



Bakalářská práce:

**Hermeneutika soli v Novém zákoně (Marek 9,42–9,50)**

Vedoucí práce: Mgr. Josef Kružík, PhD.

Vypracovala: Jitka Hotmarová

Praha, 2023

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu. Souhlasím s jejím případným zveřejněním v elektronické nebo tištěné podobě.

V Berouně dne 5.1. 2023

Podpis:

**Poděkování:**

Mé poděkování patří především Mgr. Josefu Kružíkovi, PhD. za podnětné připomínky, ochotu a laskavost, s níž mě při psaní této práce vedl. Rovněž bych chtěla poděkovat své rodině, která mi byla při psaní velkou oporou.

## OBSAH

1. SOUHRN .....	5
2. ÚVOD .....	6
2.1 Cíl práce .....	6
2.2 Metodologie .....	7
2.3 Metafora soli v běžném jazyce .....	7
3. REŠERŠE .....	9
3.1 Primární prameny .....	9
3.1 Sekundární texty .....	14
4. VÝKLAD VERŠŮ MAREK 9,42–9,50 .....	19
5. VÝZNAM SOLI VE STAROVĚKU .....	26
6. METAFORA SOLI .....	30
6.1 Sůl jako metafora moudrosti .....	30
6.2 Sůl jako metafora vědomí blízcího se Božího soudu .....	32
6.3 Sůl jako metafora přátelství .....	33
6.35 Výroky o soli z perspektivy sendvičové metody .....	34
6.4 Metafora soli v ostatních novozákonních textech .....	38
7. ZÁVĚR .....	43
8. BIBLIOGRAFIE .....	46
8.1 Primární prameny .....	46
8.2 Sekundární literatura .....	46

## 1. SOUHRN

Předkládaná bakalářská práce je religionistické povahy a jejím hlavním tématem je metafora soli v Markově evangeliu. Cílem práce je podat interpretaci 49. a 50. verše deváté kapitoly Markova evangelia, který hovoří o soli.

Samotný výklad se skládá ze čtyř částí. V první části se zabývám výkladem veršů Markova evangelia od verše 9,42 do verše 9,50. Každý verš jednotlivě uvedu a představím nejuznávanější výklady novožákonních komentátorů.

V druhé části si kladu za cíl vyložit význam, jež měla sůl ve starověku a který si v některých případech uchovala až do dnešních dnů. Zaměřím se na praktické využití soli, ale i na její roli při liturgických i jiných obřadech, a také na její význam symbolický.

Ve třetí části se pokusím o podrobnější výklad metafory soli v Markově evangeliu a představím nejběžnější interpretace, přičemž se zaměřím na jejich silné a slabé stránky, a pokusím se pro tyto výklady najít oporu ve zbytku Markova textu. Rovněž se blíže podívám na další metafory soli použité v Novém zákoně, konkrétně v Matoušově a Lukášově evangeliu, ve Skutcích a konečně v Listu Koloským.

V závěru práce pak v návaznosti na předchozí části interpretuji výroky o soli. Domnívám se, že danou pasáž z Marka je možné číst optikou Markovy sendvičové metody. Pokud ji takto budeme číst, ukáže se, že nejpřiměřenější je chápat pasáž jako výklad o přátelství a svornosti učedníků.

*Sůl kuchyňská čili obecná náleží k nejnütnějším potřebám života lidského, jelikož slouží nejen ku přípravování jídel, k zachování masa a ryb, ale i — a to zvláště od začátku tohoto století u vždy větší míře — co sůl fabrická k vyrábění kyseliny solné, salmiaku, sody, k fabrikaci skla, mýdla a papíru, v plátenictví a bavlnictví, ku glazurám a jiným účelům technickým, a co sůl dobytčí a k hnojení. Užívání soli, tedy i vědomost o ní sahá bez pochyby až do temných dob původu pokolení lidského.<sup>1</sup>*

## 2. ÚVOD

### 2.1 Cíl práce

Tato práce je religionistické povahy a jejím cílem je podat interpretaci 49. a 50. verše deváté kapitoly Markova evangelia, v nichž se setkáme s výroky o soli. Tyto výroky jsou součástí Ježíšovy promluvy k učedníkům, která se odehrává po příchodu do Kafarnaum a v textu začíná veršem 9,33. Končí pak veršem 9,50, po němž se Ježíš a jeho učedníci vypraví do Judské země. Výroky o soli následují bezprostředně po zdánlivě nesouvisejících verších o solení ohněm a gehenně a hlavním důvodem jejich zařazení do této části textu je patrně použití metody klíčových slov.<sup>2</sup> Ježíšova promluva jimi zároveň končí a evangelista je nijak dál nerozvádí, ani nekomentuje, obě tyto skutečnosti dle mého soudu přispívají k tomu, že je význam Markových výroků nejasný. Cílem mé práce je na základě vědecké literatury podat výklad těchto pasáží se stálým zřetelem k symbolickému a praktickému významu soli v Novém zákoně a Markově době, tímto způsobem dodat výrokům u Marka kontext a z tohoto základu podat jejich přiměřenou interpretaci.

---

<sup>1</sup> RIEGER, František. *Slovník naučný, Díl VIII*. Praha: I. L. Kober, 1870, str. 1118.

<sup>2</sup> Metoda klíčových slov viz část Výklad veršů Marek 9,49 této práce.

## 2.2 Metodologie

Ve své bakalářské práci jsem se rozhodla kombinovat dva přístupy, a to intratextualitu a intertextualitu. Intratextualita se týká vztahů, jež lze nalézt uvnitř samotného textu, a snaží se vyložit dílo jím samým, tedy jeho finální podobou. Pozornost je zaměřena na dějovou linii, uspořádání textu a na použité pojmy a literární prostředky a formy. Řečeno slovy Donahuea a Harringtona, jde o pokus *vyložit Marka Markem*.<sup>3</sup> Při zkoumání významu metafory soli se proto mimo jiné zaměřím i na to, jak by nabízené výklady „zapadly“ do zbytku Markova textu.

Intertextualita je mnohostranný pojem, který v sobě zahrnuje vztah mezi textem a textovou tradicí a zároveň odkazuje na kontextové prameny, jež obvykle jako texty neoznačujeme, např. archeologická data. Jde rovněž o schopnost textu navazovat vztah s jinými texty, a to bez ohledu na to, zda autor takový záměr měl. Pro intertextuální přístup je rovněž charakteristické, že nevidí text jako jakýsi ohraničený celek, jenž má jen jediný konečný význam, ale nabývá neustále nových významů, a to v závislosti na tom, kdy, kým a jak je čten. Ve své práci proto přihlédnu i k dalším textům, jež s metaforou soli pracují, a to jak ke starozákonním pramenům a rabínské literatuře Markovy doby, tak k textům novějším, jež jsou součástí Nového zákona.

## 2.3 Metafora soli v běžném jazyce

Ačkoliv je sůl již od starověku nezřídka zmiňována v souvislosti s chlebem či obětmi přinášeny bohům, její status je odlišný. Zatímco chléb lze společně s vínem chápat jako praformy lidského života,<sup>4</sup> které se objevují už v homérských eposech<sup>5</sup> a jež lze díky jejich roli v křesťanské liturgii považovat za svátosti, sůl žádný takový zvláštní status nemá. Je

---

<sup>3</sup> DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005 [i.e. 2006], str. 13.

<sup>4</sup> SCHADEWALDT, Wolfgang. Homérova básnická ontologie. In REZEK, Petr. *Mýtus, epos a logos: studijní texty*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1991, str. 27–47.

<sup>5</sup> Viz např.: HOMÉROS. *Ilias*. Přeložil Robert Mertlík. Praha: Odeon, 1980, str. 90, nebo HOMÉROS. *Odyseia*. Přeložil Otmar VAŇORNÝ. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1956, str. 92.

proto vcelku podivuhodné, s jakým množstvím jazykových frází a ustálených slovních spojení je slovo sůl spojeno.

Na důležitost soli ukazuje například ustálené *chtít něco, i kdyby na sůl nebylo*, které se používá, pokud po něčem toužíme do té míry, že jsme ochotni obětovat i něco tak nezbytného, jako je sůl. Za *sůl země* jsou obvykle považováni lidé výjimečných etických, osobních vlastností, kteří představují samotný výkvět lidstva, o *soli života* (anglicky *the spice of life*, německy *Würze des Lebens*, francouzsky *le sel de la vie*) mluvíme tehdy, pokud se jedná o něco, co dělá lidský život pestrým a harmonickým. Konečně potřebujeme-li něco opravdu nezbytně, *potřebujeme to jako sůl*, o tom, že si život bez soli ani neumíme představit, svědčí i název slavné české pohádky Sůl nad zlato.

Že sůl nepřináší do lidského života jen pozitiva, odráží rčení *někomu něco osolit*, které se používá ve smyslu způsobit potíže, dalším pomyslným stupněm by pak mohlo být *vsolit mu jednu*, rozuměno ránu či facku. Pakliže bychom s dotyčným nešťastníkem ani poté nebyli hotovi, vždycky mu ještě můžeme pomyslně *nasypat sůl do ran*. Mezi nepřilíš oblíbené úkony patří povinnost někomu *vsolit prachy*, tedy mu zaplatit, naopak *muset si přisolit* (francouzsky *devoir mettre son grain de sel*), tedy přidat se k výtkám, může být nepříjemné pro protistranu. Tíživou finanční situaci odráží obrat *nemít čím vodu osolit* nebo slovní spojení *nemít ani na sůl*, které má svůj protějšek v německém *nicht das Salz in die Suppe haben* (nemít sůl v polévce), podobné je *nemít ani na slanou vodu*. Adjektivním frazémem *nemastný neslaný* lze označit nejen pokrm, ale libovolné umělecké dílo, které postrádá osobitost, dokonce tak lze tak popsat i jedince, jehož charakter či projev se nám jeví nezáživný. Pakliže dotyčná osoba nejedná v situaci, kdy se jednání očekává, může být s odkazem na nebohou Lotovu ženu označena za *solný sloup*.<sup>6</sup>

Z těchto několika málo citovaných příkladů je zřejmé, že slovo sůl a metafora soli je v naší kultuře pevně zakořeněno a že je často používáme, aniž bychom si byli vědomi toho, jak hluboko do historie mohou sahat kořeny některých těchto pevně zažitých rčení. Částí těchto pomyslných kořenů mohou být i slova prvního evangelisty, jak se ve své práci mimo jiné pokusím ukázat. Pevně doufám, že výsledek mého snažení nebude *nemastný neslaný*.

---

<sup>6</sup> ČERMÁK, František, HRONEK Jirí, MACHAČ Jaroslav. *Slovník české frazeologie a idiomatiky*. Praha: Leda, 2009, str. 780, 899 a další.



## 3. REŠERŠE

### 3.1 Primární prameny

Primárním pramenem, jímž se budu ve své bakalářské práci zabývat, je *Evangelium podle Marka*. Základním překladem použitým v tomto textu je Český ekumenický překlad bible,<sup>7</sup> z něž čerpám všechny biblické citáty použité v této práci. Druhým překladem, který jsem měla k dispozici, je pak Bible, překlad 21. století.<sup>8</sup>

Autor Markova evangelia je neznámý. Pisatel ve svém spisu na rozdíl od apoštola Pavla své jméno nikde neuvedl a označení podle Marka — *kata Markon* — se začalo používat až se vznikem dalších evangelií, aby je bylo možné od sebe odlišit.<sup>9</sup> První zpráva o Markovi coby autorovi evangelia pochází ze začátku druhého století a jejím autorem je biskup Papias z Hierapole. Jeho spis se sice nedochoval, nicméně jeho slova ve svém díle *Církevní dějiny* zachoval Eusebios z Kaisareje. Ve slavném citátu stojí: *Také toto řekl presbyter: Marek byl Petrovým tlumočником (HERMENEUTÉS) a pečlivě zapsal všechno, co si zapamatoval. Přesto se nevázal na pořadí, co kdy Kristus mluvil a činil. Vždyť on Pána neslyšel ani nebyl v jeho družině. Později však, jak již bylo řečeno, pobýval s Petrem, který výuku zařizoval podle potřeby svých posluchačů, ne však v přesném pořadí, jak to Pán řekl. Tím se Marek nedopustil žádné chyby, napsal-li něco tak, jak si to zapamatoval. Jedině se staral, aby to, co slyšel, neopomenul nebo aby neřekl něco nepravdivého.*<sup>10</sup>

Papias tedy uvádí, že Marek byl hermeneutem Petra. Ačkoliv zdůrazňuje, že Marek své dílo tvořil s nejvyšší možnou pečlivostí a odmítá, že by si cokoliv vyfabuloval, nezapomínaná dodat, že Ježíše Marek osobně neznal. Jako Petrova učedníka a hermeneuta označuje Marka i Eirénaios z Lyonu, křesťanský teolog z 2. století, jenž ve svém obsáhlém

---

<sup>7</sup> Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): podle ekumenického vydání z roku 1985. 2. katolické vyd. Praha: Zvon, 1991.

<sup>8</sup> Bible: překlad 21. století. 6. opravené vydání. Praha: Biblion, 2019.

<sup>9</sup> POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2016. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, str. 21.

<sup>10</sup> PAMPHILI, Eusebios. *Církevní dějiny (Ecclesiastica historia)*. Přeložil J. J. Novák. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1988, str. 62.

díle *Adversus Haeresis* 3.1.1 píše: *Po jejich pak vyjití (META EXODON, čili smrti) Marek, učeň a tlumočník Petrův, sám též nám podal písemně to, co bylo kázáno od Petra.*<sup>11</sup> Spojovala-li raná tradice autora Markova evangelia s Petrem, pozdější tradice (která se udržela až do poloviny minulého století)<sup>12</sup> jej ztotožnila s Janem Markem, dočasným průvodcem apoštola Pavla. Ten je zmíněn ve Skutcích 12,12, kde se dozvídáme o Marii, matce Jana zvaného Marek, dále ve verši 12,25, v němž se Barnabáš a Pavel vrací z Jeruzaléma do Antiochie a berou s sebou Jana zvaného Marek, a konečně ve Skutcích 15,39–37, kde je Jan Marek příčinou vážné roztržky mezi Pavlem a Barnabášem. Další krátké novozákonní zmínky o osobě zvané Marek pak můžeme nalézt v *Listu Filomenovi*, v *Listu Koloským* a také ve *Druhém listu Timoteovi*.

Byl-li autor Markova evangelia týmž Markem, který doprovázel Pavla na jeho cestách, nelze nijak ověřit, stejně jako není jisté, zda skutečně byl Petrovým učedníkem. Je pravděpodobné, že se pisatel opravdu jmenoval Marek, zcela jistě byl znalý aramejštiny, byl obeznámený s ranou židovskou eschatologií a apokalyptikou, a také se muselo jednat o nějakým způsobem vzdělaného muže, který dokázal číst a psát řecky, tedy jazykem, v němž bylo první evangelium sepsáno.

Nejasnosti panují i v otázce místa jeho vzniku. Podle Eirénaia bylo evangelium sepsáno po smrti Petra a Pavla v Římě<sup>13</sup> a do Itálie jej zasazuje i Protimarkionský prolog.<sup>14</sup> Pro tuto teorii by mluvila jak přítomnost latinismů, jednotlivých slov (viz např. Marek 4,21; 5,9–15; 6,37; 12,42; 15,39; 15,44) i krátkých frází,<sup>15</sup> tak skutečnost, že autor v některých místech cítí potřebu vysvětlovat řecké výrazy latinskými (viz Marek 12,42).

O tom, že autor pravděpodobně nežil v Palestině, svědčí i některá místopisná pochybení (Marek 5,1; 6,45–53; 7,31)<sup>16</sup> a občasné vysvětlování židovských tradic, jako můžeme vidět ve verši 7,3 *Farizejové totiž a všichni židé se drží tradice otců a nejedí, dokud si k zápěstí neomyjí ruce*. Markovi čtenáři tedy museli být nějakým způsobem zběhlí

---

<sup>11</sup> EIRÉNAIOS Z LYONU. *Patero kněh proti kacířstvím s některými dodatky*. Přeložil Jan Nepomuk František Desolda. Praha: Kněhťeskárna Cyrillo–Methodějská, 1876, str. 196.

<sup>12</sup> DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 47.

<sup>13</sup> POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*, str. 22.

<sup>14</sup> DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 49.

<sup>15</sup> GUNDRY, R. H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993, str. 1044

<sup>16</sup> Více viz MARCUS, Joel. *Mark 1–8: a new translation with introduction and commentary*. New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2007, str. 21.

v řečtině, řečtina však nebyla jejich rodným jazykem. Kromě některých řeckých termínů jim autor musel vysvětlovat i některé židovské zvyky a aramejská slova, což poukazuje na to, že se nejednalo o křesťany ze židů, ale z pohanů. Přičteme-li k tomu svědectví z nejstarší pramenů, není důvod se nedomnívat, že první evangelium bylo sepsáno pro (převážně) římské čtenáře a že místem jeho vzniku mohl být Řím. K tomuto názoru se kloní i většina současných badatelů, i když jednoznačně spojení Markova evangelia s Římem doložit nelze.<sup>17</sup>

Jednota nepanuje, ani pokud se jedná o dobu sepsání. Někteří badatelé zastávají názor,<sup>18</sup> že evangelium vzniklo již na konci 40. let. Argumentem pro to by mohla být zmínka o znesvěcující ohavnosti ve verši 13,14, jež je někdy vztahována ke Caligulově soše, kterou se, dle židovského historika Josefa Flavia, dotyčný císař pokusil, byť neúspěšně vztyčit v Jeruzalémském chrámu.<sup>19</sup> Proti této tezi však hovoří hned několik protiargumentů. Prvním je výše uvedené svědectví Eirénaiovo, kde se mluví o tom, že Marek své dílo sepsal až po smrti Petra a Pavla, tedy nejdříve ve druhé polovině 60. let prvního století.<sup>20</sup> Mnohem závažnějším argumentem se mi však jeví celkové naladění a vyznění celého evangelia — Marek očividně píše se záměrem křesťany povzbudit a připravit je na pronásledování. Pakliže jeho čtenáři měli být převážně křesťané z pohanů, muselo evangelium vzniknout v době, kdy už zde taková (relativně početná) skupina byla, a ta se s největší pravděpodobností zformovala až v důsledku dlouhodobého Pavlova působení. Pro pozdější dataci, konkrétně druhou polovinu 60. let, hovoří i zprávy o pronásledování římských křesťanů po velkém požáru Říma v roce 64, ke kterému došlo za vlády císaře Nerona a během něhož docházelo jak ke krutým popravám, tak i ke zradám uvnitř rodin.<sup>21</sup>

Další otázkou, která badatele zaměstnává, jsou prameny, ze kterých Marek čerpal, a literární žánr, pod který by bylo možné jeho dílo zařadit. Uvěříme-li Papiovým slovům, která jsem citovala výše, sepsal Marek své vzpomínky z období putování s Petrem a dal jeho kázání písemnou podobu. Papias a (stejně tak Eiréaios) zmiňují, že Marek byl Petrovým *hermeneutem*, což si zaslouží zvláštní pozornost. Slovo *hermeneut* může znamenat jak tlumočníka (nabízí se například možnost, že Marek mohl tlumočit Petrova slova

---

<sup>17</sup> K Římu jakožto místu vzniku se přiklánějí Donahue a Harrington, Pokorný, Witherington a další. Proti je Gundry.

<sup>18</sup> Viz např. THEISSEN, Gerd, *The Gospels in Context*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1992, str. 161 a násl.

<sup>19</sup> DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 376.

<sup>20</sup> Všeobecně se předpokládá, že Petr a Pavel zemřeli mučednickou smrtí po velkém požáru Říma, viz DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 49.

<sup>21</sup> DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 51.

z aramejštiny do latiny), nebo, a to spíše, chce Papias říct, že Marek Petrova slova nějakým způsobem interpretoval. Je ovšem možné, že Marek je dáván do souvislosti s Petrem především kvůli tomu, aby bylo jeho evangelium dodáno na vážnosti, v každém případě se ale dozvídáme, jak Marek při své práci postupoval. Shromažďoval tradiční materiál, který byl do té doby předáván ústně, a dával mu písemnou podobu (o tom, že tomu tak skutečně bylo, svědčí i uspořádání některých částí, tomu se ale budu podrobněji věnovat v dalších kapitolách své práce). To však neznámá, že byl pouhým zapisovatelem, spíše ho můžeme vidět jako kreativního editora, jenž se při vyprávění příběhu nechává *inspirovat a do jisté míry i ovlivnit vzpomínkami na Ježíšova slova a činy*,<sup>22</sup> zároveň ale sleduje svůj vlastní záměr. Jeho postup je takový, že bere části tradice a zasazuje ji do zamýšleného kontextu, čímž ji zároveň aktualizuje. K původní látce se ale chová s nejvyšší ohleduplností. Aneb jak píše Ernest Best: *Tradiční látku upravoval Marek co možná nejméně. Pokud ... chyběly zmínky o čase, místě či posluchačích, neváhal zasadit perikopy, které postrádaly kontext, do kontextu nového, ale ačkoliv by to posloužilo jeho záměrům, nikdy obsah nepozměňoval a ani jej nezkracoval vynecháním výroků, které byly v kontextu, do něhož je zasadil, irrelevantní nebo dokonce nesmyslné. Je třeba říct, že v tomto ohledu si počínal mnohem ohleduplněji než Matouš a Lukáš.*<sup>23</sup>

V otázce žánru zastávají někteří badatelé názor, že by se mohlo jednat o jakýsi druh starověkého životopisu, s nimiž má Markův text mnoho společných rysů.<sup>24</sup> Stejně jako u antických biografii je zde pozornost soustředěna na ústřední postavu a v textu najdeme i morální výzvy a vzory k napodobování, s nimiž se můžeme setkat právě ve starověkých životopisech. Chybí zde sice popis Ježíšova dětství, ale jak upozorňuje Pokorný,<sup>25</sup> právě to, že se je Matouš a Lukáš pokusili doplnit, může svědčit o tom, že oni sami četli Markův text jako určitý druh antického životopisu. Další část učenců se kloní k názoru, že se mohlo jednat o nějaký druh antické historiografie. Mezi ně patří i A. Yarbro Collinsová, která poukazuje na to, že Markovým záměrem nebylo vylíčit, jaký byl Ježíš člověk obecně, ale jakým typem mesiáše, proroka či Božího prostředníka byl.<sup>26</sup> Markovo evangelium vidí jako historickou eschatologickou monografii — Marek sice píše dějiny, nejedná se však o

---

<sup>22</sup> MARCUS, Joel. *Mark 1–8: a new translation with introduction and commentary*, str. 59.

<sup>23</sup> BEST, Ernest. Mark's Preservation of the Tradition. In TELFORD, William (ed.). *The Interpretation of Mark*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995, str. 153–168.

<sup>24</sup> WITHERINGTON, Ben. *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001, str. 22.

<sup>25</sup> POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*, str. 17.

<sup>26</sup> COLLINSOVÁ, Adela Yarbro. *Mark: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible, str. 43.

racionální empirické dějiny, jaké psal například Thúkydídés, ale o dějiny v eschatologickém slova smyslu.<sup>27</sup> Nemálo badatelů se pak kloní k názoru, že i když má Markovo evangelium společné rysy hned s několika antickými žánry, plně je identifikovat nelze s žádným z nich a mělo by být posuzováno jako žánr sám o sobě. Jak píše John Donahue a Daniel Harrington, je *mnohem přínosnější pohlížet na Marka jako na „evangelium“ — třebaš ne ojedinělý, jistě však osobitý literární druh, který je narativní formou Pavlovy kristovské události (rovněž zvané „evangelium“) a který v sobě spojuje rozdílné tradice (včetně starozákonních), aby vytvořil ucelený příběh o významu veřejného působení, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Nazaretského pro spásu člověka.*<sup>28</sup>

Pokud jde o strukturu evangelia, lze je rozdělit na tři pomyslné části. Většina komentátorů si všímá význačného rozdílu mezi částí, která se odehrává v Galileji, a děním v Jeruzalémě — spojnicí mezi těmito dvěma úseky tvoří cesta do Jeruzaléma. V první části je Ježíš představen jako Syn Boží, který hlásá Boží království a koná mocné zázraky, ve druhé se dovídáme o třech předpovědích utrpení a o tom, že Ježíš přišel dát svůj život jako výkupné za všechny, ve třetí je popsáno jeho působení v Jeruzalémě, poslední večeře, ukřižování, smrt a zmrtvýchvstání. Od začátku do konce pak Marek sleduje svůj záměr, postupně ve svém vyprávění odhalit Ježíše jako učitele, uzdravitele, především však jako syna Božího a dlouho očekávaného mesiáše.

Na konec tohoto krátkého představení Markova evangelia bych ještě chtěla zmínit jeho neobvyklý závěr. Za původní konec je obvykle považován verš 16,8,<sup>29</sup> v němž stojí *Ženy vyšly a utikaly od hrobu, protože na ně padla hrůza a úžas. A nikomu nic neřekly, neboť se bály.* V řeckém originále končí text částicí GAR (protože či totiž), což je konec přinejmenším neobvyklý. Někteří badatelé mají za to, že Marek nestihl evangelium dokončit, jiní se kloní k tomu, že se poslední část ztratila. Třetí možné vysvětlení je, že Marek své evangelium takto zakončil záměrně a nechal pak na čtenáři, ať si otevřený konec vyloží po svém.

K vypracování své práce používám dva překlady Markova evangelia: ekumenický překlad a překlad bible 21. století. Český ekumenický překlad, jenž je někdy uváděn pod zkratkou ČEP, vyšel poprvé v 70. letech 20. století, a pracovaly na něm dvě překladatelské

---

<sup>27</sup> DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 25

<sup>28</sup> Tamtéž, str. 26

<sup>29</sup> Dva nejstarší rukopisy ze 4. století — kodex Vatikánský a Sinajský, verše 16,8–16,20 neobsahují. Viz POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*, str.25

skupiny. Starozákonní část zpracovala skupina vedená Milošem Bičem, vedení překladu novozákonní části se ujal Josef Bohumil Souček (jedním z překladatelů byl i Jan Sokol). Důvody vzniku nového překladu formuloval na začátku práce Josef B. Souček. Byly jimi: postupující rekonstrukce původního textu, dále lepší znalost výchozího jazyka (koiné) a konečně vývoj jazyka přijímacího, tedy češtiny. Původní záměr byl provést radikální revizi Bible kralické, ukázalo se ale, že takový zásah by setřel původní ráz Bible kralické a revize by byla jen těžko přijatelná pro katolickou většinu křesťanské menšiny v Československé republice. Tím by nebyl splněn hlavních záměr, jímž bylo vytvořit překlad bible, který by byl uznáván všem křesťanskými církvemi. Z tohoto důvodu se týmy ČEP nevydaly cestou revize starších překladů, ale cestou překladu zcela nového, jehož se zhostily dvě skupiny odborníků s jazykovými poradci.<sup>30</sup>

Druhým překladem, k němuž přihlížím, je Bible, překlad 21. století, zkráceně Bible 21. Za překladem Nového Zákona stojí Alexandr Flek a Petr Hofman, jejichž deklarovaným záměrem bylo vytvořit překlad, který by byl zároveň čtivý, srozumitelný, a přitom co nejbližší řeckému originálu i Bibli kralické. Ve skutečnosti ale nejde o revizi Bible kralické, ale o svébytný moderní překlad, který na ni navazuje především symbolicky. Starozákonní část překládal spolu s Alexandrem Flekem Jiří Hedánek. Část věnovaná Novému zákonu vyšla poprvé v roce 1988 a od té doby byla několikrát revidována, v roce 2009 pak vyšel celý překlad Starého i Nového zákona jako jednosvazková Bible 21.<sup>31</sup>

### 3.1 Sekundární texty

Prvním z obsáhlých komentářů, které ve své práci využívám, je komentář Johna D. Donahua a Daniela J. Harringtona *Evangelium podle Marka*. Přístup, který používají, je intratextualita a intertextualita. Intratextualitou je zde myšlen *výklad Marka jako Marka a Markem* — autory zajímá finální podoba evangelia (nikoliv prameny) a pozornost soustředí na Markův charakteristický slovník a témata, která celé evangelium prostupují a tvoří z něj jednotný literární celek. Intertextuální přístup pak používají při snaze vztáhnout Markův text k textům starozákonním a k životu jeho současníků.<sup>32</sup> Markovo evangelium vidí jako

---

<sup>30</sup> POKORNÝ, Petr. Problémy překladu bible. In *Listy filologické*, 2010, vol. 133 (1–2), str. 43–52.

<sup>31</sup> BARTOŇ, Josef. *Století moderního českého biblického překladu (1909–2009)*, Praha: Centre for Classical Studies at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, 2010, str. 72–73.

<sup>32</sup> DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 23–26.

specifický žánr, který je narativní formou Pavlovy kristovské události. Komentář obsahuje velké množství literárních a theologických analýz, které jsou přesvědčivé a působí svěžím dojmem, pozornost je věnována také tradici, jež spojuje Markovo evangelium s Petrem a Pavlem.<sup>33</sup> Deklarovaným cílem autorů (který se dle mého soudu podařilo naplnit), je shromáždit informace, které pomohou čtenářům pochopit nejen literární charakter Markova evangelia, ale i historické pozadí a Markův zvláštní přístup ke Starému zákonu. Komentář obsahuje téměř sedmdesátistránkový úvod, po kterém přichází další část, v níž nalezneme text, poznámky a výklad. Velmi užitečné jsou i odkazy a náměty k dalšímu studiu.

Dalším použitým komentářem je dílo amerického vědce a odborníka na studium Nového zákona a koiné, Roberta Gundryho — *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Jak už název titulu napovídá, autor zastává tezi, že Markovo evangelium je apologie potupného způsobu Ježíšovy smrti. Dle Gundryho Marek nepsal příručku křesťanského učednictví a raného církevního života, ale traktát, který měl sloužit k misijní činnosti. Markův záměr nebyl pouze faktografický, jeho cílem nebylo jen zapsat Ježíšovy činy, ale měl i misionářské cíle — obrácení pohanů v křesťany, a to navzdory Ježíšově potupné smrti na kříži. Ačkoliv Gundry *píše přímou apologii kříže, potupného způsobu, jakým zemřel objekt křesťanské víry a subjekt křesťanského hlásání, a tedy i Ježíše jako ukřižovaného*,<sup>34</sup> v textu nenajdeme odkazy na jiné apologetické spisy té doby, ani zde nejsou rozebrány obecné charakteristiky apologie. Hlavní přednost tohoto komentáře však dle mého soudu leží jinde, a to v pečlivosti a pozornosti, kterou Gundry věnuje jazykové stránce evangelia a použitým literárním prostředkům. Všimá si chiasmů, asyndetonů a dalších jazykových jevů *a podrobně popisuje gramatiku, syntax a styl každé Markovy perikopy a jazykové a stylové souvislosti mezi jednotlivými částmi perikop*.<sup>35</sup> Tímto způsobem postupuje i v části textu, která je pro mou práci relevantní, tedy u úryvků *Mk* 9,49–50, kde si všimá i paralel v evangeliu dle Lukáše. Komentář obsahuje úvod a pak část s výkladem jednotlivých veršů, který je doplněn o sekci poznámky, v níž Gundry představuje výklady ostatních badatelů.

Adela Yarbrow Collinsová ve své práci *Mark: a commentary* zasazuje evangelium do kontextu židovské a řecko-římské literatury prvního století. Více než stostránkový úvod o

---

<sup>33</sup> DOWD, Sharyn. The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary by Ben Witherington. In *The Catholic Biblical Quarterly*, 2003, vol. 65 (1), str. 122–124.

<sup>34</sup> DONAHUE, John H. Mark: A Commentary on His Apology for the Cross by Robert Gundry. In *The Catholic Biblical Quarterly*, 1995, vol. 57 (2), str. 394–395.

<sup>35</sup> Tamtéž, str. 395.

autorství, původu, datu, žánru, christologii, členění, čtenářích a textu evangelia je sám o sobě velkým přínosem. Exkurzy se věnují hlavním tématům: Janovu křtu, mesiášskému tajemství, tradici Syna člověka, historičnosti Jidáše, Markovu tajnému evangeliu, Galileji a Jeruzalému v Markovi, výzkum vyprávění o umučení, vzkříšení ve starověkém kulturním kontextu. Autorka předkládá srovnávací materiál tak, aby čtenářům umožnila vytvořit si představu o těchto textech jako větších celcích. Představuje názory jiných badatelů a formuluje svá vlastní stanoviska: důkazy o sepsání evangelia v Římě jsou nedostačující; evangelium je nejlépe vnímat nikoli jako životopis nebo historii, ale jako eschatologickou historickou monografií.<sup>36</sup> Komentář obsahuje sto dvacetí stránkový úvod a pak vlastní komentář, který je doplněn o výše zmíněné exkurzy.

Witherington předkládá svůj komentář *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* ve třinácti hlavních oddílech (spolu s četnými pododdíly), z nichž každý začíná úvodem a původním překladem a končí oddílem (Bridging the Horizons), který je určený pro současné křesťanské čtenáře. Fakt, že Witherington necílí jen na akademickou obec, ale i na církevní představitele a běžného čtenáře, je na textu znát, a vede k jisté nevyváženosti, na jedné straně vidíme kompetentní a vědecký přístup, který v sobě spojuje zájem o historii a rétoriku, na druhé straně je akademický styl místy zabarven určitou (bohužel) lidovostí.<sup>37</sup> V otázce literárního stylu zastává autor názor, že evangelium je určitým druhem žánru *bios*, starověkého životopisu, a zároveň se připojuje ke komentátorům, kteří přikládají velký význam mesiášskému tajemství. Kromě úvodu a výkladu obsahuje komentář i exkurzy a na závěr autor zařadil appendix, ve kterém se zamýšlí na Markovým pohledem na učedníky.

Podobně jako Witheringtonův komentář je i dvousvazkové dílo Joela Markuse *Mark 1–8: a new translation with introduction and commentary* a *Mark 8–16: a new translation with introduction and commentary* určeno nejen akademické obci, ale též duchovním různých denominací a běžnému čtenáři. Na úvodních a závěrečných stránkách se čtenáři dostává všeho, co potřebuje k ponoření se do evangelia: mapy Palestiny v novozákonní době, předmluvy, dodatků (o zákonících a farizejích, mesiášském tajemství a Synu člověka),

---

<sup>36</sup> GRIFFITH-JONES, Robin. Mark: A Commentary by Adela Yarbro Collins. In *The Catholic Biblical Quarterly*, 2013, vol. 75 (1), str. 146–148.

<sup>37</sup> TELFORD, William R. The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary by Ben Witherington. In *The Journal of Theological Studies*, 2002, vol. 53 (2), str. 637–642.



slovníčku a třech podrobných rejstříků. Rozsáhlý úvod vynikajícím způsobem popisuje stav současného bádání a představuje vlastní postoj autora k dané problematice. Po něm následuje originální překlad jednotlivých úseků, poznámky, (které vysvětlují volbu překladu, upozorňují na exegetické problémy a sdělují technické informace) a konečně autorův komentář. Markův text považuje Joel Marcus za určitý druh životopisu, spíše než o životopis jednotlivce se však jedná o životopis hnutí. Pokud jde o samotného autora evangelia, Marcus jej vidí jako reformátora zděděných tradic, jehož pohled je pohledem židovského apokalyptika. Klíčový vliv na Marka mělo jak pavlovské křesťanství, tak Starý zákon, zejména kniha Izajáš, celkovým laděním evangelia je proto kosmická apokalyptická eschatologie.<sup>38</sup> V otázce místa vzniku se Marcus kloní k Sýrii, evangelium podle něj bylo sepsáno někdy mezi roky 69–73. Marcusův obsáhlý dvousvazkový komentář je dle mého soudu jedním z nejpovedenějších markovských komentářů vůbec. Obsahuje obrovské množství informací, především však zasazuje každou pasáž do náležitého literárního a historického kontextu, které pomáhají jejímu pochopení, a autor se rovněž pečlivě snaží oddělit starší přejaté části od těch, jež pocházejí z pera (a myslí) samotného autora Markova evangelia.

Původní český komentář *Evangelium podle Marka* od Petra Pokorného vyšel v roce 2016 a doplnil řadu svazků, které vycházejí v řadě Českého ekumenického komentáře k Novému zákonu. V rozsáhlém úvodu seznamuje autor čtenáře se základními informacemi o Markově evangeliu, které podle Pokorného vzniklo nejspíše v Římě po pádu Jeruzaléma v roce 70. Jeho autor byl sice do jisté míry ovlivněn Pavlovými myšlenkami, dokázal však překročit horizont Pavlovy teologie a čtenářům představit pozemského Ježíše, zachyceného ve vzpomínkách, kterého zároveň odhalil jako Božího syna a Mesiáše. Tento obrat k minulosti *se stal zpětnou vazbou pohybu k eschatologickému cíli, měřítkem toho, co tomuto pohybu v dějinách i současnosti odpovídá.*<sup>39</sup> V otázce žánru se Pokorný kloní k názoru, že by mohlo jít o sub-žánr, a to nejspíše řeckého literárního žánru (BIOS). Kromě úvodu a vlastního komentáře obsahuje kniha obsáhlou bibliografii, odkazy na další komentáře, glosář vysvětlující odborné pojmy a množství zajímavých exkurzů, které jsou přiřazeny k jednotlivým výkladům. Dle mého soudu jde o velice povedený komentář — podaný výklad

---

<sup>38</sup> TELFORD, William R. Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary by Joel Marcus. In *The Journal of Theological Studies*, 2002, vol. 53 (1), str. 191–196.

<sup>39</sup> POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*, str. 7.

působí uceleným dojmem a čtenáři se dostane mnoho užitečných informací, jež pomohou zorientovat se v dobovém kontextu, aniž by se cítil přespříliš zahlcen. Pozitivně hodnotím také to, že Pokorný nepředkládá hotové názory, ale nechává na čtenáři, aby si na základě předložených informací vytvořil názor vlastní.

Na konec jsem si nechala studii o soli, jež vyšla roku 1952 ve skandinávském časopise *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology* pod názvem *Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship*.<sup>40</sup> Její autor, Wolfgang Nauck, se v ní pokouší odpovědět na otázku, jaký význam má metafora soli ve třech synoptických evangeliích a v *Listu Koloským*. Při výkladu metafory používá paralelu, která se nachází v rabínské sbírce *Derech eret Zuta*<sup>41</sup> ze druhého století. Ten obsahuje pokyny pro učedníky farizejů, a i v něm nalezneme požadavek na slanost učedníků. Na základě této paralely autor navrhuje chápat sůl jako metaforu moudrosti a nabízí nový výklad verše Mk 9,50 a následně i veršů Lk 14,34–35, Mt 5,13 a Kol 4,6. V další části textu pak objasňuje souvislosti mezi solí, ohněm a trestem prostřednictvím utrpení a hlouběji se zamýšlí nad povahou (typem) moudrosti, jež je po učednících požadována.

---

<sup>40</sup> NAUCK, Wolfgang. Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship. In *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology*, 1952, vol. 6 (2), str. 165–178.

<sup>41</sup> Tamtéž, str. 166.

## 4. VÝKLAD VERŠŮ MAREK 9,42–9,50

9,42. *Kdo by svedl k hříchu jednoho z těchto nepatrných, kteří ve mne věří, lépe by mu bylo, kdyby mu dali na krk mlýnský kámen a hodili ho do moře.*

V tomto verši se dozvídáme, že toho, kdo svede nepatrné, čeká velmi vážný trest. Otázkou zůstává, koho Ježíš myslí těmi nepatrnými. Někteří badatelé (např. Collinsová, Pokorný, Gundry) zastávají názor, že jsou jimi míněny děti, o kterých je řeč už ve verších 9,33–9,37.<sup>42</sup> Svedením by podle Pokorného mohla být zamýšlena nějaká forma pederastie, protože mrzačící tresty, které jsou uvedeny v následujících verších, se používaly v případě sexuálních provinění (viz Dt 25,11–12 nebo Mt 5,29–30).<sup>43</sup> Další část vědců se domnívá, že nepatrnými jsou myšleni jednoduše ti, kteří věří v Ježíše. SKANDALON je překážka či kámen, o který člověk zakopne na cestě, a zde použité sloveso SKANDALIZEIN (ekum. *svedl k hříchu*) je použito metaforicky — je jím myšleno svedení druhého člověka k takovému hříchu, který mu bude překážkou na jeho cestě učedníka.<sup>44</sup> Marcus připomíná, že ačkoliv je v perikopě řeč o dětech, pasáž o svedení nepatrných přichází až po části týkající se neznámých exorcistů, a upozorňuje také na to, že jako *maličcí* či *nepatrní* jsou označováni ti, již náleží k Božímu lidu ve chvílích slabosti či zdánlivé bezvýznamnosti (Sam 9,21, Iza 60,22).<sup>45</sup> Ať už jsou nepatrnými míněny děti či křesťané obecně, jisté je, že kdokoliv je svede, nezůstane nepotrestán. ONIKOS je mlýnský kámen používaný k mletí obilí, nejde však o ruční mlýnek, ale součást mlýnu, jímž otáčel osel. Popsaný způsob popravy musel židy naplňovat hrůzou, zejména pak proto, že tělo odsouzeného skončilo na mořském dně, odkud je nebylo možné vyzvednout a řádně pohřbít. Skutečnost, že nebylo reálně možné, aby provinilec hlavu prostrčil kamenem a měl jej pak na krku jako obojek, pocit hrůzy ještě umocňovala.<sup>46</sup> Jakkoliv hrozný je takový trest, soudě dle *lépe by mu bylo*, existuje trest ještě

---

<sup>42</sup> Viz COLLINSOVÁ, Adela Yarbro. *Mark: a commentary*, str. 454, POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*, str. 142, GUNDRY, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, str. 512.

<sup>43</sup> POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*, str. 175.

<sup>44</sup> DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 295.

<sup>45</sup> MARCUS, Joel. *Mark 8–16: a new translation with introduction and commentary*. New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2009, str. 689.

<sup>46</sup> GUNDRY, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, str. 512.

strašlivější, kterému by patrně čelil ten, kdo by nepotrestán za takovéto provinění stanul před Posledním soudem.<sup>47</sup>

*9,43. Svádí-li tě k hříchu tvá ruka, utni ji; lépe je pro tebe, vejdeš-li do života zmrzačen, než abys šel s oběma rukama do pekla, do ohně neuhasitelného.*

V této části Ježíš upozorňuje na to, že pokušení nemusí přijít pouze zvenku, ale může nám je připravit i vlastní tělo. Navrhovaný způsob prevence se může zdát poněkud drastickým, je však třeba vzít v úvahu, že v Ježíšově době se takové tresty v některých případech používaly, například amputace ruky mohla být tzv. vhodným trestem za masturbaci.<sup>48</sup> Navzdory tomu však Ježíšovi posluchači pravděpodobně nebrali tato slova doslovně, ale chápali je jako nadsázku, podobně jako u výroku o velbloudovi a jehle. Pokušení je třeba čelit radikálně, pokud mu člověk podlehne, čeká ho peklo neuhasitelného ohně. Slovo peklo je překladem slova *Gehenna*, které původně znamenalo Údolí Hinomova syna, rozkládající se na západ od Jeruzaléma. Podle pověstí se zde bohu Molochovi přinášely lidské oběti, později místo sloužilo ke spalování zvířecích vnitřností a nejrůznějšího odpadu. Je možné, že k tomuto účelu se používalo ještě v Ježíšově době. Na hořícím smetišti se hojně vyskytovali červi, kteří se živili mršinami, a plamen stále doutnal a hořel. V období druhého chrámu se proto toto místo začalo používat jako metafora pekla.<sup>49</sup> Výraz vejít do života najdeme i ve verši 9,43, ve verši 9,45 se pak setkáváme s obratem *vejít do Božího království*. Z toho lze usuzovat, že se jedná o paralelu a celé větě lze rozumět takto: lepší je vejít do věčného života zmrzačený než se místo toho dočkat pekla a neuhasitelného ohně.

*9,45. A svádí-li tě k hříchu noha, utni ji; lépe je pro tebe, vejdeš-li do života chromý, než abys byl s oběma nohama uvržen do pekla. 9,47. Jestliže tě svádí oko, vyloupni je; lépe je pro tebe, vejdeš-li do Božího království jednooký, než abys byl s oběma očima uvržen do pekla, 9,48 kde jejich červ neumírá a oheň nehasne.*

Ve verších 45 a 47 pokračuje varování před svody v nastoleném duchu — pokouší-li tě nějaká část těla, zbav se jí, nebo tě místo věčného života v Božím království čeká pekelný

---

<sup>47</sup> Tamtéž, str. 512.

<sup>48</sup> Tamtéž, str. 524.

<sup>49</sup> WITHERINGTON, Ben. *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, str. 272–273.

oheň.<sup>50</sup> Na konci verše 46 je popis zpřesněn citací z Izajáše. Neumírající červ a nehasnoucí oheň jsou trvalými „obyvateli“ Gehenny, o níž jsem se zmínila výše. Pokorný uvádí, že v Ježíšově době nepředstavovalo toto místo trvalé trápení hříšníků, ale naprostý zánik.<sup>51</sup> Na jihu vede teplo a červi k rychlému rozkladu, z mrtvého těla záhy nezbude než kostra, která byla často pokládána za nositele identity při vzkříšení (viz celá kapitola 37 v knize Ezechiel, kde Hospodin oživí z vysušených kostí celý izraelský dům). Pakliže se rozklad nezastaví, znamená to konec všech nadějí.<sup>52</sup> Paralelismus ve verších 43, 45 a 47 je zde použit patrně proto, aby byl na tato nabádání položen zvláštní důraz.

#### *9,49. Každý bude solen ohněm.*

V této části perikopy je zřetelně patrné použití kompozice klíčových slov, což byla metoda, která napomáhala zapamatování a usnadňovala přechod od jednoho výroku k dalšímu. Používala se při ústním předávání tradice, což svědčí o tom, že Marek do svého textu začleňoval starší ústně předávanou látku, a také že taková látka v době sepsání evangelia existovala.<sup>53</sup> Ve verši 48 je zmíněn oheň, tento výraz se pak stává novým klíčovým slovem, čímž vzniká souvislost mezi výroky 48 a 49. Sloveso bude solen posléze umožní přechod k podstatnému jménu sůl ve verši 9,50. Část badatelů dává výrok *Každý bude solen ohněm* do souvislosti s veršem z Levitiku 2,13 *Každý dar své přídavné oběti solí osolíš*,<sup>54</sup> Marcus a Witherington připomínají i Ezechiela 43,24 *Přivedeš je před Hospodina. Kněží je posypou solí a spálí je jako zápalnou oběť pro Hospodina. Sůl ve spojení s ohněm se objevuje i v příběhu o zkáze Sodomy, při níž z nebe sršel oheň a Lotova žena byla proměněna v solný sloup,<sup>55</sup> v Deuteronomiu 29,22 se pak dočteme o zemi, jež je *celá spálena sírou a solí*. Vrátime-li se zpět k textu evangelia, vidíme, že ani ve verši 48 se situace neuklidňuje. Byli-li v předchozích verších trestáni ti, kteří někoho svedli či neodolali pokušení, zde už trest dopadá na všechny bez výjimky. Colinsová uvádí, že stejně jako verše 43–48 má i*

---

<sup>50</sup> Některé méně významné rukopisy obsahují i verš 44 a 46, jenž je citací z Izajáše, se kterou se setkáváme na konci 9,43. Více viz DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 295–296.

<sup>51</sup> Srov. GUNDRY, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, str. 512 a DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 295, kteří rozumějí neuhasínajícímu ohni a nehynoucím červům jako „příslibu“ věčných muk.

<sup>52</sup> POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*, str. 176.

<sup>53</sup> DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 297–298.

<sup>54</sup> Viz MARCUS, Joel. *Mark 8–16: a new translation with introduction and commentary*, str. 692, WITHERINGTON, Ben. *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, str. 274 a DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 297–296.

<sup>55</sup> Gn 19,24–26.

tento výrok eschatologické zaměření. Naznačuje, že každý následovník Ježíše bude zkoušen ohněm. Co je dobré, přežije, co bezcenné, zahyne v eschatologickém ohni.<sup>56</sup> Souvislost mezi solí a ohněm vidí Schweizer, když píše, že *Boží oheň (utrpení během pronásledování nebo před Soudným dnem ...) chrání před zkázou jako sůl (s níž se konzervuje maso)*.<sup>57</sup> Nauck upozorňuje, že je třeba rozlišovat mezi dvěma typy ohně — ohněm pekelným, jenž přijde jako potrestání po posledním soudu, a očištným ohněm, jehož svědky budeme před posledním soudem. Kdo zdárně projde zkouškou ohněm očištným, bude ochráněn (uchován) od ohně pekelného.<sup>58</sup> Za povšimnutí nepochybně stojí i přímo slovní spojení „solení ohněm“. Marcus představuje tezi, podle níž redundantní spojení „solí osolíš“, jak o něm čteme v Levitiku, vadilo některým židovským exegetům do té míry, že záměrně odlišili solení solí od solení ohněm.<sup>59</sup> Další možnost je, že solení ohněm mělo umocnit hrůzuplnost navozené představy a skutečnost, že v řeckém originále stojí tvar PYRI (ohněm) před ALISTHÉSETAI (bude solen) tento dojem ještě zesilovala.<sup>60</sup>

*50a. Sůl je dobrá; ztratí-li však svou slanost, čím ji osolíte?*

Ve verši 50 konečně přichází po všech vyobrazených hrůzách určité zklidnění, když se dozvídáme, že sůl je dobrá. Tento výrok, jenž přinejmenším na první pohled nijak nesouvisí s předchozími verši, může opět souviset s metodou kompozice klíčových slov. Sloveso *bude solen* posloužilo k vyobrazení pekelného ohně a umožnilo přechod k podstatnému jménu *sůl*. Je tedy možné, že první část verše *sůl je dobrá* slouží jen k uvedení výroku druhého *ztratí-li však svou slanost, čím ji osolíte*. Gundry upozorňuje, že zatímco slovní spojení *bude solen* sloužilo k vyjádření hrůz spalujícího ohně a posledního soudu, podstatné jméno *sůl* se zde stává samostatnou řečnickou figurou, znamenající mír či pokoj. To je obraz zcela protikladný, mohl však být použit záměrně — sůl je dobrá, a to na rozdíl od pekelného ohně posledního soudu.<sup>61</sup> Svěbytný výklad nalezneme u Methodia z Olympu, kterému se podařilo propojit verš 9,50 s posledními slovy verše 9,47 — nehynoucího červa

---

<sup>56</sup> COLLINSOVÁ, Adela Yarbro. *Mark: a commentary*, str. 454.

<sup>57</sup> SCHWEIZER, Edward. *The good news according to Mark*. Westminster John Knox Press, 1970, str. 199.

<sup>58</sup> NAUCK, Wolfgang. Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship, str. 173.

<sup>59</sup> MARCUS, Joel. *Mark 8–16: a new translation with introduction and commentary*, str. 692.

<sup>60</sup> GUNDRY, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, str. 515.

<sup>61</sup> Tamtéž, str. 515.

je možné zabít pomocí soli.<sup>62</sup> Další věta se na první pohled jeví jako nesmyslná — copak je vůbec možné, aby sůl ztratila svou slanost? Pokorný uvádí, že by se mohlo jednat o narážku na sůl těženou v Palestině, kde se sůl mísila s vápnem a sádrou a z této hmoty se vyráběly cihly, které byly následně používány v pecích jako katalyzátory. Když sůl vyprchala, nebyly už k žádnému dalšímu užitku.<sup>63</sup> Sůl se však používala především v souvislosti s jídlem, takže je pravděpodobnější, že šlo o narážku na sůl používanou při vaření, která obsahovala velké množství nečistot. V Markově době se sůl získávala z malých kaluží u Mrtvého moře nebo jezírek na okraji syrské pouště, která v létě vysychala a na nichž se poté vytvořila solná krusta. Ta však nebyla nikdy čistá a obsahovala různé příměsi jako hořčík, vápník a zetlelé zbytky rostlin. Když se takto získaná sůl díky vlhkosti rozpustila, nezbyly z ní než tyto nepoužitelné zbytky.<sup>64</sup> Tak či tak zde nejde o chemickou analýzu soli, ale o to, že neslaná sůl, sůl zbavená své podstaty, je dokonalým obrazem bezcennosti. Někteří komentátoři výroku rozumějí tak, že slanost odkazuje na určitý radikální závazek učednictví, který by měl stát nad osobní ctí či vlastními preferencemi.<sup>65</sup> Učedníci jsou vnímáni *jako sůl, jsou konzervačním prostředkem v mršíně světa*.<sup>66</sup> Tento výklad odpovídá variantě výroku, kterou najdeme u Matouše: *Vy jste sůl země; jestliže však sůl pozbude chuti, čím bude osolena?* Collinsová uvádí, že tato podoba výroku byla součástí ztraceného pramene Q,<sup>67</sup> nicméně je možné, že jde o Matoušův vlastní výklad výroku zaznamenaného u Marka. Tak jako tak platí, že učedníci mohou svou „konzervační“ roli plnit jen tehdy, dokud nepřijdou o svou podstatu. Pakliže jí pozbydou a neuchovají si vědomí blízkosti Posledního soudu, nebudou moci svět dál očišťovat. Poněkud jiný navrhovaný výklad najdeme u Gundryho: ztrátě slanosti mezi učedníky může dojít tehdy, pokud se budou svárit mezi sebou, například se hádat, kdo z nich je největší, nebo když budou odhánět spoluvěřící jen proto, že *s nimi nechodí*.<sup>68</sup> Věta *Čím ji osolíte* dle Gundryho upozorňuje na to, že následovníci Ježíše

---

<sup>62</sup> „Stejně jako sůl vyháni z těla hnilobné štávy a vše, co tělo kazí, tak božské učení vypuzuje z těla panny všechny pošetilé choutky. Proto duše, která není okořeněna slovy Krista jako solí, zapáchá a je příbytkem červů, jak to se slzami v očích otevřeně vyznává král David volaje: ‚Mé rány páchnou a hnisají‘. Neboť neosolil sebe sama cvičením sebekázně a nepotlačil své tělesné choutky, ale požitkářsky jim podlehl a dopustil se cizoložství. A proto je v Levitiku zakázáno obětovat Pánu Bohu jakýkoliv dar, jenž není okořeněn solí.“ METHODIUS z Olympu, *Symposion he peri hagneias*. Přeloženo z anglického překladu dostupného online na <https://ccel.org/>.

<sup>63</sup> POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*, str. 177.

<sup>64</sup> JEREMIAS, Joachim. *The parables of Jesus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1972, str. 168–169.

<sup>65</sup> Viz WITHERINGTON, Ben. *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, str. 273, POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*, str. 177.

<sup>66</sup> WITHERINGTON, Ben. *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, str. 274.

<sup>67</sup> COLLINSOVÁ, Adela Yarbro. *Mark: a commentary*, str. 454.

<sup>68</sup> Mk 9,38.

nemohou nalézt pokoj vně komunity, a proto je nutné, aby byli v pokoji navzájem mezi sebou. Nepodaří-li se jim to, tlak zvenku může způsobit, že od víry zcela odpadnou.<sup>69</sup>

*50b. Mějte sůl v sobě a žijte mezi sebou v pokoji.*

Poslední věta deváté kapitoly přináší dvojí nabádání: učedníci mají v sobě mít sůl a žít mezi sebou v pokoji. Část týkající se soli potvrzuje, že chápání slanosti jako určité vnitřní kvality (učedníků) bylo správné, otázkou zůstává, co konkrétně zde zastupuje sůl. Několika možnostmi už jsem se dotkla výše. První je, že se jedná o nabádání ke svornosti mezi učedníky a měli bychom tedy tato slova číst v kontextu vztahů ve společenství. Tomu by odpovídal význam soli při přinášení obětí a uzavírání smluv, viz například již zmíněný verš z Levitiku 2,13 *Každý dar své přídavné oběti soli osolíš. Výzvu mějte v sobě sůl* by pak bylo možno chápat tak, že učedníci musí přestat vést spory a vytvořit opravdové společenství. Prostředkem, jenž má zamezit sporům, je zde právě sůl, a to sůl ve formě vědomí o Božím soudu, která má očišťující a stabilizující vlastnosti.<sup>70</sup> Výzvu lze ale číst i jako metaforu pro ochranu sebe sama před zkažeností, jako způsob, jak se vyhnout různým hříchům, o nichž se hovoří ve verších 42–48. Zajímavý výklad posledního výroku o soli najdeme u Ignatia Antiochejského, který patří mezi nejvýraznější osobnosti křesťanstva druhého století. Ten ve svém Listu Magneským píše: *Překonejte tedy ten starý kvas, který zastaral a zkysl, a proměňte se v nový kvas, kterým je Ježíš Kristus. Osolte se v něm, aby se ve vás nic nekazilo, protože zápach by vás usvědčil.*<sup>71</sup> Podle Ignatia tedy není solí vědomí blížícího se Božího soudu, ale sám vzkříšený Kristus. Lze uvést i jiný přiměřený výklad, jehož zastáncem je například Schweizer,<sup>72</sup> který tvrdí, že tento výrok může hovořit o jisté duševní připravenosti. Podle Schweitzera jde o připravenost k obětování — k takovému účelu se používá jen čistá sůl, a byla by zde tedy i spojitost s veršem 9,50a. V neposlední řadě je ještě nutné zmínit, že sůl je ve starověkých textech často spojována s moudrostí. Řecký tvar množného čísla HALES může stejně jako latinský plurál *sales* označovat důvtip a stejný význam má v některých případech i singulár. Také v židovských textech je adjektivum slaný někdy použito ve smyslu bystrý.<sup>73</sup> Nauck se ve své snaze rozklíčovat metaforu soli odvolává na rabínskou sbírku *Derech erac Zuta*, která pochází z druhého století a obsahuje pokyny pro

<sup>69</sup> GUNDRY, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, str. 515.

<sup>70</sup> POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*, str. 177.

<sup>71</sup> *Spisy apoštolských otců*. Přeložili: Jan Sokol, Dan Drápal, Ladislav Varcl. Praha: Kalich, 1986, str. 155.

<sup>72</sup> SCHWEIZER, Edward. *The good news according to Mark*, str. 199.

<sup>73</sup> MARCUS, Joel. *Mark 8–16: a new translation with introduction and commentary*, str. 693.



učedníky farizejů. Ti by měli být skromní, pracovití, oblíbení u ostatních a také slaní, tedy důvtipní.<sup>74</sup> A konečně Marcus připomíná, že Timón, skeptický filosof ze třetího století př. n. l., se posmíval řeči akademiků, když o ní mluvil jako o ANALISTOS (neslané), tedy pošetilé. Pakliže by byl tento výklad správný, nabádání by znamenalo *Bud'te moudří a žijte mezi sebou v pokoji*. Poslední věta deváté kapitoly zní *žijte mezi sebou v pokoji*.<sup>75</sup> Tím se celý pomyslný kruh uzavírá. Pasáž, která začala rozmíškou mezi učedníky ve verších 33 a 34,<sup>76</sup> pokračovala rozhovorem o vyhánění cizích exorcistů ve verších 38 až 39<sup>77</sup> a vyvrcholila popisem pekelných útrap, jež čekají na kohokoliv, kdo svede k hříchu ostatní nebo sebe samého, končí výzvou k pokoji, a to nejen životem v pokoji mezi sebou navzájem, ale mezi všemi členy společenství. Sůl, která byla tradičně spojována s jídlem a byla příslibem dobré vůle mezi Bohem a lidmi,<sup>78</sup> se stává symbolem přátelství, soudržnosti a dobrých vztahů ve společenství.<sup>79</sup>

---

<sup>74</sup> NAUCK, Wolfgang. Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship, str. 166.

<sup>75</sup> V Bibli 21 nalezneme variantu „žijte spolu v pokoji“.

<sup>76</sup> Mk 9,33–9,34: *Přišli do Kafarnaum. Když byl doma, ptal se jich: „O čem jste cestou uvažovali?“ Ale oni mlčeli, neboť cestou se mezi sebou dohadovali, kdo je největší.*

<sup>77</sup> Mk 9,38–39: *Jan mu řekl: „Mistře, viděli jsme kohosi, kdo v tvém jménu vyhání demony, ale s námi nechodil; i bránili jsme mu, protože s námi nechodil.“ Ježíš však řekl: „Nebraňte mu! Žádný, kdo učiní mocný čin v mém jménu, nemůže mi hned nato zlořečit.*

<sup>78</sup> Viz smlouva soli v Num 18,19: *Všechny oběti pozdvihování svatých darů, které pozdvihují Izraelci k Hospodinu, dávám tobě a s tebou i tvým synům a dcerám provždy platným nařízením. Je to smlouva potvrzená solí, provždy platná před Hospodinem pro tebe i pro tvé potomstvo.*

<sup>79</sup> MARCUS, Joel. *Mark 8–16: a new translation with introduction and commentary*, str. 693.

## 5. VÝZNAM SOLI VE STAROVĚKU

V další části své práce se budu věnovat soli jako metafoře, předtím bych však ráda alespoň krátce nastínila význam, který lidé ve starověku soli přikládali. Jednou z indicií, že se jednalo o velmi důležitý minerál, odhalí už pohled na samotnou podobu slova. Český výraz sůl pochází podobně jako polské *sól*, ruské *sol'*, chorvatské *sól*, či srbské *sô* ze staroslověnského slova *solb*, a stejný výraz pro sůl *solb* má i praslovanština, s níž je příbuzné lotyšské *sāls*, německé slovo *Salz*, anglické *salt*, staroirské *salann*, latinské *sāl* a řecké slovo ἄλς. Konečně podobný kořen lze najít i v uralských jazycích, například u finského slova *suola*, což by podle Rejzka<sup>80</sup> mohlo značit příbuznost v rámci tzv. *nostratické prarodiny*.<sup>81</sup>

Ať už je tato teorie předpokládající existenci jazykové prarodiny správná, či nikoliv, z podobnosti slov, kterým jednotlivé jazyky označují sůl, vyplývá, že byla používána již ve velmi raných dobách a ve všech typech kultur. Jedním z důvodů byly zcela jistě její koření vlastnosti. Sůl se používala při přípravě masa, přidávala se do těsta na chléb a sloužila také pro nakládání — oblíbenou pochutinou byly například olivy, jež se nakládaly do octa či soli. Velké oblibě se sůl těšila u starých Řeků a Římanů, kteří si jí vysoce cenili. Písemnou zmínku o soli jakožto koření najdeme například v Homérově *Iliadě*, kde čteme o kulinářském umění Patroklově a Achilleově. Sám hrdinný Achilles seká maso a napichuje je na rožeň, zatímco druhý ze slavných héroů na ně *sype sůl, dar boží*.<sup>82</sup> Podobně se o soli vyjadřuje Plútarchos, když říká, že sůl je považována za *božskou ... a že její zásadní úloha spočívá v tom, že vzbuzuje chuť k jídlu a činí všechny druhy jídla příjemnými*.<sup>83</sup>

Za zmínku stojí také to, že Řekové a Římané považovali používání soli za charakteristický rys civilizovaných národů, zatímco národy necivilizované buď sůl

---

<sup>80</sup> Viz REJZEK, Jiří. *Český etymologický slovník*. Voznice: Leda, 2001, str. 647.

<sup>81</sup> Domněnka o vzdáleném příbuzenském vztahu mezi indoevropskými jazyky a několika dalšími jazykovými rodinami Evropy, Asie a Afriky: jazyky uralskými, altajskými, drávidskými, jihokavkazskými (kartvelskými) a semitoamitskými. Teorie se opírá o lexikální shody mezi uvedenými jazykovými rodinami: č. slovům voda, žena, oko, maso, jméno, černý, znát apod. Více viz ERHART, Adolf Erhart. Nostratická teorie. In: Petr Karlík, Marek Nekula, Jana Pleskalová (eds.), *CzechEncy — Nový encyklopedický slovník češtiny*, 2017.

<sup>82</sup> HOMÉROS. *Ilias*, str. 161.

<sup>83</sup> CARUSI, Cristina. Salt and Fish Processing in the Ancient Mediterranean: A Brief Survey. In *Journal of Maritime Archaeology*, 2018, 13 (3), str. 481–490.

nepoužívaly vůbec, nebo místo ní kořenily pokrmy nejrůznějšími náhražkami.<sup>84</sup> Doklad o tom opět přináší Homér ve své *Odysseie*. Poté, co se Odysseus vrátí domů a ztrestá ženichy, kteří se ucházejí o jeho choť, si má opatřit příhodné veslo a putovat světem do neznámých dálav, dokud nedorazí do země, *kde lidé neznají moře, nejedí žádný pokrm, jenž se zrnky soli je smíšen*.<sup>85</sup> Cenným kořením byla sůl i v Palestině. Zde se pokrmy kořenily kmínem a koprem, o nichž čteme v knize Izajáš, koriandrem, k němu je dokonce v knihách *Exodus* a *Numeri* přirovnávána božská mana, mátou, routou, rozetřenými hořčičnými listy a konečně také solí. Sůl nebyla odepřena ani židovským poustevníkům žijícím v Alexandrii, takzvaným *therapeutům*, kteří směli jíst až po západu slunce a jejichž přísná dieta sestávala z vody a chleba s trochou soli.<sup>86</sup>

Druhým důvodem, proč byla sůl považována za nezbytnou, byly její konzervační schopnosti. Rybolovu se lidé věnovali od nepaměti, dokud však nebyly známy konzervační účinky soli, bylo nutné rybí maso, které velmi rychle podléhá zkáze, bez odkladu zpracovat. Sůl však dokázala proměnit ryby v trvanlivou potravinu, a tak bylo možné přebytky, které se neprodaly na domácích trzích, uskladnit a dopravit do vzdálených oblastí. V Palestině se solení a sušení ryb rozvinulo nejvíce v době helénisticko-římské a v Ježíšově době bylo zjevem natolik všedním, že není divu, že obrazy rybolovu rádi používali nejrůznější proroci (Jr 16,16; PI 3:52; Ez 13,18; Mi 7,2 ).<sup>87</sup> Ostatně i sám Ježíš přirovnává své učedníky k rybářům lidí a při sycení zástupů láme chléb a ryby (viz např. Mk 9,41, Mt 15,34, Lk 9,16). Vzhledem k tomu, že se jedná o potraviny, které si s sebou učedníci vzali na cestu, lze předpokládat, že se jedná právě o ryby solené.

Sůl však nechránila před zkázou jen ryby a další potraviny, ale i těla zemřelých. S tímto způsobem použití se setkáváme například u koptských křesťanů třetího století, kteří své mrtvé náležitě omyli a zahalili do rubášů, mezi jejichž jednotlivé vrstvy vkládali bobule jalovce a sůl. Cílem bylo dosáhnout přirozené konzervace těla, jež je příznačná pro egyptské náboženství, které mělo na podobu koptského křesťanství zcela pochopitelný vliv. Spojení soli se zemřelými se ostatně setkáváme i u Římanů, již nosili na hroby svých předků, ozdobené květinami a věnci, jídlo, víno a sůl.<sup>88</sup> Se záchovnými účinky soli pak může souviset i její použití při péči o novorozené děti, jak o něm čteme v knize Ezechiel *V den*

---

<sup>84</sup> Tamtéž, str. 483.

<sup>85</sup> HOMÉROS. *Odysseia*, str. 405.

<sup>86</sup> NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956, str. 864.

<sup>87</sup> Tamtéž, str. 385.

<sup>88</sup> FREEDMAN, David, Noel. *The anchor Bible dictionary 6-Volume prepack*. London: Yale University Press, 1992, str. 7586.

tvého narození nebyla odříznuta tvá pupeční šňůra, nebyla jsi umyta vodou, abys byla čistá, nebyla jsi potřena solí ani zavínuta do plenek,<sup>89</sup> zcela jistě to však nebyl důvod jediný. Narození dítěte, zvláště pokud se jednalo o chlapce, bylo u Izraelců pokládáno za zvláštní Boží požehnání, potřetí solí tak mohlo symbolizovat jeho odevzdání Bohu, či snad přesněji svěřeni do Boží péče. Důvod, proč se používala právě sůl, je nasnadě. Zaprvé byla tradičně spojována s božstvem, stejně jako byly zápach, hniloba a rozklad spojovány s nečistými silami a zlými duchy,<sup>90</sup> zadruhé byla sůl používána při zápalných obětech, kdy kněží obět nejprve posypali solí a poté ji spálili, viz již citovaný verš z *Leviticu* 2,13 a *Ezechiela* 43,24. V Druhé knize královské čteme o Elišovi, jenž se dozví, že voda z Jericha způsobuje smrt a neplodnost, vezme tedy misku soli a jde s ní k prameni, kde s její pomocí vodu očistí. Že se víra v očistné účinky soli nevázala jen na náboženské rituály, ale týkala se i záležitostí světských, dokládá i pokyn Marca Vitruvia Polia, římského stavitele, který doporučuje přidávat do vodních nádrží sůl. Ta má dle Vitruvia zlepšit chuťové vlastnosti vody a zároveň ji pročistit.<sup>91</sup>

Západní církev podávala sůl katechumenům, kteří se připravovali na křest. Je možné, že se jednalo o náhradu svatého přijímání (přijetí do společenství stolu), ale šlo jistě i o očistnou moc soli. Pravděpodobně ze stejného důvodu se sůl přidávala i do svěcené vody, která sloužila k lustraci, tedy ke kultickému očišťování. Tento zvyk, který je doložen již ze 6. století, přetrval mnoho staletí a v jeho důsledku dostala sůl svěcená pro přípravu svěcené vody samostatný význam. Z českého prostředí je znám zvyk svěcení soli, jenž se prováděl a stále provádí na Tři krále, kdy se žehnilo také vodě, kadidlu, síře a česneku.<sup>92</sup> Svěcenou sůl, rozpuštěnou a ve vodě a pak odpařenou, měly hospodyně zavěšenou na bidle poblíž kamen, aby byla vždy po ruce. Věřilo se, že dokáže ochránit domácnost před škůdci, březí krávy před zmetáním, dobytek před uřknutím, lidí před nemocemi a v neposlední řadě sloužila svěcená sůl také jako ochrana před bouří.<sup>93</sup>

Snad i díky své trvanlivosti (a také díky spojení s božstvem), se sůl stala rovněž symbolem přátelství a dobrých smluvních vztahů. V *Druhé knize Paraplimenton* se můžeme dočíst o smlouvě soli, v *Numeri* 18, 19 čteme, že *smlouva potvrzená solí, je provždy platná před Hospodinem pro tebe i pro tvé potomstvo*. Uzavření a neustálé obnovování této

---

<sup>89</sup> Ez 16,4.

<sup>90</sup> NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 2., zcela přepracované a rozšířené vydání, str. 1014.

<sup>91</sup> FREEDMAN, David, Noel. *The anchor Bible dictionary 6-Volume prepack*, str. 9379.

<sup>92</sup> BERGER, Rupert. *Liturgický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 232.

<sup>93</sup> VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2015, str. 477–478.

smlouvy odráží starý židovský zvyk, který je spojený s pátečním večerem: šabatový chléb se před vložením do úst na chvíli ponoří do soli. V judaismu je chléb symbolem jídla, které je darem od Boha, a ponoření chleba do soli ho uchovává, čímž se symbolicky reaktualizuje dohoda mezi Bohem a jeho lidem.<sup>94</sup> Lukáš ve svých Skutcích ve verši 1,4 používá slovní spojení KAI SYNALIZOMENOS, které český ekumenický překlad opisuje jako *když s nimi (Ježíš) byl u stolu*, doslovný překlad by však mohl být *když sdíleli sůl, když solili vespolek*. Uzavírání smluv bylo ve starověku často doprovázeno společným jídlem a pitím a jíst s někým chléb, případně samotnou sůl, znamenalo uzavřít trvalé přátelství.<sup>95</sup> Tento symbolický význam přikládali soli i Slované a dochoval se až do našich dob, či přinejmenším do doby socialistického Československa, v němž byly státní návštěvy ze spřátelených států krom vřelých polibků vítány právě chlebem a solí.

Doposud byla řeč jen o soli, jež člověku prospívá, nicméně toto cenné koření mělo i svou „stinnou stránku“, neboť sůl mohla být spojována také s vyprahlostí, neplodností či úplnou zkázou. Důkazem jsou verše ze Starého zákona, v nichž jsou dobytá města spálena a posypána solí na znamení toho, že nemají být nikdy obnovena. V *Deuteronomiu* 29, 22 čteme *o zemi spálené sírou a solí, že není osévána, že v ní neklíčí a nevzchází žádná bylina*, v knize *Soudců* 9, 45 se dovídáme, že *Abímelek Město dobyl a povraždil lid, který byl v něm, potom je rozbořil a posypal solí* a jistě není náhodou, že se Lotova žena při pohledu na hrozivou zkázu Sodomy a Gomory proměnila právě v solný sloup.

---

<sup>94</sup> KURLANSKY, Mark. *Salt*. New York: Penguin Books, 2003, str. 7.

<sup>95</sup> NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 2., zcela přepracované a rozšířené vydání, str. 1014

## 6. METAFORA SOLI

V této části své práce se zaměřím na podrobnější výklad metafory soli použité ve verších 49 a 50 deváté kapitoly Markova evangelia a rovněž se zaměřím na další metafory soli v Novém zákoně. Nepochybně hlavním důvodem, proč je význam těchto veršů nejasný, je fakt, že evangelista k nim nepřipojil žádný komentář. Už to samotné stojí dle mého soudu za pozornost, neboť Marek je jinak ke svým čtenářům laskavý a pasáže, jež by se mohly zdát nejasné, ochotně vysvětluje, jako je tomu například v kapitole 7, kde se dozvídáme o zvycích Židů. Po vysvětlení či upřesnění se ale netážou ani Ježíšovi učedníci, kterým jsou tato slova určena a kteří jinak nejdou pro otázku daleko a jakmile se ocitnou z dosahu zástupů, kladou svému mistrovi dotazy bez větších zábran.<sup>96</sup> Dokonce i v případě, že se zeptat bojí, Marek — zdá se, že s jistým zadostiučiněním — tuto skutečnost okomentuje.<sup>97</sup> Zde nicméně evangelista i učedníci mlčí a důvody pro to mohou být dva. První možností je, že se jedná o *ipsissima verba* Páně.<sup>98</sup> Je pravděpodobné, že pokud Marek pracoval se sbírkou Ježíšových výroků, podobnou Pramenu Q, nechtěl do Ježíšových logií nijak zasahovat, a to zvláště v případě že jim sám nerozuměl. Druhý důvod pak může být přesně opačný — na rozdíl od dnešního čtenáře byl evangelistovi i učedníkům význam metafory jasný a žádného dalšího vysvětlování nebylo třeba.

### 6.1 Sůl jako metafora moudrosti

Nabízí se tedy otázka, jak mohli metaforu chápat ti, jimž byla určena. Odpověď na ni se pokouší najít Wolfgang Nauck se ve své studii s názvem *Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship*. Na pomoc s porozuměním metafory si bere rabínské sbírky, které byly určeny pro učedníky zákoníků. První z nich je nekanonický rabínský traktát *Derech eret Zuta*. V tomto traktátu se nacházejí čtyři kratší pasáže, jež mohly vzhledem ke

---

<sup>96</sup> Viz. např. Mk 7,17 či Mk 4,13.

<sup>97</sup> Viz. Mk. 9,32

<sup>98</sup> Nebo také *ipsissima verba Christi* — Kristova nejvlastnější slova.

svému obsahu původně tvořit nezávislou sbírku, která byla v oběhu již za časů *Tanaím*,<sup>99</sup> což by znamenalo, že vznikly již během 2. století. Na začátku *Derech eret Zuta* čteme: [sc. učedníci] (*by měli být skromní a (pokorného) ducha, pracovití a slaní, (měli by) snášet urážky a být oblíbeni u všech lidí*). Jedná se tedy o jakýsi výčet ctností, jimiž by měli být farizejští učedníci nadáni. זריז znamená hebrejsky pilný či pracovitý, וממולח je zřídka užívané příčestí pu'al hebrejského slovesa מלח solit a mělo by být přeloženo jako *salem habere*, či přesněji osolit sebe sama. Jak je zřejmé, i tento výraz je nutné chápat metaforicky, protože jinak by celá věta postrádala smysl. Nejvýstižnějšími adjektivy se zdají být slova jako prozíravý, důvtipný, moudrý či bystrý, Nauck proto navrhuje chápat pokyn takto: Učedník zákoníků by měl být pracovitý a bystrý.

Stejná slova, jež jsou zároveň použita ve stejném pořadí, lze nalézt v talmudickém traktátu *Kidušin*. Rabín Jéhuda v něm říká: *Pokud je jeho syn pilný a slaný זריז וממולח, pak má při studiu Tóry přednost před svým otcem.*<sup>100</sup> Opakovaný výskyt těchto slov, a zvláště pak málo používaný tvar וממולח, nasvědčují, že tato slova patří k tzv. ustálenému a často používanému souhrnu pokynů pro učedníky Tóry, kteří se připravují na zkoušky. Konečně třetí pasáž, v níž se tato slova vyskytují ve stejném kontextu, se nachází v jiném nekanonickém traktátu, a to v *Kala rabati*. Úryvek, v němž tato slova najdeme, považuje Nauck za komentář k textu *Derech eret Zuta*, proto nepřekvapí, že na jeho začátku čteme táž slova jako v *Derech eret Zuta*. Poté však pasáž pokračuje a následuje zpřesnění: *a neměl by být jako hrnec na vaření, v němž není sůl*. I tento výrok je připisován rabínu Jéhudovi, z čehož Nauck vyvozuje, že Jéhuda používal זריז וממולח jako *terminus technicus*, který musel být v jeho době dobře znám.<sup>101</sup>

Nauck rovněž poukazuje na spojení soli s moudrostí, jež se uchovalo v jedné tradiční křesťní formulí západní církve, kterou najdeme v Gelasiánském sakramentáři.<sup>102</sup> Tato kniha byla sepsána pravděpodobně na přelomu 7. a 8. století a obsahuje tato slova: *Et post hanc orationem ponis sal in ore infantis et dicis: Accipe N.N. sal sapientiae propitiatus in vitam aeternam.*<sup>103</sup> Dle mého soudu je zde sůl ovšem spojena nejen s moudrostí, ale rovněž

<sup>99</sup> Období Tanaím trvalo přibližně od roku 10 do roku 200. Více viz <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14240-tanna'im-and-amora'im>

<sup>100</sup> Rabínský učenec, který žil v letech 220–299. Více viz SOLOMON, Norman. *The Talmud: A selection*, Penguin Books 2009, str. 349.

<sup>101</sup> NAUCK, Wolfgang. Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship, str. 166–168.

<sup>102</sup> Tamtéž, str. 170.

<sup>103</sup> A po této modlitbě vložíš do úst dítěte sůl a řekneš: „Přijmi sůl moudrosti, *milost* ve věčném životě“. Vlastní překlad.

s dalším aspektem, jenž je soli přisuzován, a to se schopností uchovávat, v tomto případě pro věčný život.

Nauckovy argumenty ve prospěch chápání soli jako moudrosti zní velmi přesvědčivě, zvláště přihlédneme-li ke skutečnosti, že jak v případě rabínských textů v *Derech erac Zuta, Kalla a Kid*, tak v případě Ježíšovy promluvy, se jedná o učení předávané přímo učedníkům a v nabádání ke slanosti lze tedy vidět určitou tradici. V samotném Markově textu ale přílišnou oporu nenajdeme, neboť s podobným požadavkem se už podruhé nesetkáme. Ježíš si sice několikrát povzdychne, že jsou učedníci nechápaví (Mk 4,13–20 podobenství o rozsévači) nebo si věci nepamatují (Mk 8,18–20), ale jinak své učení vcelku ochotně vysvětluje. Marek k tomu v kapitole čtyři dodává, že *bez podobenství* (jež měla pochopení usnadňovat) *k nim nemluvil, ale v soukromí svým učedníkům všecko vykládal*.<sup>104</sup>

## 6.2 Sůl jako metafora vědomí blížícího se Božího soudu

Dalším z možných výkladů je sůl jako vědomí nadcházejícího Božího soudu, jež má zabraňovat rozkolům ve společenství. Tento výklad najdeme například u Pokorného a dal by se volně parafrázovat ve smyslu *mějte na paměti, že se blíží Boží soud, a nemějte mezi sebou rozmlíšky*.<sup>105</sup> U Pokorného najdeme také určitou nadstavbu tohoto výkladu, kdy sůl jako vědomí Božího soudu nejen že dokáže zabraňovat rozkolům ve společenství, ale rovněž dokáže svět očišťovat. Otázkou ovšem je, zda by Marek takovou kompetenci učedníkům přisoudil. Ačkoliv je ve svém textu důsledně představuje jako ty, které si Ježíš vyvolil a jež vysílá jednat ve svém jménu, zároveň vcelku neúprosně líčí jejich pochybení, hašteření a také nedůvtipnost, která si vyžaduje dalšího Ježíšova soukromého vysvětlování.

Atraktivita výkladu soli jako vědomí blížícího se Božího soudu tkví dle mého názoru v tom, že na rozdíl od předchozího výkladu propojuje verš o soli s verši o pekelném ohni a kvůli absenci souvislosti si není třeba volat na pomoc teorii klíčových slov. Druhým, zásadnějším argumentem se mi však jeví to, že na rozdíl od vyzývání k moudrosti, jež přijmeme-li Nauckovu teorii, se vyskytuje v Markovu evangeliu jen jednou, a to právě v deváté kapitole, se o příchodu soudného dne (či jeho určitého typu) dozvídáme i na jiném

---

<sup>104</sup> Mk 4,34.

<sup>105</sup> POKORNÝ, Petr. Evangelium podle Marka, str. 177.



místě Markova textu. Tím místem je třináctá kapitola, v níž Ježíš sleví ze své obvyklé verbální úspornosti a vykreslí konec starého řádu do překvapivých detailů — kromě zemětřesení, hladomoru, lží proroků a andělů, kteří vyjedou do čtyř světových stran, dojde i ke zborcení jeruzalémského chrámu, svým způsobem poslední jistoty, již Židé, kteří přišli jak o deset ze svých kmenů, tak o své davidovské království, mají. Určitou souvislost se třináctou kapitolou by bylo možné vidět i v závěrečné Ježíšově výzvě *Co vám říkám, říkám všem: Bděte!*, obě výzvy by bylo možné číst ve smyslu *blíží se Boží soud, nespouštějte to ze zřetele*.

### 6.3 Sůl jako metafora přátelství

Třetím výkladem metafory soli, jímž bych se zde chtěla zabývat, je chápání soli jako určité sounáležitosti učedníků či přímo vzájemného přátelství. Na první pohled by se mohlo zdát, že první i druhá věta by v případě tohoto výkladu mohly v podstatě nabádat k témuž, nicméně Markus u této pasáže poukazuje na zajímavou skutečnost — verš zachovává klasické rozlišení HEAUTOI a ALLÉLOI, kdy první tvar se vztahuje k sobě samým a druhý k ostatním. V řeckém originále tedy čteme ECHETE EN HEAUTOIS HALA (*Mějte v sobě sůl*) a EIRÉNEUETE EN ALLÉLOIS (*a žijte mezi sebou v pokoji*).<sup>106</sup> Domnívám se, že první nabádání se tedy týká vztahů mezi shromážděnými učedníky, druhé pak vztahů ke všem ostatním. Zastáncem výkladu soli jako metafory přátelství je i Michael Lattke, jenž dělá jazykovou analýzu a na jejím základě navrhuje nový překlad verše Mk 13,50. Ten zní: *Mějte (Sdílejte) mezi sebou sůl a buďte spolu v pokoji. Přeložíme-li text tímto způsobem, říká Lattke, veškeré dohady o metaforickém významu soli ve verši Mk 9, 50 utichnou a všechny problémy týkající se spojení mezi solí a udržením míru se stanou pseudoproblémy*.<sup>107</sup>

Pro výklad soli jako přátelství a pevných vztahů mezi učedníky hovoří dle mého názoru skutečnost, že při tomto porozumění lze v textu vidět použití sendvičové metody. Tato technika je u Marka poměrně oblíbená a spočívá v tom, že se mezi jeden příběh vloží druhý, po jehož vyličení se vypravěč opět vrátí k příběhu prvnímu. Její učebnicový příklad najdeme u Marka v 11. kapitole. Zde Ježíš před příjezdem do Jeruzaléma prokleje fíkovník,

<sup>106</sup> MARCUS, Joel. *Mark 8–16: a new translation with introduction and commentary*, str. 693.

<sup>107</sup> LATTKE, Michael, Salz der Freundschaft in Mk 9:50c. In *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1984, vol. 75 (1–2), str. 44–59.

který neplodí. Potom následuje popis očištění chrámu, ze kterého vyhání směnárníky, prodavače i kupce, a následně se vyprávění vrátí zpět k prokletému stromu, jenž během jednoho dne dočista uschl. Vrátime-li se zpět k deváté kapitole a podíváme se na události v Kafarnaum, můžeme celý jejich průběh shrnout takto: Na začátku se Ježíš ptá učedníků, o čem uvažují, ale oni mlčí, protože se mezi sebou dohadovali, kdo je největší. Dostane se jim domluvy, která však nepadne na příliš úrodnou půdu, neboť hned v následující části si začnou stěžovat na jakéhosi neznámého vymítače, kterému v jeho počínání bránili, protože *s nimi nechodil*. Následuje další Ježíšova domluva a pak se učedníkům dostane varování před svody, doporučení vhodné prevence a nastínění pekelných útrap. Poté následují verše o soli zakončené výzvou *Mějte sůl v sobě a žijte mezi sebou v pokoji*. Budeme-li metaforu soli chápat jako výzvu přátelství, lze první část *Mějte sůl v sobě* chápat jako návrat k rozmíšce mezi učedníky a druhou *žijte mezi sebou v pokoji* jako návrat k části o cizím vymítačovi.

Proti teorii soli coby metafory přátelství hovoří skutečnost, že žádnou podobnou pobídku v Markově textu nenajdeme. Ježíš sice sám jde příkladem a boří všechny sociální hranice, když léčí malomocné, hoduje s celníky a přívětivě jedná i s dalšími marginalizovanými, ale k soudržnosti skupiny se nikde přímo nevyjadřuje. Učedníci se mezi sebou dohadují v kapitole devět, v níž se nemohou shodnout, kdo je mezi nimi největší, a potom rovněž v kapitole desáté. Zde vynesou Jan a Jakub Zabedeovi ambiciózní návrh, aby je Ježíš po svém vzkříšení nechal sedět jednoho po své pravici a druhého po své levici. Ježíš tuto žádost odmítne s tím, že není v jeho kompetenci organizovat zasedací pořádek v Božím království, nicméně o požadavku se dozvědí zbylí učedníci a vypukne rozmíška. Ježíš na ni reaguje stejně jako v případě hádky v Kafarnaum — vysvětlí jim, že kdo z nich by se chtěl stát největším, má se co nejvíce upozadit. Pro lepší pochopení ještě uvede sám sebe za příklad — nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sám sloužil. Apel je tedy dle mého soudu veden ke každému z nich jako k jednotlivci, méně už jako ke skupině, jejíž vzájemná soudržnost zde není nijak zvýznamněna, což ostatně platí i pro zbytek Markova evangelia.

### 6.35 Výroky o soli z perspektivy sendvičové metody

Sendvičová metoda je literární prostředek, který zpravidla spočívá v tom, že mezi jeden příběh či krátkou epizodu je vložen příběh jiný, jenž s ním (alespoň zdánlivě)

nesouvisí. V Markově textu se s ním lze setkat hned několikrát a lze jej graficky popsat schématem A-B-A: evangelista nejprve začne vyprávění, potom jej v určitém místě přerušit a vylíčí další příběh. Když tento skončí, vrátí se k tématu prvnímu a své vyprávění dokončí. Asi nejznámějšími Markovými sendviči jsou již zmíněný příběh o prokletí fíkovníku, do něž je vložen popis Ježíšova vyčištění jeruzalémského chrámu, a dále příběh o uzdravení Jairovy dcery, kterou přerušuje vyprávění o ženě, která trpěla krvetokem a odvážila se dotknout Ježíšova roucha.

Pohlédneme-li se po případných sendvičích ve starší literatuře, zjistíme, že v antických pramenech není o případy, kdy je jeden příběh přerušen druhým, nouze. James R. Edwards ve své studii *Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives* připomíná například vyprávění o Odysseově jizvě, jež se nachází v 19. zpěvu Odysseie.<sup>108</sup> Odysseus, hlavní hrdina Homérova eposu, se vrací po dvaceti strastiplných letech zpět na rodnou Ithaku. Záhy po svém návratu shledá, že je jeho manželka Pénélope obklopena sňatkuchtivými nápadníky, a proto se rozhodne pro předběžné ohledání situace. Přestrojí se za žebráka a jeho krytí je tak dokonalé, že jej nepozná ani vlastní manželka. Poznává jej naopak jeho věrný pes, a také služebná Eurykleia. Ta připraví na Pénélopin pokyn neznámému žebrákovi lázeň a během ní si všimne jizvy, díky níž svého pána identifikuje. V tomto okamžiku je hlavní linie Odysseova příběhu přerušena a čtenář (posluchač) se dozvídá o tom, jak hlavní hrdina k jizvě přišel. Kromě vylíčení boje s kancem, který Odysseovi ránu způsobil, dojde i na popis Odysseovy návštěvy u jeho strýce a bratranců a dozvíme se, komu vděčí za své jméno.<sup>109</sup>

Podobnou odbočku najdeme i v Iliadě v patnáctém zpěvu, kdy na hořící loď vstoupí Myrmidoni, tedy Achilleovi vojáci. V tomto okamžiku Homér přerušit vyprávění, a než se vrátí zpět k popisu bojové scény, představí pět vůdců Achilleových oddílů včetně jejich původu, a také popíše myrmidonskou bojovou taktiku včetně toho, kolik na každé z padesáti lodí sedělo mužů u vesel.<sup>110</sup>

Nahlédneme-li do Starého zákona, připomíná Edwards, najdeme i zde vložené příběhy, jejichž uspořádání se podobá Markově sendvičové technice.<sup>111</sup> Asi nejlepším

---

<sup>108</sup> EDWARDS, James R. *Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives*. In *Novum Testamentum*, 1989, vol. 31 (3), str. 193–216.

<sup>109</sup> HOMÉROS. *Odysseia*, str. 338–340.

<sup>110</sup> HOMÉROS. *Ilias*, str. 299–300.

<sup>111</sup> EDWARDS, James R. *Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives*, str. 201.

příkladem je příběh Ozejáše a Gomery v knize Ozejáš a slavné vyprávění o Davidovi a Bat-šebě z první knihy Samuelovy. Král David zatouží po krásné Bat-šebě, která je však ženou jeho velitele Urijáše. To však pro Davida nepředstavuje větší překážku, proto k sobě Bat-šebu povolá a sdílí s ní lože. Když mu následně jeho nová milenka vzkáže, že je v očekávání, David se nejprve pokusí lstí přimět Urijáše, jenž je toho času na bitevním poli, aby se svou ženou také ulehl. Jelikož Urijáš odmítne hodovat a veselit se se svou ženou, zatímco jeho spolubojovníci táboří v poli, a Davidova lest tak nevyjde, sáhne král po drastičtějším řešení: rozkáže, aby byl Urijáš nasazen do nejtuzšího boje tak, aby v něm našel smrt. Když se tak stane, Bat-šeba si nad smrtí svého muže nejprve zoufá, ale jakmile pomine období smutku, David ji povolá do svého domu a pojme ji za manželku.

Zdá se, že Davidovi jeho zlý čin projde, pak však na scénu vstoupí prorok Náthan. Náthan, jehož k Davidovi poslal sám Hospodin, předstoupí před Davida a bez dalších okolků se pustí do líčení zdánlivě nesouvisejícího podobenství. Ve městě žijí dva muži, boháč a chudák, boháč má mnoho skotu, chudák nemá než jednu ovečku, s níž se dělí o skývu chleba, nechá ji pít ze svého poháru, dokonce ji nechává spát na svém klíně. Jednoho dne přijde však k boháčovi host, a ten místo aby jej pohostil masem některého ze svých četných zvířat, uzme chudákovi ovečku a připraví z ní hostinu. Král David po vyslechnutí příběhu vzplane prudkým hněvem. Chamtivého boháče nazve synem smrti a nařídí, že ovečku je třeba chudákovi čtyřikrát nahradit. Vtom ovšem dojde k nečekanému zvratu, když Náthan Davidovi řekne *Ty jsi ten muž!* a následně mu zprostředkuje Hospodinův náhled na jeho zlý čin. David bude potrestán smrtí narozeného dítěte, dostane se mu ale i milosti v podobě narození dalšího syna. Vsuvka s Náthanem zde plní důležitou roli, neboť David se díky ní dozvídá, jaký náhled má na celou věc Hospodin, a umožňuje mu (a zároveň s ním i čtenáři) pochopit vyústění příběhu i celý příběh jako takový.

Určité precedenty Marek při sepisování svého evangelia měl, není to však tak jednoduché, jak se na první pohled může zdát. U Homéra sice jde o vložené texty, ale vyličené části děj přerušují a nijak jej neinterpretují. U Davida a Bat-šeby sice vložený příběh pomáhá pochopení příběhu hlavního, ale narozdíl od Markových sendvičů jde o záměrnou vsuvku, která přímo navazuje na hlavní dějovou linii.

Tím se dostáváme k důležité otázce, kdy lze u Marka mluvit o sendvičovém textu. Na to není jednoduchá odpověď, protože v tomto ohledu nevládne mezi novozákonními badateli úplná shoda, nicméně alespoň o některých kritériích sendvičového uspořádání

panuje vědecký konsensus. První podmínkou je, že by se mělo jednat o dva spojené příběhy, které lze zapsat ve schématu A-B-A. Další dvě obvyklá kritéria jsem již naznačila: vložená část by neměla děj přerušit a zároveň by měla nějakým způsobem napomoci interpretaci hlavního příběhu. *Řečeno jazykem medicíny*, píše Edwards, *transplantovaný orgán oživí hostitelský materiál*.<sup>112</sup> Vloženou část by zároveň měl tvořit příběh samostatný, nemělo by se jednat o jeho rozšíření, jako tomu je v případě Davida a Bat-šeby. Část badatelů stanoví i další kritéria — Marcin Moj ve své studii *Sandwich Technique in the Gospel of Mark* například udává, že v „klasických“ sendvičích nejsou kromě Ježíše žádné další osoby z vyprávění A zmíněny ve vyprávění B a typická je rovněž zdánlivá absence spojení mezi oběma příběhy.<sup>113</sup>

Z toho vyplývá, že ani pokud jde o počet sendvičů v Markově evangeliu, nejsou komentátoři jednotní. Donahue a Harrington vyjmenovávají sedm výskytů,<sup>114</sup> Moj uvádí šest klasických sendvičů a tři další, jež splňují jen některá kritéria.<sup>115</sup> Edwards hovoří o pěti obecně uznávaných sendvičích, mezi něž počítá příběh o ženě s krvácením vložený do příběhu o uzdravení Jairovy dcery, vyslání Dvanáctky a mučednickou smrt Jana Křtitele, Prokletí fíkovníku a vyčištění chrámu, zradu Ježíše a pomazání v Betánii a konečně příběh o Ježíšovi, jeho příbuzných a Belzebulovi. Dále zmiňuje další čtyři líčení v Markově evangeliu, jež vykazují určité sendvičové charakteristiky. Těmi jsou: předpovědi zrady a Markovo vyprávění o večeři Páně, Petrovo zapření a Ježíšův soud před sandhedrinem, příběh o ženách a Josefu z Arimatie a podobenství o rozsévači a jeho výklad.

Může se tedy v případě veršů o soli, pokud je budeme chápat jako výzvu k soudržnosti, jednat použití o sendvičové metody? Dle mého soudu to možné je. Schéma A-B-A lze v uspořádání textu zahlédnout — motiv rozmíšek mezi učedníky a nabádání k toleranci je vystřídán varováním před svody a vyličením pekelných útrap a na konci celé epizody v Kafarnaum se téma opět vrací k původní výzvě k pokoji. Vyličení epizody sice neodpovídá kritériu, že se musí jednat o samostatný vložený zdánlivě nesouvisející příběh, ale to neplatí ani pro vyprávění o vyslání Dvanáctky a smrti Jana Křtitele. Ve verši 6,12 čteme, že učedníci *vyšli, volali k pokání; vymítali mnoho zlých duchů*. V následujících verších stojí, že když o tom uslyšel Héródés, začal se bát, že vstal z mrtvých Jan, kterého dal

---

<sup>112</sup> EDWARDS, James R. Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives, str. 196.

<sup>113</sup> MOJ, Marcin. W. Sandwich Technique in the Gospel of Mark. In *The Biblical Annals*, 2018, vol. 8 (3), str. 363–377.

<sup>114</sup> DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, str. 28.

<sup>115</sup> MOJ, Marcin. W. Sandwich Technique in the Gospel of Mark, str 374–376.

setnout, a následuje vyličení, jak k tomu došlo. Souvislost mezi částí A a B je zde tedy zcela jasná. V ještě větší míře to můžeme vidět u „Edwardsova“ sendviče v podobenství o rozsévači a jeho výkladu ve verších Mk 4,1–20. Zde je téma totožné a děj se sice nejprve zprvu odehrává u moře a za přítomnosti zástupů (Mk 4,1) a poté někde v ústraní (Mk 4,10), ale o návratu zpět k moři se lze dovtípit až ve verši Mk 9,35 (*Téhož dne večer jim řekl: Přeplavme se na druhou stranu!*), přičemž domnělý sendvič končí již veršem 20. Požadavek zdánlivé absence spojení konečně nesplňuje ani příběh o Belzebulovi, Ježíšovi a jeho příbuzných, jak Ježíšova rodina zmíněná v úvodu, tak zákoníci, kteří se dostaví v části B, se domnívají, že Ježíš není při smyslech.

Dalším argumentem by mohlo být, že v líčení z Kafarnaum lze jen stěží vidět dvě odlišné epizody, neboť verše o soli, jež následují po varovné vsuvce o svodech, jsou velmi stručné a nelze je pokládat za završení příběhu. S takovou stručností se ale setkáme i u jiných sendvičů, například ve vyslání Dvanáctky a smrti Jana Křtitele, kdy po odvyprávění vložené epizody se k hlavnímu tématu vracíme už jen jednou větou *Apoštolové se shromáždili k Ježíšovi a oznámili mu všechno, co činili a učili.*<sup>116</sup>

Požadavek, aby vložená část nějakým způsobem osvětlovala hlavní dějovou linku, je v části o Kafarnaum dle mého soudu naopak splněn. Ježíšovi učedníci jsou svárliví, dohadují se mezi sebou a odhánějí od sebe ostatní, kteří vymítají zlé duchy v Ježíšově jménu (navíc očividně úspěšně). Vsuvka o tom, co si Ježíš myslí o těch, kdo svedou byť *jediného těchto z nepatrných, kdo v něj věří* ukáže jejich jednání v poměrně jasném světle.

#### 6.4 Metafora soli v ostatních novozákonních textech

Podíváme-li se na další výskyty slova sůl, slaný, solit aj. v Novém zákoně, zjistíme, že narozdíl od starozákonních textů jsou práce novozákonních autorů na tato slova vcelku skoupé. Se solí se kromě Markova textu setkáme ještě celkem čtyřikrát — v *Listu Koloským*, v *Matoušově evangeliu*, v *Lukášově evangeliu* a rovněž v Lukášových *Skutcích*, kde je ve verši 1,4 použito již zmíněné slovní spojení KAI SYNALIZOMENOS, které lze doslovně přeložit jako *když solili vespolek*.

---

<sup>116</sup> Mk, 6,30.

U Lukáše 14,34 čteme: *Dobrá je sůl. Jestliže však i sůl pozbude chuti, co jí dodá slanosti?* Podobně jako u Marka i u Lukáše najdeme sůl v místech, kde se hovoří o učednictví. Rozdíl je v tom, že Ježíš nemluví pouze ke svým učedníkům, ale k davu, jenž jej následuje.<sup>117</sup> Stojí za povšimnutí, že Lukášův Ježíš nepokládá za učedníky jen vybranou dvanáctku, ale (byť v negativním vymezení) otevírá tuto možnost i ostatním následovníkům.<sup>118</sup> Podobně jako u Marka je i zde zdůrazněno, že sůl je dobrá a že pozbude-li své chuti, těžko se najde něco, co by jí dodalo zpět slanosti. Změnou je spojka i (KAI), jež naznačuje, že když nic jiného, sůl by si měla chuť udržet. Následující verš se od Markovy verze výrazně liší a zní takto: *Nehodí se (sc. sůl) na pole ani na hnojiště: vyhodí se ven. Kdo má uši k slyšení, slyš.* Lukáš zde na rozdíl od Marka zdůrazňuje, že taková sůl je dokonale bezcenná, nedojde k užítku dokonce ani na hnojišti. Místo výzvy k pokoji pronesené k učedníkům se zde dostává všem zcela jasného varování, které míří na všechny přítomné. Vzhledem ke kontextu celé kapitoly je lze číst tak, že nic jako polovičaté následování Ježíše nepřichází pro toho, kdo se chce stát jeho učedníkem, v úvahu. Kdo tak chce učinit, ten se musí zříct veškerého majetku i dosavadních sociálních vztahů — otce, matky, dokonce i sám sebe, pokud to neudělá, bude neúčinný stejně jako sůl bez chuti a *vyhodí se ven*. Verš končí výzvou ke slyšení, jež umocňuje Ježíšův apel na posluchače.

Co je tedy u Lukáše sůl? V řečtině je ve verši o pozbytí chuti výraz ΜΟΡΑΝΘΗ, který znamená doslova „stane se pošetilou“.<sup>119</sup> Přihlédneme-li ale ke kontextu celé kapitoly, zdá se, že Lukášovi jde spíš o jakousi ryzost, opravdovost, či plné odhodlání, bez něž není snaha o následování ničím než hloupou pošetilostí.

Evangelista Matouš mluví o soli v páté kapitole a jeho slova znějí takto: *Vy jste sůl země; jestliže však sůl pozbude chuti, čím bude osolena? K ničemu již není, než aby se vyhodila ven a lidé po ní šlapali.* Celý výjev se odehrává při kázání na hoře a výroky o soli následují bezprostředně po sérii blahoslavenství.<sup>120</sup> U Matouše dle mého soudu není jisté, zda adresáty promluvy jsou všichni Ježíšovi následovníci, nebo jen dvanáctka učedníků.

---

<sup>117</sup> Lk 14,25: *Šly s ním veliké zástupy; obrátil se k nim a řekl:*

<sup>118</sup> Viz např. Lk 14,25: *Kdo přichází ke mně a nedovede se zříci svého otce a matky, své ženy a dětí, svých bratrů a sester, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem, Lk14,33: Kdo nenese svůj kříž a nejde za mnou, nemůže být mým učedníkem a další.*

<sup>119</sup> JOHNSON, Luke Timothy, HARRINGTON, Daniel J., ed. *Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, str.249.

<sup>120</sup> Formulace určité životní moudrosti, jež popisuje cestu vedoucí k dobrému naplnění života.

Blahoslavenství jsou většinou spojována právě s kázáním na hoře, jež zachycuje Matouš, setkáme se s nimi ale také u Marka. Příkladem blahoslavenství je např. verš Mt. 5,7: *Blaze milosrdným, neboť oni dojdou milosrdenství.*

První dva verše totiž zní: *Když spatřil zástupy, vystoupil na horu; a když se posadil, přistoupili k němu jeho učedníci. Tu otevřel ústa a učil je.* Vodítko neskýtají ani nastíněné okolnosti, neboť není jisté, zda zástupy Ježíše na horu následovaly, či zda se tam Ježíš s učedníky uchýlil do ústraní. S ohledem na obsah blahoslavenství mohou opět platit obě možnosti. Buď se Ježíš obrací k davu, protože těch, které blahoslaví (chudých duchem, pronásledovaných a bažících po spravedlnosti), je v zástupu jistě mnoho, nebo se může jednat o určité domlouvání učedníkům. Matouš sice na rozdíl od Marka nezmiňuje spory mezi učedníky, ale i zde jsou vyzdvižováni utlačovaní a nepatrní, a to podobným způsobem, jako je tomu u Marka v kapitole devět. Určitou nápovědu ohledně toho, komu jsou slova určena, může poskytnout změna mluvnické osoby, která přijde s jedenáctým veršem. Zde už nečteme *blaze těm*, ale *blaze vám* a u druhé osoby zůstane Matouš až do konce kapitoly. To můžeme přičíst buď Matoušově stylistické neobratnosti, nebo, jak navrhuje ve svém komentáři k *Evangelium podle Matouše* Jiří Mrázek,<sup>121</sup> skutečnosti, že do verše deset mluvil Ježíš k učedníkům o zástupu, zatímco od verše jedenáct se jeho slova týkají přímo jich.

Ať už Matoušův Ježíš směřuje slova o soli k učedníkům, nebo zástupu, jisté je, že prvnímu verši o soli dává evangelista jiný význam. Zatímco u Marka a Lukáše je pouze konstatováno, že sůl je dobrá, zde se Ježíš obrací přímo k oslovovaným a říká jim *Vy jste sůl země*. A následky při ztrátě slanosti jsou ještě horší než u Lukáše — bezcenná sůl bude nejen vyhozena ven, ale lidé po ní budou dokonce šlapat.

Nicméně ani od Matouše se nedozvídáme, k čemu je zemi potřebná (dosud slaná) sůl. Lze se setkat s výkladem, že Ježíšovi následovníci by měli nějakým způsobem dodávat světu chuť a činit jej stravitelným, jako by svět bez jejich působení byl chuti mdlé a nevýrazné. V podobném duchu se nese výklad, že Ježíšovi následovníci mají podobně jako sůl jakousi očistnou funkci a dokážou zabránit úplnému zkažení světa. Problém tohoto čtení vidím v tom, že Matouš nehovoří o zkáze světa či země, ale soli, a jsou to tedy učedníci, jimž hrozí vyhození ven či pošlapání. Ač se pošlapání nám může jevit jako podstatně přívětivější osud než případná zkáza, pro Matoušovy čtenáře to mohlo platit přesně naopak, neboť pošlapání bylo znakem nejhoršího možného ponižení. Zahynout byla jedna věc, ale být k tomu ještě pošlapán byl osud mnohonásobně horší.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2011. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, str. 61.

<sup>122</sup> Viz např. Izajáš 14, 19: *Ale tebe pohodili mimo hrob jak ohavný výhonek; jsi jako šatem přikryt zavražděnými, porubanými mečem, svrženými do kamenité jámy, jsi jak pošlapaná mršina* nebo 2. kniha Samuleova 22,43 *Roztluču je, budou jako prach země, pošlapu a podupu je jako bláto ulic*



Zajímavou teorii předkládá ve svém komentáři *Matthew: a commentary on his literary and theological art* Gundry, když připomíná, že sůl byla v malém množství používána jako hnojivo a že tak jako sůl byla hnojivem pro zemi, respektive půdu, měli by učedníci svým působením zúrodnit svět lidí.<sup>123</sup> Ačkoliv je přirovnání učedníků k hnojivu poněkud neuctivé, domnívám se, že Gundry je možná nejbliže pravdě. Výrok o soli přichází po sérii blahoslavenství a bezprostředně po něm následuje řeč, v níž Ježíš říká, že učedníci jsou světlo světa, které má svítit před lidmi.<sup>124</sup> Po blahoslavenství těch nejubožejších z ubohých a po nabádání k radosti i v nejtěžších okamžicích přichází připomenutí, že nic není trvalé a samozřejmé a že ani není možné se schovávat někde v ústraní, ale naopak je třeba být ostatním stále na očích. Co víc, je třeba jednat tak, aby *ostatní vzdali slávu vašemu otci a nebesích*. Domnívám se proto, že sůl je u Matouše metaforou pro šíření křesťanského poselství.

Se slovem sůl se dále setkáme i v *Listu Koloským* v šestém verši závěrečné čtvrté kapitoly. Nemusí to být na první pohled patrné, protože v některých českých překladech je použito adjektivum *určitý*. To je příklad i *Českého ekumenického překladu*, kde čteme: *Vaše slovo ať je vždy laskavé a určité; ať víte, jak ke komu promluvit*. Jiný překlad přináší *Bible: překlad 21*, kde autoři slovo sůl zachovali a celý verš přeložili takto: *Vaše slova ať jsou vždy vlídná a ochucená solí, ať víte, jak máte mluvit s každým člověkem*. V řeckém originále stojí slovní spojení HALATI ERTYMENOS, což doslovně přeložené znamená solí ochucený. *List Koloským* byl až do relativně nedávné doby považován za nezpochybnitelný Pavlův list, je však možné, že vnikl až po Pavlově smrti a pochází z pera některého z Pavlových spolupracovníků.<sup>125</sup> Jeho adresáty mohou být buď členové koloské obce, již jsou zmíněni hned v úvodu listu, nebo se může jednat obecně o křesťany v Malé Asii různého sociálního postavení a pohanského původu, kteří byli vystaveni konfrontaci s většinovou společností i různými názory.<sup>126</sup> Požadavek slanosti se zde na rozdíl od předchozích třech výskytů nevztahuje k samotným adresátům, ale k jejich slovům, a lze jej dle mého soudu vyložit minimálně dvěma způsoby.

---

<sup>123</sup> GUNDRY, Robert H. *Matthew: A commentary on his literary and theological art*. Eerdmans Publishing Company, 1982, str. 75.

<sup>124</sup> Viz Mt 5,14–16: *Vy jste světlo světa. Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře. A když rozsvítí lampu, nestaví ji pod nádobu, ale na svícen; a svítí všem v domě. Tak ať svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali slávu vašemu Otci v nebesích*.

<sup>125</sup> RYŠKOVÁ, Mireia. *List Koloským*. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2018. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, str. 13.

<sup>126</sup> Tamtéž, str.38.

První možností je, že autor listu nabádá své čtenáře k tomu, aby mluvili s ostatními sice laskavě, ale s určitým důrazem. Jejich mluva má být sice vlídná, ale nesmí být nemastná neslaná, měla by mít určitý říz. Druhou možností je, že se zde naráží na spojení soli s moudrostí a jde tak o nabádání k jisté důvtipnosti. Tomu by odpovídal i konec verše *at' víte, jak ke komu promluvit*. Jak už jsem zmínila, adresáti dopisu byli vystaveni mnoha různým vlivům a je vysoce pravděpodobné, že se setkávali s lidmi s nejrůznějšími názory. V takovém prostředí bylo třeba vědět, jak s kým mluvit, a *ve styku s ostatním světem jednat moudře*.<sup>127</sup>

Na konec jsem si nechala slovní spojení KAI SYNALIZOMENOS, které se nachází ve Skutcích, ve čtvrtém verši první kapitoly. České překlady tohoto verše se poměrně různí. *Když s nimi byl u stolu, nařídil jim, aby neodcházeli z Jeruzaléma* najdeme v Českém ekumenickém překladu, *Když se s nimi sešel, přikázal jim: „Neopouštějte Jeruzalém.“* najdeme v *Bibli: překlad 21* a autoři *Bible kralické* nabízejí variantu *A shromáždív je, přikázal jim, aby z Jeruzaléma neodcházeli*.<sup>128</sup> Jak už jsem uvedla výše, doslovný překlad KAI SYNALIZOMENOS by mohl znít *Když solili vespolek*, význam se odráží v citovaných překladech. Společné solení může buď znamenat setkání, a to setkání přátelské, neboť jen při tom lze předpokládat společné sdílení soli, a tudíž pokrmu (sůl činí pokrm požitelným), nebo může znamenat přímo společné stolování. Domnívám se, že autor se k tomuto termínu mohl uchýlit pro to, aby zdůraznil skutečnost, že Ježíš byl vzkříšen a je živý, a to živý do té míry, že se svými učedníky nejen hovoří, ale také s nimi stoluje: nejde jen o to jídlo, ale o požitek z jídla. V obou případech je zde sůl symbolem sdílení, přátelských vztahů a soudržnosti.

---

<sup>127</sup> Kol 4,5: *Jedněte moudře ve styku s okolním světem*

<sup>128</sup> *Bibli svatá, aneb, Všecka svatá písmena Starého i Nového zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613*. Praha, Církevní nakladatelství, 1957, str. 393.

## 7. ZÁVĚR

Za nejasností Ježíšových výroků o soli, jak je najdeme v Markově evangeliu, stojí dle mého mínění dva hlavní důvody. Ten první a zcela zřejmý je, že se jedná o velice krátké, stručné verše, k nimž evangelista nepřipojil žádný komentář. První možností, proč Marek tyto výroky nevysvětlil, a to že jejich význam byl tehdejšími čtenáři zcela jasný, jsem se zabývala v části Sůl jako metafora moudrosti. Zde bych se se ještě chtěla krátce zamyslet nad možností druhou, a to, že si evangelista jejich významem nebyl sám jistý a nechtěl do nich zasahovat, neboť se domníval, že se jedná o *ipsissima verba* Páně, skutečná Ježíšova slova. Pro podporu této teorie hovoří za první skutečnost, že tyto výroky najdeme ve dvou dalších synoptických evangeliích, a za druhé, a to dle mého soudu především, způsob, jakým s nimi jejich autoři pracují.

Lukáš stejně jako Marek řadí slova o soli na konec kapitoly, i u něj minimálně na první pohled nijak nenavazují na předchozí verše, v nichž se Ježíš obrací k učedníkům. Zároveň i zde se zničehonic dozvídáme, že sůl je dobrá a že neslaná sůl je bezcenná. Oproti Markově textu končí Lukáš výzvou *Kdo má uši ke slyšení, slyš*. Tuto výzvu najdeme i Marka hned na třech místech, a to ve verších 4,9; 4,23 a 7,16, nenalézá se ale v blízkosti výroků o soli. U Marka lze zařazení výroků o soli zdůvodnit použitím klíčových slov, to ale u Lukáše chybí, žádné podobné propojení s předchozími verši u něj nenajdeme. Je samozřejmě možné, že se Lukáš od Marka takzvaně „opisoval“, to ale neodpovídá skutečnosti, že dění ve zbytku kapitoly se od Markova líčení výrazně odlišuje a že Lukáš kapitolu zakončuje výzvou, jež u Marka chybí. Lukášovy výroky o soli svou strohostí a nejednoznačností kontrastují s textem zbytku kapitoly a jejich připojení působí až násilným dojmem, jako by je poněkud bezradný evangelista potřeboval někam zapracovat a z nedostatku jiných možností je s ohledem na tradici umístil za pasáže určené učedníkům. Důvodem, proč se Lukáš k takovému lehce zoufalému kroku rozhodl, může dle mého názoru být právě skutečnost, že tyto obtížně uchopitelné výroky mohly být součástí nám nedochovaného souboru Ježíšových logií.

I evangelista Matouš považuje výroky o soli důležité, ale narozdíl od Lukáše je zásadním způsobem přeznačuje, když Matoušův Ježíš své následovníky nazývá *solí země*. Matouš rovněž za verše o soli přidává analogické prohlášení *vy jste světlo světa*. Toto prohlášení pak dále rozvádí, což na jednu stranu může sloužit jako určité vodítko, jak veršům o soli rozumět, ale zároveň to ještě více staví do popředí skutečnost, že výrokům o soli se podobného rozvedení nedostalo. Matouš si tedy počíná více kreativně — jeho záměr zahrnout nesouvisející výroky o soli do evangelia není tak očividný a z obtížného zápasu vychází snad o něco lépe než Lukáš, přesto se dle mého soudu nelze zbavit dojmu, že i jemu působila slova o soli nemalé obtíže. Pokud se je přesto rozhodl do svého textu zahrnout, měl pravděpodobně dobrý důvod se domnívat, že se jedná o skutečné Kristovy výroky.

Druhým důvodem, proč jsou výroky o soli tak nejednoznačné, je univerzálnost jejího použití. Jak jsem se ve své práci mimo jiné pokusila ukázat, sůl byla důležitou součástí lidské kultury již od starověku. Používala se nejen pro koření pokrmů a konzervování, ale také pro uchovávání těl zemřelých, dále jako hnojivo a dezinfekční prostředek a již od antiky docházela uplatnění také při liturgických rituálech. Tato různorodost jejího použití se odráží i v množství a rozličnosti metafor, které s ní jsou spojeny — sůl může nabýt negativního významu a posloužit jako metafora pro působení příkoří či bolesti, stejně tak se ale může stát metaforou pro přátelství, soudržnost, moudrost a důvtip.

Pokud jde o samotnou metaforu soli, lze říci, že přiměřené a dobře obhajitelné jsou všechny tři výše představené výklady. Se solí coby metaforou moudrosti, jak ji chápe například Nauck, se lze setkat jak v rabínském traktátu *Derech erez Zuta* ze druhého století, tak v talmudickém traktátu *Kidušin* a rovněž v nekanonickém traktátu *Kala rabati*. Známe rovněž adjektivum ANALISTOS (neslané), jenž ve smyslu pošetilé použil ve třetím století skeptický filosof Timón. Třetí pomyslnou oporou pro chápání soli coby metafory moudrosti může být slovní spojení HALATI ERTYMENOS (solí ochucená) v *Listu Koloském*, které lze při určitém čtení rovněž chápat jako nabádání k moudrosti.

Pro výklad metafory soli jako vědomí blížícího se Posledního soudu hovoří skutečnost, že o eschatonu Ježíš hovoří i na jiném místě Markova evangelia, a to poměrně obsáhle. Navíc při tomto výkladu dává zařazení veršů o soli za výroky o pekelném ohni velice dobrý smysl. Zajímavé propojení obou výkladů najdeme v Nauckově studii, jenž ve svých úvahách, o jaký typ moudrosti by se mohlo jednat, navrhuje moudrost eschatologickou

— sůl by pak představovala typ moudrosti, díky níž by následovníci věděli, jak v období eschatonu jednat.

Přesto se mi jako nejpravděpodobnější jeví možnost, že sůl v Markových verších slouží jako metafora přátelství a svornosti. Prvním důvodem je skutečnost, že se soli coby symbolem přátelství, dohody a dobrých vztahů se lze setkat už ve Starém zákoně — o smlouvě soli či smlouvě stvrzené soli jsou zmínky v knize Numeri, Leviticus i ve druhé knize Paralipomenon. Tento význam odráží i již citované Lukášovo KAI SYNALIZOMENOS, použité ve smyslu sdíleného stolování, a dodnes udržovaný židovský zvyk vkládání šabatového chleba do soli, kterým se obnovuje smlouva s Hospodinem.

Druhým podpůrným argumentem je, že nabádání ke svornosti, jímž je scéna završena, zde dává velmi dobrý smysl. Hašteření učedníků je popsáno nejen v dalších částech Markova evangelia, ale i přímo v líčení událostí v Kafarnaum, ostatně důvodem Ježíšovy promluvy k učedníkům je nejen zahánění neznámého exorcisty, ale také vzájemná rozepře učedníků. Po odbočce, v níž jsou vylíčeny pekelné útrapy čekající na provinilce, je tak návrat k jádru problému více než logický. Popis událostí a Ježíšovy promluvy v Kafarnaum jistě nelze pokládat za sendvič klasického typu, jako je například slavný příběh o fíkovníku a chrámu, v němž jasně figurují dva odlišné příběhy. To však neznamená, že Marek při sepisování a uspořádávání dění v Kafarnaum nevyužil stejné metody a nevedl jej stejný záměr. Přijmeme-li myšlenku, že i zde evangelista zvolil sendvičové uspořádání, jsou zdánlivě nesouvisející výroky o soli, rozumíme-li jim jako výzvě k soudržnosti, na konec celé epizody umístěny ze zcela jasných a pochopitelných důvodů.

Konečně čtení první části výroku 50b ECHETE EN HEAUTOIS HALA (*Mějte v sobě sůl*) ve smyslu *udržujte mezi sebou přátelské vztahy* podle mého mínění nejlépe rezonuje s jeho pokračováním EIRÉNEUETE EN ALLĚLOIS (*a žijte mezi sebou /ve smyslu s ostatními/ v pokoji*). Mezi oběma výzvami je použita slučovací spojka KAI, jež může napovídat, že udržovat přátelské vztahy uvnitř komunity je stejně důležité jako být v míru s těmi, kdo jsou mimo ni. A to je možná aktuálnější, než jak se při letném čtení může zdát.

## 8. BIBLIOGRAFIE

### 8.1 Primární prameny

*Biblií svatá, aneb, Všecka svatá písmena Starého i Nového zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613.* Praha, Církevní nakladatelství, 1957.

*Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): podle ekumenického vydání z roku 1985.* Praha: Zvon, 1991.

*Bible: překlad 21. století.* Praha: Biblion, 2019.

*Spisy apoštolských otců.* Praha: Kalich, 1986.

HOMÉROS. *Ilias.* Praha: Odeon, 1980.

HOMÉROS. *Odyseia.* Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1956.

EUSEBIOS. *Církevní dějiny (Ecclesiastica historia).* Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1988.

EIRÉNAIOS Z LYONU. *Patero kněh proti kacířstvím s některými dodatky.* Praha: Kněhtěškárna Cyrillo–Methodějská, 1876.

### 8.2 Sekundární literatura

BARTOŇ, Josef. *Století moderního českého biblického překladu (1909–2009),* Praha: Centre for Classical Studies at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, 2010.

BERGER, Rupert. *Liturgický slovník.* Praha: Vyšehrad, 2008.

- BEST, Ernest. Mark's Preservation of the Tradition. In TELFORD, William (ed.). *The Interpretation of Mark*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995, str 153–168.
- CARUSI, Cristina. Salt and Fish Processing in the Ancient Mediterranean: A Brief Survey. In *Journal of Maritime Archaeology*, 2018, 13 (3), str. 481–490.
- COLLINSOVÁ, Adela Yarbrow. *Mark: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- ČERMÁK, František, HRONEK Jiří, MACHAČ Jaroslav. *Slovník české frazeologie a idiomatiky*. Praha: Leda, 2009.
- DONAHUE, John H. Mark: A Commentary on His Apology for the Cross by Robert Gundry. In *The Catholic Biblical Quarterly*, 1995, vol. 57 (2), str. 394–395.
- DONAHUE, John R. a HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Marka*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- DOWD, Sharyn. The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary by Ben Witherington. In *The Catholic Biblical Quarterly*, 2003, vol. 65 (1), str. 122–124.
- EDWARDS, James R. Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives. In *Novum Testamentum*, 1989, vol. 31 (3), str. 193–216.
- ERHART, Adolf. Nostratická teorie. In: KARLÍK Petr, NEKULA Marek, PLESKALOVÁ Jana (eds.), *CzechEncy — Nový encyklopedický slovník češtiny*, 2017, dostupné online na [https://www.czechency.org/slovník/NOSTRATICKÁ TEORIE](https://www.czechency.org/slovník/NOSTRATICKÁ%20TEORIE)
- FREEDMAN, David, Noel. *The anchor Bible dictionary 6-Volume prepack*. London: Yale University Press, 1992.
- GRIFFITH-JONES, Robin. Mark: A Commentary by Adela Yarbrow Collins. In *The Catholic Biblical Quarterly*, 2013, vol. 75 (1), str. 146–148.
- GUNDRY, R. H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1993.
- GUNDRY, Robert H. *Matthew: A commentary on his literary and theological art*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1982.
- JEREMIAS, Joachim. *The parables of Jesus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1972.

- JOHNSON, Luke Timothy, *Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- KURLANSKY, Mark. *Salt*. New York: Penguin Books, 2003.
- LATTKE, Michael, Salz der Freundschaft in Mk 9:50c. In *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1984, vol. 75 (1–2), str. 44–59.
- MARCUS, Joel. *Mark 1–8: a new translation with introduction and commentary*. New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2007.
- MARCUS, Joel. *Mark 8–16: a new translation with introduction and commentary*. New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2009.
- MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2011.
- MOJ, Marcin. W. Sandwich Technique in the Gospel of Mark. In *The Biblical Annals*, 2018, vol. 8 (3), str. 363–377.
- NAUCK, Wolfgang. Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship. In *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology*, 1952, vol. 6 (2), str. 165–178.
- NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956.
- POKORNÝ, Petr. Problémy překladu bible. In *Listy filologické*, 2010, vol. 133 (1–2), str. 43–52.
- POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2016.
- REJZEK, Jiří. *Český etymologický slovník*. Voznice: Leda, 2001.
- RIEGER, František. *Slovník naučný, Díl VIII*. Praha: I. L. Kober, 1870.
- RYŠKOVÁ, Mireia. *List Koloským*. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2018.
- SCHADEWALDT, Wolfgang. Homérova básnická ontologie. In REZEK, Petr. *Mýtus, epos a logos: studijní texty*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1991, str. 27–47.



- SCHWEIZER, Edward. *The good news according to Mark*. Westminster: John Knox Press, 1970.
- TELFORD, Wiliam R. Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary by Joel Marcus. In *The Journal of Theological Studies*, 2002, vol. 53 (1), str. 191–196.
- TELFORD, Wiliam R. The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary by Ben Witherington. In *The Journal of Theological Studies*, 2002, vol. 53 (2), str. 637–642.
- THEISSEN, Gerd, *The Gospels in Context*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1992.
- VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2015.
- WITHERINGTON, Ben. *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001.