

Pašijní příběh

(Metodické úvahy a literární, teologická i historická pozorování)

1. K metodologii

Věcná historická kritika sleduje současnými metodami funkci starověkých textů v jejich tehdejší prostředí a interpretuje ji současným jazykem. Bez starověkých textů bychom nerozuměli starověkým faktům. Výklad starověkých textů směřuje k pochopení skutečnosti a událostí, k nimž se texty vztahují.

Pokud jde o bádání o Ježíšovi, hraje v něm po historické stránce stále závažnou roli kritérium nepodobnosti. Co v nejstarších křesťanských tradicích nelze odvodit z tradic tehdejšího židovství ani z potřeb raného křesťanství, je možno spojit s Ježíšem.¹ Je to kritérium, které bylo kritizováno, protože kdyby Ježíš říkal jen samé originální myšlenky, nedalo by se s ním komunikovat a nebyl by vlastně ani skutečným člověkem. Nicméně si z díla významných lidí pamatujeme především to, co je pro ně typické, potom se můžeme ptát, jak se to vztahuje ke všemu ostatnímu, co o nich známe a zda to všechno dohromady dává soudržný obraz.

Kritérium pravděpodobnost (plausibility) prosazované Gerdem Theissem,² se zdá být protikladem kritéria nepodobnosti, ale ve skutečnosti je musíme chápat jako jeho přirozený protějšek. Interpretace Ježíšových výroků a činů jakožto poslední etapa výkladu starověkého textu musí zapadat do Ježíšova světa, to znamená, že i její mimořádnost musela tomuto světu být z jeho předpokladů jako taková srozumitelná a že autentická interpretace musí tuto okolnost umět vysvětlit dnešním lidem. To je praktická aplikace kritéria plausibility.

¹ Formuloval je ERNST KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, v: *týž, Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965 [4. vyd.], 187–214, tam 205, a NORMAN PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London: S. C. M. 1967, 43n.

² GERD THEISSEN – DAGMAR WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung* [NTOA], Freiburg [CH] – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 19fn. 183n.

2. Literární dekonstrukce

Z literárního hlediska je pašijní příběh vrcholem všech čtyř kanonických evangelií.³ Ježíš, přes všechny své mimořádné činy, končí „vydán“ svým protivníkům a je popraven jako Mesiáš – král Židů. Ukřižování je paradoxně jeho korunovací a inaugurační.

Nepřímý, ale značný význam mají pokusy o dekompozici pašijního příběhu a rekonstrukce jeho vzniku od prvních zmínek, které se nám dochovaly, až k současným čtyř nebo pěti (počítáme-li Petrovo evangelium) verzím. V poslední čtvrtině minulého století mnoho badatelů pochybovalo o existenci předmarkovského pašijního příběhu v literární podobě.⁴ Byly to většinou velmi jednostranné úsudky, ale přesto ukázaly, že v nejstarších ježíšovských tradicích nacházíme několik nezávislých a autosémantických celků, které Marek zapracoval do svého literárního rámce. Podle některých badatelů⁵ je pravděpodobné, že existovala již předmarkovská stručná verze pašijního příběhu.⁶ Petrovo evangelium mohlo z těchto starších tradic zachovat některé detaily, ale jako celek, včetně spekulace o kříži, je produktem pozdější doby. Svědčí o tom jeho narativní zpracování příběhu Ježíšova vzkříšení, jaká se objevují až koncem druhého století a z dřívější doby je neznáme.⁷

Jisté je, že podle 1 K 11,23 bylo ustanovení Stolu Páně s příběhem o Jidášově zradě spojeno v jednom cyklu již v době apoštola Pavla. Lze totiž usoudit, že vyprávění (nebo již jeho záznam?) zachycovalo i Ježíšovo

³ MARTIN KÄHLER napsal, že evangelia jsou vlastně pašijním příběhem s dlouhou předmluvou: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* [TB 2], Neukirchen: Neukirchener Verlag 1956 [2. vyd.] 59n, pozn. 1.

⁴ Zejm. příspěvky W. H. KELBERA a JOHNA R. DONAHUE v: Werner Kelber [vyd.], *Passion in Mark*, Philadelphia: Fortress 1976, a J. Dominica Crossana, *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, Harper 1991.

⁵ WOLFGANG REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu* [BZNW 69], Berlin – New York: de Gruyter 1994.

⁶ Viz rekonstrukci RUDOLFA BULTMANNNA, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979 [9 vyd.], 297; srv. Josef Blinzler, *The Trial of Jesus*, Westminster, MN: Newman Press 1959 (ET), 39nn.

⁷ RAYMOND BROWN, *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority*, NTS 33, 321–343; vysokou historickou hodnotu (vztahuje se to zejména na tzv. Evangelium Kříže) připsuje Petrovu evangeliu J. Dominic Crossan, *The Cross that Spoke*, San Francisco: Harper & Row 1988, 17.

zatčení a výslech jako logické vyústění zrady. Zato příběh ukřižování mohl být sémanticky autonomním celkem a i historicky tu mohlo jít o nezávislou část tradice⁸ – o vlastní jádro pašijí. Jestliže Pavel znal (patrně z ústní tradice) dvě části pozdějšího pašijního cyklu, je velmi pravděpodobné, že znal i další.⁹ Marek se s těmito svědectvími setkal již v písemné podobě, Lukáš a Matouš je přejali od Marka, ale současně je patrně oba znali i z dalšího dokumentu.¹⁰ Podle zmínky o tom, že Jidáš byl jedním z Dvanácti (Mk 14,10), zbytečné pro ty, kdo četli předchozí kapitoly evangelia (zejména 3,19), lze usoudit, že šlo o písemný dokument. Marek k tomuto souboru příběhů a epizod přidal vyprávění o Petrově zapření a převyprávěl ji skutečně fascinujícím způsobem. Petrovo zapření kontrastuje s Ježíšovým výrokem z 14,62. Literární dosah tohoto vyprávění odhalil pro moderní literární vědu Erich Auerbach ve své knize „Mimesis“.¹¹

Nevíme, jak vznikly perikopy o ustanovení Stolu Páně, Getsemane, zrada a zatčení, výslech, Petrovo zapření a ukřižování,¹² a dostáváme se jen k dosti obecným závěrům o vztahu synoptických pašijních příběhů a pašijí janovských. Jan mohl znát Markovo vyprávění, připojit některé vlastní prameny a všechno hluboce přetlumočit ve smyslu své vlastní teologie.

3. Teologie

Naším příštím krokem bude analýza hlavních motivů pašijních vyprávění, rámce pašijního příběhu a jeho teologických výkladů v jednotlivých evangelích. Budeme hledat to, co vnitřně spojuje pašijní příběh a jak souvisejí jeho jednotlivé části.

8 Viz MATTI MYLLIKOSKI, *Die letzten Tage Jesu I*, [AASF 256], Helsinki: Suomalaisen Tiedeakatemia 1991, 99.

9 Srv. rekonstrukci předmarkovských pašijí od A. YARBRO COLLINSOVÉ, *From Noble Death to Crucified Messiah*, NTS 40 [1994], 481–503, tam zejm. 503. Do své jinak podobné rekonstrukce nezahrnul DETLEV DORMEYER, *Der Sinn des Leidens Jesu* [SBS 96], Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1979, 27, getsemanskou perikopu.

¹⁰ Např. D. DORMEYER, *Joh 18,1–14 Par. Mk 14:43–53: Methodische Überlegungen zur Rekonstruktion einer vorsynoptischen Passionsgeschichte*, NTS 41 [1995], 218–235.

¹¹ BERN: A. Francke 1946, 2. kap.

¹² Evangelisté zahrnuli některé části tradice, která patrně kolovala ústně, jako epizodu o Pilátově ženě z Mt 27,19.

Pašijní příběh je plný narážek na jiné texty (intertextuality). Víme, že začíná Ježíšovým posledním stolováním se skupinou jeho žáků (Mk 14,22–25parr). Jedním ze svědků je apoštol Pavel (1K 11,23–25). Ježíš tu říká, že jeho smrt přijde k dobru mnoha lidem.¹³ To byla slova vykládaná ve smyslu Písne o Služebníku Hospodinovu¹⁴ z Iz 52,13–53,12. Šlo o soteriologický výklad Ježíšovy smrti, který ji chápal jako oběť.

Podle Adely Yarbrow Collinsově nelze odhalit souvislé starší vrstvy pašijního příběhu, které by nebyly ovlivněny velikonoční vírou a je třeba předpokládat, že byl od počátku sestaven „se zřejmými náznaky Ježíšovy rehabilitace“.¹⁵ A opravdu, již Markovo evangelium končí zvěstí o Ježíšově vzkříšení. Ještě zřetelnější je kerygmatický záměr v teologii jednotlivých podání pašijního příběhu v kanonických evangeliích.

Soustředme se teď jen na jeden teologicky závažný motiv – na Ježíšova slova z kříže.¹⁶ V nich jsou literární a teologický záměr nedílně propojeny.

V Mk 15,34 (Mt 27,46) slyšíme zvolání: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ Jen zbožný Žid mohl poznat, že jde o citát úvodní sentence z žalmu 22, který mohl být podle Septuaginty chápán jako narážka na ukřižování (verš 16), ale druhou část (verše 22–31) lze chápat jako výraz radosti ze záchrany.¹⁷ To sice neodstraňuje jisté překvapení čtenáře nad Ježíšovou vnější, ale i vnitřní krizí, ale čtenář znalý Písma tu zároveň dostává návod k tomu, jak se s ní má sám vyrovnat. Podobný nepřímý pokyn, jak chápat Ježíšovu bezmoc je způsob, jímž se mluví o jeho hlasitém zvolání před smrtí (Mk 15,37; Mt 24,50; srv. Lk 23,46 – *φωνήσας φωνῆ μεγάλῃ*). Čtenář mu má rozumět jako narážce na eschatologickou hlasitou výzvu Boží, jak se o ní mluví v proroctví proroka Joele 4,16. Ta, podobně jako temnota na vsí zemi, vyhláší soud i záchranu všemu světu (srv. Iz 58,1–2; Zj 1,10; 4,1).¹⁸

¹³ Řecky ὑπέρ+ genitiv – výraz zástupnosti či připočtení k dobru.

¹⁴ Služebník Hospodinův měl patrně zosobnit věrný zbytek Izraele.

¹⁵ ADELA YARBROW COLLINS, *From Noble Death to crucified Messiah*, viz výše pozn. 9, zejm.492n, citát ze s. 497.

¹⁶ V pojednání o slovech z kříže jsem se inspiroval významným článkem svému učiteli a předchůdce JOSEFA B. SOUČKA „Ježíšova slova s kříže“ z roku 1968, naposledy v: *týž, Teologické a exegetické studie* (vyd. J. Roskovec), Praha: CBS + ČBS 2002, 228–241.

¹⁷ Historicky může být druhá část pozdějším dodatkem, ale v době Ježíšově byl žalm 22 zapsán již v této podobě.

¹⁸ DALE C. ALLISON JR., *The End of the Ages has Come – An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*, Philadelphia: Fortress 1985, 28nn.

Lukáš chápe hlasité zvolání jako modlitbu (Lk 23,46), k níž se ještě vrátíme. Hrůza z osamocení je tak zastíněna rozhovorem s Bohem, v němž se předpokládá, že Ježíšova smrt je součástí předem schváleného Božího scénáře. V Lk 23,34a čteme v některých rukopisech:¹⁹ „Otče odpusť jim, vždyť nevědí, co činí“ – větu, která zřejmě patřila k původnímu textu a je hlubokým výrazem Ježíšova poselství. Protože ji však nenajdeme v jiných evangeliích a současně zcela odpovídá Lukášově teologii, v níž hřích je důsledkem lidské nevědomosti (Sk 3,27), na niž Bůh ve své filantropii odpovídá odpuštěním (Sk 2,38; srv. Lk 11,4; 11,11–32²⁰), musíme tento výrok pokládat za výraz Lukášova autorského záměru. Zda jej Lukáš měl z ježíšovské autentické tradice nebo jej vhodně formuloval sám, nedovedeme rozhodnout. Totéž platí o dalším Ježíšově slově z kříže – odpovědi na žádost povstalce, který byl ukřižován po Ježíšově pravici. Ten říká v Lk 23,42: „Ježíši, pamatuj na mne, až přijdeš do svého království.“ Podle verše 43 mu Ježíš odpověděl: „Amen, pravím ti, dnes budeš se mnou v ráji.“

To je vyjádřeno v duchu Lukášovy teologie, v níž „dnes“ (ř. σήμερον) se vždy vztahuje k době Ježíšova pozemského života: Lk 2,11; 4,21; 19,9,²¹ jenž je prezentován jako údobí, v němž spasení bylo nejen zvěstování, ale i předběžně uskutečněno na zemi. Na rozdíl od apokalyptiky chápal Lukáš ráj jako místo, kam jsou spasení lidé shromáždováni hned po smrti (Lk 16,19–31). To neznamená, že by šlo o výroky vytvořené Lukášem, ale v každém případě byly vyjádřeny jeho jazykem a zasazeny do jeho teologického projektu světa. Tak to dělali všichni evangelisté. V této souvislosti musíme chápat i slovo „Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha“ z Lk 23,46, které je transformací Markova „vydechl naposled“ (ἐξέπνευσεν – 15,37) do zbožné přímé řeči. V Lk 1,66 čteme o narozeném Ježíšovi, že „ruka Hospodinova byla s ním“ – do této ruky teď Ježíš opět odevzdává svůj život. Ježíš je vzorem toho, jak se každý zbožný člověk má vyrovnávat se svou smrtí.

¹⁹ Sinaiticus [*aleph*], Ephraemi Syri, byzantské a latinské tradice; výrok chybí v Bodmerově papyru [p⁷⁵] a neobsahuje jej Vaticanus, Bezae, Freerianus, Coridethi etc. – patrně vědomé vynechání z dogmatických důvodů: zabití Božího syna jako smrtelný hřích. Podobný výrok mučedníka Štěpána ze Sk 7,60 tak ztrácí svůj smysl jako výraz následování Ježíše. Z věroučných důvodů byl vynechán i verš Lk 22,43 – pomoc anděla by relativizovala oběť Kristovu.

²⁰ P. POKORNÝ, *Theologie der lukanischen Schriften* [FRLANT174], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998,69n.

²¹ Lukášovská verze Otčenáše proto má místo dnes „denně“ (Lk 11,3).

V 19. kapitole Janova evangelia je zpráva o Ježíšově smrti zmírněna výrokem: „Je dokonáno“ (τετέλεσται), což má dvojí smysl: oznamuje konec i naplnění, dovršení. Nebudeme již komentovat ostatní janovská slova z kříže, v nichž se střídá pohled na Ježíše jako na člověka solidárního s ostatními lidmi s jeho pojetím jako nebeské bytosti, která prostředkuje přístup k Bohu.

Přehledem teologických interpretací Ježíšovy hrozné smrti, zahrnutých ve vyprávění samotném, jsme naznačili, jak promyšlené a inspirující bylo svědectví i myšlení jednotlivých evangelistů, ale i to, že je nelze použít jako historický pramen.

4. Teologické nedůslednosti a stopy starších idejí

Udělejme teď další krok a všimněme nedůsledností v celkovém souboru přímých či nepřímých argumentů podporujících obraz Ježíše jako trpícího Mesiáše, jak jej popsala profesorka Collinsová. Zmínil jsem se již o tom, že se u Poslední Večeře setkáváme se dvěma odlišnými výklady jejího významu. Je to eschatologické pojetí, podle něhož bylo Ježíšovo poslední stolování předjímku, anticipací, příchodu království Božího (Mk 14,25parr; Lk 22,15–16; 1K 11,26²²), a soteriologický výklad, spojený s výrokem o Ježíšově smrti „za mnohé“.

Další nedůslednost je právě spojena s tímto výrokem: Smrt za mnohé (ve prospěch mnohých) byla spojována s velikonočním (pesachovým) beránkem, ale v 1K 11 není o velikonočním beránku žádná zmínka, i když v 1K 5,6–8 se Pavel v jiné souvislosti na svátek přesnic (*maccót*) odvolává.

Navíc, velikonoční beránek, jehož smrt byla podle Mt 26,28 spojována s odpuštěním hříchů, měl v Ex 12 chránit izraelské prvorozené před ránou dopadající na protivníky Izraele, nešlo o odvrácení trestu za vlastní hřích.

Pokud jde o známý text z Iz 53, o němž jsem se již zmínili a který bývá užíván jako základní starozákonní argument pro zástupný charakter Ježíšovy smrti, ten není při výkladu Ježíšovy smrti vůbec připomínán. V pašijním příběhu je citován jen jako vysvětlení Ježíšova mlčení (Mk 14,61parr)

²² V tomto případě je eschatologické království Boží v povolikonocním smyslu vyjádřeno jako Ježíšův nový příchod coby Pána světa.

a jako biblická analogie toho, jak Ježíš byl vydán (παραδίδωμι)²³ Pilátovi jako představitel římské moci (Mk 15,1–Iz 53,6.12 LXX), tedy nikoli pro zástupnost Ježíšovy smrti.

To všechno ještě nevyklučuje soteriologický smysl pašijíního příběhu. Opravdu neznáme jiné jednoznačně vyjádřené souhrnné pojetí Ježíšovy smrti „podle Písem“. Řetěz nedůsledností nám však naznačil, že soteriologický koncept není nejstarší, že za ním lze vysledovat stopy vzpomínek a fragmenty výkladů, které odrážejí původnější informace i soubor reakcí na konec Ježíšova pozemského života: Království Boží jako trvající horizont Ježíšova života, Ježíšovo utrpení jako souboj se silami zla, přicházející Syn člověka jako soudce nad Ježíšovými soudci a ten, který otevírá nový věk...

Z těchto fragmentů skrytých za povrchem výkladu ustáleného v padesátých letech a později nelze sestavit nejstarší teologii pašijí, ale zjistili jsme že 1) pašijíní příběh nebyl sepsán jako ilustrace určité teologické teze, ale je založen na faktech a vyprávěních, které byly druhotně vykládány z nových hledisek a 2) i když nemůžeme rekonstruovat nejstarší celkovou teologii pašijí, lze z dochovaných fragmentů rekonstruovat alespoň několik starších informací a teologických motivů.

Podívejme se nejprve na getsemanskou scénu (Mk 14,32–42parr) a na Ježíšův výkřik osamocení na kříži (Mk 15:34par; PetrEv 5 [19]). Getsemanská perikopa je nesporně literárně i teologicky upravena tak, aby neodporovala soteriologickému výkladu pašijíního příběhu.²⁴ Ale narážky na tuto událost v jiných kanonických textech (Žd 5,7n [„Ježíš... předložil s bolestným voláním a slzami modlitby a úpěnlivé prosby Bohu“]; viz 2,10n; J 12,27–28; Lk 22,43–44 dle Sínajského kodexu a ještě i Evangelium Spasitele 113–116 [transformováno v soucit s Izraelem]²⁵), a zejména její vnitřní vztah k výkřiku osamocení jsou prvky, které nezapadají do celkového obrazu vykupitelské smrti.²⁶ Ježíš si uvědomil, že

²³ Vydání Ježíše do rukou lidí, vyjádřené řeckým slovesem παραδίδωμι (Mk 14,10.11.18.21.42.44), znamená, že jeho utrpení bylo způsobeno lidským selháním (hříchem) a je opakem Božího jednání, které znamená „vzkříšení“.

²⁴ Yarbrow Collins [1994], 490n.

²⁵ Evangelium Spasitele (Neznámé berlínské evangelium) pochází z poloviny 2. století, viz Ch. Hedrick a Mirecki, 23.

²⁶ Jako „velmi tvrdé“ hodnotí tyto výroky VERNON K. ROBBINS, *The Crucifixion and the Speech of Jesus*, Forum 4 [1988], 33–46, tam 45. Jde o výroky, které vyvracejí heretické, ale obecně přijímané křesťanské mínění, podle něhož Ježíš byl bůh převlečený za člověka.

jeho osobní příběh se musí stát součástí toho, co zvěstoval, a že jeho smrt může přijít k dobru ostatním lidem. Modlitba v Getsemane však naznačuje, že uvažoval i o jiných řešeních své situace (odnětí kalichu). Mohl čekat, že bude vzat do nebe ještě za života jako Henoch (Gn 5) nebo Eliáš (2 Kr 2). Jiná možnost byla, že království Boží přijde ještě před jeho popravou. Zato zřejmě odmítl možnost ozbrojeného boje (Mt 26,51–53) a pochopitelně nenávisť (Lk 6,27par [Q]), která rozložila velká sociální hnutí dějin, zejména ve 20. století. Prodělával však těžkou osobní krizi a vnitřní boj. Vrcholem jeho utrpení nebyla jen fyzická bolest, ale prožitek opuštění a otřes jeho očekávání příchodu království Božího. To, že výkřik je u Marka chápán jako citát žalmu 22, je pokus o jeho přizpůsobení povelikonoční soteriologické koncepci. Již jeho uchování u Marka, Matouše i v Petrově evangeliu („Má sílu, má sílu, tys mne opustila?“ – 5,19) potvrzuje, že šlo o nejstarší tradici. Není vyloučeno, že oba výroky se váží k jedné jediné události.

Pevným kladným bodem této tradice je Ježíšův vztah k Bohu, jemuž se svěčuje i se svou úzkostí a svými pochybnostmi. Jestliže se čtenář evangelia později dozvídá, že Ježíš „byl vzkříšen“ (ἠγέρθη – Mk 16,6; srv. ἐγήγερται in 1K 15,4), je to formulace, která odpovídá takovému vztahu, tj. vztahu závislosti na Bohu, v němž Ježíš nevystupuje jako hérós a nevrací se do života pro svou heroickou sílu, ale z Boží moci. Trpný rod je opisem Božího jména (*passivum divinum I*, srv. 1K 15,15. Ve starém pojetí pašijí bylo vzkříšení Boží odpovědí na Ježíšovo zvolání. To byl elementární prvek pašijní teologie, který předcházela všem rozvinutým soteriologickým projektům. Záruka spasení spočívala v tom, že Bůh vzkřísil a tak také rehabilitoval toho, jenž v jeho jménu zvěstoval příchod království Božího, přicházel k nemocným a chudým a odpouštěl hříchy.

Getsemanskou modlitbu i výkřik osamocení na kříži pokládali někteří Ježíšovi stoupenci za kompromitující. Lukáš proto výkřik vynechal a v getsemanské scéně vypustil větu o Ježíšově přesmutné duši. Jan ji přesunul do 12,27 a v Žd 5,7b čteme o tom, že Bůh ho vyslyšel, což je parafráze velikonočního vyznání. Žádný z těchto motivů nemohl být do vyprávění vnesen povelikonočními skupinami Ježíšových stoupců. Je naopak velmi pravděpodobné, že odrážejí Ježíšovy pocity a úvahy z posledních dní či hodin jeho života.

Podobnými úpravami prošel i výkřik na kříži: Již Marek jej upravil tak, aby zněl jako začátek žalmu 22, Lukáš jej nahradil výrokiem o odevzdání ducha, o němž jsme mluvili, a Jan dotáhl Markovo pojetí slovem o naplnění Písma. Tím byl pašijní příběh domestikován v základním proudu

náboženské zkušenosti církve,²⁷ ale stále prozrazuje jak problémy počátků tak i pokyny k jejich možnému řešení.

Tím se dostáváme k nejobecnější a také nejzřetelnější stopě ježíšovské tradice v pašijním příběhu: pašijní příběh neodpovídá jako celek často citovaným biblickým prorocstvím. Všechna směřují k obecnému, kosmickému a viditelnému dovršení Božího díla. V pašijích (i když k nim počítáme velikonoce) je však naplnění Božího díla v dějinách rozděleno do dvou polů: V minulosti je jako pevný základ ukotveno svědectví o Ježíšově vzkříšení, o jeho rehabilitaci Bohem samotným, ale dovršení dějin a s ním i splnění naděje – příchod Syna člověka a nastolení království Božího zůstává věcí eschatologické budoucnosti. Na rozdíl od svých nejbližších náboženských sousedů – Židů a muslimů – mají křesťané rozdvojenou nebo přinejmenším teleskopickou eschatologii.²⁸ Toto vnitřní napětí je hlavním dokladem toho, že skutečnost Ježíšova příběhu je prvotní skutečností, která byla s různými interpretačními schémata spojena dodatečně.

V příští části se pokusíme použít to, co jsme zjistili až dosud, k doplnění obrazu Ježíšova.

5. Historie

První obvinění v Ježíšově procesu (Mk 14,58parr) se týká výroků (Mk 11,17parr; 13,2parr) a akcí (Mk 11,15parr) proti chrámu. Již prorok Jeremiáš kritizoval chrám (Jr 26) a jen zásluhou svého vlivného ochránce Achíkama potom unikl smrti (Jr 26,24). V Ježíšově době byly jeruzalémský chrám s veleknězem a židovská velerada (συνέδριον) jediné instituce židovské samosprávy pod římskou koloniální správou. Šlo o autonomní chrámové území, jakých bylo v římské říši více. Všechna, zejména však to

²⁷ Ve svém článku „Das Verständnis der Passion Jesu im Markusevangelium“ HANS-CHRISTIAN KAMMLER kritizoval běžně přijímanou interpretaci Markových pašijí, podle níž je tu Ježíš líčen jako trpící spravedlivý – tak, jak se chápe žalmista v některých žalmech [*passio iusti*]. Musí proto parafrázovat getsemanskou modlitbu ve smyslu anselmovského učení o zástupné smrti, je zřejmé, že jde o exegetickou harmonizaci.

²⁸ První formuloval tezi o rozdvojené eschatologii J. B. Souček v třicátých letech, viz PETR POKORNÝ, In honor of Josef B. Souček, v: týž and JOSEF B. SOUČEK, Bibelauslegung als Theologie (WUNT 1000), Tübingen: Mohr – Siebeck 1997, 13–23, zde 13n. V sedmdesátých letech začali tento jev v americké biblistice nazývat „teleskopická eschatologie“.

jeruzalémské, měla pro Římany význam jako nástroj politické stability.²⁹ Proto byla urážka chrámu zároveň politicky nebezpečným činem. Ježíš svůj výrok o konci Herodova chrámu v Mk 13,2parr chápal jako důsledek očekávání eschatologického chrámu v novém věku, jako je to doloženo v židovské literatuře (Ez 40–48; 1Hen 90,28nn; 4Q Florilegium I,10³⁰) nebo možná očekával, že Bůh bude bezprostředně uprostřed svého lidu, jak se o tom mluví ve Zj 21,22. „Falešné svědectví“ proti Ježíšovi (Mk 14,56)³¹ by potom bylo nepravdivé v tom smyslu, že apokalyptické očekávání prezentovalo jako jeho osobní záměr zničit chrám. Kausa „ohrožení chrámu“ byla asi původním obviněním,³² protože z hlediska právního by nebylo snadné chápat Ježíšovo vědomí zvláštního poslání od Boha jako trestný čin.³³

Křesťanská tradice začala proroctví o zničení chrámu chápat jako předpověď jeho zániku za války židovské roku 70 po Kr. nebo je chápala jako předpověď jeho vlastní smrti a alegorickou předpověď nového duchovního chrámu. Různost druhotných interpretací jen potvrzuje, že měly překrýt problém Ježíšova zvěstování království Božího a tím i výroky o chrámu v jejich původním apokalyptickém smyslu.³⁴

Křesťanská tradice proti tomu navazovala na projevy Ježíšova mesiášského vědomí, takže v pašijním příběhu vystupují jako hlavní důvod jeho odsouzení. Slova o chrámu jistě s tímto vědomím souvisela, ostatně i to, jak se stráž Ježíšovi vysmívala (Mk 15,16–20parr), zřejmě odráží něco z historické reality.³⁵ Nápis „Kráľ Židů“ neodpovídá vyjadřování Ježíšových

²⁹ Ve své *Válce židovské* VI, 300–305 vypráví Josephus Flavius o Ježíšovi, synu Ananiášově, který v šedesátých letech 1. stol. prorokoval konec jeruzalémského chrámu a skončil obviněním před římským prokurátorem Albinem. Byl mučen a propuštěn jako blázen.

³⁰ Text z nálezů v Kumránu u Mrtvého moře – sbírka mesiášských výroků. xx

³¹ Podle Mt 26,60 to bylo závěrečné svědectví.

³² Viz ED P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress 1985, 287.

³³ O negativním dopadu kritiky chrámu viz MARTIN EBNER, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit* [SBS 196], Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003, 185.

³⁴ Když PAUL WINTER, *On the Trial of Jesus* [StJud 1], Berlin – New York: de Gruyter 1973, 119, chápal perikopu o Ježíšově výslechu jako legendu odvozenou z toho, o čem se mluví v J 11,47–50, neznamená to, že obvinění by byla zcela vymyšlená. Jde mu jen o scénérii výslechu, která je formována literárně.

³⁵ Takové zvyky nejsou spolehlivě doloženy, ale situace bezmocného člověka, jehož ponižování a zraňování je tolerováno přítomným vládcem, je přímo pobídkou pro lidi s komplexem méněcennosti, aby projevíli své nejhorší sklony. JOEL MARCUS, *Crucifixion as Parodic Exaltation*, JBL 125 [2006], 73–87, uvádí jako

stoupenců ani Ježíšovu obrazu v církvi z doby, kdy vznikala evangelia. Zato to zapadá do obrazu Pilátova ponižování židovských představitelů. Skutečnost, že scéna o dělení šatu byla spojena s žalmem 22 (Mk 15,24) a že Marek podal posměch kněží (15,31b) tak, aby čtenáři/posluchači poznali, že jde o paradoxní vyjádření pravdy – „Jině zachránil“ – to všechno patří k nové interpretaci starého vyprávění o Ježíšově popravě, které křesťané zprvu prožívali jako hanbu (lat. *pudendum*) z ponížení jejich Pána.

Vlastním provokativním prvkem Ježíšova učení a základem jeho vědomí, že má jedinečné poslání od Boha, bylo jeho zvěstování království Božího jako nové sociální struktury naplňující Boží spravedlnost a jako kosmické transformace, která bude uvedena příchodem Syna člověka (Lk 17,23n.37 [Q]; 12,8; Mk 14,62parr) a spojena s Božím soudem (Lk 12: 8–10 [Q]). V tom Ježíš navazoval na Jana Křtitele.³⁶ Stopami této části Ježíšova učení jsou i některé další výroky, které nezapadaly do pozdějšího církevního učení, ale nabyly již vážnosti jako součást staré tradice. Je to např. slovo o rozdělení (Lk 12,51n par [Q]), slovo o násilí spojeném se vstupem do království Božího (Lk 16,16par [Q]) a tajemné slovo o ohni: „Oheň jsem přišel uvrhnout na zemi, a jak si přeji, aby se už vznal!“ (Lk 12,49). To je zřejmá narážka na Boží soud (srv. Am 1,4).³⁷ Paralely z Tomášova evangelia (logia 10, 16 a 82) i z Evangelia Spasitele 12³⁸ dosvědčují nepřímou autoritu a vliv tohoto slova.

Adela Collinsová právem charakterizovala slovo o Synu člověka z Mk 14,62 jako součást Markovy teologie – jako prorocké varování a stručný testament mučedníka.³⁹ Nicméně v tomto případě se Markova teologie a historie shodují. Jde o slovo, které neodpovídá zaměření povelikonočních christologií, v nichž Syn člověka je parafrází Ježíšova Já, jako např. v Lk 9,58 (Q). Syn člověka je tu Boží nebeský reprezentant podobně jako v Lk 12,8 a Ježíš se tak v odvolání k Synu člověka odvolává k nejvyššímu soudu – soudu Božímu (2Pa 24,20–22). Vedle tohoto slavnostního prohlášení se výkřik osamocení na kříži jeví jako hluboký posun v Ježíšově psychologii. Ale základní vztah závislosti na Bohu jako otci, je tentýž.

doklad podobného ponížení příběh z vyprávění o Peršanech od DIÓNIA CHRYSOSTOMA, *Orationes* 4, 67–70).

³⁶ Viz např. W. ZAEGER, *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu* [BZNW 82], Berlin – New York: de Gruyter 1996.

³⁷ Později to bylo vykládáno jako zvláštní vyjádření toho, že lidé budou očištěni Duchem svatým.

³⁸ Zde pojato duchovně.

³⁹ Mluví o „didactic prophecy“ – Yarbrow Collins [1994], 501.

Soud, který Ježíš zvěstoval, měl zvláštní funkci: Platil především těm, kdo druhým nepřejí Boží slitování (Mt 18,21–35). Ježíš se emancipoval od Jana Křtitele a svou výzvu k pokání motivoval kladně, zaslíbením, ne hrozbou (srv. Lk 7,31–35par [Q]). V tomto smyslu bylo zvěstování království Božího spojeno s novou morálkou.⁴⁰ To všechno muselo provokovat tehdejší představitele moci.⁴¹

Kněze a farizeje znepokojovalo i to, že Ježíš zrelativizoval předpisy Zákona o čistém a nečistém (Mk 7,14–23),⁴² že žehnal chudým jakožto těm, kteří budou vládnout v království Božím (Lk 6,30 [Q]; Ř 14,10) a že varoval bohaté (Mk 10,23parr). Velmi staré musí také být před-christologické sebeoznačení Ježíšových následovníků jako „pokolení bez krále“, které se objevuje na mnoha místech raně křesťanské heterodoxní literatury.⁴³ Gnostikové to chápali ve smyslu svého duchovního sebeovládání, ale původně to byla jedna z forem zvěstování království Božího, v němž nebudou pozemští vládcí a lidé budou žít ve vzájemné svornosti a vládnout si v Božím Duchu (Lk 6,20b par; 22,28–30par [Q]; Zj 3,21, ale i 1K 4,8). Společná stolování spojená s děkovnými modlitbami (eucharistiemi) prožíval Ježíš spolu se svými žáky jako předjímku tohoto stavu. Měl globální vizi nové společnosti, ale na rozdíl od politických revolucionářů plně spoléhal na Boha a ve svých exorcismech a skutcích milosti viděl předběžný průnik království Božího do naší současnosti (Lk 11,20par [Q]).⁴⁴

Pokusili jsme se o rekonstrukci některých rysů Ježíšova učení a jeho postojů proto, že mezi nimi a na počátku zjištěnými fragmenty starších vrstev pašijního příběhu existuje jistá souvislost. V jejím světle se Ježíš jeví v novém světle a lidsky se nám přibližuje. Na stopách starších christologií si můžeme ověřovat jak se vyrovnával s rizikem, které podstupoval: jeho smrt může druhým přijít k dobru, ovšem jen za předpokladu, že mu něja-

⁴⁰ CHRISTIAN DIETZFELBINGER, *De Antithesen der Bergpredigt*, ZNW 70 [1979], 1–5.

⁴¹ Ježíšovými odpůrci nebyli Židé, ale představitelé Židů, a to jen tehdejší představitelé.

⁴² Viz JAMES D. G. DUNN, *Jesus and Purity: An Ongoing Debate*, NTS 48 [2002], 449–467.

⁴³ Hippol. Ref. V,8,2 [Naassejský traktát]; Cod. Berol. Gnost. 3/108,13 [Sophia Iesu Christi]; NHC II/5 125,2,6; 127,10–15 /Orig. Mundi/; srv. NHC II/7 145,14–15 [Liber Thomae]; NHC V/4 56n [2Apokal. Jac.]; V/5 82,19n [Apoc. Adam]; Zj 3,21.

⁴⁴ Viz G. THEISSEN, *Jesusbewegung als charismatische Weltrevolution*, NTS 35 [1989], 343–360, zvl. 258nn.

kým způsobem dá za pravdu Bůh sám (tradice Večeře Páně). Věděl však, že vyhnout se riziku by mohlo znamenat jeho skutečné selhání (Lk 17,33par [Q]; Mk 8,35par; J 12,25). Nikde nemáme přesvědčivý doklad toho, že by očekával to, k čemu došlo a co jsme popsali jako rozdvojenou eschatologii. Nanejvýš s tím mohl počítat na krátkou dobu – než budou vzkříšeni ostatní lidé. Tak to odpovídalo apokalyptickým představám jeho doby, s nimiž mohl být seznámen. Předpokládal příchod Syna člověka a nastolení království Božího, i když ve své pokoře a poslušnosti přiznával Bohu jako otci náskok v záměrech, kterým sám sloužil.

Poslední historicky spolehlivá informace je o Ježíšově smrti: Mk 15,37; Lk 23,46 (ἐξέπνευσεν); Mt 27,50 (ἠφῆκεν τὸ πνεῦμα); J 19,30 (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) PetrEv (ἀνελήμφθη). To je informace, kterou se gnostici pokoušeli potlačit. Předpokládali, že Ježíš opustil smrtelné tělo, jak to Ireneus píše o Kerintovi (adv. haer. I,26,1) nebo o Basilidovi (tamt. I,24,24) a jak to bylo rozpracováno do novelistických scén v Petrově apokalypse (NHC VII/3; 81,7ff; cf HNC VII/2; 51,20ff). Ježíš se s hrozící smrtí vědomě vyrovnával. Abrahamovská náboženství berou smrt vážně.⁴⁵

Velikonoční zvěst přichází jako nový akt dramatu, v němž svědek, podobně jako κῆρυξ antického dramatu ohlašuje, co se událo a co přitom není viditelné na scéně. „Byl vzkříšen“ tak spojuje Ježíšův život s vyznáním a bohoslužbou křesťanského společenství.

6. Závěr

Pašijní příběh je otevřený a může se jevit jako dvojznačný. V Mk 16,6–7 slyšíme jen svědectví, které vybízí k přijetí a společnému vyznání.⁴⁶ Pohled pod povelikonoční povrch novozákonních textů tak odhaluje fragmentární a dosud nedomyšlenou rovinu myšlení víry, rovinu, která je patrně nejbližší tomu, jak uvažoval a jak se rozhodoval Ježíš sám. Velikonoční vyznání v sobě zahrnuje pravidlo, že Ježíšův příběh a jeho učení jsou zpětnou vazbou vši povelikonoční christologie a ježíšovská alternativa je skrytou, ale reálnou osou dějin.

⁴⁵ Souvisí to s jedinečností lidského života, o níž víra předpokládá, že je zakódována v Boží paměti.

⁴⁶ Viz PAUL RICOEUR, *The Hermeneutics of Testimony* [in French 1972], v: týž, *Essays in Biblical Interpretation*, London: SPCK 1981, 119–154.