

Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta

PSAL LUKÁŠ TAKÉ PRO NEVĚŘÍCÍ?

Diplomová práce
Mária Kunstová

Katedra Nového zákona
Vedoucí práce: Jan Roskovec, Th.D.

SP N6141 Teologie
SO Evangelická teologie

2019

ČESTNÉ PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Psal Lukáš také pro nevěřící?“ napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 25. 6. 2019

Mária Kunstová

Anotace

Novozákonní spisy byly většinou určeny církvi ke vzdělávání, duchovnímu formování a liturgickým účelům. O lukášovském díle však existuje několik různých teorií o jeho možných necírkevních adresátech. Tyto teorie je možné rozdělit do tří skupin: 1. Teorie o tom, že Lukáš psal svoje spisy jako literární dílo určené pro běžný knižní trh, 2. teorie o politických záměrech Lukášova díla a 3. teorie o tom, že Lukáš měl na mysli tzv. bohobojné – lidi z pohanského prostředí sympatizující s židovstvím. Práce se zabývá celým lukášovským dílem – *Evangeliem podle Lukáše a Skutky apoštolskými*. Pokouší se najít odpověď na otázku, zda Lukáš mohl psát také pro nevěřící čtenáře. Zpracovává dílčí otázky úvodu do těchto biblických knih (autor, doba vzniku, jednota a účel sepsání) a jejich soteriologii. Využívá metodu synoptického porovnání a obsahuje také exegeze vybraných biblických textů.

Abstract

New Testament writings were mostly adressed to the church for education, spiritual formation and liturgical purposes. Concerning Lukan work, there are several different theories about its possible intended readers out of church. These theories could be divided into three groups: 1. Theories about Lukas writing literature which was to be published and distributed in the common book market, 2. theories about possible political intentions of Luke's work and 3. theories about Gentiles who believed in one God and syphathised with Judaism. The work focuses on the whole Lukan cycle – both *Gospel according to Luke* and *Acts*. It attempts to find the answer to the question if Luke wrote also for non-Christian audience. It deals with particular Introduction topics (author, date of composition, unity and purpose) and soteriology of the two books.

It uses with synoptic comparison and contains exegesae of chosen biblical texts.

Klíčová slova

Nový zákon, synoptická evangelia, Lukáš, Evangelium podle Lukáše, Skutky apoštolské, soteriologie, lukášovská soteriologie, marnotratný syn, adresát, účel sepsání, politický rozměr Lukáše

Keywords

New Testament, Synoptic Gospels, Luke, Gospel according to Luke, Acts, Soteriology, Lukan Soteriology, Prodigal Son, Audience, Purpose of Composition, Political aspect of Luke

PODĚKOVÁNÍ

**Děkuji svému vedoucímu diplomové práce
Janu Roskovcovi, Th.D. za jeho trpělivost, vedení,
ochotnou pomoc, cenné rady a povzbuzení.**

Obsah

Úvod	11
1. Kdo byl Lukáš a co napsal?.....	15
1.1. Autor a doba sepsání Lukáše a Skutků	15
1.2. Jednota Lukáše a Skutků	18
2. Pro koho Lukáš psal? Různé teorie o adresátovi Lukášova díla mimo církev	21
2.1. Lukáš nabízí svůj spis na běžném knižním trhu	22
2.1.1. Co nám řeknou prology.....	24
2.1.1.1. Evangelium podle Lukáše 1:1-4. Překlad a analýza textu	25
2.1.1.2. Skutky apoštolů 1:1-2. Překlad a analýza textu	34
2.2. Apologie pro římskou vrchnost.....	37
2.2.1. Přehled nejdůležitějších pasáží souvisejících se vztahem křesťanství a Římského státu	40
2.3. Evangelium pro bohabojné	46
2.3.1. Lukáš používá městské reálie.....	47
2.3.2. Církev z pohanů	50
2.3.3. Bohabojní	52
3. Lukášova soteriologie	54
3.1. Ježíšova zástupná smrt a spása člověka	55
3.2. Ježíšovo spasitelské dílo	59
3.3. Lukášova soteriologie a marnotratný syn	62
3.3.1. Evangelium podle Lukáše 15,11-32. Exegeze	62
Závěr	74
Literatura.....	77

Úvod

Církev v každé době by měla usilovat o hledání konkrétního vyjádření obsahu evangelia, křesťanské zvěsti o Božím spasení. Úkolem teologie je rekonstruovat a zkoumat obsah evangelia, jak ho máme zachycené v kánonu Písma, a odlišit ten nadčasový, neměnný obsah od formulací kulturních a historických významů. Zároveň však musí hledat jak je možné tyto významy nahradit současnými, a zasadit tak evangelium do kontextu, ve kterém bude srozumitelné současnému čtenáři Písma. Téma práce, které jsem zvolila, kloubí v sobě dvě věci, které mne při mém studiu teologie nejvíce zajímaly. Je to jednak studium Bible, tedy biblická teologie a zejména Nový zákon, a jednak právě otázka přenositelnosti evangelia v čase a prostoru.

Ve své práci jsem se zaměřila na tzv. lukášovské spisy Nového zákona. Novozákonní knihy byly určeny především k vnitřnímu budování církve a jednotlivých věřících. Kladly základy teologie a etiky, hledaly správný postoj k vnějšímu utrpení a pronásledování, povzbuzovaly k boji proti vnitřním nepřátelům jako falešná učení, hřích a zvlažnění křesťanů. Dávaly usměrnění pro církevní organizaci a jiné praktické věci. V moderních dějinách bádání se ale právě Lukášovi připisují jako možní zamýšlení čtenáři i různé skupiny mimo církev.

Cílem mé práce bylo prozkoumat a zhodnotit tyto teorie a jejich argumenty a zjistit, zda je možné přesvědčivě odpovědět na otázku v názvu práce: Psal Lukáš také pro nevěřící? Tato otázka má dvě části. Zaprvé, je možné prokázat, že Lukáš psal pro nějaký typ čtenáře mimo prostředí církve? A zadruhé, pokud ano, proč, za jakým účelem to udělal? Jaký cíl sledoval? S tím souvisí i další otázky. Lukáš i Skutky jsou především náboženské spisy. Jaký by měl autor důvod psát takový typ literatury nevěřícím lidem? Měly spisy sloužit misijním účelům? Může

být Lukášův přístup v něčem nápomocný dnešní církvi, když chce oslovit evangeliem nevěřícího člověka?

V této práci vycházím z předpokladu, že Evangelium podle Lukáše a Skutky apoštolské jsou dílem téhož autora, takže se ve všech zkoumaných oblastech věnuji oběma spisům. Těžiště pozornosti však věnuji Lukášovu evangeliu, protože u něj je možné využít jako metodu synoptické porovnání. Pro některé aspekty předmětu mého zkoumání však Skutky poskytují více materiálu, takže se jim tam, kde je to potřebné, také věnuji.

Práce je členěna na tři kapitoly. V první kapitole se věnuji vybraným otázkám úvodu do biblických knih, které s tématem práce bezprostředně souvisí – autorovi, době sepsání Lukáše a Skutků, a otázce, zda jde o jeden nebo dva samostatné spisy.

Nejrozsáhlejší druhá kapitola tvoří hlavní část práce. V ní postupně představuji jednotlivé teorie o možných Lukášových mimocírkevních adresátech. Tyto teorie je možné rozdělit do tří skupin: 1. teorie, které vnímají Lukáše a Skutky jako literární dílo určené pro běžného, i světského čtenáře; 2. teorie, které vnímají politický aspekt Lukášova díla, připisují mu apologetický záměr a za necírkevního adresáta považují římské státní úředníky; 3. teorie, které za ideálního čtenáře považují příslušníka tzv. bohabojných, ř. φοβούμενοι. Jelikož autor opatřil oba dva svoje spisy prology, ve kterých sám říká něco o účelu sepsání svých knih a také je věnuje konkrétní osobě – Theofilovi, je součástí této kapitoly i exegeze prologu K Lukášovu evangeliu a stručnější i ke Skutkům.

Ve třetí kapitole se věnuji teologické rovině Lukášova díla, konkrétně soteriologii. Otázka po novém typu čtenáře je totiž důležitá a také inspirativní pro pozdější doby pouze tehdy, pokud Lukáš nově

teologicky promyslel a formuloval obsah evangelia. Kapitola je doplněna rozborem textu, na kterém je možné sledovat tento teologický posun.

Uvědomuji si, že na to, aby bylo možné tuto problematiku prozkoumat do hloubky, vyžadovalo by to zabývat se otázkami, které jsem do této práce nezahrnula, protože by to přesahovalo její možnosti. Příklad takového úkolu by mohlo být detailní pojednání o žánru (žánrech) Lukášova díla v kontextu helenistické literatury.

Navzdory těmto omezením doufám, že mi práce pomůže zjistit něco o Lukášových zamýšlených čtenářích a odhalit, jakých prostředků využíval, aby je nově oslovil.

1. Kdo byl Lukáš a co napsal?

1.1. Autor a doba sepsání Lukáše a Skutků

Evangelium podle Lukáše a Skutky apoštolské jsou anonymní díla. Titul εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν se poprvé objevuje v závěru Evangelia v manuskriptu p⁷⁵ z r. 175-225.¹ Tradice ztotožňuje autora obou spisů s lékařem Lukášem, který byl pomocníkem Pavla (Ko 4,14, 1Tim 4,11 a Flm 24). Fitzmeyer uvádí jako první svědky Muratoriho kánon (170-180, ačkoliv někteří ho datují až do 4. stol.) a Ireneův spis *Adversus Haereses* (konec 2. stol.).² Nolland upozorňuje, že Ireneův záměr byl apologetický – vyvodit důležitost Lukášova díla z apoštolského původu – ale ve skutečnosti Lukáš teologicky na Pavla příliš nenavazuje.³ Mezi dalšími svědky jsou uváděny tzv. *Antimarkiónské prology* (datace sporná, různá i u jednotlivých prologů) nebo Tertullianův spis *Proti Markiónovi* (207-8). Tertullianus rozdělil autory evangelia na apoštoly (Matouš a Jan) a muže z apoštolské doby, kteří byli jejich učedníky a pomocníky (Marek a Lukáš).⁴ Často používaným argumentem pro tradiční Lukášovo autorství jsou pasáže ze Skutků, které jsou psány v 1. osobě plurálu (Sk 16:10-17; 20:5-15; 21:1-18 a 27:1-28:16). Pokorný nevylučuje, že tyto pasáže mohou pocházet od očitého svědka, ale jsou literárně zpracovány autorem Skutků. Uvádí také příklady použití 1. osoby jako dramatického stylistického prostředku v soudobé literatuře.⁵ Dřívější textová kritika hypotézu o lékaři Lukášovi absolutně vyloučila, ale někteří novější badatelé se k ní vracejí jako k jedné z možností. Fitzmyer například

¹ FITZMYER, *Luke 1*, str. 35

² FITZMYER, *Luke 1*, str. 37-40

³ NOLLAND, str. xxxv

⁴ FITZMYER, *Luke 1*, str. 37-40

⁵ POKORNÝ P., HECKEL, U. *Úvod do Nového zákona. Přehled teologie a literatury*. 2013. str. 517

připomíná, že takto stará tradice by se neměla odmítat, pokud neexistují argumenty, které ji jednoznačně vyvracejí⁶.

Z prologu Lukášova evangelia vyplývá, že autor nebyl očitým svědkem událostí kolem Ježíšova života a působení, ale patřil až k 3. generaci křesťanů.⁷

Komentáře zmiňují nepalestinský původ autora, a dokládají ho jeho nepřesnou znalostí místní geografie a dobré vzdělání jak ve starozákonní tradici (hlavně LXX), tak v helénské literární konvenci.⁸ Z konce druhého století pochází samostatný prolog k Lukášovu evangeliu, ve kterém se píše, že Lukáš byl Syřan z města Antiochie.⁹ Někteří moderní badatelé považují Lukáše za křesťana z pohanů, a z nich část mu přisuzuje řecký původ.¹⁰ Mezi hlavní argumenty patří: pozdravy v Ko 4,10-14, kde lékař Lukáš nebyl jmenován mezi židy, ale v jiné skupině spolupracovníků; vyšší úroveň řečtiny a málo semitských výrazů; Lukáš vynechává Ježíšovy spory s farizeji ohledně Zákona; záměna některých detailů z palestinského prostředí za helénistické ekvivalenty.¹¹

Jiní autoři tvrdí, že Lukášův jazyk naopak vykazuje semitské rysy a obsahuje starozákonní frazeologii. Odvolávají se také na Epifana ze Salaminy (*Panarion 51.11*), který počítá Lukáše mezi 72 učedníků, a někteří ztotožňují Lukáše s Pavlovým krajanem Luciem z Ř 16,21. Lukáše proto zařazují mezi křesťany ze židů.¹²

⁶ FITZMYER, *Luke 1*, str. 41

⁷ Lukáš 1:1-2: Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου. První generací, na kterou se autor odvolává, jsou αὐτόπται a γενόμενοι τοῦ λόγου, a druhou πολλοὶ.

⁸ Např. FITZMYER, *Luke 1*, str. 35

⁹ FITZMYER, *Luke 1*, str. 39

¹⁰ jejich výčet viz FITZMYER, *Luke*, str. 42

¹¹ FITZMYER, *Luke*, str. 41-42

¹² výčet autorů viz FITZMYER, *Luke*, str. 42

Fitzmyer považuje Lukáše za „křesťana z pohanů, nikoli však Řeka, ale nežidovského Semitu, původem z Antiochie, kde dostal dobré vzdělání v helenistické atmosféře a kultuře.¹³ Kromě argumentů, které předpokládají, že autorem Lukáše a Skutků je Pavlův spolupracovník Lukáš, který podle staré tradice (výše zmiňovaný řecký prolog, Eusebius, Jeroným atd.) pochází z Antiochie, uvádí, že ve Skutcích je věnována ranému období církve v Antiochii poměrně velká pozornost, a Lukáš zná detaily o událostech a osobách s Antiochií spojovaných (příběh Barnabáše, Agabovo proroctví, vyslání Pavla a Barnabáše do služby, první použití slova „křesťané“ atd.)¹⁴

Komentáře, ze kterých v této práci vycházím především (Fitzmyer, Bovon, Pokorný, Nolland a další) se shodují, že Lukášovo evangelium je mladší než Markovo, a že autor Lukáše znal Markovo evangelium, které bylo také jedním z jeho pramenů. Znal také Pavla a jeho dopisy. Pokorný a Heckel ukazují, že se Lukáš sice vzdálil Pavlově teologii, ale využívá jeho terminologie a staví na ní.¹⁵

Vzhledem k pravděpodobnému vzniku Markova evangelia kolem roku 70 po Kr., mohla být spodní hranice sepsání Lukáše kolem roku 75, jelikož Marek byl už v církvi rozšířen, ale text je poznačen vzpomínkou na zničení Jeruzaléma (L 19,41-44). Skutky mohly vzniknout o něco později a Pokorný a Heckel udává pravděpodobnou horní hranici kolem roku 85. Odůvodňuje ji tím, že u Lukáše ještě není tak rozvinuté učení o církevních strukturách (např. ve srovnání s listem Efezským a pastorálními epištolami) a není zde tak intenzivní reakce na falešná učení a vyhánění křesťanů ze synagogy jako například u Jana.¹⁶

¹³ FITZMYER, *Luke*, str. 42

¹⁴ FITZMYER, *Luke*, str. 43-47

¹⁵ POKORNÝ, HECKEL, str. 564-565

¹⁶ POKORNÝ, HECKEL, str. 566

1.2. Jednota Lukáše a Skutků

Jednou z nejdůležitějších otázek, které souvisí s tématem této práce, je ta, zda mají knihy Lukáš a Skutky jednoho nebo dva autory, a pokud je autor společný, zda se jedná o jednu nebo dvě samostatné knihy. Odpovědi na tuto otázku, které si jednotliví autoři zvolili, mají velký vliv na celou jejich interpretaci Lukášova díla a jeho teologie (resp. teologií). O tyto odpovědi se opírají i argumenty pro podporu různých teorií o účelu sepsání Lukáše a Skutků a jejich adresátech.

Ačkoliv se všeobecně má za to, že Lukáš a Skutky mají téhož autora, objevují se ještě i dnes hlasy, které to zpochybňují.¹⁷ Jelikož je diskuse složitá, daleko překračuje možnosti této práce, a v celé práci vycházím z předpokladu, že Lukáš je autorem obou spisů, rozhodla jsem se ji na tomto místě neuvádět.¹⁸

V otázce, zda se jedná o jednu nebo dvě knihy, už taková shoda nepanuje. Část biblistů je považuje za dvě samostatná díla, přičemž Skutky jsou pokračováním Lukáše, patrně od počátku zamýšleným. Podle vnitřního svědectví obou spisů se mohlo jednat o dvě samostatné knihy. Každá má samostatný prolog a v prologu ke Skutkům je Evangelium označeno jako *πρῶτος λόγος* (Sk 1:1). Kromě toho se do kánonu dostaly zcela samostatně, ne jako jedno dílo, ale s časovým odstupem. Mareček považuje za důkaz toho, že se od počátku jednalo o dva samostatné spisy, skutečnost, že v žádném známém rukopise nebo seznamu knih se Lukáš

¹⁷ např. WALTERSOVÁ, Patricia. *The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts: A Reassessment of the Evidence*. 2009

¹⁸ Zmíněná kniha Patricie Waltersovej velmi přehledně shrnuje argumenty, které podporují teorii jednoho autora, a vstupuje do dialogu s jejími konkrétními zastánci z řad klasických i moderních teologů. Volá po znovuotevření vědecké debaty a po tom, aby se k teorii jednoho autora/redaktora začalo znovu přistupovat jako k hypotéze, kterou je.

a Skutky nenacházejí vedle sebe.¹⁹ Pro Nollanda je míra podobnosti obou děl dostatečná, aby je bylo možné navzdory některým stylistickým a teologickým rozdílům považovat za dílo jednoho autora. Pokud bychom je ale chtěli vidět jako dvě části jedné knihy, zašli bychom příliš daleko. Hlavním argumentem je pro něj diskrepance v líčení zjevení (nebo zjevování) vzkříšeného Ježíše a jeho nanebevzetí na konci Evangelia a na začátku Skutků.²⁰

Mnozí významní komentátoři se ale kloní k názoru, že Lukáš a Skutky tvořily původně jediný spis ve dvou svazcích. Např. Bovon, který za moment rozdělení považuje právě přijetí díla církví za svaté písmo.²¹ Prolog k Lukášovi je zároveň prologem k celému spisu a Skutky, jako druhý svazek, obsahují kratší prolog, ve kterém autor propojuje předchozí události s tím, co bude následovat. To je zcela v souladu se soudobou konvencí při psaní prologů.²² Donald Juel má pro existenci samostatného prologu ke Skutkům jednoduché vysvětlení – délku textu. Oba spisy mají rozsah celého svitku, takže pro psaní Skutků bylo potřebné začít druhý svitek. Prolog ke Skutkům je tedy úvodem k druhému svitku a zároveň slouží jako orientace pro čtenáře, kterým se dostane do rukou pouze tato druhá část.²³

Obsahový nesoulad mezi koncem Lukáše a začátkem Skutků vysvětluje Fitzmyer tím, že autor některé části (např. úvod ke Skutkům) přidal až později, možná z důvodu, že se kniha rozdělila na dvě části.²⁴ Pokorný a Heckel tvrdí, že v „teologicky rozhodujících výpovědích se oba

¹⁹ MAREČEK, Petr. *Evangelium podle Lukáše*, 2018, str. 14

²⁰ NOLLAND, John. *Luke 1-9:20*, 1989, str. xxxv

²¹ BOVON, François. 2002, str. 1

²² BOVON, str. 18

²³ JUEL, Donald. *Luke-Acts. The Promise of History*. 1983, str. 11-12

²⁴ FITZMYER, Joseph A., *The Acts of the Apostles*. The Anchor Bible New Translation with Introduction and Commentary, 1998 str. 191-193

oddíly o nanebevstoupení shodují“ a rozdíly v líčení připisují změně vypravěčské perspektivy, přičemž v rámci dějepisectví se nejednalo o neobvyklý jev.²⁵

Bovon a Fitzmyer ve svých komentářích přesvědčivě vysvětlují teologické důsledky jednoty Lukáše a Skutků. Lukáš vnímá pokračující Ježíšovo dílo a tradici Ježíšových svědků nejenom za jeho života, ale také ve formující se a rostoucí církvi.

Na základě uvedených argumentů dávám přednost tomu, že jde o dvě samostatná díla téhož autora. Je těžké si představit navázání začátku Skutků na konec Evangelia, pokud mezi nimi nepředpokládáme jistý časový odstup. Evangelium podle Lukáše je kompozičně ucelené dílo podobné ostatním v synoptické tradici, a zároveň úplně jiné než Skutky. Ježíšova smrt a vzkříšení tvoří střed událostí v Lukáši a ve Skutcích, ale zároveň jsou zřetelným vyvrcholením samotného Lukášova evangelia. Na druhou stranu rozbor obou prologů (viz níže) ukazuje spíše opačným směrem. Prolog ke Skutkům je o mnoho kratší, a v případě samostatných knih by musel Lukáš později slevit ze svých literárních nároků. Zároveň druhý prolog naznačuje, že Lukáš předpokládá, že čtenář četl první knihu, a oznamuje, že tato druhá na ni navazuje. Teologickou koncepci, jak ji interpretují např. Bovon a Fitzmyer, však mohl Lukáš naplnit jak v rámci jedné knihy, tak i ve dvou postupně napsaných knihách. Podle mě je tedy možné vnímat Evangelium a Skutky jako dvě díla, což je ve shodě s jejich kanonickou podobou, a zároveň si „ponechat většinu výhod“ opačného názoru.

²⁵ POKORNÝ, HECKEL, str. 515

2. Pro koho Lukáš psal? Různé teorie o adresátovi Lukášova díla mimo církev

Pokorný a Heckel vysvětluje účel sepsání Lukášova evangelia tak, že po roce 70, kdy byli křesťané vylučováni ze synagogy, vznikla potřeba písemně ukotvit ústní tradice o životě Ježíše. Lukášovo dílo je obsáhlejší než v té době již rozšířené Markovo evangelium, a čerpá z Marka, pramene Q a dalších zdrojů.²⁶ Toto byla Lukášova služba církvi. Specifické rysy Lukášova díla však vedly mnohé biblisty k tomu, že Lukáš mohl mít ještě i jiné vedlejší záměry, které se týkaly různých skupin mimo církev.

Uvažování o možném necírkevním adresátovi Lukášova díla má jistě původ v různých teoriích o tom, kdo byl Lukáš, o kterých jsme mluvili v 1. kapitole. Už samotný fakt, že by měl člověk nebo skupina mimo církevní společenství přístup k těmto spisům, vzbuzuje mnohé otázky. Některé z nich uvádí Loveday Alexander v úvodní kapitole své knihy *The Preface to Luke's Gospel*. Kdo byl Theophilos, kterému jsou Lukáš i Skutky věnovány? Pokud měli knihu číst i lidé nepatřící k církvi, jakým způsobem se ve starověku opisovaly a šířily knihy? Jak se v církvi šířila evangelia, a šířila se někdy i mimo církev? Vlastnil někdo svoji kopii evangelia pro soukromou četbu? Pokud měl spis úvod a věnování, byl literárním dílem a vyžadoval určitou úroveň vzdělání, které nebylo dostupné každému. K jaké sociální vrstvě mohl patřit Lukáš a k jaké jeho čtenáři?²⁷

V této kapitole blíže prozkoumáme tři skupiny teorií, podle kterých měli tvořit část zamýšlených čtenářů Lukáše lidé, kteří nebyli křesťany: 1. Lukášovo dílo bylo určeno pro běžný knižní trh, 2. Lukášovo

²⁶ POKORNÝ, HECKEL, str. 513

²⁷ ALEXANDER, Loveday. *The Preface to Luke's Gospel*. 1993, str. 7-8

dílo mělo být apologií křesťanství pro římskou vrchnost a 3. Lukášovo dílo bylo adresováno tzv. bohabojným, mezi které patřil i Theofilos, kterému jsou spisy věnovány.

2.1. Lukáš nabízí svůj spis na běžném knižním trhu

V roce 1941 Martin Dibelius poprvé publikoval v časopise *The Journal of Religion* pojednání o textové spolehlivosti Skutků apoštolů *The Text of Acts: An Urgent Critical Task*.²⁸ Po rozboru konkrétních problematických pasáží konstatuje, že Lukášovo evangelium žádné takové problémy neobsahuje, a jeho text je daleko spolehlivější. Jako příčinu tohoto rozdílu přichází se zajímavou hypotézou.

Uvádí, že na rozdíl od Skutků, které se v první polovině druhého století v církvi běžně nepoužívaly (z té doby nejsou známy žádné citace ze Skutků a Markián je nezařadil do svého kánonu), bylo Evangelium církvi vše přijato. Zatímco Skutky jsou spisem svým obsahem i formou ojedinělým, představovalo Evangelium ustálený literární útvar, jelikož církev považovala za důležité uchovat v písemné podobě tradice o Ježíšově životě a učení. Proto dbala i na pořizování přesných kopií a chránila text před náhodnými zásahy a změnami, jež postihly Skutky, které měly zcela jiný osud.

Podle autora je důležitým dokladem, že adresátem Lukášova díla byl někdo mimo církev, jeho prolog. Prolog k Lukášovi má mnohé paralely v mimobiblické literatuře určené vzdělanější vrstvě společnosti, která neměla mezi křesťany příliš mnoho zástupců.

Z uvedených důvodů se Dibelius domnívá, že Lukášovo dvousvazkové dílo kolovalo ve své době na knižním trhu určeném širší

²⁸ DIBELIUS, Martin. *The Text of Acts: An Urgent Critical Task*, 1941, str. 421-431

literární veřejnosti pod názvem *Πράξεις Ἰησοῦ*, před kterým stálo jméno autora v genitivu. V takovém případě by i tradice, že autorem je skutečně Lukáš, získala na důvěryhodnosti.

Goodspeed jde ještě dál, a tvrdí, že Theofilos byl vydavatelem Lukášova díla. V prologu evangelia tedy nemusí jít o věnování, ale oslovení adresáta, kterému autor svoji knihu posílá a snaží se ho získat pro její vydání. Nebo mohl být Theofilos Lukášův přítel, a Lukáš ho z vděčnosti zmiňuje v prologu. Argumentuje podobnými případy: římský finančník Atticus vydával díla svého přítele Cicera. Plinius mladší věnoval svoji sbírku dopisů svému příteli Septiciovi a Goodspeed se domnívá, že mohl být zároveň Pliniovým vydavatelem.²⁹ Donald Juel srovnává Lukášovy spisy s Josephovým dílem *Proti Apiónovi*. Spis *Proti Apiónovi* je rovněž dvousvazkové dílo a každý svazek je opatřen podobným prologem jako u Lukáše. Spis je pravděpodobně datován do 1. poloviny 2. století, tudíž je mladší než Lukáš. Je věnován Epafroditovi (podobně jako některá další Josephova díla), bohatému vzdělanému muži. Důvod věnování mohl být podle ten, že se měl Epafroditus postarat o vydání spisu.³⁰ Z novějších autorů tuto teorii zastává např. Bovon, který ale neuvádí žádné další podpůrné argumenty.³¹

Nock teorii zpochybňuje a ptá se, zda by čtenáři v pohanském světě, kteří neměli blízko ke křesťanství, knize rozuměli. Dibelius se dopouští omylu ohledně věnování v úvodu knihy a způsobu, jak ve starověku fungoval knižní trh. Nock oponuje hypotéze, že z důvodu cirkulace na běžném knižním trhu je text *Skutků* v horším stavu. Argumentuje, že komerční prodejce knih měl prostředky, aby si zajistil

²⁹ GOODSPEED, Edgar J. *Some Greek Notes*. In: *Journal of Biblical Literature*. 1954, 73(2), str. 84-92

³⁰ JUEL, str. 12

³¹ BOVON, François. *Luke 1.*, 2002, str. 9

kvalitnější opisy než církev. Navíc v tak krátké době po napsání nebyly křesťanské spisy ještě považované za Písmo, a tudíž nebyly nějak zvlášť imunní vůči úpravám při prepisování. Příkladem mohou být evangelia podle Matouše a Lukáše, která chtěla doplnit Markovo dílo nebo pozdější dodatek o Ježíši a cizoložnici v Janově evangeliu. Naopak pohanský písař mohl lépe zaručit věrnost originálu, protože nebyl tolik osobně zainteresován na obsahu.³² Autor obyčejně věnoval svoji knihu někomu z vděčnosti, přátelství, anebo chtěl, aby jméno této osoby dodalo knize větší kredit, ale v žádném případě z toho neplynula povinnost vůči autorovi ohledně vydavatelské a distribuční činnosti.³³

Nolland také zpochybnil teorii, že by Lukáš zamýšlel nabídnout svoji knihu široké veřejnosti. Argumentuje tím, že úvod k Evangeliu je příliš stručný a říká příliš málo o záměru autora a obsahu knihy, aby to stačilo nezasvěcenému čtenáři. I Theofilos musel být alespoň částečně obeznámen s křesťanstvím.³⁴

Fitzmyer se domnívá, že za teorií o Theofilovi jako Lukášově vydavateli a mecenáši by mohl stát příběh o bohatém Theofilovi z Antiochie, který přestavěl svůj dům na baziliku a později se stal biskupem církve v Antiochii, který se však dnes považuje za pozdněkřesťanskou legendu.³⁵

2.1.1. Co nám řeknou prology

Evangelista Lukáš začíná oba dva svoje spisy prologem. Prolog k Evangeliu je delší a mnozí biblisté ho považují za prolog k celému

³² NOCK, Arthur Darby. *The Book of Acts*. In: *Essays on Religion and the Ancient World*, 1972, str. 825-827

³³ NOCK, str. 826

³⁴ NOLLAND, str. 5

³⁵ FITZMYER, *Luke 1*, str. 299

dvousvazkovému dílu (diskusi k jednotě Lukášova díla viz výše). V těchto prolozích nám sám autor poskytl nějaké informace o tom, komu, o čem a proč se rozhodl napsat. Kromě toho je fakt, že Lukáš opatřil své spisy prologem, jedním důvodů, proč vůbec vznikají hypotézy o možných necírkevních adresátech Lukáše. Právě prolog je totiž jedním ze znaků soudobé literatury. Proto je nezbytné, abychom naše zkoumání o těchto otázkách začali právě zde.

2.1.1.1. Evangelium podle Lukáše 1:1-4. Překlad a analýza textu

Na tomto prologu je asi nejzajímavější skutečnost, že ho Lukáš vůbec napsal. Bovon odkazuje na některé studie, které porovnávají styl Lukáše a světských autorů vysoké literatury té doby, a říká, že Lukášův prolog se nápadně podobá jiným prologům k starověkým historickým i vědeckým spisům. „Pro žánr prolog bylo ve starověku typické, že autoři zmínili svoje předchůdce a zhodnotili jejich dílo, potom vyzdvihli kvalitu svých vlastních informací (pozorování očitých svědků a bádání z první ruky) a způsobu uspořádání svého pojednání; nakonec připojili pár slov o své osobě a literárním záměru a často i věnování.“³⁶ Smyslem prologu u Lukáše bylo právě povýšit vyprávění o Ježíši na literární úroveň.³⁷ Proč by to ale dělal, pokud by jeho úmyslem nebylo oslovit také vzdělaného světského čtenáře? Tento argument se zdá být důležitý, a analýza tohoto prologu a prologu ke Skutkům nám může ukázat ještě více.

³⁶ BOVON, str. 17

³⁷ BOVON, 2002, str. 2

1	Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων,	Jelikož se mnozí rozhodli sepsat vyprávění o věcech, které u nás došly plnosti,
2	καθὼς παρέδωσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου,	podle toho, jak nám je předali ti, kdo byli od počátku očitými svědky, a kteří se stali služebníky Slova,
3	ἔδοξε κάμοι παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε,	pokládal jsem za dobré i já všechno od začátku důkladně promyslet a popořádku ti to napsat, vznešený Teofile,
4	ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.	abys poznal, že slova, kterým jsi byl vyučen, jsou hodnověrná.

Kritické vydání Nového zákona neuvádí žádná různočtení, ale v textu je několik slov použitých v neobvyklém významu, nebo slov, která je možno přeložit vícero způsoby. Překlad těchto úvodních čtyř veršů Lukáše není jednoznačný a slova, která zvolíme, mají vliv právě na interpretaci účelu a adresáta spisu. I české překlady (a jeden slovenský), které zde uvádím, se na základě nabízených možností vydaly různými cestami:

ČEP: I když se již mnozí pokusili sepsat vypravování o událostech, které se mezi námi naplnily, jak nám je předali ti, kteří byli od počátku očitými svědky a služebníky slova, rozhodl jsem se také já, když jsem vše znovu důkladně prošel, že ti to v pravém sledu vypíše, vznešený Theofile, abys poznal hodnověrnost toho, v čem jsi byl vyučován. (BIBLE. Písmo Svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. Česká biblická společnost, 1993)

BK: Poněvadž mnozí usilovali sepsati pořádně vypravování těch věcí, kteréž u nás jisté jsou, jakž nám vydali ti, kteříž od počátku sami viděli, a služebníci toho Slova byli: Vidělo se i mně, kterýž jsem toho všeho pravé povědomosti z gruntu bedlivě došel, tobě o tom pořádně vypsati, výborný Teofile, abys zvěděl jistotu těch věcí, jimž jsi vyučován.

(Bible. Česká synoptická Bible v rozsahu celého vydání Bible kralické z r. 1613, Česká biblická společnost, 2008)

ČSP: Protože se již mnozí pokusili sestavit vyprávění o událostech, které se mezi námi naplnily, jak nám je předali ti, kteří se od počátku stali očitými svědky a služebníky slova, rozhodl jsem se také já, když jsem vše znovu pečlivě prošel, že ti to popořádku vypíši, vznešený Teofile, abys plně poznal spolehlivost těch věcí, kterým jsi byl vyučen. (Bible. Český studijní překlad, Nakladatelství KMS Praha, 2009)

Žilka: Již mnozí se pokusili sestavit vypravování o událostech mezi námi ověřených, jak nám je odevzdali ti, kteří od počátku byli očitými svědky a stali se služebníky toho slova; tu jsem se i já rozhodl, že všecko znova projdu a přesně a popořádku napíši tobě, slovutný Teofile, aby ses mohl přesvědčiti o správnosti zpráv, o kterých jsi byl poučen. (Nový Zákon, přel. František Žilka, Kalich 1966)

Roh: Keďže sa už mnohí podujali po poriadku zostaviť rozpravu o veciach, ktoré sa udiali u nás, ako nám to podali tí, ktorí boli od prvopočiatku očitými svedkami a služobníkmi slova, videlo sa dobrým aj mne, ktorý som odhora všetko dôkladne sledoval, napísať ti to zaradom, výborný Teofile, aby si náležite poznal istotu vecí, ktorým ťa učili. (Svätá Biblia, přel. Jozef Roháček. Revidované vydanie. Slovenská biblická spoločnosť, 1993)

1. verš

ἐπεχείρησαν (ἐπιχειρέω) může znamenat pokusit se i pustit se do něčeho³⁸. Z významu pokusit se (tak překládá většina českých překladů) vyvozují někteří badatelé, že Lukáš chtěl napsat lepší dílo, než dřívější pokusy³⁹, a nahradit je. Bovon poukazuje na to, že i v ostatních případech, kdy Lukáš používá slovo ἐπιχειρέω, má tento význam (Sk 9,29; 19,13). Argumentuje,

³⁸ TICHÝ, str. 1635

³⁹ Z toho, co je nám známé, mohl mít Lukáš na mysli Markovo evangelium, pramen Q a tzv. vlastní lukášovský pramen.

že kdyby byl Lukáš spokojen s prací svých předchůdců, nepsal by novou knihu. Jeho kritika je však velmi jemná, vyjádřena jen nepřímo tím, jak Lukáš charakterizuje svoje vlastní dílo: Lukáš chce psát ἄνωθεν (od začátku) – díla Lukášových předchůdců neobsahovala začátek Ježíšova života; πᾶσιν (všechno) – předchozí díla nezachycovala vliv vzkříšeného Ježíše na pozdější události, obsahovala pouze příběh pozemského Ježíše; ἀκριβῶς (přesně) a καθεξῆς (popořádku) – autoři před Lukášem nebyli dostatečně přesní a vykazovali nedostatky v kompozici; předchozí díla nedosahovala dostatečných literárních kvalit.⁴⁰ To by dávalo smysl, pokud by Lukáš mluvil o historické stránce díla (tedy pokud by psal o událostech, které se staly, viz níže). Také mohl mít na mysli autoritativní věroučný text, kterým by nahradil dříve napsaný text s nárokem na autoritu. Pokud vydává svědectví o věcech, které se ve věřící komunitě naplnily, nahrazoval by jedno svědectví víry jiným, a to pravděpodobně autorovým záměrem nebylo. Navíc se výrazem κἀμοί (já také) se svými předchůdci identifikuje, je pokračováním tradice přenášené z *očitých svědků a služebníků slova na mnohé* a dál. Také Nolland se domnívá, že se zde ἐπεχείρησαν vztahuje spíše na záměry než výsledky dřívějších autorů. Loveday na základě analýzy jiných prologů a rétorické funkce jednotlivých prvků ukazuje, že zmínka o předchůdcích mohla sloužit pouze jako ujištění čtenáře, že dané téma je důležité.⁴¹ Ve svém překladu jsem se přiklonila k druhému významu slova - pustit se do něčeho, rozhodnout se něco dělat (v původním významu přiložit ruku)⁴² – které neimplikuje hodnocení předešlých pokusů.

Sloveso ἀνατάσσομαι může znamenat popořádku převyprávět a spojení ἀνατάξασθαι διήγησιν je doloženo ve významu písemně

⁴⁰ BOVON, str. 19

⁴¹ LOVEDAY, str. 116

⁴² SOUČEK, str. 107

reprodukovat vyprávění nebo i historickou zprávu⁴³, takže Lukáš se zde hlásí k možnému záměru svých předchůdců psát dějiny, ale např. v *Corpus Hippiatricorum Graecorum*, který obsahuje podobný úvod jako Lk 1:1, je ἀνατάσσομαι použito ve významu sestavit, zkomponovat vyprávění.⁴⁴

πρᾶγμα má několik významů, a zde je možné překládat jako *věc/záležitost* nebo *událost*. Slovo πεπληροφορημένων (πληροφορέω) není běžné ve významu stát se (o události), naopak, zvláště ve spojení s πρᾶγμα je neobvyklé⁴⁵. Doslovně znamená naplnit se, doplnit, často ve smyslu naplnění proroctví. Může se ale vztahovat i k události nebo činu, kterým se něco naplnilo, a pasivní tvar může mít i význam být plně přesvědčen, být naplněn jistotou.⁴⁶ Některé překlady mluví o *událostech, které se mezi námi/u nás staly/naplnily* (ČEP, Roh). To může znamenat, že příběh Ježíšova života byl naplněním událostí a proroctví ze Starého zákona, případně že události, které se staly, došly naplnění v komunitě Ježíšových následovníků (ἐν ἡμῖν). Bovon to formuluje tak, že události se nejenom staly, ale staly se tak, že naplnily Boží vůli.⁴⁷ Pokorný a Heckel považuje za obsah toho, co se naplnilo, rozšíření církve mezi pohany, takže prolog je prologem k celému Lukášovu dílu, evangeliu i Skutkům.⁴⁸ Jiné překlady mluví o *věcech, které u nás jisté jsou* (BK), tedy o věcech, o kterých jsme jako svědkové nabyli plnou jistotu přesvědčení. Tento překlad je sporný gramaticky, jelikož je možný pouze když se vztahuje k osobě (jako v Ř 4:20 a 14:5). Překladatelé zřejmě vycházeli z toho, že pasivní tvar πεπληροφορημένων lze navázat na ἐν ἡμῖν, ale např. Fitzmyer

⁴³ BAUER, str. 61

⁴⁴ BAUER, str. 61

⁴⁵ JUEL, str. 16

⁴⁶ SOUČEK, str. 211

⁴⁷ BOVON, str. 20

⁴⁸ POKORNÝ, HECKEL, str. 154

o správnosti takové vazby pochybuje, a upozorňuje, že v soudobé literatuře není znám jiný výskyt slova v tomto významu ve spojení s *πραγμάτα*. Přesto se někteří komentátoři k němu přiklání (K. H. Rengstorf)⁴⁹. I když ale tento význam vyloučíme, ve 4. verši se k nám vrátí v jiném slově. Vyprávění o událostech, které se naplnily za Ježíšova pozemského života, ale i v generacích jeho následovníků, má vést k poznání spolehlivosti, hodnověrnosti, jistoty (*ἀσφάλεια*). Tato jistota se jistě netýká pouze historické spolehlivosti. Lukáš současně vypráví historii událostí, které se staly a naplnily v komunitě přímých i nepřímých svědků těchto událostí, kteří „se stali služebníky Slova“, a zároveň vyjadřuje obsah víry ve vzkříšeného Krista, o kterém je tato komunita plně přesvědčena. Evangelium má tak dvě roviny, které od sebe nelze úplně oddělit: příběh Ježíše v konkrétním čase a místě v historii reflektovaný očima Ježíšových následovníků a obsah křesťanské víry. Lukáš tedy může být zároveň historikem, i svědkem víry. Výraz *ἐν ἡμῖν* je ustáleným spojením, které znamená *mezi námi*, část překladů zvolila doslovné znění *u nás*. S ohledem na význam dalších slov ve větě jej lze chápat lokálně, historicky nebo i více teologicky (ve věku církve, v církvi). Svým překladem *v nás* jsem chtěla zdůraznit i vnitřní rozměr víry jednotlivce, nejenom ten, který sdílí komunita (církve).

2. verš

Dvě roviny obsahu křesťanské zvěsti můžeme sledovat i v následujícím verši. Autoritou, na kterou se odvolává Lukáš (i jeho předchůdci), jsou *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γενόμενοι τοῦ λόγου*. Tito lidé splňují dvě kvalifikace: „byli od počátku očitými svědky“ a „stali se služebníky Slova“. V Lukášově evangeliu vystupují i takoví přímí svědci – například strážci Ježíšova hrobu byli svědky vzkříšení – na které se

⁴⁹ FITZMYER, *Luke 1*, str. 293

Lukáš odvolávat nemůže. Pravý pořádek, smysl a naplnění událostí, které se staly, znají tedy jenom ti z očitých svědků, kteří „se stali služebníky Slova“. Bovon upozorňuje, že syntakticky se *γενόμενοι* vztahuje i k *αὐτόπαι*, a že to je v řečtině obvyklé spojení (i v 26:16 jsou vedle sebe). Lukáš zde má na rozdíl od svých předchůdců na mysli i svědky z časů působení apoštolů.⁵⁰ Nolland naopak podtrhuje chiastickou strukturu fráze a přiklání se k tomu, že *γενόμενοι* platí pouze pro služebníky, což podle něj i lépe odpovídá smyslu Sk 1:8.⁵¹ Mnozí komentátoři zde mluví o apoštolské tradici (pojem *παραδίδωμι* je v této souvislosti typický), ke které se Lukáš hlásí. Ale van Unnik varuje před přetěžováním slov teologickými obsahy, které se na ně nabalily až později.⁵² Loveday upozorňuje na ještě jeden význam slova, který mohl vnímat i člověk mimo církve. Svědectví (*αυτοψια*) jako způsob přijímání, nikoliv vytváření tradice. Lékař Galén vyzdvihoval způsob učení, kdy je žák svědkem po boku mistra, jako hodnotnější, než četba knih. V tomto smyslu je svědectví prostředkem, kterým se z učedníka na učedníka šíří mistrovo učení.⁵³

ὁ λόγος bez τοῦ θεοῦ má dvojí význam – Boží slovo a zvěst o Božím spasení. Služebníci slova u Lukáše jsou tedy poslušni Božímu slovu a zároveň je jejich úkolem ho hlásat.⁵⁴ Nolland upozorňuje, že použití ὁ λόγος v absolutním významu, který naznačuje náboženský obsah díla, je v kontrastu s jinak sekulárním charakterem prologu.⁵⁵

3. verš

⁵⁰ BOVON, str. 21

⁵¹ NOLLAND, str. 7

⁵² UNNIK, W. C. van: *Once More St. Luke's Prologue*. In: *Neotestamentica*. 7 (1973), 7-26, str. 11

⁵³ ALEXANDER, str. 125

⁵⁴ BOVON, str. 21

⁵⁵ NOLLAND, str. 5

Třetí a čtvrtý verš poskytují velmi rozdílné překladatelské varianty. Slovo *παρηκολουθηκότι* (*παρακολουθέω*) lze přeložit jako 1. následovat, doprovázet, 2. v duchu sledovat, chápat, 3. prozkoumat, 4. věrně zachovávat.⁵⁶ *ἄνωθεν* může být 1. odshora, 2. od začátku, 3. znovu, opět. Fráze *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν* tedy může odkazovat na události, které Lukáš od počátku prozkoumal, i na obsah zvěsti, kterou Lukáš znovu promyslel. Většina uvedených překladů umožňuje obě interpretace, což se mi vidí správné pro zachování myšlenky dvojího rozměru křesťanské zvěsti. BK se kloní spíše ke druhé možnosti, stejně jako v 1. a 2. verši. Roháček překládá participium jako minulé a význam není úplně jasný. U slov *ἀκριβῶς* a *καθεξῆς* není jednoznačné, zda se vztahují k předchozímu participiu nebo k dalšímu slovesu *γράφαι*. Překladatelé se vcelku shodují v řešení příslovce rozdělit mezi tyto dva členy (tak to lépe zní významově), pouze Žilka rozvíjí oběma příslovci až sloveso *γράφαι* (tak to lze lépe odvodit syntakticky). Bovon v této souvislosti upozorňuje, že pro Lukáše je typické vytvářet volná spojení mezi slovy a slovy, které jim předcházejí, a která následují.⁵⁷

Použití titulu *κράτιστος* vedlo některé badatele k domněnce, že Theofilos byl vysoce postavený římský úředník, ale novější komentáře tuto teorii opouštějí. Titul nemusí znamenat, že Theofilos měl vysoké postavení. Běžně se používal v literárních věnováních, např. v už zmiňovaném spisu *Proti Apiónovi*.⁵⁸ Vykladači se většinou shodují na tom, že není důvod si myslet, že Theofilos nebyl konkrétní reálná osoba.⁵⁹ Fitzmyer uvádí, že symbolický výklad jména pochází od Órigena.⁶⁰

⁵⁶ TICHÝ, str. 1695

⁵⁷ BOVON, 22

⁵⁸ BOVON, str. 23

⁵⁹ např. FITZMYER, BOVON a další

⁶⁰ FITZMYER, *Luke 1*, str. 299

4. verš

κατηχέω v trpném rodě může znamenat dozvědět se o něčem nebo být vyučen.⁶¹ Lukáš toto slovo používá ve Skutcích 18:25, kde byl Apollo „poučen o cestě Páně“, tedy ve smyslu křesťanské nauky. Většina překladatelů překládá v tomto smyslu, takže Theofilos už byl v křesťanství vyučen a Lukáš chce svým svědectvím přispět k hlubšímu poznání a jistotě víry. Pokorný a Heckel zmiňuje jako možný záměr Lukáše ochranu před falešným učením, například doketismem.⁶² Druhá možnost překladu by ovšem naznačovala, že Theofilos se mohl o Ježíši pouze doslechnout, a Lukáš ho chtěl dovést k pravému poznání. V tomto případě by i věnování Theofilovi svědčilo o Lukášově záměru oslovit nevěřícího čtenáře. V tomto duchu Cadbury navrhuje možnost, že Theofilos mohl slyšet nějaké hanlivé pomluvy o křesťanství a Lukáš chtěl uvést věci na pravou míru.⁶³ Bovon má za to, že Theofilos a jiní případní čtenáři mohli patřit k některé z těchto skupin, a že Lukáš měl na mysli všechny 3: helenizovaní Židé, křesťané znejistění pomluvami a vzdělání pohané.⁶⁴

Podobně slovo ἐπιγνώσκει (ἐπιγνώσκω) může mít širší škálu významů od „poznat“, „pochopit“, „rozeznat“, až po „důkladně poznat“.

Alexander Loveday vypracoval velmi podrobnou analýzu prologů v klasické řecké literatuře a v tomto kontextu zkoumá i Lukášův prolog.⁶⁵ Ukazuje, že po formální stránce, vykazuje Lukáš značnou podobnost s prology ve vědecké literatuře, tudíž by se mohlo jednat o snahu oslovit světského čtenáře. Zároveň je však prolog jedinou příležitostí, kdy mohl

⁶¹ TICHÝ, str. 1660

⁶² POKORNÝ, HECKEL, str. 514

⁶³ CADBURY, str. 315

⁶⁴ BOVON, str. 9

⁶⁵ LOVEDAY, Alexander. *The Preface to Luke's Gospel*. 1993

autor čtenářům naznačit, o čem jeho kniha je, a Lukáš této příležitosti nevyužil. Klíčovou frází je *περι τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, přičemž Lukáš nevysvětluje, o jaké události se jedná. Slovo *πεπληροφορημένων* by mohlo být určitým vodítkem, ale pouze pro člověka s předchozími znalostmi, tedy pro křesťana. Význam slova může odkazovat na vyplněné proroctví a pasivní tvar na Boží zásah. Tyto náznaky jsou však příliš subtilní na to, aby jim mohl porozumět člověk mimo prostředí církve.⁶⁶

2.1.1.2. Skutky apoštolů 1:1-2. Překlad a analýza textu

1	Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποίησάμην περὶ πάντων, ὃ Θεόφιλε, ὃν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν	Svoji první knihu jsem napsal o všem, ó, Teofile, co Ježíš dělal a učil od začátku.
2	ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὗς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη:	až do dne, kdy dal skrze Svatého Ducha příkazy apoštolům, které si vyvolil, a byl vzat vzhůru.

Rukopisy B a D vypouštějí v prvním verši Ἰησοῦς. Druhý verš v kodexu D vynechává ἀνελήμφθη a na konec přidává ještě *καὶ ἐκελευσε κηρῖσσειν το εὐαγγελιον* (a přikázal jim zvěstovat evangelium).

Prolog ke Skutkům má úplně jiný charakter, než první prolog, který připomíná snad jenom Theofilovým jménem. Postrádá vznešený literární jazyk a ostatní znaky literárních prologů, které můžeme identifikovat u Lukáše.

První potíž je už s vymezením prologu. Není tak striktně oddělen od zbytku obsahu jako u Lukáše. Pokud budeme za prolog považovat první dva verše, jak to udělal Fitzmyer⁶⁷, zjistíme, že třetí verš navazuje

⁶⁶ ALEXANDER, str. 113

⁶⁷ FITZMYER, *Acts*, str. 191

plynule na druhý vztažným zájmenem na začátku. Barrett pojednává celou část od 1. do 14. verše jako úvod ke knize, ve kterém autor shrnuje to, o čem už psal v evangeliu⁶⁸. Pokorný a Heckel zahrnuje do úvodu celou první kapitolu, přičemž verše 1,1-4 tvoří prolog.⁶⁹ Já jsem se přiklonila k Fitzmyerovu řešení, protože 3. verš už rozvádí úvodní shrnující větu do větších detailů, které navíc nejsou ve shodě se závěrem Lukáše (zmínka o 40 dnech). Pro účely této práce se mi jevil rozbor prvních dvou veršů jako dostačující.

Fitzmyer identifikuje v prologu ke Skutkům tři prvky: 1. oslovení osoby, které je kniha věnovaná, tzn. Theofila, 2. shrnutí, o čem byla první kniha, a jak na ni tato druhá navazuje, 3. uvedení do bezprostředně následujícího obsahu,⁷⁰ ale z hlediska stavby textu se 2. a 3. bod překrývají.

Slovo *πρῶτος* se nejčastěji používá ve významu *první z většího počtu* (ne vždy), *první ze dvou* je obvykle *πρότερος*.⁷¹ To používá např. Filon, když se odvolává na dřívější dílo, a také má *λόγος* ve významu *knihy*, jak je to i zde u Lukáše.⁷² Fitzmyer v komentáři ke Skutkům sumarizuje, jak se různí autoři vyrovnávali s údajným chybějícím závěrem Skutků. Jedna z teorií je, že Lukáš měl v plánu napsat ještě jednu knihu jako pokračování, a argumentují právě volbou slova - *πρῶτος* místo *πρότερος*.⁷³ Ale i sám Lukáš používá *πρῶτος* i ve významu *první ze dvou* (Sk 7,12; 12,10), takže tento argument neobstojí.⁷⁴

⁶⁸ BARRETT, C. K. *The Acts of the Apostles*, vol. 1. The International Critical Commentary. 1994

⁶⁹ POKORNÝ, HECKEL, str. 527

⁷⁰ FITZMYER, *Acts*, str. 192

⁷¹ SOUČEK, str. 226

⁷² FITZMYER, *Acts*, str. 195

⁷³ FITZMYER, *Acts*, str. 791

⁷⁴ FITZMYER, *Acts*, str. 195

Theofilos je zde osloven bez přívlastku κράτιστε, ale biblisté se shodují na tom, že jde o tutéž osobu. Druhá kniha je tedy věnována témuž Theofilovi a to naznačuje (nedokazuje), že je tato druhá kniha věnovaná stejnému (nebo podobnému) okruhu čtenářů.

Sloveso ἤρξατο je teologicky významné. Navazuje na prolog k Lukáši, kde autor mluví o očitých svědcích *od počátku* (ἀπ' ἀρχῆς). Zde, přímo v prologu, tedy naznačuje, že začátek důležitých událostí není na tomto místě, ale tam, kde začíná Lukášovo evangelium. Pokorný a Heckel ukazuje, že Lukáš tento koncept převzal už od Marka, který svůj spis uvádí jako Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (počátek evangelia Ježíše Krista), a rozvinul ho.⁷⁵

Ježíšovu aktivitu zde Lukáš charakterizuje dvěma slovesy - ποιεῖν (dělat) a διδάσκειν (učit). Barrett upozorňuje na to, že zde dobře shrnul Ježíšův program, který je kombinací Markova většího důrazu na ποιεῖν a Matoušova na διδάσκειν.⁷⁶ V intencích Lukášovy teologie zde můžeme říci, že Ježíš v evangeliu *začal* učit a konat a ve Skutcích prostřednictvím svého Ducha *pokračuje*. Ježíšův program spojení ortodoxie a ortopraxe platí i pro církve.

Διὰ πνεύματος ἁγίου se gramaticky může vázat jak na ἐντειλόμενος (tak překládá ČEP, Žilka), tak na ἐξελέξατο (tak překládá BK). Fitzmyer, jakož i většina českých překladů, dává přednost první možnosti. Upozorňuje, že Lukáš při volbě učedníků (L6) nezmiňuje roli Svatého Ducha, naopak celé dění ve Skutcích a jednání apoštolů probíhá pod vedením Svatého Ducha. Svatý Duch je zmíněn již v prologu, a následně ještě 56 krát. To má velký význam, protože zde Lukáš pokračuje ve svém teologickém programu vyprávět *o událostech, které se mezi námi*

⁷⁵ POKORNÝ, HECKEL, str.

⁷⁶ BARRETT, str. 66

naplnily. Vzkříšený Kristus bude ve Skutcích pokračovat v díle, které popisuje Lukášovo evangelium.⁷⁷

Někteří biblisté (Epp) považují západní text Skutků za původnější. Proto vynechání zmínky o nanebevstoupení zde i v L 24,51 je pro ně důkazem, že myšlenka Kristova viditelného přesunu ze země do nebe vznikla až v pozdějším období. Fitzmyer argumentuje, že znění Sk 1,9 je v tomtéž západním rukopise nezměněné, takže nanebevstoupení v něm úplně nechybí.⁷⁸

Prolog ke Skutkům nevnáší příliš mnoho světla do otázky, zda Lukáš zamýšlel psát i pro čtenáře mimo církev. Ale pro člověka, který není křesťan, by byly zřejmě samotné Skutky nesrozumitelné. Pokud tedy Lukáš psal pro běžný knižní trh, muselo by se jednat o jednu knihu ve dvou svazcích, jak předpokládal i Dibelius a ostatní.

2.2. Apologie pro římskou vrchnost

„Apologia pro ecclesia“ je mezi biblisty populární koncept, se kterým přišel v 18. století C. A. Heumann. Lukáš a Skutky jsou podle něj adresovány přímo římskému státnímu úředníkovi Theophilovi.⁷⁹ Ačkoliv konkrétní podoby teorie jsou různé, všechny tvrdí, že jedním z primárních záměrů Lukáše a Skutků je politická apologie křesťanství jako náboženství, které neohrožuje stabilitu římského státního zřízení. Mezi významné zastánce patří např. Cadbury nebo Conzelmann. Cadbury si například všímá, že postavy ve Skutcích používají stejnou strategii jako

⁷⁷ FITZMYER, *Acts*, str. 193, 196

⁷⁸ FITZMYER, *Acts*, str. 194

⁷⁹ WALASKAY, Paul W. *And so We Came to Rome*, 2005, str. ix

Lukáš – Štefan, Petr a Pavel používají příběh Ježíše jako obranu před nepřátelsky laděným publikem.⁸⁰ A. G. Brocková ve své eseji vyjmenovává pět způsobů, kterými se Lukáš snaží vykreslit křesťanství v pozitivním světle s cílem přesvědčit římskou vrchnost, že křesťanství se dobře hodí do současných podmínek v Římské říši, a není pro ni ohrožující: 1. snižuje politickou výbušnost textu tím, že Římané jednají s křesťany velkoryse; 2. pomocí popisu znamení a zázraků zdůrazňuje božský původ hnutí; 3. křesťanství zobrazuje jako stabilní náboženství s tradicí, se starobylými kořeny v židovství; 4. zdůrazňuje organizované vedení hnutí s centrem v Jeruzalémě, zvláště důležitá je role Petra, který je mluvčím hnutí, uzdravuje a je garantem tradice; 5. zdůrazňuje roli žen, která byla dobře přijatelná pro širší publikum a patriarchální společnost – staraly se o obživu a finanční podporu.⁸¹

Někteří tvrdí, že Lukáš chtěl prezentovat křesťanství jako jednu z modifikací židovství nebo jako jeho logické vyústění. Chtěl tím docílit, aby křesťanství mohlo požívat stejných výhod a svobod jako judaismus, aby bylo uznáno jako *religio licita*.⁸² Např. Fitzmayer to zdůvodňuje tím, že ve Sk 24:5 a 28:22 se o křesťanství mluví jako o *αἵρεσις*, přičemž toto slovo se běžně používalo na označení farizeů, saduceů, esénů atd.⁸³ Walton ale poznamenává, že pojem *religio licita* najdeme pouze u Tertuliána v jeho *Apologii*, tudíž to zřejmě nebyl oficiální status, o který by se křesťanství v Římě mohlo ucházet. Odvolává se i na Conzelmannův komentář ke Skutkům, podle kterého Lukášova argumentace není založena na římských zákonech.⁸⁴

⁸⁰ CADBURY, str. 316

⁸¹ str. 84

⁸² WALTON, Steve. *The State They Were in. Luke's View of the Roman Empire*. 2002, str. 3

⁸³ FITZMYER, str. 10

⁸⁴ WALTON, str. 3

Conzelmann zařadil apologii k prostředkům, kterými se Lukáš snaží vyrovnat s odkladem parusie. V čase mezi prvním a druhým příchodem Krista, který se Lukáš snaží umístit na linku dějin spásy, je potřeba definovat status a život věřících v „čase mezi časy“. Upravit vztahy s Římem je toho součástí.⁸⁵

V posledních desetiletích byl tento koncept podroben kritice a různí badatelé navrhuji alternativní teorie. Jednou z nich je opačná apologie. Walaskay a jiní kritizují nejenom celý koncept *apologia pro ecclesia*, ale jsou velmi skeptičtí i vůči tomu, že by Lukáš psal pro čtenáře, kteří nejsou křesťané. Místo toho buduje Lukáš pozitivní obraz Říma adresovaný křesťanům, kteří mají svoje důvody mu nedůvěřovat. Walton nepovažuje jeho argumenty za přesvědčivé. Poukazuje například na to, že Lukáš nikde explicitně nezmiňuje nesporné výhody, které Pavlovi v jeho misii poskytovala svoboda cestování, vybudovaný systém silnic a *pax Romana*. Navíc panovník (pravděpodobně Nero) není nikde zmíněn jménem, ačkoliv se na něj Pavel několikrát odvolává.⁸⁶

Kritika konceptu *apologia pro ecclesia* je ovšem oprávněná, protože vztah křesťanství a Říma je i u Lukáše ambivalentní a mezi jednotlivými motivy je určité napětí, které Walton popisuje následovně: „Lukášův Ježíš mlčí tváří v tvář těm, kteří proti němu před římským prokurátorem Pontiem Pilátem vznášejí obvinění, ale Lukášův Pavel se v podobných situacích obhajuje a dovolává svých práv římského občana. Lukáš je jediný, kdo zmiňuje, že Ježíš měl mezi svými učedníky zelótu, ale první křesťany zobrazuje jako lidi, kteří se vůči někdy nepřátelskému státu chovali mírumilovně a poddajně. Lukáš připisuje židovským vůdcům zodpovědnost za Ježíšovu smrt, ale naznačuje, že Římská říše

⁸⁵ CONZELMANN, str. 137

⁸⁶ WALTON, str. 16

měla na ní také svůj podíl, protože Pilát selhal a projevil se jako slaboch.“⁸⁷ V následující části se blíže podíváme na klíčové texty a prozkoumáme argumenty, které se k nim vztahují.

2.2.1. Přehled nejdůležitějších pasáží souvisejících se vztahem křesťanství a Římského státu

Lukáš se nejvíce ze všech evangelistů věnuje Janu Křtiteli. Když Jan Křtitel kázal zástupům, přicházejí za ním různé skupiny, a je nápadné, že kromě všeobecné rady zástupům dává etická usměrnění dvěma skupinám, které jsou spjaté s římskou státní mocí: celníkům a vojákům (L 3: 12-14). Podle Conzelmana je v Janově výroku o jejich správném morálním jednání implicitně přítomná loajalita ke státu.⁸⁸ Na druhou stranu, i u Lukáše

Conzelmann vidí apologetické prvky nejvíce v Lukášově popisu utrpení a smrti Ježíše, kdy Ježíš umírá jako prorok, důvody jeho odmítnutí Židy nejsou politické, ale tyto události mají svoje místo v dějinách spásy. Dále Ježíšův mesiánský program, vyjádřený v kázání na rovině v 6. kapitole je nepolitický. Při popisu triumfálního vjezdu do Jeruzaléma Lukáš 19:38 vynechává oproti Markovi 11:10 zmínku o Davidovi a nechává mu jen titul král. Na rozdíl od Jana 18:33n, u Lukáše je cíl Ježíšovy návštěvy Jeruzaléma pouze chrám, a je to také jediné místo, kde jedná.⁸⁹ Pokud bychom přijali tento argument, musíme zároveň říct, že důrazy na nepolitickost Ježíšovy mise a smrti najdeme i u ostatních evangelistů: například u Matouše kázání na hoře (kap. 5-7), motiv království nebeského, které nemá ambice ohrozit pozemské uspořádání

⁸⁷ WALTON, str. 1

⁸⁸ CONZELMANN, str. 138

⁸⁹ CONZELMANN, str. 138-139

světa, u Marka vyslychání před veleknězem (Mk 14:53-65), u Jana velekněžská modlitba (J 17), rozhovor s Pilátem (J 18:33-38) – ačkoliv toto místo hodnotí Conzelmann⁹⁰ jako opačný důkaz, protože na rozdíl od Lukáše zde není jasný nepolitický význam královského titulu, a musí být o něm vedena diskuse.

Walton oponuje tím, že v 1. století můžeme těžko mluvit o náboženství a politice jako o oddělených oblastech. Titul král, jakkoli blíže neurčený, musel mít politickou konotaci, stejně tak titul Syn Boží. Když například Ježíš v synagoze v Nazaretě čte Izajáše 61,1n (L4,16-19), jasně tím odkazuje na věk, kdy bude Izrael svobodný od vlády cizích panovníků.⁹¹ Lukáš navíc s oblibou tituluje Ježíše Pánem (κύριος), a to i v birth narratives, které jsou bez paralely u synoptiků (např. 2,11), a dalším takovým citlivým pojmem je spasitel (σωτήρ). Nikde přitom nezmiňuje nárok, který si na tyto tituly činil římský císař.⁹²

Mezi časté příklady, které se u zastánců konceptu „apologia pro ecclesia“ objevují, patří Lukášův důraz na to, že Ježíš se nikdy neprovinil vůči římským zákonům.⁹³ Myšlenku, že světská vrchnost je od Boha a křesťan se jí má podřizovat, má už Pavel (Ř 13:1-7). Chtěl-li Lukáš podat takový portrét vztahu Ježíše a církve k římskému státnímu zřízení, nemusel v tomto směru nabízet zcela novou interpretaci.

Ježíšova postoje k římským zákonům se přímo týká spor o daně. Ježíšův rozhovor se zákoníky o tom, zda se smí odevzdávat daně císaři (Lk 2,19-26) má paralelu u všech synoptiků a jeho pointa vyznívá u všech podobně. Lukáš nicméně přímo zmiňuje, že záměrem pokušitelů bylo, aby se Ježíš svým výrokem provinil vůči vladaři (v. 20), což neudělal.

⁹⁰ CONZELMANN, str. 139

⁹¹ WALTON, str. 17

⁹² WALTON, str. 26-27

⁹³ BROCKOVÁ, Ann G. *Luke the Politician: Promoting the Gospel by Polishing Christianity's Rough Edges*. 2003., str. 85

Když je Ježíš zatčen, jeho žalobci ho obviní z toho, že zakazoval platit císaři daně a pobuřoval lid (Lk 23,2). Pilát ani Herodes však toto obvinění nepřijímají. U Jana se Židé rovněž bezvysledně snaží, aby byl Ježíš obviněn ze vzpoury vůči císaři, protože se vydával za krále (J 19,12-16). Pilát řekne o Ježíši třikrát, že na něm nenachází vinu (L 23). Důvodem, proč dá nakonec Ježíše ukřižovat, je ve všech evangeliích strach ze zástupů a nepokojů.

Conzelmann zmiňuje dvě místa, kde Herodes přemýšlí o Ježíši jako o nevinném: L 9,7n – chce vidět Ježíše, jak dělá zázraky, což je potvrzeno v L 23,8. V L 23:41 spoluukřižovaný zločinec dosvědčuje, že Ježíš je nevinný. Také setník pod křížem o něm po jeho smrti prohlásí, že je nevinný (L 23,47)⁹⁴ V L 13,31-32 však farizeové varují Ježíše, že Herodes ho chce zabít, a Ježíš nazývá Heroda liškou.

Setník pod křížem u Lukáše říká: „Tento člověk byl vskutku spravedlivý,“ na rozdíl od Marka, kde setník říká: „Ten člověk byl opravdu Syn Boží“ (Mk 15,39), podobně i u Matouše (Mt 27,54). Podle Bauera řecké slovo *δικαιος* – spravedlivý v řecko-římském světě původně označovalo člověka, který neporušuje boží zákony, ale bylo aplikováno i na modelového občana.⁹⁵ Když ho zde vyslovil římský setník, znamená podle Fitzmeyera bez viny. I v Septuagintě se jím překládá slovo *טָהוֹר*, které znamená čistý, nevinný (Jon 1,14 aj.).⁹⁶ V Sk 18:6, kde Pavel říká, že je vůči Židům bez viny, používá Lukáš v podobném významu slovo *καθαρός*. Jako *δικαιος* se ovšem v Septuagintě překládá i slovo *קַיָּאֵן*, a rozhodně znamená více než „bez viny“ v právním slova smyslu. Ve Starém zákoně to byla jedna z charakteristik Hospodina (Dt 32,4) a těch, kteří žili podle jeho zákonů (poprvé je tak označen Noe – Gn 6,9). Byl to také

⁹⁴ CONZELMANN, str. 139

⁹⁵ BAUER, str. 195

⁹⁶ FITZMYER, Luke 2, str. 1520

teologický pojem typický pro apoštola Pavla. Zdá se mi pravděpodobné, že Lukášův čtenář zde slyšel tyto konotace silněji než důraz na Ježíšovu nevinu před světskými zákony, které byly Židům vnuceny Římem.

U Matouše v 17. kapitole je příběh o tom, jak Ježíš, ač se necítí podřízen pozemským pánům, ctí je a naplňuje zákon – platí chrámovou daň. Tento příběh Lukáš nemá, ačkoliv by jistě podpořil obraz Ježíše jako spořádaného občana. Důvodem ovšem může být, že zde Matouš použil zdroj Lukášovi nedostupný.

Na základě synoptického porovnání se nezdá, že by Lukáš oproti jiným evangelistům zvláště zdůrazňoval Ježíšovu poslušnost římským zákonům. Pasáže, které to naznačují, je více, než u Marka nebo Matouše, ale jak jsme viděli, ne u všech lze přesvědčivě prokázat, že šlo o Ježíšův respekt k římskému státnímu zřízení.

Dalším častým argumentem vyvozovaným přímo z obsahu Lukášova díla je skutečnost, že římská vrchnost je zde vykreslena pozitivně a s křesťany jednala korektně. Seznam příkladů ze Skutků uvádí Walton: „První pohan, který se obrátil, je setník Kornélius (10,1-11,18); Sergius Paulus, místodržitel na Kypru, uvěří (13,12); když si filipští soudcové uvědomili, že nejednali správně, omluvili se Pavlovi a Sílasovi (16,39); představení města Tesaloniky nechají Jásona, u kterého se ubytovali misionáři, zaplatit kauci, a nepodnikají proti Pavlovi, Sílasovi a Timoteovi žádné kroky (17,9); v Korintu prokonzul Gallio odmítá obvinění vůči Pavlovi a označí je za vnitřní spory mezi Židy (18,14-16); v Efezu se vysocí státní úředníci snaží chránit Pavla a městský tajemník zakročí proti vzpouře vůči Pavlově službě (19,31.35-41); Claudius Lysias zachrání Pavla a napíše, že je nevinný (21,31-2.37-40; 23,29); Felix

nevěnuje žádnou pozornost tomu, že Tertullus obviní Pavla, že vyvolává nepokoje (24,5-6. 22) a s Pavlem jedná dobře (24,23-27).“⁹⁷

Do této skupiny patří i tvrzení, že podle Lukáše jsou za Ježíšovu smrt zodpovědní Židé. Herodes ani Pilát nechtěli Ježíše potrestat, Pilát ho chtěl dokonce propustit, ale Židé si svým nátlakem vymohli ukřižování (L 23,14-24). Podobně to však naznačují i Marek a Matouš, ačkoliv ne tak explicitně, ale především Jan, když jeho Ježíš říká Pilátovi: *Proto ten, kdo mě tobě vydal, má větší vinu* (J 19,11b). Také z některých promluv apoštolů ve Skutcích by se mohlo zdát, že Lukáš připisuje všechnu zodpovědnost za Ježíšovu smrt židovským vůdcům (Sk 2,36; 3,13-17 atd.). Tomu oponuje Walton, když tvrdí, že klíčová pasáž, ve světle které bychom měli vnímat to, kdo je podle Lukáše zodpovědný za Ježíšovu smrt, je Sk 4,26-29. Připomíná také pasáž L 18, 31-33, kde se píše, že Syn člověka bude vydán pohanům. Příslušné římské autority neudělaly vše, co bylo v jejich silách, aby popravě zabránily, a to i z toho důvodu, že i ony měly z Ježíšovy smrti prospěch.⁹⁸ Podobně v případě Pavla se zdá, že primární motivací úřadů je zabránit nepokojům a konfliktům s Židy. Pavla vnímají jako problém, kterého se rádi zbaví. Walton zmiňuje města pod přímou římskou nadvládou, která Pavlovi neposkytla útočiště v nebezpečí: Pisidská Antiochie (Sk 13,50-51), Lystra (Sk 14,19) nebo Filipy (Sk 16,20-24.35-39). V případě Galia, Festa a Felixe můžeme vnímat jiné důvody, proč Pavla chrání, než že jsou přesvědčeni o jejich nevině (snahu uspokojit Židy, osobní zášť vůči žalobcům atd.). „Výsledkem jednání (nebo nejednání) Felixe a Festa je, že Pavel zbytečně stráví 4 roky ve vězení. Pokud, jak někteří tvrdí, římsští úředníci uznali Pavlovu nevinu, a přesto Pavel zůstává ve vězení, mohlo by to znamenat, že římská justice

⁹⁷ WALTON, str. 4

⁹⁸ WALTON, str. 19-20

je zkorumpovaná. A to by nebyl přesvědčivý argument ani při Lukášově záměru přimět církve, aby důvěřovala státu, ani při záměru ukázat Římanům, že se ze strany církve nemají čeho obávat.⁹⁹ Další příklady, kdy Lukáš zobrazuje římskou politiku v negativním světle: v 21. kapitole Lukášova evangelia je důraz na to, že Jeruzalém padne do rukou Římanů, větší než u Marka nebo Matouše; Lukáš má jako jediný zmínku o Galilejcích, které dal Pilát povraždit (L13,7).¹⁰⁰

Viděli jsme, že ani ve snaze vykreslit římské hodnostáře jako příznivě nakloněné křesťanům a křesťanství není Lukáš úplně konzistentní (pokud zde taková snaha skutečně je). A i kdybychom Lukášovi přiznali určitou příznivou optiku při zobrazení Říma, ještě to není důkaz, že cílem byla apologie pro římskou vrchnost. Logickou interpretací by zde mohla být opačná apologie, pro církve, kterou navrhuje Walaskay. Ta by i celkově lépe korespondovala s Lukášem jako teologem, který hledá teologický postoj v situaci odkladu parusie. Při čtení evangelíí, ale hlavně Skutků apoštolů je na první pohled zřejmé, že Ježíš, Pavel a další šířitelé křesťanské víry čelí na každém kroku odporu ze strany Židů nebo pohanů, tudíž způsobují problémy politického charakteru. Walton to jednoznačně vnímá jako fakt, který vylučuje, že by Lukáš usiloval o apologii.¹⁰¹

Teorie apologie pro římskou vrchnost má příliš mnoho trhin, zejména pokud je apologie pouze dílčím záměrem díla, které je primárně určeno na vyučování, povzbuzení a teologické a duchovní formování věřících. C. K. Barrett k tomu s nadsázkou říká: „Žádný římský hodnostář by si nedal práci s tím, aby odfiltroval všechno, co je v jeho očích teologický a církevní balast, jen aby se dobral k té špetce relevantní

⁹⁹⁹⁹ WALTON, str. 25

¹⁰⁰ WALTON, str. 23-25

¹⁰¹ WALTON, str. 26

apologie.“¹⁰² To ovšem neznamená, že se Lukáš ve svém díle nijak nevyrovnává se vztahem křesťanů a státní moci. A součástí toho je zřejmě i snaha nevidět světskou moc černobíle, možná v reakci na její přílišnou démonizaci nebo snahu církve úplně se izolovat. Zejména ve Skutcích vidíme, že je to pro Lukáše důležité a zdaleka ne jednoduché téma.

2.3. Evangelium pro bohabojné

Mnozí badatelé se nějakým způsobem vyrovnávají s určitým nesouladem mezi „řeckým“ Lukášem a „židovským“ Lukášem. Jeden píše prolog jak vystřižený z literárního díla řeckého vzdělance, a má lepší řečtinu než kterýkoliv jiný novozákonní autor. Druhý s oblibou vykládá události jako naplnění starozákonních proroctví (L 1,17; 3,4-6 atd.) a jeho postavy zpívají nádherné žalmy v stylu hebrejské poezie (Marie, Zachariáš). V této kapitole se podíváme na to, jací byli pravděpodobní Lukášovi čtenáři v církvi a možná v jejím okolí.

¹⁰² BARRETT, C. K. *Luke the Historian in Recent Study*, str. 63. Cit. ve WALTON, str. 5

2.3.1. Lukáš používá městské reálie

Henry J. Cadbury ve své knize *The Making of Luke-Acts* charakterizuje Lukáše jako městského člověka. Při popisu Pavlových misijních cest si všímá měst a podle měst strukturuje i vyprávění; sčítání lidu proběhlo ve městech (L 2,3); Ježíš cestoval z města do města (L 4,16.31; 7,1; 8,1 atd.). V několika paralelních příbězích zmiňuje Lukáš město tam, kde ho Matouš nemá: U Lukáše se nasycení 5000 neodehrálo na opuštěném místě, ale ve městě Bethsaida (L 9,10). Jedině v Lukášově verzi uzdraví Ježíš malomocného „v jednom městě“ (L 5,12). V podobenství o denárech sluhové nevcházejí do radosti svého pána, ale dostávají vládu nad 10 a 5 městy (L 19,17.19). Chudé na královskou hostinu sluhové neposbírali na rozcestích, ale v ulicích města (L 14,21). Ježíš se po vzkříšení zjevil apoštolům v Jeruzalémě (L 24,33).¹⁰³

V některých podobenstvích se Lukášova verze liší v malých detailech, které by mohly poukazovat na Lukášovu snahu přizpůsobit vyprávění posluchači z prostředí helénských měst. V podobenství o ochrnutém, kterého přátelé dostali na lůžku přes střechu k Ježíšovi, je u Marka 2:4 ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κράβατον (odkryli střechu tam, kde byl, a vykopali otvor a spustili lehátko), zatímco Lukáš 5:19 má ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σὺν τῷ κλινιδίῳ (vystoupili na střechu a skrze střešní dlaždice ho spustili i s jeho lehátkem). Κεράμος může znamenat hlínu, keramické dlaždice, střešní pokrývku i samotnou střechu. V Strongově kokordanci k NZ se u hesla č. 2766 uvádí: „fráze ‚přes střechu‘ znamená přes dveře ve střeše, ke kterým vedl z ulice žebřík nebo schody (podle rabínů jsou dva způsoby, jak lze vejít do domu: ‚přes dveře‘ nebo ‚přes

¹⁰³ CADBURY, Henry J. *The Making of Luke-Acts*. 1961, str. 245-248

střechu“.¹⁰⁴ V takovém případě bychom nemuseli za změnou slov hledat jiný typ čtenáře. Navíc text u Lukáše postrádá sloveso, které by popisovalo nějaký zásah do střechy. Toto řešení však považuji za nepravděpodobné, protože by se tím zničil samotný smysl příběhu. Ten tkví v tom, že muže, kteří kvůli svému příteli a víře, že Ježíš ho může uzdravit, nezastavila ani překážka v podobě domu a davu lidí, který jim bránil vejít k Ježíši. Pokud by existovala jednoduchá cesta, jak to obejít, velmi by to poškodilo naléhavost podobenství. Většina komentářů vysvětluje rozdíl mezi střechou palestinského domu, která se skládala z vrstev větví, třtiny a hlíny, a bylo možné se jí prokopat, a střechou helénských domů ve Středomoří, která byla pokryta keramickými taškami. Přiklání se k názoru, že Lukáš přizpůsobil reálie svým čtenářům z prostředí helénských křesťanů.¹⁰⁵ Některé komentáře se snaží harmonizovat Markovu a Lukášovu verzi, a říkají, že i palestinské střechy měly už v tom čase tašky, nebo že Lukáš může odkazovat i na hliněnou střechu, jelikož κεράμων lze přeložit i jako hlína.¹⁰⁶ Ačkoliv je děj tohoto podobenství u Marka a Lukáše zhruba stejný, Lukáš zde používá celkově jiný slovník (jen v 19. verši nahradil synonymy slova střecha, lehátko i spustit). To by mohlo odkazovat na Lukášův původ v některém helénském městě, kde se používala jiná slovní zásoba a při představě, jak někdo dělá otvor do střechy, viděli Marek i Lukáš každý úplně jiný výjev. Nemuselo jít nutně o záměr přizpůsobit reálie čtenářům z řeckého městského prostředí.

Na hliněnou střechu by mohlo odkazovat ještě další podobenství, které najdeme v Mt 24:43n a L 12:39n. Je o zlodějovi, který přichází

¹⁰⁴ <https://biblehub.com/greek/2776.htm>

¹⁰⁵ FITZMEYER, BOVON, NOLLAND a další

¹⁰⁶ např. MARSHALL, Howard. *The Gospel of Luke*. NIGTC. The Paternoster Press, Exeter, UK. 1978

v nečekanou dobu, aby se vloupal do domu, a pochází pravděpodobně z pramene Q, jelikož ho mají Matouš i Lukáš v podobném znění. Jako vloupat se je zde v obou případech přeloženo sloveso διορύσσω, které znamená i prokopat se.¹⁰⁷ V tomto případě se však přímo o střeše nemluví, a navíc zde Lukáš původní slovo ponechal.

Podobenství o dvou stavitelích má Matouš a Lukáš. U Matouše 7:24-27 si moudrý muž postavil dům na skále a muž blázen na písku. Živel, který jeden dům zničil, byl silný déšť, povodeň a vichr. U Lukáše postavil jeden muž dům se základy hluboko na skále a druhý na zemi bez základů. Ten druhý dům zničila povodeň, proud vody. Každý popis katastrofy je trochu jiný, ale oba dva popisují povodeň (ποταμός). Cadbury to komentuje tak, že u Matouše ta povodeň vypadá jako rozvodněné judské vádí, zatímco u Lukáše popis více odpovídá povodni v nížině, třeba když se vylila řeka Orontes. Toto místo spolu s dlážděnou střechou by podle něj mohli ukazovat na to, že Lukášovým domovem nebyla Palestina, ale Antiochie.¹⁰⁸

McCown řadí k příkladům z podobenství ještě příběh o ženě, která pomazala Ježíše. Nachází se v Mk 14,3-9, ve stejné verzi v Mt 26,6-13, a v jiných verzích v Lk 7,35-50 a J 12,1-8. Lukášova verze se nejvíce liší od ostatních dvou, proto ji někteří komentátoři považují za jiný příběh. Jan je v některých detailech rovněž jiný, ale všeobecně se usuzuje, že jeho verze je variací Marka a Matouše. Jeden z problémů při harmonizaci Lukáše a Jana s Markem je fakt, že v Mk a Mt žena pomazala Janovi hlavu a u Jana a u Lukáše nohy. Vykladači to vysvětlují různými způsoby, ale podle McCowna vnese do výkladu více světla zvyk v antické společnosti při jídle ležet, zatímco v chudých židovských rodinách se sedělo za

¹⁰⁷ SOUČEK, str. 73

¹⁰⁸ CADBURY, str. 244

stolem. V Markově a Matoušově verzi tedy Ježíš sedí, žena k němu přistoupí zezadu a pomáže mu hlavu. Lukáš a Jan, kteří psali pro helénského čtenáře, přizpůsobili příběh praxi, kdy stolovníci leželi, a žena měla přístup k Ježíšovým nohám.¹⁰⁹ Novější komentáře sice souhlasí s tím, že podle židovského zvyku se pomazávala pouze hlava, ale tento pozměněný detail vykládají více v kontextu celého příběhu a teologické linie jednotlivých evangelistů. Například Bovon vysvětluje, že pomazání nohou patřilo k intimním praktikám, které prokazovala žena manželovi, případně k erotickým službám prostitutek, a žena hříšnice prokazuje Ježíši lásku sice nevhodným způsobem, ale nejlépe, jak umí.¹¹⁰

Viděli jsme, že na spojení autora Lukáše a Skutků s městským prostředím a helénskou kulturou existuje skutečně mnoho indicií. Mohou ukazovat na místo Lukášova původu, a tedy na to, jak kultura, v níž vyrostl, ovlivnila jeho vnímání jednotlivých evangelijních motivů a Ježíšova příběhu. Druhá možnost je, že řecké město nebylo domovem Lukáše, ale Teofila, případně křesťanů, kteří tvořili církev, do které Lukáš psal. Ve výše uvedených příkladech by se pak jednalo o záměrnou snahu autora přizpůsobit detaily vyprávění čtenářům. Možná je, samozřejmě, i kombinace obojího.

2.3.2. Církev z pohanů

Jedním z hlavních argumentů části biblistů pro to, že Lukáš píše pro křesťany z pohanů, je jeho důraz na univerzalitu spásy. Cadbury podává shrnutí pasáží, které tito autoři nejčastěji uvádějí ve své argumentaci. Jsou to například tyto: Jan Křtitel ve své řeči na poušti cituje Izaiáše: ... *a každý tvor uzří spasení Boží* (L 3,6); Ježíšův rodokmen není od

¹⁰⁹ McCOWN, C. C. *Luke's Translation from Semitic into Hellenistic Custom*. In: *Journal of Biblical Literature*. 1939, 58(3):213-220

¹¹⁰ BOVON, str. 295

Abrahama, jako u Matouše, ale od Adama; Petrova promluva ke Kornéliovi v Sk 10,34n: *Nyní skutečně vidím, že Bůh nikomu nestrání, ale v každém národě je mu milý ten, kdo v něho věří a činí, co je spravedlivé*; Pavel v kázání v Aténách říká: *Bůh... sám všemu dává život, dech i všechno ostatní.* (Sk 17,24-25); Lukáš rozvíjí Pavlovu myšlenku, že Židé odmítli evangelium, aby ho pohané mohli přijmout (např. výrok v L 4,24: *Žádný prorok není vítán ve své vlasti* znamená, že Bůh poslal své proroky k cizincům, ačkoliv v Izraeli bylo mnoho potřebných); vyzdvihování Samaritánů; Lukáš vynechává výroky o pohanech jako Mt 10,5-6 nebo Mt 15,24 a další.

Cadbury jejich argumenty nepovažuje za příliš přesvědčivé a uvádí některé námitky, které teorii relativizují: v citaci *každý tvor uzří spasení Boží* mohlo jít o důraz na „spasení Boží“, nikoliv na „každého tvora“ (dosl. každé tělo = $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \sigma\acute{\alpha}\rho\chi$); ve vyzdvihování Samaritánů nebyl Lukáš úplně důsledný; když Ježíš cituje Izaiáše, za větou *Můj dům bude zván domem modlitby.* (L 19,46) Lukáš vynechává *pro všechny národy*, ačkoliv Marek to tam ponechal; Petr ve svých promluvách zdůrazňuje, že Ježíš byl žid, a pohané jsou pouze naroubováni na to, co vzešlo ze semene židů. Cadbury v tom vidí určitou rovnováhu – Lukáš pohany nezatrácuje, ani jim nestrání. Rozumí, jak těžké je pro Petra a Jakuba přijmout je v jejich nepřijatelnosti. Za důležitou ilustraci této rovnováhy považuje podobenství o marnotratném synu (L 15). Ježíš nezatrácuje věrnost staršího bratra, ale ukazuje slepou uličku, kam ho přivedla jeho pýcha a nadřazenost, že není schopen přijmout hříšníka, z kterého se radují nebesa.¹¹¹

Lukášova hluboká znalost židovských tradic, Písma, zakořeněnost jeho vyprávění v židovských reáliích, a také jazyk, který používal, a

¹¹¹ CADBURY, str. 254-259

zároveň větší přehled v řecké geografii než v palestinské, vedla dřívější autory k domněnce, že Lukáš sám nebyl žid, ale psal pro křesťany ze židů. Novější biblisté se vesměs shodují, že Lukáš byl naopak žid (Fitzmyer), byť z helénistického prostředí, a psal pro křesťany z pohanů. Pokorný s tím spojuje i Lukášovu originální soteriologickou koncepci, kterou představím níže.¹¹²

Bovon vidí jako jedno z důležitých teologických témat u Lukáše sjednocení církve, které je součástí Ježíšem uskutečňovaného Božího plánu spásy. „Ježíšova aktivita je konečným a závěrečným pokusem shovívavého Boha nějakým způsobem znovu získat Izrael pro sebe a zároveň získat pohany.“¹¹³ Jako možné adresáty vidí křesťany z pohanů i helenizované židy.¹¹⁴

2.3.3. Bohabojní

Jiné řešení navrhuje John Nolland. Přichází s hypotézou, že ideální původní čtenáři Lukáše a Skutků jsou tzv. φοβούμενοι (bohabojní), tedy lidi z pohanského prostředí, kteří sympatizují s židovskou vírou, přijali víru v jednoho Boha a náboženské a etické hodnoty judaismu. Lukáš totiž často počítá s určitou znalostí židovského náboženství a reaguje na židovskou polemiku s křesťanstvím, což může padnout na úrodnou půdu pouze u čtenáře, který má blízko k náboženství židů. Dalším argumentem je věnování Theofilovi. Podle Nollanda nebylo podle tehdejších konvencí obvyklé věnovat v prologu dílo jednomu člověku a nezmínit širší čtenářský okruh, takže nemůžeme vyloučit, že Theofilos je

¹¹² POKORNÝ, Petr. *Vznešený Teofile. Teologie Lukášova evangelia a Skutků apoštolských*. 1998

¹¹³ BOVON, Luke, str. 10

¹¹⁴ tamtéž

pseudonymem skutečné osoby. V takovém případě by etymologie jména mohla odkazovat k φοβούμενοι.¹¹⁵

Pokud by to byla správná hypotéza, bohobojní by byli další skupinou možných mimocírkevních čtenářů Lukáše. Je zřejmé, že Lukáš projevuje o nežidovské vyznavače jednoho Boha a sympatizanty židovství zvláštní zájem. Ve Skutcích je o těchto lidech mnoho zmínek: Pavel na svých misijních cestách navštěvoval synagogy, kde je vždy oslovil zvlášť (např. 13,16.26), první uvěřivší pohan byl bohobojný Kornélius (10,2.22) atd. Cadbury z toho vyvozuje, že je možné, že i Lukáš byl jedním z těchto bohobojných.¹¹⁶ I Pokorný a Heckel to považuje za pravděpodobné, jelikož Lukáš dobře zná a vysoko si cení židovské tradice.¹¹⁷ Bovon by je zařadil do možného okruhu Lukášových adresátů, který, jak jsem ho citovala výše, mohl sestávat z křesťanů ze židů i z pohanů.

Na základě uvedených pozorování je možné, že Lukášovi čtenáři nebyli pouze křesťané z pohanů, že jeho publikum bylo různorodější, a je možné, že měl i on na mysli konkrétní φοβούμενοι. Ti však netvořili žádnou církev a nezdá se mi pravděpodobné, že by se formovali do samostatné komunity. A i pokud by Lukáš znal takové společenství, jaký důvod by měl psát právě jenom jim a vynechat třeba židy nebo křesťany ze židů? Na druhou stranu četné zmínky o bohobojných svědčí o tom, že nějaké kolem sebe měl a mezi svoje čtenáře je počítal.

¹¹⁵ NOLLAND, 1989, str. xxxii - xxxiii

¹¹⁶ CADBURY, str. 272

¹¹⁷ POKORNÝ, HECKEL, str. 566

3. Lukášova soteriologie

Poslední oblast, kterou se musíme zabývat, je teologie Lukášova díla, konkrétně její část zvaná soteriologie. Je-li evangelium zvěstí o spáse, pak je otázka, jak Lukáš formuluje evangelium, naprosto klíčová. Pouze pokud je Lukášova formulace výrazně jiná než u Pavla a synoptiků, má smysl předpokládat, že chtěl oslovit jiný typ čtenáře a především s jiným záměrem, například misijní.

3.1. Ježíšova zástupná smrt a spása člověka

K objasnění Ježíšovy zástupné smrti a významu jeho spasitelského díla se v židokřesťanském prostředí používal obraz smírčí oběti za hřích. Někteří biblisté tvrdí, že u Lukáše nepřináší Ježíš spásu svou smrtí, tzn., že u Lukáše nemůžeme mluvit o zástupné smrti.¹¹⁸ Interpretace Ježíšovy smrti je tedy odlišná od Pavla a Marka, a Vouga zmiňuje i předpavlovské tradice (1K 11,23-26; 15,35)¹¹⁹. Jako podpůrné argumenty se uvádějí zejména tyto:

- a) V rozhovoru Ježíše s učedníky o tom, kdo je v nebeském království největší, říká Ježíš u Marka tato slova: *Vždyť ani Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé.* (Mk 10,45, srv. Iz 53,10-12) V paralelní pasáži Lukáš tato slova zkrátil: *...ale já jsem mezi vámi jako ten, který slouží.* (L 22,27b) Výrok se Synem člověka má Lukáš v úplně jiném kontextu, na konci příběhu o Zacheovi: *Neboť Syn člověka přišel, aby hledal a spasil, co zahynulo.* (L 19,10)
- b) O tom, že Ježíš svou smrtí vykoupil člověka z hříchu, mluví Lukáš pouze na dvou místech: L 22,19-20 a Sk 20:28. Van Zyl navíc poukazuje na to, že uvedené místo z Lukáše není příliš textově spolehlivé, v západním typu textu slova τὸ ὑπὲρ ὁμῶν διδόμενον chybí, a někteří považují kratší znění za původní. I v případě, že by byla původní delší verze, kterou preferují kritická vydání Nového zákona, slova ustanovení Večeře Páně mohl Lukáš pouze mechanicky převzít ze starší liturgické tradice pavlovských sborů, aniž by je reálně zahrnul

¹¹⁸ mezi prvními CONZELMANN a CADBURY, kteří stáli na začátku období, kdy bádání o Lukáši ovládla kritika redakce

¹¹⁹ VOUGA, str. 72

do své teologie. Van Zyl argumentuje tím, že Lukáš nikde jinde nespojuje Ježíšovu smrt se spasením.¹²⁰ (více k tomu viz níže).

- c) Když Lukáš cituje nebo odkazuje na pasáže z Izaiáše 52-53 o trpícím služebníku, vynechává pasáže o zástupném utrpení (Iz 53,6-7 versus Sk 8,32-33).
- d) O odpuštění hříchů se ve Skutích mluví ve spojení se vzkříšením Krista, pokáním, obrácením a vírou v Krista, ale nikdy ne ve spojení s Ježíšovou smrtí (2,38; 3,19; 5,31; 10,41; 13,38)¹²¹
- e) V podobenství o marnotratném synovi úplně chybí motiv Ježíšovy zástupné smrti. Otec odpouští hříšníkovi, který činí pokání, aniž by někdo musel umřít.

H. van Zyl¹²² se ve své práci zabývá významem Ježíšovy smrti u Lukáše. Přichází s pěti možnostmi jak ji interpretovat:

1. Ježíšova smrt jako nutné naplnění Boží vůle. Když Lukáš mluví o Ježíšově smrti, používá slovo *δεῖ* (je nutné, musí se, používáno speciálně o božském určení¹²³). *Syn člověka musí mnoho trpět, být zavržen od starších, velekněží a zákoníků, být zabit a třetího dne vzkříšen.* (L 9,22) je paralelou k Mk 8,31, ale Lukáš to potom použije ještě mnohokrát v pasážích, které jsou považovány za lukášovské (L 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26.44 a Sk 17,13). Ježíšova smrt je tu představena jako nevyhnutelná součást Božího plánu spasení, na některých místech přímo jako naplnění Písma. Ježíš to dokonce předpovídá a bere tento úkol na sebe dobrovolně (např. L 13,33 a další místa). Důvod této nutnosti lze najít právě v už zmíněné citaci Izaiáše v Sk 8,32-33, kde je Ježíšův úděl ztotožněn

¹²⁰ ZYL, Hermie C. van. *The Soteriological Meaning of Jesus' Death in Luke-Acts*. 2002, str. 534-535

¹²¹ VAN ZYL, str. 536

¹²² následující oddíl zpracovaný podle VAN ZYL, *Soteriological meaning*; případné vložené citace odjinud vyznačeny standardně přímo v textu

¹²³ SOUČEK, str. 63

s údělem mnohých Božích proroků, kteří kvůli svojí věrnosti padli do rukou lidí. A Ježíš volí poslušnost Bohu až do konce, i když ví, že za ni položí život.

2. Ježíšova smrt jako „předehra“ k jeho vyvýšení. Ježíšova smrt u Lukáše je sice součástí dějin spásy, ale není základem spasení. Tím je až Ježíšovo oslavení jako Pána a Krista. A toto oslavení zahrnuje zmrtvýchvstání, nanebevstoupení, posazení se po Boží pravici, ale i vylití Ducha Svatého, které je pro Lukáše stejně důležitým projevem spasení jako odpuštění hříchů (Sk 2,38; 9,17; 10,43-44 atd.). Van Zyl za tím vidí podobnou myšlenku jako ve F 2,6-11. Ve Sk 5,30-31 Petr říká, že Ježíš, kterého židé zabili, je tentýž, kterého Bůh vyvýšil. A zde je s jeho vyvýšením spojeno přímo titul σωτήρ (spasitel). Dalším příkladem mohou být učedníci na cestě do Emaus (L24), kteří truchlí nad smrtí Ježíše a jejich naděje jsou zmařeny. Když se jim pak otevrou oči a poznají oslaveného Ježíše, jsou znovu naplněni radostí. Van Zyl ale upozorňuje, že větší důraz na Ježíšovo vyvýšení a oslavení nás nesmí vést k závěru, že Ježíšova smrt nemá v Lukášově soteriologii žádné místo.

3. Ježíš jako mučedník, spravedlivý a trpící služebník. Van Zyl ukazuje, že mezi způsobem, jakým Lukáš mluví o Ježíšově smrti, a židovskou martyrologií (Daniel, Izaiáš, Makabejští) jsou pozoruhodné podobnosti (mučedník bojuje proti mocnostem zla, Bůh je na jeho straně a posiluje ho, mučedník čelí posměchu, je nevinný a čelí utrpení dobrovolně za vyšší cíl, je příkladem pro své následovníky – v Ježíšově případě se to nejvýrazněji projeví u Štěpána – atd.). Jsou tam však i významné rozdíly (Ježíš svoje vrahy neodsuzuje, naopak se za ně modlí; Ježíš u Lukáše není neohrožený hrdina, ale člověk, který prožívá svoje zápasy; pokud bychom chápali lukášovské pašije jako příběh mučedníka, ztratili bychom hlubší rozměr Ježíšova díla v kontextu Lukášova evangelia). Lze tedy říci, že ačkoli martyrologické motivy slouží Lukášovi

jako literární prostředky k zdůraznění významu Ježíšovy smrti, tento význam sahá dál než obraz mučednické smrti. Obraz, který tento přesah vyjadřuje, je $\acute{o} \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ (ten spravedlivý). Pochází opět z izaiášovského trpícího služebníka a tímto slovem označuje setník pod křížem Ježíše (23,47). Jak jsme viděli výše, čtenář zde pravděpodobně slyší více než právníký význam „bez viny“. Je to zároveň vyznání, že to je ten Hospodinův spravedlivý, ten mesiáš. Sice se zde nemluví přímo o zástupné smrti, ale identifikace Ježíše se spravedlivým služebníkem ho spojuje i s Iz 53,11 – *Zbaven svého trápení spatří světlo, nasytí se tím, co zakusil. Můj spravedlivý služebník získá spravedlnost mnohým; jejich nepravosti on na sebe vezme. Ježíš celým svým životem i způsobem své smrti zvěstoval Boží spasení, a tím, že ho Bůh vyvýšil, získal spravedlnost mnohým.*

4. Ježíšova smrt se podílí na chaosu uprostřed světa. V tomto bodě rozvíjí Van Zyl myšlenky D. Sylvy. V židovském myšlení byl Jeruzalém středem světa a stejně tak je tomu i u Lukáše. Zároveň byl místem, kde se setkávalo nebe, lidský svět a podsvětí (kromě toho, že to bylo svaté místo Boží přítomnosti, podle 1. Hen 90,26 se vedle Jeruzaléma nacházelo i Údolí zatracených). Zároveň to bylo místo pohybu mezi světy seshora dolů (vylití Ducha Svatého) a opačně (zjevování vzkříšeného Ježíše, nanebevstoupení). Když Ježíš na začátku a na konci své služby musel čelit satanovi, bylo to pokaždé spojeno s Jeruzalémem (pokušení na poušti, Jidáš atd.). Z tohoto pohledu byla Ježíšova smrt také běsněním sil zla, které chtěly Ježíše uvrhnout do podsvětí a nic nezmohly ani intervence vlivných panovníků, kteří ho označili za nevinného (Pilát, Herodes). Lukáš jediný pronáší tajemnu větu: *Denně jsem byl mezi vámi v chrámě, a nevztáhli jste na mne ruce. Ale toto je vaše hodina, vláda tmy.* (L 22,53). Ale Bůh Ježíše vzkřísil, posadil ho po své pravici a oslavil.

5. Ježíšova smrt jako připomenutí odpuštění hříchů. Poslední význam Ježíšovy smrti je kultický. Vychází z výše zmíněného textu ustanovení Večeře Páně (L 22,19-20), kde Ježíš u lámání chleba říká: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (toto činite na mou památku). Tím Van Zyl vnáší i do Lukášovy teologie prvek zástupné smrti, i když upozorňuje, že zde nejde o substituční teologii. Cituje Carpinelliho, který navrhuje nahradit dějiny spásy dějinami vztahu Boha a člověka, včetně jeho kultického vyjádření.¹²⁴

Ne všechny z navrhovaných interpretací považuji za stejně přesvědčivé. Van Zyl kritizuje hlavně dlouho převládající důraz na místo Ježíše v dějinách spásy, který spásný význam Ježíšovy smrti u Lukáše téměř opomíjí. V tom se shodne i s většinou moderních biblistů, z kterých jsem v této práci čerpala (Bovon, Pokorný, Fitzmyer). Každý z nich se také dotýká některého bodu z Van Zylůva shrnutí.

3.2. Ježíšovo spasitelské dílo

Viděli jsme, že Lukáš nepřebírá od Pavla a Marka interpretaci Ježíšovy smrti v jazyce židovského kultu. Také jsme viděli, že to neznamená, že by Ježíšova smrt u Lukáše nehrála žádnou roli. Ale teď jsou před námi ještě dvě důležité otázky: Jak jinak tedy Lukáš vykresluje Ježíše jako spasitele? A co z toho můžeme vyvodit o Lukášových adresátech? Petr Pokorný dává ve své teologii lukášovských spisů na obě otázky velmi inspirativní odpověď, kterou se pokusím shrnout v následující části v dialogu s jinými autory.¹²⁵

Pokorný a Heckel ukazuje, že už i význam pojmu *hřích* u Pavla a u Lukáše je odlišný. U Pavla je hříchem nazván padlý stav člověka, hřích

¹²⁴ ZYL, str. 536-553

¹²⁵ vycházím pouze ze zkrácené verze *Vznešený Teofile* a k *Úvodu do teologie NZ*

nad člověkem vládne jako zlá moc (Ř7,5). Ti, kdo uvěří, jsou zpod této nadvlády vysvobozeni skrze Ježíšovu oběť (Ř3,21-25a). U Lukáše je hřích popsán jako neznalost (ἄγνοια), která vede k odcizení od Boha. Spása skrze Krista mu umožňuje návrat k Bohu tak, že změní směr cesty – obrátí se.¹²⁶ V Lukášově evangeliu a ve Skutcích je slovo *hřích* téměř vždy v množném čísle - ἀμαρτίαι (L 1,77; 3,3; 5,20n; 7,47n; 11,4; 24,47; Sk 2,38; 3,19n; 5,31; 10,43; 13,38; 22,16; 26,18), a pokud je v singuláru, tak se jedná o jednotlivý skutek (např. Sk 7,60). Tím navazuje na starozákonní pojetí hříchu jako přestoupení Božího zákona nebo jako svévolné jednání v opozici vůči Bohu. Spása člověka spočívá v tom, že Bůh ve svém milosrdenství odpouští hříchy.

Pokorný a Heckel ukazuje, že Lukáš pracuje v souvislosti se spásou hlavně s pojmy *pokání* a *Boží milosrdenství*, podobně jako judaismus té doby. Lukáš je ale radikálně jiný v tom, že zcela přesouvá důraz na Boží milosrdenství, v které člověk může kvůli dílu Ježíše Krista vložit plnou naději a odpovědět pokáním. Dva možné póly, člověka, který vkládá naději v sebe a je Bohu naprosto odcizený, a člověka, který vkládá naději v Boží milosrdenství a v pokání vyznává hříchy, vidíme v podobenství o farizeovi a celníkovi (L 18,9-14). Domů se vrátí ospravedlněn celník a ne farizeus. Další příklady, kdy jsou člověku odpuštěny hříchy (resp. může vejít do Božího království), které má pouze Lukáš, jsou žena hříšnice, která pomazala Ježíše drahým olejem (7,36-50) a zločinec na kříži (23,40-43).¹²⁷

Podle Pokorného a Heckela hledá Lukáš jiné vyjádření, které by bylo srozumitelné i v pohanském prostředí. Lukáš učí o Bohu Stvořiteli, jenž stvořil všechny lidi, a všichni jsou jeho děti. Pavel to vysvětluje

¹²⁶ POKORNÝ, HECKEL, str. 552-553

¹²⁷ POKORNÝ, HECKEL, str. 553

Atéňanům ve své řeči na Areopagu a využívá přitom oltář zasvěcený neznámému Bohu i citaci z řeckého básníka (Sk 17,16-33). Bůh ve svém milosrdenství připravil pro lidi spásu a Ježíš je jeho vyslanec, který spásu přinesl lidem a zvěstuje ji (L 1,76-79).¹²⁸

V předchozím oddíle jsme viděli, že Lukáš ve své soteriologii neruší ani pojem zástupnosti Ježíšovy smrti. Naznačuje to zejména jedno místo z evangelia a jedno ze Skutků. Ve slovech ustanovení večeře Páně ponechává Lukáš ze starší liturgické formulace výraz ὑπὲρ ὑμῶν – *za vás* (L 22,19), tak jak jej použil Pavel (1 Kor 11,24), ale opakuje ho i při slovech o kalichu. Jedině Lukášova verze ustanovení tedy obsahuje ὑπὲρ ὑμῶν dvakrát. V Sk 20,28 mluví Pavel ve své rozlučkové řeči o Boží církvi slovy ἦν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου (kterou si Bůh získal vlastní krví).

Pokorný a Heckel tvrdí, že rozměr zástupnosti Ježíšovy smrti k lukášovské soteriologii patří, ale Lukáš ho přeznačuje v souladu se svým teologickým záměrem. V kontextu večeře Páně v L 22 zástupnost funguje jako předjímka eschatologického příchodu Božího království. Takovou předjímku je každé společenství stolu, ke kterému Ježíš zve všechny, i opovrhované hříšníky, a jí s nimi. Obrazem jsou příběhy o hostinách (L 14, 12-24; 15,1-2; 19,7-9).

Ústředními motivy, kterými Lukáš vyjadřuje Ježíšovu spásitelskou činnost, jsou hlásání Božího království a hledání ztraceného.¹²⁹ Motiv Božího království převzal od Marka a ponechává ho tam, kde ho má i Marek (L 4,43; 6,20; 7,28 atd.)¹³⁰. „Zvěst o ‚Božím království‘ je pro něj

¹²⁸ POKORNÝ, HECKEL, str. 553-554

¹²⁹ POKORNÝ, str. 103

¹³⁰ VOUGA, str. 25

souvislá skutečnost, spojující historické vyučování Spasitele i apoštolskou misi až na sám kraj země (L 9,2; 10,9...; Sk 8,12; 14,22...)“¹³¹

3.3. Lukášova soteriologie a marnotratný syn

Jako ilustraci lukášovské soteriologie odkazuji v této kapitole na několik textů. Například povolání Zachea (L 19,1-10), příběh o hříšnici (L 7,36-50). V této poslední části se blíže zaměřím na text, ve kterém je možné komplexněji pozorovat Lukášův teologický posun. Je to podobenství o marnotratném synovi (L 15,11-32) Nejedná se zde o komplexní exegezi, snažím se v ní sledovat pouze zmíněnou linii specificky lukášovské soteriologie. Do velké míry čerpám z interpretace Petra Pokorného¹³², který v teologickém rozboru tohoto textu přesvědčivě ukazuje, v čem spočívá radikálně nový přínos Lukáše k teologickému myšlení první církve.

3.3.1. Evangelium podle Lukáše 15,11-32. Exegeze

Podobenství o marnotratném synu má u Lukáše významné postavení. Je to nejdelší perikopa a nemá paralelu v žádném jiném evangeliu. Je součástí celku tří podobenství s tématem ztraceného a nalezeného, které je pro Lukášovu soteriologii, jak jsme viděli, ústřední (jedno z předchozích podobenství o ztracené ovci má v jiném kontextu i Matouš – 18,12-14).

Podle Pokorného jde o starší podobenství, které je Lukášem nově převyprávěno tak, aby vyjadřovalo Lukášovu koncepci spásy. Jako typické lukášovské prvky uvádí vnitřní monolog v 17. a 19. verši (podobné vnitřní monology u Lukáše: 12,17-19; 16,3-4; 18,4-5; 20:13) nebo spojení ανθρωπός τις (jeden člověk)¹³³, ačkoliv Bovon upozorňuje, že Lukáš jinde

¹³¹ tamtéž

¹³² POKORNÝ, *Vznešený Teofile*

¹³³ POKORNÝ, str. 113

preferuje ἀνὴρ τις.¹³⁴ Mareček upozorňuje ještě například na frázi εἶπεν δέ, která se kromě jednoho místa u Jana vyskytuje pouze v Lukáši a ve Skutcích, nebo použití optativu v 15,26.¹³⁵ Jako argument pro existenci původní předlukášovské verze podobenství uvádí Pokorný srovnání s jiným podobenstvím v Mt 20,1-16, které „jistě nepochází od Lukáše, a přesto je svou strukturou podobné a obdobně působilo.“¹³⁶

Celý soubor tří podobenství je uveden slovy: Do jeho blízkosti přicházeli sami celníci a hříšníci, aby ho slyšeli. Farizeové a zákoníci mezi sebou reptali: „On přijímá hříšníky a jí s nimi!“ (15,1-2). Ačkoliv mnozí upozorňují, že toto podobenství nevybízí k přímé a jednoznačné aplikaci¹³⁷, podle tohoto kontextu lze v podobenství rozdělit role takto: Otec je Bůh, mladší syn jsou hříšníci, které Bůh přijímá, a starší syn jsou ti spravedliví (farizeové a zákoníci), kterým se to nelíbí. Pokorný však vidí ještě jinou rovinu, kdy starší syn představuje Židy a mladší pohany, kteří jsou „daleko“.¹³⁸

11	Εἶπεν δέ, Ἄνθρωπος τις εἶχεν δύο υἱούς.	A ještě jim řekl: Jistý člověk měl dva syny.
12	καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρί, Πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας. ὁ δὲ διεῖλεν αὐτοῖς τὸν βίον.	A ten mladší řekl otci: Otče, dej mi část jmění, která připadá na mne. A on jim rozdělil majetek.
13	¹³ καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας συναγαγὼν πάντα ὁ νεώτερος υἱὸς ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν, καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως.	A po nemnoha dnech ten mladší syn všechno shromáždil, odcestoval do daleké země a roztratil svoje jmění prostopášným životem.
14	¹⁴ δαπανήσαντος δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρὰ κατὰ τὴν χώραν	Když všechno utratil, začal od té země prudký hladomor a on začal mít nedostatek.

¹³⁴ BOVON, *Luc*, str. 44

¹³⁵ MAREČEK, str. 437

¹³⁶ POKORNÝ, str. 113

¹³⁷ POKORNÝ, FITZMYER aj.

¹³⁸ POKORNÝ, P. *Theologie der lukanischen Schriften*, 1988. citováno v MAREČEK, str.

	ἐκείνην, καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι.	
15	καὶ πορευθεὶς ἐκολλήθη ἐνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης, καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγρούς αὐτοῦ βόσκειν χοίρους:	A šel a připojil se k jednomu občanovi té země, který ho poslal na své pole pást vepře.
16	καὶ ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κερατίων ὧν ἤσθιον οἱ χοῖροι, καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ.	A toužil po tom, aby se nasýtil z lusků, které žrali vepři, ale nikdo mu nedal.
17	εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη, Πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός μου περισσεύονται ἄρτων, ἐγὼ δὲ λιμῷ ὥδε ἀπόλλυμαι.	A tak vstoupil do sebe a řekl: Jak mnozí nádeníci mého otce mají hojnost chleba, a já tu hynu hladem.
18	¹⁸ ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ ἐρῶ αὐτῷ, Πάτερ, ἤμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου,	Vstanu, půjdu ke svému otci a řeknu mu: Otče, zhřešil jsem vůči nebi i před tebou,
19	¹⁹ οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου: ποίησόν με ὡς ἓνα τῶν μισθίων σου.	nejsem hoden být nazýván tvým synem. Učiň mi jako jednomu ze svých nádeníků.
20	²⁰ καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ. ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμῶν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.	A vstal a šel ke svému otci. Ještě když byl vzdálený daleko, spatřil ho jeho otec a byl pohnut lítostí a běžel, padl mu kolem krku a políbil ho.
21	²¹ εἶπεν δὲ ὁ υἱὸς αὐτῷ, Πάτερ, ἤμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου.	Řekl mu jeho syn: Otče, zhřešil jsem vůči nebi i před tebou, nejsem hoden být nazýván tvým synem.
22	²² εἶπεν δὲ ὁ πατήρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ, Ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας,	Ale otec řekl svým sluhům: Rychle přineste nejlepší roucho a oblečte ho, a dejte prsten na jeho ruku a obuv na nohy.
23	²³ καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, θύσατε καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν,	A přiveďte to vykrmené tele, zabijte ho a hodujme a veselme se,
24	²⁴ ὅτι οὗτος ὁ υἱὸς μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὗρέθη. καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι.	protože tento můj syn byl mrtvý a ožil, byl ztracený a našel se. A začali se veselit.

25	²⁵ ἦν δὲ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος ἐν ἀγρῶ: καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ, ἤκουσεν συμφωνίας καὶ χορῶν,	Jeho starší syn byl na poli. A když přicházel a už se blížil k domu, uslyšel hudbu a tanec.
26	²⁶ καὶ προσκαλεσάμενος ἓνα τῶν παίδων ἐπυνθάνετο τί ἂν εἴη ταῦτα.	A zavolal si jednoho ze služebníků a zeptal se ho, co to je.
27	²⁷ ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὅτι Ὁ ἀδελφός σου ἤκει, καὶ ἔθυσεν ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν.	A ten mu řekl: Tvůj bratr přišel a tvůj otec zabil to vykrmené tele, že ho přijal zpátky živého a zdravého.
28	²⁸ ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἠθέλην εἰσελθεῖν. ὁ δὲ πατήρ αὐτοῦ ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν.	Rozhněval se a nechtěl vejít. Jeho otec vyšel a utěšoval ho.
29	²⁹ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ πατρὶ αὐτοῦ, Ἴδου τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρήλθον, καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ:	Ale on svému otci odpověděl. Hle, tak mnoho let ti sloužím a nikdy jsem nepřestoupil žádné tvé přikázání, a mně si nikdy nedal ani kozla, abych se poveselil se svými přáteli.
30	³⁰ ὅτε δὲ ὁ υἱὸς σου οὗτος ὁ καταφαγὼν σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ τὸν σιτευτόν μόσχον.	Ale když přišel tento tvůj syn, který projedl tvůj majetek s děvkami, zabil jsi mu to vykrmené tele.
31	³¹ ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ, Τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν:	A řekl mu: dítě, ty jsi pořád se mnou a všechno, co je moje, je i tvoje.
32	³² εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη.	Ale veselit a radovat se musíme, že tento tvůj bratr byl mrtvý a ožil, byl ztracený a našel se.

11. verš

Otec a jeho dva synové byl v příbězích té doby oblíbený model, jedno takové podobenství je ještě v Mt 21,28-31. Je to tedy variace na všeobecně známý motiv.¹³⁹ Mareček ukazuje, že po prvním verši, kdy jsou představeny postavy, se podobenství dělí na dvě části. Příběh mladšího syna v. 11-24 a staršího syna 25-32. Je to podobenství s dvěma vrcholy.¹⁴⁰

¹³⁹ MRÁZEK, J. *Lukášovská podobenství*. 2007, str. 82

¹⁴⁰ MAREČEK, str. 438

Tito dva synové jsou zde postaveni do kontrastu jako dva typy, což je další velmi častý motiv v podobenstvích (u Lukáše například farizeus a celník – 18,9-14, dva dlužníci – 7,41-42 atd.).¹⁴¹ Každý ze synů má vlastní příběh, vlastní problém a vlastní úkol vyřešit svůj vztah s otcem, a v obou příbězích s řešením přichází sám otec. Stejně jako pohané a Židé mají každý vlastní cestu, jeden z daleka, druhý z blízka, a na konci obou je Boží milosrdenství.

12. verš

Biblisté se neshodují na tom, jak hodnotit požadavek mladšího syna. Pro některé byl vrcholní urážkou otce, protože syn žádal dědictví ještě před otcovou smrtí, čímž ho jakoby pohřbíval zaživa. Tedy hřích mladšího syna začínal již zde. Jiní (Pokorný, Mareček) upozorňují, že právně byla taková praxe možná a rozhodně se alespoň občas vyskytla, protože před ní varuje kniha Sírachovec (33,20-24). Fitzmyer uvádí, že máme velmi málo informací o právním systému ohledně dědictví, většina zdrojů je pozdějšího data a poskytují málo detailů.¹⁴² Podle Pokorného pocházejí právní pojmy jako μέρος a οὐσία z původní verze podobenství, ale Lukáš se na tuto právní rovinu nesoustředil (od v. 22 vidíme, že pořad patří všechno otcí).¹⁴³ Celá ta nejasnost a chybějící hodnocení jenom umocňuje dojem, že zde nejde pouze o lidské věci, a že v záležitostech spásy nelze dost dobře aplikovat lidská měřítka. Otec je ten, který se nakonec svobodně rozhodne synově žádosti vyhovět.

13. a 14. verš

Zde je poprvé uvedeno slovo μακρὰν (daleko), které podle Pokorného u Lukáše znamená pohanský svět (v Sk 2,39 a 22,21 vyjadřuje, kam až má dosáhnout evangelium, a v Sk 17,27 zase vyjadřuje, kam až

¹⁴¹ FITZMYER, *Luke 2*, str.1084

¹⁴² FITZMYER, *Luke 2*, str.1086

¹⁴³ POKORNÝ, str. 116

sahá Boží péče – obě dvě až *daleko* k pohanům).¹⁴⁴ Peníze je zde možné chápat jako sílu, která člověka nejdříve zdánlivě osvobodí, ale potom zotročí, a tím tvoří protiklad ke skutečně svobodnému životu u otce. Pokorný zde interpretuje skutečnost, že syn majetek nejprve zpeněžil, aby ho mohl vzít sebou, až odejde z domu, opět v intencích Lukášovy soteriologie. Peníze symbolizují Boží milost jako hodnotu, která je přenosná. Lze z ní žít i *daleko* a její platnost není, navzdory představám mnohých pohanů, vázaná na jedno místo.¹⁴⁵

Není zde dělicí čára, kde přesně začíná hřích mladšího syna: je to když požádal o majetek? když ho rozprodal? když odešel z domu otce a usadil se *daleko*? když majetek utratil? Starší syn v 30. verši odsuzuje až jeho *způsob života* po tom, co odešel. Zde je charakterizován slovem ἀσώτως (prostopášně). Je ze stejného kořene jako σωτηρία (spasení). Souček uvádí u podstatného jména ἀσώτια (prostopášnost) jako původní význam „nezachránitelnost“.¹⁴⁶ Mladší syn žil životem, který je opakem spásy, životem, který nevede ke spáse nebo z kterého se nemůže zachránit. K úplnému odcizení samého sobě¹⁴⁷ nedošlo tím, že byl μακρὰν, ale tím, že žil ἀσώτως. Byl to způsob života, který vedl k utracení všech Božích zdrojů místo toho, aby je rozmnožoval (Pokorný upozorňuje na pozitivní protiklad v podobenství o hřivnách – 19,12-27¹⁴⁸). Tento způsob života, ve kterém se odcizil druhému člověku, otci a jeho hodnotám a i sám sobě, neobstojí před nepříznivými okolnostmi (hladomor) a syn přichází o všechno a zůstává sám.

15. a 16. verš

¹⁴⁴ POKORNÝ, str. 117

¹⁴⁵ tamtéž

¹⁴⁶ SOUČEK, str. 49

¹⁴⁷ POKORNÝ, str. 118

¹⁴⁸ POKORNÝ, str. 117

Mnozí autoři zde zdůrazňují, že bída syna je dovršena tím, že musí vykonávat ponižující práci – pase nečistá zvířata. Ale i o ty vepře je postaráno lépe než o něj. Popis není realistický (za svoji práci by musel něco dostávat)¹⁴⁹, spíše se snaží zobrazit co nejhlubší dno a nejbezvýchodnější situaci, do které se mladší syn dostal. Jeho odcizení dosáhlo takového stupně, že se odcizil i vlastnímu tělu. Ještě syrověji to vyzní, pokud upřednostníme alternativu čtení γεμισαι την κοιλιαν αυτου (byl by si chtěl naplnit žaludek), která je v rukopisech A, Θ, Ψ a dalších. Vidíme zde znovu přesah nad pravidla fyzického světa – jde o více než o vepře a rozházené peníze – jde o hluboký existenciální problém člověka v odcizení vůči Bohu. Pokorný zdůrazňuje, že koncem takového života je smrt. Sám syn to tak pojmenuje ve v. 17 (ἐγὼ δὲ λιμῶ ὧδε ἀπόλλυμαι).¹⁵⁰

17. verš

Podle Fitzmyera se zde začalo skutečné pokání – syn si uvědomil, kam se dostal, co způsobil otci a lituje toho. Není to pouze sobecký stesk po blahobytu, který měl u otce.¹⁵¹ Není to ještě pokání, pouze uvědomění si. Fráze ἐρχομαι εἰς ἑαυτὸν (jít do sebe) je doložena i v mimobiblické literatuře. „U Epiktéta (diss 3,1,15) to znamená, že člověk překonává tlak okolí a rozvíjí v sobě to skutečně lidské. Pojem ‚odcizení‘, který používá moderní filozofie, má tedy své kořeny v biblické tradici (Ko 1,21; Ef 2,12), kde se pochopitelně míní odcizení od Boha, i když přímým důsledkem je ‚bytí mimo sebe‘.“¹⁵² Syn si svůj stav neuvědomoval, teď si uvědomuje. To je také ilustrace výše zmíněného Lukášova chápání hříchu jako jakéhosi stavu nevědomosti.

18. a 19. verš

¹⁴⁹ MRÁZEK, str.

¹⁵⁰ POKORNÝ, str. 119

¹⁵¹ FITZMYER, *Luke 2*, str.1088-89

¹⁵² POKORNÝ, str. 119

Dalším krokem k pokání je vyznání hříchu. Syn si uvědomuje, že jeho hřích má rozměr provinění vůči nebi (Bohu) i vůči bližnímu (otci). Tu vidíme, že otec není jednoznačně identifikovatelná postava, protože je v příběhu zároveň Bohem i lidským otcem. Vnitřní monolog by mohl představovat i vyznání před Bohem, a teď to musí jít dát do pořádku i s otcem. Pokorný upozorňuje na stejné vyznání u celníka v L 18,13b a na skutečnost, že zde nastupuje důležité sdělení příběhu, což dokazuje i zpomalení času vyprávění. Podobenství má vést k Bohu a ukázat, že cesta k němu vede přes pokání.¹⁵³ Syn pod tlakem viny vyslovuje, že není hoden nazývat se synem, ale otce pořád oslovuje „otče“, takže synem zároveň touží být.

20. verš

Jedno z nejdůležitějších sdělení celého podobenství. Otec vidí syna, když je ještě daleko. (μακρὰν je u Lukáše symbolem pohanského světa¹⁵⁴). A nejenom že ho vidí, ale běží mu vstříc. Bůh sám přichází za člověkem tam, kde je. Opět tady nejsou důležitá pravidla lidské perspektivy – jak ho mohl tak daleko vidět nebo jestli se otec jako hlava rodiny choval důstojně. Otec syna viděl po celou dobu a jakmile byl syn připraven, běžel k němu. Podle pokorného je zde naznačena Boží vševědounost a všudypřítomnost.¹⁵⁵ Ani „byl pohnut lítostí“ neznamena nějaké lidské citové pohnutí, ale znamená to, že Boží jednání je motivováno jeho nesmírným milosrdenstvím. Bůh se člověku dává celý, bez rezervovaného odstupu a způsob, jak otec přivítal syna, mluví o bezpodmínečném přijetí. Stejně sloveso je i v podobenství o milosrdném

¹⁵³ POKORNÝ, str. 120

¹⁵⁴ POKORNÝ, str. 121

¹⁵⁵ POKORNÝ, str. 121

Samaritánovi (10,33). Podle Fitzmyera polibek není pouhým pozdravem, je manifestací odpuštění.¹⁵⁶

21. a 22. verš

Syn začíná přednášet řeč, kterou si připravil, ale chybí její poslední část. Některé významné rukopisy přidávají konec věty podle 19. verše, ale zřejmě jde o snahu o harmonizaci. Přerušení syna otcem uprostřed promluvy se zdá být záměrné.¹⁵⁷ Otec už ho nechce podruhé vystavit vlastnímu ponížení. Pokorný upozorňuje, že odpuštění proběhlo dříve než vyznání vin a s touto optikou musíme číst i jiné soteriologicky významné pasáže (farizeus a celník, Zacheus, hříšnice). Výzva k pokání se v nich stává zvěstováním evangelia a není lidskou podmínkou k tomu, aby se Bůh slitoval.¹⁵⁸ Otec na to nic neříká, ale gesta, která dělá, jsou vyjádřením velké pocty. Mareček vysvětluje otcovo symbolické jednání takto: „Drahocenné šaty, které byly výrazem vysokého vyznamenání, na ruku mu byl dán prsten, což je symbol předání moci, a na nohy mu byla dána obuv, která je známkou svobodného člověka, zatímco otrok chodil naboso.“¹⁵⁹ Z toho, že gesta přišla právě v tuto chvíli, po synově vyznání, že není hoden být synem, můžeme vycítit i takovouto odpověď: Sám hoden nejsi, ale já jsem tě hodným učinil. Jsi můj syn.

23. verš

Radost nad tím, že co bylo ztraceno, je znovu nalezeno, je společná všem třem podoběním a je to zřejmě správná reakce na obrácení hříšníka. Otec se raduje, ale s ním se musí veselit celý jeho dům. Mareček dodává, že plné společenství u stolu je další krok k plnému přijetí do rodiny.¹⁶⁰ Pokorný vysvětluje symbolický smysl tohoto jednání – pokud

¹⁵⁶ FITZMYER, *Luke 2*, str.1089

¹⁵⁷ FITZMYER, *Luke 2*, str.1089

¹⁵⁸ POKORNÝ, str. 123

¹⁵⁹ MAREČEK, 441

¹⁶⁰ MAREČEK, str. 442

bylo zvíře zabito rituálně (použito je zde sloveso θύω), aby odtekla krev, znamená to obnovení jednoty Božího lidu, protože podle Sk 15,20.29 měli toto dodržovat i pohané.¹⁶¹ K obnovené jednotě však mohlo zatím dojít pouze z Otcovy strany, bratři mají tento úkol pořád před sebou.

24. verš

Dvě metafory vyjadřují úplnou proměnu stavu, v jakém se mladší syn nacházel. Vyjadřují, co se stane, když hříšník činí pokání. A to je přirozeně důvod na radost. Věta *byl ztracený a našel se*, spojuje toto podobenství s předchozími dvěma. Podle Pokorného jde o klíčový motiv Ježíšova spásného díla – *ztracen-nalezen*. Podobenství nikde nemluví o tom, že by otec syna hledal. Otec ho nikdy neztratil – syn se ztratil a byl otcem nalezen.¹⁶² Mareček rozlišuje dvě roviny slova mrtvý. Mohlo to znamenat, že byl „jako mrtvý“, protože rodina nevěděla, co s ním je, nebo „morálně/duchovně mrtvý“ kvůli svému způsobu života. Podle toho mohl mít dva významy i synův návrat do života.¹⁶³ Dvojice slov *byl mrtvý* a *ožil* navazuje na Pavla v Ř 6,8 – na smrt a oživení s Kristem ve křtu. V původním příběhu to tak nebylo, ale Lukáš to použil jako obraz (v Ř 14,9 je podobný slovník).¹⁶⁴

25.-27. verš

Na scénu přichází starší bratr, který je ve všem opakem mladšího. Žije dobrým životem a tvrdě pracuje. Vrací se domů z pole bez strachu, protože není ztracen, je doma.¹⁶⁵

28. verš

¹⁶¹ POKORNÝ, str. 124

¹⁶² POKORNÝ, str. 125

¹⁶³ MAREČEK, str. 442

¹⁶⁴ POKORNÝ, str. 126

¹⁶⁵ POKORNÝ, str. 127-128

Syn je venku a nechce vejít, otec za ním vyšel stejně jako za tím mladším, když byl ještě venku. Každý ze synů se z nějakého důvodu rozhodl nebýt uvnitř a za každým z nich otec vychází.

29. a 30. verš

Lukáš staršího bratra nekritizuje, naopak, přiznává mu zásluhu. Starší bratr nechápe otcovo hledisko, zlobí se stejně jako farizeové a zákoníci, kterým to Ježíš vypráví. Pokorný doplňuje, že Do tohoto momentu byl syn nepřátelsky naladěný jen vůči mladšímu, ale teď i vůči otci.¹⁶⁶ Starší syn vidí, že otec mladšího přijal, takže říká *tvůj syn*, ale zároveň tím vyjadřuje, že on sám ho nepřijal, není pro něj *můj bratr*. S výzvou přijetí ho konfrontuje otec v 32. verši (*tento tvůj bratr*). Fitzmyer ukazuje, že slovo οἴτος je i jinde použito v pejorativním významu (15,2; 18,11; Sk 17,18)¹⁶⁷, ale je otázka, jestli zde jde o záměr, protože otec ve v. 32 používá totéž slovo. Starší syn teď stojí na rozcestí, jedna cesta vede k podobnému odcizení, v jakém se nacházel mladší syn, který je teď u otce. Starší zatím není tak daleko, třeba není tak těžké se vrátit. Ale to se nedozvíme.

31. a 32. verš

Otec nepolemizuje s tím, co o sobě říká starší syn. Fakticky mu dává za pravdu. To, co chce změnit, je jeho postoj. Zařazení příběhu staršího syna ukazuje, že Lukáš se se svým odkazem obrací i na židy. Pokorný uvádí, že Lukáš psal v době, kdy byli křesťané vyháněni ze synagog a i toto podobenství odráží jeho snahu vyrovnat se s touto situací. Tak jako otec, i Lukáš se laskavě staví k oběma bratrům, touží po obnovení jednoty mezi křesťany z pohanů, ze židů, i s židy. Podobenství

¹⁶⁶ POKORNÝ, str. 128

¹⁶⁷ FITZMYER, *Luke 2*, str. 1091

má otevřený konec tak jako je otevřená cesta pokání a odpuštění pro každého hříšníka.¹⁶⁸

Viděli jsme, že Pokorného interpretace Lukášovy teologie se dá na tomto podobenství velmi dobře sledovat. Fitzmyer je opatrnější a chybějící motiv zástupné oběti nevnímá jako pokus o nové vyjádření evangelia. Literatura, kterou cituje, se k takovým Lukášovým snahám stavěla vesměs kriticky a poměřovala Lukášovu pravověrnost Pavlem. Fitzmyer kritiku odmítá a zdůrazňuje, že podobenství neshrnuje kompletní učení o Boží spáse, ale zaměřuje se na jeho jeden aspekt – Boží bezpodmínečné přijímání hříšníků, jeho lásku a milosrdenství. Na to, že Bůh miluje hříšníka, když je ještě daleko, a je to jeho láska, která hříšníka dovede k pokání.¹⁶⁹ V prospěch takového závěru svědčí i skutečnost, že v podobenství Ježíš vlastně vůbec nevystupuje. Jako kdyby v Lukášově líčení neměl v otázce spasení žádnou roli. Ale Bovon upozorňuje, že Ježíš je ten, který podobenství vypráví. Je skrytý a přece tam je.¹⁷⁰ Ježíš je tedy ten, kdo na Boha ukazuje, kdo ho reprezentuje, kdo lidem jeho lásku, milosrdenství a odpuštění zprostředkuje. Kromě toho, jak jsme již viděli, toto podobenství vystihuje Lukášovu teologii jinými prostředky než přesným rozdělením rolí. Pokorný to formuloval tak, že podobenství neslouží jen ke znázornění, nýbrž samo působí.¹⁷¹ Lukáš věděl, že v podobenství nechce zničit svoji zvěst tím, že by Boha, člověka a věci, které nelze vyjádřit slovy, uvěznil do pojmů a postav příběhu.

Pokorný shrnuje posun v soteriologickém důrazu Lukáše vzhledem k Markovi a Pavlovi takto:

¹⁶⁸ POKORNÝ, 130-131

¹⁶⁹ FITZMYER, *Luke 2*, str. 1086

¹⁷⁰ BOVON, *Luc*, str. 41

¹⁷¹ POKORNÝ, str. 121

1. U Lukáše je ústředním motivem Boží milosrdenství a z něho plynoucí odpuštění hříchů. Není zde důraz na zástupnou oběť Syna. Místo toho je Syn poslán k ztraceným hříšníkům, aby je v Otcově jménu hledal.

2. Spásný význam se z Ježíšovy smrti přesouvá na celý jeho život. Spasení je lidem zvěstováno už při jeho narození (L 2,10-11)

3. Lukáš má svoje pojmy, kterými nahrazuje slovník zástupnosti: σωτηρία (1,69; 19,9), σωτηρ, ὄνομα (jméno) ve spojitosti se spasením (4,12; 8,12), Boží jméno, které má být vzýváno, ve spojení se spasením (Sk 2,21), také jméno Ježíšovo (Sk 3,16), λόγος (Sk 4,31).¹⁷²

Lukášův soteriologický posun je pozoruhodný a inspirativní ve snaze hledat nové formy vyjádření evangelia. Přizpůsobuje se myšlenkovému světu křesťanů z pohanů, ale není důkazem, že Lukáš chtěl psát přímo pro nevěřící. Ačkoli bylo určitě možné, aby církve z pohanů tuto koncepci dál používala v misii.

Závěr

Cílem mé práce bylo prozkoumat, zda autor lukášovských spisů měl na mysli také nevěřící čtenáře. Věnovala jsem se několika skupinám, které bychom i v dnešním smyslu mohli označit za nevěřící, tedy lidem, kteří nevěřili v Krista a nepatřili do církve, a tomu, jakým způsobem je chce Lukáš oslovit.

Teorie o Lukášově snaze přesvědčit římskou vrchnost o politické neškodnosti křesťanství nepovažuji za příliš přesvědčivé a své důvody

¹⁷² POKORNÝ, 105-106

jsem uvedla v závěru příslušné kapitoly. Lukáš si je nicméně vědom politického rozměru nejenom křesťanství, ale náboženství jako takového. Zejména ze Skutků vidíme, že najít správný postoj křesťanů k státní moci a naopak definovat, jak by měla státní moc vnímat církev a její působení, byla jistě témata, které se Lukáš snažil teologicky promyslet. Lukášovo dílo však podle mého názoru nelze nazvat politickou apologií v žádném směru a nelze ani přesvědčivě prokázat, že jeho adresátem měli být alespoň zčásti římscí úředníci nebo hodnostáři.

Viděli jsme, že Lukášův primární okruh čtenářů byla pravděpodobně církev z pohanů. Lukáš sám byl zřejmě Žid, ale jeho domovem nebylo Judsko, nýbrž řecké městské prostředí. Lukášova řečtina je na literárně vyšší úrovni než Markova a analýza prologů k jeho spisům ukázala, že byl znalý literárních konvencí té doby a záměrně jich použil. To však ještě samo o sobě není důkaz, že se svým literárním dílem mířil na knižní trh. Po prozkoumání různých pohledů na tuto hypotézu ji sice nemohu vyloučit, ale nenalezla jsem ani dost důkazů, které by ji podpořily. Je možné, že mezi křesťany, pro které Lukáš psal, bylo více takových, kteří ocenili určitou literární úroveň jeho díla, a mohl to být také jeden z důvodů, proč se rozhodl pro nové zpracování toho, co už před ním napsal Marek. Mohl to být také další z prostředků, kterými se chtěl přiblížit posluchačům vycpaným v helénistické kultuře.

Misijní působení církve bylo pro Lukáše nepochybně velkým tématem. Tím, že se evangelium rozšířilo z Jeruzaléma až do Říma, samotného srdce pohanského světa, zmizelo i poslední omezení, a zvěst o Kristu se mohla šířit dál už kamkoliv do světa „bez bázně a bez překážek“¹⁷³ Ačkoliv primární záměr Lukáše nebyl misijní, zdá se mi pravděpodobné, že Lukáš mohl počítat s misijním využitím svých spisů.

¹⁷³μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως, Sk 28,31, poslední slova Skutků apoštolských

Ostatně, mezi nově uvěřivšími pohany v církvi a nevěřícími pohany nemohl být v té době, co se týče míry znalostí křesťanské věrouky, velký rozdíl. Evangelizační a misijní práce církve v čase rodící se teologie splývaly v jeden úkol zvěstovat evangelium. Pokud bychom zároveň přijali myšlenku, že Lukáš, možná s finanční pomocí Theofila, směřoval svoje dílo na knižní trh, pak z toho vyplývá, že Lukáš cílil i na nevěřící čtenáře a jeho záměr byl částečně misijní.

Teologický rozbor ukázal, že Lukáš měl svůj vlastní unikátní teologický koncept, kterým reagoval jednak na poznání, že mezi vzkříšením a druhým příchodem Pána uplyne nějaký čas, během kterého se bude církev nacházet v situaci, kdy už Boží království přišlo, ale ještě ne v plnosti, ve svém eschatologickém dovršení, a jednak na situaci církve z pohanů, která neměla židovské kořeny. Lukášův odvážný projekt nově interpretovat zvěst o Boží záchraně lidí skrze Ježíše Krista byl jistě velkým přínosem. Pokusil se vyhnout tradičním židovským obrazům a nahradit je jinými, a tak můžeme už přímo v kánonu Nového zákona sledovat přenos obsahu nadčasového evangelia, které se má hlásat všem lidem, na každém místě a v každé době, z jedné kultury do jiné. Podobnou situaci musela řešit církev v historii mnohokrát. Jednou z výzev dnešní církve na západě je zvěstovat evangelium v kultuře ateistické, sekulární. Pokud si můžeme dovolit nějakou paralelu s Lukášovou situací, pak je to ta, že Lukáš psal do kultury, která nebyla zakořeněna v židovské tradici, zejména tradici víry v jednoho Boha, ze které křesťanství přirozeně vyrůstalo. V tomto smyslu byli Lukášovi posluchači nevěřící. Ale nikoli v tom významu, jak to chápeme dnes, že nevěřící jsou nekřesťané, většinou ateisté. Lukáše by zřejmě ani nenapadlo, že pohané, kteří dosud neuvěřili v Krista, by potřebovali ještě jiné teologické paradigma pro evangelium než církev z pohanů.

Pokud zohledním výše uvedené, tak myslím, že z výsledků mé práce mohu učinit tento závěr: Ano, Lukáš psal také pro nevěřící, a vědomě se snažil o to, aby zvěst o Kristu, jeho svědectví víry, bylo těmto lidem srozumitelné. Představuji si to tak, že Lukáš měl ve svém okruhu známých i v širší komunitě Židy z pohanského prostředí, bohabojné pohany, křesťany z pohanů, i pohany, kteří se ke křesťanství nehlásili. A ty všechny měl na mysli, když svoje dílo psal, i když zřejmě zamýšlel jeho primární využití v církvi. Chtěl církvi poskytnout ukotvení tradic a myšlenkový materiál k zvěstování věřícím i nevěřícím. Lukáš tak může být svým dílem velkou inspirací pro církve v každé době, která hledá rovnováhu mezi nadčasovou pravdou evangelia a jejím novým vyjádřením v jiném kontextu.

Literatura

ALEXANDER, Loveday. *The Preface to Luke's Gospel*. Cambridge University Press. 1993

BARRETT, C. K. *The Acts of the Apostles*, vol. 1. The International Critical Commentary. T&T Clark, Edinburgh. 1994

BAUER, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 2. vyd. Podle 5. vyd. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der*

- übrigen urchristlichen Literatur* z r. 1958 přeložili a upravili W.F. ARNDT a F.W. GINGRICH. University of Chicago Press, 1979
- BOVON, François. *Luke 1. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Fortress Press, 2002
- BOVON, François. *L'Évangile Selon Saint Luc 15,1-19,27*. Commentaire du Nouveau Testament. Labor et Fides, Genève, 2001
- BROCKOVÁ, Ann G. *Luke the Politician: Promoting the Gospel by Polishing Christianity's Rough Edges*. In: *Early Christian Voices in Texts, Traditions and Symbols*. Ed. WARREN, D., BROCKOVÁ, A. G., Pao, D. W. Brill Academic Publishers, Inc., Boston. 2003. str. 83-97
- CADBURY, Henry J. *The Making of Luke-Acts*. London, 1961
- CONZELMANN, Hans. *The Theology of Saint Luke*. Faber and Faber, London, 1960
- DIBELIUS, Martin. *The Text of Acts: An Urgent Critical Task*. In: *The Journal of Religion*. The University of Chicago Press, 1941, 21(4), str. 421-431.
- FITZMYER, Joseph A., *The Acts of the Apostles*. The Anchor Bible New Translation with Introduction and Commentary. Doubleday, New York. 1998
- FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke I-IX*. The Anchor Bible. Doubleday & Co. New York, 1981
- GOODSPEED, Edgar J. *Some Greek Notes*. In: *Journal of Biblical Literature*. The Society of Biblical Literature, 1954, 73(2), 84-92
- JUEL, Donald. *Luke-Acts. The Promise of History*. John Knox Press, Atlanta, Georgia, 1983

- MAREČEK, Petr. *Evangelium podle Lukáše*. Centrum biblických studií AVČR a UK, Praha. 2018
- MARSHALL, Howard. *The Gospel of Luke*. NIGTC. The Paternoster Press, Exeter. 1978
- McCOWN, C. C. *Luke's Translation from Semitic into Hellenistic Custom*. In: *Journal of Biblical Literature*. Society of Biblical Literature and Exegesis, 1939, 58(3), 213-220
- MRÁZEK, Jiří. *Lukášovská podobenství*. Mlýn, Jihlava. 2007
- NOCK, Arthur Darby. *The Book of Acts*. In: *Essays on Religion and the Ancient World*. Ed. Zeph Stewart. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. 1972, str. 821-832
- NOLLAND, John. *Luke 1-9:20*. Word Biblical Commentary. Word Books Publisher. Dallas, Texas. 1989
- POKORNÝ, Petr. *Vznešený Teofile. Teologie Lukášova evangelia a Skutků apoštolských*. Mlýn, Třebenice. 1998
- POKORNÝ, Petr, HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Vyšehrad, Praha. 2013
- SOUČEK, Josef B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. Kalich, Praha. 2003
- TICHÝ, Ladislav. *Slovík novozákonní řečtiny*. 2001. In: *Řecko-český Nový zákon*. Česká biblická společnost, Praha a Německá biblická společnost, Stuttgart. 2011
- UNNIK, Willem C. van. *Once More St. Luke's Prologue*. In: *Neotestamentica*. 7 (1973), 7-26
- VOUGA, François. *Teologie Nového Zákona*. Mlýn, Jihlava. 2009

WALASKAY, Paul W. *And so We Came to Rome: Political Perspective of St Luke*. Cambridge university Press. 2005

WALTERSOVÁ, Patricia. *The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts: A Reassessment of the Evidence*. Cambridge, New York, 2009.

WALTON, Steve. *The State They Were in. Luke's View of the Roman Empire*. In: *Rome in the Bible and the Early Church*. Ed. OAKES, Peter. Paternoster, Carlisle. 2002. Str. 1-41

ZYL, Hermie C. van. *The Soteriological Meaning of Jesus' Death in Luke-Acts. A Survey of Possibilities*. *Verbum et Ecclesia JRG*. 32(2), 2002, str. 533-557

Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. [online] Thayer's Greek Lexicon, Electronic database. 2011. URL: <https://biblehub.com/greek.htm>