

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra biblických věd a starých jazyků

Jaroslav Boháčik

**Ze zákona otročení, z evangelia svoboda:
Gal 4,21–31**

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. ThLic. Jaroslav Brož, Th.D., S.S.L.

Praha 2023

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 26. listopadu 2022

Jaroslav Boháčik

Bibliografická citace

Ze zákona otročení, z evangelia svoboda: Gal 4,21–31. [rukopis]: diplomová práce / Jaroslav Boháčík; vedoucí práce: Jaroslav Brož. -- Praha, 2023. -- 85 s. (+ 35 s. přílohy).

Anotace

Cílem diplomové práce je podat ucelený výklad alegorické perikopy o Hagar a Sáře jako představitelkách dvou odlišných smluv (Gal 4,21–31) ve vztahu k celkovému kontextu a teologickému poselství Pavlova listu.

Úvodní kapitola pojednává všeobecně o listu apoštola Pavla Galatským se zřetelem na jeho původ, důvod a místo sepsání, adresáty, klíčové teologické důrazy a strukturu. Stěžejní částí této práce je jazyková a literární analýza výše uvedené perikopy včetně exegeze. Tato kapitola se blíže zabývá rétorickými aspekty a nástroji, které Pavel v epištole používá, a to i s ohledem na dobové tendence v judaismu konfrontovaného s helénistickým světem. Analyzovanou perikopu zasazuje do kontextu listu Galatským jako celku a dále reflektuje intertextuální dimenzi užití příběhu z knihy Genesis včetně přímé citace (Gn 21,10) i odkazu na knihu proroka Izajáše (Iz 54,1). Smysl perikopy objasňuje hned následující verš (Gal 5,1), který je klíčem k jejímu správnému čtení: tím je svoboda křesťana v Kristu.

Klíčová slova

epištola Galatským, zákon, svoboda, otroctví, apoštol Pavel, Kristus, Abraham, Jeruzalém, Genesis, Izajáš, intertextualita

Abstract

The aim of the thesis “From the Law comes Slavery, from the Gospel Freedom: Galatians 4:21–31” is to provide a comprehensive interpretation of the allegorical pericope about Hagar and Sarah as representatives of two different covenants (Gal 4:21–31) in relation to the overall context and the theological message of Paul's letter.

The introductory chapter deals generally with the letter of the apostle Paul to the Galatians with regard to its origin, reason and place of writing, addressees, key theological emphases and structure. The core part of this work is the linguistic and literary analysis of the above-mentioned pericope, including exegesis. This chapter takes a closer look at the rhetorical aspects and tools that Paul uses in the epistle, also with regard to

contemporary tendencies in Judaism confronted with the Hellenistic world. It places the analysed pericope in the overall context of the letter to the Galatians and further reflects the intertextual dimension of the use of the story from the book of Genesis, including a direct quotation (Gn 21:10) and a reference to the book of the prophet Isaiah (Is 54:1). The meaning of the pericope is clarified by the immediately following verse (Gal 5:1), which is the key to its correct reading based on the Christian's freedom in Christ.

Keywords

Galatians [the Letter to], law, freedom, slavery, Paul [the Apostle], Christ, Abraham, Jerusalem, Genesis, Isaiah, intertextuality

Počet znaků (včetně mezer): 156 919

Poděkování

Děkuji vedoucímu diplomové práce doc. ThLic. Jaroslavu Brožovi, Th.D., S.S.L., který mi s trpělivostí a laskavostí poskytl odborné vedení a cenné rady.

Obsah

Úvod.....	8
1. Úvod do listu Galatským.....	14
1.1. Od koho?.....	14
1.2. Odkud a kdy?.....	15
1.3. Komu?.....	16
1.4. Kde?.....	16
1.5. Kontext: jiné evangelium.....	17
1.6. Struktura a možné členění listu.....	22
2. „Další argument z Písma“ v listě Galatským: alegorie Hagar a Sára 26	
2.1. Abraham, Hagar a Sára: příběh Genesis.....	26
2.2. Abraham – praotec naší víry v Novém zákoně.....	30
2.3. Intertextualita v praxi: Iz 54,1 v Gal 4,27.....	32
2.4. Pavlův postup v kontextu hermeneutických metod.....	36
3. Text perikopy, jazykový rozbor a výklad jednotlivých veršů.....	44
3.1. Verš 4,21.....	44
3.2. Verš 4,22.....	47
3.3. Verš 4,23.....	48
3.4. Verš 4,24.....	49
3.5. Verš 4,25.....	51
3.6. Verš 4,26.....	52
3.7. Verš 4,27.....	55
3.8. Verš 4,28.....	57
3.9. Verš 4,29.....	58
3.10. Verš 4,30.....	59
3.11. Verš 4,31.....	61
3.12. Verš 5,1.....	62
4. Teologické důsledky, podněty pro duchovní život.....	65
Závěr.....	75
Seznam použitých zkratk.....	78
Seznam literatury.....	80
Přílohy.....	86

Úvod

Motto:

Židům, kteří v něho uvěřili, Ježíš řekl: „Když vytrváte v mém slovu, budete opravdu mými učedníky. Poznáte pravdu, a pravda vás osvobodí.“ Namítli mu: „Jsme potomci Abrahamovi a nikdy jsme nikomu neotročili. Jak ty můžeš říci: ‚Stanete se svobodnými?‘“ Ježíš jim odpověděl: „Amen, amen, pravím vám: Každý, kdo páchá hřích, je otrokem hříchu. Otrok nezůstává v domě navždy, syn zůstává navždy. Když vás Syn osvobodí, budete skutečně svobodní.“
/Jan 8, 31–36/

Problém svobody

Ideál svobody je dědictvím antiky, jednoho z pilířů dnešní civilizace.¹ Její filosofické vymezení je tedy jistě již dokonalé, máloco nového (kromě aplikací na aktuální situace a problémy) může být ještě řečeno, přesto sotva míní totéž dva autoři, mluví-li o svobodě. Jinak, vlastními prostředky a metodami, se ke svobodě postaví filosof, teolog, etik, psycholog, sociolog, politolog; jiné významy dává svobodě básník či prozaik, jinak ji chápe vězeň ve výkonu trestu, jinak milující rodič dospívající dcery a úplně odlišně tato dcera.

Svoboda je jeden z mála abstraktních pojmů, které i v dnešní době velmi silně rezonuje ve veřejném prostoru prakticky na všech úrovních. Aniž by se všichni účastníci diskusí zamýšleli nad hlubším filosofickým a jiným vymezením tohoto pojmu, běžně s ním pracují. Jde o pojem přinejmenším nadužívaný a stává se sám o sobě argumentem, a to takovým způsobem a formou, že se mnohdy stává nástrojem manipulace. Není snad pojmu vyprázdněnějšího, a tedy nebezpečnějšího: kdo by si snad nepřál svobodu? Ten, kdo nezastává jistý postoj, často módní a nedomyšlený, může být označen za toho, kdo svobodě brání anebo ji potlačuje. Svoboda dneška je tak vágní a rozmělněná.²

Svoboda je spojována s lidskými právy, jejichž vymezení je dnes opět rozmělněná: tak, jak je vyprázdněna i sama diskuse o člověku, jsou i práva člověka pojmem vyprázdněným a účelovým. Mediální prostor opanovalo téma manželství pro všechny

¹ Srv. SOKOL, Jan. *Etika, život, instituce: pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2014, s. 47–57.

² Srv. ibid. a dále též CIMALA, Peter. *Svoboda v listu Galatským. Eleutheria jako soteriologická metafora*. Disertační práce [rukopis] – vedoucí Petr Pokorný. Praha: Univerzita Karlova, 2009, zejména s. 17–61.

anebo práva na potrat (zejména po zrušení judikátu Nejvyššího soudu USA *Roe v. Wade* v červnu 2022), takže se jen okrajově dočteme o porušování náboženských svobod, uvěznění hongkongského kardinála Zena apod. Smutným paradoxem doby je, že politické síly, jež stejně jako před sto lety přicházejí s řešením formou vlády tvrdé ruky, nesou hrdé názvy jako Svobodní (Rakousko), Svoboda a přímá demokracie (ČR) apod. Svoboda je zaměňována za svévoli: jako by zmizely poučky o nerozlučnosti dvou sester, svobody a odpovědnosti a z obecně známého a rozšířeného citátu sv. Augustina „Miluj a dělej, co chceš“ zůstala jen jeho druhá část. Málokdo dnes zdůrazňuje, že svoboda je funkční jen tehdy, je-li spojována s dobrovolným sebeomezením nebo i sebezáporem: není to pohodlné a stojí to námahu. Smutným budíčkem západnímu člověku ze sna, že svoboda tu jaksi samozřejmě je a není potřeba za ni bojovat, se stala po desetiletích míru ruská agrese trvající od února 2022 a hrdinná obrana ukrajinského lidu.

Otroctví není o nic méně podstatným pojmem: netýká se jen vypořádání se s koloniální minulostí anebo fenoménů, kterých si všimneme, odstraníme-li blyštivé pozlátko dnešní společnosti: prostituce a obchod s bílým masem, dětská práce někde v daleké Bangladéši, ale i prekarizovaná práce spojená s vykořisťováním těch, kteří se nemají jak bránit: migrantů, samozvítelů, nejméně vzdělaných, lidí na hraně bezdomovectví či těch, kteří čelí nízké finanční gramotnosti a bortí se pod tíhou dluhů a exekucí. I tam, kde je zdánlivě vše v pořádku, vidíme plíživé formy otročení: koloběh kariéry v odlidštěném korporátu, břemeno hypotéky, potřeba vypadat dobře, cynické masky a povrchní vztahy, neschopnost se zastavit a přemýšlet, pod povrchem často bída nejrůznější závislosti.

A jako by do dnešní doby křičel hlas apoštola Pavla: „To je ta svoboda, ke které nás osvobodil Kristus. Buďte v tom tedy pevní a nenechte se zase zapráhnout do toho otrockého chomoutu“ (Gal 5,1) *Svoboda, kterou přinesl Kristus* je tak klíčovou odpovědí na palčivé otázky dnešní doby, ale vlastně téměř každé dějinné situace. Ke Vtělení věčného Slova, veřejnému působení Ježíše z Nazareta a následným událostem (spasitelná Smrt, Zmrtvýchvstání, seslání Ducha, Nanebevstoupení, počáteční apoštolské působení a mimo jiné i konverze Pavla a jeho misie) dochází v době epochálních dějinných zvrátů. Helénistický svět s určitým pluralismem, relativismem, synkretismem, hédonismem i cynismem jako by v mnohém připomínal dobu více či méně problematické globalizace, post-postmoderny či tekuté modernity a všeobecného pocitu krize a zmaru, v níž žijeme my. A také lidé naší doby touží nadechnout se právě

svobody, aniž by bylo jednoduché se v pluralitě nabídek a klikatosti cest dneška skutečného pramene dobrat. Písmo svaté uzavírá Pánův příslib: „Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec. Tomu, kdo žízní, dám napít zadarmo z pramene vody živé.“³ a svatopisec poté spatří svaté město Jeruzalém v jeho nebeské slávě⁴ – ono město, které je „Jeruzalém svobodný – a to je naše matka.“⁵

Co chceme: cíl práce

Tato práce si klade za cíl přispět k diskusi o teologickém záměru a myšlenkových postupech, s nimiž se setkáváme v Pavlově listě Galatským. Konkrétně zaměřujeme pozornost na perikopu 4,21–31 a je-li to vhodné, též na následující verš 5,1.⁶

Čtenáři biblických textů jsou často zmateni tím, s čím se setkávají: často lidé nevědí, co dělat s obtížnými biblickými texty a výsledkem toho je, že je jednoduše ignorují, a to i v případě textů, které jsou čteny v liturgii.⁷

V tomto listě, který je nazýván jako „*Magna charta křesťanské svobody*“⁸ anebo „*malý list Římanům*“⁹ se apoštol národů se staví proti „judaizaci“ pohanů, neboť se na ně někteří falešní bratři snaží vložít břemeno obřizky a dodržování Mojžíšova zákona. Pavel těmto judaistům oponuje, a naopak vybízí ty, kdo přijali víru prostřednictvím Pavlova hlásání evangelia, aby svůj život i praxi víry plně sladili se skutečností, kterou přineslo Kristovo spásné jednání.

Diskusi bude nutné vést zejména o diskontinuitě a kontinuitě mezi Pavlovým poselstvím a textem Starého zákona, resp. Hebrejskou bibli¹⁰; pozornost bude nezbytné soustředit i na hermeneutiku a podobu Pavlova chápání vybraných témat a příběhů z Písma, stejně jako na metodu alegorizace, kterou Pavel používá.

³ Zj 21,6.

⁴ Srv. Zj 21,10–22,5.

⁵ Volně podle Gal 4,26.

⁶ Velmi podrobně se otázce zahrnutí verše 5,1 do zkoumané perikopy zabývá TICHÝ, Ladislav. *Biblické argumenty apoštola Pavla v Gal 4,21–31*. In: *Studia theologica* 11, č. 4 [38], zima 2009, s. 2–3.

⁷ List Galatským je čten formou *lectio continua* v 27. a 28. týdnu liturgického mezidobí – roční cyklus 2, a to takto: pondělí 27. týdne: Gal 1,6–12; úterý 27. týdne: Gal 1,13–24; středa 27. týdne: Gal 2,1–2.7–14; čtvrtek 27. týdne: Gal 3,1–5; pátek 27. týdne: Gal 3,7–14; sobota 27. týdne: Gal 3,22–29; pondělí 28. týdne: Gal 4,22–24.26–27.31–5,1; úterý 28. týdne: Gal 5,1–6; středa 28. týdne: Gal 5,18–25. Srv. *Lekcionář IV: feriální lekcionář pro liturgické mezidobí od 18. do 34. týdne*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

⁸ TICHÝ, Ladislav. „Svoboda“ v listu Galatanům. In: *Studia theologica* 12, č. 4 [42], zima 2010, s. 1.

⁹ RADL, Walter. *List Galatanům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 7.

¹⁰ Častěji užíváme pojem Hebrejská bible než pojem Starý zákon. Tento úzus vyjadřuje respekt k uživatelům Písma ze židovského prostředí a je v souladu s praxí řady současných křesťanských biblistů. O Starém zákoně však mluvíme v situaci, kdy píšeme o užívání Písma v křesťanském prostředí, jehož vlastním způsobem čtení je reлектura ve světle Krista.

Ústřední část Pavlova listu Galatským se skládá ze tří¹¹ hlavních argumentů, z nichž každý se odvolává na jiný obraz abrahamovského původu: *synové* ve verších 3,6–14, *abrahamovské símě* v perikopě 3,15–4,11 a *děti zaslíbení* v úryvku 4,21–31. Současné interpretace těchto Pavlových odvolání se na Abrahama je často vykreslují jako logicky problematické, málo konzistentní či dokonce nepřesvědčivé. Jednalo se o Pavlův pokus alespoň nějak zachránit situaci vůči úspěšné misii agitátorů falešného evangelia?

V této souvislosti se budeme na následujících stranách věnovat alegorické pasáži o příběhu Sáry a Hagar, Abrahamovy manželky na straně jedné a otrokyně na straně druhé – příběhu z knihy Genesis, kterým Pavel chtěl přesvědčit galatské učedníky, že by se neměli nechat přesvědčit k obřízce: proti obřízce jakožto vnějšímu znaku příslušnosti k Izraeli a zákonu staví Pavel Boží milost. Jak však dále ukážeme, existují určité nikoli nepodstatné rozdíly mezi tím, co čteme na stránkách první knihy Hebrejské bible a tím, jak tento příběh podává Pavel. To však nemusí být nutně na škodu, nelze ani mluvit o dezinterpretaci příběhu z Genesis, naopak, ukážeme dále, že je vhodné číst zvolený text intertextuálně: pokusíme se vyslovit a zdůvodnit tezi, že Pavel čte Abrahamovo vyprávění společně s Izajášem ve světle zjevení Krista a zkušenosti Ducha.

Struktura práce

V první kapitole se budeme zabývat listem Galatským jako takovým. Jen zběžně se dotkneme problémů, které jsou dostatečně a podrobně zpracovány v odborné literatuře dostupné i českému čtenáři (datace listu, odkud jej Pavel odeslal, kdo byli Galatští a kde se nacházely galatské obce), blíže se dotkneme identity a záměrů Pavlových oponentů a pojmu „jiné evangelium“. Dále předkládáme nástin diskuse o struktuře a členění listu Galatským, což je ovšem podstatné pro správné porozumění smyslu a funkci analyzované perikopy. Nemá smysl reprodukovat a komentovat celý list, proto se v druhé kapitole rovnou věnujeme zkoumané perikopě. Zde je namístě popsat Pavlovu metodu alegorizace a zasadit ji do dobového kontextu. Ve třetí kapitole poté provádíme, verš po verši, jazykový rozbor textu a ihned přidáváme komentář k jednotlivým veršům. To umožní přikročit k syntéze a formulaci závěrů s implikací pro křesťanskou (katolickou) ortodoxii a ortopraxi žité svobody v Kristu.

¹¹ Ani na tom, zda jsou hlavní Pavlovy biblické argumenty v listě Galatským vlastně tři, se hlavní komentátoři neshodnou, jak ukážeme dále: H. D. Betz například označuje Gal 4,21–31 za „šestý“ argument z Písma.

Výchozí metodologické poznámky

Základním paradigmatickým východiskem výkladu je *vnitřní jednota* Písma svatého, tj. afirmace vzájemného vztahu mezi Starým a Novým zákonem¹²: „Křesťanská církev si ‚Starým zákonem‘ nepřeje naznačovat, že židovská písma jsou zastaralá nebo překonaná. Naopak, vždy tvrdila, že Starý zákon a Nový zákon jsou neoddělitelné. Jejich první vztah je přesně takový. [...] Tento vztah je také vzájemný: Nový zákon na jedné straně vyžaduje, aby byl čten ve světle Starého, ale také vyzývá k ‚přečtení‘ [relektuře] Starého ve světle Ježíše Krista (srv. Lk 24,45).“ Jak naznačuje konstituce II. vatikánského koncilu *Dei verbum*: „Bůh, který inspiroval knihy obojího Zákona a je jejich původcem, moudře ustanovil, aby byl Nový zákon ukryt ve Starém, a Starý aby byl zjevný v Novém. Neboť ačkoli Kristus svou krví založil novou úmluvu (srv. Lk 22,20; 1Kor 11,25), přesto knihy Starého zákona, převzaté jako celek do hlásání evangelia, nabývají a ukazují svůj plný smysl v Novém zákoně (srv. Mt 5,17; Lk 24,27; Řím 16,25–26; 2Kor 3,14–16) a zároveň Nový zákon objasňuje a vysvětluje.“¹³ Jak se má toto ‚přečtení‘ provést? Rozšiřuje se na ‚celé Písmo‘ (Lk 24,27), na ‚vše, co je napsáno v Mojžíšově zákoně, prorocích a žalmech‘ (24,44), ale Nový zákon nabízí pouze omezený počet příkladů, nikoli [ucelenou] metodologii.“¹⁴ V tomto světle je nutné opětovně čtení Starého zákona ve světle Krista a o „čtení ve světle Ducha (2Kor 3,14-17). Ty naznačují dvojí způsob čtení, v původním významu v době psaní, a následný výklad ve světle Krista.“¹⁵

Metodikou práce jsou postupy exegeticko-teologické analýzy založené na čtení listu Galatským jakožto *epištoly*, písemného dokumentu adresovaného křesťanským obcím, který je zároveň *inspirovaným textem*, tj. sepsaným pod vlivem Ducha svatého a vnuknutím téhož životodárného Ducha zahrnutý do kánonu Písma svatého. Nejde tedy jen o běžný literární text; tento text bude vykládán za pomoci běžných exegetických metod (synchronních, diachronních); zejména se zaměříme na kontext judaismu a helénismu, s nímž byly rané církevní otce v denním kontaktu. Text budeme číst jednak intratextuálně, jednak intertextuálně.

„Intertextualitou rozumíme vzájemný vztah různých textů. Tento fenomén je zřetelný zejména v doslovných citátech a nepřímých narážkách, které zahrnují starší text do

¹² *Židovský národ a jeho svatá písma v křesťanské bibli: dokument Papežské biblické komise z 24. května 2001*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, čl. 19.

¹³ DV 16.

¹⁴ Srv. *Židovský národ*, čl.19.

¹⁵ Srv. *ibid.*

později vzniklých textových jednotek a mají tak usnadňovat jejich pochopení, nebo být prostřednictvím pozdějšího textu nově interpretovány.“¹⁶ Samotný pojem intertextuality zavedla francouzská filosofka a sémiotička bulharského původu Julia Kristeva, a to ve své eseji *Slovo, dialog a román* (1968). Postupně se tento pojem dále rozvíjí, jak ve filosofii, tak v literární teorii a lingvistice.¹⁷ Tento koncept v posledních desetiletích proniká i do biblické hermeneutiky a exegeze. Pavel s Písmem pracuje intertextuálně, využívá jednotlivé texty tak, že je vyjímá z původního kontextu (kterého si je ovšem plně vědom a totéž alespoň rámcově očekává od čtenáře) a zasazuje do kontextu vlastní argumentace. Proto je potřeba intertextuálně analyzovat i vztah mezi Pavlovým textem a texty Písma, s nimiž interaguje. To nás nutí zároveň porozumět intratextualitě, tedy umístění patřičného textu v původním kontextu: jednak to znamená uchopit správně strukturu listu Galatským, abychom porozuměli gradaci Pavlovy argumentace; poté je třeba pochopit místo příběhu o Hagar a Sáře (a specificky pak citovaného verše Gn 21,10) v rámci knihy Genesis, resp. jejího abrahamovského cyklu; dále je nezbytné se zaměřit na umístění, smysl a kontext verše Iz 54,1 v knize Izajáš. Teprve po analýze těchto tří intratextuálních vztahů bude možné uchopit intertextualitu – a to nejen samostatně mezi textem Gn 21,10 a Gal 4,30 a samostatně textem Iz 54,1 a Gal 4,27, ale také – a to je podstatné pro celkové porozumění perikopě – mezi Gn 21,10 a Iz 54,1. Přitom se však omezíme na samotné biblické texty a nebudeme se pokoušet vystoupit z pozice neutrálního čtenáře textu a snažit se konstruovat pozici příjemců listu, tj. jak galatských obcí, tak Pavlových odpůrců. S ohledem na rozsah a možnosti práce se nebudeme zaměřovat ani na dějiny interpretace, resp. recepce tohoto textu napříč staletími života církve, ačkoli by se jednalo o nesmírně zajímavé téma¹⁸.

¹⁶ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 145–146.

¹⁷ Základním tvrzením je, že žádný text není autonomní, nebo konkrétněji, že žádný text není originální a jedinečný sám o sobě. Naopak, intertextualita naznačuje, že každý text je nedílnou součástí určitého amalgámu, kterým je korpus všech textů. Každý text je ovlivněn a formován texty, které mu předcházely, a naopak formuje texty, které po něm mají následovat. To, co tento proces produkuje, je tedy druh textového a nutně i věcného vypůjčování. Odpovídajícím způsobem je v důsledku tohoto procesu význam v konkrétním textu skloňován a lámán jeho vztahem k jiným textům, které mohou nebo nemusí být explicitně citovány nebo dokonce zmíněny. Srv. HOFFMANNOVÁ, Jana. *K charakteristice postmoderního textu*, in: *Slovo a slovesnost* 53 (1992), č. 3, s. 171–183.

¹⁸ Mezi komentátory listu Galatským vynikli například sv. Jeroným, sv. Augustin, sv. Tomáš Akvinský; list Galatským se stal také zásadním textem pro reformaci, zejména učení o ospravedlnění (komentář k němu osobně napsali např. Martin Luther nebo Jan Kalvín).

1. Úvod do listu Galatským

List Galatským je pastýřský list, *apoštolský zásah*¹⁹ v reakci na krizi, která visí nad křesťanskými obcemi v Galacii, které Pavel založil.

Co je vlastně list za žánr? Nechme promluvit Petra Pokorného: „V helénistické době se dopis (*epistolé*) stal rozšířenou formou osobní komunikace, která měla a do značné míry opravdu dokázala zprostředkovat osobní přítomnost (*parúsia*) odesílatele i přes prostorovou vzdálenost korespondujících. Dopis je však dialogem jen napůl, reprodukuje jen jednu stranu, druhou je třeba rekonstruovat.“²⁰

Dopis obsahuje poselství, které chtěl Pavel adresovat těmto křesťanům²¹ a které nemohl osobně předložit, protože se nacházel jinde. V posledních cca 150 letech se biblisté snažili porozumět listu Galatským ve světle studií starověké rétoriky. Zároveň však se jednotlivým zažitým a formalizovaným rétorickým strukturám a šablonám vymyká: Pavlovým záměrem není totiž rétorický úspěch, ale svědectví o Kristu a životě podle Ducha.

1.1. Od koho?

List Galatským je drtivou většinou biblistů pokládán za autentické dílo Pavla z Tarsu.²² Představit apoštola Pavla vydá na celé monografie²³, není možné v této práci suplovat jejich roli. Rozhodujícím zlomem Pavlova života bylo obrácení v Damašku (Gal 1,17).²⁴ Pavel v listě Galatským klade mimořádný důraz na původ svého poslání apoštola – a tedy legitimitu a nezávislost apoštolského a misijního působení – přímo od Boha, resp. od Ježíše, jak v úvodu (Gal 1,1), tak na jiných místech listu (zejména 1,11–17; 2,6–9).

¹⁹ FAUSTI, Silvano. *Svoboda Božích dětí: lectio divina nad listem Galatánům*. Praha: Paulínky, 2013, s. 18.

²⁰ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 140.

²¹ Hovoříme o učednících vyznávajících spásitelskou smrt a zmrtvýchvstání Ježíše z Nazareta jako o křesťanech, ačkoli se pojem křesťané pro následovníky Kristova učení ještě nepoužíval; pojem se poprvé objevuje u učedníků v Antiochii; viz Sk 11,26.

²² Z celkem 21 listů obsažených v Novém zákoně se jich 13 traduje pod jménem Pavlovým. Za autentické Pavlovy listy je dnes považováno 7 z nich: Řím, 1Kor, 2 Kor, Gal, Flp, 1Sol a Flm; oproti tomu apoštolovalým žákům se připisují Ef, Kol, 2Sol, 1Tim 2Tim, Tit; Žid patří do širšího okruhu následovníků Pavla. Srv. POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*, s. 140.

²³ Např. RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum, 2014.

²⁴ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 204–215.

Pro úspěch jeho misie bylo zásadní, že „Pavel byl muž tří světů – judaismu, světa řeckého a římského –, ve kterých se plynule pohyboval, chápal je jako prolínající se, ač vnímal jejich hranice a hodnoty. Dokázal vnímat svět velkoměst, nebál se ho a usiloval o to, aby bylo křesťanství v takovémto prostředí přijímáno. I díky němu se z původně malého galilejského a milenialistického hnutí, jež se týkalo nejprve galilejských vesnic a výhradně judaismu, stalo hnutí velkoměstské, jež překračuje horizont judaismu a zasahuje pohany.“²⁵ Misijní zápal plynul i z jeho eschatologického přesvědčení: čas je krátký. Kristovu osvobozující zvěst je třeba podat i pohanům, a tedy jej oprostít od původního konceptu judaismu; to ale nijak nesnižovalo fakt, že Pavel sám byl v judaismu plně zakotven.²⁶

1.2. Odkud a kdy?

Místo, odkud Pavel psal svůj list, není jisté. Můžeme odvodit, že dopis byl napsán více než čtrnáct let po apoštolově obrácení, protože Pavel zmiňuje a blíže rozvádí návštěvu Jeruzaléma „po čtrnácti letech“ (Gal 2,1-10).

Mezi odborníky nepanuje obecná shoda, jak tomuto časovému údaji správně rozumět²⁷: není jisté, zda návštěva Jeruzaléma popsaná v Gal 2,1-10 je totožná s jeruzalémským koncilem (přibližně v roce 48), o kterém Lukáš píše ve Skutcích (Sk 15,4-29). Někteří komentátoři se domnívají, že se jedná o dvě různé události a že list Galatským byl tedy napsán před Pavlovou druhou misionářskou cestou (Sk 16,1–18,17) i před Jeruzalémským koncilem, díky čemuž je list Galatským nejstarší z Pavlových dopisů. Většina komentátorů se však domnívá, že Pavlova zmínka o jeho návštěvě v Jeruzalémě v Gal 1,18 a Lukášova zpráva o jeruzalémském concilu (Sk 15) se týkají stejné události, a proto datují Galatským po jeruzalémském concilu.

Srovnání různých Pavlových dopisů ukazuje vývoj v apoštoloých postojích v určitých otázkách, což naznačuje pravděpodobnost teorie, že 1. list Soluňským je nejstarší list a že list Galatským byl napsán časově blíže k listu Římanům. Všeobecně se má za to, že list Římanům byl napsán na počátku roku 58, kdy se Pavel chystal vrátit z Řecka do Jeruzaléma (viz Řím 15,25). Je tedy pravděpodobné, že list Galatským byl napsán kolem roku 56, kdy byl Pavel v Efezu.

²⁵ LUKEŠ, Jiří. *Apoštol Pavel historický a apoštol Pavel z hlediska historie*. In: *Salve. Revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. 2016, roč. 26, č.3, s. 41-42.

²⁶ Srv. *ibid.*

²⁷ Blíže k této diskusi srv. LONGENECKER, Richard N. *Galatians*. Dallas: Word books, 1990, s. lxi

1.3. Komu?

Pavel adresuje svůj dopis „galatským církvím“ (Gal 1,2). Galat'ané byli potomky Keltů, kteří se usadili v Malé Asii, poměrně obávaný národ; císař Augustus spojil roku 25 př. n. l. jejich území v jedinou provincii²⁸. Koho přesně se to týká, není zdaleka jasné. Nikde jinde Pavel nesměřuje dopis „církvím“ (množné číslo) celého regionu; vždy jmenuje konkrétní město (Soluň, Filipy, Korint, Řím, Kolosy), i když má v úmyslu oslovit křesťany v celé provincii. Proč se zde Pavel nezmiňuje o žádném městě? Pavlovy komunity v Galacii se možná nenacházely ve velkých městech, ale v malých městech nebo vesnicích, ale to je jen spekulace bez konkrétních důkazů.

1.4. Kde?

Kde je oblast Galacie? Historická geografie hledá odpověď ze svědectví ve Skutcích apoštolů, ale i z dalších zdrojů. Existují dvě hypotézy, o nichž vedou jednotliví biblisté spory: první „severní“ hypotéza, která bere v potaz spíše etnický pohled; druhá, „jižní“, vychází z administrativního uspořádání, které v této době panovalo²⁹.

„Galatské obce“ se mohly nacházet v oblasti Ancyry (dnešní Ankara) v severní a střední části Anatólie v dnešním Turecku; tato oblast byla obydlena keltským lidem, kteří před invazí do Malé Asie ve třetím století př. n. l. pobývali v Galii (čili zhruba na území dnešní Francie). Druhou možností je jižní centrální část Anatólie, která tvořila římskou provincii Galacie; ta byla obývána různými národnostmi.

Obě hypotézy nacházejí oporu ve Skutcích. Jižní hypotéza ztotožňuje Galacii s oblastí, kterou Pavel evangelizoval na své první misijní cestě (Sk 13,13–14,26). Ve svém vyprávění o této cestě se Lukáš nezmiňuje o Galacii, ale jmenuje hlavní města, která Pavel a Barnabáš evangelizovali, a odkazuje na oblasti Pamfylie (Sk 13,13; 14,24), Pisidie (Sk 13,14; 14,4) a Lykaonie (Sk 14,6), jejichž části patřily římské Galacii. Po návratu Pavla a Barnabáše do Antiochie (Sk 14,26) podává Lukáš zprávu o sporu ohledně obřizky pro obrácené pohany a rovněž o jeruzalémském koncilu, kde byla tato otázka prodiskutována a vyřešena (Sk 15). Po koncilu na své druhé misijní cestě Pavel znovu prochází stejnou oblastí (Sk 16,1), než pokračuje směrem na severozápad a Makedonii (Sk 16,10–12).

²⁸ RADL, Walter. *List Galat'anům*, s. 8.

²⁹ Obširně diskutuje severní a jižní hypotézu zejména LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. lxxiii-lxxii.; srv. též MOO, Douglas J. *Galatians*. Edice *Baker exegetical commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013, s. 4–8.

Dvě pasáže ve Skutcích však ukazují i na severní hypotézu. Zmiňují Pavlovu cestu na „galatské území“ (Sk 16,6; 18,23). Tyto dva texty, jediné ve Skutcích, které jmenovitě zmiňují Galacii, ukazují, že Lukáš rozlišuje mezi „galatským územím“ (Sk 16,6)³⁰ a jižnějšími oblastmi Pamfylie, Pisidie a Lykaonie, které Pavel evangelizoval dříve. Nevíme však, zda Pavel při používání názvu učinil stejný rozdíl, protože jména jižních oblastí se v jeho dopisech neobjevují.

To, zda Pavel směřoval dopis křesťanům do severní nebo jižní Galacie, nakonec význam listu Galatským pro křesťanský život významně neovlivňuje. V obou případech Pavel učí o *ospravedlnění*³¹ vírou v Krista a o křesťanské svobodě od Mojžíšova zákona. Co je významné, je historický kontext. Podle jižní hypotézy mohl být dopis napsán před Pavlovou druhou misionářskou cestou a možná před Jeruzalémským koncilem. Naopak severní hypotéza hovoří pro dataci až po koncilu v Jeruzalémě, poté, co poprvé prošel severním „galatským územím“ na své druhé misijní cestě (Sk 16,6). V tomto případě mohl být dopis napsán během této cesty, ale pravděpodobněji během jeho třetí cesty, po druhé návštěvě tohoto regionu (Sk 18,23). Pokud je hypotéza o severní Galacii správná, text Gal 2,1–10 by se mohl týkat jeruzalémského koncilu. Těsné paralely mezi dopisy Galatským a Římanům hovoří spíše ve prospěch pozdějšího data a severní hypotéza by mohla být proto pravděpodobnější.

Longenecker³² přináší podrobný přehled argumentů pro i proti oběma hypotézám; jejich další diskuse přesahuje možnosti rozsahu a cíle této naší práce.

1.5. Kontext: jiné evangelium

Úvody Pavlových listů obvykle zahrnují čtyři formální prvky: identifikaci odesílatele (odesílatelů), identifikaci příjemce (příjemců), přání „milosti a míru“ a díkyvzdání. První tři jsou snadno identifikovatelné v Gal 1,1–3. Čtvrtý ale chybí. Na místě, kde bychom obvykle našli díkyvzdání, máme místo toho doxologii (1,5), po níž se Pavel poněkud

³⁰ RADL, Walter. *List Galatánům*, s.8.

³¹ O reformační neděli 31. října 1999 podepsali v německém Augšpurku zástupci Světové luterské federace a římskokatolické církve (resp. Papežské rady pro jednotu křesťanů) Společné prohlášení k učení o ospravedlnění. Při podpisu tohoto historického dokumentu luteráni a katolíci veřejně potvrdili navzájem i světu, že dosáhli shody ohledně doktríny o ospravedlnění, tedy nauky, která rozdělila církve v šestnáctém století a vyústila ve více než čtyři století naprostého vzájemného neporozumění v této teologické otázce. Je ironií, že toto učení vzniklo na základě kontroverze v Galacii mezi Pavlem a jeho odpůrci. Text Společného prohlášení viz např. FILIPI, Pavel. *Společné prohlášení k učení o ospravedlnění*. Dostupné on-line: <https://www.christnet.eu/clanky/1342/spolecne_prohlaseni_k_uceni_o_ospravedlneni_i.url> [cit. 26.11.2022].

³² LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 21–22.

náhle obrátil k situaci v galatských církvích. Vyjadřuje zděšení, že noví věřící věnují vážnou pozornost falešným učitelům (1,6), a velmi silně je odsuzuje (1,7–9).

Od samého začátku svého dopisu (Gal 1,6) Pavel útočí na lehkomyšlnost galatských věřících, kteří se utíkali „k jinému evangeliu“ (εις ἕτερον εὐαγγέλιον); bojuje za záchranu pravého evangelia, a dokonce přímo u apoštolů v Jeruzalémě musí bojovat za to, „aby pravda evangelia zůstala nedotčena“ (Gal 2,5). „Pochopení listu Galatským je snazší, pokud si uvědomíme osobní konstelaci: Pavel kvůli prostorovému odloučení bojuje o Galatské na dálku dopisem, protože kvůli vystoupení jiných učitelů v jejich obcích hrozí nebezpečí, že odpadnou od evangelia.“³³

Co bylo obsahem tohoto „jiného evangelia“ a kdo ho šířil? Protože to Galatští věděli, Pavel necítil potřebu podrobně vysvětlovat celý obsah a kontext „jiného evangelia“, avšak o co se jedná, na to můžeme usuzovat z konkrétních zmínek: Pavel zmiňuje, že v obou případech učí o ospravedlnění vírou v Krista a o křesťanské svobodě od Mojžíšova zákona.

Kontext ukazuje, že otázka se točila kolem obřízky: Titus, obrácený z pohanů, nebyl „přinucen dát se obřezat“ (Gal 2,3). Být obřezán s sebou neslo povinnost praktikovat Mojžíšův zákon a osvojit si židovský způsob života, zejména dodržování sabatu, předpisy pro rituální čistotu a zákony o jídle (5,3). Pavel tvrdil, že vyžadovat, aby křesťané vzeší z pohanství dodržovali mojžíšský zákon, by je přivedlo do otroctví, a tak se tomuto pokusu důrazně bránil (2,4–5). Dále z rozsáhlé argumentace v Gal 3,7–29 lze usuzovat na tvrzení šířitelů „jiného evangelia“, že víra v Krista nestačí k tomu, aby byl člověk ospravedlněn před Bohem. Bylo také nutné vstoupit do společenství Abrahamových potomků prostřednictvím obřízky (srv. Gn 17,9–14); bez tohoto znamení smlouvy nebylo možné mít podíl na Abrahamově dědictví ani na požehnání, která Bůh slíbil jeho potomkům. V současném židovském chápání je Abraham mužem víry, nebo spíše věrnosti Bohu, a to pro jeho skutky (největší z nich je jeho poslušnost Bohu vyjádřená v oběti Izáka). Bůh zpečetil svou smlouvu příkázáním o obřízce (Gn 17,10–14), které pravděpodobně použili jako argument Pavlovi odpůrci. Proto musel Pavel vysvětlit zaslíbení ve zcela opačném smyslu, což znamená, že smlouva platí i bez obřízky³⁴. Později v listě Římanům (Řím 9,6–13) Pavel dokonce osvětluje, že ne všichni, kdo jsou

³³ POKORNÝ, Petr - HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 237.

³⁴ RYŠKOVÁ, Mireia. *Abrahamic Tradition in the Epistle to the Galatians*. In: *Acta Universitatis Carolinae. Theologica*. 2013, roč. 3, č. 2, s. 116.

obřezání, skutečně obdrží zaslíbené dědictví³⁵. Stejně tak pokládali Pavlovi oponenti za nutné dodržovat všechna přikázání zákona daného na hoře Sinaj (Ex 24,3–8). Pokorný doplňuje, že „obřízka [...] platila od doby exilu jako znamení smlouvy (Gn 17) a byla prováděna osmý den po narození (Flp 3,5). Byla předpokladem účasti na pesachové hostině (Ex 12,48n) a rozhodujícím kritériem kultické způsobilosti (Lv 12,3; srv. v. 1-8). Pouze ten, kdo byl obřezán, mohl být v plném smyslu Židem.“³⁶

Dnes by sotva který křesťan přemýšlel o svém podílu na požehnáních zaslíbených Abrahamovi, avšak v prvních desetiletích rané církve byl chápán život v Kristu právě prizmatem naplnění a dovršení starozákonních zaslíbení, proto lze dovozovat, že „za sporem o obřízku se skrývá zásadní, pro misii mezi ne-Izraelity rozhodující otázka, totiž zda je pokřtěný křesťan (z pohanů) vázán židovskými přikázáními, konkrétně musí-li podstoupit pro Židy požadovanou obřízku, tedy zda se musí stát Židem, aby se mohl stát křesťanem.“³⁷

Misionářům „jiného evangelia“ nechyběly připravené argumenty z hebrejské bible, případně rovněž z běžně užívaných mimobiblických zdrojů vlastních židovskému prostředí. Pro pochopení kontextu je třeba se vžít do situace, kdy se evangelium šířilo ústně, písemné texty o Ježíšových výročí, životě a učení teprve vznikaly a Písmo, které měly prvokřesťanské obce k dispozici, byla právě hebrejská bible; teprve výklady ve vznikajících obcích vztahovaly příslušné texty na Krista. Rovněž ještě v praktické, organizačně-ekleziální rovině zřejmě neexistovala pevná dělící čára mezi judaismem a radikální novostí, kterou přinesl Ježíš.

Z Pavlova rozhořčení v listu Galatským lze jen těžko odvodit, zda jeho soupeři nabízeli obřízku (a tím příslušnost k Abrahamovi a k vyvolenému lidu) jako úplnější cestu spásy v Kristu, nebo jako nutný předpoklad. V každém případě jejich rekrutování adeptů na obřízku byla účinná. Pavel v tom naopak vidí krok zpět, nikoli dopředu, jak to hlásali jeho odpůrci³⁸.

A jaké evangelium staví Pavel proti tomu, které nabízejí judaisté? Pavel používá různé výrazy, když mluví o evangeliu. Hovoří jen o „evangeliu“ (Gal 2,5.14); jindy používá pojem „evangelium Kristovo“ (1,7), „evangelium mnou kázané“ (1,11) nebo

³⁵ Srv. KEENER, Craig S. *Galatians*, s. 400.

³⁶ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 237–238.

³⁷ *Ibid.*, s. 238.

³⁸ RYŠKOVÁ, Mireia. *Abrahamic Tradition*, s. 116.

„evangelium, které káží pohanům“ (2,2). Při čtení začátku listu (1,6–7) se zdá, že není žádný rozdíl mezi Pavlovým evangeliem a „Kristovým evangeliem“; liší se jen místo a adresáti, neboť Pavel koná svou misií na pohanském území. Nicméně skutečnost, že Pavel přijel do Jeruzaléma, aby představil své evangelium církevním představitelům, jasně naznačuje přítomnost určitých rozdílů. Ve v. 2,2 je nemožné nahradit „evangelium Kristovo“ za „evangelium, které káží pohanům“. Pavel nemohl napsat „předložil jsem jim Kristovo evangelium“, protože apoštolové v Jeruzalémě znali toto evangelium mnohem dříve než Pavel. Lze tedy říct, že Pavlovo evangelium je specifickým *způsobem podání* evangelia Kristova. Pavel si uvědomil, že kázání evangelia pohanům vyžaduje rozlišení, co skutečně je prvkem evangelia; které prvky židovské tradice jsou nutně spojeny s evangeliem – a proto je třeba je předkládat pohanům – a které naopak³⁹.

Jisté je, že „kérygma o Ježíšově vzkříšení [ačkoli není v listě Galatským už výrazněji rozvíjeno, na rozdíl od 1Sol či 1Kor] staví Pavel do protikladu k „jinému evangeliu“ – tedy „výkladu evangelia, podle něhož jeho židokřesťanští oponenti kombinují poselství o spáse s dodržováním Zákona.“⁴⁰

Vzhledem k tomu, jak silně byl Pavel zakotven v hebrejské tradici, toto rozlišování pro něj nebylo snadné: přesto měl Pavel schopnost čerpat z jediného pramene, kterým bylo jeho osobní setkání se Vzkříšeným na cestě do Damašku. Jak vysvětluje papež František: „Osou, kolem které se vše točí, je evangelium. Pavel nemyslí ‚čtyři evangelia‘, jak jsme zvyklí my. Ve skutečnosti v době, kdy tento list posílá, ještě nebylo napsáno žádné z oněch čtyř evangelií. Evangelium je pro něj to, co káže, to, co se nazývá kerygma, tedy zvěstování. A jaké zvěstování? O Ježíšově smrti a vzkříšení jako zdroji spásy. Evangelium, které je vyjádřeno čtyřmi slovy: ‚Kristus zemřel za naše hříchy podle Písma, byl pohřben, třetího dne vstal z mrtvých podle Písma a ukázal se Kéfovi‘ (1Kor 15,3-5). To je Pavlovo zvěstování, hlásání, které nám všem dává život. Toto evangelium je naplněním zaslíbení a spásou nabídnutou všem lidem. Kdo ji přijme, je smířen s Bohem, je přijat jako opravdové dítě a získává dědictví věčného života.“⁴¹

Je velmi pravděpodobné, že k argumentům ve prospěch mojžíšovského zákona a obřízky přidali tito lidé kritiku Pavla a jeho způsobu evangelizace pohanů. Naznačovali,

³⁹ Sr. RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 116–118.

⁴⁰ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 243.

⁴¹ FRANTIŠEK. *Katecheze papeže Františka při generální audienci v Aule Pavla VI.* 4. srpna 2021. Přeložil Petr Vacík. Dostupné on-line: <<https://www.vaticannews.va/cs/papez/news/2021-08/katecheze-papeze-frantiska-pri-generalni-audienci.html>> [cit. 26.11.2022].

že není skutečným apoštolem, protože není jedním z Dvanácti, a proto by se měl přizpůsobit učení a praxi apoštolů mezi židovskými křesťany v Jeruzalémě. Tvrdili, že Pavel káže evangelium, které je pouze lidským učením a zříká se nezbytných požadavků, aby se líbil lidem. Cílem těchto narážek jeho odpůrců bylo zjevně podkopat Pavlovu apoštolskou autoritu, aby mohli účinněji popřít platnost evangelia, které kázal. Vzhledem k tomu, že Pavlovi konvertité z pohanů nepřijali vůbec, anebo přijali jen částečně, normy judaismu, odpůrci je mohli považovat za něco jako Izmaelity, kteří byli nějak spřízněni s Abrahamem, ale mimo smlouvu, kterou Hospodin uzavřel s Abrahamem⁴².

Kdo byli tito soupeři? Pavel je nikdy jasně neidentifikuje. Zobrazuje je na začátku dopisu jako určité lidi, „kteří znepokojují“ křesťany v Galacii „a rádi by překroutili evangelium Kristovo“ (Gal 1,7).

Nepochybně na ně myslí, když mluví o svých odpůrcích v době setkání v Jeruzalémě: „Tu otázku rozvířili vetřelí falešní bratři. Vloudili se mezi nás a slídili po naší svobodě, kterou máme v křesťanství, aby nás uvedli do otročení“ (2,4). Pokorný píše, že „v případě napadaných protivníků se jedná o křesťany ze Židů, kteří v pavlovských obcích vyžadovali dodržování Zákona, obzvláště provádění obřizky (5,3; 6,12nn). Takto mezi Pavla a Galatské vložili klín (4,13-15).“⁴³

Tito lidé jsou jistě stejného smýšlení jako judaisté ze Sk 15,1 a 15,5, kteří chtěli uvalit na konvertity z pohanů povinnost žít jako Židé. V konfrontaci v Antiochii (Gal 2,11–14) Pavel pokáral Petra za to, že jednal, jako by souhlasil s judaisty. Tím, že Petr odmítl jít s křesťany z pohanů, na ně vyvíjel nátlak, aby „zachovávali židovské zvyky“ (2,14).

Pavel jasně odhaluje nedobré smýšlení odpůrců: „Ti lidé si vás horlivě všimají, ale nemají dobré úmysly. Rádi by vás odloučili *od nás*, abyste se stali jejich horlivými přívrženci.“ (4,17). Osobně, avšak nikoli konkrétně a jmenovitě, útočí na své odpůrce v 5. kapitole: „Kdo vám však zabránil držet se pravdy?“ (5,7). „Ale ten, kdo vás mate, neujde trestu, ať je to kdokoli“ (5,10). „Ti, kdo vám nechtějí dát pokoj, ať se nechají třeba vyklestit!“ (5,12). Tito lidé se snaží nutit Galaťany, aby se nechali obřezat (6,12–13). Pavel je obviňuje adresně: „*Dělají to proto*, aby se vyhnuli pronásledování kvůli Kristovu kříži“ (v. 12), který je skutečným základem ospravedlnění.

⁴² KEENER, Craig S. *Galatians*, s. 400.

⁴³ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 237.

Před vlastním obrácením Pavel pronásledoval církvev (1,13; 1,23). Nyní je pronásledován, protože nehlasá obřízku (5,11). Nakonec Pavel obviňuje své soupeře z nedůslednosti či přímo pokrytectví: „ani sami ti, kdo přijímají obřízku, Zákon nezachovávají“ (6,13).

Tato prohlášení neodhalují přesnou identitu judaistů; vše, co můžeme říci, je, že jsou to židovští křesťané. Je důležité vidět, že Pavel se nezaměřuje na Židy obecně, ale spíše se zapojuje do vnitřní polemiky proti jistým židovským křesťanským misionářům, kteří dodržovali mojišský zákon a chtěli uvalit zákony specifické pro židovský národ na konvertity z pohanů.

Přesná identifikace Pavlových protivníků a podrobné určení jejich postavení jsou pro nás druhořadé. To, co nás zajímá především, je obsah apoštolova učení. V jistém smyslu paradoxně vděčíme judaistům za to, že jejich bludné nauky vyvolaly u Pavla tak bouřlivou odezvu, která ho donutila vyjádřit formou dopisu hluboké a podstatné aspekty křesťanské víry.

1.6. Struktura a možné členění listu

Porozumění struktury listu Galatským je naprosto nezbytné pro správné chápání jeho obsahu. Při prvním zběžném čtení listu by se mohlo zdát, že autor poměrně chaoticky přeskakuje od pasáží, v nichž kárá své posluchače, přes autobiografické prvky až po mravní naučení, a uvedenou látku navíc poměrně volně prokládá argumenty z Písma. Přihlédneme-li, jak ukážeme dále, k rétorickým strukturám běžným v antice, vyjde najevo úchvatná gradace jednotlivých argumentů. Většina komentátorů souhlasí s tím, že dopis má tři základní části, i když se liší v tom, kde přesně tyto části začínají a končí. Uvádíme tedy nejčastější hrubé vymezení těchto tří částí⁴⁴:

První, „autobiografický“ oddíl (Gal 1,11–2,21) obhájí evangelium, které Pavel hlásá, na podkladě jeho vlastního obrácení a tajemného povolání v Damašku: „... evangelium, které jsem vám hlásal, není dílo lidské: já jsem ho nepřijal ani se mu nenaučil od nějakého člověka, ale ze zjevení Ježíše Krista.“ (Gal 1,11-12). Druhý oddíl (Gal 3,1–5,12) obhájí Pavlovo evangelium přímočařeji a zároveň různými argumenty bojuje proti lpění Galaťanů na jiném evangeliu. Základní témata této druhé části jsou důrazně představena na konci autobiografické části. Pavel prohlašuje, že člověk není

⁴⁴ Tohoto členění se drží i POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 230-231.

ospravedlněn ze skutků zákona, ale z víry v Ježíše Krista (Gal 2,16). Tato teze ukazuje, že „jiné evangelium“, jemuž Pavel oponuje, učí, že ospravedlnění vyžaduje nejen víru, ale také dodržování Mojžíšova zákona. Apoštol Pavel tuto pozici absolutně odmítá. Některé z argumentů, které proti ní předkládá, jsou založeny na zkušenosti Galatů s vírou (Gal 3,1–5; 4,12–20), zatímco jiné jsou založené na Písmu (Gal 3,6–4,11; 4,21–31). Závěr druhé části je nabádáním Galatských, aby se chovali v souladu s pravdami víry, které Pavel svou argumentací dosvědčuje (Gal 5,1–10).

Třetí oddíl listu (Gal 5,13–6,10) brání Pavlovo evangelium proti chybným praktickým závěrům, ke kterým by čtenáři mohli být v pokušení vyvodit. Odmítá falešné chápání křesťanské svobody. Skutečnost, že křesťané jsou svobodní ve vztahu k Mojžíšově zákonu, jim nedovoluje vést rozpustilý život, ale spíše je povolává k životu štědré bliženské lásky a služby pod vedením Ducha svatého. Toto téma je uvedeno v první větě oddílu: „Bratři, vy jste byli povoláni ke svobodě. Ta svoboda však nesmí být záminkou, abyste se vraceli k prosazování sebe. Spíše si navzájem posluhujte láskou“ (Gal 5,13).

List uzavírá vlastnoruční Pavlův přípis (Gal 6,11–18), shrnutí hlavních bodů a obvyklé závěrečné požehnání pokoje a milosti (Gal 6,18).

Někteří autoři dávají přednost rozdělení na dvě části, první doktrinálně-argumentační (Gal 1,6–5,12), druhá prakticko-pastorální shrnující důsledky vyplývající z první části (Gal 5,13–6,10). Jiní interpreti navrhují rozdělení na čtyři celky, přičemž věnují samostatnou pozornost dvěma po sobě jdoucím Pavlovým důkazům (Gal 3,1–47 a 4,8–5,12).

1.6.1. Detailnější struktura listu

Uváděné rozdělení vychází z členění Pokorného a Heckela⁴⁵, avšak částečně jej modifikujeme.

A. Úvod listu (1,1-10)

A1 Úvodní pozdrav (1,1–5) [preskript]

A2 Pokárání adresátů; výzva k věrnosti Kristovu evangeliu (1,6–10) [proemium]

B. Pavlova obhajoba evangelia prostřednictvím autobiografických argumentů (1,11–2,21) [první, narativní část]

B1 Nadpřirozený původ Pavlova poslání ve službě evangelia (1,11–24); srv. Sk 9

⁴⁵ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 230–231.

B2 Uznání Pavlova poslání církevní autoritou v Jeruzalémě (2,1-10);
srv. Sk 15

B3 Střet s Petrem v Antiochii (2,11-14)

B4 Nauka o ospravedlnění z víry, resp. obrana evangelia (2,15-24)

C. Pavlův argumentář (3,1-5,12) [druhá, naučná část a teologické zdůvodnění]

První blok (C1-C4)

C1 Argument ze zkušenosti – dar Ducha (3,1-5)

C2 První argument z Písma – Abrahamova víra a příslib požehnání
(3,6-9)

C3 Kristus zrušil prokletí a otročení plynoucí ze zákona (3,10-14)

C4 Priorita zaslíbení daného Abrahamovi před zákonem (3,15-18)

Druhý blok (C5-C10)

C5 Dočasná povaha zákona (3,19-22)

C6 Dvě období dějin spásy: zákon jako náš vychovatel pro Krista
(3,23-4,7)

C7 Přímá kritika praxe adresátů (4,8-11)

C8 Připomínka první Pavlovy cesty a jeho apoštolské horlivosti
(4,12-20)

C9 Další argument z Písma (4,21-31)⁴⁶

C10 Svoboda, k níž osvobodil Kristus (5,1-12)

D. Aplikace na křesťanský život (5,13–6,10) [závěrečná parenese]⁴⁷

D1 Povolání ke svobodě a plody svobody (5,13-15)

D2 Moc Ducha nad tělem (5,16–25)

D3 Všeobecná napomenutí (5,26-6,10)

E. Pavlův vlastnoručně psaný postskript (6,11-18)

Zásadní je přínos H. D. Betze⁴⁸, který strukturu listu Galatským analyzuje především z pohledu rétorických pravidel a postupů⁴⁹, jež byly běžné v helénistickém prostředí. Rozlišuje *preskript* [úvodní pozdrav] (1,1-5); *exordium* [úvod] (1,6-11); *narratio*

⁴⁶ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 231: zdůvodnění z Písma I. zahrnuje celou pasáž 3,6-4,7; typologii Hagar–Sára (4,21–31) má označenu jako zdůvodnění z Písma II.

⁴⁷ Pareneze (řec. přípověď) „vytyčuje podstatné hledisko křesťanského kázání (a vůbec zvěstování): není pouze poučováním, ale zjevujícím se příchodem zvěstované omilostněné skutečnosti [...] jako výzvy a úkolu, který [...] dává sílu k jeho naplnění.“ RAHNER, Karl - VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník* Praha: Vyšehrad, 2009, s. 278.

⁴⁸ BETZ, Hans D. *Galatians. Commentary on Paul's letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress press 1979, s. 26.

⁴⁹ Klasická čtyřdílná učebnice *Rhetorica ad Herennium* (blíže srv. KRAUS, Jiří. *Rétorika v dějinách jazykové komunikace*. Praha: Academia, 1981) nabízí rozdělení: a) podle peripatetiků - členění částí rétoriky na *inventio* (vyhledávání látky), *dispositio* (rozdělení řeči), *elocutio* (styl), *memoria* (zapamatování si) a *pronuntiatio* (přednes); b) podle Aristotela – určení druhů řeči na *genus iudiciale* (soudní), *genus deliberativum* (poradní) a *genus demonstrativum* (oslavné); c) předaristoteléské rozdělení částí řeči na *exordium* (úvod), *narratio* (vyprávění), *divisio* (osnovu), *confirmatio* (argumentaci), *confutatio* (protiargumentaci) a *conclusio* (závěr); d) vyložení rétorických ctností dle Theofrasta z Eresu apod. Tuto učebnici pro své rozdělení cituje i BETZ, Hans D. *Galatians*, s. 44.

[vyprávění] (1,12-2,14); *propositio* [hlavní teze] (2,15-21); *confirmatio* (*probatio* [dokazování]; 3,1-4,31; v jeho rámci ještě *digressio* 3,19-25); *exhortatio* (*paraenesis* [povzbuzování]; 5,1-6,10) a *postskript* [dopisní závěr] (6,11-18). Toto členění cituje i Ladislav Tichý, který však zároveň podotýká, že „striktní aplikace pravidel antické rétoriky [...] nemůže plně přesvědčit.“⁵⁰

Základní členění podle Longeneckera⁵¹ je mírně odlišné: po úvodních verších (1,1-5) následuje rozsáhlý oddíl, jehož cílem je pokárání Galaťanů (1,6-4,11) a druhý rozsáhlý oddíl (4,12-6,10) s doporučeními a výzvami; pak následuje postskript (6,11-18). Oba obsáhlejší oddíly dále člení podle klasických předaristotelských rétorických kritérií takto: *exordium* (1,6-10); *narratio* (1,11-2,14); *propositio* (2,15-21); *probatio* (3,1-4,11); *exhortatio I* (4,12-5,12); *exhortatio II* (5,13-6,10).

Aplikace uvedených rétorických kritérií ovšem do značné míry naráží na názory některých expertů – Philip H. Kern uvádí: „Nejenže rétorická analýza nedosahuje shody ohledně osnovy, ale ještě více, epištola neodpovídá popisům získaným z příruček.“⁵²

Rovněž James Dunn píše: „Existuje nebezpečí, že přílišný důraz na rétorické úvahy může zastřít rozsah, v jakém je dopis poháněn teologickou logikou a vášní. Jsou to teologické otázky a logika, které pravděpodobně určily hlavní linii a strukturu argumentu, zejména v ústřední části (kap. 3–4), více než cokoli jiného, ačkoli najdeme spoustu důkazů o Pavlově rétorické dovednosti v prosazování jeho věci.“⁵³

Je tedy zřejmé, že Pavlovým úmyslem rozhodně nebylo vytvořit učebnicový příklad vytříbeného epistolárního dopisu. Co je naprosto nezbytné z hlediska našeho zájmu? Jde o skutečnost, že studovaná perikopa (alespoň ve výše uvedeném členění dle H. D. Betze) završuje *probatio*, jehož cílem je podrobně doložit argumenty dokazující pravdivost toho, co uvádí *dispositio*.

⁵⁰ TICHÝ, Ladislav. *List Galatským*. Praha: Centrum biblických studií, 2016, s.16.

⁵¹ LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. cvii–cix.

⁵² KERN, Philip H. *Rhetoric and Galatians: assessing an approach to Paul's epistle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 118.

⁵³ DUNN, James D. G. *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 20.

2. „Další argument z Písma“ v listě Galatským: alegorie Hagar a Sáry

2.1. Abraham, Hagar a Sára: příběh Genesis

Aby bylo možné porozumět intertextuálním přesahům zkoumané perikopy, je nutné se nejprve zaměřit na původní příběh, který podává první kniha Mojžíšova: co v ní čteme, či optikou, kde se naopak objevují mezery, které nutí toho, kdo text čte, a tím spíše toho, kdo jej interpretuje, určité aspekty domýšlet. V Genesis jsou příběhy Hagar, Sáry, Abrahama, Izmaela a Izáka neoddelitelně propojeny. Samotná Hagar se objevuje pouze v Gn 16 a 21, ale její příběh nelze vyprávět bez odkazu na příběh Abrahama. Celý „abrahamovský cyklus“⁵⁴ v Gn zahrnuje velmi rozsáhlý oddíl, který začíná první zmínkou o Abrahamovi v Gn 11,26 a končí jeho pohřbem v Gn 25,10. Totéž platí o Sáře, která je poprvé zmíněna ve spojení s Abrahamem v Gn 11,29 a nadále je zmiňována v celém příběhu o Abrahamovi, dokud nezemře v Gn 23; znovu se o ní objevuje zmínka v pasáži o Abrahamově smrti v 25. kapitole. Vyjma zmíněného abrahamovského cyklu se s Izmaelem setkáváme ještě v Gn 25,12-18, zatímco Izákův příběh pokrývá několik dalších kapitol (Gn 25,19-28,9).

Abram je synem Terachovým; Sáráj je jeho manželka; hned na začátku abrahamovského cyklu se dočítáme o její neplodnosti (Gn 11,30). Příběh začíná tím, že Terach⁵⁵ a jeho synové (včetně Abrama) spolu se svými manželkami (včetně Sáráj) odcházejí ze své rodné země na východě, z chaldejského Uru, a usazují se v Cháranu. Tam řekne Hospodin Abramovi, aby odešel do nové země. Hospodin slibuje, že z něj udělá velký národ a že mu hojně požehná. Nyní pětasedmdesátiletý Abram vezme Sáráj, svého synovce Lota, zbytek jeho domácnosti a veškerý svůj majetek a usadí se v Kanaánu. Tam Hospodin slibuje, že dá tuto zemi svým potomkům, což je slib, který se v různých bodech příběhu opakovaně potvrzuje. V jednom takovém bodě (Gn 15,1-6) se Hospodin zjeví Abramovi ve vidění a opět mu dává velké přísliby. Tentokrát Abram upozorní Hospodina, že je bezdětný, a v důsledku toho se stane jeho dědicem jeden z jeho

⁵⁴ Pojem „abrahamovský cyklus“ srv. DUBOVSKÝ, Peter (ed.) *Genesis. Edice Komentáře k Starému zákonu*; 1. svazek. 1. vyd. Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 320–508.

⁵⁵ V mimobiblických pramenech, např. v Zjevení Abrahamově, literárně uceleném díle sepsaném v rabínském prostředí po zničení jeruzalémského chrámu v roce 70 n. l., se dočítáme např. o tom, že Abram zavrhuje velmi razantně otcovo modlářství. Srv. Zjevení Abrahamovo, kapitoly 1–8. SOUŠEK, Zdeněk (ed.) *Knihy tajemství a moudrosti: mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, III. svazek. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 66–71.

služebníků. Hospodin však ve smlouvě s Abramem potvrzuje, že jeho potomci budou tak početní jako hvězdy na nebi a budou vlastnit zemi, od egyptské řeky až po velkou řeku Eufrat. Ústředním je verš „Abram Hospodinu uvěřil a on mu to připočetl jako spravedlnost“ (Gn 15,1-6). Pro křesťany je to jeden z klíčových veršů celého Starého zákona. Abram na předchozí příslib reagoval pochybnostmi a ptal se, jak by Boží zaslíbení mohla být pravdivá, když ještě nemá syna. A přesto Abram také ochotně přijal ujištění Božího slova. Poté, co mu Bůh ukázal hvězdy a znovu slíbil, že Abramovi potomci budou nesčetní, rozhodl se Abram nadále plně věřit Bohu⁵⁶.

Bůh dodržel své slovo. Abram bude přejmenován na Abrahama a jeho potomci se stanou Izraelem, nesčítaným Božím lidem. Jak však napíše Pavel v Gal 3,6, tisíciletí po Abramovi, všichni ti, kdo důvěřují Bohu, jsou syny otce Abrahama, který uvěřil.

V další epizodě (Gn 16) však čteme, že Sáráj je i nadále bezdětná. Po zhruba deseti letech od jejich příchodu do Kanaánu se Sáráj rozhodne dojít naplnění příslibů, jež dal Abramovi Hospodin, prostředky sobě vlastními – nabízí svou egyptskou otrokyni Hagar Abramovi, ten s ní uléhá a Hagar otěhotní. Bezprostředním důsledkem toho však je, že Sáráj je od Hagar ponížena – a stěžuje si Abramovi. Abram svěřuje Hagar pod Sárájinu autoritu a řekne jí, aby s ní zacházela, jak uzná za vhodné. Sáráj zachází s Hagar tvrdě, a v důsledku toho Hagar uteče. V poušti, u pramene na cestě do Šuru, se Hagar setkává s poslem Hospodinovým, který oznamuje, že její potomci budou četní a že porodí syna, kterému bude říkat Izmael. Posel jí také říká, aby se vrátila ke své paní a podrobila se jejímu tvrdému zacházení, což Hagar dělá. Následně se narodí Izmael⁵⁷.

V epizodě, která následuje (Gn 17), když je Abramovi devadesát devět a Sáráj osmdesát devět, se Hospodin znovu zjeví Abramovi a slíbí mu množství potomků, kteří budou vlastnit zemi. Hospodin uzavírá s Abramem smlouvu a dává mu nové jméno: Abraham, „otec mnoha národů.“ Znamením této smlouvy je obřad obřízky⁵⁸, který má

⁵⁶ Zde je důležité poznamenat, že toto *není* začátek Abramovy víry. Hebrejské slovo použité v tomto verši z kořenového slova 'aman je ve formě, která implikuje něco, co se stalo před tímto setkáním. Tento okamžik důvěry, není okamžikem, kdy Abram „konečně“ dospěl k víře v Boha. Vyjádřil víru v Boha – a tato víra je důvodem, proč se nyní rozhodl Bohu důvěřovat. Abramova hrdinská záchrana Lota ze 14. kapitoly mu přitom nebyla připsána jako spravedlnost. To, co bylo považováno za spravedlnost, byla víra. Verš Gn 15,6 nachází NZ odrazy v Řím 4,3, Gal 3,6 a Jk 2,23. Srv. *Genesis*. Edice *Starý zákon: překlad s výkladem*. Svazek 1, Praha: Kalich, 1968, s. 104.

⁵⁷ Vlastní jméno „Izmael“ znamená „Bůh slyší“ (jišma'el) a posel výslovně říká Hagar, aby dala svému synovi toto jméno, neboť „Hospodin tě vyslyšel ve tvém soužení“ (Gn 16,11). Srv. DUBOVSKÝ, Peter (ed.) *Genesis*, s. 400.

⁵⁸ Mohli bychom se ptát, jak mohl Pavel ignorovat Gn 17,9–14 a přikázání obřízky. Můžeme samozřejmě jen spekulovat, ale možná odpověď je, že vychází z předpokladu, že Boží zaslíbení Sáře a Abrahamovi ohledně narození syna (Gn 15,1–6; 17,1–8), na které se vztahuje výraz „smlouva“ se

Abraham a všichni jeho potomci vykonat. Potom, k Abrahamovu překvapení, Hospodin slibuje, že požehná lůno Sáráj (která se nyní bude jmenovat Sára) synem, a potvrdí, že smlouva bude uzavřena skrze tohoto syna (kterého má pojmenovat Izák).

Pokud jde o Izmaela, Abraham prosí i za něj. Hospodin slibuje, že Izmael bude mít mnoho potomků a stane se velkým národem. Abraham a Izmael spolu se všemi muži v domácnosti jsou pak obřezáni na znamení smlouvy⁵⁹. Následuje několik epizod, včetně té, kde se Hospodin zjevuje Abrahamovi v Mamre v podobě tří poslů (Gn 18,1–15). Oznámí, že Sára bude mít syna v následujícím roce.

Nakonec Sára porodí syna, jak bylo slíbeno (Gn 21,2). Jmenuje se Izák a je obřezán, když mu bylo osm dní. Poté, co dítě vyrostlo a je odstaveno, Abraham pořádá hostinu. Právě v tomto okamžiku Sára vidí Izmaela „hrát si (s Izákem)“⁶⁰ a řekne Abrahamovi, aby vyhnal otrokyni a jejího syna, „neboť syn této otrokyně určitě nebude dědit s mým synem Izákem!“ (Gn 21,10). Abraham je z tohoto obratu rozrušený, ale Hospodin říká Abrahamovi, aby poslouchal Sáru.

Abraham posílá Hagar a Izmaela do pouště, když jim poskytl jídlo a vodu. Ale Hagar a Izmael bloudí a voda vyprchá. Nakonec Hagar položí Izmaela pod strom a očekává, že zemře.⁶¹ Boží posel pak volá na Hagar a říká jí, aby zvedla chlapce a držela ho za ruku, protože se stane velkým národem. Pak se jí otevrou oči a všimne si studny vody poblíž. Přežijí a usadí se v poušti Paran. Hagar nakonec vybere ženu pro Izmaela z Egypta.

V tomto okamžiku vypravěč opouští příběh Hagar a Izmaela a vrací se k příběhu Abrahama. V další epizodě Hospodin říká Abrahamovi, aby šel na horu Moria a tam

uplatňuje bez ohledu na jakoukoli zmínku o obřízce (Gn 17,2.4.7), předcházela příkázání obřízky (17,9–14), stejně jako splnění zaslíbení v narození Izáka (21,1–3) předcházelo jeho obřízce (2,4). Zaslíbení a naplnění tohoto zaslíbení tedy nemělo nic společného s tím, že Abraham poslouchal příkázání obřezat své syny.

⁵⁹ Ani to, že Izmael byl obřezán (Gn 17,25), mu nijak nezaručovalo, že by měl podílet na dobrech a požehnáních Abrahamových potomků; některé směry judaismu tuto skutečnost zvláště zdůrazňovaly, a to i v Pavlově době. Srv. KEENER, Craig S. *Galatians*, s. 400.

⁶⁰ Pozoruhodně tento verš překládá ČEP: „I viděla Sára, že syn, jehož Abrahamovi porodila Hagar egyptská, je poštěvač“ [jen var.: „si hraje s jejím synem Izákem“]. Exegeté poukazují na to, že použité sloveso v hebrejštině má vazbu na Izákovo jméno (tj. „smíšek“). V LXX (Gotttingensis, 1974) se hovoří o „hraní si s Izákem“ (παίδωνλα κρηά Ιζααθ), v MT (Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1977) slova „s Izákem“ ale nejsou. Rovněž v rabínské tradici není častá neutrální interpretace jako „hraní si“ – naznačují se významy týkající se smilstva, modlářství a vraždy (viz např. Berešit Raba 53,11); srv. *Pentateuch: (Pět knih Mojžíšových): český katolický překlad*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 84–85; *Genesis* (1968), s. 134–135.

⁶¹ Zde se projevuje určitá nekonzistence různých rabínských výkladů a snad i samotného textu Gn: zatímco chování Izmaela v Abrahamově domě naznačuje, že jde o jinocha přinejmenším v předpubertálním věku, najednou na poušti s Hagar vidíme kloučka odkázaného na péči matky.

nabídl Izáka jako oběť (Gn 22). Abraham ve zkoušce obstojí; anděl Abrahamovi řekne, aby místo toho obětoval berana. Nakonec Sára umírá a Abraham pro ni získává pohřebiště v jeskyni Machpela (Gn 23,1–9). Abraham, nyní ve svém stáří, posílá do Cháranu služebníka, který pro Izáka získává manželku z Abrahamových příbuzných (Gn 24). Abraham si pak také vezme další manželku, která se jmenuje Ketura. Porodí mu několik synů, Abraham zažije i jejich dospělost, dává jim dary a posílá je na východ (Gn 25,1–6). Nakonec, ve vysokém věku sto sedmdesáti pěti let, Abraham umírá (Gn 25,7–10). Izák a Izmael se scházejí, aby pohřbili svého otce v jeskyni pole Machpela, kde je pohřbena i Sára.

Porozumět tomu, co čteme v příslušných pasážích knihy Genesis, není tak jednoduché, jak by se mohlo zdát na první pohled. Text obsahuje mnoho „hluchých míst“ – některé aspekty příběhu nejsou vyřčeny vůbec, u jiných nelze jednoznačně říci, jaký význam vlastně mají (viz diskuse o slovesu užitém v Gn 21,9). Sára vidí „syna Egyptanky Hagar, kterého porodila Abrahamovi, jak si hraje“. Hned pak říká Abrahamovi, aby „vyhnal tuto otrokyni a jejího syna, protože syn otrokyně určitě nedědí spolu s mým synem Izákem“. Podle některých pohledů to není jen „žádost žárlivé matky, ale rozhodnutí, jež střeží ryzost zaslíbení a čistotu lidu Abrahamova“⁶².

Dokonce v celé 21. kapitole Genesis není jménem zmíněn Izmael, ačkoli vystupuje prakticky „v hlavní roli“: vypravěč jako by hleděl očima Sáry, která ani nemůže přijít na jméno tomu, který je v Gn 21,9 zmíněn jako „syn, kterého Egyptanka Hagar porodila Abrahamovi.“ Není bez zajímavosti, že v Gn 21,10 Sára nezmiňuje ani Hagar jménem, ale výrazem „tato otrokyně“ (LXX: ἡ παηδίζηε αὔηε) oproti dosavadnímu označení (např. Gn 16,2) „má služebnice“ (LXX: παηδίζηε κνπ).

To, co by nám mohlo pomoci porozumět jednotlivým otázkám, ale také jejich běžné recepce v prostředí judaismu, jsou četné mimobiblické zdroje a starozákonní apokryfy. Za zmínku stojí např. text *Závěť Abrahamova*⁶³, text patřící do esénského písma, sepsaný nejspíš hebrejsky v Palestině v 1. stol. n. l. Tento text tvořivě rozvíjí látku celého abrahamovského cyklu (Gn 11,26–25,10), avšak nenacházíme prakticky zmínky o obsahu, který nás zajímá, tj. dynamika vztahů Abraham–Sára–Hagar–Izmael–Izák.

⁶² *Genesis* (1968), s. 135.

⁶³ SOUŠEK, Zdeněk (ed.) *Knihy tajemství a moudrosti III.*, s. 86–135.

2.2. Abraham – praotec naší víry v Novém zákoně

2.2.1. Novozákonní výskyty Abrahama

Evangelia

Ježíš je hned v Mt 1,1 uveden jako „syn Davidův, syn Abrahamův“⁶⁴; dále se dvakrát odkazuje na Abrahama v úvodním rodokmenu Ježíše Krista (Mt 1,2 a Mt 1,17, obdobně seznam Josefových předků v Lk 3,34); Ježíš varuje přicházející saduceje a farizeje před nadužíváním odkazů na otcovství Abrahamovo, jak to jeho současníci dělali, a varuje, že Bůh může stvořit Abrahamovo potomstvo z kamenů (Mt 3,9, Lk 3,8); zaujmout místo u stolu s Abrahamem bude dáno mnohým, kteří to dosvědčí vírou, ale synové království zůstanou venku (Mt 8,11); zástupy žasnou nad Ježíšovým učením, když představuje Boha Abrahamova jako Boha živých a ne mrtvých (Mt 22,32, Mk 12,26, Lk 20,37); Maria ve chvalozpěvu Magnificat velebí Pána za příslib Abrahamovi a jeho potomkům navěky (Lk 1,55); přísahu otci Abrahamovi velebí také Zachariáš (Lk 1,73); Ježíš uzdravuje v sobotu, přičemž nemocnou nazývá Abrahamovou dcerou navzdory pokrytcům v synagoze (Lk 13,28); v podobenství o boháči a Lazarovi nachází žebrák útěchu v Abrahamově náručí, zatímco boháč zří Abrahama jen zdálky a marně volá po slitování (Lk 16,22-30); i Zacheus je po svém obrácení nazván potomkem Abrahamovým (Lk 19,9); zatímco židé, kteří v Ježíše uvěřili, se chlubí, že jsou potomci Abrahamovými a nikomu neotročili, Ježíš je usvědčuje z otročení hříchu a tedy přímo zpochybňuje, že by byli dětmi Abrahamovými (Jan 8,33–40); v následném dialogu Ježíš ukazuje, že je větší než Abraham (8,52-58).

Skutky

Petrova obhajoba připisuje Velikonoční události Bohu Abrahamovu (Sk 3,13) a připomíná židům smlouvu, kterou Bůh uzavřel s Abrahamem (Sk 3,25); Abrahama mnohokrát zmiňuje Štěpán ve své řeči před veleradou (Sk 7,2; 7,16; 7,17; 7,32); Pavel na své první cestě oslovuje v synagoze v Antiochii pisidské bratry pocházející z Abrahamova rodu (Sk 13,26).

⁶⁴ Tato pasáž byla zpracována podle výskytů jména Abraham ve Strongově konkordanci s následným dohledáním příslušných textů v ČLP.

Epištoly

Abraham jako tělesný praotec a zároveň vzor dokonalosti nachází ospravedlnění vírou (Řím 4,1-5), jelikož mu byla víra uznána za spravedlnost (Řím 4,9) ne pro pouhou obřízku, ale pro víru (Řím 4,12); Abrahamovu potomstvu se dostává zaslíbení ne v závislosti na zákoně, ale pro ospravedlnění z víry (Řím 4,13) a zaslíbení je jisté nejen pro ty, kteří mají zákon, ale i pro ty, kteří mají víru jako Abraham (Řím 4,16); tělesné spojení s Abrahamem (skrže obřízku) samo o sobě nestačí pro účast na duchovních dobrech plynoucích z víry (Řím 9,7); Pavel zdůrazňuje, že Bůh nezavrhuje svůj lid, sám se prohlašuje za Abrahamova potomka (Řím 11,1); znovu se jako potomek Abrahamův identifikuje (2 Kor 11,22); výskyty v Gal budou předmětem samostatné analýzy, ale jen pro úplnost: v Gal 3,6-9 přináší argument proti obřízce a zákonu a staví do pravého světla Abrahamovu víru a jednání na základě víry, jelikož se pohanům dostává skrže Ježíše Krista požehnání, které bylo slíbeno Abrahamovi (Gal 3,16), přičemž dědický nárok dal Abrahamovi Bůh zdarma slibem, ne až ze zákona, který přišel teprve po 430 letech (Gal 3,18); když tedy patříte Kristu, jste Abrahamovo potomstvo a dědici podle zaslíbení (Gal 3,29); následuje zmínka v tomto verši; poté jde ještě o látku v listě Židům: Bůh se ujímá Abrahamových potomků (Žid 2,16); Bůh přísahá při sobě samém, když dává Abrahamovi slib (Žid 6,13); připomíná se setkání Abrahama s Melchizedechem (Žid 7,1-9), kde Melchizedech je předobrazem jediného velekněze Nové smlouvy – Krista; znovu se zmiňuje bezmezná Abrahamova víra (11,8 a 11,17), tentokrát paralelně se zmínkou o víře Sáry (Žid 11,11); v listě Jakubově je zdůrazněno i Abrahamovo ospravedlnění pro skutky (Jak 2,21) i to, že uvěřil Bohu, a byl tak uznán za spravedlivého (Jak 2,23); spíše okrajová zmínka se týká podřízenosti žen mužům v manželství na příkladě Sáry poslušné Abrahama (1Petr 3,6).

2.2.2. Abraham u Pavla a v listě Galatským

Pavlovi oponenti zpochybňovali výklad Písma i roli Zákona po Kristově Zmrtvýchvstání, tedy po *novém začátku* v Kristu. Jaký dopad má tento nový začátek na interpretaci minulosti a její platnost pro současnost? Je Kristus koncem a dovršením Zákona, je to on, kdo otevírá nový přístup k Bohu bez jakýchkoliv podmínek, pouze skrže víru, nebo je „složkou“ Božího jednání v rámci přikázání Zákona? To byla podstata sporu. Proto, logicky, nejen Pavel, ale i jeho odpůrci založili své argumenty na Abrahamovi⁶⁵.

⁶⁵ RYŠKOVÁ, Mireia. *Abrahamic Tradition*, s. 117–118.

Proto se všechny zmínky v listu Galatským týkají otázky zaslíbení a jeho důsledků pro křesťany jako (nově začleněné) potomky Abrahama. Pavel jako Žid znalý zákona (srv. Gal 1,14) použil abrahamovskou tradici k legitimizaci poslání k pohanům „bez zákona“⁶⁶. Souvisle zpracovává abrahamovskou látku již od verše 3,6 a s výjimkou pasáže 4,12-20 se argumentace Abrahamem vine až k námi zkoumané perikopě. Jestliže se v rozsáhlém oddíle 3,6-4,11 rozvíjí vlastní Pavlova argumentace o Abrahamových synech a v perikopě 3,15-4,11 pak o dětech zaslíbení, o alegorii 4,21-31 lze spíše říci, že vyvrací argumenty svých oponentů. Explicitně je v Gal 3,6–18 Abraham zmíněn sedmkrát; pak znovu ve vv. 3,29 a 4,22⁶⁷.

Křesťané jsou vírou dědici Abrahamovými (Gal 3,26-29), což ovšem je nový a smělý Pavlův výklad, který převrací židovskou tradici: „pro apoštola byla rozhodující Abrahamova víra, s níž důvěřoval v zaslíbené požehnání a v Boží příklon (Gn 12,3 = Gal 3,8) a pro niž mu byla spravedlnost započítána (Gn 15,6 LXX = Gal 3,6; srv. Řím 4,3) *ještě dříve, než byl obřezán* (Gn 17).“⁶⁸, z čehož vyplývá, že „Abrahamovi – nezávisle na požadavku obřizky – bylo již přednostně v zaslíbení požehnání zvěstováno evangelium o ospravedlnění pouhou vírou (Gal 3,8). Zaslíbení Abrahamovi se jeví jako prototyp evaneglia, neboť zaslíbené požehnání i evangelium platí z pouhé milosti a jsou přijaty pouhou vírou. Analogicky je Abraham považován za prototyp všech věřících, tj. jako první ve společenství věřících.“⁶⁹

2.3. Intertextualita v praxi: Iz 54,1 v Gal 4,27

Stejně jako bylo nutné se zaměřit na text knihy Genesis, abychom pochopili smysl Pavlovy alegorie⁷⁰, bude třeba se nyní zabírat kontextem, pro který Pavel cituje proroka Izajáše. Pokusíme se tedy nejprve porozumět textu Iz 54,1 v jeho původním kontextu, a to ve vztahu k celku knihy Izajáš. Tato starozákonní kniha je ve své podstatě rozsáhlým *svědectvím o příběhu Izraele*⁷¹ uprostřed velmi náročných dějinných a společenských

⁶⁶ Ibid., s. 115.

⁶⁷ Ibid., s. 118.

⁶⁸ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 246.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Cimala podává ještě metodologické rozlišení mezi pojmy *alegorie* a *alegoreze*: Alegorii chápe jako řečnickou figuru, zatímco alegoreze je určitý způsob výkladu. Termín alegoreze je užíván pro postup, který zachází s nealegorickými literárními dokumenty jako s alegoriemi. Srv. CIMALA, Peter. *Svoboda v listu Galatským*, s. 146. Hluběji se touto otázkou však nezabýváme, neboť někteří autoři mezi těmito pojmy nerozlišují vůbec, případně je libovolně zaměňují, někteří používají pro figuru i pro metodu jen pojem *alegorie*.

⁷¹ BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66*. Edice *Westminster Bible Companion*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, s. xix.

zvrátů a o věrnosti Hospodina, který nenechá vyvolený národ napospas, ale pečuje o něj s jemností. V širokém záběru je příběh vyprávěn v knize Izajáš dlouhým popisem života Izraele uprostřed náročných dějinných zvrátů. V jádru života Izraele je však Hospodin; on je konečným hybatelem toho, co těžce zkoušený národ prožívá: Hospodin je tím, kdo tvoří nové, kdo stojí jaksí za jednotlivými dějinnými událostmi.⁷² Lze říci, že Izajáš rozvíjí „teologickou vizi dějin“⁷³.

Závěrečné části Izajášova proroctví se dotýkají osudu Jeruzaléma: je to Jeruzalém, na něž se vztahuje očistný soud (1,21-28)⁷⁴ a který přitahuje pozornost Jahve, protože je centrem bezvládní a chaosu (3,1-15)⁷⁵. Je to Jeruzalém, k němuž v zajetí a exilu hovoří Hospodin, a to přímo k jeho srdci (40,2)⁷⁶ a jemuž se dostane příslibu opětovného vybudování (44,28)⁷⁷, třebaže prostřednictvím cizího vladaře Kýra. Hospodin dokonce slibuje, že stvoří Jeruzalém k jásotu a jeho lid k veselí (65,18n)⁷⁸.

V předkritickém chápání tvoří kniha Izajáš jediný celek spojovaný se stejnojmenným prorokem z 8. stol. př. n. l., první část knihy nepochybně odkazuje na takovou historickou postavu. Avšak nejméně od vzniku historicko-kritické metody se má za jisté, že ve druhé části kniha popisuje okolnosti a události daleko přesahující život proroka⁷⁹. Jistě by bylo možné přijmout úvahu, že prorok mohl zvláštní Boží milostí získat vhled do daleké budoucnosti (což koneckonců stejně platí, pakliže křesťanská reлектura vidí v rozsáhlých pasážích o trpícím služebníkovi Ježíšovo utrpení apod.)

Většina biblistů dnes přijímá jako dané, že první Izajáš, prorok pohybující se asyrských realitách cca mezi lety 742 a 701 př. n. l., je autorem kapitol 1-39. Druhý autor, obecně nazývaný jako Deuteroizajáš, působil okolo roku 540 př. n. l. (v okamžiku, kdy rostoucí Perská říše vytlačila brutální a nenáviděnou nadvládu Babylónu) a lze mu připisat kapitoly 40-55. „Někteří komentátoři považují Iz 40-55 za velikou sbírku drobných prorockých výroků bez hlubšího vzájemného vztahu. Jiní zase hájí názor, že tato kniha je sestavena podle předem promyšleného plánu.“⁸⁰ Třetí Izajáš, autor kapitol 55-66, je už seznámen

⁷² Srv. *Izajáš*. Edice *Starý zákon: překlad s výkladem*. Svazek 11, Praha: Kalich, 1982, s. 20.

⁷³ *Izaiáš: revidovaný překlad s výkladovými poznámkami*. [HŘEBÍK, Josef (ed.)]. Praha: Česká biblická společnost, 2018, s. 18.

⁷⁴ *Izajáš* (1982), s. 25-28.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 36-40.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 241.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 283-284.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 406-408.

⁷⁹ Srv. *ibid.*, s. 18-20.

⁸⁰ *Izaiáš* (Hřebík 2018), s. 20.

s poexilní realitou a popisuje události spojené s obnovou víry v nové době (asi po roce 520 př. n. l.). Shoda na existenci Třetího Izajáše však není všeobecná, část biblistů má za to, že i tuto pasáž napsal Deuteroizajáš anebo i větší skupina redaktorů⁸¹. Objevují se i různé inovativní přístupy, které zcela negují toto dělení a vycházejí z teologické jednoty celé knihy, která pojednává na jedné straně o soudu, na druhé o zaslíbení.

54. kapitola Izajáše představuje určitý tématický zlom po delším oddílu s podobenstvím o trpícím služebníkovi (Iz 52,13-53,12)⁸². Tato látka jako by věčně navázala na první část 52. kapitoly o konci poroby Siónu a pracuje s různými poetickými obrazy, jež ukazují na nové postavení Izraele jako osvobozeného, chráněného a požeňnaného Hospodinem. „Ubohému a opovrženému lidu přináší prorok radostné poselství, zaslíbení o jeho vysvobození. Proto má lid ‚plesat a výskat‘. Výskání a jástot patří k slavnostem Izraele, při nichž si připomínal Boží blízkost, spojuje prorok s návratem a požeňnáním.“⁸³

Celá 54. kapitola je tvořena třemi samostatnými celky: obraz neplodné ženy a nečekané příslibu pro ni (54,1-8); Hospodinova přísaha o věčné smlouvě s Jeruzalémem (54,9-10) a Boží příslib o znovuzbudování Jeruzaléma z drahých kamenů jako střediska spravedlnosti, ve kterém budou všichni, kdo v městě přebývají, služebníky Páně (54,11-17).

Verše 54,1-8 používají pro popis vztahu Izraele a Hospodina metaforu manželství: Izrael je nestálou, nevěrnou manželkou, naopak Hospodin je věrný a spolehlivý manžel. Tato metafora umožňuje artikulovat intenzitu a složitost vztahu, realitu bolesti a ponížení a zázrak odpuštění, smíření a velkorysosti toho, kdo odpouští.

„Ztrestaný lid [v Iz 54,1-3] je podoben neplodné ženě. Děti byly slávou a ctí ženy (Ž 113,9), požeňnáním od Hospodina (Ž 128,3), kdežto neplodnost a bezdětnost byly chápány jako prokletí od Boha. Výraz neplodná (h. 'aqara) je odvozen ze slovesa, jehož původní význam je vykořenit a pak i ochromit, učinit nemohoucím. To postihuje výrazně situaci Božího lidu v babylónském zajetí, který si připadal nemohoucí, vykořeněný, jako zavržená žena. Avšak doba smutku minula.“⁸⁴

⁸¹ O existenci Třetího Izajáše nepadají mezi biblisty shody, někteří pokládají vyčlenění kapitol 55–66 za překonané. Srv. WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1969, s. 26.

⁸² *Izajáš* (Hřebík 2018), s. 343.

⁸³ *Izajáš* (1982), s. 342.

⁸⁴ *Ibid.*

Příslib, že „neplodná“ bude požehnána dětmi, lze vztáhnout na Sáru v Gn 21,1-7, ovšem Izajáš odkazuje na Izrael ve vyhnanství: neplodnost je obrazem beznaděje exilu. Očekávané narození dětí, které je předmětem těchto veršů, zase znamená nadějeplnou budoucnost Izraele, kterou nyní zahájí Hospodin, dárce všech dětí a dárce všech budoucností⁸⁵.

V samotném verši 1 není bez zajímavosti trojice imperativů adresovaných neplodné ženě; ovšem další imperativy následují i v bezprostředně navazujících verších: rozšíření stanu opět ukazuje na Sáru a její hojné potomstvo; připomíná se opět zaslíbení z Gn 22,17 – a opět je třeba spatřit naplnění v návratu Izraele z vynuceného exilu. Tento text, jak vyplývá i z celého kontextu perikopy 54,1-8, hledí do budoucnosti a nabízí příslib. Je-li v Izajášově alegorii neplodná žena Izraelem/ Siónem/ Jeruzalémem, je tou plodnou míněn Babylón, vynucený exil vyhnanců.

Antropomorfizace Siónu jako neplodné a ovdovělé ženy souvisí s mezopotámským literárním obrazem ženského božstva, které pláče pro své nedávno zničené město. Personifikace měst na starověkém Blízkém východě byla poměrně běžná⁸⁶.

Je namístě se zastavit u rozsáhlých Deuteroizajášovských popisů Jeruzaléma: město je po návratu Izraele z exilu pusté a bez útěchy; setkáváme se s obrazem zhrzené nebo neplodné vdovy (např. 49,14-21⁸⁷; ženy neplodné v námi citovaném verši 54,1; obdobné obrazy nacházíme i ve vv. 62,4 a 64,9–10⁸⁸). Její dny smutku však nyní skončily (60,20) a bude znovu postavena a přesídlena jako za starých časů (např. 44,26; 58,12; 60,10; 65,21). Jeruzalém bude zářit nově objevenou nádherou a bude zalit zářivým světlem (např. 52,1; 60,18–19). Město bude imunní vůči zlu (54,14⁸⁹) a všichni jeho synové (tj. obyvatelé) budou spravedliví (60,21) a uředníci Páně (54,13). Jeruzalém bude vyryt do Hospodinových rukou a jeho hradby budou vždy před Ním (49,16). Národ v něm bude utěšován (66,13) a již nikdy nebude ve městě slyšet pláč a bědování (65,19), ale jen jásavé výkřiky (65,18–19). Jeho obyvatelé se dožijí vysokého věku (65,20) a město bude slavným diadémem v rukou Hospodinových (62,3). Bude přejmenována na „V manželství daná“ (62,4) a „Město Páně, Sión Svatého Izraele“ (60,14). Vyhnanci se

⁸⁵ Ibid., s. 343

⁸⁶ Blíže k této otázce viz JOBES, Karen H. *Jerusalem Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21–31*. In: *Westminster Theological Journal* 2003, roč. 55, s. 308-310.

⁸⁷ *Izajáš* (1982), s. 315.

⁸⁸ Popis odpovídá situaci po návratu z babylonského exilu, před zahájením budování nového chrámu. Srv. *Izaiáš* (Hřebík 2018), s. 401.

⁸⁹ Srv. *Izajáš* (1982), s. 346.

vrátí zpět do Jeruzaléma (49,22; 60,9; 66,20), přinesou v jeho svatyni bohatý hold (45,14; 60,5-6; 61,6; 66,12). Jeruzalém bude „Svatým městem“ a bude posvěcen jako celek (48,2; 52,1). Bude zářit jasem a bude světlem všem národům (60,1-3)⁹⁰, bude se do něj putovat z celého světa aj.

2.4. Pavlův postup v kontextu hermeneutických metod judaismu a helénismu

Dokument papežské biblické komise shrnuje: „Helénistický svět měl různé metody, které používala i křesťanská exegeze. Řekové často vykládali své klasické texty tak, že je alegorizovali. Při komentování starověké poezie, jako jsou Homérova díla, kde se bohové zdánlivě chovají jako rozmarní a pomstychtiví lidé, to vědci vysvětlili nábožensky a morálně přijatelnějším způsobem zdůrazněním, že básník se vyjadřoval alegorickým způsobem, když chtěl popsat pouze lidské psychologické konflikty, vášně duše, využívající fikci války mezi bohy. V tomto případě nahradil původní význam nový a duchovnější.“⁹¹

Biblisté obvykle považují alegorii v perikopě 4,21–31 za závěrečný⁹² Pavlův argument z Písma pro nadřazenost nového zákona nad starým. Betz však tvrdí, že rétoricky je tento „šestý argument“⁹³ z oddílu 3,1–4,31 je ve skutečnosti Pavlovým „nejsilnějším argumentem“ a že závěr 4,31 formuluje „nejen závěr k ‚alegorii‘, ale k celé sekci *probatio*.“⁹⁴ Naopak podle Longeneckera by alegorie z 4,21–31 neměla být vnímána jako součást argumentačního *probatio*, ale spíše sbírky jeho apelů a nabádání počínajících imperativem „buďte jako já“ (4,12), kterou komentátor označuje jako *exhortatio I*.

Pavlova alegorie je plná impetativů: začíná apelem „řekněte mi“ (λέγετέ μοι) ve verši 21, čtveřice imperativů je v citaci z Deuteroizajáše (v. 27) a nakonec imperativ „vyžeňte“ (ἐκβαλε) v citaci z Gn 21,10 (v. 30).

Alegorie navazuje na argumentaci ve verších 3,6–14; naopak bezprostředně předcházející autobiografická část (4,12–20) má zhruba návaznost na *narratio* (1,11–2,14). Pavel touto formou, kdy přímému textu odpovídá určitá paralelní pasáž, v podstatě

⁹⁰ Ibid., s. 377.

⁹¹ Židovský národ a jeho svatá písmo v křesťanské bibli: dokument Papežské biblické komise z 24. května 2001. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, čl. 20.

⁹² LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 199.

⁹³ BETZ, Hans D. *Galatians*, s. 11.

⁹⁴ BETZ, Hans D. *Galatians*, s. 238–240.

reaguje na rabínskou hermeneutickou praxi, kdy pravda je podávána ve dvou formách: ve formě elementární, resp. zjevné, a následně ve formě rozvinuté⁹⁵.

Abychom porozuměli Pavlově alegorii Hagar a Sary, je třeba vzít v úvahu zejména tyto faktory: (1) Pavlovo židovské dědictví – přímočarý styl argumentace, který se nebránil zdůrazněním kontrastů a konfliktů; (2) tendence v rámci různých proudů judaismu, různá alegorická nebo typologická zpracování; (3) charakter polemiky judaistů proti Pavlovi; a (4) Pavlovo vlastní použití argumentace *ad hominem* včetně polemiky namířené proti judaistům⁹⁶.

Mohli bychom očekávat, že Pavel přistoupí k látce přesně opačně: pohanka Hagar je první biblickou postavou, které se výslovně zjevuje anděl Páně (Gn 16,7–13); později k ní promlouvá z nebe (21,17), stejně jako posléze mluví i k Abrahamovi (22,11.15)⁹⁷. Proto by její příběh byl ideální jako vzor pro věřící z pohanů. Koneckonců Hagar uvěřila: Boha u nalezené studny nazývá „Živý, který mě vidí“ (Gn 16,14)⁹⁸. Narativ o Hagar si však zřejmě nejprve přivlastnili Pavlovi rivalové, proto nebylo možné argumentovat Hagar jako vzorem víry.⁹⁹ Judaisté nepochybně tvrdili, že Pavlovo kázání představuje „izmaelskou“ formu pravdy.¹⁰⁰ Jejich argument mohl být pravděpodobně takový, že zatímco Izmael byl skutečně prvním synem Abrahamovým, byl to pouze Izák, kdo byl považován za pravého syna Abrahamova. Konvertité si tedy musí zajistit podíl na dědictví Abrahamových synů, resp. potomků Izáka, jedině přijetím židovství.

V reakci na to Pavel vytyčuje alegorickým způsobem dvě paralelní argumentační linie, které se textem proplétají: linii Hagar a Izmaela, která se týká otroctví a přirozeného procesu plození, a linii Sary a Izáka, která má co do činění se svobodou a zaslíbením. Ale Pavlova práce s příběhy Hagar a Sary ještě nekončí: zavádí další dvě dvojice protipólů. Hora Sinaj a současné město Jeruzalém stojí v kontrastu s „hořejším Jeruzalémem“ (příčemž hora Sión je chápána jako ekvivalent hořejšího Jeruzaléma, ačkoli to není explicitně řečeno).

Co stojí v jádru Pavlovy argumentace? Dědicem byl Izák, nikoli Izmael (Gal 4,30); duchovní linií Izáka jsou však i věřící z pohanů (srv. 3,29; 4,7). Argumentační linii svých

⁹⁵ LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. xciv–xcvi.

⁹⁶ Srv. LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 197.

⁹⁷ *Genesis* (1968), s. 139–140.

⁹⁸ *Ibid.*, s. 135.

⁹⁹ KEENER, Craig S. *Galatians*, s. 399.

¹⁰⁰ LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 205.

protivníků Pavel otáčí o 180 stupňů: vzhledem k tomu, že ignorují zaslíbení daná Ježíšem i působení Ducha svatého, jsou to naopak oni, kdo se ocitají mimo abrahamovské zaslíbení; stávají se duchovními Izmaelity¹⁰¹ a obřízka jim v ničem nepomůže. Zákon spojuje Pavel s otroctvím (srv. 3,22–25; 4,1–5).

Pavlovo alegorické zpracování příběhu je určeno pro *polemické účely*, nejspíše jako reakce/ replika na totožnou látku předkládanou judaisty. Prokládání perikop s teologickým významem v listě Galatským autobiografickými pasážemi také ukazuje na fakt, že Pavel nejspíš musel neustále odrážet argumenty *ad hominem*. Judaisté se pokoušeli Pavlovo poslání zpochybnit. Je možné, že volba témat v alegorii necílí jen na dokreslení a osvětlení teologických argumentů a implikací, ale také se, v druhém plánu, pokouší odrazit nebo aspoň rozmělnit ony osobně laděné útoky: jestli judaisté Pavlovi spílali, že jeho pravda je izmaelovská (ale to je jen hypotéza, žádné důkazy pro toto tvrzení nejsou), musel Pavel látku Izmaela zapojit do argumentace, aby dokázal, že ne jeho, ale jejich poselství je izmaelská forma pravdy.

Hagar, ne Sára, je spojená s horou Sinaj (odkud pochází zákon, který judaisté tak vychvalují); Sinaj je hora, kterou lze spojovat se současným Jeruzalémem, který je ale v otroctví. Oproti tomu držitelé Božích zaslíbení jsou Sára, Izák a duchovně chápaný budoucí Jeruzalém.

Argument ohledně víry a spravedlnosti, jak je ilustrován Abrahamem, byl učiněn v už ve verších 3,6–9 nyní zde zaznívá nabádání týkající se svobody, jejímiž představiteli jsou Sára a Izák.

Je třeba vnímat, že Pavel stavěl na rozsáhlých znalostech látky, kterou alegoricky zpracovává: zná nejen text Genesis (a zejména Gn 16,1–16; 21,1–21) z LXX¹⁰², ale jistě i originální hebrejský text a celou řadu textů dobového judaismu. U některých se dochovaly pouze mnohem pozdější kodifikace užívané rabínskou tradicí prvního tisíciletí n. l., ale konkrétní texty mohly v ústní nebo písemné formě kolovat i v době, které se říká judaismus druhého chrámu. Ze sbírek, které zprostředkovávají toto textové bohatství, můžeme jmenovat Mišnu, palestinské či babylonské Gemary, midrašim, toseftu¹⁰³ či

¹⁰¹ Srv. KEENER, Craig S. *Galatians*, s. 401.

¹⁰² Je třeba ale brát v potaz, že „v Pavlově době neexistovalo něco jako ‚kritické vydání‘ Septuaginty; neexistovaly žádné dva shodné nebo téměř shodné svitky jakékoliv knihy LXX. To ovšem ztěžuje rozhodování, zda Pavel při svém citování míst z Písma text vědomě pozměnil, nebo měl jiné znění, než je dnešní.“ RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 118.

¹⁰³ Výraz *talmud* může představovat buď židovskou metodu výkladu právních předpisů, kdy se pro předpis hledá opora v Písmu, anebo již hotovou sbírku rabínských diskusí týkajících se židovského zákona,

sbírky rabínských výroků, např. targumy. Všechny tyto texty pracují s látkou Abrahama a jeho rodiny a vzájemných interakcí mezi jejími členy. Ačkoli samozřejmě ani v judaismu neměly tyto rozličné texty autoritu byt' jen vzdáleně se přibližující Tóře, v lidovějším podání víry byly populární a známé právě tyto výklady, které často vyplňovaly konkretizaci příběhu určitá „hluchá místa“ příběhu z Genesis.

Co konkrétně se v těchto pramenech vyskytuje? Rabínská tradice často pracuje s motivem, že ne celý rodokmen Abrahama je požehnáním; jediným Bohem chtěným a milovaným potomkem Abrahama je právě Izák, jehož Bůh miluje, „protože byl pronásledován“ (Berešit Raba 55,7)¹⁰⁴.

Rabínské spisy jednak vznášejí obvinění proti Izmaelovi, která se týkají jeho modloslužebnictví, povahové špatnosti nebo i chlípnosti. Hagar je vnímána ambivalentně: ve snaze ospravedlnit Sářino opovržlivé zacházení s Hagar, zejména proto, že to byla Sára, kdo jako první navrhl Abrahamův pohlavní styk s ní, targumy a raný Midraš tvrdí, že Hagar byla vnučkou bezbožného krále Nimroda, který Abrahama hodil do ohnivé pece poté, co Abraham zničil jeho modly. V podobném duchu se objevuje (Berešit Raba 45,4)¹⁰⁵, že Hagar pomlouvala Sáru s tím, že kdyby Sára byla počestná žena, neměla by potíže s otěhotněním. Abrahamovo vyhnání Hagar je ospravedlněno na základě jejích modlářských sklonů.

Obvykle je Hagar povýšena na faraónovu dceru, kterou její otec dal Abrahamovi jako služebnici jako odměnu za pokus vzít Sáru do svého harému anebo jako uznání toho, že Abraham přebýval v Boží blízkosti (Gn 12,10–20), neboť řekl farao: „Lepší, ať je má dcera služebnicí v tomto domě než milenkou v jiném domě“ (Berešit Raba 45,1)¹⁰⁶.

etiky, které židovská tradice považuje za směrodatné. Součástí Talmudu je i *Mišna*, která je sbírkou pouček předních rabínů cca do 2. stol. n. l. a *Gemara* jako rabínský komentář Mišny. Existuje dvojí tradice Gemary, jedna vznikla ve 4. stol. n.l. v Palestině a druhá v 5. stol. v Babylonu. *Targumy* byly původně texty Písma převedené pro snazší výklad do aramejštiny jako běžně srozumitelného jazyka v babylónském zajetí a po návratu z něj, kdy hebrejštiny již nebyla všeobecně srozumitelná a byl nutný výklad; posléze se tak označovaly celé sbírky výkladů. Slovo *midraš* může označovat jak metodu výkladu Písma, tak jednotlivé sbírky exegetických a interpretačních výroků (tzv. *halachy*) – např. *Mechilta*, *Sifra a Sifrej* anebo sbírky tzv. *agadických* příběhů ve formě souvislých vyprávění (např. sbírka *Midraš Raba*, *Midraš Tanchuma*). *Tosefta* znamená „doplňk“, konkrétně doplněk k ústně tradovanému učení, tj. k Mišně; vedle mišny druhá sbírka ústní tradice judaismu. Spory se vedou o její stáří i autorství. Zatímco někdy je ve shodě, některé halachy Mišně přímo protirečí. Blíže viz STEMBERGER, Günter – DOHMEN, Christoph. *Talmud a midraš*. Praha: Vyšehrad 1999, s. 188–203. SLÁMA, Petr. *Tanu rabanan: antologie rabínských literatury*. Praha: Vyšehrad, 2010, s.69–86.

¹⁰⁴ *Berešit Raba*, někdy též Genesis Raba (nebo s pravopisem Rabbah) je velký midraš ke knize Genesis; měl být podle židovské tradice sepsán rabbi Ošajou ve 3.stol. n. l., ale skutečný původ je zřejmě novější.

¹⁰⁵ Srv. LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 200.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 201.

Obvinění z modlářství a špatnosti byla však často vznášena proti Izmaelovi, mnohdy v explicitním kontrastu s Izákem a samozřejmě s implicitní polemikou proti Arabům: Izmaelovo modlářství a to, že špatně zacházel s Izákem. Nejednoznačné sloveso užitě v Gn 21,9 je vztahováno nikoli k nevinné hře, ale právě k uctívání model; proto, když to Sára viděla, řekla Abrahamovi: „Vyžeň tuto otrokyni a jejího syna“ (Gn 21,10), aby se můj syn nedozvěděl o jeho cestách. Proto „ta věc byla v Abrahamových očích velmi těžká“ (Gn 21,11), protože (jeho syn) se zvrhl. Nenáviděl Izmaela pro jeho zlé cesty a poslal ho spolu s jeho matkou Hagar pryč s prázdnou. Izmael je tedy v literatuře „formativního“ judaismu¹⁰⁷ charakterizován jako „pachatel zlých skutků“ tím, že je zapojen do „podivného kultu“, a jako pronásledovatel svého mladšího bratra Izáka, často tím, že na něj „střílí smrtící šípy“, když loví ptáky. Izmael a Ezau jsou v rabínských spisech považováni za anomálie v jinak spravedlivé rodové linii¹⁰⁸.

Neexistuje však způsob, jak určit, do jaké míry byla tato rabínská tradice týkající se Hagar a Izmaela rozvinuta v Pavlových dnech, i když targumská zpracování naznačují, že alespoň něco z toho bylo. Kromě toho, vzhledem ke skutečnosti, že kontrasty v příběhu jsou každému čtenáři snadno zřejmé, podobnosti mezi Pavlem a sbírkami rabínských spisů nutně neznamenají ani známost, ani závislost. Přesto je užitečné poznamenat, že zájem o protiklad v postavení mezi Hagar a Sárrou a spravedlností mezi Izmaelem a Izákem nebyl pouze u Pavla, a je možné spekulovat, že v těchto věcech se Pavel nořil do určitých proudů tradice, které již proudily v rámci judaismu, možná dokonce do proudu tradice, který proti němu používali jeho judaizující odpůrci v Galacii.

Pochopitelně by bylo zajímavé vědět, jak vyhnání Hagar a Izmaela zpracovávali Pavlovi současníci. Pozoruhodnou interpretaci nabízí Filón Alexandrijský (cca 20 př. n. l. – 50 n. l.), skutečný mistr alegorie helénského judaismu s platonizujícími důrazy¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Formativním judaismem se rozumí období od vziku organizovaného rabínského hnutí na konci 1. stol. n. l. do redakce Babylonského talmudu (nejpozději konec 6. stol.). V tomto období vznikají veškeré klíčové myšlenkové struktury rabínské teologie, na jejichž základě se vyvíjí rabínský judaismus až do středověku. Srv. SLÁMA, Petr. *Tanu rabanan*, s. 42–54.

¹⁰⁸ Např. Babylonská *Gemara* líčí Abrahama na hostině pro spravedlivé, jak odmítl vzít nabízený kalich milosti a řekl: „Nemohu říci *Milost*, protože ode mě vyšel Izmael.“ A tento nářek ohledně Izmaela, spolu s Ezauem, se mnohokrát objevuje ve rabínské literatuře. Nadto Izmael byl často ztotožňován s různými nežidovskými skupinami, zejména s Araby, někdy s pohany obecně. Srv. LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 200–201.

¹⁰⁹ Filónovu metodu systematicky popsal mj. sv. Augustin v díle *De doctrina cristiana*. K Filónově metodě poznamenává dokument Papežské biblické komise *Židovský národ a jeho svatá písmo v křesťanské bibli* (čl. 20): „Židé v diaspoře tuto metodu někdy využívali, zejména k ospravedlnění určitých předpisů Zákona, které, vzato doslovně, by se helénistickému světu jevily jako nesmyslné. Filón Alexandrijský, který byl vychován v helénistické kultuře, směřoval tímto směrem. Rozvinul, často s nádechem geniality,

Jeho vlastní alegorická interpretace příběhu však závisí na dalším pozorování: že Abraham mohl být plodný se Sárou teprve poté, co poprvé zplodil potomstvo s Hagar.

Filón rozvíjí ale mnohem složitější alegorie: Hagar pro něj symbolizuje předběžné, triviální, vzdělání, které lze získat ve školách, tedy „gramatiku, geometrii, astronomii, rétoriku, hudbu a všechny ostatní obory intelektuálního studia“ ovocem skloubení myslí s tímto „nižším poučením“ je sofistika ztotožnitelná se splozením Izmaele milujícího hádky a předstírajícího zájem o dobro. Sára jako paní domu je naopak příkladem ctnosti a její potomek je skutečnou moudrostí. Stejně jako Hagar počala před Sárou, tak i hledání moudrosti musí začít u „nižších větví školní tradice“; ale stejně jako byla Hagar na příkaz Sáry vypuzena, je třeba se posunout za pouhou sofistiku a světské učení, chce-li člověk dosáhnout moudrosti a ctnosti. Různých variací alegorizace Hagar a Sáry nabízí Filón velké množství. Co je však velmi podstatné, je, že Filónova alegorie Hagar a Sáry má několik nápadných podobností s Pavlovou alegorizací v Gal 4,21–31. Kontrast mezi otrokyní a svobodnou, role obou synů; vyhnání Hagar a Izmaela ve prospěch Sáry a Izáka. V obou představují Hagar a Izmael předběžnou a přípravnou fázi, která je nahrazena něčím větším; tím se Filón i Pavel liší od rabínské tradice, v níž, dochází-li k alegorizaci, jsou Hagar a především Izmael líčeni jako nežádoucí, zlý element, a nikoli jako přípravná fáze.

Zároveň však jsou přístupy Pavla a Filóna natolik jiné, že lze stěží mluvit o vzájemných vlivech. Jak dovozuje Mireia Ryšková: „Nelze sice nijak doložit, že by byl apoštol Pavel Filónova díla znal, a povahou svého díla se od něj velmi výrazně liší, přesto mezi nimi existují některé afinity, dané nejspíš společnou helénisticko-židovskou myšlenkovouází.“¹¹⁰

Vztah rabínské hermeneutiky a Pavlova hermeneutického přístupu v Gal 4,21–31

Gal 4,21–31 je textem využívajícím četné nástroje rabínské hermeneutiky. Zahnutím tohoto textu do novozákonního kánonu Církev „kanonizovala“ i hermeneutické postupy, které Pavel v textu používá, takže následně byly používány různými autory v patristickém období a samozřejmě i v dobách pozdějších analogicky k výkladu nejrůznějších pasáží Písma. Pavel jako vzdělaný Žid si po své konverzi byl vědom, že Mojžíšův zákon, správně

původní význam, jindy však přijal alegorické čtení, které jej zcela zastínilo. V důsledku toho nebyla jeho exegeze v judaismu přijata.“

¹¹⁰ RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 12

pochopený, směřuje mimo sebe, a to jak zpět k abrahamovské smlouvě, tak dopředu k jejímu konečnému naplnění v Ježíši Kristu.

„Pavel chápe celé Písmo jako prorocké svědectví, které ohlašovalo Krista (Řím 15,8–12). Boží zaslíbení se tak ‚v Kristu‘ stala skutečností. On ztělesňuje ‚ano‘ božského příslibu (2Kor 1,19n). Na základě příslibů spásy proto Pavel nahlíží celé Písmo prismatem ‚zaslíbení‘ (epaggelia). Přesto neargumentuje v dějinně-spásném schématu prorocké – naplnění, mluví spíše o potvrzení (Řím 15,8), příp. o utvrzení (Řím 4,16), jež posilují spolehlivost a platnost Božích zaslíbení. Pointa spočívá v tom, že Bůh ona požehnání, která předem zaslíbil věřícímu Abrahamovi, ve své věrnosti naplňuje prostřednictvím stejné víry i u křesťanů.“¹¹¹

Jasně „slyšet“ zákon však vyžadovalo více než tradiční rabínskou exegezi filtrovanou optikou judaistické teologie. Pavlův exegetický manévr jde sice v duchu rabínské tradice, zároveň Pavel předvedl to, co někteří biblisté (např. Karen Jobes) nazývají hermeneutický veletoč¹¹², kdy exegetické postupy používané v rabínském prostředí staví na hlavu: to, co je pokládáno za samozřejmé, absolutně neguje.

Tuto pasáž listu Galaťanům, zejména pasáže odkazující na Písmo, je třeba číst z hlediska Pavlova hermeneutického klíče. Tím je na jedné straně spása skrze Smrt a Vzkříšení Ježíše Krista, které se projevuje v životě křesťanů působením Ducha svatého, což ve svém důsledku znamená radikální změnu života, novou identitu. Pouze obléknutím se do Krista, „vtělením“ do Krista, úplnou změnou perspektivy života, jakou prošel sám Pavel ve svém povolání (jak je doloženo v Gal 1–2), jsme schopni správně číst Písmo svaté¹¹³. Na druhé straně „hermeneutický klíč k porozumění Písmu (Starému zákonu) nabízí kategorie ‚zaslíbení‘ (epaggelia); přesto však apoštol neuvazuje ve schématu zaslíbení – naplnění¹¹⁴ (jako Matouš) a ani dějiny spásy nechápe jako kontinuum (jako Lukáš). Naopak zdůrazňuje jedinečnost a definitivnost Ježíšova příběhu, který svým zástupným sebeobětováním za lidské hříchy přivodil z Boží vůle přelom věků (Gal 1,4). Dobrou zprávu o této události spásy ‚Písmo‘ (graphé) zaslíbení Abrahamovi ‚předvídalo‘ (prooró) a ‚předem příslibilo‘ (proeuangelizomai; Gal 3,8). Analogicky s pomocí slovesa proepaggelizomai ‚předem příslibit‘ s předponou *pro-* charakterizuje Pavel v Řím 1,1n

¹¹¹ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 247.

¹¹² „hermeneutical tour de force“, JOBES, Karen H. *Jerusalem Our Mother*, s. 299

¹¹³ Srv. RYŠKOVÁ, Mireia. *Abrahamic Tradition*, s. 117.

¹¹⁴ Schéma *zaslíbení–naplnění* vystihuje základní relaci vztahu SZ a NZ. Blíže srv. STEMBERGER, Günter – DOHMEN, Christoph. *Talmud a midraš*, s. 230–231.

„Boží evangelium“ jako něco ještě závažnějšího, než byl slib Abrahamovi – totiž jako to radostné poselství, které Bůh předem zaslíbil prostřednictvím všech prorockých svědectví biblických spisů (Starého zákona).“¹¹⁵

Podle Craiga S. Keenera se alegorická přiřazení objevují zejména ve verších 4,24–26; naproti tomu 4,28–31 může fungovat typologicky na základě analogií. Dvě smlouvy ve vv. 4,22–27 fungují jako antiteze, dva synové z vv. 4,28–30 odpovídají spíše typologickému příměru¹¹⁶.

Antiteze byla standardním rétorickým nástrojem k udržení pozornosti, stejně jako jiné formy paralelismu¹¹⁷. Dalším běžným rétorickým nástrojem, který Pavel dost hojně používá, bylo srovnání neboli *synkrisis* (srv. např. Řím 5,12–21; 1Kor 15,42n; Gal 5,16–17)¹¹⁸.

Jak uvádí Cimala, „otázka zařazení oddílu Gal 4,21–31 mezi alegorii nebo typologii byla diskutována již u církevních otců.“¹¹⁹, přičemž „typologická a alegorická metoda výkladu patří k širší problematice Pavlova způsobu interpretace SZ, přičemž oba způsoby jsou doložené v jeho listech [...]; pro oddíl Gal 4,21–31 drží většina výkladů tradiční označení alegorie, což má své opodstatnění přímo v textu. (4,24a) [...] Protože však vystupují Hagar a Sára jako typ a antityp smlouvy, mají někteří vykladači za to, že z pohledu dnešního určení jde spíše o typologii. Jiní se domnívají, že jde o spojení obou metod.“¹²⁰

Příslušné antagonismy a dichotomie, jež Pavel používá, uvádíme v příloze č. 2¹²¹. Průběh vlastní argumentace verš po verši a víceméně neustálé srovnávání toho, co je v alegorii pokládáno za reprezentanta žádoucích hodnot a postojů na straně jedné, a naopak jejich protikladu na straně druhé, pak uvádíme v příloze č. 3.

¹¹⁵ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 247.

¹¹⁶ srv. KEENER, Craig S. *Galatians*, s. 401.

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 402.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ CIMALA, Peter. *Svoboda v listu Galatském*, s. 146–147.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Schéma v příloze vychází ze syntézy obdobných schémat, jež se s různými variacemi objevují v příslušných monografiích (Betz, Longenecker, Moo, Keener aj.).

3. Text perikopy, jazykový rozbor a výklad jednotlivých veršů

V následující kapitole se pokusíme o jazykový rozbor vlastního textu jednotlivých veršů Gal 4,21–31 včetně logicky navazujícího verše 5,1. Vycházíme ze standardního textu 28. vydání Nestle-Aland Novum Testamentum Graece (NA28). Po provedení předběžného gramatického rozboru nabídneme u každého verše jednak několik verzí Vulgaty (tam, kde Pavel přímo cituje z hebrejské bible, uvádíme i příslušný text ze Septuaginty (LXX), což umožní ihned porovnat text LXX s NA28), jednak text českého liturgického překladu (Václava Bognera). S ohledem na rozsah práce jsme prozkoumali i jiné české překlady, avšak na tomto místě uvádíme jen jednotlivosti hodné pozornosti. Naopak do přílohy práce vkládáme (vedle starších verzí Vulgaty) plné texty dalších vybraných českých překladů, případně i s uvedením poznámkového aparátu přímo u textu. Tyto překlady neřadíme nutně chronologicky. S výjimkou Bible kralické, jejíž svěží jazyk zní jedinečnou krásou do dnešní doby, rovněž záměrně vynecháváme starší české překlady (do konce 19. století), překlady méně významné a takové, jež výrazně překračují hranici parafráze. Pro upřesnění dodáváme, že letopočet v závorce u jednotlivých překladů neuvádí rok vzniku překladu, ale buď rok vydání publikace dostupné při porovnání, nebo rok revize překladu, ačkoli mohl knižně vyjít beze změny i později.

3.1. Verš 4,21

3.1.1. Text a překlad

NA28: Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;

NVulg: Dicite mihi, qui sub lege vultis esse: Legem non auditis?

ČLP: Řekněte mi vy, kteří chcete žít pod Zákonem: Neslyšíte, co Zákon říká?

3.1.2. Lexikální poznámky k verši 4,21

Sloveso v imperativu λέγετέ (legete) signalizuje začátek nového pododdílu, s novou látkou a tématem. Jde o imp. přít. akt. 2. os. pl. slovesa λέγω (legó) – říci, pravít, odpovědět aj. Lze tedy pokládat za nejvhodnější překlad slovo *řekněte*¹²². Pavlovo

¹²² Dle Strongovy konkordance (č. 3004) jde o slovo běžně v textu NZ užívané (více než 2200 výskytů; tvar λέγετέ se vyskytuje v NZ 29krát, a to jak ve formě ind., tak imp., jako zde.

inkluzivní používání osobních zájmen a slovních zájmenných přípon naznačuje, že jsou oslovení všichni galatští křesťané. Kdyby měl Pavel na mysli pouze některé věřící z Galacie, pravděpodobně by použil zájmeno Ὑμεῖς („vy“)¹²³.

Užita je předl. ὑπό (hypo) – *pod* vyjadřující původce děje, někdy i přen., případně místní nebo časovou souvislost¹²⁴. Ústřední slovo tohoto textu je νόμος (nomos, m.) – *zákon*; v obou výskytech v tomto verši akuz. sg. Jedná se o klíčové téma celého listu Gal. Zároveň lze říci, že vztah k zákonu je jedním z ústředních témat Nového zákona vůbec¹²⁵. Se slovesem θέλω (theló) – *chtít, přát si, žádat, mít v úmyslu* se zde setkáváme v přít. part. akt., vok. pl. m. θέλοντες (thelontes) – (*vy*), *kteří si přejete*¹²⁶. Dále se zde setkáváme se slovesem ἀκούω (akouó) – (*u*)*slyšet, naslouchat, poslouchat, poslechnout si; rozumět, chápat*, konkrétně ve vok. pl. m. prez. part. akt. ἀκούετε (akouete).

3.1.3. Výklad k verši 4,21

Když Pavel mluví o svých adresátech jako o „těch, kteří chtějí být pod zákonem“, naznačuje, že jeho konvertité ještě plně nepřijali zásady a praktiky judaistů (srv. 1,7; 4,17), ačkoliv začínali dodržovat pústy a svátky židovského kalendáře (srv. 4,10). Galatští však ještě nebyli ὑπό νόμον („pod zákonem“) ale ὑπό νόμον θέλοντες εἶναι („ti, kdo chtějí být pod zákonem“). Výraz ὑπό νόμον zde má zjevně stejný význam jako v 3,22 a 4,4, kde Pavel odkazuje na regulaci života Mojžíšovým zákonodárstvím (jak psaná, tak ústní Tóra), ale také naznačuje, že od Kristova příchodu by takový návrat k zákonu byl, přinejmenším pro křesťany vzešlé z pohanství, návratem k legalismu. výraz ὑπό νόμον v druhé části verše se svým spojením s v. 22 a úvodní formulí γέγραπται („je psáno“) odkazuje na Písmo, v němž je psáno toto zákonodárství uvedeno. Jak poznamenává Pokorný, „Zákon je pro Pavla paidagógos (παιδαγωγός; Gal 3,24), je učitelem v antickém smyslu dohlížitele, který je na reliéfech vyobrazován s holí v ruce. Z Pavlova pohledu se

¹²³ LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 206.

¹²⁴ Bez zajímavosti nejsou četné významem obdobné výskyty v Gal: např. ὑπό κατάραν (pod kletbou) v 3,10; ὑπό ἁμαρτίαν (pod hříchem/ hříšníci) v 3,22; ὑπό παιδαγωγόν (pod vychovatelem) v 3,25; ὑπό ἐπιτρόπους (pod poručníky/ správci, podléhá jim) v 4,2; ὑπό τὰ στοιχεῖα (pod vládou prvopočátků světa) v 4,3; avšak právě nejčastěji ὑπό νόμον (pod zákonem, v moci zákona) v Gal 3,23; 4,4; 4,5; zde, tj. v 4,21; v 5,18).

¹²⁵ Vyskytuje se (Strong 3551) 196krát v NZ, ve tvaru νόμον pak 61krát. V Gal je νόμος explicitně zmíněn (nad rámec výše uvedené vazby ὑπό νόμον) např. v Gal 5,3 a 6,13. Dále např. v 2,16; 2,19 a 2,21; 3,2; 3,5; 3,10; 3,11; 3,12; 3,13; 3,17; 3,18; 3,19; 3,21; 3,24; 5,4; 5,14 a 5,23) Oproti setrvání pod vlivem zákona vybízí Pavel k naplnění zákona Kristova (ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ χριστοῦ) v Gal 6,2.

¹²⁶ Vyskytuje se (Strong 2309) v NZ 209krát, ovšem ve tvaru θέλοντες jen 7krát: Lk 8,20; Lk 16,26; Gal 1,7; zde; 1Tim 1,7; 2Tim 3,12; Žid 13,18.

v případě Zákona jedná o hráz, která má lidské hříchy držet v mezích, nemůže však sama vést ke spáse, tj. ke společenství s Bohem. Užitek Zákona je věčně a časově omezen.“¹²⁷

Co Pavel míní pojmem „skutky zákona“, se interpretuje různě¹²⁸: jedno pojetí, jemuž se blížil např. sv. Augustin, tento termín chápe v nejširším smyslu všech dobrých skutků, o kterých správně tvrdí, že nemohou ospravedlnit člověka. Někteří komentátoři (od starověku po dnešní dobu) naproti tomu chápou „skutky zákona“ jako výlučně nebo primárně označení identity v Mojžíšově zákoně, která odlišuje židovský národ od pohanů, jako je obřízka, košer strava a dodržování židovských náboženských předpisů ve vlastním slova smyslu. Zahrnutím pohanů mezi Boží lid v Kristu tyto znaky identity zastaraly a ztratily smysl, alespoň pro křesťany z pohanů. Podle dalšího postoje se „skutky zákona“ vztahují k dodržování Mojžíšova zákona jako celku, včetně morálních předpisů a pravidel pro náboženské chování. Kdykoli Pavel mluví o „skutcích zákona“, má na mysli právě dodržování celého Mojžíšova zákona; někdy neexplicitně, kdy hovoří jen o „skutcích“, které samy o sobě nejsou příčinou vyvolení, nestačí pro naše ospravedlnění či spásu, jelikož lidské úsilí nedostačuje (srv. např. Řím 4,2.6; 9,11; 11,6; Ef 2,8–9).

Užití slovesa ἀκούετε není překvapivé; sluch hrál v židovské komunitě, ale i v širším starověkém kulturním kontextu velmi důležitou roli. Tóra byla předčítána v synagogách každou sobotu (srov. Sk 15,21). Je třeba si uvědomit, že „slyšet“ v židovském myšlení není jen smyslová aktivita: slyšet Boží slovo znamená přijmout toto slovo, rozumět mu a poslouchat ho¹²⁹. Základní vyznání judaismu, Šema (Dt 6,4), vyjadřuje vlastní odpověď Boha, pokud jde o naslouchání: „Slyš, Izraeli: Hospodin, náš Bůh, je jediný...“. Jestliže tedy Pavel hovoří o slyšení zákona, znamená to, že předpokládá plné porozumění a schopnost adekvátní reakce; tedy i poznání toho, že „doba Tóry skončila s počátkem nového věku, jenž nastal s příchodem víry (pistis, πίστις) v Ježíše jako Krista“¹³⁰, jelikož „odsuzující moc Tóry je zlomena Ježíšovou smrtí, kterou zástupně vytrpěl (3,13n; 4,4n). Jeho smrt přinesla osvobození od prokletí Zákona“¹³¹ a nastal nový věk, doba Ducha (srv. 2,16; 3,3.25). Smrt Ježíše Krista za druhé (1,4; 2,20; 3,13) *sama o sobě* osvobozuje z moci Zákona.¹³²

¹²⁷ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 241.

¹²⁸ SCHLIER, Heinrich. *Der Brief an die Galater*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965., s. 217, uvádí, že oba významy pro νόμος se v Gal 4,21 prolínají.

¹²⁹ LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 206.

¹³⁰ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 241.

¹³¹ Ibid., s. 242.

¹³² Ibid., s. 243.

3.2. Verš 4,22

3.2.1. Text a překlad

NA28: γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας

NVulg: Scriptum est enim quoniam Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera.

ČLP: Stojí přece v Písmu: „Abraham měl dva syny; jednoho z otrokyně, druhého z manželky svobodné“.

3.2.2. Lexikální poznámky k verši 4,22

Se slovesem γράφω (graphó) – *rýt, psát, popsat* se setkáváme v jeho nejčastější podobě γέγραπται (gegraptai), jež je 3. os. sg. ind. perf. med. nebo pas., užívané právě ve smyslu *je psáno* (v Písmu); v naší perikopě se vyskytuje i ve v. 27. Slovo υἱοὺς (huious, m.) je akuz. pl. subst. υἱός (huios) – *syn* (i přen.); *dítě, potomek, následovník, učedník*; ἔσχεν (eschen) je aor. 3. os. sg. ind. akt. slovesa ἔχω; (echó) – *mít, vlastnit, držet, uchovat, zachovat, zmocnit se, ovládnout* aj., v tomto tvaru je v NZ jen 5 výskytů. Výraz παιδίσκης (paidiskēs) je gen. sg. subst. παιδίσκη (paidiské, f.) – *služka, služebná, otrokyně*. Toto slovo se vyskytuje v NZ jen 13krát; z toho 5 výskytů je v rámci zkoumané perikopy (ve vv. 22, 23, 30 a 31 v gen. a dále ve v. 30 v akuz.); k němu stojí v přímém protikladu slovo ἐλευθέρας (eleutheras) ve stejném tvaru, tj. gen. sg. f. odvozeného od subst. ἐλεύθερος (eleutheros) – *svobodný, volný, nezávislý*. Ani tento výraz není příliš častý: výskytů v NZ je 23, z toho 5 výskytů je v rámci zkoumané perikopy (ve vv. 22, 23, 30 a 31 v gen. a dále ve v. 26 v nom.).

3.2.3. Výklad k verši 4,22

Verš začíná standardní formulí γέγραπται („je psáno“) odkazující na citaci Písma. Ta nyní není přesná; jedná se spíše o shrnutí rozsáhlého příběhu z Gn – to by mohlo naznačovat, že Pavel přímo reaguje na argumenty, které používali jeho odpůrci. Také by mohlo jít o pouhé uvedení do alegorizující interpretace příběhu z Genesis. Abraham měl syny s oběma ženami (4,22), Izmaela a Izáka (srov. Gn 16,1–16; 17,15–27; 18,9–15; 21,1–21). Ovšem Pavel pro potřeby této alegorie nepočítá se syny, které měl Abraham z Ketury (Gn 25,1n). Vlastní jméno Hagar se objevuje ve vv. 24–25, Izák ve v. 28; jména

Sára a Izmael nejsou vůbec explicitně uvedena; místo vlastních jmen se objevují jen popisná epiteta¹³³.

Judaisté zjevně tvrdili, že od té doby, co byly sliby dány Abrahamovi a jeho potomku, kterého ztotožnili se Sáriným synem Izákem, neměli křesťané z pohanství na zaslíbení žádný podíl, pokud se nepodřídili mojžíšskému zákonu danému Izákovu potomstvu skrze obřizku¹³⁴.

3.3. Verš 4,23

3.3.1. Text a překlad

NA28: ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι' ἐπαγγελίας.

NVulg: Sed qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de libera, per promissionem.

ČLP: Syn z otrokyně se narodil způsobem přirozeným, syn z manželky svobodné však na základě zaslíbení.

3.3.2. Lexikální poznámky k verši 4,23

Za pozornost stojí užití předložkových vazeb se základní, a proto poměrně častou předl. κατὰ (kata), jež se pojí buď s gen. nebo s akuz.; ve zkoumané pasáži se vyskytují vazby κατὰ σάρκα (zde a v. 29), κατὰ Ἰσαὰκ (v. 28), κατὰ πνεῦμα (v. 29). Akuz. sg. subst. σάρξ (sarx, f.) – *maso, tělo, hmotná/tělesná stránka člověka, hříšnost, pomijivost*; tedy tvar σάρκα (sarka) – κατὰ σάρκα je tedy uvedeno ve významu *tělesně, co do tělesného původu, podle lidských měřítek*. Se slovesem γεννάω (gennaó) – *rodit, plodit, zrodit, zplodit, vyvolat, narodit (se)* se setkáváme v řidčejším tvaru 3. os. sg. perf. ind. med. či pas. γεγέννηται (gegennētai); s tímto tvarem se v NZ setkáváme jen pětkrát, a kromě tohoto verše se všechny objevují v 1Jan. Dále se zde setkáváme se zajímavým slovem ἐπαγγελία (epaggelia, f.) – *příslib*. V listě Gal se toto slovo vyskytuje několikrát: v Gal 3,14; 3,17, 3,29 (akuz.), 3,16, 3,22 (nom.), 3,18 (2krát), 3,21, zde v tomto verši a 4,28 (gen. ἐπαγγελίας – epaggelias).

¹³³ LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 207.

¹³⁴ DUNN, James D. G. *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, s. 245.

3.3.3. Výklad k verši 4,23

Spojka-adversativ ἄλλά uvozuje další protiklad: vedle otrokyně a svobodné zde máme i téma způsobu narození každého z Abrahamových synů: první přirozenou cestou plození, tedy podle těla (κατὰ σάρκα), druhý díky Božímu zaslíbení (δι' ἐπαγγελίας) danému Abrahamovi (Gn 15,4–6 a 17,15–21). To samozřejmě neznámá, že by se Izák, narozený ze zaslíbení, nenarodil v důsledku manželského styku mezi Abrahamem a Sárrou. Konečnou příčinou Izákova narození je však mimořádný Boží příslib daný Abrahamovi, že jeho dědicem bude syn, kterého mu dá jeho stará a neplodná manželka Sára.

3.4. Verš 4,24

3.4.1. Text a překlad

NA28: ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα αὗται γὰρ εἰσιν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννωσα, ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ.

NVulg: Quae sunt per allegoriam dicta; ipsae enim sunt duo Testamenta, unum quidem a monte Sinai, in servitute generans, quod est Agar.

ČLP: To v sobě tají ještě něco jiného: Ty *dvě ženy* představují dvě úmluvy; první z hory Sinaje – ta rodí k otroctví: to je Hagar.

3.4.2. Lexikální poznámky k verši 4,24

Uvozující slovo ἄτινά (hatina, n), nom. pl. zevšeobecnujícího osobního vztažného zájmena se vyskytuje šestkrát; zde ἄτινά („tyto věci“) zahrnuje vše, co bylo řečeno o Abrahamovi, Sáře, Hagar a jejich dvou synech ve vv. 22–23. Výraz ἀλληγορούμενα (allēgoroumena) je pl. nom. neutra prez. participia rmed nebo pas. slovesa ἀλληγορέω (allēgoreó) – *mluvit obrazně, alegoricky hovořit/vykládat*. Jedná se o tzv. *hapax legomenon*, tj. výraz se zcela ojedinělým výskytem v celém NZ; sloveso ἀλληγορέω je pozdně řecké slovo, které se nenachází v LXX; podstatné jméno ἀλληγορία (allēgoría) je složeninou vzniklou ze slov ἄλλος (állos, jinak) a ἀγορεύω (agoreúō, mluvím). Postpozitivní spojka γὰρ může být použita buď ve vysvětlujícím nebo pokračovacím významu; zatímco zájmeno v nom. pl. αὗται (hautai) se vztahuje k ženám zmíněným ve vv. 22–23. Kromě tohoto místa se uvedený tvar vyskytuje ještě v Lk 21,22 a Sk 20,34.

Sloveso εἰσιν v alegorických, parabolických nebo obrazových kontextech znamená „představuje“ nebo „zastupuje“ (srv. Mt 13,38; Mk 14,24). Tvar διαθήκαι (diathēkai) je nom. pl. substantiva διαθήκη (diathéké, f) – *závěť, poslední vůle, ustanovení, nařízení*,

smlouva.¹³⁵ Pavel použil διαθήκη ve svých argumentech v Gal 3,15–18 jak sekulárním, tak teologickým způsobem, přičemž argumentuje *minori ad maius* od jednoho k druhému významu. Zde však používá tento termín výhradně v jeho teologickém smyslu¹³⁶. „Dvěma smlouvami“ samozřejmě myslí Starý zákon, který je zaměřena na Tóru, do níž judaisté se pokoušeli začlenit víru galatských křesťanů, a Nový zákon hlásaný Pavlem a zaměřený na Krista.

O hoře Sinaj – Σινᾶ (Sina, n), což je gen. sg. subst. se v celém NZ dočteme jen čtyřikrát, a to ve Sk 7,30; Sk 7,38 a zde ve verších 24 a 25. Subst. δουλεία, f – *otroctví*, *pouto* se vyskytuje velmi řídko, je jen 5 výskytů v NZ¹³⁷, jediný je výskyt akuz. tvaru δουλείαν (douleian). Tvar γεννώσα (gennōsa) je nom. f. sg. prez. part. akt. slovesa γεννάω (gennaó); podobu γεννώσα však nalezneme pouze v tomto verši; participium γεννώσα (tedy „*nesoucí*“) se může vztahovat buď na jednu smlouvu nebo na jednu ženu, nebo na obojí. Ἀγάρ (Hagar), tedy vlastní jméno Abrahamovy konkubíny a služebné má v celém textu NZ pouze dva výskyty, a to výhradně ve zkoumané perikopě (tento a následující verš). Pavel nemá problém říci zcela přímo, že jediná smlouva představuje Hagar („toto je Hagar“). Nechá však druhou smlouvu bez zastoupení, i když ji zjevně ztělesňuje Sára.

3.4.3. Výklad k verši 4,24

Alegoricky vyloženo, dvě ženy představují pro Pavla „dvě smlouvy“, i když Genesis ve skutečnosti zmiňuje pouze *jednu smlouvu* s Abrahamem a jeho potomstvem (Gn 15,18; 17,1–8), jak Pavel ví (Gal 3,15–17). Podle Gn 17,19–21 tato jediná smlouva platila pouze pro linii rodokmenu skrze dědice zaslíbení: Izáka, nikoli pro potomstvo Izmaela. Pro Pavla Hagar alegoricky představuje jinou smlouvu, totiž smlouvu s Mojžíšem na ‚hoře Sinaj‘, navzdory skutečnosti, že tato smlouva vstoupila v platnost, podle Pavlova vlastního počítání, za „čtyři sta třicet let“ po smlouvě s Abrahamem (3,17; srv. Ex 12,40). Pavel tak staví smlouvu s Abrahamem proti smlouvě na Sinaji pomocí polarizujícího jazyka (otrok/svobodný, podle těla/podle zaslíbení).¹³⁸

Pokorný poukazuje na jeden z aspektů Pavlem používaných dichotomií: „Přítomnost je dobou, kdy se oba věky překrývají (dvojitá eschatologie). Toto zkřížení časů se v listu

¹³⁵ V NZ je 33 výskytů, a to zpravidla v zásadním významu Boží smlouvy s lidem, např. v Ježíšově krvi (např. Mt 26,28; Mk 14,24) či skrze obřizku (Sk 7,8) aj; v Gal se vyskytuje také v 3,15 a 3,17; samotná podoba διαθήκη se však vyskytuje jen v tomto verši a dále v Řím 9,4 (srv. Strong 1242).

¹³⁶ BETZ, Hans D. *Galatians*, s. 244.

¹³⁷ Slovo se vyskytuje v Řím 8,15 a 8,21, v tomto verši a rovněž v Gal 5,1 a konečně v Žid 2,15.

¹³⁸ LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 210.

Galatským vyjadřuje řadou protimluvů, které mají apokalypticko-eschatologický dosah: Zákon – Duch (4,1–7), Hagar – Sára (4,21–31), skutky zákona – víra v Krista (2,15n), hřích – ospravedlnění (2,16n), tělo – duch (3,2–4; 5,16n), zaslíbení požehnání – kletba Zákona (3,6–14), otrok – svobodný (3,19–4,7) atd.¹³⁹

3.5. Verš 4,25

3.5.1. Text a překlad

NA28: τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς.

NVulg: Illud vero Agar mons est Sinai in Arabia, respondet autem Ierusalem, quae nunc est; servit enim cum filiis suis.

ČLP: Hagar znamená horu Sinaj, která je v Arábii. To se dobře hodí na nynější Jeruzalém, protože ten se svými dětmi žije v otroctví.

3.5.2. Lexikální poznámky k verši 4,25

Za zajímavost stojí uvedení slova Ἀραβία. Jedná se o vlastní jméno, označení pro region Arábie a v NZ jsou pouze dva výskyty: v Gal 1,17 (v akuz., ve vazbě εἰς Ἀραβίαν – do Arábie) a v tomto verši v dat. Velice pozoruhodné je slovo συστοιχεῖ (systoichei), jež je 3. os. pl. přezens ind. akt. slovesa συστοιχέω (systoicheó) – *stát v těžce řadě, být v jednom zákrytu*, přen. *odpovídat, znamenat, být ve stejném řádu věcí* a jedná se opět o *hapax legomenon*; sloveso συστοιχέω, bylo výrazem původně z vojenství pro vojáky seřazené ve stejné hodnosti nebo v jednom šiku; zde je význam přenesený.

Slovo νῦν (nyn) se může vyskytovat jako adverbium *nyní, teď, za těchto okolností*; νῦν δὲ *nyní však, a tak* anebo, což je případ v tomto verši, jako adjektivum *nynější*. Ἱερουσαλήμ (Ierousalēm, f) je vlastní jméno se 77 výskyty v NZ, a to jednak ve významu místopisném, jednak eschatologickém (např. v Žid 12,2); zatímco v tomto verši je v dativu, v následujícím v nominativu. Spojka γὰρ je zde použita potvrzujícím způsobem, na podporu ztotožnění Sary s „hořejším Jeruzalémem“ a na potvrzení, že všichni křesťané (včetně věřících z pohanů) mají za matku Sárú a s ní podíl na nebeském Jeruzalémě.

Setkáváme se se slovesem δουλεύω (douleuó) – *být otrokem, sloužit, být oddán*, zde konkrétně s 3. os. sg. prez. ind. akt. δουλεύει (douleuei). Samotné sloveso δουλεύω má

¹³⁹ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 243.

25 NZ výskytů, včetně tří dalších užití v Gal (4,8; 4,9 a 5,13), avšak se zmíněným tvarem δουλεύει se setkáváme jedině zde. Užití τέκνων (teknōn) je gen. pl. substantiva τέκνων (teknōn, n) – *dítě, syn, potomek* (i přen.), *obyvatel města*.

3.5.3. Výklad k verši 4,25

V rukopisné tradici je dochováno pět různých podob textu verše 25¹⁴⁰.

Proč se Pavel zabývá tím, že hora Sinaj je v Arábii? Jednak sám v Arábii pobýval, jak zmiňuje v Gal 1,17. Záměrem bylo poukázat na to, že jde o území pohanské, tedy mimo zemi zaslíbenou¹⁴¹. Proč by měla být Hagar ztotožněna s horou Sinaj? Někteří komentátoři¹⁴² poukazují na určité etymologické spojitosti, slovo Hagar připomíná arabské slovo pro skálu nebo útes. Podle některých věta „Hagar je hora Sinaj v Arábii“ říká, že Hagar je arabské jméno hory Sinaj¹⁴³.

Pro Židy obecně je linie dějin spásy vytýčená v Tóře poměrně jednoznačná: začala Abrahamem, Sárrou a Izákem, pokračovala přes Mojžíše a Tóru, kterou obdržel na hoře Sinaj a ztělesněním všech nadějí se stalo město Jeruzalém, představující jádro zaslíbené země, chrám i zákon jako takový. S těmito asociacemi pracovali i judaisté. Pavel však vytyčuje paralelně též linii otroctví: Hagar a její syn Izmael jsou přes horu Sinaj spojeni s nynějším Jeruzalémem, který je „v otroctví se svými dětmi“ – a za ty pokládá Pavel nepochybně právě judaisty.

3.6. Verš 4,26

3.6.1. Text a překlad

NA28: ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν

NVulg: Illa autem, quae sursum est Ierusalem, libera est, quae est mater nostra;

ČLP: Jeruzalém, pocházející shora, je však svobodný – a to je naše matka.

3.6.2. Lexikální poznámky k verši 4,26

Adverbium ἄνω (anó) – *nahoře, nahoru, až po okraj* má v NZ jen 9 výskytů (kromě tohoto verše Jan 2,7; 8,23; 11,41; Sk 2,19; Flp 3,14; Kol 3,1–2; Žid 12,15) a zde má

¹⁴⁰ Různočtení diskutuje TICHÝ, Ladislav. *Biblické argumenty*, s. 3. s tím, že nepokládá za dost průkazné varianty vypouštějící jméno Ἀγάρ. S uvedením Ἀγάρ je text méně problematický, tj. jedná se o *lectio facillior*.

¹⁴¹ Srv. např. SCHLIER, Heinrich. *Galater*, s. 218–219.

¹⁴² LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 211.

¹⁴³ Tuto otázku diskutuje a konkrétní autory cituje TICHÝ, Ladislav. *Biblické argumenty*, s. 8.

význam *hořejší, nebeský (Jeruzalém)*; běžné substantivum μήτηρ (mētēr, f) – *matka* může mít přenesený význam, jako zde. S privlastňovacím zájmenem ἐγώ (egó) se setkáváme v gen. 1. os. pl. ἡμῶν (hēmōn) tedy *naše*; toto zájmeno se vztahuje na všechny věřící v Krista, nejen na jednu skupinu křesťanů v Galacii. Za pozornost stojí i složené ἦτις (ἦ + τίς) místo jednoduchého ἦ.

3.6.3. Výklad k verši 4,26

Verše 25 a 26 dohromady vytvářejí chiasmus¹⁴⁴ (i když s některými prvky neúplnými): (I.) Hagar – (II.) Sinaj – (III) otroctví – (IV) současný Jeruzalém – (IV*) hořejší Jeruzalém – (III*) svoboda – (II*) [Sión] – (I*) naše matka.

Pavel zde ve své alegorii o Hagar a Sáře spojuje dvě židovské tradice: první tradici Sáry, neplodné svobodné manželky Abrahama, která byla předurčena stát se matkou národů; druhou tradici svatého města Jeruzaléma a eschatologicky chápaného Siónu, včetně jeho mateřské role.

Myšlenka „nebeského“ nebo „hořejšího“ Jeruzaléma má bohaté židovské pozadí.¹⁴⁵ Tento koncept má co do činění s vyvrcholením Božích vykupitelských záměrů v lidských dějinách, s realizací Boží vlády v její úplnosti. Jako takový je to eschatologický koncept, který popisuje Jeruzalém takový, jaký bude na konci času, často v kontrastu s tím, čím je dnes. Odkazy na „nebeský Jeruzalém“ lze nalézt v zárodečné podobě ve hebrejském Písmu (např. Ž 87,3; Iz 54 [jehož úvodní verš cituje Pavel v 4,27]; Ez 40–48; Sir 36,13n; Tob 13). Iz 66,7–11 popisuje Sión jako rodičí matku přivádějící na svět syna, ale vzápětí je Sión ztotožněn s Jeruzalémem, jako by šlo nejen o ekvivalenty, ale synonyma.

V rozvinutější podobě se o nebeském Jeruzalémě hovoří v apokalyptických spisech judaismu druhého chrámu, hojně také v přčetných spisech rabínské literatury¹⁴⁶. Tento koncept „nebeského“ nebo „nového“ Jeruzaléma také ztělesňoval naděje židovských křesťanů, jako v Žid 11,10, 14–16; 12,22; 13,14; a Zj 3,12; 21,2, kde je plné uskutečnění Božího království a Kristovy vlády uvedeno v termínech „nebeského“ nebo „nového“ Jeruzaléma, který očekávali patriarchové a který se nyní naplnil v Kristu.

¹⁴⁴ *Chiasmus* (podle tvaru řeckého písmene chí – χ) je syntaktický paralelismus dvou textových celků, z nichž jeden má právě opačný slovosled nebo sled témat či motivů než druhý, např.: AB:BA. Srv. POKORNÝ, P.: Literární a teologický úvod do Nového zákona, Vyšehrad, Praha 1993.

¹⁴⁵ LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. 214–215.

¹⁴⁶ Srv. *ibid.*

Autor listu Židům nazývá Jeruzalém „městem živého Boha“ (Žid 12,22): „Vždyť tady nemáme město k trvalému pobytu; to budoucí *město* hledáme.“ (Žid 13,14). Ve Zjevení Janově se setkáváme s obrazem „nového Jeruzaléma“, který přichází z nebe a září jako šperk z drahých kamenů (Zj 21–22). Nemá chrám, protože nyní je chrámem sám Bůh a jeho Mesiáš, obětovaný Beránek (Zj 21,22).¹⁴⁷

Pavlův popis „hořejšího Jeruzaléma“ jako „svobodného“ do značné míry závisí na tom, na koho poukazují slova „naše matka“. Protože „nebeský Jeruzalém“ není v otroctví, ale je svobodný, a Pavlův argument pro svobodu křesťanských věřících se z velké části opíral o zobrazení postavení Sáry jako „svobodné ženy“ ve verších 22–23, která ač nejmenovaná, je duchovní matkou, stejně jako Abraham je duchovním otcem.

V Pavlově konstrukci chybí protějšek k hoře Sinaj. Kontrast mezi Sinajem jako horou zjevení a Siómem chápaným s eschatologickým přesahem nalezneme v Žid 12,18–24, kde druhá část tohoto obrazu začíná slovy: „Ale vy jste přišli na horu Sión, do nebeského Jeruzaléma, města živého Boha“ (Žid 12,22).

Bibliční proroci často zobrazovali Boží lid jako ženu, ať už jako jeho věrnou nevěstu, (např. Iz 54,5–6; 62,5; Oz 1,2; 2,19–20), nebo jako cizoložnici (např. Lv 17,7; Iz 1,21; Jer 2,20; 3,1–9; Ez 16,16–41). Spravedlivý Izrael byl matkou obnoveného budoucího zbytku Izraele (Iz 54,1; 66,7–10; Mich 4,9–10; 5,3; srv. Iz 26,18–19; 50,1)¹⁴⁸.

Židovská tradice pokračovala v představě Siónu/ Jeruzaléma jako matky; jejím potomkem mohl být obnovený nebo nový Jeruzalém.

Například v mimokanonické Čtvrté knize Ezdrášově 10,7 je Sión nazýván „matkou nás všech“; v Edrášově vidění je znázorněna neplodná žena, která se stává nebeským Jeruzalémem, a nakonec porodí syna (4. Ezdráš 10,25–57)¹⁴⁹.

Pro představu obnoveného nebo nebeského Jeruzaléma je možné odkázat i na další místa v židovských spisech, jako je syrský Baruch 4,1–6; 32,2–4, 4. Ezdráš 7,26; 8,52;

¹⁴⁷ V prvním verši krásného hymnu „*Urbs Jerusalem beata*“ (7.–8. stol.) se zpívá: „*Urbs Jerusalem beata, dicta pacis visio, quae construitur in coelo vivis lapidibus, et angelis coronata ut sponsata comite.*“ – „Požehnané město Jeruzalém, nazývané vize pokoje, postavené na nebesích z živých kamenů a korunované anděly jako nevěsta pro ženicha.“

¹⁴⁸ KEENER, Craig S. *Galatians*, s. 421–422.

¹⁴⁹ *Čtvrtá kniha Ezdrášova* je jednou z apokalyps židovského původu, které reagují na pád jeruzalémského chrámu v roce 70 n. l. (do stejné skupiny patří i 2. a 3. kniha Báruchova či Apokalypsa Abrahamova). 4. kniha Ezdrášova byla tedy napsána v Palestině krátce po roce 70; srv. SOUŠEK: *Knihy tajemství a moudrosti.*, Vyšehrad, Praha 1998: svazek I., s. 117, 256; svazek II. s. 229, 238, 244, 252, 269, 289.

10,54;13,36; etiopský Henoch 53,6; Závěť Danova 5,13¹⁵⁰, traktát Talmudu Baba Batra 75b¹⁵¹ aj.

Město není jen soubor staveb, ale především společenství. Benedikt XVI. připomíná, že „spása se vždy týkala člověka, zapojeného do lidského obecnství. List Židům hovoří o ‚městě‘ (srv. 11,10.16; 12,22; 13,14), tedy o spáse tedy o spáse mající pospolný ráz. Tomu odpovídá pojetí hříchu u církevních otců, který je chápán jako rozbití jednoty lidského rodu, jako roztržství a rozdělení. Babylón, místo zmatení jazyků a rozdělení, znázorňuje to, co ve své podstatě hřích působí. ‚Vykoupení‘ se nám pak ukazuje jako obnovení jednoty, v níž se sjednocujeme do jednoho světového společenství věřících.“¹⁵²

3.7. Verš 4,27

3.7.1. Text a překlad

NA28: γέγραπται γάρ·// εὐφράνθητι, στεῖρα ἢ οὐ τίκτουσα, // ῥῆξον καὶ βόησον, ἢ οὐκ ὠδίνουσα·// ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου // μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα.

Pro porovnání: LXX, Iz 54,1: εὐφράνθητι στεῖρα ἢ οὐ τίκτουσα ῥῆξον καὶ βόησον ἢ οὐκ ὠδίνουσα ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα εἶπεν γὰρ κύριος

NVulg: scriptum est enim: “Laetare, sterilis, quae non paris, // erumpe et exclama, quae non parturis, // quia multi filii desertae // magis quam eius, quae habet virum”.

ČLP: Je totiž psáno: „Raduj se neplodná, kteráš nerodila, v jásot propukni ty, kteráš nepoznala porodní bolesti. Neboť mnoho dětí bude mít žena opuštěná, více než ta, která má muže.“

Pro porovnání: *ČLP (V. Bogner)* Iz 54,1: Raduj se, neplodná, která jsi nerodila, propukni v jásot, vesel se, která jsi nezkusila porodní křeče, neboť více synů má osamělá než ta, která se vdala – praví Hospodin.

Revidovaný ČLP¹⁵³ (J.Hřebík, J. Brož) Iz 54,1: „Jásej, neplodná, která jsi nerodila, propukni v jásot, vesel se, která jsi nezkusila porodní bolesti, neboť více synů má osamělá než ta, která se vdala“ – praví Hospodin.

¹⁵⁰ srv. TICHÝ, Ladislav. *Biblické argumenty*, s. 9.

¹⁵¹ RADL, Walter. *List Galaťanům*, s. 63.

¹⁵² BENEDIKT XVI. *Encyklika Spe salvi papeže Benedikta XVI. o křesťanské naději*, čl. 14. Praha: Paulinky, 2008, s. 22–23.

¹⁵³ *Izaiáš* (2018), s. 342.

Vlková, překlad Iz 54,1 z MT¹⁵⁴: Raduj se, neplodná, která jsi nerodila, propukni v jáсот a výskej, ty, která jsi neměla porodní bolesti, neboť mnoho bude dětí osamělé, [víс] než té, která měla muže, řekl *to totiž* Pán.

Vlková, překlad Iz 54,1 z LXX¹⁵⁵: Jásej, neplodná, která jsi nerodila, propukni v *jasot* a výskej ty, která ses nesvíjela [v porodních bolestech], neboť mnoho bude synů opuštěné [víс] než *synů* té, jež je vdaná, řekl Hospodin.

3.7.2. Lexikální poznámky k verši 4,27

V tomto verši setkáváme z pohledu NZ s poměrně vzácným lexikem. Sloveso εὐφραίνω (euphrainó) – v akt. (*po*)*těšit*, v pas. *radovat se, jásat, veselit se, hodovat, slavit* je poměrně řídké s pouhými 14 výskyty v NZ, v uvedeném tvaru εὐφράνθητι (euphranthēti), jenž je 2. os. sg. impt. aor. pas., se setkáváme jen na tomto místě. Rovněž substantivum στεῖρα (steira, f.) – *neplodná*, zde ve vok., má jen 5 NZ výskytů (Lk 1,7; 1,36; 23,39; první dva výskyty jsou ve vztahu k Alžbětě, třetí je součástí Ježíšova apelu k jeruzalémským ženám na křížové cestě; pak výskyt zde, a nakonec v Žid 11,11 ve vztahu k Sáře a její víře).

Sloveso τίκτω (tiktó) – *rodit, porodit, nechat urodit*, v trpném rodu *narodit se* se v NZ vyskytuje 18krát a zde jej potkáváme ve vok. f. sg. prez. part. akt. τίκτουσα (tiktousa). Další řídké sloveso je ῥήγνυμι (rhégnumi) – *rozsápat, rozrhat, proniknout, puknout, propuknout (i v jáсот)* s pouhými 7 výskyty v NZ: Mt 7,6; 9,17; Mk 2,22; 9,18; Lk 5,37; 9,42 a zde, přičemž samotný tvar ῥήξων (rhēxon), 2. os. sg. aor. impt. akt., je ojedinělý. Sloveso βοάω (boaó) – *volat, křičet* má 12 výskytů v NZ, přičemž samotný tvar βόησον (boēson), tj. úplně stejně jako v předchozím případě 2. os. sg. aor. impt. akt., je rovněž unikátní. Se slovesem ὀδίνω (ódinó) – *mít porodní bolesti, rodit v bolestech (i přen.)* se v NZ setkáváme jen třikrát: v Gal 4,19, zde a v Zj 12,2; ὀδίνουσα (ōdinousa) je vok. f. sg. prez. part. akt.

Adjektivum πολλά (pollá, n.) je nom. pl. πολύς (polýs) – *mnohý, mnoho, četný*; τέκνα (tekna) je nom. pl. substantiva τέκνων. Adjektivum ἔρημος (erémos) – *opuštěný, osamělý*,

¹⁵⁴ *Izaiáš: komentovaný překlad řecké septuagintní verze*. Překlad Gabriela Ivana Vlková a Jana Plátová. Praha: Vyšehrad, 2018, s. 312.

¹⁵⁵ Ibid. „LXX zde ke slovesu ‚propuknout‘ (ῥήγνυμι) nepřipojí ‚v radost‘ (εὐφροσύνην) výslovně jako ve [Iz] 49,13 a 52,9, nicméně v daném kontextu vyjadřuje totéž.“ K technice převodu mezi MT a LXX uvádí Vlková (ibid., s. 16), že „překladatel vynechával místy takové prvky, které vyhodnotil jako nadbytečné, zejména synonyma v paralelních vyjádřeních, případně prvky, které mají v MT spíše charakter dodatku.“

poušť, pustina s 48 výskyty v NZ potkáváme v téměř unikátním tvaru gen. sg. f. ἐρήμου, který se nachází jenom zde a v Jan 11,54. V tomto v. je užito příslovce μᾶλλον – *více, raději, spíše* apod. S běžným slovesem ἔχω (echó) – *mít, vlastnit, držet, zachovat, dařit se, být* apod. se setkáváme ve tvaru gen. sg. f. préz. part. akt. ἐχούσης (echousēs); tento tvar už najdeme jen v Žd 9,8. Substantivum ἀνὴρ (anér, m.) – *muž, manžel, někdo, člověk* je uvedeno v akuz. ἄνδρα.

3.7.3. Výklad k verši 4,27

Na tomto místě jsme svědky užití jednoho ze sedmi pravidel (middot) rabbi Hilela¹⁵⁶: jde o druhé pravidlo zvané *gezera šava* neboli pravidlo výkladu verbální analogií, použitelné za předpokladu, kdy to není v rozporu s tradicí; obě srovnávané pasáže musí pocházet z Tóry; slova musí být stejná nebo podobná a kdybychom jedno takové slovo vyškrtli, smysl věty zůstane beze změny. Zde skutečnost, že Sára byla neplodná (srv. στείρα v Gn 11,30 LXX), umožňuje Pavlovi spojit Sáru s Iz 54,1, které také obsahuje slovo „neplodná“ (srv. στείρα v Iz 54,1 LXX). Další „neplodnou“ je tedy také město Jeruzalém¹⁵⁷ (v řečtině samozřejmě ve femininu), které, ač představuje „neplodnou“, je manželkou Páně (54,5–8) a mělo by se radovat, protože bude Pánem znovu vybudováno (Iz 54,11–12) a protože její synové budou vyučováni Pánem (Iz 54,13). Blíže pojednáváme o kontextu verše Iz 54,10 v samostatném oddíle.

3.8. Verš 4,28

3.8.1. Text a překlad

NA28: Ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ.

NVulg: Vos autem, fratres, secundum Isaac promissionis filii estis.

ČLP: A vy, bratři, jste jako Izák děti zaslíbení.

3.8.2. Lexikální poznámky k verši 4,28

Ὑμεῖς (Hymeis) je nom. pl. 2. os. běžného osobního přivlastňovacího zájmena σύ (su) – *ty* mající inkluzivní význam *vy [všichni]* a postpozitivní částice δέ zde funguje jako

¹⁵⁶ Sedm pravidel rabbi Hilela je jedním ze základních souborů metodických postupů rabínské hermeneutiky, blíže viz STEMBERGER, Günter. *Talmud a Midraš*, s. 35–52, pro rychlý přehled též Wikipedie otevřená encyklopedie [s vyloučením odpovědnosti dle licence CC–BY–SA]. *Heslo: Rabínská hermeneutika*. Dostupné on-line: <https://cs.wikipedia.org/wiki/Rab%C3%ADnsk%C3%A1_hermeneutika> [cit. 26.11.2022]

¹⁵⁷ Srv. BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, s. 182.

důsledkové spojení (*tak*); ἀδελφοί (adelphoi) je vok. pl. subst. ἀδελφός (adelphos, m.) – *bratr* (i přen.), *příbuzný*, *soukmenovec*.

3.8.3. Výklad k verši 4,28

Pavel nyní vysvětluje důsledky své argumentace ve verších 22–27.

3.9. Verš 4,29

3.9.1. Text a překlad

NA28: ἀλλ' ὡσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν.

NVulg: Sed quomodo tunc, qui secundum carnem natus fuerat, persequabatur eum, qui secundum spiritum, ita et nunc.

ČLP: Ale jako tehdy ten narozený způsobem přirozeným pronásledoval narozeného způsobem nadpřirozeným, tak je tomu i teď.

3.9.2. Lexikální poznámky k verši 4,29

Spojka ἀλλ' zde funguje pro uvození kontrastu s tím, co bylo řečeno v předchozím verši a rovněž uvozuje přirovnání, které bude následovat; ὡσπερ (hósper) je částice – *právě tak jako, stejně jako* s 36 výskyty v NZ; běžné je příslovce τότε (tote) – *tehdy, v té době, potom, pak* i příslovce οὕτως (houtós) – *tak, takto; prostě; takový*. Se substantivem πνεῦμα (pneuma, n.) – *duch, dech*; *Duch svatý* se setkáváme v akuz. Řídce je užívaný tvar již zmíněného slovesa γεννάω (gennaó), konkrétně nom. sg. m. aor. part. akt. γεννηθεὶς (gennētheis), jenž se vyskytuje v NZ celkem třikrát: zde, v Žid 11,23 a 1Jan 5,18.

Se slovesem διώκω (dióko) – *spěchat, pospíchat, běžet, pronásledovat, vyhnat, zapudit, usilovat se* v NZ potkáme celkem 45krát, přičemž unikátní je výskyt 3. os. sg. impf. ind. akt. ἐδίωκεν (ediōken) v tomto verši.

3.9.3. Výklad k verši 4,29

Pravdivost závěru verše 28 je nyní potvrzena zkušeností samotných Galatů, které Pavel vidí jako předobraz Izmaelova pronásledování Izáka. Konstrukce verše 29 má

charakter větné periody¹⁵⁸ v konstrukci ὥστε X (protasis) ... οὕτως καὶ νῦν Y (apodosis).

Kontrast mezi tím, kdo se narodil „podle těla“ (κατὰ σάρκα) a tím, kdo se narodil „podle Ducha“ (κατὰ πνεῦμα), zachycuje kontrast mezi dvěma Abrahamovými syny ve verši 23. Oba bratři reprezentují odlišné typy lidí: jedni žijí tělesně a vnějškově, druzí duchovně, resp. v síle Ducha. Obrazy Ducha se vyskytují zejména v oddíle 3,1–14; v následujícím oddíle (3,15–29) Pavel hojně nabízí téma zaslíbení. Konstrukce κατὰ πνεῦμα a δι' ἐπαγγελίας jsou v podstatě dvě strany jedné mince: život z Ducha je naplněním Božího příslibu, darem zdarma daným, avšak zároveň úkolem pro obdarovaného, posláním a důsledkem svobodného rozhodnutí; lze se rozhodnout i proti, žít si κατὰ σάρκα a Boží dar neproměnit v užitek.

Pavel samozřejmě předpokládá rozvinutější popis příběhu o Izmaelovi a Izákovi než ten, který uvádí Písmo, protože Starý zákon explicitně nezaznamenává nic o Izmaelově pronásledování Izáka. V Targumech a rabínských spisech však existují různé židovské tradice, které vyvozují ze slovesa¹⁵⁹ uvedeného v Gn 21,9 nepřátelské jednání. Pavel ztotožňuje judaisty s Izmaelem, který je tělesný a pronásledovatel, zatímco věřící z Galacie pohanského původu s Izákem, který je „z Ducha“ a je pronásledován.

Udo Schnelle píše: „Jako ti, kteří se „narodili podle Ducha“, pokřtění věřící již nepatří do říše otroctví, ale do říše svobody [...]. Nový vztah k Bohu a Ježíši Kristu skrze dar Ducha uvádí věřící do stavu adoptivních dětí (Řím 8,15).“¹⁶⁰.

3.10. Verš 4,30

3.10.1. Text a překlad

NA28: ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας.

¹⁵⁸ V lingvistice jsou *protasis* čili předvěti a *apodosis* čili závěti dvě části větné periody, podmíněné věty ve tvaru: „Pokud protasis, potom apodosis“. Srv. např. *Wikipedie otevřená encyklopedie* [s vyloučením odpovědnosti dle licence CC–BY–SA]. Heslo: *Větná perioda*. Dostupné on-line: <https://cs.wikipedia.org/wiki/V%C4%9Bn%C3%A1_perioda> [cit. 26.11.2022].

¹⁵⁹ MT: *mə-ša-hēq*, LXX *παίζοντα* je tvarem slovesa *cachaq* – Strongova hebrejská konkordance 6711; uvedené sloveso se v různých tvarech vyskytuje pouze v Gn 17,17; 18,12.13.15; 19,14; 21,6.9; 26,8; 39,14.17; Ex 32,6 a Sd 16,25. To může znamenat, že si Izmael s Izákem hrál, dělal si z něj legraci, smál se mu, vtipkoval s ním nebo na jeho účet, ale také posmíval se mu, šikanoval ho či jej jinak týral.

¹⁶⁰ SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Baker Publishing, 2009, s. 273.

Pro porovnání: Septuaginta, Gn 21,10: καὶ εἶπεν τῷ αβρααμ ἔκβαλε τὴν παιδίσκην ταύτην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς οὐ γὰρ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης ταύτης μετὰ τοῦ υἱοῦ μου ισαακ

NVulg: Sed quid dicit Scriptura? “Eice ancillam et filium eius; non enim heres erit filius ancillae cum filio liberae”.

ČLP: Co však říká Písmo? „Vyžeň otrokyni i jejího syna; nebude přece dědit syn otrokyně se synem *manželky* svobodné!“

Pro porovnání: *ČLP (V.Bogner); shodně revidovaný ČLP¹⁶¹* Gn 21,10: Řekla tedy Abrahamovi: „Vyžeň tu otrokyni i s jejím synem, nebude přece dědit syn této otrokyně zároveň s mým synem Izákem“.

3.10.2. Lexikální poznámky k verši 4,30

Běžné je tázací zájmeno v přímých i nepřímých otázkách *τί* (ti, n.), zde v akuz. sg.–*kdo, co, proč* anebo jako atribut *který, jaký*. Sloveso *λέγω* (legó) – *řici, tvrdit, myslet, mínit, zeptat se, přikázat, nazvat* aj. má tvar 3. os. sg. prez. ind. akt. *λέγει* (legei). Substantivum *γραφή* (graphē, f.) – nom. sg. značí *písmo nebo Písmo (svaté)*. Sloveso *ἐκβάλλω* (ekballo) – *vyhodit, vyhnat, vypudit, vykázat; poslat ven, poslat, rozeslat, propustit, nechat odejít, rozhlásit, rozšířit, vyjmout, vyndat; vytáhnout; vynést, vydat; odstranit, odhodit* má 81 NZ užití, ale jen pětkrát (Mt 7,5; Mk 9,47; Lk 6,42; zde a Zj 11,2) se s ním setkáme ve tvaru 2. os. sg. aor. impt. akt. *ἔκβαλε* (ekbale). Již zmíněné substantivum *παιδίσκη* (paidiské, f.) je použito v akuz. sg. *παιδίσκη* (paidiskēn). Substantivum *υἱός* (huios, m.) se zde vyskytuje jednak v akuz. sg. *υἱὸν* (huion), jednak v gen. sg. *υἱοῦ* (huiou). Běžná zápornka *μὴ* (mē) znamená *ne-, aby ne*, v otázkách též *cožpak (ne)*. Sloveso *κληρονομήσει* (klēronomēsei) – *dědit, zdědit (μετὰ – spolu s), být dědicem, dostat za dědictví, získat*, jež se v NZ vyskytuje celkem 18krát, totožný tvar 3. os. sg. fut. ind. akt. má 3 výskyty: Mt 19,29; zde a v Zj 21,7.

3.10.3. Výklad k verši 4,30

Vrchol Pavlovy alegorie přichází ve verši 30. Zde Pavel aplikuje na situaci v Galacii Sářina nemilosrdná slova z Gn 21,10. Nejsou však připsána Sáře, ale Písmu; Pavel navíc mění kontext v Gn „můj syn Izák“ (LXX: υἱοῦ μου ισαακ) na „syna svobodné ženy“ (*τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρως*). Galatští judaisté pravděpodobně sami použili Gn 21,10 proti

¹⁶¹ *Pentateuch: (Pět knih Mojžíšových): český katolický překlad* [BROŽ, Jaroslav (ed.) et al.], s. 84–85.

Pavlovi, jehož teologie podle jejich názoru byla „izmaelskou“ formou pravdy, a proto by měla být „vyhnána“. Pavel však jejich argumentaci zcela obrací a dává svým oponentům pít jejich vlastního jedu: Pavel vyzývá k vyhnání judaistů, kteří přišli do galatských sborů zvenčí, čímž by se omezil jejich vliv na galatské křesťany (ať už ty z pohanství, nebo židovského původu.)

Moo¹⁶² upozorňuje na rozdíly mezi Pavlovým textem na straně jedné a MT a LXX na straně druhé: zde, na rozdíl od MT a LXX, chybí demonstrativní přídavné jméno ve vztahu k odkazům na „otrokyni“. Pavel ho může vynechat, protože na rozdíl od SZ textu není Hagar od v. 25 výslovně zmíněna. „Můj syn Izák“ v LXX a MT je nahrazen Pavlem „synem svobodné ženy“.

3.11. Verš 4,31

3.11.1. Text a překlad

NA28: διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρως.

NVulg: Itaque, fratres, non sumus ancillae filii sed liberae.

ČLP: Proto, bratři, nejsme dětmi otrokyně, ale manželky svobodné.

3.11.2. Lexikální poznámky k verši 4,31

Verš otevírá řidší spojka διό (dio) – *proto, tedy, tudíž* s 53 výskyty v NZ; ἐσμὲν (esmen) je 1. os. pl. přezens ind. akt. slovesa εἶμι (eimi) – být. Jinak je užito výhradně lexika z předchozích veršů.

3.11.3. Výklad k verši 4,31

Otázka, která se dostává přímo do popředí v Pavlově použití Abrahama v 3,6–9 a která je základem celé jeho argumentace poté v 3,10–4,11, zní: Kdo jsou Abrahamovy pravé děti a dědicové?

„Zaslíbení Abrahamovi je textem, na němž lze exemplárně objasnit Pavlovo chápání Písma a současně jej odlišit od ostatních novozákonních vymezení vztahů Nového a Starého zákona. Písmo obsahuje Tóru, není s ní však identické. Starý zákon zůstává v listech Galatským i Římanům coby teologický rámec nepostradatelný, avšak při

¹⁶² MOO, Douglas J. *Galatians*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013, s. 315.

pohledu na spásu u Boha představuje Kristus ‚konec Zákona‘ pro každého, kdo věří (Řím 10,4)¹⁶³.

Pavel uzavírá alegorii, aby si připravil pole pro osvětlení důsledků toho, co znamená být syny svobodné a navazuje plynulý přechod do oddílu 5,1–12. Jeví se však jako žádoucí nepominout samotný verš 5,1, který může plnit roli *interpretačního klíče* pro právě uzavřenou alegorii. Přestože většina komentátorů již verš 5,1 nepřirazuje k celku 4,21–31, podle našeho názoru by právě opominutí tohoto verše mohlo vést k mylné interpretaci některých aspektů Pavlovy alegorie Hagar a Sary.

3.12. Verš 5,1

3.12.1. Text a překlad

NA28: Τῆ ἐλευθερία ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῶ δουλείας ἐνέχεσθε.

NVulg: Hac libertate nos Christus liberavit; state igitur et nolite iterum iugo servitutis detineri.

ČLP: To je ta svoboda, ke které nás osvobodil Kristus. Buďte v tom tedy pevní a nenechte se zase zapřáhnout do toho otrockého chomoutu.

3.12.2. Lexikální poznámky k verši 5,1

Χριστὸς (Christos) je christologický titul Pomazaného. Jedná se o jediný explicitní odkaz na Ježíše z Nazareta v naší perikopě. Se substantivem ἐλευθερία (eleutheria, f) se setkáváme v dat. sg. a toto slovo znamená *svoboda* s celkem 11 výskyty v NZ: Řím 8,21; 1Kor 10,29; 2Kor 3,17; Gal 2,4; zde; dvakrát 5,13; Jak 1,25; 2,12; 1Petr 2,16 a 2,19. Tvar ἡμᾶς (hēmās) je akuz. pl. (ἡμεῖς) osobního přivlastňovacího zájmena ἐγώ.

Zajímavé je užití slovesa ἐλευθερώω (eleutheroó) – *osvobodit, učinit svobodným* – s pouhými 7 výskyty v NZ (Jan 8,23; 8,36; Řím 6,18 a 22; 8,2 a 21 a zde), a to jako 3. os. sg. aor. ind. akt. ἠλευθέρωσεν (ēleutherōsen). Vzácné je i sloveso στήκω (stékó) – *stát pevně, být pevný* – s pouhými 11 výskyty v NZ, z nichž 7 má zde použitý tvar 2. os. prez. impt. akt. στήκετε (stēkete); všechny výskyty jsou tyto: Mk 3,31; 11,25; Jan 8,44; Řím 14,4; 1Kor 16,13; zde; Flp 1,27; 4,1; 1Sol 3,8; 2Sol 2,15; Zj 12,4. Velmi vzácné je též sloveso ἐνέχω (enechó) – *mít zášť, chovat se nepřátelsky* anebo *být podroben (čemu)*,

¹⁶³ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 247.

nechat se sevřít (do čeho) s pouhými 3 výskyty v NZ: Mt 6,19; Lk 11,53 a zde; ἐνέχεσθε (enecheste) je 2. os. pl. prez. imp. pas. nebo med. tohoto slovesa.

Běžná je spojka/částice οὖν (oun) – *tedy, tudíž, proto, pak* i příslovce πάλιν (palin) – *zpět, nazpět, opět, znovu, zase, nadále, také, na druhé straně, a přece*.

Substantivum ζυγός (zugos, m.) – *jho, jařmo* (i přen.), *váha* (na vážení) s pouhými 6 výskyty v NZ: Mt 11,29–30; Sk 15,10; zde; 1Tim 6,1; ve významu *vah* pak v Zj 6,5, je užito v dat. sg. ζυγῶ (zygō); δουλείας (douleias) je gen. sg. již zmiňovaného substantiva δουλεία.

3.12.3. Výklad k verši 5,1

„Pavel se domnívá, že křesťané již mají status synovství (srv. Gal 3,26; 4,6–7; Řím 8,16); oblékli Krista (Gal 3,27; Řím 13,14), takže je v nich utvářen Kristus (Gal 4,19). Jako dědicové zaslíbení (srov. κληρονομία, Gal 3,18; κληρονόμος, Gal 3,29; 4,1.7; Řím 4,13–14; srv. dále 1Kor 6,9–10; 15,50) již mají účast na Božím spásném díle; bylo jim uděleno postavení Božích dětí a s tím spojená svoboda (Gal 5,21)“¹⁶⁴.

V Kristu jsme obdrželi „podstatu budoucí skutečnosti, a tak očekávání Boha dostává novou jistotu. Jde o očekávání budoucí skutečnosti z přítomnosti, která již byla darována. Očekávání se v Kristově přítomnosti stává i jeho očekáváním, v němž on čeká na konečné naplnění svého Těla při svém definitivním příchodu“¹⁶⁵.

„Křesťanská existence představuje svobodu samotnou svou podstatou; svoboda je pro Pavla ‚základním slovem evangelia‘. Křesťanská svoboda plyne z vysvobození z moci hříchu, jež vydobyl Ježíš Kristus, a přivlastňuje se křtem.“¹⁶⁶ Kristus svým slavným křížem získal spásu pro všechny lidi. V něm máme společenství s „pravdou, která osvobodí“ (Jan 8,32). Byl nám dán Duch svatý, a jak učí apoštol, „kde je duch Páně, tam je svoboda“ (2 Kor 3,17). Už nyní se chlubíme „svobodou... Božích dětí“ (Řím 8,21)¹⁶⁷.

Cestou k této svobodě je tedy křest¹⁶⁸. Pavlovy výklady jsou zásadní pro křesťanské chápání křtu. Ačkoli nepodává systematické pojednání, je zřejmé, že křest Pavel chápe jako to, co „zakládá příslušnost člověka ke Kristu. Kdo je pokřtěn v Krista, tj. v jeho

¹⁶⁴ SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*, s. 276.

¹⁶⁵ BENEDIKT XVI. *Encyklika Spe salvi*, čl. 9, s. 18.

¹⁶⁶ SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*, s. 309.

¹⁶⁷ Srv. KKC 1741.

¹⁶⁸ Srv. KKC 1243, 1264, 1265, 1267 aj.

jméno, má s ním společenství (srv. Řím 6,4n)¹⁶⁹. Křest ovšem předpokládá víru. Jak shrnuje Benedikt XVI.: „Víra není jen osobním vztáhnutím se ke skutečnosti, která má přijít a dosud zcela schází. Víra nám podává již nyní něco z očekávané skutečnosti a tímto způsobem už přítomná skutečnost vytváří základ, jímž můžeme „dokázat“ to, co zatím ještě nevidíme. Víra tak vtahuje budoucnost do přítomnosti, takže budoucnost již není jen čisté „ještě ne“. Budoucnost se tak dotýká přítomnosti a proměňuje ji; vstupuje do přítomnosti a přítomnost se prolíná s budoucností“¹⁷⁰. Křest tak má eschatologický rozměr, je branou k věčnému životu¹⁷¹.

¹⁶⁹ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 170–173.

¹⁷⁰ BENEDIKT XVI. *Encyklika Spe salvi*, čl. 7, s. 14–15.

¹⁷¹ Srv. KKC 1227, 1274.

4. Teologické důsledky, podněty pro duchovní život

Mojžíšovský zákon a křesťanská svoboda

V čem spočívá osvobození v Kristu? Jedná se především o svobodu od jha mojžíšského zákona. Jak blíže shrnuje Schnelle: „Otázka obřízky zjevně a nevyhnutelně souvisela s otázkou získání podílu na společenství Tóry, tj. soteriologická kvalita Kristovy události by byla narušena. [...] Pavel degraduje Tóru v tom, že ji hodnotí jako sekundární jak chronologicky (Gal 3,17), tak věcně (3,19–20). Její role v historii byla pouze pedagogická (srov. 3,24). Tato doba otroctví nyní skončila v Kristu, který osvobodil lidské bytosti do svobody víry (Gal 5,1). Věřící z judaismu i pohanství jsou legitimními dědici zaslíbení Abrahamovi na jiném základě, než je obřízka a Tóra (3,29). Pavel ruší privilegovaný hamartiologický status Židů a židovských křesťanů (2,16) a řadí je do stejné kategorie jako lidstvo jako celek – v dějinách určených hříchem (srov. 3,22). Obřízka a Tóra nefigurují v soteriologické sebedefinici křesťanství, protože Bůh se přímo zjevuje v Ježíši Kristu a pokřtění věřící se této spásné události účastní darem Ducha.“¹⁷²

Myšlenku svobody vyslovuje Pavel explicitně ve 4,26. A tuto svobodu spojuje s „horním“, tj. nebeským Jeruzalémem, který je svobodný¹⁷³.

Jak poukazuje Pokorný, „...vystává základní problém, jaký význam má ještě Tóra pro vztah křesťanů (z pohanů) k Bohu a také pro společenství stolu židokřesťanů s křesťany z pohanů poté, co Kristus svou zástupnou obětí již přinesl záchranu z tohoto věku (Gal 1,3n; 2,20; 3,13n). V jádru se spor vyostřuje v otázku, zda za spravedlnost (2,21; 3,6.21; 5,5), popř. ospravedlnění (2,16n; 3,8.11.24) a věčný život (3,11n. 21) vděčíme vztahu ke Kristu *samotnému*, nebo zda nějaký soteriologický význam přísluší *také* Tóře. [...] zůstane-li dodržování obřízky jako další doplňující podmínka pro křesťany z pohanů zachováno, jak chtěli židokřesťanští odpůrci v Galacii, pak si Zákon ponechává svou soteriologickou funkci.“¹⁷⁴

Křesťanské vztahování se k Bohu již není regulováno Tórou. Znamená to tedy, že se na křesťany nic nevztahuje? Je tomu jinak: co se z přikázání Tóry týká jednání s ostatními lidmi, to je nyní motivováno láskou k bližnímu (srov. Gal 5,14). Jak uvádí Pokorný, „starozákonní přikázání lásky k bližnímu (Lv 19,18) coby naplnění Tóry je závazné beze

¹⁷² SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*, s. 298.

¹⁷³ TICHÝ, Ladislav. *Biblické argumenty*, s. 9.

¹⁷⁴ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 238.

změn také pro křesťany z pohanů (Gal 5,6.13n; srv. Řím 13,8–10). Prikázání lásky sice vyžaduje poslušnost, ovšem nikoli již jako Tóra ze Sinaje; láska je nyní vše určujícím středem křesťanské etiky pouze jako ‚zákon Kristův‘ (Gal 6,2)¹⁷⁵.

Jak upozorňuje Benedikt XVI., „věřící Izraelita se každodenně modlí slovy knihy Deuteronomium, o nichž ví, že obsahují jádro jeho existence: ‚Slyš, Izraeli, Hospodin, náš Bůh, je jediný Bůh. Miluj Pána, svého Boha, z celého srdce, z celé duše a ze všech sil‘ (Dt 6,4–5). Ježíš spojil a sjednotil prikázání lásky k Bohu s prikázáním lásky k bližnímu, které 6 je obsaženo v knize Levitikus: ‚Budeš milovat svého bližního jako sebe samého‘ (Lv 19,18; srov. Mk 12,29–31). Jelikož Bůh nás miloval jako první (srov. 1Jan 4,10), láska už není pouze ‚prikázáním‘, nýbrž odpovědí na dar lásky, s nímž nám Bůh vychází v ústrety“¹⁷⁶.

Nebezpečí plyne z jakékoli křesťanské snahy rehabilitovat skutky zákona, tedy „skutky, které Zákon požaduje konat, tzn. dodržování Tóry cestou plnění jejích prikázání. [...] Odmítnout je třeba rovněž výklad těchto skutků ve smyslu jakékoli formy spravedlnosti ze skutků a náboženství výkonu, popř. sebeospravedlnění člověka před Bohem“¹⁷⁷.

Proti modloslužebnému pokušení sebeospravedlnění Pavel rozvíjí učení o ospravedlnění, které otevírá novou perspektivu, již lze shrnout slovy: Kristus je naděje pro všechny lidi. „To, jak Pavel jedinečným způsobem kombinuje kultickou metaforiku Ježíšova obětování s právnickým pojmem ospravedlnění, kam zahrnuje i prohlášení za spravedlivého před Božím soudem, je radikálně novou interpretací evangelia o Kristově vzkříšení“¹⁷⁸.

Hovoří-li Pavel o svobodě, nemá na mysli v první řadě svobodu politickou anebo svobodu ve filosofickém významu. Když Pavel říká „ospravedlnit“, má na mysli osvobození před Božím soudem (Gal 2,16n). Hovoří-li o „spravedlnosti“, pak se nejedná o distributivní spravedlnost, která udílí odplatu a trest, nýbrž o moc prosazující dobrou Boží vůli a ustavuje zdravý poměr mezi člověkem a Bohem. Tato Bohem ustanovená (3,18) spravedlnost člověku poskytuje trvalou nadějí (3,21), navrácí mu hříchem narušené postavení Božího dítěte (4,5–7) a v Duchu svatém mu dává sílu k novému životu na zemi

¹⁷⁵ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 238.

¹⁷⁶ BENEDIKT XVI. [papež]. *Deus caritas est: encyklika nejvyššího pontifika Benedikta XVI.* Překlad Ctírad Václav Pospíšil. Praha: Paulínky, 2012., čl. 1, s. 5-6.

¹⁷⁷ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 240.

¹⁷⁸ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 244.

(5,5; srv. 3,5; 4,6n). Člověk se stává „novým stvořením“ (6,15). To je podle Pavla to, co se zvěstuje v evangeliu a je přijímáno vírou.¹⁷⁹

„Pavel rozvinul učení o ospravedlnění především z ekleziologických důvodů. [...] Argumentace Pavlových odpůrců v Galacii se odvolává zpět ke Starému zákonu: je-li Ježíš Mesiáš (Kristus), pak musí ti, kteří jej jako Krista poznávají, být mesiášským lidem. Mesiášským lidem je však Izrael – potomstvo Abrahamovo, jehož znamením smlouvy je obřízka (Gn 17). Toto židokřesťanské pochopení mělo za následek, že také ne-Izraelité, kteří vyznávali Ježíše jako Krista a chtěli mít účast na novém věku, se museli nejdříve prostřednictvím obřízky stát Židy. Nežidovští křesťané, křesťané z pohanů, měli tedy v církvi zaujímat pouze druhořadé postavení, tedy asi takové, jaké měli v synagoze neobřezaní bohobojní, kteří s židovskou vírou sympatizovali, bez obřízky však nebyli akceptováni jako Židé v plném smyslu (Gal 2,11n; Sk 15,1). To, že by bývalí pohané měli být bez obřízky, pouze na základě křtu uznáni za plnohodnotné členy společenství, bylo něco nového. Tím Pavel dosáhl toho, co bylo pro sympatizanty a bohobojné v židovských kruzích ještě zcela nemyslitelné.“¹⁸⁰

Svoboda v Kristu však nemá nic společného s nezkrotností a nevázaností. Zde se ukazuje rozdíl mezi Izákem a Izmaelem: Izmael se stává „lučištníkem, žije z lovu a loupeže. Luk je jeho zbraní – jako i Esaua, s nímž bude spřízněn (Gn 28,9). Izmael se stává praotcem kočovníků, kteří putují po pustých místech; ne však proto, že hledají pravou vlast (Žid 11,14-16), ale proto, že hledají kořist jako loupeživí beduíni. Ve své nezkrotnosti se nedají vázat žádnými pouty (srv. Gn 16,12)“¹⁸¹.

Benedikt XVI. připomíná s burcující prorockou naléhavostí: „Pokud nyní míříme na téma svobody, je třeba mít stále na paměti, že lidská svoboda vyžaduje souhru různých svobod. Tato souhra se ovšem nemůže zdařit, pokud schází vnitřní míra, která všechny svobody společně určuje a která je základem a cílem naší svobody. [...] Co se týká obou velkých témat ‚rozumu‘ a ‚svobody‘, je zde možné jen uvést otázky, které jsou s nimi spojené. Rozum je jistě velkým Božím darem člověku a vítězství rozumu nad nerozumností je rovněž cílem křesťanské víry. Kdy ale rozum skutečně vládne? Pokud se odděluje od Boha? Pokud se stal vůči Bohu slepým? Je rozum týkající se schopností a projevující se výrobou opravdu úplný? Pokud pokrok, aby byl vůbec pokrokem,

¹⁷⁹ Srv. POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 244–245.

¹⁸⁰ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*, s. 245–246.

¹⁸¹ *Genesis* (1968), s. 135.

potřebuje mravní růst lidství, musí být rozum, zakládající a posilující schopnosti a dovednosti člověka, naléhavě doplněn o jeho otevřenost vůči spásným silám víry, vůči rozlišení mezi dobrem a zlem. Jen tak bude opravdu lidským rozumem; a takovým bude, když ukáže správnou cestu vůli, což může opět jen tehdy, pokud svým pohledem přesáhne sebe a vidí i nad sebe. V opačném případě se situace člověka, který trpí nevyvážeností materiálních schopností a nedostatkem soudnosti srdce, stává hrozbou pro něj samého i pro celé stvoření“¹⁸².

Odpověď na problém svobody není jednoduchý. Benedikt XVI. dále připomíná, že „lidská svoboda je stále nová a svá rozhodnutí musí činit stále znovu. Nikdo se za nás nemůže rozhodovat – to bychom pak nebyli svobodní. Svoboda předpokládá, že v základních rozhodnutích představuje každý člověk a každá generace nový začátek“¹⁸³ a uvádí podstatná kritéria svobody: „Svoboda potřebuje přesvědčení; a přesvědčení zde není samo od sebe, ale musí být stále a znovu společensky získáváno. [...] Struktury [společnosti] jsou sice pro člověka a jeho svět důležité, ale [...] nemohou a nesmějí vyřadit ze hry svobodu.“¹⁸⁴ Svoboda je nejen darem, ale i úkolem a výzvou: „Protože člověk zůstává stále svobodný a jeho svoboda je také stále křehká, na tomto světě nikdy nebude existovat definitivně zřízené a upevněné království dobra. Kdo by sliboval definitivně a navždy platný lepší svět, svými sliby jen klame; přehlíží totiž lidskou svobodu. Tu je totiž třeba stále znovu získávat pro dobro“¹⁸⁵.

Lze říci, že svoboda v Kristu nutně znamená následovat Krista, který se zřekl sám sebe (Flp 2,6); klíčem k nalezení pravé svobody je tedy Pánův výrok „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mě!“ (Mt 16,24n). Projevem takové svobody v praktickém životě je mj. určité sebeomezení, z lásky a úcty k druhým a pro jejich dobro: ve svobodě volíme pro sebe méně pohodlnou cestu, menší porci, těžší břemeno aj., aniž bychom reptali na tento svůj úděl a podléhali tak pokušení staršího bratra (z podobenství o marnotratném synu, Lk 15,11–32) či se v pýše chovali jako onen „spravedlivý“ farizej (z podobenství Lk 18,9–14).

¹⁸² BENEDIKT XVI. *Encyklika Spe salvi*, čl. 23, s. 31–32.

¹⁸³ BENEDIKT XVI. *Encyklika Spe salvi*, čl. 24, s. 32.

¹⁸⁴ *Ibid.*, s. 32–33.

¹⁸⁵ *Ibid.*, s. 33.

Problém vyhnání Hagar

Jedna z prvních věcí, které mohou být z pohledu dnešního čtenáře perikopy Gal 4,21–31 zarážející, je samozřejmost, s jakou je vyličena záporná role Hagar. Ačkoli Hagar jen poslouchala svou paní, byla vyhnána.

Když Sára žádala Abrahama, aby služku i jejího syna vyhnal, jedná pochopitelně ve svém nejlepší zájmu: kdo by v domě trpěl další nelegitimní ženu, jejíž syn je navíc starší, ohrožuje syna vzešlého z manželského lože a exkluzivitu jeho dědických práv. Kdo ví, co bude – mohla by uvažovat Sára. Je zcela zřejmé, že díky svému pokročilému věku mohla mít oprávněné obavy, že ji Hagar přežije a zaujme její místo. Abraham se, jak víme, nakonec skutečně znovu žení a má další potomky z Ketury, o níž se sice dočteme plnohodnotně v Genesis, ale vůbec ne v Pavlově alegorii. Sára ani nemusela v prvním plánu myslet na Hospodinovy přísliby dané Abrahamovi, že pravý dědic bude ten ze Sary: paradoxně to mohla být ona, kdo uvažoval podle těla a v momentě, kdy přiměla Abrahama, aby vyhnal Hagar, jednala pod vlivem svých mateřských instinktů, s cílem ochránit dědictví pro svého Izáka: téměř dospělý Izmael i jeho matka, kterou ovšem Sára svému muži přímo nastrčila, byli najednou v domě nežádoucí. Že se tím uskuteční Hospodinův plán, je až druhá rovina příběhu. S ní pracovala celá tradice judaismu a takto ji interpretovala: možná očima Ježíšova učení nelítostně.

Za zmínku by mohla stát podivná pasivita až bezmoc pána domu: jestliže Hagar i Izmael jsou v podstatě pasivními účastníky dění, kteří se svému osudu nemohou vzepřít vzhledem ke svému druhořadému postavení, dalo by se čekat, že Abraham nebude podléhat libovůli Sary, jež tahá za nitky dění: nejen proto, že je patriarchou, hlavou rodu, domu, nejspíš majitelem rozsáhlého hospodářství aj., ale zejména kvůli příslibům, jež dostal od Hospodina a jimž hodlá být věrný.

Pavel přesto s příběhem pracuje a staví Hagar do téhož světla, jak je v judaismu zvykem. Smysl pro spravedlnost, milosrdenství, lásku k bližnímu a soucit, důrazy, jež byly typické i pro prvokřesťanské obce a všechny, kdo byli fascinováni novým učením, které přinesl Ježíš, jako by zde úplně chyběly. Tím, že list Galatským včetně této perikopy je součástí Písma, tedy novozákonního kánonu, dala raná Církev navíc Pavlovi způsobu uvažování kanonickou autoritu.

Čas pro rehabilitaci Hagar?

Pokoušeli jsme se ukázat, jakým způsobem pracuje Pavel s textem Genesis; poukázali jsme i na některé rozpory, zejména nepříliš přívětivé (ovšem dobově podmíněné) vnímání role Hagar v celém příběhu. Je to možná teprve naše doba, která doceňuje roli ženy v tom pojetí, které bylo nemyslitelné v uspořádání patriarchální společnosti, avšak které bylo tolik blízké samotnému Ježíši: tomu, který se nebojí kontaktu se ženami, a to i těmi na okraji (žena přistižená při cizložství; žena stížená krvotokem; Samařanka u studny aj.), často překračuje dobové konvence a uznává osobní důstojnost každého člověka, muže i ženy, bohatého i chudého, zdravého i nemocného. Otevřenou otázkou pro úvahu zůstává, jak by nahlížel na příběh použitý Pavlem v Gal 4,21–31 sám Nazaretský Mistr. Pokud byl v příběhu Hagar, Sary a Abrahama někdo nevěrný Božím příslibům, byl to sám Abraham a byla to Sára. Jako by se opakoval příběh z ráje: Eva nabízí ovoce a Adam jí – v rozporu s tím, co žádá Hospodin. Stejně tak Sára nedůvěřuje Božímu příslibu potomka a nabízí svou služku Abrahamovi. Abraham na její hru přistupuje a místo aby jako pán domu zasáhl, souhlasí s vyhnáním Hagar a Izmaela. Hagar přitom není svůdkyní, nádobou hříchu, milenkou: jen ochotně plní příkazy své paní. V ničem Abrahama ani Sárú nezradí; přesto právě ona v celém příběhu, ačkoli to není řečeno explicitně, slouží jako nečistá, ta, jež není nositelkou požehnání. Je s podivem, že to, co se dnes může jevit jako do očí bijící nespravedlnost vůči ženě v podřízeném postavení služebné či otrokyně, ignorovala nejen rabínská tradice, ale zjevně i Kristův apoštol Pavel a použitá argumentace v neprospěch Hagar nevalila vlastně ani křesťanům, kteří list četli jak v rané církvi, tak napříč staletími. Možnosti rozsahu a zaměření této práce nedovolují hlouběji se zaměřit na dějiny interpretace, ačkoli by nebylo bez zajímavosti prozkoumat právě tuto otázku: jak jednotliví komentátoři z řad církevních otců, světců a četných dalších osobností vnímali postavení Hagar, či zda se jí vůbec někdo zastal¹⁸⁶.

Morální důsledky

Křesťané napříč dějinami – a dnes tomu není jinak – podléhají často pokušení zasadit svět do explicitně morálního rámce. V Písmu svatém právem hledají argumentaci pro mravně správné, resp. mravně dobré jednání. Je velmi obtížné něco konkrétního v této oblasti extrahovat z alegorie v Gal 4,21–31. Přesto nemusí být bez zajímavosti zaměřit se právě na citát z Gn 21,10, konkrétně imperativ „vyžeň“ (ἐκβαλε). „Vyhánění“ je jedním

¹⁸⁶ Podrobněji se zabývá otázkou dějin interpretace např. LONGENECKER, Richard N. *Galatians*, s. xlii – lvii.

z fenoménů světových dějin – a soud historie ukazuje, že v obecné rovině jde často o zlo, jež plodí další zlo. Lze zmínit zkušenost válek či kolonialismu, etnických čistek, „spravedlivé“ odplaty¹⁸⁷, ale i atmosféry vylučování společenských skupin (např. apartheid, ghettoizace Židů, marginalizace Romů, přehlížení migrantů apod.) – tyto jevy a jejich správné pochopení zůstávají výzvou pro teologii 21. století. Paradoxně to byly požadavky skupin, jež se přinejmenším explicitně s křesťanstvím neidentifikují či se vůči němu přímo vymezují (např. feministky, klimatičtí aktivisté aj.), které vedou nejen občanskou společnost, ale i církve k přehodnocení etických postojů, a to tak, že jsou vlastně blíže obsahu evangelia, jak jsme svědky zejména za současného pontifikátu¹⁸⁸. Písmo svaté nelze použít k ospravedlnění jakéhokoli vyhánění. Je tu ale ještě jedno nebezpečí: sebeidentifikace jakékoli skupiny s těmi, kdo jsou pronásledováni/vyháněni, spojená s jakousi omluvou toho, že tato skupina sama může vyhnout někoho jiného: dynamika vyhánění je málokdy jednostranná a černobílá a utlačovaný se snadno, příliš snadno stává sám utlačovatelem.

Vyhánění přitom není „win-win“¹⁸⁹ situací: napadlo Sáru, že vyhnáním Hagar a Izmaela vlastně zadělává na konflikt v budoucnosti? Bylo skutečně nemožné, aby měl i Izmael, syn otrokyně, podíl na dědictví Izáka, syna svobodné?

Pokušení exkluzivismu

Příběh judaistů, těch, kteří si mysleli, že jsou spravedliví pro zachování obřízky, je uzavřený: dnes takto v doslovném smyslu nikdo neuvažuje. Nebylo by správné vykreslovat judaisty jako zlovolné: jak upozorňuje papež František, „situace popsaná na začátku listu se zdá být paradoxní, protože se zdá, že všichni zúčastnění jsou vedeni dobrými úmysly. Galatští, kteří naslouchají novým misionářům, si myslí, že díky obřízce budou ještě více oddáni Boží vůli, a tak se budou Pavlovi ještě více zavděčovat. Zdá se, že Pavlovi nepřátelé jsou vedeni věrností tradici přijaté od otců a věří, že pravá víra

¹⁸⁷ Za pozornost stojí diskuse o pojmenování odsunu, resp. vyhánění sudetských Němců po druhé světové válce, která byla vedena zejména v 90. letech: pro obě strany bylo obtížné nalézt shodu i na samotném slovním vyjádření, tím spíše na historické interpretaci; diplomatickým úspěchem byla Česko-německá deklarace o vzájemných vztazích a jejich budoucím rozvoji z 21. ledna 1997, avšak společnost jako celek se s tímto dějinným údobím nevyrovнала ani po dalším čtvrtstoletí.

¹⁸⁸ Zejména jde o zájem papeže Františka o marginalizované skupiny i jednotlivce, vězně, chudé, migranty aj., jakož i zájem o otázky doby, jako je klimatická změna; s tím je spojený i program pastoračních cest a některých personálních nominací zaměřených opravdu na okraj církve, k malým společenstvím v mimokřesťanském světě apod.

¹⁸⁹ Jedná se o pojem z teorie her, disciplíny aplikované matematiky pro analýzu řešení konfliktních situací, s celou řadou aplikací v behaviorální psychologii, aplikované ekonomii apod. Situace „win-win“ je taková, která umožní společně a nerozdílně profitovat všem zúčastněným.

spočívá v dodržování Zákona“¹⁹⁰. Tato pokušení však trvají a mohou být o to subtilnější a přehlédnutelnější, oč více konkrétní křesťané nebo společenství usilují o svatost či o dobrý život a totéž očekávají i od ostatních. „Mnohokrát jsme v dějinách viděli, a vidíme to i dnes, některá hnutí, která hlásají evangelium svým vlastním způsobem, někdy s vlastními skutečnými charismaty; ale pak celé evangelium přehánějí a redukují na hnutí. A to není evangelium Kristovo: je to evangelium zakladatele, zakladatelky, a to, ano, na začátku může pomoci, ale nakonec nepřináší ovoce, protože nemá hluboké kořeny. Proto bylo Pavlovo jasné a rozhodné slovo pro Galatské spásné a je spásné i pro nás. Evangelium je Kristův dar nám, on sám nám ho zjevuje. To je to, co nám dává život.“¹⁹¹ Požadavky kladené nad rámec evangelia (např. očekávání, že křesťané v konkrétní farnosti se budou angažovat v proliferačních hnutích/ budou žádat slavení předkoncilní liturgie/ budou aktivně účastni synodální cesty/ pojedou do Medžugorje apod.) mohou vést k rozdělení společenství a zároveň k atmosféře manipulace a zotročení, které okrádá o pravou svobodu v Kristu.

Desatero dnes?

Nabízí se otázka, v jakém postavení vůči křesťanství je vlastně Dekalog: ten je v jádru judaismu, je vnímán jako projev mimořádné Boží přízně, trvalé náklonnosti Boha k Izraeli. Aktivita Boží je zcela svobodná a nezávislá na předchozích kvalitách, přítomných zásluhách či budoucí dokonalosti vyvoleného národa. Desatero Božích přikázání (uvedené v Ex 20,2–17 a v Dt 5,6–21) je neodvolatelné. KKC podrobně Desatero rozebírá v rozsáhlém druhém oddíle části III. nazvané Život v Kristu¹⁹² a uvádí zažitou katechetickou formuli jednotlivých přikázání (podstatně odlišnou od textu v Ex a Dt). Proč je vůbec jádrem vyučování náboženství a životní praxe křesťanů dneška, pokud Kristus osvobodil člověka z moci Zákona? Neměli bychom Zákon (i s Dekalogem) nechat zákoníkům a jako křesťané žít svobodu v Kristu, jejímž dárce je oživující Duch svatý? Pavel přitom vyjmenovává, co je „ovocem Ducha, jemuž se žádný Zákon nevyrovná“ (Gal 5,22).

Aby bylo naprosto jasné: v této úvaze nezpochybňujeme *materiální* stránku obsahů důsledků Božích přikázání pro život (nezabiješ, nesesmilníš aj.), ale spíše onu neorganickou snahu tyto obsahy (jež převážně navíc diktuje samo svědomí a tím spíše je

¹⁹⁰ FRANTIŠEK. *Katecheze papeže Františka při generální audienci v Aule Pavla VI.* 4. srpna 2021.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² KKC, čl. 2052–2557; z toho obecná úvodní část o smyslu a závaznosti Desatera jsou čl. 2052–2082.

k nim vybízen ten, kdo získal nadpřirozenou milost víry v Krista) naroubovat na desky zákona, které obdržel Mojžíš. Již samotné *východisko* paralely mezi SZ Dekalogem a novodobým (katechetickým) Desaterem totiž vůbec neplatí. Dekalog měl Hospodinem vyvolený národ chránit před pohanskými pronárody a jejich bezbožnou modloslužbou a pohanskými životními zvyky. Naproti tomu Kristus od Zákona nejenže osvobodil, ale zcela a jednou provždy jej naplnil; k tomuto naplnění Zákona nemůže nikdo nic přidat. Zákon se tak Kristovou událostí stal obsoletním, neboť ztratil soteriologickou relevanci¹⁹³ – nebyl zrušen, ale jeho zachovávání není podmínkou spásy člověka. Pokud Ježíš dvojným přikázáním lásky garantuje naplnění jinak negativně formulovaného Zákona (nebudeš mít jiné bohy, nezabiješ, nepokradeš atd.), pak aktivně žitá láska k bližnímu je ospravedlňující oproti toliko odsuzujícímu Zákonu.

KKC uvádí¹⁹⁴, že deset Božích přikázání má být rozvinutím Božího přikázání lásky, ačkoli platí opak: dvojí přikázání lásky i jeho rozvedení v četných konkrétních výrociích Ježíšových (např. horské kázání, podobenství o ovcích a kozlech aj.) Dekalog překonávají. Proto, a právě a jedině proto a v tomto kontextu mohl potvrdit jak Tridentický, tak II. vatikánský koncil, mravní závaznost Desatera pro věřící¹⁹⁵. Desateru v KKC i v katechezi chybí dostatečná *kontextuální reflexe* Kristovy oběti, která přece *osvobodila* hříšného a Zákonem zotročeného člověka k svobodě Božího dítěte. Paradoxně se KKC dokonce doslovně odvolává¹⁹⁶ na osvobození člověka z (egyptského) otroctví, pokud Hospodin odevzdal Mojžíšovi Dekalog po vyvedení Hebrejů z Egypta, stejně jako na tradici přepisu Dekalogu sv. Augustinem¹⁹⁷. Ovšem, jak jsme zjistili čtením listu Galatským, zákon *neosvobozuje*. Sám KKC uvádí, že „svoboda dělá z člověka mravní subjekt. Když člověk jedná svobodně, je takřka otcem vlastních skutků. Lidské činy, to je skutky svobodně zvolené na základě úsudku svědomí, je možno mravně hodnotit. Jsou dobré nebo špatné.“¹⁹⁸ Tím, že člověk *svobodně* zhřešil, stal se *otrokem* hříchu, tedy se

¹⁹³ Paradoxně již KKC, čl. 2052 uvádí podobenství o bohatém mladíkovi včetně výroku: „Chceš-li však vejít do života, zachovávej přikázání.“ To je ale v daném konkrétním kontextu samozřejmá rada; mladík je Žid a Tóra je pro něj cestou k dokonalosti. Samotný čl. 2052 končí slovy: „Ježíš shrnuje všechna tato přikázání do kladné formulace: ‚Miluj svého bližního jako sám sebe‘ (Mt 19,16–19)“.

¹⁹⁴ KKC, čl. 2067.

¹⁹⁵ KKC, čl. 2067 se odkazuje jak na závěry Tridentina (srv. DS, 1569–1570) i II. Vaticanu (LG, 24).

¹⁹⁶ KKC, čl. 2057.

¹⁹⁷ KKC, čl. 2065.

¹⁹⁸ KKC, čl. 1749.

svobodně vzdal svobody¹⁹⁹. Ovšem z moci hříchu vysvobozuje Kristus, který vykoupil ty, kteří byli drženi v otroctví hříchu.

Nesprávné chápání Dekalogu vede k děsivému nebezpečí: někdo by si mohl vystačit s Desaterem, případně s jeho rozličnými aktualizacemi, morálními příručkami, zpovědními zrcadly apod., dokonce i číst asketickou a spirituálně-teologickou literaturu, avšak *bez potřeby setkání s Kristem*. Takový člověk by mohl podlehnout sebeklamu, vyvíjet enormní úsilí a téměř se aspoň navenek blížit jakémusi ideálu, přesto může být takový život úplně mimoběžný s křesťanskou zvěstí. Pozorná četba listu Galatským může být terapií i prevencí této subtilní nemoci s mnoha příznaky. Je třeba mít v každém momentu na paměti, že „V centru stojí událost Ježíšovy smrti a vzkříšení, kterou Pavel hlásal, aby vzbudil víru v Božího Syna, zdroj spásy, a v Ježíši Kristu jsme ospravedlnění“²⁰⁰.

¹⁹⁹ Srv. též KKC 1732nn. Paralely tohoto paradoxu je možné hledat nejen v mnoha situacích Božího lidu v SZ (např. Sd 3,12–15, ale příkladů by se našlo samozřejmě mnoho), ale i napříč dějinami, kdy mnohé politické režimy vedoucí do otroctví byly výsledkem *svobodné* volby.

²⁰⁰ FRANTIŠEK. *Katecheze papeže Františka při generální audienci v Aule Pavla VI*. 18. srpna 2021.

Závěr

Cílem této práce bylo poodhalit vnitřní logiku a konzistenci Pavlovy argumentace v listě Galatským, zejména při jeho práci se starozákonním příběhem Abrahama, Sáry a Hagar. Galatští jsou v Pavlově alegorickém zpracování této látky ujištěni, že Sára je společnou duchovní matkou křesťanů pohanského i židovského původu („naše matka“), protože jako svobodná manželka Abrahama dává život dětem, které se rodí svobodné díky Božímu příslibu daného Abrahamovi. Naznačili jsme též, že zakomponovat do tohoto schématu Jeruzalém nebylo nic šokujícího, opírá se o hluboké Pavlovo zakotvení v judaismu a v používaných hermeneutických pravidlech výkladu Písma, které byly jednak vlastní Pavlovi jako jeruzalémskému rodákovi, ale zároveň i srozumitelné těm, s nimiž Pavel polemizoval, tedy judaistům. Použitá alegorie tedy není co do žánru, struktury ani použité látky náhodná, ale je plně zakořeněna v prostředí judaismu na přelomu našeho letopočtu, judaismu zcela konfrontovaného s helénistickou epochou myšlení typickou pro celou tehdejší říši ovládanou římským císařem. Na otázku, zda tedy Pavel argumentuje konzistentně a v kontinuitě s myšlením své doby, můžeme v závěru odpovědět kladně.

Ukázali jsme, že správná četba perikopy Gal 4,21–31 předpokládá intertextuální přístup: s Pavlem jsme mohli číst Abrahamovo vyprávění z knihy Genesis v plné jednotě s Izajášovou vizí obnovy Izraele a naplnění příslibů, které dostal Abraham. Tím naplněním je Kristus a zkušenost Ducha svatého. Proto použití této alegorie přispívá k hluboké Pavlově teologické vizi, kterou je obnova všeho v Kristu. Kristus a Jeho Církev – Boží lid nové smlouvy zpečetěné Kristovou krví – je naplněním veškerých příslibů daných Abrahamovi, který se teprve v Kristu skutečně stává požehnáním pro všechny národy. Obřízka jako znamení příslušnosti k Abrahamovu potomstvu je tím starým, co pominulo; tím, co má být odstraněno, symbolicky vyhnáno. Pravým dědictvím je Kristus a jím získané Boží království.

Dědicem není ten, kdo se rozhodl otročit zákonu: zákon je pouze dějinnou cestou, na jejímž konci je Kristova oběť na kříži. Ježíš na sebe vzal nejen hříchy celého světa, ale i tíhu předpisů a nařízení zákona. V konečném důsledku vidíme, že při správném chápání smyslu Pavlovy argumentace v listu Galatským lze nalézt hlubokou vnitřní jednotu starého, co pominulo a bylo vychovatelem, tedy zákona, a nové éry lidstva obnoveného mocí Ježíše Krista: Bůh navštívil svůj lid a udělil milost všem, kdo byli ochotni se nechat

obdarovat a proměnit. Jako zanikly krvavé oběti zákona, aby na oltářích Církve zazářilo nekrvavé zpřítomnění Kristovy kalvárské oběti, tak jednou provždy zanikl i význam obřizky: milost Boží a příslušnost k Božimu lidu se v Církvi zprostředkovává nekrvavě, skrze ponoření do křestního pramene.

Nejcitovanější verš v listu Galatským je pravděpodobně 2,20: „Už nežiji já, ale žije ve mně Kristus. Avšak tento život v těle žiji ve víře v Božího Syna, protože on mě miloval a za mě se obětoval.“ Tato slova poukazují na neměnnou skutečnost, že naše křesťanská identita spočívá v zcela osobním vztahu s Kristem, který je založen na Jeho lásce a sebedarování nikoli pro abstraktní celek lidstva, ale zcela konkrétně pro každého jednotlivého křesťana. Pavel byl plný naděje, že křesťan má o tomto vztahu dále svědčit, neboť ten, kdo žije z víry je naplněn Duchem svatým: „Tedy ten, který vám uděluje Ducha a dělá mezi vámi zázraky, činí to za skutky zákona, anebo za víru, jak vám byla hlášána?“ (Gal 3,5). Vědomí osobního vztahu s Ježíšem a zkušenost Ducha je jádrem osobní konverze (a jejího každodenního obnovování a zpřítomňování v duchovním životě) a následně i obnovy křesťanských společenství – v rodinách, farnostech, malých skupinách, řeholních společnostech atd. Není pouhou náhodou, že papež František, jemuž tolik záleží na obnově života církve, v jejímž středu je konverze a opravdovost křesťanského života, si vybral list Galatským pro cyklus katechezí, které pronesl v rámci svých generálních audiencí mezi 24. červnem a 10. listopadem 2021.

Kromě trvale důležitých témat ospravedlnění z víry a křesťanské svobody totiž vyniká několik dalších témat v listu Galatským svou důležitostí pro církve dneška. V době, která chce upravit křesťanské poselství tak, aby odpovídalo současné kultuře, je nutné připomenout Pavlův nekompromisní závazek vůči neměnnému evangelium Ježíše Krista. Dnes to není židovská tradice, která se snaží přetvořit evangelium, ale na jedné sekulární ideologie, které by rády vymazaly to, co je charakteristické v morálních požadavcích evangelia, na druhé straně teologické proudy, které popírají, že spasení je dostupné pouze v Ježíši Kristu a skrze něj.

Pavlova slova se ozývají staletími jako ostré varování: „Ale i kdybychom vám my sami nebo anděl z nebe hlásali evangelium odchylné od toho, které jsme vám hlásali, buď proklet!“ (Gal 1,8). Další, nikoli menší, nebezpečí přichází, stejně jako v době judaistů působících v galatských obcích, paradoxně od těch, kteří si zakádají na věrnosti. Obřizku však u těchto lidí vystřídal jiný symbol, domnělá úcta k církevní tradici, namnoze spojená i s vytvářením paralelní subkultury pěstující si iluzi světa, který nejenže dávno není, ale

nikdy nebyl. Tito lidé odmítají obnovu, kterou církev učinila – v duchu hermeneutiky kontinuity – po II. vatikánském koncilu, odmítají i obnovenou liturgii, ačkoli ona je výsledkem dlouhého obrodného procesu. Odmítají sekulární svět a dialog s ním, uzavírají se do scholastických či novotomistických světů, odmítají výsledky v oblasti antropologie i výzkum v biblistice. Není snad aktuálnější doba, kdy list Galatským číst.

Ke slovu přichází i papežem Františkem budované pojetí bratrství a inkluzivní církve, která je spíše polní nemocnicí než elitním klubem: jak dokazuje Pavel užitím eschatologického obrazu svobodného Jeruzaléma pocházejícího shora, který je matkou nás všech, jsou věřící již plně účastni nové eschatologické reality a, ač jsou ještě zde na zemi, zakoušejí (bez ohledu na vlastní zásluhy, dokonalost, ctnosti či dokonce zdánlivou osobní bezhříšnost, anebo naopak pravý opak této situace) navzdory časným zápasům již mnohé z budoucí plnosti, mohou-li na sebe vztáhnout již citovaná slova dvacátého verše druhé kapitoly Pavlova listu: „nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“.

Seznam použitých zkratek

adj.	adjektivum
akt.	aktivum
akuz.	akuzativ
aor.	aorist
apod.	a podobně
atd.	a tak dále
B21	Bible, překlad 21. století <i>A. Flek</i> (8. vyd. 2021)
BK	Bible kralická podle „posledního vyd.“ 1613 (vyd. 1994)
cit. zkr.	citační zkratka
Col	překlad NZ <i>R. Col</i> (1947) (viz seznam použité literatury)
č.	číslo
ČEP	Český ekumenický překlad <i>revidovaná verze</i> (2001)
ČLP	Český liturgický překlad <i>V. Bogner</i> (1988, vyd. 2012)
ČPJB	Český překlad Jeruzalémské bible <i>Halasovi</i> (vyd. 2016)
ČSP	Český studijní překlad <i>M. Krchňák</i> (2009)
dat.	dativ
DS	Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (<i>Denzinger–Schönmetzer</i>)
ed./ eds.	editor/ editoři
f.	femininum
fut.	futurum
gen.	genitiv
impf.	imperfektum
impt.	imperativ
ind.	indikativ
inf.	infinitiv
KKC	Katechismus katolické církve
komp.	komparativ
konj.	konjunktiv
kol.	kolem
LG	Druhý vatikánský koncil, věroučná konstituce o Církvi <i>Lumen gentium</i>
LXX	Septuaginta
m.	maskulinum
med.	medium
MT	masoretský text
n/ nn	následující (verš/ verše)
n.	neutrum
např.	například
nom.	nominativ
NA28	Novum Testamentum Graece (<i>Nestle-Aland</i> , 28. vydání)
NBK	Nová Bible kralická <i>A. Flek</i> (1996)
NVulg	Nova Vulgata (2. vyd. 1986)
NZ	Nový zákon
os.	osoba
pas.	pasivum
Petrů	překlad NZ <i>O. Petrů</i> (1983) (viz seznam použité literatury)

part.	participium
pas.	pasivum, pasivní
perf.	perfektum
pl.	plurál
popř.	popřípadě
pqpř.	plusquamperfektum
préz.	prézens
př. n. l.	před naším letopočtem
přen.	přeneseně
resp.	respektive
řec.	řecký
s.	strana
sg.	singulár
srv.	srovnej
SZ	Starý zákon
Sýkora	překlad NZ <i>J. L. Sýkora (1922)</i> (viz seznam použité literatury)
Škrabal	překlad NZ <i>P. Škrabal (1948)</i> (viz seznam použité literatury)
v./ vv.	verš/ verše
Vulg	Vulgata (<i>4.stol., dle Stuttgartského vyd. 2007</i>)
VulgCl	<i>Vulgata Clementina (1592, dle vyd. 1927)</i>
vyd.	vydání
Žilka	překlad NZ <i>F. Žilka (7. vyd. 1970)</i> (viz seznam použité literatury)

Zkratky pro jednotlivé knihy Písma svatého užíváme v souladu s územ ČLP (tj. pro knihy NZ: Mt, Mk, Lk, Jan, Sk, Řím, 1Kor, 2Kor, Gal, Ef, Flp, Kol, 1Sol, 2Sol, 1Tim, 2Tim, Flm, Žid, Jak, 1Petr, 2Petr, 1Jan, 2Jan, 3Jan, Jud, Zj; pro SZ např. Gn, Ex, Lv, Dt, Nu, Iz atd.)

Seznam literatury

Primární literatura

Vydání a překlady Písma svatého

a) řecké a latinské

Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem. 5. doplněné vyd. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 [cit.zkr.: Vulg].

Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam: editio electronica plurimis consultis editionibus diligenter præparata a Michaele Tvvedale. Londini: MMV [2005]. Dostupné on-line: <<https://www.wilbourhall.org/pdfs/vulgata.pdf>> [cit. 26.11.2022] [cit.zkr.: VulgC1].

Nova Vulgata: Bibliorum sacrorum editio [2.vyd.], [Roma]: Libreria Editrice Vaticana, [1986] [cit.zkr.: NVulg].

Novum Testamentum Graece. 28. vyd., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Dostupné on-line prostřednictvím: <<https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graeca-na-28/read-the-bible-text>> [cit. 26.11.2022] [cit.zkr.: NA28].

Řecko-český Nový zákon: Novum testamentum graece: Nestle-Aland, 27. vyd.; Nový zákon: český ekumenický překlad. Překlad Josef Šimandl. 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2011.

b) české

Bible česká. II., Knihy Nového zákona. Sv. II. Listy apoštolské a Zjevení sv. Jana. Ed. Antonín Podlaha, překlad Jan Ladislav Sýkora. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1923 [cit.zkr.: Sýkora].

Bible: český studijní překlad. Překlad Michal Krchňák. 1. souborné vyd. Praha: KMS, 2009. [cit.zkr.: ČSP].

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. 23. (14. opravené) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2017. [cit.zkr.: ČEP].

Bible: překlad 21. století. Překlad Alexandr Flek. 7. opravené vyd. Praha: Biblion, 2019. [cit.zkr.: B21].

Bible svatá: Písmo svaté Starého a Nového zákona. – podle posledního vydání kralického z roku 1613 [Praha]: Česká biblická společnost, 1994. [cit.zkr.: BK].

Jeruzalémská bible: Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou. Překlad František X. Halas a Dagmar Halasová. 1. české vyd. Praha: Krystal OP, 2009 [cit.zkr.: ČPJB].

Nový Zákon Našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista: Nová Bible kralická. Překlad Pavel Hoffman a Alexandr Flek. 3. vyd. Praha: Biblion, 2001 [cit.zkr.: NBK].

Nový zákon. Překlad Ondřej M. Petruš. Vídeň: Křesťanská akademie, 1983 [cit.zkr.: Petruš].

Nový zákon. Překlad František Žilka. 7. vyd. Praha: Kalich, 1970 [cit.zkr.: Žilka].

Nový zákon: text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě. [Překlad Václav Bogner.] 4. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012. [cit.zkr.: ČLP nebo Bogner].

Nový zákon: [z původního řeckého znění přeložil, rozčlenil, úvody a poznámkami opatřil Rudolf Col]. 3. vydání. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1970 [cit.zkr.: Col].

Nový zákon: z původního textu přeložil a vyložil Dr. Pavel Škrabal. 1. vyd. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1948 [cit.zkr.: Škrabal].

Sekundární literatura

Dokumenty Církve

BENEDIKT XVI. [papež]. *Deus caritas est: encyklika nejvyššího pontifika Benedikta XVI*. Překlad Ctirad Václav Pospíšil. 4. vyd. Praha: Paulínky, 2012.

BENEDIKT XVI. [papež]. *Encyklika Spe salvi papeže Benedikta XVI. o křesťanské naději*. Překlad Prokop Brož. 1. vyd. Praha: Paulínky, 2008.

Katechismus katolické církve. Překlad Josef Koláček. 2.vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

Lekcionář IV: feriální lekcionář pro liturgické mezidobí od 18. do 34. týdne. 3. upr. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

Výklad bible v církvi: dokument Papežské biblické komise z 15. dubna 1993. Překlad Josef Hřebík a Jaroslav Brož. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

Židovský národ a jeho svatá písma v křesťanské bibli: dokument Papežské biblické komise z 24. května 2001. Překlad Josef Hřebík a Jaroslav Brož. 1.vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.

Monografie – biblistika

a) literární a teologické úvody do Písma svatého a jednotlivých problematik

POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 1993.

POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Překlad Pavel Moskala a Linda Kopecká. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, 2013.

RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského: historicko-teologický úvod do Nového zákona*. 2. opravené a rozšířené vyd. Praha: Karolinum, 2019.

RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2014.

SLÁMA, Petr. *Nové teologie Starého zákona a dějiny*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2013.

SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*. Překlad do angličtiny M. Eugene Boring. 1. vyd. Grand Rapids: Baker Publishing, 2009.

b) komentáře, výklady a komentované překlady biblických knih

Genesis

DUBOVSKÝ, Peter (ed.) *Genesis. Edice Komentáře k Starému zákonu*; 1. svazek 1. vyd. Trnava: Dobrá kniha, 2008.

HAMILTON, Victor P. *The Book of Genesis. Chapters 18-50. Edice The new international commentary on the Old Testament*. Grand Rapids.: Eerdmans, 1995.

Genesis. Edice Starý zákon: překlad s výkladem. Svazek 1, 1. vyd. Praha: Kalich v Ústředním církevním nakladatelství, 1968.

Pentateuch: (Pět knih Mojžíšových): český katolický překlad. [překlad Václava Bognera zrevidovali, doplnili a výkladovými poznámkami opatřili Jaroslav Brož et al.] 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

Izajáš

BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66. Edice Westminster Bible Companion*. 1. vyd. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

Izaiáš: komentovaný překlad řecké septuagintní verze. Překlad Gabriela Ivana Vlková a Jana Plátová. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2018.

Izaiáš: revidovaný překlad s výkladovými poznámkami. [překlad Václava Bognera zrevidovali, doplnili a výkladovými poznámkami opatřili Josef Hřebík et al.] 1. vyd. v této úpravě. Praha: Česká biblická společnost, 2018.

Izajáš. Edice Starý zákon: překlad s výkladem. Svazek 11, 1. vyd. Praha: Kalich v Ústředním církevním nakladatelství, 1982.

SHALOM, Paul. *Isaiah 40-66: translation and commentary. Edice The Eerdmans critical commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: a commentary. Edice The Old Testament Library*. Philadelphia: The Westminster Press, 1969.

Galatským

BETZ, Hans D. *Galatians. Commentary on Paul's letter to the Churches in Galatia. Edice Hermeneia: a Critical & Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia: Fortress press 1979.

CIMALA, Peter. *Svoboda v listu Galatským. Eleutheria jako soteriologická metafora*. Disertační práce [rukopis] – vedoucí Petr Pokorný. Praha: Univerzita Karlova, 2009. Dostupné online: <<https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/23290>> [cit. 26.11.2022].

DUNN, James D. G. *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

FAUSTI, Silvano. *Svoboda Božích dětí: lectio divina nad listem Galat'anům*. Edice Slovo života. Překlad Jaroslav Brož. 1. vyd. Praha: Paulínky, 2013.

FUNG, Ronald Y. K. *The Epistle to the Galatians. Edice The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

KEENER, Craig S. *Galatians: a commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2019.

- KERN, Philip H. *Rhetoric and Galatians: assessing an approach to Paul's epistle* [online]. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1998. Dostupné online: <<https://ebookcentral.proquest.com/lib/natl-ebooks/detail.action?docID=142394>> [cit. 26.11.2022].
- LONGENECKER, Richard N. *Galatians*. Edice *Word Biblical Commentary*, vol. 41. Dallas: Word books, 1990.
- MOO, Douglas J. *Galatians*. Edice *Baker exegetical commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- RADL, Walter. *List Galat'anũm*. Edice *Malý stuttgartský komentář*, svazek 12. Překlad Jana Veselá. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- SCHLIER, Heinrich. *Der Brief an die Galater*. Edice *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Band 7. 13. vyd. (4. po přepracování). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- TICHÝ, Ladislav. *List Galatským*. Edice *Český ekumenický komentář k Novému zákonu*, svazek 9. 1. vyd. Praha: Centrum biblických studií, 2016.
- WIERSBE, Warren W. *Bud' svobodný!: výklad listu Galatským*. Překlad Zdeněk Linzmajer. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2006.

Ostatní monografie

a) hermeneutika, exegeze, metoda

- POKORNÝ, Petr et al. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006.
- DOHMEN, Christoph – STEMBERGER, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. Překlad Štěpán Zbytkovský. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007.
- OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Překlad Filip Čapek. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2016.

b) judaistika, helénismus – historie, interpretace

- GRYPEOU, Emmanouela – SPURLING, Helen. *The book of Genesis in late antiquity: encounters between Jewish and Christian exegesis*. 1. vyd. Leiden: Brill, 2013.
- HADAS-LEBEL, Mireille. *Filón Alexandrijský: myslitel v židovské diaspoře*. Překlad Milan Lyčka. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH [Oikúmené], 2019.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Spor o Abrahama: co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*. Překlad David Mík a Jindřich Slabý. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1997.
- RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. Překlad Jiří Hoblík. 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2015.
- SLÁMA, Petr. *Tanu rabanan: antologie rabínské literatury*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010.
- SOUŠEK, Zdeněk (ed.) *Knihy tajemství a moudrosti: mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Překlad Jiří Farský a Zdeněk Poláček. 3 svazky. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2013.

STEMBERGER, Günter. *Talmud a Midraš: úvod do rabínské literatury*. Překlad Petr Sláma. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999.

TRESMONTANT, Claude. *Bible a antická tradice: esej o hebrejském myšlení*. Překlad Jan Sokol. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998.

Podpůrná literatura

a) *teologické, biblické slovníky, konkordance*

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 2 svazky. (díl 1. A-R, díl 2. Ř-Ž). 2. přepracované a rozšířené vyd. Praha: Kalich, 1956.

STRONG, James. *The Exhaustive Concordance of the Bible*, Cincinnati: Jennings & Graham, 1890. Dostupné online: <<https://archive.org/details/exhaustiveconcor1890stro/page/n11/>> [cit. 26.11.2022].

RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009.

b) *jazykověda, slovníky; filosofie, dějiny kultury; literární teorie, rétorika*

KRAUS, Jiří. *Rétorika v dějinách jazykové komunikace*. 1. vyd. Praha: Academia, 1981.

SOKOL, Jan. *Etika, život, instituce: pokus o praktickou filosofii*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2014.

TICHÝ, Ladislav. *Slovník novozákonní řečtiny*. 1. vyd. Olomouc: Jiří Burget, 2001.

Časopisecké články

HOFFMANNOVÁ, Jana. *K charakteristice postmoderního textu*. In: *Slovo a slovesnost* 1992, roč. 53, č. 3, s. 171–183.

LUKEŠ, Jiří. *Apoštol Pavel historický a apoštol Pavel z hlediska historie*. In: *Salve. Revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. 2016, roč. 26, č.3, s. 29-51.

JOBES, Karen H. *Jerusalem Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21–31*. In: *Westminster Theological Journal* 2003, roč. 55, s. 299–320.

McCLANE, Curtis D. *The Hellenistic Background to the Pauline Allegorical Method in Galatians 4:21-31*. In: *Restoration Quarterly* 1998, roč. 40, č. 2, článek 2. Dostupné on-line: <<https://digitalcommons.acu.edu/restorationquarterly/vol40/iss2/2>> [cit. 26.11.2022].

RYŠKOVÁ, Mireia. *Abrahamic Tradition in the Epistle to the Galatians*. In: *Acta Universitatis Carolinae. Theologica*. 2013, roč. 3, č. 2 s. 115–133. Dostupné on-line: <https://karolinum.cz/data/clanek/2628/3106Theologica2_2013_115az134.pdf> [cit. 26.11.2022].

TICHÝ, Ladislav. *Biblické argumenty apoštola Pavla v Gal 4,21–31*. In: *Studia theologica* 11, č. 4 [38], zima 2009, s. 1-14. Dostupné on-line: <<https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2009/04/01.pdf>> [cit. 26.11.2022].

TICHÝ, Ladislav. „Svoboda“ v listu Galatánům. In: *Studia theologica* 12, č. 4 [42], zima 2010, s. 1-16. Dostupné on-line: <<https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2010/04/01.pdf>> [cit. 26.11.2022].

Homilie, katecheze

FRANTIŠEK [papež]. *Katecheze na téma listu Galatským. Cyklus katechezí pronášených v rámci generálních audiencí mezi 24. červnem a 10. listopadem 2021.* Přeložil Petr Vacík. Dostupné on-line např.: <<https://www.vaticannews.va/cs/papez/news/2021-08/katecheze-papeze-frantiska-pri-generalni-audienci.html>> [cit. 26.11.2022].

Ostatní pomůcky

Další online zdroje a nástroje

Biblehub. Online Study Bible Suite. Dostupné on-line: <<https://biblehub.com/strongs/genesis/1-1.htm>> [cit. 26.11.2022].

Davar. Davar4, Scripture Study tool. <www.davar3.net>.

Wikipedie, otevřená encyklopedie [s vyloučením odpovědnosti dle licence CC-BY-SA]. Heslo: *Rabínská hermeneutika*. Dostupné on-line: <https://cs.wikipedia.org/wiki/Rab%C3%ADnsk%C3%A1_hermeneutika> [cit. 26.11.2022].

Wikipedie, otevřená encyklopedie [s vyloučením odpovědnosti dle licence CC-BY-SA]. Heslo: *Větná perioda*. Dostupné on-line: <https://cs.wikipedia.org/wiki/V%C4%9Btn%C3%A1_perioda> [cit. 26.11.2022].

Obrazový materiál v příloze č. 5 je použit v souladu s licencí Wikimedia Commons.

Přílohy

Seznam Příloh

Příloha 1: Gal 4,21–5,1 v tradici biblického překladu

Příloha 2: Znázornění antagonismů/dichotomií v Gal 4,21–5,1

Příloha 3: Znázornění průběhu argumentace v Gal 4,21–5,1

Příloha 4: Citace vybraných mimobiblických textů

Příloha 5: Příběh Hagar a Sary – ukázky reflexe ve světovém malířství

- a) Caspar Netscher (1659–1722): *Sára přivádí Hagar Abrahamovi* (1673)
- b) Adriaen van der Werff (1659–1722): *Sára přivádí Abrahamovi Hagar* (1699)
- c) Lucas van Leyden (1494–1533): *Abraham vyhání Hagar* (1516)
- d) Peter Paul Rubens (1577–1640): *Hagar opouští dům Abrahamův* (asi 1615–1617)
- e) Jan Victors (1619–1679): *Pocestní (Abraham vyhání Hagar a Izmaela)* (1635)
- f) Gerbrand van den Eeckhout (1621–1674): *Abraham a Hagar* (1651)
- g) Nicolaes Maes (1634–1693): *Abraham vyhání Hagar a Izmaela* (1653)
- h) Carel Fabritius (1622–1654): *Hagar a anděl* (mezi lety 1643–1645)
- i) il Guercino (1591–1666): *Anděl se zjevuje Hagar a Izmaelovi* (1652)
- j) Rembrandt Hamensz van Rijn (1606–1669): *Anděl se zjevuje Hagar a Izmaelovi v poušti* (okolo 1655)
- k) Giambattista Tiepolo (1696–1770): *Hagar se na poušti setkává s andělem* (1732)
- f) François Joseph Navez (1787–1869): *Hagar a Izmael na poušti* (1820)
- g) Nancy Camden Witt (1930–2009): diptych *Hagar a Sáraraj* (1981)

Příloha 1: Gal 4,21–5,1 v tradici biblického překladu

Jak je uvedeno v úvodu 3. kapitoly, v této příloze uvádíme pro porovnání významné překlady perikopy, případně i včetně marginálních poznámek v jednotlivých publikacích. Pro snazší porovnání je text uveden po jednotlivých verších.

Verš 4, 21

NA28: Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;

Vulg: dicite mihi qui sub lege vultis esse legem non legistis

VulgCl: Dicite mihi qui sub lege vultis esse: legem non legistis?

BK: Povězte mi, kteří pod zákonem chcete býti, nepozorujete-liž zákona?

ČEP: Odpovězte mi vy, kteří chcete být pod zákonem: Co slyšíte v zákoně?²⁰¹

Sýkora: Povězte mi vy, kteří chcete býti pod zákonem, neslyšíte zákona?

Col: Povězte mi, vy, kteří chcete býti pod zákonem: Nečetli jste Zákon?

Škrabal: Povězte mi vy, kteří chcete být pod Zákonem: Neslyšíte Zákon?

Žilka: Povězte mi, vy chcete býti »pod zákonem«. Což neslyšíte, co zákon praví?

Petrů: Vy tedy chcete, aby nad vámi panoval Zákon. Ale pak mi odpovězte na toto: Neslyšíte, co Zákon říká?

ČSP: Řekněte mi vy, kteří chcete být pod Zákonem: Což neslyšíte Zákon?²⁰²

NBK: Povězte mi vy, kteří chcete být pod Zákonem, nenasloucháte snad Zákonu?

B21: Takže vy chcete být pod Zákonem? Povězte mi, slyšíte vůbec, co Zákon říká?

ČPJB: Řekněte mi, cožpak vy, kteří se chcete podřídit Zákonu, Zákon neslyšíte?²⁰³

²⁰¹ [*marginálie:* Ga 3,23]

²⁰² [*marginálie:* Lk 16,29]

²⁰³ [*marginálie:* rozumí se: neslyšíte svědectví Písma, srv. Řím 3,19n; pro nabytí dědictví na základě zaslíbení nestačí být Abrahamovým synem, srv. Mt 3,9: dále, je třeba jím být nikoli jako Izmael, ale jako Izák, to znamená podle zaslíbení, v. 23, být z potomstva, které nese spíš znaky ducha než těla, v. 29, a tím představuje potomstvo, jímž jsou křesťané, v. 28; srv. Řím 9,6n. Tento základní argument je osvětlen dalšími, značně strojenými příklady.]

Verš 4,22

NA28: γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας

Vulg: scriptum est enim quoniam Abraham duos filios habuit unum de ancilla et unum de libera

VulgCl: Scriptum est enim: Quoniam Abraham duos filios habuit: unum de ancilla, et unum de libera.

BK: Nebo psáno jest: Že Abraham měl dva syny, jednoho z děvky, a druhého z svobodné.

ČEP: Čteme tam, že Abraham měl dva syny, jednoho z otrokyně a druhého ze ženy svobodné.²⁰⁴

Sýkora: Vždyť jest psáno: Abraham měl dva syny, jednoho z nevolnice a jednoho ze svobodnice.

Col: Vždyť je psáno: Abraham měl dva syny, jednoho z otrokyně a druhého z paní.

Škrabal: Neboť je psáno: Abraham měl dva syny, jednoho z nevolnice, druhého z (manželky) svobodné.

Žilka: Jest psáno: »Abraham měl dva syny, jednoho z otrokyně, druhého ze svobodné.«

Petrů: Stojí přece v Písmě: Dva syny měl Abraham; jednoho z otrokyně, druhého z manželky svobodné.

ČSP: Neboť je napsáno, že Abraham měl dva syny, * jednoho z otrokyně** a druhého ze svobodné.²⁰⁵

NBK: Je přece napsáno, že Abraham měl dva syny, jednoho ze služky a druhého ze svobodné.

B21: Je psáno, že Abraham měl dva syny, jednoho z otrokyně a druhého ze svobodné.

ČPJB: Je totiž psáno, že Abraham měl dva syny, jednoho ze služky, druhého ze svobodné ženy;²⁰⁶

²⁰⁴ [*marginálie:* Gn 16,15; Gn 21,2]

²⁰⁵ [*marginálie:* * tj. Izmael z Hagar (Gn 16,11–16) a Izák ze Sary (Gn 21,2–5); ** *nebo:* služky; (/–u)]

²⁰⁶ [*marginálie:* Gn 16,15; Gn 21,2]

Verš 4, 23

NA28: ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρως δι' ἐπαγγελίας.

Vulg: sed qui de ancilla secundum carnem natus est qui autem de libera per repromissionem

VulgClem: Sed qui de ancilla, secundum carnem natus est: qui autem de libera, per repromissionem:

BK: Ale ten z děvky podlé těla se narodil, ten pak z svobodné podlé zaslíbení.

ČEP: Ten z otrokyně se narodil jen z vůle člověka*, ten ze svobodné podle zaslíbení.²⁰⁷

Sýkora: Ale ten, který byl z nevolnice, narodil se podle těla, ten pak, který byl ze svobodnice, skrze zaslíbení (se narodil).

Col: Ale ten, který byl z otrokyně, narodil se podle přirozeného způsobu; ten pak, který byl z paní, (narodil se) podle zaslíbení.

Škrabal: Ale ten z nevolnice se narodil podle těla, ten však ze svobodné podle zaslíbení.

Žilka: Ale syn z otrokyně se narodil tělesným způsobem, syn ze svobodné se narodil podle slibu.

Petrů: Syn z otrokyně se narodil způsobem přirozeným, syn z manželky svobodné však na základě zaslíbení.

ČSP: Ten z otrokyně* se však narodil podle těla**, ten ze svobodné skrze zaslíbení***²⁰⁸

NBK: Ale ten ze služky se narodil podle těla, kdežto ten ze svobodné skrze zaslíbení.

B2I: Ten z otrokyně se ale narodil jen podle těla, kdežto ten ze svobodné skrze zaslíbení.

ČPJB: ale ten ze služky se narodil podle těla*, ten ze svobodné ženy na základě zaslíbení.²⁰⁹

²⁰⁷ [*marginálie*: Gn 17,16; Řím 9,7–9; * ř: podle těla]

²⁰⁸ [*marginálie*: * nebo: služky; (/u); ** viz Gal 4,29; nebo~: přirozeným způsobem; *** Řím 9,8]

²⁰⁹ [*marginálie*: Gn 17,16; 1Kor 10,6n; * podle obvyklých přírodních zákonů, srv. Řím 7,5, aniž Bůh zvláštním způsobem zasáhl, aby splnil své zaslíbení.]

Verš 4,24

NA28: ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννώσα, ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ.

Vulg: quae sunt per allegoriam dicta haec enim sunt duo testamenta unum quidem a monte Sina in servitutem generans quae est Agar

VulgCl: quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta. Unum quidem in monte Sina, in servitutem generans, quæ est Agar:

BK: Kterézto věci u figůře se staly. Nebo toť jsou ti dva zákonové, jeden s hory Sinai, k manství zplozující, a tent' jest *jako* Agar.

ČEP: Je to řečeno obrazně. Ty dvě ženy jsou dvě smlouvy, jedna z hory Sínaj, která rodí děti do otroctví; to je Hagar.²¹⁰

Sýkora: To jest předobrazné. Jsou to totiž (předobrazy) dva zákony, jeden (daný) na hoře Sinaj, který plodil ke služebnosti, to jest Agar;

Col: To je (řečeno) obrazně, neboť ty (ženy) jsou (předobrazy) dvou zákonů: jednoho (daného) na hoře Sinaj, který plodil k porobě;

Škrabal: A to je řečeno jinotajně. Ty(ženy) totiž znamenají dvě úmluvy: jedna s hory Sinai, ta rodí k nevolnictví, to je Agar;

Žilka: To je míněno alegoricky. a Ty dvě ženy jsou totiž dvě smlouvy, jedna s hory Sinai, jež rodí syny k otroctví, to je Agar. (a) To má hlubší, duchovní, přenesený smysl.

Petrů: To v sobě tají ještě něco jiného: Ty dvě ženy představují dvě úmluvy; první z hory Sinaje – ta rodí k otroctví: to je Hagar.²¹¹

ČSP: Je to řečeno alegoricky: Tyto *ženy* jsou dvě smlouvy, jedna z hory Sinaj*, která rodí děti do otroctví, a to je Hagar.²¹²

NBK: Je to jinotaj, neboť ty [ženy] jsou dvě smlouvy: jedna z hory Sinaj, rodící [své děti] do otroctví, a to je Hagar.

²¹⁰ [*marginálie:* Řím 8,15]

²¹¹ [*marginálie:* Gn 16,15; Gn 17,16; Gn 17,19; Gn 18,10; Gn 21,3; Gn 25,13–18]

²¹² [*marginálie:* * kde byla uzavřena (Ex 19,2; Ex 20,1–17) smlouva se zákony, které určovaly život Židů]

B21: Je to jinotaj; ty ženy jsou dvě smlouvy. Jedna je z hory Sinaj a tak jako Hagar rodí své děti do otroctví.

ČPJB: Je v tom jinotaj; ty ženy představují dvě smlouvy; první se váže k Sinaji a rodí pro otroctví: to je Hagar

Verš 4,25

NA28: τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς.

Vulg: Sina enim mons est in Arabia qui coniunctus est ei quae nunc est Hierusalem et servit cum filiis eius

VulgCl: Sina enim mons est in Arabia, qui conjunctus est ei quae nunc est Jerusalem, et servit cum filiis suis.

BK: Agar zajisté jest hora Sinai v Arabii. Dobřeť se pak k ní trefuje nynější Jeruzalém, nebo v službu podroben jest s syny svými.

ČEP: Hagar znamená horu Sínaj v Arábii a odpovídá nynějšímu Jeruzalému, neboť žije v otroctví i se svými dětmi.

Sýkora: Sinaj totiž jest hora v Arabii, ale srovnává se s nynějším Jerusalemem, neboť (také on) slouží s dětmi svými.

Col: to jest Agar – Sinaj je totiž hora v Arabii – ta odpovídá pozemskému Jerusalemu, jenž se svými dětmi žije v porobě.

Škrabal: Agar – hora Sinai je v Arábii; odpovídá nynějšímu Jerusalemu, neboť žije v nevolnictví se svými dětmi.

Žilka: Agar je hora Sinai v Arábii. To se hodí na nynější Jeruzalém, neboť ten i se svými dětmi je v otroctví.

Petrů: Hora Sinaj je totiž v Arábii. To se dobře hodí na nynější Jeruzalém, protože ten se svými dětmi žije v otroctví.

ČSP: Hagar je hora Sinaj v Arábii. *Ta* odpovídá nynějšímu Jeruzalému, neboť *ten* je v otroctví se svými dětmi.

NBK: Tato Hagar je hora Sinaj v Arábii a odpovídá nynějšímu Jeruzalému, [neboť] je se svými dětmi v otroctví.

B21: Tato Hagar představuje horu Sinaj v Arábii a odpovídá nynějšímu Jeruzalému, neboť je se svými dětmi v otroctví.

ČPJB: (vždyť Sinaj je v Arábii*) a odpovídá nynějšímu Jeruzalému**, jenž i se svými dětmi ve skutečnosti otročí.²¹³

Verš 4,26

NA28: ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἣτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν

Vulg: illa autem quae sursum est Hierusalem libera est quae est mater nostra

VulgClem: Illa autem, quae sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater nostra.

BK: Ale ten svrchní Jeruzalém svobodný jest, kterýž jest matka všech nás.

ČEP: Ale budoucí* Jeruzalém je svobodný, a to je naše matka**.²¹⁴

Sýkora: Hoření však Jerusalem jest svoboden; to jest naše matka,

Col: Paní označuje nebeský Jerusalem, a to je naše matka;

Škrabal: Ale horní Jerusalem je svobodný, a to je naše matka.

Žilka: Ale horní Jeruzalém je svobodný, a to je naše matka,

Petrů: Jeruzalém pocházející seshora je však svobodný, a to je naše matka.

ČSP: Ale horní* Jeruzalém je svobodný a ten** je (naší matkou)***.²¹⁵

NBK: Ale ten horní Jeruzalém je svobodný, a ten je matkou nás všech.

B21: Nebeský Jeruzalém je ale svobodný a ten je naší matkou.

ČPJB: Ale ten Jeruzalém shůry je svobodný a to je naše matka;

Verš 4,27

NA28: γέγραπται γάρ·// εὐφράνθητι, στείρα ἢ οὐ τίκτουσα, // ῥῆζον καὶ βόησον, ἢ οὐκ ὠδίνουσα·// ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου // μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα.

²¹³ [*marginálie*: Jan 8,32n; Zj 21,2 * „vždyť Sinaj je v Arábii“; var.: „Hagar představuje Sinaj v Arábii“ (nebo „v arabštině“ [*sic!*]); ** Jeruzalému přítomné doby podrobenému Zákonu, na rozdíl od mesiášského Jeruzaléma, srv. Iz 2,2, plodného po dlouhé neplodnosti, v. 27; srv. Iz 54,1–6; Zj 21,1n.]

²¹⁴ [*marginálie*: Gal 5,1; Žid 12,22; Zj 21,2; * ř: hořejší; ** var: a je matkou všech nás]

²¹⁵ [*marginálie*: * tj. nebeský (Žid 12,22; Zj 3,12); ** ř.: ta (Jeruzalém je *f*; Pláč 1,4); *** var.: matkou nás všech]

Vulg: scriptum est enim laetare sterilis quae non parit erumpe et exclama quae non parturis quia multi filii desertae magis quam eius quae habet virum

VulgCl: Scriptum est enim: Laetare, sterilis, quae non parit; erumpe et clama, quae non parturis: quia multi filii desertae, magis quam ejus quae habet virum.

BK: Nebo psáno jest: Vesel se neplodná, kteráž nerodíš, vykřikni a zvolěj, kteráž nepracuješ ku porodu; nebo ta opuštěná mnoho má synů, více než ta, kteráž má muže.

ČEP: Vždyť stojí psáno: „Raduj se, neplodná, která nerodíš, jásej a volej, která nemá bolesti, neboť mnoho dětí bude mít osamělá, více než ta, která má muže.“²¹⁶

Sýkora: neboť jest psáno: „Rozvesel se, neplodná, která nerodíš; zajásej a zaplesej, která neznáš bolesti porodních; neboť mnoho dítek bude míti ta, která jest opuštěná, více nežli ta, která má muže.

Col: neboť je psáno: „Rozvesel se, neplodná, která nerodíš! Zajásej a zaplesej, která neznáš bolesti rodiček! Neboť mnoho dětí bude míti opuštěná, více než ta, která má muže.“

Škrabal: Neboť je psáno: Raduj se, neplodná, která nerodíš, propukni v jáso ty, která neznáš porodu; neboť žena opuštěná má více dětí než ta, která má muže.

Žilka: neboť stojí psáno: »Raduj se, neplodná a nerodící, vykřikni a zajásej, která nepracuješ k porodu, neboť žena opuštěná má více dětí než ta, která má muže.«

Petrů: Je totiž psáno: Raduj se, neplodná, která nepoznala porodní bolesti. Neboť mnoho dětí bude mít žena opuštěná, více než ta, která má muže.²¹⁷

ČSP: Neboť je napsáno: „Raduj se neplodná, která nerodíš, propukni v jáso ty a vykřikni ty, která nemá porodní bolesti, protože mnoho je dětí té osamělé, více než té, která má muže.“²¹⁸

NBK: Je přece napsáno: „Raduj se, neplodná, která nerodíš; propukni v jáso a zvolěj, která nemá porodní bolesti; neboť dětí opuštěné [je] mnoho, více než té, která má muže.“

B21: Je přece psáno: „Raduj se, neplodná, ty, jež nerodíš, jásej a křič, jež nemá bolesti! Děti opuštěné je totiž mnoho, více než té, jež muže má.“

²¹⁶ [marginálie: Iz 54,1]

²¹⁷ [marginálie: Iz 54,1; Gn 21,10]

²¹⁸ [marginálie: Iz 54,1]

ČPJB: vždyť je psáno: Raduj se, neplodná, která jsi nerodila, rozjáš se výkřiky radosti, ty, která jsi bolesti nepoznala; neboť hojně jsou děti té opuštěné, hojnější než synové manželky.²¹⁹

Verš 4,28

NA28: Ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ.

Vulg: nos autem fratres secundum Isaac promissionis filii sumus

VulgCl: Nos autem, fratres, secundum Isaac promissionis filii sumus.

BK: Myť jsme tedy, ó bratří, tak jako Izák, synové zaslíbení.

ČEP: Vy, bratří, jste* dětmi zaslíbení jako Izák.²²⁰

Sýkora: My však, bratři, jsme podle Isáka dítkami zaslíbení.

Col: My však, bratří, jsme jako Izák dítkami podle zaslíbení.

Škrabal: A vy, bratři, jste děti zaslíbení podle Izáka.

Žilka: Vy, bratří, jste dětmi slibu jako Izák.

Petrů: A vy, bratři, jste jako Izák děti zaslíbení.

ČSP: Vy* však, bratři,** jste* jako Izák dětmi zaslíbení***.²²¹

NBK: My jsme však, bratři, tak jako Izák, dětmi zaslíbení.

B21: Vy, bratři, jste tedy jako Izák dětmi zaslíbení.

ČPJB: A vy, bratři, jste po Izákově způsobu dětmi zaslíbení.

Verš 4,29

NA28: ἀλλ' ὡσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν.

Vulg: sed quomodo tunc qui secundum carnem natus fuerat persequabatur eum qui secundum spiritum ita et nunc

²¹⁹ [*marginálie:* Iz 54,1]

²²⁰ [*marginálie:* Řím 9,7; Gal 3,29; Gal 4,23; * *var:* My... jsme]

²²¹ [*marginálie:* * *var.:* My ... jsme; ** Gal 1,2; *** Gal 3,29]

VulgCl: Sed quomodo tunc is, qui secundum carnem natus fuerat, persequabatur eum qui secundum spiritum: ita et nunc.

BK: Ale jakož tehďáž ten podlé těla zplozený protivil se tomu, kterýž *byl* podlé Ducha, tak i nyní.

ČEP: Ale jako tenkrát ten, který se narodil pouze z těla, pronásledoval toho, který se narodil z moci Ducha, tak je tomu i nyní.²²²

Sýkora: Ale jako tehďa ten, který se narodil podle těla, pronásledoval toho, který byl podle ducha, tak i nyní.

Col: Ale jako tehďy ten narozený podle přirozeného způsobu pronásledoval narozeného zázračným způsobem, tak (se děje) i nyní.

Škrabal: Ale jako tehďy ten, který se narodil podle těla, pronásledoval toho podle ducha, tak je tomu i nyní.

Žilka: Ale, jako kdysi syn narozený tělesným způsobem pronásledoval syna narozeného způsobem duchovním, tak se děje i nyní.

Petrů: Ale jako tehďy ten narozený způsobem přirozeným pronásledoval narozeného způsobem nadobyčejným, tak je tomu i teď.

ČSP: Ale jako tenkrát ten, který byl zrozený podle těla, pronásledoval* toho, *který se narodil* podle Ducha, *tak je tomu* i nyní.²²³

NBK: Ale jako tehďy ten narozený podle těla pronásledoval toho podle Ducha, tak [je to] i teď.

B21: Dnes je to stejné jako tehďy: ten narozený podle těla pronásleduje narozeného podle Ducha.

ČPJB: Ale jako tehďy syn zrozený z těla pronásledoval syna z ducha, tak je tomu i nyní*.²²⁴

²²² [*marginálie:* Gn 21,9]

²²³ [*marginálie:* *Gal 5,11]

²²⁴ [*marginálie:* Gn 21,9; 1 Sol 2,14n * „Pavel nejprve nastolí paralelismus mezi Izmaelem a Židy na jedné a Izákem a křesťany na druhé straně a pak odtud vyvodí jeho dvě nové aplikace. Podle některých židovských tradic Izmael „pronásledoval“ Izáka. A v každém případě spatřuje Sára podle Bible v Izmaelovi soka svého syna, a proto požaduje, aby Hagar byla vyhnána.]

Verš 4,30

NA28: ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας.

Vulg: sed quid dicit scriptura eice ancillam et filium eius non enim heres erit filius ancillae cum filio liberae

VulgCl: Sed quid dicit Scriptura? Ejice ancillam, et filium ejus: non enim hæres erit filius ancillæ cum filio liberæ.

BK: Než co praví písmo? Vyvrz děvku i syna jejího; nebo nebudeť dědicem syn děvky s synem svobodné.

ČEP: Co však říká Písmo? „Vyžeň otrokyni i jejího syna, neboť syn otrokyně nebude dědicem spolu se synem svobodné.“ [*marginálie*: Gn 21,10]

Sýkora: Avšak co dí Písmo? „Vyvrz nevolnici i syna jejího, neboť nebude děditi syn nevolnice se synem svobodnice.“

Col: Avšak co praví Písmo? „Vyžeň otrokyni i s jejím synem, nebude přece syn otrokyně dědicem se synem (její) paní!“

Škrabal: Ale co praví Písmo? Vyvrhni nevolnici i jejího syna, neboť syn nevolnice nebude dědit se synem svobodné!

Žilka: Ale co praví Písmo? »Vyžeň otrokyni i jejího syna; neboť syn otrokyně nebude dědicem se synem svobodné.«

Petrů: Co však říká Písmo? Vyžeň otrokyni i jejího syna; nebude přece dědit syn otrokyně se synem manželky svobodné!

ČSP: Co však praví Písmo? „Vyžeň otrokyni* i jejího syna, neboť syn otrokyně* nebude dědicem spolu se synem“** svobodné.²²⁵

NBK: Avšak co říká Písmo? „Vyžeň služku i jejího syna, neboť syn služky nebude dědicem se synem svobodné.“

B2I: Co ale říká Písmo? „Vyžeň otrokyni i jejího syna. Syn otrokyně nebude dědit se synem svobodné!“

²²⁵ [*marginálie*: * nebo: služky; (-u); ** Gn 21,10]

ČPJB: Nuže, co říká Písmo: Vyžeň služku a jejího syna, neboť syn služky nesmí dědit se synem svobodné ženy.²²⁶

Verš 4,31

NA28: διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρως.

Vulg: itaque fratres non sumus ancillae filii sed liberae qua libertate nos Christus liberavit

VulgCl: Itaque, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae: qua libertate Christus nos liberavit.

BK: A tak, bratři, nejsmeť synové děvky, ale svobodné.

ČEP: A proto, bratři, nejsme syny otrokyně, nýbrž ženy svobodné.²²⁷

Sýkora: Proto, bratři, nejsme dítkami nevolnice, nýbrž svobodnice; k té svobodě osvobodil nás Kristus.

Col: Proto, bratři, nejsme dítkami otrokyně, nýbrž (dítkami) paní. K svobodě nás osvobodil Kristus.

Škrabal: Proto, bratři, nejsme děti nevolnice, nýbrž svobodné.

Žilka: Proto, bratři, nejsme dětmi otrokyně, nýbrž dětmi svobodné.

Petrů: Proto, bratři, nejsme děti otrokyně, ale manželky svobodné.

ČSP: Proto, bratři, nejsme děti otrokyně, nýbrž té svobodné.

NBK: A tak, bratři, nejsme dětmi služky, ale té svobodné.

B2I: A tak, bratři, nejsme dětmi otrokyně, ale té svobodné.

ČPJB: Proto, bratři, nejsme syny služky, ale svobodné ženy.

Verš 5,1

NA28: Τῆ ἐλευθερία ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν·στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε.

Vulg: state et nolite iterum iugo servitutis contineri

VulgCl: State, et nolite iterum iugo servitutis contineri.

²²⁶ [*marginálie*: Gn 21,10]

²²⁷ [*marginálie*: Gal 3,29]

BK: Protož v svobodě, kterouž Kristus nás osvobodil, stůjte, a nezapletejte se zase v jho služebnosti.

ČEP: Tu svobodu nám vydobyl Kristus. Stůjte proto pevně a nedejte si na sebe znovu vložit otrocké jho.²²⁸

Sýkora: Stůjte pevně tedy a nepoddávejte se opět pode jho služebnosti.

Col: Stůjte tedy pevně a nepoddávejte se znova pod jho poroby!

Škrabal: To je svoboda, k níž nás Kristus osvobodil. Buďte tedy pevní a neberte na sebe zase jho nevolnictví.

Žilka: To je ta svoboda, již nás Kristus osvobodil. Vytrvejte tedy a neberte na sebe znova jho otroctví.

Petrů: To je ta svoboda, ke které nás osvobodil Kristus. Buďte v tom tedy pevní a nenechte se zase zapřáhnout do toho otrockého chomoutu!

ČSP:1 <K té svobodě* nás Kristus osvobodil.>** Stůjte tedy pevně*** a nenechte se opět podrobit pod jho**** otroctví.²²⁹

NBK: Proto stůjte v té svobodě, [ke] které nás Kristus vysvobodil, a nezaplétejte se znovu do otrockého jha.

B21: V této svobodě, do níž nás Kristus vysvobodil, pevně stůjte; nenechte se znovu zapřáhnout do otrockého jha.

ČPJB: Kristus nás osvobodil právě proto, abychom zůstali svobodní. Držte se tedy a nevracejte se pod jho otroctví*.²³⁰

²²⁸ [*marginálie*: Jan 8,36; Sk 15,10; Gal 2,4; Gal 5,13]

²²⁹ [*marginálie*: <var.: Ve svobodě, k níž vás Kristus osvobodil, stůjte>; * Gal 2,4; Gal 5,13; ** Řím 8,2; *** 1Kor 16,13; **** Sk 15,10]

²³⁰ [*marginálie*: Řím 6,15n; Jan 8,36; Sk 15,10; Mt 11,29; * Kdyby se vrátili k obřízce, zřekli by se svobody, kterou dává víra v Krista. V tomto bodě se Zákon a víra nedají sladit. Některé prameny (*Vulg.*) připojují první slova v. 1 k poslednímu verši předešlé kapitoly a čtou pak: „svobody, kterou nás osvobodil Kristus.“]

Příloha 2: Znázornění antagonismů/dichotomií v Gal 4,21–5,1

I. Gal 4:22–23: “Abraham měl dva syny” (verš 22)

<i>jednoho</i> [Izmael] (verš 22)	<i>druhého</i> [Izák] (verš 22)
<i>z otrokyně</i> [Hagar] (verš 22)	<i>z manželky svobodné</i> [Sára] (verš 22)
<i>syn z otrokyně se narodil způsobem přirozeným</i> (verš 23)	<i>syn z manželky svobodné však na základě zaslíbení</i> (verš 23)

II. Gal 4:24–27: “Ty (dvě ženy) představují dvě úmluvy” (verš 24)

<i>první</i> [úmluva] — <i>Hagar</i> (verš 24, 25)	[druhá úmluva —Sára]
<i>z hory Sinaje</i> (verš 24, 25)	[z hory Sión]
<i>ta rodí k otroctví</i> (verš 24)	[rodí do svobody]
<i>v Arábii</i> (verš 25)	[v Jeruzalémě]
<i>nynější Jeruzalém</i> (verš 25)	<i>Jeruzalém pocházející shora</i> (verš 26)
<i>žije se svými dětmi v otroctví</i> (verš 25)	<i>je svobodný</i> (verš 26)
[je jejich matka – tj. těch, kdo zůstávají pod zákonem]	<i>a to je naše matka</i> [tj. my jsme děti této matky] (verš 26)
<i>ta, která má muže</i> (verš 27)	<i>žena opuštěná/ neplodná/ nerodila/ nepoznala porodní bolesti</i> (verš 27)
[neraduje se]	<i>raduje se/ propukne v jásot</i> (verš 27)
[méně dětí]	<i>mnoho/ více dětí</i> (verš 27)

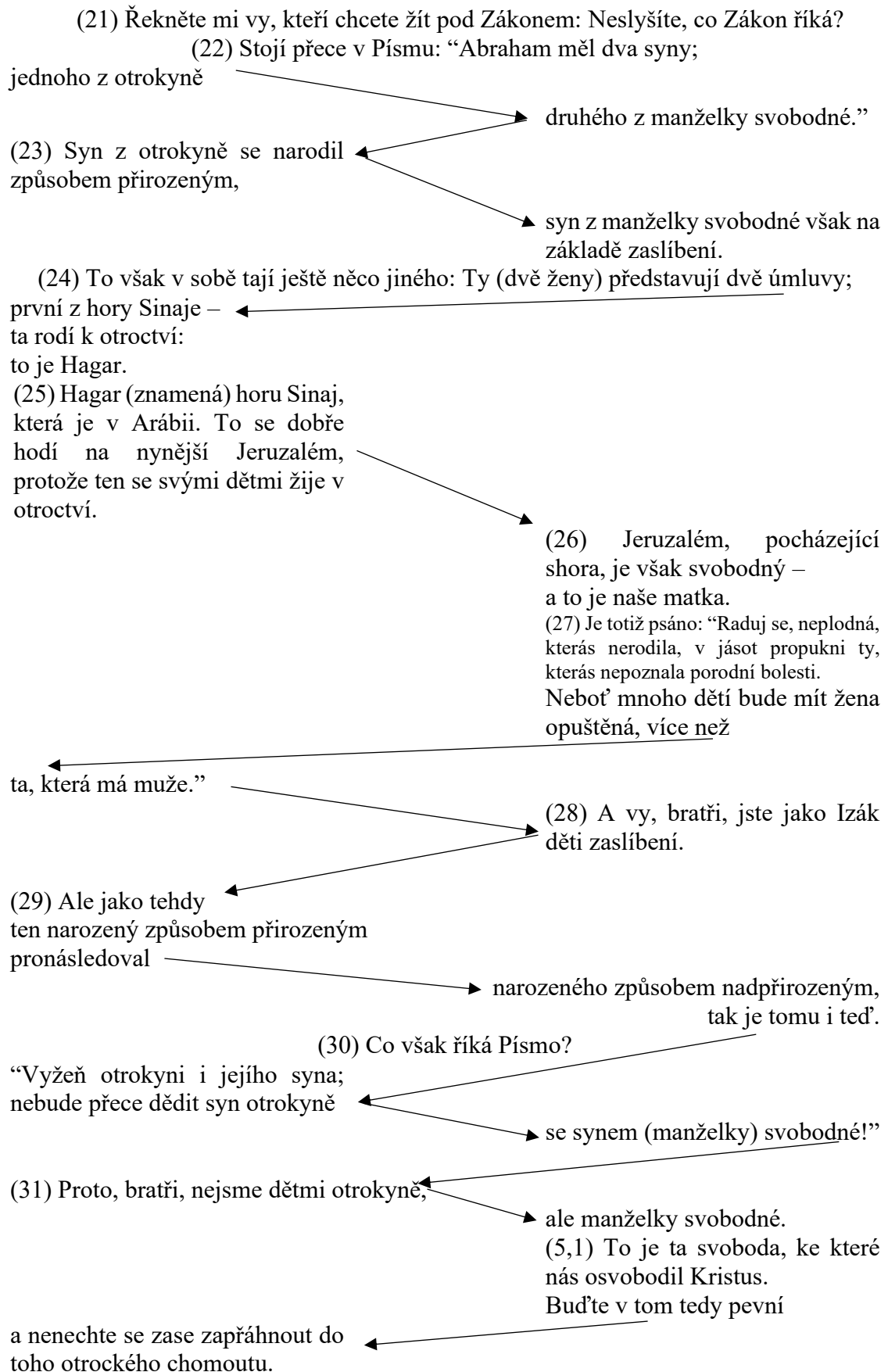
III. Gal 4:28–29: Ale jako tehdy... tak je tomu i teď (verš 29)

[oni jsou děti podle těla]	<i>vy jste děti zaslíbení</i> (verš 28)
[jako Izmael]	<i>jako Izák</i> (verš 28)
<i>ten narozený způsobem přirozeným</i> (verš 29)	<i>narozeného způsobem nadpřirozeným</i> (verš 29)
<i>pronásledoval</i> (verš 29) [a pronásleduje]	[byl/je pronásledován]

IV. Gal 4:30–5:1: Co však říká Písmo? (verš 30)

<i>vyžeň otrokyni i jejího syna</i> (verš 30)	[žena svobodná a její syn – zůstanou/ podílejí se na vyhnání]
<i>nebude dědit syn otrokyně se synem (manželky) svobodné</i> (verš 30)	[= syn svobodné bude dědit]
[oni jsou] <i>děťmi otrokyně</i> (verš 31)	— <i>jsme dětmi manželky svobodné</i> (verš 31)
<i>otrocký chomout</i> (verš 5,1)	<i>svoboda, ke které nás osvobodil Kristus</i> (verš 5,1)

Příloha 3: Znázornění průběhu argumentace v Gal 4,21–5,1



Příloha 4: Citace vybraných mimobiblických textů

Berešit Raba

53: „Izmael řekl Izákovi: ‚Půjdeme a prohlédneme si na poli naše dědičné podíly.‘ Izmael vzal luk a šípy, vystřelil směrem k Izákovi a tvářil se, že žertuje.“²³¹

Knihy Jubileí

12,1–4: „I stalo se v šestém sedmiletí, v jeho sedmém roce, že řekl Abram svému otci Terachovi: ‚Otče!‘ A on mu řekl: ‚Tu jsem, můj synu!‘ A on řekl: ‚Jaká pomoc a jaká výhoda přichází z těchto model, které uctíváš a před kterými padáš na tvář? Vždyť v nich není žádný duch, nýbrž jsou němé a jsou jen poblouzením srdcí. Neuctívejte je! Uctívejte Boha nebes, který dává na zemi sestupovat dešti i rose a působí na zemi vše! On to vše stvořil svým slovem a všechn život vzchází před jeho tváří!“²³²

12,9: „Ve čtyřicátém jubileu, ve druhém sedmiletí, v jeho sedmém roce, si vzal Abram ženu jménem Sora [*sic!*], dceru svého otce [*sic!*] a ona se stala jeho ženou.“²³³

14,1–3: „Po těchto událostech, ve čtvrtém roce toho sedmiletí, o novoluní třetího měsíce, se stalo Boží slovo Abramovi ve snu. Bůh mu řekl: ‚Nic se neboj, Abrame, já jsem tvůj štít i tvá odměna.‘ Abram však řekl: ‚Panovníku Hospodine, co mi chceš dát? Jsem stále bezdětný a dědit bude po mě syn Mešky, totiž syn mé otrokyně, damašský Elíezer. Mně však jsi nedopřál potomka.‘ Hospodin mu však řekl: ‚Ten tvým dědicem nebude. Tvým dědicem bude ten, který vzejde z tvého lůna.‘“²³⁴

14,21–24: „Abram se radoval a oznámil to vše Soře, své ženě, a věřil, že bude obdarován potomstvem, ale ona nerodila. Tu Sora poradila Abramovi, svému muži, a řekla mu: ‚Vejdí k Hagarě, mé egyptské otrokyni, snad z ní budu mít syna.‘ Abram uposlechl rady Sory, své ženy, a řekl jí: ‚Udělej to!‘ Sora vzala svou egyptskou otrokyni Hagar a dala ji Abramovi, svému muži, za ženu. On k ní vešel, ona otěhotněla a porodila syna a on nazval

²³¹ RADL, Walter. *List Galaťanům*, s. 64.

²³² SOUŠEK, Zdeněk. *Knihy tajemství a moudrosti*, svazek II., s. 55.

²³³ *Ibid.*, s. 56.

²³⁴ *Ibid.*, s. 61.

jeho jméno Izmael v pátém roce toho sedmiletí. Bylo to v osmdesátém šestém roce Abramova života.“²³⁵

15,15–21: „Bůh také Abrahamovi řekl: ‚Svou ženu už nebudeš nazývat Sora, nýbrž její jméno bude Sára. Požehnám jí a dám ti z ní syna. I jemu požehnám, a on se stane národem, i králové budou z něho pocházet.‘ Tu padl Abraham na tvář, zaradoval se a řekl si v duchu: ‚Což se může narodit syn stoletému? Cožpak bude Sára rodit v devadesáti?‘ Proto Abraham Bohu řekl: ‚Kéž by Izmael žil ve tvé blízkosti!‘ Bůh však pravil: ‚A přece ti tvá žena Sára porodí syna a nazveš ho Izák (to je Smíšek). Svou smlouvu s ním ustavím pro jeho potomstvo jako smlouvu věčnou. A pokud jde o Izmaela, vyslyšel jsem tě: Hle, požehnám mu a rozplodím a rozmnožím ho převelice; zplodí dvanáct knížat a učiním z něho veliký národ. Ale svou smlouvu ustavím s Izákem, kterého ti porodí Sára příštího roku v tomto čase.‘“²³⁶

15,23–26: „Abraham učinil, jak mu Bůh řekl: Vzal Izmaela, svého syna, i všechny otroky svého domu, i ty, které koupil za stříbro, vše mužského pohlaví, co bylo v jeho domě, a obřezal jejich neobřezané tělo. V tom čase byl Abraham obřezán a všichni muži v jeho domě, i všichni ti, které od cizinců získal za stříbro, byli spolu s ním obřezáni. Tento zákon platí pro všechna pokolení na věky, a není žádné obřízky v libovolném dni ani není žádné přestoupení jediného dne od osmi dnů, nýbrž je to věčný řád, nařízený a napsaný na nebeských tabulích. Vše nově narozené, co nebylo na těle obřezáno do osmi dnů, nepatří k dětem smlouvy, kterou Bůh uzavřel s Abrahamem, nýbrž je z dětí zahynutí. Na nich už není znamení, že patří Bohu, ale propadají porušení a záhubě na zemi i vyplenění ze země, protože porušili Hospodinovu smlouvu.“²³⁷

15,30: „Izmaelovi a jeho dětem i jeho bratrům ani Ezauovi se Bůh nepřiblížil a nevyvolil je, aby byli jeho lidem.“²³⁸

16,12–14: „A v půli šestého měsíce navštívil Bůh Sáru a splnil jí, co zaslíbil. Ona otěhotněla a ve třetím měsíci porodila syna, a to uprostřed toho měsíce, ve dnech, které Bůh Abrahamovi předpověděl. Izák se narodil o svátku prvotin úrody. Abraham obřezal

²³⁵ Ibid., s. 63.

²³⁶ Ibid., s. 64–65.

²³⁷ Ibid., s. 65.

²³⁸ Ibid.

svého syna osmého dne; byl první obřezán jako novorozenec podle smlouvy, která byla ustanovena navěky.“²³⁹

17,1–14: „V prvním roce pátého sedmiletí byl Izák odstaven a Abraham vystrojil veliké hody ve třetím měsíci v ten den, kdy byl Izák odstaven. Izmael, syn Egypt'anky Hagary, byl před tváří svého otce Abrahama na svém místě. Abraham se radoval a chválil Boha, že mohl vidět své syny a že nezemře bezdětný. Vzpomínal na to slovo, které k němu promluvil Bůh v ten den, kdy se od něho oddělil plod, a radoval se, že Bůh mu dal potomstvo na zemi, že obdrží zemi za podíl, a chválil celými ústy Stvořitele všeho. Sára viděla Izmaela, jak hrál a tančil, Abraham pak, jak se velice radoval. Tu začala žárlit na Izmaela a řekla Abrahamovi: ‚Vyžeň tu služku i s jejím synem pryč! Syn této služky přece nebude dědit zároveň s mým synem Izákem!‘ To slovo trápilo Abrahama kvůli jeho služce i kvůli jeho synu, totiž že by je měl vyhnat. Bůh však řekl Abrahamovi: ‚Netrap se pro chlapce a pro služku. Poslechni Sáru ve všem, co řekla, neboť tvé potomstvo bude povoláno z Izáka. Pokud jde o syna služky, i z něho učiním veliký národ, protože je tvým potomkem.‘ Abraham vstal za časného jitra, vzal chléb a měch vody, vložil to Hagarě na záda, i chlapce, a propustil je. Ona bloudila po beeršebské stepi, až voda v měchu došla a chlapec žíznil, že už nemohl jít dál a upadl. Jeho matka jej vzala a odložila pod olivovník. Pak šla a usedla opodál, co by lukem dostřelil, neboť si řekla: ‚Nemohu se dívat, jak chlapec umírá.‘ A jak tam seděla, rozplakala se. Anděl Boží, jeden ze svatých, jí však řekl: ‚Proč pláčeš, Hagar? Vstaň, vezmi chlapce a chop se ho za ruku! Bůh vyslyšel tvůj hlas a shlédl na chlapce.‘ Otevřela oči a spatřila studnu, šla a naplnila měch vodou a chlapce napojila. Pak se zvedla a šla k Páranské stepi. Chlapec vyrostl a stal se lučištníkem. Bůh byl s ním a jeho matka mu vzala ženu z dcer Egypta. Ta žena mu porodila syna, a on ho pojmenoval Nebajót, neboť řekla: ‚Bůh mi byl blízko, když jsem ho volala.‘“²⁴⁰

17,17: „Bůh věděl, že Abraham je mu věrný ve všem svém trápení, neboť jej vyzkoušel se zemí, hladem, bohatstvím králů, uloupením ženy, při obřízce a skrze Izmaele a Hagaru, jeho služku, když ji vyhnal.“²⁴¹

²³⁹ Ibid., s. 67.

²⁴⁰ Ibid., s. 69–70.

²⁴¹ Ibid., s. 71.

20,1.11–13: „Ve čtyřicátém druhém jubileu, v prvním roce sedmého sedmiletí, svolal Abraham Izmaela a jeho dvanáct synů, Izáka a jeho oba syny a šest synů Ketury a jejich syny.[...] Pak dal Abraham Izmaelovi a jeho synům i synům Ketury dary a odeslal je pryč od svého syna Izáka a vše ostatní dal svému synu Izákovi. Izmael a jeho synové i synové Ketury a jejich synové šli spolu a bydleli na území od Farimonu až do míst, kudy se chodí do Babylonu, v celé zemi na východní straně Jordánu, směrem k poušti. Ale oni se smísili jedni s druhými a nazývali se Arabové a Izmaelci až do dnešního dne.“²⁴²

22,1–4a: „Stalo se v prvním sedmiletí čtyřicátého čtvrtého jubilea, ve druhém roce, to je ten rok, v němž Abraham zemřel, že přišli Izák a Izmael od Studně přísahy, aby u svého otce Abrahama slavili svátek týdnů, to je svátek prvotin. Abraham se radoval, že přišli oba jeho synové. Izák měl v Beer-šebě velký majetek. Chodíval tam, aby na něj dohlédl, a potom se vracel ke svému otci. V těch dnech přišel také Izmael, aby se podíval na svého otce. Oba přišli společně, Izák obětoval zápalnou oběť a přinesl ji na oltáři svého otce, který vystavěl v Chebrónu. Obětoval pokojnou oběť a připravil i svému bratru Izmaelovi hody.“²⁴³

23,6–7: „Ta zpráva [o Abrahamově smrti] se roznesla v Abrahamově domě, takže i jeho syn Izmael povstal a vešel ke svému otci Abrahamovi a oplakával svého otce Abrahama, on i celý Abrahamův dům, a plakali hlasitě. A jeho synové Izák a Izmael jej pohřbili ve dvojité jeskyni u jeho ženy Sáry. Pak ho oplakávali po čtyřicet dní všichni lidé jeho domu, Izák a Izmael i všichni jejich synové, i synové Ketury na svých místech, až skončily dny oplakávání.“²⁴⁴

4. Ezdráš

7,26: „Poslyš, přijde čas, kdy se objeví znamení, která jsem ti předpověděl, budete vidět nevěstu (jako město), kterou dosud nikdo nespatriřil, a ukáže se vám země, dosud skrytá zrakům.“²⁴⁵

²⁴² Ibid., s. 76–77.

²⁴³ Ibid., s. 80–81.

²⁴⁴ Ibid., s. 84.

²⁴⁵ Ibid., s. 229.

8,52: „Neboť vám je otevřen ráj, zasazen je strom života, připraven budoucí čas, přichystána je hojnost, vystaveno je město, zjednán je odpočinek, dovršena je dobrota a moudrost je přivedena k dokonalosti.“²⁴⁶

10,25–28; 40–57: „Zatímco jsem k ní [plačící ženě v Ezdrášově vidění] mluvil, její tvář náhle zazářila, vzhled se rozjasnil a zrak se jí leskl, takže jsem se velmi bál přiblížit se k ní a přemýšlel jsem, co to znamená. Znenadání vykřikla silným a strachuplným hlasem, až se jejím křikem zachvěla země. A spatřil jsem, že se mi tu už nezjevuje žena, ale buduje se město a ukazuje se místo s velikými základy, i bál jsem se a hlasitě jsem zavolał: ‚Kde je anděl Uriel, který ke mně přišel na počátku? To on způsobil, že má mysl byla tak velice otřesena; ještě skončím ve zkáze a má modlitba v hanlivé výtce.‘ [...] ‚To je tedy smysl vidění, které se ti nyní ukázalo: Začal jsi těšit tu, kterou jsi viděl truchlit. Nyní však již nevidíš ženu, ale zjevilo se ti město, které má být postaveno. A takový je výklad příběhu jejího syna: Žena, kterou jsi viděl a která s tebou mluvila, to je Sión, který nyní spatříš jako vybudované město. A když ti řekla, že byla třicet let neplodná, to proto, že se po třicet let v něm nepřinášela oběť. Po třiceti letech však Šalamoun vybudoval město a přinesl oběti: tehdy neplodná porodila syna. Dále ti řekla, že ho vychovala s námahou, to bylo vaše přebývání v Jeruzalémě. Pak ti řekla, že její syn, když vcházel do své ložnice, zemřel; ta událost znamenala, že nastala zkáza Jeruzaléma. A hle, viděls její podobu. Poněvadž truchlila pro syna, začal jsi ji utěšovat; nuže, co se stalo, bylo nutno odhalit. Nejvyšší nyní vidí, jak jsi v duši zarmoucen a jak celým srdcem pro něj trpíš, proto ti ukázal jasnost jeho slávy a krásu jeho půvabu. Právě proto jsem ti řekl, abys přišel na pozemek, kde není základ žádné stavby, neboť na místě, kde se začínalo ukazovat město Nejvyššího, se nemohlo udržet dílo lidské stavby. Ty se tedy neboj a tvé srdce ať se neleká, ale vejdi a pohleď na nádheru a velikost stavby, pokud jsi schopen vidět svými očima, a potom uslyšíš, pokud budeš moci slyšet svými ušima. Neboť jsi blahoslavený před mnohými a povolán od Nejvyššího jako málokteří.“²⁴⁷

13,35–36: „On [Nejvyšší] pak bude stát na vrcholu hory Sión a Sión se objeví a ukáže se ve všem připravený a vybudovaný, jako jsi viděl horu, jež byla navržena bez pomoci rukou.“²⁴⁸

²⁴⁶ Ibid., s. 238.

²⁴⁷ Ibid., s. 243–245.

²⁴⁸ Ibid., s. 252.

Závěť Danova

5,12–13: „Svatí odpočinou v Edenu a spravedliví se zaradují z nového Jeruzaléma, který bude k Boží slávě na věky. Jeruzalém nezůstane zpustošen ani Izrael v zajetí, protože Pán bude uprostřed nich, bude obcovat s lidmi a Svatý Izraele bude kralovat nad nimi v ponížení a chudobě. Kdo v něho věří, bude vpravdě kralovat v nebi.“²⁴⁹

Etiopský Henoch [Henochova apokalypsa]

53,6: „Spravedlivý a Vyvolený potom ukáže dům svého shromáždění; od nynějška se proti němu již nikdo nepostaví ve jménu Pána duchů.“²⁵⁰

90,28–29: „Stál jsem, dívaje se, jak je onen starobylý dům rozebírán; byly odstraněny všechny sloupy a všechny trámy a spolu s nimi byly zabaleny okrasy onoho domu, odneseny a uloženy na jednom místě na jihu země. A viděl jsem, jak Pán ovcí dal vzniknout novému domu, většímu a vyššímu než ten první, a postavil jej na původních základech: Všechny jeho sloupy byly nové, rovněž okrasy byly nové a masivnější než ty původní, které byly odneseny. Všechny ovce byly uvnitř.“²⁵¹

Syrský Baruch

4,1–6: „Pán mi řekl: ‚Toto město bude dočasně vydáno a národ bude načas ztrestán, ale na věky nezmizí zapomenut. Či si myslíš, že to je město, o kterém jsem řekl: Na dlaně své ruky jsem si tě vyryl? Budova, která je teď postavena mezi vámi, není ta, která bude odhalena přede mnou, ta, která je zde připravena od doby, kdy jsem zamýšlel udělat ráj. Ukázal jsem ji Adamovi, dříve než zhřešil; ale když zanedbal přikázání, byla mu odňata spolu s rájem. Potom jsem ji ukázal svému služebníku Abrahamovi v noci mezi díly obětí. Opět jsem ji ukázal Mojžíšovi na hoře Sinaji, když jsem mu ukázal podobu stánku a všechny jeho nádoby‘“²⁵².

32,2–4: „Protože po krátké době se otřese stavba Sióna, aby byla znovu postavena. Avšak ani ta stavba nezůstane, nýbrž po nějaké době bude opět vyvrácena a zůstane pustá po nějaký čas. Potom bude potřeba obnovit ji v slávě a zdokonalit na věky.“²⁵³

²⁴⁹ SOUŠEK, Zdeněk. *Knihy tajemství a moudrosti*, svazek I., s. 256.

²⁵⁰ Ibid., s. 117.

²⁵¹ Ibid., s. 163.

²⁵² SOUŠEK, Zdeněk. *Knihy tajemství a moudrosti*, svazek II., s. 269.

²⁵³ Ibid., s. 289.

Talmud, traktát Baba Batra

75b: „Jeruzalém budoucího světa není jako Jeruzalém tohoto světa: do Jeruzaléma tohoto světa vstupuje každý, kdo chce; do Jeruzaléma budoucího světa vstoupí pouze ti, kteří jsou k tomu pozváni.“²⁵⁴

²⁵⁴ RADL, Walter. *List Galat'anům*, s. 63.

Příloha 5: Příběh Hagar a Sáry – ukázky reflexe ve světovém malířství



Caspar Netscher (1659–1722): *Sára přivádí Hagar Abrahamovi* [Sarah Leading Hagar to Abraham] (1673), olej na plátně, 59,5 x 50,5 cm. The Leiden Collection [soukromá sbírka mistrů 17. stol.], New York.



Adriaen van der Werff (1659–1722): *Sára přivádí Abrahamovi Hagar* [Sara führt Abraham Hagar zu] (1699), olej na plátně, 76,3 x 61 cm. Staatsgalerie Schleißheim [součást Bavorské státní galerie].



Lucas van Leyden (1494–1533): *Abraham vyhání Hagar* [Abraham Repudiating Hagar] (1516), mědiryt, 14,6 x 12,4 cm. National Gallery of Art, Washington.



Peter Paul Rubens (1577–1640): *Hagar opouští dům Abrahamův* [De wegzending van Hagar] (asi 1615–1617), olej na desce, 63 × 76 cm. Státní muzeum Ermitáž [Государственный Эрмитаж], Sankt Petěrburg.



Jan Victors (1619–1679): *Pocestní (Abraham vyhání Hagar a Izmaela)* [The Travellers] (1635), olej na plátně, 157 x 131 cm. Muzeum krásných umění [Szépművészeti Múzeum], Budapešť.



Gerbrand van den Eeckhout (1621–1674): *Abraham a Hagar* (1651), olej na plátně, 102 x 87,5 cm. Moravská galerie, Brno.



Nicolaes Maes (1634–1693): *Abraham vyhání Hagar a Izmaela* [Abraham Dismissing Hagar and Ishmael] (1653), olej na plátně, 87 × 69 cm. Metropolitan Museum of Art, New York.



Carel Fabritius (1622–1654): *Hagar a anděl* [Hagar en de engel] (mezi lety 1643–1645), olej na plátně, 158 x 136 cm. Residenzgalerie, Salzburg.



il Guercino [vlastním jménem Giovanni Francesco Barbieri] (1591–1666): *Anděl se zjevuje Hagar a Izmaelovi* [The Angel appears to Hagar and Ishmael] (1652), olej na plátně, 193 × 229 cm. The National Gallery, London.



Rembrandt Hamensz van Rijn (1606–1669): *Anděl se zjevuje Hagar a Izmaelovi v poušti* [Der Engel erscheint Hagar und Ismael in der Wüste] (okolo 1655), kresba perem v hnědé barvě, částečně korigovaná krycí bělobou, na kartonu, 18x25 cm. Kunsthalle, Hamburg.



Giambattista Tiepolo (1696–1770): *Hagar se na poušti setkává s andělem* [Agar nel deserto confortata dall'angelo] (1732), olej na plátně, 140 x 120 cm. Scuola Grande di San Rocco, Benátky.



François Joseph Navez (1787–1869): *Hagar a Izmael na poušti* [Agar et Ismaël dans le désert/ Agar en Ismaël in de woestijn] (1820), olej na plátně, 221x 171 cm. Koninklijke Musea voor Schone Kunsten van België/ Musées Royaux des Beaux Arts de Belgique, Brusel.



Nancy Camden Witt (1930–2009): diptych *Hagar a Saraj* [Hagar and Sarai] (1981), olej na plátně, každý obraz 129x96 cm. Chrysler Museum of Art, Norfolk, Virginia.