

MOJŽÍŠ U JANA¹

Jan Roskovec

Jaroslavu Vetterovi k osmdesátinám.

MOSES IN JOHN: In the Fourth Gospel, Jesus is portrayed as the very revelation of God. This naturally leads to the issue of Jesus' relationship to what so far had been established as a standard means of revelation – the Scripture or, more specifically, the Law. This issue may be abbreviated by the two names Jesus–Moses, as it is the case in the programmatic statement in the prologue: John 1:17. The present study tracks the development of this programme throughout the narrative body of the Gospel. There, references to Moses appear at rather important points: when the specifically Johannine concept of Jesus' death as exaltation is explained by a reference to Old Testament „prototype“ (John 3:12–16) and when validity of Jesus' word (John 5) and meaning of his deeds (John 6) is disputed. Implicitly, Jesus' relation to the (Mosaic) Law of the Jews underlines the process before Pilate that leads to Jesus' crucifixion. It is shown that for John, Jesus is not a second Mose, but – in a rather peculiar way – the realisation of the intention of the (Moses-given) Law.

Janovo evangelium se v lecčems liší od svých tří předchůdců. Má vlastní christologický program, či přesněji svoji literární metodu, jak předložit (janovskou terminologií: dosvědčit) christologii, jejíž základní důrazy sdílí s ostatními spisy Nového zákona. Součástí tohoto programu je také postava Mojžíše.

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

Zájem čtvrtého evangelia o Mojžíše je zřejmý – už ze značné četnosti zmínek o něm,² ale především z toho, že se poukazy na Mojžíše objevují na důležitých místech. Záměrem této studie je vysledovat myšlenkové pozadí tohoto zájmu, ukázat funkci, kterou Mojžíšova postava má v janovském obrazu Ježíše. Začneme ovšem oddílem, který žádný přímý odkaz k Mojžíšovi neobsahuje.

1. Jak Ježíše soudit? Pilát a Židé (J 18,29–32)

Stejně jako synoptická evangelia, také Jan líčí Ježíšův poslední pobyt v Jeruzalémě, při němž byl zatčen a nakonec popraven, jako vyvrcholení celého jeho příběhu. Janova verze událostí, které následovaly po Ježíšově zatčení, je ve srovnání se synoptiky jednodušší: namísto dvou soudních procesů líčí pouze jeden, před římským místodržitelem Pilátem, jehož se židovští představitelé účastní jako žalobci.³

Jan tento proces stylizuje do jednání, které se odehrává na dvou scénách: vně a uvnitř Pilátova *praetoria*.⁴ Tuto konstelaci podle Jana vytvořila neochota židovských představitelů, kteří Ježíše k Pilátovi přivedli, vstoupit dovnitř paláce, „aby se neposkvrnili a mohli jít velikonočního beránka“

² Mojžíš je u Jana výslovně zmíněn celkem 12krát, což je více než ve všech pavlovských epištolách dohromady (tam 10krát) nebo ve kterémkoli z ostatních evangelií.

³ Jan vůbec neuvádí, že by soudnímu procesu před Pilátem předcházelo odsouzení Ježíše židovským synedriem. Zmiňuje pouze jakýsi přípravný výslech u Annáše (J 18,12–24). Synedrium podle Jana rozhodlo o nutnosti Ježíše se zbavit předem a bez jeho přítomnosti (J 11,46–53).

⁴ Jan užívá tohoto technického termínu (v řečtině latinismus *πραιτώριον*: J 18,28.33; 19,9), který obecně označoval sídlo římské správy. Není jisté, která budova v Jeruzalémě byla pro tento účel zabrána, nejspíše bývalý Herodův palác na západním návrší v Horním městě: viz Raymond Edward Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. 1, coll. Anchor Bible Reference Library, I, G. Chapman, London, 1994, 706–710; k archeologii Shimon Gibson, „The Trial of Jesus at the Jerusalem Praetorium: New Archaeological Evidence“, in: *The World of Jesus and the Early Church: Identity and Interpretation in Early Communities of Faith*, Craig A. Evans (ed.), Hendrickson, Peabody, 2011.

(J 18,28).⁵ A tak Janovo vyprávění sleduje Piláta, jak přebíhá mezi Židy venku a Ježíšem uvnitř, jako kdyby váhal, na kterou stranu se má přidat. Postupně se ukazuje, že není o moc víc než prostředníkem a nakonec se stává nástrojem žalobců, kteří mají od začátku jasno v tom, že Ježíš musí zemřít (J 11,53; 18,31). Evangelista to vyjadřuje ironickou nadsázkou, s níž Pilátův „rozsudek“ popisuje slovy „vydal jim ho k ukřižování“ (J 19,16).

Tento, pro Jana charakteristický, ironický podtón, v němž pozorný čtenář může zaslechnout víc, než je patrné na povrchu událostí, prostupuje celou scénou Ježíšova procesu. Objevuje se už na začátku. Pilát se „Židů“ ptá, z čeho Ježíše, kterého k němu přivedli, obviňují, a když se mu dostane jen velmi vyhýbavé odpovědi, doporučuje jim, aby jej soudili podle svého, tedy Mojžíšova zákona (J 18,31). Oni to odmítají se zdůvodněním, že nemají právo soudit hrdelní zločiny.

Tento napohled prostý detail, historicky nejspíš přesný,⁶ skrývá sdělení, na kterém evangelistovi záleží. Zčásti je explicitně vyjadřuje svou poznámkou (v. 32): tím, že přimějí Piláta, aby Ježíše odsoudil, se vlastně jeho židovští protivníci postarají také o způsob jeho usmrcení, tedy ukřižování. Tak jeho smrt bude *vyvýšením*. To odkazuje k jiné vůli, která se ve všech těchto událostech nezadržitelně uskutečňuje – a kterou Ježíš vyjadřoval předem ve svých slovech. Když mluvil o svém „vyvýšení“, mluvil o své smrti, jak to naznačil sám hned v J 3,14–15 a jak to výslovně připomněl evangelista v J 12,32–33. Tak se tu – paradoxně, nicméně reálně – *naplní* (πληροῦσθαι) Ježíšova slova po způsobu předpovědi Písma.

⁵ Evangelista se neobtěžuje podrobněji vysvětlit, v čem nebezpečí rituálního znečištění mohlo spočívat, a spokojuje se s povšechným obrazem nábožensky úzkostlivé opatrnosti, která je ovšem historicky dosti plausibilní. Komentátoři se domýšlejí různých konkrétních důvodů.

⁶ Podrobněji viz R. E. Brown, *Death*, s. 363–372; Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*. Vol. 2, 1, Hendrickson, Peabody, Mass., 2003, 1107–1110.

Druhá část sdělení, skrytého v odmítnutí soudit Ježíše podle židovského zákona, zůstává implicitní, nicméně i tak je zřetelná. Nezáleží tu pouze na konečném rozsudku a způsobu poprav, důležitý je celý proces. A na samém jeho počátku je výslovně řečeno, že Ježíš nebude souzen podle Mojžíšova zákona. Židovští žalobci uvádějí svůj důvod, avšak čtenář si může domyslet ještě jiný, neboť v průběhu celého předchozího příběhu se jak jeho vypravěč (evangelista), tak Ježíš sám dovolávají Mojžíšova zákona – a Písma vůbec – jako svědectví v Ježíšův prospěch: zásadně už v J 5,39–40.45–47. V této perspektivě by bylo sotva možné Ježíše soudit, resp. odsoudit podle Mojžíšova zákona a čtenář tady nabývá podezření, že ono odmítnutí židovských předáků tuto skutečnost proti jejich vůli prozrazuje.

Ježíš ovšem zemře podle Mojžíšova zákona – ale nikoli jako jeho přestupník, nýbrž jako jeho naplnění. To evangelista výslovně připomene v okamžiku Ježíšovy smrti (J 19,36–37) poznámkou, v níž odkáže na Ex 12,10.46; Ž 34,21 a Za 12,10. V předjímce to však bylo vyjádřeno hned, když se metafora „vyvýšení“ vztažená na Ježíšovu smrt objevila v evangeliu poprvé.

2. Jako had na poušti (J 3,12–16)

Obraz *vyvýšení* byl patrně jedním z prvních způsobů, jimiž se první křesťané pokoušeli vyjádřit význam „velikonoční události“. Je klíčovým motivem christologického hymnu, který Pavel cituje ve Fp 2,5–11 (tam v. 9), i v misijních kázáních apoštolů, jak je podává Lukáš v knize Skutků (Sk 2,33; 5,31).⁷

⁷ K původu představy vyvýšení Martin Hengel, „Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes“, in: *Anfänge der Christologie (FS F. Hahn)*, Cilliers Breytenbach, Henning Paulsen (ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991; k jejímu významu v rané christologii Petr Pokorný, *Vznik christologie: Předpoklady teologie Nového zákona*, přel. Jaroslav Vanča, 1, Kalich, Praha, 1988, 150–152; k christologickému hymnu Ralph P. Martin, Brian J. Dodd, *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1998; Jan Roskovec, „Hymnus o povýšení toho,

Jan tuto představu záměrně posunuje a pojem „vyvýšení“ užívá jako označení „způsobu Ježíšovy smrti“ (J 12,33). Je celkem zřejmé, co tím chce vyjádřit: nikoli teprve vzkříšením, nikoli teprve *po* kříži, nýbrž už *na něm*, už ve své smrti byl Ježíš vyvýšen. Je v tom víc než pouhá paradoxní provokace?

Jan to naznačuje v závěru oddílu, který má pravděpodobně sloužit jako jakýsi hermeneutický klíč k teologii čtvrtého evangelia – Ježíšova rozhovoru s Nikodémem ve 3. kapitole. Tento rozhovor je první z Ježíšových promluv, jež jsou speciálním nástrojem janovské christologie. Ježíš na začátku koriguje prohlášení, s nímž k němu Nikodém přichází, a tím stanoví téma celého následujícího rozhovoru, který postupně přejde v Ježíšův monolog. Nikodém, farizeus a nejspíš člen jeruzalémské aristokracie (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων), otevírá setkání s Ježíšem prohlášením: „víme, kdo jsi...“ (J 3,2: ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος). Toto své přesvědčení opírá o „znamení“, jež Ježíš činí a jež zřejmě neušla pozornosti těch, za něž Nikodém promlouvá. Ježíš však na toto prohlášení, které se týká jeho osoby, reaguje výrokem o *království Božím*: „nikdo nemůže vidět království Boží, pokud se nenarodí znovu (či: shůry).“ Tím je naznačen problém, o který tu jde: Jak je možné vskutku uvidět, co je třeba vidět, porozumět, čemu je nutno porozumět, aby člověk spatřil „království Boží“ (resp. do něho mohl „vstoupit“: v. 5). Na tomto místě – a pouze zde – užívá Jan tradičního pojmu „království Boží“, jenž je v synoptických evangeliích (a u Pavla) souhrnným pojmenováním pro skutečnost, k níž Ježíš odkazoval a k níž zaměřoval své působení. Tedy: Jak je možno k této skutečnosti se dostat?

který se ponížil: Fp 2,5–11“, in: *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Petr Pokorný (ed.), Vyšehrad, Praha, 2005.

Rozhovor jde dál a jeho první kroky (dokud je to ještě rozhovor) jsou vyznačeny Nikodémovou opakovanou otázkou: „Jak je to možné?“ (πῶς δύνανται: vv. 4, 9). Ukazuje se, že jsou různé úrovně „možného“, tj. předpokladů pro ono poznání, o které tu jde. Je jakási „pozemská“ rovina, která však je, celkem pochopitelně, podmíněna „nebeskou“ skutečností. Tak to janovský Ježíš formuluje ve v. 12 (τὰ ἐπίγεια – τὰ ἐπουράνια). Tyto pojmy, společně s představou „výstupu“, případně „sestupu“, mají bohaté konotace v náboženském a filosofickém jazyce starověku, mj. hermetismu⁸ a židovského mysticismu, jak se odráží např. v henochovské tradici.⁹ Jan však tyto obrazy užívá poněkud „podvratným“ způsobem. Rozlišení na „pozemské“ a „nebeské“ záležitosti se patrně týká dvou částí Ježíšovy promluvy před tímto výrokiem a po něm.

V pokračování řeči (vv. 13nn) pak Ježíš velmi rezolutně odmítá představu, že přístup k „nebeským“ věcem by bylo možno získat jakýmkoli – třeba mystickým – výstupem do nebe. „Nebeské“ věci totiž spočívají v pohybu opačným směrem, v *sestupu* Syna člověka. O pohybu vzhůru je tu ovšem také řeč – a to o *vyvýšení* Syna člověka (vv. 14–15). To je však zvýšení po způsobu hada, kterého na poušti „vyvýšil“ Mojžíš.

Odkazuje se tu na poněkud záhadnou epizodu zachycenou v Nu 21,6–11. Podle tohoto vyprávění byli vzpurní Izraelci, kteří na cestě z Egypta „mluvili proti Bohu a proti Mojžíšovi“, potrestáni nápirem jedovatých hadů, jejichž uštknutí bylo smrtelné. Když však lid vyznal svoji vinu, Hospodin vyslyšel Mojžíšovu modlitbu a poskytl jim podivnou pomoc. *Nezbavil* je těch hadů, jak lid Mojžíše (a zřejmě i Mojžíš Hospodina: v. 7) prosil, nýbrž předložil

⁸ Na to výrazně poukázal Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, CUP, Cambridge, 1953, 307.

⁹ 1Hen 14,18–20; 71,5–10; 2Hen 20,3a; 3Hen 1; TestLevi 5; sr. též Zj 4,2; Iz 6,1; Ez 1,22–28; Da 7,9. Viz Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Hendrickson, Peabody, Mass., 2003, 560, p. 258.

jim zvláštní proceduru. Mojžíš měl vyrobit a na žerď připevnit jakési zpodobnění hada – odlil ho z bronzu – a „když se na něj kterýkoli uštknutý podívá, zůstane naživu“ (v. 8).

Vzhledem k této dosti podivné povaze tento příběh v další tradici nijak zvlášť nepůsobil. Najdeme jen občasné pokusy vyložit některé jeho jednotlivosti¹⁰ a především snahu potlačit podezření, že legitimizuje modloslužbu.¹¹ Proč si Jan – autentický Ježíšův výrok to nejspíše není – vybral takto obskurní místo z Písma pro výklad významu Ježíšovy smrti? Mám za to, že důvodem bylo ojedinelé soteriologické schéma, které tento příběh předkládá. Je to jediný biblický obraz záchrany, jejímž nástrojem je zobrazení toho, co je příčinou ohrožení.

Tento obraz se velmi dobře hodí pro výklad smyslu Ježíšova ukřižování, vycházející z jeho základního, prostého, historického významu. Historicky vzato byla Ježíšova poprava nepochybně činem pokřivené spravedlnosti, justiční vraždou. A jako taková v sobě odráží vinu druhých – také v tomto „povrchovém“, prostém smyslu Ježíš zemřel „pro hříchy“ jiných lidí, tj. kvůli nim. A přece, ve světle vzkříšení se kříž ukazuje jako odraz, ano demonstrace lásky, a tak překonání viny. Jan zdůrazňuje, že právě tady se odhaluje Bůh ve své nejvlastnější podobě. Toto je zjevení *per se* – a tedy vyvýšení v plném smyslu slova.¹² To jsou ony „nebeské věci“.

¹⁰ Viz např. Paul Billerbeck, Hermann L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 2. Band: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, Beck, München, 1924, 425–426.

¹¹ To je ostatně zaznamenáno už v rámci kánonu: 2Kr 18,4. Snaha o „nemodlářský“ výklad je patrná zvláště v křesťanské tradici, v níž na tento oddíl soustředilo právě jeho užití u Jana; viz EpBarn 12,5–7; Justin, Dial. 91. Podrobněji Jörg Frey, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhört hat...“ Zur frühchristlichen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ unter ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14“, in: *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, Martin Hengel, Hermut Löhr (ed.), 1994.

¹² To, že na tuto skutečnost klade čtvrté evangelium zvláštní důraz, je vidět i na tom, že právě a pouze v tomto evangeliu je se vši názorností ukázáno, že skutečnost vzkříšení neruší realitu kříže – ačkoli je nepochybně chápána jako vstup do zcela nového způsobu existence, nemaže

Můžeme se však domýšlet ještě jednoho důvodu, proč si Jan vybral tento zvláštní starozákonní oddíl za matrici svého výkladu o kříži, a to je jeho bezprostřední vztah k Mojžíšovi. Tato interpretace Ježíšovy smrti není jen „podle Písma“, ale specificky „podle Zákona“. Přesto to však není text legislativní, nýbrž vyprávění. Zde promlouvá o Ježíšovi nikoli, co Mojžíš *napsal*, nýbrž co Mojžíš *udělal*.

Můžeme si zde všimnout, jaký druh vztahu vidí čtvrtý evangelista mezi Mojžíšem a Ježíšem. Nepochybně na tomto místě uplatňuje typologickou interpretaci starozákonního textu. Avšak nenaznačuje tu typologický vztah Mojžíš–Ježíš. Ten, koho tu ukazuje jako „prototyp“ Ježíšův, není Mojžíš, nýbrž had. Pro Jana Ježíš *není* „druhý Mojžíš“. To znamená: Ježíš není *prostředkovatelem* Božího zjevení, on je sám tímto zjevením. A je jím proto a tím, že je prostředkem záchranu. To nás vede ještě dále zpět, až k programickému prohlášení na samém začátku evangelia.

3. Boží zjevení (J 1,17)

Úplně poprvé, kdy se v Janově evangeliu objeví Ježíšovo jméno, je to v těsné souvislosti s Mojžíšem. Dochází k tomu ve třetí části prologu, jakési hymnické přede hry, která ve třech oddílech, v nichž se pozornost postupně „zaostřuje“ od kosmické šíře až k osobnímu vyznání, preluduje vlastní narativ evangelia.¹³ Třetí část předkládá to, co se „stalo“ v Ježíši, pohledem bytostně angažovaného vyznání. Obraznost této části zřetelně upomíná na atmosféru klíčového starozákonního příběhu o záchraně – vyvedení z Egypta. O vtěleném Slovu se tu říká, že (doslova) „stanovalo mezi námi“ (J 1,14: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), setkání s ním je vystiženo slovy „viděli

na těle Vzkříšeného rány po ukřižování (J 20,20,27).

¹³ Tyto tři části jsou vv. 1–5, 6–13 a 14–18. Podrobněji viz Jan Roskovec, „Prolog Janova evangelia (J 1,1–18). Poznámky k výkladu a překladu“, in: *Listy filologické* 133 (2010), 123–140.

jsme jeho slávu“¹⁴ a jeho vtělená existence je charakterizována obratem „plný milosti a pravdy“.

Spojení „milost a pravda“ (χάρις καὶ ἀλήθεια) se pak opakuje ještě jednou, v paralelismu v. 17, jehož první část tvoří výrok o Mojžíšovi. Rétorická figura paralelismu postuluje dvojici Mojžíš–Ježíš. Otázkou však je, jakého druhu je to dvojice. Jinak řečeno: jaký druh paralelismu tu máme předpokládat? Vyjadřuje analogii, nebo kontrast?

Rozhodně tu nejde o prostý protiklad zákona a milosti. Frázi „milost a pravda“ je třeba chápat jako jeden celek (tzv. *hendyadoin*), jak naznačuje i singulární tvar připojeného slovesa (ἐγένετο). Se vši pravděpodobností je to (na Septuagintě nezávislý!) překlad hebrejského idiomu מְחַיֵּה טוֹבָה, který se na vícero místech Starého zákona, nejčastěji v žalmech, objevuje jako charakteristika Hospodina.¹⁵ Patrně nejdůležitějším z těchto míst je Ex 34,6, kde je toto spojení součástí tzv. „formule milosti“,¹⁶ kterou Mojžíš „zavolal“, když kolem něj prošel Hospodin. Tato Boží epifanie byla součástí přípravy pro obnovené zapsání Zákona, který Mojžíš prve v hněvu nad nevěrností lidu zničil (Ex 32,19).

Slovesa v jednotlivých částech paralelismu ovšem nejsou synonyma. Druhé z nich (ἐγένετο) se v této části prologu ozvalo již jednou, v základní proklamaci, která tuto část uvozuje: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο („to Slovo se stalo tělem“, v. 14) – a má patrně tuto proklamaci připomenout. A vskutku, vzhledem k uvedenému starozákonnímu významu můžeme spojení „milost a pravda“ (χάρις καὶ ἀλήθεια) považovat za reprezentaci Boha, podobně jako pojem Slovo (λόγος). Zákon, který byl „dán (ἐδόθη) skrze Mojžíše“,

¹⁴ Řecká δόξα je tu zřetelně překladem hebrejského דָּבָר, jak tomu je i v Septuagintě.

¹⁵ Tak 2Sa 2,6; 15,10; Ž 25,10; 61,8; 85,11; 86,15; 89,15.

¹⁶ Viz Martin Prudký, „Hospodin, ‚bůh milostivý‘ & Izrael, lid ‚z Boží milosti‘. Teologie milosti ve Starém zákoně“, in: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Lenka Karfíková, Jiří Mrázek (ed.), 2004, 1–41.

představuje Boží *vůli*, zatímco „milost a pravda“, která se „stala (uskutečnila) skrze Ježíše“, představuje Boha samého, je uskutečněním jeho „charakteru“.

Tato zjištění dobře zapadá do toho, k čemu jsme dospěli dříve. Vztah mezi Mojžíšem a Ježíšem u Jana *není* typologický. Mojžíš je jedním – nejspíš hlavním – z prostředníků či svědků, kteří ukazují k Bohu. Ježíš *není* prostředníkem, neboť je vlastním obsahem toho, co Bůh dává. Můžeme to ilustrovat na dvou zbývajících oddílech, v nichž je Mojžíš u Jana zmíněn.

4. Čí slovo platí? (J 5)

Už jsme si všimli, že na konci 5. kapitoly Ježíš odkazuje na Mojžíše na podporu svého postoje (J 5,45–47). Odkazuje na něj jako na žalobce Židů, kteří jej ostře kritizují za to, že uzdravil ochrnutého v sobotu a pak tento svůj čin obhajoval tím, že koná dílo svého Otce, který „pracuje bez přestání“ (J 5,17). Pátá kapitola tvoří v Janově podání jeden celek. Co jej však drží pohromadě? Jaká logika vede od uzdravení dlouhodobě chromého muže u nádrže Bet-Zatha ke sporu o Zákoně a Mojžíšovi?

Jan nechává vyprávění o uzdravujícím zázraku, které má některé rysy nápadně podobné příběhu z Mk 2,1–12, vyústit do sporu o zachovávání šabatu, tedy jednoho ze základních přikázání Zákona (Desatera),¹⁷ které vymezovalo (a dodnes vymezuje) identitu židovského národa i náboženství. Tento spor spočívá nejprve ve střetu dvou jednoznačně protichůdných instrukcí. Ježíš ochrnutému přikázal (a tím ho uzdravil): „vstaň, vezmi své lože a chod“ (ozve se v oddíle třikrát ve vv. 8, 11 a 12). Proti tomu stojí

¹⁷ Ex 20,8–11; Dt 5,12–15; srov. Jr 17,21. Viz též P. Billerbeck, H. L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 2. Band: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, 454–461.

slovo „Židů“ opřené o (Mojžíšův) Zákon: „Není dovoleno, abys nosil lože“ (v. 10). V následujícím vyprávění se onen uzdravený člověk ocitá jakoby mezi dvěma mlýnskými kameny. Koho má poslechnout? Které slovo platí: Ježíšovo, nebo Mojžíšovo?

Oddíl, jehož podrobnosti tu nemůžeme sledovat, se postupně odpoutává od onoho konkrétního případu, Ježíš v něm pronáší zásadní slova o (Božím) soudu a o vztahu své činnosti a slov k Písmu. Směřuje k tomu, že stavět slovo Mojžíše proti Ježíšovu slovu je falešné. Už třeba proto, že onen spor dává jakýsi smysl pouze teoreticky, prakticky bylo rozhodnuto od začátku, neboť ten muž poslechl Ježíše, a byl uzdraven. Zároveň má tento spor další „praktický“ rozměr. Právě v souvislosti tohoto sporu se ukazuje, že Ježíš své jednání nakonec zaplatí svým životem (J 5,16.18). A právě v této souvislosti (doslova jako „odpověď“ – ἀπεκρίνατο, v. 19) Ježíš pronáší osobivě znějící slova o soudu, který Otec svěřil plně do rukou svého Syna. Za soudce se tu prohlašuje ten, kdo právě postavil na nohy člověka, který toho léta nebyl schopen, a zároveň ten, kdo pro nárok platnosti svého uzdravujícího slova nakonec zemře. Pokud jde o vztah Mojžíše a Ježíše, můžeme tento oddíl považovat za narativní „provedení“ onoho zásadního prohlášení z prologu (J 1,17).

5. Pravý chléb (J 6)

Mojžíš hraje důležitou roli také hned v následující kapitole Janova evangelia. Tentokrát opět nikoli jako prostředník (zapisovatel) Zákona, nýbrž jako významná postava posvátných dějin Izraele. Také další Ježíšův zázrak (v Janově terminologii „znamení“), nasycení velikého množství lidí (5 tisíc: J 6,1–15), vyústí do řady rozhovorů,¹⁸ které se točí kolem tématu, jež nasto-

¹⁸ Ježíš vede rozhovor nejprve se „zástupem“ (J 6,22), později jsou jeho partneři označeni jako „Židé“ (vv. 41 a 52), nakonec mluví se svými učedníky (v. 60).

lil Ježíšův čin. Východiskem je výtka, kterou Ježíš „druhého dne“ přivítá zástupy, když ho konečně opět naleznou: „hledáte mě nikoli proto, že jste viděli znamení, ale proto, že jste jedli chléb a nasýtily jste se“ (v. 26). Následuje rozhovor o tom, co tedy znamená „vidět znamení“. Rychle se ukazuje, že to má co do činění s *vírou*.

V tu chvíli se ti lidé Ježíše zeptají, jako kdyby se v kruhu vraceli na začátek: „Jaké znamení učiníš, abychom je viděli a uvěřili?“ (v. 30) Zde Jan patrně navazuje na tradici zachovanou v synoptických evangeliích, v níž je vzpomínka, že Ježíš byl žádán, aby svou činnost legitimoval „znaměním z nebe“, propojena s příběhem o jeho nejrozsáhlejším „zázraku“ (Mk 8,11–13 parr.). Toto propojení vytváří zřetelně záměrný paradox. Jan tento paradox ještě zdůrazňuje tím, že zástup nechává uvést příklad, jak by takové „znamení“ mohlo vypadat: „Naši otcové jedli na poušti mannu“ (v. 31). Zřetelně tedy žádají, aby se Ježíš porovnal s Mojžíšem.

Ježíš to odmítá – opět v podstatě ve smyslu onoho programického prohlášení z J 1,17. Připomíná, že Mojžíš nebyl skutečným dárce manny, tím byl samozřejmě Bůh. A na rozdíl od Mojžíše, Ježíš sám sebe představuje jako skutečného dárce. Nikoli však tím, že by se prohlásil za Boha, nýbrž tím, že se prohlašuje za *chléb*. Je pravým dárce proto a tak, že dává sám sebe.

Tomuto porozumět znamená „vidět znamení“ – tedy vnímat skutečnost, k níž předcházející obdarování (nasycení) chlebem ukazuje. V tomto smyslu je 6. kapitola Janova evangelia jakýmsi výkladovým „manuálem“ ke všem ostatním Ježíšovým činům, které jsou v tomto spise nazývány „znamění“. Instruktaž ovšem ještě pokračuje. Nejde tu jen o porozumění, o to, jak se dívat. Motiv pokrmu ukazuje ještě něco dalšího. Podílet se na této skutečnosti znamená jíst Ježíšovo tělo a pít jeho krev (vv. 53–56). Otřesné konotace této formulace jsou tu zřejmě zamýšleny, je to vskutku „hrozná

řeč“, jak si uvědomují učedníci (v. 60).¹⁹ Řečeno prostě to znamená „živit“ se na Ježíšovi, mít prospěch – život – z jeho smrti.

6. Závěr

Obraz Mojžíše ve čtvrtém evangeliu je konsistentní. Není složen z víceméně náhodných zmínek převzatých z tradice, nýbrž tvoří součást Janovy narativní strategie, totiž jeho portrétu Ježíše.

V této strategii tvoří Ježíš a Mojžíš dvojici, nikoli však dvojí určenou typologickým vztahem. Jan nepředstavuje Ježíše jako „druhého Mojžíše“, Mojžíš není v žádném smyslu Ježíšův prototyp. Je Ježíšovým *svědkem*, a to proto, že je svědkem Hospodinovým. V tom se podobá Janu Křtiteli, s nímž ostatně sdílí významné prostředí pouště (srov. J 1,23). Vztah Ježíše k Mojžíšovi je v janovském pojetí zřejmě jakousi *pars pro toto* jeho vztahu k Písmu (Starému zákonu) vůbec.

Jan si zřetelně dává záležet, aby zdůraznil, že Ježíšovo působení je v plném souhlasu s Mojžíšem (a tedy s Písmem vůbec). Zároveň však se stejnou silou zdůrazňuje, že tento souhlas je paradoxní povahy. Ježíš v Janově podání na svrchní rovině narušuje všechny základní „rozlišovací znaky“ židovství: rituální čistotu (v Káně mění vodu na rituální očišťování ve víno po způsobu pohanského boha Dionýsa), odmítání modloslužby (svou smrtí na kříži přináší pomoc po způsobu zobrazení hada), dodržování šabatu (uzdravení ochrnutého) a zákaz požívání krve. Jan se však snaží čtenáře přivést k poznání, že právě v těchto aspektech Ježíš ve skutečnosti naplňuje nejhlubší záměr Zákona, když uskutečňuje „milosrdenství a věrnost“.

¹⁹ Kromě obecné skutečnosti, že ta slova znějí „kanibalisticky“, zde zřetelně zaznívá rozpor se zákazem Zákona požívat krev (Lv 17,10–12).