

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Eschatologický diskurz v Markově evangeliu a možnosti jeho interpretace

Eschatological Discourse in Mark's Gospel and Possibilities of Its Interpretation

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Mgr. Jiří Lukeš, Th.D.

Autor:

Jiří Koun, B. A.

Praha 2015

Poděkování

Děkuji především své rodině, svému vedoucímu práce a Husitské teologické fakultě.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Eschatologický diskurz v Markově evangeliu a možnosti jeho interpretace“ vypracoval samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Jiří Koun, B. A.

Anotace

Diplomová práce „Eschatologický diskurz v Markově evangeliu a možnosti jeho výkladu“ se zabývá tradicemi, ze kterých Marek čerpal, možným datováním předmarkovské vrstvy textu i diskurzu samotného, historickým kontextem jeho vzniku a také výkladem jednotlivých veršů. V práci jsou dále uvedeny výklady některých autorů a jejich zhodnocení. V závěrečné kapitole jsou všechny poznatky shrnuty a zhodnoceny, a na tomto základě je nabídnuta možnost výkladu Eschatologického diskurzu vzhledem k jeho dějinnému kontextu.

Annotation

The thesis „Eschatological Discourse in Mark’s Gospel and Possibilities of Its Interpretation“ deals with traditions used by Mark, possible dating of pre-markan textual layer and the discourse itself, with historical context of its origination and also with the interpretation of individual verses. Also various authors’ commentaries are presented and evaluated. In the last chapter, all the findings are summarized and appraised, on which basis a possible interpretation of the Eschatological discourse is proposed considering its historical context.

Klíčová slova

Eschatologický diskurz, pád Jeruzaléma, datování Markova evangelia, Židovská válka, ohavnost zpusťování, Antikrist, teorie malé apokalypsy, opožděná parusie.

Keywords

Eschatological discourse, fall of Jerusalem, dating of Mark’s Gospel, Jewish war, abomination of desolation, Antichrist, Little Apocalypse theory, delayed parusia.

Obsah

Obsah.....	5
Seznam zkratek.....	9
Úvod.....	11
1. Žánr	12
2. Kontext v rámci Markova evangelia	14
2.1 Zasazení Diskurzu a adresáti Ježíšových slov.....	14
3. Struktura textu	16
3.1 Chronologie	17
4. Kompozice.....	19
4.1 Teorie Malé apokalypsy	19
4.1.1 Timothy Colani.....	20
4.1.2 Rudolf Bultmann	21
4.2 Caligulova krize a vznik předmarkovské apokalypsy.....	22
4.3 Victoria Balabanski	23
4.3.1 Možné paralely s Q.....	23
4.3.2 Ústní tradice	23
4.3.3 Rozdílný původ veršů Mk 13, 14-20 a 24-27.....	23
4.3.4 Hypotéza „Judského proroctví“.....	24
4.4 Lars Hartman a Midraš ke knize Daniel.....	25
4.4.1 Midraš ke knize Daniel.....	26
4.5 Mk 13 a pašijní příběh.....	27
4.6 Shrnutí	28
5. Doba sepsání.....	30
5.1 Datování do 40. let	30
5.2 Datování do 50. let	30
5.3 Datování do 60. let	31

5.4 Datování do 70. let	32
6. Výklad	33
6.1 Předpověď zničení Chrámu (Mk 13, 1-2)	33
6.1.1 Verše 1-2	33
6.1.2 Předpovídal Ježíš zničení Chrámu?	34
6.1.3 Shrnutí	37
6.2 Otázka učedníků (Mk 13, 3-4)	38
6.2.1 Verše 3-4	38
6.2.2 Spojení zničení Chrámu a parusie v otázce učedníků	39
6.2.3 Shrnutí	41
6.3 Počáteční znamení (Mk 13, 5-8)	41
6.3.1 Verš 5-6	41
6.3.2 Verše 7-8	44
6.3.3 Historické pozadí veršů 5-8.....	47
6.4 Pronásledování a svědectví (Mk 13, 9-13)	51
6.4.1 Verš 9	53
6.4.2 Verš 10	54
6.4.3 Verš 11	55
6.4.4 Verš 12	56
6.4.5 Verš 13	57
6.4.6 Historické pozadí veršů 9-13.....	58
6.5 Velké soužení a „ohavnost zpusťování“ (Mk 13, 14-20)	59
6.5.1 Verš 14a (Ohavnost zpusťování).....	59
6.5.2 Verše 14b – 18 (Bezodkladný útěk)	63
6.5.3 Verš 19	65
6.5.4 Verš 20	66
6.5.5 Porovnání s ostatními synoptiky (Mt 24, 15-22; L 21, 20-24).....	67

6.5.6 Ohavnost zpuštění a Antikrist.....	69
6.6 Historické pozadí veršů 14-20.....	70
6.6.1 Úvod.....	70
6.6.2 Pilát Pontský.....	71
6.6.3 Caligulova krize.....	71
6.6.4 Titus a zničení Jeruzaléma.....	74
6.6.5 Události před Židovskou válkou a během ní.....	77
6.6.6 Eleazar ben Šimon jako „ohavnost zpuštění“.....	79
6.6.7 Zélótský velekněz Fania.....	80
6.6.8 Bezodkladný útěk (do Pelly?).....	83
6.7 Varování před falešnými proroky a lžimesiáši (Mk 13, 21-23).....	87
6.7.1 Exkurz - Mt 24, 26-28.....	89
6.7.2 Historické pozadí.....	89
6.8 Příchod Syna člověka (Mk 13, 24-27).....	90
6.8.1 Úvod.....	90
6.8.2 Verše 24-25.....	90
6.8.3 Exkurz: Blížkost, zpoždění a Matoušovo <i>eutheós</i>	92
6.8.4 Verše 26-27.....	94
6.8.5 Znamení syna člověka v Mt 24, 30.....	95
6.8.6 Čeho se týkají vv. 24-27.....	95
6.9 Lekce od fíkovníku (Mk 13, 28 – 32).....	97
6.9.1 Úvod.....	97
6.9.2 Verš 28.....	99
6.9.3 Verš 29.....	99
6.9.4 Verš 30.....	100
6.9.5 Verš 31.....	101
6.9.6 Verš 32.....	101

7. Závěrečné shrnutí	102
7.1 Datování Markova diskurzu	103
7.1.1 Vznik Mk 13 po pádu Jeruzaléma	103
7.1.2 Vznik Mk 13 v době Židovské války	104
7.2 Zničení Jeruzaléma a parusie v rámci jedné generace	104
7.2.1 Zhodnocení	106
7.3 Proroctví popisující křesťanskou éru.....	107
7.3.1 Zhodnocení	108
7.4 Antikrist.....	108
7.4.1 Zhodnocení	109
7.5 Parusie naplněna při zničení Jeruzaléma.....	110
7.5.1 Zhodnocení	111
7.6 Zničení Jeruzaléma při parusii	111
7.6.1 Zhodnocení	112
7.6.1 Kompozice.....	112
8. Navrhovaný výklad	113
8.1 „Judské proroctví“	113
8.2 Verše 14-20 jako rada pro celé období Židovské války	116
8.3 Ohavnost zpusťování jako osoba.....	118
8.4 Datování diskurzu.....	121
8.5 Opožděná parusie	122
Závěr.....	124
Použitá literatura.....	126
Summary	131

Seznam zkratek

1. Bible

Zkratky biblických knih jsou uváděny podle Českého ekumenického překladu.

ČEP – český ekumenický překlad

BKR – Bible kralická

LXX – Septuaginta

2. Knihy deuterokanonické, apokryfní a pseudoepigrafní

2Bár – 2. Báruk

3Bár – 3. Báruk

4Ezd – 4. Ezdrášova

1Hen – 1. Henoch (etiopský)

Jub – Jubileí

1Mak – 1. Makabejská

2Mak – 2. Makabejská

3Sib – 3. Sibyllina

ZjAbr – Zjevení Abrahamovo

ZjPt – Zjevení Petrovo

ZJud – Závěť Judova

ZLevi – Závěť Léviho

ZMojž – Závěť Mojžišova

ZNef – Závěť Neftalího

ŽŠal – Žalmy Šalomounovy

3. Ostatní prameny

Targ. – targúm (za zkratkou je příslušná kniha)

Josephus Flavius:

Ant. – Antiquitates (Starožitnosti)

Bel. – Bellum Judaeorum (Válka židovská)

Tacitus:

Hist. – Dějiny, (Historiae)

Ann. – Letopisy, Od smrti božského Augusta (Annales, Ab excessu divi Augusti)

Eusebios:

Hist. Eccl. – Církevní dějiny

4. Ostatní

cit. – citace

dosl. – doslova

hebr. – hebrejsky

inf. – infinitiv

k. – kapitola

mj. – mimo jiné

n, nn – následující verš, verše

NZ, nz – Nový zákon, novozákonní

pas. – pasivum

pl – plurál

prez. – přítomný čas

r. – roku

ř. – řecky

s., str. – stránka

sg. – singulár

sr, srov. – srovnej

SZ, sz – Starý zákon, starozákonní

Tj. – to jest

v., vv. – verš, verše

Vysvětlivky

Kurzívou jsou v textu psána slova v cizím jazyce (pokud se nejedná o název díla), většinou se jedná o přepis z hebrejštiny či řečtiny.

Úvod

Třináctá kapitola Markova evangelia je v moderní době zřejmě nejvíce komentovanou částí synoptických evangelií¹ a možná celého Nového Zákona. Tato kapitola je zároveň podle některých vykladačů „největším problémem v evangeliích.“² Díky nepřebernému množství vykladačů, kteří se diskurzem zabývali (a zabývají), existuje celá řada výkladů, které si nezdědky vzájemně odporují. Na výklad tohoto nejdélsího diskurzu v Markově evangeliu byla použita celá řada výkladových metod, od kritiky redakce, přes nábožensko-historickou analýzu po socio-politickou analýzu a další literární přístupy. Přesto se zatím v mnohých otázkách nepodařilo dospět ke konsenzu.

Důvodů, proč se mnozí vykladači zabývají Olivetským diskurzem³, je více. Jde především o velmi důležitý text pro určení data sepsání Markova evangelia a také o jeden z nejdůležitějších klíčů k pochopení novozákonní eschatologie.

Ve své práci chci představit jednotlivé názory na kompozici Eschatologického diskurzu, historický kontext jeho vzniku a poukázat na možnosti jeho výkladu. Na konci práce představím svůj návrh na možný výklad diskurzu v rámci jeho dějinného kontextu.

Co se týká metodologie v kapitole „Výklad“, nejprve se pokusím uvést všeobecný výklad daných veršů a poté možnosti jejich historického kontextu, případně výkladu vzhledem k němu. Pokud jsou u nadpisů uvedeny odkazy na použitou literaturu, znamená to, že v daných oddílech budu čerpat především z této literatury, pokud nebude uvedeno jinak. Dále je třeba zmínit, že v kapitole „Výklad“ se budu věnovat pouze veršům 1-32, protože tyto verše podle mnohých vykladačů tvoří hlavní část diskurzu. To ovšem neznamená, že by na verše 33-37 nebyl při výkladu brán zřetel.

¹ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 8

² BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, úvod. Autor cituje názor A. M. Huntera.

³ Mk 13 bývá označován jako Malá apokalypsa, Eschatologický diskurz či Olivetský diskurz. Pokud se v textu objeví samotné slovo „diskurz“, jedná se o Mk 13.

1. Žánr⁴

Mezi badateli nepanuje shoda v tom, do jakého žánru Malou apokalypsu zařadit. Dibelius⁵ ji označuje jako tajnou apokalypsu – v souvislosti s Markovou tendencí k tajemství (viz Mk 13, 3 – a byli sami). Bultmann vnímá Olivetský diskurz jako „křesťansky upravenou židovskou apokalypsu“⁶. Nepochybně se v tomto textu nachází celá řada elementů, které lze nalézt v apokalyptické literatuře: předpověď nesvárů v rodině (v. 12); předpověď pronásledování (v. 13); očekávání soužení (v. 19); nebeská znamení (v. 24-25 – viz Iz 13, 10); popis andělů shromažďujících vyvolené (v. 27) a zaslíbení příchodu Syna člověka (v. 26 a 29). Ovšem v diskurzu se objevují také prvky, které nejsou v židovské apokalyptické literatuře typicky přítomné: odpovědi učitele na otázky a komentáře svých učedníků; opakované výzvy k bdělosti a připravenosti, spolu s detailními předpověďmi, které jsou s těmito varováními spojené. Navíc se v Mk 13 nevyskytuje celá řada rysů typických pro apokalyptickou literaturu: žádný přehled lidské historie (obzvláště dějin Izraele); žádný výklad toho, jak Bůh jedná s lidstvem a jak lidstvo jde od jednoho hříchu k druhému; žádné nebeské obrazy a uvádění do nebeských tajemství; žádné popisy nebeských či pozemských bitev; žádné boje mezi anděly a silami zla a žádný popis soudného dne a počátku mesiášského království. Mnozí autoři se tedy shodují v tom, že Malá apokalypsa je eschatologická tím, že vykazuje podobnosti se židovskou apokalyptikou a zabývá se „posledními věcmi“, ale není apokalypsou v pravém slova smyslu.

Mk 13 také bývá srovnáván s židovskou řečí na rozloučenou („závěť“), kterou lze nalézt např. v Gn 49 (Jákoab), Dt 33 (Mojžíš), Joz 23-24 (Jozue), 1 S 12 (Samuel), 1 Pa 28-29 (David), J 13-16 (Ježíš), Sk 20, 17 – 38 (Pavel), a také v další žido-křesťanské literatuře pozdního starověku (např. v Závěti dvanácti patriarchů apod.). Přes podobnosti zde však existuje celá řada rozdílů – Ježíš nerekapituluje a nekomentuje minulost (tolik

⁴ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 289-292

⁵ DIBELIUS, Martin a Bertram LEE WOOLF. *From tradition to Gospel*. New York: Scribner, 1965, xv, 311 p. ISBN 02-276-7752-8, str. 260

⁶ BULTMANN, Rudolf Karl. *The history of the synoptic tradition*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, 456 s., str. 125; Balabanski (Eschatology in The Making, str. 78) s tímto názorem nesouhlasí na základě jejího rozboru pečlivé struktury, kterou podle ní Mk 13 vykazuje.

typické pro závěti) a celkový kontext 13. kapitoly neodpovídá žánru závěti. Gaston⁷ poukazuje na fakt, že Ježíš v diskurzu vůbec nezmiňuje vlastní smrt, takže lze jen těžko diskurz považovat za „Závět“.

D. E. Aune⁸ se domnívá, že Mk 13 se řídí vzorem řecko-římského „peripatetického dialogu“. Tyto dialogy se obvykle odehrávají v Chrámě a objevují se jako odpověď na orákulum. Ale Markův eschatologický diskurz není dialogem, ale spíše Ježíšovým učením (Ježíš si sedl, což symbolizuje, že bude učit), a jeho cílem není poučení, ale varování.

Pareneze je jednou z nejdůležitějších součástí celého diskurzu, avšak apokalyptika nad ní převažuje⁹. Přestože se tedy v Olivetském diskurzu nejedná o apokalypsu v pravém slova smyslu, lze ji podle mne řadit mezi apokalyptickou literaturu.

⁷ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 42

⁸ AUNE, David Edward. *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, str. 186-187

⁹ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 64

2. Kontext v rámci Markova evangelia¹⁰

Mk 13 zapadá do celkového kontextu Markova evangelia a představuje důležitý předěl - není zde už žádné naděje pro kněží, Chrám a celý Jeruzalém, protože nečinili pokání. Osud Chrámu (Ježíš vyšel z Chrámu) i města je již zpečetěn.

Ježíšovo proroctví o zničení Chrámu v Mk 13 je v souladu s jeho předchozími výroky a činy, jako např. s podobenstvím o uschlém fíkovníku v kontextu s vyčištěním Chrámu (11, 12-25) či s podobenstvím o zlých vinařích (12, 1-12). Obdiv učedníků k Chrámu (a jeho vnější kráse) je nejspíše znamením jejich přetrvávajícího nepochopení Ježíše a jeho učení, principiálně podobného jejich nepochopení Ježíšových tří předpovědí utrpení (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33 – 34). Obsah Olivetského diskurzu je také v souladu s teologií kříže, kterou Marek zdůrazňuje ve svém evangeliu¹¹ - učedníky v budoucnosti nečekají vyvýšené posty, o které Ježíše žádali (především Jakub a Jan – dva ze jmenovaných ve v. 2), ale cesta utrpení (kříže), kterou šel i Ježíš, a kterou se mu Petr (také jmenován ve 2 verši) snažil rozmluvit. Ježíš učedníky nezasvěcuje do tajných informací ohledně budoucnosti, odpověď na hlavní otázku učedníků – kdy bude zničen Chrám, v diskurzu dokonce explicitně nezazní. Podobenství o fíkovníku (Mk 13, 28-29) čtenáře upomíná na příběh o prokletí fíkovníku v Mk 11, 12-25. Dalším společným tématem Olivetského diskurzu a Markova evangelia je význam misie (viz např. Mk 13, 10) a také Markovo klíčové téma – kdo je pravým mesiášem (viz falešní mesiáši a proroci).

Dalším důležitým prvkem, který spojuje Mk 13 se zbytkem evangelia je téma bdění, které připomíná Ježíšovy prosby v Getsemane. Zatmění slunce (Mk 13, 24) se odehraje také při Ježíšově ukřižování. Obžaloba z toho, že Ježíš chce zničit Chrám, je jedním z hlavních bodů Ježíšova soudu. Také Ježíšova slova v Mk 14, 61 („Já jsem, a užití Syna člověka sedět po pravici Všemohoucího a přicházet s oblaky nebeskými“) tvoří určitou paralelu s Mk 13, 26. Tyto a další souvislosti ukazují na to, že Mk 13 je nedílnou součástí Markova evangelia a ne pouze jakýmsi přídatkem, jak se domnívají někteří vykladači.

2.1 Zasazení Diskurzu a adresáti Ježíšových slov

U Marka jsou adresáty Ježíšových slov Petr, Jakub, Jan a Ondřej a nejspíše se jedná o tajné sdělení, protože ostatní učedníci nejsou zmíněni („byli sami“). U Matouše jsou

¹⁰ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 58-65

¹¹ Již Lightfoot (*The Gospel Message of St. Mark*) si všiml podobnosti diskurzu a jeho chronologie s pašijním příběhem (viz níže v kapitole „Kompozice“).

adresáty všichni učedníci – „přistoupili k němu učedníci“ (oblíbené Matoušovo slovní spojení, použité již v Mt 24, 1). Matouš však také uvádí, že „byli sami“. U obou synoptiků lze tedy říci, že předpověď je vyřčena tajně na Olivové hoře.

U Lukáše je diskurz zasazen na jiné místo a stejně tak je rozdílné jeho posluchačstvo. V Lukášovi je předpověď vyřčena v Chrámě samotném (diskurz není oddělen zmínkou o změně místa a času – narativ plynule navazuje na předchozí perikopu o „Daru vdovy“) a jeho posluchači jsou všichni, kteří mu naslouchají. O kráse Chrámu nemluví učedníci, ale „někteří“, na zničení Chrámu se ho neptají učedníci ale někteří z posluchačů. V Lukášovi tedy nejde o tajné sdělení několika (nebo všem) učedníkům, ale o veřejné varování pro každého, kdo naslouchá. Některé výroky v diskurzu jsou však zřejmě adresovány Ježíšovým učedníkům (např. L 21, 12-19, které lze těžko vztáhnout na nekřesťany). V Lukášově evangeliu je tedy diskurz varováním nejen pro Ježíšovi učedníky, ale pro celé židovstvo.

3. Struktura textu¹²

Existuje celá řada možností, jak vnímat strukturu diskurzu.

Nineham¹³ vidí ve verších 5-27 diskurz samotný, vv. 28-37 podle něho představují jeho doplněk.

W. Wessel¹⁴ vnímá strukturu diskurzu takto:

1. Verše 1-4: Ježíšovo proroctví o zničení Chrámu a otázky učedníků
2. Verše 5-23: Varování před pokušiteli a falešnými znameními Konce
3. Verše 24-27: Příchod Syna člověka
4. Verše 28-31: Lekce od fíkovníku
5. Verše 32-37: Napomenutí k bdělosti.

Beasley-Murray¹⁵ dělí diskurz do 4 sekcí:

1. Verše 1-4: Úvod a proroctví o zničení Chrámu
2. Verše 5-23: Utrpení Izraele a církve
3. Verše 24-27: Příchod Syna člověka a shromáždění Božího lidu
4. Verše 28-37: Doba naplnění a napomenutí k opatrnosti.

V. Balabanski¹⁶ rozděluje Markův Olivetský diskurz do následující struktury (prominentní roli v členění textu hraje řecké *blepete* – „mějte se na pozoru“):

1. Verše 5-8: Začátek „porodních bolestí“. První zmínka o falešných prorocích
2. Verše 9-13: Integrovaný spojení mezi perzekucí a svědectvím – svědectví vede k pronásledování, které zase poskytuje příležitost ke svědectví
3. Verše 14-20: Proroctví pro obyvatele Judska ohledně tajemné „ohavnosti zpusťování“ a popis dalšího utrpení
4. Verše 21-23: Druhé varování před falešnými proroky
5. Verše 24-27: Vrchol kapitoly, popisující kosmické katastrofy oznamující příchod „Syna člověka“ a shromáždění vyvolených
6. Podobenství by podle Balabanski měla být rozdělena takto:

¹² EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 292, BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 72-75

¹³ NINEHAM, D. *Saint Mark*. Harmondsworth: Penguin Books, [c1963], 477 s., str. 339-340

¹⁴ GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 742

¹⁵ G. R. BEASLEY-MURRAY, "The Rise and Fall of the Little Apocalypse Theory." *Expository Times* 64 (1953), str. 346-49

¹⁶ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 72-73

- a. Verše 28-32: „mějte se na pozoru“ v textu uvozuje či ukončuje další oddíl, a tedy verš 32 by měl být vnímán jako finální verš oddílu „Poučení od fíkovníku“¹⁷
- b. Verše 33-37

Verše 5b-23 podle Balabanski popisují události, které se odehrávaly v pisatelově současnosti či blízké budoucnosti, a verše 24-27 jsou událostmi posledními, které se mají odehrát ve vzdálenější budoucnosti. To podle ní zdůrazňuje také použití „ale“ (*alla*) na začátku v. 24.

Klíčovým slovem v Markově diskurzu je sloveso „vidět“ (*Blepó*). 4x je použito v imperativu (*blepete*), jednou je součástí otázky (*blepeis*). Mnozí vykladači dělí text diskurzu právě podle tohoto slovesa. Ve v. 2 jím začíná Ježíšova odpověď na obdiv učedníků, stejně jako Ježíšova přímá řeč na začátku vlastní předpovědi (v. 5). Poslední verš hlavní části diskurzu (v. 33) také začíná imperativem (*blepete*). Dalším často používaným slovem (4x) je spojka *hotan* (kdy, když, kdykoliv), která se poprvé objevuje v otázce učedníků ve v. 4 („když se toto všechno bude plnit?“¹⁸).

3.1 Chronologie

Velká část autorů chápe verše v Mk 13 chronologicky, jiní to ovšem zpochybňují. Např. podle Balabanski¹⁹ je dost dobře možné, že vv. 9-13 a 14-20 (vv. 7-8 jsou podle ní úvodem k diskurzu) jsou dva náhledy na popisované pronásledování, zřejmě pohledy dvou rozdílných skupin zamýšlených čtenářů - „ti, kdo jsou v Judsku“ (v. 14b) je jedna z nich. Domnívá se tedy, že v diskurzu jde spíše o všeobecné shrnutí událostí v dané době, než o jejich chronologický popis. Tento názor se snaží podložit tím, že apokalyptické texty častou nejsou striktně chronologické. Její argumenty mi ovšem nepřipadají příliš přesvědčivé.

Podle mne Marek v diskurzu jakousi chronologii sleduje, protože ta je důležitou a typickou součástí apokalyptické literatury – právě chronologie pomáhá posluchači pochopit, v jaké části dějin se nachází, co už je za ním a co ho ještě očekává. Přestože Markův diskurz není jednoznačnou apokalypsou, je apokalyptika jedním z převládajících prvků (viz Žánr).

¹⁷ na rozdíl od rozdělení v ČEP a dalších překladech, kde je verš 32 přiřazen k perikopě „Výzva k bdělosti“

¹⁸ Citace z Bible Kralické

¹⁹ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 75-77

Někteří autoři²⁰ se domnívají, že chronologie diskurzu se může odvíjet od chronologie starozákonních textů, na které Marek navazuje (především kniha Daniel). Ovšem chronologie „posledních událostí“ není ve všech Markem reflektovaných sz textech stejná a navíc je Marek mohl použít způsobem, který vyhovuje jeho záměrům. Domnívám se tedy, že chronologie diskurzu je záměrná, byť je zřejmě ovlivněna zpracovanou tradicí.

²⁰ Např. Hartman v *Prophecy interpreted*

4. Kompozice

Otázka původu látky obsažené v diskurzu je předmětem rozsáhlé diskuze. Je jasné, že Marek ve svém diskurzu pracuje s předchozí tradicí. Např. Dalibor Papoušek tvrdí, že je možné si ve struktuře textu všimnout značného napětí mezi „redakcí a starší tradicí, mezi minulostí a přítomností, mezi historií a apokalyptickou vizí.“²¹ Celá řada badatelů se shoduje na tom, že významnou část Markem zpracované tradice tvoří jakási předmarkovská apokalypsa (její podoba, rozsah a obsah jsou stále předmětem diskuze).

Mezi vykladači také nepanuje jednotný názor na to, kdy měla být tato předmarkovská apokalypsa sepsána. Zmiňovány jsou především následující události: a) Pilátův pokus nechat do Jeruzaléma vpochodovat římské vojáky se standardy, ke kterým byly připevněny busty císaře Tiberia; b) Caligulův pokus vztyčit svůj obraz v Jeruzalémském Chrámě; c) Římské obklíčení Jeruzaléma v r. 70 po Kr.. Všem těmto teoriím bude níže věnována pozornost.

Mnozí vykladači jsou toho názoru, že onou předmarkovskou apokalypsou byl jakýsi židovský (žido-křesťanský) apokalyptický traktát (*Flugblatt*). Obsah tohoto traktátu, měl být poté Markem (či některým z raně křesťanských autorů před ním) chybně připsán Ježíši. Nejčastěji jsou onomu traktátu připisovány verše 14-20 a 24-27, často jsou k nim přidány také vv. 7, 8 a 12²².

4.1 Teorie Malé apokalypsy

Teorie Malé apokalypsy patří mezi první a zřejmě nejvlivnější pokus identifikovat v Mk 13 židovskou (žido-křesťanskou) apokalyptickou vrstvu. Tuto teorii dodnes zastává celá řada teologů, i když nepanuje všeobecná shoda na tom, kdy měl onen apokalyptický leták (*apokalyptische Flugblatt*) vzniknout, co přesně obsahoval a jaké prvky Markova diskurzu k ní přináležejí. V souvislosti s touto teorií chci zmínit především dvě jména, která jsou s ní spojená – Timothy Colaniho, který stál na jejím počátku²³ a Rudolfa Bultmanna, jako jednoho z významných vykladačů, který ji dále rozvinul. Budu čerpat především z Beasley-Murrayovy knihy *Jesus and the Future*²⁴.

²¹ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 64

²² Např. Bultmann, Wellhausen, Wendt aj.; Gnilkka také přidává vv. 6-8, vynechává však vv. 15-16.

²³ Byť sám čerpal od svých předchůdců

²⁴ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 14-20 u Colaniho a str. 70-72 u Bultmanna

4.1.1 Timothy Colani

Colaniho jméno je s teorií Malé apokalypsy neoddělitelně spojeno. Svou tezi představil v knize „*Jésus Christ et le Croyances messianiques de son Temps*“ (1864). Jedním z hlavních předpokladů pro Colaniho práci s textem byla jeho snaha dokázat, že neexistuje žádné spojení mezi židovským mesianismem a Ježíšem²⁵. Ježíš pro něj nebyl mesiášem, protože židovský mesiáš byl prostě „hrdinou politické revoluce“. Ježíš nebyl ani apokalyptikem – židovské apokalyptické představy byly podle Colaniho do Ježíšova učení vloženy jeho následovníky. Eschatologická řeč v Mk 13 je podle něj pozdější interpolací, odpovědi na otázku učedníků je ve skutečnosti verš 32. Vize popsané v Mk 13 nemohou být Ježíšových současníků, protože Mesiáš zde sestupuje z nebe, což je obraz, který je použit až později v 4Ezd²⁶. Jako důkaz neautenticity pro Colaniho stačí, když nějaký text „obsahuje židokřesťanskou eschatologii, protože Ježíš v žádném případě nemohl sdílet jejich názor“²⁷.

Základní text diskurzu je podle Colaniho složen z otázky učedníků (zbavené eschatologického rozměru) „Kdy se to stane?“ (v. 4) a Ježíšovy odpovědi „Nevím“ (v. 32), přičemž vše je proloženo s radami k bdělosti. Verše 5-31 považuje za interpolaci! Colani je toho názoru, že „máme před našima očima krátkou apokalypsu od neznámého autora, kterou synoptikové považovali za Ježíšův diskurz a vložili ji do svých kompilací.“²⁸ Původ apokalyptického letáku je podle něj třeba hledat mezi žido-křesťany, které kruté pronásledování donutilo opustit Judeu. Jde o čas bezprostředně předcházející útěku jeruzalémské církve do Pelly. Proroctví, které podle Eusebia přikazovalo opustit Jeruzalém (více viz oddíl „Bezodkladný útěk (do Pelly?)“) mohlo být podle Colaniho právě tímto apokalyptickým letákem. Leták měl být sepsán před obležením města, protože to, co je prorokováno po „ohavnosti zpusťování“ se nikdy nestalo, na rozdíl od toho, co jí předcházelo. Do v. 14 se tedy text týká historie, od v. 14 je popsána předpověď. Leták měl být sepsán chvíli před sepsáním Zj (což byl podle Colaniho r. 68). Lukášova

²⁵ Šlo především o reakci na Renanovo a Straussovo dílo, které ukazovalo Ježíše jako falešného proroka, který mylně prorokoval brzký konec světa.

²⁶ V Da Syn člověka vystupuje k Otci, neseštuje z nebe. Tuto myšlenku dále rozvíjí N. T. Wright v *Jesus and the Victory of God*

²⁷ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 17

²⁸ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 17. Autor cituje Colaniho výrok z *Jésus Christ et le Croyances messianiques de son Temps*, str. 207

verze je redakcí diskurzu po pádu Jeruzaléma a reflektuje události s ním spojené. Beasley-Murray dále zmiňuje důležité pozadí Colaniho výkladů: „Teorie Malé apokalypsy v Mk 13 nebyla produktem nezúčastněné analýzy textu; jednalo se o poslední stadium ve vývoji emocionální reakce na teologický problém předložený agnostiky“²⁹. Šlo o reakci na Strausse a Renana, kteří zdůrazňovali, že Ježíš prorokoval svůj příchod hned po pádu Jeruzaléma, a protože se tak nestalo, Ježíš se musel splést. Colani s tím nesouhlasí a raději tvrdí, že eschatologický diskurz nepochází od Ježíše.

4.1.2 Rudolf Bultmann

Bultmann navazuje na Colaniho a na další své předchůdce. Následující verše považuje za „apokalyptická slova, která byla spojena ještě předtím, než byla zpracována Markem, který je uchoval nedotčená“³⁰: Mk 13, 7-8. 12. 14-22 a 24-27. Verše 5-6. 9-11. 13a a 23 jsou křesťanskými přídávky, které spojují Malou Apokalypsu s osobou Ježíše a zaznamenávají „předpovědi“ týkající se historických událostí, misie a pronásledování církve. Co se týká podobenství o fíkovníku, v. 28 někdy přijímá jako autentický, jindy jej spolu s v. 29 považuje za odvozený z židovské tradice. Verš 30 podle něj může být variantou Mk 9, 1, ale možná také tvořil závěr předmarkovské apokalypsy (spolu s v. 32). Verš 31 je křesťanský, v. 32 je možná židovským rčením, kromě křesťanského zakončení. Vv. 33-37 jsou spolu s např. Mt 15, 1-13 a Mk 9, 1 křesťanskou kompozicí, která vyjadřuje křesťanský pohled na Ježíšovu osobu. Verše 1-2a jsou podle Bultmanna scénou vytvořenou pro prorocství ve v. 2b, a jejich forma je určena formulací v. 2b. Prorocství ve v. 2b někdy považuje za „možná“ pocházející od Ježíše, jindy tvrdí, že bylo Ježíši vloženo do úst křesťanskou komunitou. Verš 3 je sekundární otázkou vytvořenou za účelem oživení a zvýšení zájmu o apoftegma. Tedy podle Bultmanna je každý verš v Mk 13 (možná kromě v. 2b) považován za neautentický! Důvodem pro jeho přístup je to, že Ježíš podle Bultmanna zamítal veškerý apokalypticismus. Ve svém důrazu se tedy Bultmann velmi podobá Colanimu.

Hlavní slabinou těchto teorií je podle mne jejich předpoklad, že Ježíš zamítal veškerý apokalypticismus. Barth Ehrman³¹ myslím si dostatečně prokázal, že pokud si o

²⁹ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 20.

³⁰ BULTMANN, Rudolf Karl. *The history of the synoptic tradition*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, 456 s., str. 129

³¹ EHRMAN, Bart D. *Jesus, apocalyptic prophet of the new millennium* [online]. Oxford: Oxford University Press, 1999, xi, 274 p.

Ježíši můžeme být něčím jisti, tak právě tím, že byl „apokalyptickým prorokem nového milénia“. Je proto podle mne důležité se při stanovování případné předmarkovské apokalypsy v diskurzu řídit jinými předpoklady.

4.2 Caligulova krize a vznik předmarkovské apokalypsy

Ze všech existujících teorií o době vzniku předmarkovské apokalypsy zmíním jednu, která je v současnosti zastávána celou řadou odborníků (ostatní teorie budou uvedeny níže). Podle této teorie vznikla předmarkovská apokalypsa v období Caligulovy krize a později byla užita a aktualizována ve světle dalších událostí – především Židovské války³². Mnozí vykladači se domnívají, že ke konečné redakci mělo dojít v r. 70. n. l., krátce po pádu Jeruzaléma.

Východiskem této teorie je identifikace „znesvěčující ohavnosti“, „na které se shoduje většina badatelů“³³. Jedná se o interpretaci předloženou v klasické podobě Gustavem Hölscherem³⁴ a nověji rozpracovanou G. Theissenem³⁵. Tato interpretace ztotožňuje „ohavnost zpusťování“ s Caligulovou sochou, kterou se císař snažil instalovat do Chrámu (r. 40 n. l.). Předmarkovská apokalypsa měla možná podobu jakéhosi „letáku“, který měl být určen k individuálnímu čtení. Tento „leták“ lze rozpoznat např. díky tomu, že ve v. 14 se Ježíš náhle obrací ke čtenáři („kdo čte, rozuměj“) namísto standardního mluvení k učeníkům, či ke „všem“ (v. 37). Leták nebyl zřejmě určen k veřejné cirkulaci, proto používá tajné narážky a symboly, a vyzývá k útěku do hor bez toho, že by outsideři mohli pochopit pravý význam slov. Theissen tento leták rozpoznává ve verších 7-8 (počátek běd), 14-20 (velké soužení) a 24-27 (příchod Syna člověka). Výchozím zdrojem apokalyptických obrazů měla být kniha Daniel (přímo zmíněná v Mt 24, 15). Podle této teorie tedy Marek „nahlíží svou přítomnost (a eschatologickou budoucnost) nejméně prostřednictvím dvou rovin starší tradice – Danielova proroctví a jeho předmarkovské apokalyptické adaptace, která již patrně byla literárně fixována a obíhala v podobě letáku s řadou alegoricky skrytých nábožensko-politických narážek“³⁶.

³² Někteří vykladači, jako např. J. Crossley (*The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity.*) se domnívají, že v období Caligulovy krize vznikl samotný Eschatologický diskurz

³³ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 64

³⁴ HÖLSCHER, G., „Der Ursprung der Apokalypse Mk 13“, *Theologische Blätter* 12, 1933., str. 193-202

³⁵ THEISSEN, G. *The gospels in context: social and political history in the synoptic tradition.*, str. 133-176

³⁶ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 67

4.3 Victoria Balabanski

V. Balabanski rozpoznává v diskurzu následující zdroje:

4.3.1 Možné paralely s Q³⁷

1. K Mk 13, 9-13 jsou možné tyto paralely s Q
 - a. Mt 10, 19; L 12, 11-12 – podle odborníků tato tradice pochází z Q, ale není to podle Balabanski zcela jisté
 - b. Mt 5, 11; L 6, 22 – tato tradice zřejmě pochází z Q
2. Společný původ Mk 13, 15 a L 17, 31 z Q se podle ní nedá prokázat. Přesto text tvoří jistou paralelu
3. U Mk 13, 21 jsou zřejmé Q paralely s Mt 24, 26-28 a L 17, 23-24. 32b. Marek zřejmě znal Q, ale vynechal některé jeho části, protože potřeboval dát důraz na bdělost.
4. U Mk 13, 31 je možná paralela s Mt 5, 18; L 16, 17. Mezi Q a Mk však v tomto případě nejspíše není potřeba hledat spojení.

Verš 21 má blízkou paralelu v jiné křesťanské tradici (v prameni Q), a tedy Bultmannova teorie, že pochází z židovského zdroje, je podle Balabanski velmi nepravděpodobná.

4.3.2 Ústní tradice³⁸

Balabanski tvrdí, že učenci v poslední době přesvědčivě ukázali, že vv. 9-13 (kromě v. 10), vv. 21-22 a v. 31 pocházejí z ústní tradice.

Podle mnoha učenců spojil verše 28-32 sám evangelista. Balabanski však tvrdí, že spojení mezi verši 28-33 není dílem Markovým, ale že daná tradice již byla spojena dříve, než jí evangelista připojil ke svému diskurzu.

4.3.3 Rozdílný původ veršů Mk 13, 14-20 a 24-27³⁹

K. D. Dyer podrobil Mk 13 syntaktické analýze a dospěl k názoru, že Mk 13, 14-20 a 24-27 (verše, které podle Bultmanna a dalších pocházejí z židovského apokalyptického zdroje) nejsou ze stejného zdroje. Balabanski na základě rozboru dochází ke stejnému názoru.

³⁷ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 79-81

³⁸ tamtéž, str. 79-81

³⁹ tamtéž, str. 86-88

4.3.4 Hypotéza „Judského proroctví“⁴⁰

Verše 14-20 jsou tradičně považovány za jednu z hlavních částí předpokládaného žido-křesťanského traktátu, který byl Markem vložen na toto místo. Na rozdíl od dalších částí tohoto traktátu (vv. 7, 8, 12, 24-7) vv. 14-18 prakticky nemají v NZ paralely (slovní či myšlenkové):

- a) „*To bdelygma tés erémóseós*“ (ohavnost zpusťování) se nevyskytuje jinde v NZ (kromě Mt 24)
- b) V L 16, 15 je použito *bdelygma* bez odkazu na Da, podobně jako Zj 17, 4-5 a 21, 27.
- c) Výzvu k tak rychlému úniku nelze v NZ najít nikde jinde⁴¹. Podobná nutnost rychlého útěku je v Gn 19, 1nn⁴² či v 1 Mak 2,28, zde ovšem bez eschatologického kontextu. Pokud má ve SZ útěk do hor eschatologický kontext, jsou to Boží nepřátelé, kdo prchají (Iz 2, 9-21; 34, 3; Ez 32, 5-6 aj.). Zdá se, že tato výzva odkazuje k pozemské události, podobně jako v 1 a 2 Mak. Tato výzva tedy stojí v kontrastu k eschatologickému materiálu v Mk 13.
- d) Stejně tak modlitba za to, aby útěk nemusel nastat v zimě, se zřejmě vztahuje k pozemské události (nikoliv k eschatologickému „onomu dni“) protože při kataklyzmatických na změnách „Onoho dne“ na počasí nezáleží.

Podle Balabanski tedy události popsané ve vv. 14-18 nemají konotace eschatologické, ale politické. Výjimkou je verš. 17 (protože „běda“ i zmínky o „těhotných a kojících“ mají eschatologické konotace). Verše 19-20 mají starozákonní paralely (Jl 2, 2; Da 12, 1; Zj 1, 9; 7, 14).

Balabanski na základě analýzy textu navrhuje původní znění „Judského proroctví“⁴³, které bylo podle ní nejspíše uvedené ve druhé osobě. Jak bylo řečeno, verš 17 zřejmě do tohoto „proroctví“ nepatří.

Původní Judská předpověď měla znít asi takto:⁴⁴

14 když pak uvidíte 'znesvěčující ohavnost' stát tam, kde být nemá - kdo čte, rozuměj - tehdy uprchněte do hor;

⁴⁰ tamtéž, str. 88-92

⁴¹ Kromě L 17, 28-37

⁴² Do tohoto kontextu uvádí nutnost okamžitého opuštění L 17, 28-37

⁴³ Předmarkovské vrstvy, kterou Marek zahrnul do svého diskurzu

⁴⁴ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 91

15 kdo je na střeše, ať nesestupuje a nevchází do domu, aby si odtud něco vzal;

16 a kdo je na poli, ať se nevrací domů, aby si vzal plášť.

18 Modlete se, aby to nebylo v zimě.

Charakteristiky tohoto proroctví:

1. Obsahuje urgentní instrukce místní skupině lidí, kteří viděli zvláštní znamení - ohavnost zpusťování
2. Adresáti mají buď něco udělat (imperativ 2. osoby plurálu) nebo nedělat (imperativ 3. osoby singuláru).
3. Předpokládá u čtenáře znalost a připravenost na znamení (musí mít představu o tom, co je ohavnost zpusťování)
4. mužský rod přechodníku *hestékota* („stát“) nesouhlasí se středním rodem slova „ohavnost“. To naznačuje, že tím, kdo stojí „tam, kde nemá“ je člověk.
5. Autor podává zprávu zašifrovaně, aby nemohla být rozlušťena třetí stranou.

Balabanski nesouhlasí se vztažením tohoto textu na Antikrista („ohavnost zpusťování“), protože by to předpokládalo spojitost s 2 Te, který byl nejspíše sepsán později⁴⁵. Navíc rozdíly s tímto listem jsou větší, než podobnosti. V Mk 13, 22 se píše o falešných antikristech a lžiprorocích, ne o jedné antikristovské osobě. „Judské proroctví“ tedy podle Balabanski nejspíše vyrůstá z konkrétní historické situace v Judsku.

4.4 Lars Hartman a Midraš ke knize Daniel

Další podnětnou teorii přináší Lars Hartman se ve své knize *Prophecy Interpreted*. Jeho vhlad do tématiky stojí za pozornost, proto jsem se rozhodl jej zde ve stručnosti uvést.

Lars Hartman⁴⁶ si všímá významné intertextuality Markova Olivetského diskurzu s knihou Daniel (ale také s ostatními knihami SZ). Již otázka učedníků (v. 4) je podle něj nejspíše vědomou narážkou na Da 12, 7-8 (více viz podkapitola „Otázka učedníků“). Da i Mk 13 se zabývají podobnými tématy a obsahují celou řadu podobností. Krátké shrnutí událostí posledních dnů podle knihy Daniel vypadá asi takto⁴⁷: Nejprve spolu válčí 4 po sobě jdoucí impéria (Da 2; 7; 8 a 11); poté se objeví vládce, který zaútočí také na Palestinu, bude se rouhat Bohu a perzekuovat věrné, svede některé z Božího lidu

⁴⁵ Hartman (*Prophecy Interpreted*, str. 178-195) naopak tuto spojitost předpokládá

⁴⁶ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 145-177

⁴⁷ tamtéž, str. 146

k odpadnutí a znesvěti Chrám „ohavností zpusťování“ (Da 7; 8; 9 a 11); poté je zničen při ustavení Božího království (Syn člověka) na konci času (Da 2; 7; 8; 9 a 11); ti, kteří vydrželi, budou zachráněni pro věčné království (Da 2 a 7; viz Da 12).

Daniel a Mk 13 sdílí společná témata válek, katastrof, perzekucí, odpadnutí (v Matoušově verzi), „ohavností zpusťování“, falešných mesiášů a proroků a nakonec i příchodu Syna člověka a shromáždění vyvolených. Lze si samozřejmě všimnout také rozdílů mezi oběma texty – v Da nemá takovou důležitost pareneze (která má v Markově i Matoušově diskurzu prominentní roli), v diskurzu se nevyskytují tajemné číselné údaje či postava rouhačského krále.

4.4.1 Midraš ke knize Daniel

Hartman⁴⁸ shrnuje vztah Mk 13 ke starozákonním textům (především ke knize Daniel) do následující tabulky. Vlevo je vždy uváděno číslo verše z Mk 13 a jeho stručný obsah, uprostřed stručný popis, jak bylo vytvořeno spojení mezi Mk 13 a sz textem (tematická asociace či klíčové slovo). Autor do tohoto „midraše“ nezahrnuje vv. 9-11.

5) Nebud'te svedeni		
6) Mnozí řeknou, „Já jsem“; rouhání Babylónu v Iz 14, 13; 47, 8.	Vyvyšující se „malý roh“ a	Da 7, 8; 11, 20; 8, 10n
6) a svedou mnohé.		Da 8, 25; 11, 36
7) Války a zvěsti o válkách.	Oddíl o rouhavé válce v Da 7, 20n	Da 7, 21; 9, 26; 8, 23nn Da 11, 25nn
7) Nelekejte se, musí to být;		Da 2, 28n. 45; 8, 19
7) ještě to není konec.	„Válka“ v Da 11, 25nn - „konec“ v 11, 27	Da 11, 27
8) Národ proti národu,	Společné téma „války“	2 Pa 15, 6
8) království proti království;	2 Pa 15, 6 a Iz 19, 2 jsou spojeny klíčovým slovem	Iz 19, 2
8) Zemětřesení, hladomory 9-11) Počátek porodních bolestí	Volněji spojené s tématem války	
12) Vysvobození:		Da 7, 25
12) bratr zradí bratra	Spojení s Iz 19, 2; klíčová slova v kontextu; společná témata	Iz 19, 2; Mi 7, 2nn
12) děti proti rodičům	Dále na zákl. Mi 7; Stejně téma	Mi 7, 6
13) Nenávidění všemi.		Mi 7, 6
13) Ten, kdo vytrvá	Mi 7, 7 může poskytovat návrat k Da	Mi 7, 7; Da 11, 32
13) do konce		Da 11, 35
13) bude zachráněn		Da 12, 1
14) Ohavnost zpusťování;		Da 11, 31; 12, 11; Da 9, 27
14) útěk do hor.	Sodoma jako typ ohavnosti; Jasný bod asociace: zničení	Gn 19, 17
15) Nic nebrat z domu;	Samostatný logion? (viz L 17, 31)	
16) kdo je na poli, ať se nevrací		Gn 19, 17
17) Běda těhotným a kojícím	Samostatný logion? (viz L 23, 29)	
18) Ať se to nestane v zimě (u Mt + v sobotu)	Asociace klíčového slova s Gn 19 („vyjděte hned z tohoto místa“)	Ex 16, 29

⁴⁸ tamtéž, str. 172-174

19) Soužení	viz. „útěk“-„vysvobození“ ve stejném Textu (Da 12, 1)	Da 12, 1
20) Zkrácení dnů	re-vokalizace	Da 12, 1
21) „Zde je Kristus“		
22) Falešní proroci ukazují	Asociace „boha, kterého jeho otcové neznali.“	Da 11, 37n
22) znamení a zázraky	z Da 11, 38 se stejnou frází v Dt 13, 7	Dt 13, 2
22) aby sváděli	stále Dt 13	Dt 13, 7
24) Slunce se zatmí	Den Hospodinův	Jl 2, 10
24) měsíc nebude svítit	Den Hospodinův; klíčové slovo a tematická asociace	Iz 13, 10
25) Hvězdy budou padat, mocnosti	Den Hospodinův; klíčové slovo a tematická asociace	Iz 34, 4
25) se zachvějí		
(Znamení „Syna člověka“ v Mt;	Klíčové slovo a tematická asociace	Iz 11, 10nn
národy „lomí rukama“ v Mt)	viz Zj 1, 7	Za 12, 12. 14
26) „Syn člověka“ v oblacích s		Da 7, 13
26) velkou silou a slávou		Da 7, 14
(velký zvuk polnice v Mt)	Asociace skrze kontext („shromáždění“)	Iz 27, 13
27) Andělé shromažďují vyvolené	Tradiční motiv shromáždění je spojen s Danielovským naplněním věčného Království.	Dt 30, 3n
	Pasáže jsou spojeny společným tématem a klíčovými slovy	Za 2, 10 (Iz 43, 6)

Hartman předpokládá existenci jakéhosi „midraše“⁴⁹ ke knize Daniel, který lze tušit díky množství odkazů na Da. Tento midraš se podle něj stal základem, ze kterého Marek čerpal (dal by se přirovnat ke Colaniho apokalyptickému letáku). Midraš musel projít mnoha změnami, dříve než na sebe vzal Eschatologický diskurz svou současnou formu. Ve své knize Hartman řeší, co v Mk 13 bylo původní součástí tohoto „midraše“ a co jsou pozdější přídavky.

Hartman⁵⁰ nachází stopy tohoto „midraše“ v následujících verších: 5b-8, 12-16, 19-22, 24-27 (8b a 15a jsou méně jisté). Pro porovnání, Bultmann do „základního textu“ zahrnuje verš 7n, 12, 14-22 a 24-27. Verše 5n, 9-11, 13a a 23 považuje Bultmann za křesťanský přídavek. Podle Hartmana ranější forma v. 5n dříve představovala hlavní bod „midraše“ a v. 13a se ukázal být přímo odvoditelný z pasáže použité ve v. 12.

4.5 Mk 13 a pašijní příběh

R. H. Lightfoot⁵¹ poukázal na celou řadu detailů, ve kterých Mk 13 odpovídá pašijnímu příběhu. Např. předpověď, že učedníci budou předáváni koncilům, bití v synagogách a stát před vládci (13, 9), připomíná Ježíšovo vydání (*paradidómi* se v Mk 14n vyskytuje 10krát), jeho bití před Pilátem atd. Ježíš varuje předem své učedníky (Mk

⁴⁹ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 174

⁵⁰ tamtéž, str. 208

⁵¹ LIGHTFOOT, R. *The Gospel message of St. Mark.*, str. 48-59

13, 32 - „hle, řekl jsem vám to předem“) stejně jako předpovídá Jidášovu a Petrovu zradu. Ve vv. 13, 32n je psáno, že nikdo nezná den či hodinu a proto je potřeba bdít a modlit se – podobně v Getsemane je učedníkům řečeno, aby bděli a modlili se.

Podle Gastona⁵² je možné, že diskurz byl sepsán s ohledem na Mk 14, čímž chtěl zřejmě poukázat na souvislost mezi osudem Ježíše a jeho učedníků, stejně jako na důležitost trpělivého snášení utrpení. To by také mohlo potvrzovat, že adresáti Markova evangelia prožívali pronásledování a potřebovali potěšit.

Lightfoot se ovšem nedomnívá, že by se proroctví z Mk 13 naplnilo v pašijním narativu – pašije jsou jakýmsi „znamením, ujišťující pečeti a znakem konečného naplnění parusie.“⁵³ Pašije jsou v tomto pohledu eschatologickou událostí, která připravuje půdu pro konečné naplnění.

Je nepochybné, že pašije jsou Pavlem⁵⁴, Janem a možná také Markem vnímány jako eschatologická událost. Beasley-Murray⁵⁵ poznamenává, že pokud je v Mk 13 cokoliv židovského, bylo to podřízeno křesťanskému záměru – Mk 13 je stejně křesťanský, jako pašijní příběh.

4.6 Shrnutí

Ke všem existujícím teoriím o původu materiálu, který měl být Markem zpracován do diskurzu, je třeba říci, že jde vždy „pouze“ o teorie. O tom svědčí celá řada teorií i celá řada jejich odpůrců. Mnoho vykladačů se snaží poukázat na to, že diskurz je mnohem kompaktnějším celkem, než jak se většinou předpokládá⁵⁶.

Gaston tvrdí, že pokusy v textu „najít ucelenou židovskou apokalypsu jsou v dnešní době z velké míry opuštěny“⁵⁷. Beasley-Murray⁵⁸ ukázal, že každý verš byl v tom či onom

⁵² GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 478-479

⁵³ LIGHTFOOT, R. *The Gospel message of St. Mark.*, str. 51

⁵⁴ Viz např. 1 K 15, 20-28

⁵⁵ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 103

⁵⁶ Viz např. Hartman (*Prophecy Interpreted*, str. 172), který tvrdí, že pokud vynecháme problematickou část Mk 13, 9-11, text se jeví mnohem koherentnější, než jak se všeobecně předpokládá. Stejně tak např. V. Balabanski (viz výše).

⁵⁷ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 47

⁵⁸ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 33nn. Podle něj může mít celý diskurz Ježíšovský původ

případě zahrnut do takového apokalyptického zdroje, a každý verš z něj byl vynechán. Tzv. křesťanské přídavky se také podařilo najít prakticky v celé kapitole. Neexistuje totiž jasné kritérium, proč některý verš považovat za „křesťanský přídavek“ a jiný za pocházející z židovského (žido-křesťanského) apokalyptického zdroje. Na příkladu Colaniho a Bultmanna jsem se snažil ukázat, jak předem stanovená kritéria prakticky předurčují výsledek.

Osobně se domnívám, že určitá předmarkovská apokalypsa (z které Marek čerpal, či její části zařadil do svého diskurzu) zřejmě existovala, nejsem si však jistý, jestli je možné určit její původní rozsah a jaké prvky v diskurzu k ní přináležejí. Stejně tak je podle mne nemožné zjistit jejího autora, případně kdy, kde a pro koho byla sepsána. Podle mne není nutné za případnou předmarkovskou apokalypsou hledat židovského autora a je dost dobře možné, že její větší část (či možná celá⁵⁹) pochází od historického Ježíše.

Nejpravděpodobnější je, že některé prvky Markova Olivetského diskurzu pochází ze SZ (jednoznačné citace či narážky), jiné jsou nejspíše ozvěnami Ježíšových slov, zkušenostmi prvotních křesťanů a zejména Markovy obce, či odráží Markův specifický slovník a styl⁶⁰.

⁵⁹ Jak se domnívá např. Beasley-Murray v *Jesus and the future*

⁶⁰ DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka.*, str. 382

5. Doba sepsání

Výklad Mk 13 je esenciálně spojen s problematikou datování Markova evangelia. Olivetský diskurz patří mezi jeden z nejdůležitějších textů při stanovování data vzniku Mk, a stejně tak doba sepsání Mk je jednou z velmi důležitých indicií pro výklad diskurzu. V otázce datování Mk však neexistuje v odborné veřejnosti shoda. V této kapitole pouze naznačím dané možnosti – více se tématem budu zabývat v průběhu práce a v kapitole „Závěrečné shrnutí“ vyjádřím svůj názor.

Jako doba sepsání Mk bývají uváděna 40., 50., 60. a 70. léta prvního století.

5.1 Datování do 40. let⁶¹

C. C. Torrey⁶² tvrdil, že „ohavnost zpusťování“ v Mk 13, 14 se týká pokusu císaře Caliguly umístit svůj obraz do jeruzalémského chrámu v r. 40. Markovo evangelium tak mělo být sepsáno nedlouho po tomto datu. José O'Callaghan (Papiros neotestamentarios en la cuere 7 de Qumran“, *Bib 53* (1972), str. 91-100) datuje Marka do těchto let na základě tří papyrových zlomků z Kumránu (7Q5, 7Q6 a 7Q7), které pocházejí někdy z roku 50 a údajně obsahují Mk 6, 52-53; 4, 28 a 12, 17. Většina badatelů však s touto identifikací nesouhlasí. I kdyby byla identifikace správná, pouze by dokazovala, „že v této době existovala tradice, kterou Marek zapracoval do svého evangelia“⁶³. Podle další teorie měl Marek sepsat své evangelium ve 40. letech, když Petr (údajně) přijel do Říma poté, co byl propuštěn z vězení (viz Sk 12, 17). Problémem takto raného datování je, že Markovo evangelium není zmíněno Pavlem ani jiným novozákonním pisatelem. Navíc by zde nebyl dostatek času pro vznik tradice, ze které Marek čerpal.

5.2 Datování do 50. let⁶⁴

Je krajně nepravděpodobné, že by Petr navštívil Řím již ve čtyřicátých letech, ale jeho přítomnost v Římě je doložena z poloviny let padesátých (nejpravděpodobněji v či po roce 57). Pokud je tedy pravdivá tradice, že Marek sepsal své evangelium na základě Petrova kázání, je možné sepsání jeho evangelia datovat do těchto let. To by také

⁶¹ CARSON, D a Douglas J MOO. *Úvod do Nového zákona.*, str. 153

⁶² *The Four Gospels*, 2. vyd. (New Yourk: Harper 1947), str. 261-262 cit. In. CARSON, D a Douglas J MOO. *Úvod do Nového zákona.*, str. 153

⁶³ CARSON, D a Douglas J MOO. *Úvod do Nového zákona.*, str. 153

⁶⁴ CARSON, D a Douglas J MOO. *Úvod do Nového zákona.*, str. 153-154

odpovídalo tomu, že Lukáš čerpal pravděpodobně z Mk, a tedy Markovo evangelium muselo být sepsáno někdy před sepsáním Lukášova evangelia a Sk, a to v dostatečném předstihu, aby měl Mk dostatečný čas se rozšířit. Tato hypotéza však stojí na dvou předpokladech – že Sk pochází zhruba z r. 62 (rok, ve kterém končí děj Sk) a že Lukáš čerpal z kanonického Marka. S prvním předpokladem je trochu problém, protože L bývá často datován do pozdější doby a konec Sk nemusí odrážet datum zveřejnění, protože Lukáš mohl svým zakončením Sk sledovat jiné (teologické) cíle.

5.3 Datování do 60. let⁶⁵

Většina badatelů dnes klade Markovo evangelium do poloviny 60. let, a to ze tří důvodů. Prvním důvodem je, že některé nejstarší tradice naznačují, že Marek vznikl až po Petrově smrti.⁶⁶ Druhým (a nejdůležitějším) důvodem je, že Marek svým obsahem údajně zapadá do doby začátku římského pronásledování či období těsně po něm. Podle Marka je důležité následovat Pána „cestou kříže“⁶⁷, což je důraz, který se hodí do situace, v níž se křesťané museli vyrovnávat s vyhlídkami na pronásledování. Taková situace nastala v Římě během Neronova pronásledování (r. 65) či těsně po něm. Posledním důvodem má být to, že Mk 13 odráží „situaci v Palestině během židovského povstání a těsně před vstupem Římanů do města“⁶⁸, což odpovídá rokům 67-69. Tyto argumenty ovšem nejsou zcela přesvědčivé. Tradice o vzniku Mk po Petrově smrti není ani příliš raná, ani zvláště rozšířená. Navíc podle jiných tradic bylo Markovo evangelium sepsáno za Petrova života⁶⁹. Markův popis dále vynechává některé důležité prvky, které by se daly očekávat, pokud by psal na pozadí Nerova pronásledování.

⁶⁵ CARSON, D a Douglas J MOO. *Úvod do Nového zákona.*, str. 154-155

⁶⁶ Srov. Protimarkionovský prolog (zřejmě konec 2. st.); Irenej (r. 185, viz *Adv. Haer.* 3.1.2) a zřejmě také Papirova citace „presbytera“ („Marek, který býval Petrovým tlumočником“).

⁶⁷ Stejně zdůrazňuje Balabanski pro Mk 13 v *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 58-65

⁶⁸ CARSON, D a Douglas J MOO. *Úvod do Nového zákona.*, str. 154-155

⁶⁹ Podle Klementa Alexandrijského Marek zapisoval Petrovo kázání na přání jeho posluchačů (zaznamenáno Eusebiem v *H. E.* 6.14.6-7). Tuto tradici zřejmě dosvědčuje také Tertullián (viz *Adv. Marc.* 4.5.3). Někteří autoři tvrdí, že Marek začal psát své evangelium za Petrova života a vydal jej až po jeho smrti

5.4 Datování do 70. let⁷⁰

Datování do těchto let je založeno především na předpokladu, že Mk 13 odráží dobytí Jeruzaléma Římany. Řada badatelů však ukázala, že ve 13. kapitole nelze najít „doklady o tom, že by byla ovlivněna událostmi z roku 70.“ Ježíš ve své předpovědi používá starozákonní a židovské obrazy, které popisují obléhání měst obecně, ale v textu chybí konkrétní okolnosti o obléhání Jeruzaléma. Dalším těžko opodstatněným předpokladem je, že Ježíš nemohl předpovědět události z r. 70. Pokud je ovšem předpověděl, Mk 13 nám při datování evangelia nijak nepomůže.

⁷⁰ CARSON, D a Douglas J MOO. *Úvod do Nového zákona.*, str. 155

6. Výklad

6.1 Předpověď zničení Chrámu (Mk 13, 1-2)

6.1.1 Verše 1-2⁷¹

Reakce učedníků na nádheru Jeruzalémského chrámu, a jejich otázka na Ježíšova slova ve v. 2 jsou startérem celého diskurzu. Na rozdíl od Mt či L je v druhém verši uvedena otázka „jednoho z jeho učedníků“ (v Mt jsou to „učedníci“, kdo se ptají, v L „někteří“). Balabanski⁷² tvrdí, že obdiv učedníků ke vnější kráse je znamením jejich přetrvávajícího nepochopení Ježíše a jeho učení, principiálně podobného jejich nepochopení Ježíšových tří předpovědí utrpení (viz Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33 – 34)⁷³.

V Mk na krásu Chrámu upozorňuje „jeden z učedníků“, v Mt jsou to „učedníci“, v L „někteří“. Ježíš v reakci na obdiv učedníků poprvé užije *blepete* (klíčové slovo pro celý diskurz), nyní však ještě v oznamovacím způsobu (ČEP používá v překladu otázku).

Někteří vykladači zpochybňují spojení zničení Chrámu a zničení Jeruzaléma. Např. N. H. Taylor⁷⁴ připisuje předpověď zničení Chrámu Ježíšovi, ale podle něj neexistuje žádný důvod se domnívat, že mluvil také o zničení celého města. Dále uvádí, že z žádného Ježíšova proroctví proti Chrámu (Mk 11, 15-17; 13, 1-2; 14, 58; 15, 27) nelze vypožorovat, že by ke zničení mělo dojít vojenskou silou, a tedy k němu má dojít nadpřirozeným zásahem. I když má Taylor pravdu v tom, že v textu samotném se přímo nepíše o zničení města (ve skutečnosti se v něm přímo nepíše ani o zničení Chrámu), většina vykladačů se kloní k názoru, že zničení města je se zničením Chrámu logicky spojeno. Navíc se zdá, že Ježíš mluvil také o zničení města (nejen Chrámu), např. v L 19, 44 (jde zřejmě o logion nezávislé na Mk 13). Gaston⁷⁵ se dokonce domnívá, že původní Ježíšova předpověď se týkala právě města. Také v prorocké tradici zabývající se zničením

⁷¹ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 294-298; MUDDIMAN, John a John BARTON. *The Gospels*. Updated selection. str. 121; GAEBELEIN, F. E. a W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 743

⁷² BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 58–59.

⁷³ Více viz kapitola „Kontext v rámci Markova evangelia“

⁷⁴ TAYLOR, N. H.. *The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse.*, str. 304

⁷⁵ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 66-67

Jeruzaléma Babylonem, je zničení Chrámu úzce spjata se zničením města. V Ez 9-11 je popsán odchod Boží slávy z Chrámu (jde o možnou paralelu s Ježíšovým odchodem z Chrámu), čímž je město vydáno na pospat cizí armádě. Jeremiášovo proroctví o zničení Chrámu (Jr 7) také spojuje zkázu Chrámu se zkázou města a jeho obyvatel.

Bultmann i Lohmeyer považují v. 1 za apoftegma, kterým si Marek připravil zasazení pro výrok ve v. 2⁷⁶. To se zdá potvrzovat také L 21, 5-6, který se jeví jako tradice nezávislá na Mk. Na základě rozdílů mezi L a Mk se zdá, že Ježíšova předpověď („Nezůstane z nich kámen na kameni, všechno bude rozmetáno.“) se zachovala ve dvou zasazeních – u Mk (a od něj u Mt) na horu Olivetskou, u L do Chrámu.

6.1.2 Předpovídal Ježíš zničení Chrámu?

Odborníci se rozcházejí v názoru na to, jestli Ježíš skutečně předpověděl zničení Chrámu, nebo zda jde o vaticinium ex eventu. Existuje celá řada soudobých odborníků⁷⁷, kteří Ježíšovo proroctví v Mk 13 chápou jako jasnou předpověď po události.

Jedním z důvodů může být např. důraz na konkrétní místo (*óde*), které může odkazovat přímo k budovám (*oikodomas*) a tak poukázat na „znalost průběhu a výsledku ničení, které se týkalo pouze chrámových staveb, nikoli terasy samé.“⁷⁸ Exaltovaný jazyk také může ukazovat na relativní časovou blízkost k tragické události.

Mnoho badatelů se však také domnívá, že předpověď zničení Chrámu může pocházet od Ježíše samotného. Bultmann⁷⁹ tvrdí, že předpověď ve v. 2 možná pochází od Ježíše. Lohmeyer⁸⁰ je toho názoru, že předpověď odpovídá Ježíšovu úhlu pohledu. Podle Taylora neexistuje opravdový důvod, proč toto proroctví považovat za vaticinium ex eventu.

John Barton a John Muddiman o Ježíšově předpovědi tvrdí, že „taková předpověď je hluboce zakořeněná v tradici (viz Mk 14, 57-58; J 2, 19; viz Sk 6, 14) a je téměř určitě

⁷⁶ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 10-13

⁷⁷ Jejich seznam např. viz PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 59 v poznámce.

⁷⁸ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 59. Papoušek zde reprodukuje Theissenův pohled

⁷⁹ BULTMANN, Rudolf Karl. *The history of the synoptic tradition.* str. 120-121

⁸⁰ LOHMEYER, Ernst a Gerhard SAß. *Das Evangelium des Markus.*, str. 268

historická.⁸¹ Podle N. T. Wrighta lze předpověď pádu Chrámu připisat Ježíši, protože „neexistuje důvod si představovat, že byla sepsána [jeho předpověď] ve světle událostí roku 70 n. l.“⁸².

Hlavním důvodem, který mluví proti předpovědi po události je nedostatek detailů v celém diskurzu a pouze nejasná shoda s historickými událostmi. V Ježíšově odpovědi ve v. 2, ani v diskurzu samotném například není žádná zmínka o ohni (tolik zdůrazňovaném v popisu Josepha Flavia), který zničil celý okrsek. Pokud by Marek psal své evangelium v r. 71, jak někteří předpokládají, napsal by nejspíše o požáru, a ne o zničení, protože zbořeniny Chrámu byly rozebrány („nezůstane kámen na kameni“) až později v průběhu času. N. H. Taylor⁸³ poznamenává, že zničení ohněm je v prorocké tradici velmi rozšířeným obrazem Božího soudu (např. Jr 5, 14; 11, 16; 15, 14; Pl 2, 3; 4, 11; Ez 10, 2, 6; 36, 5; viz Ž 78, 21, 62-63) a je tedy zvláštní, že ani jeden ze synoptiků oheň ve svém diskurzu nezmiňuje.

Ježíšova výstraha, aby se modlili za to, ať zkáza nepřijde v zimě (Mk 13, 18) by byla irelevantní, protože město bylo zabránno a Chrám spálen v srpnu a září. Marek v diskurzu také nikde nepopisuje samotné zničení Chrámu, což může naznačovat, že v době sepsání k němu ještě nedošlo⁸⁴. Předpovědi v diskurzu jsou tedy spíše obecné, text nikde nepopisuje bitvy, obležení a další události spojené se Židovskou válkou (když pomíneme obecné zmínky o válkách a hladu ve vv. 7-8). Při popisu událostí Marek používá typické apokalypticko-eschatologické katastrofické obrazy.

Předpověď zničení Chrámu se v evangeliích vyskytuje na více místech a to jak u synoptiků, tak v Janově evangeliu. Je také jedním z obvinění, které vede k Ježíšovu odsouzení⁸⁵. Ježíšovo vyčištění Chrámu může také být prorockým znázorněním toho, co se má s Chrámem stát. Taková předpověď je také v souladu s Ježíšovým základním poselstvím o příchodu království Božího – jestliže se království Boží s velikou mocí vlamuje do lidské sféry, dá se očekávat soud nad osobami a institucemi, které mu

⁸¹ MUDDIMAN, John a John BARTON. *The Gospels*. Updated selection., str. 121.

⁸² WRIGHT, N. T. *Jesus and the victory of God*. 1st publ., str. 340

⁸³ The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse, str. 23(305)

⁸⁴ TAYLOR, N. H.. The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse., str. 285. N. H. Taylor také uvádí argument, se kterým se ztotožňuji, že „ohavnost zpusťování“ neoznačuje zničení Chrámu. Více o tomto tématu níže.

⁸⁵ Ježíš nejspíše nemluvil o tom, že by Chrám chtěl sám zbořit, z čehož ho obviňovali falešní svědci, ale už ze samotného obvinění vyplývá, že o zboření Chrámu zřejmě mluvil.

odporují. V Markovi je docela zřetelně vykreslen Ježíšův negativní postoj k Chrámu⁸⁶, a tedy předpověď jeho zkázy se zdá být součástí celkového Markova konceptu, spíše než něčím, co by bylo jeho evangeliu cizí.

Ježíš navíc nebyl se svým proroctvím o zničení Jeruzaléma sám. Několik předpovědí o zničení Jeruzaléma lze nalézt také v intertestamentální literatuře (ZLévi 16, 4, ZJud 23, 3; 3Sib 665 aj.). Většina učenců považuje tyto tradice jako autentické předpovědi zničení Chrámu. Josephus sám tvrdí, že předem viděl zničení Chrámu (ve snu; Bel. 3.8.3 §§351-352). Josephus také zmiňuje jakéhosi Ježíše, syna Ananova, který předpovídal příchod zkázy (Bel. 6.5.3 §301; §306; §309; cit. Jr 7, 34). Stejně jako Ježíš, tento Ježíš, syn Ananův také odkazuje k Jr 7, aby objasnil a ospravedlnil své proroctví osudu Chrámu (viz Mk 11, 17, kde Ježíš naráží na Jr 7, 11)⁸⁷. Také rabínská literatura obsahuje předpověď zničení Chrámu. Obzvláště důležitá je předpověď Jochanana ben Zakaje (1. století): “O Chráme, proč nás děsíš? My víme, že skončíš zničený. Protože bylo řečeno, ‘Otevři svá vrata, Libanóne, ať tvé cedry pozře oheň.’ (Za 11, 1).

Ovšem nic z výše uvedeného není jasným důkazem toho, že Ježíš zkázu Chrámu a města skutečně předpověděl. Jak správně poznamenává James G. Crossley⁸⁸ v kritice N. T. Wrighta⁸⁹, neexistují žádné důkazy, že Marek později nedopsal původní materiál ve světle událostí Židovské války. To, že Ježíš přemýšlel eschatologicky a apokalypticky neznamená, že tak nemohl přemýšlet také Marek, a podle toho formovat svůj diskurz. To, že materiál používá jazyk Písma, neznamená, že pochází přímo od Ježíše. To, že některé detaily neodpovídají pádu Jeruzaléma, neznamená, že Mk 13 nereflektuje události 66-70 (či Caligulovu krizi v r. 40). Je možné, že pasáž v Mk 13 má svůj původ před r. 70, ale tato mohla být přepracována po pádu Jeruzaléma, což mohlo způsobit rozdíly mezi textem a historickou skutečností. Navíc díky použití apokalyptického jazyka nelze čekat příliš jasnou shodu s historickou skutečností. Nelze tedy dokázat, že předpověď zničení Chrámu skutečně pochází od Ježíše.

⁸⁶ Viz Eva Hrabáková – Vymětalová, Vybrané eschatologické otázky spojené s úlohou chrámu v kanonických evangeliích, in BENEŠ, Jiří. *Otevřené dveře: soubor statí katedry biblistiky*. Brno: L. Marek, 2010, 298 s. ISBN 978-80-87127-27-8., str. 156-163

⁸⁷ D. Papoušek považuje Josephův příběh za původní, ale upravený tak, aby se vypořádal s problémem zničení Jeruzaléma. Papoušek vnímá Mk 13 jako obdobný pokus ze strany křesťanství.

⁸⁸ CROSSLEY, James G. *The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity.*, str. 21

⁸⁹ a jeho pohledu na věc ve WRIGHT, N. *Jesus and the victory of God*. 1st publ., str. 346-348

Pokud by Ježíšova předpověď zničení chrámu byla vaticinium ex eventu, je nutné předpokládat datování Marka po roce 70., se všemi problémy, které s sebou toto datování nese (viz výše i níže). I kdyby však Marek psal své evangelium po r. 70, neznamenaloby to nutně, že Ježíš o zničení Chrámu nemluvil. Marek mohl Ježíšovy původní předpovědi o zničení Chrámu upravit tak, aby lépe odpovídaly jeho záměru a historickým skutečnostem.

Lze ještě uvažovat o sepsání v období předcházejícím samotnému zničení (např. r. 69), kdy si mohl evangelista domyslet, k čemu budou následující události směřovat. To by také vysvětlovalo nedostatek detailů v popisu zkázy Chrámu a města. Dalším způsobem, jak vysvětlit nedostatek detailů v popisu zkázy města (ve skutečnosti se v Mk 13 o samotném zničení Chrámu a města nikde přímo nemluví), je Markova vzdálenost od místa dění (a tedy nedostatek detailních informací o dění v Jeruzalémě či Judsku), pokud tedy předpokládáme, že Marek sepsal své evangelium daleko od Palestiny⁹⁰. Poté by také bylo možné uvažovat o datování po r. 70. Ovšem, i kdyby bylo Markovo evangelium sepsáno před pádem Chrámu, není to jasný důkaz toho, že Ježíš dané předpověděl – mohlo jít o Markův odhad toho, jak to vše dopadne. Další možností je, že Marek záměrně ve svém Olivetské diskurzu neuvedl detaily (z různých důvodů).

6.1.3 Shrnutí

Jsem toho názoru, že Ježíš mohl předpovědět pád Chrámu (nemluvíme teď o jiných aspektech jeho předpovědi v Mk 13), protože by to odpovídalo jeho poselství (např. viz Ježíšův negativní postoj k Chrámu u Mk) i dobovému kontextu (odpor některých skupin vůči Chrámu – viz např. eseji), ve kterém Ježíš působil. Není to však možné dokázat (ani kdybychom předpokládali sepsání Mk dříve než v 70. letech), ale ani vyvrátit (i kdyby byl Mk sepsán po r. 70).

⁹⁰ Např. v Římě, což je zatím mezi odborníky převládající názor

6.2 Otázka učedníků (Mk 13, 3-4)

6.2.1 Verše 3-4⁹¹

Verše 3-4 K. L. Schmidt⁹² považuje za evangelistovu kompozici, kterou chtěl připojit výrok proti Chrámu s následujícím eschatologickým diskurzem. Z pohledu kritiky formy je důležité, že Mk 13, 1-4 má paralelu v nezávislé tradici zaznamenané v L 21, 5-6, kde je logion zasazen do jiného kontextu. Tento závěr je podpořen třetí variantou výroku v L 19, 44, kde Ježíš adresuje město, ne Chrám. Součástí jeho předpovědi zničení města je výrok „nenechají v tobě kámen na kameni“. Není tedy jisté, jestli výrok o zničení byl původně směřován na město či Chrám. Podle Gastona⁹³ je Lukášovo zasazení a adresování předpovědi lidem v Jeruzalémě původnější⁹⁴. Pokud tomu tak je, Marek zachoval z původního příběhu pouze samotný výrok („Nezůstane z nich kámen na kameni, všechno bude rozmetáno“ ve v. 2). Vše ostatní by pak bylo Markem pozměněno. Tyto verše jsou tedy velmi důležité pro odpověď na otázku, kdo byli tradenti následujícího diskurzu⁹⁵. Matouš při své editaci jen vyjasnil apokalyptické zasazení diskurzu.

To, že Ježíš odešel z Chrámu (v. 1) a posadil se „naproti“ němu, naznačuje, že Chrám přestává být centrem Boží přítomnosti. Svět tedy přestává být „Chrámocentrický“, pozornost je přesunuta na všechny národy (viz v. 10) a celý kosmos (viz v. 31). „Eschatologické drama, které bude odhaleno, bude mnohem větší, než čtenáři (a zřejmě také učedníci) čekají“.⁹⁶ Vyhlášení soudu nad Jeruzalémem z výhodné pozice na Olivetské hoře (z které mohou učedníci vidět ony „kameny“ a „stavby“), má předchůdce biblické (viz Ez 11, 23; 43, 2; Za 14, 3-4) i tradiční (viz ZNef 5, 1-2, kde je řečeno, že

⁹¹ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 304-305; BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*; GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 743

⁹² SCHMIDT, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919, str. 290, cit. In: GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 11

⁹³ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 11

⁹⁴ Mnozí vykladači se však domnívají, že Lukáš naopak pracoval s Markovým diskurzem a utlumil jeho eschatologický rozměr, protože psal po r. 70

⁹⁵ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 13

⁹⁶ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 60

patriarcha Neftalí viděl, že slunce a měsíc se zastaví “na Olivetské hoře”) a zasazení diskurzu tak s sebou nese hrozivé konotace. V evangeliích se mnoho významných událostí odehrává právě na hoře (Viz např. Mk 3, 13n; 9, 2nn; Mt 5, 1nn; 28, 16nn).

Pouze Mk uvádí jména 4 učedníků (Petr, Jakub, Jan a Ondřej), a to nejspíše těch, kteří byli křesťanskými svědky židovského povstání a zničení Jeruzaléma.⁹⁷ Podle Bultmanna mohou být jména 4 učedníků původní⁹⁸, jistě jde o tři pilíře církve, s přidáním Ondřeje.

Otázka připisovaná učedníkům je pravděpodobně autentická, ale zdá se, že byla spolu s následující odpovědí editována a aktualizována během následujících let.

Žádost učedníků odráží židovský zájem o znamení, které buď potvrzovaly pravdivost prorockého výroku či byly varováním před hrozícími událostmi.

6.2.2 Spojení zničení Chrámu a parusie v otázce učedníků

V Markově podání není zcela jisté, jestli učedníci ve své otázce spojují zničení Chrámu s Koncem světa. Ani mezi odborníky nepanuje na tuto otázku jednotný názor⁹⁹.

Ve 4. verši lze rozlišit dvě otázky:

- a. Kdy tyto věci budou
- b. Jaké bude znamení (sg.!), až se bude schylovat ke splňování (skončování) všech těchto věcí¹⁰⁰

Není jisté, jestli Marek v druhé otázce spojuje zničení Chrámu a konec světa. Záleží na tom, jestli *tauta panta* (všechna tato) znamená „všechno“ (ve smyslu tohoto kosmu či tohoto věku) nebo zda jde o „všechny tyto“ události spojené se zničením Chrámu. Z textu samotného se jako pravděpodobnější jeví druhá možnost – v textu není „až se bude schylovat ke splňování (skončování) *všeho*“, ale „všech *těchto* věcí“. A jelikož se *tauta* v první části otázky nejpravděpodobněji váže na zničení Chrámu, *tauta panta* se podle mne také týká zničení Chrámu. První otázkou se učedníci ptají na to, kdy se to stane, druhou na to, jaké znamení ukáže, že už je zničení Chrámu blízko.

⁹⁷ CUVILLIER, Élian. *Apokalypsa byla zítra: vyznání naděje v Novém zákoně*. 1. vyd. Třebenice: Mlýn, 1999, 77 s. ISBN 80-902296-4-6., str. 30

⁹⁸ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 12

⁹⁹ BARTON, John a John MUDDIMAN. *The Oxford Bible commentary.*, str. 913

¹⁰⁰ Pavlíkův studijní překlad. Kurzívou jsou psána slova, která v originálním textu nejsou, v závorce je další význam slova.

Že se druhá otázka učedníků vztahuje na parusii, by mohlo naznačovat sloveso *synteleó* (v textu jde o inf. prez. pas.), které znamená skončit, dokončit, splnit¹⁰¹. Toto sloveso má eschatologické konotace, především u Mt, kde je často spojené s *aión* – skonání věku (Mt 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20), a také v Žd 9, 26 (skonání věků). V Markově evangeliu se však toto sloveso vyskytuje pouze ve verši 13, 4. V L 4, 13 je sloveso použito ve smyslu „dokončit“ (ďábel dokončil pokušení) a v L 4, 2 jako „skončit“ („když skončily ty dny, vyhladověl“) atp. Toto sloveso tedy má eschatologické konotace, ale v NZ pouze u Matouše a jednou v listu Židům.

Z textu samotného tedy není tedy jisté, jestli chtěl Marek v otázce učedníků spojit zničení Chrámu a parusii, ale jeho trochu tajemné vyjádření umožňuje obě možnosti, jak lze vidět u ostatních synoptiků – Matouš obě události vysloveně spojuje, Lukáš je zase odděluje.

L. Hartman¹⁰² vidí za otázkou učedníků vědomou narážku na Da 12, 6-8, kde se Daniel ptá anděla "Kdy nastane konec těch podivuhodných věcí?" (v LXX *syntelesthésetai tauta panta*). Křesťanský čtenář knihy Daniel při jejím čtení mohl pochopit, že Daniel se zabývá událostmi týkajícími se konce světa, kdy bude ustanoveno království Boží (Da 2, 45; 7, 14. 18. 27). Protože spojitost Mk 13 a Da je víceméně zřejmá (viz „Kompozice“), je třeba vzít Hartmanův argument vážně. Na základě jeho analýzy se tedy zdá, že Marek v otázce učedníků skutečně naznačuje souvislost zničení Chrámu a konce světa. To je navíc podpořeno použitím stejného slovesa jako v Da (*synteleó*), které se u Mk vyskytuje pouze zde. Dále je toto sloveso v Mk 13, 4 použito ve spojení s *tauta panta*, stejně jako v Da 12, 7, takže se zdá, že *tauta panta* v evangeliu odkazuje na stejné *tauta panta* v Da, kde je konec „všech věcí“ (událostí popisovaných v Da) spojený s koncem světa.

Rozdílné znění otázky učedníků u jednotlivých synoptiků (Mt 24, 3; Mk 13, 4; L 21, 7) odpovídá jejich pojetí diskurzu. U Mt je spojení zničení Chrámu a konce světa explicitně vyjádřeno. Toto spojení je ovšem logickým pokračováním narativu na konci předchozí kapitoly (Mt 23, 37-39) – protože Židé nepřijali jeho poselství (v kontextu béd farizeům a zákoníkům, vyřčených v Chrámě), Ježíš zanechává jejich Chrám

¹⁰¹ *BibleWorks for Windows* (Windows 98/2000 Release), version 5.0.020w, BibleWorks, LLC, 2001.

¹⁰² HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted: the formation of some jewish apocalyptic texts and the eschatological discourse Mark 13 par.* Lund: CWK Gleerup, 1966, 299 s., str. 145-146

„pustý“, a oni ho už neužijí „od nynějška až do chvíle, kdy řeknete: ‚Požehnaný, který přichází ve jménu Hospodinově.‘“

U Lukáše je Ježíš dotazován na zničení Chrámu a Jeruzaléma, ne na jeho parusii.

John Barton a John Muddiman¹⁰³ jsou toho názoru, že druhá otázka směřuje na konec světového řádu. Podle Gastona¹⁰⁴ učedníci považují pád Jeruzaléma a konec světa za související, možná dokonce souběžnou událost. Již *tauta* má podle něj směřovat ke komplexu událostí spojených s Koncem a *synteleisthai* je podle něj lépe vyloženo Matoušem *synteleia tou aiónos*.

6.2.3 Shrnutí

Učedníci se ptají na dvě otázky – kdy dojde k Ježíšem předpovídané události (událostem) a jaké bude znamení (v sg.), že už se k ní (k nim) bude schylovat. Z Markovy verze není zcela jisté, o jaké události (událostech) učedníci mluví, jestli jen o zničení Chrámu či také o konci světa. Z textu samotného se zdá pravděpodobnější první možnost, ale na základě intertextuality (především s knihou Daniel) se zdá, že učedníci ve své otázce spojují zničení Chrámu s koncem tohoto věku. Také Ježíšova odpověď se to zdá potvrzovat¹⁰⁵, pokud tedy vv. 24-27 popisují parusii, a ne jen zničení Jeruzaléma nebo ospravedlnění křesťanů při zničení Jeruzaléma.¹⁰⁶ Více se této otázce budu věnovat v Závěrečném shrnutí.

6.3 Počáteční znamení (Mk 13, 5-8)

6.3.1 Verš 5-6¹⁰⁷

Pátým veršem začíná hlavní část diskurzu. Poprvé zde zaznívá „Mějte se na pozoru“ (*blepete*), které je začátkem Ježíšovy přímé řeči. Toto sloveso je jakýmsi leitmotivem

¹⁰³ BARTON, John a John MUDDIMAN. *The Oxford Bible commentary.*, str. 913

¹⁰⁴ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 12

¹⁰⁵ I když by bylo možné vidět situaci tak, že učedníci se ptali pouze na pád Chrámu a Ježíš jim vyložil, že s pádem Chrámu je spojený také konec světa.

¹⁰⁶ Jak to vnímá např. N. T. Wright (viz níže)

¹⁰⁷ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary.* Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 305; BARTON, John a John MUDDIMAN. *The Oxford Bible commentary.*, str. 913; GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 744-5; GASTON, Lloyd. *No stone on*

celého diskurzu (dále je užito ve vv. 9, 23 a 33). To, že Mt ani L nepoužívá toto sloveso v další třech případech, podtrhuje důležitost tohoto slovesa pro Marka. Časté zmínky o důležitostech „bdění“ v rámci celého diskurzu jsou jasným důkazem toho, že pareneze je jedním z hlavních témat Olivetského diskurzu.

Verš 5 vypadá jako úvod do nového oddílu¹⁰⁸, což podle Gastona¹⁰⁹ naznačuje, že následující diskurz jednou existoval sám o sobě, a že úvod (vv. 1-4) byl později přidán, aby poskytl spojení s Chrámem (více viz výklad vv. 1-4).

Varování před svody ve vv. 5-6 zřejmě představuje pozdější, aktualizovaný materiál. Jedním z důvodů je také to, že zůstává trochu nejasné, jakým způsobem by mohli být svedeni samotní učedníci, kteří Ježíše znali osobně?¹¹⁰ V dekadách směřujících k židovské válce skutečně povstávali mnozí svůdci, kteří sváděli (a svedli) křesťany i židy. To, že Marek a Matouš toto nebezpečí zmiňuje (dvakrát; u Mt dokonce třikrát), ukazuje na význam tohoto tématu pro jejich komunitu. Také z toho důvodu se někteří v případě těchto veršů kloní k teorii „Malé apokalypsy“, s tím, že jde o křesťanskou interpolaci židovského dokumentu¹¹¹.

„Mnozí“ naznačuje, že budou přicházet po určité době.

„V mém jménu“ a „já jsem to“ – Slovní spojení „Já jsem“ v ústech podvodníka může znamenat více věcí: daný jedinec může tvrdit, že a) jej poslal Ježíš („v mém jménu“); b) je Mesiášem (tedy nárokovat si jméno či titul, který ve skutečnosti patří pouze Ježíši); c) je samotným Ježíšem (který sestoupil od pravice Boží); d) je jakousi polobožskou bytostí¹¹² či samotným Bohem¹¹³ (zjevovatelské „Já jsem“ uvedené v Markově textu). Nejsprávnějším výkladem podle mne je varianta b) tedy, že „mnozí“ si budou nárokovat Mesiášský titul, který ve skutečnosti patří Ježíši. Pozdější Ježíšovo

another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels., str. 13; HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 159-161;

¹⁰⁸ Marek tento oddíl začíná oblíbeným *érxato*+inf. (26x použité v Mk), nikoliv *apokritheis*, které by se dalo čekat na základě předchozích veršů (a které použil Mt oproti Mk)

¹⁰⁹ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 13

¹¹⁰ BARTON, John a John MUDDIMAN. *The Oxford Bible commentary.*, str. 913

¹¹¹ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 14

¹¹² BARTON, John a John MUDDIMAN. *The Oxford Bible commentary.*, str. 913

¹¹³ DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka.*, str. 373

varování ve v. 21 („hle, tu je mesiáš“) podle mě potvrzuje tuto interpretaci¹¹⁴, stejně jako Matoušova verze „Já jsem Mesiáš“ (Mt 24, 5).

Výčet falešných králů od Josepha Flavia také podporuje tento výklad. V období mezi Herodovou smrtí a První židovskou válkou povstalo několik mužů, kteří si nárokovali královskou korunu a začali se chovat jako monarchové. Stejně tak během Židovské války se objevili nárokovatelé mesiášského titulu.

Hartman¹¹⁵ vidí spojitost „já jsem“ s knihou Daniel a dalšími sz texty. Podle něj jde o narážku na texty, ve kterých se některé protibožské postavy vyvyšují na Boží místo (např. babylonský král v Iz 14). Boží jméno („Já jsem“) na sebe zřejmě aplikovala „babylónská dcera“ v Iz 47, 8. 10. V knize Daniel jde o odkaz na „Malý roh“, který v Da 7, 8. 11 a 20 mluví troufale, a v Da 7, 25 mluví „proti Nejvyššímu“. Výrok „já jsem“ v Mk 13, 6 tedy podle Hartmana pochází z arogantních slov „Malého rohu“ (krále) z knihy Daniel. V Da 8, 25 je psáno, že „se zdarem bude jeho ruka lstivě jednat“ a „nerušeně uvrhne do zkázy mnohé“. Pokud vyložíme hebr. *šcht* („uvrhnout do zkázy“) v morálním či náboženském smyslu, je zde možné Markovo „a svedou mnohé“ vnímat také jako narážku na tento Danielův text. Také uspořádání Markova diskurzu podle Hartmana vykazuje podobnost s Da 7, 20-21, ve kterém „Malý roh“ nejprve „mluví“ a teprve potom vede „válku se svatými“, podobně jako v Mk 13, 5-6 se nejprve mluví o svůdcích, a ve vv. 7-8 o válkách (více o podobnosti uspořádání Da a Mk 13 viz „Kompozice“). V tomto posledním bodě je podle mne Hartmanova konstrukce spíše spekulací – záleží, který Danielův text si vykladač vybere pro stanovení chronologie, a navíc z Mk 13, 6-7 nevyplývá, že by šlo o válku proti „svatým“. Také jeho výklad „já jsem“ mi přijde spíše spekulativní, protože není např. jisté, jestli ve vv. 5-6 Ježíš mluví o postavách srovnatelných s „Malým rohem“ z knihy Daniel. Navíc ono „mnozí“ podle mne naznačuje více takových postav, spíše než že by bezbožný král z Da byl personifikací několika jedinců¹¹⁶.

Porovnání s ostatními synoptiky

Matouš v Mt 24, 5 formuluje slova svůdců jako „já jsem Mesiáš“. L 21, 8 zachovává Markovo znění, ale přidává „nastal čas“. Nechod'te za nimi.“ „Nastal čas“ v Lukášově pojetí zřejmě neznamena „nastal čas příchodu“, protože to by neodpovídalo

¹¹⁴ Odpovídá Markovu důrazu na to, že Ježíš je opravdovým mesiášem.

¹¹⁵ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 159-161

¹¹⁶ Jak Hartman předpokládá v *Prophecy Interpreted*, str. 162

kontextu zničení Jeruzaléma. Lukáš se zde možná brání pojetí (které mohlo být zmiňováno židovskými protivníky), že by křesťanský mesiáš měl vést útok na Jeruzalém, pomstít se jeho současné vládě, zničit Chrám a zavést křesťanský režim (o takové odplatě možná snili někteří z kumránské komunity)¹¹⁷. S ohledem na to, že u Lukáše Ježíš promlouvá veřejně v Chrámu, může „nastal čas“ také znamenat „nastal čas se vzbouřit proti Římanům“ (zvláště ve spojitosti s nárokováním si mesiášského titulu).

6.3.2 Verše 7-8¹¹⁸

Podle Papouška¹¹⁹ jsou verše 7-8 součástí starší vrstvy apokalyptické tradice, kterou Marek adaptoval v souvislosti se zánikem Chrámu.

Verš 7a je dalším varováním – „nebojte se“. Obrat „Musí to být“ je vzatý z apokalyptické literatury (nejvýznamnější je zřejmě Da 2, 28-29 v LXX; „co se stane“ v ČEP, „co se musí stát“ v LXX). Další věci, které se „musí stát“ v Mk jsou např. Ježíšovo utrpení (Mk 8, 31), Eliáš „musí“ přijít (9, 11), evangelium „musí“ být kázáno všem národům (Mk 13, 10), ve v. 14 „ohavnost zpusťování“ bude stát, kde „nesmí“. Užití slovního spojení „musí to být“ zde má podobný cíl jako 2 Te 2 – umírnit eschatologické nadšení upozorněním na Boží objektivní plán, ve kterém se čtenáři nacházejí pouze v přípravné fázi.

Zdá se, že hlavním motivem veršů 5b-8b je eschatologická pareneze založená na apokalyptických instrukcích. Jejich forma vypadá přibližně následovně¹²⁰:

- Pareneze (5b)
- *gar* – důvod (6)
- pareneze (7a)
- *gar* – důvod (7b)

¹¹⁷ NOLLAND, John. *Word Biblical Commentary: Luke 18,35 - 24,53*. Thomas Nelson, 1989. ISBN 08-499-1072-2. [Logos Bible Software], výklad v. 8

¹¹⁸ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 306; BARTON, John a John MUDDIMAN. *The Oxford Bible commentary*., str. 913; GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8*., str. 745; GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels*., str. 14-15

¹¹⁹ Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství, str. 66

¹²⁰ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels*., str. 15.; Ve v. 6 a 7a sice *gar* není, ale Mt a L s ním počítají a ve svých diskurzích jej mají. Je to z gramatického pohledu smysluplnější.

- *gar* – důvod (8a)
- *pareneze* (8b)

Eschatologickou *parenezi* lze často nalézt v Ježíšově kázání a také v prvotní církvi. Ve verších 7-8a je silný vliv SZ (např. Da 11, 44; 2, 28; Iz 19, 2), ale pořádek uvedených událostí není závislý čistě na jejich podpůrné funkci pro *parenezi*. V událostech popsaných v těchto verších lze najít toto uspořádání: 1. Falešní proroci; 2. Válka; 3. Zemětřesení; 4. Hladomory. Jedná se o čtyři běda před zmíněním persekuce (vv. 9nn), která se pozoruhodně shodují se scénářem ve Zj 6. Podle Gastona je tedy Zj 6 buď závislé na evangeliích, „či možná spíše na dokumentu za nimi“¹²¹. Verš 8 není podle Gastona opakováním v. 7 ve 3. osobě, protože *gar* v tomto verši ukazuje souvislost s předchozím veršem.

Očekávání globální války a chaosu je hluboce zakořeněno v prorocké i apokalyptické tradici (viz např. Iz 19, 2; 4Ezd 13, 31; 15, 15 aj.). V podobném duchu jsou např. texty v Jr 51, 46 a Da 11, 44 či 2Bár 27, 3. 5.

“... v mnohých krajinách budou zemětřesení ...” – Ve SZ jsou zemětřesení někdy spojena s příchodem Božího soudu (viz Mí 1, 3 - 4; Abk 3, 6. 10). Podle 2Bár 27, 2. 7 budou poslední dny rozděleny do 12 fází, šestou fází budou zemětřesení a hrůzy.

Očekávání zemětřesení bylo součástí apokalyptické literatury, která kořenila ve Starém zákoně (např. Za 14, 5, který možná inspiroval toto Ježíšovo proroctví; další jsou např. Iz 29, 6 či Jr 10, 22). Eschatologická očekávání v pozdějších židovských textech také obsahovala zemětřesení (např. 3Sib 187, 405. 449. 452. 459). Také pohané měli svá proroctví o přicházejících zemětřeseních.

“Bude hlad” – Hladomory jsou další základní součástí eschatologických a apokalyptických představ. Viz např. 2Bár 27, 6 - “V páté části budou hladomory a bude odepřen déšť”. Také mnozí starozákonní proroci mluvili o hladomorech, např. Jr 11, 22; 14, 16; Ez 5, 16-17. Stejně platí pro rabínskou literaturu.

“To bude teprve začátek bolestí.” – Porodní bolesti ve SZ často symbolicky označují strach a chvění (Dt 2, 25; Iz 13, 8; 21, 3; 26, 17 ...). Porodními bolestmi se zde myslí falešní mesiášové, války a zvěsti o nich, války mezi národy a zemětřesení a hladomory. A další bolesti ještě mají přijít. Ale termín v sobě také zahrnuje nový řád,

¹²¹ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 15.

který se po ukončení bolestí má objevit. Ladd¹²² tvrdí, že toto je možná nejdůležitější výrok v Olivetském diskurzu. Poukazuje na to, že ve SZ se píše o zrození národa skrze období utrpení (např. Iz 66, 8; Jr 22, 23; Oz 13, 13; Mi 4, 9). V Judsku z toho vzniklo očekávání, že Mesiášské království povstane z období utrpení nazvaného „porodní bolesti Mesiášovy“.

V rabínské literatuře se také mluví o Mesiášových porodních bolestech: “Ten, kdo zachovává (praktikování) tří jídel o šabatu, je ochráněn před třemi zly: porodními bolestmi mesiáše, odplatou v Gehenně a válkami Góga a Magóga”. Rabínské pojetí porodních bolestí mesiáše není identické s Ježíšovým ve v. 8, ale spojení mesiášova příchodu se soudem v Gehenně a posledními válkami mezi Gógem a Magógem, jsou součástí eschatologického scénáře, na který Marek ve svém diskurzu určitým způsobem navazuje.

Ve SZ a především v apokalyptické literatuře intertestamentálního období byla určitá znamení (především lidské utrpení) vnímána jako znamení blízkého zvratu věků. Utrpení bylo spojováno s úsvitem nové reality, stejně jako porodní bolesti jsou spojeny s porodem nového života. Ježíš částečně přejímá tento pohled, ale upozaduje myšlenku blízkého zvratu. Zakoušené utrpení má být pouze počátkem porodních bolestí, což naznačuje, že období lidského utrpení může trvat déle. Soužení samotná tak nemůžou být znamení blízkého konce. Čas konce je pouze v rukou Božích¹²³.

„Výčet apokalyptických hrůz, které tento předmarkovský pramen podává, je ve srovnání se soudobou produkcí židovských i křesťanských apokalyps¹²⁴ poměrně chudý. Vypočítává pouze války, zemětřesení a hlad.“¹²⁵ Podle Theissena nerozvinutost těchto „apokalyptických *topoi*“ může naznačovat, že jde o ohlas konkrétních, nepříliš vzdálených historických událostí, falešných proroků, válek, lokálních zemětřesení a hladu.

Porovnání s ostatními synoptiky

Matouš (24, 6-7) téměř doslova cituje Marka, Lukáš (21, 10.11) má ovšem určité odchylky, především „mor, hrůzy a veliká znamení z nebes.““

¹²² LADD, George Eldon. *A theology of the New Testament*. 2.vyd. Guildford, str. 201-202

¹²³ Celý odstavec vzat z HAGNER, Donald Alfred. *Word biblical commentary*. Vol. 33B, Matthew 14-28. [1st ed.], str. 691

¹²⁴ (2Bár 27,1-15; 70,6-10; ZjAbr 30,3-5; Jub 23,13; 4Ezd 9,3; 13,31)

¹²⁵ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 67

L 21, 11b má zajímavé paralely s Josephovým popisem událostí okolo zničení Jeruzaléma v r. 70 (Bel. 6,288-311; viz také Tacitus, Hist. 5, 13; 2Mak 5, 2-3; 3Sib 796-808). Není však žádný důvod vidět v těchto poznámkách něco jiného, než vývoj směřující ke zničení Chrámu, a to už z toho důvodu, že ve starověku se různá nadpřirozená znamení spojovala s významnými událostmi (není tedy jisté, jak moc je brát doslovně; k tématu viz níže)¹²⁶.

6.3.3 Historické pozadí veršů 5-8

Klíčovou otázkou je, jestli události popsané v diskurzu (nejen ve vv. 5-8) jsou reflexí událostí 1. století, a tedy jestli Marek předchozí tradici zpracoval (případně sám něco přidal) na základě těchto událostí. Podle některých vykladačů Marek prostě popisuje eschatologické události pomocí obrazů a struktur, které jsou typicky přítomné v židovské i křesťanské apokalyptice, a tedy není nutné za Ježíšovými předpověďmi hledat konkrétní události 1. století. Protože je však většina vykladačů přesvědčena, že Marek ve svém diskurzu dobové události reflektuje, uvedu nyní názory na to, jaké události to mohly být. Výklady se liší podle toho, kdy byl podle jednotlivých vykladačů Marek sepsán, v úvahu připadají především léta před Caligulovou krizí (r. 40) a před či po pádu Chrámu v r. (70). K těmto událostem se orientuje většina výkladů.

Dobový kontext 30. – 40. léta

Jak bylo výše řečeno, mnozí vykladači se kloní názoru, že předmarkovská vrstva vznikla v době Caligulovy krize a byla později aktualizována (většinou se myslí na r. 70). Tuto teorii zastává celá řada odborníků (např. Theissen či Holscher). Někteří autoři¹²⁷ jsou však přesvědčeni, že období Caligulovy krize je dobou vzniku samotného Markova diskurzu, ne pouze jeho předmarkovské vrstvy.

Podle Papouška¹²⁸ z logiky eschatologické předpovědi vyplývá, že události ve vv. 7-8 jsou již minulostí, protože jsou označeny jako „začátek porodních bolestí“ (v. 8). Případní čtenáři („kdo čteš, rozuměj“) ony války a pohromy nezažili, jen o nich „slyšeli“. Je tedy nutné hledat historický kontext, v němž:

1. „války probíhaly v nedávné minulosti od doby sepsání apokalypsy;

¹²⁶ Celý odstavec vzat z NOLLAND, John. *Word Biblical Commentary: Luke 18,35 - 24,53*. Thomas Nelson, 1989. ISBN 08-499-1072-2. [Logos Bible Software], výklad v. 11

¹²⁷ Např. CROSSLEY, James G. *The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity.*, str. 208

¹²⁸ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 68

2. neobjevily se v místě jejího sepsání, ale přece jen tak ‚blízko‘, aby
3. mohly v adresátech textu zanechat mocný existenciální dojem spojený s eschatologickým očekáváním.“¹²⁹

Nedlouho po oněch válkách se má objevit „znesvěcující ohavnost“, a to na „místě“, které je adresátům dostatečně blízké, aby jí mohli vidět a utéci do hor. Útěk by měl proběhnout během zimy či v nastávající zimě. Pro datování předmarkovské apokalypsy je klíčové kontextuální zasazení „znesvěcující ohavnosti“, jež se nejspíše váže k r. 40/41, na sklonek vlády císaře Caliguly. Podle Theissena¹³⁰ se tyto verše vážou k událostem mezi léty 35-41 n. l. – římský konflikt s Parthy (35-36/37 n. l.), válku s Nabatejci (36-37 n. l.), incident na hoře Gerizím (36 n. l.) a krizi vyvolanou Caligulovým rozhodnutím instalovat v Jeruzalémském chrámu vlastní sochu (39-41 n. l.).

Co se týká konfliktu s Parthy, Vitellius (syrský legát) „byl vyslán jako římský místodržitel do Sýrie v roce 35 n. l., aby pacifikoval výbojného parthského krále Artabana, který posílil své pozice v Arménii.“¹³¹ Vitellius v Arménii i v Parthii nejprve prosadil loajální krále, ale uprchlý Artabanés se posléze vrátil a získal zpět parthský trůn. Vypadalo to na válku, ale Vitellius nakonec vyjednal mír.

Ve stejné době došlo k válce mezi Héródem Antipou (4. př. n. l. – 39 n. l.) a nabatejským králem Aretou IV. (9 př. n. l. – 40 n. l.), protože Héródes se rozvedl s jeho dcerou, načež Aretás obnovil své někdejší územní požadavky. V r. 36. n. l. obsadil Aretás vojensky bývalé území Héróda Filipa (4 př. n. l. – 34 n. l.), který právě zemřel. V bitvě pak porazil Antipu (*Ant.* XVII, 114) a postoupil až k Damašku. Na příkaz císaře Tiberia proti němu zasáhl Vitellius.

Během konfliktu s Nabatejci „vystoupil v Samařsku jakýsi prorok, který vedl zástup svých následovníků na posvátnou samaritánskou horu Gerizím, kde slíbil najít ztracené nádoby z původní Mojžíšovy svatyně.“¹³² Pontius Pilatus ze strachu před rebelií zmasakroval zúčastněné Samaritány (*Ant.* XVIII, 85-87). Vitellius dal na stížnosti Samaritánů a Piláta odvolal.

¹²⁹ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 68

¹³⁰ THEISSEN, G. *The gospels in context: social and political history in the synoptic tradition.*, str. 162-167

¹³¹ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 69

¹³² tamtéž, str. 70

Nejzávažnější krize nastala, když Caligula vydal nařízení, aby v Jeruzalémském chrámu byla instalována jeho vlastní socha. Tomuto tématu se však budu věnovat až v další části práce.

Podle Papouška¹³³ „počátek porodních bolestí“ by mohl velmi pravděpodobně odpovídat událostem v letech 36-37. „Národ proti národu“ nejspíše reflektuje boj Židů proti Nabatejcům, „království proti království“ může odkazovat na Antipovu tetrarchii a Nabatejské království. Konflikty se odehrávali v těsném sousedství Judeje (někdejší Filipova tetrarchie), takže judští obyvatelé o nich mohli snadno „slyšet“. Největší hrozbou spojenou s válkou by pak mohlo být „Vitelliovo tažení na pomoc Antipovi proti Nabatejcům, při kterém hrozilo znesvěcení posvátné půdy signy římských legií, stejně jako války mezi pretendenty na parthský trůn, do nichž Vitellius výrazně zasahoval.“¹³⁴ Samařský prorok a události s ním spojené ukazují na vypjatá prorocká očekávání.

„Zemětřesení v mnohých krajinách“ může reflektovat zemětřesení z 9. dubna 37 n. l., které postihlo Antiochii nad Orontem a část Sýrie (stalo se tak v době Vitelliova pobytu v Jeruzalémě). „Hlad“ by mohl odkazovat na zásobovací potíže spojené s pohybem armád. Tolik pohnutých událostí v tak krátké době mohlo posílit eschatologická očekávání a „zpětně působit jako předzvěst hlavní pohromy, kterou v očích Židů představovalo Caligulovo ohrožení Jeruzalémské-ho chrámu.“¹³⁵

Dobový kontext 60. - 70. let

Celá řada vykladačů spatřuje historický kontext Mk 13 v období předcházejícím a zahrnujícím První židovskou válku (66-70). Někteří z nich tvrdí, že v tomto období došlo ke vzniku předmarkovské vrstvy (aktualizované později, např. po pádu Chrámu), většina se však domnívá, že v tomto období došlo k její aktualizaci (resp. k sepsání diskurzu, v případě vykladačů, kteří nepočítají s předmarkovskou apokalypsou). Někteří vykladači berou v potaz také události 30. - 40. let, ale nezastavují se u roku 40 (Caligulova krize) a berou v úvahu také další události směřující k roku 70.

¹³³ tamtéž, str. 74

¹³⁴ tamtéž

¹³⁵ tamtéž

Podle Nollanda¹³⁶ verš 7 připomíná nepokoje a bitvy, které odstartovaly První válku židovskou a také politické turbulence, které pohltily Řím jako důsledek Nerovy smrti. V podobném duchu jsou např. texty v Jr 51, 46 a Da 11, 44 či 2Bár 27, 3. 5. Lukášovo užití (v paralelním 21, 9) “Až uslyšíte o válkách a povstáních” také zřejmě naznačuje paralelu mezi Ježíšovým proroctvím a židovským povstáním proti Římu.

Evans¹³⁷ je toho názoru, že slova “musí to být, ale to ještě nebude konec” byla pravděpodobně směřována na křesťany během židovské války, protože někteří se domnívali, že tato válka je jistým znamením Ježíšova brzkého příchodu. Verš 8 podle nich zhruba odpovídá událostem vedoucím k židovské válce. Mezi tyto události patří také válka mezi Herodem Antipou a jeho zetěm Aretou (viz výše), pohraniční střety a soupeření mezi Římskou a Parthskou říší (viz výše) a konflikt mezi Parthskou říší a Babyloňany. Text také může narážet na bouřlivé události okolo Nerovy smrti, které málem vedly k občanské válce, a rychlý sled císařů mezi r. 68 - 69 n. l. Na začátku Židovské války na sebe útočily vesnice a města, podle toho, zda byli jejich obyvatelé nakloněni Římu či Židům. Ke konci Židovské války začaly povstávat některé germánské kmeny. Tyto události mohly být chápány jako začátek událostí, které Ježíš předpověděl.

„Budou zemětřesení“ – Události v dekadách předcházejících Židovské válce se pouze částečně shodují s touto částí Ježíšova proroctví. V Laodikeji bylo zemětřesení v r. 61, v Pompejích v r. 62 (ovšem erupce Vesuvu nastala až v r. 79 - tedy několik let po sepsání Mk). V r. 70 byla zemětřesení v Korintu a na Kypru¹³⁸.

“Bude hlad” by mohlo být reflexí hladomoru, který zasáhl Judeu asi v r. 46 (viz např. Sk 11, 27-30), nebo také nepokoje kvůli nedostatku jídla v Římě, ke kterým došlo ke konci Nerovy vlády¹³⁹.

Shrnutí

Z výše uvedeného vyplývá, že vv. 7-8 se mohou týkat jak 30. – 40. let, tak 60. – 70. let 1. st. n. l.. Množství názorů na dobu sepsání Markova evangelia (viz kapitola „Doba sepsání“), případně na dobu vzniku předmarkovské apokalypsy, ukazuje, jak obtížné je

¹³⁶ NOLLAND, John. *Word Biblical Commentary: Luke 18,35 - 24,53*. Thomas Nelson, 1989. ISBN 08-499-1072-2. [Logos Bible Software], výklad v. 9. Nolland takto vykládá smysl Lk 21, 9, který je paralelou Mk 13, 7

¹³⁷ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 306-309

¹³⁸ tamtéž, str. 306

¹³⁹ tamtéž, str. 307

najít jednoznačný dobový kontext Olivetského diskurzu. Stejně tak zůstává otázkou, jestli to vůbec je možné, či jestli měl Marek v úmyslu jej vůbec reflektovat. Na tyto otázky však nelze odpovědět bez výkladu dalších částí diskurzu, a proto je zatím nechávám otevřené.

6.4 Pronásledování a svědectví (Mk 13, 9-13)

V tomto oddíle Ježíš předpovídá pronásledování učedníků pro „jeho jméno“. Zde se poprvé vyskytuje znamení, které může naznačit, že Konec je již blízko – až bude „evangelium kázáno všem národům“.

Co se týká struktury, jde o tři oddělené výroky, které jsou spojeny klíčovým slovem *paradidómi* („vydat“ ve v. 9 a 12; „vést“ ve v. 11).¹⁴⁰

Podle Balabanski¹⁴¹ verše 9-13 (zřejmě s výjimkou v. 10, který se zdá být Markovou vsuvkou) nejspíše patří ke zvláštní ústní tradici, která byla předávána v různých formách a je reflektována v Q i v J (16, 2; 15, 21; 14, 26).

Důležité paralely k Mk 13, 9-13 jsou Mt 10, 17-23 (lepší paralela než Mt 24, 9-14) a L 12, 11n (lepší paralela než L 21, 12-15 a 18-19). Často se objevuje názor, že Matouš (v Mt 10, 17-23) vzal tento oddíl z Mk a zasadil jej do kontextu misijního pověření, a poté musel ve svém Olivetském diskurzu vymyslet či zařadit jiný obsah, aby se neopakoval. Je ovšem možné, že Matouš v tomto případě nečerpá z Mk, ale z jiného, společného zdroje (ústní tradice)¹⁴². Paralelní text v L 21, 12-15 a 18-19 má jen málo společného s Mk 13, 11 a jeví větší literární a myšlenkovou jednotu. Zdá se, že Lukáš ve svém diskurzu v tomto případě čerpá z jiné tradice.

V prvotní církvi se nejspíše uchovala celá řada logií o pronásledování a rychlém vykoupení z něj a v Mk se nejspíše setkáváme s jedním z nich. Je také možné, že Marek vzal některé Ježíšovy výroky z jiného kontextu, a zasadil je sem, protože pro něj byly relevantní¹⁴³. Stejně tak Hartman¹⁴⁴ tvrdí, že tato sekce nejspíše byla samostatným

¹⁴⁰ GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 747

¹⁴¹ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 92

¹⁴² GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 17-18

¹⁴³ GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 747

¹⁴⁴ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 167

logiem, které bylo později zapracováno do Mk 13. Také Expositor's Bible Commentary¹⁴⁵ uvádí, že materiál v Mk 13, 9. 11-13 patrně pochází z Ježíšových výroků řečených při různých příležitostech a Marek je na toto místo zařadil díky jejich relevanci.

Matouš v paralelním textu (24, 9-14) podle Gastona¹⁴⁶ nepochopil vztah mezi pronásledováním a Markovým diskurzem, a tak nahradil Markův text materiálem, jehož eschatologický rozměr je jasnější. Tento materiál je pozdějšího původu, což se dá prokázat především paralelou s Did 16, 2-3. Tendence materiálu se posouvá od praktických rad k faktickému popisu situace církve a světa na konci času. Zajímavý je také způsob, jakým jsou v Mt 24 Ježíšovy výroky uvedeny do souladu s Biblickými proroctvími, obzvláště s knihou Daniel. Mt 24, 9 je nejspíše ovlivněn Da 12, 1, Mt 24, 10 odráží vliv Da 11, 41 a Mt 24, 13 má souvislost s Da 12, 12. Pokud je pravdou, že Mt 24, 9-14 představuje pozdější vývoj tradice než Mk 13, 9-13, má to významný důsledek. Podle stejného principu se totiž dá podle Gastona dojít k názoru, že Mk musí být pozdější, než L 21, 12-15, 18-19.

Gaston tedy předpokládá vývoj tradice následovně: L 21 – Mt 10 – Mk 13 – Mt 24. „Můžeme vidět, jak tyto výroky, které od samotného počátku byly považovány za týkající se pronásledování posledních dnů, na sebe braly stále více eschatologické zabarvení.“¹⁴⁷ V L 21 je zde pouze náznak eschatologie, kdežto v Mt 24 eschatologické obrazy téměř nahrazují prvek samotného pronásledování. To bylo nejspíše způsobeno také aktuálními zkušenostmi církve. L 21, 18 je třeba označit, když ne za nenaplněné proroctví, tak za velice zavádějící – jak si sám Lukáš uvědomil, když přidal vv. 16-17. U Mt, ale také už u Mk lze říci, že církev, která tradovala tyto výroky, znala pronásledování. Je však potřeba říci, že celá řada autorů zastává opačný názor – tedy že Lukáš psal nejméně eschatologicky právě proto, že píše o zničení Jeruzaléma s odstupem. Osobně nejsem Hartmanovými argumenty o vývoji tradice přesvědčen.

¹⁴⁵ GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 747

¹⁴⁶ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 22. Jeho názor zastává celá řada autorů.

¹⁴⁷ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 22

6.4.1 Verš 9¹⁴⁸

“Soudům” – v sg. většinou označuje židovský Sanhedrin, v plurálu soudy všeobecně (židovské i pohanské). Ježíš varuje své učedníky, že s nimi bude zacházeno jako s heretiky, což se také podle Sk stalo. Učedníci tedy budou pronásledováni od židů i pohanů.

“Budete stát před vládci a králi ...” – Termínům „Králové“ (viz Mk 6, 4) a „vládci“ (Mt 27, 2; Sk 23, 24) může být rozuměno také v Palestinském kontextu, ale zdá se, že verš zde popisuje pronásledování velmi podobné tomu Pavlovu. Tato předpověď utrpení může pocházet od Ježíše, ale na druhou stranu je velmi pravděpodobné, že její stávající forma byla ovlivněna zkušeností prvotní církve (během jejího tradování).

“kvůli mně, abyste před nimi vydali svědectví.” – Spojení pronásledování s vydáváním svědectví se zdá být součástí eschatologické tradice (viz 2Bár 13, 3).

Jako v předchozích verších, také v tomto je možné rozpoznat vliv knihy Daniel¹⁴⁹. O pronásledování se mluví především v Da 7, 25; 8, 24n a 11, 30nn (nejdetailnější popis). Klíčové sloveso „vydat“ (*paradidómi*), které je v oddíle použito 3x, pochází nejspíše z Da 7, 25 - „Svatí budou vydáni (*paradidómi*) do jeho rukou“. Toto sloveso je v každém ze tří verších mluvících o pronásledování (vv. 9, 11 a 12), první a poslední tímto slovesem začínají.

Porovnání s ostatními synoptiky

Matouš (24, 9) se mírně odchyľuje od Marka, i když smysl je podobný. „Všechny národy vás budou nenávidět“ je podobné Mk 13, 13 „všichni vás budou nenávidět“. Lukáš se také liší použitím slov, ale význam je podobný – ve všech trápeních, která budou přicházet na svět, budou Ježíšovi učedníci o to více trpět („Mé jméno“ Mt a L; „kvůli mně“ v Mk). Ale i toto utrpení povede k ještě hojnějšímu zvěstování evangelia. U Lukáše ještě stojí za pozornost „Ale předtím všim“ na začátku 12. verše, které nejspíše spojuje verše 11 a 20.

¹⁴⁸ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 309-310; GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 746; BARTON, John a John MUDDIMAN. *The Oxford Bible commentary.*, str. 913; GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 18

¹⁴⁹ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 150-151 a 167-169

6.4.2 Verš 10¹⁵⁰

Většina moderních vykladačů pokládá tento verš za nepocházející od historického Ježíše, protože ten neočekával celosvětovou misi. Existuje však mnoho důvodů se domnívat, že „Ježíš mohl a zřejmě také řekl něco podobného“¹⁵¹. K tomuto názoru se kloní také např. také Evans¹⁵².

Důležitějším argumentem pro to, že tento verš nemůže být původní, je však to, že přerušuje současný kontext a rozděluje spojení mezi vv. 9 a 11. Je možné, že jde o nezávislý výrok, který sem byl Markem vložen, aby zdůraznil misijní dílo církve navzdory protivenstvím a zkouškám¹⁵³. Gaston¹⁵⁴ tvrdí, že sem byl verš vložen ze zdroje, z kterého pro svůj diskurz čerpal Matouš (který je podle něj blíže původnímu znění než Mk).

„Dříve“ (Před tím - *próton*) znamená buď před zničením Jeruzaléma a předpověď by byla naplněna kázáním evangelia v římském světě v 60. letech 1. století; nebo před Koncem světa¹⁵⁵ (pokud Marek předpokládá mezidobí mezi zničením Chrámu a koncem světa).

“Všem národům” se zdá být hyperbolou a zřejmě se jedná o obyvatele Římské říše a národy právě za jejími hranicemi. Toto očekávání tedy není v rozporu s Ježíšovým očekáváním toho, že všechny tyto věci se naplní během jedné generace (viz v. 30).

Jedním ze záměrů tohoto verše je nejspíše také snaha utlumit určitý druh eschatologického entusiasmů, který možná považoval pronásledování za znamení brzkého konce¹⁵⁶.

¹⁵⁰ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 310-311; DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka.*, str. 374; GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 18-19

¹⁵¹ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 18-19

¹⁵² EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 310-311

¹⁵³ GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 747

¹⁵⁴ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 20

¹⁵⁵ GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 746

¹⁵⁶ BARTON, John a John MUDDIMAN. *The Oxford Bible commentary.*, str. 913

Porovnání s ostatními synoptiky

Matouš hovoří o stejném tématu ve v. 24, 14. Místo Markova „musí“ dává „a teprve potom přijde konec“. To stojí v protikladu s Mt 24, 6, kde je psáno „to ještě není konec“. Zároveň je to také částečná odpověď na otázku učedníků z v. 3 – konec nemůže přijít hned, protože mu musí předcházet období univerzálního hlásání evangelia (parusie tedy musí být pozdržena).¹⁵⁷ Lukáš tento text vynechává. Pro srovnání je zajímavý verš v Řím 11,25-26a („dokud nevstoupí [do církve] pohané v plném počtu”).

6.4.3 Verš 11¹⁵⁸

U tohoto verše je pravděpodobná paralela s Q a s verši Mt 10, 19; L 12,11-12.¹⁵⁹

Situace učedníků připomíná situaci Mojžíše, kterého Bůh uschoptil mluvit před faraonem (viz. Ex 4, 10-17). O takových projevech Ducha se píše ve Skutcích, např. Sk 2 (spíše analogický příklad) a hlavně ve Sk 4 a 5, kde jsou učedníci předvedeni před židovské autority (viz Sk 4, 13-14). Je zde také podobnost s židovskou martyrskou ideologií.

Verš 11 je jedním z mála paprsků světla, které svítí v temnotě budoucnosti, kterou Ježíš prorokuje – při všech rýsujících se katastrofách a pronásledování si Ježíšovi učedníci mohou být jistí pomocí Ducha svatého.

Porovnání s ostatními synoptiky

Matouš nemá ve svém Olivetském diskurzu k tomuto verši paralelu, Lukáš si ve verších 14-15 připravuje půdu pro své Skutky, ve kterých píše o takových situacích (to také může být jedním z důvodů, proč přidal do v. 12 „vězení“, které není ani v Mk, ani v Mt).

¹⁵⁷ HAGNER, Donald Alfred. Word biblical commentary. Vol. 33B, Matthew 14-28. [1st ed.], str. 695-696

¹⁵⁸ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 311

¹⁵⁹ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache*., str. 79

6.4.4 Verš 12¹⁶⁰

Některými autory bývá tento verš přiřazován k židovskému apokalyptickému materiálu. Balabanski jej přiřazuje k ústní tradici¹⁶¹, Gaston¹⁶² také zpochybňuje jeho židovský apokalyptický původ, protože verš je jednak založen na Mi 7, 6 a jednak je obsažen také v Q – L 12, 52n. Podle N. T. Wrighta¹⁶³ zde Ježíš jediným odkazem připomíná celou pasáž z Mi 7, 2-10 a není tedy potřeba uvažovat o žádném židovském apokalyptickém materiálu.

Odpor, se kterým se apoštolové setkají, nemá být pouze politický a sociální. Oni, a ti, kteří svůj život podřídí evangeliu, budou čelit protivenstvím ve svých vlastních rodinách. Matouš přesouvá tento výrok do “Misijního diskurzu” (viz Mt 10, 21), možná pod vlivem Q.

Kromě výše zmíněného Mi 7 zde Marek čerpá také z Iz 9, 19nn či Iz 19, 2. Rozdělení v rodinách se stalo neměnnou součástí eschatologických představ, viz např. 1Hen 100, 1-2 (příbuzní se budou zabíjet), Jub 23, 19 (bojování mezi generacemi, chudými a bohatými) či v 4Ezd 6, 24 (přátelé povedou válku proti přátelům). Paralela v 3Bár 4, 17 (“Bratr nemá soucit s bratrem, ani otec se synem, ani děti s rodiči”) je pravděpodobně založena na evangeliích. Také Josephus zmiňuje tradici, ve které staří proroci předpovídají blízkost zničení, až “člověk začne zabíjet svého vlastního krajana” (Bel. 6.2.1. §109). Podobné lze vidět např. v již zmíněném textu o “šlépějích Mesiášových”. Text v Mi 7, 7 („Ale já budu vyhlížet k Hospodinu, čekat na Boha, který mě spasí. Můj Bůh mě vyslyší.“) tvoří jakýsi most k v. 13b¹⁶⁴.

Porovnání s ostatními synoptiky

Mt má paralelní text ve v. 10. a po varování před falešnými proroky (v. 11.) také ve v. 12 (vychladnutí lásky mnohých). Jedná se nejspíše o lásku *agapé*, a zřejmě jde o lásku mezi lidmi, ne o lásku k Bohu či pravdě¹⁶⁵. Lukáš (L 21, 16) formuluje varování ve druhé

¹⁶⁰ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 312; GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 746; HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 168-169

¹⁶¹ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 79-81

¹⁶² GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 21

¹⁶³ WRIGHT, N. *Jesus and the victory of God.* 1st publ., str. 347-348

¹⁶⁴ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 169

¹⁶⁵ HAGNER, Donald Alfred. Word biblical commentary. Vol. 33B, Matthew 14-28. [1st ed.], str. 695

osobě, do výčtu přidává „přátele“ a na konec verše přidává „někteří z vás budou zabiti“, což je v rozporu s v. 18 – „Ale ani vlas z vaší hlavy se neztratí.“

6.4.5 Verš 13

Hartman¹⁶⁶ vidí souvislost mezi tímto veršem a Da 11, 32, kde je psáno, že „ti, kteří se znají ke svému Bohu, zůstanou pevní a budou podle toho jednat.“ Neotřesitelnost do konce se může pojít s Da 11, 35, kde je psáno, že moudří budou pronásledováni do „konce“. Podobně v Da 7, 25 má soužení trvat po určitou dobu, a poté přijde konec a soud (v. 26).

Paralelou k Mk 13, 13a je L 6, 22 (Q), L 1, 71 a J 15, 19n (viz 1 J 3, 13). Podle Gastona¹⁶⁷ je pravděpodobné, že tato slova řekl Ježíš, přesto se však více hodí do doby, kdy křesťané byli označeni jako „*odium generis humani*“. Navíc použití „spasen“ (od ř. *sódzsein*) ve v. 13b nejspíše prozrazuje jazyk církve. Blízkou paralelou (možná dokonce vlastním zdrojem tohoto výroku) je podle Gastona Da 12, 12.

„Všichni“ znamená každý segment společnosti – od politiků, přes spoluobčany až po členy vlastní rodiny. „Pro mé jméno“ – připomíná varování před těmi, kteří přijdou v Ježíšově jménu. Evangelium opravdového mesiáše způsobí rozdělení a nenávisť (viz Mt 10, 34). Slova „všichni vás budou nenávidět pro mé jméno“ jsou identická ve všech synoptických evangeliích., a zřejmě šlo o rčení, které bylo v raně křesťanské komunitě známé. Základ tohoto rčení je (přes to, že se jeho význam pravděpodobně trochu posunul od původní formy) nejspíše Ježíšovský¹⁶⁸.

Není jisté, čeho se týká „konec“ ve v. 13b, zda jde o eschatologický konec či konec soužení. Význam verše ukazuje na nutnost neztratit víru. Podobné je vyjádřeno např. v 4Ezd 6, 25. „Bude spasen“ – jde zřejmě o eschatologickou spásu, ne o únik před neštěstími, která mají přijít na svět¹⁶⁹. V L 21, 19 jde naopak spíše o záchranu před konkrétními nebezpečími (pád Jeruzaléma apod.).¹⁷⁰

¹⁶⁶ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 150

¹⁶⁷ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 21

¹⁶⁸ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 313

¹⁶⁹ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 313

¹⁷⁰ NOLLAND, John. *Word Biblical Commentary: Luke 18,35 - 24,53*. Thomas Nelson, 1989. ISBN 08-499-1072-2. [Logos Bible Software], výklad v. 19

6.4.6 Historické pozadí veršů 9-13

Většina autorů se domnívá, že verše 9 a 11 lze vztáhnout prakticky na jakékoliv období od vzniku církve. Verš 10 bývá většinou považován za pozdní, protože reflektuje spíše postoj církve než historického Ježíše¹⁷¹. Autoři, kteří nezastávají datování Markova evangelia do let předcházejících Nerovu pronásledování, jsou většinou toho názoru, že historickým kontextem veršů 12-13 je především kruté Nerovo pronásledování (r. 64 – 68), případně začátek Židovské války. Tak podle Evanse¹⁷² může ve v. 12 jít o Nerovo kruté mučení křesťanů a nucení členů rodiny, aby (pro)zradili jeden druhého. Stejně to vnímá např. také Gaston.¹⁷³

Někteří vykladači však upozorňují na to, že také verše 12-13 je možné vztáhnout na události předcházející Nerovu pronásledování. Např. Taylor¹⁷⁴ tvrdí, že události Mk 13, 5-9 a 11-13 se dají vztáhnout na zkušenost křesťanů před Caligulovou krizí (r. 40.). Verš 10 datuje do období těsně po Caligulovské krizi (41-42 n. l.). Stejně tak Crossley¹⁷⁵ upozorňuje, že už Sk popisují situace, kdy jsou křesťané pronásledováni, zatýkáni, biti či dokonce zabiti (např. Sk 4,1-23; 5, 17-42; 6, 8- 8, 3; ale také Gal 1, 13. 22-23; 1 K 15, 9). Podle Crossleyho není třeba ani verš 10 považovat za pozdější, protože zaměření na pohany lze spatřovat již v misii apoštola Pavla či Petra (viz Sk 10)¹⁷⁶.

Shrnutí

Zdá se tedy, že historické pozadí Markova Olivetského diskurzu nelze na základě veršů 9-13 určit. Pokud byl ovšem diskurz sepsán po Neronově pronásledování, je vysoce pravděpodobné, že vv. 9-13 jej reflektují.

¹⁷¹ Např. Hengel v *Studies in the Gospel of Mark* mluví o nejstarším možném termínu po Apoštolském koncilu okolo r. 48.

¹⁷² EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 312

¹⁷³ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 21

¹⁷⁴ TAYLOR, N. H.. *The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse.*, str. 285/3

¹⁷⁵ CROSSLEY, James G. *The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity.*, str. 33

¹⁷⁶ CROSSLEY, James G. *The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity.*, str. 34.

6.5 Velké soužení a „ohavnost zpusťování“ (Mk 13, 14-20)

Verše 14-20 patří mezi nejobtížnější a zřejmě nejdiskutovanější část celého diskurzu. Zároveň se jedná o klíčový oddíl pro všechny, kteří se snaží určit datování Markova evangelia.

Jedním z důvodů je také to, že až do v. 13 mluvil Ježíš spíše obecně, ale od 14. verše je zdá se konkrétnější. Upozorňuje své učedníky na „ohavnost zpusťování“, i když o ní řekne jen to, že bude „stát, kde nesmí“. Jde zřejmě o nějakou specifickou událost, která má být signálem k nenadálému příchodu konce. Tato ohavnost zpusťování je možná právě tím znamením, které učedníci žádali ve v. 4 („znamení, až se začne všechno schylovat ke konci“).

Verše 14-20 bývají tradičně považovány za součást předmarkovské apokalypsy, kterou Marek zařadil do svého diskurzu.

Balabanski¹⁷⁷ upozorňuje na to, že vv. 14-18 nemají v NZ prakticky paralelu. Jak bylo ukázáno v kapitole „Kompozice“, Balabanski předpokládá existenci „Judského prorocství“, které se skládá z vv. 14, 15, 16 a 18 (s jistými úpravami). Toto prorocství, které mělo být zakomponováno do Mk, podle ní vyrůstalo z konkrétní historické situace v Judsku.

Podle Hartmana¹⁷⁸ mohl být výrok o útěku a jeho okolnostech (14-18) uspořádán za pomoci samostatného logia, protože verše 15-16 mají svoji paralelu v L 17, 31, a v. 17 má svou variantu v L 23, 29.

Gaston¹⁷⁹ je toho názoru, že ve vv. 14-19 jsou Ježíšovy výroky kombinovány s aplikací starozákonních textů takovým způsobem, aby poskytly napomenutí do specifické situace. To je podle něho typické pro ranně křesťanské proroky. Verš 20 se od předchozích liší a je součástí stejné apokalyptické koncepce, jako vv. 24-27.

6.5.1 Verš 14a (Ohavnost zpusťování)¹⁸⁰

„Ohavnost zpusťování“ (*to bdelygma tēs erémoseós*) odkazuje na knihu Daniel a 1. Makabejskou. Drtivá většina badatelů spojuje texty z knihy Daniel, ve kterých se toto

¹⁷⁷ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 88-92

¹⁷⁸ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 162

¹⁷⁹ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 25-26

¹⁸⁰ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20.* [1st ed.], str. 317 – 320, BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.* str. 122-123

označení objevuje, s Antiochem Epifanem IV. a jeho snahou o zničení židovského náboženství.

Termín „ohavnost zpusťování“ je použitý v Da 12, 11 (v ČEP „ohavná modla pustošitele“, v LXX „ohavnost zpusťování“ - *to bdelygma tés erémóseós*¹⁸¹), Da 11, 31 (v ČEP „ohyždná modla pustošitele“, v LXX *to bdelygma tés erémóseós*), Da 9, 27 a knihách Makabejských (1 Mak 1, 54 a 6, 7). Danielova řeč může být inspirována Jr 44, 22: „Hospodin už nemohl snést vaše zlé skutky a vaše ohavnosti (LXX *bdelygmatón*), jichž jste se dopouštěli. Proto se vaše země stala troskami (LXX *erémósin*), úděsem a zlořečením, ...“.

V Da 8, 13 (LXX) není použito *to bdelygma tés erémóseós*, ale *hé hamartia erémóseós* „vzpouřa zpusťování“ („vzpouřa, která pustoší“ v ČEP), ale tematicky je v souladu s texty o „ohavnosti zpusťování“. V Da 8, 12 je napsáno, že „*zástup* byl sveden ke vzpouře proti každodenní oběti“, což podle Balabanski¹⁸² indikuje, že za ustáním každodenní oběti je „vzpouřa zástupu“, tedy Židů, především pak kněžstva (helenizující židé). V tomto textu tedy „vzpouřa zpusťování“ neznamena oltář ani osobu, ale čin.

Hebrejská slova pro ohavnost zpusťování jsou *šiqus šomem*, což doslova znamená „ohavnost, která způsobuje zpusťování“. Jde nejspíš o hanlivou hříčku na *baal šamajim* (pán nebes), což je syrská obdoba Dia Olympského, a může jít o narážku na Antiochovo přejmenování Jeruzalémského Chrámu na počest Dia Olympského (2 Mak 6, 2).

Hebrejské *šomem* se v hebrejské Bibli vyskytuje cca 95 krát a obvykle znamená „být zpusťovaný“ nebo „neobydlený“. *Šiqus* se objevuje cca 28 krát a obvykle znamená „ohavnost“. Slovo je kromě tohoto významu (i ve formě slovesných tvarů) také překládáno jako modla, znečištění či poskvěnění. Všechny tyto výskyty mají souvislost s pohanskou bohoslužbou či jakoukoliv formou modloslužby (viz Dt 29, 17; 1 Kr 11, 5. 7; 2 Kr 23, 13. 24 aj.).

Z výše uvedených odkazů na knihu Daniel a 1 Mak vyplývá, že „ohavnost zpusťování“ má více významů:

- V Da 9, 27 se nejspíše jedná o člověka, který působí zpusťování.

¹⁸¹ Termín *to bdelygma tés erémóseós* budu v textu převážně překládat jako „ohavnost zpusťování“

¹⁸² BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache*. str. 122-123. Balabanski zdůrazňuje podíl Židů na znesvěcení Chrámu z důvodu vlastního výkladu celého oddílu – viz níže.

- V Da 11, 29nn je zřejmě nejjasnější narážka na Antiocha IV. Epifana. „Ohavností zpustošení“ není on, ale pohanský oltář¹⁸³. V těchto verších jsou opět připomenuti také helenizující židé (ti, „kteří jednají svévolně vůči smlouvě“).
- V Da 12, 11nn „ohavnost zpustošení“ také značí oltář či modlu.
- V Da 8, 13 se nejspíše jedná o čin
- V 1 Mak 1, 53 a 6, 7 se mluví pouze o pohanském oltáři či soše.

Není ovšem jisté, jak „ohavnost zpustošení“ chápal Marek a proč použil ve svém diskurzu.

Markovo pochopení ohavnosti zpustošení

Podle Gastona¹⁸⁴ došlo k posunu významu „ohavnosti zpustošení“ mezi prvním použitím tohoto termínu a Markovou dobou. V r. 167 př. Kr. zasvětil Antiochos Epifanes Jeruzalémský chrám „Pánu nebes“. Podle 1 Mak 1, 59 tam vztyčil malý oltář (není však žádný důkaz, že by tam dal sochu svou či jiného boha). Danielovo *šiqus šomem* později způsobilo nedorozumění, protože *šiqus* běžně znamená modlu, a proto byl text vztahován na sochu vztyčenou v Chrámě (takto byl Danielův text často vnímán také v židovské tradici i u církevních otců). Kořen slova *šomem* může znamenat buď „být zničen“ či „být znesvěcen“. V Da jde jistě o tento druhý smysl, ale překlad v LXX (erémósis) spíše naznačuje první význam („být zničen“). Dokud existovalo jasné spojení „ohavnosti zpustošení“ s knihou Daniel a událostmi, které popisuje, nebyl problém. Později se však zřejmě na původní význam zapomělo a do popředí vystoupil přirozený význam řeckého *to bdelygma tés erémóseós*, ve smyslu „ohavnost zničení“. Díky tomu je možná v. 14 umístěn v diskurzu tam, kde je (Gaston předpokládá, že vv. 14-20 popisují zničení Jeruzaléma).

Crossley¹⁸⁵ připomíná, že Daniel byl v 1. st. často interpretován ve světle Římské říše (viz Ant. 10.203-210; 4Ezd 11-12). Mnozí tedy nejspíše nějakým způsobem spojovali „ohavnost zpustošení“ s Římskou říší. To ovšem neznamená, že by byla zapomenuta

¹⁸³ Podle Flavia (Ant. 12.5.4. § 253) šlo o Antiochův pohanský oltář, na kterém byla obětována svině.

¹⁸⁴ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 22

¹⁸⁵ CROSSLEY, James G. *The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity.*, str. 28-29

původní interpretace knihy Daniel. Casey¹⁸⁶ si všímá „Syrské tradice“ (obsahující původní interpretaci Daniele), která se po dlouhá století zachovala v některých synagogách a kláštorech. Možnost, že původní výklad Daniele byl znám v 1. st. n. l. není často povšimnut. Např. Taylor¹⁸⁷ tvrdí, že Židé 1. století si mysleli, že Danielovo proroctví se teprve naplní a určitě si je nespojovali s Antiochem. Pokud má ovšem pravdu Casey, nemá jí Taylor. Není však žetel známo, jestli tento syrský výklad znal Marek, Matouš a jejich posluchači. Např. Jeroným¹⁸⁸ jej nejspíše znal a vztahoval knihu Daniel k Makabejské krizi a „ohavnost zpusťování“ na vztyčení sochy Dia Olympského. Stejně to vykládal i Porfyrius. Možná, že právě v jejich díle se odráží „Syrská tradice“. Je tedy možné, že Markovi čtenáři tuto tradici také znali. Navíc se události Makabejského povstání připomínali v Chanuce a každý, kdo znal Písma a židovskou literaturu, se mohl z 1 Mak 1, 54 dozvědět, že „ohavností zpusťování“ byl pohanský kult v Chrámě. Z Da 12, 11 si navíc mohl dovodit, že takové zpusťování je spojené s koncem času. Markovi adresáti tedy mohli mít povědomí o spojení „ohavností zpusťování“ s Antiochem IV., i když toto označení vztahovali na Římany.

Doklad toho, že Markovi současníci spojovali knihu Daniel s Antiochem lze nalézt například také u Josepha Flavia (Ant. V, 394), když mluví o zélótech: „Znovu, když Antiochus Epifanes uzavřel město a způsobil odporné znesvěcení, a naši předkové proti němu pozvedli zbraně, co se stalo? Byli rozsekáni na kousky v bitvě, město bylo vyplundrováno nepřáteli, a Svatyně byla znesvěcena po tři a půl roku.“

Gaston¹⁸⁹ ovšem tvrdí, že v rámci židovství (především mezi zélóty) podle Flaviových zpráv existovala tradice, že se v r. 70 naplní proroctví z knihy Daniel (více viz níže). Podle Josepha Daniel předpovídal zničení Chrámu Římany, protože čtvrtá říše z Da 2 a 8 byla často spojována nejen se Seleukovskou říší, ale také s Římem.

¹⁸⁶ CASEY, M. „Porphyry and the Origin of the Book of Daniel“, JTS, NS, Vol. XXVII, Pt. 1, 1976, str. 15-33; CASEY, M. „The Fourth Kingdom in Cosmas Indicopleustes and the Syrian Tradition“, RSLR, XXV č. 3, 1989, str. 385-403

¹⁸⁷ TAYLOR, N. H. 'Palestinian Christianity and the Caligula Crisis. Part I. Social and Historical Reconstruction', JSNT61, 1996, str. 102.

¹⁸⁸ Viz např. jeho komentář k Danielovi 11, 31

¹⁸⁹ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 457

Shrnutí

Termín „ohavnost zpusťování“ je jistě vzat z knihy Daniel. Nelze ovšem s jistotou říci, jak si jej vykládali Markovi současníci, jak moc jej Markovi adresáti spojovali s knihou Daniel a do jaké míry v něm vnímali narážku na Antiocha IV. Zdá se, že většina Markových současníků tento termín a výklad knihy Daniel vztahovala na Řím (Římány). Je také dost dobře možné, že někteří Židé znali původní vztah knihy Daniel k událostem Makabejského povstání.

6.5.2 Verše 14b – 18 (Bezodkladný útěk)

Marek zde popisuje nebezpečí tak veliké, že obyvatelé Judska musí utéci ve velikém spěchu, aniž by si sbalili zavazadla. Střecha se používala pro modlitby a bohoslužby (Jr 19, 13; Sk 10, 9 aj.), spaní (1 Sam 9, 25), ukládání či sušení ovoce (Joz 2, 6), zvěstování novinek (Iz 15, 3; Mt 10, 27) či ke slavení svátků (Neh 8, 16). Ze střechy někdy vedly žebříky či schody, aby bylo možné na střechu vylézt či slézt z ní bez nutnosti vcházet do domu¹⁹⁰.

Nejen, že není bezpečné se sbalit na cestu (což trvá nějakou dobu), ale ani není bezpečné vzít si kabát, podobně, jako je tomu v případě požáru. Jazyk ve verších 15 a 16 připomíná Lotův útěk ze Sodomy. Bude se jednat o nejhorší možný čas pro těhotné a kojící ženy, protože nebudou moci utéci podle doporučených instrukcí. Tato skupina obyvatelstva se někdy vyskytuje v předpovědích a popisech národních katastrof či v časech Božího soudu a jejich zmínění vyvolává eschatologické konotace.¹⁹¹

Podle Gastona¹⁹² je verš 17 možné vykládat v téměř jakémkoliv kontextu, ale spíše se týká historických, než eschatologických událostí. W. W. Wessel¹⁹³ tvrdí, že oddíl 14b-18 se netýká událostí těsně předcházejících konci, protože nikdo nemůže utéci eschatologickému Božímu soudu. Zdá se tedy, že text se týká spíše nějaké historické události.

¹⁹⁰ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 321

¹⁹¹ tamtéž

¹⁹² GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 25

¹⁹³ GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 748. Podle autorů se tento oddíl nejspíše týká situace, kdy se blíží římská armáda k Jeruzalému před jeho pádem v r. 70.

Útěk do hor ve vv. 15-16 připomíná Makabejské povstání, kdy makabejští museli uprchnout do hor a nechat za sebou vše, co měli ve městě (viz 1 Mak 2, 28)¹⁹⁴. Podle Gastona se předpokládaná situace vv. 15-16 týká života na vesnici a nejde o „útěk před Antikristem v Jeruzalémě, ale o přípravu na válku v provincii – makabejští nepocházeli z Jeruzaléma, ale z Modeinu“¹⁹⁵. Tomu by také odpovídalo, že v textu je uvedeno Judsko, nikoliv Jeruzalém. Významnou paralelou pro tento text je v Q, v L 17, 31. Vedle ohavnosti zpustošení je „útěk do hor“ již druhou připomínkou Makabejského povstání, což ukazuje na významnou spojitost Mk 13 s touto událostí.

Učedníci se mají modlit, aby se (ohavnost zpustošení) nestala v zimě (v. 18), protože během tohoto období je těžší cestovat (např. také kvůli rozvodněným řekám) a udržet se v teple¹⁹⁶. Jiní autoři však vidí za tímto veršem narážku na konkrétní období (zimu), které odpovídá jejich názoru na historické zasazení diskurzu. Např. podle Gastona¹⁹⁷ (a mnohých jiných, např. Papoušek¹⁹⁸) se tento text vztahuje k zimě na přelomu let 40-41, kdy Židé čekali na to, jak Caligula zareaguje na jejich požadavky (viz níže). Podle Balabanski¹⁹⁹ šlo o zimu v r. 67, kdy byl zvolen zélóta Fania za velekněze (viz níže).

To, že Mt 24, 20 přidává sobotu, podle Hagnera²⁰⁰ svědčí o židovské povaze zpracované tradice a rané církve, protože křesťané ze židů by kvůli svému zachování soboty nemohli utéci dále, než do blízkosti Jeruzaléma. Někteří tvrdí, že by se mohlo jednat o problém s židovskými perzekutory Matoušovy komunity, což je však spíše nepravděpodobné. Další možný důvod je ten, že v sobotu bývaly zavřené brány a zároveň nebylo možné se v sobotu dostatečně vybavit. Druhý argument však není příliš relevantní, protože vv. 17-18 zakazují se jakkoli vybavovat.

¹⁹⁴ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 25

¹⁹⁵ tamtéž

¹⁹⁶ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20.* [1st ed.], str. 321 - 322

¹⁹⁷ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 25

¹⁹⁸ *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online], str. 78

¹⁹⁹ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 131

²⁰⁰ HAGNER, Donald Alfred. *Word biblical commentary. Vol. 33B, Matthew 14-28.* [1st ed.], str. 702

Hartman²⁰¹ upozorňuje na to, že nutnost okamžitého úprku připomíná útěk Lota ze Sodomy před jejím zničením a na spojitost tohoto příběhu s knihou Daniel. Na dvou sz textech ukazuje, že Sodoma je prototypem strašného hříchu a zároveň nelítostného Božího soudu. Prvním je Dt 29, ve které jsou Izraelci varováni, že pokud budou chodit za „hnusnými modlami“ (v. 16), Boží hněv zničí celou krajinu způsobem, který připomíná zničení Sodomy a Gomory. V Pl 4, 6 je psáno, že „Větší byla nepravost dcery mého lidu nežli hřích Sodomy, která byla podvrácena v okamžení, aniž ji zasáhla ruka“. Podobně – „bez zásahu ruky“ je v Da 8, 25 zničen „nestoudný král“, v Da 7, 11 je rouhavé tělo rouhavé šelmy „zničeno a dáno ke spálení ohněm.“ Společnou myšlenkou knihy Da a Gn 19 (Sodoma a Gomora), je strašlivý Boží soud nad bezbožným místem. To také ukazuje na potřebu bezodkladného útěku – před Božím soudem, který má být vylit na bezbožné místo. Spojení se Sodomou a Gomorou se zdá potvrzovat paralelní text v L 17, 26nn. Zajímavé je, že o soudu samotném se v Mk nemluví, na rozdíl např. od L 21, 21n.

Nikde v celém oddíle není napsáno, proč je třeba utéci, jen okolnosti útěku – má se tak stát v čase velikého soužení (v. 19) nebo před ním. V. 19 je citací Da 12, 1 („Bude to doba soužení, jaké nebylo od vzniku národa až do této doby“). Podle Hartmana²⁰² lze tedy popsat situaci v diskurzu takto: Když se objeví „ohavnost zpusošení“, věřící musí bezodkladně utéci, podobně jako musel Lot utéct ze Sodomy. Mají se modlit, aby to nebylo v zimě. Podle Da 12, 1 budou věřící „vyproštěni“ ve dnech soužení. Stejně tak v diskurzu mají věřící utéci v době soužení před „ohavností“, protože na bezbožné místo bude vylito Boží odsouzení stejně jako na Sodomu a Gomoru.

6.5.3 Verš 19

Utrpení má být takové, že překryje všechno utrpení a krize biblických dějin (např. potopu, babylonské zajetí, válku s Antiochem IV.). Jazyk se podobá knize Daniel (Da 12, 1) a může také odrážet znalost Závěti Mojžíšovy 8, 1²⁰³.

Jsou tři základní možnosti, jak vnímat tento oddíl (nejen v. 19):²⁰⁴

1. Jde o hyperbolický popis pádu Jeruzaléma;
2. Jde o popis eschatologického soudu na konci času;

²⁰¹ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 152-154

²⁰² HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 154

²⁰³ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 322,

²⁰⁴ HAGNER, Donald Alfred. *Word biblical commentary*. Vol. 33B, Matthew 14-28. [1st ed.], str. 702-703,

3. Zničení Jeruzaléma je modelem posledního soudu.

Hagnerovi²⁰⁵ se zdá první a třetí možnost nejpřesvědčivější. Použit hyperbolický jazyk pro šestiměsíční obléhání Jeruzaléma v r. 70 je na místě, již podle informací poskytnutých Josephem (Bel. 5.12.3 §§512-518). Podobné popisy, které nelze brát doslovně, jsou také ve SZ (viz např. Ex 9, 18; 10, 14; 11, 16 ...).

Verš 19 je vzat z Da 12, 1, obsahuje ovšem významný přídavek „nikdy nebude“. Podle Gastona²⁰⁶ tento přídavek předpokládá, že ještě mohou přijít další, menší soužení, a tedy se zdá, že původní koncepce těchto veršů se netýkala soužení posledních dnů.

Pokud ovšem verš 19 (resp. vv 14-20) opravdu mluví o zničení Jeruzaléma, vyvstává jeden problém – v textu se nikde přímo nepopisuje pád Chrámu. Jestliže se učedníci ptají na zničení Chrámu, dalo by se čekat, že jim Ježíš alespoň v krátkosti naznačí, kdy se tak má stát. Navíc verš 19 mluví dosti opatrně a nesděluje žádné podrobnosti – mluví o soužení, ale ne přímo o zničení města. Proto jsou někteří vykladači toho názoru, že o zničení Jeruzaléma se nepíše ve v. 19 (resp. 14-20), ale ve v. 27²⁰⁷.

„Od počátku světa, který stvořil Bůh“ (dosl. „stvoření, které stvořil Bůh“) – toto opakování je semitského původu a může svědčit o předmarkovské tradici (možná i o Ježíšovském původu). Toto utrpení je v kontrastu s porodními bolestmi, které byly pouze začátkem – nyní přišly opravdové bolesti²⁰⁸.

6.5.4 Verš 20

Budoucí utrpení má být tolik hrozné, že musí být Bohem zkráceno, aby mohl někdo přežít. „Nebyl by spasen žádný člověk“, doslova „nebylo by zachráněno všechno tělo“ (semitský idiom, viz např. Gn 9, 11; Iz 40, 5). Pokud se tento oddíl týká zničení Jeruzaléma, je třeba jej chápat hyperbolicky, protože přes obrovské ztráty na životech nebylo ohroženo přežití lidstva²⁰⁹.

²⁰⁵ tamtéž

²⁰⁶ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 26

²⁰⁷ Viz např. TAYLOR, N. H. . *The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse.*, str. 285

²⁰⁸ HAGNER, Donald Alfred. *Word biblical commentary. Vol. 33B, Matthew 14-28.* [1st ed.], str. 702-703

²⁰⁹ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20.* [1st ed.], str. 322 - 323

Bůh zkrátí dny kvůli svým vyvoleným, doslova „kvůli vyvoleným, které vyvolil“ (semitismus). Myšlenka zkrácení času může být odvozena z Iz 60, 21-22 („spěšně, v pravý čas“). Řecké slovo *koloboun* (překládáno zkrátit) znamená doslova ustříhnout. Myšlenka zkrácení času se vyskytuje také v některých pseudoepigrafech (např. 1Hen 80, 2; 2Bár 20, 1; 54, 1; 83, 1) a zřejmě také v některých rabínských textech (např. b. Ketub 111a; b. B. Mesia 85b), ale tyto paralely nejsou přesné.

„Vyvolení“ (*eklektous*) jsou buď křesťané, ale jestliže ti mají příkaz utéci z Judska (viz Mk 13, 14), může jít i o ty, kteří Krista přijmou v budoucnosti.

Nedostatek paralel ve SZ i unikátnost použití slovesa „zkrátit“ (*koloboun*) stojí za povšimnutí. Podle Hartmana²¹⁰ došlo k přehození písmenek a spojení dvou slov v Da 12, 1, z kterého čerpal Marek. (Daniel popisuje velké soužení, které Mk popisuje také v předchozím verši). Podle něj se to zdá potvrzovat druhá část Da 12, 1, která mluví o stejném tématu jako druhá část 20. verše („každý, kdo je zapsán v Knize“ a „nebyl by spasen žádný člověk. Ale kvůli svým vyvoleným zkrátí ty dny.“). Z termínu „zapsán ve Knize“ není daleko k „vyvoleným“. Hartmanův argument mi však nepřijde dostatečně přesvědčivý.

6.5.5 Porovnání s ostatními synoptiky (Mt 24, 15-22; L 21, 20-24)

Matouš se úzce drží Markova znění, se dvěma významnými změnami. Ve v. 15 nejprve přidává „o níž je řeč u proroka Daniele“, čímž čtenáře doslovně upozorňuje na sz pozadí tohoto výroku. Zároveň nahrazuje Markovo „kde být nemá“ za „jak stojí na místě svatém“, což většina vykladačů považuje za Chrám (viz Da 11, 31), čímž vyjasňuje Markovo vyjádření.

Zajímavé jsou rozdíly mezi Markem a Lukášem. Lukáš svůj eschatologický diskurz začleňuje do historie a vymaňuje jej z událostí bezprostředně předcházejících eschatonu. Verš o ohavnosti zpusťování nahrazuje (L 21, 20) „Když uvidíte, že Jeruzalém obkličují vojska, tu poznáte, že se přiblížila jeho zkáza.“ V jeho pojetí se s Jeruzalémem „má naplnit vše, co je psáno.“

²¹⁰ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 164-165

Je otázkou, jestli L 21, 20 je výkladem Markových slov, nebo zda čerpal z jiného zdroje. Ve verši 21, 21 je možný doklad takového zdroje²¹¹. Také Gaston²¹² rozpoznává v L 21, 20-24 samostatnou tradici, která má být dokonce starší, než ta Markova.

Jeruzalém byl opravdu Římany obležen a téměř hermeticky uzavřen. Učedníci by tedy museli z Jeruzaléma uprchnout dříve, než se tak stalo. Na jednu stranu se může zdát rada prchnout do hor absurdní (před armádou se většinou prchalo právě do ohrazených měst), ovšem také hory čas od času bývaly útočištěm před nebezpečím.

Také ve verších 22 a 23 se Lukáš významně vzdaluje od Mk i Mt. Dále se ukazuje záměr nespojovat pád Chrámu s koncem světa²¹³. Nepoužívá tedy eschatologický jazyk a vztahuje vše na pád Jeruzaléma.

„Dny odplaty“ v L 21, 22 připomíná Oz 9, 7, který vyobrazuje únik z odsouzeného (zničeného) města, podobně jako např. Jr 51, 6 – Babylonu bude vráceno to, co sám způsobil Izraeli, a podobně pohanům bude vráceno to, co sami způsobili Jeruzalému (viz v 24-26). Lukáš také vynechává verš Mk 13, 18 („modlete se ...“), protože píše své evangelium později a tedy ví, že k obklíčení či zničení Jeruzaléma v zimě nedošlo.²¹⁴

L 21, 24 nemá paralelu ani u Mk ani Mt. Lukáš naráží na zničení Jeruzaléma Babyloňany a odvedení do exilu (viz Dt 28, 64 – Izrael bude pro svou neposlušnost rozptýlen mezi národy). Výrok „po Jeruzalému budou šlapat pohané, dokud se jejich čas neskončí.“ je zřejmě narážkou na Za 12, 3 (ti, co plundrují Jeruzalém, budou potrestáni Bohem). Tento text často bývá vykládán jako čas, po který budou mít pohanské národy navrch, popřípadě jako čas misie k pohanům. Ovšem *kairos etnón* (čas národů) je také možné vykládat jako čas soudu nad národy – po *kairos* Jeruzaléma (v. 20; viz v. 8).²¹⁵

Podle Josepha ve válce mnozí padli mečem (1 100 000 – ovšem starověké počty jsou notoricky nespolehlivé) a mnoho jich bylo zajato (97 000 zajatých Židů mělo být v Titově vítězném průvodu v Římě). Verše v Lukášovi jasně popisují události v r. 66-70 n. l..

²¹¹ NOLLAND, John. *Word Biblical Commentary: Luke 18,35 - 24,53*. Thomas Nelson, 1989. ISBN 08-499-1072-2. [Logos Bible Software], výklad vv. 20-21

²¹² GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 22

²¹³ Apokalypsa byla včera, str. 44

²¹⁴ NOLLAND, John. *Word Biblical Commentary: Luke 18,35 - 24,53*. Thomas Nelson, 1989. ISBN 08-499-1072-2. [Logos Bible Software], výklad vv. 22-23

²¹⁵ Tamtéž. I jiní vykladači zastávají podobný výklad.

6.5.6 Ohavnost zpusťování a Antikrist

Někteří vykladači ztotožňují „ohavnost zpusťování“ s Antikristem zmíněným v jiných nz textech (především 2 Te 2, 1-12). Jak bylo ukázáno, jeden z významů „ohavnosti zpusťování“ je opravdu možné vztáhnout na osobu (Da 9, 27). Zdá se také, že učení o Antikristu a jeho objevení se před parusíí bylo běžnou součástí nauky prvotní církve (viz 2 Te 2, 1-12), proto by se dalo čekat, že také Marek tuto postavu ve svém diskurzu zmíní. Navíc autor 2 Te 2, 3-10 ve svém popisu Antikrista nejspíše zřejmě čerpá z podobné tradice²¹⁶.

Podle Gastona²¹⁷ může gramatická nezvyklost²¹⁸ naznačovat, že se jedná o postavu Antikrista, který „usedne v chrámu Božím a bude se vydávat za Boha“ (2 Te 2, 4). Kdyby chtěl, Mk mohl klidně o Antikristu napsat více, ale protože považoval předpověď ve verších 14-19 za autentické prorocství, nechtěl je měnit. Mohl jej ovšem interpretovat za použití gramatické nezvyklosti, nebo ji dokonce vytvořit. Není jisté, jestli původní prorocství obsahovalo správné *estos* (jak je uvedeno u Mt 24, 15, kde není Antikrist zmíněn), Marek prý ale jasně myslel nějakou osobu, což naznačil také frází „kdo čte, rozuměj“. Tato fráze pochází buď z Daniele (konzervativní vykladači) či z apokalyptického *Flugblattu* (viz např. Klostermann, Lohmeyer aj.). Podle Gastona je však možné, že Marek touto zmínkou čtenáře upozorňuje na gramatickou nepravidelnost a její význam. Pokud má pravdu, Marek zde užitím gramatické nepravidelnosti reinterpretuje již existující předpověď.

Evans²¹⁹ předpokládá, že v Ježíšově prorocství je zakódováno očekávání určité formy uctívání císaře v jeruzalémském chrámě, podobně, jak se o to snažil Antiochus IV. a jak to vyžadovali někteří římscí císaři. Osoba, před kterou Ježíš varuje, je v prvotním křesťanství nazývána Antikrist, tedy osoba, která si nárokuje místo skutečného Krista (*anti* ve smyslu „místo“), a odporuje Božímu a Kristovu dílu (*anti* ve smyslu „proti“)²²⁰.

²¹⁶ Expositor's Bible Commentary, str. 748; Také Hartman (Prophecy Interpreted, str. 178-179) mluví o společném materiálu, ze kterého čerpal Marek i autor 2 Te, odvolávajíc se na G. Hölschera

²¹⁷ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 27-28

²¹⁸ mužský rod přechodníku *hestékota* („stát“) nesouhlasí se středním rodem slova „ohavnost“.

²¹⁹ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 320

²²⁰ Podobně to chápe také např. Lohmeyer, Taylor či Hengel

Tato očekávání mohla být podporována zvěstmi o Nerovi redivivus (např. Suetonius, *Nero* 6.57).

Také podle Hartmana diskurz na tomto místě popisuje postavu Antikrista²²¹. Jak bylo zmíněno v kapitole „Kompozice“, základem Olivetského diskurzu je podle Hartmana „midraš“ ke knize Daniel. Tento „midraš“ má obsahovat apokalyptický, eschatologický a částečně parenetický materiál. Jedním pólem onoho apokalyptického a eschatologického materiálu mají být aktivity Antikristovy. Mezi ně patří svůdci („Já jsem“) ve v. 6, „ohavnost zpusťování“ a falešní proroci dávající falešná znamení. V 2 Te 2 jsou všechny tyto tři elementy také přítomny a vzájemně propojeny, protože mají svůj původ v Danielovském rouhavém králi (malý roh). „Mnozí přijdou v mém jménu“ ve v. 6 považuje Hartman za pozdější úpravu původního textu, který neobsahoval „mnozí“ a „v mém jménu“. Množství falešných proroků v Mk 13, 22 může být původní, ale je také svázáno s objevením se Antikrista. Spolu s Antikristem má začít období pronásledování, které svede mnohé k odpadnutí, národy spolu začnou mít konflikty a rodiny se začnou rozpadat. Druhým pólem „midraše“ je popis parusie Syna člověka.

6.6 Historické pozadí veršů 14-20

6.6.1 Úvod²²²

Dostáváme se k jednomu z nejdůležitějších a nejdiskutovanějších bodů celého diskurzu – jaké (jestli vůbec nějaké) události jsou historickým pozadím pro Mk 13, 14-20.

Marek explicitně nevysvětluje, jaký význam²²³ přisuzuje „ohavnosti zpusťování“ ani blíže nespecifikuje co, nebo kdo by jí mohl být, stejně jako proč by měli ti, kdo jsou v Judsku, bezodkladně uprchnout „do hor“. Existuje celá řada teorií, jaké historické události či osoby jsou reflektovány v tomto oddíle:

1. Pokus Piláta Pontského nechat do Jeruzaléma vpochodovat římské vojáky se standartami, ke kterým byly připevněny busty císaře Tiberia.
2. Caligulův pokus o vztyčení své sochy v jeruzalémském Chrámě v r. 40.

²²¹ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 162 či 235-236. Viz výklad veršů 5-6

²²² EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 317 – 320, BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache*., str. 122-134

²²³ Zda jde o modlu či pohanský oltář, osobu nebo čin.

3. Titův vstup do hořícího Chrámu v létě 70. n. l. či nějaká událost spojená s dobýváním Jeruzaléma
4. Události před či během Židovské války, ale před pádem Chrámu
5. Zélótský vůdce Eleazar ben Šimon
6. Velekněz Fania (Faniáš či Pinchas) dosazený zélóty (67 - 68 n. l.) poté, co odstranili právoplatného velekněze Ananiáše.

V následujících oddílech bude věnována pozornost těmto teoriím.

6.6.2 Pilát Pontský

Zastánci této teorie ztotožňují „ohavnost zpusťování“ a související verše s událostí, kdy Pilát Pontský chtěl nechat do Jeruzaléma vpochodovat římské vojáky se standardami, ke kterým byly připevněny busty císaře Tiberia. Nakonec však musel od svého plánu upustit, aby se vyhnul povstání (Bel. 2.9.2-3 §§169-174; Ant. 18.3.1. §§55-59).²²⁴ Židé totiž byli ochotni položit svůj život při pokusu mu v tom zabránit. Zastánci této teorie tvrdí, že právě tato událost byla podnětem k sepsání předmarkovské apokalypsy či vzniku určité vrstvy tradice.

Tato teorie je zastávána jen nemnohými vykladači, protože se zdá nepravděpodobná. Stalo se to na počátku Pilátova funkčního období a Ježíš i jeho učedníci o této události jistě věděli a přesto o ní není v žádném z evangelií zmínka. Navíc k oné události nakonec nedošlo (Pilát od svého plánu upustil) a jedná se časové období příliš vzdálené vzdálenou od doby, o které mluví Olivetský diskurz. Také by nedávalo smysl, aby učedníci bezodkladně utíkali z Jeruzaléma. Přesto je možné, že určitá část tradice, z které Marek čerpal, mohla být touto událostí ovlivněna. Každopádně lze na tomto příběhu vidět, že římské insignie byly pro jeruzalémské obyvatele „ohavností“, a že svatým místem pro ně byl také samotný Jeruzalém²²⁵

6.6.3 Caligulova krize

Na rozdíl od první možnosti, je teorie o Caligulově krizi zastávána mnoha vykladači. Většina vykladačů považuje tuto krizi jako období, ve kterém vznikla a dostala

²²⁴ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 318

²²⁵ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 256

se do oběhu předmarkovská vrstva diskurzu (*Flugblatt*²²⁶, midraš ke knize Daniel²²⁷, případně logia použitá v diskurzu), která později byla užita a aktualizována ve světle Židovské války (více viz kapitola „Kompozice“). Někteří vykladači se však domnívají, že není dostatek důkazů pro pozdější aktualizaci a období Caligulovy krize je dobou vzniku diskurzu (resp. Markova evangelia), nejen jeho předmarkovské vrstvy. Nejprve budou ve zkratce uvedeny okolnosti Caligulovy krize²²⁸.

V roce 39 n. l. byl odvolán z funkce Vitellius, a na jeho pozici syrského místodržícího byl dosazen Publius Petronius, za jehož působení v Palestině došlo ke krizi způsobené Caligulovým nařízením, aby v Jeruzalémském chrámu byla instalována jeho vlastní socha.

Podle Filóna bylo bezprostřední příčinou krize napětí mezi židovským a řeckým obyvatelstvem v Javne (které spadalo pod římskou, nikoliv Judskou doménu). Krize vyvrcholila, když v roce 39 n. l. Židé z „náboženských důvodů zničili oltář, vybudovaný na počest císaře jamnijskými Řeky“ (*Leg.* 199-201). Protože Javne bylo císařským městem, řečtí představitelé si stěžovali místnímu římskému úředníkovi, který stížnost předal přímo císaři. Caligula pověřil Petronia, aby v odvetu za zničení císařského oltáře „proměnil Jeruzalémský chrám ve svatyni, kde bude císař Gaius Caligula uctíván jako nový Zeus a za tímto účelem zde bude vztyčena jeho socha“.

Rok předtím (38 n. l.) vypukl konflikt v Alexandrii mezi alexandrijskými Řeky a Židy „o umístění císařských soch v synagogách“ (*Ant.* XVIII,261-262). To nakonec vedlo k pogromu a vytlačení Židů do ghetta.

V obou případech tedy spory s nežidovským obyvatelstvem vyústily v akci namířenou proti císaři – odmítnutí císařských vyobrazení v Alexandrii a zboření císařského oltáře v Javne.

Mezitím, co byla Caligulova socha vyráběna a dopravována do Galileje, Petronius i Agrippa I. se snažili diplomaticky zabránit otevřenému židovskému povstání. Přes jejich snahu odradit císaře od politicky nebezpečného rozhodnutí se Palestina ocitla na pokraji války. Petronius pro jistotu přesunul své dvě legie na jih. Když socha dorazila do Sidónu, „římské vojsko stálo v Ptolemaidě a vrcholila dramatická jednání židovských i římských

²²⁶ G. Hölscher, G. Theissen a další

²²⁷ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted.*, str. 172-177

²²⁸ Čerpat budu především z Papouška, *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství*, str. 71-74, citace jsou z těchto stránek

představitelů“, byl náhle Caligula 24. ledna 41 n. l. zavražděn. Tím bylo nebezpečí znesvěcení Chrámu zažehnáno.

Gerd Theissen²²⁹ uvádí 4 body, ve kterých shrnuje argumenty pro ztotožnění ohavnosti zpusťování s Caligulovou sochou.

1. „Ohavnost“ odkazuje k modloslužbě, tedy lidskému konání proti Bohu, nikoliv Božímu trestu na lidech. Caligulova socha tak byla vnímána jako pohanská „ohavnost“, protože na základě lidského rozhodnutí měla proměnit chrámovou bohoslužbu v modloslužbu.
2. Označení „Ohavnost zpusťování“ fungovalo jako alegorická šifra, kterou mohl tehdejší čtenář jednoduše dekódovat v duchu makabejské tradice.
3. Výše zmíněná gramatická nepravidelnost (*hestékota*; viz oddíl „Ohavnost zpusťování a Antikrist“) naznačuje, že modloslužebná socha zobrazuje osobu císaře.
4. Problém nebyl ani tolik v soše samotné, protože Židé respektovali projevy císařského kultu (pokud nezasahoval na posvátnou půdu Jeruzaléma či Judeje), ale v úmyslu umístit ji do Jeruzalémského chrámu

Podle Gastona²³⁰ to bylo právě toto období, kdy mohlo být pro církve zajímavé Danielovo proroctví o znesvěcení Chrámu. Podle Hölschera²³¹ byla tato událost okamžikem vzniku židovské (křesťanské) apokalypsy, která se stala základem Mk 13. Co se týká veršů 14-19, jsou jejich argumenty podle Gastona přesvědčivé. Lze si představit, že tyto verše mohly vzniknout v době, kdy Petronius dal na stížnosti Židů a napsal císaři, a Židé mezitím očekávali, jaké bude jeho poslední rozhodnutí. Pisatel neočekával rychlou Caligulovu smrt a varuje, že pokud bude socha vztyčena, měli by „utéci do hor“ a připravit se na partizánskou válku, stejně jako makabejští. Vv. 15-16 vyjadřují potřebu rychlého útěku, stejně jako makabejští bez prodlení opustili svá bydliště²³². Zmínka o

²²⁹ THEISSEN, G. *The gospels in context: social and political history in the synoptic tradition.*, str. 169-171

²³⁰ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 25-26

²³¹ HÖLSCHER, G., „Der Ursprung der Apokalypse Mk 13“, *Theologische Blätter* 12, 1933, str. 193-202.

²³² Podle dobových záznamů byli Židé ochotni opustit města, domy i půdu a zanechat všechnu majetku na místě.

zimě může ukazovat na to, že nejistota byla nejvyšší v zimě na přelomu 40-41 n. l., před tím, než přišla zpráva o Caligulově smrti²³³.

Podle Papouška vznikla předmarkovská apokalypsa těsně před zavražděním Caliguly – v zimě 40 n. l., „zřejmě v podobě apokalyptického letáku, jehož protiřímské narážky byly navenek skryty v osvědčené danielovské alegorii. Marek pak tento pramen využil v kompozici Malé apokalypsy.“²³⁴

Zhodnocení

Někteří vykladači²³⁵ jsou toho názoru, že pro tuto teorii není dostatek důkazů. Caligulova socha nakonec nebyla v Chrámě vztyčena a navíc se událost podle některých vykladačů stala příliš brzy před vypuknutím První židovské války.

Pokud Marek skutečně pracoval s jakousi předmarkovskou apokalypsou, domnívám se, že její datování do doby Caligulovy krize je velmi pravděpodobné. Ovšem datování diskurzu samotného (potažmo Markova evangelia) do této doby, je spíše nepravděpodobné, i když z diskurzu samotného by se tak mohlo zdát. Důvody proti tak ranému datování Marka jsou uvedeny v kapitola „Doba sepsání“.

6.6.4 Titus a zničení Jeruzaléma

Existuje celá řada vykladačů, kteří jsou toho názoru, že Markův diskurz reflektuje události spojené se zničením Jeruzaléma. Někteří vykladači se domnívají, že „ohavností zpusošení“ je přímo zničení Jeruzaléma, většina vykladačů však mluví o přítomnosti římských legií na chrámové hoře a (nebo) Titův vstup do hořící svatyně.

Přítomnost římských legií v chrámě popisuje Josephus: „Když vzbouřenci uprchli z města a chrám s celým okolím byl v plamenech, donesli Římané signa do posvátného obvodu, umístili je proti východní bráně, obětovali jim tam a s obrovským jásotem provolali Tita imperátorem.“²³⁶

Standarty byly umístěny na nádvoří mužů, mezi hořícím Chrámem a východní bránou, což bylo pro Židy hrubým znesvěcením, protože signa legií nesla vyobrazení

²³³ Caligulova smrt krátce po pokusu vztyčit v Chrámě svou sochu se podobá smrti Antiocha Epifana IV., který zemřel nedlouho po znesvěcení Jeruzalémského Chrámu.

²³⁴ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 78

²³⁵ Např. V. Balabanski

²³⁶ (Bel. VI, 316)

bohů a císaře. Navíc se v „jeho rámci navíc Římané často obětovali prasata, která Židé považovali za rituálně nečistá.“²³⁷

Osobou, která je naznačena použitím participia maskulina (*hestékota*) za „ohavností zpusťování“, by podle zastánců této teorie mohl být nejspíše Titus (syn Vespasiánův a budoucí císař), který podle Josepha vstoupil do velesvatyně předtím, než požár zachvátil celou budovu (Bel. VI, 260).

G. R. Beasley-Murray²³⁸ tvrdí, že „ohavnost zpusťování“ jsou římské standarty (znamení – *sémeion*). „Tam kde nemá být“ se podle něj netýká jen Chrámu, ale celého území Judeje (viz problém s Vitteliem, který z války z Nabatejci táhl přes Judeu). Tedy je zde popisováno, jak se římská vojska blíží k Jeruzalému a jeho Chrámu. „Ohavnost zpusťování“ může být ztotožněna s římskými insigniemi. Pokud se mluví v diskurzu o Antikristu, může to být podle něho pouze v souvislosti s římskou mocí.

Zhodnocení

Na jednu stranu je logické oddíl vztahovat na události spojené s pádem Jeruzaléma, protože právě toho se týká Ježíšova předpověď a také díky paralelnímu textu v L 21, 20-24. Na druhou stranu je s touto teorií spojena celá řada problémů, které je potřeba zmínit.

Za mnohé zmíním N. H. Taylora²³⁹, který upozorňuje na následující problémy:

1. Popis událostí v Mk 13, 14-19 neodpovídá průběhu událostí v Jeruzalémě a v okolí v letech 66-70 (alespoň podle svědectví J. Flavia), ale je kompatibilní se situací (reálnou či očekávanou) křesťanů v Jeruzalémě v r. 40;
2. Citovaná Danielova pasáž popisuje znesvěcení Chrámu skrze pohanský kult, ne zničení svatyně.
3. Proroctví o zničení chrámu (Mk 13, 1-2) není v diskurzu výslovně naplněno – tedy k němu ještě nemuselo v době sepsání dojít.
4. Přejechod z přítomného času do budoucího v Mk 13, 20 předpokládá, že Chrám stále stojí;

Papoušek připouští, že „použité participium perfekta (*hestékota*) gramaticky předpokládá, že „znesvěcující ohavnost“ bude stát trvale na místě, což neodpovídá

²³⁷ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 78-79

²³⁸ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 256-257; Beasley-Murray však nepřijímá dataci Marka po r. 70.

²³⁹ N. H. Taylor, *The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse*, str. 284-286

situaci, neboť Titus chrámový areál záhy opustil.²⁴⁰ Titův vstup do svatyně se odehrál v době, kdy chrám už byl vážně poničen a v plamenech, a židovská oběť již tedy ustala²⁴¹. Navíc ohavnost zpusťování, o které píše Daniel, a na kterou Ježíš naráží, předvídá ustání oběti v jeruzalémském chrámě a nikoliv jeho zničení²⁴².

Také výzva k útěku nedává smysl, protože už v květnu/červnu 70 n. l. Titus zajistil město obléhacím valem (Bel. V, 499-511), samotní zélóte nikoho z Jeruzaléma nepropustili (až na velké výjimky) a v době, kdy Titus vstoupil do Chrámu a legie mu vzdávali hold, bylo už na jakýkoliv útěk pozdě. „Podobně absurdně by apel vyzněl, kdyby byl směřován na obyvatele Judeje, neboť ta již byla – až na některé pevnosti (Héródeion, Machairús, Masada; Bel. IV, 555) – obsazena Římany.“²⁴³

Který Žid v okolí Jeruzaléma pracoval na poli v létě 70 n. l., když okolo stála římská armáda? Proč Ježíš vyzýval své učedníky, aby se modlili, ať se to nestane v zimě, když by v době sepsání Mk každý věděl, že Jeruzalém byl dobyt v létě?²⁴⁴

Jedním z důvodů, proč mnoho vykladačů předpokládá datování Mk 13 po pádu Jeruzaléma, je předpoklad, že ani Ježíš, ani raně-křesťanští proroci nemohli předpovídat budoucnost. Tento předpoklad však nemá žádné odůvodnění – o to více, když připomeneme, že Ježíš nebyl se svým proroctvím o zničení Jeruzaléma sám (viz výše).

Klíčový Theissenův argument pro to, že Markův diskurz je vaticinium ex eventu, spočívá v tom, že v Mk 13, 1-2 je kladen důraz na konkrétní místo - „nebude zde (*óde*) zanechán“, které může odkazovat přímo k budovám (*oikodomas*) a tak poukázat na „znalost průběhu a výsledku ničení, které se týkalo pouze chrámových staveb, nikoli terasy samé.“²⁴⁵ Podle Crossleye²⁴⁶ je však tato Theissenova úvaha velmi nejistá, např. již proto, že není důvod se domnívat, že ono „zde“ (*óde*) ve v. 2 se týká jen terasy samotné, a ne celého Chrámu. Další argumenty proti datování v po r. 70 viz oddíl „Předpovídal Ježíš zničení Chrámu?“ či „Doba sepsání“.

²⁴⁰ Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství, str. 79

²⁴¹ Podle Flavia však byla oběť přerušena ještě dříve, když zélóte sami snědli poslední zvířata určená k oběti.

²⁴² EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 319

²⁴³ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 79

²⁴⁴ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 317

²⁴⁵ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 59

²⁴⁶ CROSSLEY, James G. *The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity.*, str. 41

Někteří vykladači se domnívají, že výše uvedené nesrovnalosti lze připsat na vrub Markově vzdálenosti²⁴⁷ a (nebo) nedostatečné informovanosti o událostech v Palestině²⁴⁸. Jiní poukazují na běžnou nedůslednost evangelisty, „zvláště když do textu evangelia redakčně začlenil starší tradici“²⁴⁹.

Další možností je, že Marek začlenil do textu evangelia předmarkovskou apokalypsu bez větších úprav. „Její redakční zapojení do Malé apokalypsy sleduje tu nejpodstatnější linii tradice – ohrožení a zkázu Chrámu, aniž by bralo ohled na historické detaily.“²⁵⁰

Z výše uvedených důvodů se domnívám, že neexistuje dostatek důkazů pro to, že by Markův diskurz (či jeho finální forma) byl sepsán po r. 70 a že by zpětně refletoval pád Jeruzaléma a výše uvedené události s tím spojené (Titův vstup do Jeruzaléma a obětování římským standartám). Ani předchozí verše (5b-13) nám žel nepomohou v bližším určení dějinného kontextu tohoto oddílu, protože (jak bylo výše ukázáno) je lze vztáhnout jak na období související s Caligulovou krizí, tak na období před Židovskou válkou.

6.6.5 Události před Židovskou válkou a během ní

Kvůli problematičnosti datování Mk do období po pádu Jeruzaléma se mnozí vykladači kloní k datování diskurzu (či jeho finální aktualizaci) do let předcházejících Židovské válce²⁵¹.

K datování do období Židovské války, ale před zničení Jeruzaléma, se kloní např. Evans²⁵².

Hengel o době sepsání Marka píše: „Jeruzalém ještě není zničený, ale zřejmě je v ohrožení, i když evangelista má zřejmě pouze vágní představu o tom, co se tam děje. Vyvrcholení času krize má teprve přijít, ale je očekáváno docela brzy, až se objeví Antikrist, jehož rysy již začínají být zřetelné, a zmocní se Jeruzalémského chrámu,

²⁴⁷ Pokud psal své evangelium v Římě, jak se předpokládá

²⁴⁸ Tak např. MUDDIMAN, John a John BARTON. *The Gospels*. Updated selection., str. 122

²⁴⁹ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 80

²⁵⁰ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 85

²⁵¹ Dá se říci, že datování Mk do poloviny šedesátých let je zatím zřejmě převládajícím názorem – viz kapitola „Doba sepsání“

²⁵² EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 292

znesvěti jej a zničí.“²⁵³ Sepsání Marka tedy datuje nedlouho po Neronovské perzekuci (64/65 n. l.), do chaotického roku 4 císařů (r. 69), během kterého docházelo v Římské říši k válkám. Ohavnost zpusťování je pro něj stále budoucí událostí.²⁵⁴

Gaston²⁵⁵ tvrdí, že dějinným kontextem Mk 13 je období let 64-70, kdy je církev decimována Neronovským pronásledováním a potřebuje eschatologickou útěchu. Zároveň poukazuje na to, že v židovství bylo rozšířeno proroctví, že 490 let z Da 9 se chýlí ke konci, což se spojilo s křesťanským očekáváním, že brzy skončí 40 let mesiášského věku (více viz níže). Podle něj bylo Markovo evangelium sepsáno v Římě, po Petrově smrti, před pádem Jeruzaléma.

N. H. Taylor²⁵⁶ však tvrdí, že v celém Markově evangeliu nelze nalézt vliv událostí let 66-70 či pozdější tradice. Podle něj jsou nejpozdějším obdobím datování Mk roky 60-64.

Zhodnocení

Datování do období Židovské války, ale před pád Jeruzaléma má celou řadu výhod. Dá se tak např. vysvětlit nedostatek detailů v popisu zkázy Jeruzaléma a další problémy spojené s datováním po pádu Jeruzaléma. Zničení Chrámu a případně také „ohavnost zpusťování“ by pak pro Marka byly budoucí událostí, proto tedy nezná přesné detaily. Z probíhajících událostí ovšem mohl odvodit, k čemu vše směřuje. Ve svém textu by pak také mohl reflektovat Nerovo pronásledování křesťanů i začátek Židovské války. Pokud bychom uvažovali o předmarkovské apokalypse (pocházející z období před Caligulovou krizí), Marek jí mohl ve své době pod vlivem dramatických okolností aktualizovat, případně také v očekávání příchodu krize spojené s příchodem Antikrista.

V kontextu Nerova pronásledování a těžkostí Židovské války také dávají smysl výzvy k trpělivosti i bdělosti, varování před falešnými proroky a mesiáši a převládající tendence diskurzu krotit přehnaná eschatologická očekávání tváří v tvář utrpení.

²⁵³ HENGEL, Martin. *Studies in the Gospel of Mark*. 1st Fortress Press ed., str. 25

²⁵⁴ HENGEL, Martin. *Studies in the Gospel of Mark*. 1st Fortress Press ed., str. 7-45

²⁵⁵ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 468

²⁵⁶ TAYLOR, N. H.. *The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse*, str. 286-287

Ovšem ani toto datování není zcela jisté. Crossley²⁵⁷ např. upozorňuje na to, že vv. 5b-8 i 9-13 se dají vztáhnout také události před a během Caligulovy krize. Jak bylo výše ukázáno, je tento jeho argument pravdivý.

Války ve vv. 7-8 bývají někdy vztahovány na začátek či průběh Židovské války²⁵⁸, zatímco vv. 12-13 na Nerovo pronásledování²⁵⁹. Pokud ovšem diskurz chápeme chronologicky (k čemuž se kloním), neodpovídá to historické realitě, protože Nerovo pronásledování předcházelo Židovské válce. Války ve vv. 7-8 se tedy podle mne týkají jiných konfliktů (např. konflikty, které se předcházely Caligulově krizi) a Židovskou válku popisují verše 14-20.

Datování diskurzu (či jeho finální podoby) do šedesátých let se zdá mnohem pravděpodobnější, než datování po r. 70. Pokud diskurz nereflexuje Židovskou válku (ve verších 14-20), je podle mne z důvodu chronologie diskurzu pravděpodobnější datování N. H. Taylora do let 60-64. Já jsem však toho názoru, že diskurz Židovskou válku reflektuje a je tedy možné jej datovat i do pozdějšího období.

6.6.6 Eleazar ben Šimon jako „ohavnost zpuštění“

Joel Marcus²⁶⁰ navrhuje, že „ohavností zpuštění“ může být vůdce zélótů Eleazar ben Šimon. Základem pro jeho teorii není Mk 13, ale perikopa o Ježíšově vyčištění Chrámu v Mk 11, 15-19. Podle něj je popisovaná událost zjevně nehistorická, protože by podobná akce znamenala okamžité Ježíšovo zatčení chrámovou stráží. Má tedy jít o „teologickou konstrukci utvářenou situací po pádu Chrámu, jejímž jádrem je Ježíšův polemický výrok.“²⁶¹ Základem je protiklad „dům modlitby pro všechny národy“ a „doupě lupičů“ (viz Iz 56, 7-8 a Jr 7, 11). V Jr je stejně jako v Mk použito slovo „lupič“ (*léstés*), který na rozdíl od zloděje (*kleptés*) používá násilí. Termín „lupič“ odkazuje na kriminální živly, ale také na příslušníky radikálních sociálních hnutí či na povstalce.

Je tedy možné, že Jeremjášův obraz „doupěte lupičů“ použitý Markem mohl být narážkou na zélótské obsazení Jeruzalémského chrámu v průběhu židovské války (Bel.

²⁵⁷ CROSSLEY, James G. *The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity.*, str. 40

²⁵⁸ Např. viz EVANS, Craig A. *Word biblical commentary*. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 306-309

²⁵⁹ tamtéž, str. 312

²⁶⁰ MARCUS, Joel. „*The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark*“, *Journal of Biblical Literature* 111/3, 1992., 441-462

²⁶¹ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 80

V,5-10.9-105). Také Josephus považoval přítomnost zélótů v chrámovém obvodu za znesvěcující, a to jak kvůli přestoupení sakrální zóny, tak (obzvláště) kvůli násilí, které tam vnesli:

„Když vidíme, že Římané nikdy nepřekročili hranici míst nezasvěcených ani neporušili žádný posvátný obyčej a že se zdálky s chvěním dívali na ohrazení svatyně; když vidíme, že se uprostřed posvátných míst potloukají s rukama ještě teplýma od vražd svých krajanů někteří z těch, kdo se v této zemi narodili a byli vychováni v našich obyčejích a říkají si Židé.“ (Bel. IV,182-183)²⁶²

Zhodnocení

Někteří vykladači upozorňují na určitou vágnost Marcusovy teorie, protože není jasné, jak by „ohavnost zpusťování“ stojící „tam, kde nemá“ mohla přímo souviset se znesvěcením svatyně lidskou krví. Dále lze namítnout, že Marcusovu identifikaci je možné „rozšířit i na Jochanana z Gischaly, zvláště poté, co na počátku Titova obléhání Jeruzaléma uzurpoval moc nad celým Chrámem, tedy i nad Eleazarem ben Šimonem a jeho následovníky.“²⁶³ Dalším problémem je také vztažení „ohavnosti zpusťování“ na člověka židovského původu, protože v rámci tradice se předpokládalo, že „ohavností zpusťování“ se pojí pohanskou mocností²⁶⁴.

Ztotožnění „ohavnosti zpusťování“ s Eleazarem ben Šimonem je teoreticky možné, přesto se mi nezdá příliš přesvědčivé.

6.6.7 Zélótský velekněz Fania

Další teorií, která spojuje verše 14-20 se zélótskou stranou, je identifikace „ohavnosti zpusťování“ se zélótským veleknězem Faniou (Faniášem, Pinchase). Tuto teorii podporuje např. V. Balabanski²⁶⁵.

Jak bylo řečeno výše, „ohavnost zpusťování“ má v Da více významů (oltář, socha, čin nebo člověk). Zdá se, že Marek ve v 13, 14 nemá na mysli oltář ani sochu, čemuž odpovídá také gramatika – ohavnost (*bdelygma*) je v rodě středním, kdežto sloveso „stát“ (*hestékota*) je participium perfekta mužského rodu, což nejspíše odkazuje na člověka.

²⁶² Další zmínky viz např. Bel. IV, 201; IV, 388; VI, 95

²⁶³ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 85

²⁶⁴ V. Balabanski však ukazuje, že také z knihy Daniel je možné „ohavnost zpusťování“ vztáhnout na Židy (v knize Daniel jde o helenizující kněžstvo). Více o pohledu V. Balabanski viz níže.

²⁶⁵ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache*., str. 122-134

Participium perfekta také naznačuje, že nejde pouze o jednorázovou událost, ale že jde „o začátek procesu spojeného s onou konkrétní osobou“.²⁶⁶

Z odkazů na knihu Daniel vyplývá, že tím, kdo má „zpusťošit“ či znesvětit Chrám, nemusí být pouze pohané, ale také samotní Židé²⁶⁷. Jak bylo ukázáno také v předchozím oddíle, Josephus vnímal zélóty jako znesvěčující moc. V Bel., IV. 387 Josephus píše: „zélóti způsobili, že se naplnila prorocství proti jejich zemi.“ Při kritice zélótů Josephus často používá kultický jazyk. Dokonce tvrdí, že zélóti (ne Titus), můžou za zničení Jeruzaléma a jeho Chrámu. Je samozřejmě důležité si uvědomit Josephův *Gedankenkomplexe* (komplex vděčnosti) a jasnou strannost vůči Římanům, na jejichž stranu se přidal. Dříve byl na straně zélótů, ale později se od nich odvrátil. Josephus však své poslání vnímal prorocky, a sám sebe považoval za představitele té správné formy židovství. Balabanski vidí podobnost mezi Josephem a autorem „Judského prorocství“²⁶⁸, který sdílí podobný názor na zélóty. Tím, že nabádá k útěku z Jeruzaléma, vyjadřuje svůj odpor vůči nim. A svůj politický postoj vyjadřuje také teologicky, podobně jako Josephus. Oba (autor „Judského prorocství“ i Josephus) jsou tedy za jedno v tom, že zélóti nejsou pravými dědici judaismu.

Klíčová událost se podle této teorie stala v zimě r. 67, kdy zélóti zavedli nový (obnovili starý) způsob volby velekněze. Nemělo se tak už dít dědičně, po rodinách (ustavených Herodem a Římany), ale losem (posvátným výběrem). Byl vybrán zélóta Fania (Faniáš) ben Samuel z kněžského rodu Enijakím, neučený muž. Tím byl z funkce odvolán dosavadní velekněz a jeden z nejvlivnějších lidí v Jeruzalémě – Ananus ben Ananus. Tím měli zélóte naplnit onu předpověď – „ohavnost zpusťošení stála tam, kde nemá“ (neučený Fania, který neměl být veleknězem). Problém neležel v osobě samotného Faniáše, ale v politické změně, kterou představoval. Zélóte tak poskvřnili svatyni nejen krví, ale také tím, že zničili univerzalitu Chrámu, který zajišťoval v židovství diverzitu. Tím zůstal Chrám „zpusťošeny“.

Tato změna v moci měla být znamením, že (nejen) křesťané mají opustit Jeruzalém. K útěku ale mohlo dojít jenom díky tomu, že bývalý velekněz Ananus rozpoutal po svém svržení proti zélótům boj, takže byli nakonec zatlačeni do vnitřního nádvoří Chrámu. Nikdo v tu dobu neměl ve městě dostatečnou moc na to, aby zabránil lidem opustit

²⁶⁶ tamtéž, str. 123

²⁶⁷ Viz oddíl „Verš 14a (Ohavnost zpusťošení)“

²⁶⁸ viz výše v kapitole „Kompozice“

Jeruzalém. Od listopadu 66, kdy se vlády v Jeruzalémě ujali zélóti, bylo totiž pro větší skupinu velmi těžké opustit město, protože to nebylo dovoleno.²⁶⁹ Nyní se tedy mohla naskytnout výjimečná příležitost utéct. Navíc ona volba nového velekněze se stala v zimě, čemuž odpovídá modlitba v Mk 13, 18, aby nemuseli utíkat v zimě. Ono přání mohlo také naznačovat touhu pozdržet nástup moci zélóťů. Zároveň se tím vysvětluje nutnost bezodkladného útěku z města, protože není jisté, kdy se opět město uzavře. V této době mohl nějaký žido-křesťanský prorok napsat předpověď („Judského prorocství“) a zahalit jí do tajného jazyka, aby zélóti nepřišli na to, že se týká jich. Zmínky o úniku do hor odkazovali na dobu Makabejců.

Jan z Gischaly nakonec pozval idumejské vojsko, které přitáhlo k městu někdy na přelomu roku 67/68. Zélóte jim v noci otevřeli brány a ve městě nastal masakr příznivců Ananuse i obyčejných lidí. Skrze čistky pak zélóte ovládli město, i když i mezi zélóty vznikaly další frakce. Křesťané to pod jejich vládou zřejmě neměli jednoduché, a to také díky svému pacifismu. Od té doby již bylo pro obyčejného člověka (který neměl dost peněz na úplatky) téměř nemožné Jeruzalém opustit²⁷⁰.

V roce 67 tedy z Jeruzaléma mohlo odejít větší množství křesťanů, kteří zřejmě odešli do oblasti Perey, Pelly a zřejmě i dále do Sýrie (viz oddíl „Bezodkladný útěk (do Pelly?)“). Podle Balabanski na tento odchod z Jeruzaléma zůstala památka, která byla v synoptických evangeliích zachována jako verze samotné předpovědi, bez zmínky o místu určení. Tato zmínka pak dostala jinou podobu díky dalšímu tradování.

Zhodnocení

Přes své silné stránky, jsou také s touto teorií spojené problémy. „Ohavnost zpustošení“ byla tradičně vztahována na pohanskou mocnost, v prvním stolení především na Řím (viz oddíl „Ohavnost zpustošení a Antikrist“).

Je také otázkou, jestli křesťané sdíleli Josephův pohled na zélóty a jestli tedy byl zélótský velekněz pro křesťany někým tak nepřijatelným, že byl označen jako „ohavnost zpustošení“. Měl anonymní žido-křesťanský prorok představu o tom, že vláda zélóťů bude natolik hrozná, aby se naplnila slova Mk 13, 19?²⁷¹

²⁶⁹ Dalibor Papoušek (Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství, str. 98) uvádí, že „k útěku do Pelly mohlo dojít ... na podzim roku 66“. Více viz následující oddíl „Bezodkladný útěk (do Pelly)“

²⁷⁰ Podle tradice zmiňované Josephem se musel rabi Jochanan ben Zakaj nechat z Jeruzaléma vynést v rakvi.

²⁷¹ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 319

Když byl zvolen Fania, Ananus zélóty porazil, zahnal je do vnitřního nádvoří Chrámu a držel je tam. V té době se dost dobře mohlo zdát, že zélóte nebudou představovat do budoucna větší hrozbu. Nikdo zřejmě nepředpokládal lest Jana z Gischaly, který pozval na pomoc zélótům idumejskou armádu, díky níž poté zélóti získali nad městem kontrolu. Není tedy jisté, proč by anonymní autor „Judského proroctví“ chápal Faniu jako „ohavnost zpusťování“.

Balabanski předpokládá, že Marek a jeho komunita žili někde v Sýrii, což je také jeden z důvodů, proč se Marek dostal k „Judskému proroctví“ tak brzy (některý z uprchlých křesťanů jej tam měl s sebou přinést z Jeruzaléma), že jej zařadil do svého evangelia. Ovšem většina badatelů je toho názoru, že Marek své evangelium napsal v Římě a zřejmě pro Římány.

„Teorie zélotského velekněze“²⁷² má své nesporné přednosti, ale není pro ní podle mne dostatek důkazů. Navíc se k této teorii nekloní mnoho vykladačů.

6.6.8 Bezodkladný útěk (do Pelly?)

Jak bylo ukázáno, každá z výše uvedených teorií má své problémy. V tomto oddíle se chci věnovat tématu bezodkladného útěku z vv. 14b-18 a možného spojení s útekem do Pelly, zmíněným ve starověkých zdrojích. Nakonec chci zhodnotit, jestli nám může tento oddíl pomoci v nalezení historického kontextu vv. 14-20.

Bezodkladný útěk popsaný ve vv. 14b-18 víceméně nemá v NZ paralelu (když pomineme paralelní texty u synoptiků) a většina vykladačů se kloní k tomu, že se týká nějaké dobové, pozemské události. Existuje nějaká zpráva o tom, že by křesťané v prvním století utíkali z Judska (případně z Jeruzaléma)? Nejžhavějšími kandidáty jsou dvě zprávy – od Eusebia z Kaisareje (asi 260 - asi 340) a Epifania ze Salamíny (asi 315 – 402/403)²⁷³.

Eusebius (Hist. Eccl. III. 5.3) píše:

„Také křesťanská obec v Jeruzalémě dostala pokyn, který byl oznámen z nebe tamním vynikajícím křesťanům, opustit před válkou město a usadit se v Pereji v městě zvaném Pella. Do tohoto města odešli všichni věřící křesťané z Jeruzaléma, takže královské město židovské stejně jako celá Judea byla zcela opuštěna svatými muži. Nyní stihl spravedlivý Boží trest Židy i celé toto bezbožné pokolení za tolik zločinů vůči Kristu a jeho apoštolům“.

²⁷² Můj vlastní název této teorie – nikde jsem nenašel její oficiální název

²⁷³ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 91-93

Epifanius píše:

„Ta nazórejská hereze se vyskytuje v Beroji nedaleko Koilé Sýrie, pak v Dekapoli v okolí Pelly a v Basanitidě, tam co se říká Kókabé - hebrejsky se říká Chóchabé. Odtud se rozšířila po tom, co se všichni učedníci, kteří jsou usazeni v Pelle, přestěhovali z Jeruzaléma, když jim Kristus řekl, aby opustili Jeruzalém a šli jinam, protože ho budou obléhat. A z toho důvodu se usadili v Pereji, jak jsem řekl, a žili tam. Odtud se ta nazórejská hereze rozšířila.“ (Haer. XXIX, 7,7-8)

„Začalo to po dobytí Jeruzaléma. Všichni, kdo uvěřili v Krista, se totiž v té době usadili většinou v Pereji, ve městě Pella, které je v Dekapoli a o kterém se píše v evangeliu, nedaleko Bataneje a Basanitidy. No a právě tehdy, když se tam přestěhovali a žili tam, tak tam začal kázat Ebión.“ (Haer. XXX, 2,7)

„Když měli město [Jeruzalém] dobýt Římané, varoval anděl předem všechny učedníky, aby se z města přestěhovali, že bude brzy dobyto. Oni se pak odstěhovali a usadili se za Jordánem, jak jsem už psal, v Pelle, která se počítá k Dekapoli. Po dobytí Jeruzaléma se pak vrátili, jak jsem řekl, a dělali veliké zázraky.“ (De Mens. 15)

Není jisté, z jakých pramenů autoři těchto zpráv čerpali. Oba texty jsou si jazykově i obsahově velmi blízké a zřejmě ukazují na pramennou závislost Epifania na Eusebiovi, nebo na jejich společný zdroj. Každý z autorů má ovšem jiný redakční zájem – Eusebios vysvětluje (v souladu s protižidovskou tendencí svého díla) že zánik Jeruzaléma byl Božím trestem na Židech, zatímco Epifanius usiluje o „vymýcení židokřesťanské hereze, která odvozuje z Pelly svůj počátek.“²⁷⁴

Eusebios nejspíše čerpá ze staršího pramene, protože Pellu v této souvislosti jinde nezmiňuje. Základní součástí tohoto pramene byl zázračný útěk křesťanů z válkou ohroženého Jeruzaléma a jejich usídlení v Pelle. Jako původní Eusebiův pramen pro tento text bývá uváděn Hégésippos, ovšem je to spíše nepravděpodobné (např. proto, že Eusebios ho zde neuvádí jako svůj pramen, což na jiných místech vždy dělá)²⁷⁵.

Někteří vykladači navrhuji, že oním pramenem mohla být evangelia, a že Eusebiův popis útěku do Pelly je snahou o historizaci evangelijního materiálu. Ovšem Eusebios při této příležitosti nikde evangelia necituje, i když na jiných místech to dělá hojně. V Hist. Eccl. 3.7.1 ovšem Eusebios aplikuje Mt 24, 19-21 ne na Jeruzalémskou církev, ale na

²⁷⁴ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 93

²⁷⁵ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache*., str. 102

židovské obyvatelstvo Judey obecně²⁷⁶. Podle jeho textu Ježíš Židy varoval, ale oni neutekli. Zdá se tedy, že pro Eusebia jsou útěk do Pelly a příkaz k útěku v Olivetském diskurzu (minimálně v Mt 24, 19-21) dvěma oddělenými událostmi. Židům bylo určeno Ježíšovo proroctví, církev byla varována zvláštním zjevením.

Podle Balabanski²⁷⁷ Eusebius čerpal z vlastního pramene (pravděpodobně nešlo o Hégésippa) a Epifanius měl (kromě Eusebia) přístup také k vlastnímu zdroji (kterým nebyl ani Eusebius, ani Eusebiův pramen), který spojoval Pelly s ebionity.

V. Balabanski je toho názoru, že mezi Eusebiovou zprávou a „Judským proroctvím“²⁷⁸ („Judské proroctví“ viz kapitola „Kompozice“) původně existovalo spojení, které se ovšem časem ztratilo (díky rozdílné historii tradování). Mezi důvody podporujícími tento výklad je například umístění obou předpovědí do Jeruzaléma, datování před Židovskou válku a to, že obsah obou předpovědí zahrnuje výzvu k opuštění města.

Co se týká možného datování útěku do Pelly, uvádí Dalibor Papoušek²⁷⁹ terminus post quem popravu Jakuba, bratra Páně, ke které podle Flavia došlo v r. 62. Tato poprava také mohla být prvním impulzem pro odchod křesťanů z Jeruzaléma. Křesťané odcházeli z Jeruzaléma zřejmě i před začátkem války, ale tuto emigraci nelze ztotožňovat s legendou o útěku do Pelly, protože „datování odchodu z Jeruzaléma před začátek židovské války je ovšem v rozporu se všemi dochovanými verzemi legendy, které mluví o ohrožení způsobeném válkou.“²⁸⁰

Terminus ante quem je podle Papouška pád Jeruzaléma v r. 70. Ovšem po porážení Cestia v r. 66 se v Jeruzalémě záhy ujali vlády zelóti (Bel. II, 563), a tak na přelomu let 66/67 n. l. už mohlo být pro větší skupinu obtížné opustit Jeruzalém. K případnému útěku do Pelly tedy mohlo dojít spíše předtím, nejspíše na podzim v r. 66²⁸¹. O situaci po odchodu Cestia Galla od Jeruzaléma a jeho porážce Josephus píše „po porážce Cestia se

²⁷⁶ To by mohlo být podpořeno tím, že v L jsou adresáty Olivetského diskurzu nejen učedníci, ale všichni v Chrámě

²⁷⁷ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 112

²⁷⁸ tamtéž, str. 112-122

²⁷⁹ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 97

²⁸⁰ tamtéž

²⁸¹ tamtéž, str. 98

mnozí z význačných Židů z Města [Jeruzaléma] zachraňovali jako z potápějící se lodi“ (Bel. II, 556).

Zhodnocení

Zdá se, že existuje jakási návaznost mezi evangelijní výzvou k útěku a legendou o útěku do Pelly. Jak ovšem ukazuje Papoušek, křesťané nejspíše odcházeli z Jeruzaléma v různých etapách, nejednalo se pouze o jeden velký „exodus“. Zřejmě nejzazší datování většího odchodu z Jeruzaléma je r. 66., protože v dalších letech by to již bylo velmi komplikované. Křesťané však nejspíše odcházeli z Jeruzaléma v různých etapách, nejednalo se pouze o jeden velký „exodus“. Tomu by také odpovídaly různé zprávy mluvící o různých křesťanských skupinách žijících v oblasti Perey a Pelly. „Řada badatelů se kloní k názoru, že se útek do Pelly týkal pouze jeruzalémských židokřesťanů sdružených původně kolem Jakuba, bratra Páně“²⁸².

Papoušek tvrdí, že „schematismus legendy o Pelle tu zjevně překryl podstatně složitější proces, jehož přesné kontury nelze rozkrýt. Historický pohyb jeruzalémských křesťanů během židovské války a krátce po ní byl evidentně zamlžen snahou mladších autorů uzurpovat pro své pretendenty apoštolskou sukcesi a tím posílit pravověrnost vlastního směru“²⁸³.

Mnozí vykladači ovšem považují spojení Mk 13, 14b-16 s útekem do Pelly za nepravděpodobné, už jen z toho důvodu, že Pelly lze těžko označit za hory (šlo o jedno z největších měst v Dekapoli, ležící na dopravní tepně).²⁸⁴ Je ale možné, že křesťané utekli pouze do hor či podhůří Transjordánských hor (v blízkosti Pelly), tak jako do hor utíkali Židé při Makabejském povstání²⁸⁵.

Není také jisté, co zde Marek míní útekem. V souvislosti s Makabejským povstáním by „útek do hor“ mohl znamenat také revoltu (viz oddíl „Caligulova krize“), což se ovšem zdá z kontextu Mk 13 spíše nepravděpodobné. Dalším problémem je, že nikde v diskurzu se nemluví o útěku z Jeruzaléma, ale útěku z Judska.

Pokud opravdu existuje spojitost mezi zprávami o útěku do Pelly a Mk, verše 14b-16 by se poté nejpravděpodobněji týkaly let na začátku Židovské války, nejpozději však přelomu r. 66/67 (nejspíše podzim r. 66). I kdyby ovšem mezi těmito zprávami

²⁸² tamtéž, str. 99

²⁸³ tamtéž, str. 100

²⁸⁴ Např. EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 320

²⁸⁵ HAGNER, Donald Alfred. Word biblical commentary. Vol. 33B, Matthew 14-28. [1st ed.], str. 701

neexistovala spojitost, podzim roku 66 byl poslední možností pro útěk větší skupiny lidí z Jeruzaléma. Zároveň byl r. 66 zřejmě nejlepší příležitostí k útěku z Judska.

Útěk z Judska

V Mk 13 se nepíše přímo o útěku z Jeruzaléma, ale o útěku z Judska.²⁸⁶ Jestliže tedy Marek reflektuje události Židovské války, poté je potřeba hledat období, ve kterém bylo žádoucí uprchnout nejen z Jeruzaléma, ale také z Judska. V úvahu připadá nejprve období válečné kampaně Cestia Galla v r. 66. Jak bylo řečeno, nedlouho po jeho porážce bylo obtížné uprchnout z Jeruzaléma, ale co se týká dalších oblastí Judska, situace byla zřejmě jiná. Vespasiánova kampaň začala v r. 67 (v dubnu se vylodil v Ptolemaidě – Akře) nejprve v Galileji, ale v již r. 67 zaútočil na pobřežní Judská města a dobyl Javne a Azót. V březnu 68 zaútočil na Judeu, a postupně dobyl všechna města, včetně Jericha (21. 6. 68). Když se přiblížil k Jerichu, obyvatelé „uprchli do hor“ (Bel. IV. 9, § 1). V r. 69 si Vespasián podřídil většinu Judska a dokonce s kavalérií dorazil až k branám Jeruzaléma a mnoho lidí pobil či vzal do zajetí.

Zdá se, že pro většinu obyvatel Judska bylo žádoucí uprchnout v r. 66, ještě předtím, než Cestius Gallus vytáhl do Judska a proti Jeruzalému. Ještě po porážce Cestia měli obyvatelé Judska stále šanci utéci, pokud jim v tom ovšem nebylo zabráněno židovskými povstalci. V r. 68 už bylo pro většinu Judejců pozdě.

6.7 Varování před falešnými proroky a lžimesiáši (Mk 13, 21-23)

Ve vv. 5-6 se mluví pouze o falešných mesiáších (i když tak nejsou přímo označeni) nyní se k nim přidávají ještě falešní proroci. Falešní proroci mohou přijít sami o sobě nebo doprovázet falešné mesiáše. Zajímavou paralelu lze nalézt v 3Sib 3, 63-69: „Z rodiny, které se dostalo poct (řecky *sebastenoi* – přívlastek císařů, konkrétně jeho užití Neronem²⁸⁷), jaké vzdáváme bohům, povstane Beliar, stát bude na horských štítech a moře zastaví stejně jak ohnivý slunce a svítící měsíc. Ty, kteří zemřeli, probudí z mrtvých a znamení velká, která se nesplní, ukáže smrtelným lidem, z nichž mnohé podvede. Podlehnou i poctiví židé zvolení Bohem.“ V Sibylině textu jde o jasnou narážku na Nera redivivus.²⁸⁸

²⁸⁶ Dokonce i v Lukášově diskurzu, kde je Jeruzalém zmíněn, se mluví o útěku z Judska.

²⁸⁷ SOUŠEK, Zdeněk. *Knihy tajemství a moudrosti II: mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy.*, str. 298

²⁸⁸ EVANS, Craig A. *Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20.* [1st ed.], str. 323

„Znamení a zázraky“ odráží sz tradici, obzvláště Dt 13, 2 - 4 „Kdyby povstal ve tvém středu prorok nebo někdo, kdo hádá ze snů, a nabídl ti znamení nebo zázrak, i kdyby se dostavilo to znamení nebo ten zázrak, o němž ti mluvil, když říkal: ‚Pojďme za jinými bohy‘, které jsi neznal, ‚a služme jim‘, neuposlechněš slov takového proroka nebo toho, kdo hádá ze snů.“ Někteří vykladači myslí také na Šimona Mága (Sk 8, 9), ale v Ježíšově popisu jde zřejmě o hrozivější postavy, které se objeví v době brzkého konce. Podle 2 Te 2, 9 příchod „člověka nepravosti“ budou provázet „klamná znamení a zázraky“. Tito falešní proroci budou nabízet znamení – tedy budou dělat přesně to, co sám Ježíš odmítl (viz Mk 8, 11-12 aj.)²⁸⁹.

Gaston²⁹⁰, který vztahuje „ohavnost zpusťování“ na postavu Antikrista, si všímá podobností i rozdílů těchto veršů s 2 Te 2, 9 – „Ten zlý přijde v moci satanově, bude konat kdejaký mocný čin, klamná znamení a zázraky.“ Podle něj patří Mk 13, 21-23 ke stejné tradici jako Mk 13, 5n. Je zde také blízká paralela k L 17, 21 a 17, 23, k nimž se dá přidat ještě Mt 7, 15. Podle stylu jazyka se zdá, že jsou zde varování křesťané a ne přímo Ježíšovi učedníci. Z historického kontextu může mít podle Gastona text souvislost se zélótskými falešnými mesiáši a proroky. Matoušovo „na poušti“ (viz Ant. XX, 97n) a „v tajných úkrytech“ (místnostech; viz Bel. VI, 285) v Mt 24, 26 se zdá být založeno na těchto zkušenostech²⁹¹. Je podle něj také možné, že varování před falešnými proroky pochází od samotného Ježíše, ale aktuální formulace byla ovlivněna Písmem a jazykem rané církve. Zdá se, že tyto verše byly přidány mezi v. 20 a 24, který se zdá být jeho přirozeným pokračováním.

Osobně se ovšem domnívám, že lžimesiášové a lžiproroci se mohou týkat také jiných postav, než jen židovských povstalců (více oddíl 7.7.3).

Porovnáním Da 11 a 12 s Markovým diskurzem, je podle Hartmana možné najít následující tematické a chronologické podobnosti²⁹²: Da 11, 21-30 – válka; 30-35 – persekuce, vytrvalost do konce, ohavnost zpusťování; 12, 1 – obtíže a útek (vysvobození). V Da 11, 37n je o zlém králi napsáno: „Nepřikloní se ani k bohům svých otců“ a „bude ctít boha, kterého jeho otcové neznali.“ Hartman zde vidí souvislost s Dt 13, kde se píše

²⁸⁹ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 323

²⁹⁰ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 29-30

²⁹¹ V průběhu Židovské války se objevila celá řada mesiášských postav

²⁹² HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted.*, str. 155

o tom, co dělat, když někdo přijde s návrhem uctívat cizí božstva. Kombinace těchto dvou textů leží podle něj na pozadí Markovy narážky na Dt 13. Důraz je položen na tom, že falešní proroci budou svádět věrné pomocí znamení, stejně jako v Dt. V Dt 13, 13-14 jsou svůdci nazváni „muži ničemní“ jako „synové Belialovi“ (*bnej belial*), takže je pasáž otevřena vůči dalším asociacím s Antikristem.

6.7.1 Exkurz - Mt 24, 26-28²⁹³

Verše Mt 24, 26-28 nemají v Mk ani v L žádnou paralelu, proto jim chci věnovat pár řádků.

„Hle, je na poušti“: Představa mesiášské záchrany, která přijde z pouště, byla mezi Židy široce přijímána (možná právě proto začal Jan Křtitel své poslání v poušti).

„Hle, v tajných úkrytech“: Má jít zřejmě o kontrastní vyjádření oproti plně veřejnému vystoupení na poušti. Jde také možná o varování před vírou ve skrytou přítomnost Mesiáše – návrat „Syna člověka“ (v. 27) bude jasně zřetelný a nepotřebuje žádné lidské hlasatele (oproti těmto mesiášům, kteří jej potřebují).

Zde konečně přichází odpověď na otázku učedníků z v. 3 „jaké bude znamení“. Příchod „Syna člověka“ se stane viditelně a nečekaně (jako blesk). Tajemný výrok (podobenství) ve v. 28, se vyskytuje také v L 17, 37b. Toto podobenství je poukazem na neomylnou povahu parusie – tak jako není žádných pochyb, že když se slétávají supy, je někde poblíž mrtvola, stejně tak není možné propásnout příchod „Syna člověka“.

6.7.2 Historické pozadí

Případné historické pozadí těchto veršů je závislé na datování předchozích oddílů, protože falešní mesiáši a proroci se můžou týkat téměř jakéhokoliv období. Většina autorů se domnívá, že tyto verše popisují události těsně po zničení Jeruzaléma nebo během Židovské války. G. Hölscher²⁹⁴ je toho názoru, že vv. 21-23 se týkají let 44-66 a odkazují na mnohé proroky zmíněné Josephem. Někteří vykladači vztahují tyto verše na činnost Antikrista (viz oddíl „Verš 14a – Ohavnost zpusťování“) nebo jeho pomocníků.

Co se týká chronologie, domnívám se, že vv. 21-23 se týkají stejného období, jako vv. 14-20, protože v. 24 navazuje na velké soužení („v těch dnech, po onom soužení“), nikoliv na příchod lžimesiášů a lžiproroků.

²⁹³ HAGNER, Donald Alfred. Word biblical commentary. Vol. 33B, Matthew 14-28. [1st ed.], str. 706-707

²⁹⁴ HÖLSCHER, G., „Der Ursprung der Apokalypse Mk 13“, *Theologische Blätter* 12, 1933, str. 197.

6.8 Příchod Syna člověka (Mk 13, 24-27)

6.8.1 Úvod²⁹⁵

Tento oddíl je vyvrcholením Olivetského diskurzu. Skládá ze tří krátkých částí: 1. Kosmická znamení následující po velkém soužení (v. 24-25); 2. Objevení se „Syna člověka“ přicházejícího v oblacích; 3. Vyslání andělů ke shromáždění vyvolených ze všech částí světa.

Tato pasáž bývá typicky vnímána jako součást předmarkovské apokalypsy (nebo předmarkovské tradice obecně), proto většina odborníků zpochybňuje její Ježíšovský původ. Bultmann²⁹⁶ vnímá verše 26-27 jako apokalyptickou tradici o „synu člověka“, která byla vztažena na Ježíše. Podle G. R. Beasley-Murraye²⁹⁷ tento fragment svého času obíhal jako celek.

6.8.2 Verše 24-25²⁹⁸

„Ale“ začíná poslední část Eschatologického diskurzu a odděluje jej od předchozí části.

„V těch dnech“ v biblické řeči často uvozuje eschatologická proroctví (např. Jr 3, 16; 5, 18; 31, 29 aj.). Stejný výraz je použit také v Mk 13, 17 a 19.

Vesmírná znamení (padání hvězd, chvění mocností) mají ohlásit příchod „Syna člověka“. „Hvězdy“ – může jít o narážku na Iz 13, 10. V Iz 34, 4 je zase popisováno rozpadnutí nebeské klenby a nebeského zástupu, přičemž text mluví Babylona. Zatmění slunce a měsíce zrušení čtvrtého dne stvoření (Gen 1, 14 – 19), což může být potvrzeno také narážkou na stvoření ve v. 19 „světa, který stvořil Bůh“.

„Se zachvějí“ – výraz vyskytující se v textech popisujících hroživou Boží teofanii. Obraz nebe a země otřesených Boží přítomností (viz Sd 5, 5; Am 9, 5; Mi 1, 4; Ab 3, 6 ...) zvyšuje dramatickost textu. Je to možná právě Boží teofanie, která způsobuje zatmění

²⁹⁵ Vzato z EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 326-327

²⁹⁶ BULTMANN, Rudolf Karl. *The history of the synoptic tradition*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, 456 s., str. 122

²⁹⁷ BEASLEY-MURRAY, George Raymond a George Raymond BEASLEY-MURRAY. *Jesus and the last days: the interpretation of the Olivet discourse*.

²⁹⁸ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 327 – 329; GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 749; DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka.*, str. 378

slunce a měsíce. Nebe a země se mají chvět při příchodu Božího království také v ZMojž 10, 1. V 3Sib 3, 796 – 803 jsou zapsána znamení určující blízký konec všech věcí, je mezi nimi také zatmění slunce a měsíce. Pro příchod „Syna člověka“ jsou tedy použity výrazy popisující Boží teofanii.

„Soužení“ ve v. 24 odkazuje na velké soužení ve v. 19, po němž má přijít vysvobození. Podle Gastona²⁹⁹ je zde jasná návaznost na Da 7, který je zřejmě hlavním pramenem pro tento oddíl. V Da 7 přichází po čtvrtém (Antiochově) království „jakoby syn člověka“ (Da 7, 13). V Da 7, 10 a 26 Syn člověka přichází, aby vykonal soud o „onom dni“, a církve ze SZ ví, jak takový „onen den“ vypadá. „Onen den“ je popsán např. v Jl 2-4, jehož pasáž o znamení z nebes je citována v Sk 2, 20. Scénář v Jl 2 vypadá následovně³⁰⁰: Nejprve na Sionu zatroubí polnice; potom je popsán „den Hospodinův“ a soud nad Jeruzalémem, vykonaný lidem, „jakého nebylo od věků, aniž kdy bude po něm až do let posledního pokolení“ (v. 2)³⁰¹. „Onen den“ končí setměním slunce, měsíce a hvězd (v. 2)³⁰². Potom (po výzvách k pokání) přichází další troubení polnice, které svolává Boží lid (v. 16), který dostává zaslíbení (vv. 18-27). Jl 3, který je nejspíše paralelní k Jl 2 a z kterého pochází citát ve Sk 2, mluví o vylití Ducha, zatmění slunce a měsíce, a zničení celého Jeruzaléma, kromě těch, kteří „vzývají Hospodinovo jméno“. V Jl 4 se píše o posledním soudu nad národy, kdy opět „Slunce a měsíc se zachmuří a hvězdy ztratí svou zář“ (Jl 4, 15). Na základě Jl 2-4 je podle Gastona možné vidět, že zatmění nebeských těles je zmiňováno po souženích, která postihla Jeruzalém³⁰³. Iz 13, 10 také zmiňuje zatmění a v Iz 34, 4 se mluví o rozkladu nebeského zástupu, obojí v souvislosti s pádem Babylónu či Edómu. Mk 13, 24n čerpá nejspíše jak z Iz 13, 10, tak z Iz 34, 4 a zřejmě také z Jl 2, 10 a 4, 15. Marek se nechal těmito texty ovlivnit, ale necituje je.

²⁹⁹ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 31

³⁰⁰ tamtéž, str. 31-32

³⁰¹ Podle Gastona tento verš poskytuje spojení posledního soužení (Mk 13, 19b) s proroctvím vytvořeným v čase Caligulovy krize, v kterém je řečeno, že takové utrpení již „nikdy nebude“

³⁰² Oproti Gastonovi se však domnívám, že z textu vyplývá, že tato znamení soud spíše provázejí, než že by jej ukončovala

³⁰³ Podle mě však v Jl 4 přichází zatmění po soudu nad národy, ne nad Jeruzalémem.

Porovnání s ostatními synoptiky

Lukáš dále rozvíjí svůj koncept „časů“. Do verše 21, 24 se zabýval „časem Jeruzaléma“, nyní se zabývá „časem národů“. Soud na Jeruzalémem je příkladem toho, jak bude vypadat soud s celým světem.³⁰⁴

Paralelní texty s Mk 13, 24 jsou Mt 24, 29 a L 21, 25. V Matoušovi se setkáváme s klíčovým bodem celého Matoušova Olivetského diskurzu – *eutheós* „hned (po soužení těch dnů)“. Protože jde o závažné téma, bude mu věnováno více pozornosti v následujícím oddíle.

6.8.3 Exkurz: Blížkost, zpoždění a Matoušovo *eutheós*³⁰⁵

Spojení pádu Jeruzaléma a konce světa je jedním z klíčových momentů Malých apokalyps u Marka i Matouše. Proto jsem se rozhodl zařadit na toto místo exkurz, který se zabývá Matoušovým „ihned“.

Vykladači považují Matoušovo v *eutheós* v (Mt 24, 29) za klíč k pochopení Matoušova pochopení vztahu mezi zničením Jeruzaléma a Koncem světa (Koncem věku).

Význam „soužení oněch dnů“ v Mt 24, 29 může být dvojitý. 1) Slova odkazují na znesvěcení Chrámu a zničení Jeruzaléma (15-22 a možná i 23-28); 2) Jde o další budoucí zkušenost velkého utrpení (zintenzivnění předchozího období), které se má odehrát před parusí, kterého je soud nad Jeruzalémem pouze stínem. První vysvětlení se zdá lepší, je zde ovšem problém s oním Matoušovým *eutheós* (ihned).

Co se týká pádu Jeruzaléma, v celém Mt je dost odkazů na to, že tyto události se stanou během „této generace“ (23, 36; 24, 34; podobně v 16, 28). Mezi Ježíšovým nanebevstoupením a pádem Jeruzaléma mohlo uplynout něco okolo čtyřiceti let.

Odkazy na parusii a poslední soud, jsou však často doprovázeny poznámkami o zdržení (viz Mt 24, 6. 8) a to především v podobenstvích v Mt 24 a 25. S motivem zdržení souvisí také další, jako např. vybrání Dvanácti (4, 19), vybudování církve (16, 18 – 19 aj.), potřeba hlásat evangelium všem národům (24, 14; 28, 19) a Ježíšův slib, že bude se svým lidem do skonání věků (28, 20). Tyto a podobné verše předpokládají jakési mezidobí mezi Ježíšovou smrtí a jeho parusí, i když se zdá, že evangelistovi se zdálo

³⁰⁴ NOLLAND, John. *Word Biblical Commentary: Luke 18,35 - 24,53*. Thomas Nelson, 1989. ISBN 08-499-1072-2. [Logos Bible Software], výklad vv. 25-28

³⁰⁵ Celý oddíl i citace vzaty z HAGNER, Donald Alfred. *Word biblical commentary*. Vol. 33B, Matthew 14-28. [1st ed.], str. 710-713

(zřejmě podobně jako Pavlovi) období čtyřiceti let jako dostačující, a to včetně hlásání „všem národům“. Toto období se mu také mohlo zdát dostatečně dlouhé, co se týká pasáží a podobenství o zdržení parusie.

Ježíš sám řekl, že „O onom dni a hodině však neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn; jenom Otec sám.“ (Mt 24, 36), což je výrok, který těžko může pocházet od prvotní církve a s největší pravděpodobností pochází od Ježíše samotného (viz níže). Podle Hagnera Ježíš nejspíše nikdy nemluvil o bezprostřednosti parusie (která má přijít v neznámém čase v budoucnosti), ale o bezprostřednosti pádu Jeruzaléma. Protože však učedníci nedokázali obě události rozpojit (viz v. Mt 24, 3), začali jak pád Jeruzaléma, tak parusii za bezprostřední.

Tedy Matoušova vsuvka (ihned) nejspíše opravdu znamená *ihned* po pádu Jeruzaléma (ne velmi brzy po něm). To však předpokládá, že Matouš své evangelium sepsal před r. 70. Matouš tedy ve svém diskurzu použil materiál pocházející od Ježíše, který však nakonec není příliš kompatibilní ve spojení parusie a pádu Jeruzaléma.

Futuristé vykládají tento text tak, že verše 15-28 se týkají budoucího, eschatologického soužení a příchodu Antikrista (jako v 2 Te 2, 3-4). To by ovšem znamenalo, že učedníkům není dána žádná odpověď na jejich prvotní otázku ohledně pádu Jeruzaléma, a že celý diskurz nemá žádný význam pro původní čtenáře evangelia. Postavení „ohavnosti zpusošení“ v Chrámě by poté muselo předpokládat přestavění Chrámu (obzvláště v Matoušově podání, který o něm ve v. 15 mluví), pokud bychom „na svatém místě“ (v. 15) nevnímali metaforicky.

Někteří učenci tvrdí, že vv. 15-22 mluví o pádu Jeruzaléma a „ihned“ nás uvádí do jiného období (vv. 23-28) těsně předcházejícího eschatonu. Je ovšem jasné, že vv. 23-28 jsou úzce svázány s vv. 4-14.

Jen obtížně lze věřit tomu, že slova „ihned po soužení těch dnů“ se týká pouze něčeho všeobecného v daleké budoucnosti. Je zde naopak návaznost na předchozí události a to na znesvěcení Chrámu ve v. 15 („soužení těch dnů“).

6.8.4 Verše 26-27³⁰⁶

Titul „Syn člověka“ je vzat z Da 7, 13 a jedná se o klíčové označení Ježíšova mesiášského sebezpočtení. Kombinace slov „moc a sláva“ pochází ze SZ (např. Ž 63, 3; se synonymy v 1 Pa 29, 11; Da 2, 37). V prvních dvou textech jsou sláva a moc vztaheny na Boha, v Da 2, 37 na krále. „(Oni) uzří“ předpovídá Ježíšovu odpověď Kaifášovi (Mk 14, 62).

„Shromáždí své vyvolené“ – naráží na Za 2, 10, který je součástí proroctví o shromáždění izraelských exulantů. Jejich shromáždění je mesiášský úkol (viz ŽŠal 8, 28; 11, 1-4; 17, 21-28; Targ. Iz 53, 8; Targ. Oz 14, 8; Targ. Mi 5, 1-3), což souhlasí s literárním kontextem Mk i Ježíšovy služby (viz např. povolání Dvanácti) a očekávání shromáždění rozptýleného lidu izraelského (Mt 8, 11; L 13, 28-29; viz Iz 11, 12; 27, 12-13; 60, 1-9) či jeho slib, že Dvanáct bude sedět na dvanácti trůnech a soudit 12 kmenů Izraele (Mt 19, 28 či L 22, 30).

„Čtyř úhlů světa“ – vyjadřuje shromáždění všech vyvolených, nehledě na to, jak daleko jsou. Existuje zajímavá paralela se ZMojž, kde se nejprve píše, že druhý trest postihne Boží lid tak těžce, že překoná ten první (ZMojž 9, 2); myšleno Babylonské zajetí a exil); a poté „se (Boží) království objeví skrze celé jeho stvoření“ (ZMojž 10, 1). Podobně v Mk 13 je vyjádřeno, že po strašném utrpení bude následovat Boží království, s tím rozdílem, že v Mk je toto království svěřeno „synu člověka“. Smrt a návrat s božskou mocí má ve starověku své paralely, viz např. Nero (redivivus), který zemřel v r. 68 n. l., a kvůli strachu z něj (a někdy také z lásky k němu), se někteří připravovali na jeho návrat (viz Suetonius, *Nero* 6.57).

Hartman³⁰⁷ ukazuje na propojení této části diskurzu se sz texty, především s knihou Daniel. V textu je zřejmá re-interpretace původního Da 7, 13 - V Mk není Ježíš přiváděn k „Věkovitému“, ale naopak od něj sestupuje³⁰⁸. Syn člověka v Markově textu přebírá Boží funkce – shromáždí rozptýlený lid Boží a posílá anděly, soud nad lidmi a národy však není v diskurzu zmíněn. Jak bylo řečeno výše, Synův příchod provázejí znamení

³⁰⁶ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 329-330; GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 750; DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka.*, str. 378

³⁰⁷ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 156-158

³⁰⁸ S tím však nesouhlasí N. T. Wright, podle kterého bychom měli Markův text vnímat stejně, jak je napsán v Da – tedy že „Syn člověka“ je přiveden k otci.

spojená s teofanií. Zatímco ve SZ sám Bůh shromažďuje rozptýlený lid, v Markově textu jsou to andělé, což může být způsobeno tím, že andělské zástupy jsou zmíněné v Da 7, 10. Verš 27 se zdá být ovlivněn Za 2, 10, Dt 30, 4 a Iz 43, 6.

Porovnání s ostatními synoptiky

Paralelní texty jsou Mt 24, 30-31 a L 21, 27-28.

Lukášova změna je o něco významnější. Vynechává Markovu řeč o vyvolených a nahrazuje jí zřejmě na základě svého zdroje.

Popisu příchodu Syna člověka u Matouše předchází verš 30, který nemá u synoptiků paralelu. Proto se mu zde chci krátce věnovat.

6.8.5 Znamení syna člověka v Mt 24, 30³⁰⁹

Není jisté, jestli „znamení Syna člověka na nebi“ je dalším nebeským úkazem, nebo jeho samotným příchodem. Jestliže je pravdivá první možnost, je obtížné pochopit, o co přesně se jedná. Možná, že „znamení“ odkazuje na „korouhev“ (její vztyčení), což je sz obraz, který někdy bývá zmiňován (např. Iz 49, 22; Jr 4, 21) společně s troubením polnice. Prvotní církve tento znak někdy identifikovala jako kříž (např. ZjPt 1). Nejspíše se jedná o pravé znamení Synova příchodu, na rozdíl od těch předchozích falešných.

Podle Hartmana³¹⁰ může být tento verš ovlivněn Iz 11, 10-12, kde se píše, že „kořen Jišajův“ bude znamením pro národy, a že Bůh „získá pozůstatek svého lidu“, „povznese korouhev“ a „posbírá rozehnané z Izraele a rozptýlené Judejce shromáždí ze čtyř stran země.“ Mt mohl ztotožnit „kořen Jišajův“ se Synem člověka.

„Lomení rukama“ se také objevuje pouze u Matouše. Jde o řeč velmi podobnou Za 12, 10-14. Stejnou kombinaci Za 12, 10-14 a Da 7, 13 lze nalézt ve Zj 1, 7, což může ukazovat na společnou raně křesťanskou tradici. Popis parusie používá slova z Da 7, 13-14. Jak řečeno ve výkladu u Mk, návrat „Syna člověka“ je popsán jako teofanie.

6.8.6 Čeho se týkají vv. 24-27

Většina vykladačů tvrdí, že vv. 24-27 (především verš 27) se týkají Kristova druhého příchodu. Někteří vykladači však považují tyto verše za popis zničení Jeruzaléma, případně za zničení Jeruzaléma skrze Ježíšův druhý příchod.

³⁰⁹ HAGNER, Donald Alfred. Word biblical commentary. Vol. 33B, Matthew 14-28. [1st ed.], str. 713-715

³¹⁰ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 165

Podle Hatiny³¹¹ je třeba zmíněná kosmická znamení vnímat v kontextu prorockých pasáží, na které navazuje. Např. v Iz 13 se píše o zničení Babylonu, ale je použita hyperbolická řeč zapojující kosmická znamení. Podobné lze vidět např. v Iz 34, 4 v proroctví proti Edómu, či v Ez 32, 7-8; Jl 2, 10. 31; 3, 15 a Am 8, 9, které popisují kosmická znamení předpovídající zničení měst či království. Verše v Mk 13, 24-27 tedy mohou podle Hatiny v hyperbole hovořit o zničení Jeruzaléma. Ježíšovo proroctví, že Kaifáš a ostatní uzří Syna člověka „přicházet s oblaky nebeskými“ má naznačit, že ve zničení Jeruzaléma uzří „Syna člověka“.

Také podle N. T. Wrighta³¹² vv. 24-27 popisují zničení Jeruzaléma a nikoliv Ježíšovu parusii. Argumentuje tím, že v Da 7, 13 přichází „Syn člověka“ k „Věkovitému“, ne z nebe na zem. Řecké *erchomenon* ve v. 26 může znamenat „přicházet“ či „odcházet“. V kontextu s Da 7, 13 tedy podle něj má přednost překlad „odcházet“ (k Věkovitému). Tento „odchod“ symbolizuje Ježíšovo ospravedlnění a vyvýšení, stejně tak jako ospravedlnění pravého Božího lidu (a porážku jeho protivníků). Podle Wrighta spojil Ježíš svou reputaci s pádem Chrámu v rámci jedné generace. Tím, že byl Chrám zničen, byl Ježíš ospravedlněn a ukázalo se, kdo je pravým Božím lidem.

Crossley³¹³ však správně podotýká, že Markem použitý obraz Syna člověka přicházejícího v oblacích, byl v prvotní církvi jasně vnímán jako Ježíšův příchod, ne jako jeho ospravedlnění. Je navíc jasné, že prvotní církve očekávala Ježíšův brzký návrat (např. Sk 1, 11; 3, 19nn; 1 K 15, 22nn; 1 Te 4, 15-17; Zj aj.). Marek měl mnoho možností, jak vyjádřit Ježíšovo ospravedlnění při pádu Jeruzaléma, ale zmínění příchodu Syna člověka mezi ně nepatří.

Také Beasley-Murray³¹⁴ nesouhlasí s tím, že by v. 26 popisoval Ježíšův „výstup“ k Otci. Zdůvodňuje to třemi argumenty: 1. V knize Daniel se nemění scéna mezi Da 7, 9 a 7, 13 – vše se odehrává na Zemi; 2. Boží „kočár“ (ve smyslu oblaků, které představují ve SZ jakýsi dopravní prostředek), je tentýž, jako v Ez, kde sloužil k Božím zjevení se

³¹¹ HATINA, T. R. „The Focus of Mark 13, 24-27-The Parousia or the Destruction of the Temple?“ *BBR6* (1996) 43-66

³¹² WRIGHT, N. T. *Jesus and the victory of God*. 1st publ., str. 360-365

³¹³ CROSSLEY, James G. *The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity.*, str. 25-26

³¹⁴ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 259

na Zemi; 3) „Přišel Věkovitý“ v Da 7, 22 znamená příchod na Zem; Syn člověka přichází k němu na Zem přijmout království.

Existují také vykladači, kteří považují Ježíšovu parusii za okamžik zničení Chrámu či Jeruzaléma. Mezi ně patří např. N. H. Taylor³¹⁵, který tvrdí, že Mk 13, 24-27 popisují spíše kosmické, než pozemské události (na rozdíl od Wrighta), a že součástí těchto kosmických událostí má být také zničení Chrámu. Jedním z důvodů pro tento výklad je také to, že v celém diskurzu se nikde přímo nemluví o zničení Chrámu či Jeruzaléma.

Zhodnocení

Osobně se kloním k výkladu, že vv. 24-27 popisují Ježíšovu parusii a nikoliv zničení města. Stejně tak se domnívám, že o zničení města se píše v předchozích verších, nikoliv až v tomto oddíle. Více se tomuto tématu budu v kapitole „Závěrečné shrnutí“.

6.9 Lekce od fíkovníku (Mk 13, 28 – 32)

6.9.1 Úvod³¹⁶

Evangelista přidává podobenství o fíkovníku, které má ilustrovat paradox toho, že znamení sice ukazují na blízkost Ježíšem popsanych událostí, ale přesto si nemůžeme být jistí „dnem či hodinou“.

Podle mnoha učenců spojil verše 28-32 sám evangelista. Balabanski³¹⁷ však tvrdí, že spojení mezi verši 28-32 není dílem Markovým, ale že daná tradice již byla spojena dříve, než jí evangelista připojil ke svému diskurzu.

Bultmann³¹⁸ považuje podobenství za původní a židovské, ale není si jistý, jestli pochází od Ježíše (na str. 123 se spíše kloní k autenticitě podobenství, na str. 125 právě naopak). Taylor³¹⁹ a další jej považuje za autentické, ale pocházející z jiného kontextu. Je pro to dvojnásobný důkaz: 1. Zdá se, že podobenství ukazuje na začátek porodních bolestí, ne na finální příchod „syna člověka“. 2. není jisté, co nebo kdo je „přede dveřmi“. Podle Taylora bylo Markem toto podobenství užito způsobem, pro který původně nebylo

³¹⁵ TAYLOR, N. H.. The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse, str. 285

³¹⁶ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 333

³¹⁷ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 79-81

³¹⁸ BULTMANN, Rudolf Karl. *The history of the synoptic tradition.*, str. 123, 125, 173

³¹⁹ TAYLOR, V. ‚The Son of Man‘ Sayings Relating to the Parusia. *Expository Times* 58 (1946-47). str. 12-15

určeno. Původní myšlenka podobenství mohla mít podobný smysl jako podobenství o hořčičném semínku – tedy jaká je povaha Božího království. Ve svém současném kontextu podobenství ilustruje potřebu obezřetnosti a poskytuje ujištění, že pokud budou učedníci dostatečně pozorní, všimnou si znamení ukazujících na to, že poslední doba se rychle přibližuje.

Také podle Gastona³²⁰ je podobenství³²¹ umístěno do diskurzu z jiného kontextu, a k diskurzu se váže pouze skrze *tauta* („toto děje“ ve v. 29) a navázání „je blízko“ na blízkost Ježíšova příchodu. Gaston toho názoru, že podobenství se více hodí do kontextu znamení o blízkosti spásy, které se projevuje skrze mocné Ježíšovy činy. Spojení s diskurzem podle něj dává největší smysl, pokud o podobenství uvažujeme ve smyslu „sklizně“ (kterou Ježíš započal svými mocnými činy), protože tento obraz má blízko ke „shromáždění“ (v. 27).³²² Verš 29 podle něj zřejmě nebyl součástí podobenství, protože je víceméně pouze opakováním a aplikací v. 28, který je sám o sobě podobenstvím³²³.

Podle nebeských znamení poznají Ježíšovi učedníci, že „Syn člověka“ je za dveřmi. „nepomine toto pokolení, než se to všechno stane“ je v souladu s jeho výrokem v Mk 9, 1. Jeho předpověď z Mk 9, 1 se částečně splnila na hoře proměnění, podobně jako se jeho předpovědi částečně splnily v prvním století – tato generace viděla zničení Chrámu a zřejmě také některá znamení označující Ježíšův příchod. Neviděli ale příchod „syna člověka“ ani naplnění Božího království. Kdy se tak má stát? To neví ani sám Ježíš (viz v. 32). Podobně jako u sz proroků, některé věci se naplnily, jiné zůstávají nenaplněny.

Tématy spojenými s tímto oddílem diskurzu, jako třeba parusie v rámci jedné generace či spojení Ježíšova příchodu a pádu Jeruzaléma, se budu zabývat v kapitole „Závěrečné shrnutí“.

³²⁰ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 35

³²¹ o kterém tvrdí, že podle většiny vykladačů pochází od Ježíše.

³²² GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 37

³²³ tamtéž, str. 36

6.9.2 Verš 28³²⁴

Původní ponaučení podobenství se týkalo buď brzkého příchodu království, nebo začátku „porodních bolestí“ a příchodu soužení. Je také otázkou, jestli má podobenství nějakou spojitost s příběhem o prokletí fíkovníku v Mk 11, 12-14, 20-21. Prokletý fíkovník měl sice listy a tak naznačoval příchod léta a možnost raných fíků, ale jak se ukázalo, onen fíkovník poskytl falešné znamení a tak nedal ponaučení jako fíkovník v podobenství o fíkovníku v Mk 13.

Připodobnění k fíkovníku v sobě nese paradox obsažený v celém Olivetském diskurzu – pučící fíkovník je sice znamením, ovšem často vypučí velmi nenadále, někdy i přes noc. Podobně v Mk 13 sice Ježíš mluví o znamení, ale na druhou stranu může přijít nenadále a ihned.

6.9.3 Verš 29³²⁵

Někteří vykladači považují tento verš za přidaný redaktorem (např. Pesch³²⁶), ale spíše jde o přepracovanou tradici, která zasazuje podobenství o fíkovníku do stávajícího kontextu – týká se tedy příchodu „Syna člověka“.

Není jisté, na co přesně odkazuje „toto“ (dosl. tyto věci). Týká se to událostí okolo pádu Jeruzaléma nebo událostí těsně předcházejících parusii? Ladd³²⁷ spojuje „tyto věci“ se znameními konce popsány ve verších 5-23. *Tauta* ve v. 29 má zřejmě také souvislost s *tauta panta* (toto všecko) ve v. 30. Ježíš zřejmě upozorňuje na to, že znamení oznamující konec nemají být svázána se vzdálenou budoucností – sami posluchači se stanou jejich svědky. Jedním ze zvláštních znamení měl být právě pád Jeruzaléma.³²⁸

„Čas je blízko“ se také může vztahovat ke dvěma časovým obdobím. Pokud se verše 28-31 týkají událostí okolo pádu Jeruzaléma, „čas je blízko“ se týká „ohavnosti zpusťování“ nebo samotného pádu města. Pokud se verše 28-31 vztahují k samotnému

³²⁴ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 334; DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka.*, str. 379

³²⁵ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 334 – 335; GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 751; DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka.*, str. 379

³²⁶ PESCH, Rudolf. *Naherwartungen: Tradition und Redaktion in Mark 13.* Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1968, 275 p., str. 179

³²⁷ LADD, George Eldon. *A theology of the New Testament.* 2.vyd., str. 209

³²⁸ GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 751

Konci, může být blízko buď „Syn člověka“, nebo „to“ – tedy „příchod Syna člověka“. U Lukáše (21, 31) je uvedeno „království Boží“.

6.9.4 Verš 30³²⁹

Spojení „tato generace“ v NZ téměř vždy zní z Ježíšových úst. Ve SZ i v Ježíšově podání má toto spojení většinou negativní či odsuzující kontext. Protože se tato fráze vyskytuje u Ježíše, ale téměř vůbec v prvotní církvi, pochází podle Lövestama určitě od Ježíše. Ježíš považoval svou službu i poselství pro Izrael za nanejvýš důležité a jeho odmítnutí bude mít pro Izrael strašlivé následky – v tomto případě zničení Jeruzaléma a jeho Chrámu. Protože tato generace si žádá znamení (Mk 8, 11 – 12), místo aby věřila, propadne Božímu soudu.

Slovu „generace“ byly připsány různé významy – lidstvo, Židé, křesťané, nevěřící. Případně generace, která zažije něco z toho, co je popsáno v předchozích verších. Ovšem Ježíš „touto generací“ velmi pravděpodobně myslí svou vlastní generaci³³⁰, jak je patrné z Ježíšových výroků v Mk 9, 1 ("Amen, pravím vám, že někteří z těch, kteří tu stojí, neokusí smrti, dokud nespatri Boží království, přicházející v moci.") nebo Mt 10, 23 „...pravím vám, že nebudete hotovi se všemi izraelskými městy, než přijde Syn člověka.“. Další texty, které podporují tento výklad, jsou např. Mk 8, 12; L 17, 25; Mt 11, 16; 12, 41. 42. 45; 23, 36 a především Mt 23, 36³³¹. Generace v biblickém pojetí obvykle znamená 40 let.

„... to všecko stane.“ Myslí se tím všechny ony předpovědi i události, které vedou k příchodu „Syna člověka“. Někteří vykladači vztahují tento verš pouze na zničení Jeruzaléma, ale z kontextu je jasné, že se týká všeho, co bylo až doposud popsáno.

Podle Gastona³³² verš 30 byl k podobenství připojen, ale původně pochází z paralelní tradice, ve které se nevztahoval k tomu, co předchází *tauta panta*, ale k příchodu samotnému. Ježíšovo slovo bylo použito tak, aby se hodilo na výklad podobenství.

³²⁹ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 334 – 335; GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 751; DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka.*, str. 379

³³⁰ GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 751

³³¹ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 260

³³² GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 38

6.9.5 Verš 31³³³

Vykladači mají různé názory na původ tohoto textu. Někteří jsou toho názoru, že šlo o původní ukončení eschatologického diskurzu (např. Hahn či Pesch), jiní jej považují za izolovaný výrok (např. Wellhausen, Rawlinson, či Schniewind). Na základě povahy diskurzu však není možné tuto otázku s jistotou rozhodnout.

Ježíšovo slovo je věčné, stejně jako slovo Boží (v žid. představách byla věčná také Tóra; v Mt 5, 18 jsou stejná slova jako zde užitá pro vyjádření věčnosti Tóry). Ernst považuje tento výrok za produkt raně křesťanského proroka, založený na sz textech jako např. Iz 40, 8. Jiní se domnívají, že text je závislý na prameni Q. Kümmel nevidí důvod, proč by tento výrok měl být vytvořen až prvotní církví.

„Má slova nepominou“ se může týkat jak všech předchozích veršů, Ježíšova učení (obzvláště, pokud by šlo o pozdější původ od raně křesťanského proroka; méně pravděpodobně, pokud by výrok pocházel od Ježíše) tak pouze předchozího verše (v. 30).

Podle Gastona³³⁴ pochází tento výrok od Ježíše, především díky paralelám v Mt 5, 18, L 16, 17, stejně tak jako verš 32.

6.9.6 Verš 32³³⁵

Podle tohoto verše ani „Syn“ neví, kdy přijde onen eschatologický den. Zahrnutí „Syna“ mezi ty, kdo neví, bylo pro prvotní křesťany pohoršující. Některé verze Mt proto tato slova vynechávají, Lukáš je vynechává také. Většina autorů se proto domnívá, že tento výrok pochází od Ježíše, nikoliv od prvotní církve.

Crossley³³⁶ však tvrdí, že verš 32 pochází od prvotní církve, protože vztahení titulu „Syn člověka“ na Krista podle něj ukazuje na pozdější teologický vývoj. Zmínka o Ježíšově nevědomosti času parusie není podle něj důkazem Ježíšovského původu, protože nejranější tradice o bezodkladném příchodu Božího království neobsahuje žádná znamení či přesná data – jen říká, že to bude velmi brzo. Navíc v prvotní církvi se ještě

³³³ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 335 – 336; DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka.*, str. 380

³³⁴ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 38

³³⁵ EVANS, Craig A. Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20. [1st ed.], str. 336 – 337; DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka.*, str. 380

³³⁶ CROSSLEY, James G. *The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity.*, str. 23

nevyvinula nauka o Ježíšově vševědoucnosti. Já se ovšem přikláním spíše k Ježíšovskému původu tohoto verše.

„Hodina“ je možná přidána pro to, aby zmírnila eschatologický entusiasmus a tendence k předpovědím.

„Onen den“ – jde o jediné užití tohoto sz idiomu v synoptických (viz Iz 2, 12; Jr 46, 10; Ez 13, 5 aj.) podtrhuje náhlost příchodu doby konce a vztahuje se na příchod „Syna člověka“ provázeného anděly.

Pokud ani andělé v nebi ani Ježíš nevědí, pak ani apoštolové ani samozvaní proroci to nemohou vědět. O to více je třeba být pozorný a připravený. Marek tedy přes důraz na eschatologické očekávání varuje před vypočítáváním doby konce.

Gaston³³⁷ tvrdí, že se zdá, že v. 32 je mírnou polemikou proti možnému neporozumění verši 30. Zdá se, že výroky ve vv. 31 a 32 nebyly vždy spojeny s podobenstvím o fíkovníku a s v. 30. Verš 32 výborně zapadá do hlavního důrazu diskurzu – umenšit apokalyptickou horlivost (viz vv. 7, 8b, 13b).

7. Závěrečné shrnutí

V této části práce se pokusím uzavřít dříve načrtnutá témata, uvést další možnosti výkladu Olivetského diskurzu, které nebyly dříve uvedeny a zhodnotit je.

³³⁷ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 39

7.1 Datování Markova diskurzu

7.1.1 Vznik Mk 13 po pádu Jeruzaléma

Jak již bylo výše řečeno, datování diskurzu (nebo aktualizace předmarkovské vrstvy) do období po pádu Jeruzaléma má celou řadu problémů. Nyní bych chtěl zmínit ještě několik důvodů, proč si myslím, že toto datování je spíše nepravděpodobné.

Jestliže Marek sepsal své evangelium po pádu Jeruzaléma, proč napsal „v těch dnech, po onom soužení“ (tedy po zničení Jeruzaléma) začnou znamení Ježíšovy parusie a jeho příchod? „Ony dny“ nepřipouštějí delší časové období – parusie měla nastat „hned“ (v Mt) po „soužení“ (pádu Jeruzaléma). Proč by se Marek obtěžoval se psaním evangelia, když by očekával, že parusie nastane každým dnem? Jak bylo výše řečeno, jedním z hlavních záměrů diskurzu je utlumit příliš horlivá eschatologická očekávání (podobně jako 2 Te) a motivovat k trpělivosti. To potvrzují zmínky o tom, že „to bude teprve počátek bolestí“ a „to ještě není konec“ a zřejmě také výzvy k bdělosti. Nač ovšem tlumit eschatologická očekávání, když má k parusii dojít v nejbližších „dnech“?

Zastánci tohoto datování tvrdí, že výše zmíněné rozpory mohou být způsobeny použitím předmarkovské apokalypsy, která vznikla v období a za jiných okolností (za Piláta, Caliguly, možná i za obléhání Jeruzaléma).

Proč ovšem Marek použil takový materiál, když mu mohlo být jasné, že neodpovídá realitě? I kdyby věřil tomu, že případná předmarkovská apokalypsa pochází od Ježíše, proč nenapsal svůj diskurz ve stejném duchu, jako Lukáš, který tím, že neuvedl „v těch dnech“ (Mk) či „ihned“ (Mt), umožnil pro parusii více času?³³⁸ Proč neužil Lukášův koncept „věku Židů“ a „věku pohanů“ (viz L 21, 24)?

Proč diskurz neobsahuje více detailů z dobývání a ničení Jeruzaléma a Chrámu³³⁹? Marek měl mnoho možností, jak za použití sz prorocství zmínit např. oheň³⁴⁰, který strávil Chrám. Marek mohl připodobnit zničení Jeruzaléma k jeho zničení Babyloňany, jak to udělal Lukáš.

Je možné, že ostatní části Markova evangelia svědčí o jeho datování po r. 70, v diskurzu samotném však pro to nenacházím dostatek důkazů.

³³⁸ I když rozdíly mohou být způsobeny také tím, že Lukáš měl zřejmě k dispozici jinou tradici, než Marek.

³³⁹ O těchto událostech se v diskurzu nikde přímo nehovoří

³⁴⁰ Ve SZ často způsob Božího soudu

7.1.2 Vznik Mk 13 v době Židovské války

Výše byly zmíněny dvě další možnosti datování diskurzu, do období Caligulovy krize či do období předcházející Židovskou válku. Obě možnosti mají své silné stránky, ale první z nich je nepravděpodobná především kvůli nedostatku času pro vznik tradice, ze které Marek ve svém diskurzu čerpá (a také přílišné časové vzdálenosti od pádu Jeruzaléma) a druhá předpokládá, že diskurz nereflektuje Židovskou válku. I když to není zcela prokazatelné, domnívám se, že v diskurzu je možné tuto reflexi nalézt (viz níže).

Datováním do období Židovské války, ale před pád Chrámu, odpadají mnohé výše zmíněné problémy spojené s datováním po r. 70. I kdybychom zpochybnili autenticitu Ježíšovy předpovědi pádu Chrámu, Marek mohl v tomto období předpovědět následující události a tedy pád Chrámu předpokládat.

Jsem tedy osobně přesvědčen, že diskurz (resp. Markovo evangelium) byl sepsán v druhé polovině šedesátých let³⁴¹.

7.2 Zničení Jeruzaléma a parusie v rámci jedné generace

Někteří autoři se snaží „svalit vinu“ za spojení pádu Chrámu s koncem světa na učedníky. Jedni tvrdí, že Ježíš původně mluvil pouze o zničení Jeruzaléma a učedníci to špatně pochopili a spojili tuto událost s Koncem světa. Druzí jsou naopak toho názoru, že Ježíš nemluvil o zničení Jeruzaléma, ale pouze o Konci světa.

Např. Hagner³⁴² tvrdí, že Ježíš sám řekl, že „O onom dni a hodině však neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn; jenom Otec sám.“ (Mt 24, 36). Podle Hagnera tedy Ježíš nejspíše nikdy nemluvil o bezprostřednosti parusie (která má přijít v neznámém čase v budoucnosti), ale o bezprostřednosti pádu Jeruzaléma. Protože však učedníci nedokázali obě události rozpojit (viz v. Mt 24, 3), začali prý považovat jak pád Jeruzaléma, tak parusii za bezprostřední.

Podle mne však existuje dostatek důvodů se domnívat, že existuje spojení mezi pádem Chrámu a koncem světa. Gaston³⁴³ tvrdí, že právě pád Jeruzaléma byl v prvotní církvi vnímán jako nejdůležitější vodítko pro určení času parusie. Poukazuje na to, že také v rámci židovství (především mezi zélóty) existovala tradice, která spojovala zničení

³⁴¹ Což je zatím převládající názor, viz kapitola „Doba sepsání“

³⁴² HAGNER, Donald Alfred. Word biblical commentary. Vol. 33B, Matthew 14-28. [1st ed.], str. 711

³⁴³ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 457

Jeruzaléma s příchodem mesiáše. Z Josephových zpráv se zdá, že zélóte očekávali naplnění předpovědi z knihy Daniel v r. 70. Podle Josepha Daniel předpovídal zničení Chrámu Římany, protože čtvrtá říše z Da 2 a 8 byla často spojována nejen se Seleukovskou říší, ale také s Římem. Co se týká Josephova výkladu knihy Daniel, není bez zajímavosti, že podle něj zélóte v Chrámě (udělali si z něj svou pevnost a znesvětili jí prolitím krve) naplnili prorocství o „ohavnosti zpusťování“ (obzvláště viz Ananova řeč v Bel. IV, 163nn). K ustání každodenní oběti podle Josepha došlo zavražděním právoplatného velekněze Anana, který byl nahrazen knězem Faniou, který nebyl pro úřad způsobilý.

Židovské (především zélótské) očekávání Konce, stejně jako Josephovo označení Vespasiana za budoucího císaře, bylo nejspíše založeno na výkladu Da 9, 24-27³⁴⁴. Da 9, 26-27 (kurzívou jsou zdůrazněna slova důležitá pro zélótský, a také Josephův výklad tohoto textu): „Po uplynutí šedesáti dvou týdnů bude *pomazaný zahľazen a nebude již. Město a svatyni uvrhne do zkázy lid vévody, který přijde. Sám skončí v povodni, ale až do konce bude válka. Je rozhodnuto o pustošení. Vnutí svou smlouvu mnohým v jednom týdnu a v polovině toho týdne zastaví obětní hod i oběť přídavnou. Hle, pustošitel na křídlech ohydné modly, než se naplní čas a na pustošitele bude vylito rozhodnutí.*“

Protože Jeruzalém má být zničen „vévodou“, musel se Vespasián nejprve stát císařem, aby se mohlo naplnit dané slovo. Josephus nejspíše vztahoval „zahľazení pomazaného“ na usmrcení velekněze Anana. Podle Josepha se mělo v jeho dnech naplnit oněch prorokovaných 490 let z Da 9. Není jisté, jak Da 9, 24-27 vykládali zélóte, ale podle Josepha se zdá, že „vévoda, který přijde“ měl podle nich být Mesiášem. Pomazaným, který má být „zahľazen“ byl podle nich Menachem, „zastavení obětního hodu i oběti přídavné“ bylo podle nich nejspíše znamením, že vše nakonec skončí dobře.

Další zajímavou souvislostí je, že obležení Jeruzaléma trvalo skoro přesně 3 a půl roku (viz Da). Právě, když byl Chrám v plamenech a „ohavnost zpusťování“ ve smyslu římských standart vztyčených na chrámovém okrsku, vstoupilo na příkaz proroka 6000 lidí do Chrámu, kde očekávali na Boží vysvobození (Bel. VI, 285n). Bylo to právě 10. Abu, na den přesně 490 let od zničení prvního Chrámu (Jr 52, 12).³⁴⁵

³⁴⁴ Gaston (No Stone on Another, str. 461) poukazuje na to, že se jedná o jediné sz prorocství, na jehož základě lze spočítat čas doby konce.

³⁴⁵ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 462

I když se Mesiáš toho dne neobjevil, i v pozdějších generacích přetrvávalo očekávání, že se jednalo o ten pravý čas, kdy měl Mesiáš přijít. Např. rabi Eliezer tvrdí, že od doby pádu Chrámu již není příchod vykoupení závislý na apokalyptickém plánu, ale pouze na pokání Izraele. Stejně tak se vyjadřuje také Rab.³⁴⁶

Stejně tak se v židovství udržovala tradice, že mesiášský věk má trvat 40 let (Eliezer či Akiba) a bude následovat po čtyřiceti letech utrpení. Toto očekávání je původně založeno na Dt 8, 3 či Ž 90, 15. Pokud tedy Eliezer očekával, že Mesiáš přijde v r. 70, poté 40 let soužení připadá na r. 30-70. Podobně to vnímají také další rabíni.³⁴⁷

Stejně tak v Kumránském společenství se očekávalo 40 let trvající období utrpení. Zdá se tedy, že více skupin či jedinců v židovstvu očekávalo, že posledních 40 let před příchodem Mesiáše bude obdobím utrpení. Eleazar očekával 40 let utrpení a poté 40 let mesiášského věku, ale z pohledu církve už 40 let mesiášského věku začalo, protože Mesiáš již přišel (byť i toto období bylo spojené s utrpením).

7.2.1 Zhodnocení

Nevíme přesně, jestli prvotní církve vykládala knihu Daniel výše uvedeným způsobem, či do jaké míry křesťané sdíleli názor s výše uvedenými židovskými skupinami. Jak bylo výše ukázáno, nelze také s jistotou určit, co v diskurzu pochází od historického Ježíše a co ne, ani jestli historický Ježíš spojoval pád Chrámu se svou parusíí. Je ovšem jasné, že Ježíš i většina novozákonních pisatelů se domnívali, že k parusii dojde v rámci jedné generace (Mk 9, 1; 14, 62; Mt 10, 23; 1 Te 4, 15. 17 aj.). Pokud bychom odmítli uznat, že Ježíš v Mk 13, 30 předpokládá svou parusii v rámci jedné generace, museli bychom odmítnout také ostatní novozákonní texty, které počítají se stejným časovým určením. A jestliže Ježíš i prvotní církve očekávali, že k parusii dojde v rámci jedné generace (od Ježíšova působení), přelom let 60 a 70 je tím správným časovým obdobím.

Gaston k tomu říká toto: „Křesťanovi žijícímu v šedesátých letech prvního století se všechna znamení zdála ukazovat vstříc brzkému konci“³⁴⁸. Konec byl očekáván v rámci jedné generace, a ta první se již chýlila ke konci. Také zakoušená utrpení

³⁴⁶ tamtéž, str. 464

³⁴⁷ tamtéž, str. 466-467

³⁴⁸ GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 468

zvyšovala naději na blízkou parusii. Zároveň mnozí význační myslitelé v Izraeli se domnívali, že 490 let z knihy Daniel se brzy naplní. Navíc se čtyřicetileté období mesiášského věku chýlilo ke konci, protože Ježíš byl vzat do nebe téměř před čtyřiceti lety (r. 30). To vše ukazovalo k tomu, že parusii je možno očekávat každou chvíli. Spojení pádu Jeruzaléma a příchodu Mesiáše v Mk 13 tedy nejspíše není náhodou nebo omylem

7.3 Proroctví popisující křesťanskou éru

Někteří vykladači tvrdí, že Marek ve svém diskurzu nepředpokládá spojení pádu Chrámu a parusie, ale že je v něm popsáno dlouhé období mezi oběma událostmi. Pozornost bývá věnována především textu L 21, 24, který zdá se vkládá mezi pád Jeruzaléma a parusii (zřejmě) delší časové období. Mnozí vykladači jsou toho názoru, že Lukáš upravil svou předlohu podle skutečnosti, že Jeruzalém byl zničen a Syn člověka stále nepřišel. W. F. Gess³⁴⁹ se naopak domnívá, že L 21, 24 je původní součástí Olivetského diskurzu, kterou Lukáš objevil. Ježíš podle něj očekával období mezi pádem Jeruzaléma, které nazval „časem pohanů“. A protože se v Mt 22, 7n, 21, 43n a Mk 13, 10 očekává celosvětová misie, tento čas pohanů bude trvat dlouhý čas (tak dlouho, než se bude kázat „všem národům“). Gessovo řešení problému s Mk 13 je, že by L 21, 24 vložil za Mk 13, 19 a tím vytvořil časově blíže neurčené období mezi pádem Jeruzaléma a parusíí.

Zahn³⁵⁰ tvrdí, že pasáž o „ohavnosti zpusťování“ nemá nic společného s 1. stoletím, protože Markovi čtenáře by nikdy nenapadlo spojovat tuto pasáž s pádem Jeruzaléma. Daniel 11, 30-39 totiž nemluví o zničení Jeruzaléma, ale o znesvěcení svatyně skrze bezbožného světovládce. Události v Judsku během Židovské války jsou zahrnuty do „začátku bolesti“ (v. 8), protože k nim se vztahují „všechny tyto věci“ z podobenství o fíkovníku. Ježíšovo *tauta* se týká *tauta* v otázce učedníků, „s tím rozdílem, že přidané *panta* bude zahrnovat, spolu s válkami směřujícími ke konci Chrámu, všechno, co je popsáno v Mt 24, 4-14 (Mk 13, 5-13), a ve v. 8 bylo označeno jako „začátek bolesti“.³⁵¹ Stejně jako Gess je toho názoru, že „kázání všem národům“ následuje po pádu Chrámu.

³⁴⁹ GESS, W. F. *Christi Zeugnis von seiner Person und seinem Werk*, Basel, 1870, str. 135 cit. In BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 128

³⁵⁰ ZAHN, T. *Introduction to the N. T.* 3 vyd., sv. II, Edinburgh, 1909., str. 588. cit In: BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 129

³⁵¹ ZAHN, T. *Das evangelium des Matthäus. Kommentar zum Neuen Testament* herausg. Von T. Zah, Band I. Leipzig, 1903, str. 660 cit In: BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 129

Mezi soudem nad Chrámem a parusií má podle Zahna následovat čas, ve kterém bude Chrám zničený (viz Mt 23, 38n a L 21, 24). V rámci „této generace“ se se mají odehrát války, pronásledování a zničení Jeruzaléma.

7.3.1 Zhodnocení

Přesto, že je tento výklad líbivý, není příliš přesvědčivý. Tak např. Zahново vztazení v. 29 pouze na vv. 7-8 je víceméně svévolné. Z pohledu struktury textu je mnohem vhodnější umístit zničení Jeruzaléma do vv. 14-20, než do vv. 7-8. Zahn dále předpokládá, že období mezi pádem Jeruzaléma a parusií může trvat celá staletí, pro což není žádný důkaz (ani z Lukášova diskurzu).³⁵² Navíc Marek ve svém diskurzu žádný „čas pohanů“ neuvádí a Gessův předpoklad, že verš L 21, 24 byl původně součástí také Markova diskurzu, je pouze spekulací. Ježíš v diskurzu promlouvá ke svým učedníkům, ne k nějakému neviditelnému publiku ve vzdálené budoucnosti³⁵³. Zahnův výklad je také problematický vzhledem k veršům jako např. Mt 10, 23 a Mk 9, 1. Jak bylo výše řečeno, kázání „všem národům“ nejspíše kázání všem obyvatelům Říma a zřejmě také okolním národům, což se naplnilo v prvním století. Proto se domnívám, že není možné Markův Olivetský diskurz vztáhnout na dějiny přesahující první století. Alespoň ne přímo (více viz „Závěr“).

7.4 Antikrist

Jak bylo uvedeno výše, celá řada autorů³⁵⁴ se domnívá, že vv. 14nn nepopisují realitu Židovské války a zničení Jeruzaléma, ale že na základě tradice (knihy Daniel, předmarkovské apokalypsy aj.) líčí příchod a dílo Antikrista. Z logiky věci vyplývá, že tento výklad připadá v úvahu, pouze pokud byl diskurz sepsán před pádem Jeruzaléma.

Argumentů pro tento výklad je několik. Postava Antikrista je podstatnou součástí raně křesťanské teologie (viz Zj či 2 Te), a bylo by tedy zvláštní, že by se o něm nezmiňoval Markův eschatologický diskurz. Jak bylo ukázáno, „ohavnost zpusťování“ lze vztáhnout také na osobu (viz např. Da 9, 27). To může být dále doloženo gramatickou nezvyklostí (zdůrazněnou uvedením „kdo čte, rozuměj“), kdy mužský rod přechodníku

³⁵² BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 130

³⁵³ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 168. Jedná se o Russelův názor, viz níže. Je pravdou, že v. 37 bývá někdy vztahován k pozdějším generacím křesťanů, ale to není důkaz toho, že by tím Mk naznačoval dlouhá staletí.

³⁵⁴ Např. Evans, Gaston, Hartman, Streeter, Lohmeyer aj.

hestékota („stát“) nesouhlasí se středním rodem slova „ohavnost“, což může naznačovat, že onou ohavností zpustošení je osoba³⁵⁵. Podle některých vykladačů se dá prokázat, že Marek čerpal ze stejné tradice jako autor 1 Te a 2 Te³⁵⁶, ve které se o Antikristu mluví. Streeter³⁵⁷ se domnívá, že v Mk 13 se píše o Antikristu, který usedne v jeruzalémském Chrámě, dokud nebude zničen Kristem při jeho příchodu. Tato postava podle něj vznikla kombinací populárního mýtu o Nerovi redivivus s konceptem Antikrista, který odvodili z židovské apokalyptiky. Není proto třeba se domnívat, že by byla Malá apokalypsa sepsána po r. 70, protože obsahuje stejnou nauku jako 2 Te. Předpokládá, že tuto tradici také Pavel považoval za pocházející od Krista. Podle Lohmeyera³⁵⁸ se Marek nikde nesoustředí na postavu Antikrista (dokonce ani ve vv. 14-20), jen je o něm řečeno, že se objeví na svatém místě.

7.4.1 Zhodnocení

Přestože má tato teorie celou řadu silných stránek, nejsem jí přesvědčen. Ve stávajícím znění textu se píše pouze o „lžimesiáších“ a „lžipororocích“, ne o Antikristu³⁵⁹. Museli bychom předpokládat, že Marek změnil znění tradice, ze které čerpal. S tím počítá např. také Hartman³⁶⁰, když tvrdí, že „Mnozí přijdou v mém jménu“ ve v. 6 je pozdější úpravou původního textu, který podle něj neobsahoval „mnozí“ a „v mém jménu“. Množství falešných proroků v Mk 13, 22 může být podle Hartmana původní, ale je také svázáno s objevením se Antikrista. Předpokládá, že za NZ apokalyptickými scénáři (1 Te 4, 13-18; 1 K 15,20-28; 2 Te 2, 1-12 či Zj) je jakýsi společná žido-křesťanská tradice a že z ní čerpal tak Marek. Jestliže však Marek ve svém diskurzu opravdu píše o Antikristu a čerpá přitom z tradice, která ho přímo zmiňuje, proč právě tuto přímou zmínku vynechává?³⁶¹ Nejedná se naopak o jasný důkaz toho, že o Antikristu mluvit nechce?

³⁵⁵ Viz např. Gaston, GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels.*, str. 27-28

³⁵⁶ GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8.*, str. 748; HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 178-205, se odvolává na G. Hölschera

³⁵⁷ STREETER, Burnett Hillman. *The Four Gospels: \A **. London, 1930., str. 523

³⁵⁸ LOHMEYER, Ernst a Gerhard SAß. *Das Evangelium des Markus*. 12. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 368 s., str. 286

³⁵⁹ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 110

³⁶⁰ HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted*, str. 159-161

³⁶¹ V 2 Te 2, 1-12 také není protibožská postava přímo označena jako Antikrist, ale její popis a její skutky Antikristu odpovídají.

Někteří autoři toto zdůvodňují tím, že Marek vynechal přímou zmínku o Antikristu z důvodu vlastního kompozičního zájmu. To mi ovšem nepřijde jako dostatečný argument.

Osobně se proto kloním spíše k názoru, že v Mk 13 se nepíše o Antikristu (či jeho činnosti) v tom slova smyslu, jak je tato postava vnímána v jiných textech (především 2 Te 2 či Zj). Lžimesiášové a lžiporoci, stejně jako „mnozí“, kteří říkají „Já jsem“, podle mne odkazují na židovské falešné mesiáše-revolucionáře. Stejně tak se domnívám, že „ohavnost zpusťování“ neoznačuje Antikrista. Jsem přesvědčen, že kdyby Marek chtěl v diskurzu zmínit postavu Antikrista, udělal by to nějakým zřetelnějším způsobem.

7.5 Parusie naplněna při zničení Jeruzaléma

Jak bylo výše ukázáno, někteří autoři³⁶² tvrdí, že Kristova parusie se naplnila při zničení Jeruzaléma. Jejich motivací bylo především ubránit Ježíše nařčení, že byl falešným prorokem, když spojoval pád Jeruzaléma se svou parusí. Tito vykladači tvrdí, že Ježíšovy výroky o příchodu Konce v rámci jedné generace (Mt 10, 23; Mk 9, 1; 13, 30) odkazují na pád Jeruzaléma. Někteří se dokonce domnívají, že veškerý eschatologický materiál v NZ se týká 70. let prvního století. Např. J. S. Russell³⁶³ udává několik argumentů pro takové ztotožnění. Tvrdí, že „naplnění času“ a parusie nastaly ve chvíli, kdy římské armády zničily Jeruzalém a Chrám. Všechna znamení, která předcházejí zničení Jeruzaléma (vv. 24-25) ukazují na význam této události. Pád Jeruzaléma podle něho znamená nahrazení Zákona evangeliem, nahrazení jednoho vyvoleného národa smlouvou zahrnující všechny lidi, nahrazení obřadního náboženství náboženstvím ducha. Podle něj v evangeliu „nacházíme pouze jednu parusii; jeden konec věku, jednu hrozící katastrofu; jeden *terminus ad quem* – „tuto generaci“.“³⁶⁴

Některé Russelovy argumenty jsou jistě pravdivé – zdůrazňuje například, že v diskurzu Ježíš promlouvá k učedníkům, ne k nějakému neviditelnému publiku ve vzdálené budoucnosti (tedy jeho předpovědi se týkají jedné generace). Jak zdůrazňují také

³⁶² Např. Beyschlag, Zahn či Lagrange (viz BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 168)

³⁶³ RUSSEL, J. S.. *The Parousia. a Critical Enquiry into the New Testament Doctrine of Our Lord's Second Coming*, 1878, str. 54-115. cit. In: BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 168-169

³⁶⁴ Citace z Russelovy výše zmíněné knihy, uvedené v BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 169

jiní autoři, zkáza důležitých měst byla ve SZ popisována eschatologickými obrazy (viz výše).

7.5.1 Zhodnocení

Tento výklad však s sebou nese celou řadu problémů. Jak upozorňuje Beasley-Murray³⁶⁵, je jakousi prorockou tradicí, že je Konec času očekáván v rámci jedné generace – Izajáš očekával příchod Konce po pádu Asýrie (Iz 7-9, 10-11), Abakuk po svržení Babylona (Ab 2, 2n), Jeremjáš, Ezechiel a Deutero-Izajáš očekávali Konec po skončení exilu (Jr 29-31; Ez 36; Iz 49 a 51), Ageus po dostavění Chrámu (Ag 2). Je dosti nepravděpodobné, že novozákonní odkazy na nový věk a dobu vzkříšení by byly pouze odkazem na novou éru, která měla nastoupit po zničení Jeruzaléma. Ano, nastala sice nová epocha, ve které byla církev osvobozena od pout judaismu, ale těžko lze tuto novou éru ztotožnit s novozákonními obrazy budoucího ráje (už jenom kvůli strašným pronásledováním, která církev dále zažívala).

I kdyby se nesplnila Ježíšova předpověď parusie v rámci jedné generace, neznamená to, že Ježíše je třeba odmítnout jako falešného proroka. Beasley-Murray správně podotýká³⁶⁶, že poté bychom museli odmítnout větší část Bible, protože podobné předpovědi o Konci světa v rámci jedné generace tvoří její významnou část.

7.6 Zničení Jeruzaléma při parusii

Mnoho vykladačů se domnívá, že zničení Jeruzaléma není popsáno ve vv. 14-20 (14-23), ale ve v. 24-27. K tomuto výkladu se kloní většina vykladačů, kteří v diskurzu nacházejí postavu Antikrista a jeho působení³⁶⁷. N. H. Taylor³⁶⁸ tvrdí, že součástí kosmických událostí popsaných ve vv. 24-27 je také zničení Jeruzaléma, a to mj. z toho důvodu, že v celém diskurzu se nikde přímo nemluví o jeho zničení. Z logiky věci vyplývá, že tento výklad připadá v úvahu pouze v případě datování diskurzu před r. 70.

Problémem ovšem je, že ani ve vv. 24-27 není nic řečeno o zničení Chrámu či města. Jak sice bylo řečeno, nebeská znamení jsou ve SZ často spojována s pádem

³⁶⁵ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 169 -170

³⁶⁶ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 171

³⁶⁷ Např. Hartman, Gaston, Evans a mnozí další

³⁶⁸ TAYLOR, N. H.. *The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse*, str. 285

významných měst, ale většina vykladačů se domnívá, že vv. 24-27 popisují kosmické události, ne „pouze“ hyperbolický popis pádu města.

Jestliže ovšem Marek psal svůj diskurz před pádem Jeruzaléma (k čemuž se kloním), neznal přesně průběh budoucích událostí. Je možné, že Marek, který viděl ohrožení Izraele, věděl (nebo předpokládal) o útoku Římanů na Jeruzalém a jeho obléhání, které ovšem bude „zkráceno“, protože „Syn člověka“ přijde „v oblacích“.

Na druhou stranu, Ježíšova předpověď ve v. 2 „Nezůstane z nich kámen na kameni, všechno bude rozmetáno.“ se zdá mít spíše historický, než eschatologický rozměr. Proč zmiňovat „rozházené kameny“ v souvislosti se skonáním věků?

7.6.1 Zhodnocení

Domnívám se, že nelze přesně určit, ve které části diskurzu se mluví o zničení Jeruzaléma a ani to, jestli bude Jeruzalém zničen „lidskou rukou“ (Římany) či „bez zásahu ruky“³⁶⁹ (Synem člověka). Osobně se však kloním k tomu, že Ježíš předpovídá zničení Chrámu „lidskou rukou“. Jisté je ovšem to, že zničení Chrámu a Jeruzaléma je součástí běd doby Konce, a že první je integrálně spojeno s druhým.

7.6.1 Kompozice

Je zřejmé, že Marek do svého diskurzu zapracoval předchozí tradici pocházející z různých zdrojů a nejspíše také určitou formu předmarkovské apokalypsy, i když není jisté, kdy vznikla, kdo ji sepsal, co přesně obsahovala a co z diskurzu k ní přináležel. Kloním se k tomu, co přijímá zřejmě většina současných vykladačů, tedy že tato apokalypsa vznikla v období před Caligulovou krizí. V tu dobu mohla být rozšířena jako leták nabádající k rebelii, pokud bude v Chrámě stát Caligulova socha. Tento výklad jistě dává smysl – znesvěcující ohavnost je Caligulova socha, „stojící tam, kde nemá“, tedy v Chrámě. Útěk z města je šifrovaným připodobněním k Makabejské revoltě. V tomto kontextu dává tato část diskurzu smysl. Není ale zcela jasné, proč by Marek užil tento materiál do svého diskurzu. Považoval Marek tuto apokalypsu za pocházející od Ježíše? Do jaké míry věděl, čeho se původně tento *Flugblatt* týkal a co podle Marka znamenal v jeho stávajícím kontextu? Zamýšlel Marek vyzvat své posluchače k revoltě, nebo k útěku? A pokud svůj diskurz sepsal po či během událostí Židovské války, proč daný materiál vůbec do diskurzu vkládal, když již nemohl nikoho varovat? Verše 14nn nejsou

³⁶⁹ viz Da 8, 25

příliš dobrým materiálem pro zpětné popsání událostí, protože jsou na jednu stranu příliš konkrétní a na druhou stranu příliš tajemné. Pokud chtěl Marek pomocí těchto veršů zpětně popsat události židovské války, musel to udělat jedině z toho důvodu, že je považoval za autentické. Neměl však dostatek jiného autentického materiálu, kterým by mohl zpětně lépe popsat zamýšlené období? Chtěl bych proto v následujícím oddíle představit svůj výklad.

8. Navrhovaný výklad

Chtěl bych nyní se vší skromností navrhnout svůj výklad nejen veršů 14-20.

8.1 „Judské proroctví“

Ve výkladu vv. 14-18 se v mnohém ztotožňuji s Beasley-Murrayem³⁷⁰, který tvrdí, že „ohavnost zpusťování“ jsou nejspíše římské standarty (znamení – *sémeion*), na které byly připevněny obrazy císaře. Jeho dalším velmi podnětným výkladem je to, že „tam kde nemá být“ (stejně jako „na místě svatém“ u Mt) se nemusí týkat pouze Chrámu, ale

³⁷⁰ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 256-257;

celého území Judeje přináležejícího k Jeruzalémské správě, protože celé toto území bylo považováno za „svaté“ (ve smyslu, že nemělo být znečišťováno modlami). To se ukázalo např. při Vitteliově tažení na pomoc Antipovi proti Nabatejcům, „při kterém hrozilo znesvěcení posvátné půdy signy římských legií.“³⁷¹

„Ohavnost zpusťování“ může být tedy ztotožněna s římskými insigniemi, které znázorňovaly císaře a božstva. Pokud se mluví v diskurzu o Antikristu, může to být podle Beasley-Murraye pouze v souvislosti s římskou mocí, tedy může jít nanejvýše o velitele armády³⁷².

Jak bylo řečeno v oddíle Útěk z Judska, je potřeba si uvědomit, že v Markově diskurzu se nepíše přímo o útěku z Jeruzaléma, ale o útěku z Judska (dokonce i v Lukášově diskurzu, kde je Jeruzalém zmíněn, se mluví o útěku z Judska). Proto se domnívám, že za vv. 14nn je třeba hledat událost (události), která by naznačovala, že je třeba utéci nejen z Jeruzaléma, ale z celého Judska. Jak bylo výše uvedeno, zdá se, že pro většinu obyvatel Judska bylo žádoucí uprchnout v r. 66, ještě předtím, než Cestius Gallus vytáhl do Jeruzaléma či po jeho porážce na podzim r. 66, protože už v. 67 zahájil Vespasián svou kampaň (v dubnu se vylodil v Ptolemaidě – Akře), a i když jeho hlavní judské tažení začalo až v březnu 68, již v r. 67 zaútočil na pobřežní Judská města a dobyl Javne a Azót. Dá se říci, že v r. 68 už bylo pro mnohé obyvatele Judska pozdě.

Zdá se, že bylo snadnější utéct z Judska než z Jeruzaléma. Po návratu zélótů do Jeruzaléma z vítězné bitvy nad Cestiem Gallem již bylo pro větší skupiny těžší z Jeruzaléma uprchnout. K případnému útěku do Pelly tedy mohlo dojít spíše předtím, nejspíše na podzim v r. 66³⁷³. O situaci po odchodu Cestia Galla od Jeruzaléma a jeho porážce Josephus píše „po porážce Cestia se mnozí z význačných Židů z Města [Jeruzaléma] zachraňovali jako z potápějící se lodi“ (Bel. II, 556). Je možné, že mezi těmito uprchlíky mohli být také Jeruzalémští křesťané³⁷⁴.

Balabanski (viz oddíl „Zélótský velekněz Fania“) sice píše, že z Jeruzaléma také bylo možné utéci také v zimě r. 67 po zvolení velekněze Faniáše, kdy začal ve městě boj

³⁷¹ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 74

³⁷² BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 257

³⁷³ PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]., str. 98

³⁷⁴ např. Lion Feuchtwanger ve *Židovská válka: první díl trilogie Josephus Flavius*. Vyd. 4., V Euromedia Group 1. Praha: Ikar, 2012, 411 s. ISBN 978-80-249-1795-5., str. 52 píše: „Také mnoho esejských odtáhlo hned po vítězství nad Cestiem a do jednoho odešli stoupenci sekty nazývající se křesťané.“

o moc, ale útěk po boji s Cestiem Gallem by obyvatele ušetřil krutostí, kterých se ve městě dopouštěli zélóte ještě před úplným převzetím moci.

Když Cestius Gallus vytáhl proti Jeruzalému, podařilo se mu vniknout do vnějšího města, nepodařilo se mu však dobýt Chrám. Pokud tedy vztáhneme „ohavnost zpustošení“ na římské standarty a „svaté místo“ na celý Jeruzalém, mohla být tato událost právě onou „ohavností zpustošení“, která stála tam „kde být nemá“. Když Cestius po devíti dnech dobývání města vzdal a odtáhl, nebo poté, co byl poražen v Bét Choronu, naskytla se obyvatelům Jeruzaléma jedinečná příležitost, jak utéci z města odsouzeného k záhubě.

Výklad, který ztotožňuje „ohavnost zpustošení“ s „římskými standartami“ (či např. římským generálem) je v souladu s výkladem v L 21, 20 – „Když uvidíte, že Jeruzalém obkličují vojska, tu poznáte, že se přiblížila jeho zkáza.“

Nyní bych chtěl obrátit pozornost k předmarkovskému materiálu (především k vv. 14nn). Balabanski má podle mne pravdu, když říká, že vv. 14-18 jsou v mnohém ohledu výjimečné³⁷⁵, a to především svou ojedinělostí v rámci evangelia i svou neobvyklou konkrétností, vzhledem ke spíše obecným výrokům ve zbytku diskurzu. Balabanski k těmto veršům poznamenává, že události popsané ve vv. 14-18 nemají konotace eschatologické, ale spíše politické. Výjimkou je verš. 17 (protože „běda“ i zmínky o „těhotných a kojících“ mají eschatologické konotace). Verše 19-20 mají starozákonní paralely (Jl 2, 2; Da 12, 1; Zj 1, 9; 7, 14).

Balabanski ve své knize předkládá tzv. „Hypotézu Judského proroctví“, tedy hypotézu jakéhosi letáku, který měl být rozšířen v Jeruzalémě na podzim r. 67 před volbou nového velekněze (který se stal Fania, čímž se podle Balabanski naplnila „ohavnost zpustošení“).

Znění tohoto Judského proroctví je podle ní následující:

14 když pak uvidíte 'znesvěčující ohavnost' stát tam, kde být nemá - kdo čte, rozuměj - tehdy uprchněte do hor;

15 kdo je na střeše, ať nesestupuje a nevchází do domu, aby si odtud něco vzal;

16 a kdo je na poli, ať se nevrací domů, aby si vzal plášť.

18 Modlete se, aby to nebylo v zimě.

³⁷⁵ Viz oddíl „Hypotéza Judského proroctví“

Existence podobného proroctví (netvrdím, že jde nutně o jeho celý text) dává svůj smysl. Podle mne se tak dá např. lépe vysvětlit, proč Marek do svého diskurzu vložil tyto verše, protože nejsou tolik vzdáleny od jeho doby (na rozdíl od textu, který by pocházel z doby před r. 40).

Předpokládejme tedy, že existovalo něco jako „Judské proroctví“. V souvislosti s výše uvedeným výkladem, ve kterém „ohavnost zpusťování“ označuje římské standarty a „svaté místo“ může označovat Judsko pod Jeruzalémskou správou, je možné myslet také na následující výklad. Případné Judské proroctví mohlo podle mě vzniknout již před příchodem Cestia Galla a varovat před příchodem římské armády. Mohlo jít o varování principiálně podobné tomu, které pronášel Ježíš, syn Ananův, možná by se mohlo jednat také o proroctví (z legendy o Pelle), na základě kterého měli křesťané z Jeruzaléma uprchnout před začátkem Války (ať již se tak stalo před Cestiovým útokem či po něm).

Tento leták však mohl být používán i později a ohavnost zpusťování vztažena na obležení Jeruzaléma Cestiem Gallem, když římské standarty (ohavnost zpusťování) stály tam, „kde nemají“ (tedy v Jeruzalémě, na „místě svatém“).

Je také možné, že existuje jakási souvislost mezi „Judským proroctvím“ a případnou předmarkovskou apokalypsou vzniklou v době Caligulovy krize. Případně by se mohlo jednat o stejný text, který byl vyložen do jiného kontextu, ve kterém už neznamenal přípravu k rebelii, ale naopak k útěku. Rozšíření tohoto „proroctví“ (případně ve formě letáku) se podle mne dá velmi dobře vztáhnout do výše zmíněného dobového kontextu.

Je ovšem také možné, že předmarkovská vrstva (apokalypsa) mohla od začátku varovat před příchodem římské armády a pocházela od Ježíše, jak předpokládá Beasley-Murray³⁷⁶.

8.2 Verše 14-20 jako rada pro celé období Židovské války

Výše popsany výklad se hodí spíše pro obyvatele Jeruzaléma než pro celé Judsko. Možná bylo také pro obyvatele Judska lepší uprchnout po prvním významném vojenském incidentu Židovské války, ale přeci jenom jejich situace nevyhovuje nutnosti bezodkladně opustit své domovy. Ovšem události vv. 14-20 lze podle mne vztáhnout na celou Židovskou válku. C. H. Dodd³⁷⁷ upozorňuje, že vv. 15-16 se odpovídají představě rychle

³⁷⁶ BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 255-258

³⁷⁷ DODD, C. *The parables of the kingdom*. Londýn: Nisbet & Co. Ltd., 1936, 214 s., str. 64-65

pochodujících římských armád, který ohrožují Jeruzalém. C. J. Cadoux³⁷⁸ rozšiřuje tuto interpretaci na běda proti nevěřícím Galilejským městům (L 10, 13nn) a na většinu Q apokalypsy (L 17, 22-37), kde je nenadálé zničení způsobené útokem armády znázorněno katastrofami Potopy a zničením Sodomy. Mám za to, že obraz nutnosti okamžitě opustit město (nebo se do něj nevracet) kvůli nenadálému vojenskému ohrožení, se ovšem nemusí týkat pouze Jeruzaléma, ale může se týkat také ostatních Judských měst.

Jestliže tedy vztáhneme „svaté místo“ nejen na Chrám či Jeruzalém, ale na celou Judskou oblast spadající pod správu Jeruzaléma, můžeme vv. 14-18 vztáhnout na celou oblast Judska.

Spojka *hotan*, kterou začíná verš 14, neznamená pouze „když“, ale také „kdykoliv“ či „pokaždé když“.³⁷⁹

Spojka *hotan* je v diskurzu samotném užitá 6x a to v tomto významu: Ve v. 4: „znamení, až se to začne dít; ve v. 7 „až uslyšíte ...“; ve v. 11 „až vás povedou“; ve v. 28 „Když už jeho větev raší“; ve v. 29 „Až uvidíte, že se to děje.“. Minimálně ve vv. 7 a 11 lze mluvit o tom, že je *hotan* použito pro události, které se mohou opakovat. Verš 7 by se tedy dal přeložit jako „Kdykoliv uslyšíte válečný ryk“, v. 11 jako „Kdykoliv vás povedou před soud“. Proto se domnívám, že je také verš 14 možné číst jako: „Kdykoliv uvidíte znesvěčující ohavnost“. Pokud to spojíme s výše uvedenou identifikací („ohavnost zpustošení“ jako římské insignie a „svaté místo“ (v Mt) jako Judské území pod správou) Jeruzaléma, dá se verš 14 vyložit takto:

„Kdykoliv uvidíte „znesvěčující ohavnost“ (římské standarty), stát tam kde nemá (na území Judska) – kdo čte, rozuměj – tehdy ti, kdo jsou v Judsku, ať uprchnou do hor.

Vykladači většinou text vykládají tak, že „ohavnost zpustošení“ se má „objevit“³⁸⁰ pouze jednou. Nikde v diskurzu se však nepíše, jak dlouho má trvat ono „veliké soužení“ a kolikrát během něj se může ohavnost zpustošení objevit. Pokud vztáhneme verše 14nn na delší časové období (na Židovskou válku), má evangelijní rada mnohem větší smysl. „Ohavnost zpustošení“ se totiž nemusí se týkat pouze jedné události, ale může se jednat o všeobecnou radu, aby obyvatelé Judska utekli, kdykoliv vidí, že římské legie vstoupili na území Judska, případně že se blíží k jejich městu. Poté dává smysl bezodkladný útek,

³⁷⁸ CADOUX, C. J., *The Historic Mission of Jesus*. London, 1941. cit. In: BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 200

³⁷⁹ *BibleWorks for Windows* (Windows 98/2000 Release), version 5.0.020w, BibleWorks, LLC, 2001.

³⁸⁰ Možná pod vlivem 2 Te 2, 1-12, kde se Antikrist „zjeví“

protože návrat do města by mohl znamenat, že člověk se z něj již nedostane a bude zabit spolu s ostatními. Poté dává smysl, aby se modlili, ať to není v zimě, protože se předpokládá, že k útěku může dojít v různých částech roku, podle toho, kam zrovna Římané útočí (i když je velmi zvláštní, že by armáda útočila v zimě). To, že se působení „ohavnosti zpusťování“ může týkat dlouhodobější činnosti, a ne pouze jednorázového objevení se, naznačuje také participium perfekta *hestékota*, které ukazuje, že může jít „o začátek procesu spojeného s onou konkrétní osobou“.³⁸¹

Tento výklad je podle mne elegantním řešením vv. 14-20. Zmínky o nutnosti bezodkladného útěku dávají smysl, protože je třeba bezodkladně utéci před přicházející armádou a nevracet se pro nic do města. Řeší se tím také tajemné spojení eschatologického rozměru bezodkladného útěku (srov. Lot a Sodoma) s jasně historickými rysy vv. 14-20, protože také ve SZ jsou útoky vojsk často popisovány eschatologickým jazykem.

Vztažení „ohavnosti zpusťování“ na dobu Židovské války a nikoliv na jednu událost nás také zbavuje nutnosti hledat jednu historickou událost, na kterou by se popis hodil. Zároveň dává smysl to, že v diskurzu je zmíněno Judsko, nikoliv Jeruzalém, protože Judsko bylo napadeno vícekrát.

Jestliže by tedy pro obyvatele Jeruzaléma mohlo být oním znamením Cestiovo přiblížování se Jeruzalému či jeho dobývání města, pro ostatní obyvatele Judska by mohlo být znamením to, že se přibližují římské „standarty“.

Ovšem k tomu, aby evangelijní text mohl obyvatelům Judska sloužit jako varování, musel nejprve obíhat jinou formou, protože evangelium bylo nejspíše sepsáno později. Dává proto podle mne smysl spojit výše zmíněná varování s „Judským proctvím“. To mohlo kolovat i poté, co se poprvé dostalo do oběhu před útokem Cestia Galla. Mohlo být tedy vztaženo na období celé Židovské války.

8.3 Ohavnost zpusťování jako osoba

Beasley-Murray³⁸² tvrdí, že pokud vv. 14nn popisují aktivitu individuálního Antikrista, mohlo by jít o nějakého velitele armády. Jak bylo výše ukázáno, „ohavnost zpusťování“ se může týkat jak věcí, tak osob. Také ono tajemné *hestékota*, může ukazovat (skrytě) na osobu s „ohavností zpusťování“ spojenou. Existovala historicky nějaká osoba,

³⁸¹ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache.*, str. 123

³⁸² BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 257

kteřá byla velitelem (generálem) armád, které ohrořovaly Judsko v době Źidovské války? Existuje osoba, na kterou by šlo vztáhnout označení „ohavnost zpustošení“? Během Źidovské války jistě v Judsku působilo mnoho velitelů římské armády, ale na popis ve vv. 14-23 se podle mne nejlépe hodí generál a budoucí císař Vespasián.

Jestliže existovala nějaká osoba, která zosobňovala římskou armádu, byl to jistě on. Jestliže se někde objevila „ohavnost zpustošení“ (římské standarty či samotný Vespasián), bylo třeba co nejrychleji utéct.

Pokud tedy chceme za ohavností zpustošení hledat nějakou Antikristovskou postavu, považuji Vespasiána za nejlepšího kandidáta. Vztažení ohavnosti zpustošení na představitele Říma (obzvláště pokud byl diskurz sepsán po jeho volbě císařem koncem r. 69) je naprosto v souladu s tehdejšíím vnímáním Źidů, kteří vztahovali proroctví z knihy Daniel na Řím. Kdo lepší by mohl být považován za dalšího Antiocha Epifana, než vladař utlačující mocnosti. Pokud se „ohavnost zpustošení“ týká Vespasiána, dává smysl, proč se Marek vyjadřoval v hádankách („kdo čteš – rozuměj“), ať už by šlo o Vespasiána generála či císaře.

Pokud počítáme s předmarkovskou apokalypsou, která popisuje události okolo Caligulovy krize, je vztažení „ohavnosti zpustošení“ na (budoucího?) římského císaře podle mne vhodnou volbou.

Jsou zde ještě další argumenty, které podle mě podporují tuto identifikaci. V souvislosti s vv. 21-22, které mluví o lžimesiáších a lži prorocích je dobré si připomenout náboženskou aureolu, která Vespasiána obklopovala.

Jak známo, Josephus Flavius prohlásil generála Vespasiána za budoucího císaře, a zřejmě také za Mesiáše. Bylo na něj vztaženo proroctví z Nu 24, 17-19: „Vyjde hvězda z Jákoba, povstane žezlo z Izraele. Protkne spánky Moába, téměř všech Šétovců. Bude podroben i Edóm, podroben bude Seír, Jákobovi nepřátelé. Izrael si povede zdatně. Panovat bude ten, jenž vzejde z Jákoba, a zahubí toho, kdo vyvázne z města.“ V souvislosti s Balámovým proroctvím stojí za zmínku, že v r. 64 (Tacitus, Annales, 15, 47) a v r. 69 (Cassius Dio, Římská historie, 65-66.1.4) se objevily komety.

Josephus o Balámově proroctví říká: „To, co nejvíce přimělo Źidy začít tuto válku, bylo nejasné proroctví, které se také nacházelo v jejich posvátných textech, jak se v onom čase někdo z jejich země stane vládcem obyvatelného světa. Źidé vztáhli tuto předpověď především na sebe, a mnoho moudrých mužů tím bylo podvedeno. Toto proroctví se

ovšem jistě týkalo vlády Vespasiána, který byl ustanoven vládcem Judska.“ (Bel. 6.312-313³⁸³).

Také Suetonius a Tacitus mluví o podobných proroctvích, zřejmě z pramene nezávislého na Josephovi:

„Po celém Orientu byla rozšířena stará a zakořeněná víra, že mužům pocházejícím z Judska bylo určeno vládnout světu. Toto proroctví, které se týkalo vládce Říma – jak se později ukázalo z událostí – si lidé z Judska přivlastnili.“ (Suetonius, Život Vespasiánův 4, 5)

„Většina (Židů) byla přesvědčena, že stará písma jejich kněží narážela na současnost, jako na ten správný čas, kdy Orient bude triumfovat, a z Judska vzejdou muži, kterým bude určeno vládnout světu. Toto tajemné proroctví skutečně odkazovalo na Vespasiána a Tita, ale obyčejní lidé, věrní sobeckým ambicím jejich pokolení, si mysleli, že tento velký úděl byl určen jim, a ani jejich neštěstí jim neotevřelo oči.“ (Tacitus, Historie 5, 13)³⁸⁴

Josephovo prohlášení Vespasiána za „vládce obydlého světa“ možná nebylo pouze povrchním pochlebováním. Mohl se odvolávat např. perského krále Kýra, který byl prohlášen za mesiáše (Iz 45, 1).

Lidmi, kteří nesouhlasili s Římem, tedy mohl být Vespasián považován za lžimesiáše.

Samotný Flavius se považoval za proroka, ale velké množství Židů ho považovalo za podvodníka. Je docela možné, že někteří křesťané sdíleli se Židy tento jejich pohled. Josephus tedy mohl být považován za „lžiproroka“, nejspíše však také spolu s ostatními, kteří prohlašovali Vespasiána za „mesiáše“ (či vládce světa), protože ve v. 22 se píše o více osobách. Časové objevení se lžiproroků a lžimesiášů během židovské války odpovídá tomuto výkladu. Je samozřejmě problém s tím, že lžimesiášů a lžiproroků má být podle Mk 13 více. Výše uvedené citáty od Suetonia a Tacita mluví o tom, že proroctví se vztahovala k „mužům“, nikoliv k jednomu muži, a možná tedy byl tento titul vztahován také na Tita. Je možné to vysvětlit také tak, že Marek mluví jak o Vespasianovi, tak o židovských nárokovatelech mesiášského titulu (např. Šimon Bar Giora či Jan z Gischaly).

³⁸³ Jedná se o můj vlastní překlad z angličtiny

³⁸⁴ Oba texty jsou mým překladem z angličtiny z LUKE, Trevor S. Greece & Rome Vol. 57, No. 1: A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome* [online], str. 79-80

Znamení a zázraky (v. 22) by šly vztáhnout na Flavia i na Vespasiána. Co se týká Flavia, mohlo by jít o jeho „prorocství“, že se Vespasián stane císařem.

Ve Vespasiánově případě by znamení mohla být ona prorocství spojená s objevením se komety v r. 69. O Vespasiánovi se také tvrdilo, že během svého pobytu v Egyptě (kam přijel v listopadu 69) učinil několik zázraků (zřejmě ne všechny jsou zaznamenány). Podle Suetonia³⁸⁵, zatímco Vespasián seděl v tribunálu ve městě Nová Serapis, přišli k němu dva muži z Alexandrie, jeden slepý, druhý kulhavý. Prosili ho, aby je vyléčil z jejich nemocí, protože Serapis jim měl ve spánku ukázat, že když Vespasián plivne na slepého, nabude zraku, a pokud se kulhavého dotkne patou, jeho noha nabere sílu. Vespasián se nakonec nechal svými přáteli přemluvit a veřejně, před shromážděným davem, tak učinil, a nebyl neúspěšný.³⁸⁶

Druhý zázrak se měl stát, když Vespasián trávil sám čas v Serapidově svatyni, kde měl vizi muže jménem Basilides. Ten se nacházel spoután nemocí se velmi daleko. Basilides Vespasiánovi udělil předměty spojené s Ptolemaiovskými královskými hodnostmi. Tato zkušenost byla zdá se jakousi zázračnou korunovační ceremonií.³⁸⁷

Z textu samotného není jisté, jestli lze na jednu osobu vztáhnout jak označení „ohavnost zpusťování“ tak „lžimesiáše“. Ovšem první označení může mít souvislost právě s císařskými insigniemi a armádou ničící „svatou zemi“, druhá s nárokováním si mesiášského titulu.

Mnou navrhovaný výklad má jistě slabiny. Jednou z největších může být to, že se zřejmě nikde nezachoval dobový výklad, který by „ohavnost zpusťování“ či „lžimesiáše“ s Vespasiánem.

8.4 Datování diskurzu

Pokud je mnou navrhovaný výklad správný, je velmi pravděpodobné, že Marek sepsal svůj diskurz někdy ke konci Židovské války. Vespasián začal dobývat Judsko již v r. 67, ale hlavní kampaň připadla na r. 68. Situace Judejců byla už v tu dobu velmi tíživá, pokud ovšem Marek píše o „soužení, jaké nebylo od počátku světa“, je podle mne

³⁸⁵ Suetonius, Život Vespasiánův 7, 2–3

³⁸⁶ Text přeložen z LUKE, Trevor S. Greece & Rome Vol. 57, No. 1: A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome* [online], str. 79

³⁸⁷ LUKE, Trevor S. Greece & Rome Vol. 57, No. 1: A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome* [online], str. 80

nutné myslet až na pozdější období Židovské války, kdy se především situace v Jeruzalémě velmi zhoršila. Pokud bychom měli vztáhnout titul „lžimesiáše“ na Vespasiána a vzít úvahu jeho „znamení a zázraky“, spolu se „lžiproroky“ prorokujícími jeho „mesiášství“, je potřeba myslet nejspíše na rok 69, či spíše na přelom roků 69 a 70. V prosinci 69 byl Vespasián v Římě provolán za císaře. Jak bylo řečeno výše, zdá se, že diskurz neobsahuje dostatek detailů, které by ukazovali na znalost průběhu dobývání Jeruzaléma, a tudíž mi přijde nejpravděpodobnější datování diskurzu na přelom let 69 a 70.

8.5 Opožděná parusie

Jak bylo výše ukázáno, Marek opravdu nejspíše předpokládal, že Ježíš se vrátí nedlouho po pádu Jeruzaléma, a že pád Jeruzaléma je velmi blízko, protože mnozí Židé (a zřejmě také někteří křesťané) očekávali, že proroctví z knihy Daniel se naplní okolo roku 70. Mohli bychom očekávat, že nenaplnění této předpovědi (a nenaplnění o Ježíšově příchodu v rámci jedné generace) muselo v církvi způsobit velkou krizi.

Ovšem např. Wright³⁸⁸ tvrdí, že v církvi nelze najít stopy po nějaké krizi způsobené zpožděním Ježíšova příchodu. Parusie totiž nemusí znamenat pouze „příchod“, ale také „přítomnost“. Pro Wrighta opožděná parusie není problémem, protože v 27 nepopisuje Ježíšův příchod na zem, ale jeho ospravedlnění. Podobně Balabanski či Malina tvrdí, že opožděná parusie je moderním konceptem.³⁸⁹ Malina tvrdí, že naše moderní koncepty eschatologie a opožděné eschatologie, „které jsou použity pro popsání časové (lineární) dimenze novozákonní teologie jsou nepřesné a zavádějící, pokud je aplikujeme na biblické dokumenty nebo na jakékoliv jiné dokumenty prvního století ve Středomořském světě.“³⁹⁰

Osobně je mi blíže postoj V. Balabanski. Ta připouští, že prvotní církve se sice setkávala s vážnými problémy vzhledem k nenaplnění jejich očekávání brzkého konce, ale „nelze popřít, že komunita přežila opoždění parusie bez závažných problémů.“³⁹¹ Důkazem toho, že opožděná parusie byla tématem, které se řešilo, jsou např. texty jako 2 Pt 3 či 1 Te 4, 13-14. Z dnešního pohledu by se mohlo zdát, že neuskutečnění parusie

³⁸⁸ WRIGHT, N. T. *Jesus and the victory of God*. 1st publ., str. 360-365

³⁸⁹ WATT, Jan G. *Eschatology of the New Testament and some related documents*., str. 66

³⁹⁰ WATT, Jan G. *Eschatology of the New Testament and some related documents*., str. 67

³⁹¹ BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache*., str. 1

v očekávaném časovém období muselo způsobit obrovské zklamání a odpadnutí mnohých věřících. Z církevních dějin i Bible samotné se však zdá, že se tak nestalo. Církev se dané situaci přizpůsobila, více zdůraznila a rozvinula přítomností eschatologii a důraz na Ducha svatého, který měl církev dovést až k parusii, která nakonec jednou opravdu přijde.

Nakonec se chci krátce vrátit k otázce, která byla jedním z důležitých důvodů, proč mnoho autorů odmítalo (a odmítá) uznat Ježíšův původ Olivetského diskurzu. Onou otázkou je, jestli se Kristus spletl v předpovědi svého příchodu a (či) jestli byl falešným prorokem.

Tato otázka má jistě svou závažnost a svůj osten. Podle mě je však důležité si uvědomit, že Ježíš sám řekl, že „O onom dni či hodině neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, jenom Otec“. Pokud tedy spojení mezi pádem Jeruzaléma a parusí očekával sám Ježíš (a nebylo mu to pouze mylně přisouzeno Markem), můžeme to brát jako jeho „odhad“.

Beasley-Murray tvrdí, že je „správné ukázat, že Ježíš neznal odliv a příliv času a historie. Znal jejich povahu a jejich konec, ale ne jejich rozsah. Za staženou oponou se mělo odehrát ještě mnoho jednání lidského dramatu. Události, které se měly odehrát uprostřed scény, byly jeho očím skryty, ty poslední mu byly odhaleny.“³⁹² Přestože lidské drama stále pokračuje, „slovo naděje je vyřčeno samotným Synem Božím, což je lepší než deset tisíc panoramat od apokalyptických vizionářů“³⁹³.

³⁹² BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future*, str. 204

³⁹³ tamtéž

Závěr

Marek psal své evangelium ve velmi bouřlivé době. Nerovo pronásledování (64-68) již sice ztratilo na své síle, ale stále doznávalo a jeho následky bylo stále možné pozorovat. V Judsku vypukly nepokoje, které nakonec přerostly v povstání proti Římu. Mezi Židy povstávali vůdcové, kteří si nárokovali mesiášský titul a slibovali svým následovníkům úspěchy jako při makabejském povstání. Po Nerově smrti v r. 68 se Římská říše se ocitla v chaosu, když nastal „rok čtyř císařů“. Ke konci Židovské války navíc začaly povstávat některé germánské kmeny. Mohlo se zdát, že celý svět spěje k neodvratnému konci. Navíc v židovstvu zřejmě existoval výklad, že okolo r. 70 se má naplnit 490 let z knihy Daniel, což také odpovídalo času jedné generace od Ježíšova nanebevzetí. To vše nejspíše rozněcovalo eschatologické nadšení, které bylo už tak rozbourané pronásledováním, „celosvětovou“ misí a dalšími dramatickými událostmi předchozích let.

Nelze se tedy divit, že Marek v diskurzu tak často čerpá ze starozákonních eschatologických textů a především z knihy Daniel. Již pašije a Ježíšovo zmrtvýchvstání byly pro prvotní církve eschatologickými událostmi a Ježíšův příchod se jistě nezdrží déle, než je věk jedné generace od jeho odchodu. Nebylo by také nic zvláštního, kdyby Marek do svého diskurzu zapracoval apokalypticky laděnou tradici, která mohla být sepsána před Caligulovou krizí či pocházela přímo od Ježíše. Tato tradice mohla být aktualizována tváří v tvář ohrožení ze strany Říma a ve formě letáku či ústního podání se stát varováním k bezodkladnému útěku z armádou ohroženého Judska. Šlo o pravý opak toho, k čemu nabádali revolucionáři – ne tedy „utéci do hor“ ve smyslu partizánské války proti nepříteli, ale „utéci do hor“ před mnohem silnějším nepřítelem.

Než se Vespasián stane císařem, bojuje proti Judsku v čele legií, jejichž insignie mohly být označovány jako „ohavnost zpusťování“. I když Vespasiána někteří Židé zřejmě podporovali, pro mnohé Židy v Judsku jistě představoval nenáviděnou hrozbu.

Uprostřed zmatku se Vespasián postupně stává nejlepším kandidátem na nového císaře. Mnozí očekávají, že tento „sabinský sedlák“ se stane zachráncem říše. Josephus Flavius a zřejmě také další „proroci“ o něm prohlašují velké věci a Josephus jej nejspíše označí za „mesiáše“. Křesťan ovšem ví, že tento titul patří pouze Kristu, a proto se pro něj může ten, kdo přijímá takové pocty, stát lžimesiášem či dokonce Antikristem. A ti, kteří tímto titulem označují někoho jiného, než Ježíše, mohou být považováni „lžiproroky“. O co více, když tito „lžimesiášové“ a „lžiproroci“ konají zázraky.

Marek podle mne sepsal svůj diskurz mezi lety 69-70 (možná i 68-69) i když se to nedá přesně zjistit. Domnívám se, že Marek neví, za jak dlouho bude Jeruzalém zničen a ani jakým způsobem, ale očekává jeho brzký konec a s tím spojený příchod Ježíšův. Protože je parusie blízko, nabádá k bdělosti. Na druhou stranu vyzývá své posluchače k trpělivosti a tlumí přehnaná eschatologická očekávání – není totiž zcela jisté, jestli bude Jeruzalém zbořen za rok či za pět.

I když se později ukázalo, že pád Jeruzaléma neznamenal konec světa, církev se s touto skutečností vypořádala lépe, než bychom čekali. I když Kristus s pádem Jeruzaléma nepřišel, jsou jeho slova stále aktuální - války, zemětřesení, hlad, pronásledování a další pohromy žel budou lidstvo provázet stále. Stejně tak o lžimesiáše a lžiproroky nebývá v dějinách nouze. Proto také my dnes můžeme na sebe vztáhnout Ježíšovo „bděte“, „mějte se na pozoru“ či „nebojte se“. I když konec světa s pádem Jeruzaléma nenastal, můžeme věřit, že se tak jednou stane, i když stejně jako Ježíš nevíme kdy.

Použitá literatura

Prameny:

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona, ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost 1985.

PAVLÍK, Miloš. *Bible: Pavlíkův studijní překlad*. Kroměříž: KVARTUS MEDIA, 2014. ISBN 978-80-88039-00-6.

SOUŠEK, Zdeněk. *Knihy tajemství a moudrosti II: mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-244-6.

SOUŠEK, Zdeněk. *Knihy tajemství a moudrosti I: mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-257-8.

FLAVIUS, Josephus. *Válka židovská I-II*, [Antická knihovna 60 a 64], trans. Jaroslav Havelka a Jaroslav Šonka, Praha: Academia 2004.

Řecko-český Nový zákon: Novum testamentum graece : Nestle-Aland, 27. vyd. ; Nový zákon: český ekumenický překlad. 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2011, 1758 s. ISBN 978-80-87287-38-5.

EUSEBIUS, *Církevní dějiny* [Ecclesiastica Historia], trans. Josef J. Novák, Praha: ÚCN – Česká katolická charita 1988.

Sekundární literatura:

GASTON, Lloyd. *No stone on another: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels*. Leiden: E. J. Brill, 1970, xiii, 537 s.

BEASLEY-MURRAY, George R. *Jesus and the future: An examination of the criticism of the eschatological discourse, Mark 13 with special reference to the little apocalypse theory*. Londýn: Macmillan, 1954, 287 s.

HARTMAN, Lars. *Prophecy interpreted: the formation of some jewish apocalyptic texts and the eschatological discourse Mark 13 par*. Lund: CWK Gleerup, 1966, 299 s.

CROSSLEY, James G. *The date of Mark's Gospel: insight from the law in earliest Christianity*. New York: T & T Clark International, 2004, xv, 245 p. ISBN 0567081958.

WRIGHT, N. T. *Jesus and the victory of God*. 1st publ. London: SPCK, 1996, xxi, 741 s. ISBN 0281047170.

BALABANSKI, Vicky. *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache*. New York, NY: Cambridge University Press, 1997, xvii, 241 p. Monograph series (Society for New Testament Studies), 97. ISBN 0-521-01890-0.

BARTON, John a John MUDDIMAN. *The Oxford Bible commentary*. New York: Oxford University Press, 2001, xxv, 1386 p.

MUDDIMAN, John a John BARTON. *The Gospels*. Updated selection. New York: Oxford University Press, 2010, xi, 288 p. ISBN 9780199580255.

PAPOUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství* [online]. 2007, 146 l. [cit. 2015-06-24].

TAYLOR, N. H.. The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* [online]. 2003, 59(2): 121-134 [cit. 2015-06-24]. DOI: 10.1163/9789004266155_011.

EVANS, Craig A. *Word biblical commentary. Vol. 34B, Mark 8:27-16:20*. [1st ed.]. Nashville: Thomas Nelson, 2001, xciii, 594 s. ISBN 0-8499-0253-3.

HAGNER, Donald Alfred. *Word biblical commentary. Vol. 33B, Matthew 14-28*. [1st ed.]. Nashville: Thomas Nelson, 1995, xxxix s., s. 410-935. ISBN 0-8499-1096-x.

WATT, Jan G. *Eschatology of the New Testament and some related documents*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, xi, 722 s. ISBN 978-3-16-150973-5.

DONAHUE, John R a Daniel J HARRINGTON. *Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, 495 s. Sacra pagina. ISBN 80-719-2915-8.

- EHRMAN, Bart D. *Jesus, apocalyptic prophet of the new millennium* [online]. Oxford: Oxford University Press, 1999, xi, 274 p.
- CUVILLIER, Élian. *Apokalypsa byla zítra: vyznání naděje v Novém zákoně*. 1. vyd. Třebenice: Mlýn, 1999, 77 s. ISBN 80-902296-4-6.
- BENEŠ, Jiří. *Otevřené dveře: soubor statí katedry biblistiky*. Brno: L. Marek, 2010, 298 s. ISBN 978-80-87127-27-8.
- CARSON, D a Douglas J MOO. *Úvod do Nového zákona*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2008, 700 s. ISBN 978-80-7255-165-1.
- AUNE, David Edward. *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, c1983, xii, 522 p. ISBN 080280635x.
- NINEHAM, D. *Saint Mark*. Harmondsworth: Penguin Books, [c1963], 477 s.
- N. H. TAYLOR, 'Palestinian Christianity and the Caligula Crisis. Part I. Social and Historical Reconstruction', *JSNT*61,1996.
- CASEY, M. „Porphyry and the Origin of the Book of Daniel“, *JTS*, NS, Vol. XXVII, Pt. 1, 1976, s. 15-33; CASEY, M. „The Fourth Kingdom in Cosmas Indicopleustes and the Syrian Tradition“, *RSLR*, XXV č. 3, 1989, s. 385-403
- HÖLSCHER, G., „Der Ursprung der Apokalypse Mk 13“, *Theologische Blätter* 12, 1933, s. 193-202.
- THEISSEN, Gerd. *The gospels in context: social and political history in the synoptic tradition*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1992, 320 s. ISBN 0-567-09602-5.
- DODD, C. *The parables of the kingdom*. Londýn: Nisbet & Co. Ltd., 1936, 214 s.
- LOHMEYER, Ernst a Gerhard SAß. *Das Evangelium des Markus*. 12. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 368 s.
- HENGEL, Martin. *Studies in the Gospel of Mark*. 1st Fortress Press ed. Philadelphia: Fortress Press, c1985, xiv, 206 p. ISBN 08-006-0748-1

BULTMANN, Rudolf Karl. *The history of the synoptic tradition*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, 456 s.

BEASLEY-MURRAY, G. R. "The Rise and Fall of the Little Apocalypse Theory." *Expository Times* 64 (1953): 346-49.

TAYLOR, V. ,The Son of Man' Sayings Relating to the Parusia. *Expository Times* 58 (1946-47): 12-15.

HATINA, T. R. „The of Mark 13, 24-27-The Parousia or the Destruction of the Temple?“ *BBR6* (1996): 43-66.

BEASLEY-MURRAY, George Raymond a George Raymond BEASLEY-MURRAY. *Jesus and the last days: the interpretation of the Olivet discourse*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, c1993, x, 518 p. ISBN 09-435-7537-0.

LADD, George Eldon. *A theology of the New Testament*. 2.vyd. Guildford: Lutterworth Press, 1981, 661 s. ISBN 0-7188-2175-0.

PESCH, Rudolf. *Naherwartungen: Tradition und Redaktion in Mark 13*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1968, 275 p.

MARCUS, Joel. „*The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark*“, *Journal of Biblical Literature* 111/3, 1992.

GAEBELEIN, F. E. a W. W. WESSEL. *The Expositors Bible Commentary: Volume 8*. Grand Rapids, Michigan: The Zondervan Corporation, 1984. ISBN 0-310-36500-7.

LIGHTFOOT, R. *The Gospel message of St. Mark*. Oxford: Clarendon Press, 1950, 116 p.

DIBELIUS, Martin a Bertram LEE WOOLF. *From tradition to Gospel*. New York: Scribner, 1965, xv, 311 p. ISBN 02-276-7752-8

Encyklopedie a slovníky

FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible dictionary*. 1st ed. New York: Doubleday, c1992, 6 v. ISBN 03851935131

Vícejazyčný slovník. *Slovník.cz* [online]. [cit. 2015-07-16]. Dostupné z:
<http://www.slovník.cz/>

Elektronické zdroje:

NOLLAND, John. *Word Biblical Commentary: Luke 18,35 - 24,53*. Thomas Nelson, 1989. ISBN 08-499-1072-2. [Logos Bible Software]

LUKE, Trevor S. Greece & Rome Vol. 57, No. 1: A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome* [online]. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [cit. 2015-07-15]. ISSN doi:10.1017/S0017383509990295.

Http://www.livius.org [online]. [cit. 2015-07-16]. Dostupné z:
http://www.livius.org/men-mh/messiah/messianic_claimants05.html

Http://www.josephus.org [online]. [cit. 2015-07-16]. Dostupné z:
<http://www.josephus.org/causesOfWar.htm>

Wikipedia: the free encyclopedia [online]. San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 2001- [cit. 2015-07-16].

BibleWorks for Windows (Windows 98/2000 Release), version 5.0.020w, BibleWorks, LLC, 2001.

DAVAR3, version: 3.0.2.319, J. Paleta, Lelekovice, Czech Republic, 1999-2009

Summary

The thesis Eschatological Discourse in Mark's Gospel deals with issues connected with the thirteenth chapter of Mark's Gospel. The most debated issues are the nature of traditions used by Mark, their dating and historical context, and the possibilities of its interpretation. Relating to the first issue, there is quite a brisk discussion about the existence or non-existence of pre-markan apocalypse, its extent, nature and origin. The issue of dating of Mark's Gospel is of a great importance for theology, but it is not an easy task, for there are not enough hints in the discourse itself to specify a precise date. This all makes the interpreting uneasy.

In the first chapter, I took a look at the genre of the discourse and showed, that eventhough it is not a typical apocalypse (mainly because of its emphasis on parenesis), its apocalyptic elements outweigh the parenetic elements.

In the second chapter, I shortly dealt with the textual context of the discourse and found out, that the discourse is firmly embedded into its context, and has many connections especially to the passion narrative.

In the third chapter an attention was paid to the structure of the discourse as well as to the chronology. It was stated, that there is a purposeful chronology in the discourse.

The question of composition was dealt in the fourth chapter. A few theories about the composition were introduced, firstly the famous Timothy Colani's „Little Apocalypse“ theory and then its reflexion by Rudolf Bultmann. It was shown, that both of them were driven in their thoughts by their antagonism against eschatology. Then I presented a widely accepted theory about the origination of the pre-markan apocalypse in the time of Caligula crisis, as well as two theories by Lars Hartman and Vicky Balabanski. The former author draws attention to the intertextuality of the discourse to the book of Daniel, the later introduces her theory of „Judean prediction“.

In the fifth chapter it was shown, how difficult it is to find a precise time for the discourse origination. It was stated, that the most probable date is the second half of sixties.

The main part of the thesis is chapter six, that contains the interpretation of individual verses and sections. Throughout this chapter, it was shown, that the prediction of the Temple was probably foretold by Jesus himself. In the question of

disciples, there seems to be a connection between the fall of the Temple and the consummation of the world. Concerning the historical context, it was shown, that verses 5b-13 can relate nearly to any part of the first century. It is very likely, that verses 9-13 (or 12-13) refer to Neronian persecution. The text shows, that Mark perceived his time eschatologically, but despite of that, he emphasize the importance of vigilance and patience.

The most important part of chapter 6 is the interpretation of verses 14-20. There is no real consensus what exactly „abomination of desolation“ is, except that it originates from the book of Daniel. There are quite a few theories about its historical identification, but it was argued, that no existing theory of identification can fully fit given description. There is also little consensus about the need of immediate escape from Judea. It is possible, that there is some connection of verses 14b-16 with the legend of flight to Pella. Also, the possibility of Antikrist in those verses was questioned, but it was shown, that this possibility is rather improbable.

Next important topic in chapter 6 is, what is described in verses 24-27. Against some commentators I argued, that the verses describe parousia, not the destruction of Jerusalem, that is probably implied in verse 19.

In chapter 7 I summarized the findings and expressed my opinion of some existing theories. I stated, that the discourse cannot be vaticinium ex eventu because of many reasons, and that the most probable dating is the second half of sixties. I also showed, that the connection of the fall of Jerusalem and parousia was established also among the Jews, and that the expectation of parousia about cca 70 AD was probably shared by some Jews and Christians. I also showed, that the discourse cannot speak about far and future ages, because it is firmly connected with the first century and fall of Jerusalem. It was also pointed out, that there was no formidable crisis in the primitive church caused by the delay of parousia. At the end of chapter 7 I accepted, that Mark probably used a pre-markan apocalypse of some extent, and that its origination could be in the time of Caligula crisis (40 AD). But I also stated, that this theory needs some addition.

In chapter 8 I proposed my own theory of interpretation, based on preceding assumptions. I suppose, that „abomination of desolation“ are Roman ensigns and „holy place“ (Mt 24, 15) is Jerusalem and Judea under the administration of Jerusalem. I postulated, that there could be a „Judean prophecy“, that possibly contained some part of the pre-markan apocalypse and could have some connection

with the prophecy mentioned in the legend of flight to Pella. This „prophecy“ warned against Roman armies (with ensigns) marching towards Jerusalem („holy place“). The first incident happened with the attack of Cestius Gallus in 66 AD. I also argued, that *hotan* in v. 14a could also mean „whenever“ and so the „prophecy“ could be used throughout all the Jewish war like warning and advice to immediately leave the town before marching Roman armies. I also showed, that there could be a person behind the „abomination of desolation“, and that this person could be a designate emperor Vespasian. According to my interpretation, he could also be the false messiah in verses 22-23, that could be affirmed by the miracles ascribed to him. He was also designated as a messiah by Flavius, and also as a ruler of the world by others. Those could be the false prophets. According to me, the discourse is dated around 69 AD, when Vespasian became an emperor.