Znamení proroka Jonáše
Exegeze Mt 12,38–42

Jiří Dvořáček

Summary: The sign of Jonah. Exegesis of Mat 12:38–42. In the pericope Jesus refuses the demand of Pharisees and scribes for a sign, that would disprove the accusation that his miraculous acts are a result of his alliance with Devil, (Mat 12:27) and that would also unambiguously reveal his identity. Jesus answers the request with a half-ironic reference to the sign of Jonah. In my exegesis I have concluded, that this half-ironic reference is intended firstly to recall not only the preaching (i. e. the announcement of judgment and call for repentance) of Jonah, but also his person (contra Luz), and secondly and more importantly, to point to Jesus himself. By the cryptic reference to the sign of Jonah Jesus announces to the Scribes and Pharisees that no other extra sign will be given to them except his own person and ministry – which includes preaching and healing and which they have already witnessed but refused to accept. And thus is their demand for another sign explained as looking for excuses instead of looking for truth. In order to underline the seriousness of the situation and to appeal to the importance of decision for or against Jesus, two pictures of the last judgment are used, both in the upside-down manner and both enclosed by the expression of Jesus' importance in a form "someone greater than…" As a second thought I have also proposed that with the reference to Solomon, who was seen in some Jewish circles as an exorcist and also as a healer par excellence, Matthew's Jesus recalls his own powerful deeds of healings and exorcisms that have been part of his ministry, and that on the one side led crowds to ask about Jesus' messianic identity (Mat 12:23), and led Pharisees to the accusation of bond with the devil on the other.

Ve dvanácté kapitole Matoušova evangelia najdeme perikopu nazvanou Znamení proroka Jonáše, ve které se líčící spor mezi Ježíšem a farizei žádajícími znamení. Dříve než přistoupíme k hledání odpovědí na otázky typu co stojí v pozadí otázky farizeů, proč jsou tak tvrdě odmítnuti a co to je ono znamení proroka Jonáše, na které Ježíš odkazuje, musíme se krátce věnovat formáliím – tj. zasazení textu do narativního kontextu evangelia, struktuře a jeho paralelám u Marka a Lukáše.

Stejně jako několik dalších, i tato perikopa patří mezi dublety – tj. Matouš ji ve svém evangeliu uvádí na dvou místech: v Mt 12,38–42 a Mt 16,1–4. Kontext Mt 12,38 a Mt 16,1 je podobný: v obou případech před-

chází dotazu po znamení Ježíšovo uzdravování (exorcismus), které vyvolá pozitivní ohlas u zástupů následujících Ježíše. Podobnost nicméně nekončí jen u zasazení do kontextu, ale pokračuje i ve slovním znění, a tak se Mt 12,39 doslovně shoduje s Mt 16,2a a 16,4 až na vynechání slov τοῦ προφήτου („proroka"). Ve své verzi příběhu je Matouš závislý především na Q (Lk 11,16; 11,24–26 a Lk 11,29–32) a na Mk 8,11–12. S těmito zdroji však pracuje vcelku volně a mění je podle své potřeby. Oproti Lukášovi Matouš převrací pořadí dvou příkladů ve verších 41–42, přidává svůj vlastní výklad ve verši 40 a propojuje perikopu „Znamení proroka Jonáše" s perikopou o návratu nečistého ducha (Mt 12,43–45) přidáním shrnutí οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ („Tak bude i s tímto zlým pokolením.") na konec 45. verše.

Struktura oddílu je vcelku zřejmá:

1. Žádost o znamení (Mt 12,38)
2. Ježíšovo odmítnutí podat znamení (12,39)
3. Znamení proroka Jonáše (12,40) – Matoušova interpretace s odkazem na Syna člověka
4. Dva paralelní příklady

Neméně důležitý je i kontext. Perikopa je zasazena do kontextu 12. kapitoly Matoušova evangelia, kde Matouš líčí nejrůznější reakce na Ježíše. Perikopu předchází spory s farizei – spor o sobotu v Mt 12,1–8, končící otevřeným nepřátelstvím farizeů, kteří se smluví proti Ježíšovi, že ho zničí – viz Mt 12,14.[1] O to se také hned v zápětí pokusí, když jej veřejně nařknou ze spolčení s Belzebubem (Mt 12,24) – a to právě v okamžiku, kdy Ježíš uzdravil slepého a němého, což vedlo k tomu, že: „Zástupy žasly a říkaly: „Není to Syn Davidův?"[2] jinými slovy, začaly přemýšlet nad tím, jestli by si Ježíš nemohl činit nárok na davidovský trůn případně nemá-li něco společného se Šalomounem, který je ve Starém zákoně zván synem Davidovým a který se v prvním století n. l. těšil pověsti exorcisty par excellence.

---

1 ČEP toto místo překládá: „Farizeové vyšli a smluvili se proti němu, že ho zahubí." Já však navrhuji sloveso ἀπόλλυμι překládat nikoliv jako zabijí, ale zničí. Jak vyplývá z toho, co následuje (Mt 12,22nn), jde farizeům nejprve o zdiskreditování Ježíše v očích zástupů obviněním ze spolčení s ďáblem a zbavení ho jeho vlivu a rostoucí autority. O jeho fyzickou likvidaci jde až v „druhé řadě".

2 Mt 12,23.

Ježíš tento jejich útok obrátí (Mt 12,27–28) proti nim a osočí farizee slovem o hříchu proti Duchu svatému z toho, že tentokrát již zašli příliš daleko. Ježíš jim nevyčítá, že vědomě napadli jeho, ale spíše to, že účelově napadli něco, o čem sami vědí, že je to dobré (jeho uzdravování), jen proto, aby ho zdiskreditovali.

Na to tématicky navazuje oddíl o stromu a ovoci (Mt 12,33–37), který lze chápat jako kritiku farizeů, ve které jim Ježíš říká, že pokud jsou schopni záměrně vypustit z úst takové obvinění a záměrně překroutit dobré ve zlé, měli by se zamyslet sami nad sebou – nejen nad tím, že vůbec něco takového řekli, ale proč to řekli. Verš 37 je varováním před posledním soudem – a tím tvoří mimo jiné i spojnici s následující perikopou o znamení proroka Jonáše (Mt 12,38–42) a s oddílem o návratu nečistého ducha (Mt 12,43–45).

V Markově evangeliu v osmé kapitole je oddíl o znamení vložen mezi perikopy o nasycení čtyř tisíců (Mk 8,1–10) a varování před kvasem farizeů (Mk 8,14–21). Ve stejném kontextu se vyskytuje i matoušovská dubleta v Mt 16,1–4 (závislá ve svém znění částečně právě na Mk 8,11–12.)

V Lukášově evangeliu je perikopa znamení proroka Jonáše zasazena do podobného kontextu jako u Mt – i zde je předřazeno nařčení Ježíše ze spolčení s Belzebubem (Lk 11,14–23), ale oproti Matoušovi oddíl o návratu nečistého ducha perikopu o Jonášově znamení předchází – Lk 11,24–26! Proto spojení těchto dvou oddílů je třeba považovat za Matoušovu redakční práci. U Lukáše následují pak výroky o světle (Lk 11,33–36) a dlouhá řeč proti farizeům (Lk 11,17–53).

Nyní již můžeme přistoupit k výkladu samotnému.

Mt 12,38 Τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες· διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.

Slova Τότε ἀπεκρίθησαν („tehdy mu na to řekli“) spojují tuto perikopu s předchozími a řadí ji do kontextu disputací s farizei, které začaly již na začátku 12. kapitoly. Začíná zde tedy nový rozhovor, který je ale nicméně pokračováním toho předchozího (Mt 12,30–37). Matouš si dává záležet na tom, aby události vylíčil v jednom sledu jako den plný neporozumění.

Za Ježíšem přicházejí zákoníci a farizeové. V Mt 16,1 jsou zmíněni saduceové a farizeové, Mk 8,11 uvádí pouze farizee a Lk 11,16 má ve svém textu pouze jiní (ἕτεροι). Asi není příliš důležité pátrat po tom, kde se na scéně zčista jasna objevili zákoníci. Pro Matoušovo evangelium je vcelku typické, že vedle sebe staví zákoníky a farizee (a to v tomto pořadí)[3] jako

Ježíšovy hlavní oponenty, kteří se s ním přou, diskutují s ním, staví se proti němu a odmítají ho. (V tom se zajisté částečně odráží i zkušenost Matoušova společenství. Tím nicméně není řečeno, že se nemůže jednat i o vzpomínku na historickou skutečnost sporů mezi Ježíšem a farizei.)

Co se zmiňovaných farizeů týče, nemusí se nutně jednat o skupinu, která nařkla Ježíše ze spolčení s Belzebubem. Může to klidně být její umírněnější část.

Ježíše oslovují slovem διδάσκαλε – učiteli. Jedná se o zdvořilé oslovení, jde pravděpodobně o ekvivalent oslovení „rabi".[4] Ačkoliv pro Matouše je Ježíš tím jediným pravým Mistrem – Učitelem par excellence,[5] přesto není nikdy v Matoušově evangeliu oslovován učedníky jako διδάσκαλος.[6] Tohoto titulu vůči Ježíšovi ovšem užívají ostatní, především zákoníci a farizeové (Mt 8,19; 12,38; 19,16; 22,16; 22,44; 22,36). Hagner tvrdí, že:

„Those who have not accepted Jesus most often address him as διδάσκαλε (…) it is a term of respect (…) but one that in itself suggests a resistance to Jesus and his proclamation and a refusal to follow in discipleship to him."[7]

Hagner má zajisté pravdu, že u Matouše se objevuje toto oslovení převážně v ústech Ježíšovo protivníků, ale minimálně ve dvou případech takto Ježíše oslovují lidé, kteří mají zájem ho následovat. Nakonec tak sice z různých důvodů neučiní (Mt 8,19 a 19,16), ale to je věc jiná. Proto nelze souhlasit s tím, že v sobě oslovení διδάσκαλε a priori implicitně zahrnuje resistentní postoj.

Vrátíme-li se nyní k textu, pak zákoníci a farizeové oslovují Ježíše jako někoho sobě rovného, kdo stojí na stejné úrovni, a žádají po něm znamení (σημεῖον). Mk 8,11, Mt 16,1 a Lk 11,16 mají σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανου („znamení z nebe") a vnímají tuto touhu vidět znamení jednoznačně negativně (ve všech třech případech je užito sloveso πειράζω - pokoušet).

Co se zde myslí oním znamením? Pravděpodobně nějaké zázračné znamení (Matouš schválně vynechává z nebe, snad aby se vyhnul přímému apelu na Boha v žádosti zákoníků a farizeů), či nějaký div, který by jednoznačně prokázal, že Ježíš není spolčen s ďáblem, ale že to, co dělá, je skutečně od Boha.

---

3 Viz např. Mt 5,20; Mt 15,1, především pak Mt 23,2–29!
4 Viz J 1,38.
5 Mt 23,8.
6 Jinak u Marka – viz Mk 4,38; 9,38; 13,35; 13,1.
7 Hagner, Matthew 1–13.

Ironií je, že tato otázka farizeů vlastně nikam nevede. Byli svědky mnoha uzdravení (Mt 12,15) a před malou chvílí i exorcismu (Mt 12,22). A přesto právě po tomto exorcismu byl Ježíš obviněn z toho, že: „On nevyhání démony jinak, než ve jménu Belzebuba, knížete démonů."[8] To jen dokazuje, že zázraky samy o sobě se dají interpretovat všelijak – jako dílo Boží, zrovna tak jako dílo ďáblovo. A chtějí-li zákoníci a farizeové jakýsi dodatečný „boží podpis" k Ježíšovým činům, ukazuje to na jejich neochotu uvěřit mu. Zvláště proto, že již předtím – v disputaci o uzdravování v sobotu - jim Ježíš řekl, že božím rukopisem je milosrdenství.[9]

Není náhodou, že v synoptických oddílech se na tomto místě mluví o pokoušení Ježíše. Předmětem pokušení je předvést veřejně nějaký zázrak, který by všem demonstroval moc, která je Ježíšovi dána, a potvrdil tak jednoznačně jeho mesiášskou identitu. A právě toto je cesta, které musel Ježíš čelit (jak o tom svědčí druhé ze satanových pokušení na poušti – Mt 4,5–7; par.) a kterou se rozhodl nekráčet.

Mt 12:39 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου.

Ježíšova odpověď je vcelku tvrdá. Spojení γενεὰ[10] πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς[11] najdeme v Matoušově evangeliu jen zde a v dubletě Mt 16,4. V Mk 8,38 se objevuje spojení ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ („v tomto cizoložném a hříšném pokolení").

Co se myslí oním označením γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς („pokolení zlé a cizoložné")? V žádném případě se zde nemyslí na sexuální delikty Ježíšových současníků, ale jde o zřetelnou narážku na Starý zákon. Připomíná obraz generace putující pouští, které pro její nevíru, reptání a vzpouru nebylo dovoleno vstoupit do země zaslíbené – viz Dt 1,35; 32,5; 32,20. A zrovna tak je to i s tímto pokolením, které je svědkem mocných činů božích manifestujících se ve slovech, skutcích a osobě Ježíše, tak jako byla generace na poušti svědkem božího vedení, a přece odmítá uvěřit, obrátit se. Substantivum μοιχαλὶς zase odkazuje především na Oz 1,1 – 3,1; 5,3–4;

---

8 Mt 12,24b.

9 Mt 12,7.

10 Odkaz na Mt 11,16.

11 Lukáš toto slovo vynechává, pravděpodobně proto, že by mu jeho čtenáři neznalí starozákonního pozadí tohoto obrazu nerozuměli.

Ez 16,38; 23,45; Iz 57,3–9; Jer 13,26n, kde je nevěra vůči Hospodinu, porušení smlouvy mezi Bohem a Izraelem, líčena jako cizoložství.

Zajímavé je všimnout si, že i když Ježíš odpovídá přímo zákoníkům a farizeům na jejich požadavek, ve své odpovědi je oslovuje jako γενεὰ. Luz k tomu ve svém komentáři píše:

„Indem der Evangelist die Pharisäer und Schriftgelehrten als „Generation" bezeichnet, verallgemeinert er ihr Verhalten, ohne sie explizit mit dem ganzen Volk Israels zu identifizieren."[12]

Položme si ale nyní otázku, proč je hledání znamení tak prudce odmítnuto? Vždyť podle Dt 13,1-2 mohl být prorok legitimován právě nějakým zázračným činem či znamením, a tak potvrdit, že jej skutečně posílá Hospodin. A stejnou představu lze najít i v 2Kr 19,29; 20,8–11 (stín na schodech); v Iz 7,10–16; ale třeba i u Josepha Flavia,[13] kde tímto znamením je zhroucení jeruzalémských hradeb. O tom, že tato představa byla v první polovině 1. století n. l. vcelku rozšířená, svědčí konec konců nepřímo i apoštol Pavel v 1K 1,22: „Židé žádají znamení (σημεῖα), Řekové vyhledávají moudrost."

Myslím, že odpověď na otázku získáme, budeme-li číst žádost zákoníků a farizeů v kontextu Matoušova evangelia. Jak již bylo zmíněno výše, znamení a zázraků měli možnost farizeové vidět dost (Mt 12,15; 12,22) – a přesto žádají další, speciálně jen pro sebe. A protože těm předchozím neuvěřili a naopak je prohlásili za dílo ďáblovo, je otázkou, proč by měli uvěřit nějakému dalšímu. Ježíš na jejich hledání znamení tedy nevidí hledání pravdy s cílem dát se přesvědčit, ale hledání výmluvy. A proto je také tak tvrdě – a snad i ironicky – odmítá.

Odmítnutí je formulováno v pasivní formě (καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ) kterou se chce říci, že Bůh tomuto pokolení žádné znamení nedá. Dodatek εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου je verze zachovaná v Q (Lk 11,29 nemá slova τοῦ προφήτου) zatímco Mk 8,12 zůstává u konstatování „tomuhle pokolení nebude dáno žádné znamení."

Není snadné zodpovědět otázku, který text se více blíží původnímu znění. Zatímco Davies a Allison se kloní k variantě, že „Mark can be seen as an interpretation of the Q text",[14] Luz podotýká, že si lze dobře před-

---

12 Luz, Matthäus 2, 276.
13 Flavius, J. Ant. 20.168-72; Bell. Jud. 2.161–63.
14 Davies and Allison, Matthew 2, 352 + pozn. 81.

stavit, že Marek vypustil slova o Jonášově znamení z toho důvodu, že by byla pro pohanského čtenáře nesrozumitelná. Pak by Mk 8,12 bylo starým zjednodušeným podáním Q 11,29.[15] Oproti tomu Pokorný ve svém výkladu k Markovu evangeliu píše, že:

„Prosté odmítnutí znamení, které čteme u Marka, je zřejmě pro Ježíše typičtější, i když nemůžeme vyloučit možnost, že Ježíš při některé příležitosti pronesl poloironickou zmínku o znamení proroka Jonáše."[16]

Osobně se kloním k názoru, že původnější varianta je zachována v Q 11,29 – a to podle zásady *lectio difficillior probabilior*.

Exegetickým oříškem zůstává, co je myšleno tímto znamením proroka Jonáše. Nabízí se několik možných interpretací:

1. Znamení, které učinil Jonáš – Gramaticky text tento výklad umožňuje. Problémem ale je, že kniha Jonáš se o žádném takovém znamení nezmiňuje a ani z pozdější tradice žádné takové znamení neznáme. Výjimku snad tvoří spis Vitae prophetorum z 1. století n. l., kde se píše: „Jonah gave a sign to Jews and to all the land: when they should see a stone crying aloud in distress, the end would be at hand…"[17] Ten nám ale při výkladu synoptiků příliš nepomůže a lze si jen stěží představit, že by Ježíš měl na mysli kameny ronící slzy.

2. Znamení dané Jonášovi – V úvahu by zde připadaly skočec, červ a mořská příšera. Vykladači se nejčastěji klonili právě ke třetí možnosti. Jonášovo znamením je podle této interpretace právě jeho zázračné zachránění z útrob mořské příšery po třech dnech a nocích.[18] Problémem tohoto výkladu nicméně je, že záchrana z útrob mořské příšery mohla být znamením pouze pro Jonáše samotného – nikoliv pro ostatní! Nikde v knize Jonáš není řečeno, že by mužům z Ninive o tomto svém zázračném zachránění Jonáš vyprávěl.

3. Jonášovo znamení sloužilo jako terminus technicus spojený s určitou konkrétní představou či určitým konkrétním znamením. Problémem ale je, že žel nevíme s jakou, a tudíž nám tato interpretace nijak nepomůže.

4. Řecké Ἰωνᾶς je zkratkou Ἰωάννης – Pokud by tomu tak skutečně bylo, pak by Ježíš odkazoval na Jana Křtitele. Jan byl prorok posledního

---

15 Viz Luz, Matthäus 2, 274.
16 Pokorný, Výklad, 160.
17 Davies and Allison, Matthew 2, 355.
18 Tento výklad lze najít například v Teologickém slovníku k Novej Zmluve III–IV, odst. 412–413.

soudu, o kterém je řeč v následujících verších. A přijmeme-li tezi, že Ježíš Jana označil za Eliáše, jak o tom svědčí Mt 17,12, pak by dávalo smysl, že Ježíš odkazuje právě na Jana jakožto jediné, tomuto pokolení Bohem dané znamení. Problémem této interpretace ale je, že textový podklad pro tuto hypotézu není nijak jistý. Ve všech hlavních rukopisech NZ je Ἰωνᾶς a nikoliv Ἰωάννης. Chtěl-li by některý z rukopisů odkázat přímo na Jana, mohl by tak učinit jednoduchou změnou v textu – ale nestalo se tak.

5. Řecké Ἰωνᾶς je přepisem hebrejského יוֹנָה – „holubice". Pokud by tomu tak bylo, pak by byla holubice odkazem na Ducha svatého sestoupivšího na Ježíše při jeho křtu v Jordánu (viz Mt 3,16). Problémem této interpretace ale je, že holubici (coby symbol Ducha) viděl jen Ježíš, a tudíž těžko může být znamením ostatním. Druhým problémem je, že Matouš zde mluví o prorokovi (dodává slova Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου).

6. Jonáš sám (případně jeho kázání) byl vnímán jako znamení. Toto je výklad, který se mně osobně zdá být nejpřijatelnější. Pro mluví předně sama kniha Jonáš, kde obrácení Ninivských přichází po Jonášově zvěstování soudu (Jon 3,1–5). Impulzem k pokání není žádné znamení ani zázrak, které by Jonáše legitimizovaly, ale pouhé Jonášovo kázání (kérygma).[19]

Dalším dokladem správnosti této interpretace je pak Lk 11,30, kde se píše, že tak: „Jako se Jonáš stal znamením pro Ninivské, tak bude i Syn člověka tomuto pokolení." Právě ono stal se (ἐγένετο) je dle mého soudu jasným důkazem, že Jonášovým znamením se zde nemyslí nic jiného než Jonáš sám a jeho zvěst. A tak jako byl Jonáš znamením Ninivským, tak se stane Syn člověka znamením tomuto pokolení. Luz podotýká, že proti této interpretaci: „…spricht das Futur ἔσται Lk 11,30; aber wirlich schlüssig ist dieses Argument nur im griechischen Text, nicht im Aramäischen."[20]

Oproti Luzovi se domnívám, že Jonášovým znamením se nemyslí pouze jeho kázání, ale že i Jonáš sám je tím znamením. Protože dle mého soudu jsou osoba proroka a jeho zvěst od sebe neoddělitelné – a to jak v případě Jonáše, tak i v případě Ježíše.

Ježíšova a Jonášova zvěst jsou v podstatě identické – Jonáš zvěstuje příchod soudu a vyzívá k pokání, Ježíš, jako již Jan Křtitel před ním (Mt 3,17), zrovna tak: „Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské."[21]

---

[19] LXX užívá slova κηρύσσω v Jon 3,4.
[20] Luz, Matthäus 2, 279.
[21] Mt 4,17.

A právě tento motiv posledního soudu je červenou nití, která se táhne celou perikopou Mt 12,38–42 a která ji zároveň spojuje s perikopou předchozí a následující.

Ve 40. verši pak Matouš připojuje k Ježíšovo slovům svou interpretaci Jonášova znamení.

Mt 12:40 ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.

První část verše, kromě slov (ὥσπερ γὰρ), která jsou redakční, je doslovnou citací LXX znění Jon 2,1, zatímco druhá část má svou částečnou paralelu v Lk 11,30b.

Analogie je zde vedena mezi Jonášovo pobytem v břiše mořské příšery a mezi pobytem Syna člověka v srdci země (tj. „v hrobě“). Pravda, tato analogie není úplně dokonalá, protože narozdíl od Syna člověka Jonáš nezemřel, ale společným motivem, který byl pro Matouše zřejmě dostačující, je záchrana ze smrti (či téměř ze smrti).[22]

Druhým motivem je motiv tří dnů a tří nocí. Jak správně podotýkají Davies a Allison,[23] Matouš tento časový údaj převzal ze své předlohy v Jonášovi 2,1 a nemůže nám tedy sloužit jako klíč ke stanovení dne Ježíšovy smrti. Nehledě na to, že v Matoušově vlastním líčení je Ježíš vzkříšen třetího dne. Luz k tomu říká, že: „Zwischen den drei Tagen und drei Nächten und dem dritten Tag besteht für Mattheus keine Spannung…“[24] Ale konec konců diskuse ohledně časových údajů se ukáže jako lichá, uvědomíme-li si, že zmínka o třech dnech má význam především teologický – že totiž třetí den je den, kdy jedná Bůh.

Pomocí těchto dvou motivů tedy Matouš interpretuje narážku na znamení proroka Jonáše jako odkaz na Ježíšovu smrt (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς znamená jinými slovy „v hrobě“) a implicitně i na jeho vzkříšení – podobně jako v předpovědích utrpení.[25] Jedná se tedy o Matoušův druhotný výklad (*ex eventu*) významu Jonášova znamení zpětně vsazený do kontextu

---

22 Jon 2,3 „V soužení jsem volal k Hospodinu, on mi odpověděl. Z lůna podsvětí jsem volal o pomoc a vyslyšels mě.“

23 Davies and Allison, Matthew 2, 356.

24 Luz, Matthäus 2, 278.

25 Viz Mt 16,21; 17,22-23; 20,17–19 + Mt 26,2, kde se ale mluví jen o smrti (nikoliv o vzkříšení).

disputace s farizei. To, že nejde o Ježíšovu, ale Matoušovu interpretaci, je patrné mimo jiné z toho, že srozumitelným se tento výklad stává teprve po události Velikonoc a z hlediska Matoušova pojetí role Syna člověka k jehož osudu patří opuštěnost, utrpení, smrt, vzkříšení a paruzie, což je představa Judaismu prvního století cizí!

Co tedy měl Matouš na mysli tímto veršem? Tak jako byl Jonáš znamením Ninivským, tak se Ježíšovo vzkříšení stane znamením ostatním. Ironicky ale, pro Izrael to bude znamení soudu, protože odmítl Ježíše přijmout a odmítl uvěřit v jeho vzkříšení.[26] Bylo by možné formulovat to i tak, že Ježíšovo slova, činy a vzkříšení budou znamením, ale znamením opět jen tomu, kdo věří.

Starší tradice měla ve zvyku spojovat tento verš s učením o Ježíšově sestoupení do pekel (s biblickým podkladem v 1P 3,19 a Ef 4,9), ale tento výklad se zdá být až sekundární.

Mt 12,41 ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.

Spolu se zmínkou o Synu člověka v předchozím verši se v tomto verši vrací na scénu téma pokání a soudu. Kvůli lepší návaznosti prohodil Matouš pořadí dvou příkladů, které má Lukáš (Lk 11,31–32).

Před očima se nám tak otvírá soudní scéna, kdy na posledním soudu vedle sebe stanou mužové Ninivští[27] a toto pokolení. Na to, že se jedná o poslední soud, jasně ukazuje sloveso ἀναστήσονται, které odkazuje na vzkříšení mrtvých před posledním soudem. Ježíš (není důvod domnívat se, že se nejedná o Ježíšova slova) zde záměrně užívá obraz posledního soudu, aby své posluchače varoval a vybídl k rozhodnutí. A jak je to pro Ježíše typické, tento obraz obrací naruby. Zatímco Židé očekávali, že na posledním soudu budou spolu s Bohem (případně se Synem člověka) soudit pronárody,[28] ocitají se v tomto obrazu sami na lavici obžalovaných. Text nabízí dvojí interpretaci: buď že budou souzeni Ninivskými, kteří usednou na místech spravedlivých,[29] nebo že budou souzeni spolu

---

26 Viz Mt 28,11–15.

27 Pro Matouše byl jistě důležitý motiv pohanů, kteří jsou vzkříšeni na posledním soudu, a jejichž víra je větší jak víra Židů (viz Mt 8,10–11; 21,43).

28 Viz např. Da 7,22; 1 Hen 95,3.

29 Tak např. Luz, Matthäus 2, 280.

s Ninivskými. Ať tak či onak, pointou je, že reakce mužů Ninive, kteří se obrátili po Jonášově kázání, bude kritériem, podle kterého se bude měřit na posledním soudu. Zmínka o τὸ κήρυγμα Ἰωνα dle mého názoru jen podtrhuje správnost interpretace, že Jonášovým znamením není myšleno nic jiného, než jeho kázání. Kontrast v jednání je zde záměrně vyostřen téměř až do krajnosti: zatímco Ninivští v situaci, kdy jim šlo o život, uvěřili Jonášovu kázání, aniž by dostali jakékoliv jiné znamení, toto pokolení, ačkoliv spatřilo mnohé zázraky a znamení, odmítá uvěřit a činit pokání, i když je zde někdo, kdo je více než Jonáš.[30]

Stejně vyostřený je i druhý příklad.

Mt 12:42 βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.

V tomto příkladu je jmenovaná královna jihu, která povstane (ἐγερθήσεται je pasivní tvar) na posledním soudu a bude svědčit proti tomuto pokolení. Míněna je samozřejmě královny ze Sáby, která podle 1Kr 10,1–13 (var. 2Pa 9,1–12) přišla, aby vyzkoušela Šalomounovu moudrost. Ale zatímco pohanská královna ze Sáby vyzkoušela Šalomouna a nechala se přesvědčit jeho moudrostí (pravdou), zákoníci a farizeové Ježíše také vyzkoušeli, ale přesvědčit se nenechali – a to ani tehdy, když je tu někdo větší než Šalomoun.

A co se myslí slovy καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε? Domnívám se, že se naskýtají dvě možné interpretace, které se vzájemně doplňují. Ta první jimi rozumí ztotožnění Ježíše s Moudrostí. Jak známo, Šalomoun byl znám pro svou moudrost – byly mu připisovány vědomosti o přírodě, o astrologii, o démonech, jinými slovy prakticky o všem. A je-li Ježíš více než Šalomoun, pak právě v moudrosti – Ježíš nejen že ho v ní převyšuje, on sám je inkarnace moudrosti (viz Mt 11,19). Konec konců to, že Ježíš je naplněním moudrosti vyjadřuje jiným způsobem i vyprávění o klanění mudrců (Mt 2,1nn) z východu, který byl odjakživa považován za kolébku moudrosti.

Nabízí se však ke zvážení ještě jedna interpretace. Jak již bylo řečeno, Šalomounova moudrost podle některých pramenů také zahrnovala zna-

---

[30] Πλεῖον je sice neutrum, ale myslím, že je správná ta interpretace, která za ním vidí „událost Krista“ v celé její celistvosti – tj. osobu, zvěst a skutky Ježíše z Nazareta. Tak i Davies and Allison, Matthew 2, 358.

lost démonů a jejich aktivit. Existuje velké množství textů, z nichž některé pocházejí z prvního století n. l., ve kterých je Šalomoun, ve Starém zákoně téměř bez výjimky označovaný jako syn Davidův, líčen jako exorcista par excellence.[31] Čteme-li pozorně Matoušovo evangelium, neunikne nám, že Matouš spojuje titul Syn Davidův právě s Ježíšovým uzdravováním a záměrně potlačuje jeho nacionalisticko-politický obsah, kterého tento mesiášský titul nabyl během 1. století př. n. l.[32] Uvážíme-li, že označení syn Davidův v prvním století n. l. nemuselo označovat pouze královského Mesiáše z Davidova rodu, či pouhého Davidovce (Mt 1,21), ale i exorcistu po vzoru Šalomouna, nejsme daleko od druhého možného významu slov „zde je více než Šalomoun." Není bez významu, že podle Mt 12,23 si zástupy kladou otázku, zda Ježíš není náhodou syn Davidův přesně v okamžiku, kdy před jejich zraky uzdravil posedlého (Mt 12,22), a že Farizeové na tuto vznesenou otázku zástupu zareagují obviněním Ježíše ze spolčení s Belzebubem – obviněním, které vyvolá disputaci, jejíž dohrou (potažmo dohrou onoho uzdravení) je dotaz po dalším legitimizujícím znamení. Říká-li tedy Ježíš v závěrečném přirovnání, že zde je více než Šalomoun, odkazuje tím i na své exorcismy a uzdravování,[33] o kterých samy zástupy v úžasu říkají, že „Něco takového nebylo v Izraeli nikdy vídáno,"[34] a které konec konců odstartovaly spor mezi ním a farizei.

---

31 Viz Josephus Flavius, Ant. Jud. 8,42–49; 11Q11, LAB 60,3; T Sol 15,14–15; 1,5–6; 20,1; 5,10. Stejně tak je Šalomoun líčen jako exorcista v některých pozdějších mandejských textech, v Nippur Incantation CBS 9012, v gnostických traktátech, jeho jméno se objevuje na amuletech atd. K tomuto tématu stručně: Duling, Solomon, 235–252.

32 „Syn Davidův" se stal pod vlivem 17. Šalomounova žalmu mesiášským titulem označujícím eschatologického davidovského krále, který usedne na Davidův trůn, vyžene ze země pohany, shromáždí vystěhovalce z exilu, obnoví spravedlnost a právo, vymítí nepravost, bude soudit národy, Izrael bude učit Tóře, a bude bezezbytku poslušný Boží vůli.

33 Je pravda, že o Šalomounovi jako o uzdravovateli se ve zmiňovaných textech nikde výslovně nemluví. Ale je nutno podotknout, že v tehdejších představách byla souvislost mezi nemocemi a démony velmi těsná.

34 Mt 9,33b.

Shrnutí

V perikopě znamení proroka Jonáše (Mt 12,38–42) Ježíš tvrdě odmítá žádost zákoníků a farizeů podat jim znamení, které by prokázalo, že není ve spojení s Belzebubem (z čehož byl krátce před tím nařknut – Mt 12,27), a které by zároveň umožnilo jednoznačně zodpovědět otázku po Ježíšově identitě. V poloironické odpovědi Ježíš odkazuje na znamení proroka Jonáše, kterým, dle mého názoru, není myšleno nic jiného než Jonášovo kázání Ninivským. Říká tak farizeům, že jediným znamením, které jim bude dáno, je - stejně jako v případě Jonášově – právě a jen on sám – jeho osoba a zvěst spojená s uzdravováním (coby znakem vlamujícího se království Božího), kterého se již stali svědky. K podtržení závažnosti situace používá Ježíš dva obrazy posledního soudu, které převrací naruby, a vyzývá své posluchače k rozhodnutí víry, k obrácení.

Když Ježíš v Mt 12,42 říká: „A hle, zde je více než Šalomoun", nemyslí tím jen na Šalomounovu moudrost, kterou převyšuje, ale i na své exorcismy a uzdravování.

Hledání znamení není Ježíšem odmítnuto proto, že by bylo a priori špatné, ale proto, že v momentě, kdy je člověk (v tomto případě zákoníci a farizeové) obklopen znameními, která ale záměrně nechce vidět a kterým nechce věřit, přestává toto hledání být hledáním pravdy, ale stává se hledáním výmluv.

Literatura

Davies, W. D. and Allison, Dale C. Jr., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. 2. Commentary on Matthew VIII–XVIII. ICC. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.

Duling, Denis C., Solomon, Exorcism, and the Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic. HTR 68 (1975), 235–252.

Duling, Denis C., The therapeutic son of David: An element in Matthew's Christological apologetic. NTS 24 (1977–78), 392–410.

Hagner, Donald A., Matthew 1–13. WBC 33A. Dallas, TX: Word Books, 1993.

Charlesworth, James H., The Son of David: Solomon and Jesus (Mk 10,47) in Borgen, Peder a Giversen, Søren., The New Testament and Hellenistic Judaism. Aarhus: Aarhus University Press, 1995, 72–87.

Keener, Craig S., A Commentary on the Gospel of Matthew. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1999.

Kittel, Gerhard., Teologický slovník k Novej zmluve III–IV. Vybral a přel. Ján Grešo. 2. vyd. Liptovský Mikuláš: TRANOSCIUS, 1987.

Luz, Ulrich., Das Evangelium nach Matthäus. 2 Teilband, Mt 8–17, Neukirchen-Vluyn: Benziger, 1990.

Luz, Ulrich. Studies in Matthew. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2005.

Pokorný, Petr. Výklad evangelia podle Marka. Praha: Kalich, 1974.