

„Nezůstane kámen na kameni“: Pád Jeruzaléma v Markově evangeliu

DALIBOR PAPOUŠEK*

Pád Jeruzaléma a zničení Jeruzalémského chrámu v roce 70 n. l. je jednou z mála historických událostí 1. století, které se explicitně odrazily v mimokřesťanských pramenech i v raně křesťanské literatuře. Vzhledem k tomu, že se tato událost výrazně projevila zejména v dochovaných redakcích synoptických evangelií,¹ lze předpokládat, že pád Jeruzaléma ovlivnil utváření evangelijního mýtu, zvláště pašijového příběhu a jeho mytické lokalizace do Jeruzaléma, a stejně tak se promítl do koncepce nejstarších křesťanských dějin, především do obrazu prvotní jeruzalémské církve.

Tím, že projekt religionistického přepisu počátků křesťanství, inspirovaný Burtonem L. Mackem,² sestoupil k nejstarším vrstvám křesťanských pramenů spadajícím před rok 70 n. l. a ukázal jejich sociálně kotvenou diferencovanost, naznačil současně bohatství možných mýtotvorných zdrojů *Markova evangelia* jako nejstaršího dokladu svěbytného literárního žánru křesťanského životopisu (*bios*). Rozbor *Markova evangelia* je tak lo-

* Tato studie vznikla v rámci projektu „Jeruzalémská církev a její role v sociálním utváření raného křesťanství“, podporovaného Grantovou agenturou České republiky (č. grantu 401/09/1111). – Použité zkratky: *Ann.* = Tacitus, *Annales, Ab excessu divi Augusti* (Letopisy, Od smrti božského Augusta); *Ant.* = Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* (Židovské starožitnosti); *b.* = gemara Babylonského Talmudu; *Bell.* = Josephus Flavius, *Bellum Iudaicum* (Válka židovská); *Hist.* = Tacitus, *Historiae* (Dějiny); *Leg.* = Philo Alexandrinus, *Legatio ad Gaium* (Poselstvo ke Gaiovi); LXX = Septuaginta.

1 Mnozí badatelé zdůrazňují skutečnost, že synoptická evangelia jsou jedinými texty Nového zákona, které uvedené události jednoznačně odrážejí. S ohledem na soudobou židovskou apokalyptiku ovšem představují součást podstatně širšího náboženského kontextu. Srov. již Lloyd Gaston, *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, (Supplements to Novum Testamentum 23), Leiden: E. J. Brill 1970, 5.

2 Burton L. Mack, „On Redescribing Christian Origins“, *Method and Theory in the Study of Religion* 8/3, 1996, 247-269 (studie byla v upravené verzi zařazena do Mackovy knihy *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*, New York – London: Continuum 2001, 59-80). Srov. Dalibor Papoušek, „Burton L. Mack a projekt religionistické reinterpretace počátků křesťanství“, *Religio* 10/1, 2002, 95-112. Hlavní výsledky projektu podává sborník Ron Cameron – Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28), Atlanta: Society of Biblical Literature 2004.

gicky prvním krokem při sledování naznačených procesů v křesťanské mýtotvorbě ovlivněné tragickým vyvrcholením židovské války.³

Vaticinium ex eventu

Hlavní oporou pro stanovení absolutní chronologie (*terminus post quem*) synoptických evangelií často bývá Ježíšova předpověď zkázy Jeruzalémského chrámu, jak ji uvádí *Markovo evangelium* a jeho paralely u Matouše a Lukáše:

(1) A když vycházel z chrámu, řekl mu jeden z jeho učedníků: „Pohleď, Mistře, jaké to kameny a jaké stavby (*oikodomai*)!“ (2) Ježíš mu řekl: „Obdivuješ ty velké stavby (*megalás oikodomás*)? Nežůstane [zde] z nich kámen na kameni, všechno bude rozmetáno (*ú mé afethé hóde lithos epi lithon hos ú mé katalythé*).“

(Mk 13,1-2; srov. Mt 24,1-2; L 21,5-6)⁴

Rozmetání Chrámu je v této pasáži maximálně zdůrazněno zdvojeným záporom (*ú mé*), který se navíc pro zvýšení účinku opakuje.⁵ Obrat „kámen na kameni“ (*lithos epi lithon*) není v souvislosti se zničením Chrámu nikde jinde doložen (srov. *1 Kr* 9,7-8; *Mi* 3,12; *Jr* 7,14; 26,6.9.18; *Bell.* VI,301), v kontrastním smyslu by však mohl být narážkou na Ageovu výzvu k výstavbě Chrámu (*Ag* 2,15[16]).⁶

V interpretaci Ježíšovy předpovědi přibývá hlasů, které výrok jednoznačně chápou jako *vaticinium ex eventu* opírající se již o historickou zkušenost židovské války a zničení Chrámu.⁷ Důraz na konkrétní místo (*hó-*

3 Téma *Markova evangelia* je koneckonců i logickým návratem k důležitému bodu Maczkovy vědecké biografie. Vyhlášení projektu předcházela právě jeho zásadní monografie věnovaná Markovi. Viz Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress Press 1988.

4 Biblické citace vycházejí z Českého ekumenického překladu; viz *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha: Česká biblická společnost³1985. Kritické edice originálního znění viz Karl Elliger – Wilhelm Rudolph et al. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft⁴1990; Alfred Rahlfs (ed.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft⁵Eberhard Nestle – Kurt Aland et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft⁶1979.

5 Srov. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* II, (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Freiburg – Basel – Wien: Herder³1984, 271.

6 *Ag* 2,15-16: „Dříve než byl v Hospodinově chrámě kladen kámen ke kameni (LXX: *kai hyperanó pro tú theinai lithos epi lithon en tó naó kyriú*), co se dálo?“ Srov. R. Pesch, *Das Markusevangelium* II..., 271; viz též Tom Holmén, „An Inverse Strategy: Jesus' View of the Eschatological Purity?“, referát na mezinárodním symposiu *Historický Ježíš / Jesus Research* (Praha, Centrum biblických studií, 17.-19. března 2005).

7 Ještě na počátku 70. let 20. století mohl Lloyd Gaston konstatovat, že většina autorů považuje výrok za autentický (*No Stone...*, 65). Z pozdějších prací se k autenticitě vý-

de) zřejmě odkazuje přímo k budovám (*oikodomai*) na chrámové plošině, a mohl by tak odrážet bezprostřední znalost průběhu a výsledku ničení, které se týkalo pouze chrámových staveb, nikoli terasy samé.⁸ Exaltovaný jazyk ukazuje na relativní historickou blízkost tragické události, která se projevuje i v jiných pasážích evangelia.⁹

V souvislosti s diskusí o významu Ježíšovy předpovědi zániku Chrámu a jeho místě v kompozici evangelia se spíše jen na okraj¹⁰ připomíná důležitá analogie, kterou představuje zmínka Josepha Flavia o Ježíši, synu

roku s určitými výhradami kloní zvláště Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* II..., 271; Martin Hengel, „Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums“, in: Hubert Cancik (ed.), *Markus-Philologie: Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 33), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1984, 1-45: 21-25; Dieter Lührmann, *Das Markusevangelium*, (Handbuch zum Neuen Testament 3), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, 217-218; Craig A. Evans, „Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 10, 1992, 89-147; Kurt Paesler, *Das Tempelwort Jesu: Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelneuerung im Neuen Testament*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 184), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 76-92.

- 8 Gerd Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 8), Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 267 (anglicky: *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Edinburgh: T. & T. Clark 1992, 259).
- 9 Podobným dokladem nedávné válečné zkušenosti by mohla být souvislost s Ježíšovým výrokem o léčení v den šabatu: „Je dovoleno v sobotu jednat dobře, či zle, život zachránit, či utratit?“ (*Mk* 3,4.) Napětí zřetelně vyvstane při srovnání s Lukášovou zmírňující verzí téhož výroku, která postrádá vyhrocený dodatek: „Je dovoleno v sobotu uzdravovat, nebo ne?“ (*L* 14,3.) Markova verze odkazuje k diskusi, která se poprvé objevila v době makabejského povstání a týkala se možnosti ozbrojené obrany během šabatu: „Proti každému, kdo proti nám začne válku, budeme bojovat i v den sobotní! Nedáme se všichni pobít, abychom jako naši bratři zemřeli v úkrytech.“ (*I Mak* 2,41; srov. *Ant.* XII,272-277.) Židovská válka toto téma opět aktualizovala. Héródés Agrippa II. se např. poukazem na otcovské zákony dodržování šabatu pokoušel odradit povstalec od další eskalace války (*Bell.* II,392-395). Válečné akce však ve vypjatých situacích probíhaly i v den šabatu (*Bell.* II,517). Na respekt k šabatu se odvolal i Jochanan z Gischaly, když na tento den u Římanů vymohl příměří, jehož ovšem vzápětí využil k útěku z obleženého Jeruzaléma (*Bell.* IV,98-103). Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 268-269 (id., *The Gospels...*, 260-261).
- 10 Srov. Gerd Lüdemann, *Ketzer: Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart: Radius-Verlag 1996, 42. Významnou monografickou výjimku představuje Bent Noack, *Jesus Ananiassøn og Jesus fra Nasaret: En drøftelse af Josefus, Bellum Judaicum VI,5,3, København: Institut for Bibelsk Eksegese – Kommission hos G. E. C. Gas Forlag 1975; viz též Marinus A. Wes, „Mourning Becomes Jerusalem: Josephus, Jesus the Son of Ananias, and the Book of Baruch (I Baruch)“, in: Jan N. Bremmer – F. García Martínez (eds.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of A. S. van der Woude*, (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 5), Kampen: Kok Pharos 1992, 119-150; Rebecca Gray, *Prophetic Figures in Late Second**

Ananovu (Ješu'a ben Chanina), jenž v předvečer židovské války prorokoval pád Města i Chrámu:

(300) A co bylo nad toto vše hroznější: Jakýsi Jéšúa, syn Ananův (*Iésús tis hyios Ananúu*), prostého rodu a venkovan, přišel čtyři léta před válkou [62 n. l.], když Město žilo v hlubokém míru a ve značném blahobytu, ke slavnosti, při které si všichni stavějí podle zvyku v posvátném obvodu (*to hieron*) stany [svátek Sukot] k počtě boží, a náhle začal vyvolávat: (301) „Hlas od východu, hlas od západu, hlas ze čtyř světových stran, hlas proti Jeruzalému a proti chrámu (*náos*), hlas proti ženichům a nevěstám, hlas proti veškerému lidu (*láos*)!“ Ve dne i v noci obcházel všemi ulicemi a toto provolával. (302) Někteří z předáků občanstva se pohněvali nad tou zlou věštbou, chytili toho člověka a ztrýznili jej mnoha ranami. On však se neozval ani nad sebou, ani jednotlivě proti těm, kdo jej bili, nýbrž vytrvale volal o hlasech jako před tím. (303) Proto došli židovští úředníci k názoru, jak tomu také bylo, že ten muž má boží vnuknutí, a odvedli jej k římskému správci. (304) Tam, ač byl důtkami bičován až na kosti, neprosil o milost, ani nezaslzel, nýbrž hlasem jak nejvíce mohl plačtivým na každou ránu odpovídal: „Běda Jeruzalému!“ (305) Albinus, neboť to byl správce, se ho ptal, kdo je a odkud a proč to volá. Na to on ani slůvkem neodpověděl a nepřestal pronášet nářek nad Městem. Až konečně Albinus uznal, že jde o šílenství, a propustil jej. (306) On pak se v době až do války nestýkal s nikým z občanů ani ho nikdo neviděl s někým rozmlouvat. Denně, jako by přednášel modlitbu, nařikal: „Běda Jeruzalému!“ (307) Nezlořečil nikomu z těch, kdo jej denně bili, ani nežehnal těm, kdo mu poskytovali potravu. Pro všechny měl jedinou pochmurnou a věštící odpověď. Nejvíce volal o svátcích. (308) Tak mluvil po sedm let a pět měsíců [62-69 n. l.]. Neochabl jeho hlas ani nebyl unaven. Ustal teprve, když spatřil, jak jsou za obležení věštbý ve skutek uvedeny. (309) Obcházel totiž po hradbách a volal hlasem daleko pronikajícím: „Znovu běda Městu i lidu a chrámu!“ Když nakonec připojil: „Běda i mně“, zabil jej na místě kámen vymrštěný z kamenometu, který jej udeřil. Vypustil duši, volaje ještě ony věštbý.

(Bell. VI,300-309)¹¹

Jakkoliv je vystoupení Ježíše, syna Ananova, komponováno Josephem jako vyvrcholení zlozvěstných znamení, jež mají doložit neodvratnost pádu Města i Chrámu (Bell. VI,289-299; srov. Hist. V,13,1), nepostrádá, na rozdíl od ostatních příkladů, které jsou zjevnou nehistorickou retrospektivou, jistou hodnověrnost.

Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus, Oxford: Oxford University Press 1993, 158-163; Bernhard Mutschler, „Geschichte, Heil und Unheil bei Flavius Josephus am Beispiel der Tempelzerstörung: Zur Komposition von Jos. bell. 6,285-315“, in: Jörg Frey – Stefan Krauter – Hermann Lichtenberger (eds.), *Heil und Geschichte: Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 248), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2009, 103-127: 113-119.

- 11 Citace *Války židovské* vycházejí z překladu Jaroslava Havelky a Jaroslava Šonky; viz Josephus Flavius, *Válka židovská* I-II, (Antická knihovna 60 a 64), Praha: Academia 2004.

Významné paralely mezi vystoupením Ježíše, syna Ananova, a postojů Ježíše Nazaretského k Chrámu, jak jsou prezentovány zvláště v synoptických evangeliích, přehledně shrnul Craig A. Evans:¹² Oba protagonisté vstupují do posvátného chrámového obvodu (*to hieron*: Mk 11,11; 15,27; 12,35; 13,1; 14,49; *Bell*. VI,301) v době svátku (*heortē*: Mk 14,2; 15,6; J 2,23; *Bell*. VI,300). Oba mluví o zkáze Jeruzaléma (*L* 19,41-44; 21,20-24; *Bell*. VI,301), Chrámu (*náos*: Mk 13,2; 14,58; *Bell*. VI,301) a lidu (*lós*: Mk 13,17; *L* 19,44; 23,28-31; *Bell*. VI,301). Oba ve svých výročích odkazují na Jeremjášovo proroctví („doupě lupičů“: Mk 11,17; *Jr* 7,11; „hlas proti ženichům a nevěstám“: *Bell*. VI,301; *Jr* 7,34). Oba jsou zadrženi (*syl-lambanein*: Mk 14,48; *J* 18,12; *Bell*. VI,302) nikoliv římskými, nýbrž židovskými představiteli, napojenými především na kněžskou aristokracii.¹³ Oba jsou zbiti (*paiein*: Mk 14,65; *Mt* 26,68; *Bell*. VI,302) a předání římskému prokurátorovi (*égagon auton epi ton Piláton*: *L* 23,1; *agagúsin ... epi ton ... eparchon*: *Bell*. VI,303). Oba jsou římským úředníkem vyslycháni (*erótán*: Mk 15,4; *Bell*. VI,305) a odmítají odpovědět (*úden apokrí-nesthai*: Mk 15,5; *Bell*. VI,305). Oba jsou na jeho příkaz bičováni (*mastígún / mastix*: *J* 19,1; *Bell*. VI,304) a u obou římský prokurátor pochybuje o jejich vině, třebaže je nakonec propuštěn pouze Ježíš, syn Ananův (*apolyein*: Mk 15,9; *Bell*. VI,305).

I když je třeba uznat oprávněnost Evansovy poznámky, že paralely obou příběhů, zvláště v reakcích židovské a římské moci, mohou být dány spíše obvyklým dobovým postupem v právních a trestních záležitostech než přímou literární závislostí obou celků, méně přijatelná je jeho teze o tom, že případ Ježíše, syna Ananova, spadá ve srovnání s Ježíšem Nazaretským do doby „o generaci pozdější“.¹⁴ Evans se tak oklikou vrací k otevřené polemice s názorem Burtona L. Macka, který celý pašijový příběh považuje za fiktivní.¹⁵ Je-li ovšem věštba synoptického Ježíše *vaticinium ex eventu*, pak jde o příběhy, které byly redakčně dotvořeny Markem a Josephem Flaviem přibližně ve stejnou dobu a pod vlivem téže události – pádu Jeruzaléma a zániku Chrámu. Oba autory tu – přes zásadní rozdíly – spojuje snaha vyrovnat se prostřednictvím analogických vyprávění s tímto tragic-

12 Craig A. Evans, *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*, (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 25), Leiden: E. J. Brill 1995, 359-362, viz též 376-378, 445-446.

13 Srov. Richard A. Horsley, „Like One of the Prophets of Old: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus“, *Catholic Biblical Quarterly* 47, 1985, 425-463: 451; Richard A. Horsley – John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, 173-174.

14 C. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries...*, 361, pozn. 48.

15 B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, 55, 88-89, 262-265. Srov. C. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries...*, 39.

kým zlomem. Předpověď zániku Chrámu je v obou případech dodatečnou „racionalizací katastrofy“.¹⁶

Pro analýzu Ježíšovy věštby (*Mk* 13,1-2) je ovšem zásadní její redakční zapojení do širšího kontextu tzv. Malé apokalypsy (*Mk* 13,1-37), jež je uvedena právě Ježíšovou předpovědí naprosté zkázy Chrámu.

Malá apokalypsa a její předmarkovská vrstva

Ježíšovo *vaticinium* slouží v kompozici Malé apokalypsy jako úvodní prohlášení (*apofthegma*),¹⁷ na které navazuje rozhovor se čtyřmi učedníky na Olivové hoře (*Mk* 13,4-5). Místo rozmluvy s omezeným počtem vybraných následovníků (Petr, Jakub, Jan, Ondřej; srov. *Mk* 5,37-43; 9,2-13; 14,33-42) je situováno záměrně na vrchol proti Chrámu s důrazem na prorocká očekávání (*Za* 14,4), která má Ježíš naplnit. Ježíšova apokalyptická řeč, zapojená v textu jako odpověď na dvojí otázku učedníků,¹⁸ představuje nejdelší výrokovou kompozici, kterou *Markovo evangelium* obsahuje.¹⁹

Přestože má Malá apokalypsa charakter soukromé rozmluvy mistra s vybranými žáky, převažuje v ní apokalyptika nad parénézí. Právě její

-
- 16 B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, 316. – Jejich další paralelou by mohl být nářek nad Jeruzalémem, zachovaný ve sbírce *Q* 13,34-35: „(34) Jeruzaléme, Jeruzaléme, který zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kteří byli k tobě posláni, kolikrát jsem chtěl shromáždit tvé děti, tak jako kvočna shromažďuje kuřátka pod svá křídla, a nechťeli jste! (35) Hle, ve svém domě [Chrámu] zůstanete sami (/váš dům zůstane pustý; *idú afitetai hýmín ho oikos hýmón*). Pravím vám, že mě neuzříte, dokud nepřijde chvíle, kdy řeknete: Požehnaný, který přichází ve jménu Hospodinově/Páně.“ Srov. David R. Catchpole, „Temple Traditions in Q“, in: William Horbury (ed.), *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 48), Sheffield: Sheffield Academic Press 1991, 305-329; Kyu Sam Han, *Jerusalem and the Early Jesus Movement: The Q Community's Attitude toward the Temple*, (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 207), London – New York: Sheffield Academic Press 2002; John S. Kloppenborg, „*Evocatio deorum* and the Date of Mark“, *Journal of Biblical Literature* 124/3, 2005, 419-450: 441-450.
- 17 K termínu *apofthegma* viz již Rudolf Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, (Forschungen zur Literatur und Religion des Alten und Neuen Testaments 29), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [1921] 91979, 8-73.
- 18 První část otázky se soustřeďuje na časový bod (*pote*; srov. *Mk* 13,35), kdy „to“ (*tauta*), tj. zničení Chrámu, nastane, zatímco druhá část otázky se ptá, jaké bude „znamení (*to semeion*), až se začne všechno schylovat ke konci (*tauta synteleisthai panta*; srov. *Mk* 13,30)“. V otázce spojující zánik Chrámu s eschatologickým koncem věku zaznívá – podobně jako v dalších částech apokalyptické řeči – ohlas Danielova proroctví: „Kdy nastane konec (LXX: *synteleia*) těch podivuhodných věcí?“ (*Da* 12,6); „... až se dovrší rozptýlení svatého lidu, dovrší se i všechno toto (LXX: *syntelesthésetai tauta panta*)“ (*Da* 12,7). Srov. R. Pesch, *Das Markusevangelium II...*, 275-276.
- 19 Srov. R. Pesch, *Das Markusevangelium II...*, 264.

apokalyptický rozměr je v kontextu evangelia naprosto výjimečný.²⁰ Vlastní Ježíšova řeč je členěna do čtyř částí instruktivně popisujících eschatologická znamení a pravidelně prokládaných parenetickou formulí (viz tab. 1).²¹

113,1-2	Ježíš předpovídá zánik Chrámu
13,3-4	Učedníci žádají o znamení, podle kterého poznají, že nastává konec
13,5-37	Ježíš předpovídá budoucí události
(I) 13,5-8	Počáteční znamení Války a hrozby válek Národ proti národu, království proti království Zemětřesení a hlad
(II) 13,9-13	Nabádání Mnozí svedou mnohé Nelekejte se, to bude teprve začátek bolestí Utrpení v diaspoře Vydání soudům Bílení v synagogách Bratr bratra vydá na smrt
(III) 13,14-23	Nabádání Nemějte starost, co budete mluvit Kdo vytrvá, bude spasen Znesvěcení v Jeruzalémě (Kdo čte, rozuměj) Nabádání Utečte do hor Vystříhejte se falešných mesiášů
(IV) 13,24-37	Znesvěcení stvoření Slunce a měsíc přestanou svítit, hvězdy budou padat Přijde Syn člověka Nabádání Poučte se od fikovníku Bděte

Tab. 1. Schéma struktury Malé apokalypsy.²²

20 Srov. Egon Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalyptik*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 134), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, 9-14; B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, 325.

21 Nejvýraznější parenetický signál představuje imperativ *blepete* (Mk 13,5.9.23.33); srov. též *mé throeisthe* (Mk 13,7); *mé promerimnáte* (Mk 13,11); *mathete* (Mk 13,28); *agrypneite* (Mk 13,33); *grégoreite* (Mk 13,37).

22 B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, 317. V detailním členění komplikovaného textu Malé apokalypsy zdaleka nepanuje shoda, mnozí badatelé upozorňují ještě na jeden

Konečná redakce Malé apokalypsy, jak naznačuje už její věštebná expozice (Mk 13,1-2), byla utvářena situací krátce po pádu Jeruzaléma v roce 70 n. l., avšak struktura textu současně vykazuje značné napětí mezi redakcí a starší tradicí, mezi minulostí a přítomností, mezi historií a apokalyptickou vizí.²³ Výhodiskem analýzy, na kterém se shoduje většina badatelů,²⁴ je identifikace „znesvěčující ohavnosti“ (Mk 13,14) a její souvislosti s osudem Chrámu. Přes řadu pronikavých pokusů²⁵ nejpřesvědčivěji působí interpretace, kterou v klasické podobě předložil již Gustav Hölscher²⁶ a nověji rozpracoval především Gerd Theissen.²⁷

-
- kompoziční šev v závěru řeči (Mk 13,28), kde je po výčtu eschatologických znamení, vrcholících parusíí Syna člověka (Mk 13,24-27), naznačena časová naléhavost eschatologického zlomu s odpovídajícími parentickými výzvami. Srov. E. Brandenburger, *Markus 13...*, 17-20, 164-165; Eve-Marie Becker, „Markus 13 Re-visited“, in: Michael Becker – Markus Öhler (eds.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/214), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2006, 95-124; Timothy C. Gray, *The Temple in the Gospel of Mark: A Study in Its Narrative Role*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/242), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2008, 94-155.
- 23 Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 136 (id., *The Gospels...*, 128).
- 24 Přehled staršího bádání viz zejm. George R. Beasley-Murray, *Commentary on Mark Thirteen*, London – New York: Macmillan 1957, 59-72; Rudolf Pesch, *Naherwartungen: Tradition und Redaktion in Mk 13*, (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Düsseldorf: Patmos 1968, 19-47; E. Brandenburger, *Markus 13...*, 21-42; G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 133-136 (id., *The Gospels...*, 125-127).
- 25 Luise Schottroffová umísťuje Malou apokalypsu do doby Vespasianovy vlády (68-79 n. l.), kdy byli křesťané pronásledováni především pro vypjatý mesianismus, který Římané považovali za politicky nebezpečný (Luise Schottroff, „Die Gegenwart in der Apokalyphter der synoptischen Evangelien“, in: David Hellholm [ed.], *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1989, 707-728). Podle G. Theissena odpovídá toto datování době Markovy redakce, nikoliv ovšem vzniku předloh, které při sestavování evangelia Marek použil. Martin Hengel („Entstehungszeit...“, 1-45) vychází z tradiční lokalizace vzniku *Markova evangelia* do Říma, a útrapy křesťanů zmiňované Markem proto spojuje s Nero novým pronásledováním (*Ann. XV,44*). G. Theissen však oprávněně upozorňuje, že neronovské sankce spadají do dřívější doby (64 n. l.) než židovská válka (66-70 n. l.), a Hengelova argumentace tak v tomto bodě neodpovídá vnitřní chronologii Markova pojetí. Ke kritice obou uvedených interpretací viz G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 133-134 (id., *The Gospels...*, 125-126); celkový přehled dalších interpretací viz Adela Yarbo-Collins, „The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context“, *Biblical Research* 41, 1996, 5-36.
- 26 Gustav Hölscher, „Der Ursprung der Apokalypse Mk 13“, *Theologische Blätter* 12, 1933, 193-202. K jeho předchůdcům viz John S. Kloppenborg, „*Evocatio deorum...*“, 425, pozn. 18.
- 27 G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 133-176 (id., *The Gospels...*, 125-165). Srov. též Joel Marcus, „The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark“, *Journal of Biblical Literature* 111/3, 1992, 441-462.

Ve struktuře Markova textu se projevuje rozpor mezi rámováním Ježíšových slov a vlastním diskurzem. Ve verších 13,5 („mějte se na pozoru“) a 13,37 („co vám říkám, říkám všem“) se Ježíš obrací k „posluchačům“, jak to odpovídá celkové situaci. Ve verši 13,14 („kdo čte, rozuměj“) se však náhle obrací ke „čtenářům“. Lze předpokládat, že tu v kompozici Malé apokalypsy Marek použil starší tradici, snad i v podobě jakéhosi letáku určeného k individuálnímu čtení – na rozdíl od diskurzivního celku Malé apokalypsy, která je v závěru adresována dokonce „všem“ posluchačům (Mk 13,37).²⁸ Tento leták nebyl patrně určen k veřejné cirkulaci, nýbrž naopak použitím tajemných narážek a symbolů vyzýval k útěku do hor (Mk 13,14), aniž by nezasvěcení mohli vědět, oč se jedná. Theissen záměrně pracuje s minimální možnou verzí této předmarkovské apokalypsy sestávající ze tří částí, které zahrnují vylíčení počátku běd (Mk 13,7-8), velkého soužení (Mk 13,14-20) a příchodu Syna člověka (Mk 13,24-27):²⁹

(7) Až uslyšíte válečný ryk a zvěsti o válkách, nelekejte se! Musí to být, ale to ještě nebude konec. (8) Povstane národ proti národu a království proti království, v mnohých krajinách budou zemětřesení, bude hlad. To bude teprve začátek (porodních) bolestí. ...

(14) Když pak uvidíte „nesvévující ohavnost“ stát tam, kde být nemá – kdo čte, rozuměj – tehdy ti, kdo jsou v Judsku, ať uprchnou do hor; (15) kdo je na střeše, ať sestupuje a nevchází do domu, aby si odtud něco vzal; (16) a kdo je na poli, ať se nevrací domů, aby si vzal plášť. (17) Běda těhotným a kojícím v oněch dnech! (18) Modlete se, aby to nebylo v zimě. (19) S těmi dny přijde takové soužení, jaké nebylo od počátku Božího stvoření až do dneška a nikdy nebude. (20) A kdyby Pán nezkrátil ty dny, nebylo by spaseno žádné tělo [člověk]. Ale kvůli svým vyvoleným zkrátí ty dny. ...

(24) Ale v těch dnech po onom soužení zatmí se slunce, měsíc ztratí svou záři, (25) hvězdy budou padat z nebe a mocnosti, které jsou v nebesích, se zachvějí. (26) A tehdy uvidí Syna člověka přicházet v oblacích s velikou mocí a slávou. (27) Tehdy vyšle anděly a shromáždí své vyvolené od čtyř úhlů větrů [stran] světa, od nejzazších konců země až po nejzazší konce nebe.

(Mk 13,7-8.14-20.24-27)

28 G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 137 (id., *The Gospels...*, 129). Méně přesvědčivou, harmonizující interpretaci tohoto rozporu nabízí např. Larry Perkins, „Let the Reader Understand“: A Contextual Interpretation of Mark 13,14“, *Bulletin for Biblical Research* 16/1, 2006, 95-104.

29 G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 139 (id., *The Gospels...*, 130). Rudolf Pesch dospěl k verzi Mk 13,7-9.[10].11-13.14-22.24-31 (*Das Markusevangelium...* II, 266-267; srov. *Naherwartungen...*, 207-218), přičemž navazoval zvláště na závěry Ferdinanda Hahna, který předložil verzi Mk 13,7-8.(9-13).14-22.24-31 („Die Rede von der Parusie des Menschensohnes, Markus 13“, in: Rudolf Pesch – Rudolf Schnackenburg [eds.], *Jesus und der Menschensohn: Für Anton Vögtle*, Freiburg im Breisgau: Herder 1975, 240-266). John S. Kloppenborg pracuje s verzí Mk 13,6-8.12-13.14-22.24-27 („*Evocatio deorum...*“, 425). Podrobný přehled starších alternativních řešení viz zejm. E. Brandenburger, *Markus 13...*, 21-42.

Starší vrstva apokalyptické tradice, adaptovaná Markem v souvislosti s historickým zánikem Chrámu, prosvítá v Malé apokalypse ve všech třech pasážích: v dramatickém vykreslení „porodních bolestí“ nadcházejících pohrom (Mk 13,7-8), v narážkách na „znesvěčující ohavnost“ a s ní spojenou kulminací útrap (Mk 13,14-20) i v líčení vysvobozujícího příchodu „Syna člověka“ (Mk 13,24-27). Jako výchozí zdroj apokalyptických obrazů, dokonce výslovně zmiňovaný v Matoušově paralelní verzi (Mt 24,15), posloužila prorocká kniha *Daniel*.³⁰

Předmarkovská apokalypsa je Danielem inspirována v důrazu na aktuální neodvratnost eschatologické budoucnosti,³¹ přebírá klíčový alegorický obraz „znesvěčující ohavnosti“ instalované na posvátném místě,³² v souladu s prorokem hovoří o nebývale velkém soužení³³ a celou apokalyptickou vizi završuje příchodem Syna člověka s odpovídajícími nebeskými efekty.³⁴ Je tedy zřejmé, že Marek nahlíží svou přítomnost (a eschatologickou budoucnost) nejméně prostřednictvím dvou rovin starší tradice – Danielova proctví a jeho předmarkovské apokalyptické adaptace, která již patrně byla literárně fixována.

- 30 G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 139 (id., *The Gospels...*, 135). Srov. Klaus Koch, „Spätisraelitisch-jüdische und urchristliche Danielrezeption vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels“, in: Reinhard Gregor Kratz – Thomas Krüger (eds.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld: Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstages von Odil Hannes Steck*, (Orbis Biblicus et Orientalis 153), Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 93-123: 107-110.
- 31 Mk 13,7: „Musí to být (*dei genesthai*), ale to ještě nebude konec (*all' úpó to telos*).“ *Da* 2,28,45: „[Bůh] dal králi Nabúkadnesarovi poznat, co se stane v posledních dnech (LXX: *ha dei genesthai ep' eschatón tón hémerón*). ... Veliký Bůh dal králi poznat, co se v budoucnu stane (LXX: *ta esomena ep' eschatón tón hémerón*).“
- 32 Mk 13,14: „Když pak uvidíte ‚znesvěčující ohavnost‘ (*to bdelygma tés erémoseós*) stát tam, kde být nemá ...“ *Da* 12,11: „Od doby, kdy bude odstraněna každodenní oběť a vztyčena ohyzdná modla pustošitele (LXX: *to bdelygma tés erémoseós*) ...“ (srov. *Da* 9,27; 11,31).
- 33 Mk 13,19: „S těmi dny přijde takové soužení, jaké nebylo od počátku Božího stvoření až do dneška a nikdy nebude (*hai hémerai ekeinai thlipsis hoia ú gegonen toiauté ap' archés ktiseós hén ektisen ho theos heós tú nýn kai ú mé genétai*).“ *Da* 12,1: „Bude to doba soužení, jaké nebylo od vzniku národa až do té doby (LXX: *ekeiné hé hémerá thlipseós, hoia úk egenesthé af' hú egenesthésan heós tés hémeras ekeinés*).“
- 34 Mk 13,26-27: „A tehdy uzří Syna člověka přicházet v oblacích (*ton hyion tú anthrópú erchomenon en nefelais*) s velikou mocí a slávou. Tehdy vyšle anděly a shromáždí své vyvolené od čtyř větrů [stran] světa, od nejzazších konců země po nejzazší konce nebe.“ *Da* 7,13-14: „Viděl jsem v nočním vidění, hle, s nebeskými oblaky přicházel jakoby Syn člověka (LXX: *epi tón nefelón tú úranú hós hyios anthrópú érchetó*); ... A byla mu dána vladařská moc, sláva a království, aby ho uctivali všichni lidé [různých] národností a jazyků.“

Historický kontext předmarkovské apokalypsy

Výčet apokalyptických hrůz, které tento předmarkovský pramen podává, je ve srovnání se soudobou produkcí židovských i křesťanských apokalyps (2 *Bár* 27,1-15; 70,6-10; *ZjAbr* 30,3-5; *Jub* 23,13; 4 *Ezd* 9,3; 13,31; *Zj* 8-12, 15-16) poměrně chudý. Vypočítává pouze války, zemětřesení a hlad (*Mk* 13,7-8).³⁵ Podle Theissena nerozvinutost těchto apokalyptických *topoi* připouští možnost, že představují nepřímý vzdálený ohlas konkrétních historických událostí.³⁶ Za apokalyptickými narážkami by se tedy mohly skrývat „historicky reálné“ války mezi královstvími a národy (*Mk* 13,7-8), lokální zemětřesení a hlad (*Mk* 13,8), případně působení „falešných proroků“ (*Mk* 13,6).³⁷

Vzhledem k tomu, že tyto události jsou označeny jako „začátek porodních bolestí“ (*Mk* 13,8), musejí být z logiky eschatologické předpovědi již minulostí, a to ve vztahu k aktuálním adresátům předmarkovské apokalypsy. Její potenciální „čtenáři“ (*Mk* 13,14) tyto války a pohromy sami nezažili, ale „slyšeli“ o nich. Je proto třeba hledat historický kontext, v němž (1) války probíhaly v nedávné minulosti od doby sepsání apokalypsy, (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. Nedlouho po těchto válkách by se měla objevit „znesvěčující ohavnost“ na místě, kdy by nikdy „stát“ neměla. Toto „místo“ musí být v blízkosti adresátů textu, aby „znesvěčující ohavnost“ mohli uvidět a nato utéci do hor; útěk by měl proběhnout během zimy nebo v nastávající zimě.

Datování textu předmarkovské apokalypsy je určeno především kontextuálním zasazením „znesvěčující ohavnosti“, jež se s největší pravděpodobností váže ke krizovému událostem v roce 40/41 n. l. na samém

35 Nejblíže výčtu pohrom Malé apokalypsy (*Mk* 13,7-8) stojí 4 *Ezd* 9,3: „A až bude na světě pozorováno zemětřesení a zmatek lidí (a knížata budou bojovat mezi sebou) ...“, a 4 *Ezd* 13,31: „Jedni se budou stavět proti druhým, město proti městu, místo proti místu a národ proti národu, království proti království.“ Obě apokalypsy také ještě plně nedosahují univerzálního eschatologického zacílení, jak to naznačují termíny zdůrazňující lokálnost zemětřesení (*seismoi kata topús*, *Mk* 13,8; *motio locorum*, 4 *Ezd* 9,3). Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 143-144 (id., *The Gospels...*, 135-136). Citace starozákonních pseudepigráfů vycházejí z překladu Starozákonní překladatelské komise České biblické společnosti: Zdeněk Soušek (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti: Mimo-biblické židovské spisy: pseudepigrafy I-III*, Praha: Vyšehrad 1995, 1998, 1999.

36 Nepřímo tuto tezi podporuje i způsob, jakým markovskou látku dále rozvíjí Lukáš. K Markovu „začátku porodních bolestí“ (*Mk* 13,7-8), který celkem jednoznačně spojuje s židovskou válkou (srov. *L* 21,20), přidává další apokalyptické pohromy: „Povstane národ proti národu a království proti království, budou veliká zemětřesení a v mnohých krajinách hlad a mor, hrůzy a veliká znamení z nebes“ (*L* 21,10-11).

37 G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 144 (id., *The Gospels...*, 136).

sklonku vlády císaře Caliguly. K tomuto klasickému řešení³⁸ Theissen doplňuje širší historický kontext, který komplexněji odpovídá obecné charakteristice „začátku porodních bolestí“. Jejich eschatologické vykreslení se podle něj váže k událostem v letech 35-41 n. l., konkrétně římskému konfliktu s Parthy (35-36/37 n. l.),³⁹ válce s Nabatejci (36-37 n. l.),⁴⁰ incidentu na posvátné samaritánské hoře Gerizím (36 n. l.)⁴¹ a krizi vyvolané Caligulovým rozhodnutím instalovat v Jeruzalémském chrámu vlastní sochu (39-41 n. l.).⁴²

V uvedeném období byli syrskými legáty Lucius Vitellius (35-39? n. l.) a Publius Petronius (39-42 n. l.), kteří do dění v Palestině výrazně zasahovali.

Vitellius byl vyslán jako římský místodržitel do Sýrie v roce 35 n. l., aby pacifikoval výbojného parthského krále Artabana, který posílil své pozice v Arménii. Zpočátku Vitellius úspěšně prosadil loajálního Mithridata za krále Arménie a Tiridata za krále Parthie. Artabanés uprchl, ale posléze získal parthský trůn zpět. Díky Vitelliovu diplomatickému úsilí⁴³ však bylo nakonec v roce 36/37 n. l. dosaženo míru, jenž byl stvrzen na hraničním mostě přes Eufrat.⁴⁴ Hostitelem mírových jednání byl Héródés Antipás, tetrarcha v Galileji a zajordánské Pereji.

V téže době vypukla v Palestině válka mezi Héródem Antipou (4 př. n. l. – 39 n. l.) a nabatejským králem Aretou IV. (9 př. n. l. – 40 n. l.), který hodlal využít římského zaneprázdnění v Parthii. Héródés Antipás původně uzavřel sňatek s dcerou Arey IV., patrně z politických důvodů, aby si za-

38 Srov. G. Hölscher, „Der Ursprung der Apokalypse...“, 193-202.

39 *Ant.* XVIII,101-105. Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 146 (id., *The Gospels...*, 137).

40 *Ant.* XVIII,109-119. Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 85-101, 146 (id., *The Gospels...*, 81-97, 137).

41 *Ant.* XVIII,85-89. Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 146-148 (id., *The Gospels...*, 137-138).

42 *Bell.* II,184-203; *Ant.* XVIII,256-309; *Leg.* 197-337; viz též *b.Sota* 33a; *Hist.* V,9,2; *Ann.* XII,54,1. Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 149-161 (id., *The Gospels...*, 141-151).

43 Římané se v této době záměrně vyhýbali přímé vojenské intervenci v Parthii a spoléhali na diplomatická jednání a podporu vzdorokrálů (*Ann.* VI,35-37.41-44).

44 Josephus (*Ant.* XVIII,101-105) datuje uzavření míru ještě do roku 36 n. l., tj. na skloněk Tiberiovy vlády (zemřel 17. března 37 n. l.), zatímco podle Suetonia (*Caligula* 14) proběhlo mírové jednání až po nástupu Caliguly na římský trůn (srov. Suetonius, *Vitellius* 2; Dio Cassius LIX,27). Theissen se kloní k pozdějšímu datování (*Lokalkolorit...*, 146; *The Gospels...*, 137). K dřívějšímu datování viz např. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135): A New English Version by Geza Vermes and Fergus Millar* I, Edinburgh: T. & T. Clark 1973, 351; E. Mary Smallwood, *Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations*, (Studies in Judaism in Late Antiquity 20), Leiden: E. J. Brill 1981, 186, pozn. 22.

jistil jižní hranice proti arabským Nabatejcům. Během pobytu v Římě však uzavřel nový sňatek s Héródiadou, manželkou svého nevlastního bratra Héróda Filipa (*Ant.* XVIII,136; *Mk* 6,17),⁴⁵ a se svou původní nabatejskou manželkou – patrně na nátlak samotné Héródiady – se rozvedl (*Ant.* XVIII,109-112).⁴⁶

Aretás IV. v odvetu za zrušení politického sňatku své dcery obnovil někdejší územní požadavky Nabatejců. Využil smrti tetrarchy Héróda Filipa (4 př. n. l. – 34 n. l.) a v roce 36 n. l. vojensky obsadil jeho bývalé území. Když se mu Antipás postavil, uštědřil mu drtivou porážku (*Ant.* XVII,114)⁴⁷ a postoupil až do Damašku.⁴⁸ Proti Aretovi musel z pověření císaře Tiberia vojensky zasáhnout římský místodržitel Vitellius.

V době konfliktu s Nabatejci (36 n. l.) vystoupil v Samařsku jakýsi prorok, který vedl zástup svých následovníků na posvátnou samaritánskou horu Gerizím, kde slíbil najít ztracené nádoby z původní Mojžíšovy svatyně.⁴⁹ Pontius Pilatus, římský prokurátor v Judeji (26-36/37 n. l.), povolal z obavy před politickou rebelií vojsko a celá akce skončila zmasakrováním zúčastněných Samaritánů (*Ant.* XVIII,85-87).⁵⁰ Po stížnostech Samaritánů

45 Héródés Filippos žil jako soukromá osoba v Římě, kde i zemřel. Shoda se jménem tetrarchy Héróda Filipa, jednoho ze synů Héróda Velikého, je zřejmě náhodná. Jde o různé osoby, třebaže je Marek ztotožňuje (*Mk* 6,17; srov. 8,27).

46 Sňatek odporující židovskému zákonu byl podle evangelií i Josephova svědectví kritizován Janem Křtitelem, kterého dal Héródés Antipás posláze popravit (*Mk* 6,17-29; *Mt* 14,1-12; *Ant.* XVIII,116-119). Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 85-101 (id., *The Gospels...*, 81-97); Harold W. Hoehner, *Herod Antipas: A Contemporary of Jesus Christ*, Grand Rapids: Academic Books 1980, 110-171; k legendě o tanci Héródiadiny dcery Salomé viz nejnověji Ross S. Kraemer, „Implicating Herodias and Her Daughter in the Death of John the Baptizer: A (Christian) Theological Strategy?“, *Journal of Biblical Literature* 125/2, 2006, 321-349.

47 Podle Josepha si lidé Antipovu porážku vykládali jako Boží trest za popravu Jana Křtitele (*Ant.* XVIII,16-19); lze předpokládat, že podobný výklad se šířil i mezi jeho křesťanskými stoupenci.

48 Před vojskem Arey IV. patrně uprchl z Damašku Pavel z Tarsu (2 *K* 11,32-33; *Sk* 9,23-25).

49 Srov. E. M. Smallwood, *Jews under Roman Rule...*, 170-171; R. A. Horsley – J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs...*, 162-164.

50 Masakru Samaritánů předcházelo několik náboženských incidentů, které za prokuratury Pontia Pilata nebyvale vyostřily situaci ve vztahu k židovskému obyvatelstvu. Značné napětí vyvolalo Pilatovo záměrné vnesení vojenských standart s vyobrazením císaře do Jeruzaléma, jež bylo Židy vzhledem k císařskému kultu vnímáno jako znesvěcení Města. Patrně šlo o jednu z pěti římských pomocných kohort (*cohors Augusta*; srov. *speira Sebasté*, *Sk* 27,1) ubytovanou v pevnosti Antonia, jež posláze na odhodlaný nátlak Židů, ochotných obětovat vlastní životy, musela Jeruzalém i se svými signy opustit (*Bell.* II,169-174; *Ant.* XVIII,55-59). Podobné nepokoje, avšak s krvavým vyústěním, vyvstaly, když Pilatus při hledání zdrojů na stavbu jeruzalémského vodovodu zkonfiskoval část chrámového pokladu (*korbanás*; *Bell.* II,175-177, cit. Eusebiem, *Historia ecclesiastica* II,6,6-7; *Ant.* XVIII,60-62). Jiné krveprolití, týkající se galilejských

Vitellius z moci syrského místodržitele Pilata odvolal. Prokurátor byl nucen se vrátit do Říma, kam však dorazil až po Tiberiově smrti (*Ant. XVIII,88-89*).

Když při tažení proti Aretovi vstoupil Vitellius v roce 36/37 n. l. do Judeje, Židovští představitelé ho požádali, aby neznescvěcoval svatou půdu přítomností svých legií, na jejichž zástavách byla nečistá symbolika. Vitellius vyhověl, armádu vyslal oklikou přes Jizreelskou rovinu a do Jeruzaléma vstoupil bez doprovodu vojska. Během jeruzalémského pobytu (*Ant. XVIII,120-125*) ho zastihla zpráva o Tiberiově smrti (zemřel 17. března 37 n. l.) a spolu s Antipou slavil Pesach (20. dubna 37 n. l.). Při této příležitosti vrátil Židům obřadní kněžská roucha, zadržovaná Římany od roku 6 n. l. (*Ant. XVIII,90-95*).

Hrozba incidentu při Vitelliiově tažení i krveprolití na hoře Gerizím ukazují zjištěnou náladu jak mezi Židy, tak mezi Samaritány. Obě pospolitosti usilovaly o převzetí kontroly nad vlastním náboženským životem (navrácení obřadních rouch, snaha o nalezení ztracených nádob). Vitelliiovův smířlivý postoj vůči Židům během jeho návštěvy Jeruzaléma v roce 36/37 n. l.⁵¹ však znamenal pouze krátký oddech.⁵²

poutníků při chrámové oběti, zmiňuje Lukáš (*L 13,1*). Další incident se netýkal přímo Chrámu, nýbrž Héródova paláce v Jeruzalémě, na který nechal Pilatus umístit zlaté štíty s císařovým jménem. Jako součást císařského kultu se tento čin také setkal s nevolí Židů, třebaže odkaz na císaře byl pravděpodobně jen anikonický v podobě dedikačního nápisu (*Leg. 299-305; In Flaccum 299-395*). Srov. E. M. Smallwood, *Jews under Roman Rule...*, 160-162, 165-166; Helmut Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung: Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n. Chr.)*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 1), Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 93-99; Lee I. Levine, *Jerusalem: Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E. – 70 C.E.)*, Philadelphia: The Jewish Publication Society 2002, 289-293.

- 51 Nelze jednoznačně rozhodnout, zda se události, které Josephus líčí ve dvou oddělených pasážích, týkají jedné nebo dvou návštěv Jeruzaléma (*Ant. XVIII,90-95*: vrácení kněžských rouch během Pesachu, odvolání Kaifáše z úřadu velekněze a instalace Jónatana; *Ant. XVIII,120-126*: návštěva nespécifikovaného svátku během tažení proti Nabatejcům, ponechání legií mimo Svatou zemi, odvolání Jónatana). Tím také zůstává otevřeno datování Pilatova odvolání z funkce prokurátora Judeje. Srov. E. Schürer, *The History...* I..., 382-283; E. M. Smallwood, *Jews under Roman Rule...*, 173, pozn. 97; G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 147-149 (id., *The Gospels...*, 138-140). Viz též pozn. 44.
- 52 Vyjma excesů v době etablování římské a héródovské moci v Palestině se Římané snažili sakralitu Jeruzaléma a Chrámu víceméně respektovat. Jakkoliv Pompeius při uzurpaci Palestiny v roce 63 př. n. l. dobyl chrámové návrší a znesvětil Chrámy tím, že vstoupil až do velesvatyně, neodvážil se z chrámového vybavení nic odnést a vzápětí umožnil obnovení bohoslužeb a potvrdil ve funkci velekněze Hyrkána (*Bell. I,152-153; Ant. XIV,72-73*; srov. *Žšal 2,2-3*; Cicero, *Pro Flacco 67; Hist. V,9*; Dio Cassius XXXVII,16; Strabo XVI,2,40). Chrámový poklad se v tomto období stal dvakrát předmětem konfiskace ze strany římské moci: Crassus v roce 54/53 př.n.l. při tažení proti Parthům (*Bell. I,179; Ant. XIV,105-109.119*); Sabinus krátce po Héródově smrti v ro-

„Znesvěčující ohavnost“

Politické změny v Římě spojené s nástupem Gaia Caliguly na císařský trůn (37-41 n. l.) se odrazily i na vývoji v Palestině. Za krále v bývalé Filippově tetrarchii byl Caligulou již v roce 37 n. l. prohlášen Héródés Agrippa I., který díky obratné politice dosáhl v roce 39 n. l. Antipova vyhnání a získal tak i jeho tetrarchii. Po Caligulově smrti byl v roce 41 n. l. císařem Claudiem prohlášen za krále i v Judeji a Samařsku, čímž se stal vládařem celé Palestiny.

V roce 39 n. l. – snad v souvislosti s mocenskou eliminací Héróda Antipy – byl zřejmě odvolán z funkce také Vitellius, který se musel vrátit do Říma a smrti se vyhnul jen za cenu prostrace před Caligulou.⁵³ Na jeho místo syrského místodržícího nastoupil Publius Petronius, jehož působení v Palestině bylo hluboce poznamenáno krizí, kterou vyvolalo Caligulovo nařízení, aby v Jeruzalémském chrámu byla instalována jeho vlastní socha.⁵⁴

ce 4 př. n. l. (*Bell.* II,45-50; *Ant.* XVII,261-265). K římským zásahům vůči Chrámu v uvedeném období srov. E. M. Smallwood, *Jews under Roman Rule...*, 24-27, 36, 110-113; Uwe Baumann, *Rom und die Juden: Die römisch-jüdischen Beziehungen von Pompeius bis zum Tode des Herodes (63 v.Chr. – 4 v.Chr.)*, (*Studia Philosophica et Historica* 4), Frankfurt – Bern – New York: Peter Lang 1983; H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung...*, 90-94; Ernst Baltrusch, *Die Juden und das Römische Reich: Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 129-147.

53 Dio Cassius LIX,27,4; *Ann.* VI,32. Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 149, pozn. 33 (id., *The Gospels...*, 140, pozn. 33).

54 Ke Caligulově incidentu viz zejm. Michael Grant, *The Jews in the Roman World*, London: Weidenfeld and Nicolson 1973, 120-132 (česky: *Židé v římském světě*, přel. Gerik Císař, Praha: BB/art 2003, 116-127); Per Bilde, „The Roman Emperor Gaius (Caligula)’s Attempt to Erect His Statue in the Temple of Jerusalem“, *Studia Theologica* 32, 1978, 67-93; E. M. Smallwood, *Jews under Roman Rule...*, 174-180; Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike: Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983, 100-101 (česky: *Dějiny Židů v antice: Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, přel. Štěpán Zbytovský, Praha: Vyšehrad 2003, 108-109); Daniel R. Schwartz, *Agrippa I: The Last King of Judaea*, (Texte und Studien zum antiken Judentum 23), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990, 18-23, 77-78; Lester L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian II: The Roman Period*, London: SCM Press 1992, 401-405; Nicholas H. Taylor, „Palestinian Christianity and the Caligula Crisis I: Social and Historical Reconstruction“, *Journal for the Study of the New Testament* 61, 1996, 101-124; id., „Popular Opposition to Caligula in Jewish Palestine“, *Journal for the Study of Judaism* 32/1, 2001, 54-70; L. I. Levine, *Jerusalem...*, 294-295; James S. McLaren, *Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of their Land, 100 B.C. – 70 A.D.*, (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 63), Sheffield: Sheffield Academic Press 1991, 114-126; id., „Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian“, *Journal for the Study of the New Testament* 27/3, 2005, 257-278: 264-269.

Bezprostřední příčinou krize bylo podle Filóna napětí mezi židovským a řeckým obyvatelstvem v Javne (*Iamneia*), které vyvrcholilo v roce 39 n. l., kdy Židé z náboženských důvodů zničili oltář vybudovaný na počest císaře jamnijským Řeky (*Leg.* 199-201). Vzhledem k tomu, že Javne bylo císařským městem, obrátili se řečtí představitelé se stížností na místního římského úředníka, který ji postoupil přímo císaři.⁵⁵ Caligula v odvetu za zničení císařského oltáře pověřil Petronia, aby proměnil Jeruzalémský chrám ve svatyni, kde bude císař Gaius Caligula uctíván jako nový Zeus (*Zeus Epifanés Neos Gaios*; *Leg.* 188 a 346) a za tímto účelem zde bude vztyčena jeho socha.

Josephus incident v Javne nezmiňuje, za důvod Caligulova nařízení považuje selhání poselstva alexandrijských Židů k císaři, které vedl Filón a jež původně mělo urovnat podobný, o rok starší spor mezi alexandrijskými Řeky a Židy o umístění císařských soch v synagogách (*Ant.* XVIII,261-262).⁵⁶ V podstatě se však jedná pouze o časový posun mezi událostmi v Alexandrii (38 n. l.), které vedly k vyslání židovského poselstva do Říma, a v Javne (39 n. l.), které jeho vyjednávací pozici zásadně zkomplikovaly poté, co Caligula vyhlásil svůj úmysl a žádal od delegace projev loajality. Oba autoři se shodují v základním důvodu, kterým byly střety mezi židovským a nežidovským obyvatelstvem, a to v Egyptě (Josephus) i Palestině (Filón).⁵⁷ V obou případech události vyvrcholily akcí

55 Město Javne s okolím bylo již od dob Augustových císařskou doménou. V době konfliktu je spravoval C. Herennius Capito ve funkci prokurátora. Srov. E. M. Smallwood, *Jews under Roman Rule...*, 158; J. S. McLaren, „Jews and the Imperial Cult...“, 265.

56 Konflikt v Alexandrii propukl již v roce 38 n. l. a ve svých důsledcích vedl k pogromu alexandrijských Židů a jejich vytačení do ghetta (čtvrť *Delta*). Zatímco židovské poselstvo ke Gaiovi (Caligulovi) vedl Filón, v čele řecké delegace stanul gramatik a homérský učenec Apión, známý svými protižidovskými postoji. Blíže viz E. Mary Smallwood, „Introduction“, in: ead. (ed.), *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, Leiden: E. J. Brill 1970, 3-50; E. M. Smallwood, *Jews under Roman Rule...*, 235-250; Joseph Modrzejewski, *The Jews of Egypt: From Ramses II to Hadrian*, Philadelphia – Jerusalem: Jewish Publication Society 1995, 161-183; John M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 B.C.E. – 117 C.E.)*, (Hellenistic Culture and Society 33), Edinburgh: T. & T. Clark – Berkeley: University of California Press 1996, 48-81; Peter Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge – London: Harvard University Press 1997, 136-160, 265-274; Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge – London: Harvard University Press 2002; Manfred Clauss, *Alexandria: Schicksale einer antiken Weltstadt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2003, 145-147, 156-159; J. S. McLaren, „Jews and the Imperial Cult...“, 262-264.

57 Přehledné srovnání tří hlavních pramenů popisujících tyto události (*Bell.* II,184-203; *Ant.* XVIII,256-309; *Leg.* 197-337) podává G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 150-152, tab. 3 (id., *The Gospels...*, 142-144, tab. 3). Srov. E. Mary Smallwood, „Philo and Josephus as Historians of the Same Events“, in: Louis H. Feldman – Gohei Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Leiden: E. J. Brill 1987, 114-129; J. S. McLaren, *Power and Politics...*, 114-126; N. H. Taylor, „Palestinian Christianity...“, 101-124.

namířenu proti císaři: zbořením císařského oltáře v Javne a odmítnutím císařských vyobrazení v Alexandrii.⁵⁸

Doba, kterou si vyžádalo plnění císařova příkazu (výroba a doprava sochy), byla Petroniem i Agrippou I. využita k diplomatickým jednáním, jež měla zabránit otevřenému židovskému povstání. Petronius sám se údajně kvůli obstrukcím při povinnosti splnit císařovo nařízení dokonce ocitl v nebezpečí života (*Ant.* XIX,8-10).⁵⁹ Přes jejich úsilí odvrátit císaře od politicky nebezpečného rozhodnutí se Palestina ocitla na pokraji války. Vzhledem k narůstajícím projevům židovského odporu⁶⁰ Petronius přesunul na jih dvě své legie.⁶¹ V situaci, kdy socha již dorazila do přístavu Sidónu, římské vojsko stálo v Ptolemaidě a vrcholila dramatická jednání židovských i římských představitelů, byl Caligula 24. ledna 41 n. l. zavražděn. Nebezpečí znesvěcení Chrámu tím bylo zažehnáno.

Apokalyptický „počátek porodních bolestí“ (*Mk* 13,7-8), zahrnující hrozbu i propuknutí války, zemětřesení a hlad (a nepokoje), by tedy se značnou pravděpodobností mohl odpovídat událostem v letech 36-37 n. l.⁶² S uvedenými apokalyptickými kulisami plně koresponduje válka s Nabatejci, v níž stanul „národ proti národu“ (Židé proti Nabatejcům) a „království proti království“ (Antipova tetrarchie proti Nabatejskému království);

58 Jak ukázal již Per Bilde („The Roman Emperor Gaius...“, 74-75), důvodem Caligulova překvapivého nařízení nebyla jeho nenávisť vůči Židům, ani obecná zpupnost (*maniá, hybris*). Caligulova sankce měla charakter politického trestu, nikoli pro židovské odmítnutí účasti na císařském kultu, nýbrž pro útok na objekt císařského kultu, který byl považován za otevřeně vypovězení loajality. Srov. D. R. Schwartz, *Agrippa...*, 77; Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Clarendon Press 2002, 149-150; J. S. McLaren, „Jews and the Imperial Cult...“, 265-266; Aleš Chalupa, „Roman Emperors: Gods, Men, Something Between or an Unnecessary Dilemma?“, *Religio* 15/2, 2007, 256-270.

59 Líčení Petronia u Filóna i Josepha vykazují určité rysy idealizace, které rekonstrukci jednání s císařem znesnadňují. Míru empatie vůči Židům nelze u vysokého římského úředníka rozhodně přeceňovat. Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 160-161 (id., *The Gospels...*, 150-151); N. H. Taylor, „Popular Opposition...“, 57-60. Podobným procesem prochází v křesťanských pramenech také Pontius Pilatus, jehož počínání je židovskými autory hodnoceno vesměs negativně. Jeho křesťanská idealizace posléze vyvrcholila kanonizací v etiopské církvi.

60 Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 172-173 (id., *The Gospels...*, 162-163); N. H. Taylor, „Popular Opposition...“, 54-70.

61 *Bell.* II,186 udává, že Petronius vstoupil do Palestiny se třemi legiemi, což je zřejmě přehnané, neboť by tím zůstala nedostatečně chráněna parthská hranice. Podle *Ant.* XVIII,262 vytáhl na jih se dvěma legiemi, což nepřímo potvrzuje i Filón, když zmiňuje, že Petronius aktivizoval polovinu své armády na Eufratu (*Leg.* 207), kterou tvořily čtyři legie. Vážnost situace ukazuje srovnání s počátkem židovské války v roce 66 n. l., kdy syrský legát Cestius Gallus povolal proti obdobným nepokojům v Kaisareji pouze jednu legii (*Bell.* II,299-300). Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 155 (id., *The Gospels...*, 146); N. H. Taylor, „Popular Opposition...“, 60, pozn. 22.

62 Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 162-167 (id., *The Gospels...*, 153-157).

konflikt se zároveň odehrával v těsném sousedství Judeje (na území někdejší Filippovy tetrarchie), takže o něm judští obyvatelé mohli snadno „slyšet“ (Mk 13,7). Hrozbu války by pak reprezentovalo především Vitelliovo tažení na pomoc Antipovi proti Nabatejcům, při kterém hrozilo znesvěcení posvátné půdy signy římských legií, stejně jako války mezi pretenenty na parthský trůn, do nichž Vitellius výrazně zasahoval. Vystoupení samařského proroka (36 n. l.) současně ukazuje, že tato doba byla prochnuta vypjatým prorockým očekáváním.

Zmínka o „zemětřesení v mnohých krajinách“ (Mk 13,8) by mohla být ohlasem katastrofy, k níž došlo 9. dubna 37 n. l., v době Vitelliova pobytu v Jeruzalémě, a která postihla Antiochii nad Orontem a část Sýrie.⁶³ Hladomor sice nelze z pramenů explicitně prokázat, nicméně jeho hrozba vyplývající ze zásobovacích potíží spojených s pohybem armád byla jistě reálná. Takové nahromadění pohnutých událostí během krátké doby (války s Nabatejci a Parthy, masakr Samaritánů, smrt císaře, zemětřesení v Sýrii) jistě mohlo posílit eschatologická očekávání a zpětně působit jako předzvěst hlavní pohromy, kterou v očích Židů představovalo Caligulovo ohrožení Jeruzalémského chrámu.

„Znesvěčující ohavnost“ (*to bdelygma tēs erémoseós*; Mk 13,14) s největší pravděpodobností odpovídá Caligulově soše z let 39-41 n. l. Zdrojem tohoto neobvyklého slovního spojení jsou tradice vyvěrající původně z makabejského povstání, které vyvolal podobný čin Antiocha IV. Epifana v roce 168/167 př. n. l.:

(54) Patnáctého dne měsíce kislevu roku stého čtyřicátého pátého [14. prosince 167 př. n. l.] Antiochos postavil na oltáři „ohyždnou modlu“ (*to bdelygma tēs erémoseós*); podobné oltáře stavěli také v okolních judských městech (55) a pálili kadidlo u dveří domů a v ulicích.

(I Mak 1,54-55)

Jak ukazuje septuagintní verze knihy *Daniel*, vztahující se k týmž událostem, jde o doslovný řecký překlad hebrejského spojení *šiqqūc m^ešō-mēm*, „ohyždná modla pustošitele“, které je diskreditující náhražkou jména Ba'al Šamem (*ba'al šamēm*, „Pán nebes“), úranického kanaánského božstva,⁶⁴ pojímaného v seleukovské Sýrii jako Zeus Olympský (*Zeus*

63 Malalas, *Chronographia* X,243,10. Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 165, pozn. 61 (id., *The Gospels...*, 155, pozn. 61).

64 Hebrejšтина tu využívá slovní hříčky mezi „pustošitel“ (*šomēm*) a Ba'al „nebes“ (*šamēm*). Srov. „š-m-m“, in: Ludwig Köhler – Walter Baumgartner (eds.) *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: E. J. Brill 1985, 988-989; Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2002, 42-44, 66.

Olympios; srov. 2 Mak 6,2).⁶⁵ Daniel „ohyždnou modlu pustošitele“ (*šiq-qûc m^ešômēm*) / „znesvěčující ohavnost“ (*to bdelygma tēs erémóseós*)⁶⁶ zmiňuje na několika místech. Přes alegorizaci, která proroctví na první pohled situuje do doby Nabukadnézarova zničení Šalomounova chrámu v roce 587/586 př. n. l., je zřejmé, že se za apokalyptickou postavou „pustošitele“ skrývá Antiochos IV. Epifanés:

Vnutí svou smlouvu mnohým v jednom týdnu a v polovině toho týdne zastaví obětní hod i oběť přídavnou.⁶⁷ Hle, pustošitel na křídlech ohyždné modly,⁶⁸ než se naplní čas a na pustošitele bude vylito rozhodnutí.

(Da 9,27)

Jeho paže se napřáhnu a znesvěťi svatyni i pevnost, vymýtí každodenní oběť a dají tam ohyždnou modlu pustošitele.

(Da 11,31)

Od té doby, kdy bude odstraněna každodenní oběť a vztyčena ohyždná modla pustošitele, uplyne tisíc dvě stě devadesát dní.⁶⁹

(Da 12,11)

-
- 65 Srov. Elias J. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer: Untersuchungen über Sinn und Ursprung der Makkabäischen Erhebung*, Berlin: Schocken 1937 (anglicky: *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, [Studies in Judaism in Late Antiquity 32], Leiden: E. J. Brill 1979 = Elias J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History: A New Edition in English Including The God of Maccabees II*, [Ancient Judaism and Early Christianity 68,2], Leiden – Boston: E. J. Brill 2007, 1025-1149).
- 66 V Českém ekumenickém překladu Bible se starozákonní překladatelská skupina přiklonila k překladu „ohyždná modla pustošitele“, zatímco novozákonní překladatelé zvolili znění „znesvěčující ohavnost“. V Septuagintě i v Novém zákoně je však užít stejný výraz (*to bdelygma tēs erémóseós*).
- 67 Jde o zákaz Antiocha IV. Epifana vykonávat v Chrámu oběti (*1 Mak 1,45*), který trval od podzimu 167 př. n. l. „půl sedmiletí“, tj. do roku 164 př. n. l., kdy byl Jeruzalémský chrám dobyt Judou Makabejským a 14. prosince 164 př. n. l. došlo k obnovení chrámové bohoslužby (*1 Mak 4,36-61*), ve stejný den (25. kislev), kdy byla v roce 167 př. n. l. přinesena v Chrámu první oběť Antiochovi (*2 Mak 10,5*). Ke kritice tradičních časových údajů viz Niels Hyldahl, „The Maccabean Rebellion and the Question of ‚Hellenization‘“, in: Per Bilde et al. (eds.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, (Studies in Hellenistic Civilization 1), Aarhus: Aarhus University Press 1990, 188-203; 194-197; k chrámové propagandě Makabejských viz např. József Zsengellér, „Maccabees and Temple Propaganda“ in: Géza G. Xeravits – József Zsengellér (eds.), *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology: Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June, 2005*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 118), Leiden – Boston: E. J. Brill 2007, 181-195.
- 68 Olympský Zeus (Ba‘al Šamem), s nímž je Antiochos spojen, je tu postaven do protikladu s Jahvem, jedoucím na (okřídleném) cherubu (Ž 18,11).
- 69 Viz pozn. 67.

Cenné informace o možné podobě seleukovské „znesvěcující ohavnosti“ poskytuje *I Mak* 4,36-61, jež líčí očistu Chrámu a obnovení bohoslužebného provozu po znovudobytí chrámové hory Judou Makabejským v roce 164 př. n. l. Klíčová je zvláště pasáž o obnově oltáře před Jeruzalémským chrámem, který byl určen pro zápalnou obět:

(42) Poté [Juda] vybral bezúhonné kněze oddané Zákonu, (43) aby očistili svatyni a znesvěcené kameny odnesli na smetiště. (44) Radili se, co mají dělat s oltářem zápalných obětí, který byl znesvěcen. (45) Správně se rozhodli, že jej strhnou, aby nebylo pro ně potupou, že jim jej pohané poskvrnili. Zbořili jej tedy (46) a kameny z něho uložili na vhodném místě na chrámové hoře, dokud nepovstane prorok, který by rozhodl, co se má s nimi stát. (47) Pak vzali neotesané kameny podle Zákona a postavili nový zápalný oltář podle vzoru dřívějšího.

(*I Mak* 4,42-47)

Potřeba totální obnovy oltáře pro zápalnou obět naznačuje, že „znesvěcující ohavnost“ mohla stát přímo na vnějším oltáři, na němž navíc podle Josephovy zmínky byly přinášeny oběti prasat, čili rituálně nečistých zvířat (*Ant.* XII,253).⁷⁰ Třebaže podoba seleukovské transformace chrámového kultu není zcela zřejmá, pozornost, která se po opětovném získání Chrámu soustředila na oltář, naznačuje, že *topos* zboření pohanského oltáře mohl hrát v dalším rozvíjení makabejské tradice významnou roli. Zničení oltáře v Javne tak mohlo být vnímáno právě ve světle této kontinuity (srov. *NMojž* 8,1-5).⁷¹

Historická situace, kdy Židé zbořili císařský oltář v Javne a Caligula sáhl po trestu v podobě vztyčení vlastní sochy v Jeruzalémském chrámu, zřejmě aktualizovala mytické paradigma, jehož kořeny sahají až k deuteronomistickým akcentům babylónského exilu a jež bylo znovu výrazně oživeno za makabejského povstání. Kontinuita této tradice pak byla nese-

70 Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 167, pozn. 65 (id., *The Gospels...*, 157, pozn. 65); E. J. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer...*, 105-109.

71 *Nanebevzetí Mojžišovo*, které vzniklo za vlády synů Héroda Velikého, tedy nejspíše v mezidobí 4 př. n. l. – 30 n. l. (srov. *NMojž* 6,7), by mohlo tuto tradiční linii nepřímo dokládat. Jde o pasáž: „(1) A přijde na ně náhlá odplata a hněv, jaký nezažili od věků až po tuto dobu, kdy vůči nim pozvedne krále králů pozemských a sílu s velikou mocí. Ten dá pak ukřivžovat vyznavače obřizky. (2) Neboť ty, kteří budou odpírat, dá mučít, vydá je v poutech do vězení a jejich manželkami podělí pohany. A jejich syny budou operovat lékaři a přidělovat jim předkožku. (4) Ale jiní z nich budou trestáni mučidly, ohněm a mečem, a nuceni veřejně nosit pohanské modly, nečisté i pro ty, kdo se jich dotýkají. (5) A jejich mučitelé je rovněž budou nutit, aby vstupovali na jejich skryté místo [velevsatyně Chrámu?], a bodci je budou nutit, aby se postupně rouhali Slovu; nakonec pak i Zákonům – tomu, co mají na svém oltáři.“ (*NMojž* 8,1-5.)

na nejen dalšími apokalyptickými aktualizacemi (*NMojž* 8,1-5), ale také rituálně – rodícím se svátkem Chanuka (srov. 2 *Mak* 10,6-8; *Ant.* XII,325).⁷²

Gerd Theissen shrnuje argumenty pro ztotožnění „znesvěčující ohavnosti“ s Caligulovou sochou ve čtyřech bodech:⁷³

(1) Výraz „ohavnost“ (*bdelygma*), odkazující k modloslužbě, se týká lidského konání proti Bohu, nikoli Božího trestu na lidech. Socha připravovaná Caligulou tak byla vnímána jako pohanská „ohavnost“, protože měla z lidského rozhodnutí proměnit chrámovou bohoslužbu v idolatrii.

(2) Spojení „znesvěčující ohavnost“ (*to bdelygma tés erémóseós*) fungovalo jako alegorická šifra, kterou současný „čtenář“ snadno dekódoval v duchu makabejské tradice, rozvíjející *topoi* pohanského oltáře i sochy vztyčené v Chrámu.

(3) Předmarkovská apokalypsa odkazuje k „znesvěčující ohavnosti“, jako by šlo o osobu (*Mak* 13,14). Namísto gramaticky očekávaného participia neutra (*hestékos* ve vazbě na substantivum *bdelygma*) se objevuje participium maskulina (*hestékota*), které v duchu *constructio ad sensum* zřejmě zdůrazňuje souvislost, že idolatrická socha (sama o sobě neutrum) zobrazuje osobu císaře (maskulinum).⁷⁴

(4) Důležitá nebyla sama existence císařovy sochy,⁷⁵ nýbrž úmysl umístit ji do Jeruzalémského chrámu. Židé respektovali projevy císařského kultu, pokud nezasahoval na posvátnou půdu Jeruzaléma, resp. celé Judeje. Běžně například tolerovali sochu Augusta jako Dia Olympského v jeho chrámu v Kaisareji (*Bell.* I,414), která byla císařskou doménou. Socha připravovaná v Sidónu tedy zůstávala potenciální hrozbou, znesvěcení by nastalo teprve v momentě její přepravy judským územím a samozřejmě při pokusu o její instalaci v Jeruzalémském chrámu.

72 Srov. G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 168, pozn. 66 (id., *The Gospels...*, 158, pozn. 66); Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London – New York: Routledge 2000, 60; L. I. Levine, *Jerusalem...*, 82-84.

73 G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 169-171 (id., *The Gospels...*, 159-161).

74 K posunu rodu v participiu viz též Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II: Teilband 8,27 – 16,20*, (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Zürich – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1979, 195-196; R. Pesch, *Das Markusevangelium II...*, 291; J. Marcus, „The Jewish War...“, 454; J. S. Kloppenborg, „*Evocatio deorum...*“, 423-424.

75 V pramenech nelze jednoznačně rozlišit, zda šlo z hlediska Římanů o kultovní, nebo jen oslavnou sochu císaře (srov. *Bell.* II,185.194-195). K oběma typům císařských vyobrazení viz S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press 1984, 177-178.

Nepřímou oporou v datování předmarkovské apokalypsy může být výzva k útěku, případně k útěku do hor (*Mk* 13,14). Přestože ji lze považovat za *topos*, korespondují s ní zvláště okolnosti jednání mezi římskými a židovskými představiteli v době ohrožení, kdy je výslovně zmiňována židovská ochota k opuštění měst, domů i půdy a zanechání všeho majetku na místě (*Leg.* 232).

Obava, aby útek neprobíhal v zimě (*Mk* 13,18), může být dalším důležitým signálem. I když se Filón a Josephus ve vnitřní chronologii svých svědectví liší a kulminaci vyjednávání kladou do období jara (Filón), nebo podzimu (Josephus), shodují se v tom, že to bylo před příchodem zimy. Předmarkovská apokalypsa tak s největší pravděpodobností vznikla těsně před zavražděním Caliguly – v zimě 40 n. l., zřejmě v podobě apokalyptického letáku, jehož protirímské nářky byly navenek skryty v osvědčené danielovské alegorii.⁷⁶ Marek pak tento pramen využil v kompozici Malé apokalypsy.

Malá apokalypsa v Markově redakci

Zapojení předmarkovské apokalypsy do struktury apokalyptické Ježíšovy řeči v *Markově evangeliu* vyvolává otázku, jaké nové identifikace mohly být Markem projikovány do tradičního obrazu „znesvěčující ohavnosti“ (*Mk* 13,14).⁷⁷ Jako hlavní moment se nejčastěji uvádí přítomnost římských legií na chrámové hoře v samotném závěru židovské války:

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 jástem provolali Tita imperátorem.

(*Bell.* VI,316)

Umístění římských vojenských standart na nádvoří mužů, mezi hořící budovu Chrámu a východní bránu, byla pro Židy jistě hrubým znesvěčujícím

76 G. Theissen, *Lokalkolorit...*, 171 (id., *The Gospels...*, 161). Srov. J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus...* II, 193-194; E. Brandenburger, *Markus 13...*, 49-54; J. S. Kloppenborg, „*Evocatio deorum...*“, 425-426, 428.

77 Souborně k této problematice viz zejm. Desmond Ford, *The Abomination of Desolation in Biblical Eschatology*, Washington: University Press of America 1979; William A. Such, *The Abomination of Desolation in the Gospel of Mark*, Washington: University Press of America 1999; Yaron Z. Eliav, „The Desolating Sacrilege: A Jewish-Christian Discourse on Statuary, Space, and Sanctity“, in: Yaron Z. Eliav – Elise A. Friedland – Sharon Herbert (eds.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East: Reflections on Culture, Ideology, and Power*, (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 9), Leuven – Dudley: Peeters 2008, 605-627.

cím aktem.⁷⁸ Nejen proto, že signa legií nesla vyobrazení bohů a císaře, ale také proto, že současně byla předmětem vojenského kultu.⁷⁹ V jeho rámci navíc Římané často obětovali prasata, která Židé považovali za rituálně nečistá.⁸⁰

Problémem však zůstává identifikace osoby, kterou předmarkovská apokalypsa (Mk 13,14) implikuje použitím participia maskulina (*hestékota*) ve vazbě na neutrum „znesvěčující ohavnosti“ (*to bdelygma*)⁸¹ a které pro rok 40 n. l. plně vyhovuje Gaius Caligula. Na základě uvedené Josephovy zprávy se zdá, že nejvhodnějším pretendentem pro dobu těsně po pádu Jeruzaléma, tedy dobu redakce Markova evangelia, je postava samotného dobyvatele Jeruzaléma – budoucího císaře Tita.⁸² Pravděpodobnost této Markovy aktualizace „znesvěčující ohavnosti“ posiluje i Josephova zmínka, že Titus ještě předtím, než požár zachvátil chrámovou budovu, vstoupil do velesvatyně (*Bell. VI,260*). Na druhou stranu se však právě s předmarkovskými pasážemi Malé apokalypsy ocitá tato identifikace v určitém napětí.

Použité participium perfekta (*hestékota*) gramaticky předpokládá, že „znesvěčující ohavnost“ bude stát trvale na místě, což neodpovídá situaci, neboť Titus chrámový areál záhy opustil. V září 70 n. l. se přesunul do Horního města (*Bell. VI,409*) a po jeho vydrancování a zajištění zajatců odcestoval do Kaisareje Přímořské a poté do Kaisareje Filippovy (*Bell. VII,20.23*). „Znesvěčující ohavnost“ v tomto pojetí také sotva mohla být důvodem k útěku, jak to použitá předmarkovská tradice předpokládá (Mk 13,14b-17). Výzva k útěku pro obležené v Jeruzalémě by postrádala smysl, neboť Titus již v květnu/červnu 70 n. l. město zajistil obléhacím valem (*Bell. V,499-511*) a pokusy o útěk byly prakticky beznadějně, zvláště pro ty, kdo neměli prostředky, jimiž by Římany obměkčili v jejich tvrdém zacházení s dezertéry.⁸³ Podobně absurdně by apel vyzněl, kdyby byl směřo-

78 Srov. H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung...*, 315.

79 Blíže viz např. John Helgeland, „Roman Army Religion“, in: Hildegard Temporini – Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Reich: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II,16.2, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1978, 1470-1505: 1473-1474; Ian Haynes, „Religion in the Roman Army: Unifying Aspects and Regional Trends“, in: Hubert Cancik – Jörg Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1997, 113-126.

80 K židovskému zákazu vepřového viz P. Schäfer, *Judeophobia...*, 66-81, 237-242.

81 Viz pozn. 74.

82 Tak zejm. Samuel G. F. Brandon, „The Date of the Markan Gospel“, *New Testament Studies* 7, 1960, 126-141: 133; E. Brandenburger, *Markus 13...*, 82; D. Lührmann, *Das Markusevangelium...*, 222.

83 Srov. Jonathan J. Price, *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E.*, (Brill's Series in Jewish Studies 3), Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1992, 142-144, 293-297.

ván na obyvatele Judeje, neboť ta již byla – až na některé pevnosti (Héródeion, Machairús, Masada; *Bell.* IV,555) – obsazena Římany.

Vzhledem k těmto nesrovnalostem někteří badatelé dospěli k datování *Markova evangelia* před rok 70 n. l.,⁸⁴ zatímco jiní spíše poukazují na celkem běžnou nedůslednost evangelisty, zvláště když do textu evangelia redakčně začlenil starší tradici.⁸⁵ Zajímavou interpretaci doplnil v poslední době John S. Kloppenborg, který zvažuje možnost, zda se za obecným svědectvím Josepha (*Bell.* VI,316) neskrývá římský rituál *evocatio deorum*, na nějž by mohla odkazovat i Markova zmínka o totální destrukci Chrámu (*Mk* 13,2).⁸⁶

Originální řešení přinesl Joel Marcus, který navrhuje alternativní identifikaci „znesvěčující ohavnosti“ v osobě zélótského vůdce Eleazara ben Šimona.⁸⁷ Její základ však nehledá v Malé apokalypse, nýbrž v perikopě o Ježíšově vyčištění Chrámu:

(15) Přišli do Jeruzaléma. Když vešel [Ježíš] do chrámu, začal vyhánět prodavače a kupující v nádvoří, zpřevracel stoly směnárníků a stánky prodavačů holubů; (16) nedovoloval ani to, aby někdo procházel nádvořím s nádobou. (17) A učil je: „Což není psáno: ‚Můj dům bude zván domem modlitby pro všechny národy?‘ Vy však jste z něho udělali doupe lupičů.“ (18) Velekněží a zákoníci to uslyšeli a hledali, jak by ho zahubili; báli se ho totiž, protože všechen lid byl nadšen jeho učením. (19) A když nastal večer, vyšel Ježíš s učedníky z města.

(*Mk* 11,15-19; srov. *Mt* 21,12-17; *L* 19,45-48; *J* 2,13-17)

Popisovaná událost je očividně nehistorická, neboť podobná akce na nádvoří pohanů by znamenala okamžité zatčení Ježíše chrámovou stráží.⁸⁸ Jde zjevně o teologickou konstrukci utvářenou situací po pádu Chrámu, jež jímž jádrem je Ježíšův polemický výrok.

84 Viz zejm. M. Hengel, „Entstehungszeit...“, 1-45 (id., *Studies in the Gospel of Mark*, Philadelphia: Fortress Press 1985, 1-30); Nicholas H. Taylor, „The Destruction of Jerusalem and the Transmission of the Synoptic Eschatological Discourse“, *Harvard Theological Studies* 59/2, 2003, 283-311.

85 Viz zejm. R. Pesch, *Das Markusevangelium* II..., 292.

86 Římané, kteří do jisté míry respektovali i cizí božstva, před dobytím konkrétního města rituálně vyzývali jeho božské patrony (*evocatio deorum*), aby opustili místní chrám. Teprve poté bylo město dobyto a často vyhlazeno i s obyvatelstvem. V římských pramenech však zmínky o tomto obřadu často představují pouze retrospektivní literární *topos*. Jeho případný ohlas v Markově redakci (*Mk* 13,2) tak zůstává problematický. Viz J. S. Kloppenborg, „*Evocatio deorum*...“, 434-449. Srov. Gabriela Gustafsson, *Evocatio Deorum: Historical and Mythical Interpretations of Ritualized Conquests in the Expansion of Ancient Rome*, (Acta Universitatis Upsaliensis Historia Religionum 16), Uppsala: Uppsala University Press 2000.

87 J. Marcus, „The Jewish War...“, 441-462.

88 Srov. R. Pesch, *Das Markusevangelium* II..., 200.

Základní protiklad „domu modlitby pro všechny národy“ (*oikos proseuchés pásin tois ethnesin*) a „doupěte lupičů“ (*spélaion léstón*) Marek opírá o starozákonní tradice.⁸⁹ Výrok je uveden jeho obvyklými formullemi uvozujícími Ježíšovu promluvu (*kai edidasken kai elegen autois*, „a učil je – a řekl jim“) a starozákonní citaci (*gegraptai*, „je psáno“).⁹⁰ V kontrastu spojuje dvě různé starozákonní pasáže:

(7) Můj dům [chrám] se bude nazývat domem modlitby pro všechny národy (LXX: *ho gar oikos mú oikos proseuchés kléthésetai pásin tois ethnesin*), (8) je výrok Pannovníka, Hospodina.

(Iz 56,7-8)

Což se stal ve vašich očích tento dům [chrám], který je nazýván mým jménem, úkrytem lupičů (LXX: *spélaion léstón*)?

(Jr 7,11)

Výrazem „lupič“ (*léstés*) – na rozdíl od „zloděje“ (*kleptés*), který neužívá násilí – označuje Josephus nejen běžné kriminální živly („lupiče“), ale také příslušníky radikálních sociálních hnutí („povstalce“), řazených v moderním bádání do okruhu „sociálního banditismu“.⁹¹ Aktivita těchto skupin se prolínala či přímo ztotožňovala s hnutím zélótů a představovaly významný faktor při vzniku a průběhu židovské války (66-70 [73/74] n. l.).⁹² Markovo užití výrazu „lupič – povstalec“ (*léstés*) na jiných místech evangelia tento sémantický posun v podstatě sdílí:

89 Jde o obvyklý Markův postup kontrastního spojování dvou nebo více starozákonních pasáží. Viz např. *Mk* 1,2-3 (*Ex* 23,20 / *Mal* 3,1 / *Iz* 40,3); *Mk* 1,11bc (*Ž* 2,7 / *Iz* 42,1); *Mk* 12,36 (*Ž* 110,1 / *Ž* 8,7); *Mk* 14,24 (*Ex* 24,8 / *Za* 9,11 / *Iz* 53,12); *Mk* 14,27 (*Za* 13,7 / *Iz* 53,6.10); *Mk* 14,62 (*Ž* 110,1 / *Da* 7,13). Srov. J. Marcus, „The Jewish War...“, 448, pozn. 38. Viz též Larry Perkins, „The Markan Narrative’s Use of the Old Greek Text of Jeremiah to Explain Israel’s Obduracy“, *Tyndale Bulletin* 60/2, 2009, 217-238.

90 Srov. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus...* II, 127.

91 Viz zejm. Martin Hengel, *Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, (Arbeiten zur Geschichte des Judentums und des Urchristentums 1), Leiden – Köln: E. J. Brill ²1976, 25-47; R. A. Horsley – J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs...*, 48-87; Ekkehard W. Stegemann – Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer ²1997, 157-160; Kenneth C. Hanson – Douglas E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis: Fortress Press 1998, 86-91.

92 K otázkám jednoty a vnitřní diferenciacie hnutí zélótů viz zejm. Morton Smith, „Zealots and Sicarii: Their Origins and Relations“, *Harvard Theological Review* 64, 1971, 1-19; M. Hengel, *Die Zeloten...*, 61-76, 387-412; P. Schäfer, *Geschichte der Juden...*, 124-127 (*Dějiny Židů...*, 109-113); Günther Baumbach, „Einheit und Vielfalt der jüdischen Freiheitsbewegung im 1. Jh. n. Chr.“, *Evangelische Theologie* 45, 1985, 93-107; H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung...*, 131-138; R. A. Horsley – J. S. Hanson,

[Ježíš při zatýkání:] „Vyšli jste na mne jako na povstalce (*epi léstén*) s meči a holemi, abyste mě zajali.“

(Mk 14,48)

[O Ježíšovi:] S ním ukřižovali dva povstalce (*dvo léstás*), jednoho po pravici a druhého po levici.

(Mk 15,27)

S jistou pravděpodobností by tedy jeremjášovský obraz „doupěte lupičů“ mohl být Markovou narážkou na zélótské obsazení Jeruzalémského chrámu v průběhu židovské války (*Bell.* V,5-10.9-105).⁹³

Rozhodujícím aktem protiřímského povstání v dubnu/květnu 66 n. l. bylo vytlačení pohanů z obětního provozu Jeruzalémského chrámu a zastavení každodenních obětí císaři, k němuž dal podnět Eleazar ben Ananiáš, představený Chrámu a syn velekněze Ananiáše (*Bell.* II,409-410). V boji o moc mezi aristokratickými zastánci míru a zélóty se Eleazar překvapivě přidal na stranu zélótů proti veleknězi, farizeům a stoupencům Héródovců. Když zélóti v srpnu/září 66 n. l. dobyli pevnost Antonii a její římskou posádku pobili (*Bell.* II,430), realizovali druhý krok v eliminaci pohanských prvků a „učinili chrámový obvod čtverhranným“ (*tetragónos*; *Bell.* VI,311), tj. novým vytyčením chrámového areálu potlačili profanující rysy héródovské přestavby.⁹⁴ Pozici zélótů posílil především příchod syna Judy Galilejského, Menachema, který krátce předtím dobyl Masadu a do Jeruzaléma vstoupil s mesiášským nárokem „jako král“ (*Bell.* II,434). Když však Menachemovi stoupenci (sikariové) zabili velekněze Ananiáše,

Bandits, Prophets, and Messiahs..., 190-243; J. J. Price, *Jerusalem under Siege...*, 17-24; E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, 160-164; L. L. Grabbe, *Judaic Religion...*, 283-288.

93 J. Marcus, „The Jewish War...“, 447-448. Srov. Charles K. Barrett, „The House of Prayer and the Den of Thieves“, in: E. Earle Ellis – Erich Gräser (eds.), *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975, 13-20. K následujícímu popisu naznačených událostí viz zejm. H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung...*, 4-21; J. J. Price, *Jerusalem under Siege...*, 85-114.

94 K héródovské přestavbě Jeruzalémského chrámu viz zejm. Duane W. Roller, *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley: University of California 1998, 174-182; Sarah Japp, *Die Baupolitik Herodes' des Großen: Die Bedeutung der Architektur für die Herrschaftslegitimation eines römischen Klientelkönigs*, (Internationale Archäologie 64), Rahden: Marie Leidorf 2000, 26-32; Peter Richardson, *Building Jewish in the Roman East*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 92), Waco – London: Baylor University Press 2004, 271-298; Ehud Netzer, *The Architecture of Herod, the Great Builder*, (Texte und Studien zum antiken Judentum 117), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2006, 137-178.

Eleazar se s Menachemem rozešel a nechal jej při příchodu na chrámovou bohoslužbu zavraždit (*Bell.* II,441-445).⁹⁵

Novou posilu zélótského hnutí pak přinesl pád Galileje a příliv povstaleckých skupin stahujících se před postupem římské armády do Jeruzaléma v zimě 67/68 n. l. V jejich čele se postupně prosadil Eleazar ben Šimon, sdružující především příslušníky a sympatizanty nižšího venkovského kněžstva. Násilné aktivity zélótů, které v duchu rovnostářské teokracie směřovaly zvláště proti kněžské aristokracii, vyvrcholily sesazením úřadujících kněží a volbou nového velekněze pomocí losu (*Bell.* IV,153-157). Po tomto aktu vypukl otevřený konflikt mezi zélóty a aristokratickou stranou, kterou reprezentovali především umírněný farizej Šimon ben Gamaliel a velekněží Ananos ben Ananos a Ježíš ben Gamaliel. Do bojů, v nichž byli zélóti zatlačeni až do vnitřního Chrámu (*Bell.* IV,203-206), významně zasáhl vůdce galilejských povstalců Jochanan z Gischaly, který do Jeruzaléma uprchl krátce předtím z Galileje (*Bell.* IV,121-127) a s pomocí Idumejských zásadně přispěl ke krvavé porážce Ananovy strany, jež oběma velekněžím přinesla potupnou smrt (*Bell.* IV,314-325).

Jochanan z Gischaly, obklopen galilejskými přívrženci, se poměrně rychle vymezil vůči chrámovým zélótům Eleazara ben Šimona (*Bell.* IV,389-395.503.558-559). Po odchodu Idumejských se stal prakticky neomezeným vládcem Jeruzaléma, v němž nastolil pro mnohé nesnesitelnou hrůzovládu.⁹⁶ S podporou jeruzalémského obyvatelstva sužovaného Jochananovou zvůlí proto v březnu/dubnu 69 n. l. mohl vstoupit do Jeruzaléma jiný zélótský radikál – Šimon bar Giora. Jeho příchod však vedl jen k dalším střetům, v nichž si Jochanan z Gischaly podržel vnější nádvoří Chrámu a Šimon bar Giora ovládl zejména Horní město (*Bell.* IV,573-577; V,11). Vnitřní Chrám držel se svými kněžskými stoupenci Eleazar ben Šimon, který až do Pesachu roku 70 n. l. reprezentoval třetí stranu konfliktu (*Bell.* V,5-10). V době svátku se Jochananovi podařilo sice Eleazara podřídit své autoritě (*Bell.* V,98-105), avšak neusmrtil jej, jak o tom svědčí zprávy o jeho dalších aktivitách (*Bell.* V,250).⁹⁷ K usmíření mezi všemi

95 Zbývající Menachemovi stoupenci pod vedením jeho příbuzného Eleazara ben Jáira uprchli do Masady, kde sehráli významnější roli až na samém konci války v roce 73/74 n. l. Blíže viz Dalibor Papoušek, „Dobrovolná smrt obránců Masady a proměny její interpretace“, in: Milan Kováč – Attila Kovács – Tatiana Podolinská (eds.), *Cesty na druhý svět: Smrt a posmrtný život v náboženstvích světa*, (Central European Religious Studies 1), Bratislava: CERES 2005, 196-208.

96 Právě do období Jochananovy hrůzovlády lze nejpravděpodobněji klást útek Jochana na ben Zakaje. Blíže viz Dalibor Papoušek, „Pella a Javne: Dvě legendy o kontinuitě“, *Religio* 6/2, 1998, 167-188.

97 Peter Schäfer mylně uvádí, že byl Eleazar ben Šimon zabit právě v této souvislosti (*Geschichte der Juden...*, 141 [Dějiny Židů..., 125]). Srov. H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung...*, 21, pozn. 26.

znesvářenými jeruzalémskými frakcemi paradoxně přispěl především Titus, který v té době zahájil obléhání Jeruzaléma (*Bell.* V,71-74; srov. *Hist.* V,12).⁹⁸

Na podporu identifikace Eleazara ben Šimona se „znesvěčující ohavností“ Malé apokalypsy uvádí Joel Marcus několik zásadních citací z Josephova díla, které s despektem poukazují na činy Eleazarových stoupenců v Chrámu.⁹⁹

(182) [K]dyž vidíme, že Římané nikdy nepřekročili hranici míst nezavěšených ani neporušili žádný posvátný obyčej a že se zdálky s chvěním dívali na ohrazení svatyně; (183) když vidíme, že se uprostřed posvátných míst potloukají s rukama ještě teplejší od vražd svých krajanů někteří z těch, kdo se v této zemi narodili a byli vychováni v našich obyčejích a říkají si Židé.

(*Bell.* IV,182-183)

... když byl zasažen někdo ze zélótů, vracel se do posvátného obvodu a potřísnil krví půdu boží. A mohl by se říci, že i jen jejich krev znečišťovala svatyni.

(*Bell.* IV,201)

Existoval totiž jistý starodávný výrok mužů bohem osvěcených, že tehdy bude Město dobyt a že bude nejsvětější svatyně spálena po právu válečném, až sváry vypuknou a až bude rukama domácích lidí okrsek boží poskvrněn. Ačkoli tomu zélóté věřili, přece se dobrovolně stali toho vykonavateli.

(*Bell.* IV,388)

[Titus Josephovými ústy vyzývá Jochanana z Gischaly:] Jestliže snad Jana ovládá zvrácená touha po boji, je prý mu volno vyjít k bitvě s jakým chce počtem bojovníků, aniž by spolu s ním bylo zahubeno Město a chrám; a ovšem ať už neposkvřňuje posvátný obvod a nepáše nepravosti proti bohu[...]

(*Bell.* VI,95)

Ve všech uvedených pasážích považuje Josephus přítomnost zélótů v chrámovém obvodu za znesvěčující, nejen z principu samotného přestoupení sakrální zóny, ale zvláště kvůli násilí, které tam vnesli.¹⁰⁰ John S. Kloppenborg nicméně podotýká, že Marcusova identifikace zůstává poněkud vágní, neboť není zcela jasné, jak by „znesvěčující ohavnost“, která stojí „tam, kde být nemá“ (*Mk* 13,14), mohla přímo souviset se znesvěce-

98 K detailnějšímu popisu naznačených událostí viz zejména H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung...*, 16-21; J. J. Price, *Jerusalem under Siege...*, 85-114.

99 J. Marcus, „The Jewish War...“, 454-455.

100 Joel Marcus překvapivě neodkazuje na pasáž, která se dokonce formulací blíží Markovu kontrastnímu napětí mezi „domem modlitby“ a „doupětem lupičů“ (*Mk* 11,17): „Když již lid proti nim [zélótům] povstával ..., učinili si z chrámu božského svůj hrad a útočiště před lidovými bouřemi a sídlem samozvaných vládců byla pro ně svatyně.“ (*Bell.* IV,151)

ním svatyně lidskou krví.¹⁰¹ Podobně lze (s odkazem na poslední ukázkou) namítnout, že by Marcusovu identifikaci bylo možno rozšířit i na Jochana z Gischaly, zvláště poté, co na počátku Titova obléhání Jeruzaléma uzurpoval moc nad celým Chrámem, tedy i nad Eleazarem ben Šimonem a jeho následovníky. Dalším problémem Marcusovy zélótské interpretace (kterého si je ovšem vědom) je přeměrování danielovské tradice „znesvěcující ohavnosti“ z cizí pohanské moci takřkajíc „do vlastních řad“.¹⁰²

Ukazuje se tedy, že žádná z navrhovaných „personálních“ identifikací nevyhovuje všem detailům předmarkovské apokalypsy, kterou Marek – zřejmě bez větších úprav – začlenil do textu evangelia. Její redakční zapojení do Malé apokalypsy sleduje tu nejpodstatnější linii tradice – ohrožení a zkáza Chrámu – aniž by bralo ohled na historické detaily.¹⁰³ Dokumentuje to už sám fakt, že Marek zachoval zmínku o útěku v zimě (*Mk* 13,18), třebaže k pádu Jeruzaléma a zániku Chrámu došlo v srpnu 70 n. l.¹⁰⁴

Lokativní a utopické aspekty Markova pojetí Chrámu¹⁰⁵

Markova redakce sice komponuje pašijový příběh jako retrospektivní aitiologii událostí roku 70 n. l.,¹⁰⁶ avšak naprosto se nezajímá o historickou drobnokresbu. Slovy Burtona L. Macka:

Důvod, proč se [Marek] nemohl přímo a jednoznačně vyslovit, spočívá v tom, že kdyby pojmenoval jedinou příčinu, zhroutila by se jeho multimotivační interpretace událostí, kterou sledoval, a reciproční dynamika konfliktu, kterou potřeboval, aby mohl naplnit svůj literární úkol.¹⁰⁷

101 J. S. Kloppenborg, „*Evocatio deorum...*“, 424, pozn. 17.

102 J. Marcus, „The Jewish War...“, 455, pozn. 66.

103 Srov. R. Pesch, *Das Markusevangelium II...*, 292.

104 Srov. J. S. Kloppenborg, „*Evocatio deorum...*“, 426.

105 Dichotomii lokativních a utopických aspektů starověkých náboženství rozpracoval především Jonathan Z. Smith. Zatímco pro lokativní rozměr náboženství je podle něj charakteristická vazba na centrum jako konkrétní místo pozemské topografie, které zakládá svět a jeho řád, utopická poloha náboženství (ve striktním významu řeckého novotvaru *utopia* – „nezemě“, tj. „na žádném místě, nikde“) se konstituuje spíše na periferii pozemské mapy a její strategie je zacílena mimo tento svět. Srov. Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill 1978, xi-xv, 67-207; viz též Dalibor Papoušek, „Náboženství a posvátný prostor“, in: Jiří Vaverka (ed.), *Moderní sakrální stavby*, Brno: Fakulta architektury VUT v Brně 2004, 6-12; id., „Continuity and Discontinuity of the Jerusalem Temple: Locative and Utopian Aspects“, in: Milan Kováč – Tomáš Gál (eds.), *Religious Change*, (Central European Religious Studies 4), Bratislava: CERES 2010, v tisku.

106 Srov. J. S. Kloppenborg, „*Evocatio deorum...*“, 428.

107 B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, 297.

Literární spojnicí Ježíšova vyčištění Chrámu (*Mk* 11,15-19) a věštby o jeho zkáze (*Mk* 13,1-2) je podobenství o fíkovníku (*Mk* 11,12-14,19-21; srov. *Mk* 13,28-31). Z podobenství je zřejmé, že jako je Ježíšem proklet fíkovník, který nemá plody a pozbyl svůj účel, tak také podle Ježíšovy věštby zanikne Chrám, který přestal plnit své poslání. Prokletí fíkovníku má stejnou roli jako Ježíšovo suverénní vystoupení proti profanaci Chrámu na nádvoří pohanů. Z „druhé strany“ se k perikopě o vyčištění Chrámu přimyká podobenství o zlých vinařích (*Mk* 12,1-12) s podobně radikální symbolikou, která naznačuje nejen zničení Chrámu, ale přímo jeho nahrazení Ježíšem.¹⁰⁸ Hrozba Chrámu se poté znovu objevuje jako jedno z hlavních obvinění v Ježíšově procesu:

[Křivopřísežníci:] Slyšeli jsme ho říkat: „Já zbořím tento chrám udělaný rukama a ve třech dnech vystavím jiný, ne rukama udělaný.“

(*Mk* 14,58; srov. *Mt* 26,61; *J* 2,19; *Sk* 6,14)

Předpověď pádu Chrámu (*Mk* 13,1-2) tak není jen úvodem navozujícím diskurzivní situaci Ježíšovy apokalyptické řeči (*Mk* 13,1-37), nýbrž současně také narážkou dosahující až k Ježíšovu zatčení, soudu a popravě.¹⁰⁹ V kompozici evangelia má širší smysl. Ježíšova věštba zániku Jeruzalémské svatyně je historickým svorníkem celého pašijového příběhu (*Mk* 13-15), v němž do protikladu ke zkáze Chrámu Marek klade Ježíšovu smrt.¹¹⁰ Kategorické výpady proti Chrámu, které tvoří důležité body v narativní li-

108 Srov. James R. Edwards, „Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives“, *Novum Testamentum* 31, 1989, 193-216: 193-194, 197-199; John P. Heil, „The Narrative Strategy and Pragmatics of the Temple Theme in Mark“, *The Catholic Biblical Quarterly* 59, 1997, 76-100: 79-83; Scott G. Brown, „Mark 11:1 – 12:12: A Triple Intercalation?“, *The Catholic Biblical Quarterly* 64, 2002, 78-89; Ira Brent Driggers, „The Politics of Divine Presence: Temple as Locus of Conflict in the Gospel of Mark“, *Biblical Interpretation* 15/3, 2007, 227-247; Clinton Wahlen, „The Temple in Mark and Contested Authority“, *Biblical Interpretation* 15/3, 2007, 248-267: 253-266.

109 Srov. R. Pesch, *Das Markusevangelium* II..., 272.

110 Viz zejm. B. L. Mack, *A Myth of Innocence...*, 290-297; Timothy Geddert, *Watchwords: Mark 13 in Markan Eschatology*, (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 26), Sheffield: Sheffield Academic Press 1989, 113-147; John P. Heil, „The Narrative Strategy...“, 76-100; Stefan Lücking, „Die Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. als Krisenerfahrung der frühen Christen“, in: Johannes Hahn (ed.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 147), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2002, 140-165; Folker Siegert, „Zerstört diesen Tempel...!': Jesus als ‚Tempel' in den Passionsüberlieferungen“, in: Johannes Hahn (ed.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 147), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2002, 108-139; J. S. Kloppenborg, „*Evocatio deorum...*“, 419-434, 441-450.

nii příběhu (*Mk* 11,12-21; 13,1-2; 14,58), neodvratně spějí k momentu Ježíšova skonu, v němž se roztrhne chrámová opona jako znamení Božího soudu nad Chrámem:

(38) Tu se chrámová opona roztrhla (*eschisthé*) vpůli odshora až dolů (*ap' anóthen heós kató*). (39) A když viděl setník, který stál před ním, že takto skonak, řekl: „Ten člověk byl opravdu Syn Boží.“

(*Mk* 15,38-39; srov. *Mt* 27,51-54; *L* 23,45-47)

Užití slovesa *schizein* v pasivním tvaru (*passivum divinum*) stejně jako strmá vertikálnita zásahu (*ap' anóthen heós kató*) tu signalizují Boží soud a čin, jímž je Ježíš stvrzen jako Boží Syn.¹¹¹ Jeho protivníci – velekněží a zákoníci (*Mk* 11,18.27; 12,12) – stejně jako chrámová základna jejich moci, budou v souladu s Ježíšovou předpovědí (*Mk* 13,1-2) zničeni.

Markovo pojetí Chrámu stojí v ostrém kontrastu nejen s přístupem kněžské elity, ale také s požadavky zélótů. Třebaže v době židovské války zélóti představitelé kněžské aristokracie brutálně odstranili (*Bell.* II,441; IV,314-325), jejich vztah k Chrámu zůstával v principu stejně lokativní. Rozdíl spočíval především v radikálních požadavcích rituální čistoty, odvozovaných z utopických konceptů Chrámu, a přesvědčení o Boží symmachii. Hnutí zélótů se sice v samotném Jeruzalémě rozpadalo do několika frakcí, které se v teologických důzazech lišily, avšak sdíleným diferenciálním momentem zůstával právě jejich lokativní přístup k Chrámu. Helmut Schwier rozlišuje celkem čtyři zélótské skupiny, které se v Jeruzalémě postupně uplatnily:¹¹²

(1) Skupina kolem Eleazara ben Ananiáše (mladší jeruzalémské kněžstvo ve vratké koalici se sikarii Menachema ben Judy) důsledně vyloučila

111 Kombinace slovesa *schizein* s následujícím vyznáním Ježíše jako Božího Syna připomíná scénu Ježíšova pokřtění Janem Křtitelem: „(9) V těch dnech přišel Ježíš z Nazareta v Galileji a byl v Jordánu od Jana pokřtěn. (10) Vtom jak vystupoval z vody, uviděl nebesa rozevřená (*eiden schizomenús tús úranús*) a Ducha, který jako holubice sestupuje na něj. (11) A z nebe se ozval hlas: „Ty jsi můj milovaný Syn (*sy ei ho hyios mú ho agapétos*), tebe jsem si vyvolil.““ (*Mk* 1,9-11.) Srov. nejnověji Daniel M. Gurtner, „The Rendering of the Veil and Markan Christology: ‚Unveiling‘ the HYIOS THEORY (Mark 15:38-39)“, *Biblical Interpretation* 15/3, 2007, 292-306. Důležitou spojnici je také kosmické aranžmá, které provazuje předzvěst Ježíšova skonu v podobě setmění mezi polednem a třetí hodinou odpolední (*Mk* 15,33) s jeho apokalyptickou řečí, v níž prorokuje eschatologický příchod Syna člověka provázený kosmickými úkazy včetně zatmění slunce (*Mk* 13,24). Srov. nejnověji J. Bradley Chance, „The Cursing of the Temple and the Tearing of the Veil in the Gospel of Mark“, *Biblical Interpretation* 15/3, 2007, 268-291: 284-285.

112 H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung...*, 200-201, tab. 1.3.

pohany z kultu a nově vymezila ideální čtvercovou dispozici Chrámu (první chrámová reforma).

(2) Skupina kolem Eleazara ben Šimona (nespokojené venkovské kněžstvo bránící vnitřní Chrám) zbavila tradiční kněžskou hierarchii úřadu a nahradila ji novou linií velekněží (druhá chrámová reforma).

(3) Jochanan z Gischaly s (galilejskými) povstalci (ve vnějším chrámovém obvodu) představuje chrámový model na principu Boží symmachie, která zaručuje úspěch obrany Jeruzaléma, dokud probíhá očištěný rituál a Bůh je přítomen v Chrámu.

(4) Šimon bar Giora se svými přívrženci (v Horním městě) reprezentuje mesiášský model, podle něhož Bůh chrání Jeruzalém, protože je přítomen mesiáš v osobě vůdce (podobně jako Menachem ben Juda).

Když Ježíš v Markově podání vykonává na nádvoří pohanů autoritativní očištný akt (*Mk 11,15-19*), přibližuje se zélótským nárokům jen zdánlivě. Smyslem jeho počínání není obnova rituální čistoty a potlačení pohanických prvků héródovské přestavby jako u zélóťů, nýbrž zavržení Chrámu, resp. jeho nahrazení.¹¹³ Ježíš vykonává tři zásadní návštěvy Chrámu: těsně po mesiášském vjezdu do Jeruzaléma (*Mk 11,1-11*),¹¹⁴ při zásahu na chrámovém nádvoří (*Mk 11,15-19*) a před věštbou o jeho zkáze (*Mk 13,1-2*). Vždy však z Chrámu demonstrativně odchází (*Mk 11,11; 11,19; 13,1*), aniž by mu kdokoli z konsternovaných protivníků bránil, neboť Chrám „udělaný rukama“ (*Mk 14,58*) je odsouzen k zániku.

113 Tak např. již Ed P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress Press 1985, 61-76. Srov. jeho kritiku vedenou Craigem A. Evansem a Bruce D. Chiltonem (Craig A. Evans, „Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction“, *The Catholic Biblical Quarterly* 51, 1989, 237-270; id., „Jesus and the ‚Cave of Robbers‘: Toward a Jewish Context for the Temple Action“, *Bulletin for Biblical Research* 3, 1993, 93-110; pozn. 51; Bruce D. Chilton, *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program Within a Cultural History of Sacrifice*, University Park: Pennsylvania State University Press 1992, 98-99). K přehledu rozdílných přístupů viz nejnověji Alexander J. M. Wedderburn, „Jesus' Action in the Temple: A Key or the Puzzle?“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 97/1, 2006, 1-22. Srov. též Karen J. Wenell, „Contested Temple Space and Visionary Kingdom Space in Mark 11-12“, *Biblical Interpretation* 15/3, 2007, 323-337; Matthew Sleeman, „Mark, the Temple and Space: A Geographer's Response“, *Biblical Interpretation* 15/3, 2007, 338-349; Yaron Z. Eliav, „A New/Old Reading of the ‚Lithos Epi Lithon‘ Prophecy and the Role of the Temple Mount in the Jesus Movement“, in: Jack Pastor – Menachem Mor (eds.), *The Beginnings of Christianity: A Collection of Articles*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi 2005, 325-347; Yaron Z. Eliav, *God's Mountain: The Temple Mount in Time, Place, and Memory*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2008, 46-60.

114 Ke kontrastním mesiášským paralelám Ježíšova vjezdu do Jeruzaléma v zélótském prostředí (Menachem ben Juda, Šimon bar Giora) viz J. Marcus, „The Jewish War...“, 456-460.

Lokativní scénář zélóťů, kteří se vytyčením čtvercového areálu pokoušeli naplnit ideální plán Chrámu (*Bell.* VI,311) a úporným konáním chrámové bohoslužby i během římského obléhání dostat Boží symmachií, selhal. Pádu Jeruzaléma ani rozboření Chrámu nezabránil.¹¹⁵ Proti lokativnímu poutání chrámových vizí, odvíjených v deuteronomistické linii Ezechiele (*Ez* 40-48), stejně jako proti profanaci Chrámu kněžskou aristokracií, Marek volí utopický program: do metafory chrámu „ne rukama udělaného“ (*Mk* 14,58) promítá Ježíše vzkříšeného z mrtvých (*Mk* 16,6) a tuto spojitost podtrhuje symbolickým počtem „tří dnů“.

Mezi apokalyptikou a zakladatelskou legendou

Exodus Ježíše z Chrámu, odsouzeného ke zkáze, koresponduje s Markovým zapojením apokalyptické tradice spojené s výzvou k útěku, která posiluje utopickou dimenzi jeho náboženské topografie. Důrazy Markovy práce s apokalyptickou tradicí názorně vyniknou i při zběžném komparativním pohledu na kulminační bod „znesvěčující ohavnosti“ (*Mk* 13,14-20) u ostatních synoptiků:

(15) Když pak uvidíte „znesvěčující ohavnost“ (*to bdelygma tēs erémoseós*), o níž je řeč u proroka Daniele (*to rhēthen dia Daniēl tú profētū*), jak stojí na místě svatém (*en topó hagiō*) – kdo čteš, rozuměj – (16) tehdy ti, kdo jsou v Judsku, ať uprchnou do hor; (17) kdo je na střeše, ať neseštuje, aby si něco vzal z domu; (18) a kdo je na poli, ať se nevrací, aby si vzal plášť. (19) Běda těhotným a kojícím v oněch dnech! (20) Modlete se, abyste se nemuseli dát na útěk v zimě nebo v sobotu (*sabbatō*). (21) Neboť tehdy nastane hrozné soužení, jaké nebylo od počátku světa až do nynějšíka a nikdy již nebude. (22) A kdyby nebyly ty dny zkráceny, nebylo by spaseno žádné tělo [člověk]; ale kvůli vyvoleným budou ty dny zkráceny.

(*Mt* 24,15-22)

(20) Když uvidíte, že Jeruzalém obkličují vojska (*kyklūmenēn hypo stratopedōn Ierusalēm*), tu poznáte, že se přiblížila jeho zkáza (*erémōsis*). (21) Tehdy ti, kdo jsou v Judsku, ať uprchnou do hor, kteří jsou v jeho středu [Jeruzalémě], ať z něho odejdou, a kteří jsou na venkově, ať do něho nevcházejí, (22) poněvadž jsou to dny odplaty, v nichž se má naplnit vše, co je psáno. (23) Běda těhotným a kojícím v oněch dnech.

(*L* 21,20-23)

Zatímco Matouš apokalyptickou předlohu „judaizuje“ explicitním odkazem na Daniela, svaté místo (tj. Chrám) a dodržování šabatu, Lukáš ji

115 Srov. Hermann Lichtenberger, „Der Mythos von der Unzerstörbarkeit des Tempels“, in: Johannes Hahn (ed.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 147), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2002, 92-107.

„historizuje“. Zdůrazňuje vojenské obklíčení Jeruzaléma, přičemž původní „znesvěčující ohavnost“ (*to bdelygma tés erémóseós*) vypouští a ponechává pouze „zkázu“ (*erémósis*) města. Jako jediný ze synoptiků také umísťuje Ježíšovu apokalyptickou řeč přímo do Chrámu (*L 21,5-38*), zatímco ostatní zachovávají protipól Olivové hory (*Mk 13,3-37; Mt 24,1 – 25,46*).¹¹⁶ Od apokalyptické vize přechází k historiografické legendě zakládající novou lokativní kontinuitu církevních dějin. Názorným příkladem této snahy je obvinění z výroku proti Chrámu a jeho „teleskopický“ přesun z Ježíše (*Mk 14,58*) na Štěpána (*Sk 6,14*). Pašijový příběh tak Lukáš těsně propojuje s legendou o prvotní Jeruzalémské církvi.

Jestliže Marek „tváří v tvář“ traumatu pádu Jeruzaléma nahrazuje lokativní Chrám, který byl zničen, utopickým (teologicky vyjádřeno „vyvýšeným“) Ježíšem, ponechává bez zřejmé odpovědi otázku lokativního zakotvení církve.¹¹⁷ Její univerzálně rozevřené řešení přináší až Lukášův historiografický diptych, který představuje svého druhu návrat k lokativním akcentům a současně tvoří hlavní osu lineárního modelu obecných církevních dějin, umocněného posléze Eusebiovou adaptací v konstantinovském období.¹¹⁸

Markovská Malá apokalypsa (*Mk 13*) v této souvislosti představuje jeden z důležitých bodů postupného situování pašijového příběhu a počátků církevních dějin do Jeruzaléma. Z jejího rozboru jistě nelze činit unáhlené generalizace, dílčí závěry mohou být nanejvýš výhledem. Vedle širšího zasažení Malé apokalypsy do kontextu židovské apokalyptické produkce poslední čtvrtiny 1. století n. l. (včetně „židokřesťanského“ *Janova zjevení*) se k dalšímu zpracování nabízí především pojetí Chrámu ve sbírce *Q*, chrámová metaforika rozvíjená v listech Pavla z Tarsu a v *Janově evangeliu*, stejně jako role Chrámu a Jeruzaléma v *Lukášově evangeliu* a *Skutcích apoštolských*.

116 Srov. Geir Otto Holmås, „My House Shall Be a House of Prayer: Regarding Temple as a Place of Prayer in Acts within the Context of Luke's Apologetical Objective“, *Journal for the Study of the New Testament* 27/4, 2005, 393-416.

117 Srov. Keith D. Dyer, *The Prophecy of the Mount: Mark 13 and the Gathering of the New Community*, (International Theological Studies 2), Bern et al.: Peter Lang 1998.

118 Viz např. Milton Moreland, „The Jerusalem Community in Acts: Mythmaking and the Socio-rhetorical Functions of a Lukan Setting“, in: Todd Penner – Caroline Vander Stichele (eds.), *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 20), Atlanta: Society of Biblical Literature 2003, 285-310; Merrill P. Miller, „Antioch, Paul, and Jerusalem: Diaspora Myth of Origins in the Homeland“, in: Ron Cameron – Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28), Atlanta: Society of Biblical Literature 2004, 177-235; Luther H. Martin, „History, Historiography, and Christian Origins: The Jerusalem Community“, in: Ron Cameron – Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28), Atlanta: Society of Biblical Literature 2004, 263-273.

Šíře tohoto kontextu ukazuje, že symbolizace Jeruzalémského chrámu byly důležitým prvkem mýtotvorby raně křesťanských skupin. Jejich koordinace pomocí Smithovy dichotomie lokativních a utopických aspektů náboženství názorně přibližuje, jak se tyto „adaptační mechanismy“ rozdílně aktualizovaly podle historických či sociálně-kulturních okolností.¹¹⁹

119 Syžetové rozlišení jednotlivých „chrámových tradic“, jak je v precizním přehledu podal např. Heinz-Martin Döpp (*Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.*, [Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 24], Tübingen – Basel: A. Francke 1998), může v tomto ohledu sloužit pouze jako doplňkový orientační nástroj, neboť vychází převážně z literárně kritických hledisek bez hlubšího vztahu k sociálnímu rozměru raného křesťanství.

SUMMARY

**“There Will Not Be Left One Stone upon Another”:
The Fall of Jerusalem in the Gospel of Mark**

The fall of Jerusalem in 70 C.E. was referred to in the synoptic gospels. It is thus reasonable to assume that this event influenced the formation of the gospel myth, primarily of the passion story, its setting to Jerusalem, and the early Christian conception of the oldest church history anchored in the primordial Jerusalem church. In this connection, the so-called Small Apocalypse in *Mark* 13:1-37 represents a text of pivotal importance. While its final redaction within the *Gospel of Mark* is dated shortly after the fall of Jerusalem, as the introductory prediction of the temple destruction indicates (*Mk* 13:1-2), the inner structure of this passage shows tensions between redaction and older traditions, between the past and the present, between history and fluid apocalyptic visions.

Therefore, the analysis of the Small Apocalypse is primarily focused on the historical identifications of apocalyptic figures which appear in it and originate mostly in the *Book of Daniel*. These were undergoing gradual transformations and were actualized in different historical contexts, usually those involving fatal threats to the Jerusalem temple (Antiochus, Caligula, Titus). Temple symbolizations, finally integrated into the structure of the Small Apocalypse, are coordinated by Jonathan Z. Smith's dichotomy of locative and utopian aspects of religion, which shows a strong contrast between locative attachments to the Jerusalem temple, typical for the Zealots as well as for the priestly aristocracy, and the strictly utopian program of the *Gospel of Mark*. In contrast to the demolished Jerusalem temple, Mark brings forward the resurrected Jesus. In this sense, Jesus' prediction of the temple destruction (*Mk* 13:1-2) represents a keystone of the whole passion story (*Mk* 13-15), which contrasts the destruction of the Jerusalem temple to Jesus' death and resurrection (cf. *Mk* 14:58 and 16:6).

Keywords: Jerusalem – siege and destruction – 70 C.E.; Temple of Jerusalem; *Gospel of Mark*; Small Apocalypse (*Mark* 13); locative and utopian aspects of religion.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno

DALIBOR PAPOUŠEK

papousek@phil.muni.cz