

UNIVERZITA KARLOVA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Janovské křesťanství:
termín, který je třeba opustit**

Johannine christianity as a
term lacking any analytical potential

Diplomová práce

Vedoucí práce:
doc. ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.

Autor:
Magdalena Vytlačilová

Praha 2020

Poděkování

Děkuji vedoucímu práce doc. ThDr. Jiřímu Gebeltovi Th.D. a Štěpánu D. za motivaci při studiu a inspiraci.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Janovské křesťanství: termín, který je třeba opustit“ vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 1.5.2020

Jméno autora: Magdalena Vytlačilová

Anotace

Cílem textu je popřít existenci tzv. janovského proudu křesťanství, popř. janovské komunity v 1. a 2. století, a ukázat, že tento termín je zavádějící a nemá analytický potenciál pro studium raného křesťanství. V první části se zabývám způsoby konstrukcí janovského křesťanství (dvou-úrovňové čtení, aplikace sociolingvistických teorií) a argumenty, které badatelé používají k doložení jeho existence (plurál v evangeliu, postava *milovaného učedníka*, dvacátá první kapitola evangelia, předpoklad rozdílného autorství Janových listů a čtvrtého evangelia, recepce Janova korpusu). Ve druhé části textu nabízím vlastní metodiku zkoumání společenských formací raného křesťanství, kterou aplikuji na čtvrté evangelium a Janovy listy. Argumentuji, že kdyby nějaká janovská komunita skutečně existovala a odvozovala svou nauku a praxi z těchto pramenů, nelišila by se od většinového křesťanství, a termín „janovské křesťanství“ tak postrádá analytický potenciál. Hlavním argumentem textu je, že nelze z literárních a stylistických aspektů Janova korpusu odvozovat existenci distinktivního náboženského směru.

Klíčová slova: janovské křesťanství; janovská komunita; čtvrté evangelium; Janovy listy; Raymond Brown; J. Louis Martyn; rané křesťanství; novozákonní písemnictví

Annotation

In recent decades, most scholars have understood the Gospel of John and three letters of John as a mirror to the so-called „Johannine community“/„Johannine Christianity“, whose existence is usually derived from literary and compositional aspects of Johannine corpus. In the following study I am arguing that in order for the term Johannine Christianity to be relevant and meaningful for the study of early Christianity and New Testament literature, we cannot focus on literary aspects of Johannine corpus but on a comparative work and define the term through the internal structure of religion. To be a historically relevant term, the term Johannine Christianity, therefore has to bear, in the context of the New Testament and early Christianity, distinctive doctrine, ritual practices, and institution. In the first part of this paper, I am dealing with literary and stylistic aspects of the Johannine corpus (authorship of gospel and letters, genre and 21st chapter of John's gospel, the beloved disciple, etc.) and arguing that these aspects are not a definite proof of the existence of so-called Johannine community. In the second part, I am arguing that theology, ritual practices, and institutions we find in Johannine corpus, are typical for mainstream Christianity of 1. and 2. century and therefore terms „Johannine community“/„Johannine Christianity“ are lacking any analytical potential.

Keywords: Johannine Christianity; Johannine community; Gospel of John; Johannine Epistles; Raymond E. Brown; J. Louis Martyn; early christianity; New Testament literature

STRUČNÝ OBSAH

SEZNAM ZKRATEK A POUŽITÁ KRITICKÁ VYDÁNÍ.....	8
ÚVOD.....	9
A. <u>VÝCHODISKA KONSTRUKCÍ JANOVSKEHO KŘESŤANSTVÍ</u>	
1. ÚVOD.....	11
2. DĚJINY BĀDÁNÍ.....	13
3. ŽĀNR ČTVRTĚHO EVANGELIA.....	29
4. AUTOR ČTVRTĚHO EVANGELIA.....	39
5. AUTOR JANOVÝCH LISTŮ.....	57
6. RECEPCE JANOVA KORPUSU VE 2. STOLETÍ.....	66
7. SHRNUŤÍ PRVNÍ ČĀSTI.....	82
B. <u>JANŮV KORPUS V KONTEXTU RANĚHO KŘESŤANSTVÍ</u>	
8. ÚVOD.....	84
9. TEOLOGIE.....	85
10. RITUĀLNÍ PRAXE.....	91
11. EKLEZIOLOGIE.....	96
12. RANĚ KŘESŤANSTVÍ V EFEZU.....	100
13. ZĀVĚR: JANOVSKE KŘESŤANSTVÍ: TERMÍN, KTERÝ JE TŘĚBA OPUSTIT.....	109

PODROBNÝ OBSAH

SEZNAM ZKRATEK A POUŽITÁ KRITICKÁ VYDÁNÍ.....	8
ÚVOD.....	9
A. VÝCHODISKA KONSTRUKCÍ JANOVSKEHO KŘESŤANSTVÍ	
1. ÚVOD.....	11
2. DĚJINY BĀDÁNÍ.....	13
2.1. Úvod.....	13
2.2. J. Louis Martyn (1925–2015).....	13
2.3. R. Alan Culpepper (nar. 1946).....	15
2.4. Raymond E. Brown (1928–1998).....	16
2.5. Martin Hengel (1926–2009).....	19
2.6. Richard Bauckham (nar. 1946).....	20
2.7. Edward W. Klink III (nar. 1975).....	22
2.8. Paul N. Anderson (nar. 1956).....	23
2.9. Jōrg Frey (nar. 1962).....	24
2.10. Martinus C. de Boer (nar. 1947).....	26
2.11. Závěr.....	27
3. ŽĀNR ČTVRTĚHO EVANGELIA.....	29
3.1. Úvod.....	29
3.2. Dvou-úrovňové drama a apokalyptika.....	30
Exkurz: Dvou-úrovňové drama a sociolingvistické teorie.....	32
3.3. Čtvrté evangelium jako antický životopis.....	35
3.4. Závěr.....	38
4. AUTOR ČTVRTĚHO EVANGELIA.....	39
4.1. Úvod.....	39
4.2. Název.....	39
4.3. <i>Milovaný učedník</i> — fiktivní nebo historická osoba?.....	40
4.4. 21. kapitola evangelia.....	42
4.5. <i>Milovaný učedník</i> jako historická osoba.....	44
4.5.1. Apoštol Jan.....	44
4.5.2. Jan Starší.....	47
Exkurz: Autor čtvrtého evangelia a jeho znalost poměrů Ježíšovy doby.....	53
4.5.3. Proč upadl v zapomnění.....	55
4.6. Závěr.....	56
5. AUTORSTVÍ JANOVSÝCH LISTŮ.....	57
5.1. Úvod.....	57
5.2. Základní předpoklady bĀdání.....	57
5.2.1. Časová priorita čtvrtého evangelia.....	57
5.2.2. Filologicko-stylistické argumenty.....	58
5.2.3. Teologické argumenty.....	60
5.3. Druhý a Třetí list.....	63
5.4. Závěr.....	63
6. RECEPCE JANOVA KORPUSU VE 2. STOLETÍ.....	66
6.1. Úvod.....	66
6.2. Recepce Ježíše čtvrtého evangelia.....	66
6.3. Hledání citací před Eirénaiem.....	78
6.3.1. Text Nového zákona ve 2. století.....	70
6.3.2. Práce s textem Nového zákona ve 2. století.....	72
6.4. Ignatios z Antiochie.....	74
6.5. Polykarpos ze Smyrny.....	76

6.6. Papias z Hierapole.....	77
6.6.1. Seznam apoštolů jako doklad Papiovy recepce evangelia?.....	78
6.6.2. Arménské fragmenty.....	80
6.6.3. Fragmenty, které tvrdí, že Papias znal Janův korpus.....	80
6.7. Závěr.....	80
7. SHRUTÍ PRVNÍ ČÁSTI.....	82
B. <u>JANŮV KORPUS V KONTEXTU RANÉHO KŘESŤANSTVÍ</u>	
8. ÚVOD.....	84
9. TEOLOGIE.....	85
9.1. Úvod.....	85
9.2. Ježíš a Starý zákon.....	85
9.3. Christologie.....	86
9.4. Ježíšova smrt, hřích a soteriologie.....	88
9.5. Království Boží.....	88
9.6. Závěr.....	89
10. RITUÁLNÍ PRAXE.....	91
10.1. Úvod.....	91
10.2. Eucharistie.....	91
10.3. Mytí nohou.....	93
10.4. Křest.....	94
10.5. Závěr.....	94
11. EKLEZIOLOGIE.....	96
11.1. Úvod.....	96
11.2. Ὁ πρεσβύτερος.....	96
11.3. Druhý list Janův.....	96
11.4. Třetí list.....	98
11.5. Závěr.....	99
12. RANÉ KŘESŤANSTVÍ V EFEZU.....	100
12.1. Úvod.....	100
12.2. Existují <i>explicitní</i> zmínky janovského křesťanství?.....	100
12.3. Lokalizování Janova korpusu a janovského křesťanství.....	101
12.4. Efez.....	102
12.4.1. Paul Trebilco.....	102
12.4.2. Mikael Tellbe.....	105
12.5. Závěr.....	108
13. ZÁVĚR: JANOVSKE KŘESŤANSTVÍ: TERMÍN, KTERÝ JE TŘEBA OPUSTIT.....	109

SEZNAM ZKRATEK A POUŽITÁ KRITICKÁ VYDÁNÍ

Zkratky

Zkratky textů Starého a Nového zákona dle Českého ekumenického překladu

Použitá kritická textová vydání

The Greek New Testament: SBL Edition (SBLGNT) 2010.

H (Fragmenty Papia)

Michael Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids: Baker Academic (3) 2007.

AH

Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses/Gegen die Häresien III–V: Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, (Fontes Christiani 8), Freiburg im Briesgau: Herder 1995–2001.

HE

Eusebius, *Ecclesiastical History, Volume I: Books 1–5*, (Loeb Classical Library 153), Cambridge: Harvard University Press 1926.

Zkratky textů apoštolských otců dle vydání Michaela Holmese.

Michael Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids: Baker Academic (3) 2007.

POZNÁMKA

Není-li uvedeno jinak, překlady z pramenných jazyků jsou mé vlastní. Některé kapitoly a části textu jsem během zpracování diplomové práce publikovala v odborných periodikách. Na tuto skutečnost odkazuji v relevantních pasážích v poznámkách pod čarou. Týká se to i anotace práce, kterou jsem zčásti převzala z Magdaleny Vytlačilové, „Janovské křesťanství? Demontrace analytické nepřínosnosti termínu pro studium novozákonního písemnictví a raného křesťanství“, *Theologická Revue* 91, 2020, 9–34.

ÚVOD

V polovině dvacátého století John Robinson očekával „nový pohled“ na čtvrté evangelium, jehož součástí měl být posun od „otázky autorství evangelia k životu komunity v nejranějších dnech křesťanství“.¹ Robinsonova očekávání se skutečně naplnila. Přibližně od 70. let 20. století se konstrukce „janovského křesťanství“² stala jedním z ústředních témat janovského bádání, přestože Janův korpus³ explicitně o janovské komunitě nebo o jejím sebeepochopení nemluví. Jednostranné zaměření bádání od 70. let 20. století na janovskou komunitu demonstroval Robert Kysar, jenž v roce 1977 ukázal na pět trendů („vektorů“) tehdejšího bádání,⁴ z nichž se všechny nějakým způsobem vztahují k janovské komunitě. Těmito trendy byly (a stále jsou): zaměření se na 1) původ a povahu janovské komunity; 2) tradice janovské komunity; 3) teologii čtvrtého evangelisty a jeho školy; 4) situaci komunity; 5) dílčí problémy evangelia a jeho komunity. Kysar rovněž v jiném svém textu prohlásil, že skutečným úspěchem janovského bádání bude prokázat, že „čtvrté evangelium je komunitním evangeliem“.⁵

Myšlenka existence nějaké společenské formace, která by stála za vznikem čtvrtého evangelia, sama o sobě není nová. Již v druhé polovině 19. století badatelé jako např. Ernst Renan⁶ nebo Joseph Lightfoot⁷ předpokládali existenci „janovské školy“. Na rozdíl od bádání druhé poloviny 20. století však Renan ani Lightfoot nepředpokládali, že by se jednalo o nějaký autonomní a specifický proud křesťanství 1. a 2. století. Ve svých závěrech vycházeli z interpretace církevních dokladů a z argumentace, že podobnosti mezi teologií Melita ze Sard, Apollinarise z Hierapole a Eirénaia z Lyonu a teologií čtvrtého evangelia je třeba vysvětlit na pozadí existence janovské školy.⁸ Od 70. let 20. století se, jak jsem výše zmínila, janovské křesťanství stalo ústředním tématem bádání a badatelé na základě

¹ John Robinson, *Twelve New Testament Studies*, (Studies in Biblical Theology 34), London: SCM Press 1962, 106.

² V textu pracuji s termíny „janovské křesťanství“ a „janovské komunity“ záměnně.

³ Tím míním čtvrté evangelium a tři Janovy listy. Ve 4. a 5. kapitole argumentuji, že autorem těchto spisů je Jan Starší, o kterém hovoří Papias. Knihu Zjevení do Janova korpusu z jazykových a teologických důvodů neřadím. Ačkoliv se autor Zjevení označuje jako „Jan“, může se jednat buď o pseudoepigraf nebo o pouhou shodu jmen (Jan bylo totiž jedno z nejčastějších židovských jmen).

⁴ Kysar se explicitně zaměřuje na texty, které vyšly mezi lety 1973 až 1977. „Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism“, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 31, 1977, 355–366.

⁵ Robert Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel*, Minneapolis: Augsburg 1975, 269. Kysar se o třicet let později vyjádřil, že máme dostatek dokladů nasvědčujících tomu, že teorie janovské komunity bude na ústupu. „The Whence and Whither of the Johannine Community“, in: John R. Donahue (ed.), *Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond Brown*, Collegeville: Liturgical Press 2005, 65–81, 76.

⁶ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Paris: G. Paetz 1864, xxii–xxxii.

⁷ Joseph B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion*, London: Macmillan 1899, 217–250.

⁸ *Ibid.*, 217.

interpretace čtvrtého evangelia a tři Janových listů konstruovali jeho vývoj, jenž je v bádání zároveň úzce spojen s (konstrukcí) kompozice evangelia.⁹ Trendem bádání se tak stalo chápat čtvrté evangelium jako autobiografii janovské komunity (a tedy nikoliv jako text primárně o Ježíšovi), v níž lze najít historické spory a konflikty raně křesťanské komunity z konce 1. století.

Cíl mé práce je dvojitý a odráží se v její celkové struktuře. A) **První část práce** („Východiska konstrukcí janovského křesťanství“) je rozdělena do sedmi kapitol (včetně úvodu a závěru),¹⁰ v nichž čtenáře seznamuji, jak název první části napovídá, s východisky a argumenty, které badatelé užívají k doložení existence janovského křesťanství. Celkovou **intencí první části textu** je ukázat, že z většiny argumentů, ze kterých bádání odvozuje existenci janovského křesťanství, nelze legitimně odvodit existenci autonomního náboženského směru, neboť tyto argumenty vychází z interpretace literárních a stylistických specifik Janova korpusu. Lze přitom říci, že existence janovského křesťanství je v bádání *a priori* předpokládána, a z toho důvodu jsou literární a stylistické aspekty Janova korpusu chápány jako doklad existence distinktivního proudu raného křesťanství. V jednotlivých kapitolách zastávám názor, že takový způsob argumentace je chybný, neboť se jedná o argumentaci kruhem. Aby však jednotlivé kapitoly nebyly pouze „potíráním a popíráním“ a kritickými dekonstrukcemi, součástí každé kapitoly je mnou navrhovaná interpretace daného problému (tzn. pozitivní konstrukce). Postupně se zabývám dějinami bádání a „typickým“ obrazem janovského křesťanství (2. kapitola); žánrem čtvrtého evangelia (3. kapitola); autorstvím čtvrtého evangelia, postavou *milovaného učedníka* a 21. kapitolou evangelia (4. kapitola); autorstvím Janových listů (5. kapitola) a recepcí Janova korpusu v době před Eirénaiem (6. kapitola). Závěr první části práce shrnuji v 7. kapitole.

B) Ve **druhé části** práce („Janův korpus v kontextu raného křesťanství“) se věnuji analýze teologie (9. kapitola), rituální praxe (10. kapitola) a ekleziologie (11. kapitola) Janova korpusu. Věnuji se též rekonstrukcím křesťanství v Efezu (12. kapitola), který je tradičně chápán jako „domov“ janovské komunity. **Intencí** této části (a celé práce) je ukázat, že kdyby skutečně existovala nějaká autonomní janovská komunita/janovské křesťanství, a jejími normativními dokumenty byly texty Janova korpusu, nelišila by se svými charakteristikami od nám známého většinového křesťanství 1. a 2. století. Z toho důvodu zastávám, že samotný termín janovské křesťanství nemá analytický potenciál (13. kapitola).

⁹ A opačně — na pozadí konstruované historie janovského křesťanství bylo interpretováno čtvrté evangelium a Janovy listy.

¹⁰ Pro delší úvod k jednotlivým kapitolám první části viz následující úvod do první části.

A. VÝCHODISKA KONSTRUKCÍ JANOVSKÉHO KŘESŤANSTVÍ

1. ÚVOD

V následujícím úvodu krátce představím jednotlivé kapitoly **první části práce (A)**, v níž se zabývám argumenty, které badatelé používají k doložení existence janovské komunity. Jelikož argumenty, s nimiž badatelé pracují, vychází z literárních a filologických aspektů čtvrtého evangelia, jednotlivé kapitoly jsou do velké míry oddělené a tvoří spíše uzavřené celky. Spojujícím motivem všech kapitol této části je tvrzení, že argumenty badatelů, s nimiž se vypořádávám, nelze brát jako doklad existence nějakého distinktivního raně křesťanského proudu.

Ve **2. kapitole** se věnuji dějinám bádání. Vykládám nejvlivnější přístupy a konstrukce janovské komunity, dále badatele, kteří „šli proti proudu“ a argumentovali ve prospěch toho, že žádná taková komunita neexistovala a také přístupy, které sice nebyly tolik recipované a vlivné, ale které jsou pro mou práci důležité. Kapitola slouží spíš jako základní přehled a komentář k vlivným přístupům, neboť dílčím argumentům jednotlivých badatelů se podrobně věnuji v celé první části práce. Jak bude patrné z výkladu dějin bádání, všechny konstrukce janovského křesťanství vychází ze specifického pochopení žánru čtvrtého evangelia, které není chápáno jako antický životopis, ale jako dvou-úrovňové drama. Literárnímu žánru evangelia se proto věnuji ve **3. kapitole**. Ve **4. kapitole** se věnuji autorství čtvrtého evangelia. Dle 21. kapitoly (J 21) je autorem evangelia Ježíšův *milovaný učedník*. Většinové bádání pochybuje, že by 21. kapitola byla původní součástí evangelia, a zastává, že je pozdějším dodatkem janovské komunity. Jelikož je v poslední kapitole evangelia identifikován *milovaný učedník* jako autor, badatelé předpokládají, že pro komunitu byl důležitou postavou. Někteří badatelé zastávají názor, že *učedník* je pouze literární fikcí komunity, jež skrze něj legitimizuje vlastní „neortodoxní“ tradici. Dle jiných autorů byl *milovaný učedník* historickou osobou a zakladatelem komunity. V poslední části kapitoly se věnuji dvěma rozdílným tradicím, které připisovaly Janův korpus apoštola Janovi, anebo Janu Staršímu.

V **5. kapitole** se věnuji otázce, zda je autor čtvrtého evangelia rovněž autorem tří Janových listů, a zda bylo jako první sepsáno čtvrté evangelium nebo První list Janův. Předpoklad odlišného autorství tří Janových listů je pro existenci janovského křesťanství důležitý z toho důvodu, že obsahová a jazyková podobnost mezi listy a evangeliem je vysvětlována na základě existence nějaké distinktivní (janovské) tradice nebo školy.

V **6. kapitole** se věnuji recepci čtvrtého evangelia a Janových listů ve 2. století. V době před Eirénaiem z Lyonu lze najít pouze několik málo přesných citací Janova korpusu u

apoštolských otců a jiných raně křesťanských autorů. Tento fakt se tradičně zdůvodňuje tvrzením, že čtvrté evangelium a Janovy listy jsou produktem heterodoxní (janovské) komunity, popř., že si je přivlastnily heterodoxní proudy, a proto se proto-ortodoxie zdráhala použít Janův korpus. Věnuji se proto literárním a citačním standardům doby a recepci Janova korpusu u Ignatia z Antiochie, Polykarpa ze Smyrny a Papia z Hierapole. V **7. kapitole** shrnuji výsledky první části práce.

2. DĚJINY BĀDÁNÍ

2.1. Úvod

Myšlenka existence nějaké společenské formace, která by stála za vznikem evangelia, jak jsem zmínila, sama o sobě není nová. Nová je však od druhé poloviny 20. století detailnost konstrukcí „janovského křesťanství“. S trochou nadsázky lze říci, že v současnosti byl každý verš čtvrtého evangelia bádáním chápán jako, že hovoří o historii janovské komunity a nikoliv o Ježíšovi. Jednotlivé konstrukce komunit se od sebe liší tím, jak badatelé chápou vývoj teologie čtvrtého evangelia (a teologie 1. století), a jak přistupují k vývoji textu čtvrtého evangelia. Konstrukce janovského křesťanství jsou proto úzce spjaty s „odhalováním“ různých edic čtvrtého evangelia, popř. jeho redakcí.¹¹

V následující kapitole krátce vysvětlím nejvlivnější badatele janovského bádání (J. Louis Martyn, Raymond E. Brown, R. Alan Culpepper, Paul N. Anderson, Richard Bauckham), dále badatele, kteří v této oblasti sice nedosáhli takového vlivu, ale jejichž myšlenky jsou pro mě stále relevantní (Martin Hengel,¹² Edward Klink III.), a dva aktuální přístupy z roku 2018 (Jörg Frey, Martinus de Boer).¹³ Výklad je chronologický podle roku vydání relevantních nebo dle mě ilustrativních děl uvedených badatelů.

2.2. J. Louis Martyn (1925–2015)

Nejvýznamnějším badatelem druhé poloviny 20. století, který spustil „lavinu konstrukcí“ janovského křesťanství, byl bezesporu J. Louis Martyn, když do bádání uvedl

¹¹ „[U]celená teorie janovské komunity a její knihy“ musí dle Johna Ashtona „zahrnovat studium složité geneze evangelia, následných edic kompozice, které korespondují s měnící se situací těch, pro které bylo evangelium napsáno“. („A fully rounded theory concerning the Johannine community and its book’ must integrate the study of both of these into a comprehensive account of the Gospel’s growth, the successive stages of composition corresponding to the changing situation of those for whom it was being written.“) *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon Press 1983, 162.

¹² Hengel je sice vlivným badatelem, ale jak dále vysvětlují, jeho pojetí janovského křesťanství v bádání není příliš recipováno.

¹³ V této kapitole nevykládám následující konstrukce: Oscara **Cullmana** (*The Johannine Circle: Its Place in Judaism, among the Disciples of Jesus and in Early Christianity*, London: SCM Press 1976); Johna **Ashtona** (*Understanding the Fourth Gospel*); Helmuta **Köster**a (*Introduction to the New Testament (2): History and Literature of Early Christianity*, New York — Berlin: Walter De Gruyter (2) 2000, 182–203; Kare **Fuglsetha** (*Johannine Sectarianism in Perspective: A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in the Gospel of John, Philo, and Qumran*, (Novum Testamentum, Supplements 119) Leiden: Brill 2005); Ruth B. **Edwardové** (*Discovering John: Content, Interpretation, Reception*, (Discovering Biblical Texts), London: SPCK (2) 2014); Uda **Schnelleho** (*Antidocetic Christology in the Gospel of John: A Provocative Appraisal of the Fourth Gospel in the Johannine School*, Minneapolis: Fortress Press 1992); Larryho **Hurtada** (*Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2003, 349–427); Urbana **von Wahldeho** (*The Gospel and Letters of John (1–3): Commentary on the Three Johannine Letters*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2010).

tzv. „dvou-úrovňové čtení“¹⁴ čtvrtého evangelia (vysvětlují jej níže).¹⁵ Martyn své čtení rozpracoval v knize *History and Theology in the Fourth Gospel*, jež od roku 1968 vyšla ve třech revidovaných vydáních.¹⁶ Martyn ve své publikaci hledal „náznaky, které by nám dovolovaly rozpoznat kontext, ve kterém bylo čtvrté evangelium sepsáno“¹⁷ a došel k závěru, že evangelium lze vysvětlit na pozadí 9. kapitoly. V této kapitole Ježíš varuje své následovníky a říká jim, že kdokoliv vyzná, že Ježíš je Mesiáš, bude vyhnán ze synagogy (9,22). Martyn odmítl, že by Ježíš byl za svého života považován za Mesiáše,¹⁸ a že by judaismus v období Druhého chrámu mohl systematicky vykazovat židy nebo křesťany ze synagogy. Toto vyhnání (ἀποσυνάγωγος) Martyn ztotožnil s „Dvanácti benedikcemi proti heretikům“ (*birkat ha-minim*), a tvrdil, že reflektuje oddělení janovského křesťanství od židovství na konci 1. století.¹⁹ Ostrou polemiku Ježíše a jeho následovníků s židy, kterou čtvrté evangelium zachycuje, tak Martyn vysvětlil jako výraz historické zkušenosti stoupců janovského křesťanství.²⁰ Jelikož Martyn dle svého přesvědčení identifikoval pasáž, jež má původ v janovském křesťanství (první úroveň) a nikoliv v historickém Ježíši (druhá úroveň), chápal jako legitimní číst i jiné (dle něj) nehistorické pasáže na úrovni

¹⁴ Martyn rozhodně nebyl ve svém přístupu „průkopník“. Jak například poznamenal Charles K. Barrett, většinu jeho práce předznamenal Rudolf Bultmann (*The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London: SPCK 1978, 250). Stejně tak lze vidět podobnosti s přístupem Williho Marxena, jenž rozlišoval celkem tři úrovně (Sitz im Leben) textů. Dle něj první úroveň odopovídá situaci historického Ježíše, druhá úroveň situaci rané církve a třetí úroveň odopovídá situaci evangelisty a jeho komunity (*Mark the Evangelist: Studies on the Redactional History of the Gospel*, Nashville: Abingdon Press 1969, 23). Důležitost Martyna však spočívá v tom, že až v reakci na jeho dílo začali badatelé systematicky konstruovat „historie komunit“.

¹⁵ Ačkoliv jsem skeptická a kritická vůči Martynově přístupu ke čtvrtému evangeliu, jeho pozitivem je, že v době, kdy badatelé interpretovali evangelium na pozadí helénismu, Martyn zdůraznil židovský původ evangelia. K jeho vlivu viz např. D. Moody Smith, „The Contribution of J. Louis Martyn to the Understanding of the Gospel of John“, in: Robert T. Fortna — Beverly Gaventa (eds.), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, Nashville: Abingdon 1990, 275–294; R. Alan Culpepper, „Foreword: J. Louis Martyn’s Contribution to the Understanding of the Gospel of John“, in: J. Louis Martyn — Paul N. Anderson — R. Alan Culpepper (eds.), *The Gospel of John in Christian History: Seven Glimpses into the Johannine Community*, Eugene: Wipf & Stock 2019, xix–lx.

¹⁶ J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Louisville — London: Westminster John Knox Press (3) 2003. Poslední třetí vydání obsahuje přečištěnou studii z roku 1979 „Glimpses into the History of the Johannine Community: From Its Origin through the Period of Its Life in Which the Fourth Gospel Was Composed“ (145–168). V této studii již Martyn pečlivě konstruuje charakter a historii janovského křesťanství.

¹⁷ J. L. Martyn, *History and Theology*, 30.

¹⁸ *Ibid.*, 47.

¹⁹ *Ibid.*, 51–66. Kritika Martyna je dvojitá, 1) první skupina badatelů kritizuje jeho dataci a práci s *birkat ha-minim*, 2) druhá skupina argumentuje, že ἀποσυνάγωγος pasáže ve čtvrtém evangeliu jsou z Ježíšova života. **Ad 1)** Viz např. Reuven Kimelman, „Birkat ha-Minim and the lack of evidence for an anti-Christian Jewish prayer in Late Antiquity“, in: Ed Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition (2)*, Philadelphia: Fortress Press 1981, 226–244; Ruth Langer, *Cursing the Christians? A History of the Birkat Haminim*, Oxford: Oxford University Press 2012). **Ad 2)** Viz např. Jonathan Bernier, *Aposynagogos and the Historical Jesus in John: Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages*, (Biblical Interpretation Series 122), Leiden: Brill 2013.

²⁰ Martyn používá výrazy janovské křesťanství, janovská církev a janovská komunita záměnně. Místy používá pouze „křesťané“.

janovské komunity. Tento proces — převádění pasáží o historickém Ježíši na úroveň janovské komunity — Martyn nazývá dvou-úrovňovým čtením, a proto i čtvrté evangelium označuje jako dvou-úrovňové drama.

Pro Martynovo čtení (a pro čtení těch, kteří na něj navazují) je rovněž typické alegorické chápání některých postav čtvrtého evangelia jako reprezentantů/symbolů skupin, se kterými se janovští křesťané setkávali. Nikodém tak např. není chápán jako náhodná historická postava, ale jako symbol Ježíšových stoupců, kteří svou víru skrývali.²¹ Martynovi a jeho dvou-úrovňovému čtení ve vztahu k žánru čtvrtého evangelia se podrobněji budu věnovat v 3. kapitole.

2.3. R. Alan Culpepper (nar. 1946)

V 70. letech 20. století vyšlo hned několik důležitých prací týkajících se janovského křesťanství. První byla doktorská práce R. Alana Culpeppera²² vydaná roku 1975 a vedená D. Moody Smithem.²³ Culpepper ve své práci zkoumal, zdali může být janovská komunita nazvána školou a pokud ano, zdali se podobá jiným školám z antiky. Zabýval se např. pythágorajci, Kumránem, Filónovou školou atp.²⁴ a dospěl k závěru, že s těmito školami sdílí janovská komunita několik charakteristik. Tímto závěrem dle vlastních slov potvrdil existenci janovské školy,²⁵ která měla následující znaky. 1) Janovská škola bylo společenství učedníků. Tito učedníci byli prvními učedníky Ježíše a zároveň učedníky *milovaného učedníka*. 2) Komunita se sdružovala okolo *milovaného učedníka*. Fráze „od počátku“ (ἀπ’ ἀρχῆς, 1 J 2,7.24) dle Culpeppera odkazuje k době, kdy *milovaný učedník* vedl komunitu a učil ji. 3) Komunita si vážila učení svého zakladatele a tradice o něm. 4) Členové komunity byli učedníci *milovaného učedníka*. Tento fakt dle Culpeppera dokládá koncept učedníka (μαθητής) v evangeliu, použití plurálu v J 21,24, a postava Parakléta. 5) Výuka, studium a psaní bylo v komunitě běžnou aktivitou. Členové komunity se pravděpodobně chápali jako

²¹ J. L. Martyn, *History and Theology*, 112–115.

²² R. Alan Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, (Society of Biblical Literature Dissertation series 26), Montana: Scholars Press 1975.

²³ D. Moody Smith v roce 1975 publikoval studii „Johannine Christianity: Some reflections on its character and delineation“ (*New Testament Studies* 21, 1975, 222–248), jejíž název „Janovské křesťanství“ je zavádějící, neboť odkazuje k „janovskému křesťanství“. Se Smithovou studií dále nepracuji, neboť kromě několika málo poznámek o janovském křesťanství (např., že byli „sektáři“, že proto-ortodoxní církev čtvrté evangelium nerezivovala atp.) jsou v ní tematizovány literární a teologické problémy evangelia. Smith totiž říká, že nábožensko-dějinný problém čtvrtého evangelia spočívá ve vysvětlení, *jak a proč* se „janovské způsoby konceptualizace a mluvy“ liší od jiných novozákonních textů.

²⁴ Ačkoliv se jedná o první monografii, jež nese v názvu „janovská škola“, fakticky se Culpepper věnuje janovské škole pouze na stranách 261 až 290.

²⁵ R. A. Culpepper, *The Johannine School*, 290.

Boží učedníci (διδασκτοὶ θεοῦ, J 6,45). Evangelium je dle Culpeppera jasným dokladem, že psaní bylo pro komunitu důležité. Citace Starého zákona dokládají, že byl studován společně s tradicí o Ježíšovi. 6) Komunita praktikovala hostiny. 7) Komunita měla pravidla pro přijímání a exkomunikaci členů. Hlavními podmínkami přijetí, kromě křtu, byla víra, že Ježíš je Kristus a Syn Boží. 8) Komunita se stranila společnosti.²⁶

Jak jsem již zmínila, dle Culpeppera tyto uvedené charakteristiky potvrzují existenci nějakého specifického proudu a školy. Podle mě však žádný z bodů neodkazuje k *specifické* formě raného křesťanství. Některé body nás zároveň dle mě neopravňují předpokládat, že nějaká komunita existovala. Jen proto, že v evangeliu jsou citace Starého zákona, neznamená to, že jej nějaká komunita pečlivě studovala! Tento fakt odkazuje podle mě pouze k tomu, že autor evangelia znal Starý zákon a studoval jej. Ačkoliv se tedy Culpepper snažil dokázat existenci specifického raně křesťanského (janovského) směru, ve své práci jej *předpokládal* a na jeho pozadí interpretoval evangelium.

2.4. Raymond E. Brown (1928–1998)

V roce 1979 vydal Raymond E. Brown²⁷ publikaci *The Community of the Beloved Disciple*,²⁸ která pokud vím, v době vydání představovala nejdetailnější konstrukci historie janovské komunity.²⁹ Brown navázal na svůj třísvazkový komentář ke čtvrtému evangeliu a tří Janových listům a aplikoval na něj Martynovo dvou-úrovňové čtení.³⁰ Výsledkem je interpretace čtvrtého evangelia jako autobiografie janovské komunity,³¹ již Brown rozdělil

²⁶ Ibid., 287–289.

²⁷ K jeho vlivu viz např. Francis J. Moloney, „The Legacy of Raymond E Brown and Beyond“, in: John R. Donahue (ed.), *Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown*, Collegeville: Liturgical Press 2005, 19–40; Sonya Shetty Cronin, *Raymond Brown, The Jews and the Gospel of John: From Apologia to Apology*, London: T&T Clark 2015; Paul N. Anderson, „The Community That Raymond Brown Left Behind: Reflections on the Johannine Dialectical Situation“, *Faculty Publications — College of Christian Studie* 275. Online <<https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1274&context=ccs>> (1.5.2020).

²⁸ Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Time*, New York: Paulist Press 1979.

²⁹ Brown v roce 1998 nečekaně zemřel a nestihl dokončit plánovaný nový komentář ke čtvrtému evangeliu a k Janovým listům. Francis Moloney, jenž editoval Brownovu práci na komentáři, jej vydal ve formě úvodu ke čtvrtému evangeliu. Raymond E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, (Francis Moloney ed.), New Haven: Yale University Press 2003.

Ke shrnutí posunu Brownovy interpretace viz Francis Moloney, „Raymond Brown's New Introduction to the Gospel of John: A Presentation — And Some Question“, *The Catholic Biblical Quarterly* 65, 2003, 1–22.

³⁰ Opakuji — Brown převzal Martynovo čtení, nikoliv dílčí závěry. Každý z uvedených autorů vycházel z rozdílného hermeneutického „klíče“, skrze který ospravedlňoval své dvou-úrovňové čtení. Martynovi bylo východiskem vyhnání ze synagogy, pro Browna Ježíšova misie mezi Samaritány. Je až pozoruhodné, nakolik je konstrukce janovského křesťanství spjata s otázkou historického Ježíše a nakolik je zároveň tato vazba opomíjena.

³¹ R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 27, 69.

do čtyř období probíhajících od 50. let 1. století do první poloviny 2. století. Dle Browna bylo janovské křesťanství „jasně odlišné od křesťanství, které se ztotožnilo s pamětí Dvanáctky [...] a mělo dle něj zvláštní (peculiar) pojetí christologie a eklesiologie“.³²

1. období (50. až 80. léta 1. století).³³ Zakladatelem janovské komunity byl dle Browna neznámý Ježíšův *milovaný učedník*,³⁴ historická postava,³⁵ kolem níž se v Palestině soustředili raní židé, kteří byli původně následovníci Jana Křtitele.³⁶ Tato komunita byla typická svou nízkou christologií a vyznávala Ježíše jako davidovského Mesiáše.³⁷ Později se do komunity dočasně přidali k Chrámu kritičtí Samaritáni (J 4,4–52; 8,48),³⁸ kteří byli dle Browna „katalizátory“ vysoké christologie.³⁹ V důsledku vysoké christologie janovských Samaritánů a samotného faktu, že součástí janovského křesťanství byli i Samaritáni a ne pouze Židé,⁴⁰ byla janovská komunita v konfliktu s palestinskými židovskými komunitami vyhnána ze synagogy (9,22),⁴¹ čímž započala misie mezi nežidovské obyvatelstvo Palestiny.⁴²

2. období (90. léta 1. století). Ve druhém období janovské komunity se komunita přesunula z Palestiny do diaspory, s největší pravděpodobností do Efezu. V diaspoře dle Browna došlo k sepsání evangelia, přičemž jeho obsah má dvojí původ. Částečně evangelium dle Browna čerpá z věrohodné ústní tradice *milovaného učedníka* a částečně z historické situace janovské komunity. Evangelista, jenž byl jinou osobou než *milovaný*

³² „[They] were clearly distinct from groups of Christians who associated themselves with memories of the Twelve, the claim to possess the witness of the beloved Disciple enabled the Johannine Christians to defend their peculiar insights in christology and ecclesiology“. Ibid., 31.

³³ Brown toto období nazývá též jako období před sepsáním čtvrtého evangelia.

³⁴ Brown *milovaného učedníka* označuje jako „hrdinu janovské komunity“. Ve svém komentáři jej Brown původně ztotožnil s apoštolem Janem, ale později se přiklonil k nepravděpodobnosti této možnosti. Ibid., 31.

³⁵ *Milovaný učedník* je dle Browna zdrojem orální tradice o Ježíšovi.

³⁶ Brown čerpá především z pasáže J 1,35–51, v níž skupina židovských následovníků Jana Křtitele vyzná Ježíše jako očekávaného Mesiáše.

³⁷ „J. Louis Martyn na základě pasáže 1,35–51 tvrdí, že janovská komunita má počátek mezi židy, kteří „přišli k Ježíšovi“ a s relativně malými problémy jej chápali jako Mesiáše, kterého očekávali. Myslím, že má absolutně pravdu, což zpochybňuje takové rekonstrukce janovské historie, které její počátek nachází mezi heterodoxními židy, pohany nebo gnostiky“. („J. Louis Martyn detects in 1,35–51 that the Johannine community began among Jews who came to Jesus and with relatively little difficulty found him to be the Messiah they expected. I think he is perfectly right, and this challenges reconstructions of Johannine history which would place the origins among heterodox Jews, among Gentiles, or among Gnostics“). Ibid., 27.

³⁸ Místy Brown tvrdí, že někteří janovští křesťané byli k Chrámu kritičtí a ti zkonvertovali (též) k Chrámu kritické Samaritány. Dle něj je nepravděpodobné, že janovští křesťané byli v trvalém kontaktu se Samaritány, neboť samaritánští konvertité nejsou po 4. kapitole zmíněni. (Brown historii janovského křesťanství částečně vykládá jako odrážející chronologii evangelia). Ibid., 38–39.

³⁹ Výše jsem uvedla, že dle Browna janovští křesťané měli „zvláštní“ christologii a že dle něj byli jasně distinktivní. Komentuje christologii čtvrtého evangelia však říká, že je velice podobná s „christologií tradičních křesťanů“, protože se stala dominantní christologií církve. Ibid., 45.

⁴⁰ Ibid., 37.

⁴¹ Pro Browna je tak vysoká christologie příčinou vyhnání ze synagogy, nikoliv důsledkem jako u Martyna.

⁴² Proto evangelista vysvětluje výrazy jako „mesiáš“, „rabi“ atp. Ibid., 25–59.

učedník, se totiž musel vypořádat s novým prostředním, ve kterém se komunita nacházela. Protože se komunita častěji setkávala s nežidy (12,20–23), došlo dle Browna k univerzalizaci evangelia (3,16–17) a zároveň evangelista vytvořil Ježíšovy dialogy, skrze které reagoval na šest různých náboženských skupin, se kterými byla komunita v kontaktu. Těmito skupinami jsou lidé nevěřící v Ježíše (v evangeliu označeni jako „svět“), židé, kteří pronásledují janovské křesťany (5,39–40.45–47; 6,31–33), následovníci Jana Křtitele (kteří neuznávají Ježíšovo mesiášství),⁴³ kryptokřesťané (3,1–36; 12,42–43),⁴⁴ apoštolští křesťané (20,6–9)⁴⁵ a židokřesťané (6,60–69; 8,31).⁴⁶

3. období (přelom 1. a 2. století).⁴⁷ Literárním svědkem třetího období janovské komunity jsou tři Janovy listy, jejichž autorem je Starší (tedy jiný autor než evangelista).⁴⁸ V tomto období došlo v janovské komunitě ke schizmatu, neboť někteří (schismatici) interpretovali čtvrté evangelium takovým způsobem, který byl pro Staršího nepřijatelný.⁴⁹ Na základě interpretace Prvního listu Brown tvrdí, že schismatici popírali, že Ježíš byl Mesiáš (Kristus), Syn Boží, že přišel v těle (1J 4,1–3; 2J 1,7), a tvrdili o sobě, že jsou bezhříšní. Starší na „schizmatiky“ reagoval Prvním listem, jenž je dle Browna korektivem evangelia.⁵⁰

4. období (2. století).⁵¹ Poté, co byly sepsány Janovy listy, nejsou dle Browna ve 2. století stopy „distinktivní“ a „oddělené“ janovské komunity.⁵² První „ortodoxní“ část komunity se dle něj stala součástí většinové církve („was swallowed up by the great church“) a druhá část součástí „gnostického hnutí“.⁵³ Jelikož si schizmatická část komunity „vzala s sebou“ čtvrté evangelium a připojila se k jiným heterodoxním proudům, těšilo se čtvrté evangelium oblibě právě v heterodoxních kruzích. Brown tak říká, že „ze [čtvrtého] evangelia vzešly omyly a evangelium tyto omyly podporovalo“.⁵⁴ Z toho důvodu byla proto-

⁴³ Ibid., 29.

⁴⁴ Kryptokřesťané jsou dle Browna takoví, kteří zůstali součástí synagogy a kteří veřejně odmítli vyznat Ježíše jako Mesiáše.

⁴⁵ Jako apoštolské křesťanství Brown označuje křesťanství oddělené od synagogy skládající se z židů a nežidů. Chápali se dle něj jako „dědicové“ Petra a dvanácti apoštolů. Chápali Ježíše jako Mesiáše z Davidova rodu.

⁴⁶ Židokřesťané dle Browna narozdíl od kryptokřesťanů opustili synagogu, ale jejich víra (neakceptovali Ježíšovo božství) byla dle janovských křesťanů neadekvátní a eucharistii nechápali jako pravé tělo a krev Ježíše. Ibid., 59–92.

⁴⁷ Období, kdy byly sepsány Janovy listy. Ibid., 93.

⁴⁸ Nikoliv však Jan Starší z Papia.

⁴⁹ Ibid., 106.

⁵⁰ Ibid., 93–144.

⁵¹ Období tzv. „po listech“.

⁵² Ibid., 150.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ „It had given rise to error and was being used to support error“. Proto je Hérakleón autorem prvního známého komentáře ke čtvrtému evangeliu atp. Brown dále odkazuje na další „heterodoxní“ texty, jejichž autoři dle něj

ortodoxní církev „podezřívavá“ ke čtvrtému evangeliu, což Brown chápe jako hlavní příčinu nízkého počtu přímých citací evangelia u proto-ortodoxních autorů ve 2. století.⁵⁵

Ačkoliv v bádání převažuje tendence „vytvářet si vlastní konstrukce“, tzn. jen málo janovských badatelů přebírá konstrukce jiných badatelů, Brownova práce je dodnes standardem, na který odkazují „nejanovští“ badatelé, typicky v úvodech do Nového zákona atp.⁵⁶ Lze proto říci, že stejně jako *milovaný učedník* je ve většině konstrukcí zakladatelem janovské komunity, Brown je zakladatelem komunity „janovských konstruktérů“.

2.5. Martin Hengel (1926–2009)

„Světlým momentem“ bádání byla dle mého názoru publikace Martina Hengela *The Johannine Question* z konce 80. let 20. století.⁵⁷ Hengelův přístup je v kontextu janovského bádání atypický absencí přehnaných spekulací,⁵⁸ nastavením na dvou-úrovňovém čtení⁵⁹ a tvrzením, že neexistovala žádná zvláštní separátní „janovská“ forma křesťanství (circle, community, church).⁶⁰ I přes to Hengel pracuje s výrazem „janovská škola“ a to z toho důvodu, že její zakladatel Jan Starší byl učitel. Tento Jan Starší byl Ježíšovým učedníkem, jenž po První židovské válce odešel do Efezu, kde vyučoval místní církve. Janova škola byla dle Hengela otevřená všem křesťanům⁶¹ a neměla žádný pevný řád jako např. kumránští eseji nebo markionité.⁶² V posledních letech své existence škola čelila krizi (o které svědčí Janovy listy), neboť „vzdělání Řekové brali jako samozřejmé, že Bůh nemohl trpět a oddělili

recipovali čtvrté evangelium (*Tripartite Tracrate*, Ódy Šolomounovy, Tajné Markovo evangelium). Ibid., 146–147.

⁵⁵ Ibid., 145–164.

⁵⁶ Např. H. Köster, *Introduction to the New Testament* (2), 183; Petr Pokorný, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad 1993, 326; Delbert Burkett, *An Introduction to the The New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge: Cambridge University 2018, 250.

⁵⁷ Jedná se o přednášky přednesené v angličtině, publikace vyšla později v německé rozšířené verzi. Martin Hengel, *Die johanneische Frage*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 67), Tübingen: Mohr Siebeck 1993; *The Johannine Question*, London: SCM Press 1989.

⁵⁸ Dle Hengela je jakákoliv rekonstrukce „janovské školy“ před rokem 70 nemožná. Stejně správně Hengel ukazuje na nesmyslnost konstrukcí janovské komunity na základě předpokládaného vývoje christologie („od židovsko-křesťanského *Syna Člověka* k vyšší christologii orientovanou na Otce, který seslal svého preexistentního *Syna*“), neb se jedná o obecný vývoj christologie v raném křesťanství a nikoliv o něco specificky janovského. Ibid., 123–124.

⁵⁹ Zatímco většina konstrukcí janovského křesťanství je založena na dvou-úrovňovém čtení čtvrtého evangelia, Hengel nepracuje s dvou-úrovňovým čtením (v popisu janovské školy využívá především tři Janovy listy), věnuje se více církevním dokladům a obecně ranému křesťanství. Je si tak vědom, že pouze tři Janovy listy mají vypovídací hodnotu o komunitě (neboť jsou dokladem korespondence Staršího s jinými církvemi), a že čtvrté evangelium má jiný cíl než potají vyprávět život komunity.

⁶⁰ Ibid., 83, 50.

⁶¹ Hengel připouští, že žáci Jana Staršího mohli být v konfliktu s komunitami, které založil Pavel, avšak dle něj byli tyto konflikty spíše lidské než teologické. Ibid., 83.

⁶² Ibid., 52–54.

lidského Ježíše od božského Loga⁶³. Krátce po úmrtí Staršího došlo dle Hengela k redakci evangelia⁶⁴ a listů (okolo roku 100) a škola zanikla.⁶⁵ Takový rychlý zánik je dle Hengela dokladem toho, že škola nebyla zvláštní separovanou církví, ale byla součástí širšího křesťanství.

Ačkoliv je Hengelova monografie na svou dobu (a i dnes) progresivní, použití výrazu „škola“ je nešťastné. V kontextu janovského bádání, ve kterém je „janovská škola“ (popř. komunita, křesťanství) pojímána jako nějaký zvláštní proud raného křesťanství a je jedním z hlavních předmětů bádání, má Hengelovo použití „školy“ negativní a zavádějící konotace. Ačkoliv i dle mého názoru Jan Starší vyučoval a kázal (více viz podkapitolu 4.5.2.), nepředpokládám, že by založil zvláštní školu v technickém smyslu. Paradoxní však je, že takto nepředpokládá ani Hengel a odmítá, že by Janova škola měla podobný institucionální rozměr jako např. Markionova škola atp.

Navzdory hodnotnému obsahu Hengelovi monografie nebyla jeho teze ohledně neexistence janovské komunity šířeji recipována.⁶⁶ Důvodů, proč tomu tak bylo, můžeme najít několik. Předním důvodem je dle mě fakt, že Hengel svou tezi „pouze zmínil“ a kritizoval např. Browna, ale více se v polemice neangažoval.

2.6. Richard Bauckham (nar. 1946)

Na konci 20. století vyšla publikace *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audience*, editovaná Richardem Bauckhamem, jež byla v mnoha ohledech přelomová.⁶⁷ Autoři této kolektivní monografie, v čele s Bauckhamem, si kladli za cíl „vyzvat a odmítnout“ tehdy převládající konzensus novozákonního bádání, jenž tvrdil, že kanonická evangelia byla sepsána pro teologicky specifické komunity.⁶⁸ V úvodní studii

⁶³ Ibid., 81.

⁶⁴ Poslední redakci Hengel míní přidání 21. kapitoly, v níž je *milovaný učedník* ztotožněn s autorem evangelia (Janem Starším).

⁶⁵ Hengel řadí do janovského literatury i Zjevení, jenž dle něj bylo okolo roku 100 editováno tak, aby bylo pseudoepigrafem, a proto si nárokuje „Janovské“ autorství. Ibid., 80.

⁶⁶ Krátce po vydání Hengelovu knihu recenzovali významní janovští badatelé, kteří existenci komunity zastávají, avšak v recenzi Hengelovu tezi opominuli. Např. Fernando F. Segovia, „The Johannine Question Martin Hengel“, *The Catholic Biblical Quarterly* 52, 1990, 351–353; R. Alan Culpepper, „The Johannine Question Martin Hengel“, *Journal of Biblical Literature* 110, 1991, 536–537.

⁶⁷ Richard Bauckham (ed.), *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1998.

⁶⁸ Tuto myšlenku zastává (bez předchozí argumentace) i Hengel ve své přednášce z roku 1998. Bauckham svou tezi pronesl poprvé na přednášce roku 1995. Před Bauckhamem sice několik málo autorů odmítalo, že by např. Lukášovo nebo Markovo evangelium atp. bylo sepsáno pro jednu komunitu, ale pokud vím, žádný badatel svou kritiku nezobecnil na úroveň raného křesťanství a kanonických evangelií. Viz např. Luke Timothy Johnson, „On Finding Lukan Community: A Cautious Cautionary Essay“, *Society of Biblical Literature Seminars Papers* 1979, 87–100; Dale Allison, „Was There a Lukan Community?“, *Journal of IRBS Theological*

Bauckham poskytl několik argumentů, proč je takový konsensus mylný,⁶⁹ a další autoři se jimi zabývali.⁷⁰ Bauckham např. odmítl Martynovo dvou-úrovňové čtení, které komunity generuje, neboť, jak připomíná, takové čtení není slučitelné s žánrem evangelia jakožto antického životopisu (βίος). BurrIDGE pak tento argument ve své kapitole důkladně rozvíjí a zdůvodňuje.⁷¹ Ačkoliv se Bauckham z větší části zabývá dokázáním toho, že evangelisté nepsali pro místní komunity, ale předpokládali, že jejich dílo bude cirkulovat po církvích („psali pro všechny křesťany“), staví se i proti názoru, že by se rané křesťanství skládalo z izolovaných komunit (např. janovských a matoušovských).⁷² Svůj názor Bauckham staví na následujících argumenty: 1) v Římské říši 1. století se hojně cestovalo, a proto i můžeme předpokládat, že křesťanské církve byly v úzkém kontaktu.⁷³ 2) Křesťané měli silný smysl sami sebe jako celosvětového hnutí (strong sense of itself as a worldwide movement).⁷⁴ 3) Většina nám doložených důležitých křesťanských postav (Pavel, Timoteos, Titus, Tychikos, Petr, Barnabáš atp.) cestovala po místních církvích. Předpoklad, že evangelisté byli „statičtí“ (tedy znali a psali pouze pro jednu místní komunitu), je proto nepodložený a nezapadá do prameně doloženého obrazu raného křesťanství. Dle Bauckhama je proto i možné, že některá evangelia byla napsána v několika místních církvích.⁷⁵ 4) Prameny dokládají blízký kontakt mezi církvemi v době, kdy byla evangelia sepsána.⁷⁶ 5) Úzký kontakt rovněž dokládají různé konflikty a diverzita raného křesťanství (dle Bauckhama úzký kontakt a cestování částečně zapříčinilo různé konflikty). Z uvedených důvodů proto Bauckham tvrdí, že je třeba se vzdát termínů jako je „matoušovská komunita“, „janovská komunita“ atp.⁷⁷ V případě čtvrtého evangelia Bauckham zdůrazňuje, že jen proto, že je odlišné od synoptiků, neznamená, že mělo i jiného čtenáře/posluchače.

Bauckhamova teze byla v bádání přijata rozpačitě. Jak jsem výše vysvětlila, Bauckham pozornost zaměřil na *předpokládaného čtenáře* (evangelisté psali podle něj pro všechny křesťany a očekávali cirkulaci vlastního díla) evangelií a rámeček většiny jeho výkladu byl

Seminary 10, 1988, 62–70; Dwight N. Peterson, *The Origins of Mark: The Markan Community in Current Debate*, Leiden: Brill 2000.

⁶⁹ Richard Bauckham, „For Whom Were Gospels Written?“, in: Idem (ed.), *The Gospels for all Christians*, 9–48.

⁷⁰ Michael B. Thompson, Loveday Alexander, Richard A. BurrIDGE, Stephen Barton, Francis Watson. Přesto nelze říci, že by všichni autoři popírali existenci janovského křesťanství.

⁷¹ Richard A. BurrIDGE, „About People, by People, for People: Gospel Genre and Audiences“, in: R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians*, 113–145.

⁷² R. Bauckham, „For Whom Were Gospels Written?“, 31.

⁷³ Ibid., 32.

⁷⁴ Ibid., 33.

⁷⁵ Ibid., 33–38

⁷⁶ Ibid., 39–43.

⁷⁷ Ibid., 44–49.

určen záměrem doložit, že evangelia byla sepsána pro všechny křesťany. Většina jeho kritiků však otázku předpokládaného čtenáře ignorovala a zaměřila se na jeho letmou kritiku existence teologicky odlišných komunit.⁷⁸ Navzdory tomu, že Bauckham na své kritiky reagoval,⁷⁹ z neznámého důvodu nereagoval na další vývoj v janovském bádání, který bezesporu ovlivnil. Nemyslím si přitom, že by badatelé, kteří i po Bauckhamově kritice zastávali existenci janovských komunit, měli silnější a novější argumenty, neboť způsob argumentace (především důraz na dvou-úrovňové čtení) se již od dob Martyna nezměnil. I současné zastánce existence janovského křesťanství lze totiž kritizovat argumenty z Bauckhamovy studie. Typické problémy jeho kritiků jsou v podstatě totožné — předpokládají existenci nedoložitelného žánru a nedokáží připsat janovskému křesťanství jedinou specifickou vlastnost v rámci raného křesťanství. Je však paradoxní, že Bauckham se dle mého názoru dopouští stejné chyby jako zastánci existence janovského křesťanství, když jeho existenci popírá skrze literární aspekty evangelia.

2.7. Edward W. Klink III (nar. 1975)

Bauckhamovy myšlenky se rozhodl přezkoušet na příkladu čtvrtého evangelia jeho doktorand Edward Klink III. ve své doktorské práci *The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John*.⁸⁰ Klinkova práce je tak zarámována hledáním předpokládaného recipienta (čtenáře/posлуhače) čtvrtého evangelia a zajímá jí, nakolik evangelista předpokládal, že recipient zná různé osoby, lokality, výrazy, židovské rituály, svátky a Starý zákon. Klink v podstatě ve všech případech došel k závěru, že evangelista žádného specifického recipienta nepředpokládal. Naopak očekával předběžnou znalost základních postav evangelia— Ježíše, Petra a Jana Křtitele, a stejně tak i dalších politických osobností. Předpokládaný recipient rovněž znal dle Klinka obecný geografický rámeček evangelia, řečtinu, avšak některé hebrejské/aramejské výrazy (mesiáš, rabbi, Golgota) mu jsou vysvětlovány. Evangelista rovněž předpokládal, že recipienti mají obecné znalosti židovství, avšak dílčí aspekty (např. rituální čistoty) neznají. S ohledem na to, že bádání

⁷⁸ Kritiku Bauckhama výše v textu neuvádím, neboť není dle mého názoru věcná, když na všechny výtky lze odpovědět z Bauckhamova textu. K nemístnosti kritiky též Mike Bird, „Bauckham’s The Gospel for All Christian Revisited“, *European Journal of Theology* 15, 2006, 5–13.

Kritici Bauckhama: Richard **Last**, „Communities That Write: Christ-Groups Associations, and Gospel Communities“, *New Testament Studies* 58, 2012, 173–198; Philip **Esler**, „Community and Gospel in Early Christianity: A Response to Richard Bauckham’s Gospels for all Christians“, *Scottish Journal of Theology* 51, 1998, 235–248; Margaret **Mitchell**, „Patristic Counter-Evidence to the Claim that Gospels Were Written for All Christians“, *New Testament Studies* 51, 2005, 36–79; David C. **Sim**, „The Gospel for All Christians? A Response to Richard Bauckham“, *Journal for the Study of the New Testament* 84, 2001, 3–27.

⁷⁹ Např. Richard Bauckham, „Response to Philip Esler“, *Scottish Journal of Theology* 51, 1998, 249–254.

⁸⁰ Edward W. Klink III, *The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 141), Cambridge: Cambridge University Press 2007.

typicky předpokládá, že *milovaný učedník* byl zakladatel komunity (popř. výplodem její fantazie, viz můj výklad v kapitole 4.3.), je překvapivé, že *učedník* je v textu uveden a evangelista tedy nepředpokládal, že by jej jeho recipienti znali.

Ačkoliv Klinkovy závěry považuji za důvěryhodné, nelze je dle mého názoru chápat jako „konkluzivní“ doklad toho, že by neexistovalo janovské křesťanství. Klink se totiž v podstatě dle mého názoru dopouští „stejně chyby“ jako Bauckham, když odvozuje (ne)existenci janovského křesťanství čistě z literárních aspektů Janova korpusu.

2.8. Paul N. Anderson (nar. 1956)

Ve 21. století je jedním z nejdůležitějších zastánců janovského křesťanství Paul N. Anderson, jenž v mnoha ohledech reaguje na Bauckhama a jeho tezi, že evangelium bylo sepsáno pro všechny křesťany. Anderson je skeptický především vůči Bauckhamově kritice dvou-úrovňového čtení a shrnuje jeho pozitiva a negativa do následujících bodů.⁸¹ 1) Čtení dokáže spojit *ἄποσυναγωγός* pasáže (9,22; 12,42; 16,4), ve kterých je zmínka o vyhnání ze synagogy s Dvanácti benedikcemi proti heretikům (*birkat ha-minim*). 2) Čtení vysvětluje, proč je Ježíš apologeticky zobrazen jako Mesiáš/Kristus a 3) dosvědčuje židovský původ evangelia. Slabiny dvou-úrovňového čtení jsou dle Andersona následující: 1) Martyn odděluje Janovy listy od čtvrtého evangelia, 2) zatímco čtvrté evangelium je napsáno komunitou (from community), jeho záměr není omezen pouze na konkrétní komunitu, 3) větší míra exkomunikace janovských křesťanů ze synagogy je nepravděpodobná.⁸² Je paradoxní, že se Anderson explicitně vymezuje vůči Bauckhamově kritice dvou-úrovňového čtení (která je založena na tvrzení, že takové čtení není slučitelné s žánrem evangelia jakožto βίος), ale toto vymezení se do výčtu pozitiv a negativ nepromítá. Jelikož Anderson na základě interpretace čtvrtého evangelia a listů konstruuje historii janovské komunity, v ní identifikuje sedm krizí, přiřkne jim pravděpodobná data a lokality, je jasné, že stále považuje dvou-úrovňové čtení za přínosné a neproblematické.

V prvním palestinském období (30–70) vznikla dle Andersona orální janovská tradice a v tomto období byla janovská komunita v napětí s Ježíšovými učedníky z Galileje, Judska a s následovníky Jana Křtitele.⁸³ Ve druhém období (70–85) se komunita nacházela v Malé Asii, kde čelila dvěma krizím.⁸⁴ První krizí byl spor s místními synagogami kvůli proto-

⁸¹ Paul N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John*, Minneapolis: Fortress Press 2011.

⁸² Ibid., 118–119.

⁸³ Ibid., 134.

⁸⁴ Ibid.

ortodoxii „ježíšovského hnutí“, když se křesťané snažili přesvědčit židy, že Ježíš byl Mesiáš. Druhou krizi vyvolala římská nadvláda a pronásledování. V tomto období rovněž vzniká první edice čtvrtého evangelia.⁸⁵ Ve třetím období (85–100) dle Andersona vzniká několik janovských komunit. V tomto období se komunita vypořádává s doketisty a křesťanskou institucionalizací. Poslední krizí byl dle Andersona dialog s jinými křesťany kvůli jiné prezentaci Ježíše.

Jak je patrné, Andersonova konstrukce janovského křesťanství se příliš neliší např. od Brownovy konstrukce, když oba autoři předpokládají konflikt janovských křesťanů s židy a následovníky Jana Křtitele, a hlavní teologickou charakteristiku považují vyznání, že Ježíš je Mesiáš.

2.9. Jörg Frey (nar. 1962)

Předposledním autorem, kterého v přehledu bádání vyložím, je Jörg Frey, jenž je Hengelovým žákem (tedy badatele, který odmítl existenci janovského křesťanství) a který ve své práci nejexplicitněji z výše uvedených autorů navazuje na Martyna (tedy badatele, který je „zodpovědný“ za konstrukce janovského křesťanství). Freyova pozitivní recepce Martyna je patrná již z názvu jeho posledních knihy *Theology and History in the Fourth Gospel*⁸⁶ (Martynovo dílo nese název *History and Theology in the Fourth Gospel*).⁸⁷ Ačkoliv je Frey místy k Martynovi kritický — např. píše, že v rekonstrukci pozadí vzniku čtvrtého evangelia byl příliš optimistický — obecný rámec jeho východisek přebírá. Frey o dvou-úrovňovém čtení říká, že je „podnětné a stimulující“, a že v evangeliu jsou skutečně dvě rozdílné úrovně Ježíšova příběhu — úroveň pozemského Ježíše a úroveň komunity.⁸⁸ Zatímco Martyn rekonstruoval historii janovského křesťanství, aby vyložil teologii čtvrtého evangelia, Frey dle vlastních slov z teologie evangelia rekonstruuje historii komunity.⁸⁹

⁸⁵ Ibid., 33.

⁸⁶ Některé dílčí části výkladu přebírám ze své recenze. Magdalena Vytlačilová, „Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration*“, *Theologická revue* 91, 2020, 138–142.

⁸⁷ Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration*, Waco: Baylor University Press 2018. 1. kapitola (1–13) se skládá ze shrnutí Martynova přínosu v bádání.

⁸⁸ Ibid., 9.

⁸⁹ Nicméně v praxi se jedná o totéž přístupu. Typicky např. perikopu o samařské ženě Frey interpretuje stejně alegoricky jako např. Brown, když říká, že reflektuje misií janovských křesťanů mezi Samaritány. Všimněme si tak opět, že konstrukce janovského křesťanství je na základě předpokladu, že jistá pasáž nemá základ v životě historického Ježíše. Frey zároveň tvrdí, že čtvrté evangelium se neskládá ze dvou, ale ze tří úrovní. Na první úrovni je zobrazen historický Ježíš, přičemž Frey považuje pouze minimum materiálu čtvrtého evangelia za historický (např. osobní spojení mezi křtitelským a Ježíšovým hnutím a současné působení Ježíše a Jana Křtitele). Ve druhé úrovni je povelikonoční zkušenost raných Ježíšových stoupců, jejich diskuze a konflikty. Na třetí úrovni je již přítomná janovská komunita. V tomto období evangelista teologicky reaguje na různé teologické spory uvnitř komunity a snaží se skrze fiktivní narativ zdůraznit pravou Ježíšovou podstatu. Ibid., 117–121.

Na rozdíl od autorů jako jsou Brown, Culpepper nebo Anderson, Frey nečlení historii janovského křesťanství do několika etap a nedělí čtvrté evangelium do několika textových vrstev a edic. Freyovým východiskem v konstrukci janovské komunity je Bauckhamova teze (!),⁹⁰ že evangelista předpokládal, že jeho recipient již zná Markovo evangelium. Frey proto zkoumá hlavní rozdíly mezi čtvrtým a Markovým evangeliem a hledá pro ně vysvětlení. Z toho důvodu Frey nepodává systematický výklad historie janovské komunity, ale osou výkladu mu jsou obsahové odlišnosti čtvrtého evangelia od Markova evangelia. Ilustrativním příkladem Freyova přístupu je dle mého názoru jeho interpretace postavy Parakléta. Frey argumentuje, že proměna Markova evangelia a Ježíšova příběhu vyvolala v janovské komunitě spor, jenž odvodil z interpretace výroku o Paraklétovi v pasáži 16,13–15.⁹¹ Paraklét dle něj legitimizuje text čtvrtého evangelia skrze „didaktické a literární“ techniky, které jsou dle Freye následující: komunita chápala Parakléta jako realitu, kterou je možno vnímat; evangelista nově a kreativně interpretoval „Písmo“ — např. Genesis nebo Izajáše, zpřítomnil Ježíšovo působení skrze použití historického prézentu a nadměrného použití přítomného času; skrze explicitní a implicitní parentetické komentáře; skrze symbolický jazyk dualismů a „sloučení temporálních horizontu Ježíše a komunity“.⁹² Všechny výše uvedené techniky mají dle Freye čtenáři umožnit lepší pochopení Ježíšovy smrti a jeho skutků. Díky výrokům o Paraklétovi komunita dle Freye chápala evangelistovu interpretaci jako legitimní, přestože věděla, že není historicky založená. Frey tak v podstatě tvrdí, že komunita měla přístup k historické tradici o Ježíšovi, měla spor s evangelistou, kvůli tomu, že tuto tradici pokřivil, ale posléze tuto „pokřivenou tradici“ z nějakého důvodu přijala a chápala jako legitimní.

Jak je patrné, ačkoliv se Frey nepouští do chronologických seznamů krizí a různých edic, jeho přístup není příliš odlišný od Brownova nebo Andersonova přístupu, když se za různými verši snaží odkrýt historickou situaci janovské komunity a důvody existence různých veršů evangelia. Podobně jako uvedení autoři o janovském křesťanství tvrdí, že bylo distinktivní, aniž by ukázal na nějakou distinktivní charakteristiku.

⁹⁰ Richard Bauckham „John for Readers of Mark“, in: Idem (ed.), *Gospels for All Christians*, 147–172. Ke kritice viz Wendy E. Sproston North, „John for Readers of Mark? A Response to Richard Bauckham’s proposal“, *Journal for the Study of the New Testament* 25, 2003, 449–468. Ačkoliv je Frey obeznámen s Bauckhamovým dílem a cituje studii, jež je ve sborníku, v němž Bauckham kritizuje předpoklad existence komunit, Frey ji ignoruje.

⁹¹ J. Frey, *Theology and History*, 144.

⁹² Ibid., 158–176.

2.10. Martinus C. de Boer (nar. 1947)

Výklad dějin bádání jsem započala výkladem Martyna a výklad příhodně zakončím Martynovým žákem Martinem C. de Boerem. Ačkoliv je de Boer starším autorem, uvádím jej zde kvůli jeho příspěvku „The Story of the Johannine Community and It's Literature“ ve sborníku *The Oxford Handbook of Johannine Studies* z roku 2018.⁹³ De Boer ve svém příspěvku typicky kombinuje Martynovo dvou-úrovňové čtení a Brownovo členění evangelia do několika literárních edic, které jsou dle něj produktem krizí a traumat, s nimiž se janovská komunita potýkala. Ačkoliv de Boer v úvodu krátce zmiňuje Bauckhama a Klinka (tedy kritiky existence janovského křesťanství), nepovažuje jejich kritiku za relevantní, neboť „prostým“ dokladem existence janovského křesťanství jsou dle něj tři Janovy listy. Dle de Boera je totiž pravděpodobné, že listy mají jiného autora než čtvrté evangelium a vzájemnou podobnost těchto pramenů je třeba vysvětlit na pozadí existence janovské školy. Specifická slovní zásoba (distinctive idiom) Janova korpusu je dle de Boera odrazem specifčnosti komunity. Protože se evangelium zdá být dle něj literárním produktem více než jednoho autora, znamená to, že prošlo mnoha edicemi, a že historie komunity poskytuje vhled do historie kompozice evangelia.⁹⁴

De Boer rozlišil celkem čtyři literární stádia čtvrtého evangelia a tři traumata janovské komunity. Evangelium se dle něj původně skládalo ze sbírky Ježíšových zázraků,⁹⁵ skrze kterou se janovští křesťané snažili přesvědčit židy a následovníky Jana Křtitele, že Ježíš je Mesiáš. Takové vyznání vedlo k vyhnání janovských křesťanů ze synagogy (první trauma) a komunita se rozhodla přepsat své evangelium. Nová (druhá) verze evangelia se dle de Boera soustředila na problém, zda Ježíš hovořil a činil své skutky s Boží autoritou. Ježíš již tak ve druhé verzi evangelia není „pouze“ Mesiáš, ale Syn Boží. Tato vysoká christologie vedla ke druhé krizi a třetí redakci evangelia. Dominantním christologickým tématem byla

⁹³ Martinus C. de Boer, „The Story of the Johannine Community and It's Literature“, in: Judith M. Lieu — Martinus C. de Boer (eds.), *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, Oxford: Oxford University Press 2018, 63–82.

⁹⁴ Ibid., 72–74.

⁹⁵ V současnosti už pouze málo badatelů zastává, že by se evangelium ve své „prapočáteční“ fázi skládalo pouze z Ježíšových zázraků, popř. že by evangelista zpracoval tzv. semeia pramen. Klasikem tohoto směru bádání je Rudolf Bultmann a Robert Fortna, jenž byl Martynovým doktorandem. R. Bultmann, *The Gospel of John*; Robert Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, (Society for New Testament Studies 11), Cambridge: Cambridge University Press 1970; *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Minneapolis: Fortress Press 1988.

K staršímu bádání viz D. Moody Smith, „The Setting and Shape of a Johannine Narrative Source“, *Journal of Biblical Literature* 95, 231–241; Idem, *The Composition and Order of the Fourth Gospel: Bultmann's Literary Theory*, New Haven: Yale University Press 1965; Roland van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel: A Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 116), Leuven: Peeters Publishers 1994.

prezentace Ježíše jakožto *Syna člověka*. Z toho důvodu bylo evangelium rozšířeno o pasáže, v nichž Ježíš vystupuje jako eschatologický soudce, jenž byl vyvýšen a oslaven. Z neznámého důvodu v janovské komunitě došlo ke schizmatu, o kterém dle de Boera svědčí První list Janův a pravděpodobně i Druhý a Třetí list Janův. Schizma bylo poslední příležitostí pro revizi „komunitního evangelia“, během níž byl do evangelia přidán materiál zobrazující falešné Ježíšovy učedníky.⁹⁶

2.11. Závěr

Jak je z výkladu patrné, většina konstrukcí janovského křesťanství si je obsahově podobná. Zjednoduším-li výše vyložené modely, bádání předpokládá následující charakteristiky janovského křesťanství. 1) Jednalo se o specifickou komunitu, která vyznávala, že Ježíš je Mesiáš, a která měla původ v židovství. 2) Z neznámého důvodu se komunita rozhodla vytvořit žánr (dvou-úrovňové drama), který nemá literární paralely. 3) Navzdory tomu, že komunita vyznávala, že Ježíš je Mesiáš, měla svůj normativní dokument, který byl „na oko“ o Ježíšovi, ale ve skutečnosti byl o ní. 4) Komunita měla svůj normativní dokument (evangelium), který si po každé krizi libovolně přepsala.

Existence nějaké distinktivní komunity je potom potvrzována skrze literární a kompoziční aspekty Janova korpusu.

Je až paradoxní, nakolik je „janovské křesťanství“ spojováno s výrazy jako „distinktivní“, „speciální“, „unikátní“ atp., a přitom bádání není schopné na nějakou distinktivní náboženskou charakteristiku ukázat (vyznání, že Ježíš je Mesiáš můžeme pouze ztěží chápat jako charakteristiku nějakého distinktivního křesťanského směru). Jestliže použijeme termín „janovské křesťanství“, implikuje to, že se jedná o zvláštní směr raného křesťanství 1. a 2. století, a ostatně tak i s tím bádání pracuje. Jako „speciální“ však můžeme označit pouze takový směr nějakého náboženství, který vymezíme na pozadí konkrétních charakteristik daného náboženství. Pro účely komparace je vhodné náboženství členit dle vnitřní struktury, do níž řadím nauku, rituální praxi a instituci. Znamená to, že aby měl termín janovské křesťanství analytický potenciál pro studium křesťanství 1. a 2. století a novozákonního písemnictví, museli bychom být schopni v něm odkázat na specifickou nauku, rituální praxi a pojetí instituce. Z toho důvodu nepovažuji za doklad existence janovského křesťanství rozdílné autorství spisů čtvrtého evangelia a Janových listů, postavu *milovaného učedníka* apod. Jelikož však je většina konstrukcí janovského křesťanství

⁹⁶ M. C. de Boer, „The Story of the Johannine Community“, 75–76.

založena na interpretaci literárních, filologických a kompozičních aspektů Janova korpusu, zabývám se těmito aspekty ve zbylé části první části práce.

3. ŽÁNŘ ČTVRTÉHO EVANGELIA

3.1. Úvod

V předešlé kapitole jsem vykládala charakteristické konstrukce janovského křesťanství, přičemž jsem uvedla, že jejich spojujícím rysem a východiskem byla interpretace čtvrtého evangelia jako dvou-úrovňového dramatu. Otázka žánru je důležitá z toho důvodu, že určuje, jakým způsobem budeme čtvrté evangelium (a obecně jakýkoliv text) číst a interpretovat. Proto je překvapivé, že explicitní tematizace žánru čtvrtého evangelia, a kanonických evangelií obecně, je v bádání vzácná,⁹⁷ a většina badatelů automaticky pracuje s předpokladem, že evangelium je dvou-úrovňové drama. Stejně je i překvapivé, nakolik je toto zařazení (které implikuje, jak je evangelium interpretováno) bráno jako axiomatické a kolik autorů ve svých textech na Martyna vůbec neodkazuje, a přesto s evangelium pracují jako s dvou-úrovňovým dramatem (např. Craig Koester, Bart Ehrman, Raimo Hakola, Larry Hurtado).⁹⁸ Specifickým příkladem jsou texty Ehrmana nebo Hurtada, neboť tito autoři sice uznávají, že kanonická evangelia jsou antickými životopisy (a ne dvou-úrovňovými dramaty), ale přesto čtvrté evangelium interpretují jako dvou-úrovňové drama.

V následující kapitole se otázkou literárního žánru čtvrtého evangelia zabývám podrobněji a představuji v ní argumenty badatelů, kteří zastávají existenci „dvou-

⁹⁷ „Klasické“ komentáře Westcotta, Barretta a Browna se žánrem **nezabývají**, stejně tak jako komentáře Donalda Carsona (*The Gospel according to John*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1991) a Thomase Brodieho (*The Gospel according to John*, Oxford: Oxford University Press 1993). Ze starších komentářů se žánru evangelia věnuje např. komentář R. Schnackenburga, nicméně dle něj čtvrté evangelium žánrem „evangelium“ (*The Gospel according to St John (1)*, Wellwood: Burns & Oates 1968, 12–13). Z moderních komentářů otázku žánru ignoruje např. Walter Klaiber (*Das Johannesevangelium: Teilband 1: Joh 1,1-10,42*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. Příručka *Oxford Handbook of Johannine Studies* z roku 2018 se rovněž žánru nevěnuje.

Z moderních komentářů se otázkou žánrů **zabývá** např. Craig Keener, dle něhož je čtvrté evangelium řeckou biografií. *The Gospel of John: A Commentary (1)*, Grand Rapids: Baker Academic 2010, 3–52, 51. Monografií nebo úvodů ke čtvrtému evangelia, které tematizují žánr evangelia je málo. Např. Warren Carter, *John: Storyteller, interpreter, Evangelist*, Peabody: Hendrickson Publisher 2006.

Na absenci tematizace žánru a čtvrtého upozornil též A. Köstenberger, „The Genre of the Fourth Gospel and Greco-Roman Literary Conventions“, in: Stanley E. Porter — Andrew Pitts (eds.), *Christian Origins and Greco-Roman Culture Social and Literary Contexts for the New Testament*, (Texts and Editions for New Testament Study 9), Leiden: Brill 2013, 435–462, 435; Kasper Bo Larsen (ed.), *The Gospel of John as Genre Mosaic*, (Studia Aarhusiana Neotestamentica 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

Několik autorů (viz na další výklad) interpretuje čtvrté evangelium na pozadí apokalyptiky, avšak připouští, že čtvrté evangelium je od apokalyptiky odlišné. Dále argumentují, že takovéto pojetí a spojení čtvrtého evangelia s apokalyptikou je zavádějící.

⁹⁸ Bart Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the early Christian Writings*, New York — Oxford: Oxford University Press (2) 2000, 157–161; Craig H. Koester, „The Spectrum of Johannine Readers“, in: Fernando Segovia (ed.), *What is John? Readers and Reading of the Fourth Gospel*, (Symposium Series 3), Atlanta: Scholars Press 1996, 5–21; Raimo Hakola, „The Johannine Community as a Constructed, imagined Community“, in: Samuel Byrskog — Raimo Hakola — Jutta Jokiranta (eds.), *Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 116), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 211–240.

úrovňového dramatu a problému takového pojetí (3.2.). Argumentuji přitom, že vhodnější a méně spekulativní je nahlížet na kanonická evangelia jako na antický životopis (3.3.).

3.2. Dvou-úrovňové drama a apokalyptika

Jak jsem již několikrát zmínila, většina konstrukcí janovského křesťanství vychází z předpokladu, že čtvrté evangelium je dvou-úrovňové drama,⁹⁹ které sice pojednává o Ježíšovi, ale je především o janovské komunitě. Takové zdvojení je dle Martyna nejodvážnějším teologickým krokem, který čtvrtý evangelista učinil. Ve skutečnosti to tedy nebyl Ježíš, ale evangelista, kdo byl vyhnán ze synagogy a stejně tak to nebyl Ježíš, který byl zatknut a podroben soudu, ale židokřesťanský janovský kazatel.¹⁰⁰ Takový krok nemá dle Martyna literární paralely, a proto je dle něj zarážející, že se evangelista nerozhodl napsat, stejně jako Lukáš, dílo podobné Skutkům (neboť svědčí o povelikonoční zkušenosti křesťanů, nikoliv primárně o Ježíšovi).¹⁰¹ Evangelista se dle Martyna inspiroval v žánru židovské apokalyptiky, kterou inovoval v následujících aspektech.¹⁰² 1) Zatímco tradiční apokalyptické drama se dle Martyna odehrává mezi nebem a zemí, v případě čtvrtého evangelia se obě úrovně dramatu odehrávají na zemi. To je zapříčiněno tím, že Ježíš jako Božská postava sestoupil z nebes na zem. 2) Evangelista neodkazuje k budoucím událostem na nebi, jež ovlivní události na zemi, ale postupuje opačně — pracuje s minulostí (historickým Ježíšem) a svou současností (životem komunity). 3) Evangelista čtenáře (posluchače) neupozorňuje, že jeho drama má dvě úrovně, a pouze pečlivý badatel (reflective scholar), jehož záměrem je analýza evangelia, dojde k takovému závěru.

Že evangelista skutečně vychází z apokalyptického žánru Martyn dokládá několika paralelami. Srovnává tak např. zobrazení Ježíše jako *Syna člověka* ve čtvrtém evangeliu¹⁰³ se *Synem člověka* v knize Daniel a uvádí další paralely mezi První knihou Henochovou a

⁹⁹ Jiní autoři jako např. Mark Stibbe (*John's Gospel*, London: Routledge 1994) či Dennis MacDonald (*The Dionysian Gospel: The Fourth Gospel and Euripides*, Minneapolis: Fortress Press 2017) zastávají, že čtvrté evangelium je nápodobu Euripidových Bakchantek, a je tedy řeckým dramatem.

¹⁰⁰ J. L. Martyn, *History and Theology*, 45, 124.

¹⁰¹ Dle Martyna žádný ze synoptiků nevytvořil dvou-úrovňové drama přesně toho druhu, které najdeme ve čtvrtém evangeliu. *Ibid.*, 124–125, 131.

¹⁰² *Ibid.*, 32.

¹⁰³ Barrett odmítá, že by čtvrté evangelium obsahovalo christologii *Syna člověka*, a říká, že evangelista se osvobodil od apokalyptické interpretace Ježíše, přestože k jeho popisu využívá eschatologický jazyk. *The Gospel according to John*, 62. Dále viz např. Francis J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, Roma: Liberia Ateneo Salesian 1976; „The Johannine Son of Man“, *Biblical Theology Bulletin* 6, 1976, 178–189. Těž viz na výklad Benjamin Reynoldse na následující straně.

čtvrtým evangeliem.¹⁰⁴ Nicméně ve všech případech se dle mě jedná o povrchní obsahové paralely, z nichž nelze automaticky odvozovat, že by se jednalo o shodný žánr.¹⁰⁵

Je dle mého názoru překvapivé, nakolik bádání převzalo Martynovu dvou-úrovňovou hermeneutiku a nakolik potlačilo její implikace, že čtvrté evangelium je „příbuzné“ s židovskou apokalyptikou. Samozřejmě bychom našli několik málo autorů, kteří evangelium interpretují na pozadí apokalyptiky, a sice Johna Ashtona,¹⁰⁶ Christophera Rowlanda¹⁰⁷ nebo Johna Behra.¹⁰⁸ Jelikož všichni uvedení autoři v komparaci čtvrtého evangelia a židovské apokalyptiky uvádí, stejně jako Martyn, dle mě povrchní obsahové paralely bez zájmu o diference, nepracují s jejich závěry.¹⁰⁹ V současnosti se čtvrtému evangeliu ve vztahu k apokalyptice a janovskému Ježíši jako *Synu člověka* kriticky věnoval Benjamin Reynolds,¹¹⁰ jenž shrnul následující rozdíly mezi evangeliem a židovskou apokalyptikou. 1) Ve čtvrtém evangeliu je sice prostředníkem zjevení bytost z jiného světa, ale tato bytost je zároveň člověkem (Ježíšem). 2) Zjevení čtvrtého evangelia se zaměřuje na svého prostředníka, zatímco v židovské apokalyptice nikdy není obsahem zjevení samotný prostředník. 3) Ve čtvrtém evangeliu je prostředník zjevení v jednotě s Bohem, zatímco v židovských apokalypsách jsou prostředníci andělské osoby. 4) Oproti jinovským prostředníkům židovských apokalyps je Ježíš ukřižován, pohřben a třetího dne vzkříšen. V janovském jazyce to znamená, že je Ježíš vyvýšen a oslaven, což je další aspekt, který v židovské apokalyptice chybí. 5) V židovské apokalyptice je příjemcem zjevení známá osoba z dějin Izraele (Henoah, Mojžíš, Abrahám, Báruch, Lévi), ve čtvrtém evangeliu zjevení přijímá širší okruh Ježíšových učedníků. Zároveň je nutné zmínit, že jen proto, že rané křesťanství mělo

¹⁰⁴ Problémem Martynova přístupu je mimo jiné, že se snaží identifikovat Ježíše pouze se *Synem člověka* a ignoruje celou širší portrétní Ježíše ve čtvrtém evangeliu. Stejně tak bychom v evangeliu mohli hledat charakteristiky, které Ježíš sdílí pouze s Mojžíšem (oba jsou např. mluvčí Boha, jsou „divotvůrci“, pastýři atp.) anebo např. jen s Eliášem.

¹⁰⁵ Martyn například srovnává První knihu Enochovu (1 En 39), ve které autor hovoří o nebeských příbytcích a porovnává ji se čtvrtým evangeliem, ve kterém Ježíš říká, že věřící bude mít u Otce příbytek (J 14,23). Ibid. 139–140.

¹⁰⁶ Ashton sice evangelium vykládá na pozadí apokalyptiky, uznává však, že není pravou apokalypsou. Místo toho dle něj evangelista vytvořil „převrácenou“ apokalypsu („in reverse, upside down, inside out“). *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon Press (2) 2007, 328–293.

¹⁰⁷ Christopher Rowland — Christopher R. A. Mooray-Jones, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*, (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12), Leiden: Brill 2009.

¹⁰⁸ John Behr, *John the Theologian and his Paschal Gospel: A Prologue to Theology*, Oxford: Oxford University Press 2019.

¹⁰⁹ Behr například uvádí rozdělení epoch světa na starou epochu a novou; tvrdí, že proklamace evangelia je apokalyptickým zjevením skrytého tajemství, jež zahajuje novou epochu apod. Ibid., 110–120.

¹¹⁰ Benjamin E. Reynolds, „John and the Jewish Apocalypses: Rethinking the Genre of John’s Gospel“, in: Catrin H. Williams — Christopher Rowlands (eds.), *John’s Gospel and Intimations of Apocalyptic*, London: Bloomsbury 2013, 36–57; *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 249), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

eschatologická *očekávání*, neznamená, že tato očekávání mohla být vyjádřena pouze *žánrem* apokalyptiky.

Jestliže se čtvrté evangelium liší od apokalyptiky v tolika zásadních ohledech, je nutné hledat vhodnější žánrové paralely. Ještě než tak učiním, shrnu předchozí odstavce. 1) Evangelista se rozhodl vytvořit žánr, jenž nemá v tehdejší dobové literatuře obdoby (ani v kontextu synoptiků!). 2) Evangelista záměrně vytvořil fiktivní život Ježíše a 3) inspiroval se přitom životem své komunity.¹¹¹ Pomineme-li absurditu existence *sui generis* žánru, je dle mě stejně absurdní a spekulativní chápat celé evangelium jako dvou-úrovňové drama jen na základě jedné pasáže, jež dle Martyna nemá původ v životě historického Ježíše. Brown, jenž na Martyna navazuje, postupoval tak, že jako dvou-úrovňové pasáže označil „jen“ takové, které se ve své výpovědi odchylovaly od synoptiků, popř. s nimi nebyly paralelní (což je 80% evangelia). Takový postup přitom až příliš rychle odsuzuje historickou hodnotu čtvrtého evangelia a naopak implicitně zdůrazňuje absolutní historickou „pravdu“ synoptiků.¹¹² Nechci tvrdit, že čtvrté evangelium je hodnotnějším pramenem informací o životě historického Ježíše než synoptici, ale pouze poukázat na to, že je zjednodušující chápat synoptiky a čtvrté evangelium v binárních opozicích historické/nehistorické. S ohledem na orální tradici o Ježíšovi v 1. století si rovněž nedovedu dostatečně věrohodně představit scénář, v jakém by bylo čtvrté evangelium pozitivně recipováno, navzdory tomu, že by bylo v konfliktu s „pravdivou“ historickou (popř. většinovou) tradicí o Ježíšovi. Je proto překvapivé, nakolik konstrukce janovské komunity v sobě implikuje problém historicity čtvrtého evangelia a historického Ježíše, a nakolik jsou tyto problémy v dílech janovských badatelů marginalizovány.

Exkurz: Dvou-úrovňové drama a sociolingvistické teorie¹¹³

Na dvou-úrovňové čtení evangelia explicitně navazují i pokusy vysvětlit (předpokládanou) odlišnost jazyka čtvrtého evangelia pomocí sociolingvistických teorií. Důležitým badatelem, kterého jsem doposud v kontextu konstrukce janovského křesťanství nezmínila, je Wayne A. Meeks, jenž je znám jako průkopník v aplikaci sociologických teorií na studium raného křesťanství. V roce 1972 Meeks publikoval studii „The Man from Heaven

¹¹¹ Bultmann například argumentoval, že žánr evangelií nemá literární paralely. *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford: Blackwell 1972, 345–372.

¹¹² Tedy pokaždé, když se čtvrté evangelium odchýlí od synoptiků, tak nikdy nejsou zpochybňováni synoptici, ale čtvrté evangelium.

¹¹³ S úpravami převzato z M. Vytlačilová, „Janovské křesťanství?“, 15–18.

in Johannine Sectarianism“,¹¹⁴ ve které převzal Martynovo dvou-úrovňové čtení, analyzoval jazyk evangelia sociologie vědění a prohlásil, že „unikátnost čtvrtého evangelia v rané křesťanské literatuře sestává ze speciálních vzorců jazyka, které jsou použity k popisu Ježíše Krista“.¹¹⁵ Jelikož Meeks o jazyku čtvrtého evangelia tvrdil, že je unikátní, zajímal se dále, proč tomu tak je. Použiv metody sociologie vědění zkoumal motiv sestoupení/vzestupu ve čtvrtém evangeliu, a argumentoval, že evangelium obsahuje mýtus a uzavřený systém metafor, jež mohli pochopit pouze členové janovské komunity. Tato komunita byla dle Meekse uzavřená a izolovaná, což dle něj dosvědčuje užívání dualismů,¹¹⁶ jejichž primární funkcí bylo posílení vlastní sociální identity.¹¹⁷ Judith Lieuová v návaznosti na Meekse podobně tvrdí, že „čtvrté evangelium nepochybně předpokládá komunitu s definovanou sektářskou identitou“.¹¹⁸ V 90. letech 20. století na Meeksovo sektářské pojetí janovské komunity navázali Bruce Malina, Philip Esler, ale i zmíněný Martyn.¹¹⁹ Malina označil jazyk čtvrtého evangelia za „antijazyk“,¹²⁰ jenž je dle něj výrazem symbolické konstrukce identity komunity, jež se oddělila od světa a židů,¹²¹ a proto janovskou komunitu označuje jako „nekonformní křesťanské asociaci“ (maverick Christian association).¹²²

Výše uvedení badatelé — Meeks, Malina, Esler, Lieuová — *a priori* předpokládají, že jazyk čtvrtého evangelia je unikátní, a pomocí různých teorií se snaží vysvětlit, proč tomu tak je, přičemž typickou odpovědí je opět postulování „unikátního kontextu“ sepsání evangelia. Tito badatelé se ve své interpretaci pohybují v kruhu, když na základě obsahové

¹¹⁴ Wayne A. Meeks, „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism“, *Journal of Biblical Literature* 91, 1972, 44–72.

¹¹⁵ „The uniqueness of the Fourth Gospel in early Christian literature consists above all in the special patterns of language which it uses to describe Jesus Christ“. *Ibid.*, 67.

¹¹⁶ *Ibid.*, 68.

¹¹⁷ *Ibid.*, 70.

¹¹⁸ Judith M. Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles*, (New Testament Theology), Cambridge — New York — Port Chester — Melbourne — Sydney: Cambridge University Press 1991, 102.

¹¹⁹ J. Louis Martyn, „A Gentile Mission That Replaced an Earlier Jewish Mission?“, in: R. Alan Culpepper — C. Clifton Black (eds.), *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*, Kentucky: Westminster John Knox Press 1996, 124–144, 137.

¹²⁰ **Malina** v navázání na Michaela Hallidaye chápe antijazyk jako jazyk „antispolečnosti“, jež se vědomě ustanoví jako alternativa k většinové společnosti. („John’s: The Maverick Christian Group the Evidence of Sociolinguistics“, *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 24, 1994, 167–182, 175); Podobně hovoří i Herbert **Leroy**, že janovská komunita měla vlastní *Sondersprache*. (*Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, Bonn: Peter Hanstein 1968, 1).

¹²¹ B. Malina, „John’s Maverick Christian Group“, 176.

¹²² *Ibid.*, 172. Na Malinovo dílo explicitně navazují Norman **Petersen** (*The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*, Valley Forge: Trinity 1993, 138) a Jerome **Neyrey** (*The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2009, 252–281). Tito autoři nezávisle na sobě popisují jazyk čtvrtého evangelia jako antijazyk. Na Petersona navazuje i Tom **Thatcher**, jenž říká, že hádanky, které jsou v evangeliu, vytvářejí ideologické hranice mezi janovskou komunitou a ortodoxním judaismem (*Riddles of Jesus in John: A Study in Folklore and Tradition*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2000, 180–181).

odlišnosti evangelia od synoptiků postulují odlišný nábožensko-sociologický kontext čtvrtého evangelia a k jeho doložení používají sociolingvistické teorie, které zpětně komunitu předpokládají. Taková argumentace se ve své problematičnosti neliší od výše nastíněného Martynova čtení.

Předpoklad unikátnosti jazyka čtvrtého evangelia, ze kterého výše uvedení badatelé vycházejí, byl v bádání již podroben kritice. Autoři P. N. Anderson,¹²³ S. C. Barton,¹²⁴ R. Bauckham, T. S. Dokka,¹²⁵ A. Jensen,¹²⁶ J. Frey¹²⁷ a U. von Wahlde¹²⁸ argumentovali, že typické výrazy, metafory a slovní spojení čtvrtého evangelia (světlo, temnota, slovo, chléb, živá voda, Ježíšovo sestoupení a vzestup, věčný život, světlo života, Boží hněv, chodit v pravdě/chodit v temnotě apod.) vychází ze Starého zákona, a byly tak srozumitelné židovskému recipientovi.¹²⁹ Výjimku tvoří výraz „synové světla“ (J 12,36), jenž sice nemá paralelu ve Starém zákoně, ale má paralelu v jiných novozákonních textech (1Te 5,5; L 16,8). Jelikož metafory mají původ v každodenním jazyku, nepředpokládám, že by byly cizí a nepochopitelné i pro řeckého recipienta. Jako základní argument postačí snad fakt, že těmto výrazům rozumí i Meeks nebo Lieuová téměř dva tisíce let po sepsání čtvrtého evangelia, navzdory tomu, že tvrdí, že to je „uzavřený systém metafor, jemuž rozuměli pouze janovští křesťané“. Jazyk čtvrtého evangelia je tak možná „jiný“ v porovnání se synoptiky, ale ne v porovnání s jinými židovskými a křesťanskými texty. Rozhodně tak dle mého názoru nelze legitimně tvrdit, že by jazyk čtvrtého evangelia byl unikátní.

Rovněž je třeba se zastavit u Meeksova předpokladu korelace textu a společenského kontextu („použití dualismů implikuje oddělenost komunity od světa...“), jenž plyne z jeho aplikace sociologie vědění na evangelia. Již Gerd Theissen upozornil na obtížnost získání

¹²³ P. N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 191.

¹²⁴ Stephen C. Barton, „Early Christianity and the Sociology of the Sect“, in: Francis Watson (ed.), *The Open Text: New Directions for Biblical Studies*, London: SCM Press 1993, 140–162, 148.

¹²⁵ Trond Skard Dokka, „Irony and Sectarianism in the Gospel of John“, in: Johannes Nissen — Sigfred Pedersen (eds.), *New Readings in John: Literary and Theological Perspectives: essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999, 83–107.

¹²⁶ Alexander Jensen, *John's Gospel as Witness: The Development of the Early Christian Language of Faith*, Aldershot: Ashgate 2004, 59.

¹²⁷ Jörg Frey, „Recent Perspectives on Johannine Dualism and Its Background“, in: Ruth A. Clements — Daniel R. Schwartz (eds.), *Text, Thought and Practice in Qumran and Early Christianity*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 84), Leiden — Boston: Brill 2009, 127–160; *The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John*, (Studies in Early Christianity), Waco: Baylor University Press — Mohr Siebeck 2018, 101–170.

¹²⁸ Urban C. von Wahlde, *Gnosticism, Docetism, and The Judaisms of the First Century: The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why it Matters*, (The Library of New Testament Studies 517), London: Bloomsbury 2015.

¹²⁹ Více viz Randolph Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures: Illuminating the form and meaning of scriptural citation in John 19:37*, (Supplements to Novum Testamentum 144), Leiden: Brill 2012; Peder Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of The Concept of Manna in the Gospel of John and the Writing of Philo*, (Supplements to Novum Testamentum 10), Leiden: Brill (2) 1981.

analytických závěrů z různých typů nepřímých informací, zejména „symbolů náboženské víry“, protože je nemožné zjistit, zda je vztah symbolu a sociální reality symetrický, nebo asymetrický.¹³⁰ Předpoklad symetrie mezi textem a kontextem je stejně reduktivní jako automatické převádění pasáží o Ježíšovi na úroveň janovské komunity. Korelaci textu a kontextu předpokládal i Malina, jenž vycházel ze sociolingvistického konceptu „antijazyka“ Michaela Hallidaye. Halliday sám však přiznává, že jeho hypotéza stojí na třech případových studiích, a že použití antijazyka automaticky neznamená utvoření antispolečnosti.¹³¹ I kdybychom tedy přijali argument, že jazyk čtvrtého evangelia je formou antijazyka, neimplikuje to, že by janovská komunita byla oddělená od světa nebo sektářská.¹³² V kontextu označení komunity jako „seky“ se musíme ptát, nakolik je toto označení vůbec analyticky přínosné. Pokud badatelé nevycházejí z analýzy jazyka, odvozují janovské sektářství z předpokládaného konfliktu s židy. Jakou analytickou hodnotu má však tento závěr, jestliže „janovští křesťané“ nebyli jediní, kdo byli v tomto konfliktu? Esler za sektářské označil mimo jiné i Lukášovo evangelium a Skutky, a podobně i Graham Stanton obhajoval, že Matoušovo evangelium má sektářské rysy.¹³³ Podobně i Robin Scroggs označil Markovo evangelium za sektářské¹³⁴ a Meeks označil pavlovské křesťanství za typický příklad sekty.¹³⁵

3.3. Čtvrté evangelium jako antický životopis

V polovině 20. století většina (německých) novozákonních badatelů v čele s K. L. Schmidtem¹³⁶ a R. Bultmannem¹³⁷ odmítala chápat kanonická evangelia jako antické životopisy a chápala je jako žánr *sui generis*, jenž nemá v dobové literatuře paralely.¹³⁸

¹³⁰ Gerd Theissen, „Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen: Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums“, in: Idem, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck (3) 1989, 35–55, 42–44.

¹³¹ M. Halliday, *Language as Social Semiotic*, 177–188, 182. Cituji dle David A. Lamb, *Text, Context and the Johannine Community, A sociolinguistic Analysis of the Johannine Writings*, (Library of New Testament Studies 477), London: Bloomsbury 2014, 140.

¹³² *Ibid.*, 141.

¹³³ Graham Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Edinburgh: T&T Clark 1992, 85–107.

¹³⁴ Robin Scroggs, „The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement“, in: Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, (Studies in Judaism in Late Antiquity 12), Leiden: Brill 1975, 1–23.

¹³⁵ Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale: Yale University Press 1983, 84–117.

¹³⁶ Karl L. Schmidt, „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte“, in: Hans Schmidt (ed.), *Eucharisterion: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament: Hermann Gunkel zum 60*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1923, 50–134.

¹³⁷ R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*.

¹³⁸ Někteří badatelé z většinového proudu bádání vybočovali. Např. Clyde W. Votaw, „The Gospels and Contemporary Biographies“, *The American Journal of Theology* 19, 1915, 45–73.

Jedním z Schmidtových argumentů bylo, že evangelia nejsou dílem jednoho autora (tak jako např. dobové životopisy), ale jsou dílem komunit (!) a jsou „kultickou legendou“ (*Kultlegende*).¹³⁹ Bultmann podobně tvrdil, že kanonická evangelia nejsou životopisy, ale „apoštolskými kerygmaty, která mají formu příběhu“. Svě tvrzení podepřel následujícími argumenty: evangelia jsou mýtická, antické životopisy nikoliv; evangelia jsou kultická, antické životopisy nikoliv; evangelia jsou dílem komunity (!) s odmítavým pohledem na svět, antické životopisy jsou dílem lidí, jež na svět nahlíží pozitivně. Proti Bultmannovi a *sui generis* pohledu na evangelia vystoupil v roce 1977 Charles Talbert, jenž argumentoval ve prospěch chápání kanonických evangelií jakožto antických životopisů (*βιοι, vitae*).¹⁴⁰ Nejpodloženější studii k žánru čtvrtého evangelia (a nejrecipovanější) však dle mého názoru podal již zmíněný Burridge, jenž se původně snažil Talbertovy závěry vyvrátit.¹⁴¹

Burridge definoval antický (řecko-římský) životopis jako plynulou prózu střední délky (10 až 20 tisíc slov), jež se zajímá o život vybraného jedince („protagonisty“).¹⁴² Na protagonistu se však nesoustředí jako moderní životopisy v délce celého jeho života a ani se nezajímá o kompletní detailní psychologickou analýzu jeho osobnosti. Antické životopisy mnohdy začínají narozením anebo počátkem veřejného působení protagonisty a končí jeho smrtí. Prostor je vyplněn anekdotami, promluvami a příběhy, které jejich autor považuje za

¹³⁹ Schmidt rovněž označil evangelia jako „Kleinliteratur“. „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte“, 76; *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin: Trowitzsch & Sohn 1919.

¹⁴⁰ Talbert definoval životopis jako „dílo, jež se primárně zajímá o podstatu (φύσις, ἦθος) vybrané osobnosti. Zajímá se primárně o to, kdo je jednotlivec a jeho vztah k různým historickým událostem je znázorněn pokud odhaluje jeho podstatu. Zatímco historický žánr se pokouší podat podrobný popis vybraných historických událostí, jejich příčin a důsledků, životopis představuje vysoce selektivní, stereotypní a často anekdotický popis života jednotlivce se vším, co bylo vybráno k osvětlení jeho podstatného bytí“. „Once Again: Gospel Genre“, *Semeia* 43, 1988, 53–74, 55–56; „Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity“, in: Wolfgang Haase (ed.), *Religion (Heidentum: Römische Religion, Allgemeines, (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 16/2)*, Berlin — Boston: Walter De Gruyter 1978, 1619–1651.

Ke kritice viz David P. Moessner, „And Once Again What Sort of Essence? A Response to Charles Talbert“, *Semeia* 43, 1988, 75–84; David Aune, „The Problem of the Genre of the Gospels: A Critique of C. H. Talbert's *What is a Gospel?*“, in: Richard France — David Wenham (eds.), *Gospel Perspectives (2)*, Sheffield: JSOT 1981, 9–60.

¹⁴¹ Richard A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge: Cambridge University Press 1992; Philip Schuler zkoumal Matoušovo evangelium ve vztahu k antickému životopisu a došel ke stejnému závěru jako Burridge (*A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia: Fortress Press 1982); Dále též David B. Capes („Imitatio Christi and the Gospel Genre“, *Bulletin for Biblical Research* 13, 2003, 1–19); Lawrence M. Wills (*The Quest of the Historical Gospel: Mark, John and the Origins of the Gospel Genre*, London: Routledge 1997); Michael R. Licona (*Why Are There Differences in the Gospels? What We Can Learn from Ancient Biography*, Oxford: Oxford University Press 2017).

¹⁴² Burridge v definici vychází z analýzy deseti životopisů, jež časově pokrývají období od počátku životopisného žánru ve 4. století před letopočtem až do 3. století našeho letopočtu. Pracoval proto s životopisem Evagora od Isokrata, Agésilaa od Xenofóna, Euripida od Satyra, Attika od Nepa, Mojžíše od Filóna, Agrikolu od Tacita, Cata mladšího od Plutarcha, Césarů od Suetonia, Démonaxe od Luciana, Apollónia z Tyany od Filostrata.

dostatečně reprezentativní. V určení, zdali je každé z kanonických evangelií životopisem, Burrige sledoval čtyři parametry a charakteristiky, které jsou dle něj typické pro antický životopis. Zaměřil se na 1) charakteristické znaky úvodů, jež obsahují úvodní formule, které identifikují hlavního protagonistu, krátce zmiňují jeho narození nebo původ. V případě čtvrtého evangelia plní úvodní funkci prolog, jenž stvrzuje Ježíšův Božský původ.¹⁴³ 2) Jako další charakteristiku antického životopisu Burrige uvádí, že protagonista je podnětem většiny sloves. Ve čtvrtém evangeliu více jak polovina sloves (55,3%) odkazuje k Ježíšovým skutkům nebo slovům, jím praktikovaným nebo vysloveným.¹⁴⁴ Čtvrté evangelium tak dle Burrige zaujímá střední pozici mezi Markovým a Matoušovým/Lukášovým evangeliem navzdory vši zdánlivé odlišnosti a odlišným dialogům čtvrtého evangelia vkládá čtvrtý evangelia méně nauky do Ježíšových úst než Matouš a Lukáš.¹⁴⁵ 3) Třetí charakteristikou, kterou Burrige uvádí, jsou „vnější prvky“, a sice literární ztvárnění, délka a struktura textu, literární jednotky, prameny a způsoby charakterizace. Jak jsem již zmínila, kanonická evangelia jsou dle Burrige prózou střední délky. Čtvrté evangelium je strukturováno chronologickým rámcem, jenž je vyplněn tematickým materiálem (příběhy, dialogy a promluvy), jenž je obzvláště typický pro životopisy filosofů.¹⁴⁶ Způsoby charakterizace Burrige míní způsoby líčení Ježíšovy osobnosti, jež je ve čtvrtém evangeliu líčena skrze jeho znamení (zázraky), skutky a výroky. 4) Poslední žánrovou charakteristikou, které se Burrige věnuje, jsou vnitřní aspekty evangelia. Zajímá se o prostředí a množství pozornosti, která je Ježíšovi ve čtvrtém evangeliu věnována. Dle něj Ježíš sice chybí v 9% veršů, avšak v těchto verších je o Ježíšovi pojednáváno (např. 1,19–28; 3,25–36; 7,45–52; 11,45–53). Burrige tak dochází k závěru, že styl čtvrtého evangelia je totožný se synoptiky nebo antickými životopisy. Z toho důvodu i tvrdí, že kanonická evangelia jsou žánrem antický životopis.¹⁴⁷

¹⁴³ Ibid., 222–223.

¹⁴⁴ Burrige prostředky počítačové a vlastní analýzy dochází k následujícímu závěru: „U více než pětiny sloves (20,2%) je Ježíš podnětem, přičemž tato slovesa se objevují v narativích nebo konverzacích, dalších 1,1% odkazuje k Ježíši prostřednictvím nějakého titulu (Slovo, Syn, Beránek, Pán atd.). Dále se více než jedna třetina sloves (34%) vyskytuje v naukovém nebo diskurzivním materiálu vkládaném do úst Ježíšovi, včetně téměř desetiny případů, kdy Ježíš mluví o sobě (9,4%). Když tato k sobě odkazující slovesa přidáme k těm, které jsou použity v narativích (9,4 + 20,2 + 1,1), je Ježíš podnětem více jak 30% sloves. Pokud dále sečteme tyto hodnoty, více jak polovina sloves (55,3%) odkazuje k Ježíšovým skutkům nebo slovům, jím praktikovaným nebo vyslovaným. Zajímavé je porovnat tento součet s hodnotami u Marka, kde Ježíš je podnětem ve 24% a hovoří v dalších 20,2%, u Matouše (17,2% + 42,5%) a Lukáše (17,9% + 36,8%).“ Ibid., 223.

¹⁴⁵ Ibid., 223.

¹⁴⁶ Ibid., 225–230.

¹⁴⁷ Ibid., 230–239.

Navzdory tomu, že Burridgeho publikace se stala standardním a uznávaným dílem k žánru evangelií,¹⁴⁸ interpretace čtvrtého evangelia jako dvou-úrovňového dramatu přetrvává (i u těch autorů, kteří evangelium explicitně označují jako antický životopis), jak bylo a bude patrné v průběhu celé první části práce.

3.4. Závěr

V úvodu této kapitoly, jsem zdůraznila, že otázka žánru je pro interpretaci textu zásadní, neboť pouze s adekvátním uchopením žánru textu, jej můžeme legitimně interpretovat. Tematizace žánru čtvrtého evangelia je zároveň důležitá z toho důvodu, že otázka žánru je hlavním „stavebním kamenem“ absolutní většiny konstrukcí janovského křesťanství.

Jak jsem argumentovala výše, čtvrté evangelium není dvou-úrovňovým dramatem a ani apokalyptikou, ale řecko-římským životopisem. Takové určení žánru čtvrtého evangelia znamená, že když evangelista vypráví život Ježíše, nelze toto vyprávění číst jako „okno“ do janovského křesťanství, které by zrcadlilo jeho vývoj a krize. Jediným legitimním čtením čtvrtého evangelia¹⁴⁹ je takové čtení, které je chápe jako o životě Ježíše z Nazaretu. Takové doslovné chápání evangelia je i v souladu s důvodem, proč evangelista sepsal evangelium — aby ostatní uvěřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a aby měli život v Jeho jménu (J 20,31). Jaký by měl evangelista motiv psát evangelium, aby ostatní uvěřili v Ježíše, ale ve skutečnosti by pojednávalo o jeho komunitě? Evangelista psal záměrně *apologetické* a *misionářské* dílo, aby ostatní skrze ně uvěřili, že Ježíš je Kristus, a vybral si žánr βίος.

¹⁴⁸ Výmluvný je dle mého názoru fakt, že Burridge psal hesla „evangelium“, „žánr“ ve slovnících jako např. Joel Green — Jeannine Brown — Nicholas Perrin (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Nottingham: IVP (2) 2013, 335–342; Craig Evans (ed.), *The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus*, New York: Routledge 2005, 232–236. Též viz L. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 259–340.

¹⁴⁹ A kanonických evangelií obecně.

4. AUTOR ČTVRTÉHO EVANGELIA

4.1. Úvod

V následující kapitole řeším primárně otázku autorství čtvrtého evangelia. Jelikož níže argumentuji, že raně křesťanskou tradici, jež připisuje čtvrté evangelium „nějakému“ Janovi, můžeme považovat za věrohodnou (4.2.), zvažuji, zda je autorem evangelia apoštol Jan (4.5.1.), nebo Jan Starší (4.5.2.) a ne osoby jiného jména.¹⁵⁰ Rovněž se zaobírám postavou *milovaného učedníka*, neboť tato postava byla v bádání typicky chápána jako zakladatel janovské komunity anebo její literární fikce (4.3.). Protože podle poslední kapitoly evangelia (J 21) je evangelista a *učedník* toutéž postavou, věnuji se tomu, zda je původní součástí evangelia anebo je sekundárním přídavkem, o kterém většina bádání tvrdí, že je přídavkem komunity (4.4.).

4.2. Název

Navzdory tomu, že dle textu čtvrtého evangelia je jeho autorem *milovaný učedník* (21,20–24), nese evangelium ve většině nejstarších rukopisů název „ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ“ (Evangelium dle Jana).¹⁵¹ Zda je název původní či sekundární, je předmětem

¹⁵⁰ V dějinách bádání byl za evangelistu/*milovaného učedníka* považován **Jan Marek** (Lewis Johnson, „Who Was the Beloved Disciple?“, *Expository Times* 77, 1966, 157–158; **Matěj** (Μαθθαίαν), jenž se dle Skutků 1,23 stal dvanáctým apoštolem po Jidášově zradě (Eric L. Titus, „The Identity of the Beloved Disciple“, *Journal of Biblical Literature* 69, 1950, 323–328), **Lazarus** (Robert Esler, *The Enigma of the Fourth Gospel: Its Author and Its Writer*, London: Methuen 1937; Floyd V. Filson, „Who Was the Beloved Disciple“, *Journal of Biblical Literature* 68, 1949, 83–88; Joseph N. Sanders, „Those Whom Jesus Loved“, *New Testament Studies* 1, 1954, 29–41; Vernard Eller, *The Beloved Disciple: His Name, His Story, His Thought*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1987, ix; Ben Witherington III, *The Gospel of John*, (One Book Daily-Weekly), Tennessee: Seedbed Publishing 2015); **Máří Magdalena** je ve Filipově evangelii (63,30–64,9) označena jako ta, kterou „Pán miloval víc než všechny učedníky“; Esther A. de Boer, „Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved“, *Lectio difficilior* 1, 2000, 1–18.

K přehledným dějinám bádání viz James Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?*, Valley Forge: Trinity Press 1995, 127–225; R. Alan Culpepper, *John the Son of Zebedee*, (Studies on Personalities of the New Testament), Minneapolis: Fortress 2000, 56–89.

¹⁵¹ Např. \mathfrak{P}^{66} (přelom 2. a 3. století) obsahuje název, byť špatně čitelný „ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ“. Nestle–Aland 28 a Greek New Testament (SBL Edition) uvádí zavádějícím způsobem názvy všech evangelií ve zkrácené formě „ΚΑΤΑ...“, i přesto, že ve všech nejranějších rukopisech (např. \mathfrak{P}^{75} ; \mathfrak{P}^4 ; \mathfrak{P}^{62}) je úplný název doložen. Kodex Sinaiticus (\aleph 01) uvádí na začátku textu čtvrtého evangelia zkrácené „ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ“ a v závěru textu ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ. Kodex Vaticanus (B 03) v obsahu a na počátku a konci evangelií zkrácenou variantu. Zkrácené názvy „ΚΑΤΑ ...“ má např. kodex Bezae Cantabrigiensis (D 05). Pozdější výjimkou je kodex Alexandrinus (A 02), jenž rovněž na konci textu uvádí plný název evangelia.

801

<<http://www.codexsinaiticus.org/de/manuscript.aspx?book=36&lid=de&side=r&zoomSlider=0>>; B 03 <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209>; D 05 <<https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/194>>; A 02 <http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=royal_ms_1_d_viii_fs001r>; \mathfrak{P}^{75} <[https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pap.Hanna.1\(Mater.Verbi\)](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pap.Hanna.1(Mater.Verbi))>; \mathfrak{P}^4 <http://www.csntm.org/Manuscript/View/GA_P4>; \mathfrak{P}^{62} <http://www.csntm.org/Manuscript/View/GA_P62> (1.5.2020).

relativně málo debat zejména kvůli ustálenému předpokladu, jenž vychází z kritiky forem, a sice, že kanonická evangelia byla tradovaná a sepsána anonymně. Takto například Kurt Aland tvrdí, že evangelia byla publikována „zcela bez pochyb anonymně“,¹⁵² a proto jsou všechny názvy sekundární.¹⁵³ Tento názor je běžný, navzdory tomu, že je problematický. Pro původnost názvu evangelií hovoří dle mého názoru několik skutečností.¹⁵⁴

1) Názvy evangelií jsou navzdory textovým variantám dochovány jednotně.¹⁵⁵ 2) Názvy byly nutné pro rozlišení textů během jejich používání. 3) Není doložena zmínka o anonymitě později kanonických evangelií. 4) Absence jména autora v hlavní části textu je pochopitelná, protože byla řada jiných způsobů, jimiž mohl být autor identifikován.¹⁵⁶ Formální anonymita proto neimplikuje anonymitu textu (Platónovy texty jsou rovněž formálně anonymní). 5) Již na začátku 2. století zná Papias evangelia pod jejich názvy. 6) Kromě jednotně doloženého spojení „Jana“ s čtvrtým evangeliem v dokladech z 2. a 3. století jsou dochovány jednotně i zmínky od teologicky jinak nejednotných autorů již od roku 110.¹⁵⁷

4.3. *Milovaný učedník* — fiktivní nebo historická osoba?

Jak jsem výše zmínila, v závěru čtvrtého evangelia se dozvídáme, že jeho autorem je „*učedník, kterého Ježíš miloval, a jenž byl během večeře po jeho boku*“ (τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ... ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ, 21,20), a jenž je v evangeliu přítomný v christologicky relevantních pasážích (13,23; 19,25; 20,2). *Milovaný*

¹⁵² Kurt Aland, „The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries“, *Journal of Theological Studies* 12, 1961, 39–49, 42.

¹⁵³ Též Bart Ehrman, *Forged: Writing in the Name of God—Why the Bible’s Authors Are Not Who We Think They Are*, New York: Harper Collins 2011, 220–221, 223–228; *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible and Why We Don’t Know about Them*, New York: Harper Collins 2009, 104–107; Francis Watson, *Gospel Writing: A Canonical Perspective*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2013, 417; David Trobitch, *The First Edition of the New Testament*, Oxford: Oxford University Press 2000, 43–44; Ismo Dunderberg, *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas*, Oxford: Oxford University Press 2006, 120.

¹⁵⁴ Stejný názor zastávají. Martin Jokinen, „The Fourth Canonical Gospels Were Never Anonymous“, *McMaster Journal of Theology and Ministry* 15, 2013–2014, 3–16; M. Hengel, *The Johannine Question*, 74; *Studies in the Gospel of Mark*, London: SCM 1985, 65; Simon Gathercole, „The Alleged Anonymity of the Canonical Gospels“, *The Journal of Theological Studies* 69, 2018, 447–476.

¹⁵⁵ K přehledu viz Simon J. Gathercole, „The Titles of the Gospels in the Earliest New Testament Manuscripts“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 104, 2013, 33–76, 68.

¹⁵⁶ V diskuzi je nutné rozlišovat, zdali jsou názvy sekundární a byly přidány k anonymně tradovanému textu, nebo zdali jsou názvy sekundární, avšak autorství bylo redaktorům známo. Většina badatelů, kteří zastávají sekundárnost názvu předpokládají (dle mého názoru neopodstatněně) anonymitu textu.

¹⁵⁷ Jedinou výjimkou je protimontanistická tradice ze 3. století, dle které byl autorem čtvrtého evangelia a Zjevení Kérintos (Epifanos, *Panarion*, 51,3,6). Vycházím z vydání Frank William, *The Panarion of Epiphanius of Salamis (Books II and III; De Fide)*, (Nag Hammadi & Manichaean Studies 79), Leiden: Brill (2) 2013.

učedník dodnes v bádání vzbuzuje velké množství otázek, z nichž ta nejdůležitější se týká toho, zda je historickou nebo fiktivní osobností. Myšlenka, že *milovaný učedník* je pouhou evangelistovou fikce byla rozvinuta v 19. století. Ve 20. století např. Bultmann tvrdil, že *milovaný učedník* nepředstavuje konkrétní historickou postavu, ale symbol „pohanského křesťanství“¹⁵⁸ a ideální osobu, jež byla sloučena s evangelistou až posledním redaktorem evangelia.¹⁵⁹ Na Bultmannův vlivný odkaz navázal i Hans-Martin Schenke, dle něhož evangelium není historicky věrohodné a ani napsané očitým svědkem.¹⁶⁰ Dle něj byla osoba *milovaného učedníka* přidána redaktorem evangelia a je redaktorskou fikcí, jež legitimizuje evangelium.¹⁶¹ V současnosti téměř identický názor zastávají Ismo Dunderberg a Raimo Hakola, dle kterých se *milovaný učedník* neobjevuje v nejranější verzi evangelia, ale byl do něj přidán později neznámým „janovským autorem“.¹⁶² *Učedník* dle Dunderberga plní funkci nositele tradice, neboť je v narativu zařazen do „hierarchie zjevení“ — od Otce k Ježíšovi, od Ježíše k *učedníkovi*, od něj k lidu.¹⁶³

Ačkoliv pasáže, v nichž se vyskytuje *milovaný učedník*, jsou dle mě stylizovány tak, aby z něj činily důvěryhodného autora evangelia, nevyklučuje to historicitu jeho osoby.¹⁶⁴ Jeho titul je pochopitelný na pozadí Ježíšova výroku „ten jenž má moje přikázání a uchovává je, ten mě miluje. A toho, kdo mě miluje [...] i já budu milovat a dám se mu poznat“ (14,21).¹⁶⁵ Jinými slovy, *milovaný učedník* je milovaným, protože zachovává Ježíšova přikázání, a neimplikuje to, že mu tento titul přiřkl historický Ježíš. Kdyby postava *milovaného učedníka* byla produktem evangelistovy fantazie, s níž by legitimizoval fiktivní materiál (jak Bultmann, Schenke, Dunderberg a Hakola předpokládají), je třeba se ptát, proč je *učedník* anonymní. V takovém případě by se dle mého názoru dal očekávat opačný postup, a sice legitimizace fiktivního materiálu skrze známého apoštola, jako to známe např. z

¹⁵⁸ R. Bultmann, *Gospel of John: A Commentary*, 466–473, 681–715.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 716.

¹⁶⁰ Hans Martin Schenke, „The Function and Background of the Beloved Disciple in the Gospel of John“, in: Gesa Schenke — Gesine Schenke Robinson — Uwe-Karsten Plisch (eds.), *Der Same Seths*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 78), Leiden: Brill 2012, 598–613, 603.

¹⁶¹ *Ibid.*, 603.

¹⁶² I. Dunderberg, *The Beloved Disciple in Conflict?*, 136; Tento názor je v bádání běžný, nicméně většina badatelů, dle které byla postava *učedníka* do evangelia přidána sekundárně, neodmítá jeho historicitu. Takto například R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia: Fortress Press 1983, 44–45; *John the Son of Zebedee*, 71–72.

¹⁶³ Podobně i Hakola tvrdí, že postava *milovaného učedníka* symbolizuje počátek janovské komunity, když s její pomocí evangelista zdůrazňuje kontinuitu mezi Ježíšem a jeho pozdějšími (janovskými) následovníky. „The Johannine Community as a Constructed, imagined Community“.

¹⁶⁴ O synoptickém Ježíšovi rovněž většinový proud novozákonní exegeze nepředpokládá, že je produktem imaginace evangelistů, jen proto, že pasáže, v nichž se nachází, jsou stylizované a ovlivněny evangelistovou teologií.

¹⁶⁵ ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν.

apokryfních evangelií nebo z pseudoepigrafní literatury. Kdyby nějaká komunita svou historii a tradici legitimizovala skrze *milovaného učedníka*, můžeme se rovněž ptát, proč v Prvním Janově listu autor píše „Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly...“ (1J 1,1) a neodkazuje k *učedníkovi* nebo proč nevznikla žádná „*učedníkovská*“ specifická tradice.

Nejjednodušší a nejméně spekulativní řešení je dle mého názoru následující. Evangelista a *milovaný učedník* je toutéž osobou a nebyl zakladatelem distinktivního¹⁶⁶ nebo specifického směru křesťanství (tím vysvětlíme jeho absenci v dalších dokladech). Již z Pavlových listů víme o důležitosti apoštolského svědectví, buď přímého nebo zprostředkovaného, a proto není překvapující, že evangelista, jenž nebyl apoštol (k argumentům viz 4.5.1.), musel svůj text legitimizovat pozicí podobnou apoštolátu. Podobně jako Pavlovi bylo východiskem jeho setkání se vzkříšeným Ježíšem, je východiskem evangelisty jeho explicitní přítomnost v christologicky relevantních pasážích — zúčastní se poslední večeře (13,23), je přítomný u Ježíšova ukřižování (19,25), spatří Ježíšův prázdný hrob (20,2), a setká se s ním po jeho vzkříšení (21,7). Protože je dle mého názoru neopodstatněné chápat synoptická evangelia jako sumu veškeré tradice o Ježíšovi, nepovažují za relevantní pokládat si otázku, proč *se milovaný učedník* v synopticích nevyskytuje. Zároveň, jak jsem výše uvedla, *učedník* plní konkrétní funkci ve čtvrtém evangeliu a v synopticích by tak byl redundantní.

4.4. 21. kapitola evangelia

Použití plurálu v závěrečné kapitole evangelia („To je ten učedník, který o těchto věcech vydává svědectví, a který je zapsal, a my víme, že jeho svědectví je pravdivé“, 21,24–25) neimplikuje podle mě, jak se domnívá většinový proud bádání,¹⁶⁷ že poslední kapitola

¹⁶⁶ *Milovaný učedník* je zakladatelem janovské komunity např. dle R. E. **Brown**, *The Community of the Beloved Disciple*, 31–34; R. A. **Culpepper**, *The Johannine School*, 290; D. M. **Smith**, „Johannine Christianity“, 235–236; R. **Kysar**, „Community and Gospel“, 357; Francis **Moloney**, „John 20: A Journey Completed“, *Australasian Catholic Record* 59, 1982, 417–432, 426; William S. **Kurz**, „The Beloved Disciple and Implied Readers“, *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 19, 1989, 100–107; Urban C. von **Wahlde**, „Community in Conflict: The History and Social Context of the Johannine Community“, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 4, 1995, 379–389; P. N. **Anderson**, *The Riddles of Fourth Gospel*, 87–90.

¹⁶⁷ Následující badatelé zastávají, že 21. kapitola je dodatkem: Brooke F. **Westcott**, *The Gospel According to St. John: With Introduction and Notes by Brooke Foss Westcott and a new Introduction by Adam Fox*, London: James Clarke & Co, 1958, 299; R. **Bultmann**, *The Gospel of John*, 700–706; Raymond E. **Brown**, *The Gospel According to John*, Garden City: Doubleday 1970, 1077–1028; Charles K. **Barrett**, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia: The Westminster Press (2) 1978, 479; Barnabas **Lindars**, *The Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans 1972, 618; M. C. **de Boer**, „The Story of the Johannine Community“, 64; D. M. **Smith**, *Johannine Christianity*, 235; P. N. **Anderson**, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 69–70; M. **Hengel**, *The Johannine Question*, 78; J. **Frey**, *The Glory of the*

je redakčním dodatkem přidaným komunitou *milovaného učedníka*, popř. *učedníkovým* žákem.¹⁶⁸ S ohledem na fakt, že *učedník* je přítomný v důležitých událostech Ježíšova života, bylo by absurdní, kdyby *učedník* nebyl přítomný u nejdůležitější události „evangelia“, a sice u Ježíšova vzkříšení. Verš „my víme, že jeho svědectví je pravdivé“ (21,24) můžeme chápat na pozadí jiných pasáží čtvrtého evangelia, v nichž je rovněž použit plurál — „spatřili jsme jeho slávu“ (1,14), „my všichni jsme byli obdarováni z jeho plnosti milostí za milostí“ (1,16), „on ví, že mluví pravdu, abyste i vy uvěřili“ (19,35).¹⁶⁹ V tomto kontextu lze plurál v závěrečné kapitole legitimně interpretovat jako odkazující ke všem, kteří uvěřili, že Ježíš je Mesiáš (tedy evangelista a další).¹⁷⁰ Užití jednotného čísla by zároveň naznačovalo, že evangelista za pravost ručí sám, nicméně takové svědectví by dle něj nebylo pravdivé (5,31; 6,13).

Dalším důvodem, proč se badatelé domnívají, že 21. kapitola je redakčním dodatkem, jsou závěrečné verše 20. kapitoly (20,30–31). Ty sice obsahují krátké shrnutí Ježíšovo působení, resp. jeho zázraků,¹⁷¹ nicméně neobsahují ztotožnění evangelisty s *milovaným učedníkem*. Kdyby evangelium bylo původně sepsáno bez 21. kapitoly, tak by pasáže, v nichž se vyskytuje *učedník* v pozici důvěryhodného svědka důležitých událostí Ježíšova života, byly v koncepci evangelia zbytečné. Právě z poslední kapitoly se totiž dozvídáme, že

Crucified One, 125; U. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John (1)*, 376–385; R. A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, 244–245; R. B. Edwards, *Discovering John*, 32; Carsten Claussen, „The Role of John 21: Discipleship in Retrospect and Redefinition“, in: Francisco Lozada — Tom Thatcher (eds.), *New Currents in John*, Atlanta: SBL 2006, 55–68; James A. Kelhoffer, *Conceptions of Gospel and Legitimacy in early Christianity*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 324), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 71–72.

Následující badatelé zastávají, že 21. kapitola je původní: Edward C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London: Faber & Faber 1947, 561–562; Paul S. Minear, „The Original Functions of John 21“, *Journal of Biblical Literature* 102, 1983, 85–98; T. L. Brodie, *The Gospel according to John*, 581–582; Richard Bauckham, „The 153 Fish and the unity of the Fourth Gospel“, in: Idem, *The Testimony of the Beloved Disciple*, 271–284; Stanley E. Porter, „The Ending of John’s Gospel“, in: William H. Brackney — Craig A. Evans (eds.), *From Biblical Criticism to Biblical Faith: Essays in Honor of Lee Martin McDonald*, Macon: Mercer University Press 2007, 55–74.

¹⁶⁸ K interpretaci všech plurálů ve čtvrtém evangeliu viz R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 369–383.

¹⁶⁹ Použití třetí osoby můžeme nejlépe chápat jako autoreferenci. Howard M. Jackson, „Ancient Self-Referential Conventions and Their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John“, *The Journal of Theological Studies* 50, 1999, 1–34, 7–8; Charles E. Hill, „The Authentication of John: Self-Disclosure, Testimony, and Verification in John 21:24“, in: Lois K. Fuller Dow — Craig A. Evans — Andrew W. Pitts (eds.), *The Language and Literature of the New Testament: Essays in Honour of Stanley E. Porter’s 60th Birthday*, (Biblical Interpretation Series 150), Leiden — Boston: Brill 2016, 398–437.

¹⁷⁰ Dle Muratoriho fragmentu bylo apoštolu Ondřejovi zjeveno, aby učedník Jan vše sepsal. Přijmeme-li historicitu zmínky Muratoriho fragmentu, můžeme na jejím základě interpretovat plurál v závěru evangelia jakožto odkazující právě k Ondřejovi a „ostatním“. Přestože je Muratoriho fragment raného původu a dle mého názoru jeho autor čerpá z Papia (viz 4.5.2.), nelze prokázat historicitu zmínku. Vycházím z textového vydání Hanse Lietzmana, které obsahuje původní (vulgární) latinské znění textu. Hans Lietzmann, *Das Muratorische Fragment Und Die Monarchianischen Prologe Zu Den Evangelien*, Bonn: A. Marcus und E. Weber 1902.

¹⁷¹ „Ještě mnoho jiných znamení učinil Ježíš před očima učedníků, a ta nejsou zapsána v této knize. Tato však zapsána jsou, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věřiče měli život v jeho jménu.“

evangelium, které sepsal *učedník*, je důvěryhodné, neboť učedník byl přítomný u všech důležitých událostí Ježíšova života, včetně té nejdůležitější, a sice Ježíšova vzkříšení (21,7). Je možné, že se v nějaké hypotetické „původní“ verzi evangelia nevyskytovala postava *milovaného učedníka* a že společně s přidáním 21. kapitoly proběhla redakce, jež jeho postavu přidala do textu, nicméně takový postup je komplikovaný a nedoložitelný. S ohledem na to, že postava *milovaného učedníka* je zakomponována do narativů a nevyskytuje se v textu skrze nějaké vsuvky, se mi taková možnost zdá vysoce nepravděpodobná.

Zároveň je třeba respektovat, že čtvrté evangelium je jedno z nejlépe dochovaných evangelií a absence variant v závěru evangelia by byla v takovém případě (jako např. v případě několika závěrů Markova evangelia) zarážející.¹⁷²

4.5. *Milovaný učedník jako historická osoba*

4.5.1. Apoštol Jan

Od konce 2. století byl za autora evangelia (a *milovaného učedníka*) téměř jednotně považován apoštol Jan, o kterém se dozvídáme z Pavlova listu Galatským (2,9), Skutků Apoštolů (1,13; 3,1–4,31; 8,14–24), čtvrtého evangelia (21,2) a především z „markovské tradice“.¹⁷³ V této tradici je z dvanácti apoštolů prominentní „vnitřní okruh“ apoštolů, do kterého patří Petr a Zebedeovci Jakub a Jan. V Matoušově a Lukášově evangeliu se tento okruh kromě markovských paralel nevyskytuje. Ve Skutcích je Jan zobrazen jako tichý Petrův společník a společně jsou ztvárněni jako apoštolští vůdci rané církve. Ve čtvrtém evangeliu se apoštol Jan vyskytuje pouze v pasáži 21,2 jako „syn Zebedeův“. O osudu

¹⁷² Brent Nongbri navrhuje hypotézu, že papyrus Bodmer 2 (TM 61627) byl okopírován ze dvou předloh. Z první (a dle něj z originální verze evangelia) byla dle něj okopírována 1. až 20. kapitola a z druhé pozdější předlohy byla okopírována i 20. kapitola (tedy pozdější). Nongbriho hypotéza se zakládá především na nerovnoměrné hustotě slov na stránce a rozdílné velikosti okrajů ve dvacáté a 21. kapitole rukopisu. Jelikož se však postava *milovaného učedníka* vyskytuje i v prvních dvaceti kapitolách rukopisu Bodmer 2 (a obecně ve všech dochovaných rukopisech), znamenalo by to, že by postava *učedníka* sice byla v „původním evangeliu“, ale její role by nebyla vysvětlena (neb je její důležitost vysvětlena až ve 21. kapitole) a zároveň by nebyla svědkem Ježíšova vzkříšení. Taková možnost se mi zdá vysoce nepravděpodobná. „P. Bodmer 2 as Possible Evidence for the Circulation of the Gospel according to John without Chapter 21“, *Early Christianity* 9, 2018, 345–360; Rukopis Bodmer 2: <<https://bodmerlab.unige.ch/fr/constellations/papyri/mirador/1072205287?page=002>> (1.5.2020).

Gesina Schenkeová z jednoho fragmentárního koptského rukopisu čtvrtého evangelia rovněž soudí, že byl bez 21. kapitoly. S ohledem na špatný stav rukopisu nelze dle mého názoru činit závěry z toho, že jeho poslední stránky chybí. Podobně skeptický vůči nálezu Schenkeové je i Frey, jenž i přes to zastává názor, že 21. kapitola je pozdějším redakčním dodatkem. Dle něj byla 21. kapitola přidána do původního textu záhy, a proto ani nemáme doložené žádné rukopisy, které by končily 20. kapitolou. „Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas“, in: Louis Painchaud — Paul-Herbert Poirier (eds.), *Coptica – Gnostica – Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Louvain: Peeters 2006, 893–904; J. Frey, *The Glory of the Crucified One*, 21.

¹⁷³ Markovskou tradici myslím Markovo evangelium a to, co z něj Lukáš s Matoušem převzali.

apoštola Jana máme dvě protichůdné tradice již od poloviny 2. století. Podle nejrozšířenější tradice zemřel přirozeně ve stáří (AH 3,3,4)¹⁷⁴ a dle druhé tradice zemřel jako mučedník (H 5,5).¹⁷⁵

První jasně datovatelný autor,¹⁷⁶ jenž chápe apoštola Jana jako evangelistu a *milovaného učedníka*, je Eirénaios, dle kterého žil v Efezu až do vlády Trajána (98–117).¹⁷⁷ Eusebios z Kaisareie píšící zhruba o 150 let později, taktéž předpokládal, že autorem čtvrtého evangelia byl apoštol Jan, avšak narozdíl od Eirénaia, nepovažoval apoštola Jana za autora knihy Zjevení. V moderní době bylo apoštolské autorství pravděpodobně poprvé zkritizováno Edwardem Evansonem v roce 1792,¹⁷⁸ ale vlna kritiky se spustila v 19. století v německojazyčném prostředí.¹⁷⁹ V 19. století byl velkým (a i vzácným) zastáncem apoštolského autorství Westcott, jenž jako jeden z mála tehdejších autorů zdůrazňoval historickou věrohodnost evangelia a evangelistovo neovlivnění rozšířenou helénistickou filosofií.¹⁸⁰ V současnosti sice apoštolské autorství čtvrtého evangelia zastávají někteří významní autoři,¹⁸¹ nicméně takový pohled je i přesto spíše výjimkou.

¹⁷⁴ Dle nepříliš známého Harrisova koptského fragmentu Polykarpova umučení, musel Polykarpos zemřít mučednickou smrtí, aby apoštol Jan mohl zemřít ve stáří. Více viz Frederick W. Weidmann, *Polycarp and John: The Harris Fragments and Their Challenge to the Literary Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1999.

¹⁷⁵ Jedná se o citaci Papija v díle Filipa ze Sidy. Více např. Luke J. Stevens, „The Origin of the de Boor Fragments Ascribed to Philip of Side“, *Journal of Early Christian Studies* 26, 2018, 631–657; Též i syrská martyrologie. M. Hengel, *The Johannine Question*, 157–159.

¹⁷⁶ Ve skutečnosti Eirénaios nikde neoznačuje „apoštola Jana“ za evangelistu a hovoří pouze o „Janovi, Pánově učedníkovi“. Dle mého názoru je pravděpodobné, že Eirénaios věděl, že autorem byl Jan Starší (viz AH 4,5,2), ale z apologetických důvodů jej zaměnil za apoštola. S ohledem na fakt, že Eirénaios píše o Janovi v pasáži, jíž předchází kapitola věnovaná vztahu evangelíí a apoštolů (AH 3,1,1), ve které vysvětluje vazbu Markova a Lukášova evangelia na apoštolskou tradici a nečiní tak v případě Matouše a Jana, lze mého názoru odvodit, že apoštolské autorství předpokládá. Apoštolské autorství tak lze odvodit z kontextu, v němž Eirénaios o Janovi píše, nikoliv z jeho označení Jana.

¹⁷⁷ Bauckham argumentuje, že Eirénaios považoval za autora evangelia Jana Staršího, a že musel toto pojetí autorství převzít, pravděpodobně od Polykarpa, Papija nebo efezské církve, jelikož Jana nazval s přídavkem „ten, jenž se opíral o prsa Páně“ a jinde v textu už tak neučinil. Bauckham zároveň tvrdí, že ani jedna z Eirénaiových zmínek o Janovi nenaznačuje, že by psal o Janovi, synu Zebedeovým, tedy apoštolovi. Nicméně výše uvedený titul vychází ze čtvrtého evangelia a Eirénaios jej proto nemusel převzít. Více viz poznámka pod čarou výše. *Jesus and the Eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2017, 454–471.

¹⁷⁸ Evanson zastával, že evangelista byl platónský filosof a evangelium sepsal ve 2. století. *The dissonance of the four generally received evangelists, and the evidence of their respective authenticity, examined; with that of some other scriptures deemed canonical*, Gloucester: D. Walker for J. Johnson (2) 1805, 268.

¹⁷⁹ K dějinám německojazyčné diskuze o autorství viz Joseph Verheyden, „The De-Johannification of Jesus: The Revisionist Contribution of Some Nineteenth-Century German Scholarship“, in: Paul N. Anderson — Felix Just — Thomas Thatcher (eds.), *John, Jesus and History (1)*, (Symposium series 44), Leiden: Brill 2007, 109–120; R. A. Culpepper, *John the Son of Zebedee*, 280–296.

¹⁸⁰ B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, xviii.

¹⁸¹ D. Carson, *The Gospel according to John*, 68–81; Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary*, Downers Grove: InterVarsity Press 2002; Andreas Köstenberger, *Encountering John: The Gospel in historical, literary and theological perspective*, Grand Rapids: Baker Academic (2) 2003, 6.

Většina autorů, která zastává apoštolské autorství, v argumentaci vychází především z církevních dokladů (Eirénaios a Eusebios) a ze synoptiků, kterým se budu věnovat níže. Hlavním problémem ztotožnění *milovaného učedníka* (evangelisty) s apoštolem Janem je dle mého názoru zavádějící interpretace čtvrtého evangelia optikou synoptiků a Skutků a ignorování dokladů z čtvrtého evangelia. Jak jsem výše uvedla, ze synoptické tradice se dozvídáme, že nejbližšími Ježíšovými společníky byli apoštolové Petr, Jan a Jakub. Protože Jakub raně zemřel (Sk 12,2), Pavel v listu Galatským, obvykle datovaném do poloviny 1. století, uvádí již pouze Petra a Jana jako apoštolské vůdce církve (Ga 2,9). Čtvrté evangelium nepracuje s uvedeným okruhem apoštolů, ale zdůrazňuje pouze *milovaného učedníka* a Petra. Jelikož je Petr ve čtvrtém evangeliu zobrazen vždy vedle *učedníka* a Jakub zemřel kolem roku 45, role *učedníka* z hlediska „logiky synoptiků“ připadá na apoštola Jana.

Apoštolské autorství evangelia takto s největší pravděpodobností odvodil i Eirénaios, přičemž apoštolské autorství je zároveň z pohledu synoptiků víceméně nutné. Dle Skutků (10,41–42) totiž pouze apoštolové mohli svědčit jako autoritativní svědci, jelikož „s [Ježíšem] jedli a pili po jeho zmrtvýchvstání“. Ve čtvrtém evangeliu však i *milovaný učedník* rozpoznává vzkříšeného Ježíše, pronáší „To je Pán“ a pojí s ním. Podobně je čtvrté evangelium v rozporu se synoptiky i v případě Poslední večeře. Zatímco dle synoptiků se jí zúčastnili pouze apoštolové (Mt 26,17–29; Mk 14,17–26; L 22,7–22), dle textu čtvrtého evangelia se jí zúčastnil i *milovaný učedník*. Eirénaios tak mohl označit *milovaného učedníka* za apoštola, nebo za lháře. Jelikož čtvrté evangelium hrálo v Eirénaiových textech zásadní roli především ve „vyvracení herezí“, neměl dle mého názoru jinou možnost než zastávat jeho apoštolské autorství.¹⁸² Pozdější vliv Eirénaia byl natolik velký, že autorita evangelia a apoštolské autorství nebylo zpochybňováno až do moderní doby.

I **Anderson** vztahuje čtvrté evangelium k apoštokovi Janovi, byť je v jeho případě těžší odkázat na konkrétní pasáž. Ve svých textech si všímá „petrovské perspektivy“ v synopticích, jež je dle něj kritická k apoštokovi Janovi, a „janovské perspektivy“ čtvrtého evangelia, jež je kritická k Petrovi. Anderson rovněž ukazuje na pasáž Skutků 4,19–20, v níž apoštol Jan říká „Neboť o tom, co jsme viděli a slyšeli, nemůžeme mlčet“ a srovnává ji s pasáží Prvního listu Janova „Co jsme viděli a slyšeli, zvěstujeme i vám“ (1,3). Jelikož Lukáš dle něj vycházel z janovské orální tradice, spojil dle něj správně tento „janovský výrok“ s apoštolem Janem. Domnívám se však, že Anderson, jenž evangelium dělí do několika edic, předpokládá, že *milovaný učedník* (a zdroj tradice) je apoštol Jan a za finální podobu evangelia může někdo jiný. „Acts 4:19-20—An Overlooked First-Century Clue to Johannine Authorship and Luke’s Dependence upon the Johannine Tradition“, *Bible and Interpretation* 2010. Online <<http://www.bibleinterp.com/opeds/acts357920.shtml>> (1.10.2019); *The Riddles of the Fourth Gospel*, např. 95–124.

Podobné je to v případě **Hilla**, jenž argumentuje ve prospěch toho, že již nejranější (z Papiia vycházející) tradice za evangelistu považovala apoštola Jana. Více viz jeho monografie *Johannine Corpus*, Oxford: Oxford University Press 2006.

¹⁸² Podobně i R. A. Culpepper tvrdí, že nárok na apoštolské autorství byl apologetický, avšak bez předchozí argumentace. *John the Son of Zebedee*, 131.

Lehkost odvození autorství a identity *učedníka* ze synoptického vnitřního okruhu Ježíšových učedníků je i dle mého názoru základním důvodem její nepravděpodobnosti, jelikož neodpovídá práci evangelisty.

1) Nemůžeme předpokládat, že by autor byl izolovaný od křesťanské tradice, v níž byli apoštolové Petr a Jan prominentní. Kdyby evangelista (*milovaný učedník*) byl skutečně apoštol Jan, vlastní zanonymizování se a umístění vedle Petra by bylo nelogické a kontraproduktivní. Nelze si dle mě dostatečně věrohodně představit scénář, že se apoštol Jan zanonymizuje a současně se v příběhu zasadí vedle Petra, který je v tradici typicky spojen s apoštolem Janem. 2) Jestliže by *učedníkem* byl apoštol Jan, jenž v synoptické tradici má vyhrazené blízké místo u Ježíše, důraz na věrohodnost jeho anonymního svědectví by byl zbytečný. Kdyby autorem čtvrtého evangelia byl skutečně apoštol Jan, je třeba se ptát, proč např. v synopticích chce Jan vyhubit Samaritány (L 9,54), zatímco čtvrté evangelium je vůči samaritánům pozitivní (J 4).

Důvod, proč je *milovaný učedník* umístěn vedle Petra je dle mého názoru následující. Evangelista svým umístěním vedle apoštola Petra rétoricky zdůrazňuje vlastní neapoštolské, přesto ale věrohodné, postavení. Tzn. nehledě na to, že nebyl apoštol, byl stejně blízko Ježíšovi, a jeho učení, jako jedna z nejdůležitějších postav raného křesťanství — apoštol Petr. Jinak řečeno — evangelista pozitivně využívá Petra k legitimizaci obsahu evangelia.¹⁸³ Evangelista vlastní evangelium tedy legitimizuje skrze titul *milovaný učedník* a skrze *učedníkovu* postavení vedle Petra, neboť nebyl jedním z dvanácti.¹⁸⁴

4.5.2. Jan Starší

Ve 2. století byl současně s apoštolem Janem za autora čtvrtého evangelia považován i Jan Starší (ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης). Takové tvrzení je však založené na interpretaci

¹⁸³ Petrova autorita je demonstrována ve všech novozákonních seznamech apoštolů, v nichž se pokaždé nachází na prvním místě (Mk 3,17; Mt 10,2; L 6,14; Sk 1,13). Matouš zdůrazňuje jeho nadřazenost ve verši 16,18, když mu Ježíš říká „Ty jsi Petr a na této skále zbuduji svou církev“. Chápání Petra jako symbol apoštolské církve ve čtvrtém evangeliu je poměrně běžný (E. Käsemann, R. E. Brown), někteří autoři chápou *učedníka* a Petra jako symboly dvou soupeřících skupiny (R. Bultmann), jiní jako dvě rozdílné pojetí víry. Jen malé množství autorů chápe Petrovo zobrazení v evangeliu jako pozitivní (Ch. K. Barrett, R. Schnackenburg, K. Quast, R. Bauckham). Kevin Quast, *Peter and the Beloved Disciple: Figures for a Community in Crisis*, (Journal for the Study of the New Testament-Supplement Series 32), Sheffield: JSOT Press 1989.

¹⁸⁴ Že *milovaný učedník* nebyl jedním z dvanácti v minulosti zastávali badatelé jako například Francis **Burkitt**, *The Gospel History and It's Transmission*, Edinburgh: Clark 1911, 247–250; Joseph N. **Sanders**, *The Fourth Gospel in the Early Church: its Origin and Influence on Christian Theology up to Irenaeus*, Cambridge: Cambridge University Press 1943, 43–45; Pierson **Parker**, „John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel“, *Journal of Biblical Literature* 81, 1962, 35–43; Rudolf **Schnackenburg**, *The Gospel according to St. John (3)*, New York: Crossroad 1982. V komentáři z roku 1968 Schnackenburg zastával odlišnou pozici; G. Beasley-Murray, *John*, lxx–lxxv.

několika málo zmínek, neboť žádný doklad explicitně autorství Jana Staršího nezmiňuje. Někteří badatelé níže uvedené doklady interpretují odlišně, popřípadě je hodnotí jako historicky nerelevantní, a tvrdí, že nikdo Jana Staršího za evangelistu nepovažoval.¹⁸⁵ Trojnásobné ztotožnění *učedníka*, evangelisty a Jana Staršího, které níže zastávám, je relativně vzácné.¹⁸⁶

Doklady, z nichž lze odvodit autorství Jana Staršího níže pro přehlednost rozdělují do dvou skupin — novozákonní a církevní. Z novozákonních dokladů máme k dispozici druhý a třetí Janův listu. Z textu čtvrtého evangelia a Prvního listu neodvodíme argumenty pro existenci Jana Staršího, natož pro jeho autorství. Přesvědčivější doklady se nachází ve Druhém a Třetím Janově listu, v nichž se autor identifikuje jako „starší“ (ὁ πρεσβύτερος, 2J 1,1; 3J 1,1). Vzhledem k tomu, že evangelium a listy mají stejného autora (viz 5. kapitola), víme, že neapoštolský autor má přídavek „Starší“. Z dokladů zároveň víme, že za autora evangelia byl považován „Jan“. Z těchto dvou tvrzení plyne, že naším hledaným autorem je Jan Starší.

Z církevních dokladů se o existenci Jana Staršího dozvídáme skrze Papiu, jenž je důležitým svědkem maloasijské církevní tradice z počátku 2. století.¹⁸⁷ Z Papiova díla (Λογίων Κυριακῶν ἐξήγησις/Záznam logií Páně) se dochovalo pouze pět přímých

¹⁸⁵ Dle Tuomase Rasimuse je teorie ztotožnění Jana Staršího s evangelistou moderní. „Introduction“, in: Idem (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, (Supplements to Novum Testamentum 132), Leiden: Brill 2010, 1–16, 5.

¹⁸⁶ Charles F. **Burney**, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon 1922, 133–149; M. **Hengel**, *The Johannine Question* (dle něj se však v *učedníkovi* slučuje Jan apoštol i Starší.); R. **Bauckham**, *Jesus and the Eyewitnesses*, 358–412.

Klasickým pojetím je, že *milovaný učedník* byl Ježíšovým učedníkem a zdrojem orální tradice pro janovskou komunitu. Evangelium pak sepsali jeho žáci. Takto typicky R. E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 195–196.

¹⁸⁷ Dle Eusebia žil Papias během vlády Traján (98–117) (HE 3,33,2–3,36,1). Podle Filipa ze Sidy Papias říkal, že ti, které vzkřísil Ježíš, žili až do vlády Hadriána (117–138), nicméně tento citát Eusebios přisuzuje Kvadrátovi (HE 4,3,3–23). Přesto, že Eusebiova a Filipova „reputace není v bádání valná“, jako pravděpodobnější se mi jeví Eusebiova datace, neboť Papias informace o první a druhé křesťanské generaci, zdá se mi Filipova datace nepravděpodobná.

K první možnosti, která vychází z Eusebia, se dle mého názoru kloní většina badatelů: **Bartlet** („Papias’s Exposition: Its Date and Contents“, in: Herbert G. Wood (ed.), *Amicitiae Corolla*, London: University of London Press 1933), 15–44); **Schoedel** (*Anchor Bible Dictionary* (5), 140–142); **Norelli** odhaduje 80.–90. léta 1. století, (*Papia di Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore: I frammenti*, (Lecture cristiane del primo millennio 36), Milan: Paoline 2005, 47); **Körtner** (*Papias von Hierapolis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 88–94); **Bauckham** (*Jesus and the Eyewitnesses*, 13–14; 17–20); **Hill** („Papias of Hierapolis“, *The Expository Times* 8, 2006, 309–315; **MacDonald** (*Two Shipwrecked Gospels: The Logoi of Jesus and Papias’s Exposition of Logia About the Lord*, (Early Christianity and Its Literature 8), Atlanta: Society of Biblical Literature 2012, 66).

K druhé možnosti, která vychází z Filipa ze Sidy, se kloní např. **Hengel** (*Die johanneische Frage*, 77). **Markschies** tvrdí, že konsenzem bádání jsou roky 130–140 a k eusebiovské dataci je skeptický (*Christian Theology and Its Institutions in the Early Roman Empire: Prolegomena to a History of Early Christian Theology*, (Baylor-Mohr Siebeck studies in early Christianity), Waco: Baylor-Mohr Siebeck 2015, 220).

fragmentů, avšak v jednom se Papias zmiňuje o Janu Starším v jedné větě společně s apoštolem Janem.¹⁸⁸ Věta je následující:

(H 3,4) Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.

A pokud někdo, kdo byl následovníkem¹⁸⁹ starších, šel mou cestou, ptal jsem se na slova těch starších — co řekl Ondřej nebo Petr nebo Filip nebo Tomáš nebo Jakub nebo Jan nebo Matouš nebo jiní z Pánových učedníků a na cokoliv, co Pánovi učedníci Aristión a *Jan Starší* říkali.

Ve výše uvedeném citátu je dle některých badatelů¹⁹⁰ zmíněn pouze apoštol Jan — nejprve v seznamu apoštolů a následně jako „Jan starší“ (a nikoliv Jan Starší). Dle Montyho Shankse, jenž se tomuto problému věnoval v největším rozsahu, Papias apoštola Jana zmiňuje dvakrát, neboť byl posledním žijícím maloasijské církevní tradice, a epitetem „ὁ πρεσβύτερος“ odkazuje k jeho oficiálnímu titulu.¹⁹¹ Jeho argumentace je však paradoxní (a protirečí si) v tom, že když se Shanks zabývá možností, že by „Janem Starším“ Papias mínil nějakého biskupa/staršího maloasijské církve, řekne, že by Papias přirozeně k jeho jménu dodal např. „biskup Jan z Efezu nebo starší Jan ze Smyrny“).¹⁹²

¹⁸⁸ K Papiovi viz kapitola 6.6.

¹⁸⁹ Pokud vím, český, anglický a německý jazyk nemají vhodný ekvivalent k řeckému „παρηκολουθηκώς“. Anglické překlady (Lake, Holmes) překládají „anyone who had followed“, německé překlady uvádí „nachgefolgt war“. Můj překlad „kdo byl následovníkem...“ je tak podobný anglickojazyčnému a německojazyčnému, a je stejně zavádějící, neb odkazuje k „následování“, ať fyzickému nebo metaforickému ve smyslu „následování učení“ (tedy odkazuje k tomu, že starší měli nějaké své specifické učení...). Minulý čas zároveň odkazuje k tomu, že daný člověk již následovníkem nebyl. Obsahově jde však spíše o to, že se Papias stýkal s těmi, kteří se např. zúčastnili kázání starších. Ať už zúčastněně nebo nepřímou (někdo jim jej např. zprostředkoval). David Mosner, jenž se též slovesnému tvaru věnoval v kontextu výkladu Lukášova evangelia, jej přeložil jako „informed competence/kompetentní obeznámenost. *Luke the Historian of Israel's Legacy, Theologian of Israel's Christ: A New Reading of the Gospel Acts of Luke*, (Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft 182), Berlin: De Gruyter 2018, 106.

¹⁹⁰ Stephen **Smalley**, *John, Evangelist and Interpreter*, Greenwood: Attic Press 1978, 73–74; D. **Carson**, *Gospel According to John*, 70; C. S. **Keener**, *The Gospel of John*, 95–98; Monte **Shanks**, *Papias and the New Testament*, Eugene: Pickwick 2013.

¹⁹¹ Zatímco dle Bauckhama a Hengela Papias použil výraz „Starší“, aby „Staršího“ odlišil od apoštola Jana, Shanks výraz „starší“ interpretuje ve vztahu k Aristiónovi, jenž je zmíněn před Starším a říká, že jelikož oba byli učedníci Ježíše, je redundantní zmiňovat na počátku 2. století, že jsou starší. Proto i označení dle něj odkazuje k oficiální roli v církvi. M. Shanks, *Papias and the New Testament*, 154–158.

¹⁹² *Ibid.*, 21.

Že Papias hovoří o jednom Janovi, Shank dokládá interpretací zájmena „ó“ jako anaforického, a proto dle něj má funkci odkázání k již zmíněnému (apoštolu) Janovi. Takový filologický argument nepovažuji za podstatný, neboť 1) neznáme genezi dochovaného fragmentu, 2) nevíme, zdali se o Starším Papias nezmiňoval v předcházející části (nedochovaného) textu a 3) anaforické členy nebyly používány konzistentně.¹⁹³ 4) Singulární čtení by bylo neopodstatnitelné pro raně křesťanské autory (znající řečtinu), kteří měli celý text k dispozici. Když Filip ze Sidy tento fragment komentuje, explicitně říká, že někteří zmíněnému Janu Staršímu mylně připisují knihu Zjevení.¹⁹⁴ Filip tak odkazuje na širší tradici¹⁹⁵ (a ne konkrétní čtení jednoho autora), která znala Jana Staršího! 5) Čtení o jednom Janovi nevysvětluje, proč by Papias v případě jedné osoby použil dva časy — εἶπεν (řekl) a λέγουσιν (říkal). Čtení Papiova fragmentu jako svědčícím o jednom Janovi je však dle mého názoru v bádání ojedinělé.

Jestliže tedy Papias míní dva rozdílné Jany, Jan Starší byl dle něj svědkem Ježíšova působení a Ježíšovým učedníkem (nikoliv apoštolem).¹⁹⁶ Tohoto Jana Staršího je třeba dle mého názoru ztotožnit se „Starším“ z Druhého a Třetího listu Janova. Jak jsem výše zmínila — Papias výrazem „starší“ označuje první a druhou generaci křesťanů, která byla Ježíšovými učedníky (a do níž řadí Jana Staršího), popř. učedníky apoštolů. Shodně používá toto označení i autor Prvního listu Petrova (5,1). Nápomocné je i použití výrazu „starší“ v Prvním listu Timoteovi (5,17), jenž je adresovaný do Efezu, tedy do předpokládaného místa působení Jana Staršího. Autor jako „starší“ uvádí ty, jejichž úkolem bylo kázání a vyučování.¹⁹⁷ Výše uvedená vymezení jsou v souladu s vnitřními doklady ze čtvrtého

¹⁹³ David Deeks, „Papias Revisited (Part I)“, *The Expository Times* 88, 1977, 296–301.

¹⁹⁴ Carl de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius: in bisher unbekanntem Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, Leipzig: Johann Conrad Hinrichs 1888, 170.

¹⁹⁵ Nelze však říci, zdali zná tuto tradici ze starších psaných dokladů anebo zda byla tato tradice živá v době, kdy žil. Za pravděpodobnější variantu považuji první možnost.

¹⁹⁶ Fragment jako o „dvou Janech“ čtou následující autoři (bez ohledu na to zda Jana Staršího spojují s Janem Starším z Janových listů). Adolf von **Harnack**, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (2), Leipzig: J. C. Hinrichs 1897, 661–670; John **Chapman**, *John the Presbyter and the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon Press 1911; Vernon **Bartle**, „Papias’s ‘Exposition’: Its Date and Contents“, in: Herbert Wood (ed.), *Amicitiae Corolla: A Volume of Essays Presented to James Rendel Harris, D. Litt. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, London: J.R. Harris 1933, 15–44, 16–17, 20–22; Walter **Bauer**, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, London — Trowbridge: Fortress Press 1972, 88; Ch. K. **Barrett**, *The Gospel According to St. John*, 92; Robert W. **Yarbrough**, „The Date of Papias: A Reassessment“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 26, 1983, 181–191; Raymond E. **Brown**, *The Epistles of John*, Garden City: Doubleday 1982, 30; M. **Hengel**, *Johannine Question*, 16–18; Robert **Gundry**, *Mark: a Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans 1993, 1027–1029; Charles E. **Hill**, „What Papias Said About John (and Luke): A „New Papias“ Fragment“, *Journal of Theological Studies* 2, 1998, 582–629, 582; Richard **Bauckham**, „Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel“, *Journal of Theological Studies* 44, 1993, 24–69; P. N. **Anderson**, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 99.

¹⁹⁷ Mikael Tellbe odmítá, že je význam totožný jako v listech. *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 200.

evangelia a Janovými listy, když si jejich autor klade nárok na očitě svědectví Ježíšova působení (J 21,24; 1J 1,1), je misijně činný („Tato [znamení] však zapsána jsou, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věřice měli život v jeho jménu“, J 20,31), a zajímá se o proto-ortodoxii a proto-ortopraxi církví, v nichž působí (viz 11. kapitola). Nápomocný nám je i Eirénaios, dle něžž byl Polykarpos byl Janův učedník (AH 5,20,7). Jestliže totiž byl Jan Starší Ježíšovým učedníkem (tzn. narodil se kolem roku 0–15), v době a učil Polykarpa, jenž se narodil kolem roku 70, byl v době, kdy jej učil, již starým.

Navzdory tomu, že v tradičně uváděných fragmentech Papias nenalezneme více informací o Janu Starším, je velice pravděpodobné, že Papias recipoval autor Muratoriho fragmentu.¹⁹⁸ Takovou hypotézu však nelze s úplnou jistotou potvrdit. Z Papias je dochovaná pouze jeho zmínka o Matoušově a Markově evangeliu (tato zmínka je pravděpodobně od Jana Staršího) a z Muratoriho fragmentu je dochovaná zpráva o Lukášově a Janově evangeliu. Můžeme však porovnávat dvou obsahových tendencí.

1) Autor fragmentu stejně jako Papias klade důraz na pořadí Ježíšových zázraků a na očitě svědectví autorů evangelií.¹⁹⁹ 2) Zatímco dle Papias Marek nese-psal *logia* popořadě a ani nespátřil pozemského Ježíše, píše podobně i autor fragmentu, že Lukáš nebyl očitým svědkem, zatímco Jan byl Ježíšovým učedníkem a zázraky se-psal popořadě (per ordinem, 34–35). Že autor Muratoriho fragmentu považoval autora čtvrtého evangelia za „neapoštola“ můžeme odvodit z použité terminologie.²⁰⁰ Když totiž autor fragmentu zmíní Ondřeje, označí jej přídavkem „jeden z apoštolů“ (ex apostolis, 14), zatímco Jana označí jako „jednoho z učedníků“ (ex decipolis, 9).²⁰¹ Ačkoliv označení *učedník* mohl autor fragmentu převzít z evangelia a nikoliv z Papias, nemohli bychom na tomto základě vysvětlit spojení „jeden z ...“ (neboť *milovaný učedník* byl pouze jeden). Toto spojení lze dle mého názoru

¹⁹⁸ Někteří badatelé jako například Albert Sundberg zastávají mladší a východní původ fragmentu. Jedním z důvodů, proč Sundberg takto činí je fakt, že většina seznamů pochází až ze 4. století z oblasti Sýrie. („Canon Muratori: A Fourth-Century List“, *Harvard Theological Review* 66, 1973, 1–41). Dle Clare K. Rotschildové se jedná o podvrh, stylizovaný původem ze 2. století, avšak napsaný ve 4. století, jenž se snaží poskytnout precedent pro pozdější pozici ke kánonu. („Muratorian Fragment as Roman Fake“, *Novum Testamentum* 60, 2018, 55–82).

Ke kritice mladšího původu viz Everett Ferguson, „Canon Muratori; Date and Provenance“, *Studia Patristica* 18, 1982, 677–683; Charles E. Hill, „The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon“, *Westminster Theological Journal* 57, 1995, 437–452.

¹⁹⁹ Podobnosti si všiml i J. B. Lightfoot, *Biblical Essays*, London: Macmillan 1893, 100; *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion*, 205–207; Arnold Ehrhardt, „The Gospels in the Muratorian Canon“, in: Idem, *The Framework of the New Testament Stories*, Manchester: Manchester University Press 1964, 11–36, 12–13; V současnosti Papirovo ovlivnění Muratoriho fragmentu zastává i R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 426.

²⁰⁰ Hill oproti tomu tvrdí, že z fragmentu plyne apoštolské autorství. *The Johannine Corpus*, 137.

²⁰¹ Westcott čte „jeden z učedníků“ jako apoštol. *The Gospel of St. John*, xxxv; Rovněž dle Andersona Muratoriho fragment míní apoštola Jana. *The Riddles of the Fourth Gospel*, 97.

pochopit na pozadí hypotézy, že autor recipoval Papiu, neboť i on označuje Jana jako „jednoho z učedníků (ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν). Dalším důvodem, ze kterého můžeme usuzovat, že autor nepovažoval apoštola Jana za autora čtvrtého evangelia, je jeho důraz na Ondřejovo svědectví,²⁰² když píše: Apoštolu Ondřejovi bylo zjeveno, že Jan, zatímco je všemi kontrolován, má všechno vypsát pod svým jménem.²⁰³

O autorství Jana Staršího zřejmě svědčí i Polykratés na konci 2. století v dopise biskupu Viktoru Římskému, s nimž byl ve sporu kvůli datu slavení Velikonoc. Polykratés z Efezu, když na základě chronologie čtvrtého evangelia argumentoval ve prospěch slavení vždy čtrnáctého nisanu, v dopisu odkázal na sedm významných křesťanských osob z Malé Asie, které takto činily. Ve výčtu osob byl i Jan, „ten, jenž se opíral o prsa Páně, jenž byl kněží a nosil čelenku pro vysoké kněze a byl Ježíšovým svědkem a učedníkem“ (HE 1,31,3; 5, 24,3–4). Jelikož seznam významných osob začíná Filipem, jenž je označen jako „ten z dvanácti apoštolů“, a takové označení u Jana chybí, stejně jako Hengel a Bauckham se domnívám, že Polykratés nepíše o apoštolu Janovi, ale o Janu Starším.²⁰⁴ V další argumentaci je pro nás důležitá zmínka ohledně jeho kněžství a čelenky i přesto, že nelze rozlišit, zda Polykratés převzal tuto informaci ze Skutků, v níž je zmíněn „nějaký“ Jan²⁰⁵ jako jeden z velekněžského rodu (4,5–6),²⁰⁶ nebo zda se jedná o Polykratovu (na Skutcích) nezávislou tradici. Jelikož je však v pasáži Skutků zmíněn Jan z velekněžského rodu a následně i apoštol Jan, lze soudit, že Polykratés si byl vědom, že *milovaný učedník* nebyl apoštol Jan, ale Jan Starší.²⁰⁷

Autorství Jana Staršího obhajoval na konci 20. století především Hengel, dle kterého je nám dochovaná verze evangelia produktem neznámého redaktora, jenž dokončil již téměř

²⁰² Jelikož Ondřej v Muratorihovo fragmentu ručí za čtvrté evangelium, je pro nás zajímavý i fakt, že ve čtvrtém evangelium je Ondřej uveden jako první Ježíšův učedník. Protože Papias seznam apoštolů vychází z pořadí, v jakém se apoštolové ve čtvrtém evangelium objevují, rovněž jej řadí na první místo v seznamu. Ondřejův vztah ke čtvrtému evangelium se nám tak v kontextu Muratorihovo fragmentu a zejména v kontextu posledních veršů evangelia „a my víme, že jeho svědectví je pravdivé“ (21,24) jeví jako obzvláště zajímavý. S ohledem na množství dokladů nám však zůstane navždy zahalen pod rouškou tajemství.

²⁰³ Ve standardizované verzi: „Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis, Iohannes suo nomine cuncta describeret.“ Původní znění je následující: „andreae ex apostolis ut recognoscentibus cunctis iohannis suo nomine cuncta describeret“. Obě verze dostupné v Daniel J. Theron, *Evidence of Tradition: Selected Source material for the Study of the History of the Early Church, the new Testament Books and the New Testament Canon*, Eugene: Wipf & Stock 1957, 106–111.

²⁰⁴ Například M. Hengel, *The Johannine Question*. 7.

²⁰⁵ Kodex Bezae (D 05) čte Ἰωανθαῶς a kodex Gigas (gig) čte Ionathan (<<https://www.wdl.org/en/item/3042/view/1/1/>>) (1.5.2020).

²⁰⁶ K této možnosti se již v roce 1936 klonil Robert Esler, jenž na základě textů Josefa Flavia tvrdí, že „náš“ Jan je Teofilus, syn velekněze Annáše, jehož jméno je dle něj ekvivalentní k Yohana a jenž kvůli vývoji událostí v šedesátých letech musel odejít do exilu do Efezu. *Enigma of the Fourth Gospel*, 39–46.

²⁰⁷ R. Bauckham, „Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel“, 24–69.

sepsaný „depozit“ učení Jana Staršího.²⁰⁸ Tento Jan byl dle Hengela Ježíšovým učedníkem z jeruzalémské aristokratické rodiny a v Efezu, kde působil od 60./70. let 1. století, měl vysoké společenské postavení a na konci století zde založil křesťanskou školu. Redaktor evangelia, popřípadě samotný Jan Starší, *milovaného učedníka* záměrně a nepřímou ztotožnil s apoštolem Janem a položil do kontrastu s Petrem. Zhruba třicet nebo čtyřicet let po jeho smrti, jej církevní tradice dle Hengela identifikovala jako evangelistu a apoštola Jana.

V současnosti (2020) je nejvýraznějším zastáncem autorství Jana Staršího Bauckham, dle kterého rovněž nebyl *milovaný učedník* jedním z dvanácti, ale méně známým učedníkem, jenž z toho důvodu musel založit své svědectví na roli privilegovaného Ježíšova učedníka.²⁰⁹

Exkurz: Autor čtvrtého evangelia a jeho znalost poměrů Ježíšovy doby

Hengelovo a Bauckhamovo situování Jana Staršího původem do Jeruzaléma, byť je doložen z maloasijské literatury, je dle mého názoru oprávněné z několika důvodů. Evangelium totiž poskytuje dostatečné množství indicií, z nichž můžeme soudit, že bylo napsáno autorem, který znal poměry Ježíšovy. Evangelista zná a zmiňuje lokality,²¹⁰ s nimiž synoptici nepracují anebo je zobecňují, a jeho práce má blízko k historickému realismu, popř. realistické historiografii, a je v tomto ohledu porovnatelná například s texty Josefa Flavia.²¹¹ Z toho důvodu například Bauckham o čtvrtém evangeliu hovoří jako o „teologické historiografii“²¹² a Anderson jako o „zdramatizované historii“.²¹³ Evangelista detailně zná Jeruzalém a jeho okolí, přesné vzdálenosti jednotlivých lokalit, jejich alternativní názvy a především místa, jež zanikla během První židovské války (66–74).²¹⁴ Na evangelistovu znalost okolí Jeruzaléma upozornil již v 80. letech 19. století Westcott ve svém komentáři ke čtvrtému evangeliu, avšak německé bádání jej nerecipovalo a geografické odkazy a zmínky chápalo jako smyšlené nebo jako mající symbolický význam.²¹⁵ Důležitá byla v tomto ohledu studie Williama Albrighta z roku 1956 „Recent Discoveries in Palestine and

²⁰⁸ M. Hengel, *The Johannine Question*, 145.

²⁰⁹ R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 412.

²¹⁰ K topografii viz Richard Bauckham, „Historiographical Characteristics of the Gospel of John“, in: Idem, *The Testimony of the Beloved Disciple*, 93–112.

²¹¹ Ibid., 97.

²¹² Ibid., 99.

²¹³ P. N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 198.

²¹⁴ James Charlesworth, „The Historical Jesus in the Fourth Gospel: A Paradigm Shift?“, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 8, 2010, 3–46, 40–46.

²¹⁵ B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, x–xiii; Gustaf Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh: Bertelsmann 1924.

the Gospel of St. John“,²¹⁶ v níž skrze archeologické nálezy prokázal, že evangelium představuje hodnověrný zdroj informací o Palestině před rokem 70.²¹⁷ V současnosti se vztahem čtvrtého evangelia a archeologie zabývá především von Wahlde a James Charlesworth.²¹⁸

Evangelista mimo jiné prokazuje znalost židovských zvyků z 1. století, když např. 1) používá farizejské označení pro „ty, co ignorují Zákon“ (7,49) a zmiňuje 2) nutnost rituální očisty od kontaktu s mrtvolou sedm dní před Pesachem (11,55), 3) píše, že velekněží a farizejové jednali v případě nutnosti jako jedna skupina, zná 4) halachické instrukce ohledně obřizky, 5) množství vody nutné pro očistu a 6) říká, že Sanhedrin neměl kompetence vynést rozsudek smrti.²¹⁹ Čtvrté evangelium si klade nárok na založení v očitém svědectví Ježíšova působení a obsahuje velké množství odkazů na empiricky odvozené informace.²²⁰ I přes to, že některé odkazy mohly být přidány pro větší zdání historicity, tvrdit, že všechny jsou pouhou autorovou fantazií (i ty, které v příběhu nemají žádný význam), nemá dle mého názoru opodstatnění.²²¹ Evangelista rovněž velké množství osob spojuje s místem jejich původu a má detailní znalosti o Ježíšových učednících. Mimo jiné poměrně dobře zná i rodinu velekněze²²² — o Annášovi se dozvíme, že je Kaifášův tchán (11,49; 18,13.14.24.28), a že jeho sluha, rovněž jménem zmíněný, je příbuzný toho, komu Petr uťal ucho. V kontrastu se synoptiky je ve čtvrtém evangeliu větší koncentrace osob z vyšších sociálních vrstev (kromě kněžské rodiny) např. farizej Nikodém (3,1–12) nebo Josef z Arimatie (19,38). Velké množství těchto (po)drobností (ne všechny uvádím) je v narativech čtvrtého evangelia pouze sekundární a autor jimi mnohdy pouze vysvětluje neobvyklé události.

Evangelistův způsob práce s židovskými texty rovněž odkazuje na vysoký stupeň vzdělanosti. Randolph Bynum takto shrnuje několik charakteristik evangelisty. 1) Jeho práce

²¹⁶ William Albright, „Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John“, in: William D. Davies — David Daube (eds.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology: In Honour of Charles Harold Dodd*, Cambridge: Cambridge University Press 1956, 153–171.

²¹⁷ Ibid., 155; Dále viz např. Joachim Jeremias, *The Rediscovery of Bethesda, John 5,2*, Louisville: Southern Baptist Theological Seminary 1966.

²¹⁸ Urban C. von Wahlde, „The Pool(s) of Bethesda and Healing in John 5: A Reappraisal of Research and of the Johannine Text“, *Revue Biblique* 116, 2009, 111–136; Okrajově i James Charlesworth, „The Historical...“, 40–46.

Ke kritice viz Ingo Broer, „Knowledge of Palestine in the Fourth Gospel?“, in: Robert Fortna — Tom Thatcher (eds.), *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville — London: Westminster John Knox Press, 2001, 83–91.

²¹⁹ Dále např. M. Hengel, *The Johannine Question*, 111.

²²⁰ Vice viz P. N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 196–197.

²²¹ Ibid.

²²² Proto například Francis Burkitt tvrdí, že *milovaný učedník* byl saducejec. *The Gospel History and its Transmission*, 248; Též viz Dennis E. H. Whiteley, „Was John Written by a Sadducee?“, in: W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2481–2505; Brian J. Capper, „With the Oldest Monks...Light from Essene History on the Career of the Beloved Disciple?“, *Journal of Theological Studies* 49, 1998, 1–55.

s židovským Písmem v řeckém i hebrejském jazyce hovoří o jeho vysoké úrovni vzdělání a o vyspělých jazykových schopnostech. 2) Byl součástí komunity, kde Písmo bylo dostupné, ceněné a pečlivě používané. 3) Znal exegetické problémy své doby. 4) Jeho citace jsou věrné nejlepším řeckým a hebrejským textům své doby.²²³ Podobně i Peder Borgen tvrdí, že evangelista pracoval s tradicí palestinských midrašů, že si osvojil různé midrašské techniky, a že byl „rabínským učencem“.²²⁴ Gary M. Burge dodává, že evangelista nebyl „amatérským vypravěčem, jenž se vycházející z helénistického prostředí snaží napsat židovský příběh a zasadit jej do kontextu, jenž mu je cizí“, ale autorem, „jenž je hluboce seznámen s životem v synagoze a s židovským liturgickým rokem.“²²⁵

Na tomto pozadí považuji za opodstatněné, v návaznosti na Hengela a Bauckhama, tvrdit, že evangelista byl ze vzdělaného jeruzalémského okruhu Ježíšových učedníků s vazbami na chrám spíše než „neučený a prostý“ (Sk 4,13) rybář jako apoštol Jan. V potvrzení této teze nám může být užitečná již zmíněná pasáž ze Skutků 4,5–6 a Polykratova zmínka. Ve Skutcích autor popisuje shromáždění vládců (ἄρχοντας), starších (πρεσβυτέρους) a znalců zákona (γραμματεῖς) včetně velekněze Annáše, Kaifáše, *Jana*, Alexandra a ostatních z velekněžského rodu (4,5–6). Polykratés, jak jsem již zmínila, o Janu hovoří jako knězi (HE 5,24,3). Ačkoliv nelze s úplnou jistotou tvrdit, že výše uvedený Jan je totožný s Janem Starším, tíha výše uvedených dokladů, v kombinaci s Polykratovou zmínkou, nás k tomu legitimně opravňuje. Proto považuji za oprávněné se domnívat, že „jiný učedník“, jenž „byl znám veleknězi“ (J 18,15), je evangelista Jan Starší. Za předpokladu, že alespoň jedno z výše uvedených tvrzení je správné, je pochopitelné, že evangelista v poslední uvedené pasáži vystupuje nikoliv jako *milovaný učedník*, ale jako anonymní učedník, neboť byl součástí rodu (popř. ho osobně znal), jenž odsoudil Ježíše.

4.5.3. Proč upadl v zapomnění

Nyní se musíme ptát, proč Papiovu zmínku nerecipovala pozdější církevní tradice, především Eirénaios a Eusebios. Vysvětlení je dle mého názoru jednoduché, neb oba autoři potřebovali pokládat za autora čtvrtého evangelia apoštola Jana, nikoliv Jana Staršího. Jak jsem uvedla, čtvrté evangelium a synoptici si odporují v otázce legitimacy svědectví. *Milovaný učedník* je v evangeliu přítomný v situacích, u nichž by dle kanonických evangelií a Skutků, být neměl, a Eirénaios tak mohl označit evangelistu za apoštola, nebo lháře. Jelikož

²²³ R. Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures*, 171.

²²⁴ P. Borgen, *Bread from Heaven*, 55.

²²⁵ Gary M. Burge, „Situating John's Gospel in History“, in: R. Fortna — T. Thatcher (eds.), *Jesus in Johannine Tradition*, 35–47, 38.

čtvrté evangelium hrálo v Eirénaiových textech zásadní roli především ve „vyvracení herezí“, neměl jinou možnost než zastávat jeho apoštolské autorství. Podobně musel synoptiky a čtvrté evangelium uvést do souladu i Eusebios. Jak jsem zmínila, chronologie Ježíšova působení je dle Papias v Markově a Matoušově evangeliu chybná, což implikuje, že Papias znal alespoň jedno evangelium,²²⁶ jehož chronologie je správná. Eusebios, v reakci na Órigena, pro něhož byl rozpor evangelií neřešitelný, argumentoval, že zatímco čtvrté evangelium se soustředí na počátek a konec Ježíšova působení, synoptici na „střed“ a kanonická evangelia jsou proto komplementární.²²⁷ Eusebios zároveň Papiovu zmínku o existenci Jana Staršího využil k tomu, aby ukázal na neapoštolský původ knihy Zjevení, kterou odmítal (HE 3,39,5–7). Důvod, proč nemáme více zmínek o tom, že Jan Starší je autorem evangelia, je tak čistě apologetický.

4.6. Závěr

S ohledem na prameny nelze s *úplnou* jistotou tvrdit, že by některý autor před Eirénaiem považoval za autora čtvrtého evangelia Jana Staršího. Zvážíme-li však doklady ze čtvrtého evangelia (především postavu *milovaného učedníka*, význam jeho titulu a jeho postavení vedle Petra), můžeme tvrdit, že autorem evangelia byl „neznámý“ Ježíšův učedník, který nebyl jedním z dvanácti. Byl však ranému křesťanství skutečně neznámý? Domnívám se, že nikoliv. Jak jsem výše uvedla, již od počátku 2. století se můžeme setkat s tradicí, která připisuje čtvrté evangelium výlučně Janovi a toto spojení je pevně doloženo v pozdějších rukopisech. Tento Jan byl zároveň i autorem Druhého a Třetího listu Janova, v němž se podepisuje jako „Starší“. Přesto, že celé jméno „Jan Starší“ nám je explicitně doloženo pouze v Papiově fragmentu, ve kterém však současně není Jan spojen se čtvrtým evangelium, považuji jej za nejpravděpodobnějšího autora čtvrtého evangelia.

²²⁶ Více viz podkapitola 6.6.

²²⁷ Více viz podkapitola 6.2.

5. AUTORSTVÍ JANOVÝCH LISTŮ

5.1. Úvod

Jak jsem několikrát zmínila, častým argumentem, který badatelé používají k doložení janovského křesťanství, je předpoklad odlišného autorství tří Janových listů (zejména Prvního) a čtvrtého evangelia (tzn., že existence janovského křesťanství je opět odvozována z literárních charakteristik Janova korpusu). V této kapitole představuji základní argumenty a východiska (5.2.), z nichž badatelé vyvozují odlišné autorství listů a evangelia. Těmi argumenty jsou: předpoklad časové priority čtvrtého evangelia (5.2.1.), a filologické (5.2.2.) a teologické (5.2.3.) rozdíly mezi Janovými listy a čtvrtým evangeliem. Protože Druhý a Třetí listy Janovy mají dohromady 28 veršů, z diskuze o časové souslednosti jejich sepsání je vynechávám a krátce se věnuji pouze jejich autorství (5.3.).

5.2. Základní předpoklady bádání

5.2.1. Časová priorita čtvrtého evangelia

Nejčastěji se v bádání můžeme setkat s názorem, že První list byl sepsán po čtvrtém evangeliu.²²⁸ Podobně dominantním názorem je, že První list byl sepsán během kompozice čtvrtého evangelia.²²⁹ Badatelé, kteří zastávají názor, že list byl napsán před evangeliem jsou v menšinovém postavení,²³⁰ stejně jako ti, kteří zastávají společné autorství listů evangelia.²³¹

²²⁸ Rudolf **Bultmann**, *Die drei Johannesbriefe*, (Kritisch-Exegetischer Kommentar Über Das Neue Testament Begründet Von Heinrich August Wilhelm Meyer), Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht 1967, 9–10; Charles H. **Dodd**, „The First Epistle of John and the Fourth Gospel“, *Bulletin of the John Rylands Library* 21, 1937, 129–156; Hans **Conzelmann**, „Was von Anfang war“, in: Walther Eltester (ed.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann: Zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954*, Berlin: A. Töpelmann 1954, 194–201; R. A. **Culpepper**, *The Gospel and Letters of John*, 251–253; D. Moody **Smith**, *Theology of the Gospel of John*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, 8; *First, Second and Third John*, Westminster: John Knox Press 1991, 9–15; A. **Köstenberger**, *Encountering John*, 194; John **Painter**, *1, 2, and 3 John*, (Sacra Pagina Series 18), Liturgical Press: Collegeville 2002, 73–75; Raimo **Hakola**, „The Reception and Development of the Johannine Tradition in 1, 2 and 3 John“, in: Tuomas Rasimus (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, (Supplements to Novum Testamentum 132), Leiden: Brill 2010, 17–47; George L. **Parsenios**, *First, Second, and Third John*, (Paideia Commentaries on the New Testament), Grand Rapids: Baker Academic 2014, 5.

²²⁹ R. E. **Brown**, *The Epistles of John*, 33; M. **Hengel**, *The Johannine Question*, 49; U. von **Wahldt**, *The Gospel and Letters of John (3)*, 376–385; P. N. **Anderson**, *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John*, 143.

²³⁰ Ekkehard **Stegemann**, „Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern“, *Theologische Zeitschrift* 3, 1985, 284–294; Georg **Strecker**, *The Johannine Letters: A Commentary on 1, 2, and 3 John*, Minneapolis: Fortress Press 1996, xliii; U. **Schnelle**, *Antidocetic Christology in the Gospel of John*, 41–47, 228; Kenneth **Grayston**, *The Johannine Epistles*, Grand Rapids: Eerdmans 1984, 12–14; Jörg **Frey**, „Eschatology in the Johannine Circle“, in: Gilbert van Belle — Jan G. van der Watt — Petrus Maritz (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CLXXXIV), Leuven: Leuven University Press 2005, 47–82, 61.

²³¹ M. **Hengel**, *The Johannine Question*, 46–51. Ani jeden z autorů však svou pozici příliš nezdůvodňuje.

Jedním z hlavních východisek badatelů, kteří předpokládají časovou prioritu čtvrtého evangelia, je existence janovského křesťanství. Jak jsem již několikrát opakovala, dle Martyna čtvrté evangelium představuje „zakládající list komunity“ a „dvou-úrovňové drama“ o komunitě, jež jsou vyhnána ze synagogy, promítla své strasti do života Ježíše. Jestliže čtvrté evangelium představuje dokument o životě komunity, jež je v konfliktu s židy, První list Janův je dle badatelů odrazem schizmatu uvnitř komunity poté, co se oddělila od judaismu.²³² Oddělení janovské komunity od synagogy typicky např. Brown dokládá absencí „οἱ Ἰουδαῖοι“ (Židů/Judejců) a přítomností řeckých osobních jmen (Gaios, Diotrefés a Demetrios) ve třech Janových listech.²³³ Painter podobně říká, že rozkol se synagogou zanechal ve čtvrtém evangeliu následky traumatu, po kterém již v listech nejsou stopy, a na místo toho se listy, zejména První, vypořádávají se schizmatem uvnitř komunity.²³⁴ Příčinou tohoto schizmatu je dle většiny badatelů christologický spor, jenž byl vyvolán nesprávnou interpretací čtvrtého evangelia.²³⁵

Jak je zřejmé, časová priorita čtvrtého evangelia vychází především ze specifického pochopení jeho žánru, které však je, jak jsem argumentovala ve 3. kapitole, nelegitimní. Z předpokladu časové priority čtvrtého evangelia před Prvním listem plynou problémy (gramatické a teologické rozdíly textů), které jsou typicky řešeny postulováním odlišného autorství obou textů. Jelikož však badatelé předpokládají existenci nějaké distinktivní tradice, je takové řešení chápáno jako neproblematické, byť dle mě není nutné.

5.2.2. Filologicko-stylistické argumenty

Velké množství autorů upozornilo, že po jazykové a gramatické stránce První list Janův a čtvrté evangelium vykazují rozdílnou úroveň. Dodd k jazykové stránce říká, že evangelium vykazuje „bohatost, jemnost a pronikavou kvalitu stylu, již list nemůže ani předstírat“,²³⁶ dle Graystona je zřejmé, že list je hluboce pod úrovní evangelia²³⁷ a podobně i Painter říká, že se autor Prvního listu nedotýká literární úrovně evangelia.²³⁸ Badatelé, kteří vychází z filologicko-stylistických argumentů, přebírají především závěry Doddovy analýzy

²³² R. Bultmann, *Die Drei Johannesbriefe*, 9; Charles H. Dodd, *The Johannine Epistles*, London: Hodder & Stoughton 1953, lxviii; R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 97; U. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John (1)*, 367, 420–440; R. A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, 48–54, 60–61. J. M. Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles*, 18.

²³³ R. E. Brown, *The Epistles*, 34; J. Painter, *1, 2, and 3 John*, 1–3.

²³⁴ J. Painter, *1, 2, and 3 John*, 24.

²³⁵ R. E. Brown, *The Epistles*, 35; J. Painter, *1, 2, and 3 John*, 88–93.

²³⁶ Ch. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, xlix.

²³⁷ K. Grayston, *The Johannine Epistles*, 9.

²³⁸ J. Painter, *1, 2, and 3 John*, 61; Podobně dále též Ch. K. Barrett, *The Gospel according to John*, 61.

použitých slov a gramatiky čtvrtého evangelia a Prvního listu Janova.²³⁹ Dodd argumentoval, že autor Prvního listu používá určité výrazy, které v evangeliu chybí²⁴⁰ a opačně; že První list postrádá škálu teologických výrazů (konkrétně 33), které jsou typické pro čtvrté evangelium. Přibližně o deset let později Doddovy závěry zkritizoval Wilbert Howard, jenž je zásadním způsobem zrelativizoval.²⁴¹ Howard sledoval typické výrazy čtvrtého evangelia (např. δοξάζω, ἀναβαίνω, καταβαίνω, Κύριος), jež v Prvním listu chybí, a ukázal, že chybějící slova jsou v evangeliu pronesena vždy z úst Ježíše jako součást dialogu nebo monologu, a proto i můžeme očekávat, že v Prvním Janově listu, jenž se nezajímá o pozemského Ježíše, chybí.²⁴² Podobně zrelativizoval Doddovy argumenty i Brown, jenž se zaměřil na předložky, příslovce místa a času v Prvním listu. Dodd uvádí, že ve čtvrtém evangeliu je celkem 23 druhů předložek, zatímco v listu pouze 14. Brown však poukazuje na to, že šest novozákonních textů podobné délky jako je První list, má typicky 14 až 16 předložek, a že např. v Pavlově listu Římanům je γάρ použito celkem 138krát, zatímco v listu Filipským je téže slovo pouze 13x. Podobně Brown zdůrazňuje, že není překvapivé, že příslovce místa a času v Prvním listu chybí, jestliže se tyto příslovce nejčastěji vyskytují v narativech, které První list neobsahuje.²⁴³ Podobně Dodda kritizovali Wilbert G. Wilson a Alwyn P. Salom, jež jako Brown poukázali na problém očekávání přesného poměru výskytu různých spojek atp. a na relativitu Doddových argumentů.²⁴⁴

Dodd rovněž argumentoval ve prospěch toho, že První list narozdíl od čtvrtého evangelia neobsahuje semitismy. V tomto aspektu na něj reagoval Nigel Turner (jehož závěry přebral i Brown), jenž mimo jiné obhajoval společné autorství Prvního listu a čtvrtého evangelia.²⁴⁵ Vliv hebrejštiny na řečtinu Prvního listu dle Turnera prozrazují následující gramatické a syntaktické jevy: 1) synonymní a antitetické paralelismy (např. 1J 2,3; 3,8.11; 4,17), 2) hebrejské genitivu kvality (Λόγου τῆς ζωῆς, 1,1; 2,16), 3) věty, které mají typicky hebrejskou konstrukci (participium se členem v nich plní funkci vztahné věty, např. 1J

²³⁹ Charles H. Dodd, „The First Epistle of John and the Fourth Gospel“, 129–156.

²⁴⁰ Dodd uvádí, že v evangeliu chybí rétorické otázky, definice, věty ve stylu „Pokud víme, že A je B, tak víme, že C je D“ (jako 1J 2,29) apod. Velké množství příkladů, které uvádí jsou však v Prvním listu pouze dvakrát či třikrát a nelze je dle mého názoru označit jako „typické“ pro styl autora listu.

²⁴¹ Wilbert Francis Howard, „The Common Authorship of the Johannine Gospel and Epistles“, *Journal of Theological Studies* 48, 1947, 12–25.

²⁴² Ibid.

²⁴³ R. E. Brown, *The Epistles*, 23.

²⁴⁴ Alwyn P. Salom, „Some Aspects of the Grammatical Style of I John“, *Journal of Biblical Literature* 74, 1955, 96–102.

²⁴⁵ Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek (4): Style*, Edinburgh: T&T Clark 1976, 132–140; K semitismům ve čtvrtém evangeliu viz Cuthbert Lattey, „The Semitisms of the Fourth Gospel“, *Journal of Theological Studies* 80, 1919, 330–336; Charles Torrey, „The Aramaic Origin of the Gospel of John“, *Harvard Theological Review* 16, 1923, 305–344; Schuyler Brown, „From Burney to Black: the Fourth Gospel and the Aramaic Question“, *Catholic Biblical Quarterly* 26, 1964, 323–339.

2,4.9.10.11), 4) výskyt etymologických figur (ἀμαρτάνοντα ἀμαρτίαν, 1J 5,16), 5) použití ἴνα v imperativu (2,19) a jiných frází typických pro Septuagintu. Jako doklad arameismů v Prvním listu Turner uvádí: 1) množství asyndetických hlavních vět (98 ze 161), 2) relativní absenci spojovacích částic a namísto toho přítomnost και, δέ, αλλά, γάρ, διά, τούτο. Jako obecné semitismy v Prvním listu Turner chápe: 1) množství parataxe, 2) perifrastické konstrukce a 3) nominativ absolutní, po kterém následuje resumptivní zájmeno (1J 2,5.24) a mnoho dalších.

Výše uvedené kritiky Dodda považují za relevantní z toho důvodu, že První list Janův a čtvrté evangelium nejsou téhož žánru a mají rozdílnou intenci a délku. Pro zajímavost lze uvést, že Heinrich J. Holtzmann tvrdil, že podobnosti mezi Prvním listem a čtvrtým evangeliem jsou větší než mezi Lukášem a Skutky.²⁴⁶ V současnosti je Doddova kritika stále relevantní např. pro Hakolu.²⁴⁷

5.2.3. Teologické argumenty

Proponentem „argumentů z teologie“ je především Brown.²⁴⁸ Jako hlavní teologické rozdíly mezi Prvním listem a čtvrtým evangeliem, ze kterých odvozuje odlišné autorství obou textů, Brown uvádí následující důrazy. 1) V Prvním listu je nositelem důležitých atributů Bůh, nikoliv Ježíš jako v evangeliu. 2) V Prvním listu převažuje nízká christologie, v evangeliu vysoká. 3) Obětní a smířčí charakter Ježíšovy smrti je v Prvním listu mnohem jasnější než v evangeliu, ve kterém je jeho smrt chápána jako triumf a oslavení. 4) První list obsahuje apokalyptickou eschatologii, evangelium nikoliv. 5) První list neobsahuje citace Starého zákona, evangelium ano.²⁴⁹

Ad 1) Ačkoliv má Brown pravdu, že většina atributů je v Prvním Janově listu explicitně připisována Bohu, neznamená to, že by je autor listu Ježíšovi upíral. Již v úvodu listu autor píše, že svědčí o Životě, který byl zjeven, a který byl u Otce (1,2). Následně píše, že on a jeho církev má společenství s Otcem a s jeho Synem Ježíšem Kristem (1,3). V jiných pasážích autor listu definuje pravověří skrze vyznání, že Ježíš je Kristus (1,22) a kdo odmítne takové vyznání, popře i Otce (1,23). Společenství mezi Otcem a Synem je v Prvním listu

²⁴⁶ Heinrich Julius Holtzmann, *Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältnis zum Evangelium*, (Jahrbuch für Protestant), Theologie 1881, 134. Cituji dle Alan E. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, Edinburgh: T&T Clark 1912, 134.

²⁴⁷ R. Hakola, „The Reception and Development of The Johannine Tradition in 1, 2 and 3 John“, 26.

²⁴⁸ Browna zde uvádím, nikoli, že by byl jediným autorem, jenž takto argumentoval, ale jelikož byl v janovském bádání nejvíce recipovaný.

²⁴⁹ R. E. Brown, *The Epistles*, 26–28.

několikrát zdůrazňováno skrze opakování a záměnu Boha/Otce se Synem/Ježíše a opačně (2,14; 3,6.9; 5,9). Atributy, které autor připisuje Bohu, tak Bůh sdílí s Ježíšem.

List zároveň nepojednává o podstatě Boha/Otce, není teocentricky zaměřený, a proto dle mě nelze činit velké závěry z toho, že v celém listu je pouze několik pasáží, v nichž je nějaký atribut přiřknut pouze Bohu (Bůh je Světlo, 1,5). Druhým (a posledním!) příkladem, který Brown uvádí, je spojení Boha a zachovávání přikázání („podle toho víme, že jsme ho potkali, jestli zachováváme jeho přikázání“, 2,3–4). S ohledem na to, že v předchozí pasáži (2,2) je „on je smírnou obětí...“, vztahuje se dodržování přikázání (dle mě) k Ježíšovi. Tento Brownův argument proto nepovažuji za relevantní.

Ad 2) „Nižší“ christologii Prvního listu Brown míní absenci výrazu „sláva“, jenž se ve čtvrtém evangeliu objevuje celkem 39x. Brown má jistě pravdu, že v Prvním listu tento výraz chybí, avšak dle mého názoru nelze pouze z toho automaticky vyvozovat, že by měl První list nižší christologii. Absenci tohoto výrazu lze dle mě vysvětlit postulováním časové Priority listu před evangeliem neboť lze dle mě legitimně předpokládat, že autor svůj styl postupně rozvíjel a lépe artikuloval ve čtvrtém evangeliu.

Dalším bodem, který Brown zmiňuje, je absence perzonifikace Slova/Logu jako Ježíše.²⁵⁰ „Slovo“ se v Prvním listu objevuje celkem čtyřikrát, přičemž v těchto pasážích má dva významy.

První význam:

(1J 1,1–2) Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli, a čeho se naše ruce dotýkaly, to zvěstuje: Slovo života. Ten Život byl zjeven, my jsme jej viděli, svědčíme o něm.

(1J 1,10) Říkáme-li, že jsme nezhřešili, děláme z něho lháře a jeho Slovo v nás není.

Druhý význam:

(1J 2,5) Kdo však zachovává (τηρή) jeho slovo...

(1J 2,7) Staré přikázání je slovo, které jste slyšeli.

²⁵⁰ Ibid., 26.

Janův korpus je typický malou slovní zásobou a tím, že jen málo slov má v jeho textech striktně jeden význam. Z výše uvedených pasáží z Prvního listu je doufám patrné, že ani „Slovo“ (ὁ λόγος) není výjimkou, a že v Prvním Janově listu má dva významy.²⁵¹ V prvním uvedeném příkladu jím autor označuje inkarnované Slovo (Ježíše).²⁵² Takové čtení podporuje: 1) důraz na smyslová slovesa: slyšení, vidění, hledění a dotýkání a 2) verš 4,14, v němž jsou též smyslová slovesa vztahena explicitně na Ježíše („A my jsme spatřili a dosvědčujeme, že Otec poslal Syna, aby byl Spasitelem světa“).

V druhém příkladu je slovem myšleno přikázání (Desatero), popř. přikázání lásky. Takové čtení můžeme ospravedlnit slovesem, které se k dodržování přikázání váže, a sice „τηρεῖν“ (zachovávat). Pohlédneme-li totiž do konkordance, zjistíme, že sloveso τηρεῖν se v Novém zákoně vyskytuje ve dvou významech — první znamená střežit (např. Ježíše, Mt 27,36) a druhý znamená zachovávat přikázání/slova (ὁ λόγος), které dal Ježíš nebo přikázání, jež mají původ v Desateru.²⁵³

Ad 3) Třetí argument, který Brown uvádí, je, že „smírčí oběť Ježíšovy smrti je jasnější v Prvním listu než v evangeliu, ve kterém je smrt Ježíše chápána jako triumf a vyvýšení“. Brown má i v tomto případě pravdu, když upozorňuje, že v Prvním listu není Ježíšova smrt explicitně označena jako vyvýšení (ὕψωθῆναι). S ohledem na to, že Brown jako Ježíšův triumf a jeho vyvýšení chápe Ježíšovu smrt na kříži a vzestup k Otci,²⁵⁴ nelze říci, že by tyto dvě skutečnosti v Prvním listu chyběly (viz 1J 2,5.16; 4.10; 5,6–9). Dle mého názoru lze pouze říct, že v Prvním listu chybí jazykové uchopení Ježíšovy smrti na kříži jakožto „vyvýšení“. Kdyby zároveň byl První list sepsán po čtvrtém evangeliu a pocházel ze stejné tradice, bylo by dle mě překvapivé, kdyby nepřejal výše uvedené terminologické uchopení Ježíšovy smrti. Absence různých teologických uchopení je tak dle mého názoru vysvětlitelná časovou prioritou prvního listu.

Ad 4) Čtvrtým Brownovým argumentem je, že První list obsahuje jinou (apokalyptickou) eschatologii než čtvrté evangelium. Jako apokalyptické prvky v listu Brown uvádí výrazy jako „parúsia“, „antikrist“ a „anomia“, které nejsou v evangeliu. Bezpráví (ἡ ἀνομία) je v Prvním listu zmíněno pouze jednou, a sice v kontextu, že „hřích je porušení zákona“ (3,4). Antikrist (ὁ ἀντικριστος) je v listu zmíněn vícekrát (2,18.22; 4,3),

²⁵¹ Brown si je tohoto faktu vědom a využívá jej k doložení toho, že ve verši 1,1–2 se hovoří o „zvěsti“ (message). V argumentaci čerpá i z listu Koloským (1,5–6), ve kterém je záměně použito „slovo“ (ὁ λόγος) a „evangelium“. *The Epistles*, 164.

²⁵² Pro přehlednost píší s velkým S.

²⁵³ Mt 19,17; 23,3; 28,20, Mk 7,9; J 8,51; 9,16; 14,15–21; 15,10; 17,6; 1Tm 6,14; J 2,10; 1J 2,3–5; 3,22; Zj 1,3; 2,26; 3,3–8.

²⁵⁴ R. E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 240.

avšak pokaždé jím je míněn ten, který popírá, že Ježíš je Mesiáš. O obou výrazech tak nelze říci, že by měly v Prvním listu apokalyptický význam. Jiné to je s parúsií (ἡ παρουσία), jež je v listu očekávána. Přesto, že je ve čtvrtém evangeliu několik pojetí eschatologie, nelze říci, že by apokalyptická očekávání v evangeliu chyběla. Naopak v něm můžeme najít několik pasáží (např. J 6,39–40; 12,48; 21,22), které odkazují k Poslednímu dni.

Ad 5) Posledním argumentem, se kterým Brown pracuje, je absence citací Starého zákona v Prvním listu. Přiznává sice, že starozákonní příběh o Kainovi ovlivňuje celou část Prvního listu, a že starozákonní smlouva ovlivňuje etiku listu, avšak absenci přesných citací chápe jako zásadní.

5.3. Druhý a Třetí list

Podobností mezi Druhým a Třetím listem a čtvrtým evangeliem není mnoho z důvodu omezené délky listů, ale přesto jsou význačné. 1) Etika vychází z přikázání lásky,²⁵⁵ 2) což se v listech promítá do oslovení příjemců — v Druhém listu autor píše vyvolené paní,²⁵⁶ již miluje v pravdě (Ἐκλεκτῆ κυρία ... ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ) a ve Třetím listu píše milovanému Gaiovi, kterého miluje v pravdě (Γαῖω τῷ ἀγαπητῷ ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ). Toto označení recipientů je konzistentní i s autorovým epitetem *milovaný učedník* ve čtvrtém evangeliu. Jinak řečeno — recipientem listů jsou tzv. „milovaní“²⁵⁷ a recipientem Ježíšova zjevení v evangeliu je rovněž „milovaný“. 3) Věřící jsou označováni jako děti (τοῖς τέκνοις). 4) Autor přiznává, že téma zcela nevyčerpal. V případě evangelia je to kvůli tomu, že by „svět neměl dost místa pro knihy o tom napsané“ (21,25), ve Druhém a Třetím listu autor očekává blízké osobní setkání (2J 1,12; 3J 1,13–15).

5.4. Závěr

Brownova a Doddova argumentace je problematická v následujících bodech: nerespektuje, že 1) První list a čtvrté evangelium nejsou stejným žánrem, 2) každý text má jiné intence, 3) neznáme časový odstup mezi texty a 4) nelze předpokládat státnost autorova stylu. 5) Pro Dodda a Browna byla důležitá argumentace *ex silentio*, když argumentovali, že První list byl sepsán po Janově evangeliu, neboť v něm nejsou zmíněni židé. Pominu-li fakt, že Brown ve svých textech, v nichž argumentuje ve prospěch odlišné autorství listů, nechápe evangelium jako text primárně o Ježíšovi (ale jako o janovské

²⁵⁵ Ve čtvrtém evangeliu, které zachycuje život Ježíše okolo roku 30, jako „nové přikázání“. V Janových listech, které zprostředkovávají komunikaci mezi místními církvemi v 2. polovině 1. století jako „staré“.

²⁵⁶ Blíže se Druhému a Třetímu listu věnuji v 11. kapitole.

²⁵⁷ Dle mého názoru totéž co „pravověrní“. Viz výklad titulu *milovaný učedník* v 4.3.

komunitě), hlavní problém Brownovy argumentace je dle mě v tom, že se soustředí pouze na teologický jazyk, nikoliv na teologický obsah. Jen proto, že akt Ježíšovy smrti na kříži a jeho návrat k Otci není v listu vyjádřen „vyvýšením“, neznamena to, že by vysoká christologie v Prvním listu chyběla.

I přes postulování odlišného autorství Prvního listu badatelé, pokud vím, list nikdy nevydělovali z Janova literárního okruhu na rozdíl od knihy Zjevení. Proto i Dodd tvrdí, že autor listu byl s největší pravděpodobností evangelistovým žákem,²⁵⁸ Brown, von Wahlde a Anderson tvrdí, že autor listu byl posledním redaktorem evangelia.²⁵⁹ Dle Lieuové a Hakoly je První list Janův nezávislým dokladem sdílené tradice.²⁶⁰

Všichni zmínění badatelé však předpokládají, že První list byl sepsán po evangeliu a různé odchylky se jim jeví jako problém, jehož jediným řešením je vytvoření nového autora. Je proto důležité reflektovat, že do argumentace ohledně jiného autorství Prvního listu se silně promítá předpoklad existence janovských komunit/janovské školy. Jestliže se totiž předpokládá existence nějaké školy/proudu a dva texty z téže tradice nejsou identické, jiné autorství je „nasnadě“ a bez problému lze říci, že „méně zdařilý“ text je produkt žáka z dané tradice. Je proto ironické, že v případě autorství Lukášova evangelia a Skutků se standardně uznávají gramatické a jazykové rozdíly obou textů, ale tyto rozdíly pouze málo autorů považuje jako doklad rozdílného autorství.²⁶¹ Uznávám sice Brownovy argumenty, že teologický jazyk (nikoliv myšlenky) Prvního listu je na nižší úrovni, než kterou nalezneme ve čtvrtém evangeliu, nicméně s ohledem na uvedené problémy nás to i přesto neopravňuje předpokládat jiného autora. Naopak, předpokládající časovou prioritu Prvního listu můžeme jemné rozdíly vysvětlit jako proces autorova literárního zrání. Předpoklad a) stejného autorství Prvního listu a čtvrtého evangelia a b) časové priority Prvního listu je tak dle mého názoru nejméně spekulativní, jelikož pro jeho platnost je třeba nejméně nedokazatelných kroků.

Není proto třeba 1) čtvrté evangelium chápat jako jinak nedoložený příklad dvouúrovňového dramatu, 2) činit závěry z toho, že v Prvním listu nejsou zmíněni židé, 3) složitě vysvětlovat, proč v Prvním listu není zmíněno evangelium a proč se jeho autor odkazuje

²⁵⁸ Ch. H. Dodd, „The First Epistle of John and the Fourth Gospel“, 156.

²⁵⁹ R. E. Brown, *The Epistles of John*, 30; U. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John (3): The Three Johannine Letters*, 6–11; P. N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 70.

²⁶⁰ J. Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles*, 99–101; R. Hakola, „The Johannine Community“, 213; „The Reception and Development of The Johannine Tradition in 1, 2 and 3 John“, 18.

²⁶¹ Více viz Albert C. Clark, *The Acts of the Apostles*, Oxford: Clarendon Press 1933; Aubrey W. Argyle, „The Greek of Luke and Acts“, *New Testament Studies* 20, 1974, 441–445; James M. Dawsey, „The Literary Unity of Luke-Acts: Questions of Style – a Task for Literary Critics“, *New Testament Studies* 35, 1989, 48–66; Patricia Walters, *The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts: A Reassessment of the Evidence*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 145), Cambridge: Cambridge University Press 2009.

jenom k orální tradici a 4) proč se v Prvním listu nevyskytuje postava *milovaného učedníka* atp.

6. RECEPCE JANOVA KORPUSU VE 2. STOLETÍ

6.1. Úvod

V následující kapitole se věnuji recepci Janova korpusu ve 2. století. Tato kapitola je relevantní z toho důvodu, že v době před Eirénaiem lze najít pouze několik málo přesných citací Janova korpusu u apoštolských otců a jiných raně křesťanských autorů. Tento fakt se tradičně zdůvodňuje tvrzením, že Janův korpus je produktem heterodoxní komunity, popř., že ho heterodoxní komunita používala, a z toho důvodu jej nerecipovala proto-ortodoxie.²⁶² Nejprve se zajímám o to, jak byly v rané církvi vnímány zřejmé odlišnosti mezi synoptickými evangelií a čtvrtým evangeliem (6.2.) a o způsob, jakým raně křesťanští autoři citovali/adaptovali²⁶³ použité texty (6.3.). Dále zkoumám vybrané pasáže u tří (pro recepci Janova korpusu významných) autorů, a sice u Ignatia z Antiochie (6.4.), Polykarpa ze Smyrny (6.5.) a Papia (6.6.).

6.2. Recepce obraz Ježíše čtvrtého evangelia

Raně křesťanští autoři si byli již od počátku 2. století vědomi, že čtvrté evangelium představuje jiný obraz Ježíše a odlišnou chronologii jeho života než synoptická evangelia. Jak jsem uvedla v kapitole 4.5.2., už Papias na začátku 2. století upozornil, že čtvrté a Markovo evangelium mají odlišnou chronologii Ježíšova působení.²⁶⁴ Navzdory tomu autor Muratoriho fragmentu apologeticky ujišťuje, že kanonická evangelia mluví „hlasem Ducha“ a shodnou se na nejpodstatnějších věcech (20–24): na Ježíšově narození (de natiuitate), pašijích (de passione), vzkříšení (de resurrectione), setkání s učedníky (de conuersione cum discipulis suis) a druhém příchodu (de gemino eius aduentu). Ani Órigenovi neunikly rozdíly mezi synoptiky a čtvrtým evangeliem, avšak na rozdíl od autora Muratoriho fragmentu kriticky poukázal na konkrétní chronologické nesrovnalosti.²⁶⁵ Namísto toho, aby Órigenés zavrhl historicitu čtvrtého evangelia, jako to učinilo téměř celé novozákonní bádání

²⁶² Kterou se tradičně míní Ignatios z Antiochie, Polykarpos ze Smyrny nebo Iústinos Martyr.

²⁶³ Terminologii přebírám od Gordona Feeho, jenž rozlišuje mezi aluzí, adaptací a citací. Jako aluzi chápe odkaz na biblickou pasáž, jenž je předloze tak vzdálený, že není vhodný pro rekonstrukci novozákonního textu. Adaptaci Fee definuje jako takový odkaz na biblickou pasáž, který slovně odpovídá novozákonnímu textu, ale který byl adaptován pro konkrétní účely. Za citaci Fee považuje takovou pasáž, v níž se autor snaží vědomě citovat, buď z paměti nebo skrze psaný text. Carroll Osburn rozšiřuje Feeho klasifikaci o reminiscenci (jasný odkaz k určité novozákonní pasáži, ale postrádající slovní obsah) a o locution (obecné použití biblického jazyka). Gordon D. Fee, „The Text of John and Cyril of Alexandria: A Contribution to Methodology in the Recovery and Analysis of Patristic Citations“, *Biblica* 52, 1971, 357–394, 362; Carroll D. Osburn, „Methodology in Identifying Patristic Citations in NT Textual Criticism“, *Novum Testamentum* 47, 2005, 313–343.

²⁶⁴ K Papiově znalosti čtvrtého evangelia viz 6.6.

²⁶⁵ Samuel Laeuchli, „The Polarity of the Gospels in the Exegesis of Origen“, *Church History* 21, 1952, 215–224.

19. století a první poloviny 20. století, označil jako nehistorická všechna kanonická evangelia, odmítl možnost jejich harmonizace a naopak zdůraznil nutnost alegorického čtení.²⁶⁶ V reakci na Órigena Eusebios argumentoval, že zatímco se čtvrté evangelium soustředí na počátek a konec Ježíšova působení, synoptici na „střed“, a evangelia jsou proto komplementární (HE 3,24,3–8).

Odlišnost Janova a synoptického Ježíše tak raně křesťanští autoři reflektovali již od 2. století a řešení tohoto problému byla různá. Órigenés kanonická evangelia alegoricky interpretoval, Markion zvolil jako autoritativní pouze Lukášovo evangelium a Tatián kanonická evangelia zharmonizoval ve svém Diatessaronu. I přes to se čtvrté evangelium těšilo od 2. století oblibě, o které svědčí počet dochovaných rukopisů a například výzdoba římských katakomb ze 3. století.²⁶⁷ Dle Juana Chapy se nám z období 2. až 4. století dochovalo čtvrté evangelium na 16 papyrech a jednom pergamenu,²⁶⁸ Leuvenská databáze papyrů uvádí pro období 2. až 3. století 10 papyrů.²⁶⁹ Jelikož většina dochovaných rukopisů pochází z Egypta, badatelé v polovině 20. let v návazání na Waltera Bauera usuzovali na heterodoxní charakter čtvrtého evangelia a *vice versa* na heterodoxní charakter egyptské církve. Takto například Aland tvrdil, že převaha čtvrtého evangelia mezi nejranějšími křesťanskými papyry podporuje tezi Bauera, a sice, že heterodoxie v Egyptě předcházela ortodoxii.²⁷⁰

Přesto, že v bádání ustoupil názor, že čtvrté evangelium je ovlivněno gnózi, popř. helénistickou filosofií, můžeme se stále setkat s pojetím, že si jej gnostici (zejména valentinovci) přivlastnili jako své „speciální evangelium“ a že první ortodoxní autor, jenž jej recipoval, byl Eirénaios.²⁷¹ Ačkoliv Eirénaiova recepce čtvrtého evangelia byla důležitá, nelze říci, že by Eirénaios byl prvním proto-ortodoxním autorem, jenž je recipoval nebo, že je zachránil ze spárů gnostiků, jak se domníval Joseph Sanders, jenž na Bauera navazoval.²⁷² Eirénaios se čtvrtým evangeliem pracoval nejčastěji ve třetí knize *Adversus Haereses*, o

²⁶⁶ Origen, *Commentary on the John Gospel According to John Books 1–10*, (The Fathers of the Church), Washington: The Catholic University of America Press 1989, 285.

²⁶⁷ Ch. E. Hill, *The Johannine Corpus*, 469.

²⁶⁸ Juan Chapa, „The Early Text of John“, in: Charles E. Hill — Michael J. Kruger (eds.), *The Early Text of the New Testament*, Oxford: Oxford University Press 2012, 140–157, 139.

²⁶⁹ Pro srovnání — Matouš je v téže období (2. až 3. století) dochovaný pouze na pěti papyrech, Lukáš na dvou a Marek ani na jednom. Online <<https://www.trismegistos.org/ldab/>> (1.5.2020).

²⁷⁰ Kurt Aland, *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, Berlin: de Gruyter 1967, 99–103.

²⁷¹ Typicky James Charlesworth, *Jesus as Mirrored in John: The Genius in the New Testament*, London: T&T Clark 2018, 520–522.

²⁷² J. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*.

kteřé můžeme říci, že je explicitní exegetickou prací.²⁷³ Tato kniha obsahuje tolik citací (zhruba 100) čtvrtého evangelia, že jí Bernhard Mutschler neváhal označit jako „janovskou knihu“ a Eirénaia jako „janovského teologa“.²⁷⁴ Ve třetí knize *Adversus Haereses Eirénaios* obhajoval apoštolskou posloupnost církve, jež je dle něj zárukou pravdivosti křesťanského učení²⁷⁵ a obhajoval počet čtyř kanonických evangelií (AH 3,11,7).

6.3. Hledání citací před Eirénaiem

V roce 1905 vydala skupina autorů tzv. „oxfordské společnosti pro historickou teologii“ („Oxford Society of Historical Theology“, dále jako oxfordský výbor)²⁷⁶ publikaci *The New Testament In the Apostolic Fathers*.²⁷⁷ Výbor si položil za cíl „připravit svazek vybraných pasáží apoštolských otců, které naznačovaly, že autoři znali některé z novozákonních knih“.²⁷⁸ Výbor tyto pasáže ohodnotil²⁷⁹ známkami A (jistá citace), B (vysoký stupeň pravděpodobnosti), C (menší stupeň) a D (nejisté). Jistou citací (A) novozákonních textů našli pouze u Ignatia z Antiochie (konkrétně 1K), Kléméntova prvního listu Korint’anům (Ř, 1K, Žd) a Polykarpa (1K a 1P). Čtvrté evangelium a Janovy listy, které jsou pro nás relevantní, dle výboru citoval pravděpodobně (B) Ignatios, méně pravděpodobně (C) Polykarpos a nejisté (D) Hermas. Synoptická evangelia však na tom v recepci nejsou „o moc lépe“, ba naopak — Lukáš byl ohodnocen čtyřikrát známkou D, Marek ohodnocen jednou D, jednou C a Matouš byl hodnocen jedním B, třemi C a jedním D.²⁸⁰ Z Janových listů pouze První list obdržel hodnocení C (Polykarpos) a další shody výbor nenašel. Takový „pochmurný“ výsledek a nejistá citace novozákonních textů ranými autory je pro velkou část bádání zarážející. Ještě před tím, než začneme z těchto dokladů činit závěry o recepci Janova korpusu a raném křesťanství obecně, je třeba se ptát, nakolik je hledání přesných citací v dobovém kontextu legitimní.

²⁷³ Kyle Keefer, *The Branches of the Gospel of John: The Reception of the Fourth Gospel in the Early Church*, London: T&T Clark 2006, 52.

²⁷⁴ Bernhard Mutschler, *Irenaeus als Johanneischer Theologe: Studien Zur Schriftauslegung Bei Irenaus Von Lyon*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity 21), Tübingen: Mohr Siebeck 2004.

²⁷⁵ Viz podkapitola věnovaná autorství apoštola Jana (4.5.1.)

²⁷⁶ James V. Bartler, Kirsopp Lake, Alexander J. Carlyle, William R. Inge, Paul V. M. Benecke, James Drummond.

²⁷⁷ Pracovali s Barnabášovým listem, Didaché, Prvním a Druhým listem Kléméntovým, Ignatiem z Antiochie, Polykarpem a Hermem. A Committee of the Oxford Society of Historical Theology, *The New Testament In the Apostolic Fathers*, Oxford: Clarendon Press 1905.

²⁷⁸ *Ibid.*, i.

²⁷⁹ V knize nevyjasňují svůj postup.

²⁸⁰ *The New Testament In the Apostolic Fathers*, xx.

Po sto letech na „oxfordský výbor“ reagoval sborník *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*²⁸¹ editovaný Andrewem Gregorym a Christopherem Tuckettem. Tato publikace narozdíl od té z roku 1905 neobsahuje pouze seznamy paralelních pasáží, ale i kritické zvážení předpokladů atp. a větší reflexi uváděných paralel (byť nejsou hodnoceny známkami). Přístupy jednotlivých badatelů však nejsou jednotné,²⁸² protože zatímco se někteří autoři zaměřili pouze na doslovné *citace* evangelia, jiní si všímali i důležitých obsahových a teologických paralel, z kterých by mohli odvodit autorovu *znalost* evangelia. Např. Paul Foster sice připouští jazykové a obsahové paralely mezi Ignatiem z Antiochie a čtvrtým evangeliem, ale kvůli jejich variabilitě a občasnému jinému významu paralel, se kloní k názoru, že Ignatios čerpal ze společné orální tradice, a že původní kontext výroků mu nebyl zřejmý.²⁸³ Podobně Michael Holmes tvrdí, že jen proto, že se Polykarpos znal s předpokládaným autorem čtvrtého evangelia, nelze tvrdit, že znal čtvrté evangelium, i přesto, že v listu Filipským nachází „nějaké známky janovské tradice“.²⁸⁴

Předpoklad přesného citování novozákonních textů je tak běžný i po více než sto letech od vydání původní oxfordské publikace.²⁸⁵ Kromě výše zmíněných autorů však lze říci, že tento předpoklad sdílí i všichni autoři, kteří zastávají, že Janův korpus proto-ortodoxní církev nerecipovala. Pro janovské bádání představuje důležitý mezník Hillova monografie *The Johannine Corpus in the Early Church*, v níž se zaměřuje na recepci Janova korpusu ve 2. století. Na rozdíl od oxfordského výboru z roku 1905 se zaměřuje i na naukové podobnosti a na možnou znalost obsahu čtvrtého evangelia u autorů z 2. století. Výhodou jeho monografie je konzistentní postup v hledání recepcce Janova korpusu, byť místy jsou jeho závěry dle mého názoru příliš „maximalistické“, když se vyjadřuje ke krátkým obecným jazykovým paralelám. V podstatě můžeme říci, že se Hill snaží doložit recepci čtvrtého evangelia a Janových listů u každého z proto-ortodoxních autorů a textů.

²⁸¹ Na knize se kromě editorů podílel Bart Ehrman, William Petersen, J. Keith Elliott, Paul Foster, Michael Holmes, James Pages, Joseph Verheyden. Andrew F. Gregory — Christopher M. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford: Oxford University Press 2005.

²⁸² A proto kniha jako celek nám nemůže poskytnout jednotný obraz např. recepcce Janova korpusu u všech apoštolských otců.

²⁸³ Paul Foster, „The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings that later formed the New Testament“, in: A. Gregory — Ch. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament*, 159–187, 184.

²⁸⁴ Michael Holmes, „Polycarp’s Letter to the Philippians“, in: *Ibid.*, 187–228, 198–199.

²⁸⁵ Dále např. Helmut Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Berlin: Akademie Verlag 1957; „The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century“, in: William Petersen (ed.), *Gospel Traditions in the Second Century*, (Christianity and Judaism in Antiquity 3), Notre Dame: University of Notre Dame 1989, 19–37; Karl P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, (Novum Testamentum 38), Leiden: Brill 1974.

6.3.1. Text Nového zákona ve 2. století

Otázka recepce textů Nového zákona ve 2. století je úzce spjata s předpokladem, s jakou věrností byly kopírovány. William Petersen, člen „moderního oxfordského výboru“ z roku 2005, např. tvrdí, že:

„všechny pokusy zjistit použití té či oné kanonické knihy apoštolskými otci jsou, pokud přijmeme Alandovu analýzu, od počátku odsouzeny k zániku. Jak lze smysluplně hovořit např. o recepci Matouše některým apoštolským otcem, když Matouš byl *freischwebend* a ne ještě fixovaný?“²⁸⁶

Jak je zřejmé, Petersen je kritický k možnosti, že by texty Nového zákona byly fixovány již mezi lety 110 až 130. Takový předpoklad je dle něj chybným ze čtyř důvodů: 1) z apoštolských otců známe různá deviantní čtení Nového zákona; 2) tito autoři se nemohli hromadně „zbláznit“ (could not had gone potty), 3) a proto ani nemohli s vlastní libovolností citovat texty Nového zákona; 4) různorodost citací nemůže být vysvětlena na základě argumentace, že apoštolští otcové si text přizpůsobili v dané situaci. Petersen k takovému závěru nedochází pouze skrze analýzu textů apoštolských otců, ale i skrze analýzu pozdějších autorů jako je např. Iústinos.²⁸⁷ Podobně skeptičtí vůči existenci ustálené podoby textů Nového zákona ve 2. století jsou i K. a A. Alandovi,²⁸⁸ E. J. Epp, J. K. Elliot nebo B. Ehrman, dle kterých byly rukopisy vlivem dogmatických sporů (tzv. orthodox corruption of scripture) záměrně upravovány.²⁸⁹

²⁸⁶ „All attempts to establish use of this or that „canonical“ book by the Apostolic Fathers are, therefore if one accepts the Aland's analysis - doomed from the outset; for how in any meaningful way, can one speak of an Apostolic Father's use of Matthew were free text and not yet fixed?“. William L. Petersen, „Textual Traditions Examined: What the Text of the Apostolic Fathers tells us about the Text of the New Testament in the Second Century“, in: A. Gregory — Ch. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament*, 29–46, 40–41.

²⁸⁷ W. Petersen, „Genesis of the Gospels“, 63.

²⁸⁸ K. a B. Alandovi ve své publikaci *Der Text des Neuen Testaments* tvrdí, že ve 2. století se evangelia citovala volně a jednalo se spíše o parafráze nebo aluze, ale zároveň, že až během Eirénaia máme doklad ustálenosti textu Nového zákona. Zdá se tak, že z volnosti citací odvozuji (neopodstatněně) neustálenost textu. „Denn im 2. Jahrhundert ist der Text des Neuen Testaments noch nicht endgültig festgelegt. Noch bis 150, wo wir bei Justin zum ersten Mal Zitate aus den Evangelien einigermaßen fassen können (vorher herrscht völlige Willkür in der Zitation), werden diese »freischwebend« zitiert, erst um 180 (bei Irenäus) setzt eine Verfestigung ein“. *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1981, 64.

²⁸⁹ Eldon J. Epp, *The Theological Tendency of Codex of Bezae Cantabrigiensis in Acts*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 3), Cambridge: Cambridge University Press 1966; Bart Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York: Oxford University Press 1999; James K. Elliott, *New Testament Textual Criticism: The Application of Thoroughgoing Principles: Essays on Manuscripts and Textual Variation*, (Supplements to Novum Testamentum 137), Leiden: Brill 2010, 21; Barbara Aland, „The Significance of the Chester Beatty Biblical Papyri in Early Church History“, in: Charles Horton (ed.), *The Earliest Gospels: The Origins and*

Je však skepse vůči existenci (relativně) ustáleného textu ve 2. století udržitelná? Navzdory tomu, že jasně datovatelných rukopisů ze 2. století je omezený počet²⁹⁰ (Nestle-Aland 28 uvádí \mathfrak{P}^{52} \mathfrak{P}^{90} \mathfrak{P}^{104} , Elliott²⁹¹ přidává k vyčteným rukopisům následující rukopisy: unciála 0189, \mathfrak{P}^{34} , \mathfrak{P}^{46} , \mathfrak{P}^4 , \mathfrak{P}^{64} , \mathfrak{P}^{67} , \mathfrak{P}^{98} , $\mathfrak{P}^{103-105}$; dle Köstera nemá žádný rukopis původ ve 2. století),²⁹² se domnívám, že nikoliv.²⁹³ Navzdory tomu, že nepopírám existenci různých dílčích rukopisných variant²⁹⁴ a textových skupin, je dle mě absurdní předpokládat, že ve 2. a 3. století bylo s novozákonními texty během kopírování svévolně nakládáno.²⁹⁵ Takový přístup k textům by se musel dle mého názoru projevit i v mnohonásobně větší teologické variabilitě novozákonních rukopisů ze 3. a 4. století.

V dochovaných rukopisech zároveň nenacházíme konzistentní teologické tendence, které by potvrzovaly Ehrmanovo „corruption of scripture“.²⁹⁶ Na jednu stranu lze v rukopisech najít tendence a omise, které bychom mohli interpretovat jako například adopcíánské a na druhou stranu tendence a omise, které bychom mohli interpretovat jako protiadopcíánské.²⁹⁷ Ehrman přitom rovněž nepředpokládá žádné velké radikální redakce, ale — dle mého názoru — drobné záměny. Jako příklady teologických „korupcí“ uvádí

Transmission of the Earliest Christian Gospels—The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45, (The Library of New Testament Studies 258), London: T&T Clark 2004, 108–121, 118–119; George D. Kilpatrick, „Atticism and the Text of the Greek NT“, in: Josef Blinzler — Otto Kuss — Frans Mussner (eds.), *Neutestamentliche Aufsätze: Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag*, Regensburg: Pustet 1963, 125–137; H. Köster, „The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century“.

²⁹⁰ Důležitost nově objevených rukopisů ze 2. století nespočívá v objevení nových textových variant, jako spíše v potvrzení, že pozdější textové varianty nejsou inovací a vyskytují se již v nejranějších rukopisech. Eldon J. Epp, „The Significance of the Papyri for Determining the Nature of the New Testament Text in the Second Century: A Dynamic View of Textual Transmission“, in: Idem, (ed.), *Perspectives on New Testament Textual Criticism Collected Essays, 1962–2004*, (Novum Testamentum Supplements 116), Leiden: Brill 2005, 345–382, 377.

²⁹¹ J. K. Elliott, *New Testament Textual Criticism*, 30.

²⁹² H. Köster, „The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century“, 19.

²⁹³ Podobný názor zastává např. Hurtado (*Texts and Artefacts: Selected Essays on Textual Criticism and Early Christian Manuscripts*, (The Library of New Testament Studies 584), London: T&T Clark 2017, 3–27) nebo Kruger („Attitudes toward Reproduction of Texts“, in: Ch. E. Hill — M. J. Kruger (eds.), *The Early Text*, 63–80).

²⁹⁴ Důležité varianty většího rozsahu jsou rozdílné závěry Markova evangelia a „bludná“ perikopa o Ježíši a cizoložnici (*Pericope Adulterae*), která je doložena v Lukášově i Janově evangeliu.

²⁹⁵ Jedinou mně známou výjimkou je Markionova redakce Lukášova evangelia a Pavlových listů.

²⁹⁶ Neodmítám tedy, že by rukopisy byly bez teologických variant, ale pouze znovu zdůrazňuji, že byly bez konzistentních variant. Dobře známou výjimkou je kodex Bezae (D 05). Viz např. David Parker, *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text*, Cambridge: Cambridge University Press 1992; Eldon J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

²⁹⁷ Takto Tommy Wasserman, „Misquoting Manuscripts? The Orthodox Corruption of Scripture Revisited“, in: Magnus Zetterholm — Samuel Byrskog (eds.), *The Making of Christianity: Conflicts, Contacts and Constructions: Essays in Honor of Bengt Holmberg*, (Coniectanea Biblica New Testament Series 47), Indiana: Eisenbrauns 2012, 325–350; Kyoung Shik Min, *Die Früheste Überlieferung Des Matthäusevangeliums (Bis Zum 3./4. Jh)*, (Arbeiten Zur Neutestamentlichen Textforschung 34), Berlin — New York: Walter De Gruyter 2005.

nahrazení „Josefa“ za „Otce“;²⁹⁸ „Tví příbuzní a Já jsme byli ...“ za „My jsme byli...“; „rodiče“ za „Josef a jeho matka“ apod. Ačkoliv Ehrman místy připouští, že některé textové varianty jsou zapříčiněny nepozorností kopistů,²⁹⁹ ve většině případů je dle mého názoru příliš podezřívavý, že se jedná o záměrné teologické přepisování.

Textovým variantám raně křesťanských rukopisů se, pokud vím, nejpodrobněji věnoval James Royse v monografii *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*,³⁰⁰ v níž zkoumal šest rukopisů převážně z 3. století (P⁴⁵; P⁴⁶; P⁴⁷; P⁶⁶; P⁷²; P⁷⁵).³⁰¹ Royse se soustředil na praxi kopistů a u každého rukopisu sledoval omise, přídavky, nahrazení, konflonace, transpozice, harmonizace k jiným paralelám,³⁰² harmonizace ke kontextu, harmonizace k obecnému použití a teologické změny. Royse v podstatě pokaždé došel k závěru, že kopisté neměli konzistentní teologické tendence.³⁰³ K podobnému závěru došel i Lonnie Bell, jenž se zabýval rukopisy čtvrtého evangelia ve 2. a 3. století.³⁰⁴

6.3.2. Práce s textem Nového zákona ve 2. století

Navzdory tomu, že raní křesťané byli v materiální knižní kultuře, především v používání kodexů,³⁰⁵ progresivní, v citování svých normativních textů se nelišili od svých židovských a řeckých současníků. Ve velké většině případů lze totiž s jistotou prokázat, že si křesťanští autoři přizpůsobovali text Nového zákona vlastnímu literárnímu nebo

²⁹⁸ B. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, 55.

²⁹⁹ Ibid., 27; „As it turns out, the majority of mistakes you find in manuscripts show us nothing more than that scribes in antiquity could spell no better than my students can today.“. Bart Ehrman — Daniel B. Wallace, „The Textual Reliability of the New Testament: A Dialogue“, in: Robert B. Stewart (ed.), *The Reliability of the New Testament: Bart D. Ehrman & Daniel B. Wallace in Dialogue*, Minneapolis: Fortress Press 2011.

³⁰⁰ James R. Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, (New Testament Tools, Studies and Documents 36), Leiden — Boston: Brill 2008.

³⁰¹ Výjimkou jsou rukopisy P⁶⁶ a P⁴⁶, jež jsou datovány circa do 2. století. Theodore C. Skeat navrhuje do 2. století datovat P⁶⁴, P⁶⁷ a P⁴. „The Oldest Manuscripts of The Four Gospel?, in: J. Keith Elliott (ed.), *The Collected Biblical Writing of T. C. Skeat*, (Novum Testamentum, Supplements 113), Leiden: Brill 2004, 158–192.

K reakcím viz Peter M. Head „Is P4, P64 and P67 the Oldest Manuscript of the Fourth Gospel? A Response to T. C. Skeat“, *New Testament Studies* 51 (2005), 450–457; Scott D. Charlesworth, „T. C. Skeat, P64+67 and P4, and the Problem of Fibre Orientation in Codicological Reconstruction“, *New Testament Studies* 53, 2007, 582–604. Pozitivně se na Skeatovu stranu kloní Charles E. Hill, „Intersection of Jewish and Christian Scribal Culture: The Original Codex Containing P4, P64 and P67, and Its Implications“, in: Reidar Hvalvik — J. Kaufmann (eds.), *Among Jews, Gentiles, and Christians in Antiquity and the Middle Ages*, Trondheim: Tapir Academic 2011, 75–91.

³⁰² K diskuzi viz Gordon D. Fee, „Modern Textual Criticism and the Synoptic Problem“, in: Bernard Orchard — Thomas R. Longstaff (eds.), *J. J. Griesbach: Synoptic and Text-Critical Studies 1776–1976*, Cambridge: Cambridge University Press 1978, 154–169; „A Text-Critical Look at the Synoptic Problem“, *Novum Testamentum* 22, 1980, 12–28.

³⁰³ J. Royse, *Scribal Habits*, 358, 397, 544, 614, 704.

³⁰⁴ Lonnie Bell, *The Early Textual Transmission of John: Stability and Fluidity in its Second and Third Century Greek Manuscripts*, (New Testament Tools, Studies and Documents 54), Leiden: Brill 2018.

³⁰⁵ Důležitou práci k tomuto tématu je Colin H. Roberts — Theodor C. Skeat, *The Birth of the Codex*, London: Oxford University Press 1983.

rétorickému zájmu a neměli tendenci jej citovat přesně a doslovně.³⁰⁶ Shodně pracoval i apoštol Pavel, jenž si mnohdy přizpůsoboval znění veršů Starého zákona,³⁰⁷ když měnil pořadí slov, gramatiku (např. osoby, počty, rod), vynechával různá slova a fráze, nahrazoval slova synonymy apod.³⁰⁸ Pavlova praxe je přitom totožná s praxí jeho současníků Filóna Alexandrijského a Kléménta Římského.³⁰⁹ John Whittaker došel k totožnému závěru (tedy, že si autoři volně přizpůsobovali citovaný text), když zkoumal citace Platóna v rámci pozdější platónské tradice (Alkinoos, Plótinós, Proklos).³¹⁰

Současné chápání citací jako doslovného opsání textu je pro starověk proto anachronické, a v mnoha případech je proto vhodnější z dnešního pohledu hovořit o *adaptacích* novozákonního textu spíše než o citacích.³¹¹ Parafrazuju-li Petersona, můžeme legitimně tvrdit, že se raně křesťanští autoři „zbláznili“ a že v citování nakládali s textem relativně volně.

Příklad č. 1: Klémés Římský

1Clem 49,1

Ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα.

Nechť ten, který má lásku v Kristu, naplní přikázání Krista.

J 14,15

Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε.

Milujete-li mne, budete zachovávat má přikázání.

Příklad č. 2: Iústinós Martyr

Iust.apol. 1,61,4

Γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν Ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Však Kristus řekl: Jestliže se znovu nenarodíte, nevejdete do Království nebeského.

³⁰⁶ Více viz např. Christopher D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 69), Cambridge: Cambridge University Press 1992, 310.

³⁰⁷ Dle Stanleyho si Pavel přizpůsobil 60% všech citací.

³⁰⁸ *Ibid.*, 260–261.

³⁰⁹ Donald A. Hagner, *The Use of The Old and New Testaments in Clement of Rome*, (Supplements to Novum Testamentum 34), Leiden: Brill 1973, 33–36.

³¹⁰ John Whittaker, „The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation“, in: John N. Grant (ed.), *Editing Greek and Latin Texts: Papers Given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems*, New York: AMS Press 1989, 63–95, 66, 72.

³¹¹ Jak jsem zmínila výše, adaptaci chápu jako odkaz na biblickou pasáž, který slovně odpovídá předloze, ale který byl upravený pro konkrétní účely.

J 3,3

Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ἐὰν μὴ τις
γεννηθῆ ἄνωθεν οὐ δύναται ἰδεῖν
τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

Amen amen pravím ti, jestliže není
někdo narozen ze shora (znovu),
nemůže spatřit Království Boží.

Oba autoři — Klémés a Iustinos — pracují s textem s podobnou volností. Klémés necituje doslovně Ježíšův výrok, tak jak je ve čtvrtém evangeliu, ale převádí jej do třetí osoby. Iústinos sice uvádí Ježíšův výrok v ich formě, ale zkrátí jej a nahradí některá slovní spojení (Království nebeské/Království Boží). Iústinos zároveň pravděpodobně sloučil Ježíšův výraz ze čtvrtého evangelia s Ježíšovým výrokiem z Matoušova evangelia, v němž Ježíš použije výraz „Království nebeské“ (Mt 18,3).³¹²

Kromě toho, že se oba autoři záměrně odklonili od citovaného textu, je třeba mít na paměti, že ne vždy mohli pracovat s plným zněním textu a mnohdy jej citovali/parafrázovali z paměti (typicky např. Ignatios své listy psal na cestě do Říma, kde jej čekalo mučednictví). Jelikož kodexy a jejich kopie byly nákladné, bylo běžným zvykem si pořizovat výpisky z textů (ὕπομνήματα, florilegia).³¹³ Např. Meliton ze Sard jistému Onesimovi vytvořil šest svazků výpisků z Tóry a Proroků (ἐκλογαῖς), jež se dle něj vztahovali k Ježíšovi a Klémés Alexandrijský měl takto „vypracované“ Výpisky z Theodota (Excerpta ex Theodoto). V mnoha případech tak raně křesťanští (ale i jiní autoři) při sepisování vlastního textu využívali sbírku „výpisků“, jež sloužila jako prostředník mezi autorem a původním textem.

6.4. Ignatios z Antiochie

Absence přesných citací Janova korpusu u Ignatia z Antiochie představuje pro některé autory další potvrzení myšlenky, že proto-ortodoxní církev Janův korpus nerecipovala, podobně jako tomu je v případě Iústina.³¹⁴ Jelikož se z jeho díla dochovalo sedm dopisů, jež sepsal církvím na své cestě do Říma, máme k dispozici poměrně bohatý materiál ke komparaci.

V Ignatiově recepci čtvrtého evangelia není bádání tolik negativní, avšak někteří badatelé, jako například Köster, podobnosti mezi Ignatiem a čtvrtým evangeliem připisují společné tradici.³¹⁵ Takto například Christine Trevettová tvrdí, že v posledních dekádách

³¹² Též Ch. E. Hill, „In These Very Words“, 265.

³¹³ Ibid., 266.

³¹⁴ R. A. Culpepper, *John the Son of Zebedee*, 108

³¹⁵ Köster je zároveň negativní i v Ignatiově recepci Matouše. *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65, Berlin: Akademie Verlag 1957, 24–61.

názor, že Ignatios byl literárně ovlivněn čtvrtým evangeliem, upadá ve prospěch nezávislosti jeho myšlení.³¹⁶ Holmes je ve svém kritickém vydání apoštolských otců podobně negativní a tvrdí, že Ignatiova znalost čtvrtého evangelia je nepravděpodobná.³¹⁷ Z blízkosti výrazových prostředků Ignatia a Janova korpusu někteří autoři jako např. Barrett nebo Köster odvozují, že Janův korpus (dle Köstera pouze evangelium) má původ poblíž syrské Antiochie.³¹⁸

Přesto však již na přelomu 19. a 20. století Eduard von der Goltz tvrdil, že Ignatios byl člen janovské komunity a podobně i William Sanday tvrdil, že Ignatios byl „hluboce ovlivněn čtvrtým evangeliem“ skrze dlouhodobý kontakt.³¹⁹ William Inge (člen oxfordského výboru z roku 1905) tvrdil, že doklady pro to, že Ignatios použil čtvrté evangelium jsou silné a na stupnici A až D (A je největší závislosti), jej umístil na B. V textu našel celkem sedm paralel, dvě jsou dle nich typu B,³²⁰ jedna C,³²¹ čtyři D.³²²

Ign.Phld. 7,1

Τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ θεοῦ ὄν
οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ
ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.

Duch není oklamáný, neb je od
Boha, ví, odkud přichází a kam
kráčí a odhaluje skryté věci.

Ign.Magn. 7,1

Ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατροῦ οὐδεν
ἐποίησεν.

Pán bez Otce nic neučinil.

J 3,8

Τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν
φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις ἀλλ οὐκ
οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ
ὑπάγει.

Duch vane, kam chce, jeho zvuk
slyšíš, avšak nevíš, odkud přichází
a kam kráčí.

J 5,19

Οὐ δύναται ὁ Υἱὸς ποιεῖν ἄφ
ἑαυτοῦ οὐδέν.

Syn nemůže sám od sebe nic činit.

³¹⁶ Christine Trevett, *Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia*, (Studies in the Bible and early Christianity 29), Lewiston: E. Mellen 1992, 21. Cituji dle Ch. E. Hill, *Johannine Corpus*, 421.

³¹⁷ M. Holmes, *The Apostolic Fathers*, 174.

³¹⁸ Blíže viz 12. kapitola.

³¹⁹ William Sanday, *The Criticism of the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon Press 1905, 242–324.

³²⁰ Ign.Rom. 7,2 a J 4,10.14; Ign.Phld. 7,1 a J 3,8.

³²¹ Ign.Magn. 7,1; 8,2 a J 8,28–29.

³²² Ign.Eph. 5,2; Ign.Rom. 7,3 a J 6,33; Ign.Eph. 6,1 a J 13,20; Ign.Eph. 17,1 a J 12,1–8; Ign.Phld. 9,1 a J 10,9.

K první uvedené pasáži Inge dodává, že je „ozvěnou slov“ z čtvrtého evangelia, navzdory tomu, že myšlenka je jiná.³²³ Takový způsob práce je však pro Ignatia typický,³²⁴ neboť Ignatios nikdy necituje přesně, navzdory tomu, že v jeho textech můžeme nalézt velké množství aluzí např. na „důkaz z proroctví“.³²⁵ Robert Grant, jenž v roce 1942 zastával názor, že Ignatios neznal evangelium, po 21 letech „obrátil“ ve prospěch vzájemného vztahu.³²⁶ Podobně i Metzger je optimistický, když tvrdí, že v Ignatiových epištolách jsou „ozvěny“ čtvrtého evangelia, přičemž absence přímých citací je dle něj v souladu s jeho literárním stylem.³²⁷ Hill dále probírá vyčerpávajícím způsobem i další Ignatiovy listy, v nichž nachází bezpočet paralel. Jeho argumentaci však považují za přesvědčivou a dostatečnou, proto ji neuvádím v plném rozsahu

6.5. Polykarpos ze Smyrny

Dalším důležitým článkem v proto-ortodoxní předeirénaiovské recepci Janova korpusu je Polykarpos, biskup ze Smyrny. Z Polykarpova díla se dochoval (ve špatném stavu) pouze jeho dopis Filipské církvi, přičemž badatelé jako P. Harrison,³²⁸ Ch. E. Hill³²⁹ nebo M. Holmes³³⁰ se kloní k názoru, že se v něm nachází aluze na První list Janův.³³¹

Polyc.Phil. 7,1

Πᾶς γὰρ ὃς ἀν μὴ ὁμολογῆ Ἰησοῦν
χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθεναι
ἀντιχριστός ἐστιν.

1J 4,2–3

Πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν
σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν. καὶ πᾶν
πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ
θεοῦ οὐκ ἔστιν. καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ
ἀντιχριστοῦ.

³²³ Dle poznámky xx se tak jedná o locution.

³²⁴ W. Inge, „Ignatius’, *New Testament in Apostolic Fathers*, 82; Ke kritice viz P. Foster, „The Epistles of Ignatius of Antioch“, 159–187.

³²⁵ Více viz Oskar Skarsaune, „Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries“, in: Magne Saebo (ed.), *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation (1): From the Beginnings to the Middle Ages (1300)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 373–448, 378–379.

³²⁶ Robert M. Grant, „The Fourth Gospel and the Church“, *Harvard Theological Review* 35, 1942, 95–116; „Scripture and Tradition in St. Ignatius of Antioch“, *The Catholic Biblical Quarterly* 25, 1963, 322–335, 325.

³²⁷ Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin Development and Significance*, Oxford: Oxford University Press 1987, 46, 48; Na stránkách 47–49 Metzger udává přehled aluzí.

³²⁸ Percy N. Harrison, *Polycarp’s two epistles to the Philippians*, Cambridge: Cambridge University Press 1936, 173.

³²⁹ Ch. E. Hill, *The Johannine Corpus*, 416–421.

³³⁰ M. Holmes, „Polycarp’s Letter to the Philippians and the Writings that later formed the New Testament“, in: A. Gregory — Ch. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament*, 187–228, 226.

³³¹ *New Testament in the Apostolic Fathers* uvádí pouze tyto pasáže Polyc.Phil. 5,2 a J 5,25; 6,44.

Však každý, kdo nevyzná Ježíše Krista přišlého v těle, antikristem jest.

Každý duch vyznávající, že Ježíš Kristus v těle přišel, je z Boha. A každý duch, který nevyznává Ježíše, z Boha není. A takový je antikrist.

Jak je patrné, Polykarpos si krátí teologickou formuli Prvního listu, nicméně její obsah a charakteristické výrazy, avšak v jiných pádech, zachovává (ἐν σαρκί, ἐληλυθεναι, ἀντικριστος). Ačkoliv ve svém listu Polykarpos necituje čtvrté evangelium, je dle mě nepravděpodobné, aby měl k němu negativní vztah a současně citoval První list, když oba texty mají téhož autora. V pozdějších církevních dokladech, např. u Eirénaia a Eusebia, je však Polykarpos explicitně spojován s apoštolem Janem, který byl, jak jsem argumentovala v kapitole 4.5.2., od 2. století zaměňován za Jana Staršího. Eirénaios zmiňuje Polykarpa (AH 3,3,4), když zdůrazňuje apoštolský původ církve ve Smyrně a v Efezu.

6.6. Papias z Hierapole

V kontextu recepce Janova korpusu ve 2. století je pro nás Papias stejně hodnotným pramenem jako v případě autorství (4.5.2). Už jsem zmínila, že Papias je autorem pětisvazkového díla Λογίων Κυριακῶν ἑξήγησις (Záznam logií Páně),³³² jež se dochovalo pouze v pěti přímých fragmentárních citacích. V jedné dochované citaci přitom dle mého názoru Papias dokládá svou znalost obsahu čtvrtého evangelia, stejně jako v několika dalších nepřímých citacích. Kritické edice Papias se v počtu uváděných fragmentů rozcházejí, neboť některé edice uvádí i nepřímé citace, popř. zmínky o Papiiovi.³³³ V kontextu mého výkladu

³³² Jelikož počet dochovaných fragmentů nedovoluje určit přesnější obsah a žánr Papiiova díla, je překlad jeho názvu a dochovaných fragmentů obtížný. Jeho dílo můžeme např. chápat jako sbírku Ježíšových výroků, sbírku jednotlivých perikop, komentář k Ježíšovým výrokům (popř. perikopám) nebo výklad starozákonních proroctví (výroků) o Ježíšovi. S největší pravděpodobností se dle mého názoru jednalo o dílo koncepcí podobné například Lukášově evangeliu a Skutkům, sepsané tehdejšími historiografickými metodami. Z obsahu dostupných fragmentů můžeme vytvořit pravděpodobnou strukturu knih, když se první knihy věnovaly „dávné historii“ (zřejmě interpretaci knihy Genesis, H 11; 12; 13; 15), obsah dále pokračoval perikopami o Ježíšovi (Perikopa o hříšné ženě, H 4) a konče příběhy o apoštolech po vzkříšení (H 5; 6; 14; 18).

K rekonstrukci viz např. Richard Bauckham, „Did Papias Write History or Exegesis?“, *The Journal of Theological Studies* 65, 2014, 463–488; Dennis MacDonald, *Two Shipwrecked Gospels: The Logoi of Jesus and Papias's Exposition of Logia About the Lord*, (Early Christianity and Its Literature 8), Atlanta: Society of Biblical Literature 2012.

³³³ Edice **Funk-Bihlmeyer** (Karl Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter: Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe*, Tübingen: Moh Siebeck (3) 1970) se zaměřuje čistě na přímé citace a odkazy na Papiiovo dílo, zatímco edice Lightfoota, na kterou navazuje Michael **Holmes**, obsahuje i různé chronologicky seřazené zmínky o Papiiově teologických názorech a životě. Holmesova edice v současnosti obsahuje celkem 26 fragmentů, včetně tří armenských, jejichž autenticita bývá zpochybňována, a pěti citátů „tradice starších“ z Eirénaia. (*The Apostolic Fathers*). Jiní badatelé jako například **Hill**, byť sám není autorem žádné edice, ve svých textech argumentují v existenci jiných zlomků Papias, které jsou dle nich rozesety u Eirénaia, Origéna, popř. Eusebia. (např. „What Papias Said About John And Luke“; Enrico **Norelli** naopak ve své edici redukuje

je důležitá skutečnost, že dle Eusebia Papias znal První list Janův (HE 3,39,17), což implikuje, že znal i text čtvrtého evangelia. Tento fakt dle mě posiluje i fakt, že znal předpokládaného autora čtvrtého evangelia, a sice Jana Staršího.

6.6.1. Seznam apoštolů jako doklad Papiovy recepce evangelia?

Ve fragmentech, které jsou Papiovi tradičně připisovány, nenajdeme pasáž, v níž by Papias explicitně hovořil o čtvrtém evangeliu, a proto někteří badatelé tvrdí, že Papias čtvrté evangelium neznal,³³⁴ popř. Papias ve výkladu recepce evangelia nezmiňuje vůbec.³³⁵ Takové tvrzení je dle mého názoru, s ohledem na malý počet dochovaných fragmentů, nezdůvodněné. Jestliže si klademe otázku, zdali Papias znal některý text z Janova korpusu, musíme hledat obsahové paralely mezi jím a Papiovy fragmenty. Takový úkol v našem případě může vést k několika subjektivním soudům o tom, zda nějaká podobnost dokládá znalost nebo paralelu, anebo zda nemůžeme předpokládat ani jedno ani druhé. S ohledem na to, že se Eirénaios situuje do apoštolského řetězce, v němž Papias hraje důležitou roli, však nepředpokládám, že by se Papias ve svých textech, jestliže znal Janův korpus, o Janově korpusu negativně vyjadřoval. Důležitým vodítkem je dle mého názoru již zmíněný fakt, že Papias (alespoň dle Muratoriho fragmentu) znal První list Janův, což implikuje, že znal i čtvrté evangelium.

Pravděpodobně nejčastěji uváděným argumentem ve prospěch toho, že Papias znal čtvrté evangelium, je jím uvedený seznam šesti apoštolů, které jmenuje ve fragmentu H 3,14.³³⁶ Šest ze sedmi učedníků, které Papias uvádí (kromě Matouše), se totiž ve stejném pořadí nachází ve čtvrtém evangeliu. Druhou možností je, že Papias sloučil dva seznamy učedníků ze čtvrtého evangelia (konkrétně J 1,35–51; 21,2). Pokud evangelista a Papias nepoužili shodný hypotetický ztracený pramen, je pravděpodobnost náhodné shody velice malá — 0,07%.³³⁷

počet Papiových zlomků, když ignoruje Eirénaiovy odkazy na tradici „Starších“ (z jednoho Eusebiova fragmentu víme, že Papias pracoval s tradicí starších) a armenské doklady (*Papia di Hierapolis*).

³³⁴ Barnabas **Lindars**, *The Gospel of John*, Grand Rapids — London: Eerdmans 1972, 30; Ulrich **Körtner**, *Papias von Hierapolis*; D. **MacDonald**, *The Dionysian Gospel*, 2.

³³⁵ J. **Sanders**, *The Fourth Gospel in the Early Church*; Ch. K. **Barrett**, *The Gospel according to St. John*, 109–115; R. **Schnackenburg**, *The Gospel according to St. John (1)*, 90.

³³⁶ K této možnosti se kloní např. J. B. **Lightfoot**, *Essays on Supernatural Religion*, 194–198; *The Gospel According to John*, 82; M. **Hengel**, *The Johannine Question*, 17–23; R. A. **Culpepper**, *John*, 111–112; Robert M. **Grant**, *Irenaeus of Lyons*, London: Routledge 1997, 35; R. **Bauckham**, „Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel“, 24–69; M. **Shanks**, *Papias and the New Testament*, 271.

Brown si sice je vědom, že Papiův seznam učedníků je stejný jako ve čtvrtém evangeliu, avšak nevyvozuje z toho žádné závěry.

³³⁷ Jake H. O’Connell, „A Note on Papias’s Knowledge of the Fourth Gospel“, *Journal of Biblical Literature* 129, 2010, 793–794.

Porovnání seznamu učedníků u Papias, ve čtvrtém evangeliu a v synopticích:

Papias	Ondřej	Petr	Filip	Tomáš	Jakub	Jan	Matouš	Aristion	Jan Starší
J 1	Ondřej	Petr	Filip						
J 21				Tomáš	Zebedeovci (Jakub Jan)			neznámý učedník	neznámý učedník
Mk 3,16–19	Petr	Jakub Z.	Jan Z.	Ondřej	Filip	Bartoloměj	Matouš	Tomáš	Jakub Alf.
Mt 10,2–4	Petr	Ondřej	Jakub Z.	Jan Z.	Filip	Bartoloměj	Tomáš	Matouš	Jakub Alf.
L 6,13–16	Petr	Ondřej	Jakub Z.	Jan Z.	Filip	Bartoloměj	Matouš	Matouš	Tomáš
Sk 1,13	Petr	Jan	Jakub	Ondřej	Filip	Tomáš	Bartoloměj	Matouš	Jakub Alf.

Další indicie, která dokládá, že Papias znal čtvrté evangelium, je jeho důraz na pořadí perikop (chronologii Ježíšova života) v Markově evangeliu.

(H 3,4/ HE 3,36,1–2)

Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε. Μάρκος ἐρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἐγραφεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῶ ὕστερον δέ ὡς ἔφην Πέτρῳ ὅς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας ἀλλ' οὐχ ὡσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων ὥστε οὐδὲν ἔμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράφας ὡς ἀπεμνημόνευσεν ἑνὸς γὰρ ἐποίησατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσθαι τι ἐν αὐτοῖς.

A Starší říkal: Marek se stal Petrovým vykladačem, zapisoval přesně, co si zapamatoval, ačkoliv ne v pořadí v jakém Kristus [věci] činil a řekl. Neslyšel totiž Pána a ani jej nenásledoval, ale poté následoval Petra, který použil jeho učení, jak potřeboval, ale neměl v záměru podat uspořádaný záznam Pánových výroků [a činů]. Marek neučinil špatně, když [to] zapsal, jak si pamatoval, jeho jediným záměrem bylo, aby nevynechal nic z toho, co slyšel nebo aby nepodal nepravdivou informaci.

Tento komentář můžeme dle mého názoru nejlépe interpretovat na základě předpokladu, že Papias znal evangelium, jehož chronologie je dle něj ve správném pořadí. Jelikož Matouš a Lukáš ve své struktuře vycházejí především z Marka, můžeme předpokládat, že evangeliem je právě čtvrté evangelium.

6.6.2. Arménské fragmenty

V roce 1981 Folker Siegert publikoval arménské fragmenty Papias z díla Vardana Areveltsiho, který komentovav směs aloe a myrhy, kterou přinesl Nikodém, aby do ní obalil Ježíše (J 20,39), dodal, že dle Papias v Indii existuje patnáct druhů aloe (H 25).³³⁸ Tato krátká zmínka by sama o sobě byla bezvýznamná, kdyby směs, do které byl zabalen Ježíš, nebyla zmíněna pouze ve čtvrtém evangeliu. Je tak pravděpodobné, že Papias se o množství aloe zmínil v kontextu komentování čtvrtého evangelia.

6.6.3. Fragmenty, které tvrdí, že Papias znal Janův korpus

Níže uvedu krátké zmínky o Papiovi a Janově korpusu, které považuji za méně důvěryhodné, neboť jsou pozdějšího data, mohou být teologicky motivované a jsou legendárního charakteru. Uvádím je proto spíše pro ilustraci pozdější recepce Papias. Dle autora kodexu Vaticanus Alexandrinus 14 (dále jako autor VA, H 19) a Jana z Dary (H 28) byl Papias evangelistovým učedníkem. Autor VA zároveň dodává, že Papias byl evangelistovým milovaným učedníkem (*discipulus Iohannis carus*, HX). Též autor zároveň tvrdí, že Papias v páté knize píše, že evangelista Jan mu své evangelium nadiktoval a že jej za něj rozšířil. Dle Agapia z Hierapole (10. století) Papias jednu knihu věnoval čtvrtému evangeliu (H 23). Známou a úsměvnou zmínkou je i komentář Eusebia, že Papias byl „malé mysli“ (*σφόδρα γάρ τοι μικρὸς ὢν τὸν νοῦν*, HE 3,34,13).

6.7. Závěr

V této kapitole jsem se zabývala recepcí Janova korpusu. V podkapitole „Recepce Ježíše čtvrtého evangelia“ (6.2.) jsem rozebírala, jakým způsobem raně křesťanští autoři recipovali odlišnost čtvrtého evangelia od synoptiků. Ačkoliv si autoři byli vědomi odlišného ztvárnění Ježíše a jejich přístup k této jinakosti byl různý, z počtu dochovaných rukopisů lze odvodit, že to nepředstavovalo žádný zásadní problém. Též jsem se věnovala východiskům, z nichž čerpají badatelé, kteří tvrdí, že ve 2. století Janův korpus žádný proto-

³³⁸ Folker Sieger, „Unbeachtete Papiasitate bei armenischen Schriftstellern“, *New Testament Studies* 27, 1981, 605–614.

ortodoxní autor nerecipoval (6.3.). Základním východiskem, na kterém je takový závěr stavěn, je předpoklad, že ve 2. století bylo ve zvyku citovat prameny doslovně. Jak jsem argumentovala, opak je pravdou. Raně křesťanští autoři citovali s volností — slučovali různé verše, nahrazovali různá slova synonymy, krátili verše, prodlužovali je atp. Ve svém přístupu se tak nelišili od svých židovských nebo řecko-římských současníků. Tento přístup jsem znázornila na (dle mě názorných) krátkých ukázkách textů Kléménta Římského a Iustína Martyna. Dále jsem se věnovala výkladu recepce Janova korpusu u Ignatia (6.4.), Polykarpa (6.5.) a Papiá (6.6.).

7. SHRUTÍ ČÁSTI A

V první části (A) práce jsem se zabývala literárními a stylistickými aspekty Janova korpusu, které badatelé považují za doklad existence janovského křesťanství. Podle obrazu bádání, který jsem nastínila (2. kapitola), těmito aspekty jsou: žánr čtvrtého evangelia (3. kapitola), postava *milovaného učedníka* (4. kapitola), odlišné autorství tří Janových listů (5. kapitola) a recepce Janova korpusu ve 2. století (6. kapitola). Jak jsem však opakovaně zdůraznila, z takových aspektů nelze legitimně odvodit existenci nějakého náboženského směru.

Ve **2. kapitole** jsem upozornila, že pouze minimum autorů dokáže říct o janovském křesťanství skutečně něco specifického, co by legitimizovalo vyčleňovat toto „křesťanství“ z většinového křesťanství 1. a 2. století. Jedinými náboženskými charakteristikami bylo např. vyznání, že „Ježíš je Mesiáš a Syn Boží“ atp., což lze pouze stěží chápat jako doklad nějaké distinktivní nauky.

Ve **3. kapitole** jsem se věnovala žánru čtvrtého evangelia, neboť bádání, které zastává existenci janovského křesťanství, chápe čtvrté evangelium jako jediný doklad tzv. dvou-úrovňového dramatu. Jak jsem se snažila ukázat, takový předpoklad je vysoce spekulativní, neb předpokládá něco, co se absolutně vymyká svému socio-kulturnímu kontextu. V navázání na Burrige proto považuji za nejvhodnější (a nejméně spekulativní) chápat čtvrté evangelium (ale i synoptická evangelia) jako antický životopis.

Ve **4. kapitole** jsem se věnovala autorství čtvrtého evangelia, postavě *milovaného učedníka* a 21. kapitole evangelia. V kapitole zastávám pojetí, že postava *milovaného učedníka* je historickou postavou (evangelistou) a nikoliv fikcí nějaké komunity. Též popírám, že by 21. kapitola byla sekundárním dodatkem, a naopak argumentuji ve prospěch její původnosti. V poslední části kapitoly se zabývám tím, kdo byl evangelistou, přičemž docházím k závěru, že to byl Jan Starší.

5. kapitola bezprostředně navazuje na otázku žánru čtvrtého evangelia a jeho autora. Jedním z argumentů badatelů, kteří zastávají existenci janovského křesťanství, je totiž předpoklad, že tři Janovy listy mají jiného autora než evangelium. Takový závěr však vychází z chápání čtvrté evangelia jako dvou-úrovňového dramatu, což jak argumentuji, je chybné. V kapitole jsem zvažovala, zda jsou gramatické a teologické odlišnosti mezi Janovými listy a evangelium natolik velké, aby nám dovolovaly usuzovat na odlišné autorství, přičemž jsem došla k závěru, že nikoliv.

V **6. kapitole** jsem se věnovala recepci Janova korpusu ve 2. století. V kapitole tvrdím, že hlavním důvodem nízkého počtu přesných citací Janova korpusu je, že raně

křesťanští autoři neměli ve zvyku texty přesně citovat, ale parafrázovat je, přebírat jejich jazyk, nikoliv myšlenky (nebo naopak). Současně jsem se zabývala recepcí Janova korpusu u Ignatia, Polykarpa a Papia, přičemž ve všech případech jsem došla k závěru, že tito autoři jej recipovali.

B. JANŮV KORPUS V KONTEXTU RANÉHO KŘESŤANSTVÍ

8. ÚVOD

Jak jsem již v textu několikrát opakovala, základní problém konstrukcí janovského křesťanství spočívá v tom, že existence předpokládaného distinktivního náboženského směru raného křesťanství je dokládána skrze literární a kompoziční aspekty Janova korpusu. Ačkoliv na takovémto postupu není *a priori* nic chybného, neb dějiny křesťanství jsou (re)konstruovány z dostupných literárních památek, chybné je předpokládat existenci *specifického křesťanského směru* pouze z *literárních aspektů* Janova korpusu bez zaměření se na „náboženské“ odlišnosti (jestliže jsou předpokládány) tohoto korpusu od jiných novozákonních textů. Za neopodstatněné zároveň považuji za jakýmkoliv literárním specifikem Janova korpusu vidět automaticky skupinové jednání — skutečnost, že čtvrté evangelium je jiné než synoptici, není potvrzením toho, že je produktem „jiné skupiny“. Stejně tak samotná skutečnost, že postava *milovaného učedníka* není v synopticích, neznamená, že je tato postava literární fikcí nějaké jiné komunity anebo rovnou zakladatelem oné komunity. Aby použití termínů „janovské křesťanství“, „janovská komunita“ bylo legitimní, a aby tyto termíny měly vypovídací hodnotu, je třeba je vymezit na pozadí „jiného křesťanství“, jestliže „janovské“ křesťanství má být pouze jednou formou křesťanství z mnoha (jak z toho termínu plyne). Právě z toho důvodu se v následující části práce zabývám teologií Janova korpusu (**9. kapitola**), rituální praxí (**10. kapitola**) a institucí (**11. kapitola**) v kontextu Nového zákona a raného křesťanství. Jen na základě těchto aspektů lze dojít k odpovědi na otázku, jaký přínos má termín „janovské křesťanství“ pro studium raně křesťanského písemnictví a raně křesťanských směrů.

9. TEOLOGIE

9.1. Úvod

Předpoklad existence „janovského“ křesťanství jako nějakého specifického směru v raném křesťanství je paradoxní s ohledem na fakt, že Janův korpus byl jedním z nejdůležitějších pramenů pro formulaci normativních trinitologických a christologických výpovědí.³³⁹ Poměrně překvapivě i např. Brown o teologii čtvrtého evangelia píše, že „nenajdeme žádné větší překážky, které by nám zamezily zařadit Jana do kontextu tehdy většinového křesťanského myšlení; je jen dalším výrazem rozmanitého křesťanského chápání Ježíše. Janova teologie samozřejmě není stejná jako teologie Pavla nebo Jakuba, ale všichni tito autoři sdílejí základní jednotu víry, která z nich učinila křesťany.“³⁴⁰ Podobně i Culpepper říká, že čtvrté evangelium mělo větší význam ve vývoji církevní christologie než jakékoliv jiné evangelium.³⁴¹ Bez přehánění lze proto říci, že většina autorů, která předpokládá existenci *distinktivní janovské komunity*, o čtvrtém evangeliu zároveň prohlašuje, že jeho teologie byla pro církev jednou z nejdůležitějších.

V následující kapitole se budu zabývat teologií Janova korpusu, konkrétně jeho vztahu ke Starému zákonu (9.2.), dále christologií (9.3.), soteriologií (9.4.) a v závěru se budu věnovat porovnání nastíněné teologie Janova korpusu s vyznáními víry z 1. a 2. století (9.5.)

9.2. Ježíš a Starý zákon

Ve čtvrtém evangeliu je kladen silný důraz na kontinuitu se Starým zákonem, resp. na vyložení Ježíše na pozadí mesiášských očekávání, jejichž naplnění evangelista dále interpretuje.³⁴² Již v 1. kapitole evangelista říká, že Tóra byla dána skrze Mojžíše, milost a

³³⁹ Ještě více je zarážející, že i autoři (např. Frey, Hurtado), kteří čtvrté evangelium chápou jako jeden z nejdůležitějších zdrojů teologie, zastávají existenci distinktivního janovského křesťanství. K významu čtvrtého evangelia viz Paul N. Anderson, „The Johannine Riddles and Their Place in the Development of Trinitarian Theology“, in: Christopher A. Beeley — Mark E. Weedeman (eds.) *The Bible and early Trinitarian Theology*, Washington: The Catholic University of America Press 2018, 84–109; Též příspěvky Harolda Attridge („Trinitarian Theology and the Fourth Gospel“, 71–84) a Marianne T. Thompsonové („The Gospel of John and Early Trinitarian Thought: The Unity of God in John, Irenaeus, and Tertullian“, 109–117) v téže sborníku.

³⁴⁰ R. E. Brown, *The Gospel of John*, CXXVI; Podobně např. Smith píše, že Marek a Jan předpokládají podobný teologický význam Ježíšovi smrti, což je překvapivé, s ohledem na to, že jejich evangelia jsou odlišná. Záhy však řekne, že čtvrté evangelium předpokládá „distinktivní křesťanskou komunitu“. D. M. Smith, *Theology of the Gospel of John*, 78, 79.

³⁴¹ R. A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, 87.

³⁴² Navzdory tomu je ve čtvrtém evangeliu, oproti synoptiků, nízký počet přímých a explicitních citací Starého zákona. *The Greek New Testament* uvádí 16 citací — osm z Žalmů, čtyři z knihy Izajáš, dvě ze Zacharijáše a po jedné z Exodu a Numeri. Dle Hengela čtvrtý evangelia raději odkazuje na Starý zákon metaforami či použitím motivům než citacemi. Pro srovnání — Markovo evangelium, jenž je délkou podobné čtvrtému evangeliu, obsahuje 31 citací, tedy téměř dvojnásobek. S ohledem na proporcionalitu (délka a počet citací) je čtvrté evangeliu nejbližší Lukášovo evangelium, jenž čítá celkem 25 citací. Přesto je ve čtvrtém evangelium Mojžíš zmiňován dvakrát častěji než v jiných kanonických evangeliích, motiv Exodu je v něm též dominantní, stejně jako kniha Genesis.

pravda se stala skrze Ježíše Krista (1,17).³⁴³ Tento důraz je blízký např. teologii apoštola Pavla, jenž význam milosti Ježíše tematizuje na pozadí Zákona ve svém listu Římanům. Neznamená to však, že by „zákon“ měl být nahrazen nebo zrušen, ba naopak — Ježíš v evangeliu říká, že „Písmo musí platit“ (10,35). Ježíš dle Jana Křtitele přišel, „aby ho poznal Izrael“ a stejně tak Ježíš Samaritance u studny říká, že „Spása je od židů“. Stejně tak to však neznamená, že by se spása v Janově korpusu vztahovala pouze na židy.

Ondřej — první Ježíšův následovník, o Ježíšovi pronese, že je Mesiášem biblických očekávání (1,41), a proto se i z evangelia dozvídáme, že jediný správný způsob interpretace Starého zákona (konkrétně Tóry a Proroků) je interpretovat jej na pozadí toho, že je o Ježíšovi (1,39; 5,45–47). Jak píše Smith, srozumitelnost křesťanského zjevení ve čtvrtém evangeliu závisí na Starém zákoně a zároveň srozumitelnost Zákona závisí na zjevení Boha v Ježíši Kristu. Je to vzájemná záležitost.³⁴⁴

9.3. Christologie

Jak jsem zmínila, v Janově korpusu je jeho recipient (čtenář/posluchač) opakovaně ujišťován, že **Ježíš je Mesiáš/Kristus**.³⁴⁵ Tento teologický důraz se shoduje i s Janovým (evangelistovým) záměrem sepsání čtvrtého evangelia — aby jeho recipienti věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a aby „věřice měli život v jeho jménu“ (20,31). Identické je i téma Prvního listu Janova — v něm autor vymezuje pravověří skrze vyznání, že Ježíš je Kristus (5,1; 2,22); přišel v těle (4,2) a je Synem Božím (4,15; 5,5). Kdokoliv odmítá, že Ježíš je Kristus a odmítá Otce a Syna, je dle Jana lhář a antikrist (2,22; 5,7). Taková vyznání můžeme najít v Pavlových i pastorálních listech (Ř 1,3; 8,3; 2K 5,16; F 2,7; 1Tm 3,16), ale i v synoptických evangeliích (Mt 16,16; Mk 8,29; L 9,20), přičemž autor Skutků chápe toto vyznání jako shrnutí učení apoštolů (5,42; 9,22).

Více viz např. Edward Hoskyns, „Genesis I — III and St John’s Gospel“, *The Journal of the Theological Studies* 21, 1920, 210–218; Anthony Hanson, *The Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh: T&T Clark 1991; „John’s Use of Scripture“, in: Craig A. Evans — Richard Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, (The Library of New Testament Studies), Sheffield: Sheffield Academic Press 1994, 358–379; Martin Hengel, „The Old Testament and the Fourth Gospel“, in: C. A. Evans — R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, 380–395; Edward W. Klink III., „Genesis Revealed: Second Adam Christology in the Fourth Gospel“, *Bulletin of Ecclesial Theology* 5, 2018, 27–42.

³⁴³ Dle Hengela je Tóra/Zákon ve čtvrtém evangeliu synonymní s Písmem (γραφῆ), jenž je ve čtvrtém evangeliu zmíněno 12x (stejně jako u Pavla) a třikrát častěji než u Matouše. M. Hengel, „The Old Testament“, 28.

³⁴⁴ D. M. Smith, *Theology of the Gospel of John*, 76.

³⁴⁵ Přesto stejně jako v synoptických se Ježíš až na jednu výjimku Mesiášem nenazve (Mt 23,10; Mk 9,41; J 17,3).

Nejčastějším christologickým titulem Ježíše ve čtvrtém evangeliu je „Syn“ (18x). Ježíš jakožto Syn Boží sdílí se svým Otcem, Bohem, jeho podstatu, a proto i říká *Otec a Já jsme Jedno* (10,30). Evangelista současně nepodceňuje Ježíšovu lidskost, a proto i Ježíš říká, že *Otec je větší než on* (14,28). Toto vyjádření Ježíšovy podstaty, ve kterém evangelista nechává současně vyniknout Ježíšovo **lidství a Božství**, aniž by nějaký aspekt minimalizoval,³⁴⁶ můžeme v navázání na Barretta, označit jako „dialektické“. Ačkoliv i v synoptických evangeliích se můžeme setkat s touto tenzí, ve čtvrtém evangeliu evangelistovo dialektické uvažování nejvíce prostupuje do popředí. Tato tendence je zároveň umocněna faktem, že evangelista je ve slovech úsporný, monotónní a s oblibou variuje význam slov dle kontextu.³⁴⁷ Evangelistův literární styl tak je třeba vnímat v kontextu celého Janova korpusu a bylo by dle mě chybou zdánlivě odporující se výpovědi vytrhávat z kontextu a tvrdit, že jsou pozůstatkem několika edic, se kterými se i „zvyšovala“ christologie komunity jak předpokládá Brown³⁴⁸ nebo von Wahlde. Prolog evangelia nám do jisté míry tuto myšlenku potvrzuje, když hned první verš celého evangelia zní: *Na počátku bylo Slovo, a to Slova bylo u Boha a Bůh byl to Slovo* (1,1). Na jednu stranu tak evangelista píše *Slovo bylo u Boha* (tedy Slovo paralelně existovalo vedle Boha) avšak hned záhy říká, že *Slovo zároveň bylo Bohem*.³⁴⁹

Ze všech 18 výskytů Syna ve čtvrtém evangeliu, je 13 těchto zmínek spojeno s charakteristickými výrazy čtvrtého evangelia — s Ježíšovým sestupem, vzestupem na nebesa (3,13; 6,62), vyvýšením (3,14; 8,28) a oslavou (12,23; 13,31).³⁵⁰ Ježíš tak jako Syn

³⁴⁶ Käsemann Ježíše čtvrtého evangelia označil jako „Boha chodícího po Zemi“. *The Testament of Jesus*, 7.

³⁴⁷ Typický výraz *ὁ κόσμος* má v Janově korpusu několik významů. Jedním z nich může být neutrálně znějící „svět“ a vše stvořené (1,1.10). V negativním významu je suma těch, kdo odmítají Ježíše a materiální svět ve smyslu bohatství.

³⁴⁸ Dle Browna je autor Prvního listu nejčastěji popírajícím se autorem v Novém zákoně. *Epistles of John*, 413.

³⁴⁹ Zatímco v evangeliu lze najít mnoho binitárních vyjádření, nenajdeme v něm jazyk, jimž by evangelista vyjadřoval jednotu Ducha (Parakléta) a Otce se Synem. Více viz Richard Bauckham, *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology*, Grand Rapids: Baker Academic 2015, 21–42, (kapitola Divine and Human Community).

³⁵⁰ Motiv Ježíšova vzestupu a sestupu zná i např. Pavel, jenž v listu Římanům používá téže výrazy pro vyjádření Ježíšova vzkříšení (Ř 10,6–7; též viz Fil 2,9). Z novozákonních textů je teologie čtvrtého evangelia nejčastěji přirovnávána k teologii Pavlových listů, přičemž starší bádání soudilo, že se Pavel a evangelista Jan setkali v Efezu, popř. že Jan ve formulaci své teologie vycházel z Pavlových textů. Ernest F. Scott na počátku 20. století tvrdil, že evangelista převzal Pavlovu teologii do takové míry, že má vůči němu nesplacitelný dluh a podobně o tom byl přesvědčen Benjamin Bacon. Albert Barnett v návaznosti na tyto badatele tvrdil, že základní koncepce křesťanství, jak je vyjádřena Pavlem a čtvrtým evangelistou (Janem), je totožná a argumentoval ve prospěch přímého literárního vlivu. Není dle mého názoru nutné vysvětlovat podobnost Pavlovy a Janovy teologie na pozadí literární závislosti, jako spíš měli bychom ji chápat spíše na pozadí tehdy rozšířeného křesťanského chápání Ježíše a rozšířené interpretaci jeho smrti. Scott uvedl tři „téměř doslovné paralely“ mezi čtvrtým evangeliem a Pavlovými listy (J 7,33–39; Ř 6,16–23; Gal 4,30; 5,1). Ernest F. Scott, *The Fourth Gospel: Its Purpose and Theology*, Edinburg: T & T Clark 1906, 49; Benjamin W. Bacon, „Pauline Elements in the Fourth Gospel“, *Anglican Theological Review* 11, 1929, 199–233, 202; Albert E. Barnett, *Paul becomes a Literary Influence*, Chicago: University of Chicago Press 1941.

sestoupí jako lidská bytost na zem,³⁵¹ aby skrze svou smrt na kříži (tedy vyvýšení) byl oslaven a navrácen k Otci. Ježíšova smrt, jejíž význam je soteriologicky interpretován (viz níže na 9.4.), je spojujícím momentem čtyř uvedených výrazů.³⁵²

9.4. Ježíšova smrt, hřích a soteriologie

Ježíšova smrt je v Janově korpusu interpretována jako, že má univerzální dopad. Evangelista zdůrazňuje, že Ježíš je Vykupitelem, Spasitelem (J 3,17; 12,47; 1J 4,14) a smířčí obětí³⁵³ za hříchy celého světa (např. J 6,51; 1J 2,2; 3,16). Svět je pak jako předmět Boží spásy charakterizován „odcizeností“, pro niž je typická temnota (1,5; 12,46), smrt (5,19–27), hřích (8,21.34), otroctví (8,34–36) a falešnost (8,44).³⁵⁴ Vyobrazení světa, a tedy i stavu člověka, je v souladu s jinými novozákonními texty. Dle Smitha je Janovo pojetí soteriologie nejbližší Pavlovy a jeho interpretaci, přičemž Pavlovo „zkoumání hloubek lidské zkaženosti“ označil jako hluboké (srov. Římanům 1,18–3,20; kapitoly 5–7).³⁵⁵ Pavel i Jan souhlasí s tím, že lidská situace je zoufalá a její situaci dokáže změnit pouze Boží zásah, jež má výraz spásy skrze Ježíše Krista. Aby byl však člověk spasen a Ježíš mu skutečně „dal život“, musí v něj věřit, přijmout jeho přikázání (např. J 6,40; 8,31; 14,21–24.28; 12,26; 13,34; 14,21–24; 15,10) a participovat na eucharistii a křtu (J 6,54). Soteriologie Janova korpusu je proto univerzalistická a nevztahuje se na nějakou uzavřenou nebo etnickou komunitu.³⁵⁶

9.5. Království Boží

Jedním z nápadných rozdílů mezi čtvrtým evangeliem a synoptiky je absence explicitního důrazu na „Království Boží“ v Ježíšově učení. Relativně velké množství autorů tuto absenci vysvětluje tak, že zatímco synoptici se soustředí na *království*, čtvrté evangelium ztvárňuje Ježíše jako *krále*.³⁵⁷ Takové řešení není dle mého názoru nutné, neboť dvě pasáže ze čtvrtého evangelia, v nichž se vyskytuje „Boží království“, nám poskytují vodítko v nalezení „Království Božího“ v evangeliu.

³⁵¹ Jako člověk je Ježíš popsán jako muž z Nazareta, syn Josefa (1,45), Žida (4,9.22).

³⁵² Též viz Ch. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 72.

³⁵³ Proto i Jan Křtitel v 1. kapitole evangelia říká „Hle, beránek Boží, který snímá hřích světa.“ (1,29).

³⁵⁴ D. M. Smith, *The Theology of the Gospel of John*, 81.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Též viz „těm, kteří jej přijali a v jeho jméno věří, dal moc stát se Božími dětmi“ (J 1,12). Srovnej Ř 1,16.

³⁵⁷ Dle Browna čtvrtý evangelista odkazuje na Ježíše jako krále 15x, což je dvakrát tolik než v synoptických dlohromady. *An Introduction to the Gospel of John*, 228–229.

(J 3,3) Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Amen, amen, říkám ti, jestliže se nezrodíš shora, nepohlédneš do Království Božího.

(J 3,5) Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Amen, amen, říkám ti, jestliže se nezrodíš z vody a Ducha, nevstoupíš do Království Božího.

Uvedené verše mají též strukturu, když v nich pokaždé Ježíš hovoří o Božím království jakožto o důsledku zrození seshora nebo z vody a Ducha. V následujících verších (především 13–21) evangelista³⁵⁸ naznačuje, že téma Království Božího bude rozvinuto důrazem na Věčný život, jenž Ježíš a víra v něj, poskytuje.³⁵⁹ Záměnné použití Království Božího a (věčného) života přitom můžeme najít též v Markově evangeliu (Mk 9,43–48). Jinými slovy, evangelista neminimalizuje význam Království Božího, neboť to je pouze důsledkem zrození seshora nebo z vody a Ducha (tedy křtu, viz 10. kapitola). Bauckham takto říká, „že čtvrté evangelium vybírá a rozvíjí aspekty Království Božího. Ježíšovy zázraky různými způsoby zdůrazňují aspekty, které věčný život dává, stejně jako v synoptických zázraky odkazují ke Království Božímu, jež přichází skrze Ježíše“.³⁶⁰

9.6. Závěr

Teologie Janova korpusu — jak jsem výše několikrát připomněla — není v christologii ani soteriologii ničím odlišná od jiných novozákonních textů. Typicky je porovnávána s Pavlovou teologií, přičemž např. dle Hengela má Janova a Pavlova teologie více společného než odlišného. Připomíná tak preexistentní christologii, formulí „seslání“, predestinaci a vyvolení milostí, důraz na víru, lásku Boží a přikázání lásky.³⁶¹ Význam Janovy teologie pro další formování křesťanství podtrhuje, jakým způsobem a v jakém množství byla použita při formulaci kréd. Užitečná nám je v tomto ohledu publikace Wolframa Kinziga *Faith In*

³⁵⁸ Verše 13–21 jsou dle mého názoru evangelistovým komentářem, nikoliv součástí Ježíšova předchozího rozhovoru s Nikodémovi.

³⁵⁹ Též R. Bauckham, *Gospel of Glory*, 192.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ M. Hengel, *The Johannine Question*, 50.

Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts,³⁶² jež uvádí novozákonní pasáže, jež byly recipovány v pozdějších krédech. V pasážích a článků víry, které se týkají vyznání víry v Boha/Krista, vyznání Ježíše jako Krista, Boha, je čtvrté evangelium jednoznačně nejčastěji uváděné.

Porovnáme-li teologii Janova korpusu, tak jak ji výše nastínila, s pravidlem víry, které můžeme nalézt v Eirénaiovi (Epideixis 6), rovněž nenajdeme žádné podstatné rozdíly.

³⁶² Wolfram Kinzig (ed.), *Faith In Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts (I)*, (Oxford Early Christian Texts), Oxford: Oxford University Press 2017.

10. RITUÁLNÍ PRAXE

10.1. Úvod

Navzdory předpokládané rozmanitosti křesťanské rituální praxe v prvních dvou stoletích má podle mě vypovídací hodnotu porovnat rituály doložené v Janově korpusu s pasážemi relevantními s ohledem na rituální praxi v jiných novozákonních textech a raně křesťanských dokladech. Dále mě zajímá, zdali se důležití raně křesťanští autoři negativně vymezovali vůči pasážím, jež dle mě referují o rituálech ve čtvrtém evangeliu, jako je mytí nohou, eucharistie a křest (a implicitně by se tím vymezovali vůči „janovskému křesťanství“). Zajímám se především o eucharistii (10.2.), mytí nohou (10.3.) a křest (10.4.).

V bádání se můžeme setkat s frází, že „čtvrté evangelium je antisakramentální“³⁶³ anebo s otázkou, „Proč ve čtvrtém evangeliu není během poslední večeře eucharistie, ale rituál mytí nohou?“³⁶⁴ Tyto výpovědi můžeme chápat jako pozůstatek vlivu Bultmanna a jako částečný důsledek protestantského pozadí teologů, již je pronášejí (např. J. Dunn³⁶⁵ nebo P. N. Anderson).³⁶⁶ Anglikánští a katoličtí autoři jako například E. Hoskyns,³⁶⁷ R. Lightfoot,³⁶⁸ Ch. K. Barrett,³⁶⁹ R. E. Brown³⁷⁰ nebo R. Bauckham³⁷¹ se k otázce rituální praxe ve čtvrtém evangeliu staví pozitivně.

10.2. Eucharistie

Jak jsem výše zmínila, ve čtvrtém evangeliu chybí akt *ustanovení* eucharistie a její *zasazení* do kontextu poslední večeře, což badatele vedlo k otázkám, zda evangelista tuto tradici neznal,³⁷² nebo ji záměrně vynechal.³⁷³ Takové interpretace vychází z důsledného chápání čtvrtého evangelia na pozadí synoptiků a z implicitního předpokladu, že synoptická tradice eucharistie byla jedinou tradicí. Pavel rovněž ustanovení eucharistie nespojuje s poslední večeří (1K 11,22–25), stejně jako autor Didaché, jenž navíc v pasáži o eucharistii

³⁶³ Typicky R. Bultmann, *The Gospel of John*, 142, 189–192, 471–472.

³⁶⁴ Přehled moderního bádání viz Frederick W. Guyette, „Sacramentality in the Fourth Gospel: Conflicting Interpretations“, *Ecclesiology* 3, 2007, 235–250.

³⁶⁵ James D. G. Dunn, „John VI — An Eucharistic Discourse?“, *New Testament Studies* 17, 1971, 328–338.

³⁶⁶ P. N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 41.

³⁶⁷ E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 292–307.

³⁶⁸ Robert H. Lightfoot, *St. John's Gospel*, London: Faber and Faber Limited (2) 1947, 154–171.

³⁶⁹ Ch. K. Barrett, *The Gospel according to John*, 247.

³⁷⁰ Raymond E. Brown, „The Johannine Sacramentary Reconsidered“, *The Theological Studies* 23, 1962, 183–206.

³⁷¹ Dle Barretta je ve čtvrtém evangeliu více sakramentálního učení než v synoptických. *The Gospel According to John*, 82.

³⁷² Takto například R. Kysar, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, 259.

³⁷³ V odborné literatuře o eucharistii se proto můžeme setkat s ignorováním čtvrtého evangelia. Typicky např. Thomas O'Loughlin, „The Eucharistic words of Jesus An Un-noticed Silence in our Earliest Sources“, *Anaphora* 8, 2014, 1–12.

hovoří o Ježíši jako o tom, jenž přináší život, poznání a věčný život, což jsou charakteristická slovní spojení Janova korpusu. Kvůli absenci ustanovení a důrazu na novou smlouvu, se badatelé jako např. Carsten Claussen nebo Paul Bradshaw domnívají, že čtvrté evangelium společně s Didaché reprezentuje ranější liturgickou tradici, než je tradice synopticko-pavlovská.³⁷⁴ Ve 2. století reflektuje eucharistickou tradici čtvrtého evangelia např. Iústinos Martyr, Ignatios z Antiochie nebo Eirénaios. Eucharistie, jak ji známe ze synoptiků, je v raně křesťanských pramenech doložena až ve 3. století.³⁷⁵

Nejčastěji je jako eucharistie ve čtvrtém evangeliu interpretována pasáž 6. kapitoly, již pro přehlednost rozdělím do dvou částí.³⁷⁶ V první části (6,11) Ježíš učiní „znamení“, když vezme chleby (ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους), poděkuje a rozdělí je mezi pět tisíc lidí (εὐχαριστήσας διέδωκεν). Ve druhé části Ježíš hovoří se „zástupy“, jimž vysvětluje hodnotu „chleba života“, a následně se s chlebem ztotožní, když pronese: „Já jsem chléb života, chléb živý, jenž sestoupil z nebe, a kdokoliv jej pojí, bude mít život věčný. Chléb, jež dám, je mé tělo, dané za život světa.“ (6,51).³⁷⁷ Dále Ježíš řekne: „kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a vzkřísím ho v poslední den“ (6,54).³⁷⁸ Zatímco z verše 51 se dozvíme o univerzálnosti Ježíšovy oběti, jež vychází od Boha, verš 54 vypovídá o nutnosti jednotlivce vykročit k Bohu skrze eucharistii. Podobně jako v případě křtu je i eucharistie nutnou podmínkou vzkříšení a spásy. Takové pojetí je kompatibilní s Pavlovým pojetím eucharistie z 1K 11,23–26. Ježíšovu smrt a novou smlouvu (Pavlovo pojetí) totiž můžeme chápat jako podmínku pro věčný život (vstup do Království Božího). Pro to hovoří i fakt, že ani Janově

³⁷⁴ Carsten Claussen „The Eucharist in John and the Didache“ in: Andrew F. Gregory — Christopher M. Tuckett (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford: Oxford University Press 2005, 135–164, 163; Paul Bradshaw, *Reconstructing Early Christian Worship*, London: SPCK 2009, 3–20

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Takto pasáž interpretují (kromě autorů zmíněných výše) např. John M. Perry, „The Evolution of the Johannine Eucharist“, *New Testament Studies* 39, 1993, 22–35, 22; Petrus Maritz — Gilbert van Belle, „The Imagery of Eating and Drinking in John 6:35“, in: Jörg Frey (ed.), *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes and Theology of Johannine Figurative Language*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 335–352, 336; Esther Kobel, *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel Its Historical and Cultural Context*, (Biblical Interpretation Series 109), Leiden: Brill 2011, 174; E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 309; Charles H. Cosgrove, „The Place where Jesus is: Allusions to Baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel“, *New Testament Studies* 35, 1989, 522–539; Erwin Goodenough, „John a Primitive Gospel“, *Journal of Biblical Literature* 64, 1945 145–182, 166; Henk J. de Jonge „The Early History of the Lord’s Supper“, in: Jan W. van Henten — Anton Houtepen (eds.), *Religious Identity and the Invention of Tradition*, Assen: Royal Van Gorcum 2001, 209–237, 220.

³⁷⁷ Ἐγὼ εἶμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ὁ ἄρτος δὲ ἦν ἐγὼ δῶσω ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

³⁷⁸ Dle **Bultmanna** jsou verše 6,51–58 pozdější redakční dodatky (*The Gospel of John*, 218–219). Že se jedná o součást kapitoly, argumentoval např. **Borgen** (*Bread from Heaven*) nebo Johannes **Beutler** („The Structure of John“, in: R. Alan Culpepper (ed.), *Critical Readings of John 6*, (Biblical Interpretation Series 22), Leiden: Brill 1997, 115–128).

teologii není cizí chápat Ježíšovu smrt jako smířčí oběť za hřích (např. 1J 3,5; 2J 1,2). Součástí eucharistické pasáže ve čtvrtém evangeliu je zároveň pasáž o maně z nebes, což je stejné jako v Pavlově verzi.

10.3. Mytí nohou

Ve 13. kapitole čtvrtého evangelia Ježíš během poslední večeře³⁷⁹ myje svým učedníkům nohy (13,5–15). Následně pronese, že koho neumyje, ten s ním nebude mít podíl na věčném životě, a dá svým učedníkům pokyn, aby tuto praxi opakovali (13,8–14). Kromě „podílu“ je důsledkem i rituální čistota. V této perikopě je tedy kladen důraz na praxi — fyzický akt, jenž vede ke změně duchovního stavu. Protože je v kontextu poslední večeře ustanovena praxe mytí nohou, a nikoliv eucharistie, vedlo to badatele k otázce, proč tak evangelista učinil. Tato otázka opět plyne pouze ze zavádějícího chápání čtvrtého evangelia na pozadí synoptiků a implicitně předpokládá, že synoptická tradice, v níž je eucharistie ustanovena během poslední večeře, byla jedinou existující tradicí.

Mimo čtvrté evangelium je povinnost mytí nohou v textu Nového zákona doložena pouze v Prvním listu Timoteovi, v němž je mytí nohou chápáno jako běžný projev pohostinnosti (5,10).³⁸⁰ Ačkoliv je tato pasáž v kontextu seznamu dobrých skutků, které musejí vdovy činit, aby byly přijaty do sboru, neimplikuje to, že by se tato praxe vztahovala pouze ně.³⁸¹ Jelikož v řecko-římské praxi není doložené, že ženy umývaly hostům nohy, pokud nebyly otrokyněmi,³⁸² lze soudit, že praxe doložená z Prvního listu Timoteovi a čtvrtého evangelia vychází ze společné křesťanské tradice.³⁸³ Mimo rámec Nového zákona je praxe mytí nohou doložena poprvé u Tertulliana, dle kterého byla tato praxe součástí křesťanské bohoslužby.³⁸⁴ Tuto zmínku můžeme zároveň považovat za doklad doslovného čtení Ježíšovy výzvy k účasti na této praxi. Stejná doslovná interpretace je doložena i u Origéna, Athanasia, Jana Chrysostoma, Ambrosia, Augustina nebo v *Apoštolských*

³⁷⁹ Přestože v evangeliu tak nazvána není.

³⁸⁰ Dále se s touto praxí můžeme setkat v Lukášově evangeliu (7,36–50), v němž plačící hříšnice omývá svými slzami Ježíšovy nohy.

³⁸¹ Andrew McGowan naopak argumentuje, že se tato praxe vztahovala pouze na marginalizované osoby. „A Missing Sacrament? Foot-washing, Gender, and Space in Early Christianity“, *Archiv für Religionsgeschichte* 18–19, 2017, 105–122, 107.

³⁸² John Ch. Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, Cleveland: CPT Press 2014, 136.

³⁸³ Thomas zvažuje možnost, že by tato praxe z Prvního listu Timoteovi byla závislá na evangeliu (tak to tvrdí například Brown nebo Barrett). I kdyby tomu tak skutečně bylo, neproblematizovalo by to výše uvedenou argumentaci, pouze by to potvrdzovalo rozšířené doslovné čtení Ježíšovy výzvy ze čtvrtého evangelia. *Ibid.*, 137–138.

³⁸⁴ *Ibid.*, 128–129.

konstitucích.³⁸⁵ Ambrosios a Augustinus chápou praxi mytí nohou jako očištění od hříchu spáchaného po křtu — jak na straně omývajícího, tak omývaného.³⁸⁶

10.4. Křest

Přestože v textu čtvrtého evangelia nenajdeme popis Ježíšova křtu Janem Křtitelem, jako je tomu v synoptických (Mt 3,13–17; Mk 1,1–9; L 22,19), autor jej předpokládá (1,29–34).³⁸⁷ Důležitost křtu je zdůrazněna ve 3. kapitole,³⁸⁸ v níž Ježíš Nikodémovi sděluje, že kdo se nenarodí shora (ἄνωθεν, 3,3),³⁸⁹ z vody a ducha (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος), nevejde do Království Božího (3,5).³⁹⁰ Křest tak má ve čtvrtém evangeliu soteriologický rozměr. Protože křest vede k novému životu (znovuzrození od Boha), označuje evangelista věřící jako děti, popř. děti Boha, což je typické označení i v Janových listech. (1J 2,1.12.13.18.28; 3,1–2,7.9; 2J 1,1.4.13; 3J 1,4). Toto pojetí je kompatibilní i s Pavlovým chápáním, pro něž je křest „cestou k novému životu“ (Ř 6,4). Interpretace křtu jako znovuzrození nebo druhého narození se v křesťanské teologii prosadila již ve 2. století. Vlivem nikodémovské perikopy byla církev popisována jako „duchovní matka“, jež má zásobu křestní vody ve svém lůnu.³⁹¹ Jako další odkaz na křest můžeme chápat i pasáž ze 4. kapitoly (J 4,4–42), v níž se Ježíš u studny s vodou baví se Samařankou.³⁹² Zde Ježíš říká, že voda živá (ὕδωρ ζῶν, 4,10), již dává, je pramenem, jenž vyvěrá k životu věčnému (4,14). Dle knihy Zachariáš je tato voda i prostředkem k očištění od hříchů a nečistot (Zach 13,1).³⁹³ Raná církev (např. Eirénaios a Tertullianus)³⁹⁴ tuto pasáž rovněž interpretovala jako odkazující ke křtu, přičemž ztvárnění ženy u studny bylo často používáno k výtvarnému zobrazení křtu.³⁹⁵

10.5. Závěr

V kontextu raně křesťanských pramenů ze 2. a 3. století lze říci, že právě rituální praxe, jak je dochována v Janově korpusu, dominovala a byla většinová. Bylo tomu tak v případě eucharistie, když např. Iústinovo, Ignatiovo anebo i Eirénaiovo pojetí mělo blíže k popisu

³⁸⁵ Ibid., 129–131.

³⁸⁶ Ibid., 162.

³⁸⁷ Farizeové se např. Jana Křtitele tážou, proč křtí, když není Kristus (1,24–25).

³⁸⁸ Charles Gieschen, „Baptism and the Lord's Supper in John“, *Concordia Theological Quarterly* 78, 2014, 23–45; R. Bauckham, *Gospel of Glory*, 82; U. Schnelle, *Antidocetic Christology*, 176–194.

³⁸⁹ Může být překládáno jako „znovu“.

³⁹⁰ Ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ Πνεύματος οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

³⁹¹ Robin M. Jensen, *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, (Supplements to Vigiliae Christianae: Texts and Studies of Early Christian Life and Language 105), Leiden: Brill 2010, 248.

³⁹² Ch. Gieschen, „Baptism...“, 25.

³⁹³ Ibid., 32.

³⁹⁴ Irenaeus, *Adversus Haereses*, 3,17,2; Tertullianus, *De Baptismo*, 9.4.

³⁹⁵ R. Jensen, *Living Water*, 277.

eucharistie z Janova korpusu než k synoptickým paralelám. Totéž lze říci i o křtu nebo rituálu mytí nohou, jenž není doložen v jiných novozákonních textech, jehož praktikování však dokládá například Tertullianus nebo později i Augustinus. Ani rituální praxe doložená v Janově korpusu tak není nijak distinktivní, tzn., že ani v této oblasti nemá termín „janovské křesťanství“ analytický potenciál a jeho užití je zavádějící!

11. EKLEZIOLOGIE

11.1. Úvod

V následující kapitole se věnuji výhradně interpretaci Janových listů, které nám poskytují vhled do fungování církve, v níž působil Jan Starší, předpokládaný autor Janova korpusu. Zabývám se významem jeho titulu „Starší“ (11.2.), Druhým listem (11.3.) a Třetím listem (11.4.).

11.2. Ὁ πρεσβύτερος

Jak jsem argumentovala ve 4. a 5. kapitole, autorem Janova korpusu je dle mého názoru Jan Starší, jenž byl Ježíšovým učedníkem, raně křesťanským učitelem a misionářem. Ve svém Druhém a Třetím (Janově) listu se Jan představuje pouze jako „Starší“ (ὁ πρεσβύτερος), z čehož lze soudit, že jej adresát zná.³⁹⁶ Definic a významů výrazu „starší“ lze s ohledem na četnost jeho výskytu v (nejen) křesťanské literatuře z přelomu 1. a 2. století uvést hned několik. Papias, jenž je v mé interpretaci stěžejním autorem, označuje jako „starší“ první generaci Ježíšových učedníků (včetně Jana Staršího), popř. učedníků apoštolů. Ve stejném významu používá tento výraz i autor Prvního listu Petrova (5,1). Nápomocný nám je i První list Timeotovi, adresovaný do Efezu, v němž jeho autor označuje jako „starší“ ty, jejichž úkolem je kázání a vyučování (5,17).

Obě uvedená vymezení jsou v souladu s doklady z Janova korpusu, v němž autor tvrdí, že znal historického Ježíše (J 21,24; 1J 1,1), že je misijně činný (J 20,31; 2J; 3J) a zajímá se o ortodoxii a ortopraxi církví, v nichž působí. Jeho titul „starší“ tak má instituční konotace, jež odkazují k hierarchii místní církve, v níž působil.

11.3. Druhý list Janův

Druhý list je adresován „vyvolené paní a jejím dětem“ (ἐκλεκτῆς κυρίας καὶ τοῖς τέκνοις), přičemž většina autorů chápe „paní“ jako perzonifikaci (janovské) církve.³⁹⁷ Z listu však nelze dle mě vyčíst, že by Jan (autor) mínil pouze „janovskou“ církev, popř., že by slovo „vyvolená“ odkazovalo k nějakému elitářskému chápání jeho církve, neb jako

³⁹⁶ Nelze však vyloučit, že by Janova totožnost byla sdělena příjemci listů osobním doručovatelem. Jelikož však oba listy předpokládají předchozí kontakt, je dle mého názoru nepravděpodobné, aby jej adresát neznal.

³⁹⁷ Že označení „vyvolená paní“ je pro církev a ne pro jednotlivce argumentuje např. John **Chapman**, „The Historical Setting of the Second and Third Epistles of St. John“, *The Journal of Theological Studies* 20, 1904, 357–368; James **Houlden**, *A Commentary on the Johannine Epistles*, London: Adam & Charles Black 1973, 141; R. E. **Brown**, *The Community of the Beloved Disciple*, 93; J. **Painter**, *1, 2, and 3 John*, 348; J. **Lieu**, *The Theology of the Johannine Epistles*, 93.

Někteří raní autoři (Klémés Alexandrijský, Athanasios) toto označení chápali jako označení pro jednu ženu (paní Kýrii, vyvolené Kýrii, Drahé Paní). R. E. Brown, *The Epistles*, 652–653.

vyvolení jsou v Janově korpusu označováni ti, kteří vyznávají, že Ježíš je Mesiáš. Označení církve jako ženy bylo v raném křesťanství běžné.³⁹⁸ Takto např. autor Zjevení popisuje církev jako ženu (18. a 19. kapitola), autor Prvního listu Petrova označuje římskou církev jako „spoluvyvolenou“ (συνεκλεκτή, 5,13) a rovněž i Tertullianus o několik století později označí kartágskou obec jako Paní (domina mater ecclesia).³⁹⁹ V Druhém listu autor připomíná „vyvolené paní a jejím dětem“ „staré přikázání“⁴⁰⁰ a doceňuje, že žijí v pravdě

³⁹⁸ V novozákonních textech je běžné označovat věřící jako „vyvolené“ (Ř 8,33; Ko 3,12; 2Tm 2,10; Zj 17,14). Dle Lieuové má perzoniifikace církve jako vyvolené paní původ v Písni písní. „Scripture and the Feminine in John“, in: Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996, 225–240, 236; Podobně i R. E. Brown, *The Epistles of John*, 654.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ Přikázání (ἡ ἐντολή), že se lidé mají navzájem milovat, popř. že mají milovat své sousedy, samo o sobě nebylo v kontextu tehdejšího judaismu ničím nové (viz Lev 19,18). Nové však bylo v tom ohledu, že nyní toto přikázání utváří, a zároveň je výrazem, společenství Otce, Syna a věřících. Láska má totiž ve čtvrtém evangeliu hierarchickou strukturu — Otec miluje Syna, Syn miluje své učedníky, a ti se musí proto navzájem milovat (10,18; 12,49; 14,31; 15,10). Láska věřících k sobě navzájem je tak do jisté míry teologickou formou výpovědi o vztahu Otce a Syna. Proto i Ježíš říká, „zachováte-li má přikázání, zůstanete v mé lásce, jako já zachovávám přikázání (αἱ ἐντολαί) svého Otce a zůstávám v jeho lásce“ (15,10). Když Ježíš pronáší výše uvedená slova, osvětlí je příkladem z vlastního života — „Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele. Vy jste moji přátelé, činíte-li, co vám přikazuji“ (J 15,13–14). Právě v těchto slovech Ježíš shrnuje celé své působení, které vrcholí jeho vyvýšením ve smrti na kříži, jež vede ke spáse těch, již v něj věří. Tento akt však i hovoří o intenzitě, s jakou mají věřící Ježíšovo přikázání dodržovat. Takovéto pojetí lásky (jako maximy Ježíšova působení) ve čtvrtém evangeliu není v kontextu novozákonní teologie a etiky ničím výjimečné. Příhodná nám paralela z Pavlova listu Římanům, konkrétně ze 13. kapitoly. V této kapitole Pavel píše „Nikomou nebudte nic dlužní, než abyste se navzájem milovali, neboť ten, kdo miluje druhého, naplnil zákon. Vždyť přikázání, nezczizolozíš, nezabiješ, nepokradeš, nepožádáš a kterákoliv jiná jsou shrnuta v tomto slovu: Milovat budeš bližního svého jako sebe samého. Láska neudělá bližnímu nic zlého. Je tedy láska naplněním Zákona“ (Ř 13,8–10). S podobným chápáním lásky se můžeme setkat i v synoptických evangeliích, ve kterých rovněž Ježíš říká, že láska je největším přikázáním (Mt 22,35–40; Mk 12,28–34; L 10,26–28). Přikázání lásky má tak v Janově korpusu silně etický důraz, neboť je shrnutím Desatera. Takové čtení můžeme ospravedlnit slovesem, které se k dodržování přikázání váže, a sice „τηρεῖν“ (zachovávat). Pohlédneme-li totiž do konkordance, zjistíme, že se toto sloveso v Novém zákoně vyskytuje ve dvou významech — prvním je střežit (např. Ježíše, Mt 27,36) a druhým je zachovávat přikázání nebo slova (ὁ λόγος), které dal Ježíš nebo která mají původ v Desateru.

Shrnu-li výše uvedenou argumentaci, dodržovat Ježíšovo přikázání dle Jana neznámá jen se „vágně“ vzájemně milovat, ale znamená to svědčit o vztahu Boha a Otce skrze lásku k vlastnímu (pozemskému) křesťanskému společenství, znamená to dodržovat deset Božích přikázání a především je to podmínkou příchodu Přímluvce/Parakléta (14,15–21). V interpretaci etiky můžeme rovněž legitimně využít Prvního Janova listu. Zatímco čtvrté evangelium se snaží zachytit Ježíšův historický život, Janův první list je spíš teologickým traktátem reflektující autorovu zkušenost v povelikonoční době. Ačkoliv zastávám, že První list byl sepsán před evangeliem, je nutné oba texty, z důvodu jiné časové perspektivy, číst v posloupnost evangelium a až poté list. Jan ve svém listu klade několik důrazů, které jsou pochopitelné na pozadí etiky čtvrtého evangelia, a které přitom reflektují stejnou mnohost významů *přikázání* v evangeliu (1J 2,4–5.9; 3,17–19). V podstatě všechny uvedené pasáže z Prvního Janova listu dokládají množství způsobů, kterými Jan vyjadřuje dodržování přikázání. V první pasáži Jan ztotožňuje zachovávání přikázání Desatera s bytím ve společenství s Bohem (být ve světle). Tento význam je jinak vyjádřený i v druhé i třetí uváděné pasáži. Ve druhé pasáži se přikázáním myslí nejvyšší přikázání, jehož významem je láska k bližnímu svému, jež je ve třetí pasáži akcentována na činy. Čtvrté evangelium stejně jako listy tedy očekávají dodržování Desatera. Jednotlivá přikázání můžeme najít zakomponovaná do různých perikop v evangeliu. Ukázkovým příkladem je Ježíšova rozmluva se samařskou ženou (J 4,17–18). Ježíš v této perikopě vyzývá ženu, aby přivedla svého muže. Samaritánka mu však odvětlí, že nemá muže, načež Ježíš říká *správně jsi odpovíděla, že nemáš muže. Vždyť jsi jich měla pět, a ten, kterého máš nyní, není tvůj muž. To jsi řekla pravdu*. Ježíš se ironicky ptá, kde je Samaritánka muž, ačkoliv již předem ví, že jich měla několik. Ježíš tak ve čtvrtém evangeliu využívá ironie, aby vyzdvihl, že Samaritánka není schopna dodržovat přikázání „nesesmílníš“ (Ex 20,14).

(jsou pravověrní). Na příkladu antikrista autor vymezuje, co je nepravověrné, když píše, že antikrist je ten, jenž vyznává, že Ježíš nepřišel v těle (1,7).⁴⁰¹ Kdokoliv zastává takové učení, nesmí být přijat do domu, což má paralely v Didaché (11. kapitola). Učení, jež autor chápe jako normativní, má dle něj původ u Ježíše, resp. je Kristovo (τῆ διδαχῆ τοῦ Χριστοῦ, 1,9) a rozvíjí, co pro věřícího znamená jej (ne)přijmout. Kdo zůstane v pravověří, „získá svou odměnu“ během Posledního soudu a je ve společenství s Otcem i Synem.

Cílem listu je proto upevnění víry recipientů a zabránění jejich odpadnutí. Z toho důvodu považují za vhodné chápat list za pastorální a nikoliv polemický, byť upevnění víry je formulováno v kontextu vymezení se vůči „nepravověrnému“ učení. Jelikož Třetí list a První mají zájem o misii (1J 1,3–4),⁴⁰² můžeme na pozadí těchto textů soudit, že autor ve Druhém listu udržuje kontakt s církví, v níž misijně působil.

11.4. Třetí list Janův

Třetí list je adresován konkrétnímu člověku, a sice Gáiovi. Kromě toho, že Janova místní církev byla misijně činná (i z jiných novozákonních textů se dozvídáme, že Efez byl misijním centrem), přijímala v pohostinnosti i křesťanské misionáře z jiných místních církví, což chápala jako svoji povinnost. Autor listu (Jan Starší) dodává, že „něco už o [přijímání misionářů] církvi psal“,⁴⁰³ avšak Diotrefés, „který miluje být mezi nimi první, nás nepřijal“ (φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφῆς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς).⁴⁰⁴ Přesto, že Jan píše Gaiovi, aby přijímal věřící z jiných místních církví, Diotrefés, „janovské“ misionáře nepřijímá a pomlouvá (λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς) a ty, kteří je přijmou, vyloučí (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει, 1,10). V textu však nic nenaznačuje tomu, že důvodem tohoto nepřijetí a odmítnutí

⁴⁰¹ Fráze „Ježíš Kristus přišel v těle“ znamená totéž jako „Ježíš je Mesiáš (Kristus)“. Blíže viz Daniel Streett, *They Went Out from Us: The Identity of the Opponents in First John*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 177), Berlin — New York: Walter de Gruyter 2011.

⁴⁰² Peter Rhea Jones chápe První list jako misionářský. „The Missional Role of Ὁ ΠΙΠΕΣΒΥΤΕΡΟΣ“, in: R. Alan Culpepper — Paul N. Anderson (eds.), *Communities in Dispute: Current Scholarship on the Johannine Epistles*, (Early Christianity and Its Literature 13), Atlanta: SBL Press 2014, 141–156.

⁴⁰³ Většina badatelů argumentuje, že se list nezachoval, jiní autoři tvrdí, že to byl Druhý list. (G. Strecker, *The Johannine letters*, 253–254, 263)

⁴⁰⁴ V českých překladech se vyskytuje překlad „nepřijímá“ (Studijní překlad, Bible Kralická) anebo „neuznává“ (Ekumenický překlad a 21. století). Druhá možnost je zavádějící, jelikož mění celý tón textu — s takovým překladem se lze setkat u Bauera. Ke kritice Bauera viz Margaret M. Mitchell, „Diotrephes Does Not Receive Us: The Lexicographical and Social Context of 3 John 9–10“, *Journal of Biblical Literature* 117, 1998, 299–320; Podobně kritizují i P. R. Jones, „The Missional Role of Ὁ ΠΙΠΕΣΒΥΤΕΡΟΣ“, 141–156; R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 373.

pohostinnosti je odlišná teologie⁴⁰⁵ jak se domnívá například Strecker.⁴⁰⁶ Protože, jak argumentuje Abraham Malherbe, poskytnutí pohostinnosti ještě samo o sobě neimplikuje pozici ve vedení místní církve, není nutné Diotrefa chápat jako (proto)monarchického biskupa jako se domnívá například Theodor Zahn nebo Adolf von Harnack. Z textu se naopak zdá, že Diotrefova autorita je omezena pouze na jeho domovskou církev. Dopis Jan Starší ukončí pozdravem od „dětí její vyvolené sestry“.

11.5. Závěr

Obsah Druhého a Třetího listu se v mé interpretaci nijak neliší od jiných novozákonních textů. Vyznání, jež se nachází ve Druhém listu, tedy že Ježíš přišel v těle a je Mesiáš, můžeme najít v Pavlových i pastorálních listech (Ř 1,3; 8,3; 2K 5,16; F 2,7; 1Tm 3,16), ale i v synoptických (Mt 16,16; Mk 8,29; L 9,20), přičemž autor Skutků chápe toto vyznání jako shrnutí učení apoštolů (5,42; 9,22).

Z Janova korpusu víme, že komunita byla misijně činná, přičemž evangelista tvrdí, že své evangelium napsal, aby jiní uvěřili v Ježíše (20,31). Text evangelia je zároveň pochopitelný jakémukoliv okruhu čtenářů, což vyvrací argument, že by misie byla orientovaná pouze na „janovské“ křesťany nebo nějaké jiné vyvolené.⁴⁰⁷ Proto nelze tvrdit, že by listy předpokládaly existenci nějaké speciální tradice, jak se domnívá např. Smith.⁴⁰⁸

Co se týče hierarchie a postavení, rovněž tvrdím, že komunita byla hierarchická, jak je patrné z výše uvedené analýzy listů.⁴⁰⁹ Zároveň však o Janu Starším nemůžeme říct více, než že vystupoval s velkou mírou autority, jež přesahovala jeho vlastní místní církev.

⁴⁰⁵ Abraham J. Malherbe, „The Inhospitability of Diotrophes“, in: Carl R. Hollay — John T. Fitzgerald — Gregory E. Sterling (et al), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity: Collected Essays 1959–2012 by Abraham Malherbe*, (Novum Testamentum Supplements 150) Leiden: Brill 2013, 69–82; K této interpretaci se pak kloní k Maraget Mitthelová. Samotné „nepřijmutí“ pak dle Margaret Mitthelové může jednoduše značit odmítnutí poslovy autority. M. Mitchel, „Diotrophes Does Not Receive Us...“, 320.

⁴⁰⁶ G. Strecker, *The Johannine Letters*, 264; Podobně i Brown argumentuje, že Diotrefés nezastával chybnou christologii. *The Epistles*, 705–706, 718.

⁴⁰⁷ Dle janovského pojetí jsou všichni křesťané vyvolení.

⁴⁰⁸ D. M. Smith, *Johannine Christianity*, 18.

⁴⁰⁹ M. Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 201.

12. RANÉ KŘESŤANSTVÍ V EFEZU

12.1. Úvod

V předchozích třech kapitolách (9. až 11. kapitola) jsem se věnovala výkladu teologie, rituální praxe a instituce v Janově korpusu. V této kapitole mě zajímá, zda raně křesťanští autoři zmiňují nějakou formu křesťanství, jež by za své normativní texty měla pouze Janův korpus (12.2.). Dále se věnuji raně křesťanským pramenům, které spojují Janův korpus, popř. apoštola Jana/Jana Staršího⁴¹⁰ s Efezem (12.3.) a recepci těchto dokladů v bádání (12.4.). Protože je dle mého názoru spojení Jana Staršího s Efezem autentické (12.4.1.), věnuji se rekonstrukcím efezského křesťanství (a janovského křesťanství) dvou současných badatelů — Paula Trebilca (12.4.2.) a Mikaela Tellbeho (12.4.3). Trebilco je dle mého názoru nejvlivnějším současným badatelem, jenž se věnuje křesťanství v Efezu a jenž zároveň v mnoha ohledech reaguje na kritiky vůči dvou-úrovňovému čtení. Tellbeho závěry nejsou v bádání tolik recipovány, avšak jeho analýzu textů spojených s Efezem považuji za uspokojivější než analýzu Trebilcovu. U obou autorů mě zajímá, zda má v jejich konstrukci janovského křesťanství, termín „janovské křesťanství“ analytický potenciál.

12.2. Existují *explicitní* zmínky o janovském křesťanství?

Navzdory tomu, že texty raně křesťanských autorů jsou plné polemiky vůči skupinám, které zastávají odlišná pojetí křesťanství, je překvapivé, že neobsahují ani jednu zmínku o skupině, která by byla „distinktivní“, a jejíž normativními texty by bylo pouze čtvrté evangelium a tři Janovy listy. O „janovském křesťanství“ se nezmiňuje ani Ignatios z Antiochie, když křesťanům z Efezu píše, že byli vždy v souladu s apoštolským učením (Ign.Eph 11,2).

Podobně ani Janův korpus explicitně o janovské (ve smyslu distinktivní) komunitě nic neříká, přestože jeho autor na několika místech hovoří v množném čísle. Nicméně plurály jsou ve čtvrtém evangeliu natolik obecné, že z nich rozhodně nelze doložit existenci nějakého distinktivního náboženského směru. Jak plyne z předchozích kapitol, kdyby existovala nějaká komunita, jejíž teologie by vycházela z Janova korpusu, tak — protože tato teologie korpusu není nijak distinktivní — bychom ji rozhodně nemohli pokládat za odlišnou od zbytku raného křesťanství, jak je dokládají novozákonní a raně křesťanské texty.

⁴¹⁰ Ve 4. kapitole věnované autorství tvrdím, že autorem Janova korpusu je Jan Starší, jenž byl poměrně rychle zaměněn za apoštola Jana. Proto chápu zmínky o apoštolu Janovi ve spojení s Efezem jako o Janu Starším.

12.3. Lokalizování Janova korpusu a janovského křesťanství

V lokalizaci čtvrtého evangelia badatelé postupují dvojím způsobem.⁴¹¹ 1) Vychází buď z církevních pramenů, které v podstatě jednotně spojují čtvrté evangelium a jeho autora s Efezem⁴¹² anebo 2) tyto prameny hodnotí jako nevěrohodné a hledají na základě různých parametrů (podobnosti v teologii, filosofické vlivy, přítomnost židů atp.) jiné lokalizace.

Ad 1) Většina současných i minulých janovských badatelů dle mého názoru situuje čtvrté evangelium (a janovského křesťanství) do **Efezu** (více viz 12.4.)⁴¹³ v souladu s raně křesťanskou tradicí. V podstatě většina literárních pramenů z 2. století, jež jsem použila ve 4. kapitole (autorství čtvrtého evangelia) a v 6. kapitole (recepce Janova korpusu), pochází z Malé Asie, a sice z Efezu a jeho blízkého okolí (např. ze Smyrny). Proto pouze shrnu doklady, které spojují Janův korpus a jeho autora s Efezem. Protože raně křesťanská tradice záhy zaměnila Jana Staršího s apoštolem Janem (viz 4. kapitolu), popř. je sloučila do jedné osoby, uvedu i ty doklady, jež Efezu spojují s apoštolem Janem.

Polykratés hovoří o Janovi, který „ležel Pánu na prsou“, byl svědkem a učitelem (μαρτύρ και διδάσκαλος) a „spí v Efezu“ (HE 5,24,3). Eirénaios se sám situoval do apoštolské posloupnosti, když o sobě tvrdil, že byl žákem Polykarpa (ze Smyrny), jež společně s Papiem (z Hierapole) měl být posluchačem (apoštola) Jana (HE 5,20,6). Eusebios však zpochybňuje, že by Papias, a tedy i Polykarpos, byl posluchačem apoštola Jana a cituje předmluvu z Papirova díla *Záznam logií Páně*, dle níž byl Papias posluchačem Jana Staršího. Jan Starší, jež s největší pravděpodobností žil v Efezu (nebo jeho okolí) byl tak zaměněn s apoštolem Janem (4.5.2), následkem čehož byl i později apoštol Jan spojován s Efezem. Apoštola spojuje s Efezem i Klémés Alexandrijský (HE 3,23,6) a autor *Skutků Janových*.⁴¹⁴

⁴¹¹ Jiní jsou k nalezení geografické oblasti skeptičtí. Ch. K. **Barrett**, *The Gospel according to St. John*, 130–131; J. **Ashton**, *Understanding the Fourth Gospel*, 134–135.

⁴¹² Sanders cituje Maurice Goguela, dle kterého Efrém Syrský tvrdí, že apoštol a evangelista Jan sepsal evangelium v Antiochii. *The Fourth Gospel in the Early Church*, 9, 39.

⁴¹³ J. **Lightfoot**, *Essays on Supernatural Religion*, 91; B. F. **Westcott**, *The Gospel According to St. John*, xxxiv; R. E. **Brown**, *An Introduction...*, 204–206; M. **Hengel**, *The Johannine Question*, 5, 6, 25; Jörg **Frey**, *Das Bild „der Juden“ im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde*, in: Michael Labahn — Klaus Scholtissek — Angelika Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, (Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004, 33–53; R. A. **Culpepper**, *The Gospel and Letters of John*, 59; P. N. **Anderson**, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 135–136; U. von **Wahlde**, *The Gospel and Letters of John (3)*, 14; Raimo **Hakola**, *Recondireing Johannine Christianity*, London: Routledge 2015, 68; Udo **Schnelle**, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr.*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 351; R. **Bauckham**, *Jesus and the Eyewitnesses*, 438–468; C. **Keener** se sice klání ke Smyrně a Filadelfii, ale protože se jedná o město blízka k Efezu, uvádím jej v této části. *The Gospel of John*, 148–149;

⁴¹⁴ „Skutky Janovy“, in: *Novozákonní apokryfy II, Příběhy apoštolů*, (překlad Jan A. Dus), Praha: Vyšehrad 2007, 290–335.

Ad 2) V dějinách bádání byla ze dvou důvodů kromě Efezu nejčastěji zastávána **Alexandrie**.⁴¹⁵ Prvním důvodem je množství dochovaných fragmentů čtvrtého evangelia, které dle badatelů potvrzuje „heterodoxní“ charakter alexandrijského křesťanství (a heterodoxní charakter čtvrtého evangelia) a druhým důvodem je evangelistovo použití „slova“ (ὁ λόγος), jehož kořeny někteří vidí ve filosofii Filóna Alexandrijského. Tyto argumenty nebo předpoklady však můžeme považovat za popřené. Způsob použití čtvrtého evangelia v Egyptě se nijak neliší od jiných kanonických evangelií,⁴¹⁶ a stejně tak jsou dochované rukopisy produktem „mainstreamových autorů“ (tzn., jsou fyzicky odlišitelné od jiných apokryfních textů).⁴¹⁷ Koncept slova má pak kořeny v židovské mudroslovné literatuře.

Dalším kandidátem je i **Sýrie**⁴¹⁸ především kvůli Ignatiovi z Antiochie a Ódám Šalomounovými, jejichž teologický jazyk je blízký jazyku čtvrtému evangelia.⁴¹⁹ Jiní badatelé zastávají **Transjordání** kvůli tomu, že dle nich byli zdejší židé protěžovaní, a mohli proto vyhnat janovské křesťany ze synagogy.⁴²⁰

12.4. Efez

12.4.1. Paul Trebilco

Pokud vím, nejobsáhlejší monografii k ranému křesťanství v Efezu sepsal Paul Trebilco,⁴²¹ jenž k rekonstrukci tamějšího křesťanství použil Pavlovy listy, Skutky apoštolů, Pastorální listy, Zjevení, Janovy listy a list Ignatia efezským. Podle Trebilca v Efezu (a jeho okolí) druhé poloviny 1. století neexistovala jednotná křesťanská komunita/proud, ale pět

⁴¹⁵ Dle **Sanderse** sice bylo čtvrté evangelium sepsáno v Alexandrii, ale tradici, jež spojuje Jana Staršího (dle mě evangelistu) s Efezem nezpochybnuje. *The Fourth Gospel in the Early Church*, 8–9; J. L. **Martyn**, *History and Theology*, 76; Stephan **Witetchek**, *Ephesische Enthüllungen I. Frühe Christen in einer antiken Großstadt. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse*, (Biblical Tools and Studies 6), Leuven: Peeters 2008, 263; Herman C. **Waetjen**, *The Gospel of The Beloved Disciple: a Work in Two Editions*, London — New York: T&T Clark 2005.

⁴¹⁶ Juan Chapa, „The Fortunes and Misfortunes of the Gospel of John in Egypt“, *Vigiliae Christianae* 64, 2010, 327–352, 349.

⁴¹⁷ Charles E. Hill, „A Four-Gospel Canon in the Second Century? Artifact and Arti-fiction“, *Early Christianity* 4, 2013, 310–334; Podobně i Birger Pearson dodává, že z Egypta je dochováno pouze čtrnáct rukopisů ze 2. nebo 3. století, přičemž pouze Tomášovo evangelium chápe jako gnostické. „Earliest Christianity in Egypt: Some Observations“, in: Birger A. Pearson — James Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia: Fortress 1986, 132–160, 132–133.

⁴¹⁸ H. Köster, „Gospels and Gospel Traditions“, 33.

⁴¹⁹ R. E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 203.

⁴²⁰ Klaus Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, (Biblich-theologische Studien 5), Munich: Christian Kaiser Verlag (2) 1990. Ke kritice viz Jürgen Becker, „Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980–1984)“, *Theologische Rundschau* 51, 1986, 1–78, 53.

⁴²¹ Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Grand Rapids: Eerdmans 2004.

oddělených směrů — pavlovský (o němž svědčí Pastorální listy), janovský,⁴²² oponenti z Prvního Janova listu, oponenti z listů Timoteovi a Tita a Nikolaité.⁴²³ Janovští křesťané dle Trebilca žili v Efezu současně s pavlovskými a byť se jednalo o „distinktivní“ a od sebe oddělené komunity, nebyly v nepřátelském kontaktu.⁴²⁴ Těmto dvěma komunitám psal dle Trebilca i autor knihy Zjevení a Ignatios.⁴²⁵

Na Trebilcově monografii je pozoruhodné, že autor autor v úvodu sice vymezí své pojetí komunit⁴²⁶ (a jeho pojetí je blízké mému), avšak v průběhu práce s tímto vymezením nepracuje. Všechny křesťanské komunity v Efezu tak Trebilco v průběhu textu rekonstruuje na základě: 1) vztahu k okolnímu světu,⁴²⁷ 2) vztahu k majetku,⁴²⁸ 3) pojetí autority,⁴²⁹ 4) role žen,⁴³⁰ a 5) sebeoznačení.⁴³¹

Ad 1) V Janových listech je dle Trebilca pouze málo dokladů o tom, že by janovští křesťané byli „akulturováni“, a že by byli v širším kontaktu s okolním světem. Janovští křesťané naopak dle něj měli nízkou úroveň asimilace, silné vnitřní vazby a neparticipovali na aktivitách dominantní kultury. Takový přístup je dle Trebilca v silném kontrastu s Pastorálními listy, neboť jejich autor a jeho komunita jsou již asimilováni a akulturováni.

Ad 2) O sociální stratifikaci a vztahu k majetku nelze dle Trebilca říci víc, než že v komunitě byli ti, co strádali a ti, kteří takovým mohli pomoci. Protože Janovy listy na rozdíl od Pastorálních listů nezmiňují bohatství nebo majetek, který by byl použit k za hranicemi janovské komunity ku prospěchu jiných komunit (Pastorální listy např. zmiňují římskou komunitu), chápe to Trebilco jako další doklad odlišnosti janovského křesťanství od „komunit za“ Pastorálními listy.

⁴²² Trebilco navazuje na Bauckhamovu kritiku dvou-úrovňového čtení a na jeho tezi, že evangelia byla napsána „pro všechny křesťany“, avšak Trebilco existenci janovského křesťanství, bez jakéhokoliv vysvětlení, zastává. Paradoxně však (a v tomto ohledu navazuje opět na Bauckhama) odmítá v jeho popisu vycházet ze čtvrtého evangelia, a proto Trebilco pracuje pouze s Janovými listy. Idem., 237–241.

⁴²³ Paul Trebilco, „Studying Fractionation in Earliest Christianity in Rome and Ephesus“, in: Cilliers Breytenbach — Jörg Frey (eds.), *Reflections on the Early Christian History of Religion - Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*, (Ancient Judaism and Early Christianity 81), Leiden: Brill 2012, 293–333.

V monografii *Early Christians* Trebilco vykládá: nejprve vztah Pavla a Efezu (s. 53–103), Skutky a „nejranější křesťany“ v Efezu (s. 104–196), pastorální listy, Janovy listy a Zjevení (s. 197–627) a Ignatiův List efezským (s. 628–711).

⁴²⁴ Ibid., 712.

⁴²⁵ Ibid., 340–342.

⁴²⁶ Členové komunit dle Trebilca sdílí následující charakteristiky: smysl závazku ke skupině, vědomí hranic komunity, víru, chování, rituály, hodnoty, jazyk a symboly, světónázor, loajalitu, formu organizace a mechanismy pro řešení vnitřních konfliktů. Ibid., 9.

⁴²⁷ Ibid., 384–392.

⁴²⁸ Ibid., 422–434.

⁴²⁹ Ibid., 473–490.

⁴³⁰ Ibid., 528–540.

⁴³¹ Ibid., 569–577.

Ad 3) Dle Trebilca z Prvního listu Janova neslyšíme žádné vůdčí postavy, což však dle něj neznamená, že by v janovské komunitě nebyli jedinci, kteří se v různých příležitostech chopili vedení. Nicméně autor Prvního listu se dle Trebilca nahlížel primárně coby součást komunity a ne jako její vůdčí autorita.⁴³² Úvod k Prvnímu listu dle něj jasně ukazuje, že se autor chápal jako součást širší autoritativní skupiny svědků nebo nositelů tradice. Ačkoliv má tedy autor listu svou vlastní osobní autoritu, ve zbývajících částech listu hovoří jako součást komunity, kterou chápe jako hlavní zdroj autority. Ve Druhém a Třetím listu vystupuje „starší“, jenž má svou vlastní autoritu, která zasahuje do různých oblastí, ale dle Trebilca to není autorita, jež by vycházela z nějaké instituce nebo „appointed office“. Zatímco Pastorální listy mají tedy dle Trebilca vyvinutou církevní strukturu a dokládají počátek institucionalizace, Janovy listy se od nich radikálně liší ve svém důrazu na komunitu jako autoritu.

Ad 4) Trebilco rovněž poukazuje na (dle něj) nápadnou absenci žen ve třech Janových listech. Zabývá se interpretací oslovení „οἱ νεανίσκοι“ (mládenci) a „οἱ πατέρες“ (otcové), jež se nachází v Prvním listu (1J 2,12–13), a argumentuje ve prospěch toho, že autor listem oslovuje výhradně muže (což dle Trebilcova pohledu opět odkazuje k elementární hierarchii).⁴³³ Takový obraz je dle Trebilca naprosto opačný od komunity Pastorálních listů, ve kterých se jejich autor snaží ženám zakázat jejich aktivity, což znamená, že ženy v této komunitě byly aktivní, a proto i autor Pastorálních listů píše jiné komunitě než té janovské.

Ad 5) Trebilco uzavírá analýzu Janových listů s tím, že nejfrekventovanější sebeoznačení „οἱ ἀδελφοί“ (bratři) a „τὰ τέκνα θεοῦ“ (dítka Boží) jsou autentická sebeoznačení recipientů listů. Vztah mezi těmito sebeoznačeními je dle Trebilca komplementární, tzn., že zatímco „bratří“ odkazuje k distinktivní identitě členů komunity, mohli bychom říci k sociálnímu aspektu (má rozměr primárně horizontální), „dítka Boží“ odkazuje ke vztahu Bohu (k vertikální identitě). Protože se tato sebeoznačení nevyskytují v Pastorálních listech, chápe to Trebilco jako další doklad skutečnosti, že Pastorální listy a Janovy listy reflektují dvě odlišné komunity.

Jak je patrné, Trebilco se zajímá o sociologický popis komunit⁴³⁴ a nikoliv o nauku a rituály jím popisovaných skupin, a proto ani nelze jeho závěry dle mě chápat jako potvrzující existenci nějakého distinktivního janovského křesťanství. Většina jeho dílčích závěrů a

⁴³² „Saw himself as functioning within the group, and not over and above it“. Ibid., 489.

⁴³³ Z Trebilcovy argumentace implicitně plyne, že muži byli v janovské komunitě prominentnější než ženy, což by odkazovalo k hierarchii, která se dle Trebilca v janovské komunitě nevyskytuje. Tento paradox Trebilco ignoruje.

⁴³⁴ Dalším problémem Trebilcovy rekonstrukce je, že závěry z interpretace listů vztahuje automaticky na předpokládanou komunitu a nezajímá se, nakolik je nějaká charakteritika např. pouze daného autora atp.

argumentů má přitom strukturu, „jsem si vědomý, že to neodkazuje k [...], ale je to možné tak interpretovat“. Tzn., že téměř pokaždé uznává spekulativnost svých východisek anebo závěrů, ale přesto na nich staví a trvá. Trebilco typicky argumentuje skrze argument *ex silentio* (např., že v listech nejsou zmíněny ženy, není zmíněna vůdčí postava atp.), což má pouze omezenou hodnotu, především s ohledem na to, že První list je teologický traktát (tzn. je primárně zaměřen na teologii, nezajímá se o praktické majetkové/genderové problémy) a Druhý a Třetí list mají dohromady 28 veršů.

12.4.2. Mikael Tellbe

Mikael Tellbe je pokud vím posledním autorem, jenž se pokusil o rekonstrukci raného křesťanství v Efezu,⁴³⁵ přičemž svou monografii *Christ-Believers in Ephesus* z roku 2009 píše v kritickém dialogu s Bauerem a Trebilcem. Zatímco Bauer a Trebilco se soustředili na diverzitu efezského křesťanství, Tellbe se snaží nalézt odpověď na otázku, „co drželo rané křesťanství v Efezu pohromadě?“ V hledání odpovědi vychází, stejně jako Trebilco, z interpretace Pastorálních listů, Janových listů,⁴³⁶ knihy Zjevení (ke každé skupině textů Tellbe přiřazuje jednu komunitu) a Ignatiových listů.

Ve své monografii se Tellbe zaměřuje na: 1) formování křesťanské identity v Efezu, především na pozadí židovské diaspory; 2) pojetí autority v textech lokalizovaných do Efezu; a především na výše zmíněnou otázku, co spojovalo efezské křesťanství. Tellbe se tak zajímá o 3) tzv. „základní strukturu Ježíšova příběhu“ (teologii) a 4) etickou odpověď na něj.

Ad 1) Dle Tellbeho jsou Janovy listy svědky oddělení raného křesťanství od diasporního židovství.⁴³⁷ Jejich autor však dle něj měl stále blízko k židovství, o čemž svědčí např. jeho pojetí hříchu, jenž je v Prvním listu interpretován jako ἡ ἀνομία (1J 3,4); příběh o Kainu a Abelovi (1J 3,11–13) a sebeoznačení „Starší“.⁴³⁸ Rámec židovství však Janovy

⁴³⁵ Tellbe narozdíl od Trebilca vynechává z analýzy Skutky apoštolů (byť se jim částečně věnuje, ale spíše kriticky, než že by na základě jejich interpretace něco stavěl (s. 27–30; 76–83). Do výkladu zároveň zařadil i Dialog Lústina s Tryfem a Eirénaia (s. 111–129). V komparativních kapitolách (4. a 5. kapitola) výklad končí Ignatiem.

⁴³⁶ Tellbe podobně jako Trebilco v analýze teologie nečerpá ze čtvrtého evangelia.

⁴³⁷ Ibid., 95, 97.

⁴³⁸ Ibid., 92–93. Tellbe dále např. čerpá z analýzy Prvního listu Terry Griffitha, jenž se zajímal především o frázi „Děti, varujte se modlářství“ (1J 5,21). Dle něj je celý První list produktem nekončící debaty mezi židy a žido-křesťany, zda byl Ježíš skutečně Mesiáš, anebo nikoliv. Výše uvedená fráze je totiž dle Griffitha inspirovaná polemikou s „idolatrií“ ze Septuaginty a helenisticko-židovskou literaturou z téže doby.

listy překračují, když v nich jejich autor dle Tellbeho polemizuje s „helenistickými systémy spásy“ (byť je nedefinuje a nevykládá).⁴³⁹

Ad 2) Tellbe se v interpretaci autority v Janových listech příliš neliší od Trebilca, když zastává, že v janovské komunitě je samotná komunita zdrojem autority a nikoliv konkrétní postava nebo „úřad“ (office).⁴⁴⁰ Titul „Starší“ v Druhém a Třetím listu Janově má dle Tellbeho jiný význam než v Pastorálních listech, ve kterých znamená pozici, do níž je člověk zvolen (appointed office). Výše uvedená tvrzení Tellbe dokládá interpretací konfliktu mezi Starším a Diotrefem, jehož jádrem je dle něj spor ohledně autority a úřadu. Upozorňuje přitom na absenci jakýkoliv titulů a pozic a na absenci církevní struktury v listech.⁴⁴¹

Dle Tellbeho je tak pojetí autority a legitimacy v Janových listech v kontrastu s Pastorálními listy, ve kterých autorita spočívá v apoštolském pověření (apostolic callings), a dále se Zjevením, v němž autorita vychází z „prorockých vzestupů“ (prophetic ascensions).⁴⁴² S ohledem na Efez to dle Tellbeho znamená, že v jeho okolí existovalo několik pojetí a definic „prototypických vyznavačů Krista“ (prototypical Christ-believer),⁴⁴³ jež spolu navzájem dle Tellbeho soupeřili.

Ad 3) Jak jsem výše zmínila, Tellbeho především zajímá, jakou „víru a chování“ (belief and behaviour) sdílely různé křesťanské komunity v Efezu a jeho okolí. V praxi to znamená, že Tellbe podle určitého rastru porovnává teologie Janových a Pastorálních listů a knihy Zjevení. Rámecem výkladu mu je jím vymezená „základní struktura Ježíšova příběhu“, již definuje následovně. (1) V kontinuitě s Písmem (2) je Bůh Otec (3) zjeven v: Ježíši Kristu, (4) člověku Ježíši, (5), vyvýšeném Kristu, (6) zprostředkovateli nebo prostředku spásy. (7) Spása, jež (8) zahrnuje všechny lidi a (9) byla potvrzena prorockým Duchem a (10) bude dokončena budoucím návratem Ježíše Krista.⁴⁴⁴ V případě všech efezských textů Tellbe došel k závěru, že sdílejí výše uvedenou substrukturu Ježíšova příběhu.

Ad 4) Událost spásy si dle Tellbeho žádá etickou odpověď. Ta se dle něj skládá z následujících bodů. Jako odpověď na Boží čin, je věřící povolán k: (1) oddané a řádné

⁴³⁹ Z Tellbeho textu implicitně plyne, že tím myslí pojetí Ježíše čistě jako člověka a nikoliv Syna Božího. Avšak nechápu, jak se má takové pojetí vztahovat k helénistickým systémům spásy“. Ibid., 96–97.

⁴⁴⁰ Ibid., 199.

⁴⁴¹ Ibid., 201, 210.

⁴⁴² Ibid., 204.

⁴⁴³ Ibid., 206.

⁴⁴⁴ „This narrative contains at least ten core items: (1) In continuity with the Scriptures (continuity), (2) God, the Father (the subject), (3) is revealed in Jesus Christ (revelation), (4) the man Jesus (humanity) (5) and the Exalted Christ (exaltation) (6), the mediator or means of salvation (the means) and (7) in order to bring about God's salvation (the result) (8) on behalf of all men (universality), (9) this was confirmed by the prophetic Spirit (the Spirit) and (10) will be brought to completion at the future return of Jesus Christ (consummation).“ Ibid., 278.

odpovědi, tím, že vytvoří komunitu odpovídajících (responding)/věřících členů; 2) realizaci „Kristovských hodnot“ a ctností; 3) vysokým morálním standardům; 4) odříkání věcí z tohoto světa; 5) neúčasti na „pohanském kultickém životě“; 6) ochotě trpět pro Kristovo jméno.⁴⁴⁵ V analýze Tellbe dochází k závěru, že jím vymezená „etická odpověď“ se nachází ve všech textech, byť ne všechny texty ji artikulují stejnou terminologií nebo idiomy.⁴⁴⁶

Závěr Tellbeho analýzy efezských textů je dvojitý. Na jednu stranu dle něj všechny texty sdílí společnou strukturu „Ježíšova příběhu“, jenž obsahuje „teologická přesvědčení“,⁴⁴⁷ a vyžaduje tutéž etickou odpověď (viz body 3 a 4). Z toho důvodu i Tellbe zastává (v reakci na Bauera), že si křesťanství v Efezu 2. století vytvořilo vědomí jednotné teologie („theological commonality“) do takové míry, že o Efezu lze hovořit jako o centru ortodoxie.⁴⁴⁸ Z jeho interpretace tak implicitně plyne, že „janovské křesťanství“ není smysluplným termínem pro označení raně křesťanského směru, který by byl specifický ve své teologické nauce. Jedinou smysluplnou odlišností, jež by legitimizovala termín, je tak Tellbem předpokládaná absence hierarchie, kterou může zastávat jen díky — podle mě nepodloženému a spekulativnímu předpokladu, že označení „starší“ zde nemá institucionální konotace. Z Efezu a jeho okolí (např. Hierapole) je doloženo několik pojetí „starších“, z nichž všechny, pokud vím, odkazují k nějakému církevnímu úřadu. Tellbe odmítne použít tyto doklady, když jednoduše a neproblematicky konstatuje, že význam tohoto titulu je v Janových listech jiný. Předpoklad „egálitářského“ janovského křesťanství by zároveň implikoval, že by janovská komunita neměla náboženské rituály,⁴⁴⁹ neboť ty implikují existenci náboženských specialistů.

Zatímco výše jsem popsala Tellbeho závěr jako odkazující k „teologicky jednotnému Efezu“, Tellbe na druhou stranu říká, že je legitimní o efezském křesťanství říci, že se

⁴⁴⁵ „This pattern consists of at least six items: in reply to God’s saving acts in Jesus Christ, man is called to (1) a committed and proper response (of receiving, repentance, believing), by forming a community of responding/believing members, and (2) in the manifestation of Christ-like attitudes and virtues (love, godliness, humility) towards one another, to (3) high moral standards, to (4) renunciation of this world (worldly values/material possessions), to (5) non-participation in pagan cultic life (idolatry), and to (6) willingness to suffer for the sake of Christ. Ibid., 279.

⁴⁴⁶ Ibid., 289.

⁴⁴⁷ Přesto, že se liší např. v terminologii a použitých idiomech. Ibid., 302.

⁴⁴⁸ Ibid., 307.

⁴⁴⁹ Absence tematizace rituální praxe je částečným důvodem, proč Tellbeho závěry mají omezenou vypovídací hodnotu.

skládalo z teologicky a sociologicky různorodých skupin⁴⁵⁰ a současně, že v něm existovalo více různorodých skupin, než kolik předpokládal Bauer!⁴⁵¹

12.5. Závěr

V kapitole jsem se zaměřila na dvě současné rekonstrukce křesťanství v Efezu a na způsob, jakým je Janův korpus v tomto kontextu vykládán. Viděli jsme, že Trebilco automaticky předpokládá existenci janovského křesťanství, aniž by určil a vymezil jeho náboženské charakteristiky, a místo toho se zaměřuje čistě na jeho sociologický popis (vztah k majetku, roli žen, vztah k okolnímu světu,...). V jeho sociologickém popisu přitom převládá argumentace *ex silentio*, což činí Trebilcovy závěry nanejvýš spekulativní.

Jiné je to v případě Tellbeho rekonstrukce. Tellbe paradoxně dochází k závěru, že Janův korpus se v teologii a etice neliší od jiných novozákonních „efezských“ textů, z čehož implicitně plyne, že ve své práci vlastně dokazuje, že termín janovské křesťanství nemá analytický potenciál (byť netematizuje náboženské rituály).

Oba autoři tak dle mého názoru dokládají, že termínem janovské křesťanství nelze uchopit nějaký specifický náboženský směr, jenž by vycházel čistě z Janova korpusu.

⁴⁵⁰ „Myslím, že je zde [v Efezu] legitimní hovořit o křesťanském hnutí jako o skládající se z teologicky a sociologicky různorodých skupin. Ve skutečnosti v Efezu lze nalézt několik souběžných a konkurenčních pochopení ježíšovské tradice, ještě více, než kolik se pokusil nalézt [Walter] Bauer.“ („I think it is legitimate to talk about the Christian movements(s) there as a diversity of groups, both sociologically and theologically. Actually, the case for several concurrent and competing understanding of the Jesus-tradition in Ephesus could be made more strongly than Bauer attempted.“ Ibid., 305.

⁴⁵¹ Ibid., 305.

13. ZÁVĚR: JANOVSKÉ KŘESŤANSTVÍ — TERMÍN, KTERÝ JE TŘEBA OPUSTIT

V práci jsem se věnovala „janovskému křesťanství“ a způsobům, jakými badatelé dokazují jeho existenci coby autonomního křesťanského směru (část A), přičemž hlavní intencí textu bylo ukázat, že tento termín nemá analytický potenciál pro studium raného křesťanství (část B). Upozornila jsem, že z většiny argumentů, ze kterých bádání odvozuje existenci janovského křesťanství, nelze legitimně odvodit existenci nějakého odděleného křesťanského směru, neboť tyto argumenty vychází pouze z interpretace literárních a stylistických specifik Janova korpusu. Lze přitom říci, že janovské křesťanství je v interpretaci daných aspektů již předpokládáno a tyto aspekty jsou chápány jako zpětné potvrzení jeho existence, a jedná se tak o argumentaci kruhem.

Abych ukázala, že „janovské křesťanství“ neexistovalo (a že tento termín je zavádějící ve studiu novozákonního písemnictví a raného křesťanství), položila jsem si otázku, jaké charakteristiky by měl mít hypotetický náboženský směr, potažmo autonomní směr v rámci křesťanství, jehož jedinými normativními texty by byly texty Janova korpusu. Zabývala jsem se proto teologií, rituální praxí a institucí v Janově korpusu v kontextu raného křesťanství a ukázala, že v žádném z těchto aspektů se Janův korpus neliší natolik, aby šlo říci, že je produktem nějakého raně křesťanského distinktivního směru. Nulový analytický potenciál termínu „janovské křesťanství“ dle mého názoru dokládají i práce badatelů, kteří s tímto termínem pracují. Dle Browna, Smitha, Culpeppera a dalších autorů mělo janovské křesťanství 1) původ v židovství, 2) jeho stoupenci byli v konfliktu s židy, 3) vyznávali, že Ježíš je Mesiáš a Syn Boží, 4) později se k nim přidali stoupenci nežidovského původu. S ohledem na to, že hovoříme o „janovském křesťanství“ a výše uvedené čtyři body můžeme považovat za charakteristické znaky křesťanství 1. a 2. století, nemá smysl hovořit o distinktivním směru, jestliže se to vztahuje na obecné charakteristiky.

Shrnutí mého pojetí Janova korpusu

Od druhé poloviny 20. století badatelé předpokládali, že Janův korpus je dokladem existence tzv. janovského křesťanství (2. kapitola). O tomto směru křesťanství bádání předpokládá, že se jednalo o distinktivní směr křesťanství 1. století a usuzovalo tak především na základě obsahové odlišnosti čtvrtého evangelia od synoptiků. Přesto, že bádání předpokládalo, že se jednalo o distinktivní náboženský směr, zaměřilo se především na jeho historii, jež byla konstruována skrze interpretaci čtvrtého evangelia a tří Janových listů. Typické konstrukce janovského křesťanství se skládají z výčtu historických konfliktů, které

janovští křesťané zažili, přičemž tím základním a nejdůležitějším konfliktem byl jejich konflikt s židy (dále např. s následovníky Jana Křtitele, s žido-křesťany apod.). Lze přitom říci, že každá rekonstrukce janovského křesťanství se snažila najít historický „katalyzátor“ a příčinu určitých charakteristik čtvrtého evangelia. Tyto charakteristiky mohou být teologické (vysoká christologie, postava Parakléta) nebo i historické.

V rekonstrukci historie janovského křesťanství hráli nejdůležitější roli Martyn a Brown. Martyn o čtvrtém evangeliu tvrdil, že je jediným dokladem tzv. dvou-úrovňového dramatu, jež ve skutečnosti pojednává o komunitě, a nikoliv o Ježíšovi, jak se na první pohled zdá (patrné bylo, že Martyn komunitu předpokládá a nedokazuje). Toto svérázné pojetí žánru (3. kapitola) je přitom dle Martyna „nejodvážnější krok“, který čtvrtý evangelista učinil, přičemž dle něj se inspiroval v židovské apokalyptice. Brown převzal Martynovo čtení (tedy nečetl pasáže jako o Ježíšovi, ale o komunitě) a historii janovského křesťanství rozložil do čtyř hypotetických period a tří edic čtvrtého evangelia. Ačkoliv v současnosti převládá pojetí kanonických evangelií jako antických životopisů, interpretace čtvrtého evangelia jako dvou-úrovňového dramatu navzdory tomu přetrvává. Přelomovou studií byla v tomto ohledu práce Burrige, jenž porovnal antické životopisy a kanonická evangelia, a došel k závěru, že se jedná o týž žánr. Stejně jako antický životopis, i čtvrté evangelium v úvodu identifikuje hlavního protagonistu a jeho původ, a Ježíšovi se věnuje od počátku jeho veřejného působení. S ohledem na žánr čtvrtého evangelia není proto ani překvapivé, že ve čtvrtém evangeliu stejně jako v synoptických je Ježíš podnětem většiny sloves, a že je strukturováno chronologickým rámcem, který je vyplněn tematickým materiálem (příběhy, dialogy a promluvy). Taková struktura je např. typická pro životopisy filosofů. Označení čtvrtého evangelia jako antický životopis znamená, že když evangelium podává život Ježíše, nelze jej číst jako „okno“ do janovského křesťanství, které by zrcadlilo jeho vývoj a krize. Jediným legitimním čtením čtvrtého evangelia je tak čtení doslovné — pojednávající o životě Ježíše z Nazaretu. Takové doslovné chápání evangelia je i v souladu s důvodem, proč evangelista sepsal evangelium — aby ostatní uvěřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a aby měli život v Jeho jménu (J 20,31).

Ačkoliv o čtvrtém evangeliu hovořím jako o „čtvrtém“, neznamená to, že by v mém pojetí mělo neznámého autora, ba naopak (4. kapitola). Všechny dochované rukopisy, které obsahují rovněž název evangelia, jednoznačně připisují čtvrté evangelium „nějakému“ Janovi, přičemž tento Jan, jak argumentuji, je „Jan Starší“. Přesto, že takové rukopisy jsou zhruba o dvě až tři staletí mladší než evangelium, není to dle mého názoru důvod ke skepsi, že název je sekundární a přidaný k původně anonymnímu textu. Pro původnost názvů

kanonických evangelií totiž hovoří jejich jednotné doložení u raně křesťanských autorů a v novozákonních rukopisech, absence zmínky, že by byla anonymní, a především fakt, že již na počátku 2. století (okolo roku 110 u Papiá) jsou dochovány všechny názvy evangelií. Znamená to, že maximální časový rozestup mezi sepsáním kanonických evangelií a jejich první zmínkou je maximálně 40 let. Jan Starší, o kterém tvrdím, že je autorem čtvrtého evangelia, byl dle mého názoru neznámý Ježíšův učedník původem z jeruzalémské aristokratické rodiny, jenž z nějakého důvodu odešel do Efezu (jako pravděpodobný důvod se jeví židovské povstání v Palestině). Ačkoliv žádný pramen Jana Staršího explicitně neoznačuje jako autora čtvrtého evangelia, dva prameny (Papias/Muratoriho fragment a Polykratés) o Janovi hovoří jako o Ježíšově učedníkovi, který nebyl jedním z Dvanácti, přičemž Polykratés dokonce o Janu hovoří jako o knězi. Protože Papias zmiňuje „Jana Staršího“, a jak tvrdím, autor Muratoriho fragmentu Papiovu zmínku převzal, (Papiův) Jan Starší a Jan (Muratoriho fragmentu) je touž osobou. Že tento (Papiův) Jan Starší je týmž Janem Starším (autorem Janova korpusu) potvrzuje fakt, že čtvrté evangelium je tradováno pod jménem Jan, jenž se ve dvou listech Janových podepisuje jako „Starší“. Protože tento Jan nebyl jedním z Dvanácti, a jak víme minimálně z Pavlových listů, již v polovině 1. století byla autorita Dvanácti cenná, musel své evangelium založit na privilegovaném svědectví. Z toho důvodu Jan v evangeliu vystupuje jako Ježíšův *milovaný učedník*, což lze na základě textu evangelia interpretovat tak, že věrně zachovává Ježíšova přikázání. Evangelistův epitet je tak do jisté míry analogický s Pavlovým tvrzením, že se setkal se Vzkříšeným, neb je skrze něj legitimizována jeho vlastní pozice. Současně však dle textu evangelia nemůže evangelista sám ručit za své svědectví, a proto se v poslední kapitole evangelia objevuje (plurál) „a my víme, že jeho svědectví je pravdivé“. Ačkoliv většinové bádání tvrdí, že poslední kapitola je redakčním dodatkem, (což částečně vychází z interpretace výše uvedeného plurálu, tedy že v poslední kapitole hovoří jiná skupina než evangelista), je takové pojetí dle mého názoru nepodložené, neb by znamenalo, že pasáže, v nichž se vyskytuje *milovaný učedník*, postrádaly smysl, protože až právě v poslední kapitole evangelia je *milovaný učedník* ztotožněn s evangelistou. Čtvrté evangelium je zároveň jedním z nejlépe dochovaných evangelií, a proto by absence materiálních dokladů byla nápadná.

Autor čtvrtého evangelia, Jan Starší, je současně dle mého názoru i autorem tří Janových listů (5. kapitola). Příliš mnoho autorů však nezastává pojetí, že by čtvrté evangelium a tři Janovy listy měly téhož autora, a to z výše uvedeného důvodu, že většina předpokládá, že čtvrté evangelium ve skutečnosti referuje o janovské komunitě, jež je v

konfliktu s židy. Absence židů v Janových listech je proto interpretována jako doklad toho, že listy byly sepsány v době, kdy již janovští křesťané nebyli v konfliktu s židy. Současně však lze o listech říci, že některé typické teologické výrazy čtvrtého evangelia (nikoliv myšlenky) v nich chybí. Z toho důvodu badatelé předpokládají, že jsou listy dílem jiného autora, než autora čtvrtého evangelia. Protože pojetí žánru čtvrtého evangelia jako dvouúrovňového dramatu chápu jako spekulativní a nepodložené, je dle mě spekulativní z něho odvozovat časovou prioritu evangelia. S ohledem na teologickou a jazykovou podobnost Janových listů a čtvrtého evangelia proto tvrdím, že nejméně komplikovaným řešením je předpoklad časové priority Prvního listu Janova a předpoklad, že je dílem téhož autora jako čtvrté evangelium. V takové časové souslednosti lze jemné rozdíly vysvětlit jako důsledek autorova literárního zrání. Ačkoliv i Druhý a Třetí list Janův dle mě napsal též autor, z důvodu jejich krátkosti se vzdávám možnosti určit, v jaké souslednosti ve vztahu k Prvnímu listu a evangeliu byly sepsány.

Výše jsem zmínila, že janovské křesťanství je v bádání chápáno jako distinktivní a heterodoxní směr raného křesťanství. Jedním z důvodů, proč se tak badatelé domnívají, je mimo jiné i fakt, že u raně křesťanských autorů 2. století (např. apoštolští otcové a Iústinus) lze podle nich najít pouze málo doslovných citací Janova korpusu (6. kapitola). Dle většiny autorů přitom v janovském křesťanství došlo ke schizmatu, následkem čehož se komunita rozdělila a jedna její část se přidala ke „gnostikům“, montanistům atp. Jelikož si tato část „vzala s sebou čtvrté evangelium“, podporovalo to dle různých badatelů různé „hereze“ atp., což je opět další předpokládaný důvod, proč čtvrté evangelium mnoho proto-ortodoxních autorů nerecipovalo. Porovnáme-li však počet přesných citací synoptických evangelií u proto-ortodoxních autorů, zjistíme, že čtvrté evangelium se jejich počtem nijak radikálně neliší, a to z prostého důvodu, že v tehdejší literární kontextu (židovském i řecko-římském) nebylo zvykem přesně citovat. Naopak bylo ve zvyku si citovaný text přizpůsobovat, přebírat myšlenky a jinak je vyjádřit anebo naopak (převzít jazyk a vyjádřit jím jiné myšlenky atp.). Jestliže s takovýmto pojetím pohlédneme na texty Kléménta Římského, Ignatia nebo Polykarpa, zjistíme, že Janův korpus byl těmto autorům důvěrně znám. S ohledem na počty dochovaných rukopisů čtvrtého evangelia proto můžeme říci, že se těšilo v rané církvi široké oblibě.

Základní problém konstrukcí janovského křesťanství spočívá v tom, že existence předpokládaného distinktivního náboženského směru je dokládána skrze literární a kompoziční aspekty Janova korpusu. Aby použití termínů „janovské křesťanství“, „janovská komunita“ bylo legitimní, a aby tyto termíny měly vypovídací hodnotu, je třeba je vymezit

na pozadí „jiného křesťanství“, jestliže „janovské“ křesťanství má být pouze jednou formou křesťanství z mnoha (jak z toho termínu plyne). Je proto třeba se zaměřit, zda je odlišné v nějakém věcném ohledu (v teologii, rituální praxi a instituci).

Předpoklad existence janovského křesťanství je paradoxní v tom ohledu, že badatelé jako Brown, Hurtado nebo Frey chápou čtvrté evangelium jako jeden z nejdůležitějších pramenů pro formaci křesťanské ortodoxní teologie (9. kapitola). Ve čtvrtém evangeliu je tak Ježíš vylíčen na pozadí mesiášských očekávání Starého zákona a zároveň srozumitelnost Starého zákona dle evangelia závisí na zjevení Boha v Ježíši Kristu. Z novozákonních textů je teologie čtvrtého evangelia nejčastěji přirovnávána k Pavlově teologii, přičemž starší bádání soudilo, že se Pavel a evangelista Jan setkali v Efezu, popř. že Jan vycházel z Pavlových textů. Přesto, že v současnosti pouze málo badatelů zastává hypotézu přímé literární závislosti, jen málo badatelů popírá podobnosti Pavlovy a Janovy teologie. Autor Prvního listu Janova a čtvrtého evangelia opakovaně ve svých textech ujišťuje a zdůrazňuje, že Ježíš je Mesiáš/Kristus. Identické je i téma Prvního listu Janova — v něm autor vymezuje pravověří skrze víru, že Ježíš je Kristus; přišel v těle a je Synem Božím. Kdokoliv odmítá, že Ježíš je Kristus a odmítá Otce a Syna, je lhář a antikrist. Taková vyznání můžeme najít v Pavlových i pastorálních listech, ale i v synoptických evangeliích, přičemž autor Skutků chápe toto vyznání jako shrnutí učení apoštolů. Rovněž Ježíšova smrt je v Janově korpusu interpretována jako událost univerzálního dopadu a netýká se pouze nějaké uzavřené komunity. Aby byl člověk spasen a Ježíš mu skutečně „dal život“, musí v něj věřit, přijmout jeho přikázání a participovat na eucharistii a křtu.

Co se týče rituální praxe (10. kapitola), lze říci, že v kontextu raného křesťanství převládala taková praxe, kterou nalezneme ve čtvrtém evangeliu. Nejčastěji je jako eucharistická pasáž ve čtvrtém evangeliu interpretována pasáž z šesté kapitoly. V ní Ježíš pronese: „Já jsem chléb života, chléb živý, jenž sestoupil z nebe, a kdokoliv jej pojí, bude mít život věčný. Chléb, jež dám, je mé tělo, dané za život světa.“ Dále Ježíš řekne: „kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a vzkřísím ho v poslední den“. Takovéto pojetí je kompatibilní s Pavlovým pojetím eucharistie, neb Ježíšovu smrt a novou smlouvu (Pavlovo pojetí) můžeme chápat jako podmínku pro věčný život (vstup do Království Božího). Ve 2. století reflektuje eucharistickou tradici čtvrtého evangelia např. Iústinos, Ignatios nebo Eirénaios. Eucharistie, jak ji známe ze synoptiků, je v raně křesťanských pramenech doložena až ve 3. století.

Soteriologický význam má ve čtvrtém evangeliu i křest, jenž je vylíčen ve třetí kapitole evangelia. V této kapitole Ježíš Nikodémovi sděluje, že kdo se nenarodí shora, z

vody a ducha, nevejde do Království Božího. Protože křest vede k novému životu (znovuzrození od Boha), označuje evangelista věřící jako děti, popř. děti Boha, což je typické označení i v Janových listech. Toto pojetí je kompatibilní i s Pavlovým chápáním, podle něhož je křest „cestou k novému životu“. Interpretace křtu jako znovuzrození nebo druhého narození se v křesťanské teologii prosadila již ve 2. století.

K otázce institučního rámce Janova korpusu (11. kapitola) nelze říci mnoho s ohledem na to, že pouze dva listy (Druhý a Třetí list Janův) dokládají přímou komunikaci Jana Staršího s jinými místními církvemi (První list je spíše teologický traktát než list v pravém slova smyslu). Oba texty se však zajímají o misii. Druhý Janův list je adresován „vyvolené paní a jejím dětem“, přičemž „vyvolená“ lze chápat jako obecné označení pro křesťany a křesťanskou církev, jako to užívá např. autor Prvního listu Petrova adresovaného do Malé Asie. Jelikož První a Třetí listy Janovy mají zájem o misii, můžeme na jejich pozadí soudit, že Jan prostřednictvím Druhého listu udržuje kontakt s církví, v níž misijně působil. Kromě toho, že Janova církev misijně působila, Třetí list svědčí o tom, že přijímala v pohostinnosti i křesťanské misionáře z jiných církví, což chápala jako svou povinnost. Trendem bádání je usuzovat, že „janovská komunita“ byla egalitářská a bez hierarchie, na základě toho, že v listech není zmíněna explicitní církevní struktura. Takové pojetí je však dle mého názoru chybné, neb již samotná existence rituálů odkazuje k existenci rituálních specialistů, a Jan zároveň ve svých textech vystupuje jako autoritativní svědek. Proto píše dopis jiné církvi, aby jí připomněl „pravověří“, a přikazuje jí, aby nepřijímala takové lidi, jež by nevyznávali, že Ježíš je Kristus. Zároveň nelze dle mě činit příliš velké závěry z toho, že ve 28 verších (celková délka Druhého a Třetího listu) není zmíněno něco explicitně.

Ačkoliv v textu vystupují proti tomu, že by existovalo nějaké janovské křesťanství (janovské komunity) jako autonomní proud uvnitř raného křesťanství, kontinuálně jsem zdůrazňovala literární a misijní působení Jana Staršího. Přestože dle mého názoru byl Jan učitelem a kazatelem v Efezu a jeho okolí, nevede nic k tomu se domnívat, že by založil nějakou literární nebo intelektuální školu v institucionálním smyslu. I kdyby se někdo jiný než Jan Starší podílel na redakci čtvrtého evangelia, nelze z toho bez dalších dokladů vyvozovat, že by byl Janovým „žákem“ v přísném slova smyslu. Podobně nelze činit příliš velké závěry z toho, že různí autoři (např. Melitón) byli čtvrtým evangeliem a jeho jazykem inspirováni. Poměrně ukázkovým příkladem je dle mého názoru Polykarpos, o kterém se traduje, že byl Janovým žákem, ale v jehož textech nelze až na jednu parafrázi najít „Janovy výrazy“ nebo ovlivnění jazykem Janova korpusu.

Zatímco termíny janovské křesťanství a janovské komunity jsou dle mého názoru pro studium raného křesťanství zavádějící a z Janova korpusu nelze odvodit žádnou distinktivní formu křesťanství, existenci „janovské školy“ nelze vyloučit. S ohledem na výše uvedené argumenty však nelze existenci této školy ani prokázat a nelze o ní říci, že by v ní bylo vyučováno něco distinktivního. Znamená to, že ani termín janovská škola dle mého názoru nemá analytický přínos (zejména pokud nepracuji s různými redakcemi evangelia, jiným autorstvím listů atp.).

SEZNAM LITERATURY

- A Committee of the Oxford Society of Historical Theology, *The New Testament In the Apostolic Fathers*, Oxford: Clarendon Press 1905.
- Aland, Barbara, „The Significance of the Chester Beatty Biblical Papyri in Early Church History“, in: Charles Horton (ed.), *The Earliest Gospels: The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels — The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45*, (The Library of New Testament Studies 258), London: T&T Clark 2004, 108–121.
- Aland, Kurt a Barbara, *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1981.
- Aland, Kurt, „The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries“, *Journal of Theological Studies* 12, 1961, 39–49.
 - *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments un seines Textes*, Berlin: de Gruyter 1967.
- Albright, William, „Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John“, in: William D. Davies — David Daube (eds.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology: In Honour of Charles Harold Dodd*, Cambridge: Cambridge University Press 1956, 153–171.
- Allison, Dale, „Was There a Lukan Community?“, *Journal of IRBS Theological Seminary* 10, 1988, 62–70.
- Anderson, Paul N., „Acts 4:19–20 — An Overlooked First-Century Clue to Johannine Authorship and Luke’s Dependence upon the Johannine Tradition“, *Bible and Interpretation* 2010. Online <<http://www.bibleinterp.com/opeds/acts357920.shtml>> (1.5.2020).
 - „The Community That Raymond Brown Left Behind: Reflections on the Johannine Dialectical Situation“, *Faculty Publications — College of Christian Studie* 275. <<https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1274&context=cs>> (1.5.2020).
 - *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John*, Minneapolis: Fortress Press 2011.
 - „The Johannine Riddles and Their Place in the Development of Trinitarian Theology“, in: Christopher A. Beeley — Mark E. Weedeman (eds.), *The Bible and early Trinitarian Theology*, Washington: The Catholic University of America Press 2018, 84–109
- Argyle, Aubrey W., „The Greek of Luke and Acts“, *New Testament Studies* 20, 1974, 441–445.
- Ashton, John, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon Press 1983.
- Attridge, Harold, „Trinitarian Theology and the Fourth Gospel“, in: C. A. Beeley — M. E. Weedeman (eds.), *The Bible and early Trinitarian Theology*, 71–84.
- Aune, David, „The Problem of the Genre of the Gospels: A Critique of C. H. Talbert’s *What is a Gospel?*“, in: Richard France — David Wenham (eds.), *Gospel Perspectives* (2), Sheffield: JSOT 1981, 9–60.
- Bacon, Benjamin W., „Pauline Elements in the Fourth Gospel“, *Anglican Theological Review* 11, 1929, 199–233.

- Barnett, Albert E., *Paul becomes a Literary Influence*, Chicago: University of Chicago Press 1941.
- Barrett, Charles K., *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia: The Westminster Press (2) 1978.
- Bartle, Vernon, „Papias’s ‘Exposition’: Its Date and Contents“, in: Herbert Wood (ed.), *Amicitiae Corolla: A Volume of Essays Presented to James Rendel Harris, D. Litt. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, London: J.R. Harris 1933, 15–44.
- Barton, Stephen C., „Early Christianity and the Sociology of the Sect“, in: Francis Watson (ed.), *The Open Text: New Directions for Biblical Studies*, London: SCM Press 1993, 140–162.
- Bauckham, Richard, „Did Papias Write History or Exegesis?“, *The Journal of Theological Studies* 65, 2014, 463–488.
 - „For Whom Were Gospels Written?“, in: Idem (ed.), *The Gospels for all Christians*, 9–48.
 - „Historiographical Characteristics of the Gospel of John“, in: Idem, *The Testimony of the Beloved Disciple*, 93–112.
 - „John for Readers of Mark“, in: Idem (ed.), *Gospels for All Christians*, 147–172.
 - „Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel“, *Journal of Theological Studies* 44, 1993, 24–69.
 - „Response to Philip Esler“, *Scottish Journal of Theology* 51, 1998, 249–254.
 - „The 153 Fish and the unity of the Fourth Gospel“, in: Idem, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids: Baker Academic 2007, 271–284.
 - *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology*, Grand Rapids: Baker Academic 2015.
 - *Jesus and the Eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2017, 454–471.
- Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, London — Trowbridge: Fortress Press 1972.
- Becker, Jürgen, „Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980–1984)“, *Theologische Rundschau* 51, 1986, 1–78.
- Behr, John, *John the Theologian and his Paschal Gospel: A Prologue to Theology*, Oxford: Oxford University Press 2019.
- Bell, Lonnie, *The Early Textual Transmission of John: Stability and Fluidity in its Second and Third Century Greek Manuscripts*, (New Testament Tools, Studies and Documents 54), Leiden: Brill 2018
- Bernier, Jonathan, *Aposynagogos and the Historical Jesus in John: Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages*, (Biblical Interpretation Series 122), Leiden: Brill 2013.
- Beutler, Johannes, „The Structure of John“, in: R. Alan Culpepper (ed.), *Critical Readings of John 6*, (Biblical Interpretation Series 22), Leiden: Brill 1997, 115–128.
- Bihlmeyer, Karl, *Die apostolischen Väter: Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe*, Tübingen: Mohr Siebeck (3) 1970.
- Bird, Mike, „Bauckham’s The Gospel for All Christian Revisited“, *European Journal of Theology* 15, 2006, 5–13.

- Blomberg, Craig L., *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary*, Downers Grove: InterVarsity Press 2002.
- Borgen, Peder, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of The Concept of Manna in the Gospel of John and the Writing of Philo*, (Supplements to Novum Testamentum 10), Leiden: Brill (2) 1981.
- Bradshaw, Paul, *Reconstructing Early Christian Worship*, London: SPCK 2009.
- Brodie, Thomas, *The Gospel according to John*, Oxford: Oxford University Press 1993.
- Broer, Ingo, „Knowledge of Palestine in the Fourth Gospel?“, in: Robert Fortna — Tom Thatcher (eds.), *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville — London: Westminster John Knox Press, 2001, 83–91.
- Brooke, Alan E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, Edinburgh: T&T Clark 1912.
- Brown, Raymond E., „The Johannine Sacramentary Reconsidered“, *The Theological Studies* 23, 1962, 183–206.
 - *An Introduction to the Gospel of John*, (Francis Moloney ed.), New Haven: Yale University Press 2003.
 - *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York: Paulist Press 1979.
 - *The Epistles of John*, (Anchor Bible 30), Garden City: Doubleday 1982.
 - *The Gospel According to John*, Garden City: Doubleday 1970.
- Brown, Schuyler, „From Burney to Black: the Fourth Gospel and the Aramaic Question“, *Catholic Biblical Quarterly* 26, 1964, 323–339.
- Bultmann, Rudolf, *Die drei Johannesbriefe*, (Kritisch-Exegetischer Kommentar Über Das Neue Testament Begründet Von Heinrich August Wilhelm Meyer), Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht 1967.
 - *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London: SPCK 1978.
 - *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford: Blackwell 1972.
- Burge, Gary M., „Situating John's Gospel in History“, in: R. Fortna — T. Thatcher (eds.), *Jesus in Johannine Tradition*, 35–47.
- Burkett, Delbert, *An Introduction to the The New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge: Cambridge University 2018.
- Burkitt, Francis, *The Gospel History and It's Transmission*, Edinburgh: Clark 1911.
- Burney, Charles F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon 1922.
- Burrige, Richard A., „About People, by People, for People: Gospel Genre and Audiences“, in: R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians*, 113–145.
 - *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Bynum, Randolph, *The Fourth Gospel and the Scriptures: Illuminating the form and meaning of scriptural citation in John 19:37*, (Supplements to Novum Testamentum 144), Leiden: Brill 2012.
- Capes, David B., „Imitatio Christi and the Gospel Genre“, *Bulletin for Biblical Research* 13, 2003, 1–19.

- Capper, Brian J., „With the Oldest Monks...Light from Essene History on the Career of the Beloved Disciple?“, *Journal of Theological Studies* 49, 1998, 1–55.
- Carson, Donald, *The Gospel according to John*, Grand Rapids: William Eerdmans 1991.
- Carter, Warren, *John: Storyteller, interpreter, Evangelist*, Peabody: Hendrickson Publisher 2006.
- Clark, Albert C., *The Acts of the Apostles*, Oxford: Clarendon Press 1933.
- Claussen, Carsten, „The Eucharist in John and the Didache“ in: Andrew F. Gregory — Christopher M. Tuckett (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford: Oxford University Press 2005, 135–164.
 - „The Role of John 21: Discipleship in Retrospect and Redefinition“, in: Francisco Lozada — Tom Thatcher (eds.), *New Currents in John*, Atlanta: SBL 2006, 55–68.
- Conzelmann, Hans, „Was von Anfang war“, in: Walther Eltester (ed.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann: Zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954*, Berlin: A. Töpelmann 1954, 194–201.
- Cosgrove, Charles H., „The Place where Jesus is: Allusions to Baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel“, *New Testament Studies* 35, 1989, 522–539.
- Cullman, Oscar, *The Johannine Circle: Its Place in Judaism, among the Disciples of Jesus and in Early Christianity*, London: SCM Press 1976.
- Culpepper, R. Alan, „Foreword: J. Louis Martyn’s Contribution to the Understanding of the Gospel of John“, in: J. Louis Martyn — Paul N. Anderson — R. Alan Culpepper (eds.), *The Gospel of John in Christian History: Seven Glimpses into the Johannine Community*, Eugene: Wipf & Stock 2019, xix–lx.
 - „The Johannine Question Martin Hengel“, *Journal of Biblical Literature* 110, 1991, 536–537.
 - *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia: Fortress Press 1983.
 - *John the Son of Zebedee*, (Studies on Personalities of the New Testament), Minneapolis: Fortress 2000.
 - *The Gospel and Letters of John*, (Interpreting Biblical Texts), Nashville: Abingdon Press 1998.
 - *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, (Society of Biblical Literature Dissertation series 26), Montana: Scholars Press 1975.
- Dalman, Gustaf, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh: Bertelsmann 1924.
- Dawsey, James M., „The Literary Unity of Luke-Acts: Questions of Style – a Task for Literary Critics“, *New Testament Studies* 35, 1989, 48–66.
- de Boer, Esther A., „Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved“, *Lectio difficilior* 1, 2000, 1–18.
- de Boer, Martinus, „The Story of the Johannine Community and It’s Literature“, in: Judith M. Lieu — Martinus C. de Boer (eds.), *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, Oxford: Oxford University Press 2018, 63–82.
- de Boor, Carl, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius: in bisher unbekanntem Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, Leipzig: Johann Conrad Hinrichs 1888.

- de Jonge, Henk J., „The Early History of the Lord’s Supper“, in: Jan W. van Henten — Anton Houtepen (eds.), *Religious Identity and the Invention of Tradition*, Assen: Royal Van Gorcum 2001, 209–237.
- Deeks, David, „Papias Revisited (Part I)“, *The Expository Times* 88, 1977, 296–301.
- Dodd, Charles H., „The First Epistle of John and the Fourth Gospel“, *Bulletin of the John Rylands Library* 21, 1937, 129–156.
 - *The Johannine Epistles*, London: Hodder & Stoughton 1953, lxviii.
- Dokka, Trond Skard, „Irony and Sectarianism in the Gospel of John“, in: Johannes Nissen — Sigfred Pedersen (eds.), *New Readings in John: Literary and Theological Perspectives: Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999, 83–107.
- Donfried, Karl P., *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, (Novum Testamentum 38), Leiden: Brill 1974.
- Dundenberg, Ismo, *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Dunn, James D. G., „John VI — An Eucharistic Discourse?“, *New Testament Studies* 17, 1971, 328–338.
- Edwards, Ruth B., (*Discovering John: Content, Interpretation, Reception*, (Discovering Biblical Texts), London: SPCK (2) 2014.
- Ehrhardt, Arnold, „The Gospels in the Muratorian Canon“, in: Idem, *The Framework of the New Testament Stories*, Manchester: Manchester University Press 1964, 11–36.
- Ehrman, Bart D. — Daniel B. Wallace, „The Textual Reliability of the New Testament: A Dialogue“, in: Robert B. Stewart (ed.), *The Reliability of the New Testament: Bart D. Ehrman & Daniel B. Wallace in Dialogue*, Minneapolis: Fortress Press 2011.
- Ehrman, Bart, *The Orthodox Corruption of Scripture: The effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York: Oxford University Press 1999.
 - *Forged: Writing in the Name of God—Why the Bible’s Authors Are Not Who We Think They Are*, New York: Harper Collins 2011.
 - *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible and Why We Don’t Know about Them*, New York: Harper Collins 2009.
 - *The New Testament: A Historical Introduction to the early Christian Writings*, New York — Oxford: Oxford University Press (2) 2000.
- Eller, Vernard, *The Beloved Disciple: His Name, His Story, His Thought*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1987.
- Elliott, James K., *New Testament Textual Criticism: The Application of Thoroughgoing Principles: Essays on Manuscripts and Textual Variation*, (Supplements to Novum Testamentum 137) Leiden: Brill 2010.
- Epp, Eldon J., „The Significance of the Papyri for Determining the Nature of the New Testament Text in the Second Century: A Dynamic View of Textual Transmission“, in: Idem, (ed.), *Perspectives on New Testament Textual Criticism Collected Essays, 1962–2004*, (Novum Testamentum Supplement 116), Leiden: Brill 2005, 345–382.
 - *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, New York. Cambridge University Press 2005.

- *The Theological Tendency of Codex of Bezae Cantabrigiensis in Acts*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 3), Cambridge: Cambridge University Press 1966.
- Eusebius, *Ecclesiastical History, Volume I: Books 1–5*, (Loeb Classical Library 153), Cambridge: Harvard University Press 1926.
- Esler, Philip, „Community and Gospel in Early Christianity: A Response to Richard Bauckham’s Gospels for all Christians“, *Scottish Journal of Theology* 51, 1998, 235–248.
- Esler, Robert, *The Enigma of the Fourth Gospel: Its Author and Its Writer*, London: Methuen 1937.
- Evans, Craig (ed.), *The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus*, New York: Routledge 2005.
- Evanson, Edward, *The dissonance of the four generally received evangelists, and the evidence of their respective authenticity, examined; with that of some other scriptures deemed canonical*, Gloucester: D. Walker for J. Johnson (2) 1805.
- Fee, Gordon D., „A Text-Critical Look at the Synoptic Problem“, *Novum Testamentum* 22, 1980, 12–28.
 - „Modern Textual Criticism and the Synoptic Problem“, in: Bernard Orchard — Thomas R. Longstaff (eds.), *J. J. Griesbach: Synoptic and Text-Critical Studies 1776–1976*, Cambridge: Cambridge University Press 1978, 154–169
 - „The Text of John and Cyril of Alexandria: A Contribution to Methodology in the Recovery and Analysis of Patristic Citations“, *Biblica* 52, 1971, 357–394.
- Ferguson, Everett, „Canon Muratori; Date and Provenance“, *Studia Patristica* 18, 1982, 677–683.
- Filson, Floyd V., „Who Was the Beloved Disciple“, *Journal of Biblical Literature* 68, 1949, 83–88.
- Fortna, Robert, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Minneapolis: Fortress Press 1988.
 - *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, (Society for New Testament Studies 11), Cambridge: Cambridge University Press 1970.
- Foster, Paul, „The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings that later formed the New Testament“, in: A. Gregory — Ch. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament*, 159–187.
- Frey, Jörg, „Eschatology in the Johannine Circle“, in: Gilbert van Belle — Jan G. van der Watt — Petrus Maritz (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CLXXXIV), Leuven: Leuven University Press 2005, 47–82.
 - „Recent Perspectives on Johannine Dualism and Its Background“, in: Ruth A. Clements — Daniel R. Schwartz (eds.), *Text, Thought and Practice in Qumran and Early Christianity*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 84), Leiden — Boston: Brill 2009, 127–160
 - „Das Bild „der Juden“ im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde“, in: Michael Labahn — Klaus Scholtissek — Angelika Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, (Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004, 33–53.

- *The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John*, (Studies in Early Christianity), Waco: Baylor University Press — Mohr Siebeck 2018.
- *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration*, Waco: Baylor University Press 2018.
- Fuglseth, Kare, *Johannine Sectarianism in Perspective: A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in the Gospel of John, Philo, and Qumran*, (Novum Testamentum, Supplements 119) Leiden: Brill 2005.
- Gathercole, Simon J. „The Alleged Anonymity of the Canonical Gospels“, *The Journal of Theological Studies* 69, 2018, 447–476.
 - „The Titles of the Gospels in the Earliest New Testament Manuscripts“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 104, 2013, 33–76.
- Gieschen, Charles, „Baptism and the Lord’s Supper in John“, *Concordia Theological Quarterly* 78, 2014, 23–45.
- Goodenough, Erwin, „John a Primitive Gospel“, *Journal of Biblical Literature* 64, 1945, 145–182.
- Grant, Robert M., „Scripture and Tradition in St. Ignatius of Antioch“, *The Catholic Biblical Quarterly* 25, 1963, 322–335.
 - „The Fourth Gospel and the Church“, *Harvard Theological Review* 35, 1942, 95–116.
 - *Irenaeus of Lyons*, London: Routledge 1997.
- Grayston, Kenneth, *The Johannine Epistles*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1984.
- Green, Joel — Jeannine Brown — Nicholas Perrin (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Nottingham: IVP (2) 2013, 335–342.
- Gregory, Andrew F. — Christopher M. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Gundry, Robert, *Mark: a Commentary on His Apology for The Cross*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1993.
- Hagner, Donald A., *The Use of The Old and New Testaments in Clement of Rome*, (Supplements to Novum Testamentum 34), Leiden: Brill 1973.
- Hakola, Raimo, „The Johannine Community as a Constructed, imagined Community“, in: Samuel Byrskog — Raimo Hakola — Jutta Jokiranta (eds.), *Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 116), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 211–240.
 - „The Reception and Development of the Johannine Tradition in 1, 2 and 3 John“, in: Tuomas Rasimus (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, (Supplements to Novum Testamentum 132), Leiden: Brill 2010, 17–47.
 - *Identity Matters: John, the Jews and Jewishness*, (Novum Testamentum Supplements 118), Leiden — Boston: Brill 2005.
 - *Recondireing Johannine Christianity*, London: Routledge 2015.
- Hanson, Anthony, „John’s Use of Scripture“, in: Craig A. Evans — Richard Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, (The Library of New Testament Studies), Sheffield: Sheffield Academic Press 1994, 358–379.
 - *The Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh: T&T Clark 1991.

- Head, Peter M., „Is P4, P64 and P67 the Oldest Manuscript of the Fourth Gospel? A Response to T. C. Skeat“, *New Testament Studies* 51 (2005), 450–457.
- Hengel, Martin, „The Old Testament and the Fourth Gospel“, in: C. A. Evans — R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, 380–395.
 - *Die johanneische Frage*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 67), Tübingen: Mohr Siebeck 1993.
 - *Studies in the Gospel of Mark*, London: SCM 1985.
 - *The Johannine Question*, London: SCM Press 1989.
- Hill, Charles E., „A Four-Gospel Canon in the Second Century? Artifact and Arti-fiction“, *Early Christianity* 4, 2013, 310–334.
 - „Intersection of Jewish and Christian Scribal Culture: The Original Codex Containing P4, P64 and P67, and Its Implications“, in: Reidar Hvalvik — John Kaufmann (eds.), *Among Jews, Gentiles, and Christians in Antiquity and the Middle Ages*, Trondheim: Tapir Academic 2011, 75–91
 - „The Authentication of John: Self-Disclosure, Testimony, and Verification in John 21:24“, in: Lois K. Fuller Dow — Craig A. Evans — Andrew W. Pitts (eds.), *The Language and Literature of the New Testament: Essays in Honour of Stanley E. Porter’s 60th Birthday*, (Biblical Interpretation Series 150), Leiden — Boston: Brill 2016, 398–437.
 - „The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon“, *Westminster Theological Journal* 57, 1995, 437–452.
 - „What Papias Said About John (and Luke): A „New Papias“ Fragment“, *Journal of Theological Studies* 2, 1998, 582–629.
 - *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford: Oxford University Press 2006.
 - „Papias of Hierapolis“, *The Expository Times* 8, 2006, 309–315.
- Holmes, Michael, „Polycarp’s Letter to the Phillipians and the Writings that later formed the New Testament“, in: A. Gregory — Ch. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament*, 187–228.
 - *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids: Baker Academic (3) 2007.
- Holtzmann, Heinrich J., *Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältnis zum Evangelium*, (Jahrbuch für Protestant), Theologie 1881.
- Hoskyns, Edward C., *The Fourth Gospel*, London: Faber & Faber 1947.
 - „Genesis I — III and St John’s Gospel“, *The Journal of the Theological Studies* 21, 1920, 210–218.
- Houlden, James, *A Commentary on the Johannine Epistles*, London: Adam & Charles Black 1973.
- Howard, Wilbert F., „The Common Authorship of the Johannine Gospel and Epistles“, *Journal of Theological Studies* 48, 1947, 12–25.
- Hurtado, Larry W., *Texts and Artefacts: Selected Essays on Textual Criticism and Early Christian Manuscripts*, (The Library of New Testament Studies 584), London: T&T Clark 2017.
 - *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2003.

- Chapa, Juan, „The Early Text of John“, in: Charles E. Hill — Michael J. Kruger (eds.), *The Early Text of the New Testament*, Oxford: Oxford University Press 2012, 140–157.
- „The Fortunes and Misfortunes of the Gospel of John in Egypt“, *Vigiliae Christianae* 64, 2010, 327–352.
- Chapman, John, „The Historical Setting of the Second and Third Epistles of St. John“, *The Journal of Theological Studies* 20, 1904, 357–368.
- *John the Presbyter and the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon Press 1911.
- Charlesworth, James, „The Historical Jesus in the Fourth Gospel: A Paradigm Shift?“, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 8, 2010, 3–46.
- *Jesus as Mirrored in John: The Genius in the New Testament*, London: T&T Clark 2018.
- *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?*, Valley Forge: Trinity Press 1995.
- Charlesworth, Scott D., „T. C. Skeat, P64+67 and P4, and the Problem of Fibre Orientation in Codicological Reconstruction“, *New Testament Studies* 53, 2007, 582–604.
- Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses/Gegen die Häresien III–V: Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, (Fontes Christiani 8), Freiburg im Briesgau: Herder 1993–2001.
- Jackson, Howard M., „Ancient Self-Referential Conventions and Their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John“, *The Journal of Theological Studies* 50, 1999, 1–34.
- Jensen, Alexander, *John's Gospel as Witness: The Development of the Early Christian Language of Faith*, Aldershot: Ashgate 2004.
- Jensen, Robin M., *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, (Supplements to Vigiliae Christianae: Texts and Studies of Early Christian Life and Language 105), Leiden: Brill 2010.
- Jeremias, Joachim, *The Rediscovery of Bethesda, John 5,2*, Louisville: Southern Baptist Theological Seminary 1966.
- Johnson, Lewis „Who Was the Beloved Disciple?“, *Expository Times* 77, 1966, 157–158.
- Johnson, Luke T., „On Finding Lukan Community: A Cautious Cautionary Essay“, *Society of Biblical Literature Seminars Papers* 1979, 87–100.
- Jokinen, Martin, „The Fourth Canonical Gospels Were Never Anonymous“, *McMaster Journal of Theology and Ministry* 15, 2013–2014, 3–16.
- Jones, Peter R., „The Missional Role of Ὁ ΠΙΠΕΣΒΥΤΕΡΟΣ“, in: R. Alan Culpepper — Paul N. Anderson (eds.), *Communities in Dispute: Current Scholarship on the Johannine Epistles*, (Early Christianity and Its Literature 13), Atlanta: SBL Press 2014, 141–156
- Keefer, Kyle, *The Branches of the Gospel of John: The Reception of the Fourth Gospel in the Early Church*, London: T&T Clark 2006.
- Keener, Craig, *The Gospel of John: A Commentary (1)*, Grand Rapids: Baker Academic 2010.
- Kelhoffer, James A., *Conceptions of Gospel and Legitimacy in early Christianity*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 324), Tübingen: Mohr Siebeck 2014.

- Kilpatrick, George D., „Atticism and the Text of the Greek NT“, in: Josef Blinzler — Otto Kuss — Frans Mussner (eds.), *Neutestamentliche Aufsätze: Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag*, Regensburg: Pustet 1963, 125–137.
- Kimelman, Reuven, „Birkat ha-Minim and the lack of evidence for an anti-Christian Jewish prayer in Late Antiquity“, in: Ed Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition (2)*, Philadelphia: Fortress Press 1981.
- Kinzig, Wolfram (ed.), *Faith In Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts (1)*, (Oxford Early Christian Texts), Oxford: Oxford University Press 2017.
- Klaiber, Walter, *Das Johannesevangelium: Teilband 1: Joh 1,1-10,42*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.
- Klink III, Edward W., „Genesis Revealed: Second Adam Christology in the Fourth Gospel“, *Bulletin of Ecclesial Theology* 5, 2018, 27–42.
 - *The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 141), Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Kobel, Esther, *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel Its Historical and Cultural Context*, (Biblical Interpretation Series 109), Leiden: Brill 2011.
- Koester, Craig H., „The Spectrum of Johannine Readers“, in: Fernando Segovia (ed.), *What is John? Readers and Reading of the Fourth Gospel*, (Symposium Series 3), Atlanta: Scholars Press 1996, 5–21.
- Körtner, Ulrich, *Papias von Hierapolis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.
- Köstenberger, Andreas, „The Genre of the Fourth Gospel and Greco-Roman Literary Conventions“, in: Stanley E. Porter — Andrew Pitts (eds.), *Christian Origins and Greco-Roman Culture Social and Literary Contexts for the New Testament*, (Texts and Editions for New Testament Study 9), Leiden: Brill 2013, 435–462.
 - *Encountering John: The Gospel in historical, literary and theological perspective*, Grand Rapids: Baker Academic (2) 2003.
- Köster, Helmut, „The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century“, in: William Petersen (ed.), *Gospel Traditions in the Second Century*, (Christianity and Judaism in Antiquity 3), Notre Dame: University of Notre Dame 1989, 19–37.
 - *Introduction to the New Testament (2): History and Literature of Early Christianity*, New York — Berlin: Walter De Gruyter (2) 2000.
 - *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Berlin: Akademie Verlag 1957.
- Kruger, Michael J., „Attitudes toward Reproduction of Texts“, in: Ch. E. Hill — M. J. Kruger (eds.), *The Early Text*, 63–80.
- Kurz, William S., „The Beloved Disciple and Implied Readers“, *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 19, 1989, 100–107.
- Kysar, Robert, „Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism“, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 31, 1977, 355–366.
 - „The Whence and Whither of the Johannine Community“, in: John R. Donahue (ed.), *Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond Brown*, Collegeville: Liturgical Press 2005, 65–81.

- *The Fourth Evangelist and His Gospel*, Minneapolis: Augsburg 1975.
- Laeuchli, Samuel, „The Polarity of the Gospels in the Exegesis of Origen“, *Church History* 21, 1952, 215–224.
- Lamb, David A., *Text, Context and the Johannine Community, A sociolinguistic Analysis of the Johannine Writings*, (Library of New Testament Studies 477), London: Bloomsbury 2014.
- Langer, Ruth, *Cursing the Christians? A History of the Birkat Haminim*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- Larsen, Kasper Bo (ed.), *The Gospel of John as Genre Mosaic*, (Studia Aarhusiana Neotestamentica 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- Last, Richard, „Communities That Write: Christ-Groups Associations, and Gospel Communities“, *New Testament Studies* 58, 2012, 173–198.
- Lattey, Cuthbert, „The Semitisms of the Fourth Gospel“, *Journal of Theological Studies* 80, 1919, 330–336.
- Leroy, Herbert, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, Bonn: Peter Hanstein 1968.
- Licona, Michael R., *Why Are There Differences in the Gospels?: What We Can Learn from Ancient Biography*, Oxford: Oxford University Press 2017.
- Lietzmann, Hans, *Das Muratorische Fragment Und Die Monarchianischen Prologe Zu Den Evangelien*, Bonn: A. Marcus und E. Weber 1902.
- Lieu, Judith M., „Scripture and the Feminine in John“, in: Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996, 225–240.
- *The Theology of the Johannine Epistles*, (New Testament Theology), Cambridge — New York — Port Chester — Melbourne — Sydney: Cambridge University Press 1991.
- Lightfoot, Joseph B., *Biblical Essays*, London: Macmillan 1893.
- *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion*, London: Macmillan 1899.
- Lightfoot, Robert H., *St. John's Gospel*, London: Faber and Faber Limited (2) 1947.
- Lindars, Barnabas, *The Gospel of John*, Grand Rapids — London: William B. Eerdmans 1972, 30
- *The Gospel of John*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1972.
- MacDonal, Dennis, *The Dionysian Gospel: The Fourth Gospel and Euripides*, Minneapolis: Fortress Press 2017.
- *Two Shipwrecked Gospels: The Logoi of Jesus and Papias's Exposition of Logia About the Lord*, (Early Christianity and Its Literature 8), Atlanta: Society of Biblical Literature 2012.
- Malherbe, Abraham J., „The Inhospitability of Diotrephes“, in: Carl R. Hollay — John T. Fitzgerald — Gregory E. Sterling (et al), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity: Collected Essays 1959–2012 by Abraham Malherbe*, (Novum Testamentum Supplements 150) Leiden: Brill 2013, 69–82
- Malina, Bruce, „John's: The Maverick Christian Group the Evidence of Sociolinguistics“, *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 24, 1994, 167–182

- Maritz, Petrus — Gilbert van Belle, „The Imagery of Eating and Drinking in John 6:35“, in: Jörg Frey, *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes and Theology of Johannine Figurative Language*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 335–352, 336;
- Martyn, J. Louis, „A Gentile Mission That Replaced an Earlier Jewish Mission?“, in: R. Alan Culpepper — C. Clifton Black (eds.), *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*, Kentucky: Westminster John Knox Press 1996, 124–144.
 - *History and Theology in the Fourth Gospel*, Louisville — London: Westminster John Knox Press (3) 2003.
- Marxsen, Willi, *Mark the Evangelist: Studies on the Redactional History of the Gospel*, Nashville: Abingdon Press 1969.
- McGowan, Andrew, „A Missing Sacrament? Foot-washing, Gender, and Space in Early Christianity“, *Archiv für Religionsgeschichte* 18–19, 2017, 105–122.
- Meeks, Wayne A., „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism“, *Journal of Biblical Literature* 91, 1972, 44–72.
 - *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale: Yale University Press 1983, 84–117.
- Metzger, Bruce, *The Canon of the New Testament: Its Origin Development and Significance*, Oxford: Oxford University Press 1987
- Min, Kyoung Shik, *Die Früheste Überlieferung Des Matthäusevangeliums (Bis Zum 3./4. Jh)*, (Arbeiten Zur Neutestamentlichen Textforschung 34), Berlin — New York: Walter De Gruyter 2005.
- Minear, Paul S., „The Original Functions of John 21“, *Journal of Biblical Literature* 102, 1983, 85–98.
- Mitchell, Margaret, „Patristic Counter-Evidence to the Claim that Gospels Were Written for All Christians“, *New Testament Studies* 51, 2005, 36–79.
 - „Diotrephes Does Not Receive Us: The Lexicographical and Social Context of 3 John 9–10“, *Journal of Biblical Literature* 117, 1998, 299–320
- Moessner, David P., „And Once Again What Sort of Essence? A Response to Charles Talbert“, *Semeia* 43, 1988, 75–84.
- Moloney, Francis J., „The Johannine Son of Man“, *Biblical Theology Bulletin* 6, 1976, 178–189.
 - „The Legacy of Raymond E Brown and Beyond“, in: John R. Donahue (ed.), *Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown*, Collegeville: Liturgical Press 2005, 19–40.
 - *The Johannine Son of Man*, Roma: Libreria Ateneo Salesian 1976.
 - „John 20: A Journey Completed“, *Australasian Catholic Record* 59, 1982, 417–432.
 - „Raymond Brown's New Introduction to the Gospel of John: A Presentation — And Some Questions“, *The Catholic Biblical Quarterly* 65, 2003, 1–22.
- Mosner, David, *Luke the Historian of Israel's Legacy, Theologian of Israel's Christ: A New Reading of the Gospel Acts of Luke*, (Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft 182), Berlin: De Gruyter 2018.
- Mutschler, Bernhard, *Irenaeus als Johanneischer Theologe: Studien Zur Schriftauslegung Bei Irenaeus Von Lyon*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity 21), Tübingen: Mohr Siebeck 2004.

- Neyrey, Jerome, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2009.
- Nongbri, Brent, „P. Bodmer 2 as Possible Evidence for the Circulation of the Gospel according to John without Chapter 21“, *Early Christianity* 9, 2018, 345–360.
- Norelli, Enrico, *Papia di Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore: I frammenti*, (Lecture cristiane del primo millennio 36), Milan: Paoline 2005.
- O’Connell, Jake H., „A Note on Papias’s Knowledge of the Fourth Gospel“, *Journal of Biblical Literature* 129, 2010, 793–794.
- O’Loughlin, Thomas, „The Eucharistic words of Jesus“ An Un-noticed Silence in our Earliest Sources“, *Anaphora* 8, 2014, 1–12.
- Origen, *Commentary on the John Gospel According to John Books 1–10*, (The Fathers of the Church), Washington: The Catholic University of America Press 1989.
- Osburn, Carroll D., „Methodology in Identifying Patristic Citations in NT Textual Criticism“, *Novum Testamentum* 47, 2005, 313–343.
- Painter, John, *1, 2, and 3 John*, (Sacra Pagina Series 18), Liturgical Press: Collegeville 2002.
- Parker, David, *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Parker, Pierson, „John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel“, *Journal of Biblical Literature* 81, 1962, 35–43.
- Parsenius, George L., *First, Second, and Third John*, (Paideia Commentaries on the New Testament), Grand Rapids: Baker Academic 2014.
- Pearson, Birger, „Earliest Christianity in Egypt: Some Observations“, in: Birger A. Pearson — James Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia: Fortress 1986.
- Perry, John M., „The Evolution of the Johannine Eucharist“, *New Testament Studies* 39, 1993, 22–35.
- Petersen, Norman, *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*, Valley Forge: Trinity 1993.
- Petersen, William L., „Textual Traditions Examined: What the Text of the Apostolic Fathers tells us about the Text of the New Testament in the Second Century“, in: A. Gregory — Ch. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament*, 29–46.
- Peterson, Dwight N., *The Origins of Mark: The Markan Community in Current Debate*, Leiden: Brill 2000.
- Pokorný, Petr, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad 1993.
- Porter, Stanley E., „The Ending of John’s Gospel“, in: William H. Brackney — Craig A. Evans (eds.), *From Biblical Criticism to Biblical Faith: Essays in Honor of Lee Martin McDonald*, Macon: Mercer University Press 2007, 55–74.
- Quast, Kevin, *Peter and the Beloved Disciple: Figures for a Community in Crisis*, (Journal for the Study of the New Testament-Supplement Series 32), Sheffield: JSOT Press 1989.
- Rasimus, Tuomas, „Introduction“, in: Idem (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, (Supplements to Novum Testamentum 132), Leiden: Brill 2010, 1–16.
- Renan, Ernest, *Vie de Jésus*, Paris: G. Paetz 1864.

- Reynold, Benjamin E., „John and the Jewish Apocalypses: Rethinking the Genre of John’s Gospel“, in: Catrin H. Williams — Christopher Rowlands (eds.), *John’s Gospel and Intimations of Apocalyptic*, London: Bloomsbury 2013, 36–57.
 - *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 249), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Roberts, Colin H. — Theodor C. Skeat, *The Birth of the Codex*, London: Oxford University Press 1983.
- Robinson, John, *Twelve New Testament Studies*, (Studies in Biblical Theology 34), London: SCM Press 1962.
- Rotschild, Claire, „Muratorian Fragment as Roman Fake“, *Novum Testamentum* 60, 2018, 55–82.
- Rowland, Christopher — Christopher R. A. Mooray-Jones, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*, (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12), Leiden: Brill 2009.
- Royse, James R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, (New Testament Tools, Studies and Documents 36), Leiden — Boston: Brill 2008.
- Rukopis Bodmer 2
<https://bodmerlab.unige.ch/fr/constellations/papyri/mirador/1072205287?page=002>
- Rukopis 8 01
<<http://www.codexsinaiticus.org/de/manuscript.aspx?book=36&lid=de&side=r&zoomSlider=0>> (1.5.2020).
- Rukopis B 03 <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209> (1.5.2020)
- Rukopis D 05 <<https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/194>> (1.5.2020).
- Rukopis A 02
<http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=royal_ms_1_d_viii_fs001r> (1.5.2020).
- Rukopis 8⁷⁵ <[https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pap.Hanna.1\(Mater.Verbi\)](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pap.Hanna.1(Mater.Verbi))> (1.5.2020).
- Rukopis 8⁴ <http://www.csntm.org/Manuscript/View/GA_P4> (1.5.2020).
- Rukopis 8⁶² <http://www.csntm.org/Manuscript/View/GA_P62> (1.5.2020).
- Salom, Alwyn P., „Some Aspects of the Grammatical Style of I John“, *Journal of Biblical Literature* 74, 1955, 96–102.
- Sanday, William, *The Criticism of the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon Press 1905
- Sanders, Joseph N., „Those Whom Jesus Loved“, *New Testament Studies* 1, 1954, 29–41.
 - *The Fourth Gospel in the Early Church: its Origin and Influence on Christian Theology up to Irenaeus*, Cambridge: Cambridge University Press 1943.
- Scott, Ernest F., *The Fourth Gospel: Its Purpose and Theology*, Edinburg: T& T Clark 1906.
- Scroggs, Robin, „The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement“, in: Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, (Studies in Judaism in Late Antiquity 12), Leiden: Brill 1975, 1–23.
- Segovia, Fernando F., „The Johannine Question Martin Hengel“, *The Catholic Biblical Quarterly* 52, 1991, 351–353.

- Shanks, Monte, *Papias and the New Testament*, Eugene: Pickwick 2013.
- Shetty Cronin, Sonya, *Raymond Brown, The Jews and the Gospel of John: From Apologia to Apology*, London: T&T Clark 2015.
- Schenke, Gesina, „Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas“, in: Louis Painchaud — Paul-Herbert Poirier (eds.), *Coptica – Gnostica – Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Louvain: Peeters 2006, 893–904.
- Schenke, Hans Martin, „The Function and Background of the Beloved Disciple in the Gospel of John“, in: Gesa Schenke — Gesine Schenke Robinson — Uwe-Karsten Plisch (eds.), *Der Same Seths*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 78), Leiden: Brill 2012, 598–613.
- Schmidt, Karl L., „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte“, in: Hans Schmidt (ed.), *Eucharisterion: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament: Hermann Gunkel zum 60*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1923.
 - *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin: Trowitzsch & Sohn 1919.
- Schnackenburg, Rudolf, *The Gospel according to St John (1)*, Wellwood Burns & Oates 1968.
 - *The Gospel according to St. John (3)*, New York: Crossroad 1982.
- Schnelle, Udo, *Antidocetic Christology in the Gospel of John: A Provocative Appraisal of the Fourth Gospel in the Johannine School*, Minneapolis: Fortress Press 1992.
 - *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr.*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- Schuler, Philip, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia: Fortress Press 1982.
- Sieger, Folker, „Unbeachtete Papiaszitate bei armenischen Schriftstellern“, *New Testament Studies* 27, 1981, 605–614.
- Sim, David C., „The Gospel for All Christians? A Response to Richard Bauckham“, *Journal for the Study of the New Testament* 84, 2001, 3–27.
- Skarsaune, Oskar, „Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries“, in: Magne Saebo (ed.), *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation (1): From the Beginnings to the Middle Ages (1300)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 373–448.
- Skeat, Theodore C., „The Oldest Manuscripts of The Four Gospel?, in: J. Keith Elliott (ed.), *The Collected Biblical Writing of T. C. Skeat*, (Novum Testamentum Supplements 113), Leiden: Brill 2004, 158–192.
- „Skutky Janovy“, in: *Novozákonní apokryfy II, Příběhy apoštolů*, (překlad Jan A. Dus), Praha: Vyšehrad 2007, 290–335.
- Smalley, Stephen, *John, Evangelist and Interpreter*, Greenwood: Attic Press 1978.
- Smith, D. Moody, „Johannine Christianity: Some reflections on its character and delineation“, *New Testament Studies* 21, 1975, 222–248.
 - „The Contribution of J. Louis Martyn to the Understanding of the Gospel of John“, in: Robert T. Fortna — Beverly Gaventa (eds.), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, Nashville: Abingdon 1990, 275–294
 - „The Setting and Shape of a Johannine Narrative Source“, *Journal of Biblical Literature* 95, 231–241
- *First, Second and Third John*, Westminster: John Knox Press 1991.

- *The Composition and Order of the Fourth Gospel: Bultmann's Literary Theory*, New Haven: Yale University 1965.
- *Theology of the Gospel of John*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Sproston North, Wendy E., „John for Readers of Mark? A Response to Richard Bauckham's proposal“, *Journal for the Study of the New Testament* 25, 2003, 449–468.
- Stanley, Christopher D., *Paul and the Language of Scripture: Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 69), Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Stanton, Graham, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Edinburgh: T&T Clark 1992.
- Stegemann, Ekkehard, „Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern“, *Theologische Zeitschrift* 3, 1985, 284–294.
- Stevens, Luke J., „The Origin of the de Boor Fragments Ascribed to Philip of Side“, *Journal of Early Christian Studies* 26, 2018, 631–657.
- Stibbe, Mark, *John's Gospel*, London: Routledge 1994.
- Strecker, Georg, *The Johannine Letters: A Commentary on 1, 2, and 3 John*, Minneapolis: Fortress Press 1996.
- Streett, Daniel, *They Went Out from Us: The Identity of the Opponents in First John*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 177), Berlin — New York: Walter de Gruyter 2011.
- Sundberg, Albert, „Canon Muratori: A Fourth-Century List“, *Harvard Theological Review* 66, 1973, 1–41.
- Talbert, Charles, „Once Again: Gospel Genre“, *Semeia* 43, 1988, 53–74.
- „Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity“, in: Wolfgang Haase (ed.), *Religion (Heidentum: Römische Religion, Allgemeines [Forts.])*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 16/2, Berlin, Boston: De Gruyter 1978, 1619–1651.
- Tellbe, Mikael, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Thatcher, Tom, *Riddles of Jesus in John: A Study in Folklore and Tradition*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2000.
- *The Greek New Testament: SBL Edition (SBLGNT)*.
- Theissen, Gerd, „Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen: Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums“, in: Idem, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck 1989, 35–55.
- Theron, Daniel J., *Evidence of Tradition: Selected Source material for the Study of the History of the Early Church, the new Testament Books and the New Testament Canon*, Eugene: Wipf & Stock 1957.
- Thomas, John Ch., *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, Cleveland: CPT Press 2014.
- Titus, Eric L., „The Identity of the Beloved Disciple“, *Journal of Biblical Literature* 69, 1950, 323–328.
- Torrey, Charles, „The Aramaic Origin of the Gospel of John“, *Harvard Theological Review* 16, 1923, 305–344.

- Trebilco, Paul, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Grand Rapids: Williams B. Eerdmans 2004.
- „Studying Fractionation in Earliest Christianity in Rome and Ephesus“, in: Cilliers Breytenbach — Jörg Frey (eds.), *Reflections on the Early Christian History of Religion - Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*, (Ancient Judaism and Early Christianity 81), Leiden: Brill 2012, 293–333.
- Trobitch, David, *The First Edition of the New Testament*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- Turner, Nigel, *A Grammar of New Testament Greek (4): Style*, Edinburgh: T&T Clark 1976.
- van Belle, Roland, *The Signs Source in the Fourth Gospel: A Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 116), Leuven: Peeters Publishers 1994.
- Verheyden, Joseph, „The De-Johannification of Jesus: The Revisionist Contribution of Some Nineteenth-Century German Scholarship“, in: Paul N. Anderson — Felix Just — Thomas Thatcher (eds.), *John, Jesus and History (1)*, (Symposium series 44), Leiden: Brill 2007, 109–120.
- von Harnack, Adolf, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (2)*, Leipzig: J. C. Hinrichs 1897.
- von Wahlde, Urban C. „Community in Conflict: The History and Social Context of the Johannine Community“, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 4, 1995, 379–389.
- *Gnosticism, Docetism, and The Judaisms of the First Century: The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why it Matters*, (The Library of New Testament Studies 517), London: Bloomsbury 2015.
- „The Pool(s) of Bethesda and Healing in John 5: A Reappraisal of Research and of the Johannine Text“, *Revue Biblique* 116, 2009, 111–136.
- *The Gospel and Letters of John (1–3): Commentary on the Three Johannine Letters*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2010.
- Votaw, Clyde W., „The Gospels and Contemporary Biographies“, *The American Journal of Theology* 19, 1915, 45–73.
- Vytlačilová, Magdalena, „Janovské křesťanství? Demonstrace analytické nepřínosnosti termínu pro studium novozákonního písemnictví a raného křesťanství“, *Theologická Revue* 91, 2019, 9–34.
- „Jörg Frey, Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration“, *Theologická Revue* 91, 2020, 138–142.
- „Autorství čtvrtého evangelia“, *Pantheon* 13, 2018, (v tisku).
- Waetjen, Herman C., *The Gospel of The Beloved Disciple: a Work in Two Editions*, London — New York: T&T Clark 2005.
- Walters, Patricia, *The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts: A Reassessment of the Evidence*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 145), Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- Wasserman, Tommy, „Misquoting Manuscripts? The Orthodox Corruption of Scripture Revisited“, in: Magnus Zetterholm — Samuel Byrskog (eds.), *The Making of Christianity: Conflicts, Contacts and Constructions: Essays in Honor of Bengt*

Holmberg, (Coniectanea Biblica New Testament Series 47), Indiana: Eisenbrauns 2012, 325–350.

- Watson, Francis, *Gospel Writing: A Canonical Perspective*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2013.
- Weidmann, Frederick W., *Polycarp and John: The Harris Fragments and Their Challenge to the Literary Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1999.
- Wengst, Klaus, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, (Biblisch-theologische Studien 5), Munich: Christian Kaiser Verlag (2) 1990.
- Westcott, Brooke F., *The Gospel According to St. John: With Introduction and Notes by Brooke Foss Westcott and a new Introduction by Adam Fox*, London: James Clarke & Co 1958.
- Whiteley, Dennis E. H., „Was John Written by a Sadducee?“, in: W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2481–2505.
- Whittaker, John, „The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation“, in: John N. Grant (ed.), *Editing Greek and Latin Texts: Papers Given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems*, New York: AMS Press 1989, 63–95.
- Williams, Frank, *The Panarion of Epiphanius of Salamis (Books II and III; De Fide)*, (Nag Hammadi & Manichaean Studies 79), Leiden: Brill (2) 2013.
- Wills, Lawrence M., *The Quest of the Historical Gospel: Mark, John and the Origins of the Gospel Genre*, London: Routledge 1997.
- Witteck, Stephan, *Ephesische Enthüllungen 1. Frühe Christen in einer antiken Großstadt. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse*, (Biblical Tools and Studies 6), Leuven: Peeters 2008.
- Witherington III, Ben, *The Gospel of John*, (One Book Daily-Weekly), Tennessee: Seedbed Publishing 2015
- Yarbrough, Robert W., „The Date of Papias: A Reassessment“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 26, 1983, 181–191.