

## LEVITICUS 19,18 V RECEPCI NOVÉHO ZÁKONA – TEXT, KTERÝ ŽIJE „NOVÝM ŽIVOTEM“. O INTERTEXTUALITĚ V PROSTŘEDÍ BIBLICKÝCH TEXTŮ

Jiří Lukeš

### **„Miluj svého bližního jako sám sebe!“ (Mk 12,31n – Lv 19,18b)**

Text Lv 19,18 se stal jedním z nejznámějších a nejvýznamnějších textů Nového zákona. Část tohoto starozákonního verše tvoří jádro perikop o „Největším přikázání“ v Markově a Matoušově evangeliu (Mk 12,28-34 /v. 31/; Mt 22,34-40 /v. 39/). U Lukáše pak slouží jako deduktivní část argumentace (L 10,27n) v perikopě „Podobenství o milosrdném Samařanu“ (L 10,25-37) a jeho smysl je dále názorně vysvětlen (induktivní formou) v navazujícím podobenství. Stěžejní roli sehraává Lv 19,18n také v perikopě „O lásce k nepřátelům“ (Mt 5,43-48, zvl. v. 43 /také Ř 12,14/),<sup>1</sup> což je šestá „antiteze“ Matoušova „Kázání na hoře“ a objevuje se i v perikopě o „Bohatém mladíkovi“ v Matoušově evangeliu (Mt 19,19). Setkáváme se s ním dále v Pavlových epistolách Římanům (Ř 13,9) i Galatským (Ga 5,14) a Jakubova epistola jej dokonce nazývá „královským zákonem“ (Jk 2,8). Jeho vliv se dá předpokládat také při formulaci etických požadavků jednání na jiných místech Nového zákona (např. J 13,34; Ř 12,10; 1 Te 4,9; 1 Pt 3,9; 1 J 2,9-11). Nezastupitelnou roli sehraál Lv 19,18b již při samotném vystoupení Ježíše z Nazaretu, jímž poukazuje na skutečný smysl a obsah Zákona, kdy plní funkci jakéhosi „sumáře“. Raná církev jej cituje a přebírá jako Ježíšův „aforismus“, jenž se jí stává spolu s Dt 6,4-5 „hermeneutickým klíčem“ ku učení i následování Ježíše Krista a principem života v raně křesťanských komunitách. Text, původně vztahený k příslušníkům jednoho národa (בְּנֵי עַמִּי – „syny svého lidu“), prostupuje z rámce života Izraele do nově vznikajících raně křesťanských komunit, již etnicky nevázaných, jako základní a univerzální „vztahová norma“, která „přikázání“ Zákona (ἐντολή) vyjadřuje i shrnuje formou lásky - naplnit Zákon znamená „milovat (ἀγαπᾶν) bližního svého jako sebe samého“.<sup>2</sup>

### **1. Intertextualita – metodologická rovina problematiky**

#### **1.1. Základní vymezení a chápání pojmu. Intertextualita ve světle literární vědy a teorie**

V literární teorii posledních desetiletí je *intertextualita*<sup>3</sup> mimořádně frekventovanou tématikou, jež se nemohla vyhnout oblasti biblické exegeze a definic i přístupů

<sup>1</sup> Členění a názvy perikop jsou uváděny dle ČEP (Zvon, Praha 1991), stejně tak zkratky biblických knih.

<sup>2</sup> Také Tom. ev. („Ježíš řekl: Miluj svého bratra jako svou duši, stěž ho jako zřítelnicí svého oka.“ /POKORNÝ, Petr, *Tomášovo evangelium – překlad s výkladem*; Kalich, Praha 1981; str. 68, logion 25) a Didaché 1,2; 2,7.

<sup>3</sup> Základní definici *intertextuality* je možné vymezit následujícím způsobem: „Intertextuality is the shaping of texts' meanings by other texts. It can refer to an author's borrowing and transformation of a prior text or to a reader's referencing of one text in reading another.“ (<http://enotes.com/topic/Intertextuality>). Někteří pisatelé používají pojem *intertextovost*. Dle P. A. Bílky se pojem *intertextovosti* „stal jedním z klíčových pojmů literární teorie posledních desetiletí“ a umožňuje „nabídnout aplikovatelné interpretační mechanismy“. (BÍLEK, Petr A., *Hledání jazyka interpretace k modernímu prozaickému textu* /Host, Brno 2003/, str. 250).

k problematice se prosazuje celá řada. Roli zde mimo jiné hrají významné literárně-filozofické či společensko-kritické směry (zvl. strukturalismus a dekonstrukce), řada předních osobností literárních teoretiků (např. U. Eco, G. Genette), avšak své hledisko uplatňují i zastánci, kteří vidí za *intertextovostí* či intertextualitou starou hermeneutickou praxi, jež se toliko oděla novým jménem.

Pro literárně-kritické uchopení *intertextuality* a počátky formulování její teorie je důležitá zejména činnost M. Bachtina a J. Kristevy, které je přičítán samotný termín *intertextualité*.<sup>4</sup> Literatura už není vnímána „jako kontinuální řada po sobě následujících děl, nýbrž jako univerzum textů, jako síť, v níž se texty navzájem stýkají a k sobě se vztahují tak, že se (každý) text jeví jako 'tkanivo' (Barthes 1990a, 146) či 'mozaika citátů' (Kristeva 1969, 146).“<sup>5</sup> Uplatněním termínů *genotext* a *fenotext* hodlá J. Kristeva navíc poukázat na fakt, „že mezi texty dochází vždy k aktu interpretace i transformace“.<sup>6</sup> Podobně jako ona vnímají roli intertextuality a kontextu M. Worten a J. Stillová, když tvrdí, že „každá citace překlucuje (distorts) a redefinuje primární užití přemístěním v rámci jiného lingvistického a kulturního kontextu.“<sup>7</sup> Podstatu věci, avšak pomocí odlišné terminologie, vystihli i G. Genette, jenž se opírá o koncept *transtextuality*<sup>8</sup> nebo „moskevsko-tartuská škola“, jež zdůrazňuje pojem *subtext*, který je přisouzen textu již existujícímu, jenž je reflektován v textu novém.<sup>9</sup> G. Genette pokládá intertextualitu za část širšího kontextu rozumění textovým interakcím s jejich pozadím a vytváří pro popsání těchto vztahů specifickou taxonomii:

- *Transtextualita* – textová transcendence; cokoliv, co přivádí text do vztahu, ať očividného či skrytého, s jinými texty.
- *Intertextualita* – literární přítomnost jednoho textu uvnitř jiného.
- *Metatextualita* – jedná se o transtextuální vztah, který spojuje komentáře k textu s komentovaným textem.
- *Paratextualita* – imitace, transformace, pastiš, parodie - transtextualita „par excellence“.

---

<sup>4</sup> KRISTEVA, Julia, Word, dialogue and novel, in: MOI, Toril (ed.), *The Kristeva Reader* (Columbia University Press, New York 1986), str. 34-61. MOYISE, Intertextuality, Historical Criticism and Deconstruction, str. 24 spojuje zavedení termínu *intertextualité* s (post)strukturalistkou Julií Kristevou a rokem 1969 (přičemž v dalším svém článku – „Does the NT Quote the OT Out of Context?“ uvádí rok 1967 /str. 137/ a jiné zdroje prezentují rok 1966 - <http://enotes.com/topic/Intertextuality>). MITSEKOVÁ, *Teorie literatury*, str. 371-388 se rovněž odvolává na J. Kristevu, která vychází z myšlení Michaila Bachtina. „Termín 'intertextualita' byl zaveden 'na okraji' prací ruského vědce.“ (str. 371). Sama Kristeva byla spjata s francouzskou skupinou kolem časopisu „Tel Quel“, což bylo volné spojení francouzských levicových intelektuálů, ale kromě Bachtina navazuje i na Saussura, kdy z jeho *anagramu* rozvíjí *paragram* (dvojný znak), který vede k četbě „jež pod povrchem textu tuší stopy 'jiného', 'cizího' textu“. Viz SCHAHADEAT, Shamma, Intertextovost: Čtení – Text – Intertext, in: PECHLIVANOS, Miltos, RIEGER, Stefan, STRUCK, Wolfgang, WEITZ, Michael, *Úvod do literární vědy* (Herrmann & synové, Praha 1999), str. 357-367, zvl. 360-361, zvl. 360.

<sup>5</sup> SCHAHADEAT, Intertextovost: Čtení – Text – Intertext, str. 357. „In the work of Roland Barthes, intertextuality is the concept that the meaning of an artistic work does not reside in that work, but in the viewers.“ „In the work of Julia Kristeva, intertextuality suggests the interdependence of texts, the continual deferment of meaning through and between texts.“ (Oba citáty in: <http://wordiq.com/definition/Intertextuality>.)

<sup>6</sup> SCHAHADEAT, Intertextovost: Čtení – Text – Intertext, str. 361.

<sup>7</sup> WORTEN, Michael, STILL, Judith (eds.), *Intertextuality: Theories and Practices* (MUP, Manchester 1990), str. 11.

<sup>8</sup> BÍLEK, *Hledání jazyka interpretace*, str. 64-65.

<sup>9</sup> SCHAHADEAT, Shamma, Intertextovost: Čtení – Text – Intertext, str. 360-361.

● *Architextualita* – vztah inkluze, který spojuje každý text s rozdílnými typy diskursu. Náleží sem druhy a jejich určení – tematické, modální, formální i jiné.<sup>10</sup>

*Citace* je pro Genetta jedním ze zřejmých příkladů intertextuality, který dále nedefinuje. *Narážka* (allusion) značí implicitní přítomnost jiného textu uvnitř textu, avšak pro jeho rozpoznání je nutná jeho znalost. Literární přítomnost jednoho textu uvnitř jiného pak znamená, že intertextový vztah umožňuje hlubší porozumění původnímu textu a má přímý vliv na čtení a přijetí textu. Intertextualita je tedy interpretativní horizont, s nímž je text čten. Čím explicitnější je intertextualita, tím jasnější se stává horizont. Čtenář proto musí dle Genetta rozumět intertextuálním vztahům, aby měl představu o smyslu textu a byl vtažen do kultury za textem.<sup>11</sup> Stejně jako Genette je přesvědčen i U. Eco, že citovaný text musí být čtenáři znám, aby porozuměl významu textu. Intertextualita však není prostředkem, na níž má čtenář klopýtnout, či ho má vést k pátrání v poznámkách, intertextualita aktuálně signalizuje integraci textu do širšího kulturního zasazení nebo uvnitř specifické kulturní identity.<sup>12</sup> Takto pojatému konceptu intertextuality je blízko *transdukce*, o níž hovoří L. Doležel. Transdukce zahrnuje jevy, mezi něž patří literární tradice, intertextualita či mezikulturní vliv i přenos a dochází při ní k „*včlenění literárního textu (nebo nějaké jeho části) do jiného textu*“, ale i k „*přepisu z jednoho žánru do jiného*...“.<sup>13</sup> Sama intertextualita patří dle Doležela mezi činnosti literární adaptace, která je „*prvotním nositelem literární tradice a katalyzátorem literárního vývoje*.“<sup>14</sup>

Intertextuality si povšimnul při práci s latinskou poezií (saturnskými verši) také F. de Saussure a hovoří o *anagramech*, tedy textech, „*pod nimiž se skrývají jiné texty, různě signalizované v konstrukci hlavního textu*.“<sup>15</sup> Podle S. Chatmana, který navazuje na postoje strukturalistů, „*jsou pravděpodobnostní normy ustavovány předcházejícími texty – nikoli pouze skutečnými diskursy, nýbrž 'texty' patřičného chování ve společnosti vůbec*.“<sup>16</sup> M. Riffaterre trvá na stanovisku, že text není srozumitelný bez rozpoznání *intertextu*, čímž potvrzuje postoje Genetta i Eca. Jeho pozici charakterizuje Z. Mitoseková následovně: „*Čtenář nemůže zůstat u horizontální četby*“ a „*je povinnen najít všechny mimotextové, literární a kulturní vztahy*“.<sup>17</sup> Výstižné je i stanovisko R. Lachmanna, který předpokládá, že „*manifestní text a text referenční se mohou v určitém bodě dotýkat, anebo je dřívější text vepsán do novějšího na*

<sup>10</sup> GENETTE, Gérard, *The Architext: An Introduction* (University of California Press, Berkeley 1992), str. 81-87. Souhrn Genetteho textových vztahů a komentář i pojetí intertextuality viz PHILLIPS, Peter, *Biblical Studies and Intertextuality: Should the works of Genette and Eco broaden our horizons?*, in: [www.postmodernbible.blogspot.com/Intertextuality.doc](http://www.postmodernbible.blogspot.com/Intertextuality.doc) (14.1.2012), str. 1-19, zvl. 4-6.

<sup>11</sup> PHILLIPS, Biblical Studies and Intertextuality, str. 6. GENETTE, Gérard, *Palimpsests, Literature in the Second Degree* (University of Nebraska Press, Lincoln 1997), str. 2, 4-7.

<sup>12</sup> PHILLIPS, Biblical Studies and Intertextuality, str. 11-14.

<sup>13</sup> DOLEŽEL, Lubomír, *Kapitoly z dějin strukturální poetiky* (Host, Brno 2000), str. 187. „*V těchto rozmanitých 'kanálech' transdukce vznikají textové transformace, které sahají od doslovných citací po podstatně odlišné metateoretické texty*.“ (str. 187).

<sup>14</sup> DOLEŽEL, *Kapitoly z dějin literární poetiky*, str. 189.

<sup>15</sup> MITOSEKOVÁ, Zofia, *Teorie literatury. Historický přehled* (Host, Brno 2010), str. 373. Také SCHAHADAT, *Intertextovost: Čtení – Text – Intertext*, str. 360.

<sup>16</sup> CHATMAN, Seymour, *Příběh a diskurs. Narativní struktura v literatuře a filmu* (Host, Brno 2008), str. 51. „*Pravděpodobnost představuje 'produkt korpusu' či 'intertextuality' (tudíž intersubjektivitu)*.“ (str. 51).

<sup>17</sup> MITOSEKOVÁ, *Teorie literatury*, str. 387.

*základě podobných struktur jako paradigma*".<sup>18</sup> Intertextovost pak vnímá jako paměť a zásobárnu předchozí kultury.<sup>19</sup> Dle formulace P. A. Bílka v sobě intertextovost „zahrnuje předpoklad odhalení kódu, ale zároveň je intertextové odkazování pootevřeno i směrem ke kontextu a směrem k vnímateli. Vyhroceně řečeno, kontext se stává součástí kódu či obráceně.“<sup>20</sup>

Jak je z předchozích přístupů k intertextualitě patrné, společný koncept intertextuality prakticky neexistuje, avšak obecně je přijímáno, že každý text je ve vztahu k jinému textu a tyto vztahy jsou ustavující pro utváření významů textu.<sup>21</sup> Výstižné je prohlášení dnes populárního J. Cullera, který při charakterizaci intertextuality v návaznosti na další literární teoretiky tvrdí, „že díla jsou vytvářena z jiných děl, že jejich vznik je umožněn předchozími díly, z nichž vycházejí, jež opakují, relativizují, transformují. ... Určité dílo je vztaženo k jiným textům a existuje mezi nimi.“<sup>22</sup> Důležitost intertextuality vyzdvihuje i J. Kraus, když píše: „Významnou hodnotou se stává intertextualita – autor stejně jako interpret uměleckých i politických textů využívají citací, parafrází, vědomých či podvědomých aluzí na jiné texty.“<sup>23</sup> Z toho zřetelně plyne fakt, že intertextualita nenáleží toliko do světa románů či biblických textů, a není uzavřena toliko do oblasti literární teorie nebo vědecké biblistiky. Jako taková ve své základní podobě prostupuje svět celé naší textem a diskursem zachycené existence, svět kultury, médií, zpravodajství, politiky, soudní praxe, prezentace vědeckých výsledků a při snaze o rozumění ji nelze ignorovat. Její charakteristiku i význam přiléhavě shrnuje S. Moyise: „Žádný text není ostrov a v protikladu ke strukturalistické teorii mu nemůže být rozuměno v izolaci. Může mu být rozuměno pouze jako části sítě (web) či matrice (matrix)

<sup>18</sup> SCHAHADAT, Shamma, Intertextovost: Čtení – Text – Intertext, str. 365.

<sup>19</sup> SCHAHADAT, Shamma, Intertextovost: Čtení – Text – Intertext, str. 362-363.

<sup>20</sup> BÍLEK, Hledání jazyka interpretace, str. 182. Na místě je zmínit i stanovisko H. G. Gadamera, který předpokládá, že v každém porozumění je obsaženo i neporozumění. Ve kapitole o „Hermeneutice dříve a dnes“ přibližuje Z. Mitoseková Gadamerovo čtení textu jako „proces, který vylučuje jednu pravou interpretaci“ a „zdůrazňuje roli interpreta jako toho, kdo činí cizí, z kontextu vytržený text – srozumitelným“. (MITOSEKOVÁ, Teorie literatury, str. 428).

<sup>21</sup> ALKIER, Stefan, From text to intertext: Intertextuality as a paradigm for reading Matthew, in: HTS 61, 1&2/2005, str. 1-18, zvl. 2.

<sup>22</sup> CULLER, Jonathan, Krátký úvod do literární teorie (Host, Brno 2002), str. 42.

<sup>23</sup> KRAUS, Jiří, Rétorika v evropské kultuře i ve světě (Nakladatelství Karolinum, Praha 2011), str. 13. J. Kraus v citaci dále pokračuje: „Do komunikace současně vstupuje i další vědomí souvislostí – **interdiskurzivnost**, to je vztažení textu k ustáleným žánrovým a stylovým vzorcům, nápodoba a současně i narušování tradičních způsobů vyjádření. Ožívá tak imitatio antické rétoriky, výrazový prostředek, který se stává komunikační hrou i komunikační strategií zároveň.“ (str. 13); Velmi přínosné definice a charakteristiky intertextuality nabízí BERKHOFER, Robert F., Beyond the Great Story. History as Text and Discourse (Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts 1997): „In the second definition from a textualist perspective, the context of a text comes from, or is constructed from, other texts. This approach may be called **intertextuality**, in distinction to the **intratextuality** of the preceding definition. Intertextuality can refer to one text drawing upon one or more other texts as pre-text(s), or it can show how one text is referred to by others as their pre-text. ... This intertextuality serves as context. Interpretations and grand histories are necessarily intertextual because they build upon other interpretations or monographs, but all historians' texts depend for their form and, in many ways, their content upon professional discursive practices. ... As these examples illustrate, intertextuality translates the intersubjectivity of the contextualists into its textualist analogue.“ (str. 22-23) „At a minimum, historical criticism must embrace the textual, intertextual, and contextual aspects of historical practice. ... Intertextual analysis can examine discursive practices, disciplinary conventions, and institutional politics as found in a series of texts.“ (str. 104).

*jiných textů... Intertextualita navrhuje, že význam textu není fixní, ale otevřený k revizi, když nové texty přicházejí a přepracovávají ho.*<sup>24</sup>

## 1.2. Intertextualita ve světle biblických textů a moderní biblistiky

Intertextualita je pro oblast teologie zcela zásadní, a to nejen pro biblistiku. Dotýká se jak oblasti badatelské, tak praktického církevního života, jehož součástí je činnost homiletická, katechetická či poimenická. Citace, parafráze, aluze či echa žijí nejen v kanonických textech samotných, ale jsou součástí kázání, rozhovorů, komentářů, odborných pojednání či všelikých dalších „metatextů“. V rámci samotné biblistiky zaslouží intertextualita nevšední pozornost, neboť citace, parafráze či echa Starého zákona v Novém tvoří nezanedbatelnou část jeho obsahu a stejné jevy se vyskytují i v rámci samotného Starého zákona (např. v Pentateuchu), o apokryfech nemluvě.<sup>25</sup> Někteří badatelé a biblisté však příliš odvážné pojetí intertextuality krotí prohlášeními, že pisatelé Nového zákona chránili původní obsah starých textů a snažili se jejich význam pouze „rozprostřít“ či „vztáhnout“ do nových kontextů (často vymezených faktem, že Ježíš Nazaretský je skutečně ten „pomazaný“, o němž hovoří Písma), které byly čtenářům dobře srozumitelné.<sup>26</sup> Jiní badatelé naopak připouštějí větší napětí mezi původním starozákonním smyslem textu a významem vzniklým užitím v Novém zákoně. K věci vlastně přistupují obráceně a snaží se postřehnout myšlenkový proces, který vedl autory Nového zákona k přisouzení nového významu starým textům.<sup>27</sup> Ač si jsou citací a parafrází starozákonních textů v Novém zákoně vědomy snad všechny generace teologů, intertextualita musela o své „místo na slunci“ určitým způsobem bojovat. Důvodem bylo standardní a mnohdy jediné legitimní užití *historicko-kritické metody* exegeze, kdy text byl vnímán toliko v historickém kontextu a v podobě menších textových subjednotek, které měly objasnit jeho původní podobu i (jedinou či jedinečnou) funkci

<sup>24</sup> MOYISE, Steve, Intertextuality and historical approaches to the use of Scriptures in the New Testament, in: *VERBUM ET ECCLESIA*, Jrg. 26, 2/2005, str. 447-458, cit. 447-448.

<sup>25</sup> K problematice blíže: MOYISE, Steve, Quotations, in: PORTER, S. E., STANLEY, C. D. (eds.), *As it is Written. Studying Paul's Use of Scripture* (SBL, Atlanta 2008), str. 15-28, zvl. 25, kde autor přibližuje *rekontextualizaci* (v podání Meira Sternberga). MOYISE, Steve, Does the NT Quote the OT Out of Context?, in: *Anvil*, vol. 11, No. 2, 1994, str. 133-143 - <http://www.chiuni.ac.uk/theology/documents/DoestheNTquotetheOT.pdf> (14.1.2012). VANHOOZER, Kevin J., *Is There a Meaning in This Text?* (Zondervan, Grand Rapids 1998). Homer Kizer vystihuje rozdíl mezi *intertextualitou* a *hypertextualitou* následujícím způsobem: „**Intertextuality** link one text with another, as in when the Apostle Paul cites the Genesis chapter one creation account (2 Co 4:6), thereby linking this epistle to the saints at Corinth to the received Scriptures that these saints would read in the Septuagint. **Hypertextuality** describes the situation that results when a text links to other texts that are outside of itself as in the Apostle Paul proclaiming - not ourselves, but Jesus Christ as Lord (v. 5), thereby transforming the works of Jesus into the words of God (John 14:10-11).“ KIZER, Homer, Bible Study 1. Beyond Intertextuality & Hypertextuality: Typological Exegesis, str. 1-7, cit. 1, in: <http://www.portaustinbiblecentre.com/biblestudy1.html> (14.1.2012).

<sup>26</sup> Viz BEALE, Greg K., Questions of authorial intent, epistemology, and presuppositions and their bearing on the study of the Old Testament in the New: A Rejoinder to Steve Moyise, in: *Irish Biblical Studies* 21.4/1999, str. 151-180. MOYISE, Intertextuality and historical approaches to the use of Scriptures in the New Testament, str. 448. K problematice také POKORNÝ, Petr, HECKEL, Ulrich, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB; Mohr Siebeck, Tübingen 2007), str. 32-52.

<sup>27</sup> MOYISE, Intertextuality and historical approaches to the use of Scriptures in the New Testament, str. 448.



vtělenou mu autorem.<sup>28</sup> Rozdělení oboru na teologii Starého a Nového zákona následně vedlo k dalšímu zastínění zájmu o to, co by bylo možné v měřítkách biblického kánonu označit za *intertextualitu*.<sup>29</sup> Karta se prakticky obrací až s rozvojem synchronních metod exegeze a dnes je možné konstatovat, že zájem o intertextualitu je mnohdy až enormní, neboť vytlačuje či překrývá jiné exegetické metody, (např. kritiku *formy* i *redakce*), což může v takovém případě vést k redukci významu textu v kontextu původním i novém. Na straně druhé, právě intertextualita může podnítit cíleně historické tazání po původním kontextu textu a případně i posluchači. Někdy se naopak pojednání intertextuality omezí na pouhé konstatování faktu, že pozdější biblický text odkazuje k textu dřívějšímu, avšak jak pozdější text rozvíjí význam dřívějšího, to již není předmětem pozornosti. Intertextualita je dnes i přes veškerá (převážně metodologická a pojmová)<sup>30</sup> úskalí s ní spjatá (dle S. E. Portera se stala módním pojmem) důležitým exegetickým krokem (v rámci *vnitřní biblické exegeze* „inner-biblical exegesis“),<sup>31</sup> který má zásadní význam pro *biblickou teologii*, neboť odhaluje (mimo jiné) vztahy provázanosti Starého a Nového zákona.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Napětí mezi intertextualitou a historickou kritikou si kromě Steve MOYISEHO, *Intertextuality, Historical Criticism and Deconstruction*, in: BRODIE, T. L., MacDONALD, D. R., PORTER, S. E. (eds.), *The Intertextuality of the Epistles. Explorations of Theory and Practice* (NTM 16; Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2006), str. 24-34 všímá i HATINA, Thomas R., *Intertextuality and historical criticism in New Testament studies: Is there a relationship?*, in: *Biblical Interpretation* 7/1999, str. 28-43.

<sup>29</sup> MOYISE, *Intertextuality and historical approaches to the use of Scriptures in the New Testament*, str. 448-449. Kritéria pro vyhodnocení SZ citací, parafrází, aluzí či ozvěn v NZ stanovují přehledně např. Richard Hays, Christopher A. Beetham, Greg K. Beale, ale také polemická studie Dana FABRICATOREHO, *A Critical Analysis of the Approach to Intertextuality of E. Earle Ellis*, in: <http://www.fbcfamily.org/Portals/0/PDF/Dan%20Fabricatore,%20A%20Critical%20Analysis%20of%20the%20Approach%20to%20Intertextuality%20of%20E.%20Earle%20Ellis-corrected.pdf> (14.1.2012), str. 1-17. Greg K. Beale nabízí následující definici intertextuality: „*The word's original meaning and its ongoing typical definition is the synchronic study of multiple linkages among texts that are not the result of authorial intent but are considered often only from the readers' viewpoint. Accordingly, intertextuality associates at least two texts (and their context), which creates a new context in which to understand a text (often the earlier text); this also means that texts are open to the influence of past texts and to the contexts of present readers. According to many, intertextuality entails that the reader and reader's new context is what gives most meaning to these linkages. Others would see a fusion of the author's and reader's meanings being combined to produce a new meaning, often a completely new and different meaning.*“ (BEALE, Greg K., *Seeing the Old Testament in the New: Definitions of and Criteria for Discerning Old Testament Quotations and Allusions*, in: BEALE, Greg K., *A Handbook on the Use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, Baker Book House 2012), str. 13-14 – „This essay will appear as 'chapter 3' in a forthcoming book titled *A Handbook on the Use of the Old Testament in the New*“).

<sup>30</sup> Blíže: MOYISE, Steve, *Intertextuality and the Study of the Old Testament in The New*, in: MOYISE, S., *The Old Testament in the New: Essays in Honour of J. L. North* (JSNTSup 189; Sheffield Academic Press, Sheffield 2000), str. 14-41 /zásadní/, také na <http://www.chiuni.ac.uk/theology/documents/JSNT.pdf> /14.1.2012/); ALKIER, *From text to intertext: Intertextuality as a paradigm for reading Matthew*, str. 2. BUCHANAN, George W., *Introduction to Intertextuality* (Edwin Mellen Press, Lewiston 1994).

<sup>31</sup> Někteří badatelé prosazují užití termínů „inner-biblical exegesis“, anebo „inner-biblical allusion“ místo pojmu *intertextualita*, který se jim zdá příliš zatížený postmoderními, na čtenáře orientovanými přístupy, kde má i svůj původ. BEALE, *Seeing the Old Testament in the New*, str. 14-15, FISHBANE, Michael A., *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Clarendon Press, Oxford 1985), také BRODIE, MacDONALD, PORTER (eds.), *The Intertextuality of the Epistles. Explorations of Theory and Practice*, zvl. str. 84-85 (užití pojmu se zde brání S. E. Porter, který jej považuje za neužitečný i v dalších svých studiích).

<sup>32</sup> „*Debates in this area often revolve around whether meaning lies with readers of earlier texts or whether the intention or speech act of an author has the power to inform later readers of that original meaning and whether*

Leccos z toho, co je dnes spojováno s intertextualitou, řešila již *škola dějin redakce* (*Redaktionsgeschichte*) a *škola dějin tradice* (*Traditionsgeschichte*). Rozdíl je však v tom, že je redefinován samotný *text* jako takový a je vnímán jako „sít odkazů“ k jiným textům. Tázání pak není zaměřeno na prameny, zdroje a záměr jejich redakčního zpracování dávným redaktorem, nýbrž na vlastní proces *produkce textu*, v němž nemůže být opomenuta role čtenáře.<sup>33</sup> S termínem intertextualita pracuje i *reader-response kritika*, a užívá jej k tomu, aby ukázala, že text neodhaluje své významy jednoduše a sám čtenář si vnáší do četby textu svá očekávání (své vlastní *intertexty*), což má zásadní vliv na proces čtení a rozumění textu.<sup>34</sup> Obecně lze říci, že je termín *intertextualita* jakýmsi zastřešujícím deštníkem pro řadu všelikých modifikací a podkategorií, a co mu dává hodnotu, je právě jeho komplexnost a otevřenost.<sup>35</sup> Vypovídá také o *potencionalitě* určitého textu a často je i cestou k jádru věci, neboť může poukázat na centrální motiv, stěžejní pramen či mít podstatný vliv na myšlenku nového textu.

Německý teolog **S. Alkier** charakterizuje intertextualitu dokonce jako esenciální faktor vytváření významu textu v aspektech utváření a recepcce textu. Intertextualita otevírá vnitřní strukturu textu s respektem k jeho vztahům k jiným textům a intertextuální způsob čtení dekonstruuje všechna uzavřená čtení, protože žádné samostatné čtení nemůže aktualizovat všechny možné intertextuální vztahy.<sup>36</sup> Intertextualita je dle Alkiera důležitou částí teorie sémiotiky biblických textů a při formulování konceptů teorie znaků se inspiruje Ch. S. Piercem a U. Ecem. V jeho sémiotické perspektivě jsou texty vnímány jako komplexy znaků, které jsou ustanoveny jednak vzájemnými vztahy mezi znaky (*syntagmatika*), dále vztahy znaků k tomu, co označují (*sémantika*) a vztahem znaků k jejich uživatelům (*pragmatika*).<sup>37</sup> Prvním krokem sémiotického čtení je intertextuální analýza. Ta se týká syntagmatiky, sémantiky a pragmatiky daného textu jako světa o sobě samém, možného světa, který Alkier

---

*such readers have the ability to perceive that earlier meaning.*“ (BEALE, *Seeing the Old Testament in the New*, str. 14). K problematice také THISELTON, A. C., *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of transforming Biblical Reading* (Zondervan, Grand Rapids 1992), str. 499-514, zvl. 499-502.

<sup>33</sup> STEIN, Robert H., What is Redaktionsgeschichte?, in: *JBL* 88.1/1969, str. 45-56. LANE, William L., Redaktionsgeschichte and the De-Historicizing of the New Testament Gospel, in: *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 11.1 (Winter 1968), str. 27-33. OSBORNE, Grant R., The Evangelical and „Traditionsgeschichte“, in: *JETS* 21/2 (June, 1978), str. 117-130. MOYISE, Intertextuality and the Study of the Old Testament in The New, str. 14-15 (viz VORSTER, Willem S., Intertextuality and Redaktionsgeschichte, in: DRAISMA, S. /ed./, *Intertextuality in Biblical Writings* /Festschrift Bas van Iersel; Kok Press, Kampen 1989/, str. 21).

<sup>34</sup> MOYISE, Intertextuality and the Study of the Old Testament in The New, str. 15.

<sup>35</sup> MOYISE, Intertextuality and the Study of the Old Testament in The New, str. 17 v návaznosti na P. D. Miscalla, který charakterizuje intertextualitu následovně: “*Intertextuality is a covering term for all the possible relations that can established between texts.*“ (MISCALL, Peter D., *Isaiah: New Heavens, New Earth, New Book*, in: FEWELL, D. N. /ed./, *Reading Between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible* /Wesminster - John Knox Press, Louisville 1992/, str. 44).

<sup>36</sup> ALKIER, From text to intertext: Intertextuality as a paradigm for reading Matthew, str. 2. Před započatím zkoumání vztahů intertextuality je vhodné se obeznámit s *kritikou diskursu*; v elementární formě viz např. BERGEN, Robert D., Text as a Guide to Authorial Intention: An Introduction to Discourse Criticism, in: *JETS* 30/3 (September 1987), str. 327-336, zvl. 328-331.

<sup>37</sup> ALKIER, From text to intertext: Intertextuality as a paradigm for reading Matthew, str. 3. K české terminologii a definicím viz DOUBRAVOVÁ, Jarmila, *Sémiotika v teorii a praxi* (Portál, Praha 2002), str. 46-47, 49-53, 60-61.

nazývá *světem diskursu* (*universe of discourse*), kde se opírá o dílo Ch. S. Pierce. Zde Alkier odkazuje k externím vztahům textu a má na mysli jeho *vztahy encyklopedické*, jež jsou výrazem kulturní znalosti, již je text součástí (zde se opírá o Eca). Slovní struktury a ideologické struktury, které znaky textu produkují, si vynucují čtení textu jako autonomní struktury, zatímco *encyklopedia* naopak žádá kodifikovanou znalost dané kultury (ta zahrnuje nejen intertextovou obratnost, ale také znalosti politické, geografické, sociální atd.). Encyklopedie musí být relevantní k požadavku interpretace textu po stránce časové i kulturní.<sup>38</sup> Typy intertextuality Alkier popisuje následovně:

- *Production-oriented intertextuality* (na produkci orientovaná intertextualita) – jedná se pouze o vztahy k jiným textům garantované vlastními znaky textu.
- *Reception-oriented intertextuality* (na přijetí orientovaná intertextualita) – intertextuální vztahy vytvořené v textech konkrétními čtenáři.
- *Experimental intertextuality* (experimentální intertextualita) – text může být kreativně vztažen k jinému textu v očekávání, že tento intertextový vztah může vytvářet zajímavé a prospěšné efekty významu.<sup>39</sup>

Specialista na vztahy Starého a Nového zákona **S. Moyise** se při posuzování intertextuality v biblických textech zaměřuje na její tři formy: *intertextovou ozvěnu*, *dialogickou intertextualitu* a *postmoderní intertextualitu*,<sup>40</sup> čímž se vyhýbá starším kategoriím: *citace* (*quotations*), *narážky* (*allusions*), *ozvěny* (*echoes*).<sup>41</sup>

- *Intertextová ozvěna* je často uvedena formulí *καθὼς γέγραπται* nebo *Μωυσῆς λέγει*, případně „gramatickou stopou“ – např. užitím *ὅτι*,<sup>42</sup> přičemž se mnohdy stává, že malé echo má velký vliv na způsob čtení textu.
- *Dialogická intertextualita* poukazuje na fakt, že nový kontext neničí původní identitu textu. Textu však musí být rozuměno ne jen jako samotnému či izolovanému, ale právě ve vztahu k novému kontextu, do něhož byl přemístěn.<sup>43</sup>
- *Postmoderní intertextualita* se soustředí na dva aspekty. Prvním je, že *žádný text není ostrov* a v každém čtení primárního textu jsou přítomné jiné texty, což vede k mnohočetným interpretacím. Konfigurování interakcí mezi textem a subtextem se neděje nikdy toliko jedním způsobem, je zde celý komplex interakcí, což vede také k rozmanitému chápání intertextuality samotné. Druhým aspektem je, že do každého čtení primárního textu vnáší čtenář texty, které zná a v případě biblických studií se to často týká celé historie interpretace. V procesu čtení tak vzniká nový příběh, nové pojetí, které se často vynoří ne

<sup>38</sup> ALKIER, From text to intertext: Intertextuality as a paradigm for reading Matthew, str. 3-4.

<sup>39</sup> ALKIER, From text to intertext: Intertextuality as a paradigm for reading Matthew, str. 4. Také ALKIER, Stefan, Intertextualität, in: ERLEMANN, K., NOETHLICH, K. L., SCHERBERICH, K., ZANGENBERG, J. (Hrsg.), *Neues Testament und Antike Kultur, Band 1: Prolegomena, Quellen, Geschichte* (Neukirchener Verlag, Vluyn-Neukirchen 2004), str. 60-65.

<sup>40</sup> MOYISE, Intertextuality and the Study of the Old Testament in The New, str. 17 - *Intertextual Echo, Dialogical Intertextuality, Postmodern Intertextuality*.

<sup>41</sup> MOYISE, Intertextuality and the Study of the Old Testament in The New, str. 18, 23-25.

<sup>42</sup> MOYISE, Intertextuality and the Study of the Old Testament in The New, str. 18-19.

<sup>43</sup> MOYISE, Intertextuality and the Study of the Old Testament in The New, str. 32.



jako shoda s primárním textem, anebo na druhé straně subtextem, ale jako příběh smíšený a rozdílný.<sup>44</sup>

### 1.3. Intertextualita a antická rétorika; intertextualita a socio-rétorická kritika

O praxi blízké intertextualitě, ale i *interdiskurzivitě*<sup>45</sup> lze do značné míry hovořit již v souvislosti s technikami nacvičovanými v antických rétorických školách, což se týká *progymnasmat* a zde např. *prosópopoiie* (či *éthopoiie*). Do úvahy přicházejí řeči, které jsou sestaveny pozdějším autorem (často na základě znalostí pramenů) a vsazeny do úst pojednávané postavy.<sup>46</sup> Typickým příkladem je (misijní) řeč apoštola Pavla v aténském Areopagu (Sk 17,22-34) sestavená autorem Skutků apoštolů - Lukášem (za dodržení řady rétorických zásad a konvencí, zřejmě s přihlédnutím k apoštolově stylu a se znalostí jeho kázání), v níž navíc Pavel dále cituje dávné autory či básníky – Arata (3. st. př. Kr., v úvahu připadá i Kleanthés /4.-3. st. př. Kr./), Epimenida (6. st. př. Kr.) a snad navozuje i asociace se Senecou a Dio-Chrysostómem.<sup>47</sup> Intertextualita jako taková tedy nedílně doprovázela svět antických autorů a například v oblasti rétoriky se projevovala prostřednictvím znalosti *obecných míst* (*loci communes*), v nichž se uplatňovala ustálená témata, fixované postupy zpracování materiálu, prezentované například v řečech a řečnických dílech, jež byly vzdělaným vrstvám dobře známé.<sup>48</sup> *Loci* se pak mnohým v období pozdní antiky staly vzory určenými k doslovnému napodobování<sup>49</sup> a obdobně tomu bylo s vybranými citáty či klasickými texty, jež náležely do „literárního kánonu“, z něhož se hojně citovalo.<sup>50</sup>

---

<sup>44</sup> MOYISE, Intertextuality and the Study of the Old Testament in The New, str. 37-38, 41. „Every text – as an intersection of other textual surfaces – suggests an indeterminate surplus of meaningful possibilities. Interpretation is always a production of meaning from that surplus.“ (BEAL, Timothy K. Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production, in: FEWELL, D. N. /ed./, *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible, Literary Currents in Biblical Interpretation* (Westminster John Knox Press, Louisville 1992), str. 27-39, zvl. 31.

<sup>45</sup> Pro již zmiňovaného J. Krause je *intertextualita* jedním z kritérií vymezení textu v rámci *teorie textu* a odlišuje *intertextualitu* (odkaz na jiné texty) od *interdiskurzivity* (respektování, nebo naopak parodování určitých slohových či žánrových postupů). KRAUS, *Rétorika a řečová kultura*, str. 32.

<sup>46</sup> K charakteristice *prosópoiie* viz KENNEDY, George A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1984), str. 23, 37, 78, 107, 114-115. Blíže k užití techniky ve vybraných biblických a apokryfních textech LUKEŠ, Jiří, *Raně křesťanská rétorika. Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz* (CBS/SGS, Praha/Český Těšín 2009), str. 193-196, 254-298.

<sup>47</sup> LUKEŠ, *Raně křesťanská rétorika*, str. 261-262.

<sup>48</sup> KRAUS, Jiří, *Rétorika a řečová kultura* /5 – Učební texty Univerzity Karlovy v Praze/, (Nakladatelství Karolinum, Praha 2004), str. 33. „Napodobování a citace klasických vzorů (*imitatio auctorum*) – a z toho vyplývající potlačení autorského subjektu díla – považovaly klasické učebnice rétoriky za přednost, znalost těchto vzorů byla cílem jedné ze základních složek rétoriky – procvičování paměti (řecky *mnémé*, lat. *memoria*).“ (str. 33).

<sup>49</sup> KRAUS, Jiří, *Rétorika v evropské kultuře* (Academia, Praha 1998), str. 71.

<sup>50</sup> KRAUS, *Rétorika a řečová kultura*, str. 33. Dokazuje to také vznik „souborů řečníků“ a např. fakt, že „tři Aischinovy dochované řeči jsou vlastně replikami na Démosthenovy řeči č. 19 a 18; v učité fázi byly zřejmě součástí jediné sbírky.“ (in: CANFORA, Luciano, *Dějiny řecké literatury* /KLP, Praha 2001/, str. 422).

Jedním z dnes nejznámějších badatelů, kteří se intertextualitě věnují a zařadili ji na pevné místo v systému exegetické metodologie práce s biblickými texty, je **V. K. Robbins**.<sup>51</sup> Cílem jeho propracovaného systému *socio-rétorické kritiky* je odhalit hodnoty, přesvědčení a víry v textech, které čteme, ale i ve světě, ve kterém žijeme.<sup>52</sup> Součástí socio-rétorické analýzy je vypreparovat ve složitě utkaném *pletivu* textu rovněž *intertextuální vztahy*, které mají díky uplatnění rétoriky svá specifika. Nutné je sledovat a interpretovat vztahy vně i uvnitř textu a brát v potaz základní fakta biblické intertextuality. Ta dává a) přednost židovským textům před řeckými a římskými; b) zdůrazňuje vliv textu před jinými kulturními výrazy; c) omezuje sebe samu k historickým a literárním diskursům.<sup>53</sup>

**A) Oral-scribal intertexture** (ústní /slovní/-zapsaná /písařská/ textová struktura) v rámci *Intertexture* se zaměřuje na způsob, jakým text utváří a rekonfiguruje užití jazyka jiných textů. V centru zájmu se proto ocitá:

- *Recitace* – přenášení řeči nebo narativu z ústní nebo písemné tradice. Sleduje se, zda jsou slova řeči či narativu přenášena přesně či s odchylkami. Různé podoby recitace člení Robbins do sedmi typů. Sledovat je možné (kromě *recitace*) i *ohýbání*, *komentář*, *kritiku*, *rozšíření*, *zkrácení* a *potvrzení*, což jsou cvičení, která student v době vzniku Nového zákona trénoval (viz *Progymnasmata* Theóna Alexandrijského).<sup>54</sup>
- *Rekontextualizace* – prezentuje formulace z biblických textů bez explicitního prohlášení, nebo dopad slov zapsaných jinde.
- *Rekonfigurace* – vyprávění situace způsobem, který dělá pozdější událost novou ve vztahu k události předchozí. Protože nová událost je podobná události předchozí, nahrazuje či ozařuje nová událost událost předchozí a z té se stává *událost naznačující*.
- *Narativní rozšíření* – rozšířená kompozice obsahující recitaci, rekontextualizaci a rekonfiguraci způsobuje *narativní rozšíření*.
- *Tématické rozpracování* – alternativou k *narativnímu rozšíření* je *tématické rozpracování*. Má často podobu *teze* nebo *chrie*. Hlavními náměty jsou odůvodnění, argument z protikladu, analogie, příklad nebo autoritativní svědectví.<sup>55</sup>

Další oblastí, která spadá do *Intertexture* je **B) Cultural intertexture** (kulturní textová struktura). To je rozpoznáno ve slovech a konceptech vzorců a konfigurací. Nutné je se zaměřit na:

- *Reference* (zmínky) – slovo nebo fráze, která poukazuje k postavě nebo tradici známé lidem na základě tradice. Interpret zde nalézá rozličné texty, které odkrývají významy sdružené s odkazem.

<sup>51</sup> ROBBINS, Vernon K., *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, society and ideology* (London, Routledge 1996), zvl. str. 96-143; ROBBINS, Vernon K., *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Trinity Press International, Valley Forge 1996), zvl. str. 3, 40-70.

<sup>52</sup> ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, str. 1. Názorná ukázka exegetické práce (1 K 9,1-27) v rámci *Intertexture* viz ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, str. 120-143.

<sup>53</sup> MOYISE, *Intertextuality and the study of the Old Testament in the New*, str. 39.

<sup>54</sup> ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, str. 41-45.

<sup>55</sup> ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, str. 48-58. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, str. 97-108.

- *Aluze* (narážky) – jedná se o prohlášení (výrok), které předpokládá tradici, jež existuje v textové formě, ale text je interpretován bez přímého recitování textu.

- *Echa* (ozvěny) – echo je slovo nebo fráze, která vyvolává nebo potencionálně vyvolává představu pocházející z kulturní tradice. Je jemné a nepřímé.<sup>56</sup>

Třetí oblastí *Intertexture* je **C) social intertexture** (sociální textová struktura), kde je předmětem zájmu pozorování chování a veřejných materiálních objektů produkováných lidmi. V kontrastu s „kulturním pletivem“ je sociální oblast snadno přístupná. Robbins zde navrhuje soustředit se na čtyři kategorie:

- *Sociální role* – voják, pastýř, otrok, atlet..., nebo *sociální identita* – Žid, Řek, Říman.

- *Sociální instituce* – říše, synagoga, domácnost atd.

- *Sociální kód* – čest, pohostinnost atd.

- *Sociální vztah* – patron, přítel, nepřítel, příbuzný atd.<sup>57</sup>

Čtvrtou a poslední oblastí *Intertexture* je **D) historical intertexture** (historická textová struktura), která má dvě následující podkategorie:

- *Rozmanitost informace* – informace o historické události má vždy omezený význam. Roli hraje, zda se jedná pouze o informaci o události, anebo zda jsou nabízeny i popisy nezávislé na tomto textovém popisu. Při tázání se uplatňuje také hledisko, „co je historicky pravděpodobné“ a nabízejí se zde čtyři možné varianty práce s popisem události:

- Jsou zde pouze nabízené informace o události. Chybí další (nezávislý) popis.

- Všechny popisy události, které existují, jsou závislé na popise jednom.

- Nezávislý popis souhlasí s podstatou záležitosti.

- Nezávislý popis obsahuje významné nesoulady.

- *Povaha informace* – odlišné (žánrové) podání informace je základem pro historickou informaci. Analýza historického pletiva proto vyžaduje uvědomění si povahy dat a vyhodnocení žánrů (druhů), jimiž jsou informace interpretovi předány.

- Historické nápisy, záznamy, kroniky atd.

- Literární diskursy – narace, epistolární diskurs, řeči v narativech.<sup>58</sup>

Robbinsova komplexně propracovaná socio-rétorická kritika zpracovává kromě struktury mezitextových vztahů (*Intertexture*) detailně také vztahy vnitřní struktury (*Inner texture*), sociální a kulturní struktury (*Social and cultural texture*), ideologické struktury (*Ideological texture*) a náboženské struktury (*Sacred texture*) v pletivu textu. I v analýzách dalších

---

<sup>56</sup> ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, str. 58-62. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, str. 108-115. Eric K. C. Wong hovoří o „intended and marked intertextuality“ a „intended and unmarked intertextuality“. WONG, Eric K. C., The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, in: *Novum Testamentum* XLIII, 3/2001, str. 245-263.

<sup>57</sup> ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, str. 62-63. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, str. 115-118.

<sup>58</sup> ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, str. 63-68. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, str. 118-120.

pramínků pletiva textu je možné vytěžit pro intertextualitu řadu impulzů, neboť text je složitě utkaným či propleteným *pletivem*.<sup>59</sup>

Moderní koncepty intertextuality založené na roli rétoriky nabízejí i klasifikaci posluchačů, což činí např. **Ch. D. Stanley** při svém (hypotetickém) modelování posluchačů Pavlových listů.<sup>60</sup> Roli zde hrají *informovaní posluchači*, mezi něž patří osoby, které znají původní kontext každé z Pavlových citací a hodlají se zabývat kritickým dialogem s Pavlem o jeho zacházení s biblickými texty. Další skupinou jsou *kompetentní posluchači*, kteří znají právě tolik z židovských Písem, aby mohli uchopit fakt či tvrzení Pavlových citací v jejich nynějším rétorickém kontextu. Třetí kategorií jsou *minimální posluchači*, kteří si jsou vědomi vysokého stupně úcty k Písmu v křesťanských kruzích. Sami inklinují k vážnému uchopení argumentu, který má být založen na biblickém textu, avšak jejich schopnost sledovat přesně argumentaci založenou na citacích pasáží Písma je omezená.

Jak je patrné, intertextualita nabízí značně široké pole možností uchopení a v návaznosti na to patřičně rozšiřuje exegetické možnosti i vnímání textů – přeneseného i nového. Je tedy věcí exegeta se s nabízenými koncepty obeznámit a náležitě je při práci využít.

## 2. Intertextualita – exegetické přezkoušení působení textu SZ v prostředí NZ

### 2.1. Zákon svatosti v každodenním životě

#### 2.1.1. Leviticus 19,18 – analýza textu

**Znění textu, překlad a textová kritika:**

לֹא־תִקֶּם וּלֹא־תִשָּׁטַר אֶת־בְּנֵי עַמְּךָ וְאֶהְבֵּת לרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי יְהוָה: (ויקרא 19,18)

καὶ οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ, καὶ οὐ μνηστὺς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν· ἐγὼ εἰμι κύριος. (LXX; Lv 19,18)

*Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin.* (ČEP 1991; Lv 19,18)<sup>61</sup>

<sup>59</sup> V návaznosti na E. Schüssler Fiorenzovou, J. Derridu a S. D. Moorea rozpoznává V. K. Robbins, že veškerá interpretace má *ideologickou povahu*, což je pro interpretaci zcela zásadní. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, str. 192-234, zvl. 200, 207-220.

<sup>60</sup> STANLEY, Christopher D., *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul* (T. & T. Clark, Edinburgh 2004).

<sup>61</sup> Hebrejský text – *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990), převzato bez vokalizace. Řecký text – *Septuaginta* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979). Český text – „ČEP“ (Zvon, Praha 1991). Latinský text Lv 19,18: *Non quaeres ultionem nec memor eris iniuriae civium tuorum diliges amicum tuum sicut te ipsum ego Dominus. Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983). Český překlad: *Nebudeš se mstít, aniž držeš budeš hněvu proti synům lidu svého, ale milovati budeš bližního svého jako sebe samého: Já jsem Hospodin.* (Kralické vydání /r. 1613/ - Biblí svatá). Anglický překlad „RSV“ (The British & Foreign Bible Society 1973): *“You shall not take vengeance or bear any grudge against the sons of your own people, but you shall love your neighbour as yourself: I am the Lord.”* Anglický „NIV“ (International Bible Society, Colorado Springs 1984): *„Do not seek revenge or bear a grudge against one of your people, but love your neighbor as yourself. I am the Lord.”* Německý „Die Gute Nachricht“ (Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, Berlin 1981): *„Räche dich nicht an deinem Mitmenschen und trage niemand etwas nach. Liebe deinem Mitmenschen wie dich selbst. Ich bin der Herr!“* Překlad „Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments“ (Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1965 /17. Auflage/): *„Sie nicht*

*Nebudeš se mstít a nebudeš pronásledovat (sopitit hněvem; nezanevřeš /na/) syny svého lidu, (a) ale milovat budeš bližního svého jako sebe (sama). Já jsem Hospodin.* (Vlastní /pracovní/ překlad hebrejského textu Lv 19,18.)

**Anatomie textu, textová kritika:** Kritický aparát v Biblia Hebraica Stuttgartensia k Lv 19,18 ukazuje na fakt, že syrský překlad (versio Syriaca) vynechává samotný počátek verše לֹא־תִקָּם („nebudeš se mstít“). LXX naopak přidává na samotný začátek spojku καὶ („a“) a za sloveso οὐκ ἐκδικᾷται (fut. med. ind. 3. sg. - hebr.: Qal impf. 2. sg. mask. + nota negationis - לֹא־תִקָּם) dodává obrat σου ἡ χεὶρ. Počátek verše Lv 19,18 je tedy možné z LXX přeložit: „A nebude se mstít (nepomstí se) tvá ruka...“. Slovesa נָקַם a נָטַר se objevují společně v Na 1,2, avšak v jiném kontextu.<sup>62</sup> Spolu s následujícím אֵת se vyskytuje sloveso נָטַר pouze zde.<sup>63</sup> Sloveso אָהַב s následujícím ל se vyskytuje řídce. Objekt „lásky“ („milování“) bývá obvykle v akusativu, zde je však s předložkou ל, jež má význam „k“, „ke“, může však také udávat směr<sup>64</sup> a dle některých vykladačů má obrat nepatrně menší sílu než užití אֵת אָהַב. Význam termínu se pak může posunout od „milovat“ k „zacházet laskavě“ (je však otázkou, zda toto tvrzení má své lingvistické opodstatnění).<sup>65</sup> Dle badatelů se jedná o arameismus. Etymologicky i významově je diskutován obrat כַּמוֹךְ, který může být teoreticky brachylogií pro vynechanou část verše - „protože on je jako ty sám“.<sup>66</sup>

První část verše 18 je formulována negativně a oba slovesné tvary תִּקָּם (נָקַם – „mstít se“) i נָטַר (נָטַר – „zanevřít“) jsou opatřeny zápořem לֹא („ne“, „nikoli“), druhý pak i spojkou ו (waw copulativum). Obě slovesa jsou v Qal impf. 2. sg. mask., třetí sloveso verše וְאַהַבַת je

---

*rachsüchtig, und trage den Söhnen deines Volkes nichts nach, sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst: Ich bin der Herr!*“ V další části studie bude užíván jako překlad biblického textu do češtiny ČEP 1991 a Kralická bible /znění z r. 1613/. Řecký text Nového zákona viz *Novum Testamentum Graece* /26. neu bearbeitete Auflage, 10. Druck 1988/, Nestle-Aland (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1988).

<sup>62</sup> נָקַם - „mstít se“ (PÍPAL, Blahoslav, *Hebrejsko-český slovník ke SZ* /Praha 1974/); „to revenge“, „to take vengeance“ (*Gesenius' Hebrew and Chaldean Lexicon to the Old Testament Scriptures* /Baker Books, Grand Rapids 1996/). נָטַר - „hlídkovat“, „hněvem sopit“, „hněvem pronásledovat“, „zanevřít“ (PÍPAL 1974); „to keep anger“ (GESENIUS 1996). Hartley upozorňuje na fakt, že kořen נָטַר je užit i ve významu „držet, udžovat“ vinici, nikoli jen „hněv“. HARTLEY, John E., *Leviticus. Word Biblical Commentary*, vol. 4 (Nelson Reference and Electronic 1992; ISBN: 0-8499-0203-7), str. 317. LISOWSKY, Gerhard, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993). מְהִיָּו - „hněvati se“, „zlobiti se“, „nevražiti“ (PRACH, Václav, *Řecko-český slovník* /Scriptum, Praha 1993/), ἐκδικάζω - „mstíti se“, „hájití někoho proti někomu“ (PRACH 1993). ὁ πλησίος - „soused“, „druh“ (PRACH 1993), „bližní“ (SOUČEK, Josef B., *Řecko-český slovník k NZ* /Praha 1973/), „der Nächste“ /als Volksgenosse; jeder Mitmensch/ (EBELING, Heinrich, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente* /Hahnsche Buchhandlung, Hanover 1913/). רֵעַ - „bližní“, „druh“, „krajan“, „přítel“ (PÍPAL 1974).

<sup>63</sup> HARTLEY *Leviticus*, str. 305.

<sup>64</sup> PÍPAL 1974; GESENIUS 1996. HARTLEY, *Leviticus*, str. 318. (Obdobně je tomu v 2Pa 19,2).

<sup>65</sup> HARTLEY, *Leviticus*, str. 305. Kořen אָהַב se v Qalu překládá „milovat“ (PÍPAL 1974); „to love“ (GESENIUS 1996). Posun významu, o kterém hovoří Hartley, je možný v Nifalu (dle PÍPAL 1974). ἀγαπῶ - „rád viděti“, „vítati“, „milovati“, „býti spokojen“, „vážiti si“, „oblíbiti si“, „býti rád“ (PRACH 1993/). SOUČEK nabízí toliko význam „milovat“. Charakteristika významu a obsah pojmu viz BALZ, Horst, SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1994), str. 8-12.

<sup>66</sup> HARTLEY, *Leviticus*, str. 305 - prezentuje stanovisko E. Ullendorffa.

v Qal pf. 2. sg. mask. s copulativním waw. Sufix ך (2. os. mask. sg.) se vyskytuje třikrát – přivlastňuje nejprve lid, pak bližního a nakonec sebe sama. Po lidských aktivitách následuje formule vyjadřující atribut svatosti Hospodinovy, který odůvodňuje nutnost lidského konání, čímž verš končí a uzavírá dvojverší 17-18.

**Místo textu ve struktuře kapitoly, tematika kapitoly – kontext verše Lv 19,18:** 19. kapitola Lv začíná úvodní formulí vypravěče (v. 1) a je pojata jako *řeč* Hospodinova k Mojžíšovi (v. 2-37), který ji má dále tlumočit celému společenství synů Izraele.<sup>67</sup> Ve v. 2a zaznívá *pověření hovořit* (דבר אל-כל-עדת בני-ישראל), jež se vztahuje na Mojžíše a dále je vyslovena výzva ke svatosti adresovaná lidu („Budte svatí“ - קדשים תהיו), jež se opírá o *centrální tezi*, od níž se vše další odvozuje – „neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý“ - כי קדוש אני יהוה אלהיכם.<sup>68</sup> Tato formule spojená s výzvou lidu dává smysl a naléhavost všemu dalšímu, co bude řečeno. Verše 3-18 tvoří v kapitole *první soubor pravidel* řádu každodenního života, který končí veršem 18 (o nějž v této studii jde). Cílem řeči je, aby se Izrael stal „stejně“ svatým jako jeho Bůh, což utvrzují opakující se výroky „Já jsem Hospodin“ (případně: „Já jsem Hospodin, Bůh váš.“). Nařízení se týkají rozmanitých oblastí života (zejména věrnosti v uctívání Hospodina, zachování lásky a respektu v mezilidských vztazích, zemědělských praktik či spravedlivého soudu i obchodu) a řeč je možné strukturovat podle výskytu slovesa שמר („dbát“, „dodržovat“), které se vyskytuje ve v. 3b a 30a ve vazbě na dny odpočinku, dále pak ve v. 19a, kde otevírá *druhou část řeči* o nařízeních („Dbejte na má nařízení“) a ve v. 37, kde má funkci *závěrečné exhortace*. Většina nařízení je spíše apodiktického rázu (ač to neplatí pro všechna, např. v. 20), což zdůrazňuje slavnostní ráz Mojžíšova přednesu, ale i nepodmíněnost vyřčeného.<sup>69</sup> Jiná nařízení jsou „smíšeného“ typu, když např. kategorické לא תגזל (v. 13 - „uchvátit“, „oloupit“, „zabrat“) vyústí do praktického důsledku zákazu „zadržení mzdy přes noc“.<sup>70</sup> Výzvy k milování „bližního“ (רע) a „hosta“ (גר) zaznívají ve v. 18 a 34. Tematická organizace, ale i výskyt určitých pojmů a frází umožňují postřehnout v řeči řadu možných vzorců (např. mezi páry veršů 11-12, 13-14, 15-16, 17-18). Stežejní roli hrají termíny „svatý“ (קדוש – v. 2, 8, 24, 30), ale i ירא („bát se“, „mít v úctě“) ve v. 3, 14, 30 a 32, což se týká i formulí sebezjevení „Já jsem Hospodin“ (אני יהוה) ve v. 12, 14, 16, 18, 28, 30,

<sup>67</sup> „Podstatné informace hermeneutického rázu přináší u Hospodinových výroků vždy také uvozovací věty. V nich jsou zásadní podněty týkající se přístupu ke sdělovaným přímým řečem. A přímé řeči jsou vlastním a autentickým poselstvím popisovaných (na scéně působících) postav.“ ... „Z toho, že autorem výroku je Hospodin, vyplývá význam přímé řeči. Tento význam vypravěč zná, a proto Hospodinovu řeč pouze krátce uvozuje (19,1) a pak ji jen cituje, tj. nechává dopadat na posluchače. Nijak ji nedoplňuje, nekomentuje, neinterpretuje. Ustupuje do pozadí a chce, aby byl slyšen jen Hospodin. Proto všechno, co je v 3 Moj 19 řečeno, je jen Hospodinovou přímou řečí. To vypovídá o úctě, kterou vypravěč k Hospodinovu výroku má.“ [BENEŠ, J., Dvacetý Hospodinův výrok (charakteristika 3 Moj 19), in: BENEŠ, Jiří /ed./, *Otevřené dveře. Leviticus 19*. (Pontes Pragenses, HTF UK, Praha / SGS, Český Těšín 2012), str. ]

<sup>68</sup> ČEP (1991).

<sup>69</sup> RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny* (Vyšehrad, Praha 1996), str. 126-129. NOTH, Martin, *Leviticus* (SCM Press, London 1981), str. 138.

<sup>70</sup> HARTLEY, *Leviticus*, str. 310. K etickým aspektům Lv 19 blíže MELMUK, Petr, Důležité etické podněty Starého zákona, in: BENEŠ (ed.), *Otevřené dveře. Leviticus 19*, str. .



32, 37 a „Já jsem Hospodin, Bůh váš“ (אני יהוה אלהיכם) ve v. 2, 3, 4, 10, 25, 31, 34, 36. Oproti konceptu Boží svatosti stojí kořen חלל („znesvětit“),<sup>71</sup> jenž se nachází ve v. 12, 29, kde vyjadřuje znesvěcení „jména Boha svého“ a znesvěcení člověka – dcery, která by se stala prostitutkou. Podobností s Dekalogem (Ex 20) je možné nalézt celou řadu, ať už se týkají stylu řeči či struktur nebo provázanosti veršů řeči a formule „Já jsem Hospodin“.<sup>72</sup> Rovněž platí, že nařízení propojují etickou a kultickou rovinu života, které jsou v kultu Hospodinově neoddělitelně spjaty. Zatímco nominální věty vyjadřují Hospodinovu svatost, přikázání Izraeli, aby se stal svatým, jsou často vyjádřena ve větách verbálních.<sup>73</sup> Podle některých komentátorů vytváří umístění v. 18 v kapitole *chiastický efekt*.<sup>74</sup> (Stanovisko může být ovlivněno zpětnou reflexí, danou Novým zákonem, v jeho prospěch však hovoří umístění verše 18 ve středu 19. kapitoly.)

Zajímavé jsou rétorické aspekty řeči, která se jeví strukturou jako volná, avšak řečník užívá důrazné, kategorické formy, řeč strukturuje *formulemi sebezjevení* a celý proslov má slavnostní a autoritativní ráz. *Rétorická situace* je vymezena Hospodinovým promluvením k Mojžíšovi a jeho pověřením hovořit k celé pospolitosti Izraele. *Rétorickým problémem* pak je tlumočit slova přesvědčivě a přesně, s akcentem na Boží svatost, jež se má odrážet v životě z Egypta vyvedeného lidu (Lv 19,1-2.36-37).<sup>75</sup> Proslov má motivovat ke změně (či zachování již nabyté) kvality života, jejímž nositelem je především *řečník* sám, jehož *étos* i autorita jsou vymezeny a určeny faktem, že k němu hovoří svatý Hospodin. Řeč je proto zahájena *výzvou* ke svatosti (קדשים תהיו) - silným apelem či stěžejním faktem (v. 2b), pokračuje terminologií pátého přikázání (v. 3a – Ex 20,12) a odkazem na dny odpočinku (v. 3b – Ex 20,8 – terminologie čtvrtého přikázání). Končí *pareneticky*, připomenutím vyvedení z egyptské země (v. 36 - terminologie prvního přikázání – Ex 20,2) a výzvou k dodržování všech nařízení, přičemž celý proslov zakončuje formule sebezjevení (v. 37). Platnost řeči nekončí ve chvíli doznění (v reálném čase), ale uskutečňuje se v řádu každodenního života pospolitosti posluchačů a dále s dalšími generacemi lidu. Řeč sama je příkladem intertextuality a

<sup>71</sup> K pojmu חלל blíže Eva Hrabáková Vymětalová: „Kdo znesvětil svaté, nepatří již k obecnství svého lidu, odděleného pro Hospodina, jeho Boha. Nerespektuje totiž naprosto jasně dané hranice mezi posvátným a profánním časem, prostorem a předmětem.“ (VYMĚTALOVÁ HRABÁKOVÁ, Eva, Obětování v Izraeli s přihlédnutím k ugaritským textům, in: Beneš /ed./, *Otevřené dveře. Leviticus 19*, str. )

<sup>72</sup> K problematice a terminologii formule sebezjevení blíže BENEŠ, Jiří, *Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku* (Návrat domů, Praha 2008), zvl. str. 73-74, 78-79. HARTLEY, *Leviticus*, str. 309-311.

<sup>73</sup> HARTLEY, *Leviticus*, str. 312.

<sup>74</sup> HARTLEY, *Leviticus*, str. 308.

<sup>75</sup> Blíže k pojetí „Egypta“ viz BENEŠ, *Desítka*, str. 83. K definici pojmu *svatost* viz BENEŠ, *Desítka*, str. 73. „Svatost je stav konstatovaný, nikoli požadovaný, tedy svatí jste, nikoli máte být, ani budete...“ (str. 73) Kontra: Zde je řeč koncipována jako výzva ke svatosti (Lv 19,2), na které má Izrael participovat (je to primárně Hospodinův atribut) a prokazovat ji každodenním konáním. Nejedná se toliko o stav mysli, ale o konkrétní činy ve vztahu k bližnímu, okolí a kultu. Svatost lidu je doprovázena patřičným jednáním (étosem). K problematice svatosti viz HOLUBOVÁ, M., Svatost, jež posvěcuje a učí oddanosti a vzájemnosti, in: BENEŠ (ed.), *Otevřené dveře. Leviticus 19*, str. . „Je evidentní, že v židovském pojetí může člověk dojít svatosti, pouze plní-li zcela bezpodmínečně Boží Vůli; cokoliv koná, koná pro Boží Jméno (aramejsky li-šma), a tak Boží Jméno posvěcuje. Lidská snaha o dosažení svatosti ovšem nesmí být sebe-středná: Je sice provázena bojem mezi sklonem člověka k dobru (jecer ha-tov) a sklonem člověka ke špatnosti (jecer ha-ra), čím více se však člověk vzdaluje od sobeckých cílů, tím spíše se mu dostává podpory v podobě Božího posvěcení a požehnání.“ (HOLUBOVÁ, str. ).

opakováním zásadního, které již dříve zaznělo a ještě zazní. Převládají záporně formulovaná nařízení, používán je zápor **אֵין** s imperfektem (jako v Dekalogu), avšak zatímco v Dekalogu jsou slovesa v singulární formě, zde jsou v singuláru i plurálu. Směs 2. os. pl. a singulárních forem je pak rétorickým prostředkem, pomocí něhož řečník adresuje obsah řeči Izraeli jako komunitě, ale i každému příslušníku lidu osobně.<sup>76</sup> Z charakteru řeči vyplývá, že nejde jen o vnitřní motivace jedince, ale o konkrétní jednání v každodenních situacích života. Společné s Dekalogem jsou i užití preambule (úvodní *exhortace*, *formule sebezjevení*), např. v. 36b, která je z velké části identická s preambulí k Dekalogu (Ex 20,2). Někteří badatelé zde vidí formu „dvojitého dekalogu“, kdy první „dekalog“ je tvořen skupinou zákazů vyjádřených singulárními slovesy nalezenými ve v. 13a, 13b, 14a, 14b, 15a+b, 16a, 16b, 17a, 18a, 18b, jiní hovoří o „dodekalogu“ rozpoznatelném v singulárech sloves 2. os. (12b-14; 15a-18) a všímají si silné sociální dimenze textu. Druhý „dekalog“ je tvořen zákazy formulovanými v 2. os. pl. a je možná poněkud uměle pospojován verši 11 (3), 12a, 26 (3), 27, 28a, 28b – v tomto „dekalogu“ je důraz na vlastnická práva a kultické otázky. Tyto, a řada dalších podobností nasvědčují tomu, že prezentovaná řeč obsahuje skupinu nařízení, jež mají v kultu Izraele centrální místo.<sup>77</sup>

#### Struktura verše, dynamika děje, výklad textu Lv 19,18:

לאֲתֵקַם      Nebudeš se mstít

וּלְאַחֲתֵר אֶת־בְּנֵי עַמְּךָ      a nebudeš pronásledovat syny svého lidu

**a milovat budeš bližního svého jako sebe sama. ואהבת לרעך כמוך**

אֲנִי יְהוָה.      Já jsem Hospodin.

Slovesa „mstít se“ a „zanevřít“ (se záporem) vyjadřují *zakazovanou* činnost a stojí proti *vyžadované* činnosti - „milovat“. „Nemstění se“ a „nezanevření“ se týká *synů svého lidu* (plurál) – tedy *kolektivu* či *skupiny*. „Milování“ se naopak týká *jedince* – *bližního* (který je sufixem „přivlastněn“) a klade proto na každého příslušníka lidu Izraele osobní nárok a zodpovědnost. Tímto je vymezen vztah jedince k celku lidu i mezi jednotlivci navzájem. Činí z nich *bližní* se stejnou hodnotou jakou mám sám („milovat jako sebe sama“). Vztah lásky k bližnímu, vystříhání se msty a zanevření je každodenním požadavkem i důkazem *svatosti* (Hospodina a následně lidu). Hněv každého příslušníka lidu má tedy své pevně stanovené meze a svatostí je eliminován. Formule „Já jsem Hospodin“ pečetí požadavek verše maximální závažností a podtrhuje prolínání vertikální a horizontální roviny v každodenním řádu života Izraele. Lv 19,18 krotí a v zárodku potírá touhu člověka po odplatě a pomstě. Chrání příslušníky Hospodinova lidu před zaslepeností hněvem a tedy negativní proměnou mysli i jednání. Izraelita nejedná prohnane a již z principu nesmí žít zášť vůči někomu, kdo

<sup>76</sup> „This variation fails to serve as an indication of sources used by the speaker. This position finds support in the use of **אִישׁ**, ‘a man,’ with a plural imperfect verb in v 3a to apply this collective law to every member of the audience.“ (HARTLEY, *Leviticus*, str. 310).

<sup>77</sup> Hypotézu předkládá HARTLEY, *Leviticus*, str. 311-312, je založena na podkladě studií Elligera a Kiliana. Ke vztahu Lv 19 k Desateru také BENEŠ, *Desítka*, str. 137, 170.

je ve smluvním vztahu k Bohu jako on. Izrael je kolektivum a tomu jsou přizpůsobeny vzájemné vztahy dané požadavkem svatosti a náležením Svatému. Tím, kdo odplatí, je v konečném důsledku Hospodin (Dt 32,35).

Na dvě „negativní“ slovesné formulace Lv 19,18 navazuje jedna „pozitivní“. Argumentace funguje na principu „odrazování-nabádání“ (což je často užívaný parenetický princip), kdy pozitivní část formulace stupňuje požadavky na vztah k bližnímu. Blízko verši 18 je požadavek na milování *hosta* ve v. 34, který je vyjádřen pozitivně a vymezen je odkazem na pobyt Izraele v Egyptě (analogie k Dekalogu Ex 20,2 a také k Dt 10,19).

V. 17 upravoval vztah k *bratru* (אח) a zakazoval držet nenávist vůči němu v srdci, zároveň nabádá k spravedlivému trestu pro *bližního svého* (עמיתך) a zmiňuje fakt, že jiný neponese (נשא) /odpovědnost za/ jeho hřích (לֹא תשא עלִיו חַטָּא) /srov. Lv 5,1/.<sup>78</sup> Zatímco výpověď v. 17 se týká spravedlivého trestu pro *bližního*, v. 18 nabádá k jeho milování, což ukazuje na antitetický vztah mezi těmito částmi dvojverší 17-18. Rozdíl je v užitých výrazech pro *bližního* (עמית /příslušník, bližní/- v. 17 a רע /bližní, přítel, druh/ – v. 18), přičemž kvalitativní odlišnost výrazů je těžko postižitelná. O bližního (עמית) se však jedná již ve v. 11, kdy nesmí být podváděn a obelháván, ve v. 13 nesmí být bližní (רע) utiskován a v. 14 zakazuje zlořečit hluchému i slepému. V. 15 nařizuje spravedlivé souzení bližního (עמית) a v. 16 zakazuje ukládat bližnímu (רע) o život. Ve zmiňovaném oddílu veršů 11-18, který je zaměřen na vztahy k bližnímu, je patrné značné pozdržení se u tématu a jistá gradace, přičemž podstatné je i vymezení sufixem (2. os. mask. sg.) a tím i „přivlastnění“ si bližního. Bližní je chráněn řadou nařízení, která vyústí finální výpovědí tohoto oddílu - „příkázáním lásky“, jež odkrývá princip (*etickou maximu*): míra lásky k sobě je mírou lásky k bližnímu – v. 18. Příkladem takovéto lásky je vřelý vztah Jónatana k Davidovi. Podle 1 S 18,1c si Jónatan zamiloval Davida „jako sebe sama“. Tato výpověď se záhy opakuje ve v. 3. Další výrazy jejich vzájemné lásky jsou vyjádřeny v 1 S 19,1; 20,17 a poeticky ve 2 S 1,26.

Terminologie veršů Lv 19,11.13.15.16.17.18 hovoří o „bližním, příteli“ (רע), „příslušníku“ (עמית), „bratru“ (אח) a „synech svého lidu“ (בני עמך), přičemž kvalitativní odlišnosti jsou těžko definovatelné. Platnost nařízení nekončí u nejbližších příbuzných, ale týká se celého kmene, celého lidu Izraele. V souvislosti s rozmanitou terminologií veršů 11-18 pro vymezení „vztahů blízkosti“ se dá říci, že užitá pojmy posilují působnost a rozšiřují okruh platnosti Zákona. Izrael se tak stává „komplexním“ společenstvím bližních, kde jeden nese podstatný díl odpovědnosti za jiného. Platí však, že Izraelita je vyzýván k tomu, aby miloval lid, který má stejné preference lásky jako on a jaké mu zjevil skrze Mojžíše Bůh. Za tento horizont jeho láska k bližnímu vykročit nemusí.

Negace msty a hněvu vůči bližnímu vyjadřuje jistou či značnou dávku sebezapření. Logiku tak těžce naplnitelného požadavku osvětluje až ta část verše 18, která nařizuje „milování bližního jako sebe samého“. Ten, kdo miluje bližního, nemá potřebu msty, nemá k ní sílu či myšlenky na ni. Negace hněvu a zanevření jsou zde bezpodmínečné, nejsou založeny na principu něco

<sup>78</sup> K možnostem pochopení a výkladu verše blíže HARTLEY, *Leviticus*, str. 317; NOTH, *Leviticus*, str. 141-142.

za něco, není to pouhé odložení msty na příhodnější okamžik, nepřipadá zde do úvahy ignorace jiného „syna svého lidu“ ani jakákoli jiná licoměrnost. Ve vazbě jsou zde *láska* a *svatost*, ty jsou klíčem k životu a ryzí mysli, k nemstění se a nedržení hněvu vůči bližnímu. Bez lásky a svatosti je nařízení Lv 19,18 nenaplnitelné. Láska jako taková je samotným zákonem či nařízením nevynutitelná. Je-li však požadavkem, který vznáší sám Bůh na každodenní život vyvoleného lidu, pak je nutností. Izraelita se lásce k bližnímu učí uvnitř svého lidu, v rámci bohoslužby i života. Řád pospolitosti Izraele zde zajišťuje autorita vyšší než lidská a zákony či nařízení mají „transcendentní“ povahu i původ („Hospodin promluvil k Mojžíšovi“ – Lv 19,1a). Ač jsou vysloveny Mojžíšem a lid se s nimi obeznamuje prostřednictvím Mojžíše, pocházejí „odjinud“. Jejich plněním (zachováváním, opakováním, předčítáním, slyšením) se člověk mění a naplňuje požadavek z Lv 19,2: „Budte svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý“ (קְדָשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם).

### 2.1.2. Souhrn z hlediska intertextuality

Jak již bylo řečeno, 19. kapitola Leviticu má velmi patrné vazby na Dekalog - Ex 20, 1-17, ale i na další místa knihy Exodus. Jedná se zejména o připomínky úcty k matce a otci, o dny odpočinku, odkaz na pobyt v Egyptě, řád obětí, vztah k otrokyni, křivou přísahu, konzumaci masa s krví a další témata. *Ozvěny*, *rekontextualizace* i *recitace* probleskují, či se přímo opakují v dalších knihách Tóry a Starého zákona vůbec. Redundance témat z Lv 19 v rámci SZ je poměrně rozsáhlá a děje se tak mnohými formami. Ke slovu kromě *recitací*, *referencí* či *aluzí* (dle Robbinse) přicházejí i termíny *transdukce* (Doležel), *interdiskurzivnost* (Kraus) či *dialogická intertextualita* (Moyise), které mají širší rámec pojmání věci. Text je hojně adaptován pro další potřeby pisatelů i čtenářů a zasazován do nových kontextů.<sup>79</sup> Všechny zmiňované jevy v dalších starozákonních textech, žánrech, ale i vrstvách, následně potvrzují živost předávaných pasáží a zřejmě i fakt, že se původně jedná o texty s „centrální pozicí v rámci kultu“. Právě *recitace*, *intertextové ozvěny* a *narážky* Lv 19,18 a Dt 6,4-5 se staly vyjádřením smyslu Zákona v čase Ježíšova vystoupení a následně i ve spisech Nového zákona (Mt 5,43-48; 19,16-22; 22,34-40; Mk 12,28-34; L 10,25-28; Ř 13,8-10; Ga 5,14; Jk 2,8 a další). Jak se ukazuje text má schopnost prostoupit nejen ze století do století, ale i z jedné tradice do druhé, což lze těžko postihnout jinak, než právě zkoumáním intertextuality. Otázkou vždy je, zda se jedná o intertextualitu *zamýšlenou* či *nezamýšlenou*.

## 2.2. Lv 19,18 v textech Nového zákona – příklady intertextuality

### 2.2.1. „O lásce k nepřátelům“ - Mt 5,43-48 /zvl. 43n. 44n/ - L 6,27-28; Ř 12,14

**Mt 5,43** Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου.

<sup>79</sup> F. Vouga tento fakt vystihuje následovně: „Ale kdo říká ‘citace’, rozumí tím přece jen ‘nové napsání’ (Antoine Compagnon). Zprvu, citujeme pouze to, co opět získává jistou důležitost, nebo by mohlo být názorné. Citovat znamená vyvolit. Dále, citace vyděluje a izoluje nějakou část z jejího kontextu, aby ji umístila do nového celku, jenž určuje její interpretaci a dává jí nový smysl.“ (VOUGA, François, *Teologie Nového zákona* /Mlín, Jihlava 2009/, str. 178).

„Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‘Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele svého.’“  
(ČEP 1991)

V Mt 5,43 zaznívá citace části textu Lv 19,18 dle LXX (doslovně), což je podtrženo Ježíšovým prohlášením „slyšeli jste, že bylo řečeno“. Bezsporně se jedná o přítomnost jednoho textu uvnitř jiného, kdy je text Leviticu *recitován* v novém kontextu (a platí tvrzení Wortena a Stillové, že „každá citace překrucuje a redefinuje primární užití přemístěním v rámci jiného lingvistického a kulturního kontextu.“). K Lv 19,18 je zde přidána část verše o „nenávidění nepřítele svého“ a dále následuje Ježíšovo antitetické: „Já však vám pravím“ s výzvou k milování nepřátel a modlitbě za ty, kdo pronásledují. Perikopa z Ježíšova programatického projevu - „Kázání na hoře“ - je tak právem označována jako *antiteze*, neboť rozšíření „lásky k bližnímu“ na „milování nepřátel“ je značným překročením rámce vymezeného tradicí, ale i Leviticem. *Nepřítel* není ani *bližní*, ani *host* (Lv 19,34). Za bližního byl především považován „syn svého lidu“, tedy příslušník národa, kmene či náboženské skupiny, přičemž rabíni rozšířili možný rozsah chápání „bližního“ i na konvertity, kteří z pohanů přistoupili k judaismu.<sup>80</sup> V intencích požadavku „milovat bližního, nenávidět nepřítele“, je i nařízení kumránské komunity (1Q 1,4-10; 9,21-22), které říká: „miluj všechny syny /děti/ světla“, ale „nenávid’ všechny syny /děti/ temnoty“. Nenávidění nepřítele bylo zřejmě rozšířeným dodatkem přidaným vykladači Tóry či farizeji, kteří považovali pohany obecně za nepřátele.<sup>81</sup> Tuto tradici Ježíš koriguje. Jasně připouští, že nepřátelé (ἐχθρός) existují (Mt 5,44),<sup>82</sup> nedělá z nepřátel přátele,<sup>83</sup> avšak vrací tradici zpět ke znění Lv 19,18.34, jehož působnost překvapivě rozšiřuje až za hranici stanovenou rabíny. Jeho příkaz (ἀγαπάτε – imper. prez. akt.)

<sup>80</sup> MANSON, T. W., *The Saying of Jesus* (SCM Press, London 1961), str. 161. „There was nothing in Lev. 19,18 to indicate to a Jew in the days of Jesus that he ought to love Pontius Pilate. Indeed there was a great deal in the Pentateuch to justify an opposite attitude. ... There would have been nothing surprising if any Jew had inferred from Lev. 19,18 that his duty was to love his fellow-Jews and hate his Roman enemies.“ (str. 161) Jisté paralely by bylo možné najít ve spisech *Leviticus Rabbah* 19,17; *Tosephta Baba Mesia* 2,26, ale i další pasáže, které doporučují oplácet zlé dobrem b. *Berakoth* 10a; b. *Sanhedrin* 37a a zajímavé jsou i pasáže *Tosephta Baba Kamma* 9,29 a *Baba Kamma* 8,7. K problému blíže STRACK, Hermann L., BILLERBECK, Paul, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch* (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1982), str. 353-386.

<sup>81</sup> VOS, Howard F., *Matthew: A Study Commentary* (Zondervan, Grand Rapids 1979), str. 56. Jacob Neusner při interpretaci Lv 19,18 hledá inspiraci u žáků Jóchanana ben Zakaje a říká: „... ‘milovat svého bližního’ jako sám sebe znamená, že mám dbát na čest svého bližního stejně jako na svou vlastní, na majetek svého bližního jako na svůj.“ Dále Neusner hovoří takto: „Je náboženskou povinností odporovat zlu, bojovat za dobro, milovat Boha a bojovat s těmi, kdo se hlásí za nepřátele Boha. Zákon neříká nic o neodporování zlu a nezastává se ani zbabělce, který se podrobí, ani pyšného člověka, který považuje pod svou důstojnost stavět se na odpor zlu. Zákon vždy vyzývá věčného Izraele, aby bojoval za Boží věc; schvaluje vedení války a uznává legitimní sílu. Proto mi připadá neslýchané Ježíšovo tvrzení, že je náboženskou povinností stát se založenýma rukama tváří v tvář zlu.“ ... „Jestliže tedy Ježíš měl v úmyslu poradit svým učedníkům, kteří seděli okolo něj, aby nastavovali druhou tvář, dali druhému svůj plášť a šli míli navíc – kdo by s tím nesouhlasil? To je cesta shovívavosti, na jejíž kvality upozorňovali i Jóchananovi žáci; jde především o šlechetného, odpouštějícího ducha. Pak ale toto sdělení není určeno lidem na úpatí hory, ale pouze těm, kdo sedí na vrcholku.“ (NEUSNER, Jacob, *Rabín mluví s Ježíšem* /Barrister & Principal, Brno 2008/, str. 48, 49, 50).

<sup>82</sup> ὁ ἐχθρός – „nepřítel“, „odpůrce“ (PRACH 1993; SOUČEK 1973).

<sup>83</sup> Druhou možností interpretace by bylo, že rozdíl mezi nepřítelem a přítelem či bližním je zcela smazán.

„milujte nepřátele své“ je dle některých vykladačů vrcholem všech šesti antitezí,<sup>84</sup> přičemž *láska* není vnímána jako náhlé vzplanutí citů k nepříteli, ale pojí se s neupíráním království Božího protivníkovi.<sup>85</sup> Ke slovu se zde dostává Ježíšova eschatologická perspektiva nazírání budoucnosti, kdy jde především o záchranu ze hříchu a zkázy. Láska je pak principem budujícím a předjímajícím „nový svět“. Vznesený požadavek je nepodmíněný (pokud nemá hyperbolický podtón)<sup>86</sup> a jeho odůvodnění ve v. 45 („abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé“) poukazuje na to, že posluchači horského kázání mají být jako Bůh. Je zde patrná logika imitace - *napodobení*.<sup>87</sup> Bůh nepečuje jen o ty dobré, ale i o zlé. Je to jakási forma jeho „závazku“ k tomuto světu. Vzorem konání je zde sám Bůh, nikoli zažitá tradice. Po sérii rétorických otázek, které téma vyostří a rozvinou, přichází stěžejní výzva, jež reinterpretuje Lv 19,2 – „Budte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“ (v. 48). Zatímco Lv 19,2 vyzývá ke *svatosti*, Mt 5,48 k *dokonalosti*.<sup>88</sup> Opět se jedná o případ intertextuality, kdy stěžejní výpovědi perikopy (v. 43.48) aplikují a modifikují do nového kontextu verše určující řád svatosti života starého Izraele. Faktem je, že nebylo snadné naplnit příkaz Lv 19,18 k milování bližního z řad „synů svého lidu“. Jak neoblíbení byli publikáni a celníci, o tom svědčí řada textů židovské tradice.<sup>89</sup> Milovat kohosi z těchto krajně

<sup>84</sup> SMITH, Robert H., *Matthew. Augsburg Commentary on the New Testament* (Augsburg Publishing House, Minneapolis 1989), str. 104.

<sup>85</sup> POKORNÝ, Petr, *Ježíš Nazaretský* (OIKOYMENH, Praha 2005), str. 100-101. „Die Wahl des Wortes ἀγαπάω geschieht nicht, weil damit ἐράω oder φιλέω ausgeschlossen werden sollen. Gemeint ist nicht eine nur praktische oder nur karitative Liebe im Unterschied zur Freundschaft oder zur sexuellen Liebe. Die Wahl des Wortes geschieht vielmehr, weil judengriechisch, z.B. in der LXX (durch den phonetischen Anklang an das hebräische אָהַבָה), ἀγαπάω geläufigste Vokabel für Liebe ist. Denkbar ist, dass damit von vornherein, vielleicht schon bei Jesus selbst, ein Bezug auf Lev 19,18 mitgesetzt ist, den Matthäus dann nur explizit herausgestellt hätte.“ (LUZ, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus* /Benziger Verlag, Zürich 1985/, str. 308) „In der griechischen Philosophie, insbesondere in platonischer und stoischer Tradition, gibt es ähnliche grundsätzliche Aussagen wie bei Jesus. Grundsätzlich gilt die Devise uneingeschränkter Menschenliebe, die Sympathie zu dem, der unsympathisch, schlecht oder feindlich ist, mit einschließt. Grundlegend ist dabei, dass jeder Mensch Anteil an derselben göttlichen Abstammung hat, so dass universale Menschenliebe der Natur entspricht. Der Weise ruht in sich selbst und kann durch keine äussere Feindschaft Schaden erleiden. Auch von der Nachahmung Gottes können hellenistische Parallelen in diesem Zusammenhang sprechen.“ (LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 308).

<sup>86</sup> LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 308. K aplikaci textu na moderní společenské poměry viz LUZ, str. 316, 318.

<sup>87</sup> Pojmy μιμητής a μιμεῖσθαι („napodobitel“, „následovník“; „napodobiti“, „následovati“ – SOUČEK 1973) se v NZ vyskytují v 2 Te 3,7; Žd 13,7; 3 J 11; 1 K 4,16; Ef 5,1; 1 Te 1,6; 2,14; Žd 6,12 (SCHMOLLER, Alfred, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* /Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994/). Kristus je pro „následovníka“ ὑπογραμμός („předloha“, „vzor“, „příklad“ /SOUČEK 1973/), který žák obkresloval podle pokynů učitele. Nejde zde o mechanické napodobování, ale nasměrování a setrvání ve směru, který je daný Kristem. (Blíže GÁBRIŠ, Karol, *Idea nasledovania a napodobňovania Krista v Novej zmluve*, in: MRÁZEK, J., BRODSKÝ, Š., DVOŘÁKOVÁ, R. /eds./, *ΕΠΙΤΟΛΑΙΟΝ. Sborník k pětadesátinám Petra Pokorného* /Mlýn, Třebenice 1998/, str. 36-52, zvl. 37-42).

<sup>88</sup> τέλειος – „dokonalý“, „bezvadný“ (PRACH 1993). K různým kontextům užití blíže LEPÁŘ, František, *Nehomérovský slovník řeckočeský* (Karel Vačlena, Mladá Boleslav 1892).

<sup>89</sup> Jak neakceptovatelní se jeví celníci a publikáni, to dokládá např. fakt, že nemohli svědčit u soudu a byli řazeni do jedné kategorie s hrdlořezy a zloději. Viz Maimon., in: *נדרים* kap. 5., Nedarim kap. 3, hal. 4, viz LIGHTFOOT, John, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, vol. 2: *Matthew – Mark* (Hendrickson Publishers, Oxford University Press 1997), str. 134-135.

podezřelých společenských proudů bylo prakticky téměř vyloučené. V intencích Lv 19,18 nemusí Ježíšův imperativ k milování nepřátel (ve svém původním kontextu Palestiny doby Pontia Piláta) mířit ihned vně Izraele - k pohanům, ale k narovnání poměrů mezi „syny svého lidu“, kteří byli rozděleni řadou časem navršených bariér. Jednota Izraele v eschatologickém čase vyžaduje opět akceptovat, přijmout (tedy odpustit) a milovat hříšníka, jenž přestoupil hranice náboženské či sociální míry únosnosti (Mt 9,13). Láska se stává integrujícím principem, zabraňuje definitivnímu soudu nad bližním a přemáhá skrytá i zjevná nepřátelství.<sup>90</sup> Dosadit za milováníhodné nepřátele pohany, a zvláště Římany či Samařany, z nichž se mají v Lukášově (L 10,25-37) podání stát „bližní“, není nemožné (Iz 56,7n), ale nese to v sobě i cosi utopického. (Realitu vztahů dokládá pozdější povstání zélotů a I. válka židovská.) Požadavek v. 44 („modlete se za ty, kdo vás pronásledují“)<sup>91</sup> ovšem otevírá právě tuto „utopickou cestu“. Hranice projevované lásky překračuje horizont etnický, ale i psychologický a láska se stává bytostnou kvalitou toho, kdo miluje. Ten pak přistupuje i ke složitě uzpůsobenému světu a lidem v něm bez zanevření a zášti (Lv 19,18), avšak s modlitbou, neboť imituje Boží konání (Mt 5,45.48). V rané církvi následně etnické mantinely padají zcela a i Ježíšovy výroky, jež rozšiřují koridor daný Leviticem, žijí v nových kontextech. Jedním z takovýchto textů, který je variací Mt 5,44 (jakož i L 6,28), je **Ř 12,14**: *εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντάς ὑμᾶς, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε*. („Dobrořečte protivníkům svým, dobrořečte a nezlořečte.“ /Kral. 1613/) Apoštol Pavel zde prezentuje jednu z osmi uznávaných *aluzí* (narážek) k Ježíšově tradici která má „paralelu“ u Matouše v šesté antitezi. Je možné, že právě v Římě, v době po Klaudiově ediktu (r. 49 po Kr.), který měl tvrdý dopad na Židy i křesťany (ze Židů), bylo téma *lásky* a nastavení vztahů ke světu i státu velmi aktuální.<sup>92</sup> Ač je výrok u Mt 5,44 odlišný od Ř 12,14, mají texty společné rysy. Jedná se o výraz *διώκοντάς*, který je v Ř i Mt (v obou případech participium prézenta se členem) a slovesa v imperativu (2. os. pl.) *εὐλογεῖτε* a *προσεύχεσθε*, přičemž *εὐλογεῖτε* se nachází také u L 6,28, kde je v „Kázání na rovině“ zachycena další podoba Ježíšových výroků o „milování nepřátel“.<sup>93</sup> Zjevně bylo toto téma aktuální (možná také v rabínské diskusi Ježíšovy doby) a rozšířené v raně křesťanských komunitách a sám Ježíš je musel opakovaně prezentovat. Od Lv 19,18 vede tedy cesta intertextuality přes Ježíšovo vystoupení k synoptickým evangeliím a jejich tradicím, odtud k rané církvi a apoštolu Pavlovi přes odlišný *Sitz im Leben* jednotlivých textů za pomoci vědomých *recitací* a *aluzí*. Dá se říci, spolu s E. K. C. Wongem, že apoštol

<sup>90</sup> „Dies bedeutet nicht, daß die Aufforderung zur Feindesliebe deshalb eng zeitgebunden ist. Wenn auch in unseren heutigen christlichen Gemeinden kein Feindeshaß gepredigt wird, gibt es doch die Gefahr einer Frömmigkeit, die mit dem eschatologischen Mißerfolg der Nichtchristen rechnet. Man will ihnen nichts Böses antun, aber man macht das unpopuläre und langweilige Christ-Sein mit, denn einmal (nach dem Tode) wird es sich doch lohnen, und die Ungläubigen werden dann für ihre Leichtsinnigkeit büßen. Die Vorstellungen unterscheiden sich zwar von denjenigen aus der Zeit Jesu, aber sachlich ist das eine analoge Erscheinung, und die Worte über die Feindesliebe bleiben aktuell.“ (POKORNÝ, Petr, *Der Kern der Bergpredigt* /Herbert Reich, Hamburg 1969/, str. 25-26).

<sup>91</sup> διώκω – „spěchatí“, „pronásledovati“, „zahnati“ (SOUČEK 1973); „poháněti“, „vyháněti“, „stíhati“, „pronásledovat“, „dohoniti“, „soudně stíhati“ (PRACH 1993).

<sup>92</sup> Oddíl Ř 12,1-15,13 bývá nazýván „*apoštolskou paraklesis*“. WONG, Eric, K. C., The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, in: *Novum Testamentum* XLIII 3/2001, str. 245-263, zvl. 247-248, 254-255.

<sup>93</sup> WONG, The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, str. 248.

Pavel Ježíšovy výroky do svého prostředí „deradikalizoval“. O „milování nepřátel“ již neslyšíme, je zde „toliko“ *dobrořečení* (*velebení*) a zmizelo i „modlení se“ za pronásledovatele, přičemž přibýlo *nezlořečení*.<sup>94</sup> Pavel zvolil jazyk kontrastů, kde je v opozici dobré a zlé.<sup>95</sup> Rovněž je možné, že programatické „milování nepřátel“ nebylo běžně známým stanoviskem v nekřesťanském prostředí a přenášet ho vně nemuselo být srozumitelné. Z těchto důvodů apoštol Pavel volí terminologii, která není striktně křesťanská, aby ustanovil vztahy křesťanů k vnějšímu světu. Zvláště po Klaudiově ediktu nepřátelé křesťanů i židů existovali a zvolit terminologii „milovat nepřátele“, by mohlo být necitlivé vůči křesťanské komunitě, ale i příliš odvážné vůči Římanům - označit císaře či vládnoucí úředníky za nepřátele křesťanů by mohlo mít další fatální následky.<sup>96</sup> Další skutečností je, že Pavel v Římě dosud nebyl, listem si připravuje prostor pro svou návštěvu a volí obecnější terminologii. Věc proto formuluje pomocí principu odplaty „ne zlo za zlo, ale vždy dobro“.<sup>97</sup>

Jak dokládají předložené analýzy, intertextualita zde působí v mnoha podobách a umožňuje popsat myšlenku způsobem adekvátním pro situaci či daný *Sitz im Leben*, jehož znalost či historicky pravděpodobná rekonstrukce odhalí nejen významové posuny, ale také ideologické pozadí *aluze* či *recitovaného* textu.

## 2.2.2. „Největší přikázání“ - Mk 12,28-34; Mt 22,34-40; L 10,25-28; také Mt 19,19

**Mk 12,31** δευτέρα αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.

„Druhé je toto: 'Miluj svého bližního jako sám sebe!' Většího přikázání nad tato dvě není.“ (ČEP 1991)

**Mt 22,39** δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

„Druhé je mu podobné: 'Miluj svého bližního jako sám sebe.'“ (ČEP 1991)

**L 10,27** ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.<sup>98</sup>

„'Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí' a 'miluj svého bližního jako sám sebe.'“ (ČEP 1991)

<sup>94</sup> WONG, The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, str. 250. εὐλογέω – „velebit“, „děkovat“, „požehnat“, „obšťastnit“ (PRACH 1993), „chváliti“, „velebiti“, „žehnati“ (SOUČEK 1973). καταρᾶσθαι – „proklínati“ (SOUČEK 1973), k významu slovesa a celé konstrukci věty také WONG, The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, str. 252 (μὴ καταρᾶσθε – je oslabující pozitivní konstrukci εὐλογεῖτε). Také DUNN, James D. G., *Romans 9-16. Word Biblical Commentary* 38B (Word Books, Dallas 1988), str. 744-45. Dle Dunna sloveso εὐλογέω v raném křesťanství dovozuje svou sílu především z židovského dědictví (ברך) než z řeckého (str. 744).

<sup>95</sup> WONG, The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, str. 250-251.

<sup>96</sup> WONG, The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, str. 251.

<sup>97</sup> Mišna hovoří naopak o pravidle „mida ke-neged mida“ („míra proti míře“) – zlo bude odplaceno stejnou měrou. Viz *PIRKEJ AVOT – Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem*, překl. a ed. NOSEK, Bedřich (SEFER, Praha 1994), str. 45.

<sup>98</sup> Řecký text viz *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Kurt Aland (14. Revidierte Auflage 1995; Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1995).



**Srovnání jednotlivých verzí synoptických evangelistů:** Výrok Lv 19,18 o „milování bližního svého jako sebe samého“ je zachycen ve všech synoptických evangeliích. Markova a Matoušova verze tohoto výroku jsou identické a přebírají znění LXX. Lukášova verze verše 27 je kombinací Lv 19,18 a Dt 6,5 a vykazuje i další odlišnosti. U Mk a Mt zaznívá odpověď zákoníkovi (γραμματεὺς – Mk; νομικός – Mt) na jeho otázku z úst Ježíše, u L je to sám zákoník (νομικός), kdo si na otázku odpovídá citací zmiňovaných dvou míst Tóry. U Lukáše dále diskuse se zákoníkem pokračuje a vyústí do „Podobenství o milosrdném Samařanu“, které pak poslouží jako *induktivní* forma argumentace, jež osvětluje *deduktivní* argumenty vyjádřené zněním Zákona. Podobenství (L 10,30-37) má názorně vyjasnit otázku: „Kdo je můj bližní?“, kterou položil zákoník. Dá se tedy říci, že i následné podobenství je v intencích Lv 19,18.<sup>34</sup> Zatímco u Mk celá perikopa o „největším přikázání“ vyzní vcelku pozitivně (Mk 12,34) a stejně tak zazní dílčí pozitivní závěr u L (L 10,28), ač zákoník hodlá Ježíše „zkoušet“ (v. 25 /ἐκπειράζειν/), u Mt jsou pohnutky zákoníka negativní jako u L, neboť se táže proto, „aby ho pokoušel“ (ČEP 1991; Mt 22,35 – πειράζειν) a pochvala či stanovisko dávající naději z Ježíšových úst zde nezazní. Zatímco v Mk a Mt vyzní Dt 6,4-5 a Lv 19,18 jako sumář zákona (Mk 12,31n; Mt 22,40), v L tomu tak není a v centru stojí spíše následující rozprava a podobenství (L 10,29-37), kde vše končí výzvou k následování jednání Samařana, který je příkladem „bližního“. Podobenství tedy může vyznít jako kritika Zákona, jemuž chybí „milosrdenství“ (L 10,37; viz dále), nikoli jako jeho sumář. L zde vynechává část Mk podání a celkový kolorit pro některé badatele vyznívá tak, že L zde odkazuje k jiné události než Mk a Mt (pak by se nejednalo o dubletu či paralelu).<sup>99</sup> U Mk zaznívá i recitace první části *Šéma* - „kréda Izraele“ - Dt 6,4 (jež má blíže k LXX než hebrejskému textu), které zbožný Žid denně recituje, u Matouše a Lukáše Dt 6,4 chybí a zní až Dt 6,5. Z tohoto hlediska se Mk tradice jeví jako spolehlivá a nejpůvodnější, avšak adaptace Mt a L (vynechání *Šéma*)<sup>100</sup> umožňuje z „milování Boha“ (Dt 6,5) učinit univerzální princip platný spolu s Lv 19,18b jako „dvojí přikázání lásky“ i mimo původní kontext (lidu Izraele).<sup>101</sup> Terminologické odlišnosti se týkají rovněž užití předložek ἐν (Mt 22,37) a ἐξ (Mk 12,30), přičemž hebrejskému znění je bližší užití ἐν s dativem, zatímco řeckému spíše odpovídá ἐξ s genitivem. Z tohoto úhlu pohledu by měl původnější znění Mt a sekundární by byl Mk.<sup>102</sup> L 10,27 užívá jednu vazbu s předložkou ἐξ a třikrát s ἐν. Další podstatné odlišnosti se týkají Mk verze, kde je uvedeno v dotazu zákoníka: „Které přikázání je *první ze všech*?“ (/Mk 12,28/ ἐντολὴ πρώτη πάντων;), v Mt verzi je znění „... které přikázání je *v zákoně největší*?“ (/Mt 22,36/ ἐντολὴ μεγάλῃ ἐν τῷ νόμῳ;) a u L dotaz zní: „... *co mám dělat*, abych měl *podíl na věčném životě*?“ (/L 10,25/ τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;), čímž Lukáš do značné míry opouští terminologii obou předchozích synoptiků, je blízko znění Mt 19,16 (otázce bohatého mladíka), vrací se k textům Písma a jedná se

<sup>99</sup> CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel according to St. Mark. The Cambridge Greek Testament Commentary* (Cambridge University Press, Cambridge 1963), str. 376-377. MANSON, *The Saying of Jesus*, str. 259. K popisu rozdílů také MANN, C. S., *Mark* (The Anchor Bible; Doubleday, New York 1986), str. 478-482.

<sup>100</sup> K interpretaci *Šéma* viz MANN, *Mark*, str. 479.

<sup>101</sup> POKORNÝ, HECKEL, *Einleitung in das Neue Testament*, str. 425, k tématu „Das Liebesgebot“ str. 425-427.

<sup>102</sup> MANN, *Mark*, str. 479.

zřejmě o *echo* Dt a Žalmů.<sup>103</sup> Na rozdíl od Dt 6,4-/5 je citace „druhého přikázání“ - Lv 19,18b zcela ve shodě s LXX u Mk i Mt a odpovídají si texty obou synoptiků.

**Interpretace:** Diskuse o tom, které přikázání je nejdůležitější či největší, které je nejmenší, anebo těžké či lehké, byly mezi rabíny poměrně časté a vedly od jednotlivých přikázání až k diskusím o obecné či zásadní principy dávající smysl celému zákonu.<sup>104</sup> Proto není divu, že se obdobná rozprava nevyhýbá ani Ježíšovi a celá perikopa vlastně stojí na *intertextualitě*. Diskuse o postavení jednotlivých přikázání v celku zákona se týká textů Lv 19,18/34/ a Dt 6,4-5, do nichž může být dle Mk a Mt zákon shrnut. Tóra má dle starých tradic 613 nařízení, která jsou různým způsobem dále členěna, dle některých rabínů na „lehká nařízení“ a „těžká nařízení“.<sup>105</sup> Řada autorit se shodne v tom, že je zde 365 zákazů /Verbot/ (pro každý den slunečního roku) a 248 příkazů /Gebot/.<sup>106</sup> Na otázku po „největším“ či „prvním“ přikázání Ježíš odpovídá zcela správně – recitací „kréda“ (Mk 12,29-30). Tato odpověď je naprosto nezpochybnitelná a zároveň umožňuje vyhnout se sporu se saduceji i farizeji, neboť *Šéma* uznávají obě strany. (Vybrat jedno ze 613 by mohlo znamenat veřejnou podporu farizeů, kdyby nevybral žádné, podpořil by saduceje a ukázal, že tradice či „ústní Tóra“ farizejů pro něj nemá váhu.)<sup>107</sup> Přidat však k *Šéma* Lv 19,18b, to nebylo obvyklé. Na straně druhé je nutné říci, že tato dvě největší přikázání jsou tak málo „zákonem“, jak jen mohou být. Jde v nich vlastně o povahu či princip vztahu k Bohu a bližnímu, přičemž nejsou prakticky vynutitelná ani postižitelná. Zda budou naplněna, to záleží na vůli a poslušnosti každého jedince. Projevují se „toliko“ proměnou člověka (μετάνοια) a změnou jeho chování či životních postojů. Pro vzdálenější okolí může být jejich zachovávání nepostřehnutelné, což pro řadu jiných nařízení, příkazů a zákazů neplatí. První Ježíšovo veliké přikázání předpokládá, že člověk poznal Boha jako „Otce“, pak ho teprve může skutečně milovat.<sup>108</sup> Pokud je splněn tento předpoklad, je možné teprve v bližním odkrýt bratra a milovat ho jako

<sup>103</sup> „The verb is freq. in LXX of the occupation of Canaan by the Israelites (Deut. Iv. 22, 26, vi. 1. etc.), and thence is transferred to the perfect possession to be enjoyed in the Kingdom of the Messiah (Ps. xxiv. 13, xxxvi. 9, 11, 22, 29; Is. lx. 21); both uses being based upon the original promise to Abraham.“ (PLUMMER, Alfred, *The Gospel according to S. Luke* /T. & T. Clark, Edinburgh 1910/, str. 284). Blíže k tématu také STRACK, BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 889-908. Shrnutí Lukášových teologických posunů viz POKORNÝ, HECKEL, *Einleitung in das Neue Testament*, str. 426.

<sup>104</sup> V komentářích bývají zmiňována stanoviska Hilelova: „Hillel, for instance, when challenged by a Gentile, ‘Make me a proselyte on condition that you teach me the whole Law while I stand on one foot’, replied: ‘What you hate for yourself, do not do to your neighbour: this is the whole Law, the rest is commentary; go and learn.’ (See further S.-B. I, pp. 900-8.)“ (CRANFIELD, *The Gospel according to St. Mark*, str. 377).

<sup>105</sup> STRACK, BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 901.

<sup>106</sup> „Die Begründung der Zahl 613 aus dem Zahlenwert des Wortes תורה wird in den palästinischen Quellen auf R. Simlai oder auf R. Jehoschua b. Levi (beide um 250), in den babylonischen auf Rab Hamnuna (um 290) zurückgeführt. Auch die Parallelisierung der 248 Gebote mit den 248 Gliedern des menschlichen Körpers u. der 365 Verbote mit den 365 Tagen des Sonnenjahrs knüpft sich an den Namen des R. Simlai; später ist sie dem R. Abba (um 290) u. dem R. Judan b. Simon (um 320) beigelegt worden.“ (STRACK, BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 900). „Man nannte ‘leichte Gebote’ erstens solche, die an die Kraft oder den Besitz des Menschen nur geringe Anforderungen stellten; schwere dann diejenigen, die viel Geld erforderten oder wohl gar mit Lebensgefahr verknüpft waren.“ (STRACK, BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 901).

<sup>107</sup> Takto argumentuje VOS, *Matthew*, str. 154.

<sup>108</sup> MANSON, T. W., *The Teaching of Jesus. Studies in its form & content* (Cambridge University Press, Cambridge 1963), str. 305-306.

sebe sama. Je obtížné zachovávání těchto dvou přikázání kontrolovat, avšak jistá měřítká jsou. Raná církev (další případ intertextuality) to formuluje v 1 J 4,20 - „Řekne-li někdo: ‘Já miluji Boha’, a přitom nenávidí svého bratra, je lhář.“ Skrze vztah k bližnímu je možné poznat lásku či nelásku k Bohu. Jiné měřítko zde prakticky není. Platí tedy, že nový vztah k lidem je dán novým vztahem k Bohu.<sup>109</sup> Rozdíl mezi etikou Ježíše z Nazaretu a judaismu je ten, že pro Ježíše, který propojil Dt 6,4-5 s Lv 19,18b, je láska k Bohu a bližnímu čímsi tak fundamentálním, že stačí k tomu, aby hříšník mohl být opět zcela akceptován.<sup>110</sup> V judaismu je však celý aparát Zákona a tradice udržován nejen morálními principy, které jedinec přechovává v nitru, ale silou *halachy*, jíž jedinec zachovává a která má nejvyšší místo jako norma života. Svou argumentací Ježíš poukázal na to, že láska k Bohu je vrcholem zbožnosti, nikoli jejím počátkem a přikázání milovat Boha je vyjádřeno jako příkaz (ἐντολη), ač to má svá specifika.<sup>111</sup> Zatímco v Lv 19,18 je „bližním“ myšlen „syn svého lidu“, tedy Izraelita, spolubratr ve smlouvě s Hospodinem, později případně plný proselyta (na podkladě Lv 19,34),<sup>112</sup> anebo účastník bohoslužeb v synagoze či toliko žák téhož rabína,<sup>113</sup> v optice synoptických evangelií je vnímání „bližního“ podstatně rozšířené a stává se z něj univerzální

<sup>109</sup> MANSON, *The Teaching of Jesus*, str. 306. „The relation between the two great commandment and the Golden Rule is analogous to that between the two great principles of Kant’s famous declaration: ‘Nothing in the whole world, or even outside of the world can possibly be regarded as good without limitation except a good will.’ To the Golden Rule is corresponds what Kant calls the ‘Supreme Law of pure practical Reason’: ‘Act so that the maxims of your will may be in perfect harmony with a universal system of laws’. For Kant the good will is the source and spring of morality: the Law of practical Reason is a guide for action.“ (MANSON, str. 307). K problematice také POKORNÝ, P., *Přikázání lásky*, in: POKORNÝ, Petr (ed.), *Kristus a dějiny* (Kalich, Praha 1987), str. 75-84.

<sup>110</sup> Židovské pojetí lásky k bližnímu a Bohu prezentuje David Blumenthal: „Výrazy *ahava rabba* (veliká láska) a *ahava(t) olam* (věčná láska) vyjadřují obzvláštní lásku, kterou Bůh miluje svůj vyvolený lid, Židy.“ ... „Dva verše si zasluhují zvláštní pozornosti – jeden přikazující lásku k Bohu, druhý lásku k bližnímu. První zní: ‘Budeš milovat svého bližního jako sebe samého’. (Lv 19,18) Pokud jde o smysl tohoto verše, z několika důvodů není židovská tradice jednomyslná. Talmud říká, že vlastní život má přednost před životem bližního. Bližní jsou někdy zlí. Je-li láska cit, nemůže být nařízena. Je-li láska soucit s druhými, lidská bytost se může zhroutit pod břemenem univerzálního soucitu. Jak tedy může někdo milovat svého bližního jako sama sebe? Nabízí se několik odpovědí. Někteří říkají, že máme milovat svého bližního pouze tehdy, je-li dobrý. Jestliže je bližní špatný, máme poslouchat verš: ‘Vy, kdo milujete Hospodina, mějte v nenávisti zlo.’ (Ž 97,10) Někteří říkají, že milovat bližního není ani tak záležitost skutků, jako postoje. Můžeme si například přát všechno nejlepší pro sebe, ale upírat takový rozsah svému bližnímu. Verš nás tedy vybízí, abychom přáli svému bližnímu všechno to dobré, co přejeme sami sobě.“ ... „Druhý verš zní: ‘Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou.’ (Dt 6,5) Rovněž zde je několik komplikovaných problémů... Opět máme různé odpovědi. Někteří říkají, že milovat Boha znamená plnit jeho přikázání se silným smyslem pro Boží přítomnost, *kavana* (oddanost). Někteří říkají, že je to zasvěcení všech tělesných sil Bohu, a je-li to nutné, i materiálního bohatství. Někteří říkají, že láska k Bohu je odevzdání duše a vůle Bohu. Někteří říkají, že to je extáze. A jiní zase, že to je kontemplace Božích cest ve stvoření, prozřetelnosti a tóře.“ (BLUMENTHAL, David, *Láska. Židovské pojetí*, in: *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu* /překl. a ed. LYČKA, Milan; OIKOYMENH, Praha 1994/ str. 73-74).

<sup>111</sup> ἐντολη – „příkaz“, „pokyn“, „přikázání“ (SOUČEK 1973); „command“, „order“ – BALZ, SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. I., str. 459-460. „The NT understanding of ἐντολη is connected with the usage of Hellenistic Judaism, which is determined by the LXX.“ ... „In most instances ἐντολη refers to the divine *miswa*, ‘command, instruction,’ in the Torah... The ἐντολη of the Torah is seen in ἐντολαί, individual commandments (cf. The traditional reference to *kol-hammisva*, translated as *πᾶσαι αἱ ἐντολαί*, Deut 8:1; 11:8, 22; 15:5; 26:13 LXX, etc.).“ (BALZ, SCHNEIDER I. 1994, str. 459).

<sup>112</sup> CRANFIELD, *The Gospel according to St. Mark*, str. 378.

<sup>113</sup> Blíže MANSON, *The Saying of Jesus*, str. 261 - „All ancient civilisations drew the line somewhere, whether between Greek and Barbarian, Roman citizen and foreigner, freeman and slave, or Jew and Gentile.“

princip, který určuje étos křesťanských komunit.<sup>114</sup> Lv 19,18 tím dostává zásadně nový rozměr, není u Mt 22,39, Mk 12,31 a L 10,27 determinován svou první půlí, místo té je zde Dt 6,5 (u Mk Dt 6,4-5), nejde již o nepronásledování či nezanevření na „syna svého lidu“, ale o bezpodmínečné „milování bližního jako sebe samého“. Může-li být zákoníkovi vzorem bližního Samařan (L 10,29-37), pak může být bližním potencionálně každý. Vzájemná nenávisť Samařanů a Židů (L 9,53) je v modelovém podobenství překonána, a to právě kýmsi podceňovaným či opovrhovaným, snad i nepřítelem (J 4,9) - Samařanem.<sup>115</sup> Raná církev je v době po Pavlově misii k nežidovským národům, kdy Lukáš píše,<sup>116</sup> společenstvím otevřeným, etnicky nevázaným a vztahy k okolí určuje „dvojí přikázání lásky“ - *miluj Boha a bližního svého jako sebe samého*, jakož i primární fakt, že Ježíš Kristus vstal po ukřižování z mrtvých a otevírá se v něm eschatologická budoucnost. Tato nová a jedinečná skutečnost

<sup>114</sup> Mišna 14 ukazuje výrok Hilela, který tvrdí, „že pokud se člověk stará toliko o sebe, a ne o svého bližního, ničí tím veškerou svou hodnotu“. Interpretace B. Noska, in: *PIRKEJ AVOT*, NOSEK, str. 34. Z Hilelova výroku však není patrné, jak daleko hranice bližního sahá.

<sup>115</sup> Samařan zachraňuje „neznámého“, není řečeno, že „polomrtvý“ je Žid. Jeho konání však překonává jednání kněze a levity. Je možné, že kněz a levita (ze saducejských kruhů) úzkostlivě dodržují psanou Tóru, která zapovídá kněžím kontakt s mrtvolou - Lv 21,1n-3.10-11 (Nu 19,11.16) a stojí tak proti sobě zmiňovaný zákaz a nařízení o milování bližních z Lv 19,18. Pak je zde volba, které přikázání je větší – důležitější. Jedno vede ke smrti bližního, druhé k jeho záchraně. Je důležitější kultický zákaz, anebo život člověka? Příkaz „neznečistit se“ u kněze a levity vítězí. (Posluchač z řad farizeů by pozoroval, že kněz a levita nerespektují „meth mitzwah“ – b. Nazir 43b, 48b /*Soncino* 8,182; 8,158/). Pro Samařana v podobenství je „milování bližního“ samozřejmostí, jeho rozhodnutí je spontánní, není determinován předporozuměním (zřejmě saducejského) kněze a levity. Člověk v nouzi je bližní, ať je to kdokoli. Je otázkou, zda hodlá Ježíš v čase přiblížení se království Božího podobenstvím „šokovat“ (ještě více než v případě nepoctivého správce - L 16,1-8 či boháče a stodol - L 12,13-21), zda zamýšlí názorně ilustrovat skutečný étos a smysl zákona, anebo se nejedná o podobenství, ale o „varovný příběh“ ukazující toliko dobrý a špatný typ jednání. Podobenství je bezesporu kritikou striktního legalismu, v němž není láska k Bohu ani člověku, jen znalost litery. Odhlédneme-li od původního *Sitz im Leben*, z hlediska *kritiky redakce* zde může být patrná Lukášova snaha poukázat na nefunkčnost (křesťany již opuštěné) Synagogy, kterou reprezentují kněz či levita a vyzdvihnout do popředí milosrdenství a étos nového, otevřeného náboženství, nefixovaného na Chrám, obřizku a Mojžíšovy zákony. Triáda „kněz, levita, Samařan“ tomu napovídá. Legitimní by bylo „kněz, levita, Izraelita“, i to by mělo značný efekt. Samařan zde v Ježíšově době překvapí, ne však tolik v době Lukášově. Tam již dobře zapadá, je to následovník Ježíše Krista s jeho étosem. Známá jsou ale i podobenství o rabínovi, který pomáhá ztroskotalému Římanovi a ten mu za to prokazuje vděk. Rabínský judaismus (Ježíšovy doby) zjevně řešil obdobná témata obdobnou formou vyjádření. Podobenství však může mít i rozměr sociální, může ukazovat, jak neoblíbená byla vrstva kněží a levitů žijících ve městech (viz t. Levi 17,11) atd. K interpretaci „Podobenství o milosrdném Samařanu“ do židovského kontextu Ježíšovy doby, včetně rekonstrukce *Sitz im Leben*: SCOTT, Bernard Brandon, *Hear Then the Parable* (Fortress Press, Minneapolis 1990), str. 189-202; velmi zdařile také MRÁZEK, Jiří, Podobenství o milosrdném Samařanu (Lk 10,25-37), in: *Logos a svět. Sborník k sedmdesátinám L. Hejráčka a J. S. Trojana* (OIKOYMENH, Praha 1997), str. 189-194, také JEREMIAS, Joachim, *The Parable of Jesus* (SCM Press, London 1963), str. 202-205, PLUMMER, *The Gospel according to S. Luke*, str. 285-289. Výstižně W. Schmithals: „*Allerdings will die Beispielgeschichte, für sich genommen, schwerlich überhaupt die Frage beantworten, wer mein Nächster sei – dann hätte sinnvollerweise der verachtete Samaritaner nicht als Helfer, sondern als Hilfsbedürftiger auftreten müssen -, sondern sie ermahnt zur Nächstenliebe, so dass Lukas sie sachgemäß verwendet. Sie spricht diese Ermahnung offensichtlich aus der Optik der ethisierenden hellenistischen Synagoge aus, die einerseits den Kultbeamten des Jerusalemer Tempels mit spürbarer Kritik und dem Lehrstreit zwischen palästinischen Juden und Samaritanern mit reserve gegenübersteht, andererseits die sittlichen Gebote (neben dem Monotheismus) für das wesentlich Jüdische hält* (vgl. 1. Kor. 7,19; Gal. 5,6 und 2. Chron. 28,5ff.15). (SCHMITHALS, Walter, *Das Evangelium nach Lukas* /Theologischer Verlag, Zürich 1980/, str. 128).

<sup>116</sup> K otázce datace Lukášova díla viz MÜLLER, Mogens, The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture, in: *Novum Testamentum* XLIII, 4/2001, str. 315-330, zvl. 328-330.

má význam pro všechny národy země, což vede k interpretaci velikonočních událostí a všeho předchozího v jejich světle, jakož i k pokusům přiblížit a fixovat Ježíšovo učení i životní příběh pro liturgické užití, katechezi a další generace křesťanů. V tomto kontextu je univerzalizace nezbytná a rozšíření platnosti textů Lv 19,18 a Dt 6,5 dokonce i na nepřítel (Mt 5,44 – L 6,27-28; L 10,29.37) je dílem samotného Ježíše, ale později i důsledkem oddělení se vyznavačů Krista od Synagogy, kde byl obsah a smysl biblických textů střežen rabínskou autoritou. Je možné, že kombinace zmiňovaných dvou textů (Lv 19,18 a Dt 6,4-5) byla v judaismu Ježíšových dní přeci jen známá a roli pak hraje ne Ježíšova originalita daná jejich propojením, ale skutečnost, že Ježíš byl ochoten tento zákon, který je stěžejním principem jeho etiky, skutečně naplnit.<sup>117</sup> Postavení principů lásky do centra Zákona je odmítnutím legalismu, formalismu, náboženské prázdnoty a podáním ruky hříšníkům i všem na periferii. Propojení Dt 6,5 a Lv 19,18 je známé i ze Závětí dvanácti patriarchů, žel je zde neshoda a značný rozptyl v datování (200 př. Kr. až 100 po Kr.), což neumožňuje vždy vyloučit pozdější vliv křesťanství.<sup>118</sup> Kombinace Dt 6,4-5 a Lv 19,18b nabízí také logické a výstižné shrnutí přikázání „první“ a „druhé desky“ Desatera – lásky k Bohu (Dt 6,4-5) a lásky k bližnímu (Lv 19,18b), což učinil i apoštol Pavel v Ř 13,9, přičemž v Ga 5,14 uvádí lásku k bližnímu dokonce jako princip celého zákona.

Rozšíření významu i aplikace zmiňovaných textů je v novém kontextu synoptických evangelií zcela markantní a potvrzují se slova teoretiků intertextuality o tom, „že význam textu není fixní, ale otevřený k revizi, když nové texty přicházejí a přeprocovávají ho“ (S. Moyise).

**Mt 19,19** τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.  
„Cti otce a matku, miluj svého bližního jako sám sebe.“ (ČEP 1991)

**Interpretace:** Recitace Lv 19,18b (z LXX) je také součástí perikopy Matoušova evangelia, která má název „Bohatý mladík“ (Mt 19,16-22) a je umístěna do oddílu cesty do Jeruzaléma. Perikopu uvádí rovněž Mk a L, avšak bez citace Lv 19,18. Citace Lv 19,18b zazní z úst Ježíše (v. 19) jako součást odpovědi na otázku, která přikázání má mladík zachovávat. Ježíš se v odpovědi soustředí na Dekalog,<sup>119</sup> a z něj na ta přikázání, která mají vztah k jinému člověku. Jde přímo k jádru věci a neprezentuje cestu k „životu věčnému“ (ζωὴ αἰώνιος) jako vlastní výkon člověka.<sup>120</sup> Postupně výjmenovává přikázání nebudeš zabíjet (6.), cizoložit (7.), krást (8.), křivě svědčit (9.) a cti otce a matku (5.) dle Tanachu, což uzavře citace Lv 19,18b. *Miluj svého bližního jako sám sebe* zde na první pohled funguje spíše jako jedno z přikázání, než

<sup>117</sup> POKORNÝ, HECKEL, *Einleitung in das Neue Testament*, str. 426 – „Für die Ethik Jesu ist das Liebesgebot von zentraler Bedeutung.“

<sup>118</sup> DE JONGE, M., The Two Great Commandments in the Testaments of the Twelve Patriarchs, in: *Novum Testamentum* XLIV, 4/2002, str. 371-392, zvl. 371-372, 378, 382-383. „Milovat bližního“ je v *T.Iss.* 5:2, *T.Benj.* 3:3-4 atd., „milovat Boha“ je v *T.Iss.* 5:2 a 7:6. Kombinace obojího, tedy Dt 6,4-5 a Lv 19,18 – „milovat Boha a bližního“, respektive každého člověka, je v *T. Dan* 5:3. (DE JONGE, str. 382-383).

<sup>119</sup> Na „první desku“ Desatera Ježíš poukázal ve v. 17 – „Jediný je dobrý!“ (ČEP 1991).

<sup>120</sup> Srovnáme-li s dobovou literaturou: „Beça 15b sagt R. Eliezer (um 90) von denen, die Lehrvorträge verlassen: 'Sie lassen das ewige Leben, um sich mit dem Leben der Stunde zu beschäftigen.'“ (STRACK, BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 808; rabínské paralely k perikopě viz str. 808-826).

jakýsi svorník předchozích, avšak ve skutečnosti může osvětlovat význam zmíněných příkázání. Mladík nejen, že zachovává příkázání („druhé desky“ Desatera), ale činí tak s láskou k bližnímu, neboť Ježíši odsouhlasí, že vše plní (v. 20) a Ježíš s ním o tom přímo nijak nepolemizuje. Následujícím požadavkem ho ale právě v této věci zaskočí. Slova: „... jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým...“, jejichž naplnění má mladíka učinit dokonalým, souvisí přímo s *milováním bližního jako sebe samého*. S představou, že by rozdál svůj „mnohý majetek“ chudým, se bohatý mladík smířit nedokázal a Ježíše smutný opouští (v. 22). V logice perikopy Ježíšův radikální (a v reálné situaci možná eschatologicko-apokalyptickou představou daný) požadavek odhalil mladíkovu sebelásku či lásku k majetku, která nastavila limity ve vztahu k potřebným i k „věčnému životu“ (v. 16b). Ježíš mladíka nevyzývá k udělení almužny, ale k radikálnímu kroku „do nového života“, ke zbavení se břemene, které brání v následování Ježíše a spolehnutí se na „poklad v nebi“ (v. 21n). Tento Ježíšův nárok překročil mladíkovo očekávání limitované tradičním výkladem zákona.<sup>121</sup> Spíše než o chudé, kterým by zajisté „mnohý majetek“ pomohl, jde o něj samotného, o jeho rozhodnutí tváří v tvář Božímu království (Mt 19,23). Ježíš zde požaduje stejný postoj k majetku, jaký má sám a bohatý mladík se stává protikladem Ježíšových učedníků (Mt 19,27).<sup>122</sup> Recitace Lv 19,18b poukazuje na význam textu, který časem nabyt, neboť zde doplňuje znění samotného Desatera a významově shrnuje jeho „druhou desku“. Sám evangelista Matouš cituje Lv 19,18b třikrát (5,43; 19,19; 22,39 – zjevně se jedná o jeho téma) a je pravděpodobné, že zde nalézáme Ježíšův typický akcent, který tradice zachovala. Perikopa Mt 19,16-22 má určitý vztah k Jk 2,1-13, kde rovněž zaznívá citace Lv 19,18b a v centru je vztah bohatých a chudých ve shromáždění.<sup>123</sup>

### 2.2.3. „Sumarizace zákona“ - Ř 13,9; Ga 5,14

**Ř 13,9** τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἐτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται [ἐν τῷ]· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

„Vždyť příkázání *‘nezcizoložíš, nezabiješ, nepokradeš, nepožádáš’* a kterákoli jiná jsou shrnuta v tomto slovu: *Milovati budeš bližního jako sebe samého.*“ (ČEP 1991)

**Anatomie textu a jeho interpretace:** Verš 9 je součástí trojverší Ř 13,8-10 a apoštol Pavel v něm rozvíjí myšlenku v. 8, v němž vyzývá k vzájemné lásce, „neboť ten, kdo miluje druhého, naplnil zákon“. Ve v. 9 Pavel cituje čtyři příkázání, přičemž zajímavé je jejich pořadí

<sup>121</sup> Dle Rabi Joseho: „Majetek tvého přítele budiž ti tak drahý jako tvůj vlastní.“ Z toho vyplývá: „Musíš ho chránit tak, jako by se jednalo o tvůj majetek.“ Podobně i Avot de-rabi Natan. Převzato z PIRKEJ AVOT, NOSEK, str. 55.

<sup>122</sup> Ježíše je možné nahlédnout (také) jako „apokalyptika“ či „eschatologického proroka“, jehož život je určen očekáváním příchodu „nového věku“ (Mt 19,28-30). Kvalita života Ježíšových učedníků není vytyčena majetkem, vlastnictvím, ale očekáváním nastolení nového řádu světa, daného Božím zásahem do lidských dějin. Z této perspektivy je majetek zcela druhotný a je spíše přítěží tomu, kdo jej má (Mt 19,29). Více k tématu MILLER, Robert J. (ed.), *The Apocalyptic Jesus: A Debate*, str. 44-45, 109-110.

<sup>123</sup> K interpretaci perikopy: VOS, *Matthew*, str. 137-138; SMITH, *Matthew*, str. 231-235.

a vynechání 9. Zatímco v Tanachu je v Ex 20, 13-17 pořadí „nezabiješ“ (6.), „nesesmilníš“ (7.), „neukradeš“ (8.), „nevydáš proti bližnímu křivé svědectví“ (9.), „nebudeš dychtit po domu bližního svého...“ (10.), apoštol Pavel uvádí ve srovnání s Tanachem pořadí: 7., 6., 8., 10. LXX má pořadí ještě jiné a odlišnosti se týkají i znění přikázání: „nezcizoložíš“, „nepokradeš“, „nezavraždíš“, „nevydáš proti bližnímu falešné svědectví“, „nebudeš dychtit po ženě bližního svého...“ (ve srovnání s Tanachem je pořadí: 7., 8., 6., 9., 10.). Nicméně, prohozená pořadí přikázání se dají najít i v *Nash papyru* (předkřesťanský z Egypta), u Filóna, v L 18,20, Jk 2,11, ale i jinde. Obecně se má zato, že Pavlem užitý řád přikázání byl v diaspoře rozšířen.<sup>124</sup> Je možné, že citace těchto vybraných přikázání byla důležitá pro vedení dialogu s pohany či židy. Všechna se soustředí na otázku mravní citlivosti a pocházejí z „druhé desky“ Desatera. K tomu Pavel ještě přidá, že zhuštěna do Lv 19,18b jsou i kterákoli jiná. Je tedy patrné, že Lv 19,18 si apoštol vysoce cení a zjevně jeho stanovisko není metodologicky nové. Shrnutí zákona do jediné formulace bylo v rabínském judaismu známé a podle *b. Šabb. 31a* Hilel shrnul zákon do negativní formulace „zlatého pravidla“.<sup>125</sup> Pavlovo shrnutí přikázání „druhé půle“ Desatera do Lv 19,18b není bez analogií, neboť takto to později učinil Rabi Akiva, který považuje Lv 19,18 „za největší (obecný) princip v Tóře (Zákoně)“,<sup>126</sup> což apoštol prohlásil již v listu Galatským 5,14 (asi r. 52). Někteří badatelé mají zato, že apoštol Pavel byl ovlivněn stoickou ideou „jednoho zákona“, která je v rozporu s židovským principem „mnoha přikázání“. Příklad Hilela, Rabiho Akivy, ale i Rabiho Simlaie (3. stol.) ukazují,<sup>127</sup> ač později, že sumáře zákonů byly v židovském prostředí činěny. Pavlovy citace Zákona a zacházení s ním, jakož i zmiňovaný sumář poukazují na jeho vzdělání a orientaci v principech rabínského judaismu. Jeho shrnutí do Lv 19,18b, který cituje přesně v souladu s LXX ukazuje, že láska k bližnímu je prevencí před smilstvem, vražděním, krádeží, závistí a vším dalším, co je zapovězeno dalšími nařízeními. Význam textu Lv 19,18b v novém kontextu výrazně vzrostl. Zatímco v 19. kapitole Leviticu mu náleží maximálně vrcholná pozice v případné chiastické struktuře, zde se stává přenesená část textu *sumářem*, který „hovoří za vše“. Je otázkou, zda Pavel píše s vědomím, že takto učinil před ním výhradně Ježíš, neboť neuvádí, že se jedná o slova Páně. Nemá ani tendence vysvětlovat, kdo je bližním, jak později, ale s odkazem na

<sup>124</sup> DUNN, *Romans* 9-16, str. 777. Pavel cituje přikázání také v Ř 2,21-22. Mk 10,17-22 má pořadí odpovídající Tanachu, avšak liší se znění 10. přikázání a po citacích 6.-10. přikázání zazní citace pátého.

<sup>125</sup> „That which you hate do not do to your fellows; this is the whole law; the rest is commentary; go and learn it.“ (DUNN, *Romans* 9-16, str. 778). K „zlatému pravidlu“ také NANOS, Mark D., *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter* (Fortress Press, Minneapolis 1996), str. 171-172, dále 324-325. „The Decalogue and the so-called Golden Rule form the basis for the ethical guidelines (Rom. 13:8-14, for example) in the new messianic community, and the early Christian literature is replete with ethical guidance.“ (NANOS, str. 171). „Zlaté pravidlo“ hrálo v Pavlově době důležitou roli.

<sup>126</sup> DUNN, *Romans* 9-16, str. 778 – *Sipra* na Lv 19,18; taktéž s drobnými odchylkami DAVIES, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* /SPCK, London 1965/, str. 55. Lv 19,18 považuje za v judaismu dobře známý sumář zákona i SANDERS, E. P., *Paul, the Law, and the Jewish People* (Fortress Press, Minneapolis 1985), str. 95, 115. Zcela protichůdné a velmi diskutabilní stanovisko zastává F. Vouga: „... přikázání lásky z Lv 19,18b nehraje ve staré židovské tradici žádnou výjimečnou roli. I když Filón z Alexandrie označuje zbožnost a bratrskou lásku za podstatu zákona, text z Lv 19,18b v této souvislosti nikdy nezmiňuje. Vyvodíme z toho, že volba dvojího přikázání lásky k sobě a bližnímu jako druhého největšího přikázání je objevem prvotního křesťanství a poprvé je dosvědčena v Pavlových dopisech.“ (VOUGA, *Teologie Nového zákona*, str. 178-179).

<sup>127</sup> DUNN, *Romans* 9-16, str. 778-779.

epizodu z Ježíšova vystoupení a vyřčené podobenství, činí Lukáš (10,25-37). Vše je určeno čtenářům a posluchačům jeho listu, což je křesťanská obec v Římě, a ta má aplikovat na své poměry jeho list. Základní princip zde stále platí - míra lásky k sobě je mírou lásky k bližnímu, avšak shrnutí čtyřech a kterýchkoli jiných přikázání do znění Lv 19,18b je značným posílením výzamu verše v novém kontextu, neboť v knize Leviticus takovýto rozsah verš primárně nemá. V 10. verši navíc apoštol Pavel potvrdí, že „láska je naplněním (πλήρωμα)<sup>128</sup> zákona“ a teprve pak přejde k varování před nemravným a bezuzdným životem (Ř 13,13-14). Myšlenka o naplnění zákona láskou tak v oddíle Ř 13,8-10 zazní dvakrát (v. 8 a 10), a to vždy v poslední části verše, přičemž mezi tyto sumáře je vložen vysvětlující v. 9, kde je citován i Lv 19,18b. Právě tento verš zastřešuje či konkretizuje prezenovanou argumentaci, udává jí směr a činí ji názornou. Ústředním principem vztahů mezi křesťany je láska (ἀγάπη),<sup>129</sup> což neznamená, že zákon zmizel (právě byl citován) nebo byl nahrazen láskou, spíše se dá říci, že láska je v novém kontextu jeho sumářem. Láska naplňuje pozitivní i negativní přikázání zákona.<sup>130</sup> Nedá se ale prohlásit, že by se zde jednalo o prostředek spasení, spíše jde o přímý dopad života s Bohem v čase blížící se spásy (Ř 13,11-12).<sup>131</sup>

**Ga 5,14** ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

„Vždyť celý zákon je shrnut v jednom slově: Milovat budeš bližního svého jako sebe samého!“ (ČEP 1991)

**Anatomie a interpretace verše:** Znění textu Lv 19,18b je v Ga 5,14 citováno přesně dle LXX a apoštol Pavel zde rovněž (jako v Ř 13, 8-10) integruje po rabínském způsobu zákon do určitého sjednocujícího či klíčového principu. Výrok Lv 19,18b má v kontextu předchozího verše opět cosi ilustrovat či potvrdit. Poté, co apoštol koriguje případně špatně pochopené pojetí svobody (ἐλευθερία) – jako příležitost k prosazování sebe (v. 13) – a vyzývá k vzájemné službě v lásce, argumentuje shrnutím zákona do jednoho slova (λόγος),<sup>132</sup> a tím je mu Lv 19,18b. Následující v. 15 formuluje problematiku negativně, je jakousi „ironickou antitezí“ předchozího verše a varuje před vzájemným zahubením.<sup>133</sup> Pavlova argumentace je zde velmi zajímavá, neboť Galatským, kteří „nejsou pod zákonem“ (Ga 3,23-25; 5,1.4),

<sup>128</sup> πλήρωμα – „the result of the action involved in πληρόω“, „filling up“ (ABBOT-SMITH, G., *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* /T. & T. Clark, Edingurgh 1944/).

<sup>129</sup> „Agape is the supreme, positive, ethical possibility. Agape includes in itself all the commandments of the second 'Table'. ... Worship, it is true, represents love towards God; it represents the existential action of men which is directed towards the unsearchable majesty of God. ... And further, as the love of men towards men, Agape demonstrates the existential existence of my neighbour who is unobservable. The man fallen among thieves provides the opportunity by which we are enabled to apprehend the neighbour who cannot be observed. For this reason, and only for this reason, is he really our neighbour.“ (BARTH, Karl, *The Epistle to the Romans* /Oxford University Press, London 1950/, str. 451-452).

<sup>130</sup> BARRETT, C. K., *The Epistle to the Romans* (Adam & Charles Black, London 1962), str. 251.

<sup>131</sup> Podobně NANOS, *The Mystery of Romans*, str. 324.

<sup>132</sup> λόγος – „slovo“, „výrok“, „řeč“... (SOUČEK 1973). Další významy a užití v různých kontextech viz BAUER, Walter, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Walter de Gruyter, Berlin 1971), str. 942-947.

<sup>133</sup> K užití ironie v Ga blíže NANOS, Mark D., *The Irony of Galatians. Paul's Letter in First-Century Context* (Fortress Press, Minneapolis 2002), str. 34-61, k výkladu textu Ga 5,14 str. 228.



argumentuje zákonem a jeho ústředním principem. Je vidět, že svou rétoricky a argumentačně propracovanou strategií hodlá apoštol podkopat autoritu protivníků (snad judaizujících křesťanů z Jakubova okruhu v Jeruzalémě),<sup>134</sup> a zejména jejich pojetí misie spjaté s obřízkou a zachováním zákona. Ve své argumentaci apoštol nevyvrací postupně jednotlivá nařízení zákona, jež by měla být dle jeho oponentů zachována, ale argumentuje principiálně. Právě zde, v „nabádací“ části epištoly (Ga 5,1-6,10 – *exhortace*),<sup>135</sup> shrnuje Pavel celý zákon do lásky k bližnímu, která nesmí být menší, než jakou chová každý sám k sobě a užije k tomu Lv 19,18b. Pro toho, kdo přijal přístup k Bohu skrze Ježíše Krista a křest, je to logická argumentace, neboť tomu, kdo se zbavil otrockého jha (5,1), byl povolán ke svobodě (5,13) a žije z moci Božího Ducha (5,16),<sup>136</sup> což v rovině mezilidských vztahů znamená, že jsou prostoupeny láskou, zákon sumarizuje nikoli obřízka (5,2), ale milování bližního svého jako sebe samého (5,14 - Lv 19,18b). Pro apoštola Pavla je láska největším a klíčovým principem zákona, což odpovídá postojům Ježíšovým, jeho vlastní pozdější argumentaci v listu Římanům (asi r. 56) a je to také ve shodě s ještě pozdějším vyjádřením Rabiho Akivy (asi r. 50-135), které již bylo zmíněno.<sup>137</sup> (Od Rabiho Akivy se apoštol Pavel svým přístupem k zákonu samozřejmě zásadně liší, neboť v listu Ga 5,14 svému posluchači spíše zákon do Lv 19,18b „zredukoval“, než aby mu vyjádřil 613 nařízení tímto jedním klíčovým, protože v plné šíři jeho posluchač v Galacii zákon nevnímal. Tato „redukce zákona“ mohla Pavlovy judaizující oponenty silně popudit. – Jak může vystihnou „celý zákon“ /*πᾶς νόμος*/ milováním bližního, když jeho dříve pohanský posuchač zákon /Tóru psanou či „ústní“/<sup>138</sup> prakticky ani teoreticky nezná?!)<sup>139</sup> V Ř 13,9 apoštol Pavel vyjmenoval selektivně čtyři přikázání z „druhé desky“ Dekalogu a výběr doplnil slovy „a kterákoli jiná“. Primárně tak Leviticem 19,18b vyjádřil či shrnul vztah k jinému člověku – bližnímu, s přesahem dále (k celému Desateru?). Zde, v Ga 5,14,<sup>140</sup> je do slov „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého!“ shrnut zákon celý. Argumentace je podřízena Pavlovu postoji a misijnímu programu – nezatěžovat přístup pohanů k Bohu požadavkem zachovávání zákona a obřízkou (Sk 15,1-2.28-29; Ga 2,16; 5,11), ale hlásat Krista vyvýšeného jako stěžejní a jedinou cestu k Bohu. Pavel zde univerzalizuje a vytyčuje principy, k čemuž mu v tomto případě slouží Lv 19,18b. Takto univerzalizované stanovisko prezentuje zákon nekonfliktním způsobem, je dobře přenosné do jiného kulturního kontextu a nachází i případnou podporu v konceptech filosofů či řecké společnosti

<sup>134</sup> K povaze Pavlových oponentů v Galacii viz NANOS, *The Irony of Galatians*, str. 115-183.

<sup>135</sup> BETZ, Hans Dieter, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia series; Fortress Press, Philadelphia 1979), str. 22. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, str. 145, 150.

<sup>136</sup> K Pavlovu pojetí svobody v listu Galatským viz CIMALA, Peter, *Svoboda v listu Galatským: Eleutheria jako soteriologická metafora* (Disertační práce – ETF UK, Praha 2009), zvl. str. 271-280.

<sup>137</sup> „That is the greatest principle in the Law.“ (Rabi Akiva, překlad a citace viz DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, str. 55).

<sup>138</sup> K pojmu „ústní Tóra“ blíže STEMBERGER, Günter, *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury* (Vyšehrad, Praha 1999), str. 53-68, zvl. 60-61. „Je nesporné, že tradice souběžná s Písmem existovala již v biblických dobách, ba ještě dříve.“ (str. 54).

<sup>139</sup> Předpokládáme-li „severogalatskou hypotézu“ vzniku a fakt, že list do Galacie je „pokoncilní“ a oponenti jsou z řad „judaizujících křesťanů“.

<sup>140</sup> K interpretaci Ga 5,14 blíže SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, str. 96-99, 148-149.

obecně (φιλανθρωπία). Text původně vyřčený Mojžíšem na Hospodinův příkaz, určený „synům svého lidu“ (lidu smlouvy s Hospodinem – Izraeli), se stává shrnutím zákona při cestě křesťanství do pohanského světa. Jako součást listu do Galacie je Lv 19,18b v novém kontextu (literárním, historickém i geografickém) univerzalizovaným sumářem Pavlova postoje k zákonu, a tím i výstižnou a autoritativní formulací základního principu, na němž principiálně stojí étos křesťanství v Pavlem založených obcích. Samotný princip sumarizace zákona je bezpochyby rabínský, ale teologické závěry, které apoštol Pavel na tomto pravidle staví, jsou již dány jeho poznáním Krista, jenž je mu klíčem k zákonu a autoritou nad zákon (Ga 2,20; 5,6). Lv 19,18b tedy žije v novém kontextu novým životem, stal se určitou zkratkou i vývěsním štítem křesťanského jednání a stěžejní zvěst, kterou dále nese, lze těžko vyjádřit lépe, ať už po stránce formy či obsahu. Bezsporu se jedná o text, který má potenciál měnit lidský život a je základem dlouhodobé stability společnosti.

#### 2.2.4. „Královský zákon“ - Jk 2,8

**Jk 2,8** Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφὴν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν, καλῶς ποιεῖτε·

*„Jestliže tedy zachováváte královský zákon, jak je napsán v Písmu: ‘Milovati budeš bližního svého jako sám sebe,‘ dobře činíte.“ (ČEP 1991)*

**Interpretace textu:** V Jakubově listu, napsaném snad „bratrem Páně“ - Jakubem,<sup>141</sup> se formulace Lv 19,18b (v přesné citaci dle LXX) objevuje ve druhé kapitole, která řeší vztahy bohatých a chudých, jakož i aplikaci a smysl zákona ve vzájemných vztazích křesťanské komunity. Kontext užití zmiňovaného verše má silně sociální podtón a terminologie listu svědčí spíše o tom, že se jedná o komunitu křesťanů ze židů, což by byl protiklad „pavlovských“ komunit (např. v Galacii). Autor listu hovoří ke dvanácti pokolením v diaspoře (Jk 1,1), užívá „forensně-sociální jazyk“ a označuje shromáždění termínem συναγωγή (Jk 2,2). Je tedy možné, že se jedná o komunity, které se scházely v sobotu.<sup>142</sup> Jk 2,1-13 popisuje situaci, kdy se ve sborech střetávají dva sociální světy – svět bohatých a svět chudých. Podle některých badatelů se nejedná o reálné vykreslení žité reality sboru, ale o příležitostné návštěvníky těchto komunit (Jk 2,2).<sup>143</sup> Ať je tomu jakkoli, problém je podle Jakuba v tom, že byl potupen „chudý“ (πτωχός - Jk 2,6).<sup>144</sup> Právě chudí mohou být bohatí ve víře a proto jsou

<sup>141</sup> Za autora bývá označován Jakub – „bratr Páně“, avšak vyspělá řečtina a forma blízká *diatribě*, ale i další fakta hovoří spíše proti tomu. Blíže GUTHRIE, Donald, *New Testament Introduction* (Apollos, Leicester 1990), str. 722-759, zvl. 749-756. Datování listu se pohybuje zhruba od r. 50 do r. 62, když se jedná o zastánce tradičního autorství (Jakub – „bratr Páně“), jiní datují list i do r. 125 po Kr.

<sup>142</sup> MARTIN, Ralph P., *James*; vol. 48, Word Biblical Commentary (Thomas Nelson, Dallas 1988), str. 57.

<sup>143</sup> MARTIN, *James*, str. 57.

<sup>144</sup> πτωχός – „žebrající“, „nutný“, „chudý“, „ubohý“ (SOUČEK 1973). K problematice chudoby ve starém Izraeli a starověkém světě viz ROUBALOVÁ, M., Dary z úrody pro sociálně slabé, in: BENEŠ, (ed.), *Otevřené dveře. Leviticus 19*, str. . „Model sociální spravedlnosti a vzájemné podpory členů Božího lidu zahrnoval mnoho příkazů a zákazů, které ve společnosti plnily funkci ochrannou i přerozdělovací. Jejich cílem nebyla úplná likvidace nerovnosti mezi lidmi, ale její udržení v míře přijatelné pro chudé i pro bohaté. Prioritou bylo ochránit život

dědicové království, jež je zaslíbeno těm, kteří milují Boha (Jk 2,5). Po této výpovědi argumentuje Jakub sérií rétorických otázek, které ukazují na utlačování chudých bohatými, vláčení před soudy a „rouhání se dobrému jménu“. Jako odpověď přijde v. 8. V něm je Lv 19,18b povýšen na „královský zákon“, avšak správné pochopení významu verše není jednoznačné. Za pojmem νόμος βασιλικός se dle M. Dibelie skrývá aluze na stoickou myšlenku „nejvyššího svrchovaného principu“, jiní zde vidí „přikázání lásky“, na kterém visí všechna ostatní (jako v Ga 5,14 a Ř 13,8-10) a další zde nacházejí nejvyšší zákon Krále králů, daný Bohem – *lex regina*.<sup>145</sup> Užitý idiom je blízký klasické řečtině a dle J. B. Adamsona má obrat νόμος βασιλικός blízko k zákonu perských králů, což vyjadřuje samotný princip, nikoli jen zákon konkrétního krále, ale zákon odrážející samotný řád, tedy zákon Krále nebeského. Analogie pro své tvrzení hledá v SZ, ale i v řecké literatuře (Ps.-Plato *Minos* 317c).<sup>146</sup> Vše nasvědčuje tomu, že Lv 19,18b se opět stává v kontextu Jakubovy argumentace shrnujícím principem, kde „milování bližního jako sebe samého“ tvoří samotný vrchol zákona, od něhož se vše další odvozuje. (Jedná se o to nejzásadnější, Bohem určené, co nelze nikdy, již ze samé podstaty věci, pominout.) Jakub Leviticem 19,18b silně apeluje. Není to jen konstatování, ale připomínka rozhodujícího pravidla „svatosti života“, výzva ke zvážení svého konání a sebe sama vůbec (neboť verš začíná obratem εἰ μέντοι – „jestliže pak /vskutku/“). Je-li „královský zákon“ - Lv 19,18b - zachováván, věřící „dobře činí“. Jakub citací Lv 19,18b odpovídá na sérii tvrdých, obviňujících rétorických otázek, které sám položil a stěžejním textem uvádí věc na pravou míru. Záhy Jakub hovoří o stranění někomu a opět se posouvá k negativnímu tónu vyjádření, kdy zákon usvědčuje z hříchu. Je nutné zachovávat všechna přikázání, nestačí dbát o všechna, a toliko jedno porušit, tím je překročen zákon celý (Jk 2,9-11). Věřící mají *mluvit* a *jednat* jako ti, kdo budou souzeni „zákonem svobody“ - dvakrát zde (v. 12) Jakub užije imperativ a vše navíc zdůrazní dvojím užitím οὕτως („takto“). Důraz na mluvení a konání je tedy v životě křesťana jakubovského sboru značný. „Zákon svobody“, který se zde náhle objevil, obrat s přívlastkem, jímž Jakub vyjadřuje kvalitu či odlišnost zákona, není zjevně legalistickou aplikací Mojžíšova zákona na život křesťana. Odsouzen je ten, kdo nečiní „milosrdenství“, „slitování“ (ἐλεος; v. 13). Milosrdenství je zde důsledkem a aplikací správně pochopeného „královského zákona“ (Lv 19,18b) do mezilidských vztahů. Láska k bližnímu jako k sobě se dle Jakuba projevuje konkrétním způsobem a znamená nestranit bohatým na úkor chudých a uplatňováním „milosrdenství“ („slitování“) v životě křesťanské komunity. Jakub dotahuje Lv 19,18b do konkrétních podmínek sociálního prostoru sborů, kde chudý nesmí být odsunut na úkor bohatého. Věřící již není svázán sérií mistrovsky propracovaných předpisů na každou situaci, ale je posuzován „zákonem svobody“, jehož podstatou je milosrdenství, jež je důsledkem „milování bližního svého jako sebe samého“. V kontextu

---

člověka, rodiny a lidu. Život byl chráněn v různých rovinách, jejichž základnu tvořila ochrana před smrtí hladem.“ (ROUBALOVÁ, str. ).

<sup>145</sup> MARTIN, James, str. 67. ADAMSON, James B., *The Epistle of James*. The International Commentary on the New Testament (W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1976), str. 114. „The Holy One, blessed be He, interprets to them the grounds of a new Torah which the Holy One, blessed be He, will give to them by the hand of King Messiah.“ (Yalqut on Isa. 26; DAVIES, W. D., *Torah in the Messianic Age* /Westminster, Philadelphia 1952/, str. 74; také ADAMSON 1976, str. 115).

<sup>146</sup> ADAMSON, *The Epistle of James*, str. 115.

perikopy se nabízí asociace – „bližní, kterého máš milovat a jemuž máš prokazovat milosrdenství, je tady ten chudý“. V oddíle 2,1-13, kde zaznívá i citace Lv 19,18b, ukazuje Jakub na způsob jednání, k němuž má společnost každé doby tendence. Jeho radikální rétorické otázky (v. 6-7) barvitě podtrhují podstatu věci, avšak mají i další funkci – připravit scénu pro patřičnou odpověď. Ač hovoří ostrým tónem, jeho technika argumentace má blízko k *diatribě*, tedy k příkladnému rozhovoru mezi žákem a učitelem, v němž jsou položeny palčivé, nejasné, nesprávné či zavádějící otázky a učitel, z pozice autority, je uvádí na pravou míru. Verš 2. začíná formulací *ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ*, což se dá přeložit „kdyby pak přišel“. Zde je patrné, že Jakub nemusí nutně vycházet z reálné situace v konkrétním sboru či sborech, ale vytváří modelovou situaci, v níž vyniknou určité způsoby jednání, z nichž je zřetelně jasné, co je správné a nesprávné. Další možností je, že nechce atakovat konkrétní sbory či osoby přímo, adresným listem jim určeným, ale zvolí *diatribu*, aby se patřičné sbory v principech našly a věc napravily. Text je napsán tak, že hovoří nepřímo k těm, co mají řády ve sboru na starosti. Varuje před tím, aby do křesťanských shromáždění vstoupily jiné regule, než milosrdenství a láska k bližnímu. Chudák je v křesťanském sboru stejně vítaným hostem jako boháč a dle Jakuba snad ještě vítanějším (v. 5). „Milosrdenství“ je stěžejní kvalitou života, která chrání před soudem (v. 13) a Lv 19,18b má v tomto kontextu funkci chránit určitou skupinu věřících, jež je potencionálně ohrožená tím, že jí bude v křesťanském sboru upíráno právo na důstojný život víry. „Milování bližního jako sebe samého“ má tedy garantovat rovnost v křesťanském shromáždění a zabraňuje preferenci „světských pořádků“ ve shromáždění Kristově. Oproti Lukášovu – Ježíšovu pojetí „milosrdenství“ v L 10,37, se však zdá, že Jakubův list poněkud zúžil otázku po tom, kdo jsou „bližní“. U L 10,25-37 je skutečným bližním Samařan a „milování bližního jako sebe samého“ se měří konkrétním činem a potřebou, nikoli národností či kastou. V Jakubově listu je (ve zmíněné perikopě) vše zacíleno na „chudé“ a na svět „shromáždění“, čímž působení textu Lv 19,18b připomíná jeho původní kontext, jenž je zacílen na „syny svého lidu“. Vše má u Jakuba rovněž určitou příchuť „příkazu“, neboť rázným stylem a imperativy ve své epištole nešetří. Pokud by společenství Jakubových sborů bylo tvořeno křesťany židovského původu, je jím text Lv 19,18b dobře známý, a zřejmě i jeho docenění rabínským judaismem a Jakub toliko specifickým způsobem usměrňuje působení textu k aktuálně potřebným.

#### 2.4.5. „Nové přikázání“ - J 13,34 (J 15,12.17)

**J 13,34** Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

„Nové přikázání vám dávám, abyste se navzájem milovali; jako já jsem miloval vás, i vy se milujte navzájem.“ (ČEP 1991)

Na rozdíl od předchozích případů, nenabízí Janovo evangelium *recitaci* Lv 19,18, spíše se jedná o *rekonfiguraci*, kdy text *řeči* z Leviticu má jen význam „naznačující události“ (*řeči*). *Milování bližního jako sebe samého* je zde postaveno do nového kontextu i rozměru. Ježíš po „mytí nohou“ hovoří o svém odchodu (J 13,33) a dává přítomným učedníkům „nové

přikázání“ na dobu, kdy s učedníky již nebude. Svou řeč či *neformální promluvu*, jež má blízko k tomu, co Menandros označuje jako *lalia*,<sup>147</sup> neadresuje shromáždění lidu, kmeni či národu, jak to činil Mojžíš v Leviticu, ale malé skupince svých následovníků, kteří prožívají mimořádné, ale těžké chvíle. Z reakcí učedníků je patrný jistý zmatek i úzkost, ale rovněž omezené porozumění tomu, co má následovat (J 13,36; 14,5.8). Přikázání vzájemně se milovat je Ježíšovým stěžejním odkazem, ale i formou *útěchy* či *povzbuzení*, na jejichž poskytnutí je řeč zaměřena. Učedníci mají *napodobovat* Ježíšovo konání, neboť podle vzájemné lásky všichni poznají, že jsou jeho učedníci (v. 35). Jako v kontextu Leviticu 19 se náležitost k lidu vyvolenému poznala podle svatosti, zde se náležitost k Ježíši pozná podle toho, že následovníci budou mít lásku jedni k druhým. Vztah má být bližší než nařízení o milování bližního svého či hosta v Lv 19,18.34, ač je v řečtině použito stejné sloveso ἀγαπῶ. Ježíšova řeč v úzkém kruhu je svým charakterem *oslavná* (παράμυθία - *přímluva*, *útěcha* patří k oslavné rétorice) a vyžaduje osobní i citovou angažovanost těch, které povolal, kteří se navzájem znali a pojila je stejná vize i víra spjatá s nadějí vloženou do Ježíše a jeho vystoupení. V opakovaném přikázání lásky (J 13,34; 15,9.12.17) je více, než jen principiální akceptování práv, majetku, životního prostoru a nároku na spasení jiného člověka. Vzájemná láska je zde spjata s vírou v Syna i Otce (J 14,13-14) a vede k zachovávaní jeho přikázání (J 14,15). Kdo miluje Ježíše, toho miluje Otec. Opakování tématu lásky a vzájemného milování spolu s úzkostí učedníků zesiluje *pathos* řeči a působení na emoce posluchače je velmi silné. Ač formálně logický apel řeči není velký, náměty řeči fungují jako *premisy* a vše je zastřešeno autoritativním étosem Ježíše, což vytváří určitý druh „transcendentní logiky“. <sup>148</sup> Ve srovnání s Lv 19,18b je požadavek mnohem specifitější, podaný jinou formou, zúžený na malou komunitu, která je obklopená nechápajícím světem a vzájemná láska je jejich hlavním kapitálem i znakem sounáležitosti se Synem a Otcem. Jejich vzájemné vztahy by měly spíše připomínat vztah Jónatana k Davidovi (1 S 18,1.3; 1 S 19,1; 20,17 a 2 S 1,26). Strohá recitace Lv 19,18 by v tomto patetickém kontextu byla nevýstižná a proto zde zaznívá obrat „nové přikázání vám dávám“ (Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν), jež není ani variantou „dvojího přikázání lásky“. Zde se začíná od nové události, od Ježíše Krista. Ve hře již není Mojžíšova autorita a Zákon zastřešený jím, ani pohled synoptiků či Pavla, ale v době, kdy Jan píše své evangelium, jde o to, aby *nové přikázání „učinilo z učedníků současníky jedinečné události vtělení slova“*.<sup>149</sup>

### 3. Závěr a souhrn výsledků bádání

Jak ukázaly provedené analýzy textů,<sup>150</sup> Lv 19,18 žije i v prostředí Nového zákona „novým životem“ a potvrzují se zmiňovaná stanoviska teoretiků intertextuality. V případech, kdy

<sup>147</sup> *Lalia* je neformální promluva, která mohla být praktikována i při velkých příležitostech a představuje reakci na tuto příležitost. Viz KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, str. 76.

<sup>148</sup> K interpretaci Ježíšových řečí na rozloučenou a celého oddílu J 13.-17. kap. blíže KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, str. 71-85. K iterpretaci jednotlivých frází BARRET, C. K., *The Gospel according to St. John* (SPCK, London 1962), str. 377.

<sup>149</sup> VOUGA, *Teologie Nového zákona*, str. 187.

<sup>150</sup> Lv 19,18; Mt 5,43-44; 19,19; 22,39; Mk 12,31; L 10,27; 6,27-28; Ř 12,14; 13,9; Ga 5,14; Jk 2,8; J 13,34.

dochází k *recitaci* textu, neničí nový kontext původní identitu textu (Moyise), ale dochází k redefinování primárního užití v rámci jiného lingvistického, historického a kulturního kontextu (Worten, Stillová). V kontextu Nového zákona se zachovala toliko část textu Lv 19,18 „*Budeš milovat svého bližního jako sebe samého*“, přičemž historickým a kulturním sítím neprošly části verše „*Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně*“, jakož i formule „*Já jsem Hospodin*“, které jsou vázány na specifické podmínky života a liturgie starozákonního Izraele. Zmiňovaná část verše však rozšířila své pole působnosti, neboť se stala stěžejním principem či sumářem zákona a její působení se rozrostlo z náboženského a etnického kontextu Izraele do univerzálního užití a rozšíření, což odpovídá povaze i zaměření rané církve. Lv 19,18b pak v novém kontextu zastřešil nejen přikázání „druhé desky“ Desatera, vyjádřil smysl zákona, ale vykazuje i podobnost s principy uznávanými v řecké společnosti, jež propracovali řečtí filosofové a myslitelé. Dá se tedy říci, že text Lv 19,18 prošel *univerzalizací*, ale mnohdy i *pluralizací*.<sup>151</sup> Sám Ježíš jej necituje celý, ale toliko zmiňovanou část a jak se ukazuje v případě rabínů (Hilel a Akiva), i u nich je patrná aplikace textu do nového dobového kontextu, což jsou další případy intertextuality. Dimenze textu byla rozšířena i propojením s *Šéma* (Dt 6,4-5), což dodalo na síle i výstižnosti obsahu a vytvořilo specifický případ sumarizace zákona. V případě Mt 5,43-44, kde je Lv 19,18b citován, se jedná o Ježíšovu záměrnou korekci textu, kdy starý text zazní, ale jeho význam je dále posunut dalším komentářem v antitetické kontstrukci „slyšeli jste“ x „já však vám pravím“. U paralelního textu L 6,27-28 se již jedná o *narážku*, kdy je nutné text znát, aby bylo možné dovodit posun významu v nových podmínkách. Obdobně tomu je s „milováním nepřátel“ u apoštola Pavla, v Ř 12,14, kde vliv na podobu textu může mít konkrétní historická situace křesťanské komunity v Římě, jež si vynuceje přeformulování známého znění a konstatovat můžeme toliko *aluzi*. V případech „milování nepřátel“ však může hrát roli i *echo*, první části Lv 19,18, kde je zakázáno „mstít se“ a „držet hněv“. Aplikace je však protažena nejen za „syny svého lidu“, ale až k principu počítajícímu s eschatologickým rozměrem života, kdy je nutné dle řádu budoucího světa žít již tady a teď. Paradoxem je, že ten, který hlásal „miluj Boha, bližního svého i nepřítel“, je zcela proti duchu Lv 19,18 vydán k soudu a trestu římským úřadům. Odlišným případem, od všech ostatních zde zkoumaných, je J 13,34, kde samotný text Lv 19,18 působí jen jako doznívající *echo* a paradigmatická událost Mojžíšova zvěstování Zákona je nahrazena „novým přikázáním“ daným Ježíšem Kristem. Vliv Lv 19,18 je možné předpokládat v určité podobě (např. *echa*) i v řadě jiných případů, avšak nemusí jít o intertextualitu *vědomou* a nelze určit, zda znění nového textu v těchto případech ovlivnil Leviticus nebo jiný zdroj. Díky znalosti původního znění textu Lv 19,18 a faktu, že biblický kánon je tvořen Starým i Novým zákonem, je možné analyzovat rozmanité podoby intertextuality, *narážky* i *echa*, ale také *rekonfigurace* či celé *pletivo* vztahů, kterými je text vpleten do svého (literárního, náboženského, sociálního atd.) kontextu. Rozpoznaná intertextualita významně pomáhá rozkrýt a popsat fakta synchronní, ale i diachronní povahy, vytváří souvislosti, nabízí nový pohled na život a mnohdy složitý organismus textu.

<sup>151</sup> VOUGA, *Teologie Nového zákona*, str. 180-181.

## Summary:

*The point of study is to present intertextuality in biblical texts, especially on the occurrences and forms of use of Lev. 19,18 in the New Testament. The first part of the treatise deals with methodological presumptions of intertextuality and shows the approaches of prominent world-class and Czech specialists in the area of literary theory (J. Kristeva, U. Eco, G. Genette, J. Culler, J. Kraus, L. Doležel, P. A. Bilek). This is followed by a survey of interpretations in intertextuality by V. K. Robbins, S. Moyise and S. Alkier, demonstrating their classifications and working methods. The next part of essay is exegetical and the texts of Lev. 19:18; Matt. 5:43, 19:19, 22,39; Mark 12:31; Luke 10:27; 6:27-28; Rom. 12:14; 13,9; Gal. 5,14; James 2,8; John 13:34 are examined. Analyses of these texts lead to the conclusion that Lev. 19,18b, in the context of New Testament, takes on the role of a summary of the second table of the Decalogue (Mark 12:31; Matt. 19:19, 22,39; Luke 10:27; Rom. 12:14), Lev. 19,18 even summarizables the whole of the law (Gal. 5,14) and in recitations (Matt 5:43), allusions or echoes stands behind texts that advocates love of enemies or blessing those who persecute you (Luke 6:27-28; Rom. 12:14). A specific case is John 13:34 because here reconfiguration takes place. By using the text in Lev. 19,18 in the New Testament, universalism and pluralism occur. The process of intertextuality uncovers how a text penetrates from an ethnical and religious context of the Old Testament's Israel to Jesus' appearance, his time and the days of the early church that is potentially opened everyone.*