



EVROPSKÁ UNIE  
Evropské strukturální a investiční fondy  
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



## Doplňující materiál k přednáškám z Teologie Nového zákona

### ***Janovo evangelium - rétorika a teologie***

#### **1. Úvod k přednášce a její cíl:**

Janovo evangelium bylo sepsáno jako poslední z kanonických evangelií (snad v 90. letech 1. století) a bylo v kritickém bádání předchozích epoch považováno za text, který nenabízí primárně historické informace vztahující se k Ježíši Nazaretskému - bylo čteno optikou pozdní stylizace. Moderní bádání zejména pod vlivem Paula N. Andersona mění postoj k tomuto tématu a doceňuje řadu informací z historického a geografického hlediska, jež mohou mít vliv na profil „historického Ježíše“. Nedílnou součástí Janova evangelia je také rétorika a její nástroje, jež odpovídají době, což se týká zvláště práce s dialogy a ironií, které hrají roli také v rámci orality (a následně při posuzování role kulturní paměti). Právě na tyto rétorické aspekty se přednáška zaměřuje. Zároveň volně navazuje na předchozí tři přednášky věnované rétorice, socio-rétorice a aplikaci rétorické kritiky na Lukášovy texty Ježíšových podobenství.

#### **2. Doporučené online přednášky k tématu:**

<https://www.youtube.com/watch?v=71fOqLomzlk>  
<https://www.youtube.com/watch?v=ErefQks4eAM>  
<https://www.youtube.com/watch?v=e-XapdFQauQ>  
<https://www.youtube.com/watch?v=7RiMvPYEnvk>

#### **3. Doporučená literatura k tématu:**

\* T. Thatcher, S. D. Moore, *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Future of the Fourth Gospel as Literature* (Brill, Leiden 2008)

\* T. R. Hatina (ed.), *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels: Volume 4: The Gospel of John* (T & T Clark, London 2020)

#### **Text přednášky**

##### **Exkurs:**

##### **Rétorika a její funkce v antické společnosti**

Rétorika sehrála svou roli při vzniku novozákonních textů, a stejně tak ji plnila při jejich veřejném čtení a interpretaci v raně křesťanských komunitách. Od antiky až po baroko měla literatura za cíl posluchače/čtenáře pohnout (*movere*), poučit (*docere*) či potěšit (*delectare*), což byla triáda uznávaná v rétorice i poetice.<sup>1</sup> V Novém zákoně hraje rétorika funkční roli.

---

<sup>1</sup> Elias Torra, *Rétorika*, in *Úvod do literární vědy*, ed. Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang Struck and Michael Weitz (Praha: Herrmann & synové, 1999), 103-16, esp. 111. Original: *Einführung in die Literaturwissenschaft* (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1995).

Nejedná se o umělé vyzdobení textu figurami, neboť texty musí sledovat přirozenost a pravdivost,<sup>2</sup> čímž je do pozadí potlačena do určité míry i její funkce estetická, ač sama struktura řeči či dané formy je často nedílnou součástí argumentace.<sup>3</sup> Novozákonní texty jsou poměrně krátké kompozice, což se týká i jejich dílčích forem a musí navíc sledovat jistou pluralitu. Křesťanská shromáždění nejsou tvořena výhradně příslušníky vyšších či středních vrstev, jež jsou vzdělané, a křesťanský diskurs musí proto usilovat o maximální efektivnost v daných podmínkách. Dobové nástroje komunikace či argumentace, které navíc usnadňují pamatování obsahu a jsou běžné v praxi veřejného čtení, nemohou mít křesťanské písemnosti. Rétorické kvality novozákonních spisů nejsou stejnoměrné, vyniká zvláště list Galatským, po stránce rétorické struktury 1. list Korintským, vybrané pasáže z listu Římanům nebo 2. listu Korintským a řada míst i v dalších Pavlových listech, dále oba spisy Lukášovy, Kázání na hoře, ale zajímavý je také list Jakubův, list Židům či Zjevení Janovo, čímž seznam zdaleka není vyčerpán. Svým stylem, dialogy, ironií, prologem, prací se strukturou, časem i hrou se čtenářem/posлуhačem upoutá Janovo evangelium.<sup>4</sup>

Rétorické kvality zapracované do projevu, epištoly či příběhu umožňovaly působivější přednes, lepší zapamatování obsahu, výraznější prožitek posluchače z poslechu či vlastní četby, pomáhaly utvářet charakter a emoce literárních postav, o nichž byla řeč a působily na mysl i city publika. Účinek dosažený rétorikou působil při poslechu i na ty, co byli pouze příjemci veřejné četby nebo projevu, ač aktivně sami veřejné proslovy a texty nevytvářeli. V prostředí, kde se mísila oralita (negramotných) s diskursy a myšlením vzdělaných, kde se podstatné informace i zábavné historky šířily převážně ústním předáváním, jakož i rétoricky propracovanými listy nebo romány, k čemuž byl využíván také veřejný prostor, bylo vypravěčské umění rozšířeno i mezi těmi, co psaní neovládali, ale dokázali využívat řadu sofistických schémat ústní slovesnosti.<sup>5</sup> Autor/řečník dosahoval pomoci palety rétorických nástrojů výrazné stylizace a jedinečnosti svého líčení, dotvářel charakter prezentovaných postav a dodával tím svému diskursu při veřejném čtení na argumentační síle. *Rétoriku*<sup>6</sup> je proto možné definovat jako „umění přesvědčivé řeči“,<sup>7</sup> ale zároveň i jako „kvalitu uvnitř diskursu, pomoci níž chce řečník či pisatel uskutečnit své cíle“.<sup>8</sup> Nejedná se tedy pouze o disciplínu, jež nacházela své místo v soudních sporech a síních, na sněmech či při oslavných nebo smutečních projevech, popřípadě v rámci školních cvičení (*progymnasmata*).<sup>9</sup> Otázkou samozřejmě je, jaká byla běžná míra rétoriky v každodenním životě a jak přetvářel v prostředí orální kultury, kde příběhy či anekdoty kolovaly více ústní formou než písemnou, literární (písemný) záznam obsah ústní tradice nebo samotného

---

<sup>2</sup> Ibid., 110.

<sup>3</sup> Viz chiasmatické a koncentrické struktury textů starozákonních i novozákonních. Blíže Roland Meynet, *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*. (JSOTSS 256; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

<sup>4</sup> A. Reinhartz vnímá Janovo evangelium jako rétorický dokument: „In other words, the Gospel of John, no less than the letters of Paul, is a rhetorical document that is intended not only to narrate a story but to convince a specific audience of a particular position, and, even more that, to have a transformative impact on their communal life.“ Adele Reinhartz, *Forging a New Identity: Johannine Rhetoric and the Audience of the Fourth Gospel*, in *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology*, ed. J. Krans, B. J. Lietaert Peerbolte, P.-B. Smit, A. Zwiep (Leiden: Brill, 2013), 123-34, esp. 123.

<sup>5</sup> Blíže k tématu Walter J. Ong, *Technologizace slova* (Praha: Karolinum, 2006), 67-69, 71-79, 83-84. Original: *Orality and literacy. Technologizing of the Word*. (London: Routledge, 2004). K oralitě a rétorice také Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*. 2 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003; Vol. 1), 54-76.

<sup>6</sup> Slovo *rétorika* pochází z latinského *rhetorica*, jež má základ v řeckém termínu ῥητορία - veřejné řečnění, řeči; ῥητορεύω - býti řečníkem, veřejně řečniti. Václav Prach, *Řecko-český slovník* (Praha: Scriptorum, 1993). Pojem rétoriky pak zahrnoval jak teorii, tak praxi řečnictví. Blíže k teorii a definicím rétoriky Aristotele, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Newly Translated, with Introduction, Notes, and Appendices by George A. Kennedy (Oxford: Oxford University Press, 1991), 3-13, 28-30.

<sup>7</sup> Jan Lambrecht, „Rhetorical Criticism and the New Testament“, *Bijdragen* 501 (1989): 239-53, esp. 239.

<sup>8</sup> Quotations from George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984), 3. Jedna z mnoha Quintilianových definic charakterizuje rétoriku jako *bene dicendi scientiam* (*Institutio oratoria* 2.14.5, 2.15.38). Quintilian spojoval s rétorikou i další aspekty výchovy, a rétorická a mravní dokonalost náleží k sobě (*Institutio oratoria* 12.2), viz Torra, *Rétorika*, 108. Rétoriku v podání sofistů odsuzoval Platón a známé jsou jeho výroky, že rétor dokáže přesvědčit pouze nepoučený dav a rétorika je pouhá „zběhlost“. See Torra, *Rétorika*, 106 (*Gorgias* 459bc, 462bc). Další definice rétoriky viz Øivind Andersen, *Im Garten der Rhetorik. Die Kunst der Rede in der Antike* (Darmstadt: WBG, 2001), 21-22.

<sup>9</sup> Vice Roland F. Hock and Edward N. O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric*. Volume I. *The Progymnasmata* (Atlanta: SBL, Scholars Press, 1986). Burton L. Mack, *Anecdotes and Arguments: The Chreia in Antiquity and Early Christianity* (Claremont: The Occasional Papers, 1987).

příběhu.<sup>10</sup> Fixace tradovaného obsahu do písemné formy mohla měnit podobu rétoriky i roubovat obraz postavy (hrdiny) nebo příběhu do známých vzorů známých z tradice kulturní paměti.

Samozřejmě nelze předpokládat, že teorii rétoriky znal v době helénismu či v době římské téměř každý a běžný člověk (navíc řemeslník či zemědělec) cíleně zacházel s tropy nebo figurami. Podle A. D. Myers se jedná spíše o „kulturní kapitál“ římského hierarchického systému a praktikování rétorických zásad bylo demonstrací příslušnosti k svrchované a vzdělané aristokratické elitě společnosti.<sup>11</sup> Vzhledem k omezené vzdělanosti v nižších společenských vrstvách, kde byla většina obyvatel negramotná či nedisponovala literárním stupněm vzdělanosti,<sup>12</sup> a dokázala napsat třeba jen názvy svého zboží, se kterým obchodovala, ale již ne obsáhlý dopis, bylo aktivní užití rétoriky v každodenním životě velmi omezené. Praxe veřejného čtení a veřejného projevu však zasahovala při různých příležitostech všechny společenské vrstvy, a pravidelná byla v křesťanských či židovských shromážděních. Ve prospěch rétorických analýz novozákonního textu svědčí také fakt, že v době Ježíšově byla oblast Blízkého východu již více než tři sta let vystavena vlivu helénismu a díla Josepha Flávia i Filóna ukazují, že také židovské myšlení přejala rysy řecké kultury. V Sýrii i Palestině existovala řada gymnasií<sup>13</sup> a rétorické vzdělání zde tedy nemohlo být cizí. Přesto je realitou, že přinejmenším v prvních dvou staletích po Kristu byl výrazný rozdíl mezi vzdělanou elitou, která dokázala rétoriku užívat a zbytkem společnosti, v níž míra vzdělání značně kolísala.<sup>14</sup> Na straně druhé, ve 2. a 1. století před Kristem dochází k navýšení knižního fondu v Římě, roku 39 před Kristem je zde založena první státní knihovna a od Augusta dále o ni všichni císařové pečují.<sup>15</sup> Římské školství je zcela pod řeckým vlivem a jeho základním pramenem jsou řecké texty.<sup>16</sup> Z doby císaře Traiana však již pochází množství vytesaných nápisů, často neuměle vyrytých do kamenů, jež nepřímo dosvědčují, že pasivní i aktivní znalost četby a psaní byla rozšířena i v lidových vrstvách.<sup>17</sup>

Veřejné čtení textu nebylo snadnou záležitostí a vyžadovalo značný trénink. Dle E. Nordena se neodehrávalo v normálním konverzačním tónu, ale hlas měl zvuk, který připomínal dnešní divadelní či hudební představení.<sup>18</sup> Nahlas četli i čtenáři, kteří četli jen pro sebe.<sup>19</sup> Chybějící prostředky pro vizuální organizaci psaného textu, kdy se psalo bez přerušení slov,<sup>20</sup> pomáhala

---

<sup>10</sup> Ong, *Technologizace slova*, 69, 71-75. Rétorika podléhala během staletí módním trendům (např. *asianismus*) a nebyla i mezi vzdělanci stejně populární. Dnešní znalost helénistické rétorické teorie je do jisté míry závislá na latinských „rétorických teoreticích“ 1. st. před a po Kristu (zejména Cicero - 106-43 př. K. a Quintilian - 35-96 po K.). R. Dean Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Leuven: Peeters, 1999), 35-67, esp. 35-37.

<sup>11</sup> Alicia D. Myers, *Rhetoric*, in *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel*, ed. Douglas Estes and Ruth Sheridan (Atlanta: SBL Press, 2016), 187-203, esp. 192-93. B. Witherington popisuje posluchače starověkých historických prací (ke kterým mají blízko *Skutky apoštolů*) následovně: „Furthermore, the audience for such works was well-educated people of some social standing in the overwhelming majority of cases. In other words, they were first-century people who, with rare exceptions, will have had some rhetorical education at both the secondary and tertiary levels of schooling.“ Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998), 41-42.

<sup>12</sup> Chris Keith, *Jesus' Literacy: A Scribal Culture and the Teacher from Galilee* (London: Bloomsbury, 2013), 8-26, esp. 14-15.

<sup>13</sup> Quotations from James L. Kinneavy, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry* (Oxford: Oxford University Press 1987), 78, also 56-100. „If we can assume the presence of the ephebic training in the Greek cities of Palestine and its environs during the Hellenistic period, ... We know of the existence of *gymnasia* in some cities: Jerusalem, Kanawat, Gerasa, Ptolemaïs, Jericho, Philadelphia, Scythopolis, Damascus, Petra, Tyre, and Sidon.“

<sup>14</sup> Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1991), 30-46. Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Christian Texts* (New Haven: Yale University Press, 1995), 32-41, 231-37. Kennedy, *New Testament Interpretation*, 10.

<sup>15</sup> Gian Biagio Conte, *Dějiny římské literatury* (Praha: KLP, 2003), 507. Original: *Letteratura latina. Manuale storico dalle origini alla fine dell'impero romano* (Firenze: Le Monnier, 1996).

<sup>16</sup> *Ibid.*, 507.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 459.

<sup>18</sup> Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christus in die Zeit der Renaissance* (Stuttgart: Teubner, 1909, repr. 1958), 55-57. Tomu odpovídala i příprava ve škole. Abeceda byla memorována a důraz se kladl na fonetickou hodnotu písmen.

<sup>19</sup> Paul J. Achtemeier, „Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity“ *JBL* 109.1 (1990): 3-27. Když biskup Ambrosius četl mlčky, vyvolával tím rozpaky přihlížejících. *Ibid.*, 16-17.

<sup>20</sup> „Documents were written without systematic punctuation, without indications of sentence or paragraph structure, indeed without separation of the letters into individual words.“ *Ibid.*, 10./

překlenout praxe hlasitého čtení a organizace zvuková.<sup>21</sup> „Verbální stopy“, které, jsou-li slyšeny (nikoli viděny), pomáhaly čtenáři/posluchači orientovat se v ději i struktuře písemnosti.<sup>22</sup> Takovéto „verbální“ či „sluchové nebo orální stopy“ (techniky, efekty) lze popsat také v Novém zákoně a dotvrzují „ústní“ povahu sdílení obsahu v pozdní antice.<sup>23</sup> Posluchač, který se veřejného čtení účastnil, neměl před očima text a „analýzu“ argumentu musel v mysli učinit přímo, ze slyšené podoby a přirozeně se odvíjející argumentace při čtení svitku. „Linearita“ proto byla významnou kvalitou řeči (čtení) a schopný řečník (či předčítající) musel k tomuto faktu přihlídnout.<sup>24</sup> Zapamatovaný obsah byl stěžejní také pro následné předávání dále, což se dělo ústní formou, kdy samozřejmě docházelo k určitým odchýlkám, zkrácením, prodloužením a dodatečným výkladům. Užití určitých vzorců, modelů, figur, opakování, intertextuality, známých analogií či pojmů usnadňovalo fixaci obsahu, jeho zvýraznění i pamatování. Rétorika byla za takových okolností hodnotným nástrojem, který garantoval proces sdílení obsahu, dával formu a byl součástí kulturní paměti, v rámci níž se předávala z generace na generaci. Svou roli zde sehrává *topika*, která je spjata s oblastí rétoriky zvanou *inventio* („nalézání látky“),<sup>25</sup> ale také *memoria* a *imaginatio/phantasía*. Znalost míst (*topoi, loci*), kde lze nalézt argumenty, dává topice pojmenování.<sup>26</sup> Právě v této oblasti hledá řečník důkazy. Důkazy pak musí pohnout, probouzet sympatie či antipatie, čehož je možné dosáhnout pomocí odkazů na protikladné či analogické činy nebo postavy.<sup>27</sup> Přiblížení např. vášní řečníkem v soudním procesu samozřejmě není objektivní, ale je to záležitost intertextuality, díky níž adresáti rozumějí a poměřují řeč nebo kauzu v návaznosti na vlastní chápání vášní.<sup>28</sup> Tato oblast rétoriky nás nechává nahlédnout do oblasti antického vzdělávání, kde se na vyšších školách pěstovala kombinatorika a student nezpracovával jen reálná témata, ale také fiktivní a fantastické problémy nebo zadání.<sup>29</sup> K tomu potřeboval znát klasické autory, umět stylizovat, musel ovládat celé pole tradované kulturní paměti, mít fantazii a být doma v nejrozmanitějších *topoi*. Rétorika tedy souvisela s kreativitou, byla argumentativním i analytickým nástrojem, vstupovala do oblasti, které dnes říkáme teorie narativu, soupeřila s dialektikou, využívala nástroje etiky, intertextuality i předchůdce dnešní psychologie a nezabývala se jen řečí (či textem) jako produktem mysli a zažitých konvencí, ale i člověkem (řečníkem) a jeho světem. Bez promyšlené rétorické strategie a působivých vyprávěcích technik by postup evangelijních narativů světem pozdní antiky nebyl možný. Pouhé historicky spolehlivé, avšak po stránce formy deficitní informace bez možnosti dalšího převyprávění příběhu, by ve světě antiky zapadly. Pro náboženskou rétoriku je navíc typické, že staví více na autoritativních prohlášeních než na racionálním přesvědčení a neváhá hojně využívat paradoxu. Její hlavní zbraní tedy není oblast exaktního či nezpochybnitelného vědění nebo poznání, ale především oblast mínění. Přesto, že je rétorika kvalitou psaných textů, chápe problematiku komunikace spíše z perspektivy „mluvčí/posluchač“ než z pohledu „pisatel/čtenář“ a preferovanou je mluvená forma projevu.<sup>30</sup> Specifikem biblické rétoriky je vědomí povolnosti řečníka, který se stává nástrojem Boží vůle.<sup>31</sup>

#### Metodologický vývoj - rétorika a socio-rétorika

<sup>21</sup> Achtemeier připomíná, že např. Papias upřednostňoval ústní tradici evangelia před psanou (Eusebius, *Hist. eccl.* 3.39.4), 7. „Papia’s preference for oral accounts over written records is paralleled by numerous remarks of Seneca, a master epistolary artist of the first century, expressing similar preference for the spoken over the written word.“ /Ibid., 10./

<sup>22</sup> Ibid., 18-19, 22.

<sup>23</sup> Quotations from G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation*, 37. „The New Testament was intended to be received orally and abounds in repetition“. Termíny *verbal clues, aural/oral clues a acoustic echo* viz Achtemeier, „Omne Verbum Sonat“, 19-20, 27. Obdobně Ben Witherington, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 41: „Ancient historical works were meant to be heard primarily and read only secondarily, and this meant that considerable attention had to be given to the aural impression a work would leave on the audience.“

<sup>24</sup> Kennedy, *New Testament Interpretation*, 5.

<sup>25</sup> Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric* (Leiden: Brill, 1998), 119.

<sup>26</sup> Uwe Hebekus, *Topika/Inventio*, in *Úvod do literární vědy*, ed. Pechlivanos, Rieger, Struck and Weitz, 89-102, esp. 89, 94.

<sup>27</sup> Ibid., 94.

<sup>28</sup> Zatímco pro Aristotela je *topika* spjata s problémem, který je řečníkovi zadán (*quaestio*) a má dialektický charakter, pro Cicerona je více záležitostí „posledních otázek“ (*quaestiones infinitae*) a otázky ctností, plnění povinností, práva, užitku atd. Ibid., 94, 96.

<sup>29</sup> Ibid., 94-5.

<sup>30</sup> See Ian H. Henderson, „Rhetorical Determinacy and the Text“, *Semeia* 71 (1994): 161-172.

<sup>31</sup> Obdobný fenomén lze nalézt i u raných řeckých básníků, kteří věřili, že bohové hovoří skrze ně (Hésiodos, *Theogoniá*). Kennedy, *New Testament Interpretation*, 7-8.

Pojem *rétorická kritika* v oblasti biblické exegeze dnes nezastřešuje toliko přístup, jenž měl doplnit metodologické nedostatky *školy dějin formy*, jak to navrhoval ve svém programatickém projevu starozákoník J. Muilenburg<sup>32</sup> a jak metodiku hodlal doplnit K. Berger.<sup>33</sup> Nevycerpává se ani zpětnou aplikaci pravidel řecko-římské rétoriky či epistolografie, jak ji užívají A. N. Wilder, G. A. Kennedy, B. L. Mack, C. Clifton Black, H. D. Betz, R. Dean Anderson, C. J. Classen či D. A. Aune a další,<sup>34</sup> případně analýzou rétoriky hebrejské nebo „biblické“, jak ji vnímá R. Meynet.<sup>35</sup> Do metodiky rétorické kritiky se promítá řada specifických modifikací ve vnímání rétoriky, které rozvoj bádání na tomto poli (v oblasti literární vědy i filosofie) přinesl,<sup>36</sup> což se týká například „nové rétoriky“ Ch. Perelmana a L. Olbrechts-Tytecové,<sup>37</sup> kterou přijala řada biblistů včetně B. L. Macka. Soudobí interpreti však kombinují klasickou rétoriku s moderní či pojednávají rétoriku jako univerzální systém a pravidlům antické rétorické teorii se vymykají.<sup>38</sup>

O prosazení rétorické kritiky v novozákonní exegezi z perspektivy klasické řecko-římské rétoriky se významně zasloužil G. A. Kennedy, který se zapsal nejen svou instruktivní příručkou, ale také sporem s H. D. Betzem o typ rétoriky v listu Galatským.<sup>39</sup> Kennedy vychází z Aristotelova stanoviska, že rétorika je univerzální fenomén, aplikovatelný na všechny věky a společnosti, a rétorika je strukturovaný systém, který popisuje universální fenomén v řeckých termínech.<sup>40</sup> Druhým průkopníkem je B. L. Mack,<sup>41</sup> který je na jedné straně ovlivněn dílem C. Perelmana a L. Olbrechts-Tytecové, na straně druhé neztrácí ze zřetele hlediska klasické rétoriky a specifika biblických textů. Kromě analýz novozákonních látek upřel pozornost na *progymnasmata* a *chrie*, přičemž vně jeho zájmu nezůstala ani rétorika křesťanských počátků a metodologické úvahy ve vztahu k současnosti.<sup>42</sup> Inspirován *novou rétorikou*, vnímá Mack text jako sociální, historický a kulturní fenomén. Právě

---

<sup>32</sup> James Muilenburg, „Form Criticism and Beyond“, *JBL* 88 (1969): 1-18. Obecná charakteristika rétorické kritiky viz Dennis L. Stamps, *Rhetorical and Narratological Criticism*, in *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, ed. Stanley E. Porter (Leiden: Brill, 2002), 219-239. Yehoshua Gitay, *Rhetorical Criticism*, in *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*, ed. Stephen R. Haynes and Steven L. McKenzie (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 135-149. Také E. P. Sanders and Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (London: SCM Press, 1994), 240-251.

<sup>33</sup> Klaus Berger, *Rhetorical Criticism, New Form Criticism, and New Testament Hermeneutics*, in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 390-396.

<sup>34</sup> Kromě primárních pramenů poslouží jako přehled rétorických nástrojů také Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* (Leiden: Brill, 1998), David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (London: Westminster John Knox Press, 2003) a na problematiku figur Herbert Weir Smyth, *Greek Grammar* (Harvard University Press, 1920, 1956, Renewed 1984). R. Dean Anderson Jr., *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian* (Louvain: Peeters, 2000).

<sup>35</sup> Jak prezentoval svůj přístup k rétorické analýze R. Meynet, *Rhetorical Analysis*, 19-42.

<sup>36</sup> Blíže k rétorice 20. století viz Jiří Kraus, *Rhetoric in European Culture and Beyond*, (Prague: Karolinum Press, 2015), také Walter Jost and Wendy Olmsted ed., *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006) nebo Thomas R. Farrell, *Norms of Rhetorical Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993).

<sup>37</sup> Chaim Perelman, *The Realm of Rhetoric* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1982).

<sup>38</sup> Komentářem z poloviny 70. let, jenž dokazuje rozmanitost přístupů k rétorické analýze již v tomto období, je dílo R. C. Tannehilla, které se zaměřuje na „Kázání na hoře“. Autor preferuje rétoricko-estetické, jakož i literární aspekty textu a všímá si také psychologických a morálních hledisek, jež jsou aplikovatelné do světa moderního čtenáře. Robert C. Tannehill, *The Sword of his Mouth* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

<sup>39</sup> Kennedy, *New Testament Interpretation*, 144-151.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 10-11. Právě za takové vnímání rétoriky je G. A. Kennedy kritizován R. D. Andersonem, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, 30-31. První kapitola Kennedyho „rétorické příručky“ je nazývána „slabikářem“ rétorické kritiky (*New Testament Interpretation*, 3-38) a jeho exegetický postup v šesti krocích zmiňují mnohé slovníky, příručky i specializované práce. Také Kennedy, „An Introduction to the Rhetoric of the Gospels“, *Rhetorica* 1 (1983): 17-31.

<sup>41</sup> Blíže charakteristika jeho přístupu viz J. David Hester Amador, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament* (JSNTSS 174; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 128-180.

<sup>42</sup> Burton L. Mack, *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origin* (Fortress Press, Philadelphia 1988); Mack, *Decoding the Scripture: Philo and the Rules of Rhetoric*, in: ed. F. E. Greenspahn, E. Hilgert, B. L. Mack, *Nourished with Peace: Studies in*

přístup obou Belgičanů mu umožňuje přemostit mezeru mezi „textem“ a „historickým kontextem“.<sup>43</sup> Přínos této metody v paletě jiných přístupů vidí v tom, že umožňuje zacházet s novozákonnými texty jako literárními kompozicemi a dokumenty rané křesťanské sociální historie v jednom a tomtéž čase. Rétorická kritika tedy umožňuje číst text jak očima literárního kritika, tak sociálního historika, a zároveň tyto přístupy propojit.<sup>44</sup> Touto syntézou je rétorická analýza obohacena o řadu funkcí a není již omezena jen na pozorování estetických literárních objektů, na stylistickou kvalitu řeči a na efekty, které jsou takto vyvolány. Pozornost naopak věnuje „umění přesvědčit“, což bylo i primárním zájmem klasické rétorické tradice. V popředí se proto ocitá důraz na sílu argumentu a okolnosti řeči.<sup>45</sup> Právě identifikace nebo rekonstrukce „rétorické situace“ napomáhá zohlednění a vyhodnocení sociálního zasazení textu, což je dnes stále sledovanější důraz, který není cizí ani teorii narativu.<sup>46</sup> Třetím interpretem je W. Wuellner.<sup>47</sup> Jeho vnímání rétorické kritiky se zaměřuje především na „řeč“ (text), což upřednostňuje před hledisky „řečník“ (autor) či „posluchač“ (čtenář). Ve svých studiích ukázal, že omezení se pouze na tradiční pojetí rétoriky limituje užití dalších pramenů rétorické teorie i praxe, a text je důležité analyzovat jako „řeč“ nebo „argument“. Kromě preference „textu jako řeči“, je pro Wuellnerovy pozdější práce důležitý důraz na druh času ve vztahu k textu. Text je pro něj produktem „času psaní“ a následně zvláště „času čtení“, čímž se Wuellnerovo vnímání procesu čtení blíží moderní teorii intertextuality. V čase čtení, který je pro nás aktuální, interpret vyhodnocuje přesvědčovací sílu textu a opětovně ustanovuje kategorie autority i tradice, a to v pozitivním či negativním smyslu.<sup>48</sup> Těžiště se tímto přesouvá od kvality samotného textu (řeči) do hodnotového pole čtenáře – interpreta, tedy do kontextu současnosti.

Počátkem 90. let minulého století propukají snahy o přepracování rétorické kritiky do podoby, v níž bude patrný nový *modus operandi*,<sup>49</sup> který umožní zkoumat texty v jejich sociálním, kulturním, estetickém, historickém, politickém, ideologickém či psychologickém kontextu a do popředí se prosazují také spojitosti s poetikou vyprávění, narativem a jeho zpracováním. Nový analytický postup je utvářen v dialogu s četnými disciplínami, což ovlivňuje i užívanou terminologii. Cílem je rozvinout rétorickou kritiku do podoby komplexní interpretační analýzy, což zdařile činí například V. K. Robbins nebo E. Schüssler Fiorenzová.<sup>50</sup> To se však již očitáme v oblasti *socio-rétorické kritiky*, která není předmětem této studie.

## Hlavní část přednášky

### 1. Janovo evangelium optikou antické rétoriky a teorie narativu

#### 1.1 Rétorika a narativ

---

*Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel* (Chico: Scholars Press, 1984), 81-115; Mack, *Anecdotes and Arguments: The Chreia in Antiquity and Early Christianity* (Claremont: The Occasional Papers, 1987).

<sup>43</sup> Hester Amador, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament*, 133.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 135-136. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, 31.

<sup>46</sup> Více Richard E. Vatz, „The Myth of the Rhetorical Situation“, *Philosophy & Rhetoric* 6 (1973): 154-161. K. E. Wilkerson, „On Evaluating Theories of Rhetoric“, *Philosophy & Rhetoric* 3 (1970): 82-96.

<sup>47</sup> Bližší charakteristika jeho přístupu viz J. D. Hester Amador, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament*, 87-112, esp. 88-89. Wilhelm H. Wuellner, „Paul’s Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans“, *CBQ* 38 (1976): 330-351; W. H. Wuellner, „Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatik“, *LB* 43 (1978): 5-66; W. H. Wuellner, Greek Rhetoric and Pauline Argumentation, in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M. Grant*, ed. W. R. Schoedel, R. L. Wilken (Théologie Historique 53; Paris: Beauchesne, 1979), 177-188.

<sup>48</sup> Wilhelm H. Wuellner, „Where Is Rhetorical Criticism Taking Us“, 462-463. Wuellner se zde inspiruje R. Fowlerem, *Literature as Social Discourse: The Practice of Linguistic Criticism*, (Bloomington: Indiana University, 1981). Viz také Hester Amador, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament*, 91-92, 98-99, 100-102.

<sup>49</sup> Vernon K. Robbins, The Present and Future of Rhetorical Analysis, in *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*, ed. V. K. Robbins and Thomas H. Olbricht (London: T and T Clark, 1997), 24-52, esp. 29. See <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRS/vkr/future.cfm>.

<sup>50</sup> V. K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology*, (New York: Routledge, 1996); Elisabeth Schüssler Fiorenza, „Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians“, *NTS* 33 (1987): 386-403; Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*, (Minneapolis: Fortress Press, 1999). Charakteristiky jejich přístupů viz J. D. Hester Amador, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament*, 181-207, 239-71.

Rétoriku Janova evangelia analyzovala celá řada badatelů, včetně G. A. Kennedyho, C. Cliftona Blacka, H. W. Attridge, R. A. Culpeppera, C. J. Classena, A. Reinhartzové, C. S. Keenera, P. Dukea, A. D. Myersové či J. H. Neyreye, a jednoznačně se dá říci, že při analýzách převládá aplikace antické starověké rétoriky, zejména Aristotela, Theóna, Quintiliana a Cicerona, případně Longina, Hermogena či Menandra Rétora.<sup>51</sup> Antická rétorika však nabízí propojení narativních a rétorických aspektů, o což se pokouší také moderní literární věda.<sup>52</sup> Otázka, zda je narativ základní formou vědění, či jde o rétorickou strukturu, je stále nezodpovězena a klade ji dnes například J. Culler.<sup>53</sup> Klasická rétorika se mohla zabývat jak příběhem, který souvisí s *inventio* (a tedy i *topikou*), tak diskursem, jenž má souvislost s *dispositio*.<sup>54</sup> Koncem 20. století byla navíc rétorika znovu vzkříšena jako nauka o strukturním potenciálu *diskursu*,<sup>55</sup> který je pojímán také jako estetická konstrukce<sup>56</sup> a literární dílo, což se týká i evangelií, je zároveň *příběhem* i *diskursem*.<sup>57</sup> *Příběh* jako takový je abstrakcí, vždy je někým vyprávěn, s určitým záměrem, z určitého úhlu pohledu, určitým jazykem a je společně respektovanou konvencí, neboť sám o sobě, bez autora/vypravěče a jeho podání, neexistuje.<sup>58</sup> Narativní struktury se vyznačují tím, že jsou všudypřítomné, vstřebávají rétorické prvky a nelze se oprostit od vnímání vlastního života skrze vzorce fikčních narativů,<sup>59</sup> které chtějí zapůsobit. Každý interpret a vypravěč, který je závislý na slyšení originálu, musí zápletku opětovně stvořit a příběh v mysli určitým způsobem fixovat, k čemuž mu pomáhají rétorické prostředky. Příběh, jeho zpracování, pochopení, interpretace a atraktivní předání komunitě jsou na sobě závislé a spjaté s rétorikou. Narativ je proto rétorickou strukturou a znalost teorie narativu i rétoriky je nástrojem pro způsob jeho nahlížení.<sup>60</sup> Narativy i jejich rétorika hrály a hrají nezastupitelnou roli při utváření identity, a to v případě jedince i komunity (o níž se bojuje v nitru jedince i mezi komunitami).<sup>61</sup> Identita postav vyvstává v Janově evangeliu jako výsledek jednání a zápasů se světem, který nerozpoznává *Logos* (*memra*; J 1:14), jenž sestoupil na zem. Kdo konkrétní se však v historické perspektivě skrývá za touto rétorickou hrou jinotajů a protikladů v Janově době,<sup>62</sup> to sám příběh

---

<sup>51</sup> Nejčastěji analyzovaným textem je J 13.-17. kapitola. Pojednání, která se v rámci analýzy rétorické strategie zaměřují na užití *ironie* či *humoru*, jež jsou součástí *dialogů* i větších narativních celků v Janově evangeliu, nejsou běžná.

<sup>52</sup> Typické prolínání rétorických a narativních hledisek se vyskytuje v případě kategorie *ethos*, kterou považoval za základní již Aristotelés, Cicero i Quintilian, a zabývá se jí také S. Chatman při zkoumání narativní struktury v literatuře a filmu. Viz Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 169-73 a Seymour Chatman, *Příběh a diskurs. Narativní struktura v literatuře a filmu* (Brno: Host, 2008), 238-40.

<sup>53</sup> Jonathan Culler, *Krátký úvod do literární teorie* (Brno: Host, 2002), 102-3. Originál: *Literary Theory: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

<sup>54</sup> Tzvetan Todorov, Kategorie literárního vyprávění, in *Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu*, ed. Petr Kyloušek (Brno: Host, 2002), 145.

<sup>55</sup> Culler, *Krátký úvod do literární teorie*, 79.

<sup>56</sup> Todorov, Kategorie literárního vyprávění, 144.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 145. K narativní strategii Janova evangelia více Mark W. G. Stibbe, Protagonist, in *How John Works Gospel*, ed. Estes and Sheridan, 133-150, esp. 134-136. Také Francis J. Moloney, John 21 and the Johannine Story, in *Anatomie of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, ed. T. Thatcher and S. D. Moore (Leiden: Brill, 2008), 237-51, esp. 238-42.

<sup>59</sup> Culler, *Krátký úvod do literární teorie*, 93, 103.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 103. K narativní kritice ve vztahu k Janovu evangeliu a historické kritice viz M. C. De Boer, „Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John“, *JSNT* 47 (1992): 35-48.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>62</sup> K otázce janovské komunity blíže Mark Stibbe, Magnificent but Flawed: The Breaking of Form in the Fourth Gospel, in *Anatomie of Narrative Criticism*, ed. Thatcher and Moore, 154. Janovskou komunitu charakterizuje A.

neprozradí, je nadčasový, polyvalentní a zvolená narativně-rétorická strategie „čtení pro již zasvěcené a praktikující“ nutí k další četbě příběhu. Jisté je, že analyzovat můžeme toliko Janovu rétoriku či rétorickou strategii Janova evangelia, nikoliv dialogy a promluvy samotného Ježíše.<sup>63</sup> Jan užívá techniku *prosopeia*, skrze niž mají řeči odhalit charakter mytologické nebo historické postavy a řeč sestavuje tak, aby bylo patrné zosobnění Ježíše i dalších postav.<sup>64</sup> Některé dialogy s těmi, kdo nerozumí, mají *paramythetický* (útěšný) charakter (13:31-15:27), je v nich patrná oslavná rétorika (*epideictic*) a jsou promluvou k malé skupině, jejíž identitou je láska (13:34-35; 15:12), čemuž vyhovuje typ promluvy *lalia*.<sup>65</sup> Efekt těchto proslavů se značnou mírou redundance a spirálovitou strukturou, v níž se náměty i otázky vracejí, je v tom, že jim posluchač na rozdíl od učedníků rozumí, neboť má informace, které učedníci nemají a působí tedy zmateně až komicky. *Rétorickým problémem* těchto dialogů je úzkost těch, kteří nevědí, co bude, situace jim připadá absurdní, a proto opakují svou zásadní otázku stále dokola (13:36; 14:5.8.22).<sup>66</sup> V této situaci jsou však i Židé, kteří nerozumí a uvažují zcela v mezích své identity a přesvědčení (7:33-36; 8:21-30). Rétorická strategie spisu má zřejmě za cíl zdůvodnění oddělení komunity posluchačů od *Ἰουδαῖοι*, jak navrhuje A. Reinhartz,<sup>67</sup> a je naopak velmi vstřícná k Samařanům.<sup>68</sup> Dle M. Hengela má „aristokratický charakter“ - tedy nemnoho společného s „áurou chudoby“, která obklopovala galilejské rolníky a rybáře.<sup>69</sup> Křesťanský čtenář vnímá ironii,<sup>70</sup> jejímž objektem (terčem) jsou Ježíšovi oponenti a na jejímž utváření se podílí také *rétorická otázka* či rozpaky těch, kterým Ježíšova řeč nedává smysl (J 6:41-42).<sup>71</sup> Z dialogů (s učedníky) je rovněž patrné, že vzkříšení nelze v časové perspektivě před Velikonocemi předjímat a před jeho uskutečněním nemůže Ježíš explicitně vyjádřit tuto událost a přenést ji ve formě zkušenosti či jako očekávání na jiné. Dialogům, retrospektivě i narážkám rozumí ti, kteří již praktikují křesťanský život, žijí v komunitách a slaví svátosti.

## 1.2. Dialogy, nerozumění a ironie – Janovy nástroje rétorické strategie

Rozsáhlé narativní úseky, které jsou prostoupeny *dialogy* Ježíše s těmi, kdo nerozumějí, jsou pro Janovo evangelium typické a v pojednávaných případech (J 4:1-42 a 7:1-52) vytvářejí kompaktní narativně-rétorické jednotky oddělené *narativními signály* a *rétorickými situacemi* (4:1-6.43; 7:1.53) od okolního textu. *Dialogy* byly v antice jednou z nejoblíbenějších literárně-rétorických forem

---

Reinhartz, *Forging a New Identity*, 125-26, 130, 133-34 nebo Martin Hengel, *The Johannine Question* (London: SCM Press, 1989), 118, 121, 126-127, 169 a s Janovým důrazem na Samaritány také Michael Goulder, *The Two Roots of Christian Myth*, in *The Myth of God Incarnate*, ed. J. Hick (London: SCM Press, 1977), 64-86, esp. 66, 80-3.

<sup>63</sup> Optikou narativní kritiky se jedná o „implikovaného autora“ označeného jako Jan.

<sup>64</sup> Kennedy, *New Testament Interpretation*, 23, 37, 107.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 76-77.

<sup>66</sup> K otázkám v Janově evangeliu: Douglas Estes, *The Questions of Jesus in John: Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse* (Leiden: Brill, 2013), 49-53.

<sup>67</sup> Adele Reinhartz, *Story and History: John, Judaism, and the Historical Imagination*, in *John and Judaism: A Contested Relationship in Context*, ed. R. A. Culpepper and P. N. Anderson (Atlanta: SBL Press, 2017), 113-26, esp. 123-26 a 125. Užití pojmu je však při bližším pohledu komplikovanější a termín u Jana ukazuje většinou k farizeům, vedoucím kněžím a židovským vůdcům, čímž se však jeho užití nevyčerpává. Viz Tom Thatcher, *John and the Jews: Recent Research and Future Questions*, in *John and Judaism*, ed. Culpepper and Anderson, 3-38, esp. 21.

<sup>68</sup> Michael Goulder, *The Two Roots of Christian Myth*, in *The Myth of God Incarnate*, ed. J. Hick (London: SCM Press, 1977), 64-86, esp. 66, 80-3.

<sup>69</sup> Hengel, *The Johannine Question*, 124.

<sup>70</sup> Hengel hovoří o *profetické ironii*. *Ibid.*, 122.

<sup>71</sup> Estes, *The Questions of Jesus in John*, 50-1, 54-6.



s tradicí sahající přinejmenším k Sókratovi a Platónovi.<sup>72</sup> Nenahraditelné byly ve filosofickém i náboženském životě a využívali je hojně rabíni. Kromě *peripatetických* dialogů existovaly v řecké i římské literární tradici také dialogy *orákulární*, *zjevitelské* či *chrámové*.<sup>73</sup> Ježíšovy dialogy v Janově evangeliu nepatří striktně do žádné z těchto kategorií, ale mají blízko ke všem a nejbližší pak k dialogům *orákulárním* a *zjevitelským*. *Filosofické* dialogy byly vhodné pro témata etická či náboženská, vedli je peripatetici a reprezentují je například dialogy Plútarchovy.<sup>74</sup> *Chrámové* dialogy jsou vedeny ve svatyni a představuje je například Varronův spis *De re rustica* (*O zemědělství*), který se týká života rolníka, avšak neobsahuje žádné praktické rady.<sup>75</sup> Odehrává se o svátcích v chrámě boha Tella a nechybí v něm duchaplná anekdota i rčení.<sup>76</sup> *Orákulární* dialogy jsou užity v židovských i křesťanských apokalypsách, užívá je hermetická literatura i gnostici a zjevuje se v nich supranaturální bytí.<sup>77</sup> Dialogy *zjevitelské* byly populární mezi gnosticizujícími křesťany v době po vzkříšení a popisovaly dobu apoštolů před jejich osvícením (jež nastalo po vzkříšení) jako dobu ignorance a nekompetence.<sup>78</sup> Zvláště dialogy peripatetické a dialogy chrámové byly oblíbenou četbou v tehdejších rétorických školách<sup>79</sup> a Jan tuto formou, která spolu s monology tvoří dle F. Vougy historické i teologické jádro Janova evangelia, používá jako efektivní nástroj rétorické strategie.<sup>80</sup> Rovněž Janovo *inventio* má blízko k *topoi* židovské i řecké náboženské a filosofické tradice myšlení a jeho evangelijský spis zapadá svými rétorickými konvencemi do milieu prvního století po Kristu. Jan pracuje s prvky všech typů dialogů, v nichž vyniká Ježíšova „povahokresba“,<sup>81</sup> jež je v souladu s hymnickým prologem o *Logu*, světle, Božích dětech, nerozpoznání a nepřijetí. Celé Janovo evangelium je polemickým „bojem“ o identitu jedince či komunity ve světě, který *Logos* nepoznal či odmítl. Dialogy vedou k vykrytalizování pozic protistran, mohou mít charakter diatriby a posouvají celý narativ spirálovitým a redundantním způsobem k jeho vyústění. Právě prvek „nerozumění“ a různých typů postav v dialogu s Ježíšem vytváří vhodnou situaci pro naučení čtenáře/posлуhače. Žádná z postav příběhu nerozumí Ježíši od samého počátku a vztah k němu je podmíněn přijetím jeho statusu, jež se vyjeví v dialogu nebo vykonaném zázraku/znamení (σημεῖον). Usiluje-li Jan ve své době o oddělení komunity od Ἰουδαῖοι (9:22), nemohl si vybrat pro zdůraznění rozporů lepší formu než proložit narativní oddíly dialogy s těmi, kdo nerozumějí. Pro jedny je neporozumění dočasným postojem a chybí jen určité informace, které povedou k vyznání (1:43-51; 16:18), u jiných se prohlubuje nerozumění v pohoršení či touhu po trestu (5:14-18), jiní porozumí a uvěří, ale bojí se k Ježíši přihlásit, „aby nebyli vyloučeni ze synagogy“ (12:42). Dialogy vedou posluchače k jasnému postoji a kontrastně oddělují stanoviska. Posluchači je jasné, že strany jsou nesmiřitelné. Ten, který přišel od Otce (J 5:37a), nemůže ustoupit těm, kteří nikdy neslyšeli jeho hlas (5:37b). V situaci těch, kdo nerozumějí, se neocitají pouze učedníci nebo Ježíšovi oponenti (6:52 – Ἰουδαῖοι, kteří mohou být

<sup>72</sup> David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (London: Westminster John Knox Press, 2003), 125.

<sup>73</sup> Ibid., 126-27.

<sup>74</sup> Ibid., 125-6.

<sup>75</sup> Conte, *Dějiny římské literatury*, 213.

<sup>76</sup> Ibid., 213. Dalším chrámovým dialogem je *Vergilius orator an poeta?* (*Vergilius – řečník nebo básník?*), jehož autorem je Annius Florus, zřejmě totožný s Annaem Florem, významným řečníkem a přítelem císaře Hadriána. Ibid., 485.

<sup>77</sup> Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 126.

<sup>78</sup> Ibid., 127.

<sup>79</sup> Conte, *Dějiny římské literatury*, 485.

<sup>80</sup> Francois Vouga, *Dějiny raného křesťanství* (Praha: Vyšehrad, 1997), 15. Original: *Geschichte des frühen Christentums* (Tübingen: Francke Verlag, 1994).

<sup>81</sup> Chatman, *Příběh a diskurs*, 114-5.

doplnění farizeji či velekněžími), ale také Nikodém (3:4), Marie - matka Ježíše (2:4-5), Marie Magdalská (20:16), Ježíšovi bratři, kteří mu nejen nerozumí, ale sarkasticky se mu vysmívají (7:4-5), a rovněž i Samařanka u Jákobovy studny (4:11). V rovině postav příběhu ovšem nerozumění nekončí. Nutnost zaujmout postoj přechází z dialogů do reálného světa posluchače, kterému postavy umožňují zhodnotit vlastní pozici a vyprofilovat osobní postoj. Texty, v nichž figuruje ztělesněný *Logos*, utvářejí univerzální optiku pohledu na svět a nabízejí participaci na „vyšším poznání“ posluchači, který, ač již nežije v polaritách Ježíšova či Janova světa (Samaři versus Jeruzalém, venkovský Galilejec versus farizej z Jeruzaléma, synagoga versus nedávno oddělené křesťanství), přitaká *vnějšímu důkazu* autora (1:1-18) a akceptuje Ježíše v jeho preexistenční podobě, což dekóduje celý následující narativ.<sup>82</sup> Toto stěžejní přijetí předpokladu odemyká i legitimizuje Janovu *ironii* a celou přesvědčovací rétorickou hru, kterou autor nastrojil - druhý plán, *metafory*, kvality *hypsos* a *emphasis*,<sup>83</sup> dualismy, binární opozice,<sup>84</sup> oslavnou i poradní rétoriku, konfrontační dialogy, Ježíšovy odkazy na sebe sama, tvrdé verdikty nad oponenty, zacílenou intertextualitu, redundanci i emocionální apely plynoucí z jednání postav a jejich rolí -, aby posluchač přijal příběh za svůj. Identifikace s textem či jeho odmítnutí v malé komunitě křesťanů, jež sdílí v rámci bohoslužby místnost v domě některého z nich, je naprosto zásadní pro jejich další vzájemnou důvěru a sociální vazby. Bez rétoricky atraktivních textů a simulace vhodných literárně-rétorických forem (např. *dialogy*, *lalia*, *paramythia*), jež odkazují na známé *topoi*, navozují prožitek útěchy z Boží blízkosti a správnosti vlastního rozhodnutí, by adaptující se křesťanstvo konce prvního století nemělo šanci formovat víru komunit a nabízet jim s jistou exkluzivitou sofistickované odůvodnění postojů v nových historických, geografických a sociálních kontextech. Ježíšovy promluvy v Janově evangeliu již obsahují křesťanské vyznání, které posluchač vnímá skrze řeč symbolů, konfrontační styl Ježíšových promluv (8:12-30), techniky *prolepse* i *analepse*, vnější i vnitřní důkazy autora, díky čemuž se cítí čtenář zasvěceným a od počátku na Ježíšově straně. Příběh už komunita vlastně slyšela a zná ho z ústní tradice i z podání některého z dřívějších evangelistů. Zde ale zaznívá jinak, má několik časových rovin a znalost židovských zvyků, svátků, Písem i dalších *pre-textů*<sup>85</sup> jej staví do světa judaismu, který ale zároveň činí již zcela cizím. Judaismus Ježíšovy doby je matricí příběhu, ovšem posluchač v něm nežije a autor na něj nahlíží retrospektivně z pozice své křesťanské identity. Posluchačovo očekávání má transcendentní rozměr a narativ mu nabízí dramatickou konfrontaci božského *Logu* se světem. V Ježíšových dialogických promluvách odhaluje autor také vědomí a postoje těch, kteří evangelium nepřijali (8:31-59). Autor Janova evangelia spoléhá na předporozumění čtenáře a nepíše misijní text.<sup>86</sup> Píše pro ty, kteří v době šíření raného katolicismu, za vzrůstající popularity gnóze, v čase čerstvě a bolestivě nabyté nezávislosti na synagoze, prosperujících mystérií a při změně eschatologické orientace potřebují ujištění o smyslu toho, čemu věří a co praktikují. Četba a slyšení Janova podání Ježíšova příběhu má

---

<sup>82</sup> Jean Zumstein, Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John, in *Anatomie of Narrative Criticism*, ed. Thatcher and Moore, 123.

<sup>83</sup> Kennedy, *New Testament Interpretation*, 108-9.

<sup>84</sup> Reinhartz, *Forging a New Identity*, 129.

<sup>85</sup> Zumstein, Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John, 121-22. Janovo evangelium vzniklo jako poslední z později kanonických a záměrně volí jinou formu prezentace Ježíšova příběhu. Tím se nabízí reálná možnost, že vzniklo jako alternativa k předchozím literárním pokusům a členové janovské komunity nemuseli slyšet Ježíšův příběh nejdříve z něj. Vztah Jana k dalším synoptikům řeší Paul N. Anderson, *John and Mark: The Bi-Optic Gospels*, in *Jesus and the Johannine Tradition*, ed. R. Fortna and T. Thatcher (Philadelphia: Westminster/John Knox Press, 2001), 175-188; <http://www.thethoughtfulchristian.com/Products/0664222196/jesus-in-johannine-tradition.aspx>.

<sup>86</sup> Tento názor zastává i Hengel, *The Johannine Question*, 121.

pozdnost, utěšit a potvrdit exkluzivitu těch, co rozumí.<sup>87</sup> „Svět“ (κόσμος) Ježíši nerozumí, ale jeho věrní ano. Jsou přece těmi, kdo se narodili z Boha (1:13) a obklopeni *světem* se musejí *milovat navzájem* (ἀγαπάτε ἀλλήλους - 13:34).<sup>88</sup> Argumentace narativu je (retrospektivně) orientována na dosud zastřenou budoucnost, která záhy nastane, neboť Ježíš „odejde“ a má tedy *poradní (deliberativní)* charakter. Narativ z komunity vychází a do ní zapadá, ovlivňuje její přítomnost i budoucnost. Status Ježíše, symboly, svátosti, etické normy, to vše již posluchač přijal, vše praktikuje a dávno „v narativu žije“. Místo *halachy* má lásku jako „nové přikázání“ (ἐντολή καινή) a to není prezentováno ve smyslu synoptiků (Mk 12:28-34/Dt 6:4-5 a Lv 19:18.) jako univerzální dobová norma judaismu a helenizované společnosti, ale směřuje k malé komunitě (J 13:34-35), která stojí proti světu a dává jí identitu učedníků se vztahy, jaké svět nezná. Všechny prvky „nerozumění“ a polarizace jsou integrovány do systému vytvářeného celým diskursem,<sup>89</sup> opakují se, vracejí a jsou pevně zabudovány do argumentační struktury dialogů, ve kterých se nerozumění postav buď rozplyne, nebo přejde do zatvrzelosti, jež je znakem nepoznání Boha (15:21). Praxe komunity je zdůvodněná, symbolicky vyjádřená a skrytá před všemi, kdo nechtějí rozumět. Ježíš je centrální postavou (či jménem), která drží nejen Janovy, ale všechny novozákonní příběhy pohromadě a veškeré konstruované metafory textové i mimotextové k němu odkazují.<sup>90</sup> To vyznavač chápe a skrytost obsahu i komunikaci v *tropech* či skrze „druhý plán“ vlastně očekává. Je naladěný na jinotaje, ironii, překvapení, hru s časovými perspektivami,<sup>91</sup> místy a topografií, zaskočení partnera v dialogu a dokonce i záměrné matení protivníků (7:7-10).

Členíme-li postavy v narativu nejen na kladné či záporné (anebo za charakterově dobré či špatné), ale podle schopností vzhledem k publiku nebo posluchači, což navrhuje N. Frye, můžeme příběhy a epizody o postavách (hrdinech) horších než jsme my, hodnotit jako *ironické*.<sup>92</sup> *Ironie* je však složitý tropus a realizuje se mnoha způsoby.<sup>93</sup> V Janově evangeliu je jí dosaženo tak, že mezi autorem a čtenářem/posluchačem probíhá komunikace se skrytým významem, která je v rozporu s vypravěčovým (Ježíšovým) skutečným významem slov, a děje se na úkor jiné osoby (Samařanky, Židů a farizeů, ale i učedníků), která je obětí či terčem a ocitá se v (trapné, komické, nevýhodné) situaci nechápajícího.<sup>94</sup> Nezbyvá jí, než být poučena a někdy i v této pozici diskutovat, což ovšem jen potvrdí (další) nerozumění. Člen janovské komunity tento rétorický nástroj velmi dobře vnímá, neboť na rozdíl od postavy v příběhu (10:6) význam chápe a Ježíšovi (Janovi) rozumí. Dá se říci, že skutečný význam má jakousi postranní trasu, která míjí terč (jenž je zaskočen a nerozumí) a jde od autora ke čtenáři/posluchači, pro něhož je tajný význam zajímavější než ten, který mu je přímo předkládán.<sup>95</sup>

<sup>87</sup> Blíže Jerome H. Neyrey, „The ‘Noble Shepher’ in John 10: Cultural and Rhetorical Background“, *JBL* 120/2 (2001): 267-291, esp. 270-277. Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, 214-222, esp. 217-220.

<sup>88</sup> Je vlastností literárních textů, že mohou kódy vytvářet, překračovat, jakož i stvrzovat. See Terry Eagleton, *Úvod do literární teorie* (Praha: Triáda, 2005), 169. Originál: *Literary Theory. An Introduction* (Oxford: Blackwell, 2001).

<sup>89</sup> S. Chatman definuje narativ jako strukturu s „plánem obsahovým (zvaným *příběh*) a plánem výrazovým (zvaným *diskurs*).“ Chatman, *Příběh a diskurs*, 152.

<sup>90</sup> Detlev Dormeyer, *The New Testament among the Writings of Antiquity* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 75.

<sup>91</sup> Blíže Douglas Estes, *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel* (Leiden: Brill, 2008), 149-156, 165-186, 229-246.

<sup>92</sup> Dormeyer, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, 89.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 241. K definicím ironie v antice blíže Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 237-38.

<sup>94</sup> Chatman, *Příběh a diskurs*, 241.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 241. Ironie je členěna na *stabilní a nestabilní*. *Stabilní ironie*, o níž se zde jedná, je záměrná, skrytá, rekonstruovaná čtenářem jako význam zajímavější než ten, jenž je mu přímo nabízen, pevná – jakmile čtenář

Často ironii doprovází určitá naivita nebo zatvrzelost oběti či terče, což má další zábavný či humorný efekt.

### 1.3 Jan 4:1-42

#### 1.3.1 *Dispositio* rétorické jednotky

Analyzovaná *rétoricko-narativní jednotka* J 4:1-42 patří do širšího narativního celku 1:19-6:71,<sup>96</sup> v němž tvoří samostatný blok dialogů, jež se vztahují k jedné epizodě, jsou uvedeny vlastní *rétorickou situací* a jsou zřetelně odděleny od následujícího i předchozího děje příběhu. Celá jednotka je určitou paralelou k oddílu 7:1-52, v němž rovněž hraje roli „živá voda“, vystupují zde postavy, které nerozumějí, klíčem k pochopení je ironie ukrytá do dialogů, sarkasmus, i vyznání těch, od kterých se to nečeká (chrámová stráž).

Jednotku je možné rozdělit do jednotlivých scén a dialogů:

I. 4:1-6 *rétorická situace 1*

II. 4:7-26 Ježíšův dialog se Samařankou (*hlavní dialog jednotky*)

a) 4:7-18 – *ironická* část dialogu – s ženou, která nerozumí

b) 4:19-26 – *zjevitelská* část dialogu – s ženou, která rozumí

III. 4:27-30 *rétorická situace 2* – posun děje

IV. 4:31-38 Ježíšův dialog s učedníky (*vedlejší dialog jednotky*)

a) 4:31-33 – *ironická* část dialogu - učedníci, kteří nerozumí

b) 4:34-38 – *zjevitelská* část dialogu - Ježíšovo poučení učedníků

V. 4:39-42 – Samařané, kteří rozumí (*vyústění jednotky a vyznání Spasitele*)

*Dispositio*, tedy struktura rétoricko-narativní jednotky, je paralelně strukturované a dialogy či děje jsou dílem hlavních postav - Ježíše a Samařanky, jakož i vedlejších postav - učedníků a Samařanů.<sup>97</sup>

#### 1.3.2 Ježíš a jeho argumentační strategie – „voda“ versus „voda živá“

Postavy, které Ježíšovi nerozumí, jsou ve stavu nevědění a postupně či náhle u nich dojde k *anagnórisis*, tedy k přechodu od nevědomosti k poznání.<sup>98</sup> Je to pochopitelné, neboť hlavní hrdina je Mesiáš, je božské podstaty a v dialogu s počátečním nerozuměním vystoupí do popředí *mytická makrostruktura* Janova příběhu.<sup>99</sup> Ironie do tohoto scénáře jako nástroj komunikace s posluchačem velmi dobře zapadá a zvýrazňuje efekt rozpoznání Mesiáše či Ježíšova nároku na autoritu. Dialog se samařskou ženou v J 4:1-42 je toho názornou ukázkou.

Celá scéna je dramaticky dialogická,<sup>100</sup> geograficky lokalizovaná, tematicky přesně zacílená a s několikerou gradací. Na posluchače působí řada efektů včetně ironie,<sup>101</sup> nečekaný vývoj situace a překročení pevně daných tradic či zvyklostí. Perikopa začíná setkáním dvou etnicky, nábožensky i sociálně protikladných postav, které by spolu v reálném světě neměly promluvit. Přesto vedou

---

pochopí význam, nedekonstruuje dále, konečná ve svém uplatnění. Chatman zde klasifikuje ironii a její znaky na základě práce Wayne Booth, *A Rhetoric of Irony* (Chicago: University of Chicago, 1974), 6, 240.

<sup>96</sup> Do tohoto bloku řadí text J 4:1-42 Keener, *The Gospel of John* (Vol. I), xii.

<sup>97</sup> Jiné členění, na základě odlišných kritérií, nabízí např. Craig R. Koester, *Portraits of Jesus in the Gospel of John: A Spectrum of Roles*, in *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, ed. Koester, 1-16, esp. 4-5.

<sup>98</sup> Blíže Chatman, *Příběh a diskurs*, 88.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>100</sup> C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 311.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 311.

obsáhlý dialog a epizoda končí, pro čtenáře znalého poměrů, šokujícím vyznáním Samařanů, kteří přijmou Žida Ježíše jako Spasitele světa (4:42). V průběhu perikopy se nemožné stane možným a ze záporných postav se stávají kladné. Celý oddíl je jakousi „meta-ironií“, která v celku narativu, kde vlastní Ježíše odmítají, ukazuje na přijetí jeho mesiášského nároku nepřáteli – Samařany. *Rétorická situace* je modelována jako potvrzení předchozí perikopy a dřívějších zmínek, v nichž Ježíš převyšuje Jana Křtitele (stejně jako v prologu) a vrací se kvůli farizeům z Judska přes Samaří do Galileje (což byla běžná cesta Galilejců trávající asi tři dny).<sup>102</sup> Scéna má i přes svou podivnost ráz důstojnosti, neboť se odehrává na místě, jež je významné pro Samařany i Židy a Jákobova studna u Sychar je spjata s patriarchy Jákobem i Josefem (Gn 33:18-19; Joz 24:32). Autorita praotců zde dodává rétorické situaci slavnostní ráz a Jan zde užívá odkazy na dávný příběh jako *vnější důkaz* budování argumentace. Právě na tomto místě se má Samařanům vyjevit Mesiáš. Děj se odehrává v pravé poledne, kdy se pro vodu nechodí a Samařanka nepřichází s dalšími ženami, ale sama. Konverzaci s ženou Samařankou zahajuje navzdory konvencím unavený Ježíš (4:1-7) a vykračuje tím z pozic ortodoxního judaismu (4:9). Nevznáší prosbu, ale v souladu s autoritou muže, Žida a rabiho prosloví autoritativní požadavek formou imperativu (4:7; δός – aor. imp. act.) a v tomto duchu se odvíjí i další dialog. Čtenář toto akceptuje, neboť ví, kým Ježíš je a Ježíšovo mesiášství je *rétorickým problémem* perikopy. Žena jej naopak oslovuje uctivě „Pane“ (4:11; κύριε), zůstává ve své roli v rámci patriarchální společnosti, klade otázky, neboť nerozumí a v rozhovoru je od počátku submisivní (4:11-12). Její otázka po původu, zda je Ježíš větší než „náš praotec Jákob“, a následné přijetí Ježíše, připomínají rozhovor s Natanaelem včetně jeho pochyb (1:46-51).<sup>103</sup> Celá scéna obsahuje prvky *diatriby*,<sup>104</sup> v níž je Ježíš autoritou, v jeho slovech jsou poučení, a žena zůstává v roli „žáka“, který klade návodné otázky pro další pokračování rozhovoru a odhalení pravdy. Ježíš záhy přenesse konverzaci ke svému poslání a jeho slova rázem nabudou symbolický a existenciální význam (4:10.13-14), který ale nemůže být ženě ihned jasný.<sup>105</sup> Proti sobě stojí voda z Jákobovy studny a „voda živá“ (ὕδωρ ζῶν – v. 7-15), což je hlavní výraz janovské ironie.<sup>106</sup> V rabínské tradici byla voda často symbolem Tóry a žízeň po ní byla očisťující a slibující požehnaný život.<sup>107</sup> Život dává vždy Bůh a „živá voda“ musí být tedy od Boha.<sup>108</sup> U Filóna voda často symbolizuje vyšší realitu a Janův Ježíš je zde vnímatelný v helenistickém kontextu a podobný filosofům.<sup>109</sup> Ironie vystupuje bezprostředně do popředí, neboť žena zůstává stále logicky i pragmaticky u vody a domáhá se tekutiny, pro kterou už nebude muset chodit, protože nebude mít pocit žízně (4:15). Požadavek se tedy obrací a Samařanka na základě svého nepochopení žádá vodu po Ježíšovi. Je však interpretačně možné, že žena naopak absurditu vnímá, jako Samařanka nevnímá alegorické podtóny rabínské symboliky a trefně chytá Ježíše za slovo. Sarkasmus by pak byl ve slovech ženy, neboť voda, po níž se opět nežízni, reálně neexistuje, a na Ježíši je, aby bezprostředně doložil

---

<sup>102</sup> C. K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK, 1962), 193.

<sup>103</sup> Chris Keith, *Jesus the Galilean in the Gospel of John: The Significance of Earthly Origins in the Fourth Gospel*, in *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, ed. C. R. Koester (London: Bloomsbury, T & T Clark, 2019), 45-59, esp. 50, 57.

<sup>104</sup> Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 127-129.

<sup>105</sup> Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 83.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 311.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 312.

<sup>108</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Healer in the Fourth Gospel: Bringing Life from God*, in Koester, *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, 84.

<sup>109</sup> Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 312 viz *De Post.* 127 sqq., komentář ke Gn 2:6: „‘Thus’, he says, ‘the Logos of God waters the virtues, for it is the beginning and fountain of noble deeds.’“). Dále k Filónovi - *ibid.*, 54-73.

svá slova a nabídl nemožné. V rámci narativu je však Samařanka „podřazenou“ postavou a je otázkou, zda by autor evangelia s touto intencí pracoval. Dialog se ale rázem přiostrí a Ježíš vznese na cizí ženu, navíc Samařanku, která mu chtěla pomoci, jistým způsobem nelegitimní požadavek se silně morálním podtónem. Atak (v duchu proroka) s trojím imperativem v jedné větě (4:16 - ὤπαγε, φώνησον, ἔλθε), je nesmlouvavý a autoritativní. Může být dramatickou reakcí na předchozí sarkasmus ženy, jíž odhaluje, že ví něco, co může znát jen prorok (4:19). Žena odpoví polopravdou a Ježíš jí přitaká. Nekompromisně však odhalí „slabé místo“ jejího života (4:17-18) - muž, s nímž žije, je již zřejmě partnerem nad rámec zákonem povolených počtů sňatků (4:17-18).<sup>110</sup> Možná je i Ježíšův sumář ve v. 18 sarkastický, ale ví-li i toto, je prorok,<sup>111</sup> čímž žena reaguje bezprostředně na pro ni trapnou situaci (4:19). Čtenář zase z předchozích epizod chápe, že Tóra byla od Mojžíše, zatímco od Mesiáše – Ježíše Krista – je milost, a voda tedy bude symbolem nového života a znovuzrození, jako to musel pochopit v souvislosti s vodou a Duchem Nikodém (3:5-7). V rámci rétorické stavby jednotky jde v případě Ježíšových prorockých schopností o *vnitřní důkaz*, kterým autor legitimizuje, že Ježíš je skutečně očekávaný Mesiáš. Celý dialog má na obou stranách eschatologický akcent a ukazuje, že Samaritáni nejsou vně spasení a janovská komunita se vůči nim (na rozdíl od farizeů, velekněží a Židů) nemá potřebu vymezovat. Ironie a možné sarkasmy jsou ty tam, končí ve v. 18 a konstatování ženy s narážkou na Dt 18:15 ve v. 19 tvoří *vnější rétorický důkaz*, který legitimizuje její prohlášení. Žena prozřela (4:19), již není tou, která nerozumí, a je možné ji odhalit skutečnost (4:21-24). Bohoslužba, která v mesiášském čase přichází, nebude na Garizim ani v Jeruzalémě, ale bude „v Duchu a pravdě“ (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ - 4:23), což pro Janova helenizovaného čtenáře mohl být pádný protiklad k populárním pohanským ritům.<sup>112</sup> Nyní se dialog otevírá pro vyznání, které po důkazu musí přijít. Mesiáš není jen někdo, kdo ohlašuje náboženské pravdy či kárá nemravnost.<sup>113</sup> To je úděl proroka. Ne pouze *prorocké* ἔρχεται ὦρα (4:21), ale *mesiášské* ἔρχεται ὦρα καὶ vῦν ἐστίν (4:23)!<sup>114</sup> Mesiáš ohlašuje novou éru, a to právě nyní! Dialog zde významově graduje a v této fázi rozhovoru již může Ježíš o sobě prohlásit, že jím je (4:26) a jeho nárok je formálně odůvodněný. Je více než Jákob, patriarcha a zakladatel studny, a je více než prorok. Obsáhlý rozhovor s ženou vygradoval ještě před příchodem učedníků a postavy - *dramatis personae* - se dělí do dvou skupin.<sup>115</sup> Žena, která již ví (po rychle následujícím dvojím rozpoznání – 4:19.26), sdílí svůj šok se Samařany ve městě, nehledě na pro ni nepříjemné skutečnosti. Navráťivší se učedníci (4:27) jsou udiveni a nerozumějí (4:27.33), neboť jsou na počátku dialogu. Jako setrvávala žena při dialogu u reálné vody, a skutečnost se jí vyjevila až po *zjevitelském dialogu* s Mesiášem, tak i učedníci zůstávají u pokrmu časného (4:33) a symbolická rovina slov jim uniká. Obdrží však rozšířené ponaučení, jež je složeno z *aforismů* a *přísloví*, které mají jako námět zemědělskou tematiku,<sup>116</sup> což je Galilejcům blízké, a jejímž smyslem je vyjádřit ve „druhém plánu“ eschatologickou naléhavost Ježíšova poslání (4:38) i jejich podíl na něm. Zatímco žena Samařanka odbíhá sama šířit své mesiášské poznání, učedníci musí být vysloveně vysláni. Jejich reakce na Ježíšovu obraznou řeč není zachycena, zato však vstupují do hry Samařané, kteří přijali

<sup>110</sup> Blíže Barrett, *The Gospel According to St John*, 197 a Ernst Haenechen, *John 1. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Philadelphia: Fortress press 1984), 221. Povoleny byly zřejmě jen tři sňatky.

<sup>111</sup> Blíže k užívání pojmu *prorok* v Janově evangeliu viz Catrin H. Williams, *Jesus the Prophet: Crossing the Boundaries of Prophetic Beliefs and Expectations in the Gospel of John*, in *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, ed. Koester, 91-107, esp. 91-2, 96-7, 103.

<sup>112</sup> Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 314.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 314-15.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 315.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 315.

<sup>116</sup> Jedná se o Janovu rozvinutou analogii k Mt 9:37-38 a L 10:2.

svědectví hříšnice, a na jejich naléhání u nich Ježíš dva dny zůstane, díky čemuž mnozí uvěří. *Anagnórisis* se tedy netýká jen ženy, ale i ostatních Samařanů z města a snad i posluchače. Titulatura (*pán, prorok, Spasitel*), vyznání i okruh osob se rozšiřují a je patrné, že čtenář má co do činění s *oslavnou rétorikou*, která teologicky graduje na samém konci rétorické jednotky *vyznáním* - „toto je opravdu Spasitel světa“ (οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου – 4:42).

Ježíš byl tedy jako řečník úspěšný, neboť vzbudil víru hříšnice a přesvědčil v prostředí, kde by se nečekalo, že v něj někdo uvěří – na území Samařanů, přičemž „mnohem víc jich uvěřilo“, právě „pro jeho slovo“ (διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ - 4:41).

Co se týče *nerozumějících*, tato role připadne v rétorické jednotce nejprve Samařance (4:15) a záhy učedníkům (4:33). Vnímání Ježíše však odpovídá rolím postav a je pro čtenáře jakoby naruby, neboť zatímco Samařanka o Ježíši hovoří jako o „Mesiáši“ (J 4:29; ὁ χριστός), učedníci ho oslovují „Mistře“ (4:31; ῥαββί). Samařanka v logice jednotky přijímá více, než oni. Zatímco učedníkům je věnováno obecné obrazné ponaučení (4:31-38) a v narativu se budou dále profilovat, Samařanku Ježíš naplno obeznámí se skutečností, kým je (4:26). *Ironie* tak prostupuje celou perikopu a Ježíšův dialog s učedníky připomíná tématem částečně Varronův *dialog* v chrámu Boha Tella.

Janovo *inventio* je tak tvořeno z mnoha zdrojů a jeho *topoi* pokrývají jak samotné texty Starého zákona, tak rabínskou i samaritánskou tradici, řeckou tradici helenistickou a analogie by bylo možné nalézt i ve zdrojích římských. *Elocutio* je spjata s dialogickým stylem, ironií, druhým plánem, metaforou „živé vody“, rozšířením, užitím imperativů za účelem vyjádření autority, což vtahuje zasvěcené do děje a vytváří dojem *vysokého stylu* jako nástroje oslavné rétoriky.

### 3. Závěr

Janovo evangelium je po stránce rétorické i narativní strategie propracovaný text, který spoléhá na posluchačovu/čtenářovu inteligenci a znalost Ježíšova příběhu z jiných zdrojů, ať již z dřívějších evangelií či tradice. Nenabízí stejný příběh jako synoptická evangelia a nepracují se stejnými vypravěčskými nástroji. Cílem je znova a také „technicky“ jinak fixovat zápletky i obraz Ježíše v paměti čtenáře, který již dávno věří a svou víru v rámci komunity praktikuje. Janův čtenář má svou identitu, žije ve světě, v němž má *Logos* pevné místo i význam, a je mu proto možné nabídnou komunikaci skrze „druhý plán“, uspořádané *dispositio*, známá *topoi*, ironii, analogie, narážky, dramatické dialogy či vyznavačské pozice, které odhalují nový smysl ve známých obrazech. Dialog s „nerozumějícími“ je pro Janovo evangelium typický a vyžaduje, aby se u něj čtenář pozdržel či četl dvakrát. Opakuje se v celém evangeliu, polarizuje postavy příběhu a četbu činí zážitkem, neboť čtenář rozumí díky těm, co nerozumí.



EVROPSKÁ UNIE  
Evropské strukturální a investiční fondy  
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



## Inovace předmětu *Teologie Nového zákona*

Zvýšení kvality vzdělávání na UK a jeho relevance pro potřeby trhu práce

CZ.02.2.69/0.0/0.0/16\_015/0002362

