou, filadelfijskou a laodicejskou (Apokal. 1, 11). Nebylo mu však dáno požívatí tam klidu při své působnosti. Byl dle podání za pronásledování Domitiánova dopraven do Říma a tam pro své svědectví o Kristu vržen do nádoby plné oleje vařícího se. Když pak neutrpěl žádného porušení na těle, byl poslán do vyhnanství na holoskalý ostrov Patmos.¹⁾ Ve vyhnanství tom

Kristu na prsou, v Efesu byl pohřben: *ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεπορικώς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμῃται.* Ireneus, Adv. haer. 3, 1 (Migne 7, 845): „Později i Jan, kterýž i na prsou jeho odpočinul, i ten vydal evangelium, když v Efesu v Asii bydlel.“ Polykarp u Ireneus Adv. haer. 3, 3. (Migne 7, 853.)

¹⁾ Oboje podání toto zachoval Tertullián a po něm sv. Jeronym, který ve výkladě k Mat. 26, 143 patrně omylem klade děje řečené do doby Neronovy, neboť ve spise De viris illustr. klade je do doby Domitiánovy. Praví Tertullián (De praescript. c. 36. Migne, 2, 49): „Ubi (Romae) apostolus Joannes postea quam in oleum igneum demersus, nihil passus est, in insulam relegatur.“ Sv. Jeronym (Contr. Jovin. I., 26. Migne, 23, 259): „Refert Tertullianus, quod Romae missus in ferventis olei dolium, purior et vegetior exierit, quam intraverit.“ In Matth. 20, 23. M. 26, 143: „Quod et ipse propter martyrium sit missus in ferventis olei dolium et inde ad suscipiendam coronam Christi athleta processerit, statimque relegatus in Pathmos insulam sit“ (scil. in ecclesiasticis historiis fertur). Že byl poslán do vyhnanství na Patmos, to sděluje také Klement Alex. (U Euseb. H. E. 3, 24, 7), Ireneus (U Euseb. H. E. 5, 30, 4), jakož i Origenes (in Matth. tom. 18, 6. Migne, 13, 1385, pravě: Jak uči podání (ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει), císař římský poslal do vyhnanství na ostrov Patmos Jana, jenž potvrzoval svým svědectvím světlou pravdu), Viktorin Petavský († 303, jenž dle výkladě k Apokalypsi 10, 11.

dostalo se mu zjevení budoucích osudů církve, které napsal ve svém díle, zvaném Zjevení sv. Jana či Apokalypse (Apok. 1, 9).

Po smrti Domitiánově obdržel od Nerry zase svobodu; i vrátil se opět do Efesu a zůstal tam až do své smrti, vykonává apoštolský úřad svůj. Napsav tu evangelium a tři listy, zemřel, zachovav ustavičné panictví,¹⁾ smrtí přirozenou jako stařec as 94letý za prvních let císaře Trajána, buď v posledních letech prvního neb v prvních letech druhého století.

Migne 5, 333. takto: „To praví, poněvadž, když Jan toto viděl, byl na ostrově Patmu, byv odsouzen od císaře Domitiána. Tam tedy viděl Apokalypsu*) a j. Pseudo-Abdias a spis apokryfní *περίοδοι Ἰωάννου* kladou sice mučeníctví jeho ve varicím se oleji do Efesu, ale proti svědectví autorů starších... Neméně v omylu jest Epifanius, pravě, že sv. Jan byl dán do vyhnanství od Klaudia (41–54), neboť, ať pomůžeme o tom, že jest to svědek poměrně mladý a v této věci osamělý, v té době nebyla ještě církev v Malé Asii tak rozvětvena, jak předpokládá Apokalypse psaná od Jana na Patmu, ani nebylo Janovi ještě 90 roků, jak mu čítá sám Epifanius v době, kdy psal spis řečený, pravě v haer. 51, 33 (Migne 41, 949): „Spiritus sanctus Joannem... ad scribendum evangelium impulit provecta iam aetate, quippe qui nonagesimum vitae suae annum jam excederet, post eius reditum ex Patmo sub Claudio Caesare.“ Podobně platí o těch nemnohých, kteří kladli vyhnanství Janovo do let Neronových; neboť ani v této době nebyly poměry v Malé Asii tak vyvinuty, jak je předpokládají první tři kapitoly Apokalypse. Mimo to sv. Ireneus, žák to učeníka Janova, sv. Polykarpa, praví výslovně, že sv. Jan viděl Zjevení „ke konci panování Domitiánova“ (Adv. haer. 5, 30, 3). Podobně činí Eusebius, dovolávaje se nejen Ireneia (v H. E. 3, 20, 4) nýbrž i Klementa Alex. (v H. E. 3, 24, 7), Viktorin Petavský a j.

¹⁾ Že za Nerry se vrátil do Efesu, dosvědčuje Eusebius (H. E. 3, 20): „Nerva započav vládu, zrušil nálezy Domitiánovy... Tehdy tedy, jak dí podání starých, apoštol Jan (vrátiv se) ze svého vyhnanství na ostrov, usadil se v Efesu.“ Podobně sv. Jeronym, De vir. ill. 9, ano dle Jiřího Harmatola i Papiáš. — Že zemřel v Efesu za Trajána, svědčí Ireneus (Adv. haer. 3, 3, 4): „Ale i církev v Efesu..., ve které Jan byl živ až do časů Trajánových, svědkyní jest pravdivou podání apoštolského.“ Podobně v Adv. haer. 2, 22, 5. Eusebius, H. E. 3, 23 (Migne 20, 257). Polykrates, biskup efesský, který praví u Eusebia (H. E. 5, 24. Migne 20, 493), že Jan byl pohřben v Efesu. Jiří Harmatolos, kronikář v 9. st. a jeden zlomek uvedený v kodexu Barockinském (Codex Baroccianus) z výtahu učiněného mezi 600–800 z cirk. dějin Filipa Sidetského (Sidetes, r. 430), sděluje sice, že dle výpovědi Papiášovy učiněné ve 2. knize jeho spisu, byl Jan od židův usmrcen. Ale, jak bude řečeno níže (při pravosti evangelia Janova), výpověď Papiášova není podána od nich správně, a proto nelze klásti na ni žádnou váhu, zvláště pováží-li se, že Hamartolos přidržuje se Eusebia (důkladného to znalce spisu Papiášova), dle něhož Jan zemřel v Efesu smrtí přirozenou (*ἐτελευτησεν ἐν Ἐφέσῳ*).

Byl pak Jan povahy ohnivě, s počátku i prudké, ale plál vroucí láskou ke Kristu; proto horlil ostře proti nepřátelům a odpůrcům jeho, ano i oheň s nebe chtěl jednou i s bratrem svým svolati na Samaritány proto, že odepřeli pohostinství Pánu Ježíši (Luk. 9, 54). Pro povahu tu a snad i pro výmluvnost svou nazval jej. Pán Ježíš i bratra jeho Boanerges t. j. syny hromu (Mark. 3, 17). Také byl ctižádostivým poněkud a chtěl, aby jemu a jeho bratru Jakubovi dostalo se předních míst v Kristově království. Avšak obcováním s Kristem Pánem a milostí Boží zmírnila a ulahodila se prudkost a horoucnost i ctižádost jeho v bohumilou jemnost a něžnost i pokoru a v nejčistší lásku k Bohu a k bližnímu Nicméně jakousi zmužilost a statečnost zachoval po celý život svůj. Vystupoval proto také potom s veškerou rozhodností proti bludařům jakožto odpůrcům Kristovým a horlil pro čest Boží a spásu duší. Uslyšev na př. jednou v lázních, kde se chtěl koupati, že tam jest bludař Cerinthus, kterýž popíral Kristovo božství, vykřiknul: „Utecme odtud, aby se střecha nepobořila, neboť jest pod ní Cerinthus, nepřítel pravdy.“ (Iren. Adv. haer. 3, 3. 4.) A v druhém listě svém vyzývá: „Přichází-li kdo k vám a nepřináší-li toho učení, nepřijímejte ho do domu, aniž ho pozdravujte.“

Kterak horlil pro spásu duší, svědčí dojímavá událost ještě z posledních let jeho působení v Asii, zaznamenaná od Eusebia (H. E. 3, 23. M. 20, 256—257) na základě svědectví Klementa Alex. Sv. apoštol poznal totiž na cestách svých v Malé Asii mládence, který vynikal nejen ušlechtilostí tělesnou, nýbrž i mnohými dary duševními. Toho ujal se a svěřil jej kterémusi biskupu, aby jej vychoval. Biskup ten přijav péči tu na sebe, vychovával a poučoval mládence velmi bedlivě, až jej pokřtil. Ale potom, myslé, že není mu třeba dalšího vedení, polevil ve své bedlivosti. A tu mládenec, upadnuv do špatné společnosti, dal se svést a klesnul tak, že se stal vůdcem loupežníků. Po nějakém čase přišel sv. Jan opět do města k biskupu, kterému byl odevzdal onoho mládence; a žádal od něho svěřeného pokladu — mládence a duše jeho. A když biskup sklopiv oči, odpověděl s pláčem, že mladík ten zemřel smrtí duševní, stav se vůdcem loupežníků, roztrhnul roucho své a zalkal pláčem velikým nad takovým pádem mládenčovým. A nečekav spěchal do krajiny, kde se zdržovala tlupa loupežnická. Byv tam chycen žádal, aby ho dovedli ke svému náčelníku. I vedli

jej k němu. Náčelník pak zpozorovav, že k němu někoho vedou, zastavil se. A jakmile poznal Jana, zastyděl se a dal se na útěk. A tu Jan, nedbaje svého stáří, běžel za ním a volal: „Proč, synu, ve zbroji utíkáš před starcem bezbranným? Smiluj se nadě mnou. Ještě máš naději ve spásu. Já za tebe počet vydám a, bude-li třeba, za tebe i umru.“ Po těch slovech zastavil se náčelník. A Jan přišel k němu, objal ho a pohnul ku pravému pokání, aniž ho opustil, až on, vrátiv se s ním do Efesu, po mnohých postech a modlitbách smířil se úplně s církví ¹⁾

A jako sám proniknut byl čistou láskou k bližnímu, tak rozněcoval ji též neustále v jiných; neboť byl přesvědčen, že kdo opravdovou lásku chová k bližnímu, miluje také Boha a zachovává jeho přikázání. Proto ještě v pozdním věku svém, když již pro vysoké stáří nemohl do bohoslužebného shromáždění choditi a řeči k věřícím činiti, dával se tam alespoň donésti a říkával jen slova: „Synáčekové moji, milujte se ve spolek.“ A když s podivením tázali se konečně, proč stále jen ta slova opakuje k nim, řekl: Jest to přikázání Boží, a kdo je zachová, dosti činí. ²⁾

Duch sv. Jana byl bystrý, mysl hloubavá, rozjímavá. Proto vnikl hluboko do metafysické i mystické stránky víry křesťanské a jako by nazíral na pravdy křesťanské, povzněl se ku poznání a psaní nad ostatní evangelisty. Hned na počátku svého evangelia povznáší se k výšinám nebeským, až k Bohu samému, začínaje božstvím Ježíše Krista. Pro tu příčinu zobrazují jej se symbolem orla, staří pak nazývali jej bohoslovcem.

§ 29. Kdy a kde bylo sepsáno evangelium sv. Jana.

I. Někteří racionalisté, popírajíce pravost evangelia Janova, kladli sepsání jeho do první ano i druhé polovice druhého století. ³⁾ Avšak, ať nehledíme ani k tomu, co níže bude řečeno

¹⁾ Viz Klem. Alex., *Quis dives salvetur*, I, 42.

²⁾ Jeronym, *Comment. in Galat.* 6, 10.

³⁾ Säuberlich (*Jesus der Nazareer und die Schriften des N. T.* Dresden, 1897, s. 148) klade je do r. 170—180; Baur, B. Bauer do 160—170, Schwegler do 150—160, Volkmar do 155, Zeller do 150; Bretschneider, Scholten, Matthes do doby kolem 150, Tayler mezi 135—163; Hilgenfeld, Hausrath, Pfeleiderer do času kolem 140, Hühn do 135—140, Réville do 130—140, Lützelberger do 130—135,

o pravosti evaḡgelia tohoto: že nepravý jest náhled jejich, patrnó již z toho, že Janova evaḡgelia použil a jeho známost u svých čtenářů různými nárážkami na ta ona místa jeho předpokládal již Janův žák sv. Ignác, ¹⁾ který zemřel jako mučéník kolem r. 110, a pravděpodobně i sv. Klement Řím. v prvním listě svém ke Korintským, který napsal mezi r. 93—95. Neboť, at nehledíme ani k listu Klementovu, již řečené jednání Ignáciovo ukazuje nade vši pochybnost, že kolem r. 110 Janovo evaḡgelium nejen trvalo, nýbrž i alespoň po různých krajích malasijských v opisech rozšířeno a četbou v takovou známost tamních křesťanů uvedeno bylo, že mohli porozuměti i nárážkám na ně činěným, a ukazujíc to podává též důkaz, že ono evaḡgelium bylo napsáno nikoli teprve v polovici neb třetině, ba ani počátkem druhého, nýbrž nejpozději již koncem prvního století, neboť jest na jevě, že takové rozšíření a taková známost, jakou sv. Ignác kolem r. 110 u svých čtenářů předpokládá, nenastaly při tehdejších způsobě rozšiřovacím hned, nýbrž vyžadovaly času zajisté více než desíletého.

Jiní, počtem nemnozí, kladli sepsání Janova evaḡgelia (alespoň prvních 20 kapitol) již před zkázou Jerusáléma, ²⁾ ano někteří z nich myslíce, že k němu přihlíželi již synoptikové, tvrdili, a Wuttig i Gebhardt tvrdí dosud, že bylo sepsáno dříve než evaḡgelia synoptická. ³⁾

Holtzmann do 100—133, Haweis do 130, Renan do doby kolem 125; Holtzmann Oscar, Wendt do 100—125, Keim (Geschichte Jesu 1867) do 100—117, (ve 3. vyd. 1875 do 130); Soden po r. 110, Jülicher do 100—110, Harnack před 110 (Chronol. I. s. 699. praví: Die Ergebnisse, dass das Johannesevangel. nicht später als im 1. Dezennium des 2. Jahrh. geschrieben sein kann, ... werden, hoffe ich, jede kritische Prüfung bestehen).

¹⁾ Viz § 31.

²⁾ Tak Lampe, Lardner, Bengel (v Gnomonu ku Jan. 5, 2. praví: Scripsit Joannes ante vastationem urbis), Wegscheider (Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evang. des Johannes, Göttingen 1806), Wuttig (Das Johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit, Leipzig 1897), Resch (Aussercan Parallelt.), Gebhardt Hermann (Die Abfassungszeit des Johannesevangeliums, Leipzig, 1906), Haneberg (Geschichte der Offenb. 3. vyd. str. 706. kladl prvních 20 kapitol, Wilkins celé evaḡgelium před smrtí sv. Petra (Srovn. Zahn, Comment über das Ev. des hl. Johannes, s. 49).

³⁾ Za nejstarší měli je dle Crednera (Einl. s. 261) Semler (Paraphr. in ev. Joann. praef.) a Tittmann (meletemata sacra in ev. Joan. Lips. 1816, prol. p. 14); v době novější soudil tak Cassel (Das Ev. der Söhne

Byli však a jsou v nepravdě i oni. Neboť že Janovo evangelium není nejstarším nýbrž nejmladším mezi evangeliemi kánonickými, dokazuje nade vší pochybnost i podání i povaha evangelia toho sama. Veškerá starobylost totiž, zejména Zloměk Muratorský, sv. Ireneus, Klement Alex., Origenes a j. sdělují, že sv. Jan sepsal evangelium své naposled, teprv tehdy, když Matoušovo, Markovo i Lukášovo byla již hotova¹⁾; evangelium pak samo předpokládá u čtenářů známost různých dějů evangelních a činí některé poznámky, jimž první čtenáři jeho nemohli porozuměti náležitě, leč znali již evangelia synoptická, na př. když v Jan. 1, 19—28 podává zprávu o úředním poselství, které bylo vypraveno k Janu Křtiteli s otázkou, kdo jest, není-li snad Kristem či zaslíbeným Vykupitelem, ač dříve ani slovem nezmínil se o činnosti Janově již dosti dlouhé a od Matouše i Lukáše vylíčené, která dala podnět k tomu poselství; aneb když v 11, 1 nazývá Betanii u Jerusáléma na rozdíl od Betanie zajordánské městečkem Marie a Marty, ač o těchto sestrách v části předchozí nemluvil, a když v 11, 2 poznamenává o Marii, sestře Lazarově, že to byla ta, která pomazala mastí Pána Ježíše a vytřela svými vlasy nohy jeho, ač dříve ani zmínky neučinil o nějakém pomazání Krista Pána. Poznámce této i předešlé nemohli porozuměti první čtenáři, leč znali, co pověděl o pomazání Páně buď Lukáš v 7, 36—50²⁾ neb sv. Matouš v 26, 6—13 a sv. Marek v 14, 3—9 a co napsáno o pohoštění jeho od Marie a Marty v Luk. 10, 38—42.

Zebedäi, Berlin 1870), kterýž měl za hlavního autora evangelia Jakuba, bratra Janova; nejnověji pak Wuttig, jenž (l. c. str. 122—123) klade sepsání kap. 1—20 do r. 62—63, kap. 21 pak do pozdějších roků sedmého desítiletí 1. st., a Gebhardt (l. c. s. 36), který prvních dvacet kapitol klade do 60—66, kap. 21 pak do 67.

¹⁾ Iren. 3, 1, 1. Migne 7, 845 (viz s. 17. pozn. 2.), Klement Alex. u Euseb. H. E. 6, 14, 7 (*ἔλεγον τ. οἱ πρεσβύτεροι: τὸν μὲντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικά ἐν τοῖς εὐαγγέλοις δεδήλωται, προτραπέντα ἐπὶ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεωροῦνθ' ἐντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον*), Origen. u Euseb. H. E. 6, 25, 4 (viz str. 17. pozn. 3).

²⁾ S hledem ku patrné shodě slovní mezi Jan. 11, 2 a Luk. 7, 38 pokládáme sice s Corluym za správnější, že sv. Jan v řečeném verši narážel na Luk. 7, 38; nicméně netrváme na tom rozhodně, připouštějice jako pravděpodobný i náhled Fillionův, Belserův a jiných, dle něhož naráží na pomazání vylíčené u Mat. 26, 6—13 a Mark. 14, 3—9, o němž sám vypravuje v 12, 2—3.

Podobně platí, ať o jiném pomlčíme, o poznámce, která se děje v Jan. 3, 24 slovy, „neboť ještě nebyl Jan uvězněn.“ Sama o sobě jeví se býti zbytečnou, ano nemístnou, velmi účelnou však a vhodnou, hledí-li se k Mat. 4, 12 a Mark. 1, 14, kde evangelisté zmiňují se o uvěznění Jana Křtitele a potom teprve počínají líčit veřejnou činnost Kristovu. Neboť z Mat. 4, 12 a Mark. 1, 14 mohli čtenáři snadno souditi, že činnost Janova přestala hned, jak Kristus veřejně vystoupil; aby však nečinili tak, brání řečená poznámka ukazujíc, že Jan působil nějaký čas ještě potom, když Kristus započal již veřejný úřad svůj. Patrně tedy, že nebyli to synoptikové, kteří píšice přihlíželi k evangeliu Janovu, nýbrž Jan, který přihlížel k synoptikům, dává tak mimoděk důkaz, že psal až po nich, jakož uznává i Holtzmann, pravě: „Ganz zweifellos setzt dagegen das 4. Evangelium die älteren Synoptiker voraus.“ (Einl. 440.)

Poukazuje-li Wuttig a Gebhardt pro svůj náhled k tomu, že synoptikové pomlčují o proměnění vody ve víno, o uzdravení slepce od narození, o vzkříšení Lazara a jiných zázracích i řečech Paně zaznamenaných od evangelisty Jana,¹⁾ činí to nemístně a neprávem, neboť jednak žádný evangelista nebyl povinen ani si neumínal psáti o veškeré činnosti Kristově, jednak potřebám čtenářů, pro které psali synoptikové, a účelu, za kterým psali, vyhovoval úplně i ten výběr z řečí a skutků Páně, který oni učinili a ve svých spisech podali, takže nebylo třeba pojímati do nich také ty věci, které s hledem k novým potřebám a poměrům zaznamenal sv. Jan.

Podobně platí o jejich mínění že by evangelium Janovo bylo psáno již před zkázkou Jerusáléma. Poukazují sice na odůvodnění jeho k tomu, že ono evangelium nezmiňuje se o zkáze Jerusáléma, ba ani nenaráží na ně, jakož i že náboženské, politické i místopisné poměry palestinské vyličuje tak, jak byly před zkázkou Jerusáléma, na př. když mluví o chrámě, veleknězích, obyčejích a místnostech, jež po zkáze Jerusáléma pře-

¹⁾ Wuttig, Das johanneische Ev. s. 14: Die sieben Wunderwerke Jesu, welche kap. 1—20 berichtet werden . . . stellen, umgeben von den bedeutsamsten Reden, die Höhepunkte der Wundertätigkeit Jesu überhaupt dar . . . Kann man denken, dass diese höchsten Spitzen des Wunderwirkens Jesu, von den ersten Berichterstattern (den Synoptikern) übersehen oder geflissentlich zurückgestellt einer späteren Darstellung überlassen blieben? . . . Sie machen den Eindruck der Auslese, nicht der Nachlese; ähnlich die Reden.*

staly neb jiné formy nabyly, ani slovem nedává na srozuměnou, že by jich více nebylo, neb že by trvaly v podobě jiné, a zvláště, když v 5, 2 připomínajíc bravný rybník v Jerusalemě, užívá času přítomného (pravíc: jest v Jerusalemě rybník bravný... patero podloubí máje), a tak prý naznačuje, že onen rybník i s podloubím a tedy i Jerusálem trval ještě tu dobu, kdy bylo psáno.¹⁾ Avšak poukazující k těmto věcem, nedokazují ničeho. Neboť z toho přece, že sv. Jan nezmiňuje se o zkáze Jerusalema, nejde nijak, že by byl psal již před zkázou; vždyť nevedl Kristova proroctví o zkáze města, a proto neměl ani příčiny, aby se zmiňoval o jeho náplni, a to tím méně, psal-li teprv tehdy, když ona zkáza patřila již delší dobu minulosti a byla vůbec známa. Líciti zřízení a poměry palestinské jinak, než jaké byly před zkázou města, ani nemohl, chtěje mluvit pravdu; vždyť psal o Kristu, který žil a působil před zkázou města, a to 37—40 roků před ní. Že zmiňuje se o věcech oněch, nepříčinil žádné poznámky o jich zániku neb o změnách s nimi nastalých, není důkazem, že by věci ty nebyly utrpěly žádných změn do té doby, kdy psal; neboť on neuložil sobě za úkol psáti o zřízeních a různých poměrech a místnostech palestinských, nýbrž o Pánu Ježíši, a to, jak bude níže řečeno, za tím účelem, aby ukázal o něm, že jest Syn Boží, Vykupitel lidstva. Ale ani to nesvědčí pro jejich náhled, že evangelista, mluvě v 5, 1. o rybníku bravném a o podloubích při něm postavených, užívá času přítomného; neboť při dobytí Jerusalema od Tita (r. 70) nebyly pobořeny všechny budovy jerusalémské, i mohl tedy býti zachován také nejen řečený rybník, nýbrž i podloubí a budovy při něm, a to tím spíše, jestli rybníkem oním míněn jest bývalý rybník Siloe, jak dokazuje Bebbet a po něm Belser;²⁾ neboť rybník tento ležel na jihovýchodní straně města ke konci údolí tyropejského, Římané však útočili od severu. Mimo to v 11, 18 mluví evan-

¹⁾ Wutüig l. c. s. 27: „Und nicht allein völliges Stillschweigen hierüber, sondern auch die in dem vierten Evangelium den Hintergrund und Schauplatz der geistlichen Entwicklung bildenden Institutionen, Sitten, Gebräuche, Lokalitäten und Gebäude, auch Stände und Parteien erscheinen durchweg als noch bestehend, auch wo sie nachmals durch den jüdischen Krieg und Jerusalems Zerstörung als teilweise oder gänzlich vernichtet zu denken wären...“

²⁾ Bebbet ve Tübinger Quartalschrift ročn. 1902, Belser, Einl. 2. vyd. s. 277; Das Evang. des. hl. Johannes, Freiburg im Br. 1905, str. 160—167.

gelista o Betanii a Jerusalému v čase minulém (Byla pak Betanie od Jerusaléma okolo honů patnácte); bylo by tedy lze stejným právem souditi, že Betanie a Jerusaléma nebylo více v tu dobu, když sv. Jan psal, a to tím spíše, poněvadž výpověď tu činí nikoli v proudu vypravování, nýbrž jako v závorce, vypravování přerušiv. — Konečně, jak upozorňuje Zahn,¹⁾ není ani správně z časové formy, které užívá evangelista, mluvě o věcech minulých, usuzovati o tom, zda věci ony trvaly ještě tu dobu, kdy psal, neb ne. Neboť jako různí vypravovatelé, jmenovitě lidoví, a i Josef Flavius,²⁾ vypravující užívají brzy času minulého brzy příbuzného, a to bez hledu k tomu, jak bylo za jejich doby, nýbrž podle toho, zda patří na věci se stanoviska svého, neb vpravují se do doby, o které mluví, tak činí někdy též spisovatelé bibličtí, i sv. Jan. Mluví na př. v čase minulém o studni Jakobově (4, 6) a zahradě Getsemauské (18, 1; 19, 41), ač ona studně a z části i zahrada Getsemanská trvá dosud.

Jsou však důvody, které ukazují, že sv. Jan psal až po zkáze Jerusaléma. Jakousi měrou lze to souditi již z toho, co bylo svrchu řečeno, že totiž sv. Jan napsal své evangelium až po synoptických. Neboť sv. Lukáš psal své evangelium mezi r. 61—63 (viz š. 18) a věnoval je Theofilovi nejspíše v Římě neb alespoň v Itálii bydlícímu; prve však než dostal se spis jeho v opisech z Říma do Malé Asie a tam četbou vešel v známost takovou, aby mohli porozuměti i narážkám na ně činěným, uplynulo zajisté více než 7—9 roků; předpokládá-li tedy Jan ve svém evangeliu takové známosti u svých čtenářů přece, jest to znamením, že nepsal ho před r. 70, ne před zkázou Jerusaléma, nýbrž až po ní.

Více však jde to na jevo, hledí-li se k místu, kde evangelium povstalo, a k povaze evangelia samého. Jak bude řečeno níže, sv. Jan napsal je v Efesu. Do Efesu však přišel po r. 67, ba snad až po zkáze Jerusaléma, a přišed tam, nenapsal ho hned, nýbrž po delší působnosti tamní, jakož patrně z mluvy

¹⁾ Zahn, Einl. II. s. 559, pozn. 6; str. 141. pozn. 13.

²⁾ Flavius mluvě v Sarožitn. 3, 7, 1 a 3, 9, 1 o tom, co dle zákona Mojžišova bylo a dělo se na místě bohoslužebném, užívá také času přítomného, ač jest jisto, že psal až po zkáze Jerusaléma i chrámu, kdy tam oběti přestaly. Podobně činí sv. Pavel v Žid. 9, 6—7 mluvě (podle textu původního, řeckého) v čase přítomném i o vcházení kněží do stánku a o obětování v něm, ač tehdy dávno již stánku nebylo.

Janovy, ve které podkládá některým výrazům a rčením významy docela zvláštní, a kterým proto nemohli první čtenáři jeho porozuměti ve všem, leč u nich delší dobu pobyl a působil. Mimo to evangelium samo stěžuje si do nevěry židů a přihlíží k Cerinthovi a k jiným bludařům směru židovského, kteří popírali Kristovo božství a vykupitelskou důstojnost jeho. Bludaři ti však, zejména Cerinthus, nevystoupili před zkázu Jerusáléma, nýbrž delší dobu po ní, až ke konci 1. stol. Jest tedy na jev, že bylo psáno až delší dobu po zkáze Jerusáléma, jistě až po r. 80, ne-li spíše až po r. 85 neb ještě pozdějším roce, jakož souditi lze z nepravého mínění, které dle 21, 23 povstalo o Janovi, že neumře; neboť vznik tohoto mínění předpokládá vysoké stáří u sv. Jana v té době, kdy psal své evangelium, ač-li kapitola 21. napsána byla současně s předchozími 20 kapitolami, jakož myslíme, a ne snad o několik roků později, jakož soudí Zahn a někteří jiní. S hledem k tomu tedy, co dosud řečeno, zůstává pro sepsání evangelia Janova doba mezi r. 85—100.

Avšak na samý konec 1. st. nelze klásti právem jeho sepsání; neboť sv. Jan, který zemřel v posledních letech prvního neb v prvních letech 2. st.,¹⁾ byl na konci života svého tak slabý, že nemoha choditi ani řeči konati, dával se donésti do shromáždění křesťanů a tam pokaždé ta jen slova opakoval: „Synáčkové moji, milujte se vespolek.“ I lze proto tvrditi bez obavy, že bychom chybili, že bylo psáno již před r. 96., tedy mezi r. 85., ne-li spíše ještě pozdějším a mezi r. 96.

Době této nasvědčuje též podání, ovšem nikoli nejstarší, jenže ještě více kloní se k roku pozdějšímu než jest r. 85. Stará předmluva totiž k evangeliu Janovu, vyskytající se v kodexích latinských, sděluje, že sv. Jan napsal své evangelium v Asii, když byl napsal na Patmu Apokalypsi.²⁾ Tak ukazuje na r. 96., neboť Apokalypsi sepsal sv. Jan dle svědectví Ireneova³⁾ až ke konci panování Domitiána († r. 96), t. j. nejspíše r. 95. S údajem jejím souhlasí Epi-

¹⁾ Dle Eusebia (Chronicon) zemřel ve 3. roce panování císaře Trajana (98—117).

²⁾ Viz Wordsworth and White, Novum Testam. latine, I. s. 486 „Hoc autem evangelium scripsit (Joannes) in Asia, posteaquam in Pathmos insula apocalypsin scripserat.“

³⁾ Iren. Adv. haer. 5, 30, 3 „πρὸς τὴν τέλει τῆς Διοκλετιανοῦ ἀρχῆς.“

fanius tvrdě, že Jan napsal evangelium v 90. roce věku svého, vrátiv se z Patmu do Efesu, ¹⁾ jakož i Viktorin Petavský (Comment. in Apocal. 11, 1) a řeč v Efesu konaná a sv. Chrysostomu (dle Suidy právem) připisovaná, ²⁾ a j.

Od nich nemnoho odchyluje se v údaji času Prochorus či spíše životopis Janův z 5. st., neprávem připisovaný Janovu učeníku, Prochorovi, ³⁾ pravě, že Jan diktoval jemu (Prochorovi) evangelium na Patmu a vzal je s sebou do Efesu, zanechav tam opis rovněž od Prochora zhotovený. Více však odlišují se od nich apokryfní Skutky Timotheovy (z 5. st.), udávající, že Jan napsal evangelium své před vyhnanstvím. Váha jejich není ovšem veliká, avšak jakési náarážky na evangelium Janovo vyskytují se také v 1. listě sv. Klementa ke Korintským, ⁴⁾ psaném v letech 93—95, ano i v apokryfní 4. knize Esdrášově, ⁵⁾ psané za Domitiána (81—96); i jest proto

¹⁾ Epiph., haer. 51, 12: „διὸ ὕστερον ἀναγκάζει τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν Ἰωάννην παραιτούμενον εὐαγγελίσασθαι... ἐπὶ τῇ γηραιᾷ αἰτοῦ ἡλικίᾳ μετὰ ἔτι ἐνενήκοντα τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς, μετὰ τὴν ἀπὸ Πάτμου ἐκάνοδον, τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος καὶ μετὰ ἱκανὰ ἔτη τοῦ διατρίβειν αὐτὸν ἐπὶ τῆς Ἀσίας ἀναγκάζεται ἐκθέσθαι τὸ εὐαγγέλιον.

²⁾ Viz Montfaucon, Chrysostomi opera omnia, quae exstant, VIII, 2, 131, a Zahn, Einl. II s. 459.

³⁾ Acta Ioannis (πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου συγγράφωντος τοῦ αὐτοῦ μαθητοῦ Προχόρου) vyd. od Th. Zahna s. 154—158. (Srovn. Zahn, Einl. II. s. 459; Camerlynck, De quarti evangelii auctore, Lovanii 1899. s. 202—205.)

⁴⁾ Srovn. Jan. 14, 15. „Milujete-li mne, přikázání má zachovávejte“ (ἐὰν ἀγαπᾷτέ με τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσατε) a Klem. 1. Kor. 49. „Kdo má lásku v Kristu, nechť zachovává Kristova přikázání (ὁ ἔχων ἡγάπην ἐν Χριστῷ, ποιῶσάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα); aneb Jan. 12, 28; 17, 3 „Oide, oslav jméno své, — aby poznali tebe jediného pravého Boha“ (πάτερ δόξασόν σου τὸ ὄνομα, — ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν) a Klem. 1. Kor. 43 „aby oslaveno bylo jméno pravého a jediného Boha“ (εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου θεοῦ).

⁵⁾ Srovn. Jan. 16, 21 „žena, když rodí, zármutek má, neboť přišla hodina její; ale když porodila dítě, již nepamatuje se na bolest pro radost, že se narodil člověk na svět,“ a 4. Esdr. 16, 39: „Quemadmodum praeg-nans in nono mense filium suum, adpropinquante hora partus ejus ante horas duas vel tres gementes dolores circum ventrem ejus, et prodiente infante de ventre non tardabit uno puncto.“ Aneb Jan. 10, 12: „Nájemník

pravděpodobno (dle Calmesa nepochybně), že je znali již i Klement Řím. i autor řečeného spisu apokryfního. Tomu-li tak, bylo sepsáno evangelium Janovo již alespoň v letech 93. neb 94., ne-li ještě o něco dříve. Ačkoli tedy nelze udati přesně roku, ve kterém sv. Jan evangelium své napsal, lze přece tvrditi s veškerou určitostí, že napsal je mezi r. 85—96, aneb spíše ještě přesněji mezi r. 90—96.

Wuttig a s ním Gebhardt pokládají sice dobu tak pozdní za nepřipustnou, poukazujíce k tomu, že Janovo evangelium předpokládá u svých čtenářů známost mnoha osob a věcí, o nichž vypravuje, a tak prý svědčí, že mezi nimi byli ještě někteří z těch, kteří byli svědky dějův evangelních,¹⁾ jakož i k tomu, že vypravuje s takovou živostí a s takým nadšením, jakou lze mysliti sice u autora věku mužného, nikoli však u stáří vysokého.²⁾ Ale neprávem; neboť jednak mohli čtenáři jeho oné známosti nabyti (a vskutku nabyli) z ústního kázání neb z evangelií synoptických, jednak uči zkušenost, že i stařec vysoký vzpomíná se s živostí na různé příhody ze svého mládí a je vypravuje s nadšením; u sv. Jana pak bylo to tím více možné, poněvadž zcela mimořádné a neslýchané byly to zjevy, které byl viděl, a proto i nesmírné dojmy, které ony zjevy v něm učinily, ať, nehledíce ani k inspiraci, nedáme nic o tom, že si ony věci častým vypravováním dějů opět a opět v paměti oživoval, a že není pravdě nepodobno, že si některé z nich v mladším věku svém zaznamenal a těch záznamů, píše evangelium, použil.

Avšak ani z toho nelze dovozovati právem nic proti řečenému údaji (85—96), že dle svědectví Zlomku Muratorského

a ten, který, není pastýř, jehož ovce nejsou vlastní, vida vlka, an jde, opouští ovce a utíká, a vlk lapá a rozhání ovce“, a 4. Esdr. 5, 18 „Exurge ergo et gusta panem alicujus, ut non derelinquas nos, sicut pastor gregem suum in manibus luporum malignorum.“ (Viz též Calmes, L'Évangile selon s. Jean, Paris, 1904. s. 46—54.)

¹⁾ Wuttig, Das Johanneische Ev., s. 32—37. Gebhardt, Die Abfassungszeit des Johannes ev. s. 17.

²⁾ Gebhardt, l. c. str. 23 „So ergibt sich auch aus dem Tenor der ganzen Darstellung, dass das Johannesevangelium nicht die Spätlingsschrift eines greisen Apostels sein kann, sondern viel eher das erste lebendige Zeugnis eines in der Missionsarbeit unter den Heiden noch nicht allzulange stehenden Apostels, in dem noch die ganze Glut der Begeisterung lodert.“

byli u sv. Jana tou dobou, kdy běželo o sepsání jeho evangelia, přítomni spoluučeníci a biskupové jeho, zejména též sv. Ondřej,¹⁾ jakoby svědectví to ukazovalo na dobu, kdy apoštolé byli ještě pohromadě v Jerusalemě, aneb alespoň na dobu Neronovu, kdy dle mínění některých sv. Ondřej zemřel. Neboť Zlomek Muratorský nemluví o všech spoluúčenicích Janových, ani o všech apoštolech, ba nedí ani, že by byli tehdy s ním v Jerusalemě. Působili však i v Malé Asii vedle Jana také jiní apoštolé a učeníci Páně, jakož patrně z Ireneova listu k papeži Viktorovi,²⁾ a jakož zejména o Filipovi svědčí Polykrates (u Euseb. H. E. 5, 24, 2). Apoštol Jan pak dle zprávy podané od Klementa Alex. (Quis dives salv. 42) ustanovil za působení svého maloasijského po různých místech biskupy. I bylo tedy možno, aby spoluúčeníci a biskupové Janovi sešli se s ním v Malé Asii, v Efesu, a pojednali tam spolu o sepsání evangelia; bylo možno, aby za té příležitosti byl mezi nimi také sv. Ondřej. Neboť ačkoli Eusebius (H. E. 3, 1) jmenuje Skythii jakožto místo, kde apoštol tento působil, není přece pochybnosti odůvodněné o tom, že jevil činnost svou také v Malé Asii. Sděluje to Epifanius Jerusalemský,³⁾ spisovatel to sice dosti mladý (snad až z 12. st.), ale, jak upozorňuje Belser, pozoruhodný svou určitostí, s kterou onu zprávu podává, a která ukazuje na to, že onu zprávu čerpal ze spolehlivých pramenů starých, ač nevíme, kterých; a lze to souditi také z toho, že Papiáš, biskup hierapolský, jmenuje Ondřeje na prvním místě mezi těmi, jichž se doptával,⁴⁾ a že

¹⁾ Zlom. Murat ř. 10—15. Viz díl I. str. 46.

²⁾ Iren. u Euseb. H. E. 5, 27; Nicéfor. H. E. 4, 39) dle překladu Desoldova (Sv. Otce Irene biskupa a muč. Patero knih proti kacířstvím, Nákladem dědict. sv. Prokopa v Praze 1876. s. 479): „Ani Anikét nedovedl toho, aby byl Polykarpa přemluvil k upuštění od jeho obyčeje, poněvadž jej vždy zachovával s apoštolem Janem a ostatními apoštoly, s nimiž byl obcoval.“

³⁾ Epiphanií monachi et presbyt. edita et inedita 56 (vyd. Dresselovo 1893): *Ἄνδρέας δὲ καὶ Ἰωάννης διέτριβον εἰς Ἐφεσον εἶπε δὲ ὁ κύριος τῇ Ἰνδρέᾳ ἀπελθε εἰς Βιθυνίαν. ὡς δὲ εἶπεν ὁ Ἄνδρέας τῷ Ἰωάννῃ πάντα, ἱσπάσαντο ἀλλήλους.* (Ondřej a Jan zdržovali se v Efesu. I řekl Pán Ondřejovi: Odejdi do Bithynie; když pak byl Ondřej řekl vše Janovi, rozloučili se.)

⁴⁾ I' Euseb. H. E. 3, 39 (M. 20, 296). „Přišel-li někdo z těch, kteří provázeli presbytery, vypytał jsem se ho pilně na slova presbyterů, co totiž řekl Ondřej, co Petr, co Filip, co Tomáš, co Jan neb Matouš ...“

sv. Jan sám činí o něm několikrát zvláštní zmínku ve svém evangeliu,¹⁾ neboť jak soudí též Belser,²⁾ věc tato vyloží se sotva s dostatek jinak, než tím, že Ondřej působil také v Malé Asii a byl tedy čtenářům Janova evangelia osobně znám. Jest pravda sice, že někteří (Tillemont) kladou smrt Ondřejovu do pronásledování Neronova (64—67), doby to, která čelí proti údaji svrchu řečenému. Avšak náhled jejich není správný. Neboť dle zprávy, kterou podali achajští kněží a jahnové³⁾ o smrti sv. Ondřeje, zemřel apoštol tento smrti mučnickou v Patrách za prokonsula Aegey; prokonsulů nebylo však v Achaji od té doby, kdy Nero pobýval tam dal jí svobodu, až do 3. roku císaře Vespasiána (69—79); nelze proto pronásledováním, ve kterém zemřel sv. Ondřej, rozuměti Neronovo, nýbrž buď Domitiánovo (r. 95), jak myslí anglický kronikář Florentius a s ním Baro a j., aneb Trajánovo, jak připouští Schegg.⁴⁾ Patrně tedy, že ani ta poznámka, kterou Zlomek Murat. činí o přítomnosti Ondřejově u Jana v době, kdy běželo o sepsání evangelia, nečelí nijak proti tomu, co řečeno svrchu, že totiž evangelium Janovo sepsáno jest v letech 85—96 neb přesněji mezi 90—96.⁵⁾

II. V příčině místa sděluje sv. Ireneus,⁶⁾ že sv. Jan vydal (ἐξέδωκε) evangelium své v Efesu, a jak lze souditi ze souvislosti, označuje tím Efesus jako místo, kde je nejen vydal,

¹⁾ a to v 1, 40. 44; 6, 8; 12, 22.

²⁾ Belser, Einl. 268; 2. vyd. str. 249 (Diese Eigentümlichkeit erklärt sich am besten bei der Annahme, dass Andreas den Lesern des Johannes-evangeliums, den kleinasiatischen Christen bekannt war).

³⁾ Okružný list jejich, ve kterém zprávu tu podali, vydal v latinském překladě Surius Laurentius v 6. svazku svého spisu *De probatis vitis Sanctorum ab Al. Lipomano olim conscriptis, nunc primum a Fr. Laur. Surio emendatis et auctis, Coloniae 1570—1575*, (3. vyd. 1618; str. 635 a další; v řeckém originále vydal jej C. Chr. Woog v Lipsku 1749 a Tischendorf taktéž v Lipsku 1851 (*Acta apostol. apocrypha* 105—131).

⁴⁾ Schegg, Andreas, der Apostel, ve Wetzter und Wölfe's Kirchenlexikon, I. s. 822—828.

⁵⁾ Mezi 70—100 klade je většina kritiků, a to do posledního desíletí neb ke konci 1. st. Hug, Adalb. Maier, Ritschl, Döllinger, Aberle, Weizsäcker, Sušil, Schanz, Pözl, Knabenbauer, Schaefer, Gutjahr, Schneedorfer (kol 95), Batiffol (90—100), Cornely (95—100), do 96—98 sv. Augustin, Langen, Klofutar, Kaulen; do 92—96 Belser, do 80—100 Harnack, do 85—95 (neb 80—100) Camerlynck, do 80—90 Bisping, Ewald, Keil, Camus, Calmes, Zahn, který připouští i 75.; za r. 80 Trenkle; do 70—80, Wittichen, Schulze, Reithmayr, po r. 71 Eichhorn, nějaký čas po zkáze Jerusalema Bleek.

⁶⁾ Iren. Protikacíř. (*Adv. haer.* 3, 1—1. Viz str. 17. pozn. 2.)

nýbrž i napsal; neboť mluvě ve větách předchozích o evangelích ostatních, představuje Matouše, Marka a Lukáše nikoli tak jako vydavatele, nýbrž předem jako spisovatele evangelií. Ve smyslu tom souhlasí s ním většina spisovatelů starých, buď že vydávají svědectví efesskému neb maloasijskému pobytu Janovu, jakož činí Polykrates,¹⁾ Klement Alex.,²⁾ Origenes,³⁾ a j., aneb výslovně jmenují Efesus neb alespoň Malou Asii jako místo, kde Janovo evangelium povstalo, jakož činí nejen Epifanius,⁴⁾ Jeronym,⁵⁾ Ambrož,⁶⁾ Beda,⁷⁾ Alkuin⁸⁾ podpisy v některých rukopisech řeckých a syrských a j., nýbrž i stará předmluva latinská ze 3. st.⁹⁾

Od nich odlišují se sice Prochorus či spíše Pseudo-Prochorus,¹⁰⁾ Pseudo-Hippolyt,¹¹⁾ Euthymius, Theofylakt, Niceforus,¹²⁾ jakož i podpisy v četných rukopisech mladších, jmenovitě moskevských, tvrdíce, že sv. Jan napsal evangelium své

¹⁾ U Euseb. II. E. 3, 31 (a 5, 24): *ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ σιγῆος τοῦ κυρίου ἀναπέσων, ὅς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς, καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος, οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοιμήται.*

²⁾ Klem. Alex., Quis dives salvetur, 42. (Migne 9, 648.)

³⁾ U Euseb. H. E. 3, 20, 21.

⁴⁾ Epifan, haer. 51, 22: Jan po návratu z Patmu . . a po mnohaletém pobytu svém v Asii (*μετὰ ἱκανά ἔτη τοῦ διατρίψαι αὐτὸν ἐπὶ τῆς Ἀσίας*) byl donucen (*ἀναγκάζεται*) napsati evangelium.

⁵⁾ Jeronym, In evang. Matth. Prolog (Migne 26, s. 18—19): Joannes cum esset in Asia . . coactus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate Salvatoris altius scribere.

⁶⁾ Ambr. In Apocal. expos. de visione 4. (Migne 17, s. 866—867.)

⁷⁾ Beda, In s. Joan. evangl. expos. (Auctoris commendatio, Migne 92, s. 635): Hoc evangelium scripsit in Asia, posteaquam in Patmo insula Apocalypsin scripserat.

⁸⁾ Alcuin, In Joan. ep. praev. (Migne 100, s. 741): Dum ipse (Joannes) post occisionem Domitiani permittente pio principe Nerva rediret Ephesum, compulsus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de coaeterna Patri divinitate Christi altius facere sermonem.

⁹⁾ Wordsworth and White, Nov. Test s. 466: „Hoc evangelium scripsit in Asia, posteaquam in Pathmos insula Apocalypsin scripserat.

¹⁰⁾ Viz str. 365.

¹¹⁾ Pseudo-Hippolyt, De duodecim apost. (Migne, Patr. gr. 10, 962): *Ἰωάννης δὲ ἐν Ἀσίᾳ ἐπὶ Λομετιάνου τοῦ βασιλέως ἐξορισθεὶς ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ, ἐν ᾗ καὶ τὸ εὐαγγέλιον συνέγραψατο.*

¹²⁾ Viz Schanz, Comment. über d. Ev. des hl. Joh. s. 49, Fillion, Évang. selon s. Jean, s. XLVII.

na Patmu; též Dorotheus Tyrský¹⁾ a Pseudo-Athanasius i Suidas a z novějších Hug a Patrizi, kteří spojují oba náhledy předešlé, pravíce, že sv. Jan evangelium své na Patmu napsal a v Efesu vydal. Ačkoli však náhledy tyto dají se srovnati se slovy Ireneovými, poněvadž neřekl výslovně, že Jan v Efesu evangelium napsal, nýbrž jen, že je tam vydal, dáváme přece přednost náhledu prvému, kladouce sepsání jeho do Efesu, jakož činí většina kritikův a exegetů novějších, i těch, kteří upírají je Janovi apoštolu;²⁾ neboť jednak sv. Ireneus, svědek to od samého žáka Janova, sv. Polykarpa, poučený a proto nad jiné důležitý, ukazuje, jak řečeno, souvislostí, že miní slovy svými označiti Efesus jako místo, kde Janovo evangelium bylo nejen vydáno, nýbrž i napsáno, jednak neodporoval tvrzení tomu do konce 4. st. nikdo, ani Alogové, ač popírali pravost evangelia toho, přičítajíce je Cerinthovi, a co zvláště padá na váhu, v evangeliu samém jsou některé pokyny, které ukazují na původ efesský neb alespoň maloasijský, zejména v kap. 21, 23., kde zaznamenána jest domněnka, která vznikla o autorovi spisu toho, že neumře. Neboť jak upozorňuje Jülicher, M. Lepin³⁾ a j., domněnka ta mohla povstati pouze tam, kde onen autor žil ještě ve stáří neobyčejně vysokém

¹⁾ Dorotheus Tyr. či spíše Pseudo-Dorotheus: „Jan. . byl od krále Trajána vyobcován (ἐξορίσθη) na ostrov Patmos pro slovo Páně; tam jsa, napsal i svaté evangelium své a vydal je v Efesu skrze Gaia, hostitele a jáhna, jemuž i Pavel vydává svědectví.“ (Srov. Camerlynck, De quarti evangel. auctore, str. 205., a Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, I. s. 368.)

²⁾ na př. Harnack (Chronol. I, 680. pozn. 3), jenž pravi: „Dass das Evangelium und die Briefe in Asien geschrieben sind, ist für den ohne weiteres sicher, der ihren Verf. mit dem Verf. der Apokalypse identifiziert. Aber auch wer die Identität in Abrede stellt, wird nicht nur keine Gründe für eine andere Provinz beizubringen, sondern auch die Tatsache nicht umzustossen vermögen, dass die ältesten Spuren der Existenz von Ev. und Brief aus Asien weisen (Papias, Polykarp, Die Presbyter des Papias) und dass für andere Provinzen solche Spuren nicht vorhanden sind.“ Jülicher (Einl. 339), Soden Urchristliche Literaturgesch. s. 215—220 a j.

³⁾ Jülicher, Einl. 328: „Der alte Johannes in Ephesus ist der einzige uns bekannte Jünger, der so alt geworden ist, dass der Glaube aufkommen konnte, er werde überhaupt nicht sterben.“ M. Lepin, L'origine du quatrième Évangile, Paris, 1907, který rozebrav na str. 65—66 řečenou poznámku v Jan. 21, 23, na str. 67. uzavírá: L'appendice du quatrième Évangile atteste donc de la façon la plus sûre sa publication dans le milieu éphésien.

jakož platí o Janovi, který, pokud známo, jediný z učeníků Páně až do vysokého stáří v Efesu dlel a teprve jako stařec stoletý zemřel.¹⁾ Mimo to zdá se, že mínění o patmovském původě Janova evangelia povstalo popletením si zprávy o Janově evangeliu se zprávou o jeho Apokalypsi, jakož soudí Zahn, Fillion a j.

Rozhodně teby v nepravdě byl Wittichen, když pokládaje Janovo evangelium za tendenční spis psaný proti Ebionitům essenským, tvrdil, že bylo psáno v Syrii,²⁾ neboť jednak z pouhé tendence spisu nelze souditi nic o místě, kde byl psán, jednak náhled jeho čelí proti veškerým zprávám o Janovi ze staré doby zachovaným. Podobně platí o Baurovi a Keimovi,³⁾ kteří připouštěli, že Janovo evangelium povstalo v Alexandrii, jakož i o Wuttigovi,⁴⁾ který klade původ jeho do Palestiny, a o Reschovi,⁵⁾ který klade jej do Pelly v Dekapoli (Desítiměstí), myslíce zcela bezdůvodně a proti veškerému podání, že ve Zlomku Muratorském, kde jest řeč o Janově evangeliu, má v ř. 9. státi „Johannes ex Decapoli“ místo „Johannes ex decipulis“ (discipulis).

§ 30. Pro koho, z které pohnutky a za kterým účelem psal sv. Jan své evangelium?

1. Jako Matouš a Marek, tak ani sv. Jan neudává výslovně, pro koho psal své evangelium, nicméně dává to na jevo s dostatek obsahem i formou spisu svého; neboť

¹⁾ Loisy Le quatr. Evang. s. 168, pozn. 3, upozorňuje na to, že v evangeliu Janově jmenuje se předchůdce Páně pouze Janem a ne Janem Křtitelem a soudí z toho, že osoba Jana Křtitele byla dobře známa a v úctě chována tam, kde toto evangelium povstalo. A k tomu přičiňuje Lepin (l. c. str. 61) úsudek, že kdyby řečená dohoda Loisyova byla bezpečná, bylo by lze s hledem ke Skutk. ap. 18, 24—19, 6 také z vynechávání onoho přístavku „křtitel“ souditi, že evangelium to povstalo v Efesu, poněvadž řečené místo Skutkův ap. dosvědčuje, že tam osoba Jana Křtitele byla známa i vážena. Jiné důvody vnitřní (ale nikoli přesvědčivé) uvádí Baldensperger, Der Prolog des vierten Evang. 1898, Weizsäcker, Apostol. Zeital. s. 483, H. Holtzmann, Einl. 457. Srovn. Lepin, l. c. str. 60—65.

²⁾ Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes in Verbindung mit der Frage nach seinem Ursprung. Eine kritische Untersuchung. Elberfeld. 1869.

³⁾ Baur, Die Composition und d. Charakter des Joh. Evang. (v Zellerových Theolog. Jahrbücher, 1844). Keim, Geschichte Jesu von Nazara.

⁴⁾ Wuttig, Das Johanneische Evangel. Leipzig, 1897.

⁵⁾ Resch, Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangel. IV. Heft: Paralleltexte zu Johannes, Leipzig, Hinrichs, 1896.

a) překládá do řečtiny jména hebrejská (aramejská) ale-sp⁶ŭ, když užívá jich po prvé, určuje místa palestinská a vysvětluje obřady i obyčeje židovské; ¹⁾ tak ukazuje na čtenáře mimopalestinské, kteří znali sice řecky, ale ne hebrejsky neb aramejsky, a kteří většinou narodili se z rodičů pohanských;

b) předpokládá u nich známost evangelií synoptických, ²⁾ Ježíše Krista představuje jako Vykupitele všech lidí, židův i pohanů, ³⁾ důkaz o jeho božství a vykupitelské důstojnosti vede ne tak z náplni předpovědí prorockých, ani ze zázraků Páně, jako spíše a hlavně z výpovědi Krista samého ⁴⁾ a po-

¹⁾ Na př. 1, 39: *ἁρβῆι, ὃ λέγεται μεθερμηνεύμενον διδασκαλε* (což se vykládá „mistře“), 1, 42: *Μεσσίαν, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον Χριστός* (Mesiáše, což se vykládá Kristus-Pomazaný); taktéž v 4, 25; 9, 7; 11, 16; 20, 24; 21, 2; 19, 13, 17; 20, 16; — 1, 28: V Betánii za Jordánem, kdežto Jan křtil; 3, 23: Enon u Sálíma; 6, 1: moře galilejské, jež jest tiberiadské. 11, 18: Byla pak Betánie blízko Jerusáléma, as patnácte honů; — 2, 6: Bylo pak tu šest kanenných stoudiv postaveno podle očišťování židovského; 4, 9: Neboť neobcují židé se Samaritány; 19, 40: Obvinuli je (tělo Ježíšovo) prostěradly s vonnými věcmi, jakož obyčej jest židům se pochovávat, a j.

²⁾ Zejména předpokládá v 1, 19—34 známost činnosti Janovy a křtu Kristova v 3, 24 známost Janova uvěznění, poznámkou totiž „Nebylt ještě Jan uvržen do vězení“. Neboť že poznámku tuto evangelista přičinil, lze vyložit pouze tím, že chtěl vyvrátiti neb alespoň předejiti u čtenářů nepravé mínění o trvání činnosti Jana Křtitele, jakoby totiž Jan byl uvězněn dříve, než Pán Ježíš započal veřejnou činnost svou. Mínění takové nemohlo však povstati leč na základě Mat. 4, 12. neb Mark. 1, 14, kde evangelisté zmínkou o uvěznění Janově ukončují své zprávy o veřejné činnosti Jana Křtitele, a začínají líčit veřejnou činnost Páně. V 6, 1—5, mluví o velikých zástupech lidu, kteří přišli ke Kristu, jakož i v 7, 1—2, kde zmiňuje se o blížící se již slavnosti stánků, předpokládá známost galilejské činnosti Kristovy; v 11, 2. pak, kde označuje Betánii dle Marie a Marty, ač o nich dosud nemluvil, a upozorňuje, že mini onu Marii, která byla pomazala Pána Ježíše, ač o žádném pomazání dosud nevypravoval, známost Luk. 10, 38—42 a nepochybně i Luk. 7, 36—50 neb Mat. 26, 6—13 a Mark. 14, 3—9; a j.

³⁾ Tak zejména v 1, 12, 29; 3, 14—17 (povýšen musí býti Syn člověka, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný... Neboť neposlal Bůh Syna svého, aby soudil svět, nýbrž aby spasen byl svět skrze něho); 4, 43, 42; 8 51; 10, 16; 11, 25—26; 12, 45—47; 17, 20—24; a j.

⁴⁾ Podává sice různé řeči, ve kterých Pán Ježíš užil výpovědi starozákonních, sám však užívá míst takových velmi zřídka jako důkazů, a vylučuje poměrně málo zázraků Kristových, četné však uvádí řeči neb výpovědi, v nichž Pán Ježíš sám o sobě a svém poměru k Bohu Otci i k dílu vykupitelskému se vyjadřoval, neb Jan Křtitel a učenci jeho o něm své-

dává nauky tak vznešené, jaké mohou býti pochopeny pouze od těch, kteří pokročili již ve víře a nabyli důkladnější známosti pravd křesťanských; tak dává na jevo, že první čtenáři jeho byli již delší dobu v křesťanství a pokročili značně ve víře;

c) přihlíží ke bludným naukám, jež koncem 1. st. šířily se po Malé Asii,¹⁾ a obrací se ke svým čtenářům oslovením přímým, a to nikoliv na počátku spisu svého, jak bylo v obyčeji, nýbrž až na konci jeho (19, 35; 20, 31), jak mohl dovoliti si vhodně pouze ten, kdo byl jim znám hned od počátku jako jejich pastýř a otec duchovní; i naznačuje tak jistou měrou, že první čtenáři jeho byli v Malé Asii a to právě ti, nad nimiž on vedl správu duchovní.

Uváží-li se tedy ještě, že, jak hnedle bude ukázáno, svatý Jan dle starého podání napsal své evangelium na podnět biskupů maloasijských, že, nehledíme-li ke sv. Klementu Řím., nejstarší svědkové, od nichž dovídáme se o evangeliu Janově (Papiáš, Ignác muč., Polykarp), žili a působili v Malé Asii, a že, jak na základě svědectví samého Papiáše sděluje výslovně stará předmluva latinská v rukopise toledském, dal je církevním obcím v Asii,²⁾ lze tvrditi zajisté plným právem, že sv. Jan psal evangelium své pro křesťany maloasijské, nad nimiž vedl vrchní správu, pro křesťany to, kteří byli většinou obráceni z pohanství a ve víře již pokročili.

II. Jakožto pohnutku, která ho k tomu přiměla, udávají nejstarší zprávy předem prosbu jeho spoluúčeníků neb přátel a biskupův. Činí to nejprve Zlomek Murat., který sděluje, že sv. Jana žádali jeho spoluúčenci a biskupové, aby

dectví vydávali. Tak ukazuje na čtenáře, u nichž, jak di Cornely (Introd. III. 241), více platila slova Kristova, Jana Křtitele a apoštolů, než zázraky jeho, na čtenáře tedy, kteří ve víře Kristově nebyli teprve nováčky, nýbrž již vyspěli, ale potřebovali, aby byli obrnění proti bludům.

¹⁾ totiž k Cerinthiánům, doketům a jiným sektám judaistickým, kteří všickni učili bludně o Ježíši Kristu, popírajíce messiánskou jeho důstojnost a tím i jeho božství neb právě člověčenství.

²⁾ Codex Tolet. Prolog. II. in Joan. „Hoc igitur evangelium post Apocalypsin scriptum manifestum et datum est ecclesiis in Asia a Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hieropolitanus, discipulus Johannis et carus, in exotericis suis id est in extremis quinque libris retulit.“ Viz Wordsworth and White, Nov. Testam. str. 440. — Kodex Vatican, Alex. 14. má slova tato také, ale beze slov „in Asia“.

napsal evangelium, on však že zdráhal se s počátku, nechtěje předsevzítí dílo tak důležité na vlastní zodpovědnost, a vyzval je, aby se postili po tři dni a tak věc Bohu předložili k rozhodnutí, a že hned v první noci na to dostalo se zjevení apoštolu Ondřejovi, že Jan má napsati evangelium jménem svým či samostatně, ostatní pak že je mají prohlédnouti či zrevidovati.¹⁾ Někteří však nemají zprávu tuto za pravdivou,²⁾ pokládajíce ji za legendární a myslíce, že autor Zlomku Murat. přejal ji z apokryfního spisu Leucia Carina, totiž z jeho Skutků Janových (Acta Joannis). Avšak byť i připustilo se to v příčině některých okolností, ač, jak ukazuje Belser, dostatečného důvodu k tomu není, toho přece nelze popřítí právem, že pod-

¹⁾ Zlom. Murat. 7. 9—16: Čtvrté evangelium napsal Jan, jeden z učeníků, kterýž byv vyzván od svých spoluúčeníkův a biskupů řekl: Postěte se se mnou po tři dni, a povíme si, co komu bude zjeveno. Téže noci bylo zjeveno apoštolu Ondřejovi, aby za prohlídky (revise) všech Jan napsal všecko svým jménem. (Viz díl I. s. 46.)

²⁾ Z katolíků jest to Mangelot (v Dictionnaire de la Bible, III. 1184), Calmes (L'Évangile selon saint Jean, Paris, 1904, s. 36) a j., z protestantů Davidson, Introd. 1868, II. s. 42, Jülicher, Einl. 320 a j. Pozastavují se hlavně nad tím, že zpráva ona činí zmínku o spoluúčenících Janových, a to i o apoštolu Ondřejovi, ač prý v době sepsání evangelia Ondřej byl již mrtev, a že mluví o zjevení božském, kdo má psáti, a o revizi jeho spisu, kterou mají vykonati všickni ostatní. Avšak, jak ukazuje Belser (Einl. str. 268—269, dostatečné příčiny k tomu není. Neboť že v Malé Asii působili v době sepsání evangelia Janova vedle Jana také jiní průvodci Páně, apoštolé i učenci jeho někteří, zejména také sv. Ondřej, bylo již řečeno svrchu na str. 367. a vychází to na jevo i z Ireneia (Proti kacíř. 3, 3, 4) i ze zachovaného zlomku ze spisu Papiášova, jež níže uvedeme, až bude řeč o pravosti Janova evangelia. A že sv. Jan zdráhal se s počátku vyhověti řečené žádosti a chtěl, aby věc ponechala se k rozhodnutí Bohu, srovnává se úplně s jeho pokorou i s tím, že dle Klem. Alex. (U Euseb. H. E. 6, 14. viz str. 146) také sv. Petr choval se s počátku zdržlivě ke spisu Markovu a teprve potom jej s radostí schválil, když se mu dostalo o něm zvláštního zjevení (Euseb. H. E. 2, 15 viz str. 146, pozn. 2.). Ale ani to nebylo bezúčelno a proti myslí, že spis jeho měl býti dříve prohlédnut či zrevidován od jeho spoluúčeníkův a biskupů, než by byl vydán na veřejnost. Neboť, jak upozorňuje Zahn (Geschichte des ntl. Kanons, II. str. 39) a zvláště Belser (Einl. s. 269; vyd. II. str. 249; Das Evangl. des hl. Johannes, s. 11), tím že spoluúčenci jeho, tehdy v Malé Asii se zdržující, jej prohlédli a tak spoluzodpovědnost za něj na se vzali, dostalo se Janovi jakéhosi upokojení, a tím že jej prohlédli také maloasijsí biskupové, kteří Jana i jiné svědky života Páně slyšeli, dostalo se mu potvrzení, že spis jeho jest v plně shodě s tím, co byli seznali od něho a jiných apoštolů neb učeníků Páně z kázání ústního.

stata. její spočívá na podkladě dějepisném a že jmenovitě v tom má pravdu, co praví o žádosti biskupů, aby Jan napsal evangelium; neboť v této věci potvrzují zprávu tu neodvisle od ní také jiní spisovatelé doby staré, zejména Klement Alex., Viktorin Petavský,¹⁾ Eusebius,²⁾ sv. Jeronym, předmluva latinská v kodexu toledském a j.³⁾ Kteří biskupové to byli, nepraví z nich nikdo; pouze to sděluje sv. Jeronym, ona předmluva latinská v kodexu toledském a spisovatelé mladší, že to byli biskupové asijské (maloasijské), a to i ve shodě s Viktorinem Petavským, Ireneem a j. potud, pokud spisovatelé tito jmenují Cerintha, Ebionity a jiné bludaře jakožto ty, jichž bludy byly příčinou, že oni biskupové řečenou žádost Janovi přednesli, aneb předmětem, k němuž Jan ve svém evangeliu přihlížel.

Vedle této žádosti přátel Janových udávají Eusebius a sv. Jeronym⁴⁾ jako pohnutku k sepsání evangelia Janova

¹⁾ Klement Alex. (u Euseb. H. E. 6, 14): „Jan vyrozuměl, že vnější stránka Páně od jiných evangelistů s dostatek jest vyličeána (*ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδῶται*), k žádosti známých svojích pojal duchem Božím, duchovní evangelium sepsal (*πρωτοραπέντα ἐπὶ τῶν γνωρίμων πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον*). Janovými známými rozumí tytéž osoby, jež Zlomek Murator. označuje jako jeho spoluúčeníky a biskupy. Sv. Viktorin Petavský (Scholia in Apocal. 11. Migne, Patrol. gr. 5, sl. 333): Cum essent Valentinus et Cerinthus et Ebion et ceteri scholae Satanae diffusi per orbem, convenierunt ad illum (Joannem) de finitimis provinciis omnes et compulerunt, ut ipse testimonium conscriberet.“

²⁾ Eusebius, H. E. 3, 24. Viz níže s. 376.

³⁾ Sv. Jeronym, De vir. illust. 9. Migne 23, 623: Johannes apostolus... novissime omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse. Unde et compulsus est divinam eius nativitatem dicere. Taktéž v Prooemium in Matth. (Migne 26, 18). Wordsworth and White, N. T. str. 490, Prolog. II. ex codice Toletano: „Johannes apostolus... scripsit hoc evangelium postulantibus Asiae episcopis adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens.“

⁴⁾ Hieronym. De vir. ill. 9. „Sed et aliam causam huius scripturae ferunt, quod (Johannes) cum legisset Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit quidem textum historiae et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni, in quo et passus est, post carcerem Johannis historiam texisset. Praetermisso itaque anno, cuius acta a tribus fuerant exposita, superioris temporis, antequam Johannes clauderetur in carcerem, gesta narravit, sicut manifestum esse poterit his, qui diligenter quatuor evangeliorum volumina legerint. Podobně ač stručně Klement Alex. Hypotyp, u Euseb

také to, že evangelia synoptická pominula mlčením některé věci ze života Páně, jež Jan si přál, aby byly ku vzdělání věřících zaznamenány. Pravíť Eusebius na základě podání staršího. „Vypravují (*φασιν*), že když první evangelia přišla ve známost všech i Jana samého, Jan je schválil a svým svědectvím potvrdil jejich pravdu, postrádal však v nich vyličení těch věcí, které Kristus činil počátkem svého vyučování... Byv tedy požádán od svých přátel, podal Jan, jak sdělují, ve své knize onu dobu, kterou první evangelisté pominuli mlčením, i věci, které Kristus v té době činil.“ (Euseb. H. E. 3, 24, Migne 20, 265.) Mimo to poučuje sv. Ireneus (3, 1, 1.), že sv. Jan chtěl svým evangeliem odstraniti bludné učení, které byli Cerinthus a Mikulášovci rozšířili. A Epifanius praví, že sv. Jan vida, že Ebionité dali se svěsti rodokmenem Kristovým podle těla a Ebionthiáni, Merinthiáni a jiní bludaři pokládali Krista za pouhého člověka, umínil si odvrátiti je od bludu toho.¹⁾ I soudili proto někteří (Hug, Corluy, Weizsäcker, Hengstenberg a j), že podnět ku sepsání evangelia daly Janovi jednak vznik a rozšíření se bludů Cerinthových a jiných, jež popíraly Kristovo božství a vykupitelskou jeho důstojnost, jednak poznání, že v evangeliích synoptických vynechány jsou některé řeči a děje ze života Páně, jež by nemálo přispívaly ku vzdělání věřících.

Ačkoli však není pochybuosti, že sv. Jan přihlížel ve svém evangeliu nejen k oněm bludům, nýbrž i k evangeliím synoptickým, nezdá se přece býti s pravdou, že by řečené okolnosti (pomlčení o těch oněch věcech v evangeliích synoptických

H. E. 6, 14. (Migne 20, 552. viz svrchu). Též Efreim Syr., *Evang. concord. expositio*, ed. Moesinger s. 286., kde praví: „*Joannes reperiens verba eorum quae de generalogia et natura humana Domini scripserunt, varias opiniones excitasse, ipse scripsit, quod non tantum homo erat, sed quod a principio erat Verbum.*“

¹⁾ Epiph. haer. 69, 23 (Migne 42, s. 238): „*Beatus Joannes cum homines in infima Christi natura occupari cerneret atque Ebionaeos ob corpoream Christi generalogiam ab Abraham deductam . . . in errorem abductos videret, imo et Cerinthianos et Merinthianos ex utriusque secus copulatione merum hominem natum illum asserere idemque et Nazaraeos et nonnullas alias haereses sentire, tamquam postremus omnium aberrantes illos et in humanam Christi generationem plus quam par esset intentos revocare instituit.* Podobně v haer. 51, 12 (Migne, 41. 909. Viz Knabenbauer, *Comment. in Joan.* s. 20).

a bludy Cerinthovy a j.) byly přímou a byť jen vedlejší pohnutkou k sepsání evangelia. Neboť evangelium samo neukazuje na to, Viktorin Petavský pak a Theodor Mopsuest svědčí proti tomu. Neobrací se evangelista přímo proti žádným bludům jmenovaným, ani nedokazuje přímo nepravdu jejich učení. Theodor Mopsuest ¹⁾ pak zaznamenal, kterak křesťané asijské, seznávše od Jana, že v Matoušově, Markově a Lukášově evangeliu pomlčuje se o věcech, jež by přispívaly ku vzdělání věřících, sami ho žádali, aby napsal ze života Páně ty věci od prvních evangelistů mlčením pominuté, které pokládá za potřebné ku vzdělání věřících, a on že tak učinil. Viktorin Petavský pak sdělil, že křesťané sešli se k Janovi a mu svou žádost za sepsání evangelia přednesli teprv tehdy, když byli Valentin, Cerinthus, Ebionité a jiní své bludy po zemi rozšířili, ²⁾ dávaje tak s dostatek na srozuměnou, že právě vznik a rozšíření se těch bludů byly jim podnětem, aby onu prosbu sv. Janu učinili. I zdá se proto, že tyto bludy a ony mezery v evangeliích synoptických nebyly Janovi přímou pohnutkou, aby napsal evangelium, nýbrž pouze pohnutkou nepřímou, potud totiž, pokud byly i podnětem, že oni křesťané (Janovi spoluučeníci dosud žijící a v Malé Asii působící a biskupové tamní) za to žádali, i důvodem, o který svou žádost opírali. A lze to tvrditi tím spíše, poněvadž řečené svědectví sv. Irenea tomu neodporuje, výpověď pak Eusebiova a Jeronymova spíše tomu nasvědčuje. Neboť i ony činí dojem, že k žádosti oněch křesťanů maloasijských daly podnět jednak vzniklé bludy, jednak poučení Janovo, že v evangeliích prvních některé věci jsou pominuty mlčením, ač by bylo s prospěchem, aby napsány byly; k tomu přistupuje, že dle Zlomku Muratorského sv. Jan neměl jiné pohnutky vnější přímé mimo řečenou žádost jeho spoluučeníkův a biskupů. Neboť sděluje-li, že sv. Jana žádali přátelé jeho, aby napsal evangelium, on pak nečině žádného odporu to jen chtěl, aby věc předložila se dříve Bohu, dává tím dosti jasně na srozuměnou, že přímou pohnutkou vnější byla sv. Janovi jediné prosba oněch přátel jeho, a i ta že měla teprve tehdy účinek, když byl dostal ujištění, že to nebude proti vůli Boží, sepiše-li evangelium.

¹⁾ Theodor. Mops. viz Migne 66, 728.; též Corderius, Catena in Joannem, s. 706; Knabenbauer, Comm. in Joan. s. 20.

²⁾ Viktorin Pet., Scholia in Apoc. Viz svrchu s. 375.

Jest však pozoruhodno, že v evangeliu Janově opět a opět vyličují se věci, z nichž patrně, že i náčelníci židovští a čelné velerady mohli v Kristu Ježíši poznati zaslíbeného Vykupitele, ale přes všechny důkazy, které jim pro tu pravdu byly dány, ho svou vlastní vinou nejen nepoznali a neuznali, nýbrž i proti němu a jeho ctitelům se zaujali. Jednaje tak sv. Jan, obrací se přímo proti židům, a to zajisté ne bez příčiny. Příčina ta byla patrně v tamních (maloasijských) poměrech,¹⁾ v tom totiž, že židé byvše po zkáze Jerusalema, svého to střediska, naplněni tím větším záštim proti křesťanům, nejen různá příkoří jim činili, nýbrž i, a to zvláště v Malé Asii, kde již za apoštolských cest sv. Pavla svou nenávist proti němu a křesťanům na jevo dávali, jejich víru různým způsobem, zvláště popíráním jeho vykupitelské důstojnosti a tím i jeho božské přirozenosti ohrožovali neb zviklati se snažili, nejprve ovšem mezi křesťanskými soukmenovci svými, potom však, jmenovitě skrze odpadlíky, také mezi jinými. Ale hledíc ke zprávám právě uvedeným, zdá se, že ani toto nebezpečství se strany židův a judaistů nebylo přímou, nýbrž toliko nepřímou pohnutkou, potud totiž, pokud bylo jednou z hlavních a snad hlavní příčinou, že přátelé Janovi za sepsání evangelia žádali, a též hlavním důvodem, o který svou prosbu opírali.

Uvážíme-li již všechno to, co řečeno, neodchýlíme se zajisté od pravdy tvrdíce, že přímou pohnutkou vnější, aby Jan napsal evangelium, byla mu prosba maloasijských křesťanů, kterou mu přednesli skrze své biskupy a jeho dosud žijící a u nich působící spoluúčeníky, jednak s hledem ke bludům, které tam o osobě Kristově šířili různí bludaři, jmenovitě též judaisté a židé, popírajíce Kristovu důstojnost vykupitelskou a tím i božství neb pravé člověčenství jeho, jednak z tužby, aby zaznamenány byly také ty věci ze života Páně, které synoptikové pominuli mlčením, ač by s hledem k tehdejšímu poměru maloasijským přispívaly velice k náboženskému vzdělání věřících.

III. Co se týká účelu, sv. Jan vyslovuje se sám o tom, čeho chtěl dosáti spisem svým, praví: „Tyto věci jsou napsány, abyste věřili, že Ježíš jest Kristus, Syn Boží, a abyste

¹⁾ Bylat i při jiných spisech novozákonních pohnutka z pravidla v poměrech těch křesťanů, pro něž spis byl určen.

věříce život měli ve jménu jeho“ (Jan, 21, 31). Poučuje tak, že psal za tím účelem, aby utvrdil ve svých čtenářích víru, že Ježíš jest Kristem či Vykupitelem zaslíbeným a jako takový Synem Božím a zdrojem života či spásy věčné. Pravíme, že chtěl utvrditi víru tu ve svých čtenářích, nikoli je k ní teprve přivésti, přes to, že evangelista sám dí, že psal k tomu konci, aby věřili. Neboť jednak evangelista užívá výrazu věřiti (*πιστεύειν*) nejen o víře počáteční, o přijetí víry (1, 50; 2, 23; 4, 39. 41, 53), nýbrž i o zdokonalení a utvrzení se ve víře (2, 11; 20, 29), jednak nepsal pro nevěřící, ne pro židy neb pohany, nýbrž pro věřící, pro křesťany, kteří již víru v Krista měli.

Klada však na první místo slovo Kristus (Mesiáš) a teprve na druhé místo jako přístavek ku jménu Kristus slova Syn Boží (*ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*), dává na jevo, že mu běželo předem o to, aby utvrdil v nich víru, že Pán Ježíš jest zaslíbeným Vykupitelem a tedy aby dokázal co nejpřesvědčivěji důstojnost jeho vykupitelskou. Bylo to zcela přirozeno, neboť jednak ti, kteří byli přední příčinou, že maloasijská křesťanská žádala Jana za sepsání evangelia (židé a bludaři judaističtí), popírali předem Kristovu důstojnost messiánskou, a tím ovšem i jeho přirozenost božskou neb pravé člověčenství jeho, jednak Vykupitelem lidstva nemohl býti nikdo leč Bohočlověk, jakož i v Starém Zákoně bylo předpověděno, že Vykupitel bude nejen člověkem, nýbrž i Bohem; kdo tedy uvěřil neb se utvrdil ve víře, že Pán Ježíš jest oním Vykupitelem, který v Starém Zákoně byl zaslíben, uvěřil tím též aneb utvrdil se i ve víře, že on jest i Bohem i pravým člověkem. Srovnává se tedy řečený účel evangelistův úplně s tou pohnutkou, která jej přiměla, aby evangelium napsal.

Účel ten jeví se však též v celém evangeliu. Evangelista totiž hned po úvodě vypravuje o poselství, které učinila k Janovi velerada, tážajíc se ho, kdo jest, není-li snad Kristus či Vykupitel; a potom uvádí svědectví Jana Křtitele, kterým zcela rozhodně a slavnostně prohlásil, že není Vykupitelem on, nýbrž Ježíš (1, 19—27. 29. 33; 3, 28—30), uvádí též svědectví, kterými Pán Ježíš sám dával na jevo, že jest zaslíbeným Vykupitelem, a to jak před prvními učeníky svými (1, 38—41), tak před jinými, zejména také před ženou Samaritánkou a jejími spoluobčany (4, 25—26. 42) a před členy

velerady a židovskými náčelníky (5, 33. 46; 10, 24—25 a j.), a zaznamenává vyznání, která o něm jakožto zaslíbeném Vykupiteli učinili na základě svědectví jeho nejen učeníci jeho Ondřej, Filip, Natánael, Petr, Tomáš, nýbrž i žena samaritánská se svými krajany (4, 29. 42), Marta (11, 27) a jiní (6, 14; 7, 31. 41; 10, 41—42; 12, 13 a j.).

Ukazuje však na vykupitelskou důstojnost Ježíše Krista, vede si zároveň tak, aby bylo zřejmo, že Vykupitel ten jest Bohem i člověkem. Již v úvodě (1, 1—18) vytýká obojí tuto přirozenost jeho, poučuje, že věčné, osobní a s Otcem soupodstatné Slovo, skrze něž všecko bylo stvořeno a všecko se zachovává a kteréž jest zdrojem veškerého života a světla či pravdy, v čase se vtělilo či lidskou přirozenost na se vzalo, a že tímto vtěleným Slovem, vtěleným Synem Božím jest onen Ježíš Kristus, jemuž Jan Křtitel vydal svědectví a jehož slávu on a jiní viděli. A co tak vytknul již v úvodě spisu svého, to různými důvody staví jasně před oči v celém spise svém. Uvádí, ať pomlčíme o jiném, slova Jana Křtitele, kterými jakožto prorok od Boha osvěcený vydal svědectví Kristově věčnosti i nebeskému původu jeho a tomu, že jest Syn Boží (1, 27. 30; 3, 31—32; 1, 34), a vyličuje, kterak Pán Ježíš sám nejen slovy přičítal si božské vlastnosti, zejména věčnost, svatost, vševědoucnost, božskou a s Otcem stejnou moc i soupodstatnost s ním (17, 10; 8, 57; 8, 46; 1, 48; 4, 16—18; 10, 30 a j.), nýbrž i skutky božskou moc svou dokazoval a na ně jakožto na nezvratné důkazy jak božského poslání svého, tak své soupodstatnosti s Bohem Otcem upozorňoval (5, 36; 10, 37—38; 14, 10—12). Při tom vzpomíná též lidských vlastností jeho, vypravuje, kterak prací neb cestou zemdlel (4, 6), pokrmu i nápoje žádal a požíval (4, 7; 21, 5; 12, 2; 13, 2), radost i žalost pocítoval (11, 25. 33), přátelství s jinými udržoval (11, 3. 11), výpovědi svých protivníků, že jest člověk, neodporoval (10, 33), vůli svou od vůle Otcovy nejen rozeznával, nýbrž jí i podřizoval (6, 38), o lidské duši své se vyslovil (12, 27), Boha Otce sebe větším a svým Bohem nazval a k němu prosby vysílal (14, 28; 20, 17; 11, 41; 17, 1—26) a tak se též jako pravý člověk osvědčoval. Celý tedy spis Janův čelí k tomu, aby ukázal, že Pán Ježíš jest zaslíbeným Vykupitelem, pravým Bohem i člověkem.

Dogmatický účel ten viděli a uznali v evangelií Janově

skutečně také četní spisovatelé starší i novější, leč že někteří, jako Origenes, Eusebius, sv. Jeronym, sv. Augustin, Epifanius, z novějších pak zvláště Kaulen myslili, že svatý Jan čelil předem k tomu, aby dokázal božství Kristovo,¹⁾ jiní pak, jako Wurm, Beyschlag, B. Weiss, Soden, Gebhardt a j., že chtěl dokázati předem jeho důstojnost vykupitelskou,²⁾ a opět jiní, že hleděl stejně aneb alespoň skoro stejně, jak k tomu, aby poučil o Kristově božství, tak k tomu, aby ukázal o něm, že jest zaslíbeným Vykupitelem.³⁾

¹⁾ Origenes, In Joann. tom. I. 6. (Migne 14, 29): οὐδεὶς γὰρ ἐκείνων ἀρχαίως; ἐφανέρωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα ὡς Ἰωάννης; (neboť nikdo z nich [evangelistů] nevyjevil tak čistě božství jeho [Kristovo] jako Jan). Eusebius, H. E. 3, 24 (Migne 20, 268); sv. Jeron. Úvod k Mat. (Prooem in Matth. Migne 26, 19): „Coactus est . . de divinitate Salvatoris scribere et ad ipsum Dei verbum non tam audaci quam felici temeritate prorumpere.“ Sv. Augustin, De consensu evangel. 1, 4 (Migne 34, 1045): „Tres isti evangelistae (synoptikové) in his rebus maxime diversati sunt, quae Christus per humanam carnem temporaliter gessit; porro autem Joannes ipsam maxime divinitatem Domini, qua Patri est coaequalis, intendit eamque praecipue suo evangelio quantum inter homines sufficere credidit, commendare curavit.“ Epifanius, haer. 51, 19 (Migne 41. 924): „Joannes postremus accedens, altius ascendens ea quae incarnationem ipsam praecedunt stabilivit. Spiritualia enim pleraquae ab ipso dicta sunt, quum ea quae ad carnem pertinent ab aliis (synopticis) jam essent asserta. Quamobrem spiritualem de illo dono narrationem aggreditur, quod omni initio carens a Patre nobis advenit.“ Kaulen, Einl. 4. vyd. dil. III. str. 74: „Dies ergibt sich aus dem inneren Grunde, dass das vierte Evangelium mit erkennbarer Tendenz bloss die Gottheit Christi und nichts anderes nachzuweisen sucht.“

²⁾ Wurm Alois, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief, Freiburg im Br. 1903 (Bibl. Stud. VIII.) str. 25: „Die Darstellung Jesu als des Christus, der damit freilich der Sohn Gottes ist, ist also Zweck des Evangeliums.“ str. 29: Aber das ändert nichts an der, wie wir glauben, erwiesenen Tatsache, dass das Hauptabsehen des Apostels auf den Erweis der Messianität gerichtet war.“ Beyschlag, Neutest. Theol. II. (1892) str. 411: „Nirgends im Neuen Testament wird die jüdische Messiasidee so vielfach hervorgehoben und erörtert wie gerade im vierten Evangelium.“ Weiss, Lehrbegriff, str. 152 až 153. (Viz Wurm l. c. s. 29), Soden, Urchristl. Literatur, s. 208: „Darum ist der Zweck seiner Schrift, wie er selbst an ihrem Schluss erklärt, in den Lesern den Glauben zu stärken, dass Jesus der Christus sei, damit sie in diesem Glauben das Leben haben.“ Gebhardt, Die Abfassungszeit des Johannesev. s. 36.

³⁾ Tak Klofutar (Comment, in ev. s. Joan. 2. vyd. 1894. s. 4), Cornely (Introd. III. s. 238: „s. Joannem praeprimis Jesu messianitatem et divinitatem et fidem in Jesum tamquam in Christum et Dei Filium neces-

Vedle tohoto dogmatického účelu viděli někteří ze spisovatelů starších ¹⁾ i novějších ²⁾ v evangeliu Janově také účel polemický či zápasný, tvrdíce, že evangelista psal i za

sariam praedicare voluisse ex tota eius narratione manifestissime apparet³⁾. Schanz (Comment. über d. Ev. des hl. Joh., s. 35: „Was bei Matthäus 16, 16 schon im Bekenntnis des Petrus ausgesprochen ist, wird im Johannes-evangelium ex professo behandelt, Jesus ist der Messias und als solcher der wahre Sohn Gottes“). Al. Schaefer (Einkl. 272: „In der unverkennbarsten Weise aber wird das Ziel die Offenbarung der Gottheit Jesu, der wahrhaft Mensch geworden ist und unter uns gewohnt hat, vorzuführen verfolgt“; a str. 273: „Dass ferner Christus der in die Welt gekommene Erlöser ist, wird wieder zuerst im Prologe ausgesprochen und dann . . . weiter ausgeführt“). Trenkle (Einkl. s. 164), E. Mangelot (Évang. de s. Jean, ve Vigourouxově Dictionnaire de la Bible, III. s. 1185), Knabenbauer (Comm. in évang. s. Joan. 2. vyd. str. 15—18), Belser, Einkl. 333, Fillion (La s. Bible, Évang. selon s. Jean. XLI), Gutjahr, Einkl. s. 210, Calmes, Évang. selon s. Jean, s. 61. a j.

¹⁾ Dle Ireneä, Adv. haer. 3, 1. 1. psal proti Cerinthovi a Mikolášovcům („Jan, učeník Páně, sepsal své evangelium, chtěje tím odstraniti bludné učení, od Cerintha mezi lidem roztroušené, ba mnohem dříve již od tak zvaných Mikolášovcův), dle Tertulliana (De praescript. 33. Migne 2, s. 46), sv. Jeronyma (De vir. illustr. 9. M. 23. s. 623), Epifania (haer. 69, 23. M. 42. s. 237) také proti Ebionitům (Viz str. 376. pozn. 1. Viktorin Petavský a po něm i jiní (Scholia in Apocal. 11. Viz str. 375. pozn. 1.) jmenují vedle Cerintha a Ebiona také Valentina jakožto toho, proti němuž sv. Jan čelil ve svém evangelii; čini nejspíše s hledem k tomu, že učení v evangeliu tom obsažené vylučuje jako vůbec bludy gnostické,, tak i učení Valentinovo.

²⁾ Že psáno jest proti Cerinthovi a Ebionitům, tvrdili dle Crednera (Einkl. 246) Oeder (De scopo evangelii Joh. certissime haeresi Cerinthi et Ebionis oppos. Francof. 173), Joach. Oporin (Clavis evangelii Joann. quae patefacit, totum evangelium Joanneum nihil aliud esse, nisi demonstrationem anticerinthianam. Gotting. 1743), Lange (Die Judenchristen, Ebioniten und Nikolaiten der apostol. Zeit. 1828. s. 126.), dle něhož přilížel Jan také k Mikolášovcům. Že psáno jest proti doketům, tvrdil Semler (Paraphrasis ev. Joh. 1, 14), Eckermann (Erklärung aller dunkeln Stellen des N. T. II. s. 5.), Bertholdt (Verosimilia de origine ev. Joh. s. 45). Reithmayr (Einkl. s. 429). Že psal proti gnostikům vůbec, soudil Kleuker (Johannes, Petrus und Paulus als Christologen, Riga 1785. s. 63), Feilmoser (Einkl. § 35: Dass der Evangelist die Absicht gehabt habe, den Ausgleitungen des Gnosticismus vorzubeugen und demselben eine dem Begriffe des Christentums entsprechende Richtung und Begrenzung zu geben, hat man um so weniger zu bezweifeln keine Ursache, da wir einerseits aus den Briefen des Paulus wissen, dass schon in den Tagen des Johannes, und zwar gerade in den Gegenden, wo er lebte, der Gnosticismus das Christentum zu gefährden drohte . . .), Schneckenburger

tím účelem, aby potřel bludy Cerinthovy, Mikolášovcův a Ebionitů neb bludy doketské a vůbec gnostické.

A jest vskutku pravda, že v druhé třetině prvního století šířily se v Malé Asii bludy Cerinthovy, Mikolášovcův i Ebionitů; dosvědčuje to mimo jiné již sv. Ireneus, sv. Ignác muč., o Mikolášovcích sám sv. Jan ve své Apokalypsi (2, 15), pravda i to, že již za první vazby římské sv. Pavla počínaly se také jevit i bludy, které později rozvinuly se v gnosticismu; jest to patrné z listu sv. Pavla k Efesským a Kolossenským a k Timotheovy; ano nelze popřít ani to, že evangelium Janovo ukazující, že Pán Ježíš jest Vykupitelem a jako takový též Bohem i člověkem pravým, jest v odporu se všemi bludy řečenými a je vylučuje; nicméně nelze tvrditi právem, že by evangelium to čelilo proti nim přímo aneb mělo účel proticerinthský neb vůbec protignostický. Neboť ať pomlčíme o tom, že Alogové 2. st. popírajíce pravost evangelia Janova, přičítali je Cerinthovi, tedy tomu, proti němuž dle mínění těch oněch autorův evangelium Janovo bylo psáno, a že někteří gnostikové 2. st. (Valentin) užili jeho počátku, aby upravili svoji soustavu filosofickou: evangelista udává v 20, 30—31 účel svého spisu, nezmiňuje se o tom, a evangelium samo neobsahuje ničeho, co by opravňovalo k takovému úsudku;¹⁾

(Beiträge zur Einl. ins N. T. Stuttgart, 1882. str. 62), Corluy (Comment. in ev. s. Joannis, s. 17: scopus scribendi triplex fuit: 1. asserere Christi divinitatem veramque incarnationem . . . 2. impugnare falsa gnosticorum dogmata) a j. (Různé jiné zastánce toho neb onoho náhledu viz (Schanz, Comment. über das Ev. d. hl. Joh. s. 33—34).

¹⁾ Že psal proti doketům, toho důkaz viděli sice v Jan. 1, 14 (a slovo tělem učiněno jest), kde k označení pojmu „lidská přirozenost“ užívá výrazu *σάρξ*, jež předem znamená maso, jakož i z 19, 34. (jeden z vojáků otevřel bok jeho kopím, a hned vyšla krev a voda), 20, 20 (A to pověděv ukázal jim ruce i bok) a 20, 27 (Vlož prst svůj sem a viz ruce mé a vztáhni ruku svou a vpusť v bok můj). Avšak poslední dvě místa nejsou řečena proti doketům, vždyť byli by mohli proti nim namítnouti to, co evangelista krátce před tím řekl ve v. 19. a 26., že totiž Ježíš přišel zavřenými dveřmi, ale jsou řečena na důkaz, že Pán Ježíš vstal skutečně z mrtvých. Podobně ani 19, 34 nemíří přímo proti nim, nýbrž pověděno jest pro mimořádný a pozoruhodný zjev samý, že totiž vyšla krev a voda, a proto, že ve zjevu tom viděl náplň proroctví. Slova *σάρξ* v 1, 14. užil zajisté ovšem s hledem k doketům: ale to nestačí, aby se soudilo, že psal vůbec proti nim.

neuvádí oněch bludů, nevyvrací jich ani nepotírá, nýbrž vypravujíc poučuje o pravdě, ukazujíc tam ze svědectví Jana Křtitele tu ze slov a činů Ježíše samého, čím dějepisný tento Ježíš byl a jest, ovšem tak, že při tom vychází na jevo i nepravda řečených bludů. Nečelí tedy k tomu, aby usvědčilo bludaře z nepravdy a vyvrátilo bludné jejich učení, nýbrž přihlíží k nim a přihlížejíc hledí utvrditi čtenáře své ve víře Krista Ježíše jakožto Vykupitele a Syna Božího a tak obrniti je proti oněm bludařům.

Někteří však, uznávající v evangeliu Janově tendenci polemickou neb polemicko-apologetickou, tvrdili, že evangelium toto bylo psáno proti učeníkům Jana Křtitele, kteří prý trvali dále i po jeho smrti a utvořivše později zvláštní sektu, přeceňovali svého mistra a pokládali jej za vykupitele.¹⁾ Nelze však souhlasiti ani s jejich náhledem. Vždyť, jak upozornil již Aberle a nejnověji Calmes, není ani jisto, zda vůbec byla nějaká sekta učeníků Janových či Janovců. Klementske Recognitiones (I, 54. 60. 93) činí sice zmínku o tom, že někteří učeníci Janovi měli mistra svého za vykupitele, a i Skutky apošt. v 19, 1—4 vypravují, že svatý Pavel nalezl v Efesu některé učeníky, kteří byli pokřtěni toliko křtem Janovým. Ale z toho nikterak nejde, že učeníci ti tvořili nějakou zvláštní sektu aneb byli členy sekty takové. A byť tomu tak bylo, nešlo by z toho, že sv. Jan psal své evangelium proti ní. Pravda ovšem jest, že v kap. 1. a 3. uvádí se zvláštním důrazem svědectví Jana Křtitele, že Vykupitelem jest Pán Ježíš, a nikoliv on; ale to neodůvodňuje tvrzení, že sv. Jan psal proti učeníkům Jana Křtitele. Vždyť i Kristus připomenul židům svědectví jeho s důrazem (Jan, 5, 33 - 36) a přece nečelil tím proti jeho učeníkům. To jedině lze souditi z toho důrazu, s kterým Jan uvádí svědectví Jana Křtitele, že přihlížel při tom k lidem, kteří popírajíce vykupitelskou důstojnost Kristovu, stavěli nad něho vážnost Jana Křtitele, ať již to byli nějakí učeníci Janovi, kteří mistra svého měli za vykupitele, aneb nevěřící židé vůbec, kteří v Janu

¹⁾ Soudil tak již v 17. st. Grotius a sociniáni Schlichting a Wolzogen, později J. G. Overbeck, G. Chr. Storr, Herder, Michaelis, Semler, Ziegler, Hug, Klee a j., v nejnovější pak době giessenský professor W. Baldensperger, který odůvodňuje náhled ten velmi obsírně ve svém spise „Der Prolog des vierten Evangelium“, Freiburg i. Br. 1898.

viděli proroka a učitele většího než v Pánu Ježíši. Pravá příčina však, pro kterou evangelista uvedl svědectví Křitelova, byla jednak ve vážnosti, které sv. Jan Křitel požíval jako prorok a předchůdce Páně, jednak, a to hlavně, v tom, že hodila se k tomu účelu, který sám na konci spisu svého (23, 30—31) vytknul, k účelu totiž utvrditi čtenáře své ve víře, že Pán Ježíš jest Vykupitel, a jako takový nejen pravý člověk, nýbrž i pravý Bůh.

Vyličuje však evangelista opět a opět, kterak členové velerady a náčelníci židovství přes všechny důkazy, které Pán Ježíš dával o svém božském poslání a božské přirozenosti své, nejen neuvěřili v něho a v té nevěře zatvrzele trvali, nýbrž i počínali si proti němu nepřátelsky spílající mu (8, 48), hledající ho zatknouti i usmrtiti (5, 16. 18; 7, 26. 30. 32; 8, 59; 10, 31; 11, 53), ano hrozíce i kletbou či vyobcováním z církve své těm, kteří by vyznali jej jako Vykupitele (9, 22), a to nikoli, že by pro nedostatek důkazů nebyli mohli poznati, čím jest — vždyť sami uznali (9, 16; 11, 47), jak veliké a četné divy činí, — nýbrž že ve své zlobě uvěřiti nechtěli, jakož Pán Ježíš jim opět a opět vytýká (5, 35. 39; 8, 47; 10, 25—39 a j.) a evangelista sám čtenářům svým na srozuměnou dává (12, 37. 42). Jeví se v něm tedy jakási tendence protizidovská, jakož uznávali již Aberle, Schanz, Keppler, Al. Schaefer, Knabenbauer a j. a jak zastává zvláště Al. Wurm.¹⁾ Avšak, jak správně upozorňuje Belser,²⁾ ani tuto tendenci nelze v něm připustiti právem leč potud, pokud souvisí s účelem svrchu řečeným a od evangelisty samého v 20, 30—31 vytknutým; neboť jednak nemůže nikdo udati bezpečněji, čeho chtěl evangelista dosáti spisem svým

¹⁾ Aberle, Einl. s. 92—98; Schanz, Comment. über d. Ev. d. Joh. s. 34—36, Keppler, Das Johannesev. und das Ende des ersten christl. Jahrhunderts, Rottenburg, 1883, Al. Schaefer, Einl. 277—281, Knabenbauer, Comment. in ev. secund. Joan. s. 21—25. Al. Wurm, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief (v Bibl. Stud. VIII) 1903. str. 24—50.

²⁾ Belser, Einl. 2. vyd. str. 306: „Wenn man in der pragmatischen Erklärung des Verwerfungschicksals, welches dem Herrn durch seine Volksgenossen zu Teil geworden ist, eine Art Nebenzweck gefunden hat, so kann man diese Auffassung für einigermaßen berechtigt halten, aber nur dann, wenn man den engen unlöslichen Zusammenhang dieses sog. Nebenzweckes mit dem vom Evangelisten selbst betonten Hauptzwecke einräumt“.

než on sám, jednak řečená tendence protižidovská ve smyslu obranném souvisí skutečně velmi těsně s oním účelem od evangelisty samého vytknutým.

Jak totiž napověděno v paragrafu předešlém, židé přenesli nepřátelství, které měli proti Kristu, také na jeho vyznavače, zvláště na ty, kteří pocházeli ze židovství, a pokládajíce je za odpadlíky a kacíře (כִּזְבִּיִּם, mýným), tupili a pronásledovali je i na smrt vydávali, ano též jiné proti nim popuzovali, jakož ukazuje i sv. Lukáš ve Skutcích apoštolských i sv. Pavel v některých listech svých.¹⁾ A od nepřátelství toho neupustili ani po zkáze Jerusalema, spíše více ještě vzplanuli v něm, projevující se s vášnivostí tím větší jak slovy, tak skutky zločinnými, jakož patrně ze svědectví sv. Justina,²⁾ z Umučení Polykarpova³⁾ a j. Že vedli si podobně a snad hůře ještě také v Malé Asii právě ke konci 1. st., kdy Janovo evangelium bylo napsáno, dosvědčuje sv. Jan sám ve své Apokalypsi (2, 9) tou útěchou, kterou dává z rozkazu Kristova biskupu smyrnskému a tím i věřícím jeho správě podřízeným v utrpení, které jim bylo snášeti od židů.⁴⁾ A že popírajíce Kristovu důstojnost vykupitelskou a tím i jeho božství hleděli k odpadu přivést křesťany, jmenovitě ty, kteří byli jejich soukmenovci, jest nepochybné a vysvětluje to i z výstrahy, kterou sv. Ignác dává

¹⁾ na př. Skutk. ap. 2, 13; 4, 1—17; 5, 17—40; 7, 58; 8, 1—3; 12, 1—3; 13, 50; 14, 2, 18; 17, 5—8. 13; 18, 12—13; 21, 27—28; 2 Kor. 11, 24—26; Gal. 1, 13; 1. Thess. 2, 14—16; Tit. 1, 14.

²⁾ Justin, Tryph. 107 (přelož. od Sušila Spisy sv. Otcův apošt. Nákl. Prokop. děd. 1874): Vy židé „lidi vybrané jste nastrojili a je po zemi celé rozeslali, aby hlásali, že povstalo jakési o d š t ě p e n s t v í b e z b o ž n ě a b e z z á k o n n ě, nějakého galilejského svůdce“. (Viz též k. 17.) Apol. I. 31: „Tito (žid) pokládají nás za nepřátele a vrahy, podobně jako vy, kdekoli mohou, nás usmrcující a utrácující, o čemž vás snadno přesvědčiti mohou. Ve válce židovské nedávno zběhlé Barkochebas, vůdce židovského spiknutí, křesťany, neodeprou-li se Krista a nebudou-li se mu rouhati, kázal na popravu hrozné poháněti.“ Viz též Tryf. 110.

³⁾ Umuč. Polyk. (přelož. od Fr. Sušila tamtéž) kap. 12: „To když hlasatel (v Římě) vyvolal, veškero množství pohanů a židů ve Smyrně bydlejících hlasem velkým v náramné vzteklosti vzkřikli: Tento jest učitel Asie, otec křesťanů... Všecken lid snášel z dílen a lázní polena (na upálení sv. Polykarpa); obzvláště židé, jak obyčejně, k tomu přechoťně se propůjčovali.“

⁴⁾ Židé z Malé Asie pobouřili lid již také proti Pavlovi v Jerusalemě (Skutk. ap. 21, 27).

(počátkem 2. st.) Filadelfským slovy „někdo-li káže u vás židovství, neposlouchejte ho“ (Filadel. 6), ba jistou měrou i ze slov, kterými sv. Jan sám varoval před svědci v prvním listu svém pravě (2, 22—23): „Kdo jest lhář nežli ten, kdo zapírá, že Ježíš není Kristus? Tenť jest antikrist, jenž zapírá Otce i Syna. Kdo zapírá Syna, nemá ani Otce; kdo vyznává Syna, má i Otce.“ Neboť ačkoli slova ta nejsou řečena přímo proti židům, platí přece patrně o těch, kteří vyšli ze židovství, o judaistech. Také není pravděpodobno, že přemlouvající k odpadu, dodávali slovům svým váhy poukazováním k židům jerusalémským, jmenovitě ke členům velerady a židovským náčelníkům, kteří skoro všickni byli proti Ježíšovi, neuznávající ho za Vykupitele zaslíbeného; vždyť členové velerady sami hleděli právě tím potlačití veliký onen dojem, který učinila slova Kristova v jejich služebnících vyslaných, aby jej zatknuli, že ukazující na vlastní nevěru předstírali lživě, jakoby z fariseův a židovských náčelníků nebyl nikdo v Krista uvěřil, nýbrž toliko lid zákona neznalý (Jan. 7, 48—49). Možná dost, že ukazovali při tom, ne-li sami, alespoň judaisté a ti, kteří vrátili se od křesťanství k židovství, také k evangeliím synoptickým, která sice vyličují výtky, které Pán Ježíš činil v Jerusalemě náčelníkům židovským pro jejich nevěru v něho, ale vypravující většinou o galilejské činnosti jeho, nepoučují s dostatek, že před nimi, před vzdělanci židovskými a členy velerady podal přesvědčivé důkazy o vykupitelské důstojnosti a vyšší přirozenosti své. Pokud totiž pokládali je mylně za vyličení veškeré činnosti Kristovy veřejné, mohli snadno dovozovati z nich, že Pán Ježíš nejevil v Jerusalemě takové působnosti, aby mohli se tam přesvědčiti o jeho důstojnosti vykupitelské, ano při zlé vůli mohli dovozovati i to, že proto neosvědčil se v Jerusalemě s dostatek jako Vykupitel, poněvadž nemohl, jsa pouhým podvodníkem, který mohl sice doufati v nějaký úspěch v Galileji u lidu nevědomého, nikoli však v Jerusalemě u lidí vzdělaných a učených. Lze tak domnívati se o nich nejen proto, že i v tom přípise, který náčelníci jerusalémští rozeslali dle sdělení sv. Justina (Tryf. 17, 108) po celé zemi, nazvali Pána Ježíše nějakým svědcem galilejským, nýbrž i, a to hlavně, z toho, že evangelista se zvláštní bedlivostí vyličuje, kterak Pán Ježíš právě v Jerusalemě před zástupci lidu a vzdělanci židovskými podal slovy i skutky nej-

patrnější důkazy svého božského poslání a vyšší, božské přirozenosti své, a že na konci evangelia dvakrát připomíná, že (ani) v jeho spise není vypsáno všechno to, co Pán Ježíš byl učinil (Jan. 20, 30; 21, 25).

Uvážil-li se již všechno to, co právě řečeno, nelze zajisté býti v pochybnostech o tom, že v době sepsání Janova evangelia hrozilo křesťanům maloasijským nemalé nebezpečení se strany židův a judaistů, a že Jan, chtěje dosíci toho účelu, který si byl vytknul a na konci spisu výslovně udal, nedbati ho nemohl, nýbrž spíše musil vyložití, jak to přišlo, že přední a učení mužové židovští Pána Ježíše za Vykupitele neuznali, že totiž nevěra jejich neměla příčiny v Pánu Ježíši, jako by On před nimi nebyl dostatečně osvědčil vykupitelskou důstojnost a božskou velebnost svou, nýbrž v nich samých, v jejich totiž předsudcích, převrácenosti a zlé vůli. Vždyť výklad a důkaz takový přispíval mocně nejen k utvrzení víry jeho pravověrných čtenářů, nýbrž i k útěše v těch dobách, kdy stále činily se od nepřátel nájezdy na křesťany a učení církve. Neboť „jestliže vrstevníci Ježíšovi, a to právě velmožní a učení, Ježíše, zdroj to světla pravého, nenáviděli a tmě před světlem přednost dali, jaký div, jestli svět pořád ještě světlo pravdy má v nenávisti a před ní přednost dává lži a bludu.“¹⁾

Konečně někteří tvrdili, že sv. Jan psal své evangelium také za tím účelem, aby doplnil evangelia synoptická, buď že by vylíčil také tu činnost Kristovu, která předcházela zatknutí a uvěznění Jana Křtitele,²⁾ aneb duchovní evangelium napsal či Krista po božské jeho přirozenosti ukázal, ježto synoptikové již s dostatek vylíčili evangelium tělesné či Kristovu přirozenost lidskou.³⁾ A není pochybnosti, že sv. Jan

¹⁾ Belser, Einl. 2. vyd. str. 307: „Wenn viele Zeitgenossen Jesu, und zwar gerade hochmügende und gelehrte, ihn, das Licht, gehasst und die Finsternis dem Lichte vorgezogen haben, so darf man sich nicht wundern, wenn die Welt immer noch das Licht der Wahrheit hasst und Lüge und Irrtum vorzieht.“

²⁾ Tak Eusebius H. E. 3, 24 (Migne 20. s. 265), sv. Jeronym, De vir. illustr. 9. (M. 23, 623); Theodor Mops. Viz svrchu s. 376—377; v novější době soudili tak Michaelis (Einl. II. s. 1163), Storr (Über die Zwecke d. ev. Gesch. s. 235—246), Langen Jos. (Einl. 77), Corluy (Comm. in ev. s. Joannis s. 17), Fillion (La sainte bible, Evang. selon s. Jean. XLIV).

³⁾ Tak Klem. Alex. (u Euseb. H. E. 6, 14), Efrém. syr. (Evangelii concordantis expositio, vyd. Moesinger., s. 286. Viz Cornely, Introd. III.

znal evangelia synoptická a k nim ve svém spise přihlížel,¹⁾ ba jich známost u svých čtenářů předpokládal, jakož bylo řečeno již svrchu na str. 361. a 372.; každý také vidí, že v evangeliu svém podal četné řeči a děje, o nichž synoptikové pomlčeli, jmenovitě z činnosti jeho jerusalémské, takže skutečně je doplnil. Proto však nelze tvrditi právem, že toto doplnění evangelií synoptických bylo jedním z účelů, za kterým sv. Jan psal. Nikoliv; vždyť zaznamenal také děje, které synoptikové již vylíčili, a to i s okolnostmi, které oni uvedli. Ale proto pojal do svého spisu řeči a děje, které udály se po většině v Judsku, jmenovitě v Jerusalemě a byly od ostatních evangelistů pomínuty mlčením, poněvadž, jak vykládá také Belser,²⁾ děje a řeči ty hodily se nejlépe k tomu účelu, který si byl vytknul a v 20, 30 vyjádřil.

Ačkoli tedy evangelista přihlížel ve svém spise nejen k nepravým názorům maloasijských bludařů a k nebezpečenství, jež hrozilo křesťanům tamním se strany židů, nýbrž i k evangeliím synoptickým, ač také spisem svým nejen ony názory bludné nepřímo vyloučil a řečené nebezpečení odstranil neb alespoň zeslabil, nýbrž i evangelia synoptická doplnil, nebylo přece vlastním účelem, za kterým evangelium psal, nic jiného, než to, co řečeno již svrchu a co evangelista sám udal, totiž: s hledem k různým názorům nepravým o Vykupiteli šířeným utvrditi ve svých čtenářích víru, že ten Ježíš, který v Judsku i v Galilei delší dobu učil, zázraky činil a byv pod římským vladařem, Pontiem Pilátem, ukřižován, třetího dne z mrtvých vstal, jest zaslíbený Vykupitel a jako takový nejen pravý člověk, nýbrž i pravý Bůh.

§ 30. Obsah a forma evangelia sv. Jana.

I. V evangeliu Janově lze rozeznávati mimo úvod a závěrek dvě hlavní části.²⁾

s. 246—247), Epifanius haer. 51, 12 (Migne 41. s. 909), Jan Chrysost. (In Joan. hom. IV, 1).

¹⁾ Einl. 2. vyd. s. 314; 1. vyd. str. 342.

²⁾ Evangelium toto rozdělovali a rozdělují jini jinak. Někteří řídili se při tom pouze dělidem chronologickým neb zeměpisně chronologickým, rozděluje je s hledem k cestám, které Pán Ježíš činil do Jerusalema na

V úvodě (1, 1—18) poučuje evangelista, že věčné a s Otcem soupodstatné Slovo, osoba to božská, od Otce rozdílná, zjevila se nejen stvořením a zachováním světa, nýbrž nadpřirozeným zjevením se jako světlo či zdroj všeliké pravdy a ctnosti a z toho pocházejícího blaha, a to i tehdy, když již lidstvo upadlo do temnoty bludův a nepravostí, ale že přes to přece nebylo poznáno od lidí do temnoty upadlých (v. 1—5); a sděluje, že Jan Křtitel vydal mu svědectví, a Ono samo přišlo (viditelně) do svého vlastnictví, t. j. k židům jakožto národu vyvolenému. ale ani od nich že nebylo přijato s věrou, ač dával důstojnost přijatých synů Božích těm, kteří ho přijali (6—13), a přece vtěliv se přebýval mezi nimi jako Bohočlověk a zjevoval vykupitelskou i božskou velebnost svou podáváním milosti a pravdy (14—18). Poučuje tak o osobě Slova a jeho poměru k Bohu, k světu vůbec a lidstvu zvlášť, pokládá dogmatický základ k celému spisu svému a udává hlediště, s něhož patří na hrdinu svého vypravování.

V části první (1, 19—12, 50) vyličuje, kterak Pán Ježíš vykupitelskou důstojnost svou projevoval za veřejného života svého a kterak při tom u jedněch došel víry, u jiných narazil na nevěru. Činí to ve třech poddílích.

V poddíle prvním vypravuje, kterak lidé dobré vůle uznali Ježíše jako Vykupitele, ač ne všickni věrou rozhodnou a plnou (1, 19—4, 54). Sděluje totiž:

a) kterak Jan Křtitel, byv od Boha samého poučen zje-

svátky. Tak Bengel ve svém Gnomoně, Olshausen, Goldhagen (Introd. III. s. 112), jiní rozdělují je s hledem k té oné ideji, která dle mínění jejich v evangeliu se rozvádí, na př. Schweizer (Das Johannes-evangelium, 1851), kteří rozeznávají v něm tři části s hledem k bojům, které bylo Ježíši podstoupiti s jeho protivníky, a to ohlášení boje (kap. 1—6), vypuknutí boje (7—10), rozhodnutí boje (13—21), Bisping, který dělí také ve tři části: Ježíšova veřejná činnost a jeho boj se světem (1—12), Ježíš v kruhu svých přátel (13—17), jeho utrpení, smrt, vzříšení (18—20), Belsar který rozeznává mimo úvod (1, 1—18) a dodatek (k. 21) dvě části a) Das Täuferzeugnis und die messianische Taufwirksamkeit Jesu (1, 19—4, 54, b) Die Offenbarung Jesu über seinen himmlischen Ursprung, seine göttliche Natur und Wesenheit, über seine ganze gottmenschliche Persönlichkeit mit ihrer Fülle von Gnade und Wahrheit, über seine Rückkehr in den Himmel, wohin er den Bekenner seines Namens vorangeht, um diesen eine Stätte zu bereiten (5, 1—20, 31). My držíme se celkem rozdělení, které na základě sv. Tomáše Akv. (Com. in Joan. c. II. lect. 1.) rozvedl Cornely (Introd. III. s. 234—259) a po něm Mangenot, Knabenbauer.

vením o důstojnosti Ježíšově a uznáv ji věrou dokonalou, nejen slavnostně osvědčil před vyslanci velerady, že Vykupitel již přišel a nad něho nesmírně vyvýšen jest, nýbrž i osobu jeho před učeníky svými (jak se zdá, za přítomnosti oněch vyslanců) přímo označil, ukázav na Ježíše jakožto Beránka Božího, který snímá hříchy světa, a pověděl, jak k tomu poznání přišel (1, 19—34);

b) kterak dva učeníci Janovi na svědectví mistra svého k Ježíšovi odešli a nabyvše při rozmluvě s ním přesvědčení, že jest Vykupitel, jiné tři k němu přivedli a všickni zázrakem v Káni galilejské učiněným ve své víře v něho utvrzeni byli (35—2, 12);

c) kterak projevil se veřejně jako Vykupitel v Jerusalemě o první slavnosti velikonoční, vyčistiv chrám od prodavačů i kupovačů, a když členové velerady, nelibě nesouce toto zakročení jeho, tázali se, kterým znamením či zázrakem dokáže, že má pravomoc tak činiti, odkázal je na budoucí smrt a vzkříšení své, potom však učiniv některé divy před četnými svědky, dosáhnul toho, že mnozí v něho uvěřili, ale věrou toliko neúplnou a nerozhodnou (2, 13—23);

d) kterak Nikodema, učeného to člena velerady, když uvěřiv v něho jako v poslance Božího, ale boje se před nevěřícími spočteny víru svou projeviti, v noci k němu přišel, v delší rozmluvě poučil o potřebě duchovního znovuzrození (sv. křtu), o vykupitelské i božské velebnosti své a o tom, že třeba v něho věřiti a že hlavní, ano jedinou překážkou, proč mnozí nechtějí v něho uvěřiti, jsou zlé skutky jejich (3, 1—21);

e) kterak odebrav se z Jerusalema do krájin judské, došel tam sice působností svou víry u mnohých, ale nikoli plné a rozhodné, neboť mnozí dávali ještě přednost Janu Křtiteli před ním, takže Jan viděl se pohnuta, aby i před učeníky svými vydal Pánu Ježíši svědectví nové a upozornil je, že vážnost jeho a sláva musí již podle vůle Boží ustupovati před vážností a slávou Ježíšovou (3, 22—36);

f) kterak Pán Ježíš seznav, že fariseové pojali závist pro veliký počet těch, kteří k němu přicházeli a se ho přidržovali, odebral se z Judska přes Samařsko do Galileje, a při tom nejen ženu samaritánskou, s kterou delší rozmluvu měl, a její spoluobčany v Sicharu, u nichž dva dni pobyl, k plné víře přivedl, nýbrž i v Galileji hned, jak tam přišel, plné

víry došel, jmenovitě u královského úředníka v Kafarnaumu, jehož syna na smrt nemocného uzdravil v nepřítomnosti pouhým slovem svým (4, 1—42).

V poddílě druhém vyličuje, kterak Pán Ježíš, projevuje vykupitelskou a božskou velebnost svou, narážel jmenovitě u fariseův a náčelníků židovských vždy na větší odpor, až vyvinulo se u odpůrců těch úhlavní nepřátelství a nesmířitelná nenávisť proti němu (5, 1—11, 56). Sděluje totiž:

a) kterak o jedné slavnosti, jak se podobá pravdě, druhých to svátcích velikonočních, Pán Ježíš uzdravil v sobotu pouhým slovem v Jerusalemě člověka, který byl již 38 roků nemocen, a mu velel, aby donesl lůžko své domů, kterak proto propukla již na venek ona nevole židovských náčelníkův a fariseů, kterou byli proti Kristu ve svém nitru pojali při předešlých velikonocích, a to měrou takovou, že pomýšleli již na to, aby jej usmrtili jako rušitele soboty a to tím více, když Pán Ježíš na odůvodněnou, že jednal právem, nazval Boha Otcem svým a prohlásil, že má moc s ním stejnou, a kterak Pán Ježíš z jednání jejich vzal příležitost, aby poukázáním na své skutky, svědectví Boha Otce i Jana Křtitele a Mojžíšovo podal důkaz, že jest skutečně Vykupitelem a Synem Božím, s Otcem soupodstatným (5, 1—47);

b) kterak Pán Ježíš krátce před novými svátky velikonočními projeviv dvěma zázraky (nasycením pěti tisíc mužův a chůzí po jezeře) božskou moc svoji, prohlásil se v Kafarnaumu za chléb života, v který třeba věřiti, a slíbil, že dá své tělo a svou krev za pokrm k výživě života duševního, a kterak při tom narážil na nevěru nejen u židovských náčelníků, nýbrž i u mnoha učeníků svých, takže od něho odešli, apoštolé však ústy Petrovými víru v něho osvědčili, ač i z nich jeden, Jidáš, ve svém nitru nevěru choval (6, 1—72);

c) kterak při nových projevech Kristových nevěra židovských náčelníků přešla o slavnosti stánků téhož roku ve zjevné nepřátelství (7, 1—10. 21). Tehdy totiž přišel Pán Ježíš v polovici slavnosti stánků z Galileje do Jerusalema do chrámu a uče tam ukázal na své poslání božské, tak že mnozí uvěřili v něho, ale jiní, jmenovitě Jerusalemsští, zůstali v nevěře neb alespoň v rozpacích, ano velerada poslala služebníky své, aby ho při vhodné příležitosti zatkli; ti však

byvše při slovech jeho pojeti jakousi úctou k němu, nevztáhli rukou na něho, a to ani v poslední den svátků, kdy Pán Ježíš upozornil na hojnost milostí a darů Ducha sv., kterých stanou se účastni ti, kteří v něho uvěří, ba ani velerada chtěc po návratě oněch služebníkův odsouditi již Ježíše v jeho nepřítomnosti, neučinila toho, když byl na nezákonnost takového jednání upozornil onen Nikodem, který o prvních velikonočních s Kristem noční rozmluvu měl (7, 1—53). Druhého dne přivedli k němu zákoníci a fariseové ženu, kterou byli někteří dopadli v cizoložství, a předložili mu otázku úskočnou myslice, že dostanou odpověď, pro kterou by jej mohli obžalovati. Ale Pán Ježíš zahanbil je a ženu osvobodil, napomenuv ji, aby více nehřešila (8, 1—11). Na to uče dále, prohlásil se za světlo světa a, když fariseové vzali výpověď tu v pochybnost, poněvadž vydává svědectví sám o sobě, potvrdil, že svědectví jeho jest věrohodné, byť vydával je o sobě sám, že však vydává mu je také Otec jeho (8, 12—20). Pohroziv jim pak, že ve svých hříších zemrou, neuvěřili v něho jako Vykupitele, pokázal znova na své božské poslání a předpověděl, že ho usmrtí a tehdy že mnozí mezi nimi přijdou ku poznání, že jest Vykupitelem (8, 20—29). Když pak oni chtěce zeslabiti moc jeho slov a zviklati tak víru u těch, kteří v něho uvěřili, dovolávali se původu svého od praotce Abrahama a tvrdili, že mají jednoho Otce, totiž Boha, řekl jim, že pravým otcem jejich není Abraham ani Bůh, a to proto, poněvadž nevěřice a chtěce jej usmrtiti, následují ve svém smýšlení a jednání nikoliv Abrahama ani vůle Boží, nýbrž ďábla, jenž jest lhářem a vrahem od počátku. Tu oni nemohouce vyvrátiti jeho slova a nechťce jich uznati, utekli se k nadávkám, ano, když Pán Ježíš odpovídaje jim poukázal ke své věčnosti, pravě, že byl dříve než Abraham, chtěli jej kamenovati (8, 30—59); a ne dosti na tom, i proti ctitelům Kristovým obrátili se ve veleradě, stanovivše vyobcování nad tím, kdo by vyznal, že Ježíš jest Kristem či Vykupitelem, a vyobcovavše skutečně člověka, který narodiv se slepým a byv od Krista v sobotu zázračně uzdraven, uznal a vyznal v Pánu Ježíši proroka (a potom i Syna Božího), ačkoliv oni vyšetřovavše zázrak ten úředně, popřítí ho nemohli (9, 6—41). Poněvadž jednáním tím ukázali se býti nejen zatvrzelejšími, nýbrž i špatnými pastýři lidu, vzal z toho Pán Ježíš příležitost, aby se prohlásil za pastýře dobrého, do jehož ovčince

patří také ovce jiné — pohané, kteří také hlas jeho uslyší a do jeho ovčince vejdou (10, 1—21).

Vylíčív věci ty, sděluje dále:

a) kterak o dva měsíce později o slavnosti posvěcení chrámu židovští náčelníci otázali se Pána Ježíše přímo, je-li Vykupitelem, a když on poukázav na své skutky vytknul jim jejich nevěru a uče o spáse věřících prohlásil, že jest též podstaty s Bohem Otcem, učinili nový pokus o jeho bezživotí, chtíce jej ukamenovati jako rouhače, a kterak Pán Ježíš ukázav, že se nerouhal, vyzval je, aby nechtíce věřiti jeho slovům, věřili alespoň jeho skutkům, a odebrav se do Pereje, došel tam víry u mnohých (10, 22—42), jakož i

e) kterak přišed as po šesti týdnech do Betanie u Jerusáléma, vzkřísil tam Lazara, jenž byl již čtyři dni v hrobě, a projeviv se tak zdrojem života, nejen apoštoly ve víře utvrdil, nýbrž i mnoho jiných k víře pohnul, spolu však takový rozruch mezi nepřáteli svými způsobil, že velerada nemohouc popřiti divutvornou jeho moc a bojíc se, aby nepřišla o svůj vliv u lidu, učinila k návrhu Kaifášovu usnesení formální, že Ježíše usmrtí, a proto chtíc jej míti stále v patrnosti, dala rozkaz, aby podávána byla jí zpráva o tom, kde se Ježíš zdržuje; on pak odebral se do Efronu (11, 1—56).

V oddíle třetím vylíčuje evangelista, kterak Pán Ježíš byl ještě dříve, než ho mohli usmrtiti, oslaven jako Vykupitel, oslavou sice neúplnou, ale takovou, která byla předzvěstí oslavy úplné, již se mu dostane po jeho vzkříšení a nanebevstoupení. Vypravuje totiž, kterak Pán Ježíš krátce (5. dne) před velikonoce byl v Betanii drahou mastí pomazán a od mnoha židů, kteří tam k němu přišli, za Vykupitele uznán (12, 1—11), kterak druhého dne, vjížděje do Jerusáléma slavnostně jako král pokoje, byl od velikého zástupu jako král a Vykupitel pozdravován (12, 12—19), a kterak i pohané projevíli přání, aby ho viděli, a tím Pánu Ježíši podnět dali, že vyslovil se o blížící se již plné svojí oslavě a o povolání národů pohanských do církve při čemž hlas s nebe vydal jemu svědectví (12, 20—36).

Ukončuje pak evangelista první tuto část spisu svého, upozorňuje, že přes všechny a to četné zázraky, které Pán Ježíš činil, mnozí neuvěřili v něho pro svoji zaslepenost a zatvrzelost, mnozí jiní pak, a to i z náčelníků židovských, uvěřili sice, avšak z bázně před fariseji a z tužby po lidské chvále své

víry neprojevovali, Pán Ježíš však žádal víry živé, která by sejevila na venek skutky, a to proto, poněvadž taková víra v něho jest též věrou v Otce a vede k životu věčně blaženému (12, 37—50).

V části druhé (13, 1—21, 23) ukazuje, kterak Pán Ježíš projevoval vykupitelskou a božskou velebnost svou, když byl již na odchodu z toho života a když trpěl i z mrtvých vstal. Vyličuje totiž

a) kterak Pán Ježíš při poslední večeři podav důkaz nejvyšší lásky své a projeviv nejen svoji vševědoucnost předpovědí, že ho jeden z apoštolů, a to Jidáš, zradí a Petr zapře, nýbrž i úmysl brzy od nich odejít, konal delší řeč na rozloučenou (k. 14—16), ve které nejprve povzbudil je k pevné víře v něho a je těšil ujišťováním, že odejde také k jejich prospěchu, aby jim totiž připravil místa, že pošle jim Ducha sv., ano sám k nim přijde, a že měli by se spíše radovati než rmoutiti nad odchodem jeho, vidouce, že jde k Otci a dosáhne oslavy lidské přirozenosti své (14, 1—31), potom je vyzýval, by zůstali s ním ve spojení a milovali se vespolek, aniž se báli nenávisti světa a pronásledování, jež proti nim povstanou, pamatujícíe, že zakoušejíce nenávisť tu budou se podobati jemu, který prve než oni byl v nenávisti, že nenávisť tu budou snášeti pro něho a že nevznikne nahodile, nýbrž byvši předvěděna a napřed oznámena (15, 1—16, 4), a konečně jim myslí dodával zaslíbením Ducha sv. a líčením jeho působení (16, 5—33). Na to podává velekněžskou modlitbu Páně, ve které žádal sobě jako Bohočlověku oslavy za tím účelem, aby oslavil Otce, vyprošoval apoštolům, aby je Bůh zachoval ve víře, ochránil od zlého a posvětil v pravdě, uzpůsobě je totiž, aby byli řádnými a neohroženými hlasateli zjevené pravdy božské, pro ostatní pak věřící prosil, aby byli jedno s ním i s Otcem a stali se účastni blaha věčného (17, 1—26).

b) Podává pak zprávu o Kristově utrpení a smrti ukazuje, kterak nepřátelé jeho neuznavše vykupitelské důstojnosti jeho usmrtili jej a ve své nevěře vytrvali přes to, že vyšší moc a velebnost svou osvědčil před nimi jak v zahradě Getsemanské, tak u Annáše a Piláta, ano i při smrti a po smrti své (18, 1—19, 37), a kterak Josef z Arimathie a Nikodem, kteří dosud tajili se svým učeníctvím Ježíšovým ze strachu

před židovskými náčelníky, nyní, po smrti Páně, strach svůj odložili a tělo jeho s velikou poctou pohřbili (19, 38—42).

c) Konečně sděluje, kterak Pán Ježíš, vstav z mrtvých a ukázav se Marii Magdaleně i apoštolům, podal důkazy na výsost přesvědčivé o svém zmrtvýchvstání, udělil apoštolům (jako sboru) moc odpouštětí hříchů a Petrovi u jezera Genesaretského úřad vrchního pastýře v církvi (20, 1—21, 23).

V závěrku (21, 24—23) prohlašuje, že vypravování jeho jest pravdivé, nikoli však úplné.

II. V příčině formy jeví se v evangeliu Janově plán jednotný, dovedně provedený. Všecky děje a řeči, které jsou v něm zaznamenány, spořádány jsou nejen chronologicky, nýbrž i věcně,¹⁾ logicky, jedny druhé vysvětluje a se doplňuje

¹⁾ Že postupuje pořádkem chronologickým, netřeba dokazovati. Vidi to každý sám, kdo hledí na evangelium nepředpojatě; neboť evangelista sám ukazuje četnými údaji časovými, nejen kdy se ty ony děje a řeči udály, nýbrž i kterak po sobě následovaly. Ty děje zajisté a výpovědi, které zaznamenal hned po úvodě od 1, 19—2, 12, podává ve způsobě denníku, sděluje, kterak jednoho dne přišlo k Janovi poselství z Jerusáléma (1, 19), kterak dne druhého ušel Jan přicházeti k sobě Ježíše (1, 29), den na to opět vydal o něm svědectví (1, 35), kterak dne následujícího našel Filipa (1, 43) a o tři dny později přišel do Kány rodu ve víno proměnil (2, 1). Podobně vede si líce poslední dobu z pozemského života Páně a zjevení jeho z mrtvých vstalého (12, 1—21, 23). Vypravuje, kterak šest dní před velikonočními přišel do Betanie a tam (druhého dne) byl pomazán (12, 1—8), kterak na zejtřek konal slavný vjezd do Jerusáléma (12, 12) a kterak si tam přáli viděti jej pohané, kteří byli přišli na svátky (12, 20), kterak večer před slavným dnem velikonočním podal důkaz nejvyšší lásky a umyv apoštolům nohy označil zrádce; když on (Jidáš) odešel, řeči na rozloučenou a modlitbu konal (13, 1—17, 26), po které (To pověděv, *ταῦτα εἰπὼν*) vyšel na horu Olivetskou, byl jat, přiveden k Annášovi, od něho ke Kaifášovi a ráno (18, 28) k Pilátovi, kde téhož dne v pátek velikonoční byl odsouzen (19, 14) a potom hned odveden, ukřižován a ještě před západem slunce pohřben (19, 16. 31.), kterak první den po sobotě přišla ráno Maria Magdalena k hrobu, když ještě byla tma a nalezši kámen odvalený běžela k Petrovi a k jinému učeníkovi (Janovi) myslíc, že někdo vzal z hrobu Pána; kterak na to oba běželi ke hrobu a jak Magdalena po jich odchodu nejprve dva anděly spatřila, potom Kristovým zjevením se potěšena byla (20, 1—16), a kterak večer toho dne, který jest první po sobotě, ukázal se Pán Ježíš desíti a po osmi dnech všem jedenácti apoštolům (20, 19. 26) a potom (21, 1) u jezera Genesaretského Petrovi přimát v církvi dal. Četné údaje tyto a též povaha dějů samých ukazují zajisté patrně, že zachován jest postup chronologický. Avšak ani v ostatní části evangelia (2, 12—11, 56)

v jeden celek ladný, vyjadřující onu ideu, kterou autor vyjádřiti chtěl, totiž že Ježíš jest Vykupitel světa a jako takový nejen pravý člověk, nýbrž i pravý Bůh, a to tak, aby spolu bylo zřejmo, že židé odpírali mu víry nikoli z nedostatku důkazů, nýbrž z nedostatku dobré vůle.

Řečtina jest v něm lidová, hellenistická, jako v ostatních evangeliích, ale pokud se týká výrazů, dosti čistá, ač ani v této příčině není prosta všech živlů cizích, jmenovitě hebrejských neb aramejských ¹⁾ a latinských. ²⁾ Mluva jest svérázná, individuelní. Nehen že užívá mnoha výrazův abstraktních a slov, jichž neshledáváme u žádného evangelisty jiného, ³⁾ také

neschází známek toho, že postupoval chronologicky také v ní. Nehen že pořádá tu děje a řeči postupně dle svátků židovských, ve kterých neb po kterých se udály [2, 13: Byly blízko velikonoce. 2, 33: A když byl v Jerusalemě o velikonocech v den slavný. 5, 1: Potom byl svátek židovský (po našem soudě druhý to svátky velikonoční). 6, 4: Byly pak blízko velikonoce (třetí to za veřejného života Kristova). 7, 2: Byl pak blízko židovský svátek stánků. 7, 14: Když pak byla již polovice svátků. 7, 37: V poslední pak den veliký svátků. 10, 12: Bylo posvěcení chrámu v Jerusalemě. 11, 55: Byly pak blízko velikonoce židovské], nýbrž i při jednotlivých dějích a řečech vyslovuje se nějakým údajem v ten rozum, že děj neb řeč v další části líčená udála se po té, která před tím byla pověděna, na př. výrazy *μετὰ ταῦτα, μετὰ τοῦτο* (potom, na úsvitě (8, 2). Že však evangelista nezůstal při pouhém pořádku chronologickém, jak tvrdil Goldhagen (Introd. III. s. 102) a j., nýbrž zároveň postupoval logicky se stálým zřením k tomu účelu, za kterým psal, patrně nejen z rozvrhu a obsahu svrchu podaného, a z jednotného plánu, který se v evangeliu jeví, nýbrž i z toho rázu naučného, který spojuje i s příběhy na oko čistě dějepisnými, na př. když vypravuje rozmluvu Kristovu se Samaritánkou (kap. 4), o udrazení syna královského úředníka (4, 46—53), člověka 35 roků nemocného (kap. 5), slepého od narození (kap. 9), vzkříšení Lazara (kap. 11), děje to vesměs skutečné, z nichž však vyniká tou měrou ona pravda, kterou chtěl Jan dokázati, že mimoděk přicházejí při každém z nich na mysl slova: Tyto věci jsou napsány, abyste věřili, že Ježíš jest Kristus, Syn Boží (Jan. 20, 31). Vybral tedy Jan ze života Páně právě ty děje a řeči, které nejen hodily se k tomu účelu, jehož chtěl dosíci, nýbrž i také v chronologickém pořádku daly se spořádati v jeden celek logický, ladný, vyjadřující onu ideu, kterou chtěl vyjádřiti. Jeho metoda jest historicko-dogmatická.

¹⁾ na př. *ῥαββί, ῥαββουνί, Μεσσίας, Κηφᾶς, ὁμῆν, Βηθσαδα, μάννα, Σιλωάμ, ἄσαννά, Γαββαθα, Γολγοθα*.

²⁾ na př. *φραγέλλιον* flagellum (2, 15), *λέντιον* linteam (13, 4), *πραι-ταρίον* praetorium (18, 28), *τίτλος* titulus (19, 19).

³⁾ na př. *ἀντλεῖν* (4, 7), *ἀποσυνάγωγος* (9, 22), *γλωσσόκομον* (12, 6), *κλίμα* (15, 2), *σκελος* (19, 32), *ὕδρια* (4, 28), *ψωμίον* (13, 26) a j. Westcott (Introd. s. 264. pozn. 2) praví, že jich napočítal 65.

podkládá některým výrazům řeckým významy, jakých nepodkládal jim před ním nikdo.¹⁾ Parabol neužívá, symbolů však a allegorií ano.²⁾

Útvar a spojení vět jsou hebraistické, sloh jednoduchý. Evangelista vystřihává se dlouhých period, u Řeků tak oblíbených, a vyjadřuje se větami krátkými, jež spojuje po většině souřadně, mnohdy i asyndeticky beze všech spojek, klade v nich po způsobě Hebreů zhusta sloveso před podmět; mnohdy postupuje rytmicky aneb užívá parallelismu členného, jmenovitě pokud touž myšlenku vyjadřuje kladně i záporně. Při vši jednoduchosti však jest sloh jeho plynňý, lahodný a vznešený a nikoli na ujmu působivosti; spíše právě touto jednoduchostí svou stává se při bohatosti a hloubce myšlenek, které podává, velmi mocným.

§ 31. Pravost evangelia sv. Jana.

1. Že čtvrté evangelium kánonické pochází skutečně od apoštola Jana, jakož udávají nadpisy jeho, o tom bylo po staletí tak obecně přesvědčení, že mimo některé bludaře prvních století (Alogy a Marcionity) nepochyboval o jeho pravosti až do 18. st. nikdo, a to zcela právem. Neboť jest nade vši odůvodněnou pochybnost jisto, že spisovatel jeho byl skutečně sv. Jan apoštol. Vysvítá to jistou měrou již:

A) z důvodů vnitřních; neboť

a) autor evangelia tohoto nejen podržel a vyložil některá jména a slova hebrejská (aramejská), nýbrž i zachoval sloh hebraistický, mluvě sice řecky, ale myslé aramejsky.³⁾ Při tom dal na jevo důkladnou známost nejen Zákona Starého, a to textu hebrejského,⁴⁾ nýbrž i míst, poměrův a obyčejů i zřízení

¹⁾ na př. výrazem *λόγος*, slovo, označuje Syna Božího, výrazem *ἄμυνός τοῦ Θεοῦ* Vykupitele, výrazem *σχοτία* (tma) lidstvo upadlé do bludů a neřestí a j.

²⁾ jako symbolu na př. slova *chrást* (2, 19—22), allegorie v 10, 1—16, o dobrém pastýři, a 13, 1—17 o vinném kmeni.

³⁾ Viz, co svrchu řečeno o jeho řečtině a útvaru vět.

⁴⁾ Jak udává Westcott, (*St. John's Gospel*, s. XIII.) a Fillion, (*Évangile selon s. Jean*, XXIX.) evangelista vložil do textu 14 míst Starého Zákona, z nichž uvedl 7 sám (2, 17. ze Žalmu 58, 10; 12, 14. 15 ze Zachar. 9, 9; 12, 38. z Is. 53, 1; 12, 40 z Is. 6, 10; 19, 24 ze Žalm. 21, 18; 19, 36, z 2. Mojž. 12, 46; 19, 37 ze Zachar. 12, 10), pět Pán Ježíš (6, 45 z Is. 54, 13; 7, 38 z míst různých, zejména Is. 44, 3; 58, 11; Joel. 2. 28; 10, 34 ze

palestinských.¹⁾ Tak prozradil zajisté dosti srozumitelně, že byl rodilým židem a to palestinským;

b) ve svém evangeliu činí několikrátě zmínku o jiném učeníku, který přistoupil ke Kristu jako učeník nejprve zároveň s Ondřejem, potom častěji vystupoval ve společnosti Petrových.²⁾ Jména jeho neudává, a to zajisté nikoli proto, že by ho neznal; neboť nejen sděluje jméno druhá jeho Ondřeje a také jiných učeníků, kteří v těch dnech byli od Krista povoláni, nýbrž vylicuje též s takovou podrobností všechny okolnosti, za kterých onen učeník se svým druhem ke Kristu přistoupil, že udává i denní hodinu, v které se to stalo (1, 39). Příčina tedy, proč zamlčel jméno onoho učeníka, byla sotva jiná než ta, že učeníkem oním byl on (autor) sám, který máje mluvit o sobě, ze skromnosti svého jména neudal, podobně jakož činívali i klassičtí spisovatelé, když vypravující události dějepisné sdělovali také něco o sobě samých;

Žalm. 71, 6; 13, 18 ze Žalm. 40, 10; 15, 26 ze Žalm. 35, 19), jedno sv. Jan Křtitel (1, 23 z ls. 40, 3), jedno Galilejští (6, 31 ze Žalm. 77, 24). Z míst těch není ani jedno uvedeno dle řeckého překladu alexandrijského, když se odchyluje od textu hebrejského, tři z nich pak souhlasí s textem hebrejským i tam, když původní text tento odchyluje se od překladu alexandrijského, totiž 6, 45; 13, 18; 19, 37. V Jan. 13, 18. stojí totiž ve shodě s textem hebrejským: *ὁ τρώγων μου (μετ' ἐμοῦ) τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ* = kdo jí můj (se mnou) chléb, pozdvihnul proti mně patu; překlad alexandr. uvádí ono místo volně slovy: *ὁ τρώγων ἄρτον μου ἐμεγαλύνε ἐπ' ἐμὲ πτερνισμὸν* = kdo jí chléb můj, zveličil proti mně patu.

¹⁾ Evangelista zná na př: že byly v Palestině dvě Betanie, jedna za Jordánem (1, 28), druhá as 15 honů či $\frac{3}{4}$ hod. od Jerusálema (11, 18), že Betsaida byla rodištěm Petrovým, Ondřejovým, i Filipovým (1, 34), že Enon ležel u Salimu a bylo tam mnoho vody (3, 23), že Sichar jest město samařské vedle popluzí, kteréž Jakob dal synu svému Josefovi, a u něho hluboká studnice, kterou byl vykopal Jakob a z níž pili on i synové a dobytek jeho (4, 5. 6. 11. 12), že v Jerusalemě jest u bravné brány rybník s paterým podloubím (5, 2), že Pán Ježíš kázal jednou v pokladně uče v chrámě (8, 20), jindy chodil ve chrámě v síni Šalomounově, a jiné velice podrobné údaje místní. Zná též, že mezi židy a Samaritány bylo nepřátelství (4, 9. 20; 8, 48), že fariseové hleděli s opovržením na lid neucený (7, 48—49, zná též lidové podání o Vykupiteli správné i nesprávné (1, 19—23. 45—49; 4, 26; 6, 14. 15; 7, 26—27. 31; 12, 13. 34 a j.), jakož i jaké obyčeje byly při svatbě (2, 6), při pohřbívání (11, 44. 19, 40), a které předpisy a náhledy o soudním řízení (8, 17), o obřizce a klidu sobotním (5, 10. 16; 7, 22—23) a j.

²⁾ Jan. 1, 35—40; 18, 15. 16; 20, 4.

c) spisovatel evangelia tohoto jeví se býti očitedm svědkem života Páně,¹⁾ jmenuje se učeníkem Kristovým a tvrdí, že byl s Pánem Ježíšem při poslední večeři (21, 20. 24) Tím dává na jevo, že patřil do sboru apoštolského; neboť mimo apoštoly

¹⁾ Jan. 1, 14. „Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi; a viděli jsme slávu jeho.“ Že slovy těmito (a viděli jsme) autor nemíni patření toliko duchovního či věrou, takže by slova ta neukazovala na svědka očitedho, nýbrž na některého věřícího, jak soudí Harnack (Chronologie I. s. 676), Soden (Urchristl. Literaturgeschichte, s. 219. 220), Réville (Le quatr. Évang. s. 101), nýbrž patření očima fysickýma, takže označuje se jimi jako očited svědek vtěleného Syna Božího, učí veškerá souvislost, jmenovitě předcházející slova „Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi“, ježto výraz tělo patrně ukazuje na patření očima fysickýma (zahrnuje však spolu i patření duševní), jakož uznávají skoro všichni exegeté i protestantští, jako Lucke, Credner, Bleek, Ehrard, B. Weiss, (i. Wetzel, Jülicher, Holtzmann (Bibl. 451: „So 1, 14. *ἑθεώσαμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*, wo der ganze Zusammenhang uns an ein, der Fleischwerdung entsprechendes sinnliches Schauen denken lässt“), ba i Strauss pokládá to za pravděpodobné (Leben Jesu. 2. vyd. 1887. I. str. 628). — Také v 19, 35 označuje se spisovatel svědkem očitedm, řka: „A ten, kterýž viděl (že z otevřeného boku Kristova vyšla krev i voda), svědectví vydal, a on (*ἑκεῖνος*) ví, že pravdivé věci praví, abyste i vy věřili.“ Autor totiž mluví v osobě třetí sám o sobě, přihlížejí zároveň k v. 26, kde pravil, že pod křížem stál a tedy i svědkem všeho, co se tam dělo, byl mimo jiné též učeník, jehož miloval Ježíš. Rationalista Baur Ferdin. (Kanonische Evangelien, s. 379), chtěje popřiti váhu tohoto svědectví, pojímá sice také na tomto místě slovo viděti (*ὁ ἑώρακε* — kterýž viděl) o nazírání duševním. Ale neprávem; odporuje tomu i souvislost i povaha těch věcí, o nichž autor mluví ve verších předchozích sdějuje, že pod křížem stál mimo jiné též učeník, kteréhož miloval Pán, že židé žádali Piláta, aby směly se zlámati ukřižovaným nohy, že vojáci skutečně dvěma lotrům nohy zlámali, Kristu Ježíši však nikoli, ale že mu jeden z vojnův otevřel bok kopím, a že hned na to vyšla z boku krev a voda, a že ten, který to viděl, svědectví vydal a to s plným vědomím a svědomím, že svědectví to jest pravdivé. Jiní, jako Lützelberger, Tobler, Hilgenfeld, Köstlin, Weizsäcker, Pfleiderer a j. pojímali sice správně výraz viděti o nazírání očima tělesnými, ale myslíce, že ten, jenž to viděl, byla osoba od evangelisty odlišná, tvrdili, že evangelista nebyl sám svědkem těch věcí, jež vypravuje, nýbrž někým až v 2. st. žijícím, dovolává se tu svědectví svědka očitedho. S nimi souhlasí i Calmes (L'Évang. selon s. Jean, s. 443) potud, pokud řečený verš (19, 35) pokládá za pozdější vložku pocházející od některého žáka evangelisty svatého Jana. Ale ovšem také neprávem. Neboť předem není žádné příčiny, proč by se verš ten měl pokládati za pozdější vložku cizí. Vždyť jeví se v něm tytéž známky rázovité slohu Janova, které pozorují se v evangeliu Janově vůbec: počíná se spojkou καὶ (a), jakož jest vůbec obyčejem evan-

nestoloval s Kristem při poslední večeři nikdo. Který z apoštolů to byl, naznačuje poněkud již tím, že

d) sv. Jana Křtitele jmenuje po každé pouze Janem, nikdy Janem Křtitelem, jakož činí synoptikové, chtěje jej rozlišiti od apoštola Jana. Neboť uváží-li se, že autor tohoto evangelia všude jinde, kde mluví o někom, jenž měl ve sboru apoštolském neb mezi ctiteli Páně soujmenovce, určuje ho nějakým přístavkem, ¹⁾ nelze zajisté vhodně mysliti, že by příčina, proč u Jana jméno Křtitel vynechával, byla jiná, leč ta, že si byl dobře vědom, že u jeho čtenářů nenastane takový omyl ani nejistota, i když předchůdce Páně slovem Křtitel neoznačí. Toho vědomí nemohl však míti, leč byl sám druhým oním Janem, o němž ještě mluví evangelia synoptická, Janem totiž apoštolem, u čtenářů dobře známým. Jasněji však ještě udává to autor tím, že

gelistovým připojovati nové myšlenky ku předešlým spojkou touto; po znamenává, že vydal to svědectví, aby uvěřili, podobně jakož činí v-20, 31. a dodává váhy svému svědectví poznámkou, že si jest vědom toho, že svědectví jeho jest pravé, podobně jakož i ve 21, 24. Pravda jest ovšem, že autor mluví v čase minulém (svědectví vydal — *μεμαρτύρηκεν*) a to ve 3. osobě, užívaje náměstky *ἐκεῖνος* (onen); avšak z toho nejde, že by autor ten byl osobou odlišnou od osoby, jež řečený zjev pod křížem stojíc viděla a osvědčila; neboť také jini i klassičti spisovatelé (Caesar) mluvíce o sobě, užívali osoby třetí; také v Jan. 9, 37. užívá osoba mluvící (Pán Ježíš) sama o sobě náměstky *ἐκεῖνος* (onen) ve smyslu on neb ten; a také minulého času (*μεμαρτύρηκεν* — svědectví vydal) mohl užiti zcela dobře autor i jako očitý svědek toho, co vypravuje, totiž s hledem k tomu svědectví, kteréž vydal již o tom ve svých kázáních. Mimo to třeba považiti, že autor osvědčuje se take nepřimo v celém spise svým jako očitý svědek veřejného života Kristova, onou totiž živostí, s kterou líčí jednotlivé události, udávaje mimo jiné podrobnosti tak přesně různé okolnosti časové a číselné, jakož bylo lze s těži komu jinému, leč svědku očitému, na př. 1, 39: Bylo okolo hodiny desáté. 4, 6: Bylo okolo hodiny šesté. 4, 52: Včera v hodinu sedmou. 18, 28: Bylo ráno. 1, 35: Stál Jan a dva z učeníků jeho. 2, 6: Bylo tu šest kamenných stoudiv postaveno . . . beroucích v sebe jednakaždá míry dvě neb tři. 4, 18: pět mužů. 6, 9: pět chlebů ječných a dvě ryby. 19, 39: okolo sta lžber. 21, 8: Byli od země jen as dvě stě loket. 21, 11: plnou velkých ryb stopadesáti a tři, a j.

¹⁾ na př. Šimon Petr v 13, 6. 9; 14, 10. 15; 20, 2. 6; 21, 2. 11. 15 na rozdíl od Šimona Horlivce (Zelotes) či Kananejského (Luk. 6, 15. Mat. 10, 4). Juda, ne onen iškariotský (14, 22) na rozdíl od Jidáše iškariotského, kteréhož jmenuje též Jidášem, synem Šimona iškariotského (6, 72; 13, 2, 26) neb Jidášem, kterýž ho zradil (18, 2. 5).

e) nazývá se učeníkem, kterého miloval Ježíš, a tvrdí, že při poslední večeři spočinul na prsou Kristových a setázał Krista, kdo by byl ten, jenž ho zradí.¹⁾ Slovy těmi totiž prozrazuje, že patřil k oněm apoštolům, kteří požívali největší důvěry a lásky svého mistra. Byli však nejdůvěrnějšími apoštoly Páně pouze tři, Petr, Jakub Vel. a jeho bratr Jan, kteréž jedině Pán Ježíš učinil svědky jak své proměny na hoře, tak vzkříšení dcery Jairovy a smrtelného zápasu svého v zahradě Getsemanské. Mezi nimi tedy jest hledati spisovatele evangelia. Petra však nelze jím mysliti ani Jakuba; neboť Petra rozlišuje spisovatel výslovně v kap. 20. a 21. od učeníka, kterého miloval Pán, sv. Jakub pak zemřel smrtí mučnickou již r. 42, tedy mnohem dříve, než bylo sepsáno evangelium. Nezbyvá proto, než abychom oním učeníkem a tedy i spisovatelem tohoto evangelia nerozuměli jiného leč sv. Jana, a to tím spíše, poněvadž tradice, již sv. Ireneus a Polykrates tvrdí výslovně, že Jan apoštol to byl, který při poslední večeři spočinul na prsou Kristových,²⁾ a poněvadž

f) o tom učeníku, kteréhož miloval Pán a kterým, jak řečeno, spisovatel rozumí sebe sama, praví se v 19, 26—27, že Pán Ježíš svěřil mu matku svou, aby měl o ni péči; neboť jakožto učeníka, jemuž Pán Ježíš svěřil svoji matku, označuje podání rovněž apoštola sv. Jana.

B) A co tak již z vnitřních důvodů vychází na jevo s pravděpodobností rovnající se skoro jistotě, to potvrzují a na jistotu plnou uvádějí důvody vnější, hodnověrná totiž svědectví jiných. Jsou to vedle Apokalypse, kteráž, jak při tomto spise bude ukázáno, pochází od téhož spisovatele, od něhož jest toto evangelium, a jejížto autor výslovně se jmenuje Janem a praví, že byl pro víru ve vyhnanství na Patmu,

a) jistou měrou již ony narážky a citáty, které

¹⁾ Jan 21, 20: „Obrátiv se Petr uzel toho učeníka, kteréhož miloval Ježíš, kterýž i odpočíval při večeři na prsou jeho a řekl: Pane, kdo jest, kterýž tebe zradí,“ a v 21, 24., kde o témže učeníku praví: „To jest ten učeník, kterýž vydává svědectví o těchto věcech a napsal tyto věci, a víme, že právě jest svědectví jeho.“

²⁾ Ireneus, Adv. haer. 3, 3, 1: „Jan učeník Páně, kterýž i na prsou jeho odpočinul, i ten vydal evangelium.“ Polykrates u Euseb. H. E. 5, 24 viz str. 369. pozn. 1.

vyskytají se ve spisích Otcův apoštolských a křesťanských apologetů 2. st. Některé lze pozorovati již u sv. Klementa Řím., ve 4. knize Esdrášově, v Učení apoštolů (*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*) a v listě Barnabášově,¹⁾ psaných mezi 100—120. Ty však lze pomínouti mlčením; neboť ač uznávají je zcela právem nejedni nejen z katolíků, nýbrž i z protestantů, jsou přece tak slabé, že nelze usuzovati z nich nic jistého. Jinak však jest v listě k Diognetovi a v listech sv. Ignáce Muč. List k Diognetovi totiž psaný počátkem 2. st. jmenuje Krista v kap. 7. Pravdou a Slovem, a to takovým, které jest od počátku, a praví, že Bůh miloval lidi a poslal k nim Syna svého jednorozeného (kap. 10), a že křesťané sice na světě bydlí, ale nejsou ze světa (kap. 6). Vyslovuje se tedy o Kristu a jeho vyznavačích způsobem, jakým se děje pouze v evangeliu čtvrtém, i naráží tedy na ono evangelium, a to tak patrně, že ani rationalista Holtzmann nemohl se zdržeti, aby toho neuznal.²⁾ A větší ještě měrou naráží na ně sv. Ignác, žák apoštolský a biskup v Antiochii syrské. Ten byl r. 107 neb 110 dopraven do Říma na smrt mučnickou; na cestě té napsal několik listů k různým obcím a osobám křesťanským, v nichž z paměti citoval neb narážel na různá místa Písma sv., mimo jiné též na evangelium Janovo. Nazývá totiž v nich Krista Pána dveřmi k Otci,³⁾ satana jmenuje

¹⁾ Klem. Řím. 1. Kor. viz str. 365. Srovnej též rčení *ποιεῖν ἀληθείαν* v Klem. 1. Kor. 31. a Jan. 3, 21; *ἐργάζεσθαι* v Klem. 1. Kor. 33. a Jan. 6, 28; *ἵπτινα ἀμαρτίαν* v Klem. 1. Kor. 47. a *μείζονα ἀμαρτίαν* u Jan. 19, 11.

Esdr. viz str. 365.

Učení ap. Srovn.: *συναχθὲν ἐγένετο ἐν* v Učení. ap. 9. a *ἵνα συναγάγῃ εἰς ἐν* u Jan. 11, 52; *εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἄγιε* v Učení ap. 10. a *πάτερ ἄγιε* u Jan. 17, 11.)

Barnab. Srovnej rčení: *ζῶσσοποιεῖν* v Barnab. kap. 6. a 7. a Jan 5, 21; *ζήσεσθαι εἰς τὸν αἰῶνα* v Barnab. kap. 6. 8. 11. a Jan. 6, 59; *κατοικεῖν ἐν ἡμῖν* v Barnab. 6 a Jan. 1, 14., jakož i to, že v Barnab. kap. 12 uvažuje se měděný had, postavený od Mojžíše, jakožto předobraz Vykupitele a tak naráží se na Jan. 3, 14., kde Kristus dí: „Jako Mojžíš povýšil hada na poušti, tak musí povýšen býti Syn člověka.

²⁾ Holtzmann, Einl. 110: „Paulinische und Johanneische Elemente begegnet (im Briefe an Diognet, am häufigsten.“

³⁾ Ignác, list k Filadelf. 9, 10: „Ouf dveře k Otci.“ Srovn. Jan. 10, 7: „Já jsem dveře ovci.“

knížetem tohoto světa,¹⁾ dychtí po chlebě nebeském, kterýž jest tělo Ježíše Krista a po nápoji Božím, po jeho krvi,²⁾ označuje tělo Páně slovem *σάρξ* po příkladě Janově, a ne slovem *σῶμα*, jehož užívají první tři evangelisté; žádá čtenáře, aby zůstávali v Kristu Ježíši,³⁾ a praví, že duch ví, odkud přichází a kam jde⁴⁾ Výroky těmi upomíná tak mocně na evangelium Janovo, a jednotlivé výrazy jeho, jmenovitě *σάρξ* (tělo) a *μένειν ἐν Χριστῷ* (zůstávat v Kristu) jsou Janovi tak rázovité, že tento poměr mezi Janovým evangeliem a mezi spisy sv. Ignáce nelze s dostatek vyložití odjinud, leč z předchozí četby evangelia Janova jakožto reminiscence či upomínky na to, co v něm bylo čteno. Uznává to i rationalista Hilgenfeld, Volkmar, Holtzmann⁵⁾ a j. tvrdíce, že listy Ignácovy předpokládají evangelium Janovo. I lze proto s veškerou jistotou souditi, že sv. Ignác počátkem 2. st. evangelium Janovo znal a narážej na ně ve svých listech, známost jeho u svých čtenářů předpokládal, a že tedy evangelium to již počátkem 2. st. nejen trvalo, nýbrž i rozšířeno bylo alespoň po různých krajích maloasijských, ne-li i v Římě. Pravíme „ne-li i v Římě“. Neboť připouštíme, ač s hledem k tomu, že narážel na ně pravděpodobně i sv. Klement Řím., netvrdíme, že kolem r. 110, kdy sv. Ignác psal list svůj k Římanům, nedostalo se ještě Janovo evangelium do Říma, a že tedy sv. Ignác mýlil se, když známost jeho u Římanů předpokládal. Ale ovšem, pokud se týká předpokládání takové známosti u křesťanů maloasijských, v tom

¹⁾ Ign. Magn. 1, 2 Efes. 17, 1. Řím. 7. a jinde a Jan. 14, 30.

²⁾ Ign. Řím. 7: „Po chlebu Božím dychtím, po chlebu nebeském, po chlebu života, kterýž jest tělo Ježíše Krista, Syna Božího.“ Srovn. Jan. 6, 33 35. 48. 50. 51.

³⁾ Ign. Efes. 10. Srovn. Jan. 15, 4.

⁴⁾ Ign. Filadelf. 7: „Duch přece .. nedá se klamati. Víť, odkud přichází a kam jde.“ Srovn. Jan. 3, 8: „nevíš, odkud přichází a kam jde.“

⁵⁾ Hilgenfeld, Kanon und Kritik des N. T. s. 31. a Historisch-kritische Einl. in d. N. T. 1875. s. 73. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien; Holtzmann, Einl. s. 102. — Zahn, Einl. II. 446. vyjádřil se o to n takto: „Die ersten unzweideutigen Spuren vom Einfluss des 4. Ev. auf die kirchliche Denk- und Redeweise finden wir in den Briefen des Ignatius (um 110). Wie handgreiflich sie sind, kann man daraus entnehmen, dass nicht selten eben diese Abhängigkeit des Ignatius von Jo als ein Beweis gegen die Echtheit und das Alter der Ign. Briefe geltend gemacht worden ist.“

nemohl se mýlit, poněvadž se s nimi stýkal a mezi nimi bydlel. Ale, jak řečeno již na str. 359., k takovému rozšíření bylo třeba doby alespoň desíleté. I jsou proto ony narážky obsažené v listech Ignácových, psaných kolem r. 110, svědectvím, že evangelium povstalo již koncem 1. st., tedy v době, do které skutečně sepsání evangelia toho apoštolem Janem klademe. Že by právě apoštol Jan byl spisovatelem jeho, to nepraví sice ani autor listu k Diognetovi ani sv. Ignác výslovně, ale přece autor listu k Diognetovi alespoň tím nasvědčuje apoštolskému původu jeho, že i dle uznání Holtzmanova opírá se o ně jako o spis autoritativní.¹⁾

A podobně lze souditi z Papiáše a Polykarpa, kteří dle sv. Ireneae byli žáky sv. apoštola Jana, a z nichž jeden, Polykarp, biskupoval počátkem 2. st. ve Smyrně, druhý, Papiáš, kolem r. 120 v Hieropoli ve Frygii, tedy v době nedaleké od smrti apoštola Jana a v místech, nad nimiž sv. Jan sám za pobytu svého v Efesu vrchní správu vedl jako metropolit. Neuvádějí sice (až na několik narážek slabých v listě Polykarpově) žádné místo z evangelia Janova, jakož zcela pochopitelně, neboť ze spisů Polykarpových zachoval se nám pouze jeden krátký list, který napsal Filippenským, z Papiášova pak spisu objemného, jenž obsahoval výklady slov Páně, zachovaly se pouze některé úryvky malé. Avsak sv. Polykarp uvedl ve svém listě kap. 7. z prvního listu Janova místo „Každý, kdo nevyznává, že Ježíš Kristus přišel v těle, antikrist jest“ (1. Jan. 4, 2—3), Papiáš pak uvedl jich dle Eusebia (H. E. 3, 39. Migne 300) několik. Ale list první sv. Jana předpokládá známost evangelia Janova, jsa druhou, a to praktickou částí jeho. Znali-li tedy řečení světci první list Janův, znali zajisté i evangelium jeho. O Papiášovi lze to tvrditi také proto, poněvadž ona zpráva, kterou Ireneus podává ve svém spise O kacířstvích (5, 36, 2) o presbyterích maloasijských, zpráva totiž, že dovolávali se Kristova výroku zaznamenaného u Jana 14, 2, pochází s veškerou pravděpodobností od Papiáše samého.²⁾ Trvalo proto také dle Papiáše a Polykarpa

¹⁾ Holtzmann, Einl. 468: Dagegen lehnen sich an das 4. Evangelium als eine autoritative Schrift an Tatian, Athenagoras, die gallischen Märtyrergemeinden und der Autor an Diognet.

²⁾ Iren. Adv. haer. 5, 36, 2: „A proto prý (jak praví presbyterové) též Pán řekl, že u Otce jeho příbytkové mnozí jsou.“ K tomu Belser,

evangelium Janovo již v 1. polovici 2. století, ba dle Polykarpa již počátkem století toho, neboť on psal krátce po Ignácovi, nejspíše r. 111. Ano Papiáš dosvědčil to dle jisté zprávy také výslovně. V jednom kodexu vatikánském totiž z 9. st. jest předmluva, která obsahuje tuto poznámku: „Evangelium Janovo uvedeno a dáno jest církvím od Jana když byl ještě v těle, jakož sdělil v posledních pěti knihách svých Janův žák, jménem Papiáš hierapolský.“¹⁾ Ovšem na svědectví toto neklademe veliké váhy, neboť poznámka ta pochází teprve z doby pozdější, a není známo, odkud autor její zprávu svou čerpal. Nicméně veškerého významu upříti jí nelze; neboť v 9. st. bylo Papiášovo ještě známo, a řečená poznámka spadá dle Tischendorfa²⁾ do doby ještě starší; mohl tedy autor poznámky té docela dobře čerpati zprávu svou ze spisu Papiášova samého. Je-li však poznámka ta pravdivá, má váhu rozhodnou, poněvadž Papiáš jakožto žák Janův zajisté o věci byl dobře poučen a tedy spolehlivé svědectví mohl vydati.

Zvlášť důležité jest svědectví, jež evangeliu Janovu vydává s v. Justin, kterýž, jak řečeno v díle I. str. 40, narodil se kol. r. 100 v byvalém Sichemu, kolem r. 130 v Efesu křest přijal a tam o něco později rozmluvu s židem Tryfonem měl a odebrav se do Říma mimo řečenou rozmluvu dvě apologie na obranu křesťanství napsal, jednu kolem r. 150, kterou odevzdal císaři Antoniu Piovi, druhou kol. r. 162, kterou odevzdal

Einl. 2. vyd. str. 260: „Sodann geht das von den Presbytern des Ireneus (5, 36, 2) bezeugte Wort des Herrn: In dem, was meines Vaters ist, sind viele Wohnungen, sicher auf Papias zurück“ a Harnack (Chronol. I. 588: „Papias ist es, der uns referirt, jene Presbyter hätten sich in ihren Aussprüchen auf eine Stelle als auf ein anerkanntes Herrnwort bezogen, die sich nur im 4. Ev. findet (Joh. 14, 2). Podobně soudi Ligthfoot, Corssen, Bousset, Drummond, Stanton, Sanday, Lepin. (L'origine du quatr. Évang. s. 52.)

¹⁾ Cod. Reg. 14. v knihovně vatikánské: „Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis (t. j. správně exegeticis, jak uznává: Ligthfoot, Harnack, Funk, Zahn, Gutjahr, tvrdíce, že výraz „erotericis“ dostal se do textu omylem místo exegeticis, ač-li výraz ten není, jak myslí Belser a Réville jiným vedlejším názvem spisu Papiášova), id est in extremis quinque libris retulit. Viz Zahn, Einl. II. str. 458. pozn. 3. Aberle, Einl. s. 112, který předmluvu onu shledal u Thomasia (Card. Thomasii opp. ed Vezzosi I. 344)..

²⁾ Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfasst, vyd. 4. (1866), str. 118.

císaři Marku Aureliovi. Nazýváť on ve svých spisech Ježíše Slovem, Jednorozencem Otcovým,¹⁾ praví, že Otec totéž, co sám činí, skrze Slovo činiti velí,²⁾ že na počátku skrze něho všechno stvořil,³⁾ že židé, kteří mají proroctví a přechod Kristův ustavičně očekávali, nepoznali ho,⁴⁾ že Kristus řekl: „Nenarodíte-li se znovu, nevejdete do království nebeského,⁵⁾“ že Jan prohlásil u Jordánu: „Nejsem Kristus, nýbrž hlas volajícího, neboť přijde mocnější nade mne, jemuž ohuv nésti nejsem hoden.“ A tak nejen naráží na Janovo evangelium, nýbrž i uvádí z něho některá místa skoro doslovně. Znal tedy patrně také evangelium Janovo.

A nejen to, on přiznává též, že známost těch oněch dějův a výpovědí evangelních, zejména také poznání toho, že Ježíš jest jednorozencem a Slovem Božím, čerpal z paměti apoštolských (Tryf. 105), jimiž, jak ukázáno v díle I. na str. 40—41., rozumní naše evangelia kánonická. Ale Slovem a jednorozencem Božím nazývá se Kristus Ježíš pouze v evangeliu Janově. Čítal tedy Justin patrně také evangelium to k řečeným pamětím, a jak i Harnack připouští, vydal svědectví, že nejen znal evangelium Janovo, nýbrž i přesvědčen byl o apoštolském původu jeho.⁶⁾

¹⁾ Justin. Apol I, 46: „Vyučení jsme, že .. Kristus jest prvorozenec Boží a Slovo“ (Logos). Rozml. s Tryf. 105: „Již nahoře doličil jsem, že jednorozenec jest Otce veškerenstva, vlastně zrozené z něho Slovo a moc (*ἰδιως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος*), jenž napotom člověkem z panny se stal, jakož z pamětí doříčených se dovidáme.“ (Srovn. Jan. 1, 1. „Na počátku bylo Slovo.“ 1, 18: „jednorozený Syn, kterýž jest v lůnu Otce, ten vypravil“.)

²⁾ Just. Apol. II, 9. Srovn. Jan. 5, 19.

³⁾ Just. Apol. II, 6. Srovn. Jan. 1, 3: „Všecky věci skrze něho učiněny jsou.“

⁴⁾ Apol. 1, 49. Srovn. Jan. 1, 11: „Do vlastního přišel a svoji ho nepoznali.“

⁵⁾ Apol. I, 61: „Kristus pravil: Nenarodíte-li se znovu, nevejdete do království nebeského. Že pak do života matek zrozencům již vjiti nemožno, jest ovšem na bíle dni.“ Srovn. Jan. 3, 3.

⁶⁾ Harnack, Chronol. I. s. 674: „Dennoch will ich nicht in Abrede stellen, dass Justin das 4. Ev. für apostolisch-johanneisch gehalten hat, und sein Urteil über die Herkunft der Apokalypse scheint mir auch ins Gewicht zu fallen. Man muss also die Möglichkeit, ja eine Wahrscheinlichkeit offen lassen, dass die Bezeichnung des 4. Evangeliums als Werk des Zwölfapostels schon in der Zeit c. 155—160 vorhanden gewesen ist, nämlich bei Justin.“

Třeba však dobře míti na mysli, že svědectví to vydal sv. Justin již ve své rozmluvě s Tryfonem, kterou sice napsal nejspíše až po rok 150, měl ji však již kolem roku 130—135., že tedy svědectví jeho nevztahuje se teprve ku polovici 2. století, nýbrž i k roku 130—135. V té době tedy, kolem roku 130—135, bylo dle svědectví jeho evangelium Janovo alespoň v Efesu nejen známo, nýbrž i za apoštolské uznáváno, v tom Efesu, ve kterém sv. Jan působil, své evangelium dle svědectví Ireneova napsal a tam i v posledních letech století prvního neb v prvních letech 2. st. zemřel. V té době však kol r. 130—135 žili ještě pamětníci sv. Jana apoštola, a ti zajisté věděli, zda a které evangelium Jan apoštol napsal a ku potřebě jak tamních tak okolních křesťanův odevzdal. Měl tedy sv. Justin zcela spolehlivý pramen, z něhož by čerpal své poznání a přesvědčení o evangeliu Janově; a že ho užil svědomitě, za to ručí nejen jeho vzdělanost a opravdová snaha poznat pravdu, nýbrž i ta okolnost, že k evangeliu tomu odvolával se jakožto ke spisu apoštolskému i ve své rozmluvě se židem Tryfonem za přítomnosti jiných židů, s tím Tryfonem, který také v Efesu žil a tedy stejnou příležitost měl, aby se přesvědčil o skutečnosti a pravdivosti alespoň těch spisů Janových, k nimž Justin poukazoval. S hledem ku pamětníkům Janovým můžeme tedy říci, že svědectví Justinovo sahá až do doby samého apoštola Jana a tedy veškeré pochybnosti prosto jest.

Pomlčujíce o těch citátech a narážkách, které shledávají se v Pastýři Hermově¹⁾ a u Apollináře²⁾ (kol r. 170),

¹⁾ Pastýř Hermův jmenuje Krista dvěřmi, jediným přístupem k Bohu (Podob. 9, 12. srovn. Jan. 10, 7; 14, 6.) a jeví příbuznost v Příkáz. 12, 3 s Jan. 14, 21; 15, 10; v Podob. 9, 12. s Jan. 10, 7. a jinde.

²⁾ Claudius Appolinaris, biskup hierapolský, napsal mimo jiná dila spis „O velikonocích“ (*περὶ τοῦ πάσχα*), z něhož zachovaly se pouze dva zlomky ve Chronicon paschale. Zlomky ty oba vydávají jistou měrou svědectví evangeliu Janovu, první tím, že zmiňuje se o nestejných náhledech, které měli vykladači v příčině dne Kristovy smrti; neboť různost ta nemohla povstati, leč z nesprávného výkladu evangelia Janova, jakoby ono kladlo smrt Kristovu na jiný den než synoptikové; druhý svědčí mu tím, že naráží na Jan. 19, 34 slovy: „Filius Dei... cuius latus percussus est et qui ex latere suo effudit duo purgatoria, aquam et sanguinem et qui sepultus est in die paschatis, lapide imposito sepulturae.“ (Viz Claudii Apollinaris Fragm. Migne, 5. 1297. — Chronicon paschale, ed. Dindorf, I. s. 14. Fillion, Évang. selon s. Jean, XVIII.

Athenagory¹⁾ (kol 176), obce lyonské²⁾ (kol 177) Polykrata³⁾ (kol 190), přistupujeme již k těm, kteří

b) výslovně osvědčili evangelium čtvrté jakožto evangelium Janovo. Byli to mimo původce nadpisů v prvních sbírkách a mimo nejstarší překlady starosyrský a starolatiný (Italu) v Asii Theofil Antiochijský⁴⁾ (kol r. 170), v Alexandrii Klement Alex.⁵⁾ Origenes⁶⁾ a Dionysius Alex.⁷⁾ v Africe prokonsulární Tertul

¹⁾ Athenagoras, filosof athenský, napsal obranný spis či apologii křesťanů (*πρεσβεία περί χριστιανῶν* — supplicatio seu legatio pro christianis, kterou poukázal k císaři Marku Aureliu Antoniovi a Luciu Aureliu Commodovi. V ní (Legat. 10) uvedl z Jan. 1, 1. 3. výpovědi o božském Slově takto: „Syn Boží jest Slovo Otce . . . Všecky věci skrze něho učiněny jsou.“ (Viz Fillion, *Év. selon s. Jean*. XVIII.)

²⁾ Círk. obec lyonská zaslala r. 177 neb brzy na to list círk. obcím v Asii prokonsulární a ve Frygii, ve kterém podávala zprávu o pronásledování, které jí bylo utrpěti od Marka Aurelia. Ve zprávě té uvádí skoro doslovně Kristův výrok z Jana, 16, 2. Praví: „Vyplnilo se, co bylo pověděno od Pána našeho, že přijde čas, ve kterém každý, kdo vás zabije, domnívati se bude, že Bohu slouží (*ἐπληροῦτο τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον, ὅτι ἐλεύσεται καιρὸς ἐν ᾧ πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δοῖσι λατρεῖαν προσφέρειν τῷ Θεῷ*).“

³⁾ Polykrates, biskup efesský, ve svém listě k papeži Viktorovi (u Euseb. H. E. 5, 24) označuje Jana jakožto toho, který spočinul na prsou Páně (*ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*) a tak uvádí nepřímá slova z Jan. 13, 25 (21, 20).

⁴⁾ Theof. Aut., Ad Antol. 2, 22, (Migne 6, s. 1088): *ὁθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιοι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν.* (O tom nás poučují svatá písmata a všickni lidé Duchem nadšení, z nichž Jan praví: Na počátku bylo Slovo bylo u Boha.)

⁵⁾ Klem. Alex. (u Euseb. H. E. 6, 14, 7): *ἔλεγον* (scil. οἱ πρεσβύτεροι) *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον . . . πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικόν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.*

⁶⁾ Origen. Homil. in Josuam, 7, n. 1 (Migne, Patr. gr. 12): „Sicut ex traditione accepi de quatuor evangeliiis, quae sola in universa Dei ecclesia, quae sub coelo est, citra controversiam admittuntur . . . Postremum vero evangelium Joannis.“ Comment. in Joan. t. I. n. 6 (M. P. gr. 14, 29—32), vyloživ povahu evangelia Janova dí: Matthaesus quidem, quum scriberet Hebraeis, qui venturum ex Abrahamo et Davide exspectabant: Liber, inquit, generationis Jesu Christi, Filii David, Filii Abraham, Marcus vero sciens, quod scribit, initium enarrat Evangelii, fortassis quod inveniamus finem ipsius apud Joannem, qui in principio Verbum Deum fuisse dicit. Lucas etiam cum dixisset: Primum quidem sermo-

lián ¹⁾ a sv. Cyprián, ²⁾ v Římě autor Zlomku Murat. ³⁾ a svatý Hippolyt, ⁴⁾ v Gallii sv. Ireneus. ⁵⁾ Svědectví své napsali ovšem až 70—120 roků po smrti apoštola Jana, avšak vydávše je v nejpřednějších obcích církevních od sebe vzdálených, v nichž zastávali důležité úřady církevní, projevíli jimi přesvědčení celé církve tehdejší. I má proto svědectví jejich váhu velikou;

nem feci de omnibus, quae coepit Jesus facere et docere, majores perfectioresque de Jesu sermones reservat ei, qui supra pectus Jesu recubuit. Nullus enim illorum adeo pure manifestavit illius divinitatem, ut Joannes, quippe qui inducat illum dicentem: Ego sum lux mundi; ego sum via, veritas et vita; ego sum resurrectio; ego sum ostium; ego sum pastor bonus... Audeamus igitur dicere evangeliorum primitias evangelium a Joanne.

⁷⁾ Dionys. Alex. († 264) bral pravost Apokalypse v pochybnost proto, poněvadž se mu zdálo, že mluva její odlišuje se příliš od mluvy čtvrtého evangelia, o jehož původě Janově byl přesvědčen. Pravílt (u Euseb. H. E. 7. 25): „Vyznávám, že (Apokalypse) jest dílem některého muže svatého a Bohem nadcnnutého. Že by to však byl apoštol, syn Zebedeův, bratr Jakubův, od něhož jest ono evangelium, kteréž jest nadepsáno „podle Jana“ a list katolický, tak snadno nepřipustím.“

¹⁾ Tertul. Adv. Marcionem, 4, 2 (Migne, 2, s. 363): „Constituimus in primis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere; si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos.“ 4, 5 (Adv. Marcion. 4, 5. M. 2, s. 367): Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangelis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit Petri affirmatur.“

²⁾ Sv. Cyprian ve spise „Testimoniorum libri tres adv. Judaeos“ uvádí různá místa z evangelia Janova slovy „in evangelio cata Joannem“ na př. v I, 18 (M. 4, s. 688): „De quo et Christus in evangelio cata Joannem: Scrutamini scripturas, in quibus putatis vos vitam aeternam habere. Hae sunt, quae testimonium perhibent de me; et non vultis venire ad me ut vitam habeatis. Nolite putare quia ego vos accuso ad Patrem. Est qui vos accuset, Moises, in quem vos speratis. Si enim credidissetis Moisi, crederetis et mihi: de me enim ille scripsit. Si autem illius scripturis non creditis, quomodo verbis meis credetis. (Srovň. Jan. 5, 39—40. 45. 47.) Taktéž ve II, 3. (Jan. 1, 1—4), II, 6 (Jan. 1, 1; 10, 34); II, 19 (Jan. 3, 28. 29; 1, 26. 27); II, 2.) Jan. 5, 22. 28) a j.

³⁾ Zlomek Murat. ř. 9—16 viz I. díl, str. 46

⁴⁾ Hippolyt napsal spis pod jménem *ἐπὶ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* (O evangeliu podle Jana a o Apokalypsi), ve kterém oba spisy tyto připisoval Janu apoštolu a jako takové zastával.

⁵⁾ Nejen četná místa z evangelia doslovně aneb skoro doslovně ve svém spise „Adversus haereses“ (Proti kacířstvím, neb proti bludařstvím) uvedl, nýbrž i výslovně evangelium toto Janu apoštolu přičítal, na př. v 3, 1. (Viz str. 382. pozn. 2.)

neboť, jak upozornili jsme již v díle I. str. 141—142, všeobecně ono přesvědčení nebylo by povstalo v čase poměrně tak krátkém, kdyby nebylo spočívalo na pravdě, a to tím méně, kdyby teprve kolem polovice 2. st. byl někdo evangelium to napsal a pod jménem spisu apoštolského rozšířiti chtěl. Uzná to zajisté každý, kdo bez předsudků pováží jednak ten rozdíl, který jest mezi evangeliem Janovým a evangeliemi ostatními, již v době Otcův apoštolských obecně uznanými, jednak tu úzkostlivost prvních křesťanův a jejich pastýřů duchovních, s kterou bděli nad zachováním čistého podání apoštolského a se zdráhali uznati za knihu apoštolskou spis, byť i pod jménem spisu apoštolského rozšiřovaný, dokud neměli náležitého svědectví, že od apoštolů skutečně pochází. Mimo to, jak vidno, někteří ze svědků svrchu jmenovaných byli v poměru dosti blízkém k sv. apoštolům a o knihách jejich náležitě poučení. Zejména sv. Ireneus, jakožto žák sv. Polykarpa, učeníka to samého Jana apoštola, zvěděl zajisté z pramene věrohodného zcela bezpečně, zda a které spisy napsal sv. Jan; a proto praví-li zcela rozhodně, že Jan apoštol jest jeho autorem, jest zajisté svědectví jeho zcela hodnověrné a spolehlivé, spolehlivé tak, že samo o sobě dostačilo by, aby zjistilo úplně apoštolský původ řečeného evangelia. Pomíjíme proto mlčením výpovědi spisovatelův a Otců mladších, jako Athanasia, Eusebia, Cyrilla Jerus., Epifania, Řehoře Naz. a j. a jen to podotýkáme, že tato svědectví sv. Otcův a spisovatelů církevních nabývají váhy ještě větší tím, že

c) s nimi souhlasí také výpovědi bludařů, ba i spisovatelů pohanských, kteří působili v 2. a počátkem 3. st. Znalť je židokřesťanský autor apokryfního spisu „Z á v ě t d v a n á c t i p a t r i a r c h ů“ (testamentum duodecim patriarcharum), psaného před r. 135, který z něho přijal několik výrazů a rčení rázovitých,¹⁾ znal je gnostik Basilides (kol r. 125), který dle svědectví Hippolytova z něho uvedl několik míst.²⁾ Znal

¹⁾ Zejména výrazy *φῶς τοῦ κόσμου* (světlo světa), *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* (duch pravdy), *μονογενής*, *θεὸς ἐν σαρκί*, *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* *πηγὴ εἰς ζωὴν πάσης σαρκός* (jedinorozený, Bůh v těle, beránek Boží, pramen do života všeho těla. (Srovn. Luthardt, Das Johanneische Ev., I, str. 234; Fillion, Évang. selon s. Jean, s. XXII.

²⁾ Hippol. *Philosophumena*, 7, 22: „Praví (Basilides): A to jest to, co řečeno jest v evangeliu: Bylo světlo pravé, kteréž osvětluje každého

je i Valentin (kol r. 140) a jeho stoupenci Valentiniani; ¹⁾ neboť Valentin upravil s hledem k jeho počátku svoji soustavu filosofickou, a přítel Valentinův Herakleón napsal k němu kolem r. 160 výklad k tomu konci, aby odůvodnil svou soustavu; ²⁾ a přičítal slova vyskytající se v evangeliu Janově 1, 18. výslovně Janu apoštolu, ³⁾ slova totiž: „Boha nikdy žádný neviděl; jednorozený Syn, kterýž jest v lůně Otce, ten vypravil.“ Ptolemaeus pak, žák Valentinův, nazývá spisovatele evangelia brzy Janem, učeníkem Páně, ⁴⁾ brzy apoštolem ⁵⁾ a i východní Valentiniani nazývají u Klementa Alex. autora prologu Janova apoštolem. ⁶⁾ Autor tak zvaných homilií Klementských ⁷⁾ uvádí mimo několik (dle Lagardea patnácti) narážek doslovně Jan. 9, 1—3 a 10, 3; Tatián pak, žák sv. Justina, ve svém Slově k Řekům (*λόγος πρὸς Ἑλληνας*) uvedl z něho slova „Světlo ve tmě svítí a tmy ho neobsáhly“ (1, 5), ano použil ho též ve své harmonii evangelní zvané Diatessaron. Také

člověka přicházejícího na svět.“ A tamtéž 7, 27: „Praví (Basilides): Že pak každá věc má svůj čas, příhodným svědkem jest Spasitel, když praví: Ještě nepřišla hodina má.“ (Srovn. Jan. 1, 9; 2, 4.)

¹⁾ Dle (Hippolytových) *Philosophum.* 6, 33. (Migne 16, 3216) Valentin nazval ďábla *ἄρχοντα τοῦ κόσμου* (knížetem tohoto světa), jako Pán Ježíš u Jan. 14, 30., a použil pro sebe výroku Kristova z Jana 10, 8: „Všichni, kteří byli přede mnou, zloději a lotři“ a j. Ireneus, *Adv. haer.* 3, 11, 7: „Stoupenci však Valentinovi užívají přechojně evangelia dle Jana, aby dokázali své snátky.“

²⁾ Origen. *In Joh.* 6, 8.

³⁾ Orig. *In Joh.* 6, 2.

⁴⁾ Iren. *Adv. haer.* 1, 8, 5: „Dále učí (Ptolemaeus a jeho stoupenci), i Jan prý učeník Páně, prvou osmici samými slovy naznačil, pravice takto: Jan, učeník Páně, chtěje vypraviti původ všech věcí... za základ dává jakýsi Počátek. (Viz též Zahn, *Gesch. des ntl. Kanons*, s. 956. 958.)

⁵⁾ Ptolemaeus, *List ke Floře* (ep. ad Floram) u Epifania, *haer.* 33. 3. Viz Zahn, l. c. str. 959.

⁶⁾ Klement. Alex. *Epit. e Theodoto*, § 7, 41. Viz Zahn, *Einl.* II. s. 460.

⁷⁾ Homil. Klement. 3, 52 (Migne, *Patr. gr.* II): „Pravý prorok praví: „Já jsem dveře do života; kdo vchází skrze mne, vchází do života... Moje ovce slyší hlas můj.“ (Srovn. Jan. 10. 3. 9. 27). 19, 22: „Těm, kteří se ho dotazovali a kteří mu učinili otázku: Tento-li zhřešil, aneb rodiče jeho, že se slepý narodil? Náš Pán odpověděl: Ani tento nezhřešil, ani rodiče jeho, ale aby skutky Boží byly zjeveny skrze něho.“ (Srovn. Jan 9, 1—3.) Tato slova nalezl teprve Dressel r. 1853 v jednom rukopise vatikánském. (Viz Luthardt, *Das joh. Ev. I. s. 234—235*; Fillion, *Ev. selon. s. Jean*, XXII.)

Naassenovci a Peráti¹⁾ ve 2. st. poznali je a použili ho; Montanisté pak opírali o ně svoji²⁾ nauku o nastávajícím ještě příchodě Utěšitelově. A logové ve 2. a 3. stol. neuznávali sice apoštolského původu evangelia Janova, přičítajíce je bludaři Cerinthovi,³⁾ ale i oni znali je a tvrdíce, že nepochází od Jana apoštola, nýbrž od Cerintha, vrstevníka Janova, vydávali alespoň nepřímě svědectví nejen starobylosti jeho, nýbrž i tomu, že bylo v církvi od dávna pokládáno za spis Jana apoštola. Podobně platí o Marcionovi, který vyjma Lukášovo evangelium zahrnul ostatní, poněvadž viděl, že nesrovnávají se s bludnými jeho názory, ba i o pohanu Celsovi (kolem r. 178), který ve svém spise *λόγος ἀληθής* (slovo pravdivé), jak sděluje Origenes, uváděl některé výroky také z evangelia Janova a, ačkoli hleděl vyvrátiti pravdivost těch výroků, nepopíral přece jejich pravosti, ne apoštolského původu čtvrtého evangelia, z něhož je uvedl.⁴⁾

II. Než přes to, že tolika svědky hodnověrnými osvědčen jest apoštolský a to právě Janův původ čtvrtého evangelia kánonického v plné shodě s důvody vnitřními, přece počali ke konci 18. st. někteří bráti v pochybnost jeho pravost, později pak popírali a dosud popírají je rozhodně. Vizme, jakým právem. —

Aby odůvodnili své tvrzení, hleděli a hledí jednak seslabiti důvody vnější, jež svědčí o pravosti evangelia, jednak, a to hlavně, opřítí se o důvody vnitřní.

1. Předem totiž popírají, že by místa, jež uvádějí se ze sv. Otcův apoštolských jakožto narážky na evangelium Janovo, byla skutečnými narážkami, neboť příslušné výroky a výrazy lze prý vyložiti dílem z tehdejší mluvy křesťanské, dílem z úst-

¹⁾ Dle Philosophum. 5, 7—9. 12. užili Jan. 3, 6; 1, 3. 4. (Migne, 16, sl 3139), 6, 53 (M. 16, 3142); 3, 8 a 5, 37 (M. 16, 3143) a j.

²⁾ Viz Zahn, Einl. II. s. 447.

³⁾ Epif. haer. 51, 3: *εἶχον γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην, ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους* . . . *λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνου καὶ οὐκ ἀξιά αὐτὰ φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ*. Podobně Philaster, haer. 60 („Post hos sunt haeretici, qui evangelium secundum Joannem et Apokalypsin ipsius non accipiunt . . . in haeresi permanentes, ut etiam Cerinthi illius haeretici esse audeant dicere et Apokalypsin itidem, non Joannis evangelistae et apostoli.“) Viz Camerlyuck, De quarti evang. auctore, s. 149. Srovn. též Iren. Adv. haer. 3, 11. 9.

⁴⁾ Viz dil I. str. 147.

ního podání, jakoby totiž křesťané byli tehdy oněch výrazů vůbec užívali o věcech náboženských, aneb jakoby ten onen výrok Janův toliko ústně proslovený byl se dostal ústním podáním k sv. Otcům apoštolským a od nich ve spisech jejich byl uveden.¹⁾

¹⁾ Mimo řečené Alogy a Marcionity nebylo až do 18. st. nikoho, kdo by byl popíral pravost Janova evangelium. První, jenž to učinil, byl anglický deista Eduard Evanson, který je přičítal jakémusi filosofu platonskému 2. st. (Evanson, *The dissonance of the four generally recieved Evangelists and the evidence of their respective authenticity examined*. Ipswich, 1792). Byl však vyvrácen od J. Priestleya a Davida Simpsona (Priestley, *Letters to a young man*, 1793; Simpson, *An Essay on the authenticity of the new testament*. 1793. V Německu brali pravost jeho v pochybnost nejprve Eckermann (Theolog. Beiträge 1796. V, 2. str. 106) a J. E. C. Schmidt (Bibl. für Kritik und Exegese B. 2, 1), později však upustili od svých pochybností, když byli proti nim v témže roce 1796 vystoupili Storr a Süsskind (Magazin für christl. Dogm. und Moral 1796. Nedlouho na to Erh. Vogel, superintendent ve Wunsiedelu, přičítal je nějakému křesťanu alexandrijskému, obrácenému ze židovství (ve spise anonymním a frivolně psaném: *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht*, Leipzig 1801), ale způsob jeho psaní způsobil všeobecnou nevoli, jeho tvrzení pak vyvrátili Süsskind a Schleker. Po něm popíral pravost evangelia toho G. K. Horst, přičítaje je také nějakému křesťanu alexandrijskému (v Henkeově Museum für Religionswissenschaft, 1803), Cludius (Uransichten des Christentums nebst Untersuchungen über einige Bücher des N. T. Altona, 1803. s. 40) a Ballenstedt (Philo und Johannes oder fortgesetzte Anwendung des Philo zur Interpretation der Johanneischen Schriften, mit besonderer Hinsicht auf die Frage, ob Johannes der Verfasser der ihm zugeschriebenen Schriften sein könne. Göttingen 1812); proti nim hájili však pravosti jeho Wegscheider (Versuch einer vollständigen Einl. in das Ev. Johan. 1806), Glaser (Disputatio de Johanne apostolo, evangeli, quod nomen eius prae se fert, vero auctore, 1806), Tittmann (Meletemata sacra), Eichhorn (Einl. II. 1810. s. 239—254), Hug (Einl.) a j. Amnon opět tvrdil, že Jan, spisovatel evangelia, byl jiný než ten, kdo je vydal (Progr., quo docetur Johannem evang. auctorem, ab editore huius libri fuisse diversum. Erlang. 1811), Paulus pak (Heidelb. Jahrb. 1821) přičítal evangelium to některému učeniku Janovu. Zvláštní rozruch způsobil však spis C. G. Bretschneidera „*Probabilia de evangeliū et epistolarum Joannis apostoli indole et origine eruditorum judiciis modeste subiecit*“, v Lipsku 1820, ve kterém evangelium upíral Janovi mimo jiné pro domnělou neshodu mezi ním a synoptiky, pro jisté omyly dějepisné a místopisné, které prý se v něm vyskytají. Povstali však i proti němu různí učenci katolíci i protestantští vyvracující jeho námitky a hájící rozhodně pravosti evangelia; zejména byli to C. W. Stein (Authentia evangl. Joannis contra Bretschneideri dubia vindicata, Brandeb. 1822), J. T. Hemsén (Die Echtheit der Schriften

Avšak ať připustí se, jakož jsme již svrchu učinili, že to platí o těch méně jasných narážkách, které se vyskytají

des Evang. Joh. Schlesw. 1823; Leonh. Usteri (Comment. crit., in qua Ev. Joann. genuinum esse ex comparatis IV. evangelii narrationibus de coena ultima et passione Jesu Chr. ostenditur. Turici 1823), Gottl. Crome, (Probabilia haud probabilia oder Widerlegung der von D. Bretschneider gegen die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Ev. und der Briefe Johannis erhobenen Zweifel. Eine gekrönte Preisschrift, Leipz. 1824), Rettberg (An Joannes in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet (Gottingae 1826), Reinecke (De constanti et aequabili Jesu Christi indole et ingenio, doctrina ac docendi ratione sive commentatio de evangelio Joannis, Hannoverae 1827). Podobně jini hájili pravosti jeho buď v komentářích, jako Lücke (1820), Kuinöl (1823), Tholuck (1827), Klee (1829) neb v jednotlivých posudcích a člancích neb v Úvodech jako Guericke, Schott, Feilmoser, Gröner a j. Proti vývodům jejich Bretschneider nejen nic nenamítal, nýbrž prohlásil, že dosáhl svého účelu, aby totiž apoštolský původ Janova evangelia byl lépe odůvodněn. Potom nastal as po 15–20 roků klid. Ale již r. 1835 a zvláště 1840 přerušili jej Dav. Fr. Straus ve svém spise Leben Jesu (1835, 4. vyd. 1840) a Bruno Bauer (Kritik der evangl. Geschichte des Joh. 1840), dle nichž Janovo evangelium jest plno bájí a smyšlenek a proto nikoliv od apošt. Jana, jakož i Lützelberger (Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes 1840), který popíral nejen pravost evangelia a listů Janových, nýbrž i to, že by byl kdy býval v Efesu, a Weisse (Evangl. Geschichte 1838), dle jehož mínění evangelium toto napsal nějaký žák Janův na základě pozdějších a proto i nedostí spolehlivých zápisků jeho a jiných pramenů. Vystoupili sice také proti nim i protestantští spisovatelé někteří, jako Credner (Einl. 261–267), Neudecker (Einl. 1836 a 1840), Frommann (Echtheit und Integrität des Ev. Joh. ve Stud. und Krit. 1840, s. 853 až 930), Joh. Heinr. Aug. Ebrard (Wissenschaftliche Kritik der evangl. Geschichte, Frankf. 1842. 8. vyd. 1868), ale mezitím počaly se již zase nové a to velmi usilovné útoky proti pravosti evangelia toho; činili je různým způsobem Schweigler (Der Montanismus und die Kirche des 2. Jahrh. 1841 a v Theol. Jahrbücher, 1842), Küstlin (Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis 1843), Baur (Über die Composition und den Charakter des Johann. Evangl. v Theol. Jahrbücher 1844 a v Kritische Untersuchungen 1847), Zeller (v Theol. Jahrb. r. 1845 str. 579 a r. 1847 str. 136), Hilgenfeld (Das Evangel. und die Briefe Johannis 1849; Der Passahstreit und das Evangl. Johann. v Theol. Jahrb. 1749; Das Urchristentum 1855 s. 26. 41. 116, Einl. ins N. T. 1873), Volkmar (od r. 1857 v různých časopisech a v menších spisech, zejména ve spise Religion Jesu 1857, Geschichtstreue Theologie 1858, Evangelien 1870, 1876), kteří všickni snažili se ukázati, že evangelium čtvrté není psáno od očitého svědka života Kristova, nýbrž od některého křesťana 2. st., buď aby urovnal protivy mezi křesťanstvím a montanismem (Schweigler), neb mezi petrinismem a paulinismem (Baur, viz díl I. str. 17), aneb aby Justinovým učením o božském Slově vyvrátil gnosí Marcionovu (Volkmar) neb svoji soustavu

u sv. Klementa, v Učení apoštolů, v listě Barnabášově, v Pastýři Hermově, — ač i ty jsou uznávány také od mnohých

filosofickou vyložil. Ovšem útoky jejich nezůstaly bez odpovědi. Hájili proti nim zdatně pravosti evangelia Janova Merz (*Studien der evangel. Geistlichkeit Württembergs* 1844), Thiersch (*Versuch zur Wiederherstellung des historisch. Standpunktes für die Kritik der neutest. Schriften* 1845; *Einige Worte über die Echtheit der neutest. Schriften* 1846), Schleiermacher (Einl. ins N. T. herausgegeben von Wolde 1845), Ebrard, Das Ev. Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung 1845), Fr. Bleek (*Beiträge zur Evangelienkritik* 1864, Berlin. Einl. 1862), Weitzel, Passahfeier 1848; Selbstzeugnis des Ev. 1849 v Stud. und Krit.), Meyer (Echtheit des Ev. nach Joh. 1854; Ernst Luthardt (Das Johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt, Nürnberg 1862), K. Hase (Send schreiben an Baur, 1855; Das Leben Jesu, 5. vyd. 1865), Riggensbach (Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis, Basel 1866) a j. ukazující z nepopíratelných svědectví starých, v jaké nepravdě jsou ti, kteří evangelium Janova přičítají některému autoru 2. st. Aby tedy přece pravost jeho popřel, upíral Keim (*Geschichte Jesu von Nazara*, 3. sv. 1867—1872) viru i veškeré tradici příslušné, tvrdě podobně, jako druhdy již Lützelberger, že Jan v Efesu nikdy nebyl a že evangelium jemu přičítané jest v neshodě se synoptiky. Touž dobou pak počali také v Anglii útočiti znova na pravost evangelia, zejména Davidson (Introd. 1868, sv. II.) a nejmenovaný autor spisu *Supernatural Religion* (1874; 6. vyd. 1875). Jejich útoky odráželi mimo jiné Deramey (*Défense du quatrième Évangile*, Paris 1868), Luthardt (*Der Johann. Ursprung des 4. Evangeliums*, Leipzig 1874), Leuschner (*Das Evangelium Johannis und seine neuesten Widersacher*, Halle 1873), Beyschlag (*Zur Johanneischen Frage*, Göttingen 1876). Jini z odpůrců vrátili se k myšlence, kterou byli jistou měrou vyslovili ji Eckermann, Vogel a Paulus, připouštějice, že v evangeliu Janově jsou některé věci, které pocházejí od Jana apoštola. Tvrdili totiž, že evangelium to napsal některý učeník Jana apoštola neb Jan učeník Páně v Efesu bydlící a od Jana apoštola odlišný neb nějaký jiný křesťan 2. st., a to dílem na základě písemných záznamův i ústního podání apoštola Jana, dílem na základě pramenů jiných i pochybných, ba i vetkáním příběhů smyšlených. Soudili tak s různými odchylkami Renan (*Vie de Jesus*, 13. vyd. 1867), Weizsäcker (*Das apostol. Zeitalter*, 3. vyd. 1902, s. 517), Harnack, *Chronol. I.* 677—680), Briggs (*General introd. to the study of Holy Scripture* 1899, s. 327), Hans Hinrich Wendt (*Das Johannesevangel.*, Göttingen 1900; *Die Lehre Jesu*, 2. vyd. 1901), Soltau (*Zum Problem des Johannesev.* v *Zeitschr. der ntl. Wissensch.* 1901, 140—149, *Unsere Evangelien* 1901; Moffatt (*The historical New Test.* 2. vyd. 1901 str. 495), P. Gardner (*A historical View of the New Test.* 1901), Uechtriz (*Studien über den Ursprung des Ev. nach Joh. 1876*, Bousset (*Apokalypse* s. 47) a j. Ano někteří popírajíce vůbec dějepisný ráz evangelia tvrdili, že evangelium to psáno jest od některého křesťana 2. st., který nemohl vyličit skutečný život a učení Pána Ježíše, nýbrž život jeho ideální a viru křesťanů 2. st., a proto také nepodal v něm

protestantských učenců, na př. od Zahna,¹⁾ Sandayho,²⁾ a do jisté míry i od Drummonda, Stantona, Holtzmanna,³⁾ a j., rozhodně neplatí to o svrchu uvedených místech z listů sv. Ignáce a z listu k Diognetovi;⁴⁾ neboť místa ta poukazují k evangeliu Janovu tak rozhodně a vykazují podobnost, ba shodu s ním tak patrnou, že nelze vyložití ji jinak, leč z předchozí četby evangelia Janova.

dějů skutečných, nýbrž jen děje vymyšlené, symboly a allegorie. Tak soudil do jisté míry již Pflleiderer (Das Urchristentum 1887) tvrdě, že evangelium Janovo vyšlo z hellenismů za použití evangelií synoptických, zvláště však Brandt (Evangelische Geschichte 1893) a A. Loisy (Le quatrième Évangile, Paris, 1903; Autour d'un petit livre. 1903, s. 85—108). Proti různým námitkám jejich hájili pravosti evangelia četní spisovatelé jak katoličtí tak protestantští, zejména Schanz (Evangel. des hl. Johannes 1885), Cornely (Introd. III. 1886), Knabenbauer (Comment. in ev. secund. Joan. 1898, 2. vyd. 1906), Fillion (Év. selon s. Jean 1837 a 1904), Mangenot (Jean, évang. de J. ve Vigourouxové Dictionnaire de la Bible, III. 1167—1191), Batiffol (Six leçons sur les Évangiles, 4. vyd. 1897), Sýkora (Pravost, neporušenost, věrohodnost knih novozákonních, ve Vzdělávací knihovně katol. sv. 24), Calmes (L'Évang. selon s. Jean, 1904), Fouard (Saint Jean et la fin de l'âge apostolique 1904), Camerlynck (De quarti evangelii auctore 1899, 1900), Gutjahr (Einkl. 1905); Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des 4. Kan. Evang. 1904), z protestantů B. Weiss (Das Johannes-Evangel. 9. vyd. 1902; Einkl. in d. N. T. 4. vyd. 1897), Resch (Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evang. IV. Heft: Paralleltexte zu Johannes, v Texte und Untersuchungen, X. 4. 1896), Zahn (Einkl. in das N. T. 2. vydání 1900) a j. Proti Loismu hájil evangelia zvláště Chauvin C., Les idées de M. Loisy sur le quatrième Évangile a M. Lepin (L'origine du quatrième Évangile, Paris 1907).

¹⁾ Zahn, Einkl. II. 446—450. „Die Anklänge an Stellen des 4. Ev. bei Clemens R. (c. 96), im Hirten des Hermas (c. 100), in der Didache (c. 110), im sogen. 2. Clemensbrief (c. 120), im Brief des Barnabas (c. 130), im Protev des Jk, in den Fragmenten des Basilides geben dem Streitsüchtigen die Möglichkeit, überall nur eine Präexistenz Johanneischer Gedanken und Ausdrucksformen anzuerkennen, während in den meisten dieser Fälle Bekanntschaft mit dem 4. Ev. die natürlichere Erklärung darbietet.“ Podobně v Geschichte des ntl. Kan. I, 767. 906—912. 915.

²⁾ Sanday, Fourth Gosp. s. 241.

³⁾ Holtzmann, Einkl. 465—468.

⁴⁾ Jest tedy v nepravdě von der Goltz (Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, 1894, Texte und Untersuch. XII.), který popírá, že by v listech Ignácových byly jaké narážky na ev. Janovo; taktéž i Harnack (Chronol. I. s. 674. pozn. 1), Abbot (Gospels sl. 1830) a j., kteří s ním souhlasí, jakož i Bretschneider, Lützelberger, Schwegler, Baur a j., kteří tvrdili, že před druhou polovicí ba před koncem 2. st. neb před r. 170 není vůbec nikde bezpečné stopy po tom, že by evangelium Janovo již tehdy v cirkvi bylo.

Sýkora: Úvod do knih Nového Zákona.

To také uznávali i někteří odpůrci pravosti evangelia toho, ale zůstávajíce přece při svém odporu, pomáhali si tím, že kladli list k Diognetovi až do konce 2. st.¹⁾ a popírali (Baur, Hilgenfeld, Volkmar) také pravost listů Ignácových, a poněvadž o listech jeho zmiňuje se již sv. Polykarp, Ignácův vrstevník, prohlásili Schwegler, Zeller a j. i jeho list za podvržený neb alespoň za porušený.

My necháme jim platiti, že list k Diognetovi povstal skutečně až na konci 2. st., jak tvrdí Holtzmann a Harnack, ač nesouhlasíme s nimi v té věci; neboť poněvadž jediný starý rukopis tohoto listu shořel roku 1870 při požáru Strassburské knihovny městské a po něm zachovaly se pouze dva opisy zhotovené v 16. st., nejsou studia o tomto listě ještě ukončena, a proto, ačkoli někteří nejen katolíci, jako Funk, Nirschl Fessler, nýbrž i protestanté, jako G. Wetzel,²⁾ dokazují důvody zcela vážnými, že list ten byl psán již za Trajána, tedy před r. 117, přece jiní, i katolíci, alespoň připouštějí, že byl sepsán později, dle Krügera kolem r. 135, dle Mangenota nejdéle do r. 170, a že tedy jest svědkem sice vážným, ale ne pro dobu nejstarší, nýbrž až pro druhou třetinu neb druhou polovici století druhého.

Také uznáváme, že nepocházejí od sv. Ignáce všechny ty listy počtem 13, které se vyskytají pod jménem jeho v tak zvané recensí rozmnožené; že však oněch 7 listů, které jakožto listy Ignatiovy jsou v tak zvané recensí menší, a z níž právě vybrána jsou ona místa svrchu uvedená, list totiž k Efeským, k Magneským, k Trallským, k Římanům, k Filadelfským, Smyrnenským a k Polykarpovi, že všechny listy tyto pocházejí skutečně od sv. Ignáce, to jest nade vši odůvodněnou pochybnost jisto, jakož jest jisto i to, že také list sv. Polykarpa, jež připomíná již sv. Ireneus (Adv. haer. 3, 3, 4), nejen pravý jest, nýbrž i neporušený; dokazují to důvody zcela přesvědčivými nejen katolíci Nirschl a zvláště Funk,³⁾ nýbrž i protestant Zahn,⁴⁾

¹⁾ Holtzmann, Einl. 111, klade jej do doby kolem r. 180, Harnack (Chronol. I, 514), do počátku 3. neb konce 2. st., taktéž Dräseke, Der Brief an Diognet (Jahrb. für protestant. Theologie 1881).

²⁾ G. Wetzel, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Ev. Johannis, Leipzig 1839, s. 158.

³⁾ Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs Neue verteidigt, Tübingen 1883.

⁴⁾ Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873.

Lightfoot,¹⁾ Réville,²⁾ takže dle výpovědi samého rationalisty Harnacka od té doby nebylo proti nim psáno nic vážného.³⁾ Má tedy plnou platnost ono svědectví, které sv. Ignác vydává Janovu evangelium ve svých listech psaných roku 107 neb r. 110.

Někteří však upírali veškerou vážnost též svědectví Polykarpovu tvrdíce, že Polykarp vůbec neznal prvního listu Janova a tedy ani jeho evangelia, neboť jak dí Baur,⁴⁾ slova „každý, kdo nevyznává, že Ježíš Kristus v těle přišel, antikrist jest“, jež sv. Polykarp uvádí ve svém listě (kap. 7.), nejsou prý volným citátem z 1. Jan. 4, 2—3., nýbrž průpovědí všeobecnou, ba jak dí nejnověji Kreyenbühl,⁵⁾ slavnou formulí proklínací, která kolovala mezi lidem a odtud přejata byla i od Polykarpa i od neznámého prý autora 1. listu Janova, aneb, jak myslili Bretschneider, Lützelberger, Volkmar,⁶⁾ uznávající při řečeném citátě skutečnou příbuznost literální mezi listem Polykarpovým a prvním Janovým. že nebyl to Polykarp, který použil listu Janova, nýbrž neznámý autor 1. Janova, který čerpal z listu Polykarpova. Podobně hleděl Schmiedel⁷⁾ zeslabiti, ne-li zcela popříti váhu i svědectví Justinova, tvrdě, že shoda mezi příslušnými výpověďmi Justinovými a evangeliem Janovým není tak doslovná, aby vylučovala možnost, že má původ svůj v prameni jiném.

Ale tvrzení Baurovo jest tak bezdůvodné a libovolné, že i protestant Mangold nazval je na výsost nepřirozeným⁸⁾

¹⁾ Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, II. Lond. 1889.

²⁾ Réville, *Rev. de l'histoire des relig.* XX. (1890), s. 1. 123. 267

³⁾ Harnack, *Chronol.* I., 381: Seitdem Zahn, Lightfoot, Réville und Funk sie (die Ignatianischen Briefe) untersucht und bejaht haben, ist von gegnerischer Seite nichts Erhebliches geschrieben worden und die wunderliche Hypothese Voelters, nur der Römerbrief sei unecht, die übrigen echt, hat mit Recht keinen Beifall gefunden.

⁴⁾ Baur, *Theolog. Jahrb.* 1844. s. 667.

⁵⁾ Kreyenbühl, *Das Evang. der Wahrheit. Neue Lösung der Johanneischen Frage.* I. B. Berlin 1900, s. 67. 134.

⁶⁾ Volkmar, *Ursprung unserer Evangelien*, s. 47. Viz též Bleek-Mangold, *Einkl.* s. 278.

⁷⁾ Schmiedel W., článek John, son of Zebedee, v *Enc. bibl.* sv. II. 1901. s. 2546.

⁸⁾ Mangold (v Bleek-Mangold, *Einkl.* s. 278. pozn. 1.): Im höchsten Grade unnatürlich ist es, wenn Bretschneider und Lützelberger meinen, der Verfasser von I. Joh. habe den Polykarp benutzt; oder wenn Baur es

a že zcela právem nedošlo ohlasu skoro nikde. Totéž platí měrou plnou o tvrzení Kreyenbühlově; neboť ačkoli řečená výpověď Papiášova není uvedena doslovně z 1. Jana 4, 2—3., jest přece mezi oběma místy i co do výrazů shoda tak veliká a tak zvláštní, že, jak dí Lepin,¹⁾ nelze mysliti, že by z listů těch nezávisel jeden na druhém, a že, jak praví Gutjahr,²⁾ závislost listu Polykarpova na listě Janově jest nepopíratelná, ať nedíme nic o tom, co již svrchu bylo řečeno, že u Polykarpa jsou též některé, byť slabé, narážky i na evangelium Janovo samo.

Avšak ani Bretschneiderův a Volkmarův náhled není správný; neboť, jak ukazuje Rigggenbach,³⁾ původnost jest rozhodně v listě Janově, a nikoli v listě Polykarpově, ve kterém bylo použito také jiných spisův apoštolských. A že v nepravdě jest i Schmiedel se svým náhledem o svědectví Justinově, patrno z oné mnohdy i tak doslovné shody mezi evangeliem Janovým a Justinovými výpověďmi svrchu uvedenými, že, jak praví Lepin, nelze mysliti, že by měla příčinu svou jinou, než v přímé závislosti filosofa Justina na evangeliu Janově.⁴⁾

Jiní⁵⁾ opět hledí alespoň zeslabiti svědectví Polykarpovo i Papiášovo tvrzením, že nebyli žáky apoštola Jana, nýbrž

für eine anonym zirkulierende Sentenz hält, welche beide Schriftsteller sich angeeignet hätten.

¹⁾ Lepin, *L'Origine du quatr. Évang.* s. 48: „Mais il est encore plus certain, que la correspondance des termes est beaucoup trop étroite, beaucoup trop spéciale, pour qu'on puisse croire les deux écrits indépendants l'un de l'autre, ou dépendant tous deux d'une tradition commune.“

²⁾ Gutjahr, *Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses*, Graz 1904, s. 169. „Eine Bezugnahme Polykarp's auf die Johannesbriefe lässt sich nicht leugnen.“

³⁾ Rigggenbach Chr. Joh., *Die Zeugnisse für das Ev. Johannis*, Basel 1886, s. 104: Aber nicht nur diese Stileigentümlichkeit, sondern der ganze Inhalt des Briefes (des 1. Joh.) trägt durchaus den Charakter der Originalität gegenüber dem von so vielen apostolischen Schriften abhängigen Briefe des Polykarp.

⁴⁾ Lepin, l. c. s. 31: Les points de contact sont à la fois trop multiples et trop étroits pour qu'on puisse croire à autre chose qu'à une dépendance directe du philosophe vis-à-vis de l'Évangile.

⁵⁾ Overbeck, Hilgenfeld (*Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.* X. 1867. od s. 35. a 180.), Steitz (*v Studien und Krit.* 1868. od s. 68. a *v Jahrb. für deutsche Theol.* XIV. 1869. od str. 138), Harnack (*Chronol.* I s. 664), Corssen (*Warum ist das 4. Evang. für ein Werk des Apostels Joh. erklärt worden*; *v Zeitschr. für die ntl. Wissensch.* 2. roč., 1901, s. 204).

jakéhosi učeníka Kristova, jménem Jana. Než, byť tomu bylo tak, netratiť by tím svědectví jejich na váze; neboť i učeník Kristův, který by byl touž dobou, kdy Jan apoštol v Efesu a jeho okolí žil a působil, byl by zajisté zcela určitě věděl, zda a které spisy Jan apoštol Efeským a okolním obcím křesťanským zůstavil, i byl by proto mohl dáti o tom náležitě a neklamně poučení jak Papiášovi tak Polykarpovi. Avšak není ani pravda, že by Polykarp a Papiáš nebyli učeníky apoštola Jana. O Polykarpovi svědčí to sám jeho žák Ireneus ve svém listě k Florinovi a ve spise Proti kacířstvím (Adv. haereses 3, 3, 4), jakož i Tertullián a Jeronym, o Papiášovi pak nejen Ireneus, nýbrž i Apollinaris, jak se zdá, nástupce to Papiášův, též Ondřej Caesar., Anastasius Sinaita, Maximus a Jiří Hamartolos.¹⁾

Harnack sice a G. Wetzel²⁾ opírají mínění své o Eusebia, dle něhož Papiáš v úvodě ke svým knihám nedává na jevo, že by Jan apoštol býval jeho učitelem. Avšak ať pomůžeme o tom, že Papiáš také neříká, že by byl býval žákem Jana, učeníka Páně, neapoštola, z jeho mlčení přece nelze usuzovati právem ničeho o jeho učiteli; vždyť ani za naší doby nezmiňují se z pravidla spisovatelé o svých učitelích, a přece nikdo nebude souditi z toho, že ten onen učitelem jejich byl neb nebyl. Z Eusebia pak lze tím méně dovozovati něco proti Janovi jakožto učiteli Papiášovu, poněvadž on ve svém spise Chronicon k r. 99. Papiáše výslovně jmenuje „znamenitým posluchačem Janovým.“

Ale také nelze souditi právem v nějaký omyl, jaký Harnack,³⁾ Wetzel⁴⁾ a jiní přičítají sv. Ireneovi, hledíce seslabiti

až 211), G. Wetzel (Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Ev. Johannis, s. 165—175), kterýž však uznává pravosti evangelia Janova.

¹⁾ Viz Harnack, Chronol. I. s. 664; a Corssen, l. c. str. 207.

²⁾ Harnack l. c. s. 657. Wetzel, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Ev. Joh. s. 171: Aber anders urteilt Eusebius, welcher III, 39, 2, nachdem er die eben genannte Stelle des Irenäus angeführt hat, sagt, Papias gebe in der Vorrede zu seinen Büchern zu erkennen, dass er keineswegs ein Augen- oder Ohrenzeuge der heiligen Apostel gewesen sei.

³⁾ Harnack, Chronol. I. 657: „Eine Täuschung darüber, dass Polykarp sich auf seinen Verkehr mit einem Johannes in seinen Predigten wirklich bezogen und diesen Johannes zu den „Herrschülern“ gerechnet hat, ist bei Irenäus nicht anzunehmen. Allein dass dieser Johannes der Zebäide gewesen ist, darüber kann er sich sehr wohl getäuscht haben

váhu i jeho svědectví. Ireneus totiž praví, že Jan, učeník Páně, kterýž i na prsou jeho spočinul, vydal evangelium, když v Efesu a v Asii bydlil. Avšak někteří chtějí popřítí pravost evangelia Janova tvrdí, že Ireneus se mýlil, popletl si s Janem apoštolem Jana jiného, kterýž prý nebyl apoštolem, nýbrž toliko učeníkem Páně, a ten že to byl, jenž napsal evangelium čtvrté. Aby pak tvrzení svému zjednali průchod, poukazují k tomu, že ze starých spisovatelů nikdo nejmenuje Jana apoštola výslovně spisovatelem evangelia; první, který to činí, že jest sv. Ireneus ke konci 2. stol., ale jemu nelze prý přikládati víry, neboť nebyl prý učeníkem sv. Polykarpa, nýbrž slyšel jen několikrát jeho kázání, a to ve věku chlapeckém, ba dětském, a proto snadno popletl si to, co Polykarp v kázáních svých říkal o Janovi; Polykarp prý mínil Jana presbytera, pouhého učeníka Páně, ne apoštola, Ireneus však vykládal si slova jeho o Janu apoštolu, kterýž dle jedněch působil v Efesu a v okolí v téže době, kdy Jan presbyter, dle jiných vůbec do Efesu ani nepřišel. Avšak tvrzení to nespočívá na pravdě. Není zcela správné ani to, že by do doby Ireneovy nejmenoval výslovně nikdo Jana apoštola spisovatelem čtvrtého evangelia. Jmenuje jej Zlomek Muratorský, který alespoň pravděpodobně byl psán dříve, než psal Ireneus, jmenuje jej překlad starosyrský, který alespoň, pokud se týká evangelií, byl zdělán již v první polovici 2. stol., jakož bylo řečeno již v díle prvním, a patrně jest z toho, že již v polovici 2. stol. činí o něm zmínku Hegesipp. Sv. Justin pak, ač nejmenuje výslovně Jana apoštola spisovatelem, přece, jak svrchu ukázáno, dosti patrně čítá spisovatele čtvrtého evangelia k apoštolům, Apokalypsi pak, která pochází od téhož spisovatele, od kterého čtvrté evangelium, přepisuje výslovně Janu apoštolu.¹⁾

Byť však nikdo z Otcův apoštolských a spisovatelů té doby

(vorausgesetzt, dass es einen anderen hervorragenden Johannes in Asien gegeben hat), ja eine solche Annahme ist deshalb sogar wahrscheinlich, weil er ja auch den Papias einen Hörer des Zebedäiden genannt hat, während Eusebius, der diese Aussage an dem Werk des Papias kontrollierte, nichts davon in demselben hat finden können.“

¹⁾ Wetz el, l. c. s. 166—172. Z omylu viní ho též Réville, Mommsen, Krüger, Delff, Bousset a j.

¹⁾ Justin, Rozml. s Tryfonem, k. 81.

nejmenoval výslovně Jana apoštola spisovatelem evangelia, netratilo by tím na váze svědectví Ireneovo. Neboť, co se týká poměru jeho k Janovu žákovi Polykarpovi, ačkoli nejmenuje se výslovně jeho učeníkem, dává přece dosti zřejmě na jevo, že jím byl. Když totiž římský kněz Florinus, který v mladším věku svém také Polykarpa byl poslouchal, přešel ke bludu, varoval jej Ireneus zvláštním listem, z něhož zachoval se sice jen úryvek, ale v naší věci velmi důležitý. Připomíná v něm totiž naučení Polykarpova, praví Florinovi, že jej viděl jsa ještě pacholíkem (*παῖς ἔτι ὢν*) u Polykarpa v Malé Asii, když se mu zalíbiti hleděl, a tvrdí, že se živě pamatuje na tehdejší okolnosti, (ježto hluboce utkvělo mu v mysli to, čemu se v mládí byl naučil), takže mu lze snadno udati i místo, na kterém Polykarp seděl rozmlouval, a vylíčiti i jeho chůzi a kroky i jeho způsob života a postavu těla i řeči, které činíval k lidu, i jak vypravoval své obcování s Janem a s jinými, kteří byli Pána viděli, i jak si jejich učení připomínal.¹⁾ Slova tato nelze zajisté vykládati v ten rozum, jakoby Ireneus byl pouze někdy slyšel Polykarpa kázati, jak tvrdí Harnack, Wetzel a jiní, neboť při takovémto poměru k Polykarpovi nebyl by upozoroval, že Florinus snaží se mu zalíbiti, ani by nebyl seznal způsobu života a vystupování Polykarpova tak, aby mohl ještě v stáru vy-

¹⁾ Příslušná část onoho zlomku z listu k Florinovi zní v překladě takto: Těchto článků víry nepodali ti presbyterové, kteří žili před námi a byli též soudruzi apoštolů. Neboť viděl jsem tě jsa ještě pacholíkem, v Malé Asii u Polykarpa, když jsi skvěle si vedl ve dvoře královském (*λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασικῇ αὐλῇ*; dle syrského překladu který četl, *ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ*, ve dvoře basiliky) a jemu se zalíbit hleděl. Lépe zajisté pamatuji si tehdejší příběhy nežli nynější události, [neboť, čemu jsme se v mládí (*ἐκ παιδῶν* = od chlapectví neb od jinosti) naučili, to s duší naši srůstá a se sjednocuje], takže mi lze snadno udati i místo, na kterém blahoslavený Polykarp seděl rozmlouval, a vylíčiti i jeho chůzi a kroky (*εἰσόδους* = příchody) i jeho způsob života a postavu těla, řeči, které činíval k lidu, jak vypravoval své obcování s Janem a s jinými, kteří viděli Pána, i jak si připomínal jejich učení, a to, co byl slyšel od nich o Pánu a o jeho zázracích i učení, jak všechno Polykarpus vypravoval ve shodě s Pismy, přijav to od těch, kteří sami byli viděli život Slova. Věci tyto poslouchal jsem horlivě z milosrdenství Božího tehdy také, nezapisuje si jich na papíře, nýbrž v srdci svém, a vždy si to s milostí Boží na mysli přemítám.

líčiti vše živě a pověděti nejen řeči, které činíval Polykarp k lidu, nýbrž i to, jak mluvil o svém obcování s Janem apoštolem. Jen tehdy bylo to možné, jestli skutečně nějaký čas byl jeho učeníkem.

Rovněž nesprávně jest z oněch slov usuzovati, že Ireneus pro mladý věk svůj, ve kterém slyšel Polykarpa, popletl si Jana apoštola s Janem učeníkem, neapoštolem, a to, co Polykarp řekl o Janu neapoštole, on rozuměl o Janu apoštole. Neboť praví-li Ireneus, že byl ještě pacholíkem, když viděl Florina u Polykarpa, a sděluje-li v Adv. haer. 3, 3, 4., že viděl Polykarpa v prvním věku svém (*ἐν τῇ πρώτῃ ἡλικίᾳ*), ve věku prvním, netvrdí tím, že byl tehdy ještě ve věku dětském; vždyť slovo *παῖς*, jehož užívá, neznamená toliko dítě, nýbrž i dospívajícího chlapce, jinocha, ba i muže mladého, a výraz *ἡ πρώτη ἡλικία* (věk první) označoval nejen věk dětský, nýbrž i dobu do 18 roku životního věku. Mimo to již ono pozorování, které Ireneus v onom prvním věku učinil a slovy svrchu uvedenými vylíčil, poukazuje k věku nikoli dětskému, nýbrž dospěléjšímu, jinošskému, tedy k době, kdy skutečně různé dojmy vnikají nehlouběji do duše a v ní utkvívají.

Namítají ovšem, že Ireneus v dospěléjším věku nemohl býti žákem Polykarpovým, poněvadž Polykarp zemřel již r. 155., Ireneus pak narodil se teprve krátce před r. 142. Avšak námitka ta není oprávněna. Neboť předem není jisto, že Polykarp zemřel již r. 155. Vždyť dle výpovědi Ireneae samého, kterou učinil ve svém listě k papeži Viktorovi,¹⁾ Polykarp vyjednával v Římě ještě s papežem Anicetem. Anicet však dle udání Hefeleova, Alzogova, Zeibertova a j. založeného na Eusebiovi, nastoupil teprve r. 157. Je-li tedy údaj ten správný, jest na jev, že Polykarp nezemřel již r. 155. Při tomto předpokladě nebylo by na újmu svědectví Ireneovu, ani kdyby se připustil případ nejnepříznivější a pravdě nejnepodobnější, ten totiž, že by se byl Ireneus narodil hned před r. 142., tedy r. 141., a že by Polykarp nejen vyjednával, nýbrž i zemřel hned v prvním roce papežování Anicetova, t. j. r. 157. Neboť i v tomto případě bylo by bývalo možno, aby Ireneus byl žákem Polykarpovým

¹⁾ Iren. u Euseb. H. E. 5, 27 (přelož. od Desoldy, Sv. Otce Ireneae paterno knih proti kacířstvím, v Praze 1876, str. 478): A když blahoslavený Polykarp v Římě dlel za Aniketa a oni sice o mnohých jiných věcech něco málo s sebou na sporu byli, přec pokoj zachovali.

jako jinoch 13—14letý, tedy ve věku, o kterém nelze tvrditi, že by v něm člověk, byť jen obyčejného nadání, nemohl porozuměti prostým vypravováním dějepisným, a že by tedy Ireneus, který později vynikl jako znamenitý spisovatel apologetický, byl si popletl Jana apoštola s Janem neapoštolem a přisuzoval Janu apoštolu to, co by byl Polykarp řekl o Janu, pouhém učeníku Páně, neapoštolu.

Ovšem s jistotou tvrdit nelze, že Anicet nastoupil teprve r. 157. Kladouť nyní mnozí jeho nastoupení do r. 155. neb 154., ano Erbes¹⁾ do r. 152. Správný-li tedy jest údaj tento, zejména r. 154. neb 152., bylo by sice možno ve shodě s výše řečenou výpovědí Ireneovou uznati, že Polykarp r. 154. v Římě s Anicetem vyjednával, tam, jak na jiném místě (Adv. haer. 3, 3, 4) Ireneus sděluje, mnoho Valentiniánův a Marcionitův obrátil a potom vrátiv se do Smyrny r. 155. usmrčen byl, a to tím spíše, poněvadž dle spisu „Umučení Polykarpovo“²⁾ světec tento byl umučen v sobotu dne 23. února; neboť v letech, jež mohou se tu bráti v úvahu, připadl 23. den měsíce února na sobotu pouze r. 155. a 166.

Nicméně náhled ten nezdá se nám býti správným; neboť dle řečeného spisu (Umučení Polykarpova) bylo Polykarpovi 86 roků,³⁾ když zemřel. Byl by tedy podle tohoto náhledu onu cestu z Malé Asie do Říma a nazpět konal v 84.—85. roce svého věku; věc to sice nikoli nemožná, ale přece velmi pravdě nepodobná. Spíše proto zdá se býti s pravdou, že zemřel až v r. 166., jakož zřejmě udává Eusebius ve svém Chronicon, jistou měrou též ve svých dějinách církevních (IV., 14. 10, srovn. IV., 15, 1), kde kladl smrt jeho do panování císaře Marka Aurelia, jenž nastoupil na trůn r. 161. Tomu-li tak, lze tím méně tvrditi, že by Ireneus nebyl mohl býti žákem Polykarpovým

¹⁾ Erbes, Zeitschr. für Kircheng. XXII, s. 9. Pozn. 2.

²⁾ Umuč. Polyk. k. 21. „Umučen byl blahoslavený Polykarp druhého (dne) měsíce Xanthica“ (šestého to měsíce roku macedonského, který se počínal dvacátým druhým únorem)* sedmého dne před kalendami březnovými“ (= před 1. březnem; kodex Baroccianus či Oxfordský z 11. st. a Hierosolymitanus z 10. st. a vydání Hilgenfeldovo mají *πρὸς ἑπτὰ καλανδῶν ματίων* = sedmého dne před prvním květnem, Chronicon pasch. pak *ἀπριλίω* — před 1. dubnem) „na velkou sobotu v 8 hodin.“

³⁾ Umuč. Polyk. k. 9. „Osmdesát šest roků mu sloužim a ničím mi neubližil, kterak mohu rouhati se králi svému, jenž mě vykoupil.“

v takovém věku, ve kterém by správně pojímal dějepisná vypravování jeho.

Avšak ani v tom případě nebylo by tvrzení to na místě, kdyby byl Polykarp zemřel skutečně již r. 155. Neboť, jak řečeno, rok 141. udává i Harnack jakožto nejzazší mezi, za kterou narození Ireneovo klásti nelze; za pravdě nejpodobnější má však rok 135., ale připouští též r. 130., někteří pak jdou ještě dále, kladouce narození jeho do r. 125.—130. jako Camerlynck,¹⁾ Gutjahr²⁾ a j., ano Zahn připouští i r. 115. Rok 135. ano i 130. připouštějí tedy všickni jako takový, ve kterém Ireneus buď se narodil aneb již několik roků svého věku čítal. Tomu-li tak, mohl Ireneus dle přípustného náhledu všech býti žákem Polykarpovým již kolem r. 150. jako jinoch patnácti- i víceletý a tedy schopen výklady jeho chápati a si je do paměti vštípit.

Poukazují však chtíce seslabiti svědectví Ireneovo také k tomu, že světec tento přičítaje Pánu Ježíši více než 40 a méně než 50 roků, dovolával se pro své tvrzení výpovědi starších, žáků totiž apoštola Jana (k nimž čítal i Papiáše i Polykarpa); neboť věku toho nemohl prý přisuzovati Pánu Ježíši žádný apoštol ani na jeho základě některý jeho žák, poněvadž by tak proti pravdě kladl smrt Kristovu do doby Klaudiovy neb Neronovy.³⁾

Avšak námitka tato nespočívá zplna na pravdě a proto ovšem nic nedokazuje. Pravda ovšem jest, že Ireneus⁴⁾ přičítal Pánu Ježíši věk mezi 40—50 roky, vykládaje si nesprávně slova Jan. 8, 57: „Padesáti let ještě nemáš, a Abrahama jsi viděl?“

¹⁾ Camerlynck, De quarti ev. auctore, s. 137. 138.

²⁾ Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugn. s. 137.

³⁾ Harnack, Chronol. I. 335: „Die kleinasiatischen Presbyter haben somit als eine Johanneische Überlieferung bezeugt, Jesus sei bis zum Greisenalter gekommen; Irenäus glaubt auf Grund des Joh.-Ev., er habe ein Alter von 40—50 Jahren erreicht, und sucht beide Daten zu harmonisieren. Was sollen wir von jenen Presbytern und von ihrem Verkehr mit dem Apostel Johannes und den andern Aposteln halten, wenn sie als eine stimmige Überlieferung des Johannes und der andern Apostel bezeugten, Jesus sei unter Claudius oder gar unter Nero gestorben! und welcher Wert kommt den Zeugnissen des Irenäus für die Urzeit der Kirche zu, wenn er den Tod Jesu unter Claudius verlegen konnte.“ Viz též Corssen, Warum ist das 4. Ev. für ein Werk des Apostels Joh. erklärt worden (v Zeitschr. für die ntl. Wissensch. s. 225.)

⁴⁾ Iren. Adv. haer. 2, 22, 6.

Avšak nepravda jest, že by pro toto mínění své dovolával se žákův apoštolských. Neboť, jak učí souvislost¹⁾ a jak ukazuje Gutjahr,²⁾ Ireneovi na řečeném místě běželo předem a hlavně o to, aby dokázal proti Valentiniánům, že Pán Ježíš dosáhl více než třiceti roků, a že započav učitelský úřad svůj, nebyl ve věku mladistvém (*prima indolis juvenis*), nýbrž ve věku starším (*aetas senior*), ve věku učiteli příslušném. A jen pro toto tvrzení své dovolává se vedle evangelia Janova a důvodů jiných také výpovědi žáků Janových, neudávaje, ani která léta oni žáci či starší čítali k věku staršímu, ani že by Pán Ježíš byl již se blížil ke konci věku mužného, patrně proto, že se mu o tom žáci ti nezmínili; sic jinak byl by to s hledem k účelu svému apologetickému pověděl přímo a ušetřil si tak oněch úvah aprioristických a filosoficko-exegetických, které činí, aby svůj náhled o více než 40 letech věku Kristova do-

¹⁾ V 2, 22, 1—6. Ireneus čelí proti Valentiniánům, kteří chtíce odůvodniti své učení o 30 aeonech, tvrdili, že Pán Ježíš dosáhl pouze 30 roků svého věku, pravice s hledem k Is. 62, 2., že působil veřejně pouze jeden rok a že dal se ve 30. roce věku svého pokřtiti proto, poněvadž chtěl zjevití oněch 30 aeonů. Vyvrací pak náhled jejich nejprve výkladem slov Is. 62, 2. a výčtem tří slavností velikonočních, které dle evangelia Janova Pán Ježíš od svého křtu slavil, potom poukázáním na nepřipustnost jejich učení s hledem k Luk. 3, 23 a některými důvody rozumovými, upozorňuje mimo jiné na to, že Pán Ježíš byl učitelem v Jerusalemě, ode všech také učitelem nazýván a tedy vskutku též úplné stáří učitele měl, aby tak i co do stáří byl učitelem dokonalým a též starší posvětil a jím vzorem byl. Ostatně, připomíná dále, Pánu Ježíši nebylo ani plných 30 roků, když byl pokřtěn, nýbrž „počínal teprv býti asi třiceti let“ (Luk. 3, 23): „A po křtu-li kázal jen jeden rok, po dokonaném-li roce třicátém trpěl, když ještě byl mladistvým (*adhuc juvenis existens*) a dospělejšího věku ani nedosáhnul (*et qui necdum provectionem haberet aetatem*)? Že pak třicátý rok jest prvním stupněm mladistvé mužnosti, dosahující do roku čtyřicátého, každý přízná; od čtyřicátého pak a padesátého kloní se již k věku staršímu. A ten věk Pán Ježíš máje učil, jakož evangelium a všickni starší (presbyteri) dosvědčují, kteří v Asii s Janem, učeníkem Páně žili, že toto jim podal Jan.“ Jak patrně, slova „že pak třicátý.. k věku staršímu“ jsou řečena jako v závorce, takže slova následující „A ten věk“ atd. patří k částí před nimi položené, (zejména ke slovům „a dospělejšího věku ani nedosáhnul?“) vypovídající, že Pán Ježíš věk dospělejší skutečně měl, neudávajice však, kterého roku pozemského věku svého dosáhnul.

²⁾ Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, Graz, 1904, s. 65—68.

vodil. Neopírá-li však Ireneus to, co nesprávné jest při jeho náhledě, o slova řečených žákův apoštolských, nýbrž dovozuje-li to pouze výkladem, ovšem chybným, ze slov, která židé pověděli a sv. Jan zaznamenal (Jan. 8, 57.), jest na jevě, že nelze z nesprávnosti oné pochybovati právem o věrohodnosti Ireneově neb oněch žákův apoštolských, jmenovitě též Papiáše a Polykarpa, jichž se ve svém spise nejednou dovolává. Neboť pochybený výklad toho onoho místa biblického nesouvisí nijak s věrohodností v příčině podání toho, co kdo sám viděl neb slyšel od spolehlivých svědků jiných. Tvrdí-li tedy Ireneus o Polykarpovi, že byl žákem apoštolským, že obcovoal s mnohými, kteří viděli Krista (3, 3, 4), a že slyšel ho vypravovati o jeho obcování s Janem apoštolem, jest zajisté tvrzení to zcela věrohodné, a s hledem k tomuto prameni zcela věrohodné zajisté i to, co Ireneus poučen od učitele tak spolehlivého pověděl o evangeliích vůbec, Janově pak zvlášť.

I patrně proto též, co souditi jest o náhledě těch, kteří chtíce popříti tím spíše pravost evangelia Janova tvrdili, že Jan apoštol vůbec v Efesu nebyl, nýbrž že tam byl pouze Jan, učeník Páně, neapoštol ¹⁾ Neboť jestli Ireneus, který samého žáka Janova měl za učitele a jen asi 32—40 roků po smrti apoštolově v těch krajinách se narodil, kde Janovo evangelium bylo sepsáno a nejprve čteno, jestliže on tvrdí zcela rozhodně, že Jan apoštol v Efesu pobyl a evangelium napsal, zasluhuje zajisté výpověď jeho tak určitá více víry, nežli tvrzení Lützelbergerovo, Keimovo, Scholtenovo, Holtzmannovo, Harnackovo, Révilleovo a všech těch, kteří teprve v době nejnovější uváděli v pochybnost pobyt Jana apoštola v Efesu a Malé Asii, a to tím spíše, poněvadž výpověď jeho není osamocena, nýbrž provázena jest svědectvím Polykrata, biskupa efesského (kolem r. 190), Skutků Janových (Acta Joannis, kolem r. 160—180), Klementa Alex.²⁾ a j., a poněvadž Jan apoštol sám ve své Apokalypsi dává na jevo, že Efesským a jiným obcům maloasijským byl dobře znám a u nich zvláštní vážnosti požíval.³⁾

¹⁾ Tvrdili tak Lützelberger, Keim, Scholten, Holtzmann, Harnack a j. Viz str. 354.

²⁾ Act. Jo an. (Lipsius—Bonnet, Acta Apost. apocrypha, II. díl. I, 153) „Jan byv vypovězen na Patmu vrátil se po smrti samovládcově do Efesu.“ Výpověď Polykratovu a Klementa Alex., viz str. 354.

³⁾ Že Apokalypse pochází od téhož spisovatele, který napsal čtvrté evangelium, bude ukázáno v části druhé dílu druhého. Autor Apokalypse

Dovolává-li se Pfleiderer, Holtzmann, Loisy¹⁾ a jiní pro své tvrzení sv. Ignatia, že totiž ve svém listě k Efesským vzpomíná sice Pavla apoštola, ale o Janu apoštolu mlčí, nic tím nedokazují; neboť, ať nehledíme k tomu, že, kdyby vůbec toto mlčení Ignatiovo mělo nějakou váhu důkaznou, čelilo by rovněž tak proti Janu učeníku Páně, neapoštolu, jako proti Janu apoštolu, mlčení ono nedokazuje vůbec nic, a to proto, poněvadž Ignatius měl zvláštní příčinu, proč o Pavlovi se zmínil, o Janovi pak pomlčel, velikou totiž podobnost svého osudu s osudem Pavlovým. Bylť podobně z Asie přes Efesus dopravován do Říma na smrt mučnickou, jako druhdy sv. Pavel přes Efesus do Říma byl vezen a tam nejprve do vazby dán, později pak usmrčen. Poněvadž tato podobnost byla pouze mezi ním a Pavlem, a ne též mezi ním a Janem, jest zcela pochopitelné, nejen proč o Pavlovi se zmínil, o Janovi pak mlčel, nýbrž i to, proč z mlčení jeho o Janovi nelze nic usuzovati ani pro jeho pobyt v Efesu, ani proti němu, a proto ovšem ani proti pravosti jeho evangelia.

Ale ani to nečelí proti Janovu pobytu v Efesu, že v kod. Coislinském (Coislinianus) 305 z 10. neb 11. st. vyskytá se poznámka z kroniky Jiřího Hamartola (9. st.), dle níž „Papiáš, biskup hierapolský, kterýž ho (Jana) viděl, ve druhé knize Řečí Páně praví, že (Jan) byl od židův odstraněn“ (*ἀνῆρεθή*), aneb, jak obyčejně rozumějí „usmrčen“²⁾; a že také v kodexu Baroccianském (Baroccianus) ze 14. neb 15. st. poznámka po-

však nejen jmenuje se výslovně Janem a praví, že byl (ve vyhnanství) na ostrově Patmu pro slovo Boží a svědectví o Ježíši Kristu, jakož pouze o Janu apoštolu vypravují staří spisovatelé, nýbrž i věnuje ji obcím maloasijským a píše jim, mimo jiné též obci efesské, listy plné vážnosti apoštolské, vyslovuje každé chválu neb útěchu a povzbuzení, aneb pokárání, hrozbu a varování, dle toho, jak bylo přiměřeno poměrům té které obce.

¹⁾ Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 1887; od str. 353. Holtzmann, Einl. 470. Loisy, Le quatrième Evang. s. 7.

²⁾ Cod. Coislinianus 305: „Po Domitianovi panoval Nerva jeden rok, kterýž povolal Jana z ostrova, nechal ho bydlet v Efesu (*ἀπέλυσεν αὐτὸν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ*). Zbýval on jediný ze dvanácti učeníků na živě, a napsav své evangelium uznán jest za hodna mučnickví (*μαρτυρίου κατῆξιται*). Neboť Papiáš, biskup hierapolský, kterýž ho sám viděl (*αὐτόπτης τούτου γενόμενος*), praví v druhé knize Řečí Páně, že byl od židův odstraněn (*ἀνῆρεθή*), naplniv patrně s bratrem svým Kristovu předpověď o nich“ (Mat. 10. 38) . . . „Neboť není možno, aby Bůh lhal. Tak i veleučený Origenes ve výkladě evangelia Matoušova (16, 6) potvrzuje.“

dobná uvedena jest z jistého výtahu dějepisného, který byl učiněn mezi 600—800 z církevních dějin Filipa ze Sidy (430), poznámka totiž: „Papiáš v druhé knize praví, že Jan bohoslovec a bratr jeho Jakub byli odstraněni (*ἀνῆρεθήσαν*) od židů.“¹⁾ Neboť předem jest nepochybné, že v tom znění Papiáš nevyslovil se o Janovi, ve kterém se mu to přičítá v řečených kodexích poměrně mladých. Patrně to již z té různosti, s kterou se v nich slova jeho uvádějí, jako i z titulu *Θεολόγος* (bohoslovec), který se dává Janovi v kodexu Baroccianském; neboť titulu toho, pokud známo, nedávalo se Janovi před 4. st.²⁾ Nepochybné však i to, že Papiáš nevyslovil se o Janovi v ten smysl, že by byl od židův usmrčen, tím méně, že by byl od nich usmrčen v Palestině, tak že by výpověď jeho vylučovala Janův pobyt v Efesu; neboť bylo by nevysvětlitelno, že se o ní nezmínil žádný spisovatel doby staré, ani Ireneus a Eusebius, ač spis Papiášův dobře znali a se ho dovolávali; a bylo by to nevysvětlitelno tím více, poněvadž taková výpověď byla by v odporu s veškerou tradicí, dle níž Jan apoštol zemřel smrtí přirozenou, ano i s Jan. 21, 23., kde Pán Ježíš sám dává na srozuměnou, že apoštol Jan nezemře smrtí mučnickou. Vždyť nedalo by se vyložiti dobře ani to, kterak Hamartolos příslušné tradice znalý mohl napsati, že výpověď tu potvrzuje Origenes,³⁾ který přece nemluví o mučnické smrti Janově. Ale neméně patrné jest i to, že v řečené výpovědi Papiášově nelze ani s Zahnem rozuměti právem Jana Křtitele,⁴⁾ ani mysliti s Luthardtem, Poggelem⁵⁾ a j., že má se v ní čísti jméno Jakub a nikoli jméno Jan, neb předpoklá-

¹⁾ Cod. Baroccianus (De Boor v *Texte und Untersuch.* 1888. s. 170): *Παπίας ἐν τῇ δευτέρῃ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ Θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρεθήσαν.*

²⁾ V Zahn, *Forsch.* VI. s. 149. B. Weiss, *Einl.* s. 349.

³⁾ Orig. in *Matth.* XVI, 6: „Synové Zebedeovi pili kalich a byli pokřtěni křtem; neboť jednak Herodes dal Jakuba usmrtiti mečem, jednak císař římský, jakož učí podání, odsoudil Jana na ostrov Patmos pro jeho svědectví, které vydal pravdě.“

⁴⁾ Zahn, *Einl.* II, 466; *Acta Joannis* 1880. s. CXVIII.

⁵⁾ Luthardt, *Der Johann. Ursprung des 4. Ev.* s. 105. Poggel, *Der 2. und 3. Johannesbrief*, 1896. s. 26 („Wahrscheinlich hat Philippus Sidetes unrichtig gelesen, ähnlich wie der Interpellator des Cod. Coisl., der aus *Ἰάκωβον τὸν Ἰωάννου*“ bei Origenes (in *Matth.* Tom. 16. § 6) „*Ἰωάννην*“ machte“).

dati s Lightfootem a Harnackem,¹⁾ že před slovy ἐπὶ Ἰουδαίων ἀνηρέθη (byl od židův usmrčen) vynechána jsou v kodexích slova (Ἰωάννης) μὲν ἐπὶ τῶν Ῥωμαίων βασιλείῳ κατεδικάσθη εἰς Πάτμον (neb μὲν ἐν Πάτμῳ ἐμαρτύρησεν), Ἰάκωβος δὲ [„Jan byl od panovníka římského odsouzen na Patmos“ („neb vydal svědectví na Patmu“), „Jakub pak“], tak že by ona výpověď nevztahovala se k Janovi, nýbrž k bratru jeho Jakubovi; neboť Hamartolos uvádí ji mluvě o době Nervově, kdy Jan Křtitel a Jakub, bratr Janův, byli již dávno mrtvi; a jak řečeno na str. 336., sám ve shodě s Eusebiem uznává, že Jan zemřel v Efesu. Buď tedy Papiáš neužil ve svém výroce o Janovi výrazu ἀμνηρέθη (byl odstraněn), nýbrž slova jiného, snad ἐμαρτύρησεν (vydal svědectví), aneb užil-li ho, nechtěl jím říci, že Jan byl od židův usmrčen, nýbrž, jak soudí Gutjahr,²⁾ že byl ku podnětu židův odstraněn z Asie, byv totiž poslán do vyhnanství na Patmos. Rozhodně však neřekl jimi, že Jan byl usmrčen v Palestině; i nelze proto žádným právem dovozovati z nich, že Jan do Efesu vůbec nepřišel, a že tedy v těch místech, kde Papiáš a jiní mluví o Janu efesském, má se rozuměti nikoli Jan apoštol, nýbrž Jan učeník Páně, neapoštol.

Mimo to třeba povážiti, že tvrzení, jakoby vedle Jana apoštola byl býval a působil ještě Jan jiný, Jan učeník Páně, neapoštol, spočívá na základě velmi pochybném. Nezmiňujef se o takovém Janovi až do polovice 3. st. nikdo; první, kdo učinil o něm zmínku, byl Dionysius Alex., jenž zemřel r. 264., a ten učinil to nikoli, že by pro své tvrzení měl nějaké svědectví dějepisné, nýbrž z pouhého odporu proti bludu chiliastickému. Nerozuměje totiž jistým výrokům Apokalypse Janovy, domníval se, že se v ní hlásá blud chiliastický, a proto nemoha ani připustiti, že by Jan apoštol bludu tomu byl učil, ani popřítí, že spisovatelem Apokalypse byl Jan, myslil s hledem k té různosti, která se jeví mezi Janovým evangeliem a Apokalypsí co do řeči a povahy i uspořádání spisů těch, že mimo

¹⁾ Harnack, Chronol. I. s. 666. „Georgius (Hamartolos) selbst kann nur gelesen und demgemäss geschrieben haben, wie Lightfoot bereits richtig gezeigt hat — etwa: Πάππας . . φάσκει ὅτι Ἰωάννης [μὲν ἐπὶ τῶν Ῥωμαίων βασιλείῳ κατεδικάσθη εἰς Πάτμον, Ἰάκωβος δὲ] ἐπὶ Ἰουδαίων ἀνηρέθη.

²⁾ Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 105—111.

Jana apoštola, kterýž napsal evangelium, byl ještě Jan učeník Páně, neapoštol, Jan presbyter, a ten že to byl, jenž napsal Apokalypsi. Ale jak spolehlivé jest jeho mínění, ukazuje již ta příčina, proč takový náhled vyslovil, že totiž chtěl tak tím účinněji čeliti proti Nepotovi, jenž chiliastické učení své opíral o Apokalypsi; což teprv, povážíme-li, že nemohl náhled svůj opřítí o nic jiného, leč o pouhou pověst, že prý totiž ukazují se v Efesu dva hroby zvané Janovy. Neboť at nehledíme k tomu, že dle Dionysia¹⁾ samého byla to pouhá pověst, byť i pravá byla pověst ta, nešlo by z ní, že jeden z těch hrobů byl právě hrobem Jana, učeníka Páně, neapoštola, a to tím méně, poněvadž pověst ta byla tak mladá, že ještě r. 190. po Kr. nevěděli o ní ničeho ani v Efesu, jakož patrně z toho, že Polykrates, biskup efesský, který v té době ve svém listě k papeži Viktorovi vyčítá ty sloupy či přední muže církve, jichž hroby vyskytaly se v Malé Asii, jmenuje v Efesu pouze hrob Jana apoštola, a nikoli též hrob Jana učeníka Páně, neapoštola.²⁾ A co zvláště důležité, jest to, že nejen nikdo až do

¹⁾ Dionys. Alex. (Euseb. H. E. 7, 25) zmíniv se o tom, že Caius a Alogové přičítali Apokalypsi Cerinthovi, praví: „Já bych se neodvážil zahrnovati knihu tu, neboť mnozí bratři važí si ji velice“ . . . „Že (Apokalypse) nazývá se Janovou a jest spisem Janovým, popíratí nebudu. Ano, já souhlasím, že pochází od muže svatého a Bohem nadšeného. Že by však to byl apoštol, syn Zebedeův, bratr Jakubův, jenž napsal evangelium podle Jana a list katolický, tak snadno nepřipustím (*οὐ μὲν ῥηδὶως ἂν συνθέμεν τοῦτον εἶναι τὸν ἀπόστολον, τὸν υἱὸν Ζεβεδαίου, τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου, οὗ τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐπιγεγραμμένον καὶ ἡ ἐπιστολὴ ἡ καθολικὴ*); neboť soudím z povahy obou a z jakosti řeči a z řečeného uspořádání knihy, (*ἐκ τε τοῦ ἔθους ἐκατέρων καὶ τοῦ τῶν λόγων εἶδους καὶ τῆς τοῦ βιβλίου διεξυγώγης λεγομένης*)^a že nepochází od téhož autora . . . Že autorem tohoto spisu jest Jan, tvrdí sám, a jest třeba věřiti to; který však Jan to jest, není jisto . . . Myslím, že bylo několik soujmenovců Jana apoštola . . . Shledáváme i ve Skutcích apoštolských Jana jiného, přijímám Marka, jehož Barnabáš a Pavel s sebou vzali. Jest snad on jejím autorem? Nezdá se; neboť není psáno, že s nimi šel do Asie . . . Myslím tedy, že to byl někdo jiný, a to z těch, kteří byli v Asii; neboť praví (*φασίν*), že v Efesu jsou dva hroby, jež oba slovou Janovy.“

²⁾ U Euseb. H. E. 3, 31, 3; 5, 24, 2. Harnack (Chronol. 1, 669) břeše sice pravdivost Polykratova svědectví v pochybnost, poněvadž mezi sloupy církve, jichž hroby se shledávají v Malé Asii, jmenuje také Filipa apoštola (v Hierapolis), ačkoli prý ve skutečnosti nebyl tam Filip apoštol, nýbrž

polovice 3. st. nezmiňuje se o Janu učeníku Páně, neapoštolu, nýbrž i že Jan apoštol sám ve své Apokalypsi dosti patrně dává na jevo, že mimo něho nebyl v Efesu znám žádný jiný učeník Páně jménem Jan, neboť nazývá se v ní prostě Janem, a jest přesvědčen, že nikdo ani z Efesských ani z ostatních šesti obcí maloasijských, jimž věnoval Apokalypsi, nebude v pochybnostech o tom, kterého Jana má rozuměti. Takového přesvědčení však nebyl by mohl míti, kdyby mimo něj v téže době byl působil v Efesu a jeho okolí ještě jiný učeník Páně, jménem Jan, třeba neapoštol, zvláště kdyby, jak říkají, tento druhý Jan, a ne Jan apoštol to byl, který by byl vykonával tam úřad metropolit.

Poukazují sice na odůvodnění svého tvrzení o skutečnosti Jana učeníka Páně, neapoštola, také ke svrchu již vzpomenu-tému zlomku ze spisu Papiášova (t. j. z předmluvy ke spisu jeho), který zachoval Eusebius¹⁾ a který prý zřejmě činí rozdíl mezi Janem apoštolem a Janem presbyterem, učeníkem Páně, neapoštolem. Ale také neprávem. Zníť onen zlomek takto: „Nebudu se rozpakovati ke svým výkladům připojiti také to, čemu jsem se od presbyterů naučil a do paměti vštípil, zaručuje místo nich pravdu toho (*διαβεβαιούμενος ἐπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν*); neboť neměl jsem zalíbení, jako mnozí, v těch, kteří mnoho mluví, nýbrž v těch, kteří učí pravdě, ani v těch, kteří podávají stanovy cizí, uýbrž v těch, kteří sdělují ustanovení daná věřícím od Pána a pravdy samé. Přišel-li však někdo z těch, kteří provázeli presbytery (*εἰ δέ ποὺ καὶ πωρηκολοῦθηκὼς τις τοῖς πρεσβυτέροις*), vyptával jsem se ho pilně na slova presbyterů, co totiž řekl Ondřej, co Petr, co Filip, co Tomáš, co Jakub, co Jan neb Matouš, neb některý

Filip jáhnan, a poněvadž pomlčuje o Janu presbyteru, učeníku Páně, neapoštolu. Avšak jak upozorňuje Belser (Einl. s. 268; 2. vyd. s. 248) a Gutjahr (Die Glaubwürdigk. s. 99), tvrzení, že by byl Polykrates zaměnil Filipa apoštola s Filipem jáhnem, jest bezdůvodné; a že Polykrates podobně jako všickni ostatní před ním pomlčují o Janu presbyteru, učeníku Páně, neapoštolu, nesvědčí o nespolehlivosti Polykratově, nýbrž spíše o tom, že takového učeníka Páně nebylo, a že Harnack, jako i jiní na omylu jsou, když myslí, že vedle Jana apoštola mluví ještě o Janu učeníku Páně, neapoštolu, který by v Efesu na konci 1. st. bydlel a tam evangelium napsal.

¹⁾ U Euseb. H. E. 3, 39.

jiný z učeníků Páně, co říkají Aristion a presbyter Jan, učenci Páně. Neboť jsem soudil, že nezískám tolik z jejich knih, kolik ze slova živého a zůstávajícího.“

Jak vidno, Papiáš nazývá ve zlomku tom presbyterem (starším) nejen Jana, nýbrž i Ondřeje a Petra a jiné apoštoly, ano dle překladu arménského i Aristona;¹⁾ označuje tedy jménem tím průvodce Kristovy vůbec, ať byli apoštoly ať učenky toliko; i nelze proto z výrazu toho souditi důvodně, že by byl Papiáš Janem presbyterem nemínil Jana apoštola, a to tím méně, poněvadž si to jméno dává Petr sám (1. Petr. 5, 1) a nazývají se tak ve Skutc. apoštol. (11, 30) apoštolé vůbec. Ale ani z toho ne, že Jana jmenuje dvakráte. Neboť, jak upozorňuje Poggel, Camerlynck, Bardenhewer²⁾ a j., třeba dobře všimnouti si, že (dle textu řeckého) Papiáš se vyptával, co Ondřej, co Petr . . . co Jan neb jiný z učeníků Páně řekl (εἶπεν), a co Ariston a presbyter Jan dosud říkají (λέγουσιν), že tedy vyptávání jeho vztahovalo se i k minulosti i k přítomnosti, a v té okolnosti právě že jest příčina, proč Jana jmenuje dvakráte. Poněvadž totiž Jan apoštol byl ještě živ tu dobu, když Papiáš již svá pátrání činil, jmenuje ho i mezi těmi, po jichž výrocích se tázal, když pátraje po minulosti vyptával se, co ti kteří průvodci Páně (Ondřej, Petr a j.) říkali, i mezi těmi, po nichž se tázal, když pátraje o přítomnosti chtěl zvědět, co žijící dosud učenci neb apoštolé Páně říkají.

Ovšem nesmí se přehlédnouti, že čtení řeckého textu ἀνέκρινον (vyptával jsem se) není bezpečné; neboť překlad syrský má výraz, jenž znamená „srovnával jsem“ (συνέκρινον) překládaje takto: „Ani“ (nebudu se rozpakovati ke svým výkladům připojiti také to, čemu jsem se naučil), „když přišel někdo z těch, kteří provázeli presbytery; srovnával jsem slova presbyterů: Ondřejovo, co on praví, neb Petrovo, co on říká, neb co Filip, neb co Tomáš, neb co Jakub; neb co Jan neb Matouš aneb některý z ostatních učeníků Pána na-

¹⁾ Arménský překlad Eusebiových dějin učiněný na základě překladu syrského má „Ariston a Jan, presbyterové“.

²⁾ Poggel (Der 2. und 3. Brief des Ap. Johannes, Paderborn 1896. s. 49—51), Camerlynck (De quarti evangelii auctore, s. 120—121), Bardenhewer (Geschichte der altchristl. Literat. 589).

še ho.¹⁾ A zdá se, že toto čtení jest správnější; neboť při znění textu řeckého naráží se na obtíž, kterák Papiáš mohl u bývalých průvodců presbyterských (*παρηκολουθῶντας τις τοῖς πρεσβυτέροις*) vyptávat se také na to, co nyní říkají učenci Páně Ariston a presbyter Jan, jakož i jakou záruku měl, že průvodcové ti podali mu jejich výpovědi správně podle pravdy, na které mu tolik záleželo; v překladě syrském však odpadá obtíž ta; neboť dle něho Papiáš chtěje mimo řeči a skutky Kristovy zaznamenané v evangeliích a mimo ty věci, kterým se naučil od presbyterů (či apoštolův a učeníků Páně) přijmouti do díla svého také ty výpovědi presbyterů (Ondřeje, Petra, Filipa, Jana a j.), které uslyšel od jejich bývalých průvodců, pokud by mu byly řečeny správně, srovnával ty výroky, které oni presbyterové učinili dle sdělení bývalých jejich průvodců, s tím, co jemu řekli dosud žijící učenci Kristovi Ariston a Jan presbyter. Byť však skutečně nikoli originál řecký, nýbrž překlad syrský podával slova Papiášova správně, nešlo by z toho přece, že Papiáš Janem presbyterem mnil někoho jiného než Jana apoštola; neboť ani podle syrského překladu není ve slovech Papiášových nic, co by nutilo k úsudku, že ten Jan, presbyter a učeník Páně, kterého sám slyšel, byl jiný, než Jan apoštol, kterého krátce před tím zároveň s Ondřejem, Petrem a jinými apoštoly jakožto ony presbytery jmenoval, jichž výpovědi s ním jejich průvodcové byli sdělili, a to tím méně, poněvadž Papiáš, narodiv se kolem r. 70., nejen mohl býti žákem ještě

¹⁾ V německém překladě podává Nestle text syrský takto: „Nicht verzichte ich dir herzusetzen in diesen meinen Erklärungen auch dasjenige, was ich gut gelernt habe von den Ältesten und gut in Erinnerung habe. Und ich bezeuge statt ihrer (oder: für sie) die Wahrheit. Nicht nämlich über die, welche vieles sagen, freute ich mich, wie viele, sondern über die, welche die Wahrheit lehren; auch nicht über diejenigen, welche erinnern an Gebote der Fremden, sondern über diejenigen, welche überliefern was von unserem Herrn dem Glauben gegeben worden ist und von der Wahrheit (selbst) hergeleitet und gekommen ist. Auch nicht, wenn ein Mensch kommt, der den Ältesten sich anschliesst, verglich ich die Worte der Ältesten: des Andreas, was er sagt, oder Petrus, was er sagt, oder was Philippus, oder was Thomas, oder was Jakob, oder was Johannes, oder was Matthäus, oder einer von den anderen Jüngern unseres Herrn. Oder was Ariston oder Johannes der Älteste. Nicht nämlich so meinte ich, dass ich gewinnen könnte aus ihren Büchern, als was aus dem lebendigen und beständigen Wort.“ (Viz Gutjahr, l. c. s. 73—74.)

Jana apoštola, který teprve kolem r. 100. zemřel, nýbrž jím dle svědectví Ireneova (Adv. haer. 5, 33, 4) i skutečně byl.

Pravda sice jest, že Eusebius, vykládaje řečený zlomek Papiášovy předmluvy, odlišoval v něm Jana presbytera od Jana apoštola.¹⁾ Ale to činí nikoli proto, že by toho vyžadoval obsah Papiášova spisu samého neb jiný vážný důvod dějepisný, nýbrž že Papiáš v oné předmluvě ke svému spisu jmenoval Jana dvakráte. Vida totiž, že Papiáš, zmíniv se o presbyterech, od nichž poučen byl přímo, vytýká nejprve Ondřeje, Petra, Jana a jiné učeníky Páně jakožto presbytery, jichž výpověď (o Kristu) dověděl se od bývalých průvodců jejich, a potom Aristona a Jana presbytera, jakožto ty učeníky Kristovy, které slyšel sám, domníval se, že Papiáš v předmluvě té rozeznává presbytery, kteří byli apoštoly, a presbytery, kteří byli sice učeníky Páně, ale ne apoštoly, k oněm že čítá Ondřeje, Petra, Jana a vůbec ty, které jmenoval v řadě první a jichž výpovědi seznal od jejich průvodců, k těmto pak Aristona a Jana jmenovaného v řadě druhé; a domníval se tak, jak dí Gutjahr, tím spíše, poněvadž shledal, že Aristona a Jana presbytera Papiáš jmenuje ve svém spise častěji výslovně a dovolává se jejich výroků. Neměl tedy ani on (Eusebius) dostatečného důvodu pro svůj náhled o dvou Janech, Janu apoštolu a Janu presbyteru; neboť že řečená předmluva Papiášova neopravňuje k němu, patrně z toho, co bylo o ní svrchu řečeno; i nelze proto ani k němu poukazovati vhodně na doklad toho, že dle slov Papiášových působil v Efesu mimo Jana apoštola ještě jiný Jan, učeník Páně, neapoštol.

Byť však i bylo tomu tak, nešlo by z toho, že tento druhý Jan neapoštol byl spisovatelem čtvrtého evangelia, a to tím méně, poněvadž Janu neapoštolu nikdo nikdy evangelia toho nepřičítal, ani Dionysius, který o Janu tom (Janu presbyteru, neapoštolu) první zmínku činí.

Poukazuje však Keim²⁾ a zvláště (v době nejnovější) Kreyenbühl³⁾ k jakémusi boji urputnému a dlouhému, který

¹⁾ Euseb. H. E. 3, 39, 6: „Zde však třeba rozuměti, že jméno Jan čítá dvakráte; jednoho jmenuje s Petrem a Jakubem a Matoušem a s ostatními apoštoly, poukazuje (tak) jasně na evangelistu, druhého Jana však, rozlišiv slovem, jinak připojuje ku počtu apoštolů.“

²⁾ Keim Th., Geschichte Jesu, dritte Bearbeitung, 2. Aufl. s. 41.

³⁾ Kreyenbühl, Das Evang. der Wahrheit; s. 56.

prý musila církev probojovati v prvních dobách, aby evangelium Janovo došlo uznání; neboť boj ten jest prý důkazem, že evangelium to v nejstarších dobách církve nebylo uznáváno za dílo apoštolské. Ale neprávem. Nebylot takového boje ve skutečnosti, nýbrž jeví se pouze v předpojaté obrazivosti těch oněch spisovatelů novějších. Neboť v staré době nezmiňuje se nikdo o boji takovém, ani Origenes, ani Klement Alex., aniž kdo jiný před nimi, a ta svědectví svrchu uvedená, jež vydali evangelium Janovu nejen pravověrci, nýbrž i bludaři, ano i to vyobrazení vzkříšení Lazara z první polovice 2. stol., které s hledem k Jan. 11, 40—45 bylo učiněno na stěnách tak zvané řecké kaple v katakombě sv. Priscilly, ukazují zcela jasně, jak záhy rozšířilo se evangelium Janovo po obcích církevních jakožto dílo apoštolské, a jak všeobecně apoštolský, a to Janův původ jeho byl uznáván.¹⁾

Vidí-li někteří, i Zahn,²⁾ známku jakéhosi odporu proti evangelium Janovu v oné obšírnosti, s kterou Zlomek Murat. vyličuje vznik jeho,³⁾ jakoby obšírnost ta měla příčinu v tendenci apologetické či v úmyslu hájiti evangelia toho proti útokům na ně činěným, vidí chybně, jakož G. Wetzel ukázal jasně i podrobně.⁴⁾ Neboť obšírnost ta nesevčí nijak o tendenci apologetické, nýbrž spíše, jak dí Harnack,⁵⁾ o veliké vážnosti, ve které autor onoho zlomku choval evangelium Janovo. A tvrdí-li Kreyenbühl na odůvodněnou svého náhledu, že sv. Justin učí jinak o Logu či osobném Slově (Synu) Božím než evangelium Janovo, a že neoznačuje evangelia toho jako dílo apoštolské aniž uvádí z něho které výroky, ač z evangelií synoptických a z evangelia Petrova uvedl jich více než jedno

¹⁾ Srovn. výrok rationalisty Soltau (Unsere Evangelien, s. 103—104); „Die kirchliche Tradition hat das 4. Evangelium nie jemand anders als dem Apostel Johannes zugeschrieben . . . Bei dem Gewicht dieser Überlieferung musste jedes Bemühen der kritischen Schule dieses Evangeliums dem Apostel abzusprechen, bedenklich erscheinen. Alle Versuche wenigstens, den Namen des Apostels als gefälscht oder irrig — infolge einer Verwechslung mit dem kleinasiatischen Presbyter Johannes — zu erklären, müssen von vornherein als misslungen angesehen werden.“

²⁾ Zahn, Geschichte des ntl. Kanons, I., 170. 252; II., 32—34.

³⁾ Zlomek Murat. řád. 9—34. Viz díl I., str. 46

⁴⁾ G. Wetzel, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Ev. Johannis, Leipzig 1899, s. 130—134.

⁵⁾ Harnack, Chronol. I. 634—635.

sto, ba že ani nezahrnuje ho v pojem „paměti apoštolských“ (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*), a jestli přece, že nevysvětlí se, proč znaje autora jeho neuvedl ho jménem podobně, jako to učinil při Apokalypsi, a dovozuje-li z toho všeho, že sv. Justin evangelia Janova neznal aneb ho alespoň za spis apoštolský neuznával,¹⁾ dílem mylí se, dílem bije pravdu přímo v tvář. Neboť ať nehledíme k tomu, že nelze tvrditi s určitostí, že by byl Justin použil apokryfního evangelia Petrova,²⁾ o tom, že učení jeho o Logu není v odporu, nýbrž v plné shodě s evangeliem Janovým, přesvědčí se zajisté každý, kdo znaje evangelium to, čte s pozorností spisy Justinovy, zejména 2. Apol. 6.; Rozml. s Tryf. 105, a 1. Apol. 22. a 67, neboť pozná, že sv. Justin představuje Loga či Slovo právě tak jako evangelium Janovo, totiž jako osobu božskou od Otce rozdílnou, ale s ním soupodstatnou, jako osobu Syna Božího, kterýž jsa jako Bůh od věčnosti, v čase pro lidstvo se vtělil, a veřejně svou velebnost i učení zjeviv, pod Pontiem Pilátem byv ukřižován, třetího dne z mrtvých vstal.³⁾

A že Justin znal evangelium sv. Jana a je čítal k „pamětem apoštolským“, a že paměti těmi rozuměl právě naše evangelia kánonická jakožto spisy pocházející od apoštolův a jejich žáků, patrně z toho, co bylo řečeno svrchu na str. 406 až 408 a v dle prvním na str. 40—41; ať nedáme nic o tom, nač Gutjahr⁴⁾ upozorňuje, že totiž dle výpovědi Thomovy není ani jediné kapitoly v evangeliu Janově, jejíž stopy by se ne-

¹⁾ Kreyenbühl, Das Evang. der Wahrheit, I., 546. (Gutjahr, I. c. str. 28.)

²⁾ Srovn. díl I. str. 41.

³⁾ Srovn. na př. Jan. 1, 1—3. 14. a II. Apol. 6: „Syn jeho (Boha Otce), jenž jedině vlastně synem slove, Logos, jenž přede všemi tvory s ním trval a zplozen jest, skrze něhož všechno stvořil a ustrojil, ten Logos tedy zove se Kristem (Pomazaným), poněvadž pomazán jest a Bůh skrze něho všechny věci ozdobil... a jak jsme napověděli, i člověkem se stal, podle vůle Boha a Otce narodiv se pro lidi věřící a na zkázu démonů“, aneb Jan. 5, 19: „Němž Syn ničeho činiti od sebe, jedině co uzří, že Otec činí; neboť cokoli on činí, to činí podobně i Syn,“ a Justin, II. Apol. 8: „Ani Otec jejich, jenž totéž, co sám činí, skrze Loga činiti velí, ani ti nejsou nespravedliví, kteří jich poslouchají.“ Viz též Rozml. s Tryf. 100: „A majice psáno v „pamětech apoštolských“ o něm, že jest Synem Božím, a pravice, že jest Synem, rozumíme, že i před veškerým tvorstvem byl, vyšel od Otce mocí a vůlí jeho i z panny člověkem se stal, aby též neposlušnost vzala za své touž cestou, kterou se počala od hada.“

⁴⁾ Gutjahr, I. c. s. 29, 30.

jevily ve spisech Justinových, a že v době nedávné uznal závislost Justinovu na Janově evangeliu i Bousset,¹⁾ ač dříve popíral ji. Pravda sice jest, že jména evangelisty toho neudává sv. Justin nikde, ale on nejmenuje ani ostatních, ač uvedl ze spisů jejich více než 100 míst, a jest nepochybné, že je zahrnoval v „paměti apoštolské“. Pravda i to, že při Apokalypsi jmenuje Jana spisovatelem jejím výslovně (Rozml. s Tryf. 81.), ale jak upozorňuje Schanz²⁾ a po něm Gutjahr,³⁾ k tomu měl zvláštní příčinu, jaké při evangeliu neměl, onu totiž, že Apokalypse dovolává se na potvrzení jistého výroku proroka Isaiáše, kterého také uvádí jménem. Nelze tedy žádným právem dovolávati se sv. Justina jako svědka nějakého boje urputného proti evangeliu Janovu.

Jediní, kdo popírali pravost evangelia toho v době staré, byli, jak již řečeno, Alogové,⁴⁾ strana neb sekta to, kterou sice připomíná již sv. Ireneus (Adv. haer. 3, 11, 9), kterou však teprve Epifanius nazval Alogy, a to právě proto, poněvadž popírali pravost spisů Janových (všech), v nichž druhá božská osoba nazývá se Logem či Slovem.⁵⁾ Ale jak málo lze dovo-

¹⁾ Bousset, v Theol. Literaturzeitg. 1897, s. 75 na základě důkladných studií Reschových (Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangel. 4. sešit) praví: „Dass Justin das vierte Evangelium ebenso wie die Synoptiker benutzt hat, scheint mir jetzt vollkommen sicher. — Auch dass Justin das vierte Evangelium zu den *ἀπομνημονεύματα* rechnet, scheint mir im Widerspruch mit meinen früheren Ausführungen im höchsten Grade wahrscheinlich zu sein.“

²⁾ Schanz, Comment. über d. Ev. des hl. Joh. s. 8.

³⁾ Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit etc. s. 31.

⁴⁾ Marcionité čítají se na straně 398 pouze nedopatřením k těm, kteří popírali pravost tohoto evangelia. Zavrhovali je sice, ale nepopírali jeho pravosti (viz str. 413), ano přijali z něho do své bible slova Jan. 13, 34., a to snad již Marcion sám. (Srovn. Zahn, Gesch. des ntl. Kanons I., s. 678.) — Caius Římský upíral sice Janu apoštolu Apokalypsi, nikoli však evangelium.

⁵⁾ Epif. haer. 51, 3: „A tak miláčkové, dáváme jim jméno, totiž Alogové, neboť dříve sluli bludaři zavrhuujícími knihy Janovy (*εἶχον γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην ἀποβάλλουσιν Ἰωάννου τὰς βίβλους*). Poněvadž tedy neuznávají (*οὐ δέχονται*) Loga, kteréhož Jan hlásal, budou se nazývati Alogové... neuznávají ani Janova evangelia ani jeho Apokalypse.“ — O sektě této jedná Epifanius v 35 kapitolách haereze 51. A jest o tom náhled skoro jednomyslný, že jimi mini touž sektu, o které sv. Ireneus mluví v 3, 11, 9 slovy: „Jiní pak chtějíce odstraniti dar Ducha, který za poslední doby dle blahovůle Otcovy byl vyliť na pokolení lidské

zovati z toho něco proti evangeliu Janovu, tím méně mluviti o dlouhém a urputném boji proti němu, patrnou jistou měrou již z toho, že to byli právě jediní odpůrci jeho v době staré, hlavně však z toho, že je upírali Janovi nikoli na základě bezpečného podání dějepisného, nýbrž pouze z odporu proti Montanistům,¹⁾ kteří o ně opírali bludnou nauku svou o Utěšiteli, jakož i z toho, že je přičítali zcela nekriticky a nesmyslně tomu, proti němuž, jak svrchu řečeno, evangelium to čelilo, totiž Cerinthovi.

Poukazovali však také ke sporu, který ve 2. st. byl veden mezi křesťany maloasijskými a ostatními o to, kdy mají se slaviti velikonoce. V Římě totiž a všude jinde mimo malou Asii slavili velikonoce vždy v neděli po 14. dni měsíce nisanu (po prvním jarním úplňku), konajíce při tom patrně předem památku Kristova vzkříšení, jakožto dokonání díla vykupitelského. V Malé Asii však slavili je zároveň se židy již dne 14. měsíce nisanu,²⁾ připomínajíce si při tom buď ustanovení nej-

nepřipouštěji tvárnosti evangelia dle Jana, kde Pán slibil, že pošle Utěšitele; ale oni spolu i evangelium i ducha prorockého zamítají. Nešťastníci zajisté, kteří lžiproroky sice býti chtějí (nechtějí?), ale milost daru prorockého z církve vylučují, podobné škody zakoušejíce, jako ti, kteří od společnosti bratří (od církve) odstupují.“ (Srovn. Camerlynck, *De quarto ev. auctore*, s. 148—152; G. Wetzel: *Darüber dass die Aloger des Epiphanius mit den von Irenäus geschilderten Leuten identisch sind*, darüber ist kaum ein Zweifel möglich, obgleich allerdings Irenäus sie nur als Gegner des hl. Geistes, Epiphanius als Gegner der Logoslehre schildert, und darüber sind nicht nur Bleek, Mangold, Ebrard, Luthard, Zahn enig, sondern auch Holtzmann E. 469 und Harnack (*Das Neue Test.* um 200, S. 62) halten das wenigstens für sehr wahrscheinlich, während Hilgenfeld (*Zeitschrift für wissensch. Theol.* 1889, S. 337 ff.) die Identität bestreitet. Obýčejně pokládají se za sektu bludařskou, někteří však, jako Zahn (*Gesch. des ntl. Kanons* I., 220. 245 a j.), z katolíků Camerlynck (I. c. s. 154—161) hledíce k tomu, že jich spisovatelé staré doby ze žádného učení bludného neviní, nýbrž to jen vytýkají jim, že popírali pravost spisů Janových, (ponevadž obsahují učení o Utěšiteli a o Logu), popírají, že by byli od církve docela odstoupili aneb za bludařskou sektu od církve odštěpenou byli pokládáni. Ale, jak poznamenává G. Wetzel I. c. s. 137., uváží-li se to, co sv. Ireneus ve výrocce svrchu uvedeném o nich praví, a že žák jeho Hippolyt ve svém spise o 82 bludařstvih čítal je k bludařům, těžko jest uvěřiti, že by bludaři nebyli bývali.

¹⁾ Srovn. Zahn, *Gesch. d. ntl. Kan.* I. s. 240—258; Camerlynck, I. c. s. 152—153. 162—164; Wetzel, I. c. str. 136—137.

²⁾ Apollinaris, biskup hierapolský, praví o nich (*Praef. in Chron. Alex.* 14. vyd. Dindorffovo s. 13), že říkali: „Pán dne 14. jedl s učeníky

světější svátosti, aneb snad i jeho smrt, neboť nejsvětější svátost byla ustanovena mimo jiné také jako památka smrti Páně. V praktické příčině byl spor ten důležitým proto, poněvadž s ním souvisela otázka, kdy má se skončiti doba postní, zda až v noci ze soboty na neděli, aneb již dne 14. nisanu k večeru; neboť jedni i druhí zachovávali jej až do slavnosti velikonoční. Poněvadž však křesťané maloasijské pro svou praksi slaviti velikonoce již dne 14. nisanu, pro kterou nazváni jsou kvartodecimáni (čtrnáctníci), dovolávali se dle svědectví Ireneova ¹⁾ mimo jiné také příkladu sv. Jana apoštola, který dle podání u nich zachovaného taktéž činil, brali z toho Brett-schneider, Baur, Schwegler, Zeller, Keim a j. příčinu, aby popírali pravost Janova evangelia. Myslíce totiž při nesprávném výkladě některých míst jeho (Jan. 13, 1; 18, 28), že klade poslední večeři Kristovu na 13., jeho smrt pak na 14. den měsíce nisanu, soudili z toho, že není možno, aby spisovatelem jeho byl apoštol Jan, který dle onoho podání kladl večeři Páně na den 14. a smrt jeho na den 15. nisanu. Avšak ani jejich tvrzení nic nedokazuje. Neboť ať pomlčíme o tom, že v řečeném sporu neběželo o to, v který den Pán Ježíš zemřel neb poslední večeři slavil, nýbrž o to, v který den mají křesťané slaviti velikonoce a tedy i ukončiti dobu postní, evangelium Janovo neklade poslední večeře na 13. den nisanu, nýbrž jak ukázáno již na str. 102—104, na den 14. nisanu a tedy v plném souhlase nejen se synoptiky, nýbrž i s oním podáním v Malé Asii zachovaným; i není tedy příčiny, proč by Jan apoštol nebyl mohl býti jeho autorem.

Jak prázdné tedy a nicotné jsou všechny důvody vnější, jež uvádějí proti pravosti evangelia Janova! Ale neméně prázdné jsou důvody jejich vnitřní. Poukazují totiž k tomu, že

1. v evangeliu tomto Kristus líčí se jako Bůh. Popírajíce totiž Kristovo božství tvrdí, že žádný očitý svědek Pána Ježíše vida jej jako člověka nemohl na to přijíti, aby ho líčil jako Boha; to bylo prý možno teprve někomu v době po-

svými beránka, o veliký pak den přesnic že trpěl* a že pro své tvrzení a svou praksi dovolávali se sv. Matouše.

¹⁾ Iren. v listě psaném papeži Viktorovi: „Aniket nedovedl toho, aby byl přemluvil Polykarpa, by upustil od svého obyčeje (slaviti velikonoce dne 14. nisanu), poněvadž jej vždy zachovával s apoštolem Janem, učeníkem Pána našeho, a ostatními apoštoly, s nimiž byl obcoval.“

zdějšf, poapoštolské, když se již vyvinula víra v něho jako v Boha.¹⁾

Důvod tento byl by ovšem vážný, kdyby Pán Ježíš byl skutečně pouhým člověkem a víra v něho jako v Boha byla se teprve později v církvi vyvinula. Avšak tvrzení toto jest naprosto nepravdivé, jako vůbec nepravdivé jest tvrzení u jinověrců tak často ohříváné, jako by církev katolická byla se uchýlila v učení svém od učení Kristova. Jak již v Starém Zákoně bylo předpověděno a jak i ostatní evangelisté vylíčili, Kristus Pán jest vskutku nejen člověkem, nýbrž i Bohem a jako takový též působila, protož sv. Jan chtěje mluviti pravdu, nemohl představovati jej jinak, než jak jej viděl a slyšel, t. j. jako Boha i člověka v jedné osobě. Nevěří li někdo v božství Kristovo, nepřestane proto Kristus býti Bohem, podobně jakoby nepřestalo slunce býti sluncem proto, že by snad některý slepec nevidá ho popíral, že jaké jest.

2. Poukazují dále, že Janovo evangelium jest v nes hodě, ano v odporu se synoptiky, neboť

a) podává prý jiný obraz Pána Ježíše, než jaký podali evangelisté ostatní; tito představují jej prý pouze jako člověka, který byl od Boha pověřen úřadem vykupitelským a opatřen mocí divotvornou, který znenáhla toliko uvědomil si vykupitelskou důstojnost svou a i v největším povznesení svém byl si vědom své odlišnosti od Boha, a proto v modlitbě s největší úctou se mu kořil, ve svých řečech toliko o království Božím a povinnosti konat vůli Otcovu mluvil a cítě s jinými ze soustrasti jim pomáhal; Jan však líčí jej prý pouze jako zosobnělou pravdu věčnou, jako viditelný zjev Boha neviditelného, jako jednorozeného Syna Božího, který byl si stále vědom božského původu svého, i tehdy, když k vykoupení lidstva s nebe sestoupil, který v modlitbách nikoli za sebe, nýbrž za jiné prosil, ve svých řečech pouze o sobě a nutnosti víry mluvil a veškeré

¹⁾ Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, Freiburg, s. 517: „Dass jener Apostel, nach dem Evangelium ein Lieblingsjünger, der neben Jesus zu Tische lag, alles, was er einst erlebt, als das Zusammenleben mit dem fleischgewordenen göttlichen Logos. angesehen und dargestellt habe, ist ein Rätsel. Keine Macht des Glaubens und der Philosophie kann gross genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen Lebens so auszulöschen und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an ihre Stelle zu setzen.“ Podobně Holtzmann, Einl. 446—447.

soustrasti prost jsa, zázraky činil nikoli ze soustrasti a milosrdenství, nýbrž aby zjevil božskou moc svou.¹⁾

b) Udává prý jiné působiště (Jerusalém) a jiné trvání veřejné činnosti Kristovy (nejméně dva roky) než synoptikové, dle nichž Vykupitel působil jen jeden rok, a to hlavně v Galilei, a zejména poslední večeri a smrt Páně klade prý na jiný den, než evangelia synoptická; mimo to svědectví Jana Křtitele podává (1, 33.) tak, jakoby Jan nebyl poznal Pána Ježíše, až jej pokřtil,²⁾ ač z Mat. 3, 14. jest zřejmo, že ho poznal hned, jak

¹⁾ Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, Halle 1905, s. 25: „Schliesslich lässt sich die Differenz des Christusbildes auf die einfachste Formel bringen; hier Mensch — dort Gott. In den Synoptikern der Mensch Jesus von Nazareth, von Gott mit dem messianischen Beruf und mit Geisteskraft betraut, der auch in dem höchsten Augenblick höchster Erhebung und Gottinnigkeit sich des scharfen Abstandes von Gott bewusst bleibt — niemand ist gut als Gott allein (Mc. 10, 18) — und der im Gebete wie jedes andere Menschenkind vor dem Vater sich beugt in tiefster Ehrfurcht (Mt. 11, 25); bei Johannes der Gott, durch den die Welt geschaffen ist, Gott bei Gott vor Anfang aller Dinge (Joh. 1, 1 ff.), der auch, nachdem er zu unserer Erlösung vom Himmel herabgestiegen ist, beständig des göttlichen Ursprungs und der göttlichen Würde bewusst bleibt, in den Allmachts-wundern Gottes Kraft offenbart, selbst im Gebet nicht für sich, sondern der Zuhörer wegen betet (Joh. 11, 42), freiwillig in den Tod geht, da er Macht nicht zu sterben besitzt (Joh. 10, 18) und aus dem Tod herrlich zum Vater zurückkehrt, nachdem von Jüngerlippen das Bekenntnis entquoll: Mein Herr und mein Gott (Joh. 20, 28). Jeder Versuch, diesen und den synoptischen Jesus zu addieren und harmonisieren, kann bloss zu der Verwischung und Zerstörung dessen dienen, was an beiden das Kraftvollste und Gewaltige ist.“ Tamtéž str. 19: „Energisch stellt er (der synoptische Jesus) statt seiner Person seine Sache: Gottes Reich und Gottes Willen in den Vordergrund... Wie ganz anders im Johannesevangelium: Statt der Verheissung des kommenden Gottesreiches und Gerichts die Botschaft vom schon erschienenen Sohn Gottes und Erlöser. Statt der Aufforderung Gottes Willen zu tun, und sich in Herzensreinheit und Bruderliebe auf das Gottes-Reich vorzubereiten, der Befehl zu glauben an den vom Himmel gekommenen Sohn Gottes... Kurz zusammengefasst: statt der Sache überall nur die Person.“ Soden, Urchristl. Literaturgesch., s. 201: „So sind sie (die Wunder) auch nicht mehr, wie bei den andern Evangelien, dem Erbarmen Jesu abgerungene, Jesus erschöpfende, von ihm am liebsten vermiedene Heilstaten, sondern ein von Jesus geplanter, mit Bedacht vorbereiteter Anschauungsunterricht. Das Mitleid fehlt hier überhaupt völlig in dem Bild Jesu... Auch von einer Entwicklung Jesu fehlt jede Spur.“ Viz též Jülicher, Einl. s. 332. Säuberlich, Jesus der Nazaräer, s. 135; Holtzmann, Einl. 431, 434; Handkomment. 4. 9.

²⁾ Jan. 1, 33: „A já ho neznal, ale ten, jenž mě poslal křtít vodou,

k němu přišel a za křest žádal,¹⁾ spolu ukazuje o něm, že vydal hned svědectví o vykupitelské důstojnosti Kristově, ač dle Mat. 11, 2—3. teprve v žaláři počal to tušiti.

c) Spisovatel sám jeví se v něm docela jinakým, než jakým první tři evangelia a i sv. Pavel (Gal. 2.) vyličují sv. Jana.²⁾

Avšak tvrdíce to, jsou v nepravdě; neboť

a co se týká obrazu Pána Ježíše, není pravda, že synoptikové líčí jej pouze jako člověka, Jan pak pouze jako Boha. Vždyť i synoptikové učí nejen o přirozenosti jeho lidské, nýbrž také o tom, že Pán Ježíš jest milovaným Synem Božím,³⁾ jenž zná i myšlenky člověka⁴⁾ a vůbec poznání božské má,⁵⁾ jenž mocí vlastní nejen s účinkem přikazuje nemocem, moři a větrům, ba i duchům zlým, nýbrž i mrtvé křísí a hříchy odpouští, jenž všechny souditi a i o věčnosti rozhodovati bude, jenž také jiným (apoštolům) moc divotvornou udělil a v jehož jméně dlužno právě tak udělovati křest, jako ve jménu Otce a Ducha sv., jenž tedy máje božské poznání i božskou moc a slávu a tedy též božskou podstatu s Otcem totožnou, s ním soupodstatný jest, ač co do osoby od něho odlišný. A podobně i sv. Jan, ač s důrazem vytýká Kristovu přirozenost božskou a jeho i soupodstatnost s Otcem i odlišnost od Otce co do osoby, přece také ukazuje na lidskou jeho přirozenost, stavě před oči, že má lidské tělo a lidskou duši,⁶⁾ že má i potřebu pokrmu, nápoje i odpočinku⁷⁾ a že jest přístupen všem čistým dojmům lidským, zejména dojmům radosti a zármutku i soustrasti, a to tak, že i slzy prolévá nad bídou lidskou,⁸⁾

řekl mi: Nad kým uvidíš Ducha sestupovati a zůstávati na něm, ten jest, jenž křtí Duchem sv.“

¹⁾ Mat. 3, 14: „Ale Jan zbraňoval mu řka: Já mám potřebí pokřtěn býti od tebe, a ty jdeš ke mně?“

²⁾ Mangold v Bleek-Mangold Einl. s. 247. Soden, Urchristl. Literaturgesch. s. 210—212. 228; Davidson, Introd. II., s. 434. Viz též Credner, Einl. s. 264.

³⁾ Mat. 8, 17; 16, 16—17; 17, 5. Mark. 9, 6. Luk. 3, 22; 9, 35.

⁴⁾ Mat. 9, 2—4; 22, 18; Mark. 2, 5—8. Luk. 5, 20—22; 7, 39—50.

⁵⁾ Mat. 11, 27: „Nikdo nezná Syna leč Otec, aniž kdo zná Otce leč Syn, a komu by chtěl Syn zjevití.“

⁶⁾ Jan. 13, 21; 19, 30; 19, 34. 38; 21, 25—27.

⁷⁾ Jan. 4, 6—9; 12, 2.

⁸⁾ Jan. 11, 5. 15. 33—35. 38; 12, 27.

jenž také v modlitbě obrací se k Otci a prosí nejen za jiné, nýbrž i pro sebe.¹⁾ Všichni evangelisté tedy, jak synoptikové tak sv. Jan představují Krista Pána jako Boha i jako člověka v jedné osobě, jako jednorozeného Syna Božího, který stále byl si vědom toho, že jako Bůh jest Otci roven, jako člověk však menší jest než Otec. Evangelista Jan ovšem nazývá jej v úvodě (1, 1. 14.) výrazem Logos (Slovo), jehož ostatní evangelisté neužívají o něm; ale z toho nejde, že výraz ten aneb docela i učení o Logu (Slově) přejal z filosofie řecké, zejména od Platona, neb od Philona alexandrijského, jakož tvrdí Bretschneider, Gfrörer, Baur, Siegfried, Mangold, Pfeiderer, Hilgenfeld, Réville, Weizsäcker, H. Holtzmann a j. Vždyť učení o Slově, jež podává ve svém evangeliu, ani nemohl přijmouti od nich, poněvadž se podstatně liší od učení jejich. Mluví sice filosofové řečtí také o Logu (Heraklit) neb o *ὁ νοῦς* = mysl, rozum (Plato, Anaxagoras), avšak nerozumějí jimi osoby, nýbrž rozum božský, neosobný či spíše pravzory neb odvěké idey jednotlivin. Také nazývají Boha otcem, ale Synem jeho nemenují Loga, Slova, nýbrž svět neb duši světovou.²⁾ Philo, pak, kterýž ostatně jest nedůsledným ve svých výpovědích o Logu, rozumí sice Logem snad osobu od Boha (Otce) rozdílnou, ale nikoli s ním soupodstatnou, nýbrž jakožto bytost, kteráž vyronivši se z bytí božského jest jaksi bytostí střední mezi Bohem a tvorstvem, ač bližší Bohu než tvorstvu, a to bytostí, kteráž utvořila tento svět nikoli z ničeho, nýbrž z hmoty věčné. O vtělení se Loga a jeho oběti smírné na kříži neví pranic.³⁾ Tot docela jiný Logos, než o jakém mluví Jan.

¹⁾ Jan. 17, 1—5.

²⁾ Viz Corluy, Comment. in ev. s. Joannis, s. 25—26. Čáda, Platon, v Ottově nauč. slovn., sv. XIX. Ale srovn. též Fontaine, Le Nouveau Testam. s. 83: „Rien de plus vague et de plus confus que la pensée de Platon. Son Logos, est-il l'intellect divin, ou ces types premiers et originaux, ces idées essentielles dont il parle çà et là, dans ses oeuvres, en termes très élevés? Est-il la nature créée ou même le monde matériel? Il serait difficile de le dire avec certitude. Mais à supposer que l'illustre philosophe ait eu une perception beaucoup plus nette de cette raison divine, de ce Logos, qu'il entrevoit dans l'Essence increée, cette perception serait encore si éloignée de l'idée précise du Verbe, personne distincte du Père, qui l'engendre éternellement et le porte dans son sein!“

³⁾ Viz Corluy l. c. s. 26—27. Camerlynck, De quarti evangelii auctore, Pars altera, Brugis, 1900. s. 244—257. Wendt (Rationalista), Das Johannesevangel. Göttingen, 1900, s. 209: „Man kann viele vereinzelt ge-

A jako nepřijal od Platona ani od Philona (a vůbec z filosofie alexandrijské) učení o Logu, tak nepřijal od nich ani jména Logos. Mělt jej v Starém Zákoně a v podání židovském, kde činí se častěji řeč o jakési osobnosti od Boha (Otce) rozdílné, která jménem Božím vystupuje, pocty božské pro sebe vyžaduje a jako prostředník mezi Bohem a lidem působí, a která brzy a n d ě l e m H o s p o d i n o v ý m, brzy m o u d r o s t í b o ž s k o u, brzy, jmenovitě v tradici židovské, Slovem (Memrá) se nazývá.¹⁾ I nepotřeboval tedy choditi pro výraz ten teprve k Platonovi neb Philonovi, aniž ke komu jinému ve filosofii řecké neb alexandrijské, maje jej jako rodilý žid doma. Ale ovšem jest velice pravděpodobno, že příčina, proč sv. Jan druhou božskou osobu tímto výrazem pojmenoval, byla mimo jiné také v tom, že přihlížel k oněm bludařům, kteří spojivše názory filosofie řecké s filosofií východní, šířili již v poslední třetině prvního století bludy, jež později rozvinuly se zvláště u gnostiků, bludy totiž o Logu jakožto bytosti výronem z Boha povstalé, Boha nižší, která vytvořila svět viditelný z hmoty odvěké a vstoupivši v Ježíše na čas se s ním spojila. Chtělt ukázati, že takového Loga, o jakém oni mluví, nikdy nebylo, ale ovšem že byl Logos takový, o jakém mluví on.

nommene Aussprüche der Johanneischen Reden unschwer im Sinne der philonischen Anschauung Philos deuten. Aber wenn man die Gesamtanschauung dieser Reden in Betracht zieht und das Einzelne im Lichte des Ganzen zu begreifen sucht, erkennt man doch eine tiefgreifende innere Verschiedenheit zwischen diesen durch und durch ethisch-religiösen, von der Idee des Vaterseins Gottes beherrschten Reden und der philosophischen, von kosmologischem und asketischem Interesse beherrschten Anschauung Philos. Ständen diese Reden nachweisbar in einem geschichtlichen Zusammenhang mit der philonischen Spekulation, so müsste man urteilen, dass Philos Ideen in ihnen zu etwas wesentlich Anderem umgestaltet wären. Aber viel richtiger ist es, überhaupt zu leugnen, dass diese Reden wirklich aus der philonischen Spekulation herausgewachsen sind.*

¹⁾ Na př. 2. Mojž. 23, 20: „A já (Hospodin) posílám anděla svého, který by šel před tebou . . . Šetřiž ho a poslouvej hlasu jeho, aniž se domnívej, že by směl býti potupen; neboť neodpustí, když prohřešíš, a jest jméno mé v něm.“ Šrovn. též 2. Mojž. 14, 19. (A pozdvih' se a n d ě l B o ž í, kterýž předcházel vojska israelská), kde a n d ě l e m B o ž í m jmenuje se ten, který v 13, 32 nazývá se Hospodinem (Hospodin pak předcházel je . . . za dne v sloupu oblakovém, v noci v sloupu ohnivém). Viz též kniha Moudrosti k. 9—10; a zvlášt v Moudr. 7, 21—30, kde mimo jiné se pravi: „Moudrost, umělkyně to všech věcí, učila mě; jest zajisté v ní duch rozumnosti, svatý, jediný, mnohonásobný, . . . kterýž má všelikou moc, vše

Že by byl Pán Ježíš teprve znenáhla přišel ku vědomí vykupitelské důstojnosti své, synoptikové nepraví nikde, a je to pouze smyšlenkou těch oněch exegetů, kteří v Kristovo božství nevěří. Vždyť také dle Luk. 4, 18. prohlásil se hned na počátku galilejské činnosti své za Vykupitele zaslíbeného. Učenci ovšem přišli dle synoptiků znenáhla ku poznání vykupitelské důstojnosti jeho; avšak ani dle Janova evangelia nenabýli hned náležitého poznání o jeho osobě a důstojnosti. U Caesareje Filippovy zakázal sice apoštolům po vyznání Petrově, aby nikomu neříkali, že jest Kristem či Vykupitelem; ale učinil tak nikoli proto, že by byl nebyl dosud zúplna si vědom vykupitelské své důstojnosti, nýbrž s hledem k židům, kteří představujíce si Vykupitele jako krále pozemského, který je vysvobodí z moci římské a dopomůže jim k lesku časnému, a jsouce nakloněni k bouřím politickým, byli by, pokud netrpěl a z mrtvých nevstal, snadno způsobili nějakou politickou bouři podobnou té, kterou obmyšleli po zázračném nasycení, chtěce Krista chopiti a prohlásiti za krále.

Že u synoptiků Pán Ježíš mluví ve svých řečech hlavně o království Božím a povinnostech mravních, u Jana pak hlavně o své osobě a svém poměru k Otci, — jakož i o nutnosti víry v něho, jest pravda, ale z toho nejde, že by mezi evangeliemi těmi byl odpor, a že by Jan apoštol nemohl proto býti pokládán právem za spisovatele čtvrtého evangelia. Neboť ať pomlčíme o tom, že osoba Ježíše Krista a víra v něho jakožto vtěleného Syna Božího není v odporu s královstvím Božím a s povinnostmi mravními uvedenými od synoptiků, řečené věci nebyli ani dle synoptikův, ani, pokud se týká, dle Jana, výhradným předmětem řečí Kristových. Vždyť také u Jana poučil Pán Ježíš nejen o království Božím a o podmínce, pod kterou lze do něho se dostat (Jan. 3, 3—8.), nýbrž i o nutnosti zachovávat příkázání a konat skutky dobré, a také u synoptiků zmínil se alespoň poněkud o svém poměru k Otci a kladl důraz na povinnost víry, a to u sv. Marka ještě větší, než se děje v evangeliu Janově. Právě u Mark. 16. 16: „Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude, kdo pak neuvěří, bude zatracen.“ Mimo to třeba povážiti, že žádný

předvidá.“ Srovn. též Přísl. 8, 23—31; žalm. 32, 6. — V parafrasi chaldejské pak klade se zhusta výraz „Slovo (Memra) Boží“ tam, kde podle hebrejského textu jest „Hospodin Bůh“, na př. v 4. Mojž. 23, 21.

evangelista nezaznamenal všech řečí Páně, nýbrž jeden ty, druhí ony, dle toho, jak uznali za dobré s hledem k tomu účelu, za kterým psali, uvážiti i to, že sv. Jan při volbě toho, co by ze života Páně pojmuti měl do svého spisu, přihlížel také k evangeliím synoptickým, a proto pominul mlčením mnohé z těch věcí, které v nich shledal, a vložil takové, které v nich postrádal. I jest tedy zcela přirozeno, že v evangeliu Janově jsou věci, jichž není u synoptikův, a naopak, že v synoptických evangeliích jsou řeči a děje, jichž nemá evangelium Janovo.

Ale ani to není proti mysli, tím méně proti pravosti čtvrtého evangelia, že Kristovy řeči v něm zaznamenané mají po většině ráz abstraktní, u synoptiků pak zhusta formu parabolickou; neboť Pán Ježíš mluvil před různými posluchači, učeními i neučenými, a proto jako posud mnohý řečník vyslovuje se tu populárně, tam více méně učeně, podle toho ke komu mluví, tak i on před prostými rolníky a rybáři galilejskými vyjadřoval se formou prostou, zejména též v podobenstvích a parabolách, v Jerusalemě však před posluchači vzdělanými a zvláště před zákoníky a fariseji, formou mnohdy abstraktní přiměřenou té, které užívali oni. A poněvadž synoptikové volili pro své spisy s hledem k účelu svému ty řeči hlavně, které Pán Ježíš konal v Galileji, sv. Jan pak po většině ty řeči, které měl v Jerusalemě, jest na snadě, proč řeči Kristovy zaznamenané u sv. Jana liší se také formou svou od těch, které zaznamenali synoptikové. Mimo to nesmí se pustiti mysli, že žádný evangelista nepodal řečí Páně, až na některé výpovědi, doslovně, nýbrž po většině toliko co do smyslu, že tedy v tu formu, ve které je podali, měly do jisté míry vliv také přirozené nadání a povaha evangelních autorů samých, a proto že odlišná forma jejich v evangeliu Janově ukazuje sice na to, že autorem evangelia toho nebyl nikdo ze synoptiků, nikoli však, že by evangelium to nepocházelo od svatého Jana.

b) Avšak ani v příčině působivosti Kristova není takového rozdílu mezi evangeliem Janovým a synoptickými, aby bylo lze proto s důvodem popírati pravost evangelia Janova, jakož tvrdí Reville, Längin, Wernle, Jülicher ¹⁾ a j. Neboť ačkoli sv.

¹⁾ Réville, *Jesus de Nazareth*, s. 343; Georg Längin, *Der Christus der Geschichte und sein Christentum*, Leipzig 1897. s. 14. Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*, s. 16: „Nach den Synoptikern ist Galiläa der Schauplatz des ganzen Wirkens Jesu, nur die letzten Tage vor seinem

Jan vyličuje po většině ty věci ze života Páně, které udály se v Jerusalemě, synoptikové pak ony, které staly se v Galilei neb i jiných krajích palestinských, přece neoznačuje ani Jan za výhradní působiště jeho Jerusalema, ani synoptikové Galileje neb jiných krajín palestinských; naopak Jan vypravuje také děje, které udály se dílem u Jordánu, dílem v Galilei a Samarsku (1, 19—4, 54; 6, 1—7, 9; 10, 40—42, 21, 1.), synoptikové pak ukazují, že také v Jerusalemě pobyl a působil častěji již před oněmi velikonoce, o kterých byl umčen; zejména sv. Lukáš zmiňuje se o několika cestách jeho do Jerusalema neb blízkého jeho okolí,¹⁾ sv. Matouš pak uvádí slova Páně, ve kterých vytýkal Jerusalemitánům, že nevěří v něho přes všecku péči, kterou jim věnoval, slova totiž: „Jerusaléme, Jerusaléme, který zabíjíš proroky . . . , kolikrát chtěl jsem shromážditi dítky tvé, jako slepice shromažďuje pod křídla kuřátka svá, a nechtěl jsi!“ (Mat. 23, 37.) Vztahovati slova ta s hledem k Gal. 4, 25. na obyvatelstvo mimojerusalémské, judské, jak činí Holzmann (Einl. s. 448.), jest nemístno; jak upozorňuje Knabenbauer, svědčí proti tomu již další slova Páně: „Aj zanechá se vám dům váš pustý.“

Že by byl Pán Ježíš působil veřejně pouze jeden rok, synoptikové netvrdí nikde, i nelze proto právem mluvit o nějakém odporu v té příčině mezi nimi a evangeliem Janovým, a to tím méně, poněvadž z evangelií vůbec nelze udati s určitostí rozhodnou, kolik roků trvala veřejná činnost Vykupitelova. Vždyť Bebbler a Belser snaží se, ovšem po našem přesvědčení neprávem, dovoditi i z evangelia Janova, že činnost ta trvala pouze jeden rok.

Tode bringt er in Jerusalem zu, nachdem er vorher sich in Peräa, jenseits des Jordans aufhielt. Nach Johannes dagegen ist die Stadt Jerusalem der Mittelpunkt für Jesu Wirken während seiner ganzen Zeit.“ Jülicher Einl. 331: „Der ganze Rahmen des öffentlichen Lebens Jesu ist bei Joh. ein anderer wie bei den Syn. Nicht bloss, dass die Syn. Jesum am 15. Nisan gekreuzigt werden lassen, nachdem der Herr Tags zuvor noch mit seinen Jüngern das Passamahl dem Gesetz entsprechend hat feiern können, während bei Joh. Jesus am 14. Nisan stirbt, vor Beginn des jüdischen Passa; die Wirksamkeit Jesu wird bei Joh. ganz überwiegend nach Judäa (Jerusalem) verlegt und über mehrere Jahre verteilt, während wir bei den Syn. nur von einer Reise des Messias nach Jerusalem hören, der zu seinem Todespassa.“

¹⁾ Luk. 4, 14; 9, 51; 13, 22; 17, 11; 19, 28.

Co pak se týká dne, kdy Pán Ježíš posledně večeřel a zemřel, bylo řečeno již na str. 102—104., že v nepravdě jsou ti, kteří vykládajíce Jan. 13, 1; 18, 28. a 19, 16—18. tak, jako by Pán Ježíš posledně byl večeřel dne 13. a zemřel dne 14. měsíce nisanu, tvrdí, že evangelium to v odporu jest s údajem sv. Matouše a synoptikův ostatních, dle nichž večeřel posledně dne 14. a zemřel dne 15. nisanu, a berou také z toho příčinu, aby popírali pravost buď evangelií synoptických (Lücke, Bleek, Meyer, Hase, Ewald a j.), nebo evangelia Janova (Bretschneider, Baur, Hilgenfeld, Schenkel a j.). Neboť nejen dle synoptiků, nýbrž i dle Janova evangelia Pán Ježíš slavil poslední večeři dne 14. nisanu a zemřel dne 15. nisanu o hlavním svátku velikonočním.¹⁾

¹⁾ Dobu poslední večeře udává sv. Jan (13, 1) slovy: večer „před slavností velikonoční“ (*πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*) (či jak má Vulgata „ante diem festum Paschae — před slavným dnem velikonočním“). Slavnost ta připadala na den 15. nisanu; poněvadž však podle počítání židovského den přirozený počínal se večerem, den 15. nisanu tedy již večerem dne 14. nisanu, soudili z toho někteří, že večerem před slavností velikonoční, v který Pán Ježíš posledně večeřel, rozuměti se má večer dne 13. nisanu. A soudili tak někteří i z těch, kteří uznávali pravost evangelií, myslíce, že údaj ten lze uvést ve shodu se synoptiky potud, pokud prvním dnem přesnic, ve který Pán Ježíš večeřel posledně podle jejich udání, lze rozuměti třináctý den nisanu (Euthymius, Maszl, Scherer a j.). Ale neprávem tak soudí. Neboť že prvním dnem přesnic nemá se rozuměti den 13. nisanu, patrně již z toho, že sv. Marek (14, 13) určuje den ten přesněji slovy „když zabijeli velikonočního beránka“, sv. Lukáš (22, 7) pak slovy „když měli zabíjeti beránka“, neboť beránka velikonočního neměli zabíjeti a nezabíjeli dne 13, nýbrž dne 14. nisanu. Ale rovněž nepochybně jest, že večerem před slavností velikonoční, který udává sv. Jan, nemá se rozuměti večer 13. nýbrž 14. nisanu. Třeba totiž všimnouti si dobře, že sv. Jan nepraví „před velikonoční“ — *πρὸ τοῦ πάσχα* — jako v 12, 1., nýbrž „před slavností velikonoční“ (*πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*). Činí tedy rozdíl mezi velikonočními (*πάσχα*) a mezi slavností velikonoční (*ἑορτή τοῦ πάσχα*). V čem ten rozdíl záleží, z tohoto místa sice není zřejmo. Ale souditi to lze z jistých míst Starého Zákona. Čteme totiž v 3. Mojž. 23, 5—6: „Měsíce prvního, čtrnáctého dne téhož měsíce k večeru jest fáse (pascha) Hospodinova a patnáctého dne toho měsíce jest slavnost přesnic Hospodinových.“ A ve 4. Mojž. 28, 16—17 stojí toto: „Měsíce prvního, čtrnáctého dne měsíce bude fáse Hospodinova, a patnáctého dne slavnost.“ Tu zákon patrně činí rozdíl mezi paschou, která připadá na 14., a mezi slavností přesnic, jež připadá na 15. nisanu; a hle, večera 14. nisanu nečítá ke slavnosti či k slavnému dni 15. nisanu. A podobně sledáváme i u Josefa Flavie, který ve Starožitnostech (3, 10, 5) den 14. nisanu nazývá *τὴν (ἡμέραν) τοῦ*

Neodporuje však Jan synoptikům, zejména sv. Matoušovi ani v tom svědectví, které Jan Křtitel podává u něho o Kristu

πάσχα (dnem velikonočním), a den 15. nisanu *τὴν τῶν ἀζύμων ἑορτήν* (slavností či slavným dnem přesnic). I jest tedy pravděpodobno, že sv. Jan podobného rozdílu šetřil a slovem *πάσχα* (velikonoce) rozuměl vůbec svátky velikonoční, k nimž ovšem čítal se někdy i den 14. nisanu, vždy však večer 14. nisanu, výrazem pak *ἑορτὴ τοῦ πάσχα* že mínil slavnostní den velikonoční světlý či dobu od rána do večera 15. nisanu (dle Belsera od půlnoci do půlnoci), ve které konala se hlavní slavnost velikonoční. A že tomu tak, že sv. Jan na tomto místě (13, 1) vskutku nečítá večera 14. nisanu ke slavnému dni 15. nisanu, patrně na jisto z 13, 27. Tu vypravuje sv. Jan, kterak někteří apoštolé vidouce, že Jidáš odchází od večere, domnívali se, že dostal od Krista rozkaz, aby nakoupil věci potřebných ke dni svátečnímu, aneb aby dal něco chudým. — Kterak přišli na tu myšlenku? Nemohli přijít na ni jinak, než že sváteční den onen počínal se již následujícím ránem (dle Belsera již od půlnoci), takže k přípravám na něj nezůstávalo již více času, leč přítomná noc. Odděluje tedy patrně sv. Jan večer, kdy slavili beránka velikonočního, od následující slavnosti, a rozumí slavností či slavným dnem velikonočním toliko světlý den 15. nisanu. Právě-li tedy „před slavností velikonoční“ (před slavným dnem velikonočním), neudává nikterak, že Pán Ježíš večerel posledně již dne 13. nisanu, nýbrž že to bylo večer před onou slavností, která se konala ve dne 15. nisanu, či že slavil poslední večeri večer 14. nisanu, tedy v plné shodě se synoptiky.

Právě-li Jan (18, 28), že židé v den Kristovy smrti „nevešli do radního domu, aby se neposkvrnili, ale aby jedli paschu“, nejde z toho, že židé v den Kristovy smrti měli teprve jíst beránka velikonočního a že by tedy den ten byl čtrnáctým dnem měsíce nisanu, a den předchozí (13. den nisanu) onim dnem, ve který Pán Ježíš posledně večerel, jakož tvrdili nejen různí popírači pravosti evangelia předstírajíce tu odpor se synoptiky, nýbrž i ti, kteří při chybném výkladě myslili, že Pán Ježíš v roce smrti své velikonoční večeri anticipoval či o den dříve slavil, než židé podle zákona slaviti měli a slavili, aneb že židé hlavní slavnost velikonoční přeložili na 16. den nisanu, a proto beránka jedli teprve dne 15. nisanu. Neboť, jak již řečeno na str. 103., paschou nemá se v řečeném místě rozuměti beránek velikonoční, nýbrž maso velikonočních obětí pokojných zvaných *chagiga*, kterých požívali ve dne, a to také v jiných dnech velikonočních. Patrně to již z toho, že vstup do domu Pilátova (pohanského) nemohl jim brániti, aby nejedli večer beránka, a to proto, poněvadž poskvrnění takovým vstupem povstalé trvalo pouze do večera, do západu slunce, beránka požívali však po západu slunce. Namítají sice, že ať slovo *pascha* má různé významy, přece ve složeném rčení *manducare pascha* neznamená nikdy požívatí *chagigy* (Schürer, Cornely, Knabenbauer, podobně jako na př. slova *crux*, ať připouští různé významy, přece ve složeném rčení *tollere crucem* nelze pojímatí ve všech významech, jež připouští samo o sobě. A Knabenbauer žádá, aby uvedlo se alespoň jedno místo, ve kterém by ono rčení přicházelo ve vý-

(1, 33). Neboť ve svědectví tom Jan Křtitel nemluví o prvním onom poznání, kterého nabyt vnitřním vnuknutím hned, jak

znamu požívati chagigy. — Avšak, byť i nebylo lze uvéstí žádného místa, ve kterém by se vyskytalo rčení manducare pascha ve významu jísti chagigu, nešlo by z toho ještě, že řečená fráse neznamená nic jiného než požívati beránka velikonočního. Neboť u sv. Jana přichází více slov ve významu, ve kterém jich neužívá žádný spisovatel jiný, na př. *λόγος* (Slovo) o druhé božské osobě, *ἀνὸς τοῦ Θεοῦ* (beránek Boží) o vtěleném Synu Božím, a jiné. A bylo zcela na snadě Janovi přiložiti slovu pascha význam chagigy. Neboť slovo to znamená vlastně přejítí, přejítí Hospodinovo, onu totiž událost, že anděl Hospodinův, pobíjeje prvorozence egyptské, přešel či pominul domy židovské a ušetřil v nich jejich prvorozence. Od tohoto přejítí dostal jméno jak beránek, který se při onom přejítí a potom každého roku o velikonočních obětoval, tak i doba, ve které se obětoval. Ale jako jméno doby (pascha, přeneslo se později na všech 7 dní, ve kterých se oslavovala památka onoho přejítí a vysvobození z Egypta, tak bylo lze Janovi i jméno oběti (beránka velikonočního) přenéstí na všechny ty oběti, jež po oněch sedm dní (pro řečené přejítí) se podávaly a jež u rabbinů sluly chagiga. A význam ten mohl sv. Jan podkládati slovu pascha nejen samu o sobě, nýbrž i ve složené frási manducare pascha. Neboť ačkoli mnohovýznamná jména nepodržují všech svých významů ve frási složené, přece i v ní připouštějí více než jeden význam. Tak na př i slovo *crux* (kříž) mimo jiné znamená též kříž fysický a kříž duševní či utrpení. A ačkoli ve frási tollere crucem nepřipouští všech významů, jež má, připouští přece oba významy svrchu řečené, znamenajíc i nésti kříž fysický i nésti kříž duševní či snášeti utrpení. A podobně i slovo pascha, ač ve frási manducare pascha nepřipouští všech významů, jež s tím jménem jsou spojeny, může přece v ní znamenati i beránka velikonočního i chagigu, poněvadž sloveso manducare (jísti) přiměřeno jest jednomu i druhému významu, podobně jako sloveso tollere (nésti) významu *crux physica* (kříž fysický) a *crux spiritualis* či *res adversae*. Že tomu vskutku tak, lze doložiti též slovy Starého Zákona (5. Mojš. 16, 2–3): „Obětovati budeš jako paschu Hospodinu, Bohu svému, ovce a voly na místě, které by vyvolil Hospodin, Bůh tvůj; sedm dní jísti budeš při tom bez kvasu.“ Na místě tomto znamená slovo pascha patrně oběti velikonoční vůbec či chagigu, a to, jak patrně ze souvislosti, i ve složené frási manducare pascha. Namítají ovšem proti tomu (Knabenbauer, Cornely), že místo to (זבח פסח ליהוה אלהיך צאן ובקר) má se překládati: Offeres Domino Deo tuo pascha, oves et boves = obětovati budeš Hospodinu, Bohu tvému, beránka velikonočního, ovce a voly. Avšak nejen Vulgata, Septuaginta a četní exegeté katoličtí (Baro, Corn. a Lapide, Tolletus, Langen, Schegg, Sušil a j.) a protestantišti (Wieseler, Wichelhaus, Keil, Tholuck, Luthardt, nýbrž i židovští exegeté (Edersheim, Herxheimer) překládají způsobem svrchu udaným a tvrdí, že pascha (פסח) na tomto místě neznamená toliko beránka velikonočního, nýbrž velikonoční oběť vůbec či chagigu. Mimo to i Mišna učí, že pascha znamená také požívati

Pán Ježíš k němu na poušť přišel a křtu žádal, nýbrž o utvrzení v poznání tom, kterého se mu dostalo po křtu oním znamením vnějším, ve kterém Duch sv. na Krista sestoupil.¹⁾ O tom, že

oběti velikonoční vůbec. V traktátu Pesachim (9, 5) totiž činí se otázka, jaký rozdíl jest mezi paschou egyptskou a nynější, a odpovídá se k ní: „Onu jedli rychle v jedné noci, této požívá se po sedm dní.“ Nemluví-li však sv. Jan na řečeném místě (18, 28) o požívání beránka velikonočního, jest na jevě, jak bezdůvodně ano neprávem k němu poukazují odpůrci pravosti jeho evangelia, aby ukázali, že klade smrt Kristovu a tím i poslední večeři do jiného dne než evangelia synoptická.

Podobně platí o Jan. 19, 14. 42, kde sv. Jan nazývá den Kristovy smrti *παρασκευή τοῦ πάσχα* = příprava velikonoční. Neboť výrazem tím evangelista nemíní říci, že v den Kristovy smrti byla teprve příprava na velikonoce či den 14. nisanu, jak vykládají de Wette, Bleek, Meyer, Keim a j., vidouce v tom nový odpor mezi ním a synoptiky, nýbrž, jak řečeno již na str. 103., přípravou na sobotu t. j. pátek velikonoční. Patrně to jednak z toho, že nelze uvést ani jediného místa, kde by *παρασκευή* t. j. *ἡμέρα* (přípravný t. den) znamenalo přípravný den k velikonočům neb vůbec k některému svátku jinému mimo den sobotní, jednak z toho, že jménem tím (*parasceve*) později vůbec označoval se pátek, hlavně pak, že sv. Marek (15, 42) sám vykládá slovo *παρασκευή* slovem *προσάββατον* t. j. den předsobotní či pátek. Genetivem *τοῦ πάσχα* určuje sv. Jan, který pátek míní, totiž onen, který připadl na velikonoce či pátek velikonoční, podobně jako my mluvíme o pondělku velikonočním. Nazývá-li tedy sv. Jan den smrti Páně *παρασκευή τοῦ πάσχα* (přípravou či přípravným dnem velikonočním), nepraví tím, že to byl den přípravný k velikonočům či vigilie velikonoční, nýbrž že to byl pátek velikonoční. Že tomu vskutku tak, patrně i z toho, že by si jinak sv. Jan odporoval. Neboť dle 13, 1. byl den Kristovy smrti *ἑσπέρη τοῦ πάσχα*, slavný den velikonoční; i kterak tedy mohl by o několik kapitol později tvrditi, že to nebyl den slavný, nýbrž pouze příprava na slavný den velikonoční? Avšak ani v tom není odporu se synoptiky, že sv. Jan den po smrti Kristově nazývá velikým dnem sobotním (19, 31), neboť on nejmenuje ho tak proto, že by na něj byl připadnul hlavní svátek velikonoční či 15. den nisanu (takže by Kristus byl zemřel dne 14. a posledně večeřel dne 13. nisanu), nýbrž proto, že na něj připadl druhý svátek velikonoční, který byl velmi důležitým proto, poněvadž se v něm obětovalo první obilí a počínaly se žně, jakož i snad proto, že od toho dne počítaly se (alespoň pravděpodobně) soboty, které následovaly od velikonoce do letnic, jakož shledáváme i u sv. Lukáše, kterýž první sobotu po druhém svátku velikonočním nazývá druhoprvní (6, 1.).

¹⁾ Ačkoli totiž Jan Křtitel byl příbuzným Pána Ježíše jako člověka, ačkoli též věděl, že Vykupitel již přišel a on k tomu určen, aby na něho připravoval, dověděl se o tom zajisté již v mládí od svých rodičů na základě poselství andělského (Luk. 1, 17), později pak od Boha samého zvláštním zjevením (Luk. 3, 2), přece nepoznal Pána Ježíše osobně, až k němu přišel na ponšt, a ho žádal, by jej pokřtíl. Dostalo se mu však

Pán Ježíš jest Vykupitel, nepočal Jan Křtitel ani dle sv. Matouše tušiti teprve v žaláři, jak myslí Holtzmann, nýbrž byl o tom přesvědčen i dle něho hned od počátku, jakož patrně z těch slov, která u něho (3. 14) praví Jan Křtitel: „já mám potřebí býti pokřtěn od tebe, a ty jdeš ke mně?“ Poslav ze žaláře ku Pánu Ježíši učeníky své, aby se ho tázali, je-li ten, který přijíti má, učinil to nikoli k vůli sobě, jakoby teprve ujistiti se chtěl o tom, je-li Pán Ježíš zaslíbeným Vykupitelem, nýbrž k vůli učeníkům svým a židům ostatním, jež přál si pohnouti, aby uvěřili v Ježíše jako Vykupitele. Neboť chtěl přímou otázkou onou dáti Pánu Ježíši příležitost, aby se veřejně a zřejmě prohlásil za Vykupitele, myslé, že potom i učeníci a jiní tím spíše se ho přidrží, byť mu byli dříve odpírali. Ostatně byť skutečně nějaká pochybnost ho byla pojala a on tedy také k vůli sobě ono poselství vypravil, nebylo by to proti myslí. Neboť i muze pevné víry může napadnouti nějaká pochybnost v příčině toho neb onoho článku, které však on se nepoddá, nýbrž odstraniti ji hledí ať četbou v příslušné knize neb zjednáním si poučení od osoby věci znalé.

c) V příčině povahy spisovatelovy namítají (Bretschneider, Bauer, Weizsäcker, Keim, Réville, Soden a j.) proti pravosti evangelia Janova, že autor jeho jeví se mužem klidným, filosoficky velice vzdělaným, apoštola Jana však že synoptikové líčí jako prostého, neučeného rybáře a jako prudkého horlivce. Ale jak nicotné jsou tyto a podobné důvody, charakterisuje i protestant G. Wetzel, pravě, že jako pro mnohé lidi všechny peníze, tak pro jiné všechny důvody jsou košer, i ty, v něž sami nevěří.¹⁾ Že jakýsi a to nikoli malý rozdíl shledává se ve smýšlení a jednání, jak je líčí synoptikové při Janu apoštolu, a jak se jeví při autoru čtvrtého evangelia a tří listů Janovi v kánoně

ujištění, že Vykupitele uvidí a ho pozná po tom, že Duch sv. viditelným způsobem na něho sestoupí a na něm spočine. (Jan. 1, 33.) Když pak Pán Ježíš přišel k němu a chtěl, aby ho pokřtíl, Jan byl poučen vnitřním vnuknutím, že jest to onen Vykupitel zaslíbený, na něž připravuje; i zdráhal se proto pokřtiti jej pravě: Já mám potřebí pokřtěn býti od tebe, a ty jdeš ke mně? Když však pokřtív ho spatřil, kterak Duch sv. v podobě holubice na něho sestupuje a na něm spočívá, byl v poznání, kterého vnitřním vnuknutím nabyt, utvrzen a s hledem k tomu řekl, co zaznamenal sv. Jan (1, 34): A já viděl a vydal svědectví, že tento jest Syn Boží.

¹⁾ G. Wetzel, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Ev. Joh. s. 46.

připsaných, jest sice pravda, ale z toho nejde, že spisovatel ten jest jinou osobou než Jan apoštol. Neboť co se týká vlastností neb známek charakteristických, pozorujeme tytéž při spisovateli evangelia, které synoptikové vytýkají při Janu apoštolu: touž ráznost a zmužilost, něžnou lásku a oddanost ke Kristu, zápal pro věc Kristovu a rozhodnost proti těm, kteří protivili se Kristu. Ten rozdíl však, který se jeví ve smýšlení a jednání, nepoukazuje k rozdílnosti osoby, nýbrž k tomu jen, že od té doby, ze které synoptikové podávají zprávy o Janu apoštolu, t. j. od času, kdy provázel Pána Ježíše za pozemského života jeho, až do času, kdy psal evangelium, stala se s ním jistá změna, ale změna zcela pochopitelná, ba přirozená, tak že by bylo s podivením, kdyby se byla nestala. Neboť v tom čase, kdy Jan psal své evangelium, byl již ve vysokém stáří, v té době však, kdy provázel Krista Pána, byl ještě mužem mladým, as třicetiletým, a působilo v něj obcování s Kristem, zvláště Kristovo učení i příklad a milost Ducha sv. (Viz str. 357.) I kterak tedy lze mysliti, že by to všecko bylo zůstalo beze všeho účinku při učeníku, kterého miloval Pán.

A co se týká rozdílu v příčině vzdělanosti, odpůrci pravosti evangelia Janova přehánějí, i když Janu apoštolu upírají veškeré vzdělání, i když tvrdí, že spisovatel čtvrtého evangelia jeví se býti mužem filosoficky velice vzdělaným. Že Jan apoštol nebyl prost veškerého vzdělání a že zejména znal se též v řečtině, lze souditi jednak z toho, že rodiče jeho i dle zpráv synoptických byli dosti zámožní a tedy mohli větší péči věnovati vzdělání syna svého, jednak z toho, že k naučení se řečtině naskytlo se Janovi dosti příležitosti v Galilei, jmenovitě též v Kafarnaum, od rodiště jeho nemnoho vzdáleném, jakož i za jeho působení mezi Řeky. Tvrzení pak, že spisovatel evangelia čtvrtého jeví se býti mužem velikého vzdělání filosofického, spočívá na předpojatém mínění bludném, že spisovatel ten sám jest původcem učení, které ve svém evangeliu zaznamenal. Ale tomu není tak. On ho ani sám nevymyslil ani za své nevydává, nýbrž tvrdí, že Kristus, vtělený Syn Boží, to byl, kterýž je dal a hlásal. Aby však podal věrně to, co byl od Krista slyšel, k tomu nepotřeboval zajisté žádného vzdělání vysokého, filosofického.

Se zvláštním důrazem ukazují však (Bretschneider, Baur, Hilgenfeld a j. po nich) na to, že autor čtvrtého evangelia

mluví o židech jako o národě sobě docela cizím,¹⁾ a ani slovem nezmiňuje se o bolu, který Pán Ježíš projevil nad osudem národa israelského, jakož i na to, že výrazu *Ἰουδαίου* (Judaei, židé), jenž byl židům pojmenováním čestným, užívá o nepřítelích Kristových, tak že mu jest skoro stejnoznačným s výrazem nepřítel a že horuje pro universalismus (obecnost) křesťanství a tak ukazuje se býti ne-li příslušníkem národa nežidovského, alespoň mužem, který se odnárodnil a proti svému národu zaujal, a tedy patrně jiný byl než Jan apoštol, který byl rodilý žid a k židovstvu dle Apokalypse a Gal. 2. nakloněn tak, že křesťanství pokládal jenom za vyšší formu jeho a vytknul si za úkol působiti jenom mezi židy.²⁾

Avšak jak bezdůvodné a nesprávné jest toto a podobné tvrzení, jest patrné zajisté každému, kdo na ty věci hledí nepředpojatě a s rozvahou. Vždyť také Philo a zvláště Josef Flavius mluvíce o židech označují je oním jménem národním, a nikoho ani nenapadne, aby popíral proto židovský jejich původ neb soudil u nich v nějakou zaujatost proti soukmenovcům jejich; proč tedy posuzovati věc jinak u autora čtvrtého evangelia, a proč souditi v jeho původ nežidovský proto, že mluvě o židech neužívá výrazů „národ náš, našinci“ a pod., nýbrž jména *Ἰουδαίου* neb (v řečech Kristových) „zákon váš“, „zákon jejich“? Proč činiti tak zvláště povází-li se, že podobně jako on vedl si i Matouš v 28, 15 a sv. Pavel (1. Thess. 2, 14; 2. Kor. 11, 24) a vedou si dosud spisovatelé, jmenovitě dějepisci, a že u tohoto evangelisty bylo to tím přiměřenější, poněvadž psal v krajině mimopalestinské a to pro čtenáře, kteří alespoň po většině byli původu nežidovského? Ukazovati na to, že evangelista nezaznamenal takového projevu soustrasti, jaký shledáváme u Luk. 19, 41—44, jest již proto nemístno, poněvadž nepodává ani proroctví Páně o zkáze Jerusáléma, a poněvadž jako žádný evangelista, tak ani on neměl v úmyslu aniž byl povinen zaznamenati všecko, co Pán Ježíš činil a mluvil. Ostatně ani u sv. Matouše není projevu toho, a takové,

¹⁾ Užívaje totiž rčení: podle očišťování židovského (Judaeorum 2, 6), velikonoce židovské (2, 13; 11, 55), náčelník židovský (princeps Judaeorum, 3, 1.) a j., a uváděje ve výpovědích Kristových slova: v zákoně vašem (8, 17; 10, 34), v zákoně jejich (16, 25), zdali vám Mojžiš nedal zákon (7, 19).

²⁾ Lützelberger, Die kirchl. Tradition über den Ap. Joh. s. 173; Baur, Kanon. Evangl. 347.

jaké jsou u něho v 9, 36—38 a 11, 28, 30 shledávají se jistou měrou též u Jana (6, 37; 7, 39).

Že by však čtvrté evangelium užívalo výrazu *Ἰουδαῖοι* (Judaei) pouze o nepřátelích Kristových, není pravda. Užívá ho také o židech s hledem k rozdílu národnostnímu (proti národům jiným; na př. 18, 35) i náboženskému (proti Samaritánům 4, 9) a místopisnému (o obyvatelích Judska proti obyvatelům Samařska, Galileje a Peréje; na př. 4, 3. 4. 54; 7, 1; neb o obyvatelích města Jerusáléma proti obyvatelům Judska a jiným na př. 11, 54; 11, 8; neb naopak o obyvatelích Judska proti Jerusalemitánům, na př. 3, 25; 8, 31), jakož i o náčelnících židovských (velekněžích, členech velerady, farisejích) na př. 1, 19; 2, 18. 20 a j. Pravda ovšem jest, že o nepřátelích Kristových aneb alespoň s příznakem smýšlení nepřátelského užívá výrazu toho nejčastěji, ale z toho přece nejde, ani že byl proti židům zaujat, ani že pocházel z národa nežidovského, a to tím méně, poněvadž nejen užil výrazu onoho (*Ἰουδαῖοι*) také ve smyslu všeho příznaku nepřátelského prostém, nýbrž i takové věci podal, které svědčí o vážnosti k starozákonnímu zřízení i k národu israelskému samu o sobě a k jeho určení, sděliv totiž mimo jiné, že Pán Ježíš k národu židovskému se hlásil (4, 32), na svátky židovské do Jerusáléma do chrámu chodil a tedy bohoslužby židovské se účastnil (2, 13—14; 5, 1. 14; 7, 10. 14; 8, 2; 10, 22), chrám domem svého Otce nazval a pro něj horlil (2, 15—17), kterak prohlásil, že spása jest ze židů (4, 22) a Písmo (Starého Zákona) zrušiti se nemůže (10, 35), a kterak v pochvale dané Nathanaelovi užil slova israelita jako jména čestného (1, 47). Mimo to nesmí se spustiti s myslí, že byl rozdíl mezi židy, jakými podle zákona svého býti měli, a jakými po většině, jmenovitě ve svých náčelnících vskutku byli, a že o těch, kteří zákona opravdu se drželi, jako o Nathanaeli a jiných, vyslovoval se Pán Ježíš i v Janově evangeliu s pochvalou, pokládaje je za své ovečky (1, 47; 4, 22; 10, 1—16) a jen do těch, kteří zákonu a tím i Bohu se odcizili a přes všechny důkazy božského poslání jeho víru mu odpiřali, trpce si stěžoval, je káral, ba jim i věčnou záhubou hrozil, ač-li včas neučiní pokání (5, 38. 44—48; 8, 21—24 a j.). Konečně jest zcela pochopitelné, že výrazu *Ἰουδαῖοι* (židé) evangelista užil nejčastěji o nepřátelích Kristových aneb alespoň s příznakem smýšlení nepřátelského; neboť, jak svrchu

řečeno (str. 388—389), s hledem k účelu svému vybral pro svůj spis po většině ony děje a řeči Páně, které staly se v Judsku a zvláště v Jerusalemě, tedy tam, kde byli proti němu zaujati nejen členové velerady, velekněží, zákoníci, fari-seové i sadduceové, nýbrž po příkladě jejich z veliké části i lid sám; musil tedy zmiňovati se opět a opět o nepřátelích Páně a proto, nechtěl-li po každé všechny vyčítati, označil je nějakým jménem společným; k tomu nehodilo se však žádné tak jako jméno *Ἰουδαῖοι* — židé — jsouc skutečně jménem společným všem. A co se týká universalismu, jest ovšem pravda, že dle Janova evangelia křesťanství jest pro všechny a že všickni skrze Krista mohou dojiti spásy, ale učení to podávají také ostatní evangelia,¹⁾ a to zcela pochopitelně, poněvadž Pán Ježíš skutečně pro všechny přišel, za všechny trpěl a všem přístup do nebe otevřel. A universalismus evangelia čtvrtého není stupně vyššího, než jest u sv. Pavla a u synoptiků. Vždyť přece to, co praví Pán Ježíš u Jana 3, 16—17 a 4, 23—24, nepředstavuje, jak myslí H. Holtzmann,²⁾ vyššího stupně universalismu křesťanství, než to, co praví sv. Pavel na př. v listě k Řím. 1, 16 slovy: „evangelium mocí Boží jest ku spáse každému věřcímu, židu předem i pohanu“ a to co dí Pán Ježíš u Mark. 16, 13—16: „Jdouce po všem světě kažte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude, kdo pak neuvěří, bude zavržen.“

Není tedy ve čtvrtém evangeliu ani smýšlení protižidovského ani vyšší formy universalismu než u sv. Pavla a u synoptikův, ale vše, co uvádí se na důkaz jeho antijudaismu, spočívá, jak praví Wetzel,³⁾ na tom, že buď si nevšímají neb nesprávně vykládají ta místa židům příznivá, jež v evangeliu tom se vyskytají.

¹⁾ Viz na př.: Mat. 8, 11; 10, 32—33; 28, 19—20. Mark. 16, 15—16; Luk. 2, 30—31; 24, 47.

²⁾ Holtzmann, Einl. 456: Das 4. Evglm. repräsentiert eine Stufe des Universalismus, welche selbst über die Paulinische Form hinausgeht (3, 16. 17; 4, 23—24).

³⁾ G. Wetzel, l. c. str. 59: „Blicken wir auf das über den Antijudaismus des 4. Ev. Angeführte zurück, so beruht die ganze Behauptung darauf, dass man die philojüdischen Stellen und Elemente des 4. Ev. entweder wie Fischer gänzlich unbeacht lässt, oder wie Hilg(enfeld) gewaltsam falsch auslegt, oder wie Holtzm(ann) sie zwar richtig auffasst, aber bei der Beurteilung des Ev. im ganzen in keiner Weise berücksichtigt, als ob sie gar nicht vorhanden wären.“

Avšak ani tehdy nejsou v pravdě, když tvrdí, že v Apokalypsi, pokud ji ještě uznávají za spis apoštola Jana,¹⁾ jeví se apoštol tento býti úzkoprsým zachovavatelem litery Zákona Starého, velikým židomilem, a že pokládá křesťanství za něco jiného, než jak je představují evangelia a sv. Pavel. Jako dokonalejší než židovství ovšem je předkládá, ale to činí také ostatní spisovatelé novozákonní, zejména též evangelisté a sv. Pavel, představující křesťanství jako dokonání neb naplnění starozákonního zjevení. Nikterak však netvrdí v ní, že by křesťanství podobně jako židovství bylo jen pro židy a pro ty, kteří by přistoupili k židovství, jakož mu přičítali Baur a jiní stoupenci školy tubinské, nýbrž v plném souhlase jak se všemi evangelii tak se sv. Pavlem učí, že v něm mohou skrze Krista dojít spásy příslušníci všech národů. Že by však v Apok. 21, 14 mluvě o dvanácti jménech dvanácti apoštolů, napsaných na základech nového Jerusáléma, ve svém židomilství sv. Pavla z počtu apoštolů vylučoval (Baur), ba v 2, 2 i k apoštolům nepravým čítal (Schwegler), jest tvrzení zcela nesprávné, spočívajíc dílem na nesprávném výkladě, dílem na předpojaté libovůli. Ani v tom nemají pravdu, že poukazují na důkaz židomilného smýšlení apoštola Jana ke Gal. 2, Apok. 2, 9; 3, 9 a j. tvrdí, že apoštol Jan obřízky (na pohankřesťanech) vyžadoval, působnosti mezi pohany se zřekl a slova *Ἰουδαῖοι* (žid) v Apokalypsi (2, 3; 3, 9) pouze jako jména čestného užíval. Neboť těmi, kteří dle Gal. 2, 3—5 naléhali na to, aby Titus přijal obřízku, nebyli Petr, Jakub a Jan, nýbrž někteří přemrštění židokřesťané, pocházející, jak se zdá, z fariseů; že by pak sv. Jan působnosti své mezi pohany se byl zřekl, sv. Pavel v Gal. 2. nepraví, nýbrž sděluje toliko, že apoštolé obapolnou dohodou rozdělili se o práci tak, aby Petr, Jakub a Jan působili h l a v n ě (nikoliv výhradně) mezi židy, on pak (Pavel) h l a v n ě mezi pohany. Praví-li však sv. Jan

¹⁾ Apokalypse pochází právě tak jako evangelium čtvrté od sv. Jana apoštola. Ale někteří popírají, že by oba spisy tyto pocházely od jednoho a téhož spisovatele, a proto uznávají pravost evangelia popírajíce pravost Apokalypse (Lücke, Credner, Bleek, Ewald, Neander, Düsterdieck a j.), aneb uznávají pravost Apokalypse upírajíce Janovi evangelium (Baur, Schwegler, Koestlin, Hilgenfeld, Krenkel, Davidson, Völter a j.), ano za našich dob upírají mu někteří i evangelium i Apokalypsi (Keim, Meijboom, Pfeiderer, Oscar Holtzmann a j.). Ze to činí neprávem právě tak při Apokalypsi, jako při evangeliu, bude ukázáno v dílu druhého části druhé.

v Apok. 2, 9 a 3, 9. že jsou, „kteří se praví býti židé, a nejsou,“ dává sice na jevo, že jméno to (znamenajíc chválu Boha) přísluší vhodně toliko pravým ctitelům Božím, ale ukazuje též, že byli také mnozí, kteří jménem tím se zvali, avšak pravými ctiteli Božími nebyli, a tak srovnává se s evangeliem čtvrtým, jež jak řečeno, užívá jména toho tu s pochvalou, tam s příznakem výtky.

Ať tedy pomlčíme o jiném, již z toho, co dosud řečeno, jde na jevo, že čtvrtý evangelista nejví se tou měrou jinakým, než jakým se vylicuje apoštol Jan u synoptikův, u sv. Pavla i v Apokalypsi, aby bylo lze právem odlišovati jej od apoštola Jana, a že tedy nejsou v právu ti, kteří pro předst. ranou různost v příčině povahy, smýšlení a vzdělání pokládají jej za osobu od apoštola Jana odlišnou.

3. Poukazovali však také k tomu, že v evangeliu Janově jsou prý omyly dějepisné a zeměpisné, a to že jest důkazem, že ho nepsal nikdo z Kristových souvěkovců, nýbrž někdo z doby pozdější.¹⁾ Ale také neprávem. Nedopustil se omylu evangelista, nýbrž ti, kteří do něho takové omyly vkládali. Vidělit zejména omyl v tom, že dle Janova evangelia Jan Křtitel křtil v Betánii za Jordánem, ježto přece Origenes žádné Betánie tam nenalezl, nýbrž Betábaru. Avšak z toho, že za Origena (ve 3. st.) nebylo tam Betánie, nýbrž Betábara, nejde přece, že tam nebyla také v době Jana Křtitele, zvláště povázíme se, co bylo řečeno v díle I. na str. 113., že za válek židovských v době Vespasiánově a Hadriánově bylo v Palestině zničeno 50 měst a 985 vesnic. Mimo to jest známo, že některá místa mívala a mají dosud jména dvojí (na př. Albrechtsdorf, jenž slove též Lichtenberg), aneb že jméno místa jednoho časem přejde na místo jiné sousední, na př. do nedávna Smečnem slul pouze zámek hraběcí, město pak Muncifaj, ale nyní úředně přešlo i jméno Smečno na město Muncifaj, tak že za nedlouho nebude, ba již nyní mnohému není ani známo, že město Smečno slulo jindy Muncifaj. I jest tedy také možno, že Betábara a Betánie (zajordánská) byla jména jednoho a téhož místa, z nichž později udrželo se pouze jméno Betábara, aneb že to byla dvě jména dvou vesnic vedle sebe ležících, z nichž jedna, Betánie, buď zanikla aneb s druhou (Betábarou) splynula v jedno. Také

¹⁾ Bretschneider, Baur (Theol. Jahrb. 1844. s. 635), Davidson Introd. II. s. 427—431).

v tom viděli omyl, že evangelista jmenuje Enon u Salimu (3, 23) a Sichar (4, 5) ač prý ani míst těchto jmen vůbec nebylo a jméno Sichar patrně místo jména Sichemu uvedeno bylo. Avšak i v této věci mýlili se sami, a nikoliv evangelista. Neboť jak sděluje Eusebius (Onomast.), Enon (dle mínění Bebberova totožný s Jeninem *Γενναία* neb *Γηνάιν* u Flavia) byl skutečně u Jordánu 8 římských mil (as 12 km.) od Skythopoli, Sichar pak na východním svahu Hebalu nedaleko Sichemu.¹⁾ Právem proto upouští nyní skoro všickni kritikové od těchto a podobných námitek v příčině nevědomosti omylův autorových jichž bezpodstatnost uznal již i Keim (Jesus von Nazara s. 133), a jen to ještě uvádějí v řečené příčině, že evangelista v 11, 49. 51. a 18, 13 činí o Kaifášovi poznámku „byl toho léta nejvyšším knězem“, představuje si prý tak, patrně s hledem nepravým ku poměrům maloasijským, že velekněz byl ustanovován pouze na jeden rok ²⁾ Ale namítajíce to přehlížejí, že na řečených místech evangelista nevyslovuje se o tom, na kolik roků byl Kaifáš (a velekněz vůbec) ustanoven, nýbrž upozorňuje, že byl veleknězem právě v tom roce velepamát-ném, ve kterém vtělený Syn Boží pro lidstvo trpěl a zemřel.

4. Mimo to namítají nejen proti pravosti, nýbrž i proti věrohodnosti Janova evangelia také to, že podává Kristovy řeči příliš dlouhé, jakých žádný člověk nemohl si zapamatovati (po jednom poslechnutí), tím méně ještě po dlouhé řadě let u vysokém stáří je napsati (Baur), řeči ty pak

¹⁾ Viz Zahn, Das Ev. des Joh. s. 487. Též s. 29: „Die Bedenken gegen die Richtigkeit einiger seiner Angaben haben sich bei näherer Untersuchung sämtlich als nichtig erwiesen.“

²⁾ Holtzmann, Einl. s. 457: „Wenn auch der Streit über den Wert des 1²⁸ 3²³ 4⁵... beanspruchten geographischen Sonderwissens unentschieden geblieben ist, ja wenn sich zuweilen Spuren einer Bekanntschaft mit Jerusalemischen Localitäten einfinden... so sieht doch die dreimal auftretende Notiz, dass Kaiphas ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου gewesen (11⁴⁹ 51 18¹³)... eher darnach aus, als ob dem Verfasser des im prokon-sularischen Asien geschriebenen Buches dortige Verhältnisse vorgeschwebt hätten“ (vergl. Mommsen, Römische Geschichte V. s. 318: „Der von Jahr zu Jahr in der Provinz bestellte Hohepriester des neuen Tempels ist nicht bloss der vornehmste Würdenträger der Provinz, sondern es wird auch in der ganzen Provinz das Jahr nach ihm bezeichnet.“) K čemuž však podotýká Zahn, Das Ev. des Joh. s. 487: „Griechen wie Römer nannten die Inhaber jährlich wechselnder Ämter nicht nach dem Jahr ihrer Amtsführung, sondern umgekehrt das Jahr nach dem Amtsinhaber.“)

že mají týž ráz, který má vypravování evangelistovo, ano i první list Janův (Bretschneider, Scholten a j.) a obsahují učení gnostické (Hilgenfeld), a že tedy nejsou to skutečné řeči Kristovy, nýbrž v pozdější době teprve vymyšlené, pouhé úvahy křesťana věřícího o Kristu a jeho díle; v příčině událostí pak tvrdili a tvrdí, že v evangeliu tom vypravují se děje vymyšlené (zázraky) ¹⁾ aneb později přihodilé, ale tak, jakoby se byly udály v době Kristově; ²⁾ aneb že vůbec jako řeči tak děje a osoby v něm vylíčené jsou pouhé allegorie a obrazy, jimiž neznámý autor druhého století představuje básnicky to, čemu se v 2. st. v církvi věřilo a učilo. ³⁾

Avšak tvrzení to jest naprosto nesprávné a libovolné. Neboť ať nehledíme k tomu, co již několikrát bylo řečeno, že není nijak odůvodněno pouze proto popírati pravost neb věrohodnost spisu, poněvadž vypravuje děje zázračné, evangelista nedává ani nejmenší známky toho, že by předkládal pouhé smyšlenky neb allegorie a obrazy nějakých představ, on spíše jak četnými údaji místa ⁴⁾ i času ⁵⁾ a jiných okol-

¹⁾ Tak tvrdili již Strauss, Br. Bauer, dle nichž jest evangelium to plno báji, Baur a j.

²⁾ Jülicher, Einl. s. 330—331: „Die bloss im Joh. mitgeteilten Wunder — Verwandlung von Wasser in Wein, Heilung des hoffnungslos Kranken zu Bethzatha, des Blindgeorenen, Auferweckung des Lazarus — sehen alle nicht aus wie wirkliche Erlebnisse, sondern wie künstliche Potenzierung bekannter synoptischer Erzählungen . . . Die einfachste Erklärung ist, dass diese Geschichten erst später gebildet worden sind von einer Theologie, für die es feststand, dass Gottes Sohn auf Erden Allmacht besass und in jeder Richtung betätigte.“ Podobně H. Holtzmann, Einl.³ s. 451: „Das vom Täufer entworfene Bild verhält sich zu der Notiz Akt 19, 1—7 etwa wie die Bekehrung der Samariter 4 31—42 zu Akt 8 5—8, 14, insofern sowohl der Übergang der Johannesschule in die Christusschule als der Eintritt samaritischer Gemeinden in die Kirche Erlebnisse der Christenheit bilden, welche als Erlebnisse des Herrn und Hauptes derselben geschildert werden.“

³⁾ Tak J. Réville, Jésus de Nazareth (le quatrième Évangile) s. 344, Schmiedel v Enc. bibl. (John Son of Zebedee), Loisy, Le quatrième évangile s. 75: „Le quatrième évangile tout entier n'est pas autre chose qu'une grande allégorie théologique et mystique, un oeuvre de speculation savante, qui n'a rien de commun, quant à la forme, avec la prédication du Christ historique“ (viz Knabenbauer, Ev. secund. Joan. s. 31). A ve spise Autour d'un petit livre s. 107: „Já vidím u synoptiků dějiny Ježíšovy, u Jana ideu jeho všeobecného poslání, jeho působnosti trvalé, jeho nesmrtelného života v církvi.“

⁴⁾ Na př.: 1, 28. 41; 2, 1; 3, 23; 4, 5; 5, 2; 10, 23. 40; 11, 18; 19, 20.

ností,¹⁾ tak jmenováním osob dějepisných a přímým ujišťováním, že ty ony věci viděl a je podle pravdy sděluje, dává na jevo, že vylučuje věci skutečné, dějepisné.²⁾ A tvrditi, že by autor tento, jenž přece představuje Krista jako zdroj pravdy a ctnosti a z nich pocházejícího blaha a jako toho, který kořen všeho zla do lži kladl a svých skutků zázračných dovolával se jako nejpádňějšího, ba božského svědectví o jeho důstojnosti vykupitelské, jenž také sám nejen s důrazem prohlašuje, že všechno, co napsal, k tomu konci zaznamenal, aby věřili v božství a vykupitelskou důstojnost Ježíše Krista, nýbrž i stěžuje si, že přes všechny důkazy, které Pán Ježíš činil, neuvěřili v něho, tvrditi, že by tento autor, jenž takovou váhu klade na pravdomluvnost a s takovým důrazem odsuzuje lež, sám lhal a vědomě pouhé smyšlenky jako věci skutečné předkládal, jest libovolné, ano jak dí Zahn, frivolné, a to tak, že mimoděk vtírají se o takových kritikách na mysl slova: Čím srdce věe, tím ústa kypí. Neboť není to již zdravý rozum, který tak soudí na základě dostatečných důvodů, nýbrž předpojatá vůle, která k takovému úsudku vede proto, poněvadž nechtějí uznati Krista jako Bohočlověka, nechce připustiti ani pravost a věrohodnost toho evangelia, které tak zřejmé svědectví vydává o jeho božství. A že nelze právem ani za pouhé obrazy neb symboly pokládati to, co evangelista vylučuje, patrnó také z toho, že skoro všechny osoby, o nichž mluví, připomínají se též od synoptikův, a to jako osoby dějepisné a s týmiž vlastnostmi rázovitými i poměry rodinnými, s kterými se představují v evangeliu čtvrtém,³⁾ jakož i z těch nepřirozených a nelogických výkladů, k nimž řečený náhled za-

¹⁾ 1, 39. 43; 2, 1. 13; 4, 6. 52; 7, 2. 14. 37; 8, 1; 10, 22; 12, 1. 12; 13, 1; 19, 14; 20, 1; 21, 4.

²⁾ 2, 6. kde pozoruhodná jest autorova přesnost, s kterou udává určitě, co bylo očitídnó (bylo tu šest kamenných stoudiv), pouze přibližně pak to, co nebylo očitídné (beroucích v sebe každá míry dvě neb tři), 11, 32—34. 44; 19, 41; 21, 14.

³⁾ 1, 14; 19, 35; 21, 24.

⁴⁾ Šimon, syn Jonášův, Jan. 1, 42. Mat. 16, 17. Ondřej, bratr Šimona Petra, Jan. 1, 40. Mat. 4, 18; 10, 2. Mark. 1, 16. Luk. 6, 14. Josef z Arimathie, byl učeník Ježíšův, ale tajný, Jan 19, 38. Mat. 27, 57. Mark. 15, 43. Luk. 23, 50—51. Mimo to jmenuje zároveň se synoptiky Matku Ježíšovu a Josefa, Filipa, Tomáše, Judu, jehož přesně rozlišuje od Jidáše iškariotského (14, 22), Jana Křtitele, Marii Magdalenu, velekněze Annáše a Kaifáše, Piláta, Barabáše.

vádí,¹⁾ a z toho, že přes všechno násilí, které takovýmto vykládáním textu evangelnímu činí, nelze dle jejich vlastního přiznání některé věci vykládati jako symboly neb allegorie.²⁾ Nazývá-li evangelista znamením (*σημεία*) ty činy zázračné, jež vypravuje, nedělá nic jiného, než co činívali také synoptikové (Mat. 12, 38. 39; 16, 1; 24, 24; Mark. 8, 11. 12; 13, 22; Luk. 11, 16. 29); ale jako tito, tak ani on nemíní tím říci, že by ty děje nešly se skutečně a byly pouhými symboly či obrazy náboženských představ, nýbrž že Pán Ježíš činil je k tomu konci, aby byly znamením a tedy i důkazem jeho božského poslání a toho, že jest tím, za koho se vydával, Bohočlověkem a Vykupitelem lidstva.

Že řeči Kristovy nebyvše „protokolovány“,³⁾ nebyly pojaty do evangelia doslovně tak, jak je Pán Ježíš byl proslovil, jest ovšem pravda; podalť je evangelista pouze u výtahu větším neb menším. Ale proto není příčiny popírati jejich pravost neb věrnost co do věci. Neboť jednak řeči i u výtahu podané jsou dle obecného uznávání skutečnými řeči toho, kdo je proslovil, jen když podány jsou co do věci věrně, jednak řeči ty, vyjmemeli k. 14—16, nejsou tak dlouhé, aby si jich řečenou měrou nemohl zapamatovati i člověk obyčejného nadání, zvláště

¹⁾ Pokládá Lois (Le quatrième Évang.) Petra za obraz messianismu směru židovského (type du messianisme judaïsant, s. 87), Jidáše za obraz židovstva nevěřícího a zradného (s. 481), Josefa z Arimathie za představitele židovstva úředního (judaïsme officiel), Piláta za obraz římských úřadů, kteří odsuzovali křesťany neradi (s. 858), pacholika, který měl pět chlebů ječných a dvě ryby, za obraz jahnů, kteří přisluhovali při sv. přijímání (ministres auxiliaires de la Cène eucharistique chez les premiers chrétiens, s. 427. Viz Lepin. L'origine du quatr. Ev. I, s. 344). Dle Réville-a, l. c. str. 344. Nikodem (3, 1—12) jest obrazem těch, kteří přes veliké vědění své jsou jen v prostřední příbuznosti se Slovem vtěleným, Tomáš (20, 29) obrazem víry stupně nižšího, který potřebuje viděti, aby věřil; Samaritánka s pěti muži svými a se svým souložníkem (4, 4—26) představuje Samarsko s jeho pěti bůžky a Boha, jehož ctili také vedle oněch bůžků (21. král. 17, 29 až 33). Proměnění vody ve víno (2, 1—12), uzdravení slepého od narození (k. 9) nemocného v rybníce Bethesda (5, 1—16), vzkříšení Lazara jsou symboly pravd nadmyslných, příslušících víře vyšší.

²⁾ Lois, l. c. s. 85. 87.

³⁾ Jülicher, Einl. 333: „So ungeschichtlich wie das lange hohener-priesterliche Gebet Joh. 17, das doch wohl nicht in Gegenwart der Jünger gehalten und von ihnen gleich danach zu Protokoll genommen worden ist, müssen all die Reden heissen, deren einziges Thema im Grunde der Redende selber ist.“

pováží-li se, že byly skoro všechny prosloveny ve formě hovoru (dialogu); sv. Jan však byl povahy velice vnímavé a rozjímavé, který jistě řeči Páně pro jejich důležitost a novotu obsahu i s hledem k budoucímu úkolu svému při oné povaze své nejen hluboce do paměti si vštípil, nýbrž i potom o nich častěji uvažoval, snad časem jistou měrou si je i zaznamenal a při svých kázáních opět a opět před různými posluchači opakoval; i bylo proto tím spíše možno, ať nehledíme ani k vyšší pomoci od Krista všem apoštolům zaslíbené,¹⁾ aby je nejen v paměti podržel, nýbrž i po delší řadě let ještě do spisu svého pojal byť ne doslovně, přece u správném výtahu a co do věci věrně.

Že řeči ty podobají se formou i obsahem svým úvodu (prologu) evangelia (1, 1—18) a listům Janovým, zvláště prvnímu, jest pochopitelné i při jejich pravosti a věcné věrnosti, pováží-li se jednak to, co právě řečeno, že totiž Jan nezaznamenal jich zcela doslovně, jednak to, že apoštol tento pobýv delší dobu (skoro tři roky) u Krista, mohl si snadno osvojiti nejen jeho učení, nýbrž jistou měrou i jeho řeč či způsob vyjadřovati se. Neboť jestli sv. Jan, podáváje řeči Páně vyjádřil se místy způsobem sobě vlastním a, podáváje v úvodě (prologu) a v listech svých to, čemu se byl naučil u Krista, přizpůsobil se co do formy jistou měrou tomu způsobu, kterým Pán Ježíš se vyjadřoval, jest zcela přirozeno, že prolog a listy jeho mají jak co do obsahu tak co do formy jistou podobnost s těmi řečmi Páně, jež zaznamenal ve svém evangeliu. A jest to tím méně proti pravosti a věrnosti řeči těch, poněvadž lze plným právem souditi, že sv. Jan hleděl pokud možno i co do formy podati výpovědi Páně tím způsobem (ovšem v překladě řeckém), kterým se Pán Ježíš vyjádřil, a to z toho, že, jak upozorňuje Zahn,²⁾ jistých oblíbených výrazů svých (*λόγος, ἰλασμός, χρίσμα, ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι, ἀντίχριστος, ἀγγελία*) neklade nikdy do úst Kristových, podobně jako ani mnoha výrazů vynikajících značně v řečech Páně (zejména *κρίνειν, κρίσιμα* [*κρίσις* jen jednou v 1. Jan. 4, 17], *ἐλέγχειν, ἐψεύσθαι, δοξάζεσθαι, καταβαίνειν, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀναβαίνειν, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, a slov ἄρτος, βρῶμα,*

¹⁾ Jan. 14, 26: „Utěšitel pak, Duch svatý, kteréhož pošle Otec ve jménu mém, tenť vás naučí všem věcem a připomene vám všechno, cokoliv jsem mluvil vám.“

²⁾ Zahn, Das Evangel. des Johannes, 1903, s. 35—36.

ῥῆσις, ἔδωκε ve smyslu obrazném) neužívá nikdy ve vlastní řeči a vlastním vypravování.

Tvrditi však, že v oněch řečech a v evangeliu Janově vůbec obsahuje se gnostický dualismus neb učení gnostické vůbec, jakož tvrdili Réville, Volkmar, Lipsius (Der Gnosticismus 1860, s. 152), Hilgenfeld a j. stoupenci školy tubinské, jest naprosto bezdůvodno a nesprávně. Že tomu tak, netřeba zvlášť dokazovati. Patrně to již z toho, že někteří ze starších i novějších kritiků viděli v něm tendenci protignostickou (str. 381—383) a že nyní zamítají tvrzení ono jako nesprávné někteří i z rationalistických kritiků, jako Jülicher, Soden ¹⁾ a j., jakož i z toho, co řečeno na str. 384., že totiž evangelium toto přihlíží sice k učení gnostickému, ale nikoliv aby je schvalovalo, nýbrž aby proti němu své čtenáře ozbrojilo. Spočíváť tvrzení to pouze na nesprávných a zajisté i předpojatých výkladech oněch míst evangelia čtvrtého, ve kterých se mluví o protivě mezi Bohem a ďáblem (8, 44. 47), královstvím Božím a královstvím tohoto světa (8, 23; 15, 19; 17, 14. 16), mezi světlem a temnotou (1, 4. 5. 10; 3, 19—21; 12, 35), a v nichž se prohlašuje, že nedojde blaženosti věčné, kdo narodiv se z toho světa přísluší k světu tomuto (3, 3. 5. 27; 8, 43. 47; 10, 26; 12, 37—40; 14, 17; 17, 9); a stačí proto jen vyložití ona místa správně, aby se ukázalo tvrzení to plnou měrou ve své nesprávnosti. ²⁾

¹⁾ Jülicher, Einl. 318. „Eine besonnene Exegese behält von dem entdeckten Gnosticismus des Joh. nichts weiter übrig, als dass das Erkennen dort ausserordentlich hoch gewertet wird, dass das 4. Evgl. gleich manchen gnostischen Systemen ein unbewusster Versuch heissen kann im Christentum den Elementen hellenischer Bildung zum Übergewicht über die Reste jüdischer Denkart und Stimmung zu verhelfen (!), und dass die monotone Lehrhaftigkeit... auch das Vorwiegen der abstrakten Begriffe und das Spielen mit Sinnbildern wie Wasser, Brot, Wein bisweilen an die Produkte der Gnosis erinnert.“ Soden, Urchristl. Literaturgesch. s. 225: „Von dem sogenannten Gnosticismus ist noch nichts zu bemerken.“

²⁾ Na udaných a podobných místech totiž neučí, že by vedle Boha byl ještě nějaký jiný princip osobný, na prvním nezávislý, jenž by měl svou vlastní říši na Bohu rovněž nezávislou, nýbrž představuje Boha jakožto jedinou bytost stvořenou, od níž stvořením pochází, a proto i odvislé jest všecko, cokoli jest mimo ni (1, 2—3), i ďábel, který sice nevytrval v pravdě či v té dokonalosti, ve které byl stvořen (8, 44), ale také soudu jeho podroben a jím odsouzen jest (16, 11, a uče tak neoznačuje výrazy světlo a temnota dvou samostatných a od sebe nezávislých principů osobných, nýbrž obrazem či metaforou skoro všeobecně obvyklou miní

5. Konečně poukazují také k tomu, že v evangeliu Janově popírá se na místě jednom, co se tvrdí na místě jiném; na př. když v 3, 22. evangelista praví, že Pán Ježíš křtil, v 4, 1. pak, že nekřtil nikoho, nýbrž učenci jeho, aneb když v 3, 26. učenci Janovi sdělují, že všickni jdou ke Kristu, v 3, 32. však Jan Křtítel si stěžuje, že nikdo nepřijímá svědectví jeho (Kristova), aneb když Pán Ježíš sám v 3, 17. a 12, 47. praví, že nepřišel (neb nebyl poslán) na svět, aby soudil svět, v 9, 39. však prohlašuje, že přišel na soud na tento svět, a v 5, 22. tvrdí, že Otec veškeren soud dal Synu. Avšak činíce to dávají na jevo, že oněm a podobným místům buď nerozumějí neb spíše rozuměti nechtějí, nehledíce k tomu, s kterého stanoviska a v kterém smyslu ten onen výrok byl učiněn. Neboť když evangelista v 3, 22. praví, že Pán Ježíš křtil, nemíní tím, nic jiného, než co poznamenává v 4, 1. vykládaje výrok podobný že totiž Pán Ježíš křtil nikoliv osobně, nýbrž skrze učeníky své, kteří křtili z jeho rozkazu. Učeníci Janovi pak vyslovili se hyperbolicky či s nadsazením, podobně jako i mistr jejich sám. Chovajíce totiž lásku ke svému mistru, nesli těžce, že Pán Ježíš (skrze učeníky své) také křtí a kolem sebe posluchače shromažďuje, a proto chtěje mistra svého popuditi proti němu a přiměti, by se proti Kristu vyslovil, řekli s nadsazením, že všickni jdou k němu; Jan však máje tužbu jakožto předchůdce Vykupitelův přivést k němu pokud možno všechny židy, rmoutil se nad tím, že počet těch, kteří se Krista přidržovali, malý jest proti těm, kteří mu nevěřili a ho za Vykupitele neuznávali, a proto v zármutku svém rovněž s nadsazením stěžuje si, že nikdo svědectví jeho nepřijímá. Pán Ježíš pak v 3, 17. a 12, 47. hledí toliko k prvnímu příchodu svému na

slovem světlo pravdu a ctnost i blaho z nich pocházející, výrazem temnota pak blud a hřích a bída z nich plynoucí, aneb, pokud výrazu světlo užívá konkrétně o Kristu (1, 5. 9), označuje ho jako zdroj pravdy a ctnosti i blaženosti, podobně jakož i výrazem temnota ve smyslu konkrétním rozumí (1, 5) lidstvo potácející se v bludech (nebo nevěře a v hříchu i v bídě z toho pocházející). A tak i když Pán Ježíš praví, že nenarodili se kdo znovu z vody a Ducha sv., nevejde do království nebeského (3, 5), aneb vytýká židům, že nevěří, poněvadž nejsou z ovcí jeho (10, 26) a pod., neučí tím ničemu jinému, než že k dosažení blaha věčného potřebí jest člověku duchovního znovuzrození, milosti Boží a poslušnosti k Bohu, a že mnozí odvrátíce se od Boha a pohrdnouce jeho milostí, oddají se učení bludnému a nepravému.

svět, prohlašuje, že účelem tohoto příchodu jeho nebylo lidstvo soudit nýbrž spasit; v 9, 39. však nemluví o soudě ve vlastním smyslu slova, nýbrž o tak zvaném rozlišování duchů, které bude souviseti s jeho prvním příchodem a s dílem vykupitelským, pokud totiž jedni se ho přidrží, a jiní mu odporovati budou; v 5, 22. pak hledí k soudu obecnému, který bude vykonávati při druhém příchodě svém viditelném sice zároveň s ostatními osobami božskými, ale tak, že pouze on bude viditelný. Neprávem tedy tvrdí řečení kritikové, že by v evangeliu Janově podávaly se věci sobě navzájem odporující.

A tak rozpadají se všechny námitky, které se činí proti pravosti čtvrtého evangelia. Uvažíme-li tedy, že nejen vnitřní důvody zcela patrně poukazují k Janu apoštolu jakožto spisovateli řečeného evangelia, nýbrž i vnější důvody či hodnověrná svědectví jiných jej za spisovatele evangelia toho zcela rozhodně prohlašují, a že prázdný jsou všechny ty námitky, které se činí proti jeho pravosti, nelze zajisté právem pochybovati o tom, že čtvrté evangelium pochází skutečně od Jana apoštola, jemuž se připisuje, a tedy pravé jest.

§ 33. Neporušenost evangelia sv. Jana.

Proti neporušenosti evangelia Janova vystupují dvojím způsobem: buď popírají pravost některých perikop aneb tvrdí, že ty ony části byly přeloženy z původního místa svého na jiné.

1. Popírají hlavně tři perikopy, a to 5, 3b—4, 7, 53—8, 11 a celou kap. 21.

1. V 5, 3b činí se poznámka o nemocných, kteří (u rybníka Bethesdy v Jerusalemě) očekávali hnutí vody, v 5, 4. pak vypravuje se o andělu, který ob čas uváděl vodu v pohyb, a připomíná se, že kdo první vstoupil po takovém hnutí do vody, byl uzdraven od nemoci, ať měl jakoukoli.¹⁾

¹⁾ Perikopu tuto vynechali ve svých vydáních Alford, Tischendorf (v 7. a 8. vyd.), Tregelles, Westcott a Hort, Nestle a to od slov *ἐκδεχόμενον* verše třetího až do konce 4. v. Popírají pravost její mimo rationalisty též Meyer, Keil, Luthardt a j. Z katolíků popírá ji Schegg (Haneberg-Schegg, *Ev. nach Joh.* I. s. 280), dle jehož mínění napsal ji Papiáš, Schanz (*Comm. über d. Ev. d. Joh.* s. 234, pozn. 2); v pochybnost ji bře Calmes (*L'Ev. selon s. Jean*, s. 220: „Tout bien considéré, il demeure probable, que le v. 4. a été interpolé pour servir a interpretation au membre, qui

Zprávu tu upírají Janovi jednak pro zázračný ráz popsaného děje,¹⁾ jednak proto, že chybí v některých kodexích a překladech i spisech svatých Otcův a spisovatelů církevních.

Oba řečené verše (5, 3 b—4) totiž scházejí v kodexích Vatikánském, Sinajském, Efrema Syrského, v minusk. 187, ve čtyřech rukopisech překladu starolatinského či Italy (d, f, l, q), ve dvou rukopisech Vulgaty, totiž v Oxfordském (O) a v Harleiském (Z, Z²), v syrském překladě Curetonském a dle Bonusa a Mangelota i v Sinajském (Syr sin), též v některých rukopisech (starších) překladu koptického i armenského. Ze starých spisovatelů nepřipomíná jich nikdo. Pouze v. 5, 3 b vynechává kod. Alexandrijský (A), Pařížský (L), a minusk. 18., pouze v. 4. vynechává kod. Kembridžský (D) a minusk. 33. Kodexy S, A, II, 8, 14, 24, 32, 36, 145, 161, 166, 230, 299, 348, 408, 507, 512, 575, 606. opatřují oba řečené verše hvězdičkami neb obely (Λ).

Avšak zázračný ráz děje toho není dostatečnou příčinou, proč by se měl pokládati za báji, a to tím méně, poněvadž byl zcela účelný, řadě se velmi vhodně ku předobrazným dějům Starého Zákona, který tehdy ještě byl v plné platnosti. Předobrazoval velmi vhodně účinky křtu, ve kterém člověk bývá očištěn ode všech hříchů, ať měl jakékoli.²⁾

Ale ani z toho nelze souditi již s důvodem dostatečným v podvrženost řečené perikopy, že v tolika památkách schází aneb označena jest hvězdičkami neb obely. Neboť předem není zcela jisto, že hvězdičky a obely ty znamenají ve všech uvedených kodexích pochybnost o pravosti řečené perikopy, jak

termine la phrase précédente“, Belser (Das Ev. des hl. Joh. s. 162: Übrigens darf man die Worte als unecht ansehen in dem Sinne, dass Johannes sie nicht selbst schrieb, sondern ein unmittelbarer Jünger Jesu aus der Umgebung des Evangelisten).

¹⁾ Tento důvod uvádějí nejen racionalisté, nýbrž i Keil (Com. über das Ev. des Joh. Leipz. 1881, s. 217: „Sein Inhalt gehört dem Volksglauben an, der über die Anschauung der hl. Schrift von der Wirksamkeit der Engel hinausgeht“), Luthardt (Das Johanneische Ev. I. s. 437: „Demnach (poněvadž verše ty scházejí v A, B, C . . .) ist dieses ganze Stück kritisch mehr als verdächtig . . . Die Vorstellung, wie sie den Worten von V. 4 zu Grunde liegt, geht über die Grenzen der biblischen Anschauung hinaus“.

²⁾ Srov. Tischendorf. Nov. Test. vyd. 8., s. 784; Westcott-Hort, The New. Test. Append. s. 77; Wordsworth-White, Nov. Test. I. s. 533; Mangelot, É. de s. Jean (ve Vigourouxově Diction. de la Bible, III. s. 1173—1174.

se obvykle vykládá; možná dost, že alespoň v některých z nich jsou známkou liturgickou, a to tím spíše, poněvadž ona perikopa čítala neb zpívala se záhy při službách Božích, jakož patrno ze sv. Chrysostoma, sv. Augustina i sv. Ambrože.¹⁾ Co však se týká oněch kodexův a překladů, jež nemají řečených veršů, jest ovšem pravda, že váha jejich jest veliká; nicméně ona není rozhodná, nýbrž vyváží se památkami jinými neméně důležitými. Neboť ony verše vyskytají se s některými obměnami nepatrnými²⁾ nejen v kodexích J (ze 6. st.), E, F, G, H, K, M, U, V, I, Δ a všech minuskulích mimo svrchu jmenované, nýbrž i, a to v. 3 b v kodexu Kembridžském a od ruky třetí též v kod. Efrema Syrského (C³) verš 4. pak v kod. Alexandrijském a od ruky druhé též v kod. Efrema Syrského (C²) a nejen v syrském překladě Pešittá i Jerusalemském a ve všech rukopisech Vulgaty vyjma Oxfordský a Harlejský, a ve Wilkinově vydání překladu koptického, v některých rukopisech armenských, v překladě perském, arabském, slovanském a j., nýbrž i v nejstarších rukopisech překladu starolatinského, totiž ve Vercellském (a), Veronském (b), Korbeiském (Corbeiensis), a připomíná je nejen sv. Ambrož, Cyrill Alex., Chrysostom, Didymus a j., nýbrž i Tertullian na konci 2. st. a, jak souditi lze z Efrema Syrského, i Tatián ve svém Diatessarónu kolem r. 170, kteří tedy vydali perikopě té svědectví mnohem dříve, než byly sepsány nejstarší nám zachované rukopisy knih novozákonních.

Mimo to zpráva o andělu ve v. 4. podaná patří tak nutně k celé souvislosti, že bez ní byla by ostatní stať nepochopitelná, a zejména nebylo by jasno to, co se praví ve v. 7., proč totiž člověk 38 roků nemocí sklíčený stěžoval si Pánu Ježíši, že nemá nikoho, kdo by jej spustil do rybníka, když byla voda uvedena v pohyb, a že proto po každé jiný jej předejde,

¹⁾ Chrysost. In paralyt. (Migne, Patr. gr. 48. s. 803); August. Sermo 124. (M. 38. s. 686), Ambrož. De sacramentis. 2, 2 (Migne 16, s. 425): „Quid lectum est heri? Angelus inquit, secundum tempus descendebat in piscinam et quotiescunque descendisset, sanabatur ab omni languore, quocunque tenebatur.“

²⁾ Na př.: místo γάρ = enim = neboť ve v. 4. má kod. L δέ = však ve shodě s rukop. překladu starolat. a, b, c, ff², s Vulgátou, které mají a u t e m; aneb místo κατέβαινεν (sestupoval) mají některé kodexy výraz stejnoznačný κατέρχετο; z latinských pak některé mají „movebat aquam“, jiné „movebatur aqua“ a j. p.

než on se k vodě dostane. Uváží-li se tedy ještě to, s jakou pečlivostí evangelista vykládá věci, jež židům palestinským byly známy, cizincům však a tedy i čtenářům jeho neznámy, a že proto jest zcela pravdě nepodobno, aby byl právě na tomto místě beze všeho vysvětlení uvedl věci, jimž porozuměti nelze, leč se vysvětlí, nebude zajisté možno uznati za správný náhled, že by řečená perikopa (5, 3 b—4) byla potvrzená.

Z které příčiny byla vynechána v památkách svrchu jmenovaných, známo není; možná proto, že uzdravení, která se v onom rybníce děla, někteří pokládali za přirozené účinky vody minerální, ovšem neprávem.

2. Co se týká kap. 7, 53—8, 11., část tato vypravuje o ženě cizoložné. Když totiž Pán Ježíš učil o slavnosti stánků ve chrámě, někteří zákoníci a fariseové přivedli k němu ženu, která byla dopadena v cizoložství, a upozornivše jej na zákon Mojžíšův, který na taková provinění stanoví trest ukamenování, tázali se ho, co on soudí o té věci. Pán Ježíš však, neodpověděv jim, shýbl se a psal prstem na zemi a, když oni naléhali, aby odpověděl, zdvihl se a řekl: Kdo z vás jest bez hříchu, vrz na ni první kamenem. A shýbnuv se psal zase na zemi. Zatím však odcházeli žalobníci jeden po druhém, až Pán Ježíš zůstal sám a „žena stojíc uprostřed“. A tu Ježíš (vida, že jata jest lítostí nad hříchem), odpustil jí a propustil slovy: „Jdi a již více nehřeš“.

Perikopu tuto zavrhuji hlavně z důvodů vnějších, poukazuji k tomu, že není dosti osvědčena; ale někteří uvádějí a do jisté míry dosud uvádějí též důvody vnitřní;¹⁾ namítajíť

a) s hledem k o b s a h u jejímu, že prý není pravděpodobno, aby fariseové byli svěřili Kristu Pánu čestný úřad rozhodce. Ale neprávem.²⁾ Neboť oni nepřivedli oné ženy k Pánu Ježíši proto, aby ho poctili, nýbrž, jak evangelista výslovně praví,

¹⁾ Dle Crednera, Einl. s. 231. popírali pravost její již anabaptisté; po nich v pochybnost hráli ji Erasmus, R. Simon, Tholuck, Schott, popírali ji Grotius, Westein, Semler, Paulus, Knapp, Lücke, Schulz a nyní skoro všickni protestanté, ač někteří z nich uznávají dějinnost toho, co se v ní vypravuje. Luthardt na př. praví (Das Johanneische Ev. s. 41): „Doch scheint die Erzählung ein Stück ächter Tradition zu sein. Der Geist der Milde, der sich in Jesu Verhalten offenbart, ist der späteren Kirche zu fremd, als dass man ein solches Verhalten Jesu hätte erdichten können.“ Ve svých vydáních vynechali ji po Griesbachovi Tischendorf, Westcott-Hort, Nestle.

²⁾ Viz Güntner, Introd. s. 224—225.

a by ho pokoušeli, t. j. aby otázkou úskočnou činili mu úklady. Praví ovšem odpůrci ti, že otázka fariseů nebyla úskočná.¹⁾ Ale také neprávem. Bylať úskočnou; neboť kdyby byl Pán Ježíš řekl, že ji nemají kamenovati, jakož as od něho čekali znajíce jeho mírnost a milosrdenství k hříšníkům, byli by jej obžalovali u velerady z porušení zákona Mojžíšova, který stanovil na cizoložství smrt; kdyby však byl řekl, aby ji ukamenovali, byli by jej připravili u lidu o pověst muže lidumilného a snad i, jmenovitě když by žena byla ukamenována, byli by jej obžalovali u Piláta, že bouří lid a zavádí novoty míchaje se do práv vladařových.

Namítají dále, že perikopa tato, mluvíc o ukamenování cizoložnice, nesrovnává se s Mojžíšovým zákonem; neboť v zákoně tom nestanoví se prý trest ukamenování na cizoložnice, nýbrž trest smrti prosté, která se dělá nepochybně zardoušením.²⁾ Avšak perikopa neudává, zda žena ta byla již provdána aneb teprve zasnoubena. Byla-li však zasnoubena, měla umřítí ukamenováním, neboť na snoubenky stanovil zákon skutečně trest ukamenování, jestli byly v městě dopadeny při cizoložství (5 Mojž. 22, 23—24). Mimo to prorok Ezechiel (16, 37—40) mluví též o ukamenování manželky cizoložné; patrně tedy přiházely se případy takové také, a není proto pražádné příčiny pozastavovati se nad naší perikopou, jakoby ona mluvíc o ukamenování žen cizoložných odporovala zákonu.

Také však proto upírali perikopu tu Janovi jako autorovi, poněvadž prý Pán Ježíš líčí se v ní, jakoby nevěděl, co má odpověděti, a tedy v odporu s jeho povahou a obyčejem. Ale i tento důvod jejich spočívá na omylu. Neboť Pán Ježíš nepsal proto na zemi nedav žádné odpovědi, že by byl přišel do rozpakův a nevěděl, co má říci, nýbrž proto, aby projevil svou nevoli nad úkladným úmyslem fariseův a ukázal, že nechce odpovídati jim ve věci, která přísluší jejich úřadům. Nicméně maje v úmyslu ženu zachovati, nechtěl ani odkázati je výslovně k úřadům jejich, by žena po zjištění zločinu nebyla ukamenována, ani prohlásiti, že má býti propuštěna, aby nedával jim příčiny vinití jej, že porušuje zákon, a proto věda, jak se zachovají, počínal si podobně, jak činívají lidé, když

¹⁾ Bauer, Kritik der Ev. I. B. s. 194—193.

²⁾ Davidson, Introd. s. 460. Bauer, I. c. str. 201.

ve věci nemilé a choulostivé nechtějí odpovědět ani kladně ani záporně, — psal prstem na zemi a tak, jakoby myslel na vyšší věci, odvracel se od nich. Nepsal však žádných slov, nýbrž, alespoň pravděpodobně, činil jen jakési tahy neb čáry v prachu.

Někteří ukazovali také na to, že dle této perikopy odešli po slovech Kristových všickni, kteří byli ženu přivedli. Neboť není prý pravděpodobno, že by se byli všickni provinili podobným způsobem jako ona žena, a kdyby tak byli učinili, nelze prý mysliti, že byli by se odchodem ke svému činu přiznali.

Ale předem nezdá se býti pravděpodobno, že Pán Ježíš slovy „Kdo z vás jest bez hříchu“ mínil pouze ty, kdo by byli prosti hříchu podobného tomu, kterým poskvřnila se ona žena. Spíše srovnává se s pravdou, že rozuměl ty, kdo by byli prosti hříchů vůbec, nechtěje nic jiného, než upozorniti je na vlastní hříchy jejich a tak povzbuditi, by pamětlivi jsouce vlastní trestuhodnosti, byli mírní a nestáli urputně na usmrcení oné ženy. Byť však skutečně rozuměl pouze ty, kdo neposkvřnili se hříchem podobným tomu, který ta žena spáchala, nešlo by přece z odchodu žalobníků, že perikopa tato obsahuje nepravdu a jest tedy podvržená. Neboť pouze na svědčích bylo hoditi první kameny na cizoložnici, k nim tedy jediné vztahovala se slova Kristova: Kdo z vás jest bez hříchu, vrz na ni první kamenem. Svědků však nebylo mnoho, ne zajisté více než dva — čtyři; neboť nelze mysliti, že by byla žena hříšný skutek ten činila tak veřejně, aby byla pozorována od mnoha svědků. Že by však cizoložství u dvou — čtyř lidí bylo při tehdejší porušenosti mravů pravdě tak nepodobno, aby se mohla zpráva o něm právem pokládati za podvrženou, zajisté nelze tvrditi. Vždyť není ani pravděpodobno, že to byli lidé, kteří za podobným účelem brali se v ono místo as postranní, na kterém ji dopadli. Že odchodem svým doznali vinu svou, jest sice pravda, ale, jestli nechtěli, aby Kristus tajné hříchy jejich vyjevil a tak veřejně je zahanbil, nemohli nic lepšího udělati; vždyť věděli, že Pán Ježíš dal několikrát již na jevo, že zná i myšlenky jiných, a také ze slov jeho nyní k nim řečených seznali, že ví též o jejich hříších tajných. Ostatní, kteří byli s nimi přišli, na cestě se k nim přidruživše z pouhé zvědavosti, odešli ovšem také, když viděli odcházeti žalobníky, kteří

snad jim říkali, že odcházejí proto, poněvadž pozorují, že jim nechce odpovědět.

b) Namítají však proti naší perikopě také s hledem k souvislosti, že prý porušuje přirozenou souvislost mezi 7, 52 a 8, 12. Neboť jako vůbec, tak jmenovitě i před touto perikopou a po ní jedná prý evangelista o Kristově osobě a vůbec o předmětě dogmatickém, v této perikopě však o předmětě mravoučném, o věci vztahující se k zákonu mravnímu.¹⁾ Avšak namítají to nemístně. Neboť předem není vůbec správně mluvíti o porušení logické souvislosti tam, kde se vylučují věci tím postupem, ve kterém se udály po sobě, jakož se děje v evangeliu Janově vůbec a v kap. 7—9 zvlášť. Vždyť Pán Ježíš nepředkládal učení svého tak, aby to, co pověděl dne jednoho, souviselo logicky s tím, co kázal dne druhého, a to tím méně, poněvadž neměl vždy týchž posluchačů.

Mimo to, ačkoli perikopa tato týká se předpisu zákona, není přece prosta veškerého poučení dogmatického; ukazují, že Pán Ježíš zná i vnitřní stav a smýšlení člověka a má moc hříchy odpouštět i tedy Bohem jest; i hodí se proto také k tomu účelu, za kterým sv. Jan své evangelium psal. A konečně není ani pravda, že by perikopou tou rušila se souvislost; naopak ona by se porušila, kdyby ta částka se vynechala. Vypravuje evangelista v předchozí části nejprve o tom, kterak Pán Ježíš v poslední den slavnosti stánků ve chrámě učil, a jaký účinek mělo učení jeho v posluchače (7, 37—44), po té sděluje, že zřízcenci, kteří byli vysláni od velerady, aby Krista zatkli ve chvíli příhodnou, vrátili se bez něho nevztáhnuvše rukou na něho pro dojem, který byla v nich učinila jeho slova, a že Nikodem zastal se potom Krista ve veleradě, upozorniv ji na nezákonnost toho, co obmýšlela, (že totiž chtěla jej odsouditi nevyslechnuvši ho), a tím ji také proti sobě popudil. Na to v perikopě naší vypravuje, že (členové velerady neučinivše žádného rozhodnutí) vrátili se jedenkaždý do domu svého, Pán Ježíš však že odešel na horu Olivetskou ale ráno znova

¹⁾ L u t h a r d t, Das Johanneische ¹Ev. s. 41: „Auf keinen Fall gehört sie in den Zusammenhang hinein, in welchem sie steht. Denn bei Johannes handelt es sich um die Person Jesu und das Verhältnis zu ihr, hier um eine Frage des Gesetzes.“ D a v i d s o n, Introd. 459: „The paragraph is introduced abruptly, without any proper connection with what precedes; and it is also dissociated from the subsequent context.“

se odebral do chrámu a tam učil lid, který se byl kolem něho shromáždil, byv však přerušen příchodem a otázkou fariseův i zákoníků (dle některých rukopisů příchodem a otázkou velekněží) v příčině ženy cizoložné, osvobodil ji způsobem svrchu řečeným. Po té v perikopě následující od v. 12. sděluje, že Pán Ježíš učil opět (byť ne hned po předchozím výjevu) a mimo jiné fariseům vytknul, že soudí podle těla, on však že nesoudí nikoho (v. 15.). Perikopa naše tedy nejen poučuje (ve v. 53.), jaký konec mělo jednání velerady, o němž se byl zmínil v 7, 50—52., nýbrž i zakončuje vhodně zprávu o té činnosti Kristově, kterou byl jevil v poslední den slavnosti stánků, a přechází v 8, 2. zcela vhodně ke zprávě o tom, co činil Ježíš dne následujícího; zároveň vrhá světlo na 8, 15., ukazujíc, s hledem k čemu onu výtku jim vyslovil. Poučení a vysvětlení toho k náležitému pochopení celku tak potřebného však čtenář by nenabyl, kdyby ta perikopa se vynechala, ba on měl by dojem, ovšem nepravý, jakoby všecko to, co se vyličuje od 7, 34—9, 51, ba až do 10, 21., bylo se událo v jednom dni. Právem proto kritikové jiní, jako Hilgenfeld, Cornely, Belser¹⁾ a j. uznávají, že perikopa ta nejen hodí se k souvislosti, nýbrž k ní i nutná jest.

c) Mimo to namítají v příčině slohu a jazyka, že v 7, 53—8, 11. spojují se věty příliš často (11krát) proti obyčeji Janovu spojkou *δέ* (však) a vyskytají se výrazy, jichž neshledává se nikde jinde v evangeliu Janově, ale u synoptiků, jmenovitě u sv. Lukáše, výrazy totiž *ὑποθου* místo *παῶν* (Luk. 24, 1), *καθίσας ἐδίδουσαν αὐτοῖς* (posadiv se učil je, Luk. 5, 3 Skut. ap. 16, 13), *στῆσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ* (postavivše ji upro-

¹⁾ Hilgenfeld, Einl. s. 707: „Streicht man dieselbe, so hat man nicht bloss für den Ausspruch 8, 15 keine rechte Veranlassung, für 8, 20, keine rechte Vermittlung, sondern, man kommt auch aus dem letzten Festtag 7, 37 gar nicht heraus.“ Cornely, Introd. III. s. 234 až 235; Belser Einl. 2. vyd. s. 327—328: „Danach erscheint die Perikope nicht bloss nicht unpassend in den Zusammenhang, sondern sogar notwendig, da sie den Leser über den im weiteren Kontext bestimmt angedeuteten Tageswechsel aufklärt, 8, 15 aber den Eindruck macht eine Anspielung auf das Verfahren der Pharisäer und Jesu gegen die sündige Frau zu sein.“ V témž smyslu vyslovuje se Calmes (L'évang. selon s. Jean, s. 281), Mangenot (Évang. de s. Jean, v Diction. de la bible, III. s. 1181). Ano i Renan (Vie de Jésus ed. 18. s. 500) přiznává to slovy: „Rien dans le morceau ne fait dispartir avec le style du quatrième Évangile.“

střed, Skut. ap. 4, 7; 17, 22), *ἐκπειράζοντες* (pokoušejíce, Luk. 10, 25), *ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες* (když pak nepřestávali se otazovati, Skut. ap. 12, 16), *ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἕως τῶν ἐσχάτων* (počavše od starších až do posledních, Skut. ap. 1, 22; 8, 10; Luk. 23, 5; 14, 27. 47), *ἀπὸ τοῦ νῦν* (od teďka, v. 11. Luk. 1, 48; 5, 10; 12, 52; 22, 18; Skut. ap. 18, 6), *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* (zákoníci a fariseové, Mat. 23, 13; Luk. 11, 53 a častěji u synoptiků), *ἐπὶ μοιχείᾳ* (v cizoložství), *ἐπ' αὐτοφώρῳ* (při skutku samém) a j.¹⁾

Ačkoli však právě na tento důvod klade velikou váhu i Belser, kterýž sice uznává, že perikopa naše spočívá na podání Janově, ale myslí, že do evangelia nevložil ji Jan apoštol sám, nýbrž Jan presbyter, učeník Páně, nedokazuje přece ani on proti pravosti řečené perikopy ničeho; neboť *δέ* užívá sv. Jan často také na jiných místech, na př. v 6, 10—12 a 18, 14—19; z těch významů však a úsloví, na něž ukazují, jedny jsou ojedinělé (*ἐπ' αὐτοφώρῳ*), jaké shledávají se v evangeliu Janově také jinde jakožto svědkové bohaté zásoby slovní, kterou evangelista za čas svého působení mezi Řeky a zajisté i četbou synoptiků si zjednal, jiných musil evangelista užiti, poněvadž jich vyžadoval nový předmět, o kterém psal pouze na tomto místě, jiné nepocházejí od evangelisty, nýbrž dostaly se do textu vinou opisovatelův dílem nahodile dílem i úmyslně jako vysvětlivky, jakož patrně z četných variantů, které v kodexích se vyskytají, některé na př. mají sice *ἐκπειράζοντες*, jiné *πειράζοντες*; jiné vynechávají slova *ἕως τῶν ἐσχάτων* (až do posledních) a j.

Vážnější jsou však důvody vnější, které uvádějí proti naší perikopě. Namítají,

a) že schází v kod. Vatikánském (B), Sinajském (N), Alexandrijském (A), Efrema Syrského (C),²⁾ v L, N, T, Δ,

¹⁾ Viz Belser, Einl. 2 vyd. str. 323. Též Credner (Einl. 230) a Davidson (Introd. II. s. 460—461), kteří udávají ještě některé jiné výrazy a úsloví jakožto cizí evangelistu čtvrtému, zejména *ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος* m. *ἀνεχώρησεν εἰς τὸ ὄρος* (odešel na horu), *ὄρος τῶν ἐλαιῶν* (hora Olivetská), kteréžto pojmenování vzato prý ze synoptiků, podobně jako i výraz *οἱ γραμματεῖς* (zákoníci), *παρεγέειτο* přišel m. *ἀνέβη* (vstoupil) a j. nyní však přestávají již kritikové uváděti je, vidouce bezvýznamnost toho.

²⁾ Kodexy A a C jsou sice na tomto místě kusé; scházejí (mimo jiné) v kod. A také ony dva listy, které obsahovaly Jan. 6, 50—8, 52,

v komentárním kod. X a v četných minuskulích (as ve 44 kodexích textu nepřetržitého a 47 kod. komentárních; v. 3—11 též v kod. 47. 77. 237. 242. 324. 344.), jakož i v překladech syrských (vyjma evangeliář jerusalemský) a v některých rukopisech překladu starolatinského ¹⁾ i armenského ²⁾ a v překladech saidském i gotském, a že ji pomfjejí mlčením také nejstarší sv. Otcové a spisovatelé církevní, a to nejen v těch spisech svých, v kterých měli příležitost o ní se zmíniti, jako Tertullián ve spise De pudicitia, 6. a sv. Cyprián v listě 55, nýbrž i ve svých výkladech k evangeliu sv. Jana, jako Origenes, Cyrill Alex., Theodoret Mops., Apollinaris a jiní.

b) Také poukazují k tomu, že perikopa ta v některých

v kod. C pak ty, které měly část od Jan. 7, 3—8, 24, tedy právě ony, v nichž perikopa naše musila se vyskytati, jestli vůbec do řečených kodexů pojata byla. L zdá se proto, že nelze určit, zda perikopa naše v těchto dvou kodexích byla neb ne, a že tedy nelze dovolávati se jich ani pro pravost ani pro podvrženost její. Soudili tak skutečně někteří (Güntner) a soudil jsem tak sám ještě do nedávna přes to, že již Tischendorf s hledem ku počtu ztracených listů tvrdil s určitostí, že perikopy naši v nich nebylo. Soudil jsem tak hlavně proto, poněvadž v kodexích těch mění se počet řádků na jednotlivých sloupcích, v kod. A mezi 49—51 až (ovšem výjimečně) i 53, v kod. C na každé straně mezi 40—42, výjimečně 46, a počet písmen na každé řádce plné v kod. A mezi 19—23, výjimečně i 27 a více (když totiž poslední písmena na řádce psána jsou značně menší), v kod. C pak mezi 39—42 i více. Nyni však spočítav dle Hetzenauerova vydání všechna písmena i té části, která byla na listech ztracených (6, 50—8, 52 až k slovům *καὶ σί*), i té, která jest na zachovaných dvou listech bezprostředně následujících (8, 52 od slova *λέγεις* až k 11, 30 ke slovům *εἰς τὴν κόμην*), souhlasím úplně s Tischendorfem, Westcottem i Hortem a s Belserem i s jinými, že perikopa ta nemohla býti na listech ztracených, a to proto, poněvadž nebylo na nich místa pro ni. Obsahují následující dva listy t. j. jak řečeno, 8, 52—11, 30, (nehledíc ke zkratkám, jež v kodexu byly učiněny při slovech *Ἰησοῦς, Κύριος, υἱός*) 8903 písmen (v kodexu při zkratkách as 8829), ona část však, která byla ve dvou listech ztracených, t. j. 6, 50—8, 52, má bez naší perikopy (nehledíc ke zkratkám) 9135 písmen (hledíc ke zkratkám 9046), s perikopou tou pak 9962 (při zkratkách as 9860). Bylo-li tedy na ztracených listech i bez naší perikopy přes 100 písmen více než na následujících dvou zachovaných, nelze zajisté mysliti, že by byla vešla se na ně také perikopa naše (7, 53—8, 11), jež obsahuje bez zkratk 827 (se zkratkami as 812) písmen.

¹⁾ Schází totiž v *a, f, l, g, b* (Vercelském, Brixenském, Redhigerově, jenž ji má však na okraji, v Mnichovském a Veronském, kde původně byla, ale pozdější rukou vymázána jest.

²⁾ V některých rukopisech armenských jest sice, ale až na konci evangelia.

kodexích (v E, M, S, A, II a asi v 58 minuskulích) označena jest hvězdičkou neb obelem neb nějakou značkou jinou prý jakožto známkou pochybnosti o její pravosti, v jiných pak stejné místo zaujímá, jsouc připsána (touž neb i jinou rukou) buď na okraji k 7, 52., neb (v kod. 1. 19. 20.) až na konci evangelia aneb (v kod. 13. 69. 124. 346. 556) vložena za Luk. 21, 38; jakož i k tomu, že v různých kodexích vyskytá se s různými a to četnými varianty.

Nicméně ani tyto důvody při vši váze své nestačí, aby řečená perikopa mohla se právem zavrhovati jako podvržená, neboť

a) některé z uvedených památek jsou pro ni zcela bezvýznamny, nesvědčíce ani o pravosti ani o podvrženosti její. Platí to předem o těch výkladech, jež se nám nezachovaly celé při kap. 7. a 8., jako při *Origenových*. Napsalť on sice výklady k evangeliu Janovu v 39 svazcích, ale z těch zachovalo se jen několik, a mezi jinými ztratily se též svazky 14—18. a asi polovice svazku 19., ve kterých byla vyložena část od 5, 1—8, 19. Jestli tedy vyložil perikopu naši, učinil to v některém svazku ztraceném, a to nejspíše v 18.; poněvadž však nemajíce svazku toho, nemůžeme se přesvědčiti, jak tomu v skutku bylo, nemůžeme také ani my ani kdo jiný udati, zda perikopa naše ve výkladech Origenových byla obsažena neb ne. Podobně platí o výkladech Theodora Mops. a Apollinariových, kteréž také nezachovaly se nám celé. Sv. Chrysostom však nevykládal ve svých homiliích evangelia Janova v postupu nepřetržitém, nýbrž jen části z něho vybrané; i není proto s podivením, vynechal-li mimo jiné také naši perikopu, a to tím méně, poněvadž nepominul jí samotné, nýbrž celou část od 7, 46—8, 21., a poněvadž také v evangeliu Matoušově přešel některá místa mlčením, na př. v hom. 73, 2 (Migne 58, 675). Tertullián a sv. Cyprián měli ovšem mluvíce o pokání příležitost zmíniti se o ní, ale z toho nejde ani, že ji použiti musili, jestli ji znali, ani že ji neznali nepouživše jí. Mimo to kodexy L a Δ ponechávají mezi 7, 52—8, 12, prázdné místo, Δ sice příliš malé, než aby se na ně perikopa naše vešla, kod. L však místo dostatečně veliké; a tak ukazují, že písaři jejích nejen znali perikopu tu, nýbrž si i jakési přemáhání učiniti musili, aby ji vynechali. Svědčí tedy spíše pro ni nežli proti ní.

Co se však týká kodexů, ve kterých perikopa ta označena jest hvězdičkami neb značkami jinými, nelze tvrditi s určitostí,

že by ty značky znamenaly všudy pochybnost o její pravosti, spíše podobá se pravdě, že v některých a to zejména též v E a M, které byly upraveny pro potřebu liturgickou, jsou známkou liturgickou, upozorňující, že perikopa ta má se při liturgickém čtení pominouti mlčením. A možná dost, že rovněž ve čtení liturgickém byla příčina toho, že v kod. 13. 69. 124. 346. 556. (jež vyšeďše z jednoho kodexu tvoří spolu skupinu jednu, tak zvanou Ferrarskou) byla položena za Luk 21, 38., podobně jako Luk 22, 43–44. dostaly se v některých rukopisech za Mat. 26, 39. (Viz str. 279.)

Co se však týká variantů, jež se dostaly do rukopisů, jest pravda sice, že v této perikopě jest jich poměrně více než v kterékoli jiné části evangelia Janova stejně veliké, avšak ony nejsou rázu jiného než ty, které se vyskytají v části ostatní. Záležíť dílem ve výpustkách těch oněch slov,¹⁾ dílem v přemístění²⁾ neb záměně některých výrazů za jiné stejnoznačné³⁾ neb v užití jiných předložek neb vazeb a forem slovesních,⁴⁾ aneb v připojení menších vysvětlivek,⁵⁾ a mají příčinu svou

¹⁾ Některé rukopisy na př. vynechávají ve 8, 2. slova *καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς* (a posadiv se učil je), jiné ve v. 9. slova *οἱ δὲ* (oni pak) před *ἀκούσαντες* (uslyševše), kladouce spojku *δὲ* za *ἀκούσαντες*, jiné v témže verši jméno Ježíš, jiné ve v. 11. slova *ἀπὸ τοῦ νῦν* (od teďka), ač-li slova ta byla v textu hned od počátku.

²⁾ Některé kodexy na př. mají v 8, 7: *ἐπ' αὐτὴν τὸν λίθον βαλέτω*, na ni kámen hod, (E, G, H, K, S, Γ a j. více), jiné (U, Λ . .): *λίθον βαλέτω ἐπ' αὐτὴν* (kámen hod na ni), jiné (M. Syrh): *βαλέτω ἐπ' αὐτὴν τὸν λίθον* (hod na ni kámen), D pak: *ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον* (na ni hod kámen). Anebo když některé kodexy ve v. 11. mají *εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς* (řekl pak Ježíš) a jiné *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν* (Ježíš pak řekl) neb *ὁ δὲ εἶπεν* (On pak řekl).

³⁾ Na př. místo *ἐπορεύθησαν* v 7, 53. mají některé *ἀπῆλθον* (odešli), m. *εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* (do domu svého) pak *εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ* (na místo své); v 8, 2. jedny mají *ὁ λαός* (lid), jiné *ὁ ὄχλος* (zástup, lid), ve v. 5. jedny *λιθάσειν* jiné *λιθοβολεῖσθαι* (kamenovat), jedny *διακελεύει* (přikazuje) neb *ἐκέλευσεν* (přikázal), jiné *ἐνετείλατο* (nařídil), ve v. 7. jedny *ἀνέκωψεν καὶ* (shybnul se a), jiné *ἀνακύψας* (shybnuv se), jiné (pozdější) *ἀναβλέψας* (pohlédnuv), v. 6. jedny *ἔλεγον* (pravili), jiné *εἶπον* (řekli) a j.

⁴⁾ Na př. ve v. 3. některé rukopisy mají *ἐπὶ μοιχείᾳ* (při cizoložství), jiné *ἐν μοιχείᾳ* (v cizoložství); ve v. 7. jedny *εἶπεν αὐτοῖς* (řekl jim), jiné *ἔπεν πρὸς αὐτούς* (řekl k nim); v 8, 1. jedny *ἐπορεύθη* (odešel), jiné *ἔπεν* (šel); v. 3. jedny *κατεκλημμένην* (forma perfecti), jiné *καταληφθεῖσαν* (forma aoristová) = dopadenou a j.

⁵⁾ Na př. některé kodexy ve v. 5. za slova *σὺ οὖν τί λέγεις* (ty pak

podobně jako většina variantů vůbec jednak v omylech neb i v nevšímavosti písařů, jednak ve snaze jasnosti, ze které někteří zaměňovali slova po jejich názoru méně jasná za jasnější a formy méně vhodné za vhodnější, aneb vkládali do textu vysvětlivky, jednak v tom, že pojali do textu také ty změny, které učinili místy na počátku a na konci perikopy s hledem k účelům liturgickým. Pouze jeden přídavek budí zvláštní pozornost, poznámka totiž, která v kod. U a asi ve 20 minuskulích přičiněna jest k v. 8. sdělujíc, že Pán Ježíš psal na zemi „hřichy jednoho každého z nich“. ¹⁾ Ale poznámka ta jsouc jen velmi slabě osvědčena a to rukopisy velmi mladými, jest zcela jistě vložkou pozdějšího původu a proto jakožto k textu nepatřící také beze vší váhy. Povstalaf na základě pouhé dohady ²⁾ a to nejspíše ze snahy pravděpodobnějším učiniti to, co i dle svědectví sv. Augustina zdálo se některým býti dětinným, aby totiž Kristus byl se shýbnul a psal na zemi. Svědčí tedy ony varianty sice o tom, že perikopa ta utrpěla po stránce formální četné změny v textu, nikoli však, že by byla podvržena.

b) Ostatní památky však i velice staré a důležité, které perikopy naší nemají beze vší známky, že by ji byly opisovatelé jejich znali, vyváží se jinými památkami neméně důležitými, ba důležitějšími. Vyskytá se totiž perikopa ta nejen v četných (asi 100) evangeliích a více než ve 300 minuskulích, nýbrž i v F, G, H, K, V, T (ze 7—8 st.), ba i v D, kte-

co pravíš) vkládají *περὶ αὐτῆς* (o ni); jiné (a to mladé) ve v. 9. za *ἀκούσαντες* (uslyševše) slova *καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι* (a jsouce usvědčovány svým svědomím); neb ve v. 10. za jméno Ježíš slova *εἶδεν αὐτὴν καὶ* (užrl ji a) neb i *καὶ μηδὲνα θεασάμενος πλὴν τῆς γυναικος* (a nespatriv nikoho mimo ženu) a j. (Srovn. Soden, *Die Schriften des N. T. I. s. 486—524* přehledně na s. 507—508.)

γ) *ἐνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας*. Slova ta uvedl (u Assem. bibl. orient. 2, 170) z jakéhosi kod. Alexandrijského Bar Hebraeus: „Ipse vero inclinatus uniuscuiusque eorum peccata in terra scripsit, et illi relicta ea abierunt. Jesus autem dixit: Vade et noli amplius peccare.“ (Viz Tischendorf, *N. T. ed. VIII. s. 833.*)

δ) Že Pán Ježíš psal na zemi hřichy přítomných žalobníků, domníval se již sv. Jeronym. Pravílt (*Adv. Pelag. 2, 17.*): „Jesus inclinans digito scribet in terra, eorum videl. qui accusabant et omnium peccata mortalia, secundum quod scriptum est in propheta: Relinquentes autem te in terra scribentur“. Předčítala se o svátku sv. Pelagie, Theodory alex., Eudokie a Marie egyptské.

rýž kodex, jak známo, pochází sice ze 6. st., ale psán jest na základě předlohy velmi staré, pocházející z počátku 3. ne-li docela již z konce 2. st., a jest obsažena nejen v překladě slovanském, arabském a perském, nýbrž i v ethiopském a ve všech rukopisech latinského překladu jeronymovského (Vulgaty), ba též v některých a to i v nejstarších rukopisech překladu starolatinského, totiž v *b, c, d, e, ff, g* (Veronském první rukou, Kolbertském [Colbertinus, jenž však jest mladý], v kodexu Bezově, v Palatinském ze 4. st., Korbeilském, Sangermanském), a dle sv. Jeronyma vyskytala se za jeho doby ve mnoha rukopisech řeckých i latinských,¹⁾ které tedy byly, ne-li starší, jistě alespoň tak staré, neb skoro tak staré, jako naše nejstarší rukopisy; mimo to činí o ní zmínku nejen Synopsis s. Scripturae neprávem připisovaná sv. Athanásiovi,²⁾ a Antipater, biskup Bostrenský v 5. st., který učinil k ní homilii,³⁾ a sv. Augustin,⁴⁾ sv. Ambrož,⁵⁾ sv. Jeronym⁶⁾ a sv. Pacián⁷⁾ ve 4. st., který mluví o ní jako o součásti evangelia Janova, nýbrž i v starší části tak zvaných Konstitucí apoštolských⁸⁾ a Didaskalia,⁹⁾ ano dle svědectví Eusebiova vypravo-

¹⁾ Jeron. Adv. Pelag. 2, 17. (Migne, 23. s. 553): „In evangelio Joannis in multis et graecis et latinis codicibus invenitur locus de adultera muliere, quae accusata est apud Dominum.“

²⁾ Syn. s. Scrip. (Migne, P. Gr. 28, s. 491.)

³⁾ Zlomky z ní jsou u Hardouina, Act. conc. VII. sv. IV. s. 169. (Viz Mangenot, Évang. de s. Jean, v Diction. de la Bible, III. s. 1178.)

⁴⁾ S. August. na různých místech: v listě 153, 4, 9; 5, 15. (Migne, 33, s. 657. 680); Enarrat. in Ps. 50, 8. (M. 36, s. 589—590); Enarrat. in Ps. 102, 11. (M. 37, s. 1325—1326); Sermo 13, 4—5 (M. 38, 108. 109) a jinde; homileticky vykládá ji v Tract. 33. in Joan. (M. 35, s. 1647—1651.)

⁵⁾ Sv. Ambrož, Epist. 26, 2. a Apol. proph. David. 2, 2.

⁶⁾ Sv. Jeron., Adv. Pelag. 2, 17. Viz svrchu pozn. 1.

⁷⁾ Sv. Pacián, Epišt. III. (Ad Sempronianum), 20: Nolite in evangelio legere, quod pepercerit Dominus etiam adulterae confitenti, quam nemo damnarat. (Viz Corluy, Comm. in ev. s. Joan. s. 239. Tež Calmes, Évang. de s. Jean, s. 279.)

⁸⁾ Const. 2, 24: ἐτέραν δὲ τινὰ ἡμαρτηκίαν ἔσθυσαν οἱ πρεσβύτεροι ἐμπροσθεν αὐτοῦ καὶ ἐπ' αὐτῇ θέμενοι τὴν κρίσιν ἐξῆλθον ὁ δὲ καρδιογνώστης κύριος, πυνθόμενος αὐτῆς εἰ κατέχριναν αὐτὴν οἱ πρεσβύτεροι, καὶ εἰποίησεν ὅτι οὐ, ἔφη πρὸς αὐτήν ὕπαγε οὖν, οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω. (A jinou ženu postavili starší před něho, kteráž byla zhřešila, a vloživše naň soud odešli. Ale Pán, jenž zná srdce, otázav se ji, zda ji odsoudili, a dostav odpověď, že ne, řekl k ní: Odejdi tedy, ani já tě neodsuzuji.)

⁹⁾ Didaskalia, spis to z 2. polovice 3. st., který byl základem prvních Sýkora: Úvod do knih Nového Zákona.

val o ní též Papiáš ve svém spise, a mělo ji také apokryfní evangelium podle Hebreův, psané kolem r. 140.¹⁾ Jest tedy perikopa naše osvědčena již ve 2. st., a to i žákem evangelisty samého.

Ovšem Eusebius nepraví, že do řečených dvou spisů dostala se z evangelia Janova, ale on neřká ani to, že přišla do nich odjinud, a usuzuje-li to Zahn přece s hledem k tomu, že Papiášovu zprávu o ženě cizoložné Eusebius připojil slovy *ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν* (vypravuje pak též jiný příběh) k oněm zprávám jeho o těch oněch věcech, které (Papiáš) podal na základě ústního podání, není úsudek ten ani rozhodný ani bezpečný. Neboť slova Eusebiova nevedou k němu nutně, a byť tomu bylo tak, nešlo by z toho ještě, že Papiáš oné zprávy o cizoložnici nečerpal z evangelia Janova, nýbrž jen, že Eusebius se tak domníval, a to nejspíše proto, poněvadž ve svých exemplářích evangelních perikopy oné neměl a z té příčiny soudil, že jí nebylo ani v tom exempláři, který měl v ruce Papiáš. Tím méně však lze dovozovati z onoho svědectví Eusebiova, že perikopa naše přešla do řečených spisů z dvojího různého podání ústního, jakož Zahn tvrdí myslé, že z podání palestinských křesťanů přešla do evangelia podle Hebreův a odtud do Didaskalie, z podání oněch učeníků Páně pak, kteří působili v Malé Asii, do spisu Papiášova a odtud

šesti knih Konstitucí apoštolských. Sepsána byla v jazyce řeckém nejspíše v krajině v syrskopalestinské a záhy přeložena do syrštiny a latiny. Z řeckého textu zachovaly se z ní pouze nepatrné zlomky, v textu syrském zachovala se celá (vyd. r. 1854 v Lipsku od Lagardea), v latinském as tři osminy v různých zlomcích, jež byly nedávno objeveny ve Veroně a vydány od Haulera v Lipsku. (Didascalie apostolorum fragmenta Veronensia Latina. Fasc. I. Lipsiae 1900, též Funk, Didasc. et const. apost.) O naši perikopě zmiňuje se takto (Hauler, s. 36; Funk, I. c. I. s. 90. Zahn, Das Ev. des Joh. Leipzig 1908. s. 715): „Peccabis in Dominum Deum, quoniam non es persuasus nec credidisti Salvatori, Deo nostro, ut faceres, sicut ille fecit in ea muliere, quae peccaverat, quam statuerunt presbyteri ante eum et in eo ponentes iudicium exierunt. Scrutator autem cordis interrogabat eam, si condemnasset eam presbyteri (Syr. *num condemnaverunt te presbyteri, filia mea*). Cum autem dixisset „non“, dixit ad eam: Vade, nec ego te condemno.“

¹⁾ Euseb. H. E. 3, 39, 16: *ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἀμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καὶ Θῶμα εὐαγγέλιον περιέχει.* (= Vypravuje též jiný příběh o ženě, která byla obviněna u Pána z mnoha hříchů. Příběh ten obsažen jest také v evangeliu podle Hebreův.)

do evangelia Janova.¹⁾ Nelze úsudek takový činit s Zahnem ani z toho, že Didaskalia uvádí slova Kristova k ženě poněkud jinak, než jak je podávajíc evangelní rukopisy,²⁾ a že ty, kteří přivedli ženu cizoložnou k Pánu Ježíši, nazývá staršími (*οἱ πρεσβύτεροι*), a nikoli velekněžími (*οἱ ἀρχιερεῖς*) neb zákoníky (*οἱ γραμματεῖς*) neb zákoníky a fariseji (*οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι*), jakož se čte v různých rukopisech evangelních. Neboť, ať nehledíme k tomu, že není jisto, nýbrž pouhou domněnkou to, že by Didaskalia čerpala známost svou o ženě cizoložné z evangelia podle Hebreův: spis onen nepředkládá perikopy té jako citát uvedený doslovně ze svého pramene, nýbrž toliko jako stručnou zprávu o celém tom ději; i není proto nijak proti myslí a tedy ani známkou zvláštního pramene, neuvádí-li slov Páně úplně tak, jak je předkládají rukopisy evangelní, a to tím méně, pováží-li se, že ani evangelisté neuvedli slov jeho vždy doslovně, nýbrž zhusta pouze co do věci a smyslu. Mimo to nesmí se pustiti s myslí, že ti, kteří dopadli ženu v cizoložství, přivedli ji dříve ke členům velerady, a ti teprve zároveň s nimi dovedli ji k Pánu Ježíši. Členové velerady byli však dílem velekněží, dílem zákoníci, dílem starší lidu, oddaní po většině straně farisejské, a s hledem k tomu as stalo se, že některé rukopisy evangelní mají při této perikopě výraz *οἱ ἀρχιερεῖς* (velekněží), jiné *οἱ γραμματεῖς* (zákoníci) neb *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι*, ač v prvopise stálo snad *οἱ ἀρχιερεῖς*. Podobným způsobem však i pravem, kterým místo původního výrazu dostal se do těch oněch rukopisův evangelních výraz jiný, ať *οἱ γραμματεῖς* neb *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* neb *οἱ ἀρχιερεῖς*, podle toho, co bylo v prvopise, bylo možno, aby do Didaskalie a snad i do jeho pramene vniknul výraz *οἱ πρεσβύτεροι* místo slova původního. Není tedy dostatečného důvodu pro náhled, že do spisu Papiášova a do evangelia podle Hebreův dostala se zpráva o ženě cizoložné z pramene mimoevangelního.

Ovšem dokázati důvodem rozhodným nelze ani to, že přišla do nich z evangelia Janova; ale jest možno dovozovati

¹⁾ Zahn, Das Evang. des Johannes ausgelegt, s. 712—718.

²⁾ Didascal. má v textě lat.: „tázal se jí, zdali ji starší odsoudili“, v syrském: „odsoudili-liž tě starší, dcero má?“ Odpověď ženy té pak „ne“. Dle Janova evangelia tázal se však Pán Ježíš: „Nikdo-liž tě neodsoudil?“ a žena odpověděla „nikdo, Pane“.

to nikoli bez pravděpodobnosti z toho, že perikopu naši chovají též velmi vážné památky evangelia Janova, a že evangelium to bylo nejen známo Papiášovi, nýbrž také na východě rozšířeno již tu dobu, kdy evangelium podle Hebreův tam bralo původ svůj (někde v území syropalestinském), jakož patrně jest z toho, že bylo přijato již i do překladu starosyrského. Pravda ovšem jest, že v zachovaných rukopisech překladu toho (v Curetonském a v Sinajském) nevyskytá se naše perikopa, ba ani v Pešittá, avšak kdo ručí za to, že scházela v něm hned od počátku? Vždyť řečené rukopisy pocházejí z doby mnohem pozdější, Curetonský z 5., Sinajský ze 4. neb 5. st., nejstarší rukopisy Pešitty pak až z 5. a 6. st. A do toho času mohla v něm býti již vypuštěna. Byť však skutečně jak Papiáš tak evangelium podle Hebreův čerpali zprávy své o ženě cizoložné nikoli z Janova evangelia, nýbrž z podání ústního, neukazovalo by to ještě na podvrženost naší perikopy, nýbrž jen na to, že nelze dovolávati se jich jako svědků pro její pravost. Avšak i když nehledíme ke dvěma spisům těm, zůstává nám ještě dosti svědků velmi vážných, které perikopu tu mají neb měly a tím pro její pravost svědčí. Jsou to, jak řečeno, zejména kodex D psaný na základě předlohy ze 3. neb 2. st., Palatinský rukopis (ze 4. st.) překladu starolatinského, jakož i ty rukopisy, o nichž se zmiňuje sv. Jeronym, ba sv. Jeronym sám tím, že přijal perikopu tu do nově upraveného překladu latinského (do Vulgaty) právě proto, že ji shledal v četných rukopisech jak řeckých tak latinských, z nichž zajisté nejeden byl mnohem starší, než nejstarší nám zachované rukopisy textu evangelního. Mimo to třeba povážiti, že kdyby řečená perikopa nepocházela od evangelisty samého, nýbrž byla vložena do evangelia jeho rukou cizí, a to v době, kdy již evangelium to bylo rozšířeno v četných exemplářích, bylo by nevysvětlitelno, kterak se stalo, že cizí vložka ta přes to, že se nad ní někteří pozastavovali, nejen do tak četných exemplářů evangelních se dostala, — bylat dle svědectví Jeronymova v jeho době ve mnoha rukopisech řeckých i latinských, — nýbrž i za authentickou součást evangelia toho byla uznána, zvláště hledí-li se k tomu, v jaké účtě křesťané prvních století měli knihy Písma sv. Toho však, aby byvši v textě hned od počátku, časem z něho byla místy vypuštěna, lze mysliti příčiny různé. Mohlo se to státi někde z obavy, aby ti oni křesťané nebrali příčiny omlouvati nevěrnost

manželskou, jakož soudil již sv. Augustin,¹⁾ aneb ze snahy odejmouti pohanům, mezi nimiž křesťané žili, podnět ku posměchu, jakoby dětinské a směšné bylo to, co se v ní praví o Kristově psaní na zemi,²⁾ jinde mohlo se to státi z příčiny liturgické či bohoslužebné, proto totiž, poněvadž se nehodila aby byla předčítána při službách Božích v hod Boží svato-dušní zároveň s částí předcházející (7, 34—52) a s veršem následujícím (8, 12), kteréžto části předčítaly se toho dne v některých krajích východních, jakož svědčí zachované liturgické knihy řecké.³⁾ Okolnost ta mohla zajisté dáti podnět nejen k tomu, aby vynechali onu perikopu v evangeliářích, nýbrž i, aby ten onen předčítatel označil si ji ve svém kodexu hvězdičkou neb ohelem k tomu konci, by předčítaje mohl bez hledání přejíti ihned od 7, 52 k 8, 12, ba i, aby ten, jenž na základě takového rukopisu pořizoval si opis nový, vynechal ji v novém tom opise v domněnání, že do textu nepatří, jsouc označena řečenými značkami. Pravda ovšem jest, že v prvních stoletích předčítaly se při službách Božích biblické knihy postupem nepřetržitým a že způsob předčítati části vybrané zaveden byl teprve později, na západě v 5., na východě až v 7. st.; avšak pravda jest i to, že pro Boží hody byly vybrány a stanoveny přiměřené perikopy již mnohem dříve a že zejména v Antiochii syrské a v Egyptě měli jakýsi určitý pořádek evangelních perikop již ve 4. st.⁴⁾ I bylo tedy vskutku

¹⁾ De conj. adult. 2, 7. (Migne, 40, 474): „Quis non intelligat debere ignoscere maritum quod videt ignovisse Dominum. — Sed hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae fidei vel potius inimici verae fidei metuentes, credo, peccandi immunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferrent de codicibus suis, quasi remissionem peccandi tribuerit, qui dixit: Deinceps noli peccare.“ Z téže příčiny vypustili ji též Armenové, jakož v 12. st. tvrdí Nicon (De impia Armenorum religione, 2.) vytykáje jim, že vynechali ve svém překladě řečenou perikopu říkajice, že poslouchati ji jest mnohým na škodu (βλαβερόν εἶναι λέγοντες τοῖς πολλοῖς τὴν ἀκρόασιν.) (M. 1, 655. Cotelier, Patres apostolici, I. s. 238; Fillion, Ev. selon s. Jean, s. 165.)

²⁾ Že někteří brali děj ten v posměch, patrně ze sv. Augustína, který praví (Contra Faustum, 22, 25): „Nonnulli etiam sacrilegi paganorum reprehendunt tamquam stultitiam vel potius tamquam dementiam Christi, quia tempore anni non congruo poma quaesivit in arbore, aut puerilis cuiusdam fatuitatis affectum, quod inclinato capite digito scribebat in terra et, cum hominibus interrogantibus respondisset, rursus hoc facere coepit.“

³⁾ Gregory, Textkritik, I. s. 347.

⁴⁾ Srovň. díl. I. s. 197.

možno, aby perikopa naše také z řečené příčiny liturgické byla místy vypuštěna z textu evangelního. Byla-li však vynechána na jedněch místech z příčiny té, na jiných z příčiny jiné, vyloží se snadno i to, že v některých kodexích vypustili 7, 53—8, 11, v jiných toliko 8, 3—11.

Uváží-li se tedy již vše, co bylo řečeno, že totiž perikopa o ženě cizoložné nejen hodí se k souvislosti a k tomu účelu, za kterým sv. Jan své evangelium napsal, nýbrž i srovnává se až na některé odchylky s řečí i slohem Janovým, ty odchylky však, které se v ní shledávají v té příčině, že snadno se dají vyložit, uváží-li se i to, že ty památky, které nemají perikopy oné, vyváží se památkami jinými neméně vážnými, a že mnohem spíše vyloží se, kterak se stalo, že byla v těch oněch rukopisech vypuštěna, než by se vyložilo, kterak přišlo, že za autentickou součást evangelia Janova byla obecně přijata tak veliká vložka cizí, která by byla vložena do textu teprve později, když již evangelium Janovo v rukopisech dosti četných se rozšířilo, nelze zajisté zavrhovati právem perikopu tu jako nepravou.

3. Co se týká kapitoly 21., kterou někteří také upírají Janovi, ta vypravuje o tom, kterak Pán Ježíš z mrtvých vstalý ukázal se Petrovi a několika jiným apoštolům u jezera Genezaretského, a kterak tam po zázračném zahrnutí ryb dal Petrovi vrchnopastýřský úřad v církvi či primát. Pravost její popírají toliko z důvodů vnitřních, nemajíce jiných.¹⁾ Namítají totiž proti ní:

¹⁾ První, jenž kapitolu tuto upíral apoštolu Janovi, přičítaje ji církevní obci efesské, byl Grotius (Adnotat. ad Joannem 21, 20: „Sicut caput ultimum Pentateuchi et caput ultimum Josuae post Mosis et Josuae mortem additum est a synedrio Hebraeorum, ita et caput quod sequitur post mortem Johannis additum ab ecclesia Ephesina.“ S nim souhlasili Semler, Bertholdt, Lücke, Schott, Seyffarth (Beiträge zur Spezial-Charakt. der Joh.-Schriften, besonders des Joh.-Ev. Leipzig 1823, s. 271), Wieseler, De Wette. Credner (Einl. 232), Bleek (Einl. 254—258), Réville (Le quatrième Évang.), Davidson (Introd. II. s. 463—467), Loisy (Le quatr. Évang.), Zahn (Einl. II. s. 483—498) a j. Ale i z těch, kteří popírají pravost celého evangelia Janova, někteří tvrdí, že ta kapitola pochází od jiné a to pozdější ruky, než prvních 20 kapitol; soudí tak die Mangolda (v Bleek-Mangold Einl. s. 255) Lützelberger, Schweizer, Schwegler, Baur a j. Keim klade ji proti zřejmým svědectvím staré doby až do konce 2. st. Někteří, i z katolíků, uznávající pravost 21, 1—23. tvrdili, že v. 24—25 byly přičiněny od prvních čtenářův evan-

a) že evangelista zakončil spis svůj formálně již v 20:30–31 slovy: „Mnohý zajisté i jiné divy činil Ježíš před obličejem učeníků svých, které nejsou psány v knize této; ale tyto jsou napsány, abyste věřili, že Ježíš jest Kristus, Syn Boží, a abyste věřice, měli život ve jménu jeho.“ I není prý pravdě podobno, že by ještě potom přičinil kapitolu novou beze všeho vysvětlení, proč to učinil; ¹⁾

b) že autor této kapitoly dává ve v. 23. na jevo, že apoštol Jan byl již mrtev tou dobou, kdy část tuto psal; ²⁾

c) že není pravděpodobno, aby se byli apoštolové vrátili po Kristově vzkříšení Páně k bývalému zaměstnání svému, k rybářství, místo aby se připravovali k apoštolskému úřadu svému, kterýž měli již v brzku započítí; ³⁾

d) že perikopa tato nesrovnává se s ostatní částí evangelia (kap. 1–20) ani co do obsahu, ani co do formy; co do obsahu potud, pokud proti obyčeji čtvrtého evangelisty vylučuje Kristovo zjevení se galilejské, ⁴⁾ Jakuba a Jana nazývá syny Zebedeovými (v. 2) a mluví (ve v. 22) také o druhém příchodě Kristově (k soudu); ⁵⁾ co do formy pak potud, po-

gelia (od círk. obce efesské) neb vůbec od někoho z jeho okolí; tak na př. A. Maier (Einl. s. 147), Calmes (L'Évang. selon s. Jean, s. 472–473), Sušil (Ev. sv. Jana. 2. vyd. s. 309), Belser (Das Ev. des hl. Joh. s. 566); jiní brali tyto verše alespoň v pochybnost, na př. Reithmayr (Einl. s. 443), Corluy (Comm. in Joan. s. 446), Schneedorfer (Introd. 3. vyd. s. 178), jenž bere v pochybnost alespoň v. 25., podobně jakož i Schanz (Comm. über d. Ev. d. hl. Joh. s. 591).

¹⁾ Credner (Einl. s. 232), Bleek-Mangold (Einl. s. 254), Davidson (Introd. s. 454) a j.

²⁾ W. Heitmüller, Das Johannes-Ev. (v Die Schriften des N. T. von Baumgarten etc., Göttingen, 2. vyd. 1907. 2. sv. s. 856), Davidson l. c. s. 455., Réville, Le quatr. Évang. 306–307 (Viz Lepin, L'Origine de quatr. Évang. s. 287).

³⁾ Heitmüller, l. c. s. 856. „Die Voraussetzung der Erzählung Kap. 21 ist, dass die Jünger ihrem Beruf wieder obliegen: das ist unmöglich, nachdem sie den Auferstandenen gesehen haben; ihr Glaube neu erwacht ist und sie von dem Herrn als Missionäre ausgeschiedt sind, wie 20, 21 ausdrücklich hervorgehoben war.“ Viz též Eichhorn, Einl. 2, 220.

⁴⁾ Heitmüller, l. c. „Das Evangelium berichtet nur von jersalemitischen Erscheinungen: die Jünger sind, entgegen der älteren Überlieferung, in Jerusalem verblieben; hier wird angenommen, ohne Begründung, dass sie sich in Galiläa aufhielten.“ Srovn. Davidson l. c. s. 455.

⁵⁾ Davidson l. c. praví: „The sons of Zebedee“ in the second verse is the language of the synoptics, not of the fourth gospel . . . The

kud α) porušuje přirozený postup, podávajíc teprve nyní Kristovo zjevení se, při kterém ho apoštolé nepoznali, když bylo již v předešlé kapitole vylíčeno zjevení dvojce, při kterém ho poznali;¹⁾ a pokud β) jeví sloh odlišný od slohu Janova a užívá výrazů a vazeb Janovi cizích, na př. $\epsilon\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \sigma\acute{\upsilon}\nu$ (jít i s někým, v. 3) místo $\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma\theta\epsilon\iota\nu$ (následovati), $\pi\rho\omega\acute{\iota}\tau\eta\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\eta\varsigma$ (když bylo ráno, v. 4) místo $\pi\rho\omega\acute{\iota}$ (ráno), $\pi\alpha\iota\delta\iota\alpha$ (dítka, v. 5) místo $\tau\acute{\epsilon}\kappa\eta\alpha$ (synáčkové), $\epsilon\pi\epsilon\nu\delta\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma$ (sukně, v. 7) místo $\chi\iota\tau\acute{\alpha}\nu$ neb $\epsilon\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$, $\tau\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\nu$ (osmělit se, v. 12), $\epsilon\zeta\epsilon\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ (tázati se, v. 12),²⁾ a j. Avšak důvody tyto jsou tak malicherné a pokud se týká, nepravdivé, že nedokazují praničeho. Neboť

a) byt evangelista vskutku zakončil spis svůj již posledními dvěma verši kapitoly dvacáté, nešlo by z toho ještě, že kapitola ta pochází od někoho jiného; mohl ji připojiti dodatečně nejen evangelista sám, jakož uznávají různí kritikové a exegolitičtí (na př. Fillion, Belser a j.), nýbrž i nekatalitičtí (na př. Eichhorn, Weitzel, Olshausen, Haupt a j.). Není však ani příčiny pokládati ony dva verše za formální ukončení evangelia; možno též míti je za pouhou poznámku jen jako v závorce neb mimochodem učiněnou, podobně jako v. 19, 35 („A ten, kterýž viděl, svědectví vydal, a pravé jest svědectví jeho, a on ví, že pravé věci praví, abyste i vy věřili“), aneb jako jest výpověď u synoptiků často se vyskytající: „Kdo má uši k slyšení, slyš“. Tomu-li tak, nevztahují se ony verše ke všem kapitolám předchozím jako zakončení celého díla, a lze tím méně dovozovati z nich něco proti pravosti této kapitoly, poněvadž v případě tom vypravování v ní ob-

visible return of Jesus (till I come, verse 22) is unlike the evangelist who resolves that return into the paraclete's presence.

¹⁾ Srovn. Lepin, L'Origine du quatr. Évang. s. 287: Il est encore évident, dit M. Réville (Le quatr. Évang., p. 805), que l'évangéliste n'a pas „ajouté en troisième lieu une apparition où les disciples ne reconnaissent pas Jésus, après en avoir rapporté tout au long deux où ils le reconnaissent . . . La nouvelle apparition de Jésus sur la mer de Tiberiade détruit complètement le schématisme du récit.“

²⁾ Credner, Einl. s. 232, Davidson, l. c. s. 456. Viz též u Eichhorna, Einl. II. s. 215: „Der Styl des Capitels sey nicht der des Johannes; sonst spreche er immer von sich in der dritten Person, hier aber in der ersten: $\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\iota$ „ich glaube“. s. 216: „So schickt sich doch $\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\iota$ (21, 25) die attische Form, für einen in Palästina gebornen Juden nicht, der nie so zierlich schreiben lernte.“

sažené připojuje se slovy *μετὰ ταῦτα* (potom, 21, 6) zcela přiměřeně k předešlému, k. 20, 29.

b) Z 21, 23 však nejde nikterak, že apoštol Jan byl již mrtev v té době, kdy kapitola tato byla psána, spíše ukazují, že byl ještě živ; neboť ten bludný náhled, který povstal o něm špatným výkladem slov Kristových, náhled totiž, že nezemře,¹⁾ mohl docela dobře vyvrátiti apoštol Jan sám, a to tím vhodněji, poněvadž k vyvrácení mínění toho nebylo třeba nic jiného než připomenouti doslovně příslušnou výpověď Kristovu, jejíž znění doslovné mohl uvésti nejbezpečněji toliko on sám, jakožto jediný tehdy ještě, kdy ono mínění v Malé Asii povstalo, tam žijící učeník Páně, jenž onu výpověď z úst Kristových slyšel. A nejen že mohl tak učiniti, on zajisté učinil tak skutečně. Neboť není pochybnosti, že ono mínění bludné, jako by apoštol Jan neměl umříti, povstalo nikoliv až po smrti jeho, nýbrž za jeho života, když byl již ve vysokém stáří, a že povstavši, dostalo se také k usím Janovým. Uslyšev však Jan o něm, nemohl zajisté jako apoštol k němu mlčeti, věda, že není správné, a moha snadno předvídati, že by se jinak po smrti jeho velice rozrušili a ve své víře v Kristovo božství otřásl ti, kteří se náhledu toho drželi. Domnívati se s Calmesem,²⁾ že by Jan byl k tomu mlčel a že teprve po smrti jeho, když nad nevyplněním domnělého proroctví Kristova myslí se již rozrušily, někdo jiný připojením verše 23. onen náhled vyvrátil jako nepravý, aby myslí rozrušené upokojil, jest zcela nepřiměřeno a nesprávné.

c) Že někteří apoštolé odebravše se (as za 14 dní po vzkříšení Páně) do Galilee, chopili se zase rybářství, bývalého to zaměstnání svého, místo aby se připravovali ku svému novému povolání, není s pražádným podivením a proto ani zpráva

¹⁾ Jak evangelista sám ve v. 23. na jevo dává, povstal náhled ten nesprávným výkladem Kristových slov ve v. 22. k Petrovi o Janovi řečených, slov totiž: Byť bych chtěl, aby zůstal, dokavad nepřijdu, co tobě po tom? (*ἐὰν αὐτὸν θελω μένειν, ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ*). Vulgata a s ní překlad český překládá nesprávně: Sic eum volo manere — chci, aby zůstal tak...

²⁾ Calmes, Évang. selon s. Jean, s. 470: „Nous croyons, que ces lignes n'ont pu être écrites qu' après la mort du disciple, et que l'explication qu'elles contiennent ne peut avoir qu'un objet: prouver que l'événement n'a pas été contraire à la prédiction, en rappelant que Jésus n'avait pas fait à Jean la promesse ferme de l'immortalité.“

o tom proti pravosti této kapitoly. Odebralit se do Galilee, poněvadž jim to Pán Ježíš přikázal; lovit ryby šli proto, poněvadž toho bylo třeba k jejich výživě; konati však zvláštní přípravu k úřadu svému nepotřebovali již více; vždyť v úřadě tom měli vydávati svědectví pouze o těch věcech, které byli sami viděli neb slyšeli, a to za přispění Ducha sv., jenž jim byl zaslíben.

d) Že by perikopa tato nesrovnávala se co do obsahu s předchozími dvaceti kapitolami, jest nepravda. Vypravuje sice Kristovo zjevení se apoštolům, které událo se v Galilei, ač všechna zjevení se, která se líčí v kapitole předešlé, stala se v Jerusalemě. Ale Pán Ježíš vstav z mrtvých, zjevil se apoštolům skutečně nejen v Jerusalemě, nýbrž i v Galilei, a to za přítomnosti Janovy, i mohl tedy Jan zcela dobře vyličiti, pokud to uznal s hledem k účelu svému za dobré, nejen ona zjevení se Páně, která se stala apoštolům v Jerusalemě, nýbrž i alespoň jedno z těch, která se stala v Galilei, a to v úplné shodě s ostatní částí evangelia jeho, neboť také v ní vyličuje mimo děje a řeči judské i některé byt ne mnohé činy a řeči galilejské, totiž v 2, 1—12; 4, 43—54; 6, 1—7, 9. — Jakuba a Jana nenazývají ovšem nikde jinde v evangeliu syny Zebedeovými, ale zcela pochopitelně, neboť nikde jinde nemluví o obou zároveň, neuznávají toho za potřebno k tomu účelu, za kterým je psal. O druhém příchodě Kristově (k soudu) zmiňuje se však nejen v této kapitole, nýbrž i v ostatní části evangelia, a to v 5, 28—29; 6, 55; 14, 3.¹⁾

¹⁾ Jan. 5, 28—29: „Přichází hodina, v kterouž všickni, kteří v hrobích jsou, uslyši hlas Syna Božího; i půjdou ti, kteří dobře činili, na vzkříšení života, a kteří zle činili, na vzkříšení soudu.“ 6, 55: „Kdo ji mé tělo a pije mou krev, má život věčný, a já ho vzkřísím v den nejposlednější.“ 14, 3: „Když odejdu a připravím vám místo, zase přijdu a vezmu vás k sobě.“

Někteří pozastavovali se také nad tím, že ve v. 14. praví se: „To již po třetí zjevil se Ježíš učeníkům svým.“ Neboť zjevení toto (u jezera Genesaretského) nebylo prý třetím, nýbrž sedmým z těch, která evangelisté zaznamenali, čtvrté z těch, kteráž vypravují se v evangeliu Janově, a páté z těch, jež se stala učeníkům (Srovn. Eichhorn, Einl. II. s. 217, Güntner, Introd. s. 229). Avšak namítajíce to nepovažují, že sv. evangelista mluví tuto nikoliv o všech zjeveních se Kristových, která vůbec se stala neb sám zaznamenal, nýbrž pouze o těch, která se stala apoštolům buď všem aneb alespoň několika z nich. Poněvadž totiž oni byli předem povoláni k tomu, aby vydávali svědectví o Kristově vzkříšení, chtěl sv. Jan vytknouti s důrazem, že se jim Pán Ježíš skutečně ukázal,

Avšak ani to není pravda, že by kapitola tato odlišovala se od ostatní části evangelia Janova tou měrou co do formy, aby bylo lze právem souditi z toho s nějakou pravděpodobností, že pochází od autora jiného. Nerušit postup v ostatní části zachovávaného, neboť řadí nový děj (zjevení se u jezera) ku předešlému (zjevení se apoštolům v Jerusalemě) postupem chronologickým, tedy tak, jakož se děje v celém evangeliu ostatním.¹⁾

Ani není psána slohem jiným než kapitoly předchozí, jakož uznávají četní kritikové a exegeté nejen katoličtí, nýbrž i nekatoličtí²⁾ a rationalističtí,³⁾ leč že někteří z nich vyjímají

a to nikoli jednou, nýbrž několikrát, a právě z takových zjevení že bylo třetím to, o kterém nyní mluvil, a při kterém Petr obdržel primát. —

Mimo to nezdálo se některým popíračům pravosti této kapitoly pravděpodobným, aby Pán Ježíš třikrát se byl ptal Petra, zdali ho miluje, jak vypravuje se ve 21, 15—17; neboť takové vyptávání se bylo by prý dětské a malicherné a proto Krista nedůstojné. Ale soudice tak nepovažují, jak důležitá a tedy i Krista důstojná byla příčina, proč onu otázku učinil třikrát. Tázal se třikrát nikoli z dětinství, ba ani ne proto, jak mnohdy myslívá se chybně, že by byl chtěl, aby Petr trojím vyznáním napravil, co byl zaviniř trojím zapřením. Neboť Pán Bůh odpustil již Petrovi pro jeho litost dokonale a dal mu to také na jevo i tím, že předem jemu vzkázal zprávu o svém vzkříšení (Mark. 16, 7) i tím, že jemu zvláště se zjevil (Luk. 24, 34). Co však Bůh odpusti, toho více nepřipomíná. Ale v tom byla příčina trojího otázení se, zda ho Petr miluje více než ostatní, poněvadž Pán Ježíš hodlaje právě svěřiti Petrovi nejvyšší úřad v církvi, chtěl ho dříve upozorniti na důležitost lásky, kterou on jako hlava celé církve zvláště má byti proniknut, aby byl hotov nejen předcházeti dobrým příkladem, nýbrž i s nebezpečenstvím a nasazením života svého odvracet od stáde sobě svěřeného nebezpečenství ohrožující jejich viru a čistotu mravní a vésti je v duchu Kristově ke spáse a věčnosti blažené. A poněvadž tak důležitá byla příčina trojího dotazování se Kristova po Petrově lásce, nebylo zajisté dotazování se to dětinstvím ani zbytečností, nýbrž velice moudrým a případným.

¹⁾ Ukázal se Pán Ježíš apoštolům skutečně nejprve v Jerusalemě, kde ho poznali hned, ač s počátku jej za ducha jeho měli, a potom teprve v Galilei u jezera Genesaretského, kde ho nepoznali hned, poněvadž Pán Ježíš, chtěje zázračným zahrnutím ryb ujistiti je o své osobnosti, působil svou mocí a snad i pozměněním své podoby v jejich oči, aby ho hned nepoznali, podobně jako to učinil při Marii Magdaleně a při učenicích jdoucích do Emaus.

²⁾ Z a h n, Einl. II. s. 484: „Im allgemeinen trägt dieses Kapitel den Stempel der eigentümlichen Darstellungsweise des 4. Ev.“ Proto ačkoli popírá, že by kapitolu tuto byl napsal apoštol sám, přece uznává, že ji napsal některý z přátel jeho na základě jeho podání.

³⁾ C r e d n e r, Einl. s. 232: „Von der innern Seite untersucht weist

v. 24. a 25., jakož bude hnedle řečeno. Střídá-li však ve 21, 15—17 výrazy *φιλεῖν* a *ἀγαπᾶν* (milovati), *βόσκειν* a *ποιμαίνειν* (pásti), *ἀρνία* (beránky) a *πρόβατα* (ovce), nečiní tím nic jiného než to, co se děje místy také v ostatní části evangelia, na př. v 6, 52—58, kde zaměňuje slovo *φαγεῖν* s *τρῶγειν* (jísti), a v 16, 5—7, kde o Kristově odchodu k Otcí užívá se dvakrát výrazu *ἐπύρειν*, dvakrát *ἀπέρχεσθαι*, jednou *πορεύεσθαι*. Mezi výrazy a slovesními vazbami jsou sice v ní také takové, jakých neshledáváme v evangeliu ostatním, jakož řečeno, avšak ojedinělé výrazy a odchýlné vazby slovesní vyskytají se také v jiných částech evangelia Janova a nescházejí ani ve spisech autorů jiných; i nelze proto dovolávati se jich na důkaz, že ta ona perikopa jest nepravá, jakož patrné také z toho, co řečeno na str. 187.

V níže tedy obracejí se všechny námitky, které různí popírači uvádějí proti pravosti této kapitoly, alespoň pokud se týká prvních 23 veršů. Toliko ve dvou verších posledních (v. 24. a 25.) jeví se zvláštnost tak pozoruhodná, že pro ni berou je v pochybnost aneb i přímo Janovi upírají ne-li oba, alespoň jeden z nich (v. 25) i z katolických exegetů někteří, ač o pravosti prvních 23 veršů (21, 1—23) jsou přesvědčeni.¹⁾ Zvláštnost ta záleží v tom, že autor těchto veršů mluví o Janu apoštolu (o tom učeníku, kteréhož miloval Ježíš) jako o třetí osobě, a že sám vyjadřuje se krátce za sebou dvakrát, po každé v jiném čísle, jednou v čísle množném (v. 24), po druhé (v. 25) v čísle jednotném, dle některých také v tom, že proti obyčeji čtvrtého evangelisty mluví v osobě první, užívá formy attické *οἶμαι* a ve v. 25. vyjadřuje se hyperbolou.²⁾ Tyto po-

dieses Kapitel fast alle Eigentümlichkeiten des Johanneischen Styles auf.“ Harnack, Chronol. I. s. 676: „Dieses 21. Kapitel zeigt keine andere Feder, als die, welche die K. 1—20 geschrieben hat.“ Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, s. 14: „Es ist merkwürdig, dass dieser Nachtrag ganz genau den gleichen Verfasser, wie das übrige Evangelium verrät.“ Jülicher (Einkl. 312): „Natürlich ist K. 21 keinesfalls aus einem anderen Evgl. äusserlich an Joh. angeklebt worden . . . Dem steh' entgegen, dass Haltung, Ton, Wortvorrat von K. 21 ganz mit dem des Evgl. übereinstimmen.“ Podobně Holtzmann (Einkl. 3. vyd. 454) a j.

¹⁾ Viz str. 486. pozn. 1.

²⁾ Verše ty znějí takto: v. 24: „Toť jest učeník ten, kterýž vydává svědectví o těchto věcech a napsal tyto věci; a vime (*οἶδαμεν*), že pravé jest svědectví jeho. 25. Jestliž pak mnoho i jiných věcí, které

slední tři námitky nečiní ovšem žádné obtíže, nespočívající na pravdě. Neboť ať pomlčíme o tom, že hyperbola ve v. 25. řečená jest a byla běžnou v mluvě lidové a tedy ani sv. Janu zcela cizí, hyperboly užívá evangelista neb ten, jehož slova uvádí (i Pán Ježíš) také jinde, zejména v 1, 10—11; 3, 26, 32; 4, 29; 12, 19 a j; formy attické klade také v 3, 11; 4, 42; 14, 9 (*ἠωράκαμεν, ἀκηκόαμεν, ἠώρακεν*); v první osobě čísla množného pak mluví Jan též v 1, 14, jakož i v I. Jan. 1, 1—5; 5, 18. 19. 20, číslo množné pak zaměňuje s jednotným také v I. Jan 3, 13—15, II. Jan 4—6.

Avšak ani to není proti myslí, že v těchto verších autor vyslovuje se krátce po sobě v čísle nestejném; neboť po druhé (v. 25) mluví pouze jménem svým, vyjadřuje soukromé mínění své, a to s nadsazením, po prvé však (v. 24) mluví také jménem jiných, totiž (alespoň pravděpodobněji nikoli jménem celé církevní obce efesské, jak někteří myslí, — neboť takové ujištění, jaké tuto se činí, mohli dáti pouze svědkové očití, nýbrž) jménem oněch učeníků Páně v Malé Asii tehdy ještě žijících, kteří dle výpovědi kánonu Muratorského zároveň s jinými přáteli jeho měli jej k tomu, aby napsal evangelium (viz str. 374). Ujišťuje však Jan také jménem jiných svědků Páně o pravdě toho, co ve svém spise byl podal, mohl zcela dobře nejen vyjádřiti se v 1. os. čísla množného (*οἱδμεν, víme*), nýbrž i označiti sebe sama jakožto autora spisu toho týmž způsobem, kterýmž se označoval v evangeliu vůbec, totiž jako učeníka, kterého miloval Ježíš, a proto i mluví o sobě samém jakožto autoru jako o osobě třetí, podobně jakož byl učinil již v 19, 35, a to tím spíše, poněvadž taktéž činil nejednou i božský jeho mistr, Pán Ježíš sám.

Ale nejen že není dostatečné příčiny pochybovati o pravosti této kapitoly, jsou též důvody velmi vážné, které svědčí pro ni, a to nejen vnitřní, nýbrž i vnější. Vyskytát se kapitola ta nejen ve všech zachovaných kodexích řeckých evangelia Janova, nýbrž i ve všech jeho překladech, a znají ji i nejstarší sv. Otcové a spisovatelé církevní, jako Origenes, Klement Alex., Cyrill Alex., Tertullián i Tatián, který ji zpracoval ve svém Diatessaronu, ano posledním veršem jejím

učinil Ježíš; kteréž kdyby se měly napsati jednotlivě, myslím (*οἶμαι*), že by ani svět neobsáhnul těch knih, které by byly napsány.*

(v. 25) spis ten i zakončil. Ba Zahn tvrdí to i o Papiášovi na základě oné poznámky, která ze spisu jeho uvedena jest v jednom kodexu Vatikánském (Cod. Reg. 14. — Viz svrchu str. 446), poznámky totiž, že evangelium Janovo bylo dáno církvím od Jana, když byl ještě v těle; neboť slova ta měla prý u Papiáše jen tehdy smysl rozumný, jestli měl před sebou evangelium Janovo celé, i s kapitolou 21., a pozoroval, že z v. 24. mohlo se zdáti, jakoby evangelia toho nebyl vydal apoštol Jan sám, nýbrž někdo jiný až po jeho smrti.¹⁾ Mimo to vypravováním živým a podrobnými údaji vzdálenosti (v. 8), počtu ryb (v. 11) a různých okolností jiných autor jeví se býti svědkem očitým těch věcí, které vypravuje, jakým byl vskutku sv. Jan; a on mluví o učeníku, kteréhož miloval Ježíš, podobně jakož se děje v ostatním evangeliu častěji, a ukazuje na ten-
týž poměr přátelský mezi ním a mezi Petrem, jaký mezi těmito učenci trval také dle předešlých kapitol, zejména dle 18, 15—16 a 20, 2—8, ba i odkazuje k tomu, co bylo řečeno v 13, 23 a 25, a má nejen sloh Janův,²⁾ nýbrž i některé výrazy a úsloví, jichž neshledáváme nikde jinde v Novém Zákoně leč u sv. Jana, na př. ἡ θάλασσα ἡ Τιβερίς (podobně pouze ještě v Jan. 6, 1), ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο (z učeníků jeho dva; taktéž v Jan. 1, 35), ὀψάριον (ryba, ve v. 9. 10. 13; taktéž pouze ještě v Jan. 6, 9. 11; místo toho na místech paralelních ἰχθύς), ὀνθρακία (uhlí, pouze zde v 9 a 18, 18), ἀμύην (v. 18), ὥς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων (asi dvě stě loket, v. 8; podobně v 11, 18); φανεροῦν (zjevití, v tvaru činném pouze v 21, 1. 2. a 7, 4; jinde v Novém Zákoně vyskytá se toliko v tvaru trpném), obsahuje i celé věty, které srovnávají se

¹⁾ Zahn, Einl. II. s. 495: „Zu dem Zeugnis der sämtlichen griechischen Handschriften und aller alten Versionen . . . kommt die oben erwähnte Aussage des Papias, welche einen verständlichen Sinn nur gibt, wenn das 4. Ev. bereits mit dem Nachtrag ausgestattet war, welcher durch 21, 24 den Schein erwecken konnte, als ob nicht Johannes selbst, sondern Andere nach seinem Tode das Ev. herausgegeben hätten.“

²⁾ S jakousi zálibou počíná věty hlavní slovesem beze vší spojky, k nim pak připojuje jiné spojkou καί (a), podobně jako se děje v celém evangeliu; ve v. 14. jako v závorce vkládá poznámku, že to bylo již třetí zjevení se Páně učeníkům, podobně jako činí 2, 11. o jeho zázraku prvním a v 4, 54 o druhém jeho zázraku učiněném v Káně; ve v. 19. přičiňuje vysvětlivku věcnou, vykládaje Kristova slova řečená Petrovi, podobně jakož shledáváme v evangeliu ostatním na místech několika, na př. 2, 21; 6, 72; 7, 39; 11, 51—52 a jinde.

skoro doslovně s těmi a těmi větami ostatního evangelia, zejména v. 4: „Stál Ježíš na břehu, ale učeníci nevěděli, že to jest Ježíš“, a 20, 14: „Uzřela Ježíše, an stojí, ale nevěděla, že to jest Ježíš“; aneb v. 19: „To pak pověděl, znamená, kterou smrtí oslaví Boha“, a 12, 33: „To pak pověděl, znamená, kterou smrtí měl umřít“, a 18, 32: „aby se naplnila řeč Ježíšova, kterou řekl, znamená, kterou smrtí měl umřít“. Toť shoda tak veliká a tak všestranná, že nelze ji přičítati pouze nějakému napodobení slohu Janova (evangelistova) od osoby jiné, jak zcela bezdůvodně a neprávem soudili Réville, Schmiedel a Loisy.¹⁾

Uváží-li se tedy již vše, co dosud řečeno, že totiž nejen není dostatečné příčiny pochybovati o pravosti této kapitoly, nýbrž i že jsou vážné důvody vnější i vnitřní, které svědčí pro ni, nelze zajisté upírati ji právem Janovi, od něhož jest evangelium ostatní. A pravíme to nejen o prvních 23 verších jejích, nýbrž i dvou verších posledních (24. a 25.); neboť ať pomlčíme o tom, že jest zcela pravděpodobno, aby někdo cizí byl si dovolil autoritou svojí a n o n y m n ě potvrzovati pravdivost toho, co napsal apoštol, ani proti pravosti oněch dvou veršů není důvodu dostatečného, jakož svrchu ukázáno; i ony shledávají se ve všech zachovaných památkách evangelia Janova, nevyjímajíc ani kodex Sinajský,²⁾ i ony srovnávají se slohem

¹⁾ Réville, Le quatr. évang. s. 308; Schmiedel, John, Son of Zebedee, v Encyc. bibl. II. s. 2543. Loisy, Le quatr. Évang. 182 (Srovn. Lepin, L'origine du quatr. Évang. s. 319).

²⁾ Tischendorf sice vynechal ve svém vydání verš 25. myslé, že v kod. Sinajském v. 25. nebyl napsán od opisovatele samého (rukou první, nýbrž od prvního s opisovatelem současného korektora i s podpisem *εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην*. Ale proti náhledu tomu vystoupil již Tregelles, jenž do kodexu toho nahlédl, a popírá správnost jeho též Zahn, ukazuje zejména na to, že korektor onen píše *Ἰωάννης* (s jedním ν), v onom podpisu však že stojí *Ἰωάννην* (s dvěma ν). Srovn. Zahn, Einl. II. 495: „Die frühere Meinung, dass derselbe (v. 25) in dem ehemals Usher gehörigen cod. 63 zu Dublin fehle, ist schon durch Scrivener, gründlicher durch Gwynn (Hermathena vol. VIII. m. 19, 1896 p. 1—7) widerlegt worden. Derselbe hat ebendort p. 7—17 gezeigt, auf wie schwachen Füßen das Urteil Tischendorfs, welchem schon Tregelles als Augenzeuge widersprochen hatte, beruht, dass v. 25 und die Buchunterschrift im **Σ** nicht von der ersten Hand, sondern von der Hand des gleichzeitigen Korrektors geschrieben sei. Namentlich die Schreibung *κατὰ Ἰωάννην* statt *Ἰωάννην*, welche letztere dem Korrektor (**Σ**^a) eigentümlich ist, ist entscheidend. Es ist also kein handschriftliches Zeugnis gegen v. 25.“

a mluvou Jana evangelisty, ¹⁾ ba v. 24. upomíná i formou i obsahem svým na 19, 35. a 3. Jan. 12, v. 25. pak na 20, 30. Také těsně souvisí s částí předchozí, ano patří k ní tak přiměřeně, že autor bez nich, aneb alespoň bez nějakého závěrku podobného pouze vyvrácením bludného náhledu o nesmrtnosti Janově ve v. 23. spis svůj vhodně zakončiti ani nemohl, jakož uznává i Harnack a Holtzmann ²⁾ a j. Ovšem autorem tím nebyl Jan presbyter, aniž kdo jiný, jak soudí řečení a jiní kritikové, nýbrž jak ukázáno, apoštol Jan. Tvrditi však s Calmesem, ³⁾ že kapitolu tuto napsal apoštol tento na zvláštním lístku, když již evangelium své zakončil a perikopa ta že kolovala potom sama o sobě, až ji po smrti apoštolově někdo s jeho evangeliem spojil, jest rovněž tak bezdůvodné jako mysliti se Zahnem a jinými, že ji sepsal některý z učeníků jeho na základě jeho podání.

II. Dle mínění Spittova ⁴⁾ bylo však evangelium Janovo porušeno potud, pokud některé části dostaly se z původního místa svého na jiné, a pokud jistá část se ztratila, a to tím způsobem, že z těch lístků, na nichž evangelium bylo napsáno, jeden se ztratil, jiné přeloženy byly. Původně následovala prý perikopa 7, 15—24 po 5, 47; po 7, 52. následovala prý nějaká perikopa nám neznámá na jednom lístku, který se ztratil, ale nahrazen byl lístkem jiným s perikopou o ženě cizoložné (7, 53—8, 11); kapitola 15. a 16. následovala prý původně po 13, 31^a (po první polovici verše 31), na to teprve druhá polovice onoho verše (13, 31^b) a po ní kap. 14. a 17; verše 18, 12—27 pak měly prý původně postup tento: 18, 12—13. 19—23. 24.

¹⁾ Srovn. v. 24 *ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων* a 1, 7 (*περὶ τοῦ φωτός*), 1, 8, 15; 5, 31. 32. 36. 37. 39; 8, 13. 14. 18; 10, 25; 15, 26; 1. Jan 6, 9 10. a j. též *καθ' ἐν* (v. 25.) a *εἰς καθ' εἰς* (taktéž Mark. 14, 19), jakož i kterak v 1. Jan. 2, 1—3 a jinde přechází od čísla množného, ve kterém dosud mluvil, k číslu jednotnému a se k němu hned zase vrací.

²⁾ Harnack, Chronol. 676: „Dieses 21. Kapitel aber zeigt keine andere Feder, als die, welche die K. 1—20 geschrieben hat.“ Holtzmann, Einl. 456: „Da eine lange und gehobene Erzählung unmöglich mit trockener Berichtigungsnotiz wie 21, 23 abschliessen kann, da vielmehr 21, 24 in Einem Zuge mit dem Vorhergehenden geschrieben scheint, so muss das Anhangskapitel ganz (incl. 21, 24. 25.) aus Einer Feder geflossen sein.“

³⁾ Calmes, L'Évang. selon s. Jean, s. 473.

⁴⁾ Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, I. s. 155—204.

14. 15—18. 25^b —28 (25^a dostal se prý do textu teprve později). Náhled ten jest však rozhodně nesprávný. Jest to patrnó

a) již z toho, že vychází z nepravého předpokladu spočívajícího na nesprávném pojmání těch oněch míst evangelních. Spitta totiž

α) nečině v 7, 12—25. náležitěho rozdílu mezi slovem lid (ὄχλος), židé (οἱ Ἰουδαῖοι) a Jerusalemité, vidí odpor mezi v. 20. a 25., kde přičítá se židům úmysl Krista usmrtiti, a mezi v. 12., kde vyslovili se o něm jedni příznivě, jiní nepřiznivě sice, ale nikdo s úmyslem vztáhnouti ruku na něho. Ale soudě tak nevíšimá si, že evangelista, jako častěji, tak i v této perikopě rozlišuje řečené výrazy, rozuměje lidem (v. 12) davy lidu vůbec, sestávající po většině z cizích poutníků, židy pak méně židovské náčelníky (členy velerady) jakožto veřejné zástupce židovstva, a Jerusalemity občany jerusalemské vůbec, kteří stáli po většině na straně svých náčelníků, a nevíšimaje si toho ovšem ani nepozoruje, že evangelista neodporuje si pranic, praví-li (ve v. 20), že Pán Ježíš vytknul židům úmysl vražedný, a (ve v. 25) že Jerusalemitáni o úmyslu jejich věděli, z lidu však že jedni ho nazvali dobrým, jiní svědkem, o vražedném úmyslu židů nic nevědouce (v. 12. 20.).

β) Pokládaje 7, 53—8, 11 za perikopu nepravou a tedy do textu nepatřící, vidí zcela pochopitelně mezeru a nesoulad mezi 7, 52 a 8, 12. a soudí z toho, že se ztratil jeden list, který onu mezeru vyplňoval. Avšak, jak svrchu ukázáno, perikopa řečená není nepravá, nýbrž pravá a hodíc se velmi dobře k souvislosti, souladu nikterak neporušuje, nýbrž jej udržuje.

γ) Pokládaje za věc pravděpodobnou, že by Pán Ježíš, vyzvav již ve 14, 31. k odchodu, konal ještě delší řeči (kap. 15. a 16), myslí, že řeči ty byly prosloveny již po 13, 31^a. Avšak ani tento předpoklad není správný; dát se zcela dobře vyložití, aby Pán Ježíš řeči ony proslovil, když již vyzval k odchodu a sám od stolu povstal. Počínal si podobně, jako činívá laskavý otec, když odcházejí z důležitých příčin na delší dobu od své rodiny a již s Bohem dav a ke dveřím postoupiv se zastaví a s miláčky svými ještě rozmlouvá, s nimi se znova loučí a nová naučení neb připomenutí dává. Vstav s učeníky svými od stolu, připravil se na cestu a již měl se k odchodu, ba dle některých postoupil až do síně. A tu se zastavil a obrátiv se k apoštolům znova k nim promluvil, ukazuje jim v podobenství

o vinném keři, jak důležité jest, aby vytrvali s ním ve spojení a vyzývá je, aby v tom spojení trvali. Že by jednání takové obsahovalo něco protimyslného, nikdo zajisté nenahlíží, nehledí-li na věc s předsudkem.

δ) Vida, že v 18, 25. podmět k slovesu *ἔλεγον* (řekli) není udán ani snadno domyslitelný, a že vypravování o pádě Petrově přerušeno jest zprávou o tom, co dělo se u velekněze (18, 19 až 23), soudil z toho, že v prvopise následoval v. 25. hned po v. 18., takže v něm vylíčena byla všechna zapření Petrova podobně jako u synoptiků souvisle, jedno po druhém, avšak dílem přehlédnutím, dílem lehkomyšlností opisovatelovou že pořádek původní byl porušen a v. 25^a vložen do něho neprávem. Opisovatel totiž přehlédnul prý v. 19—24, jež původně měly místo za v. 13., a přešel od v. 13. hned k nynějšímu v. 14., který v prvopise následoval prý až za v. 24.; napsav na to ještě další 4 verše, jednající o prvním zapření Petrově (v. 15—18), zpozoroval omyl svůj, ale nenapravit ho připsáním vynechaných veršů na okraj neb mezi řádky k v. 13., jak by byl měl, nýbrž dal je do textu za v. 18., jež byl právě napsal, a oddělil tak s plným vědomím zprávu o druhém a třetím zapření Petrově (v. 25^b—27) od zprávy o jeho zapření prvé. Poněvadž však způsobem tím povstal nesoulad mezi v. 24. a 25^b, vložil mezi ně ze svého v. 25^a; aby souvislost zase upravil.

Z toho však, že podmět slovesa *ἔλεγον* (řekli) ve v. 25^b není udán ani zřejmý, nejde nijak, že by v perikopě této původní pořádek byl porušen, ani že by v prvopise všechna zapření Petrova byla vylíčena v souvislosti nepřetržitě. Neboť jednak jest v evangeliu Janově více míst takových, v nichž podmět není ani udán ani odjinud zřejmý (na př. 11, 39. 41; 12, 2; 18, 28), a přece bylo by zcela nesprávně předpokládati proto, že na těch místech byl původně pořádek jiný. Že však zpráva o Petrově pádě přerušuje se v něm vylíčením Kristova výsledku u velekněze, není s podivením; neboť veleknězem tím nebyl Kaifáš, jak se mnohdy myslívá, nýbrž Annáš, a Petrova zapření neudála se krátce po sobě, nýbrž jedno v tu dobu, když byl Pán Ježíš před Annášem, ostatní dvě pak, když byl před Kaifášem. Chtěje tedy evangelista vylíčiti věci v tom postupu, ve kterém se udály po sobě, nemohl od prvního zapření Petrova přejíti k ostatním, dokud nepodal zprávy o výsledku před Annášem a nepověděl, že Ježíš byl odveden ke Kaifášovi.

b) Avšak i z toho jest patrnó, jak nesprávný jest náhled Spittův, že jest venkonce m neodůvodněn a libovolný. Neboť

a) pořádek, který nyní shledáváme v evangeliu Janově, vyskytá se ve všech jeho památkách, i v nejstarších překladech.¹⁾ Kdyby tedy nebyl původním, musilo by se připustiti, že byl porušen ne-li již při prvním opise, jistě již při některém z opisů prvnějších. Při opise prvním však, t. j. při čistopise pořizovém k vyzvání evangelisty samého z jeho rukopisu pro první jeho čtenáře, porušení takové jistě se nestalo, neboť nelze mysliti, že by byl evangelista při apoštolské horlivosti a péči své odevzdal jej svým čtenářům neprohlédnuv ho a neopraviv chyb a změn proti jeho vůli v textu učiněných, ať nedáme nic o tom, jak jest pravděnepodobno, aby byl evangelista pořízení čistopisu toho svěřil člověku tak lehkovážnému. Ale ani při žádném z pozdějších opisů nebyl původní pořádek řečenou měrou porušen; neboť bylo by nevysvětlitelno, kterak se stalo, že všechny exempláře správné zanikly a jen takové se zachovaly, které vyšly ať přímo ať nepřímo z onoho opisu porušeného. Mimo to

β) nelze nijak dokázati, že ku prvopisu evangelia Janova bylo použito jednotlivých lístků a nikoli závitků, jakož bylo tehdy v obyčeji, a proto ani tvrditi s důvodem, že přeložením lístků původní pořádek se porušil. Konečně

γ) evangelium Janovo tak, jak jest, tvoří ladný celek, jaký by nebyl povstal nahodilým přemístěním těch oněch lístků; kdyby však řadily se děje k sobě tím postupem, který Spitta pokládá za původní, nebylo by všudy souladu takového, ano, jak upozorňuje Zahn,²⁾ přeložením perikopy 7, 15—24 za 5, 47. přerušil

¹⁾ Pouze Syrus Sinait. vložil v. 24. mezi v. 13. a 14., ale ponechal jej též na svém místě mezi v. 23. a 25. (Viz Zahn, *Das Evang. des Joh.*, s. 613. pozn. 17.)

²⁾ Zahn, *Das Evang. des Johannes*, s. 379. pozn. 34: „Der Anschluss von 7, 15 an 5, 47 wäre ebenso unnatürlich, wie der an 7, 14 natürlich ist. Nicht die gewaltige Verteidigungsrede von c. 5 und die darin enthaltenen Hinweise auf die Schrift, in deren Buchstaben die Angeredeten das ewige Leben zu besitzen meinen, und deren weissagendes Zeugnis vom Messias sie überhören, sondern nur ein ruhiger, auf einen Schrifttext bezüglicher Lehrvortrag kann Anlass zu dem leidenschaftslosen Staunen über die Virtuosität dieses, das Volk durch seine Predigt fesselnden „Idioten“ gegeben haben.“ — Srovn. též Zahn, *Einl. II.* s. 558—559. pozn. 5. Belser, *Das Ev. des hl. Johannes*, s. 261. pozn. Calmes, *L'Év. selon s. Jean*, s. 37—41.

by se postup přirozený a nastal by postup nepřirozený; neboť takový úžas, o jakém evangelista mluví v 7, 15, mohl zcela přirozeně nastati po předchozím vyučování klidném a přesvědčivém, o jakém se zmiňuje předešlý v. 14., nikoli však po řeči obranné a těch výtkách, které jsou zaznamenány v 5, 31—47.

Konečně jak proti neporušenosti tak proti pravosti evangelia Janova vystupuje H. Wendt,¹⁾ professor v Jeně, tvrzením, že evangelium to v nynější podobě své není původním spisem Janovým, nýbrž pozdějším jeho přepracováním, ale takovým, že lze dosud dle jistých sudidel rozeznati, co pochází od Jana samého, co od jeho přepracovatele. Jan apoštol napsal prý pouze řeči Kristovy (logia) s krátkým označením času a jiných okolností, za kterých byly prosloveny; některý z učeníků jeho však přepracoval prý spis ten, opatřiv jej rámcem dějepisným, vloživ do něho různé vysvětlivky a přemístiv některé stati, a to dílem na základě synoptiků, dílem také dle ústního podání Janova, mnohdy nesprávně pochopeného.²⁾

¹⁾ Wendt Hans Heinrich, Das Johannesevangelium, Göttingen, 1900.

²⁾ Z pramene t. j. z vlastního spisu Janova pocházejí dle jeho názoru tyto části:

- v kap. 1.: v. 1—5. 9—14. 16—18.
 „ 2.: podstata v. 13—16; v. 18—20.
 „ 3.: v. 1—2a. 3—5 (vyjma *ὕδατος καὶ*), 6. 21.
 „ 4.: podstata v. 4—12 (vyjma *καὶ τίς—πεῖν* ve v. 10. a *οὐτε ἀντλήμα—βαθύ* ve v. 11); v. 13—14; podstata v. 15; v. 19—25; podstata v. 27; v. 31—38.
 „ 5.: podstata v. 1—3. 5—7. 16; v. 17—27 (vyjma *ἀνθρώπου* ve v. 27). 30—34a. 36b (počínaje od slov *τὰ γὰρ ἔργα*) — 47; po tomto verši následovaly prý v prameni 7, 15—19. 21b—24.
 „ 6.: v. 27—58 (vyjma stejnohlavná slova závěrečná na konci v. 39. 40. 41. 54) (Vulg. 55). 60. 61. 63. 64a. 65—69 (podle číslování veršů v textě řeckém).
 „ 7.: 1. (27). 3—7. podstata v. 10—14; v. 15—19. 21b—24; podstata v. 25—27; 28. 29. 33. 34. (35. 36?) 37. 38. 40—43.
 „ 8.: v. 12—20a. 21 (22?). 23—29. 31b—59.
 „ 9.: v. 1. 4. 5. 39—41.
 „ 10.: v. 1—18; podstata v. 19—21a. 23; 24—38.
 „ 12.: v. 20—28a. 31. 32. 34—36a. 44—47a. 48 (vyjma *ἐν τῇ ἑσχατῇ ἡμέρᾳ*). 49. 50.
 „ 13.: v. 1—10. 12—17. 20. 31b—35 (potom následovaly prý v prameni kap. 15. a 16), v. 37. 38.
 kap. 14—17 celé vyjma závěrečná slova od 16, 13: *καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγ. ὑμῖν*,
 v kap. 18.: v. 33—38a.
 „ 19.: v. 9—11.

Jakožto známky či sudidla, dle nichž lze prý rozeznati, co pochází z původního spisu Janova a co od přepracovatele či evangelisty, udává *a)* neshodu, která se prý jeví mezi některými řečmi Páně a mezi vysvětlivkami evangelistovými, na př. když v Jan. 2, 19. 21. Pán Ježíš řekl v chrámě jerusalemském: „Zrušte chrám tento, a já jej ve třech dnech zase vzdělám“, evangelista však vykládal ta slova o jeho těle řka: „Ale on to pravil o chrámu těla svého“ *b)* rozpor, který se místy shledává mezi Kristovými řečmi a mezi dějepisným rámcem od evangelisty podaným, ježto prý některé řeči Páně předpokládají jinou situaci dějepisnou, než jakou udává evangelista, jiné jsou nevhodně přerušeny vložkami dějepisnými, na př. když Pán Ježíš v obranné řeči své zaznamenané v kap. 5, 19—47. přihlížel pouze k tomu, že uzdravil nemocného, ač prý židé mohli mu dle předchozího vypravování vytýkati jedině to, že člověka uzdraveného vyzval, aby donesl lože své do domu svého, a tak porušil klid sobotní; aneb když v kap. 13. do té řeči, kterou Pán Ježíš činil k apoštolům umyv jim nohy, vkládá mezi v. 17. a 20. rušivě poznámku o Jidášovi (v. 18—19).

Jak vidno, náhled tento není zcela nový, nýbrž pouze rozvedením náhledu staršího, dle něhož evangelium Janovo napsal některý autor 2. st. na základě neb zpracováním podání apoštolského, jmenovitě podání Janova; tím však liší se od náhledu staršího, že podrobně udává části, které prý byly přejaty z vlastního spisu Janova, a vytýká sudidla, dle nichž lze ty části rozeznati od jiných. Jest však i on rozhodně nesprávný; patrně jest to z toho, že

a) v celé starobylosti a ve zprávách dějepisných není ani nejmenší stopy po takovém spise Janově, který by obsahoval toliko řeči Páně, a že v nich (vyjma Alogy) označuje se právě naše čtvrté evangelium jako spis apoštola Jana;

β) ačkoliv evangelista přechází někdy dosti náhle od jedné věci ke druhé, přece jeví se v celém spise soulad a jednotu i co do řeči a slohu i co do účelu, k němuž všemi částmi svými směřuje, jakož by nebylo, kdyby to evangelium bylo povstalo způsobem od Wendta udaným;

γ) neshody mezi výpověďmi Kristovými a mezi vysvětlivkami evangelistovými není v evangeliu Janově právě tak, jako v něm není ani rozporu mezi řečmi Páně a mezi děje-

pisnou situaci od autora označenou. Pokud ji kdo vidí, klame se. Co se týká zejména míst svrchu uvedených, Pán Ježíš řekl slova v 2, 19. skutečně o svém těle (životě tělesném), jak evangelista vykládá, a nikoliv o chrámě jerusalémském, jak myslí Wendt. V obraně pak zaznamenané v kap. 5. přihlíží k uzdravení nemocného nikoli v rozporu, nýbrž v plném souladě s tím, co evangelista o tom vypravuje v části předchozí. Pokládalif židé (náčelníci židovští) za nedovolené i uzdravovati v sobotu (Mat. 12, 9—14); při své předpojatosti viděli proto skutečně v Pánu Ježíši rušitele soboty nejen nepřímého, pokud totiž uzdraveného vyzval, aby odnesl domů lože své, nýbrž i přímého, pokud nemocného v sobotu uzdravil, jakož evangelista s dostatek dává na jevo ve v. 16., zahrnuje číslem množným *ταῦτα* (tyto věci) i vyzvání k nemocnému, aby uzdravený donesl lože do domu svého (v. 8. 12), i uzdravení nemocného (v. 15) jakožto příčinu, pro kterou Kristu Pánu činili protivenství

Podobně ani o 13, 18—19 nelze říci právem, že by byly vložkou do řeči Kristovy rušivě vloženou; souvisíť velmi úzce s částí předchozí. V té totiž Pán Ježíš poučil apoštoly, že umývání nohou, které vykonal, bylo příkladem či úkonem symbolickým k tomu konci předsevzatým, aby se naznačila pokora a účinná láska vzájemná, a vyzvav je, aby činili taktéž, či aby také dbali pokory a prokazovali si skutky lásky, slíbil jim ve v. 17., že budou blahoslaveni, jestliže znajíce příkaz ten, budou jej zachovávat, naznačiv tak zároveň, že ke spasení nepostačí pouhá známost jeho učení, nýbrž že třeba též dobrých skutků. Věda však, že Jidáš neposlechne, zradí ho a vytrvaje v nekajícnosti věčné blaženosti nedojde, prohlásil ve v. 18—19, že to, co řekl o budoucí blaženosti jejich, blahoslavě je, nepravil o všech, ale že přece (ačkoli věděl, že všichni z nich neposlechnou a spásy nedojdou) vyvolil je za apoštoly všechny (i Jidáše), a to (nikoli neopatrně neb lehkovážně, nýbrž) proto, aby se naplnilo jisté proroctví, jistý předobraz Starého Zákona. Zároveň pověděl jim, proč jim to všechno oznámil uapřed, proto totiž, aby, až se stanou ty věci, které byl pověděl s hledem k Jidášovi, nejen nevzali pohoršení, jakoby byl obelstěn a proti své vůli zajat, nýbrž i utvrdili se ve víře, že jest Vykupitelem, vidouce, že již napřed vše věděl a tedy vševědoucí jest, a že šel na smrt dobrovolně, aby nás vykoupil. Jak vidno,

slova ve v. 18—19 zaznamenaná nejen neruší předchozí řeči Páně, nýbrž souvisí s ní nutně jako její součást, a to tak, že nelze ani mysliti vhodně, že by jich byl Pán Ježíš v této souvislosti nebyl pověděl, sic jinak apoštolé byli by po vykonané zradě a sebevraždě Jidášově mohli snadno domnívati se o svém mistru, že povahy Jidášovy a budoucího smýšlení a jednání jeho neznal, aneb alespoň vyvoliv jej za apoštola, jednal neopatrně a lehkovážně. V. 20. však nesouvisí s částí předchozí, leč jen vzdáleně, nýbrž s částí následující, ve které Pán Ježíš označuje zrádce (13, 21—30), a byl alespoň pravděpodobně prosloven i s touto částí až po ustanovení nejsvětější svátosti, (které se stalo po předchozím umývání nohou a po uaučení v. 13, 12—19 zaznamenaném), a to k útěše apoštolů, aby totiž slyšíce, že jeden z nich je zradí, přílišně se nerozrušili, aniž se strachovali, že tou zradou lásku jeho ztratili, tedy ve smyslu tomto: „Ačkoliv, jak jsem již dříve naznačil a hnedle zřejmě povím, jeden z vás mne zradí, nezmění se přece váš poměr ke mně, ale i potom, když zrada bude již vykonána, zůstane v platnosti (o vás ostatních) to, co jsem byl již řekl jindy o vašem poměru ke mně a o vznešenosti vašeho povolání, totiž, že kdo přijímá toho, koho já jsem poslal, tedy i vás, přijímá mne, a kdo mne přijímá, přijímá toho, který mne poslal.“ Neruší tedy ani tento (20.) verš souvislosti, nýbrž jest vhodnou přípravou k stati následující. A podobně platí o všech místech ostatních, k nimž Wendt poukazuje, aby odůvodnil náhled svůj. Jak učí exegese správná, není v nich neshody ani rozporu aniž jaké známky jiné, která by svědčila o tom, že čtvrté naše evangelium není původním spisem Jana apoštola, nýbrž pozdějším jeho přepracováním ve smyslu Wendtově.

B) O skutcích apoštolských.

§ 34. Jméno Skutkův apoštolských.

I. Páté místo v církevním kánoně mají Skutky apoštolské, druhý to spis evangelisty sv. Lukáše, jenž souvisí s evangeliem jeho tak úzce, že jeví se býti jeho pokračováním. V nejstarších památkách slove *πράξεις ἀποστόλων* (Skutky apoštolské, v kod. B, D) neb pouze *πράξεις* (Skutky, v kod.

Sinajském), jakož i někdy (ale více jen ze snahy po stručnosti) u Origena, Eusebia a j.); v památkách latinských nazývá se *Acta apostolorum*¹⁾ neb *Actus apostolorum*.²⁾

Kdo jej tak nazval, není známo. Sv. Chrysostom³⁾ myslí sice, že jméno *πράξεις* dal mu sv. Lukáš sám, avšak náhled ten nezamlouvá se, ačkoliv s ním někteří souhlasí, na př. Cornely; neboť hledíc k tomu, že ve Skut. 1, 1 nazval evangelium vé prvním slovem (*ὁ πρῶτος λόγος*), žda se spíše, že dal-li vůbec spisu tomu název zvláštní, pojmenoval jej druhým slovem (*ὁ δεύτερος λόγος*). Bylo však pojmenování to (*πράξεις*, *acta*) zobecnělé již v polovici 2. st., jakož patrně z toho, že ho užíli již sv. Ireneus, Zlomek Murat., ano i spisovatelé nejstarších Skutkův apokryfních, a že je přijali nepřeloženo (slovo řecké) do překladu syrského a koptického (též do Erpeova vydání překladu arabského). Nepochází-li tedy od autora samého, pochází jistě od těch, kteří činili první sbírky knih novozákonních. Poněvadž však slovo *πράξεις* v řečtině pozdější znamenalo (nejen skutky, nýbrž) i dějiny, podobně jako latinské *acta*, lze pokládati skoro za jisto, že význam tento přísluší onomu slovu také v nadpise tohoto spisu Lukášova, a že se jím tedy Skutky apoštolské představují jako dějiny, dějiny apoštolů či spíše dějiny apoštolské. Nevylíčuje sice působení všech apoštolů, leč že v 1, 13 uvádí jejich jména a činí kratší zmínky o všech společně (jako o sboru) ve 2, 37. 42—43; 4 33—37; 5, 2. 12. 18. 29; 6, 2—4 6; 8, 1. 14—18; 9, 27; 11, 1; 15, 2. 4. 6. 22—29. 33), ani nepodává zpráv delších o všech těch (šesti), které mimo Jidáše jmenuje výslovně, nýbrž vylíčí volbu apoštola Matěje a zmíniv se při té příležitosti o sebevraždě Jidášově, připomíná Jana toliko třikráte, a to v průvodě sv. Petra (3, 1; 4, 13; 8, 14), Jakuba Vel. pouze ve 12, 2, kde zmiňuje se o mučenické smrti jeho, Jakuba Mal. pak (vedle 12, 17) toliko v kap. 15. za příležitosti sněmu apoštolského a v kap. 21, 18 při Pavlově

¹⁾ Zlom. Murat.; Tertull. C. Marc. 5, 2; De baptis. 10; Cyprian. Test. 3.

²⁾ Iren. Adv. haer. 3, 13, 3; 3, 15, 1. Clem. Alex., Adumbrat. in 1. Petr.

³⁾ Chrysost. Sermo in princ. Act. 1, 3. (Migne 51, 72): „Paulus, qui Spiritus gratiam habuit, altaris (Atheniensis) inscriptionem non praeteriit, et tu Scripturarum titulos praeteris? Ille id, quod Athenienses scripserant, non omisit, et tu ea, quae Spiritus s. scripsit, necessaria non esse censes?“

příchodě do Jerusáléma, a jen o Petrovi a Pavlovi vypravuje obšírněji, ač ani jejich působnost apoštolskou nevyličuje celou, nýbrž přestává u Petra na vypsání činnosti jeho palestinské nikoli celé (kap. 1—12. 15), u Pavla pak hlavně na tom, že líčí jeho obrácení se, výpomocnou působnost jeho v Antiochii a poslání do Jerusáléma s almužnou od křesťanů antiochijských sebranou, jakož i apoštolské cesty jeho po Malé Asii a Evropě, potomní jeho cestu do Jerusáléma, odboj židů proti němu povstalý, jeho zatknutí a vazbu caesarejskou, dopravu do Říma, a krátký přehled dává tamní činnosti jeho za dvouleté vazby (9, 1—30; 11, 25. 26. 30; 12, 25—28, 31), pomijeje při tom mlčením nejedny věci, jež sv. Pavel sám připomíná ve svých listech, na př. jeho pobyt v Arabii (Gal. 1, 17) a v Illyrsku (Řím. 15, 19), a různá jeho utrpení (2. Kor. 11, 23—33) a j., ale vkládaje do vypravování svého také různé zprávy o jiných věrozvěstech, kteří působili v jisté závislosti na apoštolích, jako o jáhnech Štěpánovi a Filipovi, o Barnabášovi, Markovi a Apollovi. Nicméně pojmenování ono není nevhodné, neboť jednak v nejstarším znění svém (*πράξεις ἀποστόλων*, nikoliv se členem *πράξεις τῶν ἀποστόλων*) ani neoznačuje spisu tohoto jako skutky neb dějiny všech apoštolů, nýbrž jen jako skutky neb dějiny apoštolů neb apoštolské, jednak spis tento vypravuje skutečně některé věci o všech apoštolech alespoň souhrnně jako o sboru. A jestli autor sám pravil o prvním spisu svém, že v něm vylíčil, co Kristus činil a učil, ač si byl vědom, že nevypsal v něm veškeré působnosti jeho, nýbrž jen tolik z ní, kolik uznal za vhodné s hledem k svému účelu, mohl zajisté druhý spis jeho označen býti jménem Skutky či dějiny apoštolské, ač nepodával veškeré činnosti apoštolské, nýbrž jen tolik z ní, kolik autor uznal pro svůj účel za vhodné.

§ 35. Kdy a kde byly sepsány Skutky apoštolské

I. Jako při evangeliu Lukášově, tak i při jeho Skutcích apoštolských rozcházejí se mínění o tom, kdy byly sepsány. Někteří kladli je až do polovice neb alespoň do prvních let století druhého, jiní do konce 1. st. aneb alespoň za r. 70, za zkázu Jerusáléma, podle toho, do které doby položili první spis Lukášův, třetí naše evangelium.¹⁾ Jako důvody pro náhled

¹⁾ Do r. 125—150 klade je Straatman, Meijboom, van Manen; do doby Hadrianovy (117—138) Schwegler, Zeller, Overbeck, Da-

svůj uváděli neb uvádějí dílem souvislost jejich se třetím evangeliem, jež kladli neb kladou více méně roků za zkázu Jerusáléma, dílem to, že vypravují věci, jež zavánějí bájí jmenovitě v 5. 1—10 o Ananiáši a Safíře, v 12, 23 o smrti Agrippy I. a j., že hledí urovnati protivy mezi petrinismem a paulinismem, aneb ospravedlniti před židy jednání Pavlovo, že přijímal do církve také pohany, jakož i že zná spisy Josefa Flavia, které byly sepsány až ke konci 1. st., a že dopouští se anachronismu, klada v 5, 36 vzpouru Theudovu do doby starší, než ve které dle sdělení Flaviova skutečně byla způsobena, a nazýváje v 5, 37 Judu galilejským, kteréhož Flavius jmenuje gaulanitským (Starožit. 18, 1, 1).¹⁾

Avšak důvody tyto nedokazují ničeho, neboť spočívají na nesprávných ba i předpojatých výkladech těch oněch míst spisu Lukášova. Pravda ovšem jest, že Skutky apoštolské souvisíce s třetím evangeliem kánonickým jako jeho pokračování byly sepsány později než ono, ale z toho nejde, že povstaly až po zkáze Jerusáléma neb docela až ve 2. st.; neboť ono evangelium sv. Lukáš sepsal již r. 62 neb 63, jakož bylo ukázáno na str. 207

vidson (kol 125), Keim, Hausrath, Usener; do r. 110—120 Pfeleiderer; do počátku 2. st. Volkmar, Jülicher (100—105), Wittichen, Jacobsen; do konce 1. st. Soden, Ramsay, Knopf (95—100), Hilgenfeld (95), Köstlin a Mangold (do 90), Wendt (do 75—100; do 70—80 Lekebusch, Trip, Ewald, Lechler, Güder, Bleek, Renan, Schenkel, Meyer, Zahn a j. (Srovn. Hölzmann, Einl. s. 405.)

¹⁾ Credner, Einl. s. 284: „Innere Gründe, das wunderbare, zum Teil mythenartige (5, 1—10) Gewand, in welches das Einzelne gehüllt ist, das Gewicht, welches auf das Auferlegen der Hände gelegt wird, der Anachronismus 36 und Ähnliches sprechen für eine Ablassung in späterer Zeit.“ Rudolf Knopf, Die Apostelgeschichte (ve Die Schriften des N. T. neu übersetzt und erklärt von G. Baumgarten etc., Göttingen 1906) s. 528: „In 5, 36 f. sind zweifache Angaben gemacht. Grund für diese merkwürdigen Irrtümer scheint zu sein, dass der jüdische Geschichtsschreiber Josephus (Altertümer XX 5, 1 f.) auch den Aufstand des Theudas und gleich danach den des Galiläers Judas erwähnt. Der Verfasser der Apostelgeschichte müsste dann die „Altertümer“ des Josephus gekannt haben und irrtümlich in falscher Erinnerung an die erwähnte Stelle die Nebeneinanderstellung in 5, 36 f. vorgenommen haben. Dass diese Vermutung richtig ist, scheint auch aus den ähnlichen Ausdrücken zu folgen, die an den beiden Stellen bei Josephus und in der Apostelgeschichte vorkommen... Dann kann, wenn die oben festgestellte Abhängigkeit tatsächlich stattfindet, die Apostelgeschichte erst nach dem Jahre 94 entstanden sein.“ Viz též Hölzmann, Einl.² s. 405—406.

až 214, a nikoliv až delší neb kratší dobu po zkáze Jerusaléma, jakož myslí ti oni kritikové. Souditi však v pozdější sepsání spisu tohoto pouze proto, že vypravují věci podivuhodné, zázračné, jako by věci ty byly báji později vymyšlenou, jest zcela neodůvodněno, zvláště pováží-li se, že zázračné zjevy, jež vyliční, nikterak nebyly nemožny ani bezúčelny, a že pro tu shodu, která se jeví mezi zprávami Skutkův apoštolských a jiných věrohodných spisovatelů starých ve všech věcech, v nichž lze je spolu srovnávati, není ani nejmenší příčiny pochybovati o věrohodnosti autorově, a to tím méně, poněvadž také ve svrchu připomenuté zprávě o Agrippově smrti srovnává se s Josefem Flaviem (Starož. 19, 8, 2), a poněvadž autor pozdější doby sotva byl by se zdržel, aby podávaje zprávu o Ananiášovi a Safíře, nepříčinil k tomu nějaké poznámky o hříšnosti jejich jednání. Vidí-li však kritikové anarchonismus v 5, 36, klamou se, neboť sv. autor nejen že nic nepraví, z čeho by se dalo souditi právem, že by Theudas, o němž on mluví, byl totožný s oním, o němž vypravuje Flavius (Starož. 26, 5, 1), spíše mluvě pouze asi o čtyřech stoupenců Theudových, dává na jevo, že míní docela jinou osobu, než kterou při době Klaudiově připomíná Flavius, pravě, že šly za ním davy veliké. Tím méně lze viniti autora z omylu a souditi v pozdější sepsání proto, že povstalec Judu nazývá galilejským, ač Flavius zove jej dle jeho rodiště gaulanitským; neboť i Flavius nazývá jej tak (galilejským) na některých místech (zejména v Starož. 18, 1, 6; 20, 5, 2; O válce židovské, 2, 8, 1; 17, 8), nepochybně proto, že v Galilei jevil činnost svou. Že však z podobnosti jazykové a slohové, kterou někteří vidí mezi spisy Lukášovými a Flaviovými, neprávem soudí v závislost oněch spisů na Flaviových a tím i v pozdní jejich původ, bylo již řečeno na str. 212 a 249—252. A jak pochybeno jest tvrditi, že ve Skutcích apoštolských jeví se snaha vyrovnati protivy mezi petrinismem a paulinismem neb hájiti sv. Pavla před židy, patrně dílem z toho, co bylo pověděno na str. 227., že totiž v příčině učení nebylo nikdy žádné neshody mezi sv. Petrem a sv. Pavlem a jejich žáky, tak že na vyrovnávání protiv mezi nimi nemohl nikdo ani pomýšleti, dílem z toho, že Skutky apoštolské vypravují některé věci, které byly spíše s to, aby popudily proti Pavlovi myslí židů nevěřících, než aby mu je naklonily, na př. 18, 6; 28, 25 až

28.¹⁾ Nejeví-li se však v nich taková snaha vůbec, nelze ji zajisté ani uváděti jako důvod pro pozdější původ jejich.

Soudí-li však v pozdější sepsání Skutkův apoštolských z té podobnosti, kterou vidí (Jülicher a j.) mezi nimi, jmenovitě mezi Skutk. 20, 28—30, a mezi listy pastorálními (I. II, Tim. Tit.), psanými v letech 65—67, aneb z toho, že se v nich klade veliká váha (jako obřadu svátostního) na vzkládání rukou (Credner), jsou rozhodně na omylu. Neboť jest sice pravda, že i ve Skutcích apošt. i v listech pastorálních mluví se o vystoupení a zhoubném působení bludařů v Efesu a jeho okolí a vyzývají se biskupové, aby bděli nad stádcí sobě svěřenými, avšak ať pomlčíme o tom, že to byl týž Pavel, který o těch věcech i v listech pastorálních psal i v té řeči pověděl, kterou sv. autor na místě svrchu připomenutém (Skutk. 20, 28—30) zaznamenal, a že tedy podobnost oněch spisů v řečené příčině vyloží se snadno, i když autor Skutkův apoštolských neznal listů pastorálních: ono vystoupení bludařů předpovídá se ve Skutcích ap. jako budoucí, a to beze vší poznámky, že by ta předpověď byla se již vyplnila, v listech pastorálních však líčí se již jako přítomné, a tak dává se s dostatek na jevo, že Skutky apošt. byly psány dříve než listy pastorální. Vzkládání rukou však (spojené s modlitbou) představuje se již v Starém Zákoně jako obřad symbolický, kterým se naznačovalo, že se někomu něco uděluje neb vyprošuje; vzkládáním rukou i Pán Ježíš nejen uzdravoval někdy nemocné, nýbrž i modle se žehnal dítkám, i není proto prázdným podivením, že ustanovil, aby také apoštolé a jejich nástupci udělovali neb vyprošovali Boží milosti vzkládáním rukou a modlitbou. Tvrditi tedy, že vzkládání rukou jako obřadu svátostního bylo teprve později v církvi zavedeno a jest známkou pozdějšího původu Skutkův apoštolských, jest venkoncem nesprávně.

Jiní kritikové kladou sepsání knihy této před zkázu Je-

¹⁾ Skutk. 18, 6: Pavel „řekl k nim (židům): Krev vaše budiž na hlavu vaši: já čist jsa půjdu od této chvíle k pohanům.“ Skutk. 28, 25—28: „Pavel promluvil (k židům): Dobře Duch svatý mluvil k otcům našim skrze proroka Isaiáše řka: Jdi k lidu tomuto a rei jim: Ušima budete poslouchati a neuslyšíte; očima budete hleděti, a nevidíte; neboť ztuhnělo srdce lidu tohoto a těžce poslouchali ušima a zamhuřovali oči své, aby snad někdy očima neviděli a ušima neuslyšeli a srdcem nesrozuměli a neobrátili se, a abych neuzdravil jich. Budiž vám tedy známo, že pohanům jest poslána tato spása Boží, a ti budou slyšeti.“

rusaléma,¹⁾ a to zcela správně. Ukazuje to sv. autor sám. Ačkoliv totiž opět a opět mluví o Jerusalemě a připomíná různé tamní místnosti, jako síň Šalomounovu (3, 11), bránu krásnou (3, 2—10), hrad Antonia (21, 34; 22, 24; 23, 10), nečiní přece ani nejmenší zmínky, že by Jerusaleém byl již vyvrácen neb ony místnosti zbořeny tu dobu, kdy psal, spíše vyjadřuje se o nich tak jako o věcech, jež v tu dobu ještě trvaly. To bylo by nevysvětlitelné, kdyby byl psal až po zkáze Jerusalema, a to tím více, pováží-li se, kterak podáváje (11, 28) Agabovo proroctví o hladě, kterýž nastane po veškerém okrsku, ihned připojil poznámku, že proroctví to se vyplnilo za císaře Klaudia.

Pokud však někteří (jako Hug, A. Maier, Beelen a j.) tvrdili, že Skutky apoštolské povstaly mezi 66—70 a se dovolávali pro ten náhled 8, 26, jakoby tam předpokládalo se již zpusťování Gazy, které dle Flavia (O válce židovské 2, 18, 1) bylo vykonáno na počátku války židovské roku 66, byli na omylu, dávše se svéstí nesprávným výkladem řečeného místa 8, 26. Neboť v onom vyzvání andělově, které na tom místě se uvádí,²⁾ nevztahují se slova „tať jest pustá“ (*αὕτη ἐστὶν ἐρημος*) k jménu Gaza, jakoby jimi autor přičiňoval k slovům andělovým poznámku, že to město bylo již zpusťováno v té době, kdy psal, nýbrž patří ke slovu cestu (*ὁδόν*) jakožto přesnější označení, kterým anděl poučuje Filipa, na kterou z těch cest, jež vedou do Gazy, má se odebrati. Nemají proto slova ta žádného významu pro určení doby, ve které Skutky apoštolské byly sepsány. Poukazují-li někteří pro onu dobu (r. 66—70 i 67—70) také k evangeliu Lukášovu jakožto ke spisu, který byl psán před Skutky apoštolskými, a to, jak říkají, v letech 66—70 neb 67—70, vycházejí z nepravého předpokladu, ježto evangelium ono nebylo psáno teprve v letech jmenovaných, nýbrž již v 62 neb v 63, jakož bylo ukázáno na str. 207—214.

¹⁾ Před r. 70 kladou je Fillion, Blass, do 67—70 A. Schaefer, do 66—67 Hug, A. Maier, Beelen, Schneedorfer, do 63—70 Sušil, do 64 Aberle, Corluy, do 63—64 Bisping, do 63 Langen, Felten, Gutjahr, Belser, do druhého roku římské vazby Pavlovy Thiersch, Wieseler, Ebrard.

²⁾ Skut. ap. 8, 26: „Řekl anděl Páně k Filipovi řka: Vstaň a jdi ku polední straně, na cestu, kteráž vede od Jerusalema do Gazy, tať jest pustá.“

Správně však soudí ti, kteří kladou spis tento do r. 64. neb 63, neboť k této době poukazuje autor sám. Vylíčív totiž působení sv. Pavla až k první vazbě římské, ukončuje spis svůj krátkou poznámkou o dvouletém pobytě jeho ve vazbě té, nezmíniv se ani slovem o dalších jeho osudech, zejména ne o jeho mučnické smrti, ba ani o té cestě, kterou r. 65. konal na východ, též do Efesu, a již i před tím do Španělska. Jednání to, zvláště pomlčení o Pavlově smrti a řečené cestě na východ, do Efesu, nelze s dostatek vyložit jinak, leč uzná-li se, že psal dříve, než sv. Pavel na onu cestu se vydal, a to tím méně, poněvadž zaznamenal beze vší poznámky nejen ona slova Pavlova, kterými prohlásil v Caesarei (r. 59 neb 58), že jest hotov pro Krista i umřítí (21, 12), nýbrž také onu řeč jeho, ve které louče se v Miletě s biskupy maloasijskými (efeským a okolními), projevil tušení, že více neuvidí tváře jejich (20, 25); neboť, kdyby byl psal, až onu cestu vykonal, aneb docela, až mučnickou smrt pro Krista podstoupil, nebyl by se zajisté při své povaze zdržel, aby, podávaje slova jeho, že hotov jest pro Krista umřítí, nepoznamenal hned, že skutečně život pro Krista obětoval, ani aby zaznamenáváje miletskou řeč jeho na rozloučenou a ta slova, že více neuvidí tváře jejich, nepřičinil poznámky, že tušení to se vyplnilo. Psal tedy patrně před r. 65; a lze to tvrditi tím spíše, poněvadž s tou dobou srovnává se také onen celkem mírný ba i příznivý způsob, kterým dle Skutkův apošt. chovali se k Pavlovi a ke křesťanům vůbec jak římský stát tak jeho úřadové; neboť způsobem takovým nechovali se k nim více po r. 64 (od pronásledování Nero-nova).¹⁾ Poněvadž však autor zmiňuje se o dvouletém trvání

¹⁾ Belser, Einl. 2. vyd. s. 129: „Denkwürdig bleibt die Art, wie der Verfasser des „zweiten Buches“ den Paulus schildert: Der Völkerlehrer verhandelt mit Vasallenkönigen Roms, mit römischen Beamten, Prokonsulen, Offizieren und Hauptleuten des römischen Heeres frei und leicht, offenherzig und vielfach vertrauensvoll; von einer prinzipiellen Feindschaft oder Stellungnahme des römischen Staates und seiner Vertreter gegen die junge Kirche entdeckt man in dem Bericht der Apostelgeschichte keine Spur . . . Solche Stellung hätte der Autor des zweiten Buches nach der Verfolgung des Jahres 64 nicht mehr eingenommen.“ Jak mírná byla i Pavlova vazba v Římě, patrně z toho, že mohl nejen bydleti v domě soukromém pod dozorem jednoho vojáka (Skutk. 28, 16), nýbrž i přijímatí různé osoby a kázati jim evangelium, jakož vypravuje sv. Lukáš krátce slovy: „Pavel trval po celé dva roky v nájmu a přijímal všechny, kteří

Pavlovy vazby (v bytě najatém), jde na jevo, že nepsal jich před r. 64 neb na výsost ne před r. 63; neboť ona vazba trvala dle jedněch od r. 62—64, dle jiných od 61—63. Psal je tedy r. 64 neb 63. Zdali však sepsal je, když sv. Pavel byl již na svobodu propuštěn, jak myslí Cornely, aneb v době, kdy sv. Pavel dlel ještě ve vězení, jak soudí Aberle, Langen, Bisping, Gutjahr, Belser a j., nelze říci s jistotou; neboť ačkoli autor nepraví výslovně, že Pavel obdržel již plnou svobodu, nejde z toho ještě, že sepsal spis svůj ještě v čas Pavlovy vazby; možná, že pomlčel o propuštění jeho pouze proto, poněvadž bylo známo jak Theofilovi tak jiným, pro něž spis svůj určil. Tomu-li tak, psal teprve, až Pavel byl již na svobodě, tedy v létě r. 64 neb 63.

II. O tom, kde byly sepsány Skutky apoštolské, nezmiňuje se v prvních stoletích křesťanských nikdo. Teprve sv. Jeronym jmenuje Řím jakožto místo jejich původu; nečiní to však na základě bezpečného podání staršího, nýbrž soudí tak pouze z toho, že se v nich vylučuje působení sv. Pavla až včetně do dvouletého pobytu jeho v (první) jeho vazbě římské.¹⁾ Ačkoli však z vylíčení toho nelze činiti onen úsudek v příčině místa právem, jest přece řečený údaj nepochybně správný, jakož uznává většina kritiků; neboť jednak ze Skutk. ap. 27, 2—28, 16, kde sv. autor líče plavbu Pavlovu do Říma, mluví v 1. osobě množného čísla, jde na jevo, že sv. Lukáš provázel sv. Pavla až do Říma, jednak z listu ke Kološským (4, 14) psaném v Římě ke konci řečené vazby jest jisto, že byl u něho také ke konci této vazby, takže lze souditi, že vyčkal u něho, až byl propuštěn na svobodu. Byl tedy v Římě právě v tu dobu, do které sepsání Skutkův apoštolských spadá, ať již byly zdělány ještě za vazby Pavlovy ať krátce po jeho propuštění na svobodu.²⁾

k němu přicházeli, hlásaje o království Božím a uče věcem o Pánu Ježiši Kristu se vši svobodou bez překážky.“

¹⁾ Sv. Jeron. De vir. illustr. 7: „Aliud quoque edidit volumen egregium quod titulo apostolicarum *πραξιων* prae-notavit, cuius historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit . . . ex quo intelligimus in eadem urbe librum esse compositum.“

²⁾ Někteří myslí na Caesareu přímořskou neb na některé město v Achaji neb i na Alexandrii, aneb nevyslovují se o té věci pravice, že jest nejisto, kde byly napsány.

§ 36. Pro koho, z které pohnutky a za kterým účelem jsou psány Skutky apoštolské.

I. Skutky apoštolské jsou věnovány témuž Theofilovi (1, 1), jemuž věnováno jest třetí evangelium. Platí proto také o jejich určení či prvních čtenářích to, co bylo řečeno o prvních čtenářích třetího evangelia na str. 215—221. Jsou sice věnovány osobě toliko jedné, totiž Theofilovi, křesťanu to nejspíše římskému, obrácenému z pohanství, určeny však jsou pro širší kruh čtenářstva, k němuž mimo křesťany římské patřili nepochybně také veškeré obce křesťanské založené od sv. Pavla.

II. Co pohnulo sv. Lukáše, aby napsal spis tento, on sám nepraví rovněž tak, jako ani neříká, za kterým účelem je psal. Poněvadž však spis tento souvisí tak úzce s jeho evangeliem, že jeví se býti jeho pokračováním a jest, jak autor sám dává na jevo, toliko druhým dílem jednoho spisu, jehož dílem prvním jest ono evangelium, lze právem souditi že také k němu vztahuje se to, co sv. autor praví na počátku evangelia svého o pohnutce a účelu spisu svého slovy: Poněvadž mnozí usilovali sepsati pořádkem vypravování těch věcí, které mezi námi naplněny jsou, jakž nám je podali ti, kteří od počátku sami viděli a přísluhovateli slova byli, vidělo se i mně, kterýž jsem všecko od počátku pilně vyzvěděl, pořádně o tom psáti tobě, výborný (velmožný) Theofile, abys poznal pravdu těch slov, jimž jsi byl vyučen (Luk. 1, 1—4). Lze to souditi tím spíše, poněvadž slova tato znějí tak obecně, že možno rozuměti je nejen o činnosti Kristově, nýbrž i o působení apoštolův, a poněvadž také to přispívá k utvrzení víry, co se vypravuje ve Skutcích apoštolských, takže není pravděpodobno, že Lukáš hned na počátku evangelia svého pomýšlel již na to, že ku potvrzení víry Theofilovy a jiných vylicí jistou měrou také působení apoštolů. Byť však nebyl pomyslel na sepsání tohoto spisu hned při počátku evangelia svého, nebylo by přece příčiny pochybovati o tom, že psal jej celkem z téže pohnutky a za týmž účelem, za kterým napsal evangelium, a to proto, poněvadž jej nejen věnoval témuž Theofilovi, jemuž byl připsal evangelium své, nýbrž i naznačil jako díl druhý celku jednoho, jehož dílem prvním jest evangelium jeho.¹⁾ Lze proto tvrditi plným právem, že

¹⁾ Že tomu tak, uznávají nejen různí kritikové katoličtí, jako Reith-

pohnutkou, ze které sv. Lukáš napsal Skutky apoštolské, bylo přesvědčení, že zná dokonale také ty věci, které chtěl v nich vylíčit a vskutku vylíčil, a že Theofil a jiní křesťané nemají té známosti, ač by jim velice přispěla k utvrzení víry jejich, a možná i to, že někteří činili již také pokusy znamenávati některé zprávy o apoštolích;

účelem pak, jehož chtěl jimi dosíci, bylo spořádaným vylíčením toho, co apoštolé, jmenovitě Petr a Pavel, s pomocí Boží hlásali a konali, poučiti své čtenáře o tom, jak podivuhodným způsobem rozšířilo se křesťanství v čase překrátkém od židů k pohanům přes všechny překážky, které se mu stavěly v cestu, a poučením tím utvrditi je ve víře, že Kristovo náboženství jest původu božského a určeno ke spáse všech lidí, kteří se ho přidržují.

Že skutečně účel tento měl autor na mysli, ukazuje spis sám i volbou předmětu i uspořádáním jeho. Nevylíčujeť veškeré činnosti apoštolské, nýbrž pouze tolik z ní, kolik bylo třeba k řečenému účelu s hledem ke čtenářům, pro něž byl psán, ani nemluví o všech apoštolích, leč jen v kapitolách prvních, nýbrž hlavně toliko o Petrovi a Pavlovi, jakožto těch, kteří byli čtenářům nejvíce známi a z nichž jeden byl hlavou církve, druhý obdržel zvláštní posláni jakožto apoštol pohanův a vykonával je v krajinách Theofilovi a jiným čtenářům spisu toho bližších; a ačkoli neupouští od postupu chronologického, volí a řadí přece jednotlivé děje k sobě tak, aby bylo zřejmo, jak křesťanství postupovalo od židů k pohanům a spojovalo všechny v jednu obec, v jednu církev Kristovu bez hledu k tomu, zda kdo pocházel ze židovství neb z pohanství. Navázav totiž na první spis svůj, na třetí evangelium, uvádí nejprve Kristovu předpověď danou apoštolům, že dostanou Ducha svatého a budou mu vydávati svědectví v Jerusalemě a ve všem Judsku i v Sa-

mayr, Sušil, Cornely, Felten (Die Apostelgeschichte s. 3), Trenkle, Gutberlet (ve Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, II. s. 1114), nýbrž i protestanté Credner (Einl. 268), Bleek (Bleek-Mangold, Einl. s. 385), Meyer (Krit. exeg. Handb. über die Apostelgesch. s. 8. 3. vyd.), Jülicher (Einl. 346: „Verhalten sich beide schliesslich wie Buch 1 und 2 eines grösseren Werkes, so wird es unwahrscheinlich, dass Buch 2 ganz anderen Interessen dient als Buch 1... er schreibt im Dienste seines Glaubens, um dessen Überzeugungskraft noch zu steigern, selber aber überzeugt, dass dies am besten durch möglichst genaue und vollständige Mitteilung des wirklich Geschehenen gelingen wird.“)

Sýkora: Úvod do knih Nového Zákona.

mařsku a až do posledních končin země. Na to podav zprávu o volbě apoštola Matěje, kterou byl shor apoštolský doplněn, vypravuje o tom, kterak předpověď ona se vyplnila; kterak totiž apoštolé přijavše Ducha sv. a s ním mimo jiné také dar jazykův ukazující vhodně na jejich poslání ke všem národům, započali s Petrem v čele apoštolskou činnost svou před posluchači příšlymi z různých krajin i národů, kterak zejména po řeči Petrově uvěřilo v Krista již v den seslání Ducha sv. na tři tisíce lidí, kterak mladá obec ta rozšiřovala a rozvíjela se přes všechny překážky, které jí činili představení židovští svými zákazy a pronásledováním, a přes nebezpečnoství, které hrozilo v ní samé jednak nespokojeností křesťanů řeckých (hellenistů) pro některá nedopatření při podělování vdov jejich, jednak, a to hlavně, pokryteckým jednáním manželů Ananiáše a Sáfíry, a kterak potom křesťanství postupovalo znenáhla z Jerusalema do Judska i Samařska ano i k pohanům a kterak v krajinách maloasijských, makedonských a řeckých, ano i v Římě samém přes různé překážky i pouta šířil je s patrnou pomocí Boží nejprve mezi židy, a kdy je odmítli, také, a to hlavně, i mezi pohany právě ten muž, sv. Pavel, který dříve sám patřil k neirozhodnějším jeho odpůrcům.

Vedle řečeného účelu utvrdit čtenáře ve víře vidí však někteří ve Skutcích apoštolských také účel apologetický pravíce, že sv. Lukáš napsal je také k tomu konci, aby proti žalobám od židů na Pavla podaným a proti pomluvám o něm v Římě šířeným ukázal, že Pavel a křesťanství vůbec není ani veřejnému pořádku ani státu římskému nebezpečným, a tak působil k tomu, by vynesena byla nad Pavlem rozsudek příznivý, osvobozující. Pokud účel ten označují jako vedlejší,¹⁾ bylo by lze souhlasiti s nimi, kdyby bylo jisto, že spis ten byl napsán a vydán již tehdy, když sv. Pavel dlel ještě ve vazbě, a to tím spíše, poněvadž obsahuje vskutku také věci, které hodí se k řečenému účelu, ukazující, kterak při všech bouřích, které proti němu židé vzbudili pro jeho působení, vyšla na jevo jeho nevina, a kterak i státní úředníci nejen nic trestuhodného na něm neshledali, nýbrž jej i v počtě chovali. Poněvadž však není pravděpodobno, že sv. Lukáš napsal jej

¹⁾ Belser (Einkl. Die Apostelgeschichte, Wien, 1905. s. 13); Gutjahr, Einkl. s. 228.

aneb alespoň dokončil, až Pavel puštěn byl již ná svobodu, a poněvadž sv. Lukáš v úvodě ke svému evangeliu (Luk. 1, 1—4), jež souvisí se Skutky ap., udává pouze utvrzení ve víře jakožto účel, jehož chce dosáti dílem svým, nelze o té věci říci nic bezpečného, spíše zdá se, že sv. autor na účel ten nepomýšlel, zvláště pováží-li se, že ty věci v něm, které se k účelu tomuto hodily, byly příhodné také k utvrzení víry, jež si byl autor vytknul za účel (hlavni). Rozhodně však v nepravdě byl Aberle,¹⁾ když apologetický účel tento označil jako hlavní, neboť jednak tvrzení jeho nesouhlasí s tím, co autor sám řekl o účelu svého díla v Luk. 1, 4, jednak vyskytají se ve Skutcích apoštolských také věci, které k řečenému účelu nijak se nehodí, na př. o smrti Jidášově, a volbě apoštola Matěje (1, 15—26), o nespokojenosti Heilenistů (6, 1—2), řeč sv. Štěpána (kap. 7), o nelibosti křesťanů jerusalémských nad tím, že sv. Petr přijal do církve pohana Kornelia i jeho domácí (kap. 10), o usmrcení sv. Jakuba a j.

Zcela nesprávně však soudili Michaelis, Paulus, J. E. Chr. Schmidt a zvláště Schneckenburger²⁾ tvrdíce, že Skutky apoštolské byly napsány k tomu konci, aby ospravedlnily a obnájily před židy Pavlovo jednání s pohany, že totiž přijímal je také do církve, a to beze všeho hledu k obřadnímu zákonu mojžíšskému. Že nesprávný jest náhled ten, ukazuje spis sám. Neboť obsahuje také věci, které podávaly židům zbraň proti Pavlovi, jakoby nebyl pravý apoštol, na př. 1, 21—23, neb 10, 41,³⁾ ano i takové, které byly s to, aby spíše popudily židy proti Pavlovi než aby mu je uaklonily,⁴⁾ a ty zajisté nejen nehodily se k řečenému účelu, nýbrž čelily i proti němu.

¹⁾ Aberle, Einl. s. 62—68. (též Theol. Quartalschr. 1855. od s. 173). Podobně Ebrard. Srovn. Bleek-Mangold, Einl. s. 388. pozn.

²⁾ Schneckenburger, Über den Zweck der Apostelgeschichte, Bern, 1841. Stud. u. Kritik. 1855. od s. 498—499.

³⁾ Ve Skut. 1, 21—23 vyzýval sv. Petr, aby jen takového muže povolili za apoštola na místo Jidášovo, který byl svědkem života Kristova od jeho křtu do jeho nanebevstoupení. V 10, 41 pak nazval pouze ty muže předzřízenými svědky Kristova vzkříšení, kteří s ním jedli a pili po jeho zmrtvýchvstání.

⁴⁾ Na př. když podáváje řeč sv. Štěpána uvádí též jeho slova: „Tvrdě šíje a neobřezaných srdcí a uší, vy se vždycky Duchu sv. protivíte; jakož otcové vaši, tak i vy“; aneb když ještě na konci uvádí slova Pavlova k židům (28, 26—28): „Dobře Duch svatý mluvil k otcům našim skrze pro-

Rovněž nesprávný jest též náhled, který měli Baur, Schwegler, Zeller, Hilgenfeld, Davidson¹⁾ a j. pravice, že autor chtěl spisem svým urovnati protivy mezi stranou Petrovou (petrinismem) a Pavlovou (paulinismem), a proto vylíčil prý proti pravdě věci tak, aby Petr podobal se působností svojí Pavlovi (v části první) a Pavel Petrovi (v části druhé), pomlčev totiž o některých činech a příhodách jejich, které se k účelu tomu nehodily, na př. o bojích, které sv. Pavel měl v Galatii a v Korintě, jakož i o sporech, které byly mezi křesťany ze židovství s křesťany obrácenými z pohanství, a přibájiv věci jiné, nepravdivé, ve kterých připodobnil jednoho druhému, na př. že Petr první obrátil pohany ke Kristu a učinil některé výpovědi a povolání všech národů do církve aneb že Pavel obřezav Timothea (16, 3) a učiniv slib nasirejský (21. 23—26) jevil účtu k obřadnímu zákonu mojžišskému a podobné zázraky konal, jaké byl zaznamenal o Petrovi.

Jak nesprávný jest náhled tento, patrnó již z toho, že na vyrovnání protiv mezi Petrem a Pavlem sv. autor pomýšleti ani nemohl, a to proto, poněvadž mezi nimi žádné neshody v učení nikdy nebylo. Že tomu tak, ukazují i knihy novozákonní i spisy nejstarších svatých Otcův a spisovatelů církevních. Nejen že nečiní žádné zmínky o nějakém sporu mezi řečenými apoštoly neb stranou Petrovou a Pavlovou, i svědectví vydávají jak o jejich plné shodě co do učení, tak o jejich osobním poměru přátelském.²⁾

roka Isaiáše řka: Ušima budete poslouchati, a neuslyšíte, očima budete hleděti a neuvidíte, neboť ztuhnělo srdce lidu tohoto a těžce poslouchali ušima a zamhuřovali oči své, aby snad někdy očima neuviděli a ušima neuslyšeli a srdcem nesrozuměli a neobrátili se, a abych neuzdravil jich. Budiž vám tedy známo, že pohanům poslána jest tato spása Boží, a ti budou slyšeti.“

¹⁾ Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttgart 1845. 2. vyd. v Lipsku 1866; Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter. 2 svazky, v Tübingkách 1846 (II. 73—125); Zeller, Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht. Ve Stuttgartě 1854; Hilgenfeld, Einl. 1875. od s. 574; Renan, Les Apôtres, Paris, 1866; Davidson, Introd. II., 275—282; H. Holtzmann, Apostelgeschichte 1889 (Hand-Commentar zum N. T. Bd. I).

²⁾ Viz str. 227—228. — Sv. Klement Řím. ve svém listě ke Korint. (Klem. 1. Kor. 5) nazývá sv. Petra a sv. Pavla nejvýtečnějšími a nejetnostnějšími sloupy církve. Sv. Ignác v listě k Římanům píše, že nepřikazuje jim jako Petr a Pavel, ježto oni byli apoštolé, on pak odsouzcenec jest.

Zastánci onoho náhledu chtějí dovoditi, že mezi Petrem a Pavlem byla neshoda, poukazují sice k 1. Kor. 1, 11, kde jest řeč o stranách, jež v Korintě povstaly a z nichž jedna nazvala se dle Petra, druhá dle Pavla, třetí dle Apolla, jakož i ke Gal. 2, 11, kde sv. Pavel sděluje, že v Antiochii Petrovi zjevně odpíral. Avšak neprávem. Neboť jednak ty strany, o nichž sv. Pavel v 1. Kor. 1, 11—12 zmínku činí, nerozcházel se od sebe ve věcech víry, nýbrž, jak z další části patrno, hlavně v tom toliko, že s hledem k vážnosti neb výmluvnosti jedna dávala přednost tomu, jiná jinému věrozvěstovi, jednak svatý Pavel neschvaloval jejich dělení se ve strany dle učitelů, nýbrž odsuzoval je, chtěje, aby všickni byli jedno, ježto všickni jsou vyznavači Krista Ježíše, který není rozdělen. V Gal. 2, 11. pak sv. Pavel nemluví o žádné neshodě s Petrem v příčině učení, nýbrž vypravuje toliko o jisté výtce, kterou byl učinil Petrovi pro tamní jeho jednání nedosti obezřetné, že totiž za svého pobytu v Antiochii s počátku stoloval s pohanokřesťany požíraje s nimi také pokrmy, jichž židé požívatí nesměli, potom však, když tam přišli z Jerusalema někteří křesťané obrácení ze židovství, navykli jako bývalí židé oněch pokrmů se zdržovati, odděloval se od nich s hledem ku příslým křesťanům jerusalémským a přestal jísti ony pokrmy také, nepováživ, že by byl tím mohl uvést křesťany z pohanství v omyl, jakoby také křesťané byli povinni zachovávat starozákonní předpisy o pokrmech čistých a nečistých. Výtky té však neučinil jako protivník Petrův, nýbrž jako jeho spolubratr, zůstává s ním i dále spojen jak jednotou víry, tak páskou lásky přátelské, jakož patrno z toho, že v téže kapitole nazývá ho sloupem církve a sděluje, že mu Petr, Jakub a Jan podali ruce na výraz shody mezi nimi v příčině učení a na potvrzení úmluvy, že oni budou kázati hlavně mezi židy, on pak hlavně mezi pohany, jakož i z toho, že i Petr ve 2. listě svém (3, 15) nazval Pavla svým bratrem nejmilejším.

Ale ani z těch sporů, které dle listu ke Galatským a II.

Podobně též Ireneus (Adv. haer 3, 3, 2) a jiní stavi Petra a Pavla vedle sebe jakožto muže veliké vážnosti apoštolské a vyslovují se o křesťanství jimi šířeném jakožto o křesťanství jednotném, pro všechny určeném — katolickém. Teprve Klementiny, spis to judaistický (z r. as 200), podvržený sv. Klementovi, klade Petrovi do úst slova o Pavlovi: „Muž, který jest mým nepřitelem.“

ke Korintským sv. Pavel měl s judaisty v Malé Asii a v Korintě, nejde nijak, že by přece byly bývaly protivy zásadní mezi Petrem a Pavlem neb mezi nějakou stranou Petrovou a Pavlovou; neboť oni judaisté, kteří chtíce rozšířiti tím spíše své zásady, podrývali apoštolskou vážnost Pavlovu a proti nimž sv. Pavel vážnosti své hájil, zásady jejich vyvracel a před nimi varoval, nestáli na stanovisku pravověrném, prohlašující za nutné ke spasení zachovávatí také obřadní předpisy Zákona Starého, a to jak proti duchu a vůli Kristově,¹⁾ tak proti výslovnému ustanovení sněmu apoštolského, učiněného za souhlasu nejen Pavlova, nýbrž i Petrova, Jakubova, Janova a jiných.²⁾ Vystupoval-li tedy sv. Pavel proti nim a varoval li před jejich učením, neodchyloval se od Petra a jiných apoštolův i křesťanů pravověrných, nýbrž působil v plné shodě s nimi.

Tomu-li tak, jest na jevě, že z pomlčení o těchto sporech a oné výtce ve Skutcích apoštolských nelze žádným řádem vésti důvod pro řečený náhled, jakoky Skutky apoštolské byly psány za účelem irenickým či k tomu, by usmířily neb vyrovnaly protivy mezi Petrem a Pavlem neb nějakými jejich stranami, a to tím méně, poněvadž pomlčení to jest zcela pochopitelné; neboť ať nezmiňujeme se ani o tom, že onen případ v Antiochii (Pavlova výtka) byl rázu tak podřízeného, že se o něm sv. autor možná ani nedověděl, věci tyto netýkají se vnějšího rozvoje církve tak, aby bylo nutno uváděti je ve spise poměrně krátkém, který měl vylíčením toho, jak podivuhodným způsobem církev se rozšířila přes všechny překážky v cestu se stavící, utvrditi ve víře Theofila a jiné křesťany většinou z pohanství obrácené, a to tím méně, poněvadž vylíčení jest v něm nemálo jiných překážek a nebezpečností, jež mu činili jak pohané, tak, a to hlavně, i židé, a poněvadž vůbec popisuje pouze vznik a počátek té které obce křesťanské a nikoliv další její osudy.

Soudí-li však řešení kritikové v irenický ráz Skutkův apoštolských z jakéhosi parallelismu či z podobnosti, kterou v tom spise vidí mezi činností Petrovou i Pavlovou,³⁾ na př.

¹⁾ Srovn. Mat. 12, 1—8; 15, 1—11; Mark. 7, 1—16; Jan. 5, 8—11; Skutk. ap. 10, 9—16. 44—48.

²⁾ Skutk. ap. 15, 1—29.

³⁾ Srovn. Holtzmann, Einl. 398: „Unter allen Umständen beruht die Stärke der Kritik in der auffallenden Übereinstimmung zwischen den Taten

že jeden i druhý uzdravil chromého od narození (3, 2—8; 14, 7—9), vzkřísil mrtvého (9, 37—41; 20, 9—12), vymítal duchy zlé (5, 16; 8, 7; 16, 18), a že Petr uzdravoval i stínem svým (5, 15—16), Pavel pak svým šátkem (19, 12), nevšímají si, že parallelismus ten jest neúplný a nehledaný¹⁾ a proto nikoli důkazem, že by byl sv. autor ty ony děje upravil na újmu pravdy tak, aby připodobnil Pavla Petrovi, nýbrž svědectvím, že sv. Pavel činil skutečně podobné zázraky jako sv. Petr, a jest to tím méně proti mysli, poněvadž Pán Ježíš, který sám takové zázraky působil, dal vůbec apoštolům moc, aby nemocné uzdravovali, mrtvé křísili a zlé duchy vymítali (Mat. 10, 8; 2. Kor. 12, 12). — A vidí-li tendenci irenickou v oněch zprávách, dle nichž Petr Kornelia i jeho přítel a přítel pokřtil a povolání všech národů do církve kázal (10, 34—48), Pavel pak Timothea obřezal a slib nasirejský učinil (16, 3; 21, 23—26), přehlíží či spíše viděti nechtějí, že nejen Pavel nýbrž i Petr a ostatní apoštolové obdrželi poslání ke všem národům (9, 15; 13, 4. 46. 47; Mat. 28, 19; Mark. 16, 15.), a že Pavel sám v 1. Kor. 9, 19—22 se vyslovil, že chtěje všechny přivést ke spáse stal se všechněm vším, židům jako žid, těm pak, kteří byli bez zákona (t. zjeveného či pohanům), jakoby sám byl bez zákona, prohlašuje tak, že ve věcech dovolených a lhostejných, pokud s věrou nesouvisely, ani v souvislost s ní brány nebyly, přizpůsoboval se tu židům, tam pohanům, aby všechny tím spíše získal Kristu; přehlízejíce pak to,

und Schicksalen des Petrus und der älteren Apostel auf der einen, des Paulus auf der anderen Seite. Es gibt keine Art Petrinischer Wunderwirkungen im 1. Teil, welche nicht im 2. Teil dem Paulus gleichfalls zugesprochen würde. Beide Apostel beginnen ihre Heilwunder mit der Herstellung eines Lahmgeborenen (3₂ f 14₈ f). Petrus wirkt selbst durch seinen Schatten Wunder (5₁₀), Paulus durch Schürzen und Schweisstücher (19₁₂). Von den Dämonen ist der Name des Petrus ebenso gefürchtet (5₁₆ 8₇) wie der des Paulus (16₁₈ 19₁₁ 15₂₈ 9). Wenn Petrus den Magier Simon besiegt (8₁₈ f), so Paulus den Elymas (13₆ f) und die Ephesischen Götzen (19₁₃ f) . . . Tote erwecken ist dem Einen so gut möglich wie dem Anderen“ (9₃₆ f 20₉ f) . . .

¹⁾ Řečené a jiné zázraky učinil sv. Petr docela za jiných okolností než sv. Pavel; a příhodu se Šimonem magem nelze vůbec vhodně srovnati s tím, co Pavel učinil Elymasovi; neboť Šimon magus toliko nabízel peníze Petrovi, aby mu dal moc udělovati Ducha sv., což Petr odmítnul (8, 18—23), Elymas však protivil se Pavlovi chtěje prokonsula Pavla od víry odvrátiti, a byl proto od Pavla stižen slepotou.

ovšem ani nepozorují, že ony zprávy nejsou známkou irenické tendence autorovy, nýbrž jednak důkazem, že apoštolové vykonávali povolání své věrně podle vůle Kristovy, jednak dokladem k tomu, jak táktně počínal si sv. Pavel při vykonávání apoštolského úřadu svého, když v těch krajích a případech, ve kterých byli si křesťané vědomi, že zachovávají obřadní předpisy Starého Zákona není ke spasení nutno, předpisů těch s hledem k židům šetřil, a proto i Timothea obřezal, aby tím spíše mohl působiti mezi židy s prospěchem, v těch krajích však a případech, ve kterých judaisté namlouvali křesťanům, že zachovávání oněch předpisů, jmenovitě v příčině obřízky a pokrmů čistých a nečistých, jest k spasení nutno, nejen sám jich nešetřil, nýbrž i jiné od jich šetření co nejrozhodněji zdržoval, (15, 1—2), a proto ani nedopustil, aby Titus byl obřezán, ač někteří přemrštění křesťané ze židovství toho rozhodně vyžadovali (Gal. 2, 3. 4).¹⁾

§ 37. Z kterých pramenův čerpal sv. Lukáš zprávy ve Skutcích apoštol. podané.²⁾

1. Ve čtyřech odstavcích vypravuje autor, sv. Lukáš, v 1. osobě čísla množného, dávaje tak na jevo, že sám byl

¹⁾ Neméně odchýlil se od pravdy též Overbeck, který (Apostelgesch., Leipzig 1870 v De Wette, Kurzgefasstes exeget. Handb. zum N. T.) uznával sice nesprávnost náhledu o irenické tendenci Skutkův apošt., ale myslil, že autor jejich chtěl ještě více ku prakřesťanskému judaismu nakloniti křesťany obrácené z pohanství, kteří se prý byli již značně odchýlili od paulinismu. Spočívá i jeho náhled na nesprávném předpokladě o zásadních rozdílech mezi křesťany ze židovství a křesťany z pohanství. Že nesprávně soudili též Mayerhoff, Lekebusch, König, Weiss a j. vidouce v Skutcích apošt. dějiny rozšíření se cirkve z Jerusáléma do Říma, patrně již z toho, že neděje se v nich zmínka ani o tom, kterak dostalo se křesťanství do Říma.

²⁾ V staré době nezabývali se otázkou, zda a kterých pramenů sv. Lukáš použil, někteří pak myslili, že psal všecko jako svědek očitý (Zlom. Murator.). První, jenž otázku tu si předložil, byl Königs mann, ředitel ve Flensburgu (viz s. 524. pozn. 3.), který s hledem k Luk. 1, 1—4 a k jakési nestejnosti slohové i jazykové připouštěl, že Lukáš použil pramenů písemných, jmenovitě spisu některého průvodce Pavlova tam, kde vypravuje v 1. osobě čísla množ. Po něm zabývali se tou otázkou četní kritikové, rozcházeji se však ve svých náhledech velice, jmenovitě ti, kteří upírajíce proti vši pravdě Skutky ap. Lukášovi, kladli je až do konce 1. neb až do 2. st. J. C. Rieh m (De fontibus Actuum Apostol., Traiecti

svědkem toho, co v nich předpokládá. Jsou to 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16, ve kterých vylučuje cestu

ad Rhen. 1821) zejména tvrdil, že sv. Lukáš psal ve druhé části jako svědek očitý, v první části však že užil různých pramenů psaných, jež však v jednotlivostech nelze udati. Podobně soudili: Bolten (Die Geschichte der Apostel von Lukas, übersetzt mit Anmerkungen. Altona 1799), Ziegler (Über den Zweck, die Quellen und die Interpolationen der Apostelgesch. v Gablerově Journal für theol. Literatur I. 1801, od str. 125.), Heinrichs (Nov. Test. graece perpetua adnotat. illustratum, Gottingae 1809, prol. od s. 10.), Bertholdt (Einkl. in die sämtl. kanon. u. apokr. Schriften des A. T. u. N. T. III., Erlangen 1813, 1831), Kuinoel (Comment. in libros N. T. histor. IV². Lipsiae 1827 od s. XII) a Volkmar (Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung, Leipzig 1857, s. 279 a od 282), označující jakožto pramen pro první část (aramejské) kázání Petrovo (*κῆρυγμα Πέτρον*) od Klementa Alex. (Strom. 6, 5) připomenuté, pro druhou část pak Skutky Pavlovy (*πράξεις Παύλου*) připomenuté od Origena (In Joan. 20, 12; De princ. I., 2, 3). Proti tomu Eichhorn (Einkl. od s. 35), S. G. Frisch (Dissert. utriusque Lucae comment. de vita, dictis factisque Jesu et apost., Friberg. 1817, od s. 20), Feilmoser (Einkl. Tübingen 1830, s. 293), Hug (Einkl. II⁴, 1847, od s. 257) popírali, že by byl Lukáš vůbec užil pramenů psaných. Die Schleiermachera (Einkl. vyd. od G. Wolde'a v Berlíně 1845, od s. 350) použil neznámý autor v 1. části různých záznamů palestinských, syrských i maloasijských, v 2. části cestopisného denníku Timotheova, z něhož při vypravování ponechal v nedbalosti i 1. osobu čísla množn. Nedošel však ohlasu, leč že Timothea uznali za autora oněch statí, ve kterých autor mluví v 1. os. čísla množn., také de Wette (Lehrbuch der histor. krit. Einkl. in die kanon. Bücher des N. T. Berlin 1826 s. 204, 1842 s. 205), Bleek (ve Studien und Krit. 1836, od s. 1026 a Einkl. 1862, od s. 328) a Melchior Ullrich (Stud. u. Kritik. 1837, od s. 366, 1840. od s. 1003); za pramen části první pokládal Bleek souvislé dějiny Petrovy. Gfrörer (Geschichte des Urchristentums, Stuttgart 1838, II. 1, 383 až 452; 2, 244—247) přičítá sice Lukášovi statí, v nichž mluví v 1. os. čísla množn., celý spis však přičítá autoru jinému. E. A. Schwabbe (Über die Quellen der Schriften des Lukas, Darmstadt 1847, od s. 253) pak pokládá autora za pouhého kompilatora, který sestavil celý spis ze čtyř spisků jiných, a to ze životopisu Petrova, z řečnické práce o smrti Štěpánově, ze životopisu Barnabášova, jenž prý obsahoval také 13, 1—15, 4, a z památníku Silova; jest prý Silas či Silvanus = Lucanus, jakož po něm soudil i van Vloten). Proti nim vystoupili Kraus (Studien der evangel. Geistlichkeit Württenbergs X, 2), Rink (v Stud. und Kritik. 1844, od s. 201), Schneckenburger (Über den Zweck der Apostelg. Bern 1841, od s. 17), Meyer (Comment über d. N. T. III. Göttingen 1835), Adalb. Maier (Einkl. Freib. 1855 od s. 177), Reithmayr (Einkl. s 407) a j. ukazující jednak ze Skutk. 20, 5, jednak ze Skutk. 16, 19. 25. 29; 17, 4—10. a 17, 14—15; 18, 5, jednak ze samostatnosti a jednotnosti spisu, že autorem oněch částí, ve kterých mluví v 1. os. čísl. množn., nebyl ani Timotheus ani Silas, nýbrž ten, jenž napsal spis celý. Die H. Ewald a

sv. Pavla z Troady do Filipp a tamní pobyt jeho (při 2. cestě jeho apoštolské), cestu z Filipp do Miletu a z Miletu do Jeru-

(Die drei ersten Evangelien und die Apostelg. übersetzt und erklärt, 1872, II^a s. 30—40. Geschichte des Volkes Israel, Göttingen 1858. 3. vyd. 1868 s. 36) použil Lukáš v první části pramenů dvou, t. prostých dějin Petrových, z nichž přijal 1, 18—5, 42; 8, 5—40; 9, 32—11, 18, a dějin Štěpánových (kap. 6. 7. 9.). v druhé části jakési zprávy zvláštní o první cestě Pavlově (k. 13—14) a alespoň výnos sněmu apoštol. (15, 23—29); část, v níž mluví v 1. os. čísla množn., napsal prý na základě vlastní zkušenosti. Dle Roverse (Nieuwtestamentische Letterkunde, 's Bosch 1874—76, 21888, s. 204) povstaly Skutky ap. zpracováním Skutků Petrových, cestopisu psaného nejspíše od Lukáše, listu ke Galat. a spisů Josefa Flavia. Dle Jacobsena (Die Quellen der Apostelg., Berlin 1885, ve velikonoč. programu gymnasia Werderského) podávají Skutky ap. výplody pouhé obrazivosti učiněné s hledem k listu ke Gal. a k evangelním zprávám v díle prvním (k. 1—12, a s použitím pramene Barnabášova, pokud se týká zprávy o první cestě Pavlově, a onoho spisu psaného prý nejspíše od Tita, ve kterém mluví v 1 os. Dle B. Weisse (Eintl. Berlin 1886, 3. vyd. 1897 s. 545) Lukáš použil pro 1. část (od 1, 15 do kap. 15.) pramene židokřesťanského sepsaného od svědka očitého, leč že 9, 1—30 a 11, 19—30; 12, 25—13, 14 napsal as na základě ústního sdělení, druhou část pak sepsal jako svědek očitý. Wendt uznával původně jen pro dějiny Štěpánovy pramen písemný, ostatní psal Lukáš dílem dle ústního podání (o Petrovi), dílem dle vlastního názoru a následku, v 6. a 7. vyd. však svého Komentáře ke Skutkům ap. (Göttingen 1888) rozeznává již autora oněch částí, v nichž mluví v 1. os., od autora celé knihy, později připouštěl ještě jiné prameny, v 8. vyd. r. 1899 i spisy Flaviovy. W. C. van Manen uznával jako prameny Skutky Petrovy psané na oslavu sv. Petra Skutky Pavlovy a Lukášův cestopis, jež zpracoval pohanokřesťanský redaktor mezi 125—150. M. Sorof (Die Entstehung der Apostelg. Berlin 1890) předpokládá jako pramen spis Lukášův, jenž prý obsahoval 1, 1—2; 2, 42—47; 4, 32—37; 6, 1—8, 2; 11, 19—30; 12, 25—15, 32, ač-li pro kap. 13 a 14 neměl nějakého pramene zvláštního, zaujatého pro Barnabáše. Pramen ten přepracoval prý jiný průvodce Pavlův, nejspíše Timotheus, dílem je zkrátiv, dílem rozšířiv na základě vlastního názoru a ústního podání a legend o Petrovi. P. Feine (Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evang. und Apostelg., Gotha 1891, a Die alte Quelle in der ersten Hälfte der Apostelg. v Jahrb. für protest. Theologie 1890, s. 84—133) uznává pro první část pramen židokřesťanský, obsahující podání o Petrovi a první obci křesťanské, a pramen pohanokřesťanský směru universalistického, z nichž redaktor (Lukáš) sestavil Skutky ap. tak, že z prvního pramene přejal 1, 1—8, 24; 9, 31—11, 23; 12, 1—24; z druhého 8, 25—40 a 9, 1—30. Friedr. Spitta (Die Apostelg., ihre Quellen und deren geschichtl. Wert, Halle 1891) uznává prameny dva, jeden (A) věrohodný (od Lukáše), jenž obsahoval hlavně řeči Petrovy, Štěpánovu a Pavlovy, jakož i ony části, v nichž užívá 1. os. čísla množn., druhý (B) legendární, jenž obsahoval různé legendy, zázraky a vůbec lidové podání o prvních dobách apoštolských, v němž

saléma (při 3. cestě apoštolské) a jeho plavbu do Říma. Těchto zpráv tedy nečerpal jakožto svědek očitý z pramenů

prý pravda pomíchána se smyšlenkami. Prameny ty spojil prý mosaikově redaktor nějaký na konci 1. st., na př. pro perikopu 1, 26–2, 13 přejal z A 1, 26; 2, 1. 2. 4. 12–13, z B pak 2, 3. 5–6. 11^b 9. 10–11^a. S náhledem tím souhlasil celkem J. Weiss (Das Juden- u. Christentum in der Apostelg. und das sogen. Apostelkonzil, ve Stud. u. Krit. 1893, s. 480–540, a v Paulinische Probleme: Die Chronol. der Paulin. Briefe, v Stud. u. Krit. 1895 s. 252–296), jen že prameni B přiřítal celé kap 1–5 a také v prostředních kapitolách jiné části prameni A, jiné B přisuzoval, později pak opět některé změny ve svém náhledě učinil v Über die Absicht und den literar. Charakter der Appg., Göttingen 1897. Podobně učinil též J. Jüngst (Die Quellen der Apostelg. Gotha 1895), dla něhož povstaly Skutk. ap. také hlavně z dvou pramenů, jež redaktor kol. 110–126 spracoval a různými vložkami hlavně na základě ústního podání rozšířil. Odchýlil se však i od Spitty i od Weissse v tom, co kterému prameni přiřítati jest. K. Clemen (Die Chronologie der Paulin. Briefe, Halle 1893) uznával sice také pouze dva prameny hlavní (1. dějiny Hellenistů, historia Hellenistarum, a 2. dějiny Pavlovy, hist. Pauli), ale tvrdil, že každý z nich později byl přepracován a rozmnožen vložkami z pramenů jiných, potom však oba spojeny v jeden celek od redaktora prvního, nestranného, jenž do něho vetkal některé věci nové, celek ten pak přepracován a novými doplňky opatřen nejprve od redaktora judaistického, potom (po druhé) od redaktora protižidovského a pohanského), jenž jej konečně (za Hadriana) uvedl ve formu našich Skutkův ap. Kouskovací tuto dohadu odsoudil sice rozhodně i filolog Alfred Gercke (v recensi podané v Göttingische gelehrte Anzeigen, 1894 s. 575–599), ale sám také nejen připouštěl oprávněnost rozeznávání prameny o sobě, nýbrž i (ve článku Der *δευτερος λόγος* des Lukas und der Apostelg.; v Hermes XXIX. 1894. s. 373–392) učinil nový pokus vyložití původ Skutkův ap. jako kompilaci učiněnou ve 2. st. z různých pramenů, k nimž mimo jiné čítal také Skutky Pavlovy *Πράξεις Παύλου*). Adolf Hilgenfeld († 1907) předpokládal prameny tři: A *πράξεις Πέτρου* Skutky Petrovy, B *πράξεις τῶν ἐπὶ τῷ* Skutky sedmi, a C *πράξεις Παύλου* Skutky Pavlovy. Z prvního pramene autor přejal prý 1, 15–5, 42; 9, 32–42; 12, 1–23; z druhého 6, 1–8, 40; ze třetího 7, 53^b; 8, 1^a. 8; 9, 1–31; 11, 27–29 a hlavní věci z kap. 13–28, vetkav do nich, jménovitě v 1. a 3. části různé vložky a přizpůsobiv vypravování zvláště ve 3 části svému účelu tak, aby se zdálo, že Pavel byl vždy ve shodě s ostatními apoštoly. Die W. Soltau a (Zeitschr. für die ntl. Wissensch. 1893. s. 128–154 a Protestant. Monatshefte 1903, s. 265–273, 296–304) napsal Skutky ap. neznámý autor na základě spisu Lukášova, jenž ličil apoštolské cesty Pavlovy a jenž spojen byl s perikopami, v nichž mluví v 1. os., jakož i na základě pramenů od Lukáše sebraných (o smrti Štěpánově, o obrácení Pavlově a zprávy cestopisné), vetkav do textu též sbírku též legend o Petrovi, kterou měl po ruce, a mimo řeč Štěpánovu, kterou přejal z nějakého pramene hellenisticko-alexandrijského, též jiné řeči a listy, které byl sám sestavil na základě listů Pavlových. Ale jak nesprávné jsou tyto a podobné náhledy, patrnó již, ať

cizích, nýbrž z vlastní zkušenosti své, podáváje to, co sám byl viděl neb slyšel neb spolu konal.¹⁾ A jestli B. Bauer a E. Havet, chtěje upřít skutky apoštolské Lukášovi jako autoru, tvrdili, že očitý svědek ten nebyl skutečný, nýbrž smyšlený, byli rozhodně v nepravdě, jakož uznává se nyní všeobecně²⁾ a patřno jest i z té živosti a názornosti, s kterou autor věci představuje, i z té přesnosti a znalosti časových a místních poměrů, kterou v oněch statích na jevo dává.

Podobně platí o Königsmannovi, Bleekovi³⁾ a jiných, dle

o jiném pomlčíme, nejen z toho, co bude ukázáno v § 38., že totiž Skutky apošt. byly sepsány skutečně od sv. Lukáše, průvodce Pavlova, a nikoliv od některého autora z doby poapoštolské, nýbrž i z veliké oné neshody, která se mezi nimi jeví. Tak na př. ze Skutk 9, 31—12, 25 Soroř přičítá původnímu spisu Lukášovu 11, 19—30 a 12, 25, pravě, že k tomu Timotheus přičinil 9, 32—11 18 a 12, 3—23 z pramene petrovského a 11, 18; 12, 1. 2. 24. ze svého; van Manen odvozuje 9, 32—11, 18 a 12, 3—19 ze Skutků Petrových, 11, 19—30 pak ze Skutků Pavlových; Spitta přisuzuje prameni A 11, 19 (8, 4) — 21. 27—30. 12, 25; prameni B 9, 32—11, 18; 11, 23. 24^a. 25. 26; 12, 1—24; ostatní přidal prý redaktor. Clemen přičítá dějinám Hellenistův 11, 19—21. 24^a. 26, redaktorovi prvnímu 10, 36. 37^b; 11, 16. 22. 23. 24^b. 25. 27—30; 12, 1—25., redaktorovi protižidovskému 9, 32—10, 35. 37^a. 38—11, 15. 17. 18; Jüngst odvozuje z pramene A části 11, 19. 23. 25—30; 12, 25^{a,b}, z pramene B 9, 31—10, 35; 10, 44—11, 15. 17^{a,c}. 12, 1—3. 4^c—5^a—6^c.^d—14. 15^c—17. 19—23; ostatní přičítá redaktorovi. (Srovn. Bludau, Die Quellenscheidungen in der Apostelgeschichte, v Bibl. Zeitschr. 1907. s. 166—189. a 258—281; Knabenbauer, Comment. in Actus ap. v Cursus script. sac. Parisiis 1899, s. 8—12, Holtzmann, Einl. 394—397.)

¹⁾ Totéž platí o 11, 27—28, ač-li správné jest čtení kodexu Kembridžského (D) zachované také u sv. Augustina Serm. 2. n. 57 (Migne 34, 1295), dle něhož autor také v této části užil náměstky 1. os. čísla množn. pravě: „V těch pak dnech přišli z Jerusáléma proroci do Antiochie. A když jsme se shromáždili (*συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν* — congregatis autem nobis — kterážto slova však v ostatních kodexích scházejí) povstal jeden z nich“

²⁾ Felten, Einl. 143: „Die Ansicht, dass die Person des Augenzeugen hier bloss vorgegeben sei, ist unhaltbar und heute allgemein preisgegeben.“ Holtzmann, Einl. 394: „Da nun der Inhalt jedenfalls auf einen Reisegefährten weist (so jetzt auch Supern. Relig., während noch Radikalismus eines Schrader, B. Bauer und E. Havet die Person des Augenzeugen für fingiert hielt), hat man das fragliche Ich zu finden geglaubt in 1. Timotheus.“

³⁾ Königsmann, Prolusio de fontibus commentariorum sacrorum qui Lucae nomen praeferunt deque eorum consilio et aetate. Altonae 1798. Ořísknuto v Pottově Sylloge comment. theolog. ve 3. sv. od str. 215. Bleek Einl. s. 397.

jejichž náhledu sv. Lukáš přejal ony stati doslovně z nějakého spisu jiného průvodce Pavlova, a to Timothea (Bleek); neboť náhledu tomu přičítá se ona shoda jak co do jazyku, tak co do slohu, která se jeví mezi oněmi statmi a mezi ostatní částí Skutků apoštolských.

Napsal však sv. Lukáš na základě vlastní zkušenosti své nejen ony stati, v nichž mluví v 1. osobě čísla množného, nýbrž také ty, které souvisí s nimi tak úzce, že nelze s důvodem pochybovat o tom, že jen proto neužil v nich první osoby čísla množného, poněvadž při věcech, které v nich vypravuje, byl přítomen pouze jako svědek a nikoliv jako součinitel. Jest to zejména zpráva o uzdravení posedlé dívky ve Filippech (16, 18), Pavlova řeč na rozloučenou konaná v Miletě (20, 17—38) a rozmluva s Jakubem Mal. a se staršími v Jerusalemě (20, 19—25).

2. Ostatní věci, jež vypravuje o Pavlovi nebyv jím přítomen, jako jeho horlení proti křesťanům (8, 3), jeho obrácení se a první činnost i osudy po jeho obrácení se (9, 1—30), povolání do Antiochie a poselství do Jerusalema (11, 25—30; 12, 25), jakož i jeho působnost apoštolskou, seznal zajisté, ne-li všechny, jistě alespoň velikou většinou od Pavla samého, jehož provázel nejen na druhé cestě jeho z Troady do Fillipp a na třetí cestě z Fillipp do Jerusalema, nýbrž i na plavbě jeho z Jerusalema do Říma a s nímž i v Římě pobyl skoro po celou dobu první vazby jeho; nejedny z věcí těch slyšel nepochybně také od jiných průvodců jeho, jmenovitě od Timothea, který byl s Pavlem na druhé i třetí cestě jeho, a s nímž se Lukáš setkal nejen na řečených dvou cestách,¹⁾ nýbrž i v Římě, za první vazby Pavlovy,²⁾ a od evangelisty Marka, který provázel Pavla i společníka jeho Barnabáše roku 45—46 z Jerusalema do Antiochie a odtud na první apoštolské cestě jejich až do Perge, Barnabáše pak samého r. 52 i na ostrov Cyprus, a s nímž se Lukáš setkal v Římě také (Filem. 24.).

Od Marka mohl se snadno dovědět a při pilném vyptávání svém (Luk. 1, 3) zajisté se dověděl také mnoho z toho, co vypravuje v první polovici spisu svého (K. 1—12)

¹⁾ Srovn. Skut. ap. 16, 1—3. 10; 20, 4—5.

²⁾ Srovn. Kolos. 1, 1. a 4, 13.

jmenovitě o volbě apoštola Matěje, o seslání Ducha sv., o Petrovi a ostatních apoštolech, o Ananiášovi a Safíře, o Štěpánovi, o modlitbě věřících za Petra, neboť věci ty sv. Marek jakožto rodák jerusalémský a syn té Marie, v jejíž domě scházeli se první křesťané ke službám Božím a za Petra se modlili, a jako Petrův průvodce dílem sám viděl a slyšel, dílem od svědků očitých a spolehlivých, zejména též od Petra seznal, a proto i Lukášovi mohl pověděti. Mohl se však na věci ty vyptati také u jiných svědků očitých, zvláště u Jakuba apoštola a biskupa jerusalémského, s nímž se v Jerusalemě setkal o letnicích (11, 16; 21, 18), u Mnasona, jednoho z nejstarších učeníkův apoštolských, v jehož domě o řečených svátcích i s Pavlem se byl uhostil (21, 16), ano, pokud se týká toho, co vypravuje v prvních pěti kapitolách, také u mnoha jiných, poněvadž důležité události ty děly se před svědky četnými. Co pak se týká jáhna Filipa a jeho působnosti v Samaří a obrácení komorníka královny ethiopské, jakož i sv. Štěpána, o tom všem mohl dostati spolehlivou zprávu od Filipa samého, u něhož obdržel pohostinství i s Pavlem při jeho návratě ze třetí cesty apoštolské (21, 8—10). Podobně platí o Štěpánově a Petrových řečech, jež sv. Lukáš zaznamenal, jakož o výnose sněmu apoštolského (K. 15) a o listě Lysiášově k vladaři Felixovi (23. 26—30). I těch mohl se dověděti sdělením ústním; neboť řeči Petrovy, soudíc z jejich stručnosti, nejsou podány doslovně, jako vůbec žádné řeči v Novém Zákoně zaznamenané, nýbrž jen ve výtahu a co do hlavního obsahu; tak mohl si je však zapamatovati a i po letech Lukášovi pověděti nejeden z těch svědků četných, kteří je slyšeli, tu Barnabáš, onu Marek neb Mnason a jiný. Výnos sněmu apoštolského pak znal doslovně mimo jiné i sv. Pavel, který byl přítomen při jeho stanovení a jedním z těch, kteří jej donesli do Antiochie, aby se tam předčítal; co do hlavního obsahu znal však i list Lysiášův, dověděl se ho ne-li od Lysiáše samého, jistě v Caesarei od Felixe, a nepochybně též řeč sv. Štěpána, kterou podle všeho sám také slyšel, tak že mohl o všech těchto věcech podati Lukášovi zprávu bezpečnou.

3. Ke všemu tedy, co sv. Lukáš vypravuje ve Skutcích apoštolských, stačily prameny právě jmenované, vlastní totiž jeho zkušenost a ústní sdělení sv. Pavla a jiných svědků spolehlivých. Zdali přes to užil také pramenů písemných, dokázati

nelze, avšak ani popřítí, spíše zdá se, že některých použil přece, ne sice při spisování do nich nahlížeje, nýbrž upomínkou na dřívější četbu jejich, ne-li též v písemných poznámkách, jež si snad na jejich základě (neb i dle vlastní zkušenosti) učinil.¹⁾ Zejména podobá se pravdě, že řečeným způsobem použil jich při výnose sněmu apoštolského, jenž v originále choval se v Antiochii a v opisech zajisté také do jiných měst se dostal a jehož opis možná sv. Pavel sám s sebou bral, jakož i při listě Lysiášově, jehož znění mohl si za svého pobytu v Caesarei zaopatřit také. Možná však, že dostaly se mu do rukou také záznamy řečí Petrových i Štěpánovy, neboť není pravděnepodobno, že některý z těch, jenž je slyšel, zaznamenal si je u výtahu a co do podstaty nedlouho po jich proslovení a později Lukášovi přechísti neb i opsat dal.

4. Že by však byl autor Skutků apoštolských použil ještě jiných pramenů, nepodobá se pravdě nijak, ač to tvrdili někteří, jmenovitě ti, kteří je upírali sv. Lukášovi jako autoru, kladouce je do doby poapoštolské, jako Zeller, Kuinoel, Volkmar a j. Zejména nelze souhlasiti s míněním Zellerovým, Roversovým a jiných, že použil listů Pavlových; neboť ačkoli lze právem souditi, že sv. Lukáš znal alespoň některé z těch listů jeho, které byly již vydány tou dobou, když on Skutky apoštolské psal,²⁾ přece nejen nejeví se nikde na nich závislým, nýbrž postupuje všude samostatně, buď že nečiní ani zmínky o těch oněch věcech, jež Pavel v listech svých o sobě neb jiných událostech vypravuje,³⁾ aneb že v některých okolnostech vedlejších odchyluje se od nich při těch věcech, ve kterých

¹⁾ Někteří připouštějí je, ač uznávají, že nelze jich určití, tím méně znovu zříditi, a to zejména Langen, Einl.³ s. 90, Reuss, Gesch. der hl. Schrift, N. T.⁸ Braunschweig 1887, s. 207; Cornely, Introd. III. s. 322; Felten, Die Apostelgesch. Freiburg. 1892, s. 23; Kaulen, Einl.⁴ III. s. 100; Trenkle, Einl. s. 142—144; Schaefer, Einl. s. 295—297; Knabenbauer, Comment. in Act. s. 8—9; Gutjahr, Einl. s. 230—232; Hadorn, Die Apostelg. und ihr geschichtl. Wert, Gross-Lichterfelde-Berlin, s. 12, a j. Jiní vůbec popírají, že by byl jakých užil, tak B. König, Echtheit d. Apg. od s. 175, Aberle-Schanz, Einl. s. 81, Nösgen, Comm. über d. Apostelg. Leipzig 1882, s. 24, Belser, Einl.⁴ s. 190, Die Apostelg., Wien, s. 14—16.

²⁾ Bylť sv. Lukáš právě ve Filippech, když sv. Pavel psal v Makedonii, a snad právě ve Filippech, list 2. Kor., a byl v Římě, když tam Pavel psal list ke Kološským a k Filemonovi.

³⁾ Na př. 1. Kor. 1, 16—17; 9, 1—6; 15, 5—7; 16, 2; 2. Kor. 1. 8—11; 7, 5—15; 11, 22—12, 9; Gal. 1, 7 a j.

se s nimi stýká,¹⁾ aneb obšírněji vyličuje a tak i světlo vrhá na to, nač Pavel pouze naráží neb jen stručně podává.²⁾ Taktéž nesprávně soudili ti, dle nichž autor v první části použil judaistických Skutků apoštolských (apokryfních), ať by to byly Skutky Petrovy (*πράξεις Πέτρου*), jak myslii Hilgenfeld, Hausrath, Rovers a j., aneb kázání Petrovo (*κήρυγμα Πέτρου*), jak soudili Ziegler, Berthold, Kuinoel, Volkmar a j., aneb spis psaný na oslavu Petrovu a první církve, jak tvrdil B. Weiss (Einl.² s. 570), Feine a j., aneb nějaké souvislé dějiny či životopis sv. Petra, jak mínili de Wette, Bleek, Schwanbeck, Davidson, Sorof; neboť první dva spisy povstaly až ve 2. st., kdy Skutky apoštolské byly již dávno vydány, druhé dva pak jsou pouhou smyšlenkou těch oněch kritiků; ve skutečnosti jich nebylo.

Že ke Skutkům apoštolským nebylo použito ani spisů Flaviových, jak tvrdil Rovers, Knopf a j., patrně jest již z toho, co bylo řečeno na s. 249—251 a v § 34., že totiž byly sepsány mnohem dříve než psal Flavius spisy své. Pokud jeví se mezi spisy těmi nějaká podobnost v příčině jazykové neb slohové, vyloží se snadno ze společného pramene, jehož použili oba autorové, totiž z mluvy řecké vůbec, ze znalosti překladu alexandrijského a z četby řeckých spisů.

§ 38. Obsah Skutkův apoštolských.

Skutky apoštolské vyličují založení a rozšíření církve obecné, jež dělo se zcela podle rozkazu a proroctví Kristova daného slovy: Budete mi svědky v Jerusalemě i ve všem Judsku, a v Samařsku a až do posledních končin země (Skutk. 1, 8). S hledem k tomu lze proto rozdělit spis ten vhodně ve tři části; z těch

¹⁾ Srovn. na př. Skut. 9, 23—25 a 2. Kor. 11, 32—33. Dle Skutkův ap. byli to židé, dle 2. Kor. vladař krále Arey, kteří usilovali o zatknutí Pavlovo a tak byli mu pohnutkou, že z Damašku utekl; odporu skutečného ovšem není; neboť Lukáš jmenuje židy jakožto ty, před jejichž úklady Pavel utekl nepochybně proto, že oni svými prosbami neb žalobami nepravými byli příčinou, proč vladař bran městských ostříhati dal a Pavla zatknouti chtěl. (Srovn. Belser, Einl.² s. 192.)

²⁾ Srovn. na př. 2. Kor. 11, 23—27 a Skut. ap. 14, 18—19; 16, 18—40; 17, 5—13; 19, 23—40.

část první (8, 1—8, 3) po krátkém úvodě, ve kterém autor ukazuje na souvislost tohoto spisu se spisem jeho prvním (1, 1—3), vylučuje založení a šíření se církve po Jerusálémě a Judsku vůbec, a to tak, že

a) nejprve předkládá děje, jimiž ono založení bylo připraveno, kterak totiž Pán Ježíš před svým nanebevstoupením apoštolům slíbil Ducha sv. a přikázal, aby svědčili o něm či učení jeho hlásali po všech končinách země, a kterak po nanebevstoupení jeho doplněn byl sbor apoštolský volbou apoštola Matěje (1, 4—26); na to autor podává zprávu, kterak církev obecná byla založena v Jerusálémě, vylučuje, kterak Duch sv. sestoupiv na apoštoly uzpůsobil je svými dary k řádnému vykonávání úřadu jim svěřeného a darem jazyků naznačil mimo jiné i to, že přestal rozdíl mezi národem a národem (2, 1—11), a kterak téhož dne po řeči Petrově vstoupilo do církve na 3000 lidí (2, 12—41). Představiv pak ještě několika tahy výraznými vnitřní život a zřízení církve (2, 42—47),

b) vypravuje, kterak se církev rozmáhala v Jerusálémě přes všechny vnější i vnitřní překážky, které se jí v cestu stavěly; líčí totiž, kterak Petr uzdraviv jménem Krista Ježíše za přítomnosti Janovy člověka chromého od narození (3, 1—11), poučoval užaslý lid o Kristu jakožto Vykupiteli světa a povzbuzoval ku pokání, takže nových 5000 lidí přijalo křest, Petr však i s Janem proto k rozkazu velerady nejprve zatknut a uvězněn, potom před veleradu postaven byl, kdež vydal veřejně Kristu svědectví a proti zákazu, aby o Kristu více ne-
kázali, prohlásil, že sluší více poslouchati Boha než lidí (3, 1—4, 22), byvše pak propuštěni na svobodu po společné modlitbě s věřícími od Ducha sv. posilnění byli (4, 23—31). Po té vylíčil znova utěšený stav první obce křesťanské, jmenovitě též její společenství majetkové, ukazuje, kterak nebezpečství, jež tomu stavu hrozilo špatným příkladem manželův Ananiáše a Sáfíry, bylo odvráceno soudem Božím veřejně na oba manžely dopadlým (4, 32—5, 11), a podav zprávu o novém vzrůstu církve sděluje, kterak velerada těžce nesouc stálý vzrůst církve dala všechny apoštoly uvězniti a přes odpor Gamalielův bičovati, a kterak apoštolé nejen radovali se, že mohli pro Krista trpěti, nýbrž i byvše propuštěni zmužile ve svém úřadě pokračovali (5, 12—42). Na to

c) vypravuje, kterak za příčinou nevole vzniklé pro ně-

která nedopatření při podělování bylo ku pomoci apoštolů zvoleno sedm jáhnů, z nichž jeden, jménem Štěpán, úspěchem, kterého dosáhnul za pomoci Boží svými zázraky a výmluvností, tou měrou popudil židy, že jej křivě obžalovali a, když stoje před veleradou vytknul jim v delší řeči, že stále Bohu odpírají, vyvedše z města i ukamenovali, ano též ostatní křesťany pronásledovat se jali, ale právě tím podnět dali, že mnozí uprchše z Jerusáléma také jinde po Palestině evangelium šířili (6, 1—8, 3).

Část druhá (8, 4—12, 25) vyličuje nenáhlý postup křesťanství ku polopohanským Samaritánům i pohanům samým; ukazuje totiž,

a) kterak jáhen Filip obrátiv ke Kristu značný počet obyvatelů města Samaří, jímž na to Petr a Jan modlitbou a vzkládáním rukou udělili svátost biřmování, odebral se k vyzvání andělovu na cestu vedoucí do Gazy a pokřtil tam komorníka královny etiopské, jenž se právě vracel z Jerusáléma (8, 4—40),

b) kterak dosavadní pronásledovatel křesťanů Šavel byl obrácen v neúnavného hlasatele učení Kristova a označen jako apoštol pohanů (9, 1—30),

c) kterak Petr, procházeje po uplynulém pronásledování palestinské obce křesťanské, jménem Kristovým uzdravil v Lyddě Eneáše: po 8 roků mrtvicí stíženého a vzkřísil v Lyddě Tabithu (9, 41—43), a byv poučen zvláštním zjevením, v Caesarei první pohany (Kornelia a jeho domácí i přátele) přímo do církve přijal (10, 1—48) a když mu pro to ostatní apoštolé a křesťané judští činili výtky, svou zprávou o tom, kterak věc se udála, nejen je upokojil, nýbrž i pohnul, že za to vzdali Bohu chválu (11, 1—18),

d) kterak v Antiochii syrské povstala a prospívala a též od apoštolův uznána byla první obec křesťanská z obrácených pohanů a kterak ona zasláním peněžité pomoci do Jerusáléma osvědčila křesťanskou lásku svou židokřesťanům judským (11, 19—30) a

e) kterak Herodes Agrippa I., započav nové pronásledování křesťanů, dal Jakuba Vel. usmrtiti a Petra uvězniti v úmyslu po velikonocích usmrtiti jej také, a kterak Petr byv od anděla vysvobozen na jiné místo (do Říma) se odebral, Herodes však byv o něco později náhle stížen děsnou nemocí, smrti krutou sešel (12, 1—25).

Část třetí (13, 1—28, 31) ukazuje, kterak církev Kristova působením sv. Pavla a jeho průvodců šířila se v maloasijských a evropských krajích říše římské sice také mezi židy, ale hlavně mezi pohany; zejména líčí

a) první cestu apoštolskou, kterou sv. Pavel konal s Barnabášem z Antiochie po Cypru, Pamfilii, Pisidii a Lykaonii (13, 1—14, 27), jakož i spor, který po jejich návratě povstal v Antiochii o závaznosti obřadních předpisů Zákona Starého, ale byv předložen apoštolům k rozhodnutí, výnosem jejich byl urovnán (15, 1—35). Po té líčí

b) druhou cestu sv. Pavla, při které prošel Syrii, Malou Asii, Macedonií a Řeckem, a založiv mimo jiné též církevní obce ve Filippech, v Thessalonice a v Korintě, vrátil se po delším pobytě v Korintě přes Efesus, Caesarei a Jerusálém do Antiochie (15, 36—18, 28) a

c) třetí cestu jeho apoštolskou, na které přišel do Efesu a působil tam se zdarem přes dva roky do Macedonie i Řecka se odebral a navštívil tamní obce křesťanské, přes Filippy, Milet a Caesarei odešel do Jerusáléma, dostav v Caesarei předpověď, že bude v Jerusálémě zatknut (19, 1—21, 15). Na to

d) vypravuje, kterak sv. Pavel, byv v Jerusálémě na křivé udání zatknut a v Caesarei po dva roky ve vazbě chován, i tam před vladaři Festem a Felixem jakož i Agrippou II. Kristu svědectví vydal a, když odvolal se k císaři, do Říma byl dopraven, také tam nejprve židům, potom pohanům po dva roky mírné vazby své o Kristu kázal (23, 16—28, 31).

§ 39. Pravost Skutkův apoštolských.

Jak již řečeno, spisovatel Skutkův apoštolských jest týž svatopisec, který napsal třetí evangelium, kánonické, totiž sv. Lukáš, průvodce sv. Pavla. Že tomu tak, ukazují důvody vnitřní i vnější. Neboť

I. co se týká důvodů vnitřních, v 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18 a 27, 1—28, 16 (dle kod. D také v 11, 27—28) autor vypravuje, jak již pověděno, v první osobě čísla množného; tak dává na jevo, že provázel sv. Pavla na druhé cestě jeho z Troady do Filipp, na třetí cestě z Filipp do Jerusáléma a potom z Caesareje do Říma, a nejen provázel, nýbrž i (ale-

spoň v Macedonii) spolupůsobil, neboť v 16, 10 praví: „A jak to vidění viděl, hned jsme hledali, abychom šli do Macedonie, ujištění jsouce, že nás povolal Bůh, abychom jim kázali evangelium; a v 16, 13: „A sedíce mluvili jsme ženám, které se byly sešly.“

Z průvodců Pavlových nelze však tu právem mysliti na Marka neb Barnabáše, neboť ti neprovázeli ho na druhé cestě jeho (15, 37—41), ani na Timothea, Sopatra, Aristarcha, Sekunda, Gaia, Tychika neb Trofima, neboť ty všechny odlišuje autor ve 20, 2—6 výslovně od těch, které zahrnuje náměstkou „my“, ani na Silu neb Erasta, neboť když mluví pouze o Pavlovi a Silovi (16, 19. 25—29; 17, 4. 10) nebo Pavlovi, Silovi a Timotheovi (17, 14. 15; 18, 5) neuzívá první osoby čísla množného, nýbrž třetí, podobně jako ani tehdy, když vypravuje pouze o Erastovi a Timotheovi (19, 22), ať nedíme nic o tom, že na druhé cestě Erastus nebyl s Pavlem a že Silas byl by užil 1. osoby čísla množného již od 15, 46 (viz s. 270). Ale ani na Tita nelze mysliti právem; neboť on byl s Pavlem dle Gal. 2, 1—3. také na sněmě apoštolském, byl by tedy jako autor užil první osoby čísla množného již od 15, 1, ač-li cesta, o níž se zmiňuje sv. Pavel v Gal. 2, 1., totožná jest s cestou jeho ke sněmu apoštolskému, jak se myslí skoro obecně, a ne snad totožná s cestou onou, o které jest řeč ve Skut. 11, 30 a 12, 25, jak asi méně správně soudí Belser; v tomto případě byl by však užil 1. osoby čísla množného ještě dříve. Mimo to, jak upozorňuje Trenkle a Holtzmann,¹⁾ na něho nehodí se to, co jde na jevo ze 16, 17—20, 5., že totiž autor přišel s Pavlem na druhé cestě jeho do Filipp, nešel s ním dále, nýbrž zůstal ve Filippech a vůbec v Makedonii, až do té doby kdy se svatý Pavel vracel ze své cesty třetí. Neboť dle 2 Kor. 2, 13; 7, 6. 7. 13; 8, 6. 16. 23; 12, 18. Titus tou dobou dílem dlel u Pavla v Efesu, dílem vyřizoval některá poselství od Pavla ke Korintským a z Kórintu Pavlovi. Nezbyvá tedy, než abychom autorem alespoň oněch

¹⁾ Trenkle, Einl. s. 144. Holtzmann, Einl. 395: „Sein (des Titus) Reisebericht hätte schon mit 15, 1 f (= Gal. 2, 1 f) anfangen müssen; auf ihn passt auch nicht der Aufenthalt in Philippi zu einer Zeit, da er vielmehr bei Paulus in Ephesus war, um dann zwischen diesem und den Korinthern als Bote und Vermittler hin und herzureisen (2 Kor. 2, 13 7 6 f 13 8 6 16 f 23 12 18).“

perikop svrchu udaných, ve kterých vypravuje v první osobě čísla množného, nerozuměli leč jedině sv. Lukáše, a to tím spíše, poněvadž hledíc k některým technickým výrazům lékařským (*καθαπτειν* 28, 3; *πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενος* 28, 8), jichž užívá, lze souditi, že autor ten byl lékařem, jímž Lukáš dle Kolos. 4, 14. skutečně byl. Uznává se to nyní skoro obecně,¹⁾ i od racionalistů, ač někteří z nich jako Holtzmann, Spitta, Soden, Soltau, Knopf sepsání celého spisu Lukášovi upírají.²⁾

Ty perikopy však, ve kterých autor mluví v 1. osobě čísla množného, srovnávají se s ostatními částmi Skutkův apoštolských i co do jazyka i co do slohu, — vždyť jest v nich 67 slov a úsloví, jež vyskytají se sice také v ostatních částech spisu toho, ale v žádném evangeliu, a 43 takových, která jsou mimo to také v evangeliu Lukášově, ale v žádném evangeliu jiném;³⁾ a ony vypravují podobně jako ostatní části

¹⁾ Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig, s. 6: „Auch gegen die Annahme erhebt sich kaum noch eine Stimme, hinter diesem „Wir“ stehe und schreibe der Paulusbegleiter Lukas.“ Plummer (Comment. zum Luk. Ev. S. XII): „Es ist vielleicht keine Übertreibung, dass nichts in der bibl. Kritik sicherer ist als die Abfassung der Apostelg. durch einen Begleiter des Paulus.“

²⁾ Harnack, l. c. „Die Timotheus-, Titus-, Silas- und andere Hypothesen sind verschollen.“ Za Timothea měli autora toho Schleiermacher, de Wette, Bleek, Beyschlag, Mayerhoff (který ho měl za autora celého spisu), za Tita L. Horst, Krenkel (Paulus, der Apostel der Heiden, 1869 s. 214), Kneucker (Die Anfänge des Christentums, 1881, s. 14. 50), Jacobsen (Die Quellen der Apostelg. 1885, s. 24 a j.), za Silu E. A. Schwanbeck, van Vloten. — Domněnka Schraderova, Bauerova a Havetova, jakoby neznámý autor doby pozdější užil 1. os. čísla množn. proto, aby se zdálo, že byl svědkem očitým, ne nalezla skoro žádného ohlasu a jest již dávno odložena, jakož dí Harnack l. c. „Die tollkühne Annahme, dieses „Wir“ sei eine schriftstellerische Fälschung, ist seit langem verstummt.“ Podobně Trenkle, Einl. s. 143. Tak též zcela správně odložen již také náhled Zellerův a Overbeckův, dle něhož autor Skutkův nebyl průvodcem Pavlovým, ale použiv pro své dílo cestopisu některého průvodce, úmyslně ponechal z něho i ve svém díle osobu první za týmž účelem, aby se zdálo, že sám byl Pavlovým průvodcem. (Viz Harnack, l. c. pozn. 1.)

³⁾ Nechtíce vyčítáním všech těch slov a rčení unavovati upozorněme na spis: Klostermann, Vindiciae Lucanae, Göttingen, 1866, s. 46—63, a na Harnack, Lukas, der Arzt, s. 19—60, který prozkoumav důkladně řečené perikopy, v nichž užívá se 1. os. čísla množn., praví na str. 55: „Erwägt man nun noch, dass unter den 63 mit Lukas (Evang.)

o hlásání učení Kristova a o četných zázracích i prorockých předpovědích, které se při tom děly, a to zcela přiměřeně tomu účelu, za kterým psán jest spis celý, aby totiž vylíčením toho, jak podivuhodným způsobem křesťanství se rozšířilo, utvrdila se víra čtenářů; při tom upozorňuje, že Pavel jak ve Filippech tak v Římě obrátil se nejprve k židům a potom teprve k pohanům, právě tak jakož činil (Pavel) také dle vypravování jiných částí spisu toho; také mluví (ve 20, 7) o scházení se věřících k lámání chleba, jako se děje ve 2, 42; a poznamenává, že v Caesarei uhostil se u evangelisty Filipa, jednoho ze sedmi (jáhnů), zajisté s hledem nejen k 6, 5. nýbrž i k 8, 40, kde se praví, že Filip kázal evangelium všem městům, až přišel do Caesareje. Souvisí tedy perikopy ony tak úzce s ostatními částmi Skutkův apoštolských, jak co do věcí a účelu, tak v příčině jazykové i slohové, že tvoří s nimi patrně spis jednotný, jenž předpokládá autora jednoho a téhož.

Namítají-li proti tomu, že vyskytají se jakési nesrovnalosti mezi oněmi perikopami a ostatními částmi Skutkův apoštolských, pravíce, že v oněch perikopách jest vypravování živější než v částech ostatních, že v 21, 10 mluví se o Agabovi (výrazem nějaký, *τις*) tak jako by dosud nebylo o něm bývalo řeči, ač připomíná se již také v 11, 28, a že vyskytá se v nich nepoměrně mnoho (as 111) výrazův ojedinělých, ne-

gemeinsamen Worten 35 verba sind (unter den 110 mit den Acta gemeinsamen 55) — die verba sind stets besonders entscheidend — unter den 16 mit Matth., Mark. und Joh. gemeinsamen dagegen nur 2+2+2+1=7; erwägt man ferner, dass hier alle die zahlreichen Worte und Redensarten fortgelassen sind, die in den Wirstücken und in den beiden Werken des Lukas häufig sind, während sie bei Matth., Mark. und Joh. nur selten vorkommen, erwägt man endlich, dass die Konstruktionen und zahlreiche Partikeln gleich sind, die man in jenen Schriften vergebens oder fast vergebens sucht (Häufung der Participia, *ὡς* tempor., *εἰ* im Sinne von *ἐπεὶ*, *εἰ* mit dem Optativ, *μὲν οὖν* einen neuen Satz anschliessend, Fortführung der Erzählung durch einen Relativsatz), so ist das Urteil m. E. unumstösslich: Die Wirstücke und die Apostelgeschichte haben einen und denselben Verfasser.“ Pozoruhodno jest též, že střídá formu *ἱεροσόλυμα* (21, 4. 15. 17) a *ἱερουσαλήμ* (21, 11. 12. 13, podobně jako se děje častěji také v částech, v nichž mluví v osobě třetí, na př. *ἱεροσολύμων* (1, 4) a *ἱερουσαλήμ* (1, 8), že užívá formy *εἰπας* (27, 35) podobně jako také 22, 24. a 24, 22 a ne jinde, a že v 17, 33 zakončuje týmiž slovy *οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν* (tak Pavel vyšel), jako ve 20, 11: *οὕτως ἐξῆλθεν* (tak vyšel).

považují ať již nahodile, ať v předpojatosti, že jest zcela přirozeno, aby člověk živěji si počínal, když vypravuje o věcech, kterých sám zažil byv jim přítomen, než když vypravuje o věcech, jimž sám přítomen nebyl, aniž si všímají, že podobně jako o Agabovi vyjadřuje se také ve 27, 2. o Aristarchovi, ač o něm mluvil již nejen ve 19, 19, nýbrž i ve 20, 4., v části to nerozlučně souvislé s perikopou 20, 5 a další, ve které autor užívá osoby první; ba přehlíží i to, že nepoměrný počet výrazův ojedinělých vyskytuje se pouze v kap. 27., kde jich jest sice 69, ale zcela přirozeně, ano nutně, poněvadž kapitola ta vypravující o plavbě po moři a o ztroskotání lodi, nemá v celém spise místa paralelního, tak že autor chtěje o tom psáti, musil nutně o nových pojmech užití nových výrazů, jichž dříve neužil.¹⁾ Nelze tedy z oněch námitek dovozovati pranic proti jednotnosti Skutků apoštolských, a to tím méně, poněvadž námitky ty ztrácejí se úplně proti důvodům, jež svědčí pro jich jednotnost.

Jsou-li však Skutky apoštolské spisem jednotným, pocházejícím od autora jednoho, jest na jevě, že ten Lukáš který, jak ukázáno, napsal ony perikopy, v nichž vypravuje v 1. osobě čísla množn., jest také autorem ostatních částí spisu toho a tedy autorem celých Skutků apoštolských.

Že tomu tak, patrně též z poměru, ve kterém jest spis tento ke třetímu evangeliiu.

Jejich autor totiž, jenž jak řečeno, označuje se v udaných perikopách jako průvodce sv. Pavla na jeho cestě druhé i třetí a na jeho plavbě do Říma, prohlašuje hned na počátku že již napsal spis o tom, co Ježíš počal činiti, t. j. spis evangelní, Skutky apoštolské pak samy jsou nejen věnovány témuž Theofilovi, jemuž věnováno jest evangelium třetí, nýbrž i psáno touž mluvou a týmž slohem jako třetí evangelium,²⁾ a počínají právě tam, kde ono evangelium se končí, a

¹⁾ Jsou to mimo jiné: ἄγκυρα, αἰγιαλός, ἀντιπύ, ἀντιοφθαλμεῖν, ἀποβολή, ἀποκόπτειν, ἀπορρίπτειν, ἀποφορτίζεσθαι, διανύειν, διαπλεῖν, διθάλασσος, ἐκβολή, ἐρεῖδειν, κουφίζειν, κῆμα, κυβερνήτης, λίψ, ναύκληρος a j. Viz Harnack l. c. s. 59—60. Odečte-li se těch 69 výrazův technických, zůstává ještě 39—45 výrazův ojedinělých pro ty perikopy, v nichž mluví v 1. os. čísla množn., počet to již nikoli nepoměrný, pováží-li se, že v kap. 1—12 a 15., celkem ve 480 verších, jest jich na 188.

²⁾ Majíť nejen řadu obrátů slovních, nýbrž i celé věty společné s třetím evangeliem, jichž v Novém Zákoně neshledáváme nikde jinde,

s tímž důrazem učí, že v Kristu dojítí lze spásy všem lidem, jako se to děje v řečeném evangeliu, tak že se jeví býti jeho pokračováním a jako dílem druhým spisu většího, jehož dílem prvním jest ono evangelium. Toť poměr, který ukazuje zcela jasně, že Skutky apoštolské psány jsou od téhož autora, od něhož pochází třetí evangelium, t. j. od Lukáše, který jak v § 24. dokázáno, ono evangelium skutečně napsal, a ukazuje to tím jasněji tomu, kdo pováží, že z evangelistů nebyl nikdo jiný průvodcem Pavlovým leč Marek a Lukáš a z těch jedině Lukáš že ho provázel na cestách svrchu řečených.¹⁾

II. Co takto jde na jevo s jistotou skoro rozhodnou již

na př. ἀναζητεῖν (Ev. 2, 45; Skut. 11, 25, ἀνασπᾶν (Ev. 14 5. Skut. 11, 10), ἀπογραφὴ (Ev. 2, 2. Skut. 5, 3'), ἀποδέχεσθαι (Ev. 8, 40. Skut. 2, 41; též v kap. 15. 18. 24. a 28), ἐνεδρεῦειν (Ev. 11, 54. Skut. 23, 21), διοδεύειν (Ev. 8, 1. Skut. 17, 1), mimo to: ἀναφαίνεσθαι (Ev. 19. Sk. 21), ἀνευρίσκειν (E. 2. Sk. 21), ἀντεντεῖν (E. 21. Sk. 4), ἀποσπᾶσθαι ἀπό- τινος (Ev. 22. Sk. 21), ἐπιβιδάζειν (Ev. 10. 19. Sk. 23), ἐπιφωνεῖν (Ev. 23. Sk. 12. 22) a j. Srovn. dále Luk. 1, 1: ἐπειδὴ περ πολλοὶ ἐπεχει- ρισαν ... ἔδοξε καὶ μοι παρηκολοῦθαι (poněvadž mnozí usilovali..., vidělo se i mně, kterýž jsem sledoval). Skut. 15, 24. 25: ἐπειδὴ ἤκούσα- μεν ὅτι τινὲς ... ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις... (poněvadž jsme slyšeli, že někteří..., vidělo se nám, kteří jsme...), aneb Luk. 23, 5: ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας (počav od Galileje) a Skut. 10, 37: ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας (počavši od Galileje), aneb Luk. 2, 35: ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς (na povrchu veškeré země) a Skut. 17, 26: ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς (na veškerém povrchu země), aneb Luk. 2, 39: ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα (když pak dokonali všecko) a Skut. 13, 29: ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα (když pak dokonali všecko) a j. Viz J. Friedrich, Das Lukasevang. und die Apostelg. 1890; Theodor Vogel, Zur Charakteristik des Lukas, Leipzig 1897. Corluy, Actes des Apôtres ve Vigourouxově Diction. de la Bible I. s. 154).

¹⁾ Že Skutky apošt. pocházejí od téhož spisovatele, jenž napsal třetí evangelium, uznává se nyní skoro všeobecně také od racionalistů, jen že někteří autorem tím rozumějí, jak vidno, zcela nesprávně, nikoli Lukáše, nýbrž některého autora pozdějšího, neznámého. Souden na př. praví „Dass die Apostelgeschichte mit dem Lukasevangelium denselben Verfasser habe, ist heute allgemein anerkannt.“ Podobně Renan (Les apôtres. Introd. syn.: „Le troisième Évangile et les Actes forment un ouvrage très bien redigé, composé avec réflexion et même avec art, écrit d'une même main et d'après un plan suivi. Les deux livres réunis font un ensemble absolument du même style, présentant les mêmes locations favorites et la même façon de citer l'Écriture. On est donc invinciblement porté à conclure, que celui, qui a écrit la fin de l'ouvrage, en a écrit le commencement et que le narrateur du tout est celui, qui dit nous aux pas-

z důvodů vnitřních, to patrněji ještě dokazují důvody vnější. Neboť

a) již sv. Otcové apoštolští vydávají svědectví spisu tomu, ne sice tím, že by jmenovali výslovně jeho spisovatele neb uváděli z něho některá místa doslovně, nýbrž tím, že narážejí naň ve spisech svých, a tím alespoň svědčí o jejich starobylosti, o tom, že již počátkem druhého, ano již koncem 1. st. byly Skutky apoštolské známy nejen jim, nýbrž i křesťanům různých krajin od sebe odlehlých. Činíť to zejména autor listu k Diognetovi, list Barnabášův, Učení 12 apoštolů, sv. Polykarp, sv. Ignác, ano i Klement Řím.,¹⁾ a po nich způsobem zvláště pozoruhodným sv. Justin, jenž naráží v 1. Apolog. 49. na Skutk. 13, 27. 48, v Rozmluvě s Tryfonem 16. na Skutk. 7, 52, v Přímluvě k Řekům (Cohortatio ad Graecos) 10 na Skutk. 7, 22. a jinde,²⁾ a obecně Lyonská, která sděluje, že „také její mučenci modlili se k Bohu po příkladě

sages précités.“ Podobně Holtzmann (Einl. 391. Harnack, Lukas, der Arzt, a j. (Harnack uznává též, že spisovatelem obou spisů těch byl sv. Lukáš, průvodce Pavlův.)

¹⁾ V. Diogn. 3. naráží patrně na Skut. 17, 24. 25 slovy: Neboť ten, který učinil nebe a zemi a všecko, co na nich jest, a všecko nám uděluje, čeho potřebujeme, zajisté netrpí nedostatku ve věcech, jež sám uštěďruje. Barnab. naráží v 5, 11 na Skut. 7, 52; v Barn. 9, 4. 5 na Skut. 7, 51; v Barn. 4, 8; 14, 3. na Skut. 7, 40—43. Učení ap. 4. na Skut. 4, 32; sv. Polykarp k Filipp. 1. slovy: *ὃν ἔγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὁδὶνας τοῦ ἄδου* (kterého Bůh vzkřísil rozvázav bolesti [okovy] podsvětí smrti) naráží na Skut. 2, 24: *ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὁδὶνας τοῦ θανάτου* (kteréhož Bůh vzkřísil rozvázav bolesti smrti); Ignat. ke Smyrn. 3: „Po zmrtvýchvstání (*μετὰ τὴν ἀνάστασιν*) jedli jsme s ním a pili“ na Skut. 10, 41: „kteří jsme s ním jedli a pili, když z mrtvých vstal“ (*μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτόν*). Též k Magnes. 5. na Skut. 1, 25. Klement Řím., 1. Kor. 2. vyzývá čtenáře, aby raději dávali než brali, narážaje tak zajisté na Skut. 20, 35.

²⁾ Justin. I. Apol. 49: „Židé, kteří mají proroky a ustavičně očekávali příchod Kristův, nepoznali ho, když přišel, a netoliko nepoznali, ale i zle s ním naložili. Pohané však... plni radosti a víry zřekli se model a zasněžili se Bohu nezplozenému skrze Krista.“ Skut. 13, 27. 48: „Neboť kteří přebývají v Jerusalemě a knížata jejich nepoznavše a odsoudivše ho, naplnili hlasy proroků, kteří se čtou na každou sobotu. Slyšíce to pohané zradovali se a velebili slovo Páně a uvěřili.“ — Cohort. ad Graec. (Migne 6, 262): *Μουσις πάρος τῆς Αἰγυπτίου παιδείσεως μετασχεὶν ἤξουθῃ* (Mojžíš byl shledán vyučen ve vši moudrosti egyptské). Skut. 7, 22; I vyučen jest Mojžíš ve vši moudrosti egyptské.

nejdokonalejšího mučenika Štěpána za své pronásledovatele slovy: Pane, nepokládej jim toho za hřích.¹⁾

b) Podobné svědectví (v příčině starobylosti Skutkův apošt.) vydali též někteří bludaři 2. st. způsobem nepřímým, tím totiž, že z příčin dogmatických je zavrhovali a tak dávali na jevo, že jiní je uznávali. Byli to zejména Marcion,²⁾ Ebionité, Severiáni, Manichejští, jakož i autor apokryfního spisu *Z á v ě t B e n j a m í n o v a* (Testamentum Beniamini).³⁾

c) Výslovně pak jmenují Lukáše spisovatelem Skutkův apoštolských Zlomek Murat.,⁴⁾ Ireneus,⁵⁾ Tertullián,⁶⁾ Klement Alex.,⁷⁾ Origenes,⁸⁾ Konstituce apoštolské⁹⁾ a pozdější sv. Otcové a spisovatelé církevní vůbec, jmenovitě též Eusebius, který nejen Lukáše jmenuje opět a opět autorem jejich,¹⁰⁾

¹⁾ Viz Euseb. H. E. 5, 2 (Migne 20, 436). Srovn. Skut. 7, 59.

²⁾ Viz Tertull. Adv. Marcion. 5, 2, kde Tertullián ostře vytýká Marcionovi, že Skutky apošt. zavrhnul, a dokazuje, že to učinil z příčin dogmatických.

³⁾ Viz o Ebionitech Epiphan. haer. 30, 16 (Migne 41, 432), o Severiánech Euseb. H. E. 4, 29 (Mig. 20, 401), o Manicheích s. August. C. Faustum 19, 81 (M. 42, 368), De utilit. cred. 7 (M. 42, 69). Testam. Beniam. (psaný dle obecného skoro mínění od nějakého křesťana ze židovství koncem 1. neb počátkem 2. st.) pravi v 9. a 11.: *καὶ ἐν βιβλοῖς ταῖς ἁγίαις ἔσται ἀναγραφόμενον καὶ τὸ ἔργον καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ* = a v knihách svatých bude napsáno i dílo i slovo jeho, totiž Pavla z pokolení Benjáminova).

⁴⁾ Viz díl I. str. 44. a 46. ř. 35.

⁵⁾ Ireneus, Proti kacířstvím (Adv. haer.) 3, 14, 1: „Že pak též Lukáš byl nerozdílným průvodcem Pavlovým i pomocníkem jeho v hlásání evangelia, sám dává na jevo, nikoli z chlouby, nýbrž pouhou pravdou jsa puzen. Neboť pravi: Když se byli odloučili od Pavla Barnabáš a Jan přijímám Marek, my přišli jsme do Troady“ . . .

⁶⁾ Tertull. De jejun. 10 (M. 2, 966): „Cum in eodem commentario Lucae et tertia hora orationis demonstratur, sub qua Spiritu s. initiati pro ebriis habebantur, et sexta, qua Petrus ascendit in superiora.“ Viz též De praescript. 22, 23 (M. 2, 34). De baptis. c. 10.

⁷⁾ Klem. Alex. Adumbr. in 1. ep. Petr. (M. 9, 732): „Sicut Lucas quoque et Actus apostolorum stylo exsecutus agnoscitur.“ Též Strom. 5, 83.

⁸⁾ Orig. C. Celsum 6, 11 (M. 1308): *ὥς ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν ἀποστόλων ἔγραψεν* (jakož Lukáš napsal ve Skutcích apoštolských).

⁹⁾ Konst. apošt. 2, 6 (M. 1, 605): *ὥς πού λέγει ὁ Λουκᾶς ὡν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν καὶ διδάσκειν* (jakož kdesi pravi Lukáš: co počal Ježíš činiti a učiti).

¹⁰⁾ na př. H. E. 3, 4 (M. 20, 220): *ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσιν ἱστορήσεν* (Lukáš vypravoval ve Skutcích).

nýbrž i veškeré tradici o té věci dává výraz tím, že je čítá ke spisům od počátku souhlasně uznaným.¹⁾ Jejich souhlas jest zajisté velmi důležitý, ano rozhodný; neboť uváží-li se, že Lukáš jsa připomínán v Novém Zákoně pouze třikráte, byl osobou z knih biblických málo známou, nelze zajisté než uznati, že onen souhlas nepovstal pouhou dohádkou, aniž kterým způsobem jiným, leč jedině na základě takového podání bezpečného, které se zakládalo na spolehlivých svědcích bezprostředních.²⁾

Hledíc tedy k uvedeným důvodům vnitřním i vnějším, nelze zajisté právem pochybovati o tom, že spisovatelem Skutkův apoštolských byl skutečně sv. Lukáš, průvodce sv. Pavla a spisovatel třetího evangelia, a to tím méně, pováží-li se, jak nicotné jsou ty námitky, které někteří proti jeho autorství uváděli neb uvádějí. Ukazovalit a pokud se týká ukazují na nesprávnosti dějepisné a na odpor mezi Skutky apošt. a mezi listy Pavlovými, jakož i na to, že sv. Pavel nezmiňuje se o Lukášovi ani v listech k Thessalonickým a ke Korintským, jež psal dílem na druhé, dílem na třetí cestě své, tedy prý v době, kdy byl u Pavla onen autor, jenž v perikopách svrchu udaných vypravuje v 1. osobě, ani v listě k Filippenským, ač onen autor ve Filippech po delší dobu působil, a že v listech k Filemonovi a ke Kolossenským jmenuje ho sice zároveň s jinými, ale až na místě posledním neb skoro posledním, jako na znamení prý, že Lukáš nepatřil k důvěrným společníkům jeho, jakým se jeví autor oněch perikop, totožný s autorem spisu celého.³⁾ Avšak o nesprávnostech dějepisných

¹⁾ Viz díl I. str. 54.

²⁾ Srovn. díl I. str. 141.

³⁾ De Wette, Einl. § 114: „Für einen Augenzeugen wollen sich nicht schicken teils die mit den Paulinischen Briefen in Widerspruch stehenden (9, 19. 23. 25—28. vgl. Gal. 1, 17—19; —17, 16 sq. 18, 5. vgl. 1. Thess. 3, 1 sq.) und ungenügenden (16, 6 vgl. Br. an die Gal.; Apostelgesch. 18, 22 sq., vorzüglich 28, 30 sq.) Nachrichten, sowie die Nichterwähnung mehrerer Tatsachen und Umstände (vgl. 1. Cor. 15, 32; 2. Cor. 1, 18; 11, 25 sqq.; Rom. 15, 19; 16, 3 sq.), teils die Berichte im ersten Teile, die (besonders 2, 5—11 vgl. 10, 46; 19, 6; 1. Cor. 14, 2 sqq.) durch ihren ungeschichtlichen Charakter einen der Geschichte fernstehenden Verfasser verraten.“ Podobně Baur (Paulus, der Apostel J. Chr.), Jülicher (Einl. s. 350—351); též Renan (Les Apôtres, Introd. s. XIV), který také na podobné nesprávnosti nebo nedopatření upozorňuje, ač uznává Lukáše za autora Skutkův apošt. — Námitky De Wetteovy a Baurovy vyvracuje

a odporu s listy Pavlovými nelze vůbec mluvit právem, spíše jeví se v nich podivuhodná přesnost a plná věrohodnost, jakož ukážeme v paragrafu následujícím. Že však sv. Pavel nezmiňuje se o Lukášovi v listech k Thessalonickým a ke Korintským, jest pochopitelno každému, kdo nehledí na věc s předpojatostí zaslepující; neboť onen autor (sv. Lukáš) provázal sv. Pavla na druhé cestě jeho pouze z Troady do Filipp a připojil se tam k němu zase teprve tehdy, když se vracel ze své cesty třetí; listy k Thessalonickým však psal sv. Pavel sice na druhé cestě své, ale až v Korintě, kam Lukáš s ním nešel, první list ke Korintským pak sice na cestě třetí v Efesu, ale teprve před svým odchodem do Makedonie, všechny tři tedy v době, kdy onen autor (sv. Lukáš) nedlel u Pavla, nýbrž ve Filippech a čtenářům oněch listů osobně nebyl znám, neměl tedy prázdné příčiny, aby se v nich o něm výslovně zmiňoval. List druhý ke Korintským psal sice v Makedonii, a to, jak se myslí, nejspíše právě ve Filippech, kdy tam onen autor (sv. Lukáš) ještě byl; nicméně ani v tomto listě neměl příčiny jmenovati ho výslovně, poněvadž Lukáš ani tou dobou nebyl Korintským znám osobně. Z podobné příčiny zajisté jmenoval jej v listě k Filemonovi na místě posledním, a v listě ke Kolossenským mezi posledními, proto totiž, že také těmto čtenářům byl alespoň méně znám, než jiní. Že však nejmenuje ho výslovně ani v listě k Filippenským, ač jim byl znám zcela dobře, vyloží se snadno tím, že Lukáš nebyl v Římě právě tou dobou, když tam sv. Pavel onen list psal. Pokud však namítali také to, že ve Skutcích apošt. pomlčuje se o mnohých věcech ze života Pavlova, o nichž zmiňuje se Pavel sám ve svých listech, nevzpomněli, že nebylo povinností autorovou pověděti všechno, co viděl a co by vyhovovalo zvědavosti kohokoli, nýbrž měl právo i volno napsati pouze to, co uznal za dobré s hledem k tomu účelu, za kterým, a k těm čtenářům, pro něž psal.

§ 40. Neporušenost a věrohodnost Skutkův apoštolských.

I. Že text Skutkův apoštolských zachoval se nám dogmaticky neporušen, netřeba dokazovati zvlášť; dostačí v té věci

zvlášť Ebrard, Wissenschaftl. Kritik, od str. 692, De Wetteovy též Cornely, Introd. III. 323—326.

úplně to, co bylo řečeno v díle prvním o neporušenosti knih novozákonních vůbec, a to tím spíše, poněvadž ani racionalisté nenamítají v té příčině nic vážnějšího; neboť ačkoliv se dostal do památek textu toho veliký počet variantů, nezměnila se tím přece podstata věci nikde.

Jest však pozoruhodno, že některé památky Skutkův apoštolských vykazují nemalý počet variantů zcela zvláštních, takže text jejich dostává jimi zvláštní ráz a liší se proto od textu památek jiných jako nová jeho forma neb recense. Záležejíť ony varianty po veliké části v různých vysvětlivkách a v krátkých dodatcích neb vložkách, jimiž sice podstata věci se nemění, avšak ten onen děj přesněji se určuje,¹⁾ jakož i v tom, že ta která věc vypovídá se rozvláčněji neb obsírněji a tím i jasněji, než se děje v památkách ostatních,²⁾ ač neschází ani takových variantův, jež záležejí ve výpustkách neb záměnách slov a j. Obsahuje pak varianty takové předem

¹⁾ na př. kod. D. 15, 28: *γράφαντες ἐπιστολὴν διὰ χειρὸς αὐτῶν περιέχουσαν τάδε* (napsavše list rukou svou, jenž obsahoval toto), proti textu obecnému, jenž má: *γράφαντες διὰ χειρῶν αὐτῶν* (napsavše rukou svou), aneb v 11, 17 přidáno na konci verše: *τοῦ μὴ δοῦναι αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον πιστεύσασιν ἐπ' αὐτῷ* (aby jim nedal Ducha sv., ježto v něho věří), v 15, 32 pak slova *πληρεῖς πνεύματος ἁγίου* (plní Duchem sv.), aneb 4, 32 *καὶ οὐκ ἦν διὰκρισις ἐν αὐτοῖς οὐδεμία καὶ οὐδὲν ἴδιον ἔκρινον τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς* (a nebylo rozdílu mezi nimi žádného a nic z toho, co měli, nepokládali za své) proti textu obecnému: *καὶ οὐδὲ εἰς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι* (aniž kdo něco z toho co měl, pravil býti svým).

²⁾ na př. 1, 4: *ἦν ἰκούσατέ φησιν διὰ τοῦ στόματός μου* (kteréž jste, vece, slyšeli skrze ústa má). Taktéž má i Vulgata a překlad český proti obecnému textu (ostatních kodexů řeckých), jenž má: *ἦν ἰκούσατέ μου* (kteréž jste slyšeli mne t. j. ode mne); aneb 2, 1: *καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις τοῦ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκοστῆς ὄντων αὐτῶν πάντων ἐπὶ τὸ αὐτό* (I stalo se v oněch dnech, když se naplňoval den padesátý, že když byli všickni na témž místě), proti obecnému textu: *καὶ ἐν τῇ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό* (A když se naplňoval den padesátý, byli všickni spolu na témž místě), aneb 14, 2: *οἱ δὲ ἀρχισυνάγωγοι τῶν Ἰουδαίων καὶ οἱ ἀρχοντες [τῆς συναγωγῆς] ἐπήγαγον* (neb *ἐπιτέγειραν*) αὐτοῖς διωγμὸν (židovští pak představení synagogy a náčelníci [synagogy] uvedli [vzbouřili] proti nim pronásledování), proti textu obecnému: *οἱ δὲ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι ἐπίγειραν καὶ ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν ἀδελφῶν* (ti židé pak, kteří neuvěřili, vzbouřili a popudili myslí pohanův proti bratřím).

řeckolatinský kodex D, který má dle Belsera na 1600, dle Paulina Martina 1829 variantů vlastních,¹⁾ k němu pak druzí se nejvíce syrský překlad Filoxenský a latinský palimpsest Fleurický (Floriacensis, Fleury), od Tischendorfa královským (regius) zvaný, a s ním sv. Cyprián a sv. Augustin svými citáty, jistou měrou též překlad saidský, kodex řecký 137 a kod. E (Laudův, Laudianus) se svými překladem latinským, jakož i latinský kodex zvaný gigas Holmensis neb gigas librorum (obr Štokholmský, obr knih) a s ním sv. Ireneus i Lucifer cagliarský.

Vznik oněch variantův a tím i oné zvláštní formy textové vykládají obyčejně podobným způsobem jako vznik variantů v rukopisech jiných, někteří však odchyľují se; zejména Harris²⁾ myslil, že vznikly z montanismu, Chase³⁾ pak viděl v textu tom starší formu textu syrského; ale ovšem nenalezli ohlasu. Dosti však zamlouvá se náhled filologa Blassa, kterýž mimo jiné uznává a zastává také Zahn a Belser, náhled totiž, že obě formy textové pocházejí od sv. Lukáše, i ta, kterou obsahuje kodex D a památky s ním příbuzné a kterou Blass označil písmenem β , i ta, která se vyskytá v ostatních památkách Skutkův apošt., zejména též v nejstarších kodexích B, $\aleph$, A C, a kterou Blass označil písmenem α . Sv. Lukáš totiž vydal prý spis ten dvakráte, jednou ve formě méně uhlazené, obšírnější a proto i jasnější, po druhé ve formě uhlazenější, stručnější a proto i méně jasné. Ve formě druhé (α), vydání to prý antiochijské, poslal jej Theofilovi, ve formě první pak (β), vydání to římské, odevzdal prý jej křesťanům římským.⁴⁾ Náhled ten opírají hlavně o to, že varianty ony jsou psány týmž slohem a touž mluvou jako spis celý, a že autor jejich projevuje takovou známost věcí, jakou mohl míti toliko svědek očitý, takže nelze mysliti, že by byla pozdějšími změnami provedenými od osoby jiné povstala forma α z formy β neb naopak forma β z α .

¹⁾ V kodexu tom scházejí však Skut. 8, 29–10, 14; 21, 2–10; do 22, 29 až do konce.

²⁾ J. Rendel Harris, A study of Codex Bezae, Cambridge 1892.

³⁾ M. Chase, The old Syrian element in the text of Codex Bezae, Londres 1893. (Viz Batiffol, Codex Bezae. Diction. de la Bible, I. 1772.)

⁴⁾ Frider. Blass, Acta apostolorum, Göttingen, 1895, s. 24–32; Zahn, Einl. II. s. 338–359. Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgesch. Freiburg im B. 1897; Einl. 214–233; Die Apostelgesch. Wien 1905. s. 20–21.

Ačkoli však náhled ten dosti se zamlouvá, nemyslíme přece, že jest správný; neboť jednak nezdá se nám býti pravděpodobno, že by byl Lukáš věnoval Theofilovi také to vydání, které by byl chtěl odevzdati nikoli jemu, nýbrž křesťanům římským, jednak nemyslíme, že by se varianty formy β nedaly vyložití způsobem obyčejným, zvláště uzná-li se, že některé z nich, jmenovitě ty, ve kterých se jeví svéráz mluvy Lukášovy, jsou původní,¹⁾ jiné že pocházejí od některého z opisovatelů prvních, který byl o věci dokonale poučen, byv snad žákem sv. Lukáše neb některého jiného průvodce Pavlova, a povázá-li so, že ty ony vysvětlivky a dodatky nejsou nic jiného, než zřejmým vytknutím toho, co i bez nich v textu jest obsaženo neb ze souvislosti plyne. Necht však tomu jakkoli, to jest jisto, že ani ty varianty četné, které se vyskytají v tak zvané formě β , t. j. v kod. D a v památkách s ním spřízněných, nemění ničeho na podstatě věci, a že tedy, jak řečeno, text Skutkův apoštolských zachoval se nám ve všech svých památkách dogmaticky neporušen.

II. Že v ěrohodny jsou Skutky apoštolské, lze souditi již z těch pramenů zcela spolehlivých, které jejich autoru byly

¹⁾ V případě tom pocházelo by příslušné čtení v α od opisovatele, ovšem jednoho z nejprvnějších, jehož opis byl by se stal základem skoro všech jiných. Za takový variant bylo by lze pokládati v kod. D čtení 6, 10: *οἱτινες οὐκ ἴσχιον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ τῇ οὖσι, ἐν αὐτῷ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει, διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι ἐπ' αὐτοῦ μετὰ πάσης παρηγοίας* μὴ δυνάμενοι οὖν ἀντοφθαλμεῖν τῇ ἀληθείᾳ, τότε (kteří nemohli odolati moudrosti, která byla v něm, a Duchu, kterým mluvil, poněvadž byli usvědčováni od něho s veškerou přisností; nemohouce tedy odolati pravdě, tu.); bylo by možno za takový variant pokládati čtení ono (až snad na některou odchylku nepatrnou) s hledem k tomu, že výraz *ἀντοφθαλμεῖν* odolati nevyskytá se v Novém Zákoně nikde jinde leč ve Skut. ap. 27, 15 a na řečeném místě (6, 10) v kod. D, či ve formě β . (Ve formě α zní v. 10. krátce takto: *καὶ οὐκ ἴσχιον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει* = a nemohli odolati moudrosti a Duchu, kterým mluvil.) Bylo však zajiště také možno, aby čtení v β (v kod. D) povstalo teprve nenáhlým vkládáním vysvětlivek, zejména tak, že v prvopise stálo *οὐκ ἴσχιον ἀντοφθαλμεῖν τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει* (tedy *ἀντοφθαλμεῖν* místo nynějšího *ἀντιστῆναι*), ale hned při některém z prvních opisů přičinil někdo okraji ke slovu *ἀντοφθαλμεῖν* vysvětlivku *ἀντιστῆναι*, ten pak, jenž z tohoto opisu pořizoval opis nový, pojal slovo *ἀντιστῆναι* do textu místo *ἀντοφθαλμεῖν* jež pak dostalo se skoro do všech opisů jiných, někdo jiný však ponechal výrazy oba, myšlenku již vyslovenou poněkud rozved.

po ruce, a z toho, co sv. Lukáš sám praví na počátku svého evangelia, že totiž pilně vyzvėděl vřecko od počátku, neboť není pochybnosti, že s touž pílí a bedlivostí, s kterou vyzvėděl své zprávy evangelní, vyzvėděl z oněch pramenův i to, co vypravuje ve Skutcích apoštolských, pokud sám tomu nebyl přítomen.

Ukazuje to však podivuhodná přesnost a správnost, kterou jeví ve všech, oněch údajích a zprávách, jež mohou se sledovati a srovnávati se zprávami jiných spisovatelů vėrohodných doby staré. Vyličujíť v jednotlivých obrazech vznik a první stav i rozvoj církve po Palestině a jiných provinciích a krajích říše římské; při tom dotýkají se různých událostí starozákonních, ano podávají též krátký přehled dějin národa israelského (k. 7. 13); také se zmiňují o palestinských i mimopalestinských poměrech a zřizenních politických, o osobách vládnoucích i jejich titulech úředních a povaze osobní, jakož i o předních stranách židovských, připomínajíce zejména krále Heroda Agrippu I. i II. (12, 1; 25, 13), vladaře (*ῥγεμόνα*) Felixe a Festa (23, 26; 24, 27), titul ethiopské královny (Kandace, 8, 27) a vladaře ostrova Malty (*πρῶτος*, první), a sdělujíce, že tou dobou, kdy sv. Pavel byl na Cypru (r. 45. neb 46) a v Korintě (r. 52.), vedli tam správu prokonsulové, tam Sergius Paulus, tuto Gallio (13, 7; 18, 12), v Thessalonice pak že byli náčelníci města (*πολιτάρχαι*, 17, 8), (jakož potvrzují též nápisy nově objevené), a že Filippy byly římskou kolonií (16, 12); mimo to udává různá místa, kde sv. Petr neb Pavel neb jiný vėrozvėst působil neb se stavěl, a to nejen palestinská a čelnější, nýbrž i maloasijská, makedonská, řecká a italská a taková, která pro svoji nepatrnost byla prosta všeho významu, jako Antipatris, malé to místo mezi Jerusálemem a Caesareou (23, 31), neb Patara v Lykii (21, 1), neb město Appiovo (Forum Appii) a Tři Taberny (Hospody) jižně od Říma (28, 15); a nejen že při žádném z těch a jiných údajů nelze usvěřičiti je z nepravdy neb z omylu, jakož upozorňuje již sv. Ireneus, ¹⁾

¹⁾ Ireneus, Adv. haer. (Proti kacířstv.) 3, 14, 1: „A tak vřecko ostatní vypravuje napořád jakožto průvodce Pavlův, udává se veřkerou bedlivostí i místa i počety dní, až vstupovali do Jerusálema, a dále, co se tam přihodilo Pavlovi, jak byl v poutech poslán do Říma, i jméno setníka, který ho přijal, i znaky lodní, a jak ztroskotání utrpěli a na kterém ostrově zachránění a s jakou laskavostí tam přijati byli, poněvadž Pavel

nýbrž i pokud údaje a zprávy ty lze srovnávati se zprávami jiných spisovatelů věrohodných doby staré, potvrzují se všechny, tam knihami starozákonními, tu listy sv. Pavla neb spisy Josefa Flavia a jiných svědků doby staré, jakož bylo na několika příkladech ukázáno již v díle prvním na str. 116—131.

I lze proto souditi plným právem, že táž spolehlivost a věrohodnost, která se jeví ve Skutcích apoštolských při všech zprávách a údajích i velmi podrobných, jež mohou se sledovati také u jiných autorů věrohodných, přísluší též všem zprávám o těch věcech, o nichž spisovatelé jiní pomlčeli; a lze to tvrditi tím rozhodněji, poněvadž to, co proti jejich věrohodnosti někteří kritikové namítají, nesvědčí o nespolehlivosti Skutků apoštolských, nýbrž o předpojatosti neb nevědomosti těch oněch kritikův.

Namítajíť předem, že se v nich vyličují věci zázračné a tedy patrně vybájené.

Že to činí neprávem, netřeba více dokazovati; bylat o tom řeč již několikráte, zejména na str. 507 a v díle prvním na str. 443—444.

Namítají dále, že Skutky apošt. dopouštějí se anachronismu a nesprávností v údajích dějepisných, jmenovitě v příčině doby, kdy Theudas způsobil bouři, a v příčině označení povstalece Judy galilejským (5, 36—37). Že však ani v této věci nemají pravdy, patrně z toho, co bylo řečeno na str. 507.

Poukazují však také k odporu, který se prý jeví v některých údajích mezi Skutky apošt. a mezi listy Pavlovými. Zejména odporují si prý Skutk. 9, 17—26, dle nichž Pavel po svém obrácení se odešel z Damašku do Jerusáléma, a mezi Gal. 1, 17—18., dle něhož Pavel odešel dříve do Arabie a vrátiv se odtud zase do Damašku, potom teprve, po třech rocích, odebral se do Jerusáléma. Ale proto přece, že Lukáš pomlčuje o Pavlově cestě a pobytu v Arabii, nelze právem tvrditi, že by byl v odporu s Pavlovým listem, jenž se o tom zmiňuje, a to tím méně, poněvadž sv. Lukáš jednak neměl příčiny s hledem k účelu svému zmiňovati se o řečeném pobytu v Arabii, ježto pro šíření

vladaře toho ostrova uzdravil; a jak odtud k Puteoli připluli a odtud do Říma přišli a jak dlouho v Římě potrvali. Tomu všemu byv přítomen Lukáš, pilně to všecko sepsal, a nelze jej ani ve lži ani ve chloubě postihnouti, poněvadž to všecko zjištěno jest, a on starší zajisté jest všech nových bludných učitelův a pravdy dobře znalý.“

církve neměl žádné důležitosti, jednak sám dává na jevo, že úklady proti Pavlovi v Damašku a jeho cesta odtud do Jerusáléma nestaly se hned, jak se Pavel obrátil, nýbrž až se na plnilo mnoho dní, patrně s hledem k tomu, co řečeno jest v Gal 1, 17—18., že totiž Pavel odešel dříve do Arabie a potom teprve, když vrátiv se do Damašku byl ohrožen, odebral se do Jerusáléma.

Také jest prý odpor mezi Skutk. 17, 13—15 a 18, 5., dle nichž sv. Pavel přišel do Athén povolal k sobě z Berey Timothea a Silu (17, 13—15), ti pak že přišli k němu z Makedonie, když byl již v Korintě (18, 5), a mezi 1. Thess 3, 1—6, dle něhož sv. Pavel poslal Timothea do Thessaloniky z Athén, kde tedy (ještě před odchodem do Korintu) se s ním sešel. Avšak ani tyto zprávy neodporují si, nýbrž doplňují se navzájem. Timotheus a Silas přišli totiž skutečně k vyzvání Pavlova do Athén, když tam ještě dlel, a odtud byli posláni do Makedonie oba, ač snad do Thessaloniky pouze Timotheus, Silas pak možná do některého města jiného, potom však, vykonavše své poselství a odebravše se za Pavlem, nezastihli ho více v Athénách, nýbrž v Korintě, jakož dí Lukáš v Skut. 18, 5.

Vidí však odpor také mezi oněmi třemi zprávami o Pavlově obrácení se, které ve Skutcích apošt. podává jednou sv. autor (Lukáš) v kap. 9. a dvakrát sv. Pavel v kap. 22. a 26., neboť dle 9, 7. Pavel padnuv ležel na zemi, průvodci jeho pak stáli ohromeni, když byli obklíčeni světlem a uslyšeli hlas s nebes, dle 26, 14. však padli na zem s Pavlem i všickni průvodci jeho, a dle 22, 9. viděli sice světlo, ale neslyšeli hlasu toho, jenž s Pavlem mluvil. Avšak shledávajíce ve zprávách těch odpor, nevzpomínají na to, co se stává v životě obyčejně, že totiž člověk, vyličuje-li některou událost ze svého života několikrát, nevypravuje ji pokaždé zcela stejně, nýbrž jednou obšírněji, po druhé stručněji, aniž proto lze vinit jej z porušení pravdy, jestli jednou některou okolnost skutečnou vytkne, kterou jindy pominul mlčením. Vypravoval i Pavel o svém obrácení se několikrát před osobami různými, zejména před Lukášem, před židy v Jerusálémě, před Festem a Agrippou, a zajisté ani on neudal pokaždé všech okolností, za kterých se to událo. I není proto s podivením, že ani v těch zprávách, které o tom sv. Lukáš podává, nejsou vy-

tknuty pokaždé všechny okolnosti stejně. Proto však nelze říci právem, že by byl mezi nimi odpor; neboť jestli dle 26, 13. 14. padli s Pavlem na zem všickni jeho průvodčí, jak je světlo obklíčilo, a potom (když padli) Pavel uslyšel hlas s nebes, dle 9, 7. však stáli jeho průvodčí ohromeni, když Pán mluvil k Pavlovi, neodporují si zprávy ty, nýbrž doplňují se ukazující, že při nastalé záři padli na zem všickni, i Pavel i průvodčí jeho, ti to však hned se vzpamatovali a vstali, takže když Pán mluvil, ležel na zemi ještě pouze Pavel, ostatní pak stáli. Mimo to třeba všimnouti si, že sv. Lukáš činí rozdíl mezi ἀκούειν τὴν φωνήν, slyšeti hlas, t. j. postřehnouti jednotlivá slova, rozuměti tomu, co se mluví, a mezi ἀκούειν τῆς φωνῆς, slyšeti hlasu (zvuky hlasu), t. j. postřehnouti sice zvuky, ale nerozeznati jednotlivých slov, nerozuměti tomu, co se mluví. Právě-li tedy v 22, 9. sv. Pavel k židům, že průvodci jeho neslyšeli „hlas“ toho, jenž mluvil (τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν), neodporuje tomu, co v 9, 7. dí sv. Lukáš slovy „stáli ohromeni hlas (hlasu) zajisté slyšíce“ (ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς), nýbrž srovnává se s ním, ježto jeden i druhý dosvědčuje, že průvodčí nepostřehli jednotlivých slov a tedy nesrozuměli tomu, co Pán mluvil, jenže v 9, 7. vytýká mimo to sv. Lukáš také tu okolnost, že postřehli alespoň jakési zvuky hlasu.

Podobně platí o všech jiných místech, ve kterých ti oni tak zvaní kritikové vidí nějaký odpor neb nějakou nesprávnost v údajích. Není jich ve skutečnosti, na výsost jen zdánlivé, jež však při správném výkladě odpadají; ale všudy jeví se v nich podivuhodná přesnost a správnost, a proto i plná spolehlivost, a to tím podivuhodněji, čím více vyskytá se příležitost srovnávati jejich údaje s různými památkami doby staré, i těmi, které teprve v době novější se objevují, takže Vigouroux mohl plným právem napsati:*) „Čím více pokračují

*) Vigouroux, Bible a nejnov. objevy v Palestině, Egyptě a Assyrii, z francouz. přeložil Ant. Podlaha, sv. 5. (v Praze 1903) str. 165—166. Srovn. též Beyschlag (protestant), Lukas (v Riehmově Handwörterbuch des bibl. Altertums, 2. Aufl. I. s. 942): Immerhin zeigt der betreffende Umstand, dass auch die Apostelgeschichte nach guten Quellen gearbeitet ist . . . „Wenn gleichwohl die Glaubwürdigkeit dieses Buches seitens der neueren kritischen Schule aufs stärkste beanstandet wird, so hat das teils in deren grundsätzlicher Bestreitung alles Wunderbaren, die sich doch auch in den Paulinischen Briefen gegenüber nicht durchführen lässt (Röm. 15, 19; 2 Kor. 12, 12), teils in der übertriebenen Ansicht von dem Gegensatz zwischen

vědy historické, tím více uznávají pravdivost, přesnost a vědomosti sv. Lukáše. Beze vší affektované učenosti, beze vší umělkovanosti, neobyčejně prostě a přirozeně, se správností, jakéž nemůžeme dosáhnouti nejučenější učenců našich dnův, přenáší nás do prostředí, v němž žili apoštolé; vypravuje nám události, jichž byli účastníky, hrdinami neb oběťmi, dosahuje toho, že znovu prožíváme jejich

Urchristentum und Paulinismus, von dem in der Apostelgeschichte wenig zum Vorschein kommt, seinen Grund.

V příčině postupu bylo již podotknuto, že Skutky ap. postupují pořádkem chronologickým; to však sluší ještě poznamenati, že sv. Lukáš podobně jako někdy v evangeliu (na př. 18, 35—19, 10) také mnohdy ve Skut. ap. započav některé vypravování nepřerušuje ho, nýbrž dále vede, ač mezi tím započala již některá činnost jiná, na př. začav vypravovati o jáhnu Filipovi a jeho působnosti v Samaří, postupuje na to ihned k vyličení působnosti jeho s komorníkem královny ethiopské, a potom k obrácení sv. Pavla, ač obrácení toto stalo se zřejmě dříve než pokřtění onoho komorníka.

Co se však týká chronologie, poznamenáváme pouze to, že sv. Lukáš ve Skut. ap. neurčuje jednotlivých událostí jmenováním roku a dne měsíce, nahrazuje však ten nedostatek tím, že příležitostně jmenuje panovníky neb vladaře, za nichž ten onen děj se stal, na př. že hlad od Agaba předpověděný nastal za císaře Klaudia (11, 28), že to bylo o velikonočních za krále Heroda (Agrippy I.), když Petr byl uvězněn a potom byv od anděla vysvobozen odebral se na jiné místo (do Říma), že na Cypru byl prokonsulem Sergius Pavel, když tam Pavel přišel na své cestě první, a v Korintě Gallio (18, 12), když tam přišel na své cestě druhé, a že to byl vladař Felix, za něhož Pavel dokonav třetí cestu svou, byl v Jerusalemě jat a v Caesarei po dva roky vězněn, potom však, když po Felixovi nastoupil Festus, do Říma dopraven a tam po dva roky držen. Neboť srovnají-li se údaje tyto se zprávami, jež Tacitus, Jos. Flavius neb jiní spisovatelé staří o těch osobách podávají, lze přece alespoň přibližně určití dobu, kdy ten onen děj se stal. Pravíme přibližně a nikoli přesně a rozhodně, neboť ani údaje spisovatelů světských nejsou vždycky přesné. Proto také není s podivením, odlišují-li se kritikové od sebe, kladouce jednotlivé události jedni do toho, jiní do jiného roku, na př. obrácení sv. Pavla klade Pearson, Renan, Ferri, Heim do r. 33; Haneberg, Alzog, Glaire, Cornely, Pölzl a j. do 34; Keim, Sušil, Myzskowski do 35, kterýžto rok připouštějí také Alzog, Cornely a Pölzl; Felten do 37, Schneedorfer do 33—34, Belser v Theol. Quartalschr. 1860 do 35 (po případě 32), v Einl. do 33 po případě („nach strenger Zählung“) do 32. První apoštolskou cestu jeho klade Heim do 42—46, Pearson, Pompa do 44—47, Bengel, Alzog do 45 až 46, Holzammer, Belser do 45—48; druhou apošt. cestu jeho klade Belser do 56—53 (Einl.² s. 427) dříve (Tüb. Quartalschr. 1898 s. 379) do 49—52, Cornely, Felten, Pölzl, Holzammer, Jakob Schaefer a j. do 51—54; třetí cestu klade Belser v Tüb. Zeitschr. l. c. do 52—57, v Einl.² s. 444

život. Jest to vzorné dílo historické, protože pravda sama mluví tu pérem spisovatelovým.

do 53—58, Felten, Pölzl do 54—58, Cornely do 55—59, Sušil do 55—58; vazbu caesarejskou Sušil, Felten, Pölzl, Belser a j. do 58—60 (Belser v Tüb. Quartalschr. l. c. do 57—59), Keim, Wendt, Cornely do 59—61; první vazbu římskou Sušil, Alzog, Felten, Pölzl, Belser a j. do 61 až 63 (Belser dříve do 60—62), Cornely do 62—64.

Dodatek.

Výklady k dějepisným knihám Nového Zákona.

1. Ke všem evangeliím podali výklady

a) tito katolíci: ¹⁾

Beda Venerabilis († 735), Expositiones in IV. evangelia, Migne, 92 od s. 4.

Theophylactus († 1107), *ἐρμηνεία εἰς τα τέσσαρα εὐαγγέλια* (Enarrationes in quatuor evangelia). Migne, 123 a 124.

Euthymius Zigabenus († 1118), Expositiones in evangelia, M. 129.

Rupertus Tuitiensis († 1135). Comment. in quatuor evangelia, M. 167, od s. 1533. Mimo to k Matouš. (M. 169 od 1307) a k Janovi (M. 169 od 205).

Erasmus Rotterod. Annotationes in N. T. 1516.

Thomas Aquinas († 1274), Catena aurea in IV evangelia. (Vydal Petr Marietti v Turině 1894.) Mimo to napsal výklady k Matoušovi a Janovi.

Cornelius Jansenius, episc. Gandavensis, Commentariorum in suam concordiam et totam historiam evangelicam partes IV. Lovanii 1577. Lugduni 1590.

Ioan. Maldonat S. J. († 1583), Commentarii in quatuor evangelistas. Mussiponti 1596. Nově vydal v Mohuči Fr. Sausenr. 1840—44, Konrad Martin 1853 a 1862

Lucas Brugensis († 1619). In ss. quatuor Jesu Christi evangelia commentarius, Antverp. 1606.

* Tirinus Jac. S. J., Comment. in Vetus et Novum Testamentum, Antverp. 1632, 3 sv. fol.

¹⁾ Exegeté označení jednou hvězdičkou vyložili celé Písmo svaté exegeté označ. dvěma hvězd. vyložili celý Nový Zákon.

**** Cornelius a Lapide** (†1637), *Commentarii in quatuor evangelia in duo volumina divisi*. (Parisiis 1639, Lugduni 1641, Augustae Vindelic. 1767. Lugd. 1838) Vyrožil též všechny ostatní knihy Star. i Nov. Zákona vyjma žalmy a knihu Job.

* **Calmet Aug.**, *Comment. literalis in omnes libros V. et N. T. a Gallico translatus a J. D. Mansi*, vyd. v Lucca 1730—1738 v 9 sv. fol. a v Augšpurku 1756, ve Vircpurku 1789—1793. Ve francouzském originále vyšel v Paříži 1707 až 1716 ve 23 sv. 4° pod tit. *La s. Bible en latin et en français avec un commentaire literal et critique*.

* **Slesina Ioan. S. J.** *Commentarius in universam s. Scripturam*. (4 sv. 4°; N. Z. ve svazku čtvrtém.) Vyd. v Praze Pruscha v 1757—1759 Z. St. a r. 1760 *Zákon Nový*.

- **Conradi Jos.**, *Comm. in sensum literalem tum prophetarum Vet. Legis tum in N. T. V Olomouci* 1759—1760, 4°.

* **Azzoni Petrus**, *Commentarius in Scripturam sacram* 1763, 4°.

* **Wolf Franc.**, *Comm. in s. Scripturam*; V Olomouci 1764 a 1768, 3 sv. 4°.

Weitenauer Ignat., *Biblia sacra utriusque Testamenti e linguis primævis ad mentem Vulgatæ sensu litterali per metaphrasin et commentarios dilucide explicata*. V Augšpurku a Friburku u Wagnera 1772—1773, 8°, 7½svazků. Evangelia a Skutky ap. ve sv. šestém.

* **Tessánek Franc. S. J.**, *Commentarius in s. Scripturam*, v Praze 1773 a 1774, 4°.

* **Alber Ioann. Nep.**, *Interpretatio s. Scripturæ per omnes V. et N. T. libros*. V Pešti 1801 - 1804.

**** Kistemacker J. H.**, *Die heiligen Schriften des N. T.*, Münster 1818.

**** Massl Franc.**, *Erklärung der heiligen Schriften d. N. T.* Straubing, 1836, ve 12 sv. (3. vyd. 1841—1848.)

Aug. von Berlepsch, *Quatuor N. T. evangelia orthodoxe explanata*. V Řezně 1849.

Schegg Petr, *Die heiligen Evangelien übersetzt und erklärt*. München, Leutner 1856—1880, 8°, 10 sv. — (Ev. nach Matthäus 1856—1858, 3 sv.; Ev. nach Lukas 1861—1865, 3 sv.) Ev. nach Markus 1869—1870, 2 sv.; Ev. nach Johannes übersetzt u. erklärt von Bischof Bonif. von Haneberg;

redigiert und ergänzt und herausgegeben vom geistl. Rat Prof. Petr Schegg. 1878—1880, 2 sv.

**** Reischl W.**, Die hl. Schriften des N. T. V Řezně 1866.

**** Sušil František**, Výklad Písma sv. Nového Zákona, Nákladem dědictví sv. Prokopa v Praze, 1864—1872. (Ev. sv. Matouše 1864, 2. vyd. 1871; ev. sv. Marka 1865 a 1885, ev. sv. Lukáše 1865 a 1885; ev. sv. Jana 1886.

Klofutar Leonardus, Commentarius in ev. s. Matthaei, Viennae 1866; Comm. in evangelia s. Marci et Lucae, Labaci 1892; Comm. in ev. s. Ioannis, Viennae 1862, 2. ed. Labaci 1894.

**** Bisping Aug.** Exegetisches Handbuch zum N. T. Münster 2. vyd. 1867—1876 (Erklärung des Ev. nach Matthäus 1867, nach Markus und Lukas 1868, nach Johannes 1869.

Schanz Paul, Kommentar über das Ev. des hl. Matthäus, Freiburg im Br. 1879; nach Markus, 1881; nach Lukas, Tübingen 1883, (Verlag und Druck von Franz Fues); nach Johannes, Tübingen 1885.

Pölzl Franz Xav., Kurzgefasster Kommentar zu den 4 hl. Evangelien zum Gebrauche für Theologie-Studierende, Graz, Styria 1880—1892. 4 sv. (zum Ev. des hl. Matthäus 1880, 2. Aufl. 1900; zum Ev. des hl. Markus 1893; zum Ev. des hl. Lukas 1887; des hl. Johannes 1882. Všecky tyto komentary sahají až k utrpení. Páně výlučně; o utrpení a oslavení Páně vykládá ve spise: Kurzgef. Komm. zur Leidens- u. Verklärungsgeschichte Jesu Christi; Graz 1892.)

**** Fillion L. Cl.** La sainte Bible, texte de la Vulgate, traduction française en regard avec commentaires; Paris, P. Lethielleux (Ev. selon s. Matthieu 1878; selon s. Marc. 1879, 2. vyd. 1900; selon s. Luc. 1872, 2. vyd. 1901; selon s. Jean 1886 a 1904.)

Knabenbauer Jos., Commentarius in quatuor s. evangelia, Parisiis, P. Lethielleux, v Coursus Scripturae s. auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer. (Ev. sec. Matthaeum 1892—1893, 2. sv.; 2. vyd. 1903 tamtéž; sec. Marcum 1894, 2. vyd. 1907; sec. Lucam 1896; sec. Ioannem 1898, 2. vyd. 1906.)

**** Bernhard Schaefer und Erasmus Nagl**, Kurzgefasster wissenschaftlicher Komm. zu den hl. Schriften des N. T. auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft unter

besonderer Mitwirkung von Prof. Dr. F. S. Gutjahr in Graz, Prof. Dr. Weber in Würzburg und Prof. Dr. August Bludau in Münster, herausgegeben von Schaefer und Nagl, Wien, Mayer et C^o. (B. I. Die Evangelien nach Matthäus und Markus von Dr. Leopold Fonck; [B. II. 2. Das Ev. nach Lukas von Dr. L. Fonck; B. II. 2. Das Ev. nach Johannes, von Fr. Xav. Kiefl. Výklady tyto jsou sice ohlášeny, dosud však nevyšly.)

Dějiny Ježíše Krista podle čtyř evangelíí podává Dr. J. o s. Grimm. Das Leben Jesu nach den vier Ev. dargestellt. v Řezně, 2. vyd. 1890—1893. Pouze výklad umučení a oslavení Páně podává S ý k o r a J a n (Umuč. a oslav. Pána n. J. Kr. podle čtyř evangelíí, v Praze 1886, ve vzdělavací knih. katol.) a Belser J. (Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freiburg im Br. 1903.

ρ) Z protestantských výkladů ke všem evangelíím
jmenujeme

O l s h a u s e n, Bibl. Kommentar über die Schriften des N. T., 4 Bände, Königsberg 1830—1840.

** H. A. W. M e y e r, Krit. exeg. Kommentar über das N. T. Göttingen od r. 1832, 7. a 8. vyd. obstaral B. Weiss.

** B. W e i s s, Das Neue Testament, 1. B. Die vier Evangelien, Leipzig 1902.

** H o l t z m a n n H. J., Handkommentar zum N. T. von H. J. Holtzmann etc. 3. vyd. 1901. Mark. a Luk. 1902.

** J. W e i s s, Die Schriften des N. T. neuübersetzt und für die Gegenwart erklärt von O. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel, W. Heitmüller, G. Hollmann, A. Jülicher, R. Knopf, F. Koehler, W. Lueken, J. Weiss. Herausgeg. von Prof. Joh. Weiss in Marburg, Göttingen, 2 Aufl. 1906—1907. (Die drei älteren Ev. von J. Weiss; Das Johannes-Evang. von W. Heitmüller.

Z a h n = Kommentar zum N. T. unter Mitwirkung von Prof. Lic. Ph. B a c h m a n n, Prof. D. Dr. P. E w a l d, Konsistorialrat D. Dr. Hauszleiter in Greifswald, Konsistorialrat Lic. K. Horn in Neustrelitz, Prof. D. E. R i g g e n b a c h in Basel, Prof. D. R. Seeberg in Berlin, Pastor Lic. G. W o h l e n b e r g

in Altona, herausgegeben von D. Theodor Zahn, Leipzig 2. vyd. od r. 1905. (*Das Ev. Matthaei von Zahn*.)

2. Výklady k jednotlivým evangeliím.

a) K evangeliu s v. Matouše; α) katolické (mimo již jmenované pod 1. α.)

Origenes († 254) mimo vysvětlivky (scholie) a 25 homilií k evangeliu Matoušovu napsal k evangeliu tomu 25 knih výkladů, z nichž však zachovaly se v řečtině pouze kn. 10. až 17. obsahující výklady (k Mat. 13, 36—22, 53). V starém překladě latinském zachovaly se výklady k 16, 13—28, 13 (Migne 13, 836—1800).

Sv. Jan Chrysostom († 406) napsal 91 homilií k Mat.; Migne 57 a 58.

Sv. Jeronym († 420), *Commentariorum in ev. Matthaei libri quatuor*. Migne 26, 21—218.

Sv. Hilarius († 368), *Comment. in evang. s. Matthaei*. Migne (Patr. lat.) 9, 917—1078.

Ioannes de Sylveira, *Comment. in textum evangelicum*, vyd. 4. v Lyoně 1667, vyd. 6. r. 1697.

Daniel Tobenz, *Commentarii in ss. scripturam N. F.*, Vienne 1818.

Al. Gratz, *Hist. krit. Kommentar über d. Ev. des Matthaeus*, Tübingen 1821—1823.

Arnoldi, *Komment. zum Ev. des hl. Matthaeus*, v Treviru 1856.

Van Steenkiste, *Comment. in evang. secundum Matthaeum* Brugis 1873, 3. vyd. 1880—1882, 4 sv.

Gutjahr, *Das hl. Ev. nach Matthäus*, Graz, 1904.

Niglutsch Jos. *Brevis Comm. in ev. s. Matthaei*, Tridenti 1896.

β) nekatolické (mimo již jmenované pod 1. β).

Calvin = Ioannis Calvini *commentarius in harmoniam evangelicam*. (Corp. Reform. vol. 73) po prvé vyd. 1555.

Paulus H. E. G., *Philol. Krit. und hist. Komment. über das N. T.* 1800. 2. vyd. 1804.

Fritzsche, *Evangelium Matthaei recensuit et cum commentariis perpetuis edidit*, Lipsiae 1826.

De Wette, *Kurze Erklärung des Ev. Matthäi*. Leipzig 1836.

Ewald H. Die drei ersten Evangelien und die Apostelg. Göttingen 1850, 2. vyd. 1871.

Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Ev., vyd. Holtzmannovo, v Lipsku 1862.

Keil, Kommentar über das Ev. des Matthäus, Leipzig 1877.

Nösgen-Luthardt, Evang. Matth., Mark. und Luk. 2. vyd. v Mnichově 1896.

Wellhausen, Das Evangelium Matthaei, Berlin, 1904.

b) K evangeliu sv. Marka. a) katolické (mimo jmenované pod 1. α).

Victor Antioch. Catena graecorum Patrum in ev. secundum Marcum; výklad z 5. st., jenž někdy přičítal se Klementu Alex. (od Cramera na základě kodexu bodleiského), obvykle však se přičítá Viktoru Antioch.

Albertus Magnus († 1280) Expos. in evangel. Marci. F. X. Patritii (Patrizi) S. J. In Marcum Comment. Romae 1862.

Liagre. Comment. in libros historicos N. T. Tournai, 1889.

Tiefenthal Fr. O. S. B. Das hl. Ev. nach Markus, Münster, Adolf Russell's Verlag 1894.

Ceulemans, Comm. in ev. sec. Marcum, Malines 1899.

Gutjahr, 'Die hl. Evangelien nach Markus und Lukas, Graz, 1904.

β) nekatolické (mimo jmenované pod 1. β).

Elsner J. Comment. krit. philol. in evang. Marci, 3 sv. 4^o, v Leydenu 1773.

Fritzsche, Evangelium Marci, Leipzig 1830.

Ewald H. Die drei ersten Evangelien und die Apostelg. Göttingen, 1850 a 1871.

Keil, Komment. über die Evangelien des Markus und Lukas Leipzig 1879.

Lange, Das Ev. nach Markus, 4. vyd. 1884 v Bielefeldě.

Nösgen, Ev. Matth., Mark. und Luk., 2. vyd. v Mnichově 1896.

Gould, A critical and exeg. commentary on the Gospel according to the Mark. V Edinburku 1896.

Wellhausen J., *Das Evangelium Marci*, Berlin 1903.

Klostermann E. *Die Evangelien*, I. Markus. V nově vycházejícím výkladě celého N. Z. (Handb. zum N. T. vydávaném od Lietzmanna v Tubinkách u Mohra.)

c) K evangeliu sv. Lukáše, α) katolické (mimo jmenované pod 1. α).

Origenes napsal 39 homilií k ev. Lukášovu, jež přeložil do latiny sv. Jeronym (Migne, P. gr. 13, s. 1801—1900, Patr. lat. 26, 221—332), a pět knih výkladů k sv. Luk., z nichž zachovaly se však jen zlomky (Migne, Patr. gr. 13, 1901 až 1910).

Eusebius, *Comm. in Lucam* (Zlomky z něho zachované u Migne, 24, 529—606).

S. Athanasius *Fragmenta in Lucam*, M. 27, 1391—1404.

S. Cyrill Alex. *Explanatio in Lucae Ev.*, Migne 72, 475—950.

Sv. Ambrož, *Expositio evang. sec. Luc.* Migne, 15, 1527—1850.

Sv. Augustin, *Quaestionum evangelicorum libri duo*. M. 35, 1333—1364.

Titus z Bostry († 383) Scholie či vysvětlivky k Luk. (Viz Sickenberger, Titus von Bostra. *Studien zu dessen Lukas-homilien*, v *Texte und Untersuchungen*, Leipzig. 1901. Nová řada. 6. seš. 1. s. 140—245.) Pod jeho jménem vydal Cramer (v *Catena graecorum Patrum* v Oxfordě 1844, sv. II., s. 3—174.) výklady k Luk. (*Commentarius in Lucam*), spočívající v kompilaci z Origena, Chrysostoma, Cyrilla Alex. a jiných, kteréž však nepocházejí od něho.

Druthmar Christian, (11. st.), *Brevis expositio in Luc. evang.* Migne, 106, s. 1503—1514.

Stella, *Comm. in evang. Lucae*, Salamanca, 1575, a potom častěji vyd.

Fr. Toletus, S. J., *Comment. in s. Jesu Christi D. N. evang. secund. Lucam*. Coloniae Agrippinae 1611.

Curci, H. *Nuovo Testamento*, v Turině 1879.

Liagre, *Comment. in libros historicos N. T.*, Tournai 1889. sv. 2.

Ceulmans, *Comment. in evang. sec. Marcum et in ev. sec. Lucam*, Malines, 1899.

Girodon, *Commentaire critique et moral sur l'Evang. selon s. Luc.* Paris 1903.

β) nekatolické (mimo jmenované pod 1. β).

Bornemann, *Scholia in Lucae evang.* Leipzig 1830.

Heubner, *Erklärung der Evangelien Lukas und Johannes*, 2. vyd. 1860.

Bleek, *Synoptische Erklärung der drei ersten Evang.* (vyd. Holtzmann. 2. sv. v Lipsku 1862).

Keil, *Kommentar über die Evang. des Markus und des Lukas*, Leipzig 1879.

Seyn, *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien*, Wiesbaden, 1873.

Nösgen, *Die Evang. nach Matthäus, Markus und Lukas*, v Mnichově, 2. vyd. 1896.

Hahn G. L., *Das Evang. des Lukas*, Bresslau, 1. B. 1892. II. B. 1894.

Plummer, *Commentary on the Gospel according to St. Luke*, v Edinburku 1896. 3. vyd. 1900.

A. Wright, *The Gospel according to St. Luke*, v Londýně 1900.

d) K evangeliu sv. Jana; α) katolické
(mimo jmenované pod 1. α):

Origenes napsal 32 svazky výkladů k evang. sv. Jana; z těch zachovaly se svazek 1. 2. 6. 13. 19. 20. 28. 32. a několik zlomků ze sv. 4. a 5. (Migne, *Patr. gr.* 14).

Jan Chrysostomus, *Homiliae in evangelium Ioannis* (počtem 88), Migne 59. s. 23—482.

Theodori Mopsuestensis in evangelium Ioannis commentarii fragmenta, Migne, P. gr. 66, s. 727—786.

Cyrrill Alex., *Comment. in Ioannis evangelium*. Migne, P. gr. 73. a 74.

Nonnus z Panopole (v Hor. Egyptě) v 5. st. napsal parafrase k evang. Janovu v hexametrech. M. 43, s. 749—920.

S. Augustin, *In evang. Ioannis tractatus CXXIV.* Migne 35, s. 1379—1976.

Rupert z Deutze (Tuitiensis), in evang. s. Ioannis commentariorum libri XIV. Migne, 169.

Albert Veliký (Albertus Magnus), *Postilla in evangelium Ioannis evangelistae*.

Tolet, In s. Ioannis Ev. commentarii, v Kolíně n. R. 1539.

Ribera, *Comment. in Ioannis Ev.*, v Lyoně 1613.

Klee, *Kommentar über das Ev. nach Johannes* V Mo-
huči 1829.

Maier A., *Kommentar über das Ev. des Johannes*, Karls-
ruhe und Freiburg im Br. 1843—1845.

Patrizi Fr. X., *In Ioannem commentarium*. Romae 1857.

Messmer, *Erklärung des Johannesevangeliums*, v Inš-
pruku 1860.

Corluy Jos. S. J., *Comment. in evang. s. Ioannis*, Gan-
davi, 3. vyd. 1889.

Haneberg-Schegg, *Evang. nach Johannes*, übersetzt
und erklärt, v Mnichově, 2 sv., 1878—1880 (viz 1. α).

Liagre, *Comment. in libros histor. N. T. sv. 3.* Tournai.

Calmes Th., *L'évangile selon s. Jean*, Paris, Rome, 1904.

Belser Johannes Ev., *Das Evangelium des hl. Johan-
nes*, Freiburg im Br. 1905.

Gutjahr, *Das hl. Evang. nach Johannes*, Graz 1905.

β) nekátolické:

Brentz, *In D. Iohannis ev. exegesis* 1534.

Calvin, *In evang. secund. Ioannem commentarius*,
v Genevě 1555.

Lampe F.-A., *Commentarius analytico-exegeticus tam
literalis quam realis evangelii Joannis*, v Amsterdamě 1724.

Lücke F., *Kommentar über das Evang. des Johannes*.
V Bonně 1820—1824. 3. vyd. 1840—1843.

Thlück Fried. A., *Kommentar zu dem Evang. des Johan-
nes*. V Hamburku 1827.

Hilgenfeld, *Das Evang. und die Briefe Johannis*, nach
ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle 1849.

O. Baumgarten-Crusius, *Theolog. Auslegung der
Johann. Schriften*. V Jeně 1844—1845.

Luthardt G. E., *Das Johanneische Evangelium nach
seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt*. V Norimberce
1852, 2. vyd. 1875—1876.

Ewald H., *Die Johanneischen Schriften übersetzt und
erklärt*; v Gotinkách 1861—1862.

Bäumlein L., Kommentar über das Evang. des Johannes; ve Štutgartě 1863.

Godet F., Commentaire sur l'Evangile de S. Jean. V Neuchatelu 1864, 2. vyd. 1874, německy spracoval Wunderlich a Schmid, 3. vyd. 1890—1892.

Plummer A., The Gospel according to St. John. V Londýně 1881.

Keil C. F., Kommentar über das Evang. des Johannes; v Lipsku 1881.

Wichelhaus J., Das Evangelium des Johannes. Halle 1884.

Steinmeyer F. L., Beiträge zum Verständnis des Johanneischen Evang. 8 dílů. V Berlíně 1886—1893.

Zahn Theodor, Das Evangelium des Johannes; v Lipsku 1908 (Komment. zum N. T. Viz 1. β).

3. Důležitější výklady ke Skutkům apoštolským.

a) Katolické. (Viz též 1. a) výklady označené hvězdičkami.)

Sv. Chrysostom napsal ke Skutkům ap. (nejstarší nám zachovalý) komentář homiletický (55 homilií. Migne, 51, od s. 113).

Oecumenius, Comment. in Act. apost. Migne 118, od s. 29.

Theophylactus, Expositio in Act. apost. Migne, 125, od s. 484.

Catena graecorum Patrum in Acta apost., kterou 1844 vydal Cramer v Oxfordě, obsahuje výklady Ammoniovy, kohosi nejmenovaného, Apollinaria, Arsenia, Athanasia, Basilia, Chrysostoma, Klementa Alex., Dionysia, Epifania, Irene, Isidora a j.

Cassiodorus (5. st.), Complexiones Actuum apost. Migne 70, s. 1381—1406.

J. Gagnéy, Scholia in Actus apostolicos ex praecipuis tam Graecorum quam Latinorum sententiis selecta, v Paříži 1552.

Arias Montanus, Elucidationes in Acta apostol. V Antverpách 1575.

Lorinus S. J., In Acta apostol. commentaria; v Lyoně 1605.

Sanctius Casp S. J., Comm. in Actus apost. V Lyoně 1616.

Beelen J. Th., Commentarius in Acta apost. V Lováni 1850; 2. vyd. 1870.

Patrizi F. X. S. J., In Actus apostol. commentarium. v Římě 1867.

Van Steenkiste, Actus Apost. breviter explicati, 3. vyd. V Bruggech 1875.

Curci, Atti apostolici, v Turině 1879.

Felten Jos., Die Apostelgeschichte, Freiburg im Br. 1892.

Knabenbauer Jos. S. J., Comment. in Actus apostol. V Paříži 1899 (v Cursus Scripturae sacrae).

Belser Joh. Ev., Die Apostelgeschichte, Wien 1905. (Kurzgef. wissensch. Komment. zu den hl. Schriften d. N. T.) vydávaný od B. Schaefera a Er. Nagla ve Vídni. Viz str. 553).

β) nekatolické (viz též ony výklady pod 1. β),
které jsou označeny hvězdičkami).

Kuinoel, Acta apostolorum, Lipsiae 1818.

De Wette, Kurze Erklärung der Apostelgeschichte 1838 4. vyd. od F. Overbecka, v Lipsku 1870.

Baumgarten Mich., Die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom, Braunschweig, 1852, 2. vyd. 1859.

Lechler G. W., Die Apostelgeschichte exegetisch und dogmatisch bearbeitet (v Langeově Bibelwerk), 4. vyd. 1881.

Nösgen, Kommentar über die Apostelgeschichte des Paulus. V Lipsku 1882.

Knopf Rudolf, Die Apostelgeschichte (Ve „Die Schriften des N. T. herausgegeben. vom Prof. D. Joh. Weiss“, Göttingen, 2. vyd. 1906).

I.

Ukazovatel osob.

(Číslo znamená stránku.)

- ▲**bbot 324, 417.
 Aberle 32, 35, 36, 42, 62, 63, 138, 149, 189, 198, 205, 212, 215, 218, 222, 235, 236, 247, 249, 293, 299, 300, 301, 368, 380, 384, 385, 406, 509, 511, 515, 527.
 Abiud 115, 117.
 Abraham, patriarcha 78.
 Afraates 194.
 Agabus, prorok, 130, 213, 509, 534, 535, 548.
 Agrippa I. 30, 31, 74, 75, 299, 300, 507, 544, 548.
 Agrippa II. 544, 546.
 Achaz, král, 113, 114.
 Aiken M. 328.
 Alber J. 552.
 Albert Vel. (A. Magnus) 556, 559.
 Alexander Cyprius (mnich) 127, 129.
 Alexander římský, syn Šimona cyrenského, 145.
 Alféus, otec sv. Jakuba Mal. a Judy, 22, 117.
 Alféus, otec sv. Matouše, 22.
 Alford 468.
 Alkuin 10, 369.
 Alogová 370, 383, 398, 413, 414, 424, 432, 439, 440.
 Alzog 548.
 Alžběta, matka Jana Křtitele, 119, 239.
 Ambrosiaster 19.
 Ambrož sv., biskup, 10, 19, 20, 24, 116, 170, 195, 223, 369, 470, 481, 557.
 Amfilochius sv., biskup, 16, 92.
 Ammon Chr. Fr. 106, 313, 414.
 Ammonius 5, 198.
 Amyntas, král, 295, 297.
 Anabaptisté 84.
 Anastasius Sinaita 421.
 Anaxagoras, filos., 445.
 Anděl těšící Pána Ježíše 274, 275, 279.
 Anger R. 49, 62, 172, 313.
 Anianus, biskup, 126, 132, 141.
 Anicet, papež, 424, 425, 441.
 Anna, prorokyně, 121, 253.
 Anonymus 214.
 Antipater, bisk. bostrenský, 481.
 Antipater, syn Heroda Vel., 297.
 Antonius Pius, císař, 287, 290, 406.
 Antonius, triumvir, 299, 300.
 Anu, bůžek babylonský, 331, 335.
 Appianus, dějepisec, 287.
 Apollinaris (Claudius Ap.), biskup hierapolský, 96, 408, 421, 437, 440, 478.
 Apollo 505, 517.
 Apollonius, círk. spisovatel, 29.
 Archelaus, etnarcha, 30, 94, 103, 104, 121, 251, 282, 288, 290, 297, 298.
 Ariáni 279.
 Arius 280.
 Aristion 163, 191, 434.
 Aristobul 127.
 Ariston 191, 434.
 Armenové 278.
 Arnoldi 22, 555.

- Asita, asketa, 332, 336, 337.
 Assemani 277, 480.
 Athanasius sv. 16, 70, 92, 170, 177, 411, 481, 557.
 Athenagoras, filos., apologet, 86, 409.
 Augustin sv., biskup, 7, 9, 16, 37, 44, 63, 84, 92, 147, 154, 179, 195, 223, 234, 239, 289, 310, 318, 368, 381, 470, 481, 485, 524, 542, 557, 558.
 Augustus, cisar, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 295.
 Azariáš, král, 24.
 Azzoni Petr 552.
 Bacuez 37, 154, 312.
 Bähring 26.
 Bahr Bahlul, lexikograf arabský, 218.
 Bachmann 554.
 Baldensperger W. 371, 384.
 Ballenstedt 414.
 Bardenhewer Otto 68, 278, 439.
 Bar Hebraeus 480.
 Barkochbaš 386.
 Barnabáš sv. 70, 125, 127, 130, 131, 137, 140, 202, 217, 260, 505, 525, 532, 537.
 Baro 124, 146, 154, 198, 217, 310, 368, 452.
 Barth 324.
 Bartoloměj, apoštol, 43, 44, 51, 70, 92.
 Basilides, gnostik, 123, 139, 260, 411, 417, 260.
 Basilidovci, gnostikové, 90, 139, 261.
 Basilus sv. 170, 171.
 Basnage J. 278.
 Bassermann 316.
 Batiffol 25, 212, 313, 368, 417, 542.
 Bauer Br. 66, 105, 173, 299, 314, 315, 358, 415, 451, 462, 472, 524, 533.
 Baumgarten Mich. 561.
 Baumgarten O 554.
 Baumgarten-Crusius 93, 559.
 Bäumlein L. 560.
 Baur 27, 132, 133, 164, 165, 207, 240, 262, 263, 264, 270, 271, 313, 358, 371, 400, 407, 415, 418, 419, 441, 444, 450, 455, 456, 461, 462, 486, 516, 539.
 Bebbler 362, 449, 464.
 Beda Ctihodný (Venerabilis) 9, 179, 215, 223, 369, 551.
 Beelen J. Th. 509, 560.
 Bellarmin 146.
 Belser Joh. Ev. 22, 82, 35, 41, 44, 59, 66, 68, 69, 102, 128, 129, 130, 131, 132, 138, 140, 145, 149, 154, 163, 178, 179, 182, 189, 192, 196, 198, 199, 203, 205, 208, 210, 212, 213, 215, 218, 220, 235, 236, 237, 247, 248, 249, 258, 268, 294, 312, 315, 346, 350, 362, 367, 368, 374, 382, 385, 388, 389, 390, 405, 433, 449, 450, 469, 476, 477, 487, 488, 490, 509, 510, 511, 514, 527, 528, 532, 542, 548, 554, 559, 561.
 Bengel 70, 129, 390, 548.
 Bergh, van de 328.
 Berlepsch Aug. 552.
 Berthold Leonhard 262, 271, 323, 382, 521, 527.
 Betlemské ditky zavražděny 113, 120, 121, 122.
 Beyschlag Willibald 28, 47, 48, 93, 94, 96, 133, 164, 165, 172, 218, 227, 233, 240, 316, 381, 416, 533, 547.
 Beza 46.
 Bhikschu Subhadra 329.
 Biesenthal 41.
 Bisping Aug. 22, 32, 37, 38, 41, 56, 70, 116, 129, 137, 178, 199, 200, 212, 215, 218, 237, 243, 294, 296, 342, 390, 509, 511, 553.
 Blant 10.
 Blass Fridericus 148, 211, 323, 328, 509, 542.
 Bleek 15, 48, 62, 66, 68, 98, 99, 131, 132, 154, 163, 164, 165, 166, 200, 203, 209, 216, 262, 263, 264, 274, 282, 313, 323, 325, 368, 416, 440, 450, 453, 459, 513, 515, 521, 524, 525, 528, 533, 556, 558.
 Bludau A. 524, 554.
 Bodin Jan 271.
 Boddhisatva, budoucí Buddha, 336.
 Boissieux A. 284.
 Bolliger Adolf, prof., 96, 98, 99, 157, 163, 312, 320, 350.
 Bolten 521.
 Bonaccorsi 154, 312, 315, 344, 346.

- Bonnet 423.
 Bonus 469.
 Boor, de 430.
 Bornemann 558.
 Bousset Wilhelm 330, 406, 422, 439, 554.
 Bovon 325.
 Brandt 417.
 Brandscheid Friedr. 277.
 Brentz 559.
 Bretschneider 353, 414, 415, 417, 419, 420, 450, 454, 455, 460, 462.
 Briggs 44, 416.
 Brocchi 300.
 Brückner 27, 315, 316.
 Buddha 328, 329, 332, 336, 337.
 Bucher 296.
 Bunsen 27, 47, 93, 208, 328.
 Büsching 314.
 Buslav 45.
 Caesar Julius 401.
 Caesarius 192, 195.
 Caius Caesar 294, 296, 297, 298.
 Caius, cirk. spisov. 432.
 Caligula, cisar, 27, 30.
 Calmes Th. 312, 315, 346, 366, 368, 374, 382, 384, 400, 417, 468, 475, 481, 487, 489, 496, 499, 559.
 Calmet Aug. 552.
 Calov Abraham. lutheránský spiso-
 vatel 46, 124.
 Calvin J. 555, 559.
 Calvisius 296.
 Camerlynck Achilleus 365, 368, 370, 413, 417, 426, 440, 445.
 Camus 342, 368.
 Carpocrates, gnostik, 106.
 Cassiodorus 281, 282, 285, 286, 560.
 Cassel 359.
 Caspari 296.
 Celsus, filoz., 90, 326, 413.
 Cerdo, učitel bludaře Marciona, 261.
 Cerint (Cerinthus) 89, 106, 123, 357, 370, 375, 376, 377, 382, 383, 413, 430.
 Cerinthiáni 89, 373.
 Ceulemans 556, 557.
 Ciasca 273.
 Cicero 110.
 Clemen K. 209, 249, 523, 524.
 Clericus Jan (Clerc.) 311, 324.
 Clinton 296.
 Cludius 414.
 Coleridge 154, 302.
 Come Gottl. 415.
 Conradi Jos. 552.
 Conybeare 191, 272, 273, 274.
 Corderius 377.
 Corluy Jos. S. J. 376, 383, 388, 445, 481, 487, 509, 536, 559.
 Cornelius a Lap. 22, 70, 116, 117, 198, 234, 237, 310, 452, 552.
 Cornelius Jansenius 552.
 Cornely Rud. S. J. 15, 20, 22, 32, 35, 36, 42, 45, 116, 132, 140, 145, 146, 149, 154, 155, 179, 189, 198, 200, 204, 205, 206, 212, 221, 225, 235, 237, 245, 258, 271, 294, 296, 310, 318, 340, 342, 368, 373, 381, 388, 390, 417, 451, 452, 475, 513, 527, 540, 548.
 Corrodi 262, 264, 321.
 Corssen 127, 406, 420, 421, 426.
 Cotelier 28, 124, 485.
 Cramer 556, 557, 560.
 Credner Karl August, prof. v Gies-
 senu, 13, 20, 22, 46, 47, 60, 61, 62, 93, 96, 122, 129, 151, 163, 164, 165, 175, 199, 222, 342, 369, 392, 400, 415, 444, 459, 471, 476, 486, 487, 488, 491, 506, 513.
 Cumont Fr. 329.
 Curci 557, 561.
 Cureton 127.
 Cuspius Fadus 130.
 Cyprian sv. 7, 177, 411, 477, 478, 504, 542.
 Cyrill sv., patriarcha alex., 177, 195, 216, 277, 280, 477, 493, 557, 558.
 Cyrill sv., bisk. jerusal., 43, 92, 126, 170, 177, 263, 411.
 Cyrinus (Quirinius), místodrž. v Syrii, 284, 289, 281, 282.
 Čáda Fr. 445.
 Dahlmann S. J. 328, 337.
 Dalman 45.
 Damasus, papež, 56, 125.
 Daniel, prorok, 211.
 Danko 116, 124, 154, 312, 314.

- David, král, 78, 115, 116, 117.
Davidson Samuel 60, 94, 106, 133, 145, 164, 165, 173, 175, 198, 207, 209, 225, 281, 374, 416, 444, 459, 460, 472, 474, 476, 486, 487, 488, 505, 516, 528.
Delff 422.
Delitzsch 37.
Deramey 416.
Desolda Jan N. Fr. 34, 367, 424.
Didymus Slepý 192, 195.
Dindorf 408.
Dio Cassius, dějepisec, 284, 86.
Dio Laört. 193.
Diodorus Siculus 14, 66, 99.
Diognet, list k D. 403, 405, 417, 418, 537.
Dionysius Alexandr. 189, 280, 409, 410, 431, 432, 436.
Dionysius Areopagita 277.
Dittmar 62.
Döllinger 313, 368.
Dokéti 373, 382.
Domitián, císař, 356, 364, 365, 863.
Dorotheus Tyrský 128, 198, 370.
Drach 124.
Dressel 367, 412.
Drummond 406, 417.
Druthmar Christ., mnich korbejský, 7, 557.
Düsterdieck 459.
Eabani 331, 332, 333.
Ebionité 35, 36, 47, 51, 52, 89, 106, 107, 122, 232, 371, 375, 377, 378, 382, 538.
Ebrard J. H. A. 68, 237, 240, 292, 342, 415, 416, 440, 509, 515, 540.
Eckermann 13, 341, 382, 414, 416.
Edersheim 452.
Efesská obec 487.
Efrem Syr. sv. 142, 147, 170, 272, 273, 274, 376, 388.
Eichhorn Jan Boh. 106, 132, 151, 199, 218, 240, 262, 264, 271, 321, 322, 368, 414, 487, 488, 490, 521. Jeho theorie 46.
Ekert Frant. 202.
Elsner J. 556.
Emmanuel 39, 414.
Emmerichová Anna Kateřina 364.
Empedoklés 127.
Epifanius sv., bisk., 14, 25, 89, 92, 106, 116, 125, 128, 132, 138, 139, 140, 142, 149, 163, 164, 170, 195, 201, 202, 205, 215, 284, 261, 262, 263, 277, 279, 280, 317, 326, 356, 365, 369, 376, 381, 382, 389, 411, 439, 440.
Epifanius jerusalemský 367.
Erasmus Desider. Rotterod. 45, 471, 551.
Erbes 425.
Ermoni 25, 26, 64, 313, 320.
Erpe 504.
Eucherius 127.
Euripides, řecký básník, 99.
Eusebius Caesarejský, 16, 17, 18, 24, 25, 28, 29, 30, 35, 36, 37, 39, 41, 43, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 57, 67, 69, 70, 71, 78, 74, 84, 91, 92, 96, 97, 116, 125, 126, 128, 132, 135, 136, 133, 141, 143, 145, 146, 149, 151, 153, 162, 164, 170, 175, 176, 188, 192, 193, 198, 199, 208, 245, 246, 266, 318, 356, 367, 367, 369, 374, 375, 376, 377, 381, 405, 411, 421, 424, 425, 430, 431, 432, 436, 461, 481, 504, 538, 557.
Eusebius Kremonský 56.
Euthymius Zigab. 22, 31, 41, 123, 129, 198, 199, 213, 218, 228, 369, 458, 551.
Eutychius, patriarcha alex., 213.
Evanson Eduard 271, 314, 414.
Evodius, bisk., 80.
Ewald Heinrich 23, 26, 96, 129, 166, 172, 177, 215, 218, 233, 247, 296, 315, 321, 324, 368, 450, 459, 506, 521, 556, 559.
Ewald P. 316, 554.
Ezechiel, prorok, 7, 8, 10, 472.
Fäh Adolf 11.
Fariseové 79, 80, 101, 144, 217, 329.
Faustin, římský kněz, 19.
Faustus, manicheovec, 12, 13, 84, 90.
Feilmoser 106, 271, 321, 352, 415, 521.

- Feine P. 241, 247, 317, 522, 528.
 Felix, vladář, 526, 544, 546, 548.
 Felten Jos. 85, 41, 45, 188, 202, 206, 218, 509, 513, 524, 527, 548, 561.
 Ferorova manželka 288.
 Ferri 548.
 Fessler 418.
 Festus, vladář, 544, 546, 548.
 Filip, apošt., 367, 380, 432.
 Filip, jáhen, 4, 483, 509, 526.
 Filip ze Sidy 356, 430.
 Filip, tetrarcha, 30, 289, 800.
 Fillion Cl. 11, 15, 20, 22, 135, 154, 155, 179, 212, 325, 342, 369, 371, 382, 388, 398, 408, 409, 411, 412, 417, 485, 488, 509, 553.
 Filo (Philo) 31, 288, 445, 446, 456.
 Filostorgius 207.
 Fischer 453.
 Flacius 46, 49.
 Flavius Jos. 26, 30, 31, 57, 70, 105, 106, 121, 130, 207, 209, 212, 216, 248, 249, 250, 251, 282, 287, 289, 290, 291, 293, 296, 297, 299, 300, 363, 450, 456, 506, 507, 509, 522, 528, 545, 548.
 Fleischer 128.
 Florentius, kronikář, 368.
 Florinus, řím. kněz, 428, 424.
 Fonck Leopold S. J. 26, 354, 554.
 Fontaine J., S. J. 445.
 Fouard C. 342, 417.
 Foucaux 336.
 František Sales. sv. 215.
 Friedlieb 294, 342.
 Friedrich J. 536.
 Frisch S. J. 521.
 Fritzsche 22, 46, 47, 182, 154, 172, 313, 555, 556.
 Frommann 415.
 Fryč Frant. 296, 297.
 Fürst 22.
 Fulgentius 195.
 Fulgus, konsul, 67.
 Funk 406, 418, 482.
 Gabler 521.
 Gagney J. 560.
 Gaisford 285.
 Gaius, dějepisec, 287.
 Gaius, jáhen, 370.
 Galenius 208.
 Gallio, prokonsul, 544, 548.
 Gamaliel, rabbi, 293.
 Gardner P. 416.
 Garrucci 10, 11.
 Gaster 44.
 Gaudentius z Brescie 205, 206, 207.
 Gebhardt H. 359, 361, 366, 381.
 Gebhardt Oskar 54.
 Gedeon 24.
 Gelasius, pap., jeho výnos 92.
 Gennadius 277.
 Gercke Alfred 528.
 Gesenius 22, 62.
 Gfrörer 154, 299, 313, 314, 415, 445, 521.
 Gieseler J. C. L. 245, 264, 341.
 Gilgameš 330, 331, 332, 333, 384, 385.
 Girodon 558.
 Gla 45.
 Glaire J. B. 32, 37, 70, 138, 149, 548.
 Glaser 414.
 Glaucias, gnostik, 139.
 Godet F. 27, 40, 73, 128, 135, 136, 145, 172, 175, 199, 203, 204, 212, 214, 217, 237, 240, 292, 316, 342, 560.
 Goldhagen 149, 390, 397.
 Glotz, von der 417.
 Gould A. 556.
 Gratz A. 264, 323, 555.
 Grau 93, 182, 234, 237, 240, 312, 316, 317.
 Gregory 19, 20, 176, 188, 485.
 Griesbach 151, 154, 313, 314, 318, jeho theorie 151.
 Grimm J. 22, 40, 129, 181, 132, 154, 220, 223, 313, 553.
 Groschke H. 199.
 Grotius Hugo 23, 124, 193, 202, 203, 218, 237, 243, 248, 311, 312, 348, 471, 486.
 Gruner 276.
 Guericke H. E. F. 22, 70, 212, 312, 415.
 Güder 240, 315, 506.
 Güntner Gabriel Jan 145, 189, 245, 471, 477, 490.
 Gunkel Hermann 330, 332, 339, 554.

- Gutjahr F. S. 212, 368, 382, 406, 417, 420, 426, 427, 431, 433, 435, 438, 439, 509, 511, 513, 514, 527, 554, 555, 556, 559.
- Gwynn 495.
- H**adorn 143, 527.
- Hadrián, cisař, 60, 67, 460.
- Hähnlein 328.
- Haggéus, pror., 44.
- Hahn G. L. 201, 218, 228, 233, 240, 252, 264, 266, 270, 295, 296, 300, 301, 553.
- Hamartolos Jiří 356, 421, 429, 430, 431.
- Handmann 54.
- Haneberg Daniel 29, 41, 66, 78, 131, 132, 314, 342, 359, 546, 552, 559.
- Hardouin 481.
- Hardy Edmund 328, 388.
- Harnack Adolf 9, 12, 26, 29, 54, 68, 69, 72, 96, 134, 135, 142, 208, 264, 280, 354, 359, 368, 370, 400, 406, 407, 416, 418, 419, 420, 421, 428, 426, 428, 431, 432, 433, 437, 440, 495, 533, 535, 536, 537.
- Harless 46.
- Harris J. Rendel 542.
- Harting 264.
- Hase K. 212, 329, 333, 337, 342, 450.
- Hasert 225, 313.
- Hauler 482.
- Haupt 62, 68, 488.
- Hausrath 27, 131, 225, 249, 358, 506, 528.
- Hausleiter 151.
- Havet E. 524, 533, 554.
- Haweis 133, 208, 359.
- Hawkins 93, 94.
- Hebreové 33, 34, 35, 40.
- Hefele 424.
- Hegesippos 422.
- Heidegger Gerhard 46.
- Heim Nikolaus 548.
- Heinrichs 521.
- Heitmüller W. 487, 554.
- Heli 115, 116, 117.
- Hellenisté 41.
- Hemsen J. T. 414.
- Hlenke 271, 414.
- Hengstenberg 210, 312, 376.
- Herakleon, gnostik 23, 25, 172, 261, 412.
- Heraklit, fil., 445.
- Hermas a jeho Pastyř 196, 408, 417.
- Herder 341, 384.
- Herodes Ant. 80, 80, 159, 251, 252, 257, 289, 319.
- Herodes Agrippa I. 30, 31, 74, 75, 299, 300, 507.
- Herodes Agrippa II. 544, 546.
- Herodes Vel. 86, 88, 89, 112, 113, 119, 120, 121, 122, 130, 239, 252, 282, 287, 288, 239, 290, 294, 297, 299.
- Herodot, dějep., 35, 99, 249, 250.
- Herwart J. G. 291.
- Hersheimer 452.
- Hess J. J. 106.
- Hesychius 126.
- Hetzenauer 477.
- Heubner 558.
- Highgate 20.
- Hilarius sv., bisk., 170, 277, 555.
- Hilarius, jáhen 19.
- Hilgenfeld Adolf 15, 23, 27, 68, 98, 131, 132, 133, 166, 207, 215, 217, 225, 240, 241, 264, 299, 312, 358, 400, 404, 415, 418, 420, 440, 445, 450, 455, 458, 462, 466, 475, 506, 523, 528, 559.
- Hippolyt sv. 127, 280, 410, 411, 412, 440, 516.
- Hirtakus, král, 25.
- Hitzig 22, 143, 172, 313, 315.
- Hoekstra 133.
- Hofmann 241, 248.
- Hoffmann Richard Ad. 323.
- Hollmann G. 554.
- Holsten 27, 133, 166, 207, 225, 312.
- Holtzmann Heinrich Julius 13, 26, 27, 37, 41, 47, 49, 60, 63, 66, 72, 93, 94, 95, 124, 133, 134, 145, 163, 166, 172, 201, 208, 215, 218, 231, 233, 234, 237, 240, 247, 249, 313, 315, 316, 320, 327, 354, 359, 361, 371, 400, 403, 404, 405, 417, 418, 428, 429, 443, 445, 449, 462, 495, 506, 516, 518, 524, 532, 533, 537, 554.
- Holtzmann Oscar 359, 459.

- Holzammer 41, 276, 296, 337, 352, 454, 548.
 Homonadé 294, 298.
 Hopkins 329.
 Horn K. 554.
 Horst G. K. 271, 414.
 Hort 172, 174, 188, 190, 274, 468, 469, 471, 477.
 Hottinger 46.
 Huetius 271, 293.
 Hug Jan Leonh. 26, 29, 46, 47, 48, 49, 116, 132, 135, 154, 157, 200, 212, 215, 216, 218, 237, 240, 269, 312, 314, 350, 368, 370, 376, 381, 414, 509, 521.
 Hühn Eugen 208, 358.
 Huschke 289, 291, 292, 296.
 Hyrummetricus 285.
Chase 542.
 Chauvin C. 417.
 Cherubové 253.
 Chishull 283.
 Chrysostom Jan sv. 11, 20, 41, 44, 142, 204, 218, 246, 278, 280, 365, 388, 470, 478, 504, 555, 558, 560.
 Chumbaba 331.
Ignác (Ignatius) sv., muč., 67, 69, 118, 258, 354, 359, 873, 383, 386, 403, 404, 405, 417, 418, 419, 429, 516, 537.
 Itigenie 25.
 Ireneus sv., bisk., 6, 7, 9, 12, 17, 24, 25, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 43, 49, 57, 96, 98, 125, 132, 135, 136, 137, 139, 151, 163, 164, 170, 171, 172, 213, 228, 230, 245, 261, 263, 265, 267, 270, 278, 274, 278, 279, 280, 318, 320, 353, 356, 360, 367, 368, 376, 377, 382, 383, 402, 405, 410, 412, 413, 418, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 430, 439, 440, 441, 504, 516, 538, 542, 544.
Jacquier E. 130, 136, 149, 157, 203, 205, 212, 228, 230, 268, 328, 329.
 Jacobsen 93, 815, 316, 506, 522, 533.
 Jachmann, 13.
 Jakub Malý, apošt., 22, 30, 31, 70, 73, 227, 244, 354, 504, 517.
 Jakub Nisibský 194.
 Jakub Vel., apošt., 30, 75, 352, 504.
 Jan apošt. 7, 31, 34, 70, 91, 100, 102, 103, 180, 207, 244, 504. Jeho život 351—358; jeho povaha 357—358, 454—455, jeho vzdělání 352, 455, pobyt v Efesu 369, 428—432, jeho evangelium 6, 7, 9, 10, 11, 17, 103, 104, 358—503, jeho universalismus 456—458, domnělý gnosticismus u něho 406; domnělé židomilství 459—460, jeho sloh 454, symboly a allegorie u něho 462—463; řeči u něho 461—465, 517.
 Jan armenský 276, 278.
 Jan z Gischaly 58.
 Jan Chrysostom, viz Chrysostom.
 Jan Křitel 78, 80, 158, 159, 161, 239, 244, 251, 253, 299, 351, 371, 372, 380, 401, 402, 451, 452, 453, 454, 460, 467. Jeho učenci 384.
 Jan presbyter (= Jan evang.) 52, 69, 72, 73, 96, 97, 98, 99, 128, 151, 153, 162, 163, 167, 169, 190, 191, 320, 326, 347, 421, 492, 424, 425, 428, 431, 432, 433, 434, 435, 436.
 Jansen 178, 237.
 Jansenius Cornel. 551.
 Jechoniáš 115, 117.
 Jensen 330, 331, 333, 334.
 Jeremiáš, prorok, 112, 113.
 Jerobaal 24.
 Jeronym sv. 6, 7, 10, 16, 25, 30, 31, 39, 41, 44, 45, 53, 54, 55, 56, 57, 71, 86, 90, 92, 105, 116, 126, 128, 132, 135, 136, 138, 139, 141, 142, 147, 151, 153, 163, 164, 170, 175, 176, 195, 188, 194, 195, 199, 200, 201, 203, 204, 207, 214, 219, 228, 246, 260, 277, 369, 375, 377, 382, 383, 480, 481, 484, 511, 555.
 Jiří Hamartolos 356, 421, 429, 430, 431.
 Joiada, velekněz, 26.
 Jonathan 57.
 Jones John 271.
 Josef z Arimathie 110.
 Josef Flavius viz Flavius Jos.
 Josef sv., pěstoun P. Ježíše, 78, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121.

- Juda galilejský (gaulanitský) 293, 298, 299, 506, 509, 545.
- Juda Thadeáš, apošt., 22, 23.
- Jülicher Adolf 27, 28, 39, 49, 52, 64, 66, 72, 94, 96, 98, 123, 133, 131, 145, 149, 164, 168, 172, 174, 207, 208, 216, 233, 313, 314, 327, 359, 370, 374, 400, 443, 449, 462, 464, 466, 506, 513, 539.
- Julius Afrikán 116, 199.
- Justin sv., muč., 12, 74, 86, 87, 121, 123, 139, 196, 215, 257, 258, 259, 261, 273, 274, 278, 280, 289, 290, 348, 386, 387, 406, 408, 412, 419, 422, 430, 437, 438, 537.
- Jüngst J. 523, 524.
- Justus Barsabas 191.
- Kajetán, kardinál, 45.
- Kaifáš, velekněz, 239, 499.
- Kaiser 341.
- Kaligula, cis., 81, 130, 299, 300.
- Kalvin 46.
- Kamphausen 93.
- Karpokrates, gnostik, 89, 123, 261.
- Kasteren, J. P. van, 179, 189, 196.
- Kaulen Fr. 32, 35, 36, 41, 44, 84, 138, 145, 166, 198, 199, 205, 215, 237, 245, 247, 268, 296, 342, 350, 352, 368, 381, 527.
- Keil 22, 41, 49, 73, 129, 132, 149, 154, 212, 223, 231, 248, 312, 368, 452, 468, 469, 556, 558, 560.
- Keim Th. 23, 48, 94, 128, 133, 154, 166, 215, 225, 249, 275, 279, 313, 359, 371, 416, 428, 436, 453, 454, 459, 461, 486, 506, 548.
- Kellner 296.
- Keppler 385.
- Kiefel Fr. 554.
- Kienlen 124.
- Kipping 276.
- Kistemaker J. H. 35, 552.
- Klaudius, cisář, 30, 132, 139, 141, 213, 214, 299, 356, 426, 507, 509, 548.
- Klee 559.
- Klement Alex. 12, 18, 23, 24, 29, 53, 90, 91, 92, 98, 125, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 146, 149, 151, 153, 163, 164, 170, 172, 177, 214, 261, 267, 318, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 367, 369, 374, 375, 388, 409, 412, 428, 437, 493, 504, 521, 538.
- Klement Řim. 4, 27, 67, 69, 85, 215, 257, 359, 366, 373, 402, 417, 516, 537, jeho list I. 403, list II. (jemu přičítaný) 257, 260.
- Kleofáš 117.
- Kleopatra 299.
- Kleuker 382.
- Klofutar Leonardus 32, 117, 138, 145, 149, 218, 237, 245, 271, 294, 368, 381, 553.
- Klostermann 132, 151, 154, 166, 169, 172, 312, 533, 556.
- Knabenbauer 22, 38, 40, 45, 116, 132, 137, 155, 178, 189, 206, 237, 247, 287, 342, 349, 350, 368, 376, 377, 382, 385, 390, 417, 449, 451, 452, 524, 527, 553, 561.
- Knapp 471.
- Knecker 533.
- Knopf Rud. 506, 528, 532, 554, 561.
- Koehler F. 554.
- König 520, 527.
- Königsmann B. L. 520, 524.
- Köstlin 27, 37, 65, 98, 164, 165, 207, 215, 223, 400, 415, 459, 506.
- Konstantin Vel., cis., 188.
- Konstantius, cis., 207.
- Koppe 316.
- Kornelius, setník, 139, 348.
- Kosmas Indicopt. 37, 41, 149.
- Kraus 521.
- Kreichauf Lud. 328.
- Krenkel 124, 249, 250, 251, 533.
- Kreyenbühl 419, 420, 436, 437, 438.
- Krüger 418, 422.
- Kuhn 106.
- Kübel 27.
- Kuinoel (Kuinoel) Chr. Th. 132, 240, 327, 415, 521, 527, 528, 561.
- Kyrenios, mistodrž., 259, 289, 291.
- Lagarde 412, 482.
- Lagrange 25, 241, 344.
- Lachmann 47, 93, 274, 313, 315.
- Lampe F. A. 359, 559.

- Lamy T. J. 124, 296.
 Lange J. P. 129, 201, 212, 223, 291, 342, 382, 546.
 Langen Jos. 19, 22, 41, 62, 63, 68, 69, 84, 135, 154, 198, 205, 212, 215, 218, 276, 313, 368, 388, 452, 509, 511, 527.
 Längen Georg. 443.
 Lardner 293, 359.
 Lebbéus (= Juda Thadeáš) 23.
 Leckersbuch 215.
 Lechler 506, 561.
 Leimbach 93.
 Lekebusch 506, 520.
 Leontius Bizantský 16.
 Lepin M. 370, 371, 406, 407, 420, 464, 487, 488, 495.
 Lesêtre 354.
 Lessing 311, 322.
 Leucius Carinus 374.
 Leuschner 416.
 Levi (Matouš) 22, 23, 253.
 Liagre 556, 557, 559.
 Lietzmann 557.
 Lightfoot J. B. 406, 406, 419, 431.
 Lillie Arthur 328.
 Linus 430.
 Lipsius 206, 370, 428, 466.
 Livie, manželka Augustova, 300.
 Livius, dějep., 284, 287.
 Löffler 262.
 Logos 445, 446.
 Loisy A. 25, 26, 94, 313, 371, 417, 429, 462, 484, 486, 495.
 Lorinus S. J. 560.
 Lucas Brugensis 551.
 Lucian Samos. 198.
 Lucifer cagliarský 542.
 Lucius Antioch. (Cyrenský) 199.
 Lucius římský 200.
 Lucius Verus 301.
 Lueken W. 554.
 Lugalbanda, bůžek babyl. 331.
 Lücke 400, 415, 450, 459, 471, 486, 559.
 Lüdemann 93, 166.
 Lünemann G. 15, 95.
 Lützelberger 354, 358, 400, 415, 416, 417, 419, 428, 456, 486.
 Lukáš, evangel., 3, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 17, 18, 19, 20, 23, 29, 33, 34, 38, 59, 102, 115, 116, 119, 121, 127, 158, 180, 326, 539, 540. Jeho život 197—207. Jeho evangelium 207—301. Jeho Skutky apoštolské 503—549.
 Luthardt, Chr. Ernst, 73, 240, 411, 412, 416, 430, 440, 452, 468, 469, 471, 474, 556, 559.
 Luther M. 296.
 Lutheroth 45, 68, 70.
 Lysanias, král v Chalcidě, 299, 300, 301.
 Lysanias, tetrarcha, 281, 299, 300, 301.
 Lysiáš 526.
 Maier Adalb. 29, 135, 149, 154, 198, 199, 200, 212, 215, 218, 220, 237, 313, 368, 437, 509, 521, 559.
 Maitréy, nástupce Buddhův, 336.
 Malachiáš, prorok, 44.
 Malalas J. 132.
 Maldonat Ioan. 37, 45, 223, 243, 551.
 Manahen 351.
 Mandel 132, 314.
 van Manen 207, 505, 522.
 Mangenot 20, 133, 149, 169, 171, 175, 194, 212, 220, 278, 374, 381, 390, 417, 418, 469, 475, 481.
 Mangold 15, 93, 131, 132, 154, 166, 172, 247, 274, 315, 316, 325, 419, 440, 444, 486, 506, 513, 515.
 Manichejští 538.
 Marcion 12, 14, 90, 127, 215, 261, 262, 263, 264, 267, 272, 273, 413, 439, 538.
 Marcionité 398, 414.
 Marduk, bůžek babyl., 333.
 Marek, evang., 4, 6, 7, 9, 11, 13, 17, 18, 19, 20, 23, 26, 29, 33, 34, 52, 59, 61, 64, 65, 69, 94, 97, 101, 102, 103, 226, 257, 269, 532. Jeho život 123—133. Jeho evangelium 133 až 197. Jeho sloh 161, 165, 167 až 168, 183—186.
 Maria Panna 109, 112, 114, 116, 117, 118, 120, 121, 239, 243, 244, 259, 333, 337, 338, 350, 351, 354.

- Maria Magdal. 174, 352.
 Marie Kleofášova 352.
 Marie, matka evang. Marka, 126.
 Mark Aurel, císař, 86, 301, 408, 425.
 Marsh, angl. bisk. 322, 323.
 Marshall 45.
 Martin Paulin 542.
 Masseut René 37.
 Maszl F. X. 450, 552.
 Matěj, apošt., 514.
 Mathat 115, 116, 117.
 Matouš, evang., 6, 7, 9, 10, 11, 17, 18, 19, 20. Jeho život 21–25. Jeho evangelium 21–123.
 Matthan 115, 116, 117.
 Matthes 358.
 Maximus 421.
 Maya, královna, 336.
 Mayerhoff 520, 533.
 Mehl O. J. 323.
 Meignan 342.
 Meijboom 313, 459, 505.
 Meinhold J. 332.
 Merinthiáni 376.
 Mern 274, 277, 278.
 Merz 416.
 Messmer Al. 149, 220, 559.
 Messner H. 15, 95.
 Meyer Arn. 45.
 Meyer G. 316.
 Meyer H. A. W. 22, 26, 47, 93, 94, 95, 132, 172, 198, 199, 237, 240, 248, 274, 315, 316, 416, 450, 453, 468, 506, 513, 521, 554.
 Michaelis J. D. 46, 132, 212, 215, 293, 322, 384, 888, 515.
 Nicheáš, pror., 121.
 Mikuláš z Lyry 18.
 Mikulášovci 376, 382, 383.
 Mill John 311, 312.
 Minocchi 213.
 Mithra, bůžek, 329.
 Mnason 526.
 Moesinger 142, 274, 376, 388.
 Mořart 416.
 Mommsen 92, 282, 293, 294, 295, 296, 432, 461. Mommsenský kánon 18, 19.
 Monier Williams 329.
 Montanisté 413, 440.
 Montanus Arias 560.
 Montfaucon 365.
 Morus Herm. 218.
 Mudrci od východu 119, 120.
 Müller J. G. 106.
 Müller Max 329.
 Münter 293.
 Myszkowski Fr. 283, 548.
 Naassenovci, gnostikové 418.
 Nagl Erasmus 553.
 Natanael (= Bartoloměj), apošt., 380.
 Nathan 115, 116, 117.
 Nazarejští (Nazareovci) 47, 51, 52, 53, 59, 60.
 Nazarius, muč., 206.
 Neander 23, 129, 240, 459.
 Nepos bisk. 432.
 Neri 115, 117.
 Nerigal, bůžek, 332.
 Nero císař 126, 141, 356, 368, 426, 510.
 Nerva, cis., 356, 429, 430.
 Nestle Eberhard 70, 67, 172, 274, 275, 323, 468, 471.
 Nestoris 159.
 Neudecker 313, 415.
 Nicefor 25, 31, 128, 199, 201, 203, 206, 207, 217, 352, 354, 369.
 Nicon 278, 485.
 Niglutsch Jos. 553.
 Niemeyer 331.
 Nikodem, člen velerady 110 474.
 Nippel Karel 313.
 Nirschl Jos. 418.
 Noack 314.
 Nösgen 93, 212, 223, 231, 237, 527, 556, 558, 561.
 Nonnus z Panopole 558.
 Norisius 296.
 Notowitsch Mikuláš 329.
 Nymfeus, propuštěnec, 300.
 Oecolampadius 46.
 Oecumenius 218, 560.
 Oeder 382.
 Ofité 90.
 Oldenberg 329.

- Olshausen Hermann 129, 240, 243, 248, 264, 291, 293, 390, 488, 554.
- Ondřej apoštol 347, 352, 353, 367, 368, 374, 380, 389.
- Ondřej Caesar 421.
- Onkelos 57.
- Oporin Joach. 381.
- Overbeck F. 215, 225, 420, 520, 533.
- Overbeck J. G. 384.
- Origenes 4, 6, 15, 17, 18, 23, 25, 39, 41, 43, 49, 53, 57, 74, 90, 91, 92, 98, 125, 138, 151, 163, 164, 170, 198, 204, 215, 216, 219, 223, 245, 246, 261, 265, 326, 355, 360, 369, 381, 409, 412, 413, 429, 430, 437, 460, 477, 478, 493, 504, 521, 538, 555, 557, 558.
- Orosius 30.
- Oseáš 78, 112.
- Owen 313.
- Oziáš král 24.
- P**alidori 346.
- Pantaenus 34, 44, 51, 92.
- Papiáš 43, 44, 46, 47, 50, 51, 68, 69, 72, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 125, 128, 129, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 149, 151, 153, 162, 163, 165, 166, 169, 190, 207, 208, 265, 266, 318, 320, 324, 326, 347, 356, 362, 370, 373, 374, 405, 406, 420, 421, 422, 426, 428, 429, 430, 431, 433, 433, 435, 436, 468, 484, 494. — Jeho presbyterové 370.
- Partové 298, 299.
- Patrizi (Patritius) 32, 35, 36, 37, 124, 125, 138, 154, 179, 218, 234, 296, 312, 370, 556, 559, 561.
- Paul 314.
- Paulin Martin 194.
- Paulinus z Noly, sv. 24, 206, 207.
- Paulus Heinrich Eb. Gottlob 46, 47, 271, 414, 416, 417, 515, 555.
- Pavel apošt. 5, 13, 17, 19, 23, 27, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 58, 124, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 136, 140, 204, 208, 221, 227, 243, 244, 245, 246, 257, 269, 363, 386, 459, 516, 517, 518, 519, 526, 539, 540.
- Pavel Orosius 285, 286.
- Pearson 548.
- Pekah král 113.
- Pelagius 204.
- Peráti, gnostikové 413.
- Petavius 296.
- Petr apošt. 13, 17, 23, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 75, 99, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 139, 140, 141, 146, 153, 161, 162, 169, 181, 182, 217, 227, 231, 326, 348, 352, 380, 459, 498, 516, 517, 518, 519.
- Petr Chrysologus 195.
- Pfaff 293.
- Pfleiderer Otto 27, 207, 314, 328, 334, 400, 417, 429, 459, 506.
- Phadaia 117.
- Philaster 413.
- Philofilos 31, 288, 445, 446, 456.
- Pilát Pontius, vladař 102, 103, 110, 111, 257, 259, 329, 389, 408, 451.
- Pilátova manželka 106, 122.
- Plato, filos. 53, 251, 445, 446.
- Plinius dějep. 284.
- Plitt 247, 315.
- Plummer 208, 533, 558, 560.
- Plutarch 99.
- Pococke Richard 300.
- Podlaha Ant. 284, 300, 547.
- Pölzl Fr. X. 32, 38, 42, 45, 84, 116, 138, 179, 212, 221, 223, 294, 350, 368, 548, 553.
- Poggel Heinrich 430, 434.
- Polybius, dějep. 248, 249, 287.
- Polykarp, sv., muč. 50, 67, 69, 84, 85, 164, 257, 258, 355, 356, 367, 370, 373, 405, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 428, 441, 537. Jeho umučení 386.
- Polykrates, biskup efes. 356, 359, 367, 369, 402, 409, 428, 432, 433.
- Pompa 548.
- Pontius Pilatus 102, 103, 110, 111, 257, 259, 329, 389, 408, 451.
- Porfyrius (Porphyrius) filos. 90, 338.
- Possinus 194.
- Pott 524.
- Pra-Lukáš 825.

- Pra-Marek 93, 315, 316, 319, 325, 326, 328.
 Pra-Matouš 93, 325, 326, 328.
 Presbyterové Papiášovi 370.
 Preuschen 272.
 Priestley J. 414.
 Prochorus (Pseudo-Prochorus) 365, 369.
 Prokop jáhen 128.
 Propuštěnci 203.
 Proto-Marcus (Prvo-Marek) 315, 317.
 Proto-Matthaeus (Prvo-Matouš) 133.
 Prvo-Lukáš 246, 247, 325.
 Prvo-Marek 246, 316, 317 (v. Proto-Marek, Pra-Marek).
 Prvo-Matouš 246, 247 (v. Proto-Matthaeus, Pra-Matouš).
 Pseudo-Abdiáš 356.
 Pseudo-Ambrosius 19.
 Pseudo-Athanasius 152, 230, 370.
 Pseudo-Dionysius 274.
 Pseudo-Dorotheus 207.
 Pseudo-Hieronymus 7, 10.
 Pseudo-Hippolyt 369.
 Pseudo-Jeronym 127 (v. Pseudo-Hieronymus).
 Pseudo-Origenes 126, 128, 201.
 Pseudo-Prochorus 365, 369.
 Ptolemeus gnostik 412.
 Ptolemeus, otec Lysaniův 300.
 Pulcherie 203.
Quintilius Varus, mistodrž. 282, 290, 292, 294, 295, 296, 297.
 Quirinus 234, 251, 281, 283, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 299.
 Jeho soupis lidu 281, 299.
Rachel 112, 113.
 Ramsay 131, 199, 506.
 Rasin, král syrský 113.
 Reineck E 27, 40, 127, 145, 175, 199, 203.
 Reinecke 415.
 Reischl W. 70, 116, 154, 223, 243, 553.
 Reithmayr 73, 138, 154, 189, 215, 234, 312, 314, 368, 382, 512, 521.
 Renan 13, 15, 27, 49, 60, 62, 132, 133, 166, 208, 332, 301, 316, 325, 327, 359, 416, 475, 506, 516, 536, 539, 548.
 Resa 115, 117.
 Resch A. 44, 212, 233, 234, 316, 323, 371, 417.
 Rettig 415.
 Reuss Ed. 23, 26, 47, 96, 172, 247, 281, 303, 306, 315, 527.
 Réville J. 27, 98, 207, 232, 315, 316, 329, 358, 400, 406, 419, 422, 428, 445, 448, 454, 462, 466, 486, 487, 488, 495.
 Rhys Davids 329.
 Ribera 559.
 Riehm J. C. 281, 520, 547.
 Riess Florián 285, 296, 298.
 Riggenbach E. 554.
 Riggenbach Christoph J. 416, 420.
 Richard Simon 46, 140, 143, 262, 311, 471.
 Rink 521.
 Ritschl 26, 62, 172, 247, 262, 264, 315, 316, 368.
 Robinson 136.
 Rohrbach Pavel 172, 190, 191.
 Rosenmüller 322.
 Rovers 520, 522, 527.
 Rufin, sv. 16, 24, 92.
 Rufus 145.
 Rupertus Tuitiensis (z Deutze) 551, 558.
 Rustikus (list k němu) 6.
Řehoř Naz. 16, 20, 41, 92, 116, 170, 177, 205, 206, 207, 214, 411.
 Řehoř Nyss. 170, 175, 176, 192, 195.
 Řehoř Vel. 10, 128, 179, 201.
Saduceové 217.
 Säuberlich 358, 443.
 Safira 506, 507.
 Salathiel 115, 117.
 Sallustius 110.
 Salome 352.
 Salvianus 215.
 Sanclemente 293, 294, 295, 296.
 Sanctius Casp. 560.
 Sanday 406, 417.
 Saturnilus bludař. 276, 278, 279.
 Saturninus, (Sentius), 282, 290, 294, 295, 297.
 Saturninus (Vosius) 296.

- Saulcy 296, 300.
 Saunier 313.
 Scaliger 296.
 Scrivener 188, 495.
 Secundus 269.
 Sedulius 10, 206, 207.
 Seeberg R. 554.
 Sellin 273.
 Semler 151, 262, 264, 359, 382, 384, 471, 486.
 Sentius Saturninus, mistodrž. 282, 290, 294, 295, 297.
 Sepp 47, 296, 315.
 Sergius Paulus 544, 548.
 Severiani 538.
 Severus, konsul, 67.
 Sevin 315, 558.
 Seydel Rud. 328, 336.
 Seyffarth 296, 486.
 Shawl, missionář., 329.
 Schaefer Al. 29, 34, 41, 45, 46, 56, 63, 135, 137, 149, 198, 205, 212, 223, 237, 247, 337, 346, 350, 352, 368, 382, 385, 509, 527.
 Schaefer Bernhard 553.
 Schaefer Jakob 329, 548.
 Schanz Pavel 18, 22, 29, 35, 38, 41, 45, 53, 56, 63, 65, 68, 75, 116, 128, 132, 135, 142, 149, 151, 154, 166, 198, 200, 201, 203, 212, 213, 218, 223, 235, 237, 245, 247, 248, 266, 294, 296, 312, 315, 318, 350, 363, 369, 382, 383, 385, 417, 439, 468, 487, 553.
 Schegg Petr 22, 42, 44, 63, 73, 116, 131, 178, 198, 200, 201, 215, 218, 223, 237, 247, 296, 342, 368, 452, 468, 552.
 Schenkel 27, 93, 132, 172, 190, 313, 315, 450, 506.
 Scherer 450.
 Schlatter 132.
 Schleiermacher F. 42, 63, 92, 96, 97, 124, 132, 165, 233, 240, 247, 262, 264, 316, 324, 327, 416, 521, 533.
 Schlichting 384.
 Schleker 414.
 Schmidt J. E. Ch. 262, 264, 271, 321, 414, 515.
 Schmiedel Otto 325, 419, 420, 463, 495.
 Schneckenburger 47, 92, 93, 94, 96, 212, 215, 383, 513, 515.
 Schneedorfer Leo 29, 42, 47, 48, 140, 145, 149, 178, 205, 212, 368, 509, 548.
 Schneider 166.
 Schoene 30.
 Scholten 13, 62, 93, 172, 215, 225, 234, 313, 315, 316, 354, 428, 462.
 Schott 215, 271, 415, 486.
 Schrader 330, 332, 333, 338, 524, 533.
 Schürer 281, 296, 451.
 Schulz Dav. 92, 262, 264, 471.
 Schulze M. H. 133, 207, 314, 368.
 Schuster 276, 337, 352.
 Schwanbeck Ed. 521, 528, 533.
 Schwegler 165, 262, 268, 264, 813, 858, 415, 417, 418, 441, 459, 486, 505, 516.
 Schweizer Alex. 390, 486.
 Schweitzer Albert 329.
 Sickenberger Jos. 339, 557.
 Siddharta (jméno Buddha) 336.
 Siduri Sabitu, bohyně, 332.
 Sieffert F. L. 23, 92, 94, 813.
 Silas 269, 270, 521, 532, 533, 545.
 Silvia 126.
 Simeon 219, 253, 332, 337.
 Simon Metaphr. 24, 201, 203, 206.
 Simon Richard viz Richard Simon.
 Simons 93, 284, 316.
 Simpson Dav. 414.
 Sin, bůžek babyl., 331.
 Sixtus Sienský 70.
 Slesina J. 552.
 Smilg 296.
 Smith 342.
 Soden Hermann 94, 95, 98, 133, 164, 166, 316, 359, 370, 381, 400, 443, 444, 454, 466, 506, 533, 536.
 Sofokles 35.
 Sokrates, dějep., 24.
 Soltau Wilhelm 66, 93, 94, 123, 132, 168, 247, 315, 317, 323, 325, 416, 437, 523, 533.

- Solger 27.
 Sorof M. 522, 524, 528.
 Spitta Friedr. 199, 496, 497, 499, 522, 523, 524, 533.
 Stangel 296.
 Stanton 406, 417.
 Steenkiste, J. A. van, 32, 60, 55, 561.
 Stein C. W. 215, 414.
 Steinmeyer F. L. 560.
 Steitz 93, 420.
 Stella 557.
 Storr G. Chr. 143, 151, 264, 313, 314, 316, 384, 388, 414.
 Straatman 505.
 Strabo Valafriid 10.
 Strauss Dav. Fr. 47, 94, 116, 225, 282, 299, 313, 400, 415, 462.
 Stroth Fr. Aug. 106.
 Stroud 308.
 Styx Heinrich 328.
 Suddhodana, král, 336, 337.
 Suetonius, dějep., 284, 287.
 Suidas lexikograf 281, 282, 285, 286, 365, 370.
 Süsskind 271, 414.
 Sulpicius (Publius S.) konsul, 295.
 Suppe, pastor, 129.
 Surlus Laurentius 268.
 Sušil Frant. 116, 137, 145, 179, 199, 201, 212, 218, 223, 247, 290, 292, 350, 363, 386, 452, 487, 509, 513, 548, 553.
 Sýkorá J. L. 103, 354, 417, 554.
 Sylveira J. 41, 555.
 Salomoun, král, 115, 116.
 Šimon Cyrenský 145.
 Šimon, kouzelník (magus), 30, 139, 140, 146.
 Štěpán jáhen, sv. 322, 505, 526.
 Tacit(us), dějep. řim., 218, 284, 294, 296, 297, 548.
 Tamúć 331.
 Tatján 107, 122, 195, 412, 493.
 Tena Lud. 149.
 Tertullian 12, 17, 90, 91, 125, 132, 147, 153, 163, 164, 170, 177, 228, 230, 245, 246, 261, 262, 263, 265, 266, 273, 295, 355, 382, 409, 421, 477, 478, 493, 588.
 Tessánek Fr. 552.
 Theile 313.
 Theodor, lektor, 203.
 Theodor Mopsvestenský 280, 377, 388, 477, 478, 558.
 Theodoret, biskup cyrenský, dějep., 280.
 Theodorich, král, 286.
 Theodot, gnostik, 261.
 Theofil, bisk. antioch., 19, 86, 132, 257, 260, 409.
 Theofil římský 204, 215—219, 221, 236, 511, 512, 513.
 Theofylakt 31, 37, 41, 70, 129, 198, 201, 207, 213, 369, 551, 560.
 Theudas 506, 507, 545.
 Thiersch 26, 68, 70, 132, 212, 315, 416, 509.
 Tholuck Friedr. Aug. 163, 212, 215, 291, 415, 452, 471, 559.
 Thoma A. 438.
 Thomas Aquinas 551.
 Thomas de Vio (Cajetan, kard.) 46.
 Thomasius 406.
 Thomson 149.
 Thucydides, dějep., 99, 238, 249, 250, 251.
 Tiberius, císař., 239, 259, 260, 299, 300, 301.
 Tiberius Alexander, vladař, 130.
 Tiefenthal Fr. Sal. 129, 133, 149, 556.
 Tiele 198.
 Tillemont 124, 368.
 Timotheus sv., bisk., 131, 269, 355, 516, 519, 521, 525, 532, 533, 545.
 Tirinus 146, 551.
 Tischendorf Constantinus 48, 128, 142, 172, 188, 280, 368, 406, 468, 469, 471, 477, 480, 496, 542.
 Titius, mistodrž., 283, 296.
 Tittmann 359, 414.
 Titus bisk. sv. 204, 269, 519, 532, 533.
 Titus z Bostry 557.
 Titus, císař, 57, 60, 362.
 Tobler 315, 400.
 Tobenz Dan. 555.
 Tolet(us) Fr. 223, 237, 452, 557, 559.

- Tomáš Akv. 41, 552.
 Tomáš, apošt., 41, 380.
 Traján, cis., 856.
 Tregelles 468, 495.
 Trenkle Fr. Sal. 198, 218, 220, 223,
 228, 237, 368, 381, 513, 527, 532, 538.
 Trip 506.
 Trofimius 269.
 Tryfon 87, 88.
 Tychikus 269.
 Uechtritz 416.
 Uhlhorn 315.
 Ullrich Melchior 521.
 Urnimin, lodník bájeslovný, 332.
 Ururu, bohyně babyl., 331.
 Usener 133, 506.
 Usher 296.
 Usteri Leonh. 415.
 Utnapištim 331, 382.
 Uziel 57.
 Valentin, gnostik, 261, 375, 376, 382,
 383, 412.
 Valentiniáni 90, 172, 412, 427.
 Valroger 154, 189, 312.
 Veit 342.
 Velerada židovská 111, 235.
 Velický 293, 296, 297.
 Vespasián, cis., 26, 368, 460.
 Vettius Epagathos 260.
 Vigouroux F. 133, 284, 300, 547.
 Viktor Antiochijský 129, 175, 176,
 317, 556.
 Viktor, papež, 409, 424, 432.
 Viktorin Petavský 151, 163, 164, 355,
 356, 365, 375, 376, 377, 382.
 Vilmar 291.
 Vloten, van 198, 521, 533.
 Völter 459.
 Vogel Erh. 414, 416.
 Vogel Theodor 230, 536.
 Volkmar G. 13, 27, 133, 134, 207, 215,
 225, 264, 270, 314, 315, 358, 404, 415,
 418, 419, 420, 466, 506, 521, 527.
 Vosius Saturninus 296.
 Wahl 148.
 Walch 314.
 Wallon H. 312.
 Weber C. H. F. 321.
 Weber Valentin 544.
 Wegscheider 359, 414.
 Weiffenbach 132, 315.
 Weiss B. 13, 26, 27, 38, 48, 49, 57, 64,
 93, 94, 95, 96, 129, 132, 135, 172,
 174, 175, 199, 208, 209, 217, 240,
 247, 248, 274, 315, 381, 400, 417,
 430, 520, 522, 554.
 Weiss J. 170, 314, 315, 316, 317, 523,
 554, 561.
 Weisse 26, 47, 93, 94, 166, 167, 247,
 299, 314, 315, 316, 415.
 Weitenauer Ign. 552.
 Weitzel 416, 488.
 Weizsäcker K. 47, 93, 133, 207, 234,
 240, 241, 247, 315, 316, 368, 376,
 400, 416, 442, 445.
 Wellhausen Jul. 190, 323, 556, 557.
 Welte 11, 368.
 Wendt Hans Hinrich 240, 315, 316,
 317, 359, 416, 445, 500, 502, 503,
 506, 522.
 Wernle Pavel 66, 98, 94, 149, 247,
 320, 443, 448.
 Wescott 172, 174, 188, 190, 274, 342,
 398, 468, 469, 471, 477.
 Wetstein 46, 47, 49, 206, 216, 276, 278,
 311, 312, 471.
 de Wette 15, 47, 62, 93, 94, 95, 240,
 264, 299, 313, 342, 453, 486, 512,
 521, 528, 538, 539, 540, 555, 561.
 Wetzel G. 166, 304, 342, 400, 418, 421
 423, 437, 440, 464, 458.
 Wetzer 11, 368.
 Whiston 293.
 White H. L. 127, 142, 143, 198, 206,
 369, 378, 469.
 Wieseler 47, 93, 212, 283, 291, 296,
 352, 452, 486, 509.
 Wieser 42, 73.
 Wichelhaus J. 48, 73, 560.
 Wilke 22, 26, 65, 313, 314, 315.
 Wilkins 359, 470.
 Williams John 106.
 Winckler 380.
 Winer 22, 198, 382.
 Wittichen K. 151, 215, 249, 315, 316,
 325, 368, 371, 506.

- Witz Chr. Alf. 329.
 Wohlenberg 554.
 Wolde T. 521.
 Wolf Fr. 552.
 Woods 315.
 Woog C. Chr. 368.
 Wordsworth 127, 142, 143, 198, 206, 369, 373, 469.
 Wright A. 67, 194, 558.
 Wunderlich 560.
 Wurm Alois 384, 385.
 Wuttig. O. 359, 361, 362, 366, 371.
Xenofon 249.
 Xisuthrus 333.
 Xystus, papež, 68, 73.
Zahn Theodor 13, 14, 18, 19, 20, 27, 38, 40, 45, 51, 53, 62, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 124, 127, 128, 129, 131, 132, 135, 137, 145, 151, 154, 163, 166, 169, 172, 174, 175, 178, 184, 189, 191, 195, 196, 199, 203, 208, 247, 248, 262, 263, 264, 269, 312, 315, 341, 352, 359, 363, 364, 365, 371, 374, 377, 404, 406, 412, 417, 418, 426, 430, 440, 461, 463, 465, 482, 483, 486, 451, 494, 495, 496, 499, 506, 542, 554, 560.
 Zachariáš, otec Jana Křtitele, 239.
 Zachariáš, syn Joiadův, 26, 105.
 Zákoníci 80, 104.
 Zebedeus, otec sv. Jana a sv. Jakuba, 352.
 Zeibert Fr. 424.
 Zeller 164, 165, 172, 207, 215, 262, 313, 358, 415, 418, 441, 516, 527, 533.
 Zenodorus 289.
 Ziegler L. 323, 384, 528, 521.
 Zimmermann Friedr. 129, 329.
 Zimmerm. H. 330, 332, 333, 338.
 Zückler 26.
 Zorobabel 115, 117.
 Zumpt Aug. Wilh. 115, 117, 293, 294.
-

II.

Ukazovatel věcí.

- A**bila, tetrarchie 299, 300, 301.
 Abilské mince 300.
 Acta Archelai 260.
 Acta Ioannis 365, 374, 428, 430.
 Acta Petri et Pauli 140.
 Acta sanctorum 133.
 Aktium 287.
 Akvilea 133.
 Albrechtsdorf 460.
 Alexandrie 44, 51, 132, 133, 139, 142, 214, 371.
 Amiatinus codex lat. 128.
 Anachronismy domnělé ve Skutc. ap. 545.
 Ancyra (Angora) 283.
 Antiochie syrská 30, 81, 130.
 Antipatris m. 544.
 Apokalypse sv. Jana 11, 370, 371, 428, 431, 432, 459.
 Apologický směr evangelia sv. Lukáše 285.
 Appiovo náměstí 217.
 Arabie 43, 57.
 Armenie 298.
 Aramejský originál evangelia sv. Mat. 105.
 Asie Malá 70, 72, 215, 217, 423, 425, 428, 429, 431, 432.
 Attika 214.
 Autolikus (list k A.) 86.
Babylonie 131.
 Babylonské zajetí 112.
 Balbek m. 300.
 Barnabášův list 67, 84, 85, 403, 417, 537.
 Baroccianus cod. 356, 429, 430.
 Batanea 289.
 Benares m. 337.
 Benátský kodex evang. sv. Marka 147.
 Benedictus, chvalo zpěv 217, 272.
 Beroča m. 55, 60.
 Betanie u Jerusalema 335, 363. Zájordánská 460.
 Betabara 460.
 Betlém m. 87, 121.
 Betsaida 139, 352, 399.
 Blahoslavenství osmero 79.
 Bobbiensis cod. 20, 175.
 Boheirský překlad 16.
 Boiotie 214.
 Breviarium imperii 284.
 Buddhismus 337, 338.
Caesarea Filippova 447.
 Caesarea Přímořská 531, 534.
 Cestopis Páně v evang. Luk. 240 až 241.
 Cilicie 294, 298.
 Civiltà catholica 291, 346.
 Coislianus cod. 429, 430.
 Constitutiones ap. 126.
 Curetonský překlad 18, 19.
 Cypr, ostrov 217.
Damasův dekret 92, 132.
 Damašek 352.
 Davidův dům (rod) 113, 114, 118, 122.
 Decretum Damasi 92, 132.
 Dějinnost osoby Kristovy 330—339.
 Dibré Ješua 323.
 Didache 417.

- Doctrina apost. 127.
 Dohada o Markovi 314, 315. D. po-
 užití či závislosti vzájemné 312
 až 321. D. pramenů dvou 316
 až 325. D. pramenů psaných 321
 až 339. D. ústního podání 339–346.
 D. o zlomcích 325.
 Dvojice v evangeliu Matoušově 101
 až 102. D. v ev. sv. Marka 165,
 168.
Ebionitský směr u sv. Lukáše (není
 ho) 232–233.
 Ešesus 17, 354, 363, 368, 369, 370,
 371, 582.
 Egypt 75.
 Eichhornova theorie 46.
 Emessa 232.
 Enon 399.
 Erech 332.
 Esdrášova 4. kniha 365, 403.
 Eschatologické řeči u Jana 82.
 Estha 116, 117.
 Etiopie 24, 25.
 Eudokie 203.
 Evangelium podle Egyptanů 13,
 223. Ev. Filipovo 321, 326.
 Evangelium podle Hebrejův 13, 58,
 54, 55, 57, 60, 88, 321, 322, 326.
 Evangelium sv. Jana 351–503.
 Evangelium sv. Lukáše 197–301.
 Evangelium sv. Marka 123–197.
 Evangelium sv. Matouše 21–197.
 Evang. Matějovo 223.
Filippy 204, 531, 532, 540, 544.
 Filoxenský překlad 147.
 Frygie 70.
Galilea 104, 289.
 Gaza 509.
 Gnosticismus 9, 383, 466.
 Gnostický dualismus 466.
 Gotský překlad 20.
Haceldama (Hakeldama) 45, 57.
 Hebraismy u sv. Lukáše 267, 268,
 271, 272.
 Hispanie 24.
 Horská řeč Kristova 79.
 Hvězda mudrců 109, 120.
Chalcis 252, 300.
 Chagiga 103, 451, 452.
 Chiliastické učení 151, 431, 432.
 Chronicon orientale 140.
 Chronologie ve Skutcích apošt. 548.
 Chudoba dobrovolná 81.
Idumea 30, 43, 290.
 Ikonium 217.
 Illyrie 505.
 Indie 51, 57.
 Inspirace 100.
Jakubovo protoevangelium 88, 259.
 Jenin m. 461.
 Jericho 81, 297.
 Jerusálém 27, 28, 37, 59, 133, 208,
 209, 531.
 Judsko 30, 31, 38, 44, 104, 290, 513.
Kafarnaum 23, 24, 39, 79, 139.
 Kallirrhoe, lázně 297.
 Kapilavastu m. 336, 337.
 Karthaginský sněm 16.
 Klementiny 517. Klementske homilie
 261, 412. Klement. Recognitiones
 281, 384.
 Konec světa, (předpověď o něm),
 211–212.
 Konstantinopolský sněm církv. (r. 381)
 132.
 Konstituce apoštolské 20, 132, 206,
 481, 538.
 Krvavý pot Pána Ježíše 260, 274,
 275, 276, 277, 278, 279.
Lalita Vistara 336, 337.
 Laodicejský sněm církv. 16, 92.
 Lichtenberg, vesnice 460.
 Logia 26, 47, 95, 97, 98, 99, 247,
 316, 317, 319, 320, 323, 324 336,
 500.
 Loumbini, libosad 336.
 Lykaonie 131.
 Lyonská obec křesťanská 257. 260.
 409.
Macedonie (Makedonie) 24, 214,
 540, 545.
 Magnificat, chvalozpěv 247, 272.
 Malá Asie 70, 72, 215, 217, 423, 425,
 428, 429, 431, 432.
 Manželství levirátní (povinné) 116.
 Manželství, nerozlučitelnost jeho, 81.

- Mašu, hora 332.
 Matějovo evangelium 223.
 Medie 24.
 Mlišna 44.
 Mommsenský kánon 18, 19.
 Muncifaj m. 460.
 Muratorský kánon (zlomek) 12, 16, 128, 245, 265, 270, 273, 274, 360, 366, 367, 368, 410, 422, 504, 538.
 Nadpisy evangelní 11—15, 99, 265.
 Nanebevstoupení Páně 180.
 Nazaret 78.
 Naťalímské území 79.
 Neshody, není jich v evang. Mat. 102—105,, ani v Markově 172, 177 až 181, ani u sv. Lukáše 281—301, ani u sv. Jana 442—480, ani ve Skutcích apošt. 545—548.
 Obětování Páně 119.
 Olivetská hora 82.
 Opus imperfectum 41.
 Otevření se hrobů 109.
 Pafa m. 131, 217.
 Palestina 37, 58, 70.
 Paměti apoštolské 88, 260.
 Pamfylie 131.
 Panagia Capuli 354.
 Panický stav 81.
 Paraskevė (παρασκευή) 102, 103, 453.
 Parthie 24.
 Pascha 102, 108, 440, 451, 152, 453.
 Patara m. 544.
 Patmos, ostrov 355, 356, 365, 369, 370.
 Patry m. 207.
 Paulinismus 225, 231, 233, 516.
 Pavlovy Skutky (Acta Pauli) 521, 522.
 Pella 371.
 Perea 289.
 Perge 124, 180, 181.
 Persie 24.
 Pešittá 20, 142, 147.
 Petrinismus 225, 231, 516.
 Petrovo evangelium apokr. 261.
 Petrovo kázání (κήρυγμα) 175.
 Petrovy Skutky (Acta Petri) 521, 522.
 Pilátovy Skutky (Acta Pilati) 196.
 Pisidie 131.
 Početí nadpřirozené 114, 115, 119.
 Podání předkánonské 247. P. žido-křesťanské 247.
 Podobenství 80.
 Polykarpovo umučení 386.
 Poměr vzájemný evangelií synoptických 301—351.
 Pontus 24.
 Popis (popsání) lidu 259, 281—299.
 Pot krvavý Pána Ježíše 260, 274, 275, 276, 27, 278, 279.
 Praevangelium 321, 322, 323, 324, 326. Praev. ústní 329.
 Primát 152.
 Priscilly sv. kaple 437.
 Předmluva latinská, stará 369, 373, 375.
 Překlad český 102, 103.
 Příprava velikonoční (παρασκευή) 102, 103, 453.
 Puteoly 217, 545.
 Rama m. 112.
 Rationarium imperii 284.
 Regium m. 217.
 Rodokmen Pána Ježíše 115—118, 122, 247, 319.
 Rodus, ostrov 287.
 Řeči Kristovy u sv. Jana 442, 447 až 448.
 Řeč původní evangelia sv. Matouše 42—73., evangelia Markova 146 až 148.
 Římský sněm církevní (r. 119) 67.
 Řím 30, 31, 34, 142, 214, 215, 531.
 Salamis m. 217.
 Salerno m. 25.
 Samařsko m. 30, 38, 290, 513.
 Sarkofag Aptský, Arleský, Spoletský 10.
 Sčítání lidu 251.
 Sefer tholedoth 323.
 Sichar 299, 461.
 Sichem 406, 461.
 Siloě, rybník 362.
 Skutky apoštolské 503—549.
 Skutky Pavlovy, Petrovy, 521, 522, Timotheovy 365.

- Smečno 460.
 Smysl literární, smysl předobrazný 111, 112.
 Soupis lidu (Quiriniův) 259, 281—299.
 Stráž u hrobu 106, 110, 111, 112.
 Stimmen aus Maria Laach 329.
 Supernatural Religion 416.
 Symbol evangelistův, 9, 10, 11.
 Synopsis s. Scripturae 20, 70, 153.
 Syrie 24, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297.
Talmud 296.
 Targum 62.
 Testamentum Beniamini 538.
 Testamentum 12, patriarcharum 411.
 Theby 206.
 Tibur 294.
 Tiburský nápis 294, 296, 297.
 Tivoli 294.
 Toletanus, codex Vulgaty 198, 373.
 Tomášovo evangellum 223.
 Trachonitis 289. -
 Troada 206, 531.
Účel evangelia sv. Jana 378—389., sv. Lukáše 224—225., sv. Marka 149—150, sv. Matouše 75—76.
 Učení (dvanácti) apoštolů 84, 85, 257, 258, 403, 416, 537.
 Umučení sv. Polykarpa 425.
 Universalismus křesťanský 225—231, 456, 458.
 Uruk-Erech 331.
Věčeře poslední Kristova 102—104, 450 453.
 Všeobecný ráz křesťanství viz Universalismus.
 Vtělení Páně 108.
 Výnos sněmu apoštolského 527.
 Vzkříšení některých mrtvých při Kristově zmrtvýchvstání 106, 109, 122.
Zabulonské území 79.
 Zajordánsko 81.
 Závět Benjaminova 538.
 Závět (testamentum) dvanácti apoštolů 411.
 Zázraky 79, 107—110, 271, 272.
 Zkáza Jerusáléma 133—134, 209, 210, 212, 213.
 Zobrazení sv. evangelistů 10, 11.
Žena cizoložná (perikopa o ní) 436.
-

OBSAH.

DÍL DRUHÝ. ZVLÁŠTNÍ.

I. O dějepisných knihách Nového Zákona.

A. O evangelích.

	Strana
§ 1. O jméně, počtu, nadpisech, pořádku a povaze evangelií	3

I. Evangelium sv. Matouše.

§ 2. Život sv. Matouše	21
§ 3. Kdy a kde psal sv. Matouš své evangelium	26
§ 4. Pro koho psal sv. Matouš své evangelium	38
§ 5. V které řeči bylo původně sepsáno evangelium sv. Matouše	42
§ 6. Z které pohnutky a za kterým účelem psal sv. Matouš své evangelium	78
§ 7. Obsah evangelia sv. Matouše	77
§ 8. Pravost evangelia sv. Matouše	83
§ 9. Neporušenost evangelia sv. Matouše	106

II. Evangelium sv. Marka.

§ 10. Život sv. Marka	123
§ 11. Kdy a kde bylo sepsáno evangelium sv. Marka	133
§ 12. Pro koho a v které řeči sepsáno jest evangelium sv. Marka	143
§ 13. Z které pohnutky, za kterým účelem a z kterých pramenů psáno jest evangelium sv. Marka	148
§ 14. Obsah evangelia sv. Marka	158
§ 15. Pravost evangelia sv. Marka	160
§ 16. Neporušenost evangelia sv. Marka	172

III. Evangelium sv. Lukáše.

§ 17. Život sv. Lukáše	197
§ 18. Kdy a kde psal sv. Lukáš své evangelium	207
§ 19. Pro koho psal sv. Lukáš své evangelium	215
§ 20. Z které pohnutky, za kterým účelem a v kterém směru psal sv. Lukáš své evangelium	221
§ 21. V jakém pořádku psal sv. Lukáš	236
§ 22. Z kterých pramenů čerpal sv. Lukáš evangelní známost svou	243
§ 23. Obsah evangelia sv. Lukáše	252
§ 24. Pravost evangelia sv. Lukáše	257

	Strana
§ 25. Neporušenost evangelia sv. Lukáše	271
§ 26. Spolehlivost evangelia Lukášova v příčině dějepisných údajů	281
§ 27. O vzájemném poměru synoptických evangelií k sobě	301

IV. Evangelium sv. Jana.

§ 28. Život sv. Jana	358
§ 29. Kdy a kde bylo sepsáno evangelium sv. Jana	371
§ 30. Pro koho, z které pohnutky a za kterým účelem psal sv. Jan své evangelium	389
§ 30. *) (31.) Obsah a forma evangelia sv. Jana	398
§ 31. (32.) Pravost evangelia sv. Jana	468
§ 33. Neporušenost evangelia sv. Jana	

B. O Skutcích apoštolských.

§ 34. Jméno Skutkův apoštolských	503
§ 35. Kdy a kde byly sepsány Skutky apoštolské	505
§ 36. Pro koho, z které pohnutky a za kterým účelem jsou sepsány Skutky apoštolské	512
§ 37. Z kterých pramenů čerpal sv. Lukáš zprávy ve Skutcích apoštolských podané	528
§ 38. Obsah Skutkův apoštolských	531
§ 39. Pravost Skutkův apoštolských	540
§ 40. Neporušenost a věrohodnost Skutkův apoštolských	

*) Omylem počítá se tu po druhé číslem 30., ač by mělo býti 31. Od § 33. jest počítání zase správné.

Opravy.

Na str.	22. ř.	16. shora	čti Winer místo Wiener.
" "	59. ř.	2. " "	za slova řecky a vlož slovo nikoliv.
" "	50. ř.	14. zdola	čti originale místo překladě.
" "	82. ř.	8. " "	21. " 22.
" "	92. ř.	5. " "	3, 39 (Migne 20, 300) místo 3, 40, 17.
" "	93. ř.	6. " "	Baumgarten-Crusius místo Baumgarten, Crusius.
" "	133. ř.	7. shora	(v nadpise) za slovem kdy vlož „a kde“.
" "	150. ř.	20. " "	čti sběhly místo sběhla.
" "	157. ř.	15. " "	nejsou " není.
" "	199. ř.	1. " "	starší " stiarší.
" "	278. ř.	17. zdola	Besnageově místo Besnagově.
" "	336. ř.	17. " "	Suddhodana místo Suddhodama.
" "	352. ř.	13. " "	B. Weiss místo B. Meyer.
" "	385. ř.	10. " "	Schaefer " Schaerer.
" "	398. ř.	19. shora	▼ závorce vynechej slova „a Marcionity“.
" "	414. ř.	13. zdola	čti Ammon místo Amnon
" "	416. ř.	19. " "	již místo ji.
" "	470. ř.	15—16. shora	čti Wilkinsově místo Wilkinově.

Opravy dodatečné k dílu I.

Na str.	8. ř.	14. shora	čti čtyřtvárné místo čtyřdílne.
" "	19. ř.	2. " "	Weizsäcker místo Weiszäcker.
" "	27. ř.	14. " "	errasse místo erasse.
" "	27. ř.	3. zdola	" alienum " elienum.
" "	86. ř.	9. shora	majuskulnimu místo minuskulnímu.
" "	117. ř.	2. shora	jihovýchodní " jihozápadní.
" "	181. ř.	13. zdola	opisovatel místo spisovatel.
" "	201. ř.	2. " "	34 místo 33.
" "	215. ř.	13. " "	G. Woide místo C. Woide.
" "	225. ř.	18. shora	" 27. místo 17.
" "	273. ř.	11. zdola	psaným místo latinským.
" "	305. ř.	4. shora	" VIII. místo VII.
" "	331. ř.	5. zdola	Remeši místo Kolíně nad R.
" "	351. ř.	8. shora	opisovatelů místo spisovatelů.
" "	351. ř.	10. " "	vynechej slovo jak.
" "	430. ř.	3. " "	za slovem vydání vynechej čárku.