



Doba Ježíše Nazaretského

Historicko-teologický úvod
do Nového zákona

Mireia Ryšková

1. HISTORICKÉ PŮVODI NCH	23
OD ALEXANDRIE KE KÉ	25
PALESTINA	25
MAJBY PR	25
Merode Velle (1-4 n. l.)	25
Ter. Qirwily	27
Herodovské období	27
JUDSKO-PALESTINAV	27
A POSLEDNICH MROD	27
Juhozápadní část	27
Bohemia Pátois	27
Agripa I. (37-44 n. l.)	27
Do Zlatověstí	27
ZIDOVSKÁ VÁLKA A POSLEDNÍ ZBYTKY ZIDOVSKÉ SAMOSTATNOSTI (66-135 n. l.)	40
DIASPORA	40
Diaspora židovská	40
Kla/Tiberiopolitánský (25 n. l. - 50 n. l.)	47
CHRÁN, SYNAGOGA, ZÁKON V DOBĚ JEŽIŠOVÉ	52
V biblickém světle a ekumenický význam Chrámu	52
Synagoga	53
Zákon	54
NABOŽENSKÁ ŽENKUPENÍ V DOBĚ JEŽIŠOVÉ	60
Sabotáž	60
Parosy	62
Zákon (zákon, exopt. ovoj)	67
Zákon	67
Zákon	67
Soub	67
Harodim	67
Apoštolův	67

Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Praha 2008

Ježíšův křest v Jordáně

Na počátku své veřejné činnosti se Ježíš připojil k těm, kteří se dali od Jana pokřtít a pravděpodobně se připojil k okruhu jeho učedníků a pomocníků (křtíl, srov. J 3,22–30). Ježíšův křest je zcela jistě historickou skutečností, protože žádný křesťanský pisatel by si ho nemohl vymyslet, neboť staví Ježíše pod Jana Křtitele a zařazuje ho do kontextu těch, kteří mají vědomí vlastní hříšnosti. V samotných evangeliích vidíme tendenci se s touto zarážející skutečností teologicky vyrovnat.

Markovo evangelium (1,9–11) relativizuje význam Janův hlasem z nebe a přiznáním se Boha k Ježíši jakožto milovanému Synu, kterého si Bůh vyvolil. Boží hlas je určen Ježíši samotnému.

Matoušovo evangelium (3,13–17): Jan se zdráhá Ježíše pokřtít, spíše naopak by Ježíš měl pokřtít jeho: Ježíš interpretuje křest jako naplnění spravedlnosti,⁴³⁷ tedy sebe jako spravedlivého, nikoliv hříšníka.

Podle **Janova evangelia (1,29nn.)** je Ježíš beránek, ten, kdo nese hříchy světa – ne své vlastní. O vlastním křtu Janovo evangelium nereferuje, nýbrž zmiňuje Ježíšovo označení a naplnění Duchem.

Lukášovo evangelium (3,21–22) vynechává zmínku o Křtiteli úplně (ve v. 3,20 je už oznámeno Janovo uvěznění Herodem) a Ježíšův křest je pouze podnětem ke sdělení o sestoupení Ducha a oznámení (přítomným), že Ježíš je milovaný Syn Boží, vyvolený. Na rozdíl od Mk 1,11, kde je tato výpověď určena Ježíši samotnému, je u Lukáše určena gramaticky Ježíšovi, okolnostmi všem přítomným.

Jak vypadal historicky vztah Ježíše a Jana Křtitele, je těžko popsat. Z novozákonních pramenů lze pouze usuzovat na Ježíšovu přítomnost v úzkém kruhu Janových učedníků a na skutečnost křtu, jejíž interpretaci nám podávají v různých perspektivách evangelia. Zanedbatelné ovšem není, že je ve všech případech spojována s Ježíšovým osamostatněním, počátkem veřejného působení a zvláštní příslušností k Bohu, sestoupením Ducha svatého (milovaný Syn, označen Duchem).⁴³⁸ Ježíš se tímto aktem zařadil do proudu escha-

⁴³⁷ V řec. textu stojí „*Afes arti, houtós gar prepon estin hémin plérosai pasan dikaiosynén*“ – Nech to nyní, neboť se sluší, abychom naplnili celou spravedlnost. Ekumenický překlad (ČEP) je v tomto místě příliš interpretativní.

⁴³⁸ Tvrzení z Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 193: „Historicky jde asi právě o to, co se tato apologetická tendence pokouší popřít. Ježíš považoval po určité době Křtitele jako sobě nadřazeného ‚Mistra‘ a nechal se od něho pokřtít na odpuštění svých hříchů. Považoval se za jednoho z mnohých těch, kteří se chtěli v Izraeli obrátit, aby unikl blízkému Božímu soudu.“

toologického očekávání, ale jako služebník Hospodinův. Na počátku Ježíšovy veřejné činnosti stojí přijetí lidské viny před Bohem v tradici pokorného služebníka. Zejména z Markova evangelia je zřejmé pochopení Ježíše jako toho, ke komu se přiznává Bůh právě a skrze jeho ponížení: na počátku stojí ponížení křtu (Ježíš se identifikuje s hříšníky) a do této situace Bůh vysílá své poselství o milovaném Božím Synu, na konci je ponížení kříže, kde je řečeno ústy setníka – ještě před zmrtvýchvstáním – tento Ukřižovaný je Syn Boží. Markova volba tohoto slova ještě před zmrtvýchvstáním není jistě náhodná. V osobě Ježíšově se Bůh přiznává k tomu, kdo na sebe bere (z lásky) ponížení. Ježíš nepotřebuje křest jako prostředek záchrany, neboť on sám otevírá svou osobou možnost spásy: volá k obrácení, odpouští hříchy. Křest Ježíšův od Jana Křtitele je důležitým momentem Ježíšova solidarizování se s hříšníky, přijetím vědomí ztracenosti Izraele před Bohem a zároveň momentem rozhodujícího obratu, který je v evangeliích charakterizován jako sestoupení Ducha a Boží vyvolení (eschatologický okamžik otevření nebes, hlasu z nebe).

Ježíšova nauka ve vztahu k nauce Jana Křtitele

Ježíš choval Jana v úctě (Mt 11,7–15; Mk 9,10–13 – Jan jako Eliáš redivivus; Mk 11,27–33par; Mt 21,32, Tomáš 46), přesto chápal svoje poslání jako poslání Janovu nadřazené a od Jana odlišné.

Ježíš na Jana Křtitele navazoval.⁴³⁹ Sdílel s ním přesvědčení o nadcházejícím příchodu Boží vlády (Božího soudu), orientaci na všechny lidi, myšlenku nutnosti radikálního obratu (metanoic), kritickou distancí k Chrámu s jeho kultem a rituálním předpisům. Ježíš sdílel s Janem Křtitelem základní myšlenku, jíž bylo poznání propadlosti Izraele Božímu soudu. Celý národ je společenstvím zkázy (L 13,1–5), je nutné se obrátit, a to platí bez výjimky pro každého. Přesto mezi nimi existují důležité rozdíly:

to je podle mého názoru upřílišněné a nebere ohled na jiné možnosti interpretace. S jakým vědomím Ježíš Janův křest přijal, se nedá z ničeho vykonstruovat. Jediné, co lze bezpečně tvrdit kromě skutečnosti samotného křtu, je, že církev od počátku považovala za nutné tento křest interpretovat (viz k tomu i interpretaci z Nazarejského evangelia, fragment 8, kde Ježíš popírá, že by potřeboval křest na odpuštění hříchů), a to nejen ve vztahu k Janu Křtiteli, ale i jako začátek Ježíšovy veřejné činnosti.

⁴³⁹ Helmut Merklein nazval dokonce 3. kap. své knihy *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft „Johannes der Täufer und die Gerichtsverfallenheit Israels als ‚anthropologische‘ Prämisse der Verkündigung Jesu“* (Jan Křtitel a propadlost soudu Izraele jako ‚antropologická‘ premisa Ježíšova hlásání), tzn. považuje Janovo kázání a jeho činnost za dějinné předpoklady Ježíšova vystoupení. Op. cit., s. 33–36.

1. Ježíš klade důraz na Boží království jako novou nabídku Boží; soud je proměněn v nový příklon Boha k člověku. Toto Boží království je přítomno v jeho osobě: má uzdravující účinky (Mt 11,4nn.). Bůh dává člověku čas k obrácení a zároveň v Ježíšově osobě i přístup ke spáse.
2. Jan Křtitel očekával příchod „silnějšího“, za jehož hlasatele (herolda) se považoval: tj. buď Boha samotného nebo nějaké soudcovské (mesiánské) postavy, snad z apokalyptiky převzaté postavy Syna člověka. Ježíš hovoří o Synu člověka jako soudcovské a mesiánské postavě a tato postava je s ním identická.
3. Jan očekává bezprostřední příchod soudu (sekera je již přiložena ke kořeni – Mt 3,10), Ježíš tuto představu blízkého soudu sdílí, ale interpretuje ji jinak – osobou Janovou ohlášený soud již začíná (Mt 11,12/Lk 16,16; Mt 11,11/L 7,28), resp. on je znamením (Elijášem) přicházejícího Božího království. Ježíš hlásá nejen eschatologii budoucí, ale i přítomní. Skrze jeho osobu již je Boží vláda na zemi přítomná. Jan je bod obratu: zároveň největší a zároveň nejmenší.⁴⁴⁰
4. Jedinou možností záchrany je pro Jana křest na odpuštění hříchů spojený s vyznáním hříchů a plody obrácení. Tento křest má eschatologickou platnost. Ježíš křest Janův uznává, ale sám nekřtí,⁴⁴¹ nýbrž na znamení příchodu Božího království odpouští hříchy, uzdravuje, vymítá zlé duchy.
5. Jan se manifestuje svým asketickým postojem: oblečením (plášť z velbloudí srsti), stravou (kobyly a med divokých včel), pústy, místem pobytu (poušť). Askeze je součástí jeho hlásání, je neverbální kritikou společnosti. Ježíš není spojen ani s pouští, pohybuje se mezi lidmi, ani se zvláštnosti v odívání a jídle (je nazýván žroutem a pijanem: Mt 11,19, má kritický postoj k postu: Mt 9,14nn.), asketická pravidla jsou především prostředkem misijního působení, výrazem důvěry v Boha.
6. Janem ohlašovaný soud nenastal, Jan sám byl popraven. Místo soudu zvěstuje Ježíš svými činy i slovy čas spásy, radostnou zvěst chudým. Eschaton se vlomil do času světa, do lidských dějin.

JEŽÍŠOVA VEŘEJNÁ ČINNOST

Ježíšova veřejná činnost, tedy jeho slova a jednání, je nám přístupná ze svědectví evangelií a praxe prvotní církve. Evangelia nám ovšem nepodávají his-

⁴⁴⁰ Srov. Mt 11,11. Je možné, že Ježíš těmito slovy reaguje na dobrou mesiánskou (násilnou) hnutí.

⁴⁴¹ Jan 3,22 je korigován 4,2 – Ježíš sám v další své činnosti nekřtí ani křtu nepřisuzoval rozhodující úlohu.

toriografický přehled po sobě jdoucích událostí, nýbrž jejich interpretaci zasazenou do kontextu té které církevní obce. Ježíš byl jako člověk Židem, jedinečným židovským učitelem (samozřejmě nejenom) své doby a z tohoto základu je v interpretaci jeho slov a činů, jak je podávají evangelia, třeba vycházet. Od svých vrstevníků se nepochybně v mnohém lišil, ale přesto musel a chtěl být ve svém základním poselství srozumitelný lidem své doby. Zástupy, které s ním putovaly, svědčí o síle jeho učení i činů, ale jejich reakce ukazuje, že Ježíše v hloubce jeho poslání a zvěstování, zjevení Boží vůle nedokázaly zcela pochopit a přijmout, tak jako se dělo v minulosti mnohým prorokům. Možná Ježíš nebyl nepohodlný jen vládnoucí vrstvě společnosti, nýbrž byl „kamenem úrazu“ i pro mnohé další. Ostatně ani jeho nejbližší, jeho učedníci, mu přes společně sdílený život v mnohém nerozuměli, nechápali v leckterých ohledech, co Ježíšovo hlásání Božího království skutečně znamená. Ježíš nepochybně vyvolával nadšené i velmi odmítavé reakce, byl obdivován, ale i nenáviděn, protože se vymykal, neboť nebyl tak zcela jako ostatní. Vystupoval s nárokem a mocí, k nimž je těžké najít dobové srovnání. Komentář evangelií, že Ježíš učil jako ten, kdo má moc, a ne jako jiní učitelé, že zástupy nad jeho učením žasly, vystihuje tuto skutečnost (viz např. Mt 7,28; Mk 1,22). Podobně jsou charakterizovány a komentovány i jeho podivuhodné činy, zázraky a znamení.

Na základě kritického bádání o Ježíšovi jakožto člověku v historickém kontextu, jež se rozvíjí už po mnoho generací, můžeme dnes shrnout základní Ježíšovo poselství určené jeho současníkům. Po obdobích velké skepse vůči možnosti dobrat se Ježíšových vlastních slov je postoj současné exegeze podstatně méně skeptický, i když je zřejmé, že už jenom samo jazykové médium – řečtina textů oproti aramejštině Ježíšově – nutně znamená určitý posun (nemluvě o časovém posunu a změně adresátů). V zásadě se však můžeme spolehnout na to, že evangelisté zachovali podstatu Ježíšových slov, jeho hlásání i historické skutečnosti a podávají odpovídající obraz jeho činnosti a událostí kolem ní. Přesto v jednotlivostech, sledu událostí, konkrétních okolnostech jsme odkázáni na hypotézy, možnou rekonstrukci původní situace, výroků, činů a řečí. Vědecké exegezi se přes veškerou snahu nepodařilo jednoznačně odlišit tzv. Ježíšova vlastní slova (ipsissima verba) od přínosu tradice v jejich interpretaci, aplikaci či růstu. Totéž platí i o podání Ježíšovy činnosti a konkrétních událostí. Již srovnání synoptických evangelií (Mt, Mk, L) ukazuje, že stejný výrok nebo líčení stejné události mohou být zasazeny do velmi odlišného kontextu, a tím nabývat i nových důrazů nebo významů.

Ježíšovy etické postoje a nauka

Ježíšova etická nauka, reprezentovaná jeho slovy i činy, je podstatnou a neodmyslitelnou součástí světového etického dědictví. Je inspiračním zdrojem pro mnoho lidí, a to nejen křesťanů, do dnešních dní. Jeho nauku je možné charakterizovat jako antropocentrickou, protože teocentrickou, anebo obráceně teocentrickou, a proto antropocentrickou. Ježíšův vztah k lidem a nárok, který na ně klade, stojí ve světle Boží lásky a Boží důvěry v člověka. Z hlediska antropologického stojí v centru Ježíšovy pozornosti člověk jako bytost povoláná Bohem ke spáse, jíž je adresována Boží nabídka, na niž však má svobodně odpovědět. V této svobodě a zodpovědnosti člověka před Bohem spočívá jeho důstojnost.⁴⁴²

Ježíšova etika v kontextu židovské etiky

Židovská etika je interpretací vůle Boží. S touto Boží vůlí se člověk může setkat v Tóře, ve stvoření a budoucím Božím eschatologickém jednání. Ústřední postavení přitom připadá Tóře. V pozdním židovstvu je na jedné straně interpretována jako kosmický zákon a identifikována s Moudrostí Boží ve stvoření. Na druhé straně garantuje přístup k eschatonu, neboť ten, kdo ji věrně dodržuje, bude občanem nového světa (eónu). Ježíšovu etiku lze podle Theissen – Merz⁴⁴³ vidět v tomto trojím rozměru: etika podle Tóry, mudroslovná etika, eschatologická etika.

Etika podle Tóry

Ježíš býval velmi často charakterizován jako ten, kdo překonal etiku Tóry. V tom bylo viděno specifikum jeho etiky. Přitom se ovšem ztrácelo ze zřetele diferencované pojetí Zákona v Ježíšově učení. Židovskému pojetí Zákona bylo nediferencovaně připisováno:

- absolutizace Zákona,
- kazuističnost – systém zákazů a příkazů,
- morálka odměny,
- formalismus,
- Zákon chápáný jako břemeno (z něhož Ježíš člověka vysvobodil).

⁴⁴² K tématu Ježíšovy etiky viz Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 311–317; Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft*, I, s. 17–155.

⁴⁴³ Loc. cit.

Tato interpretace je především křesťanským chápáním židovské etiky, jež se chtělo vymezit vzhledem k židovskému důrazu na Zákon. V samotném židovství však existují odlišné přístupy, v nichž tematika smlouvy a vyvolení má přednost před sebepochopením Židů jako lidí pod Zákonem. Zákon je chápán především jako dar, který umožňuje člověku dosáhnout skutečné svobody. Kazuistika sloužila na prvním místě potřebám každodenního života. Morálka odměny je v Pirkej Abot výslovně odmítnuta. „Odměnou přikázání je přikázání samo“ (Ab IV,2). Poslušnost Zákonu není chápána pouze heteronómně (i když mnohdy samozřejmě také), nýbrž existují nároky na přijetí Tóry srdce, zvnitřnění norem – Tóra je identifikována s vůlí Boží. Radost z Tóry je jedním ze základních rysů židovské zbožnosti (výrazem vyvolení). Dokonce 9. abu bylo čtení Tóry zakázáno, neboť to přináší člověku příliš velkou radost. Příliš zjednodušené, vesměs negativní chápání tórické zbožnosti a etiky vedlo k nehistorickému, a tedy nerealistickému hodnocení vlastního Ježíšova učení. Ježíš a po něm jeho učedníci z židovských etických postojů vycházeli. Ježíšovým cílem rozhodně nebylo Zákon s jeho ustanoveními odmítnout, nýbrž jeho interpretaci prohloubit a otevřít všem (srov. Mt 5,1–48). Člověk se nesmí schovávat za literu Zákona (a tím se cítit ospravedlněn), nýbrž ji chápat jako osvobozující a zavazující slova Boží lásky a povolání k dokonalejšímu vztahu k Bohu a člověku. Měřítkem lidského jednání není konkrétní ustanovení, nýbrž velikost Boží lásky, svatosti, dokonalosti: „*Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec*“ (Mt 5,48).

Ježíš se pohyboval v rámci tehdejší židovské společnosti a na ni reagoval, není zapotřebí (aby byla vyzdvížena jeho osobitost) ho z této společnosti vydělovat. Kdyby se nebyl pohyboval na půdě společného chápání morálky, nebyl by mohl být pochopen. Ježíš byl přijímán jako rabbi – učitel. V jeho době to neznamenal ještě vyhraněně institucionalizovaný úřad jako v pobiblickém židovstvu. Podobně jako jiní učitelé vedl diskuse o sporných otázkách s jinými, odpovídal na teologické otázky laiků, měl žáky kolem sebe, učil v synagoze. Byl považován za učitele Zákona podobně jako Jan Křtitel, na něhož navazoval (Mk 9,5; 11,21; 14,45; J 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8; Mt 23,7n.; 26,25.49; rabbuni Mk 10,51; J 20,16).

Je zřejmé, že Ježíš měl určité vzdělání, i když nemáme přímé doklady jaké, ani jak ho nabyt. D. Flusser (viz výše) považuje Ježíše za dokonce na svou dobu velmi vzdělaného, znalého Zákona i ústní tradice. V tehdejší době byly děti učeny napřed doma, potom v základní škole u synagogy. Pro Ježíšovu dobu lze předpokládat existenci takových škol, i když to nelze doložit. Ve škole se učilo číst a psát (rodiče, synagogální služba, učitel...). Pokud jde konkrétně o Ježíše,

víme, že v Nazaretě byla synagoga (Mk 6,2; Mt 13,54; L 4,16) a ta měla jistě svitek Zákona, asi i svitek z proroka, nejčastěji to byl svitek s knihou Izajáš (srov. L 4,17), žaltář a targumy. Sobotní liturgie, skládající se už v této době nejspíš z čtení z Tóry, proroků, překlada a komentáře, zprostředkovávala hlubší znalost Zákona. Ježíš uměl nepochybně číst a psát a byl vyškolen v komentování Zákona (srov. J 7,15), ačkoliv nebyl asi žákem žádného proslulého učitele. Ježíš vycházel z Tóry, kterou vykládal dobovým způsobem. Ježíš ovšem neviděl své poslání ve vykládání Tóry pro ni samotnou (jako cíl), nýbrž mu sloužila jako prostředek: Písmo zprostředkovává poznání spásného Božího jednání (eschatologického jednání). Aby se toto poznání posléze mohlo prosadit v životní praxi člověka, totiž jakožto vědomí absolutního Božího nároku na člověka, který vede k plné svobodě a zodpovědnosti, Ježíš na jedné straně určitá nařízení Tóry vyostřoval a zpříšňoval, na druhé straně některá uvolňoval.

Zpřísnění norem

- **Bůh nade vše** – 1. přikázání: podobně jako stoupenci radikálních hnutí vyostřuje Ježíš první přikázání, ale na rozdíl od nich (srov. Juda Galilejský, pro něhož úcta k císaři byla zradou na Bohu) přesunuje radikalitu z oblasti politické do oblasti hospodářské (sociální). Nepožaduje rozhodnutí mezi Bohem a císařem, nýbrž mezi Bohem a mamonem: Mk 12,13–17; Mt 6,24//Lk 16,13.
- **Zákaz zabítí a manželské nevěry (cizoložství)**: nejde jen o skutek, ale hříchem je již úmysl. Hříchem je již vnitřní smýšlení člověka (špatné myšlenky vycházejí ze srdce) a ne až skutek sám.
- **Příkaz lásky k bližním** je postaven paralelně naroveň lásce k Bohu. Radikalizován je ve trojím smyslu jako láska k nepříteli (Mt 5,43–48), láska k cizinci (L 10,25–37), láska k hříšníkům (L 7,36–50). Zárodky tohoto smýšlení jsou již ve Starém zákoně, především v Deuteronomiu, Ježíš je však staví jako absolutní nárok lásky bez ohledu na náboženskou příslušnost, původ a sociální postavení. Bližní je každý člověk, a proto je třeba se ho ujmout, poskytnout mu pomoc a zájem (pozornost a přátelství). Takto radikálně nestavěl své etické požadavky v té době žádný etický systém.
- **Zákaz nového sňatku** je formulován na ochranu ženy, která byla rozlukou znevýhodněna (Mk 10,11n.): prvotní církev interpretovala tento zákaz poměrně volně (srov. 1 K 7,10–16; Mt 5,32; 19,9).⁴⁴⁴

⁴⁴⁴ Mt na obou místech připojuje výjimku ze zákazu rozluky manželství, a to cizoložství ženy. To nemá ani L ani Mk. Zajímavé je, jak se jednotlivá synoptická evangelia v tomto směru liší: Mk 10,11

- **Zákaz přísahy** má vést člověka k jednoznačnosti a zodpovědnosti – Mt 5,33nn.; Jk 5,12. I zde prvotní církev pojala tento zákaz posléze volněji (srov. 2 K 11,31; Ga 1,20; Ř 9,1; Mt – ano ano, ne ne).

Ke všem těmto zpřísněním by se našly určité paralely v antickém židovstvu, ale Ježíš je silně radikalizuje a zároveň zvnitřňuje a činí si nárok na překonání Tóry vlastní osobou (srov. Mt 5, tzv. antiteze: „já však vám pravím“) a vědomě to tak vykládá. Ve vztahu k Tóře stojí Ježíš v roli zákonodárce.

Uvolnění norem

- **Sobotní klid**: existoval zákaz léčení a uzdravování v sobotu, bylo-li to možné jindy (srov. Mk 3,4 par), Ježíš nadřazuje pomoc člověku nad sobotu, a to nejen v případě nutné pomoci, zachránění života, sebeobrany a války. Činí tak z důvodů etických (pomoc bližnímu), eschatologických (zlomení pout nečistých duchů, prolomení světa Božího do skutečnosti tohoto světa, viz L 13,16), mesiánských (Ježíš demonstruje svou moc, která je srovnatelná s Davidovou, srov. Mk 2,25n.).
- **Milosrdenství je víc než desátky**: sociální ohledy jsou důležitější než odvádění desátků; příkaz však není odstraněn (srov. Mt 23,23).
- **Smíření je víc než obět**: smíření s protivníkem je nadřazeno obětnímu daru a přinášení oběti (srov. Mt 5,23n.).
- **Čistota vnitřní je víc než kultovní čistota**: mnohem více záleží na nitru člověka než kultovních předpisech o čistotě: Ježíš měl co do činění s lidmi, kteří nemohli kultovní předpisy tak snadno dodržovat, proto jimi farizejové a zákoníci pohrdali.⁴⁴⁵ Navíc se staví proti absolutizaci těchto předpisů, které jsou z velké části produktem lidského výkladu (ústní tradice), a mohou zakrýt vlastní smysl Božích ustanovení (Mk 7,1–23 par).

formuluje zákaz oboustranně, L 16,18 formuluje celý zákaz výhradně z pozice muže (muž cizoloží, když propustí manželku a vezme si jinou a když si vezme propuštěnou manželku); Mt 5,32 kromě již zmíněné výjimky zohledňuje postavení propuštěné ženy (ten, kdo propustí svou manželku, uvádí ji do cizoložství), v Mt 19,9 je propuštění a znovuožení shrnuto do jednoho aktu cizoložství. Pavel v 1 K 7,10n. vychází ve formulaci zákazu, který charakterizuje jako slovo Páně, od ženy (snad pod vlivem antické společnosti). Pro spojení věřících a nevěřících v manželství uvádí pak pravidla (na základě vlastní úvahy) jejich dalšího společného soužití, resp. možnost rozejít se s nevěřícím partnerem, když on už nechce dál v manželství (kvůli víře svého protějšku) setrvávat. To všechno jen dokumentuje, že prvotní církev aplikovala Ježíšovo slovo o zákazu rozluky s ohledem na místní poměry a dané případy, tedy jako pravidlo, ideál, nikoliv jako bezvýjimečné Boží nařízení.

⁴⁴⁵ Srov. např. Mt 23,25–28 par; L 11,37–41; Mk 7,4nn.

I k těmto postojům Ježíšovým existují židovské paralely, ale ne tak svobodné. Ježíš zastupoval v židovstvu proud „liberálního“ výkladu Tóry. Následování a Boží království jsou nadřazeny všem povinnostem. Ježíšovo zpřísnění univerzálních norem nemá vést k přizpůsobení se okolnímu světu, nýbrž k jeho překonání, má tedy integrující povahu. Ježíšovi učedníci mají být solí země, světlem světa, tzn. mají „pohany“ de facto překonat svým étosem. „Univerzální etická vůle Boží má být od Ježíšových přívrženců realizována tak, aby právě v tom byla patrná židovská identita tváří v tvář pohanské.“⁴⁴⁶ Ježíšovo uvolnění norem má také sociální funkci. Každá rigorózní etika rozděluje, vyděluje. Čím jsou normy přísnější, tím méně lidí je může dodržovat: jejich zmírnění má tedy integrační funkci dovnitř; to platí zejména u kultovních předpisů. Tím nejsou takové skupiny, jako byli celníci a hříšníci, vyloučeni ze společenství Izraele. Ježíšův etický program předpokládá vnitřní svobodu ve vztahu k Zákonu; duchovní předpoklady pro takový postoj vytvářela jak mudroslovná, tak eschatologická tradice.

Ježíšova etika mezi mudroslovnou tradicí a eschatologickým nárokem a/ mudroslovná tradice

Mudroslovné dědictví se projevuje zakotvením v řádu stvoření. Ježíš formuluje po formální stránce své učení formou mudroslovných napominání a výroků, ale i obsahově má jeho učení mudroslovné rysy, když se odvolává na stvoření a přírodu:

- manželství (Mk 10,2-9), sobota (Mk 2,27), čistota (L 11,40n.) jsou zdůvodňovány z řádu stvoření;
- obrazy z přírody: slunce symbolizuje lásku k nepřátelům, vrabec oddanost, důvěru, bezstarostnost; ptáčka a lilie jsou obrazem povzbuzení k překonání přehnaných životních starostí.

b/ eschatologická tradice

Sumární vyjádření vztahu mezi eschatologií a etikou u Ježíše nalezneme v Mk 1,14nn. Na eschatologické poselství „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží“ navazují tři imperativy:

1. číňte pokání: Ježíšova eschatologická etika je *etikou obrácení*. Ježíš navazuje svým voláním k obrácení na Jana Křtitele, je však pro něj charakteristické:

- nezávislost obrácení na křtu nebo jiném rituálním aktu;
- na rozdíl od Jana, který viděl soud již dopadat, je Ježíšovo hlásání novým časem k obrácení (srov. L 13,6-9: neplodný fíkovník);

⁴⁴⁶ Theissen – Merz, op. cit., s. 331.

- důvěra v připravenost a schopnost lidí ke změně smýšlení – marnotratný syn se vrací sám k otci.

Obrácení není obrácením k ještě větší a přísnější poslušnosti Zákona jako v Kumráně, nýbrž k Boží vládě. Začínající kosmické proměnění má svou paralelu v osobní proměně jednotlivce. Boží jednání má etický rozměr; Bůh v osobě Ježíšově zasahuje ve prospěch slabých a chudých.

2. věřte evangelium: evangelium platí (srov. Q) především chudým, nemocným, slabým (srov. L 7,22), Bůh vystupuje na straně znevýhodněných. Ježíšova eschatologická etika je *etikou soucitu a slitování, milosrdenství*: Ježíš se obrací na chudé, slabé, znevýhodněné, jim platí zaslíbení spásy, která jsou vyjádřena:

- v blahoslavenstvích, která slibují novou realitu pro chudé, hladovějící, žízňící;
- ve výrocích pozvání, jež jsou adresovány lidem z okraje společnosti: dětem, celníkům, prostitutkám;
- v odpovědi na otázku Křtitele, zda je Ježíš Mesiáš (Mt 11,2nn.), že právě na chudých a nemocných se realizuje Boží vláda uzdravováním.

Zvěst o Božím království má výrazný antiselektivní rys: nikoho nevyklučuje, naopak všechny svým pozváním integruje (kontrastně k celé tehdejší i dnešní společnosti).

3. následuj mne (Mk 1,17): je to *etika radikálního následování*; toto následování v totální vydanosti však není určeno všem, nýbrž jen některým, totiž učedníkům, kteří s ním chodí (Wanderradikalismus) a sdílejí život; pro tento životní styl je charakteristické:

- připravenost opustit dosavadní rodinu (Mk 3,20n.31-35), vydržet konflikt v rodině (Mt 10,34-36/L 12,51-53), „nenávisť“ k rodinným příslušníkům (Mt 10,37/L 14, 26); tedy ochota vzdát se životních jistot, zaručovaných rodinou;
- vzdání se pevného místa k bydlení;
- svoboda ve vztahu k majetku (Mk 10,17-22; 10,28-30);
- demonstrativní nezajištěnost – dokonce ne hůl k obraně (Mt 10, 10), ochota k martyriu.

Na vztahu mudroslovné a eschatologické tradice se znovu ukazuje pro Ježíše typické napětí mezi rigorózními a akceptujícími momenty: chudým a utištěným, marginalizovaným náleží vstřícná etika milosrdenství, následovníkům platí náročná pravidla následování. Tato etika je radikální, nicméně otevírá nové šance pro ty, kteří je doposud neměli. Ježíšovo putující hnutí lze zařadit k okrajovým sociálním skupinám, které v období krize a sociálního vykořene-

radikalizuje, demokratizuje,
univerzalizuje

ní překonávají chaos vytvořením vlastního systému norem.⁴⁴⁷ Tyto nové normy pomáhají vybudovat novou důstojnost a zakotvenost člověka. „*Tu se Petr ozval: „Hle, my jsme opustili všechno a šli jsme za tebou.“ Ježíš jim řekl: „Amen, pravím vám, není nikoho, kdo opustil dům nebo bratry nebo sestry nebo matku nebo otce nebo děti nebo pole pro mne a evangelium, aby nyní, v tomto čase, nedostal spolu s pronásledováním stokrát více domů, bratří, sester, matek, dětí i polí a v přicházejícím věku život věčný. Mnozí první budou poslední a poslední první“* (Mk 10,28–30). Tento Ježíšův nárok i zaslíbení nebyly teoretickými ideály, nýbrž životní realitou jak v době Ježíšovy veřejné činnosti, tak v hnutí prvních hlasatelů po jeho smrti. Přes náročnost, kterou etika radikálního následování představuje, to byla etika žitá, a tedy žitelná. K její perspektivě neoddělitelně patří naděje na změnu poměrů, na eschatologický zvrat.

Ježíšova etika lásky je *etikou lásky ke všem*:

- k nepřátelům: Mt 5,38–48; L 6,27–36 (Q);
- k cizincům: L 10,25–28 (milosrdný Samaritán); uzdravení dcery kananejské ženy (Syrofeničanky Mk 7,24–30par), uzdravení setníkova služebníka
- k lidem na okraji společenské důležitosti: dětem, žebrákům, postiženým
- k hříšníkům (např. Zacheus), deklasovaným (marnotratný syn) – Ježíš stoluje s celníky, hříšníky, prostitutkami, povolává celníka do svého nejbližšího společenství.

Láska k Bohu je postavena do paralely lásky k člověku (Mt 22,34–40; Mk 12,28–34; L 10,25–28nn.). Dvojí přikázání lásky bylo sice už v židovské tradici (rabbi Hillel, rabbi Akiba – láska k bližnímu jako jádro Tóry, láska k Bohu, první přikázání, jako základ Tóry zejména v helénistickém židovstvu), a to dokonce i ve vzájemné vztaženosti (kumránské rukopisy: Jub; TestXII; Filon), nicméně Ježíš tento dvojí příkaz radikalizuje, univerzalizuje a demokratizuje. Jeho etika je i etikou orientovanou především pozitivně: Ježíš odmítá askezi pro askezi (např. v otázce postu – srov. Mk 3,18–20 par; veřejně provozované modlitby – srov. Mt 6,5n., dodržování detailních rituálních předpisů apod.), na níž si zakládali farizejové a zákoníci (a pokud jde o půst i Janovi učedníci), a požaduje vnitřní obrácení, ochotu k odpuštění a usmíření a skutky lásky vůči lidem (ortopraxi), které jsou – na rozdíl od asketických praktik – dostupné všem lidem. Jediná sklenice vody, skutek lásky prokázány tomu, kdo je v nouzi nebo na okraji společnosti, spojené s pravdivým vnitřním postojem, jsou branou ke společenství s Bohem, k Božímu království. To, co se běžně vyžadovalo od mocných, tj. být jako Bůh (mít Boha za vzor

⁴⁴⁷ Srov. Theissen, Wir haben alles verlassen, s. 140.

jednání) – právě proto, že byli mocní a mohli si to dovolit –, Ježíš žádá ode všech. Ježíšova etika zůstává ve své radikalnosti, ale také ve své ochotě a připravenosti odpouštět jedním ze základních etických milníků lidské kultury. Ježíšova etika byla ve své době a zůstává dodnes velmi revoluční. To, co Ježíš hlásal, nebylo odkazem na normy platící někdy v budoucnosti Božího království, nýbrž radikálním nárokem na člověka, následovníka Ježíšova, aby je uskutečnil ve svém životě, a tak aby prosazoval Boží království, Boží vládu na zemi. Blahoslavenství jsou programem, který má být uskutečňován tady na zemi, programem, který znamená radikální přehodnocení dosavadně platných hodnot. A takovým programem zůstávají až podnes.

Společenství s hříšníky a lidmi na okraji společnosti

Ježíš se odlišuje od svého prostředí svým jednáním s lidmi na okraji společnosti; k nim se cítí být povolán, jim přednostně zvěstuje Boží spásu, ať už svými uzdravujícími zásahy, svým odpouštěním hříchů nebo svým společenstvím s nimi. „*Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní. Nepřišel jsem pozvat spravedlivé, ale hříšníky*“ (Mk 2,17 par). Již tímto Ježíšovým slovem, řečeným „zákoníkům z farizejské strany“, je ovšem relativizováno, kdo je zdravý a kdo je nemocný, kdo je spravedlivý a kdo hříšník. Podobnou, ještě výraznější relativizaci vztahu spravedlivý – hříšník přináší příběh o farizeji a celníkovi (L 18,9–14) a Zacheovi (19,1–10), Ježíšovy řeči proti farizejům (L 11,37–52; Mt 23,13–36). „To, co Ježíš uznával a po čem toužil, se naplnilo ve zvěsti o království. Boží nepodmíněná láska se zjevuje všem, hradby mezi hříšníky a spravedlivými jsou strženy. Lidská důležitost se obrací vniče, poslední se stávají prvními, a první posledními. Chudí, hladoví, pokorní, lkající a pronásledovaní získávají podíl na nebeském království. Úzce vymezený sociální faktor však není v Ježíšově zvěsti tím rozhodujícím. Jeho revoluce se týká především přehodnocení všech obvyklých mravních hodnot, a jeho zaslíbení tudíž platí především pro hříšníky. „Amen, pravím vám, že celníci a nevěstky předcházejí vás do Božího království.“ (Mt 21,31n.) Ježíš nalezl odezvu mezi uraženými a poníženými podobně jako před ním Jan Křtitel.“⁴⁴⁸

⁴⁴⁸ Flusser, Ježíš, s. 95.

Eschatologie

Boží království a jeho blízkost

Představa Boha jako krále vychází ze zkušeností s pozemským královstvím, resp. myšlenka Boží vlády a panování je spojena s historickou realitou království v Izraeli. Z hlediska religionistického ji Izrael převzal od svých sousedů v Kanaánu (El: Bůh je král; Baal: Bůh se stává králem, tj. statický a dynamický moment se objevuje v těchto jménech). Představa Boží vlády je úzce spjata s jeruzalémským Chrámem (srov. Iz 6,5, což je zřejmě nejstarší písemný doklad této tradice).

V poexilní době existovaly zjednodušeně řečeno dvě základní představy: teokratická (orientovaná na současnost) a eschatologicko-apokalyptická (očekávání příchodu Božího mimo tento časoprostor).

Teokratická koncepce zdůrazňuje, že Hospodin je Bohem nad bohy, národy, Izraelem, celým kosmem. Je jeho tvůrce. Izrael má univerzalistické pojetí Boha, jež se formovalo v konkurenci s představami okolního světa (Kanaán, později Babylon). Hospodin je tvůrce světa a pán dějin (srov. 1 S 8,7: „*Ne tebe, ale mne zamítli...*“). Boží království je královstvím nebes. Izrael nicméně zažívá ve svých dějinách tragickou zkušenost porážky, z níž plyne i ohrožení víry v univerzální panství Hospodina. Odpovědí Deuteroizajáše je: Bůh tvoří stále nové (Iz 43,18n.); Bůh je věčný Bůh, tvůrce světa (Dt 40,28). Proti porážce je postavena naděje spásy, nového jednání Božího, proti pozemské realitě realita „shora“. Boží vláda nepřestává, Bůh zůstává stále pánem, i když jeho lid – v důsledku svého hříchu – ztrácí svou suverenitu a pozemskou „identitu“. Spása může přijít jen „shora“. Boží království je zakusitelné v liturgii, v kultu (srov. Kumrán s jeho důrazem na kultovní čistotu a kultovní předpisy). Dokladem tohoto přítomného pojetí jsou žalmy Hospodina jako krále (Ž 47, 93, 96–99), dílo Kronistovo a Josepha Flavia, u něhož najdeme pojem teokracie.⁴⁴⁹

V eschatologicko-apokalyptické koncepci příchod Božího království znamená nastolení radikálně nové skutečnosti mimo tento prostor a čas. Cíl dějin leží mimo dějiny samé a zjevuje se v definitivním soudu Božím jak nad světem, tak i jednotlivcem. Ježíš byl ve svém hlásání Boží vlády zároveň silně ovlivněn apokalyptickým myšlením, představou definitivního vítězství Božího (v kosmických rozměrech) nad mocnostmi zla (satanem a jeho démony, viz L 10,18 – pád satana z nebe), přesto v jeho pojetí je Boží králov-

⁴⁴⁹ Viz Hoppe, s. 75–132.

ství také veličinou již přítomnou (a to v jeho osobě), pro niž se člověk rozhoduje už teď. Člověk nezakouší přítomnost Božího království jen symbolicky v kultu, nýbrž reálně v Ježíšových mocných činech (uzdraveních, exorcismech, např. L 11,14–20 par aj.), na nichž mají podíl i jeho učedníci (např. L 9,1–6 par, 10,9).

Soud

Ježíš hlásá příchod Božího království jako radostnou zvěst (L 4,18n. cituje Deuteroizajáše), ale zároveň jako hrozbu pro ty, kdo se neobrátí, kdo jeho poselství neuvěří. Jeho hrozebná slova mají pohnout Izrael/člověka k obrácení; nejsou tedy (s výjimkou hrozebných výroků proti Kafarnau, Betsaidě, Chorazinu – L 10,13–15 par) hlásáním neodvratnosti zkázy, nýbrž nástrojem k obrácení člověka (srov. Jonášovo kázání, na něž se Ježíš odvolává – L 11,29nn. par). Tento soud probíhá už nyní v přiznání se k Ježíši. Je tak závažný, že vede v některých případech k likvidaci rodinných vztahů (srov. Mt 10,34–37 par). Ježíš vyjadřuje povahu Boží nabídky a zároveň Božího soudu v obrazech a podobnostech (podobnostech o hostině L 14,16–24; Mt 22,1–14, slova o hostině s Abrahamem Mt 8,11n., tedy nová interpretace starozákonní zvěsti o univerzální Boží vládě: Iz 66). Rozhodující je nejen víra, ale i praktický život (Mt 7,15–20. 21–23; 12,33–37; 25,31–46).

Ve shodě s apokalyptikou hlásá Ježíš nastolení Boží vlády jako událost kosmickou, zasahující celé stvoření, na rozdíl od apokalyptiky není toto hlásání podbarveno nacionálně, tj. neprezentuje nastolení Boží vlády jako vítězství nad pohany (srov. např. Mt 25,32nn.; kritériem obstání na soudu je ortopraxe). Pohané nejsou z jeho nabídky vyloučeni (i když jeho hlásání bylo primárně zaměřeno na Izrael – viz Mt 10,5n.). Vítězství nad satanem má povahu osvobození člověka z jeho temné moci. Soud je líčen pomocí apokalyptických představ jako zánik tohoto eonu a nastolení nového, což je dáno příchodem Syna člověka ve slávě (Mk 13,3–8; Mt 24,1–31; L 21,7–11).

Ježíš navazuje i na představu Božího království, Boží vlády, v níž vystupuje Bůh jako tvůrce, jako pán dějin, jako král Izraele, jako pán zažívaný v kultu (žalmy Hospodinovy). Ježíš do budoucnosti orientovanou nadějí a vírou spojuje s přítomností, a to se svou osobou (srov. L 11,20). Kdo se přidá k němu, stává se účastníkem Boží vlády. Ježíš relativizuje kult principiálně: Ježíš je jediným prostředníkem Boží vlády na zemi.

Mesiánské tituly a jejich používání Ježíšem samým⁴⁵⁰

Základní otázka je, zda Ježíš vůbec pro sebe užíval některý z titulů, které se vztahovaly na mesiáše a jimiž ho, resp. své pochopení jeho osoby, posléze charakterizovala prvotní církev. Ježíš si byl nepochybně vědom svého zvláštního postavení ve vztahu k Bohu, jak o tom svědčí všechna evangelia, přesto se nejspíš vyhýbal (z důvodů zatíženosti těchto titulů dobovými politicko-náboženskými představami) používání mesiánských (výsostných) titulů. I množství titulů, které prvotní církev posléze pro charakteristiku Ježíše a jeho poslání užívala, svědčí o tom, že nebylo možné Ježíšovu osobu a její význam vyjádřit jedním titulem.

Mesiáš (Christos⁴⁵¹)

Centrálním místem v Markově evangeliu (podobně i u Matouše) je vyznání Petrovo u Cesareje Filipovy (8,27-33), v němž Petr označuje Ježíše za Mesiáše. U Matouše je přidán k tomuto titulu titul ještě Syn Boží, u Lukáše je Ježíš nazván Boží Mesiáš. Ježíš tohoto titulu k vyjádření své totožnosti zřejmě nepoužíval, protože byl silně zatížen politickými implikacemi. V mesiánském nároku se zároveň otevřeně nebo skrytě objevoval nárok na královskou hodnost.

Josephus Flavius ve Válce židovské (VI,5,312n.) uvádí očekávání mesiánského krále, založené na věštbě (srov. Mt 2,2) jako podnět k vypuknutí války: „*A co je nejvíc podnítilo k válce, byla dvojsmyslná věštba, kterou rovněž našli v posvátných knihách, že totiž za onoho času někdo z jejich země bude vládnout celému světu. To si oni ovšem vložili, že půjde o jejich rodáka, a mnozí učenci se v tom úsudku zmýlili. Ta věštba totiž ohlašovala vládu Vespasiánovu, který byl za imperátora povolán v Judeji.*“

Celé pašijové vyprávění je snahou o vybalancování rovnováhy mezi tím, že Ježíš je a není král Židů. Ježíš byl nepochybně považován za mesiánskou postavu, v tomto smyslu lze považovat Petrův výrok za historický stejně jako jeho odmítnutí Ježíšem. „Jestliže Petr – nebo kdokoliv jiný v jeho národě – označil Ježíše za Mesiáše, pak to podle něho znamenalo (stejně jako podle Ježíše, pokud si takto nechal říkat): ‚Ty jsi ten, kdo má našemu národu z Božího pověření přinést spásu. Skrze tebe zde máme dosáhnout onoho stavu, v němž

⁴⁵⁰ Na tomto místě nejde o mesiánské tituly, používané evangelií, jako takové, nýbrž o ty, které o sobě mohl Ježíš používat. Srov. též Brown, Ježíš, s. 94–127. K ostatnímu viz dále.

⁴⁵¹ Poměrně brzo, zaznamatelné je to již u Pavla, se z titulu Christos stává jakýsi druh „příjmení“, tedy součást Ježíšova vlastního jména. Stále více se ztrácí charakter výsostného titulu.

⁴⁵² Limbeck, Evangelium sv. Marka, s. 105.

můžeme v pokoji žít podle Boží vůle!“⁴⁵² Relativizací královsko-politického pojetí mesiáše je text z Mk 12,35nn. Ježíš politickou dimenzi spojenou s představou nastolení pozemského Božího království (srov. Žalmy Šalamounovy, zejm. Ž 17) v Izraeli odmítá. I když si tedy Ježíš byl vědom svého mesiánského poslání, přesto nechtěl, aby bylo spojováno s dobovými představami a tím nesprávně chápáno. Je docela dobře možné, že Jidáš zradil a odešel ze skupiny Dvanácti právě proto, že Ježíš nenaplnil jeho mesiánská očekávání, resp. že ho chtěl „vyprovokovat“, aby je naplnil, a to se mu nepodařilo.

Syn Boží

Zvláštní vztah Ježíšův k Bohu je vyjádřen slovem *abba*, jež nebylo v oslovení Boha typické. A i když jeho odlišnost od běžnějšího *abi* (*můj otče*) není tak veliká, jak se mělo dříve za to, přesto je to oslovení, které vyjadřovalo ojediněle důvěrný vztah. O výjimečnosti tohoto užití svědčí i jeho převzetí prvotní církví (Ř 8,15; Ga 4,6) v původním znění i v řecky mluvícím prostředí. Toto oslovení ovšem nevypovídá víc o charakteru synovství. Mt 16,16n., Mk 14,61n. vyprávějí spíše o rané církevní tradici. Mk 13,32 „nikdo nezná hodinu než Otec, ani Syn ne“ i Mk 12,1-12 par (podobenství o vinici/vinařích) svědčí o sebepojetí Ježíšově jakožto syna Otce. Podobenství o zlých vinařích (doložené i v apokryfním Tomášově evangeliu) otevírá prostor další dimenzi synovství, totiž jeho spojení s odmítnutím od lidí, s utrpením a smrtí, což bylo nečekané. Možná i proto zůstal Ježíš na rovině podobenství. Ježíš věděl o svém výjimečném postavení v dějinách spásy, ale toto své postavení vyjadřoval především svou činností a svými postoji, nikoliv tituly, které by byly vedly k nepochopení. Jak rozuměli tomuto titulu lidé tehdejší doby, je těžké posoudit. Synem Božím byl primárně Izrael, pak v souvislosti s tím král a každý Izraelita. Tento titul měl svoje analogie i v pohanském prostředí; jejich obsah byl však výrazně odlišný od izraelského chápání. Titul se v prvotní církvi brzo prosadil, jak svědčí už listy Pavlovy. Janovo evangelium už tento titul dokonce preferuje. Zde však jde již o vyzrálou teologickou reflexi, nikoli o historickou referenci.

Syn člověka

Tento titul je semitský a pochází z apokalyptiky (Da 7,1-28; 1 Hen; 4 Ezd 13). V době Ježíšově neexistovala přesná ustálená představa Syna člověka. Jde o postavu soudce. Tento titul hrál významnou roli v Q. Ježíš mohl takto nespíš hovořit sám o sobě, pokud vůbec nějaký mesiánský titul užíval, a to jako o nástroji Božího plánu a v reakci na vědomí blízkosti smrti. Bůh dá své království takovéto postavě a potvrdí ji proti nepřátelům. Pokud tedy Ježíš

nějaký titul pro vyjádření své role a svého poslání používal, pak nejspíš tento, neboť vyjadřoval jeho eschatologickou soudcovskou roli, jeho vazbu na Boha a Boží království i jeho pozemskou dimenzi.

Prvotní církev aplikovala na Ježíše ještě další tituly (Spasitel, Pán, syn Davidův, král, prorok – viz dále). Jejich mnohost vyjadřuje i onu skutečnost, že Ježíšovu postavu a jeho poslání nebylo možné vyjádřit jediným titulem, protože každý z nich měl už svou prehistorii a konotace a každý z nich umožňoval zachytit po zkušenosti Ježíšova zmrtvýchvstání určitý aspekt jeho osoby a poslání. Ježíš se nejspíš používání těchto titulů pro svou osobu vyhýbal, nicméně jistě o sobě hovořil jako o Synovi a ukazoval svoji spojitost s postavou Syna člověka. Svě poslání a svůj osud chápal zdá se v dimenzích trpícího služebníka Hospodina z Deuteroizajáše, zejména pak ze 4. písně (Iz 52,13–53,12).

Ježíšovy mocné činy a zázraky

Ani historicky není sporu o tom, že Ježíš konal mocné a podivuhodné činy: spor se vede nejvíc o jejich povahu. Už Talmud vysvětloval Ježíšovy zázraky jako divy v důsledku spojení s nečistými silami, jako kouzelnictví, novověké kritické bádání (19. a počátku 20. století) se je snažilo vyložit jen v čistě přirozené rovině. Dnes je exegeze méně skeptická, i když to neznamená, že všechny Ježíšovy podivuhodné skutky překročily zákony přírody nebo se historicky odehrály přesně tak, jak nám to evangelia podávají. I české slovo zázrak znamená něco, co je za zrakem, tedy něco, čeho se nelze dobrat pouhými lidskými smysly. Ani v českém pojmu, ani v biblických označeních pro takové dění není primárně ukryta myšlenka něčeho, co přesahuje přirozené zákony, nýbrž je tím míněna ta skutečnost, skrze niž se explicitně projevuje moc Boží. Protože však české slovo zázrak je příliš zatíženo pohádkovými představami a nerealistickými očekáváními, je zejména při katechezi a hlásání lépe hovořit v Ježíšově případě o jeho mocných či podivuhodných činech než o zázracích. V biblickém pojmu zázrak (řec. *teras*/věštné znamení, mimořádný úkaz, zázrak; *dynamis*/síla, moc, mocný čin; *semeion*/znamení, podivuhodná událost, div; *ergon*/práce, dílo, čin, skutek) je položen důraz na mocné působení (Boží).

Evangelní vyprávění jsou bohatá na tento materiál. Vynechají-li se zdvojená vyprávění a varianty, pak obsahují evangelia čtyři vyhánění démonů, patnáct uzdravení, tři vzkříšení z mrtvých, pět přírodních zázraků, dva zázraky s rozmnožením potravy (chleba a vína) a další shrnující zprávy o Ježíšově zázračném působení. To, že Ježíš konal podivuhodné a mocné skutky, lze těžko zpochybnit. Proto Ježíšovi protivníci a kritici z řad jeho současníků i pozdějších

odpůrců křesťanů nezpochybňovali zázraky samé, nýbrž moc, která za nimi stála. Teprve moderní racionalismus odmítá zázraky jako znamení transcendentní moci a vše, co přesahuje možnost racionálního vysvětlení, považuje za smyšlenku, báji nebo pověru. Už evangelní tradice (Mk 3,22nn.; J 9,24–34) zachycují pochybnost Ježíšových odpůrců o původu a pravosti jeho zázraků, nikoliv o jeho schopnosti konat je. Také pozdější kritika Ježíše v Talmudu: „*Bude vyveden a ukamenován, protože provozoval čarodějnictví a sváděl Izraele k odpadlictví*“,⁴⁵³ dosvědčuje vědomost o Ježíšově moci, ale interpretuje ji negativně.

Ježíšovy zázraky byly znamením Boží lásky a moci (srov. Mt 11,2–6 par). Jde o komplexní uzdravení člověka, nejen o jeho fyzickou stránku. Proto je uzdravení kladeno do souvislosti s vírou nebo odpuštěním hříchů (viz Mk 2,1–12 par; J 5,1–18). Ježíš také odmítá interpretaci nemoci jako trestu za hřích (J 9,1–41). Jeho uzdravení od démonů nebo od nemoci či postižení mají podobný účinek jako jeho stolování a společenství s hříšníky a lidmi na okraji společnosti: vnáší do situace postižených lidí světlo a naději, činí je vyvolenými Božími.

Jeho přírodní zázraky manifestují jeho moc a spojení s Bohem. Jaká byla jejich historická povaha, je těžké posoudit. Vzhledem k existenci podobných starověkých vyprávění (chůze po vodě) se zdá, že v evangelních textech jde mnohem více o vyznavačský záměr, prezentaci Ježíše jako Pána nad silami přírody, tedy o jeho božskou moc. Odkazy na starozákonní podklad (např. Ž 77,20) jsou zřejmé. Také Ježíšovy zázraky rozmnožování chleba, uzdravení, křížení z mrtvých mají své starozákonní paralely v činnosti proroků Eliáše a Elíši (Elizca). Ježíš je ovšem překonává (srov. 1 Kr 17,7–24; 2 Kr 4,8–37; 38–44; 5,1–19; 6,1–7).

I v rané církvi se takovéto podivuhodné události odehrávaly (srov. Ř 15,18n.; 1 K 12,9.28; 2 K 12,12). Ve Skutcích na mnoha místech se líčí prvotní misie doplněné zázračnými skutky (Filip, Petr a Jan, Pavel). Líčení zázraků nebylo ve starověku neobvyklé, zázraky byly připisovány leckterým významným anticickým postavám (např. císaři Vespasiánovi, Apolloniovi z Thyany, Asklepiovi aj.)⁴⁵⁴. I evangelní vyprávění o zázracích používají dobového literárního schématu. Avšak pouze Ježíš a rané křesťanství spojují zázrak jako aktuální událost s eschatologickou perspektivou, chápou jej jako účinné znamení nového

⁴⁵³ Citováno podle W. Trillinga, Hledání, s. 61.

⁴⁵⁴ Příklady různých zpráv o zázracích, uzdraveních a vymítáních zlých duchů viz A. Weiser, Was die Bibel Wunder nennt s. 38n.; s. 51nn.; s. 83–87; s. 149–155. Viz též J. Brož, Moudrost k uzdravení, s. 142n.

⁴⁵⁵ K této otázce viz G. Theissen, Urchristliche Wundergeschichten, s. 274–77.

věku, tedy Božího království.⁴⁵⁵ I tehdejší židovstvo znalo zázraky a znamení, uzdravování a vyhánění zlých duchů, nikde však nejsou hodnoceny jako znamení začátku nového věku.

„Jan uslyšel ve vězení o činech Kristových; poslal k němu vzkaz po svých učednících: „Jsi ten, který má přijít, nebo máme čekat jiného?“ Ježíš jim odpověděl: „Jděte, zvěstujte Janovi, co slyšíte a vidíte: Sleptí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, hluchí slyší, mrtví vstávají, chudým se zvěstuje evangelium““ (Mt 11,2-5).⁴⁵⁶

To, že Ježíš konal zázraky, bylo projevem a důkazem jeho poslání od Boha, jeho vyvolení, jeho zvláštního postavení ve stvoření i jeho jedinečného vztahu k Bohu a Boha k němu.

Ježíšova slova

Vedle Ježíšových skutků hrála v jeho působení stejně důležitou roli jeho slova, jeho řeči, jeho učení. Evangelia uchovávají mnohý materiál, který odkazuje k této dimenzi Ježíšova veřejného působení, ovšem ve vlastním zpracování a podání. V bádání jde o nalezení, rekonstrukci tzv. Ježíšových nejautentičtějších, nejvlastnějších slov a výroků (tzv. ipsissima verba). Za kritérium při posuzování autentičnosti Ježíšových slov (a historicity skutků) bývá brána především odlišnost od tehdejšího židovského kontextu, ale i odlišnost od hlásání prvotní obce. To jsou ovšem pouze kritéria negativní, která nejsou dostatečná, spíše jen vymezující. Ježíš řekl a učinil jistě mnohé, co bylo ve shodě jak s jeho okolím, tak posléze s prvotní církví. Dnešní bádání relativizuje skepsi konce 19. a první poloviny 20. století, pokud jde o možnost dobrat se k autentickým slovům Ježíšovým a k jeho skutkům. Za jednoznačné kritérium nepovažuje ani zmíněnou odlišnost od dobového kontextu či od intence rané církve. Tato kritéria sice platí, ale neabsolutně, protože Ježíšovo hlásání a konání nelze hodnotit pouze z hlediska odlišnosti. Dnes se mnohem více bere ohled na židovský základ a tradice, na nichž Ježíš stavěl a s nimiž nijak výrazně nepolemizoval. A také ne všechno, co se nám dnes jeví jako formulace prvotní církve, vycházející již ze zkušenosti Ježíšova zmrtvýchvstání, můžeme z Ježíšovy činnosti a kázání odepsat (např. tzv. sebezjevující výroky „já jsem – *ego eimi*, nebo předpovědi utrpení apod.). I když je nepochybné, že až na několik aramejských slov uchovaných v novozákonních textech (např. *abba*) máme k dispozici Ježíšova slova, jeho výroky a řeči pouze v podání prvotní církve (už jen proto, že je máme uchována v řeckém pře-

⁴⁵⁶ Srov. i L 4,18–23.

kladu), a nelze tedy jednoznačně rekonstruovat jejich doslovnou podobu, přesto můžeme tradici uchovávající Ježíšova slova v zásadě důvěřovat. O relativní spolehlivosti této tradice svědčí i výroky dochované např. v Tomášově evangelium, jež nepocházejí z kanonického evangelního materiálu.

Ježíšovými adresáty byli na prvním místě lidé na venkově, zemědělci, rybáři, drobní řemeslníci apod. Mluvil k nim řečí, jíž velmi dobře rozuměli, velmi často v podobenství nebo za pomoci různých metafor a obrazů vzatých z jejich života. Život prostých lidí byl Ježíšovi důvěrně znám, proto jeho slova odrážejí i mnoho z tehdejší sociální a ekonomické reality. V jeho podobenstvích se objevují obrazy ze života zemědělců (např. podobenství o rozséváči, o obilí, které roste samo, o obilí a pleveli, o hořčičném zrně, o boháčovi a stodolách, výroky o sklizni a nedostatku ženců ad.), rybářů (podobenství o rybářské síti), vinařů (např. podobenství o dělnících na vinici, o zlých vinařích), pastýřů (podobenství o ztracené ovci), chudáků a dlužníků (např. podobenství o neodbytné vdově, o boháči a Lazarovi, o nepoctivém správci, o zlých vinařích), služebníků a správců (např. o bdělých služebnících, o nepoctivém správci, o hřivnách), svatebčanů (podobenství o moudrých a pošetilých pannách, o ženichovi a jeho družích, o svatebním šatě), dokonce podobenství z domácnosti, ze života žen (podobenství o kvasu, o ztraceném penízi), podobenství s rodinnou tematikou (o milosrdném otci a dvou synech, o dvou synech), s tematikou hostiny (podobenství o hostině), s příklady milosrdenství a solidarity, na něž byli chudí lidé a lidé v nesnázích a na okraji společnosti odkázáni (podobenství o posledním soudu, o milosrdném Samařanu). Cílem těchto podobenství bylo přiblížit posluchačům Boží lásku (Boží království), která se dává člověku, její velikost, ale i její nárok na člověka. Základní Ježíšovo hlásání je shrnuto do výroku, který autor Markova evangelia klade hned na počátek své zvěsti (Mk 1,15): „*Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangelium.*“ V řečtině je použito slovesa *metanoien*, které přesně znamená změnit smýšlení, obrátit se (vnitřně). Nejde jen o jakési mravní obrácení, pokání (být pouze mravně lepší, dokonalejší ve smyslu radikalizace plnění předpisů Zákona), nýbrž o radikální změnu smýšlení, změnu představ o Bohu, o jeho nároku na člověka, a to v tom směru, který Ježíš nabízí. Ježíš nabízí nové poznání Boha a jeho lásky, vyjádřené ve slovech *evangelium a přiblížilo se Boží království, Boží vláda* (a to definitivně).

V kapitole o vzniku Nového zákona budou probrány různé literární žánry (výroky, podobenství, řeči), které mají svůj v původ v Ježíšových slovech, kázáních a promluvách. Proto na tomto místě se zastavíme jen u Ježíšova oslovení Boha slovem *abba* a u modlitby Páně *Otčenáše*. Bylo by jistě na místě pro-

bírat tu i Ježíšovy výroky, shrnuté např. v Matoušově evangeliu do blahoslovenství nebo antitezí v tzv. Horském kázání, podrobný rozbor těchto textů by však přesahoval rámec tohoto úvodu. Zájemci ho najdou v komentářích k jednotlivým evangeliím nebo specializovaných studiích.⁴⁵⁷

Abba jako výraz zvláštního vztahu k Bohu-Otci, Ježíšova synovství

Ježíš si byl nepochybně vědom svého zvláštního poslání od Boha i svého zvláštního vztahu k němu, jenž je vyjádřen právě tímto oslovením „abba“, ale nejen jím. Abba vyjadřuje důvěrný vztah mezi otcem a synem (rodičem a dítětem). Byl, zdá se, ojedinele (viz níže) používán i k vyjádření vztahu k Bohu. Jak tvrdí Di Sante,⁴⁵⁸ rozdíl mezi ab(av) a abba se nesmí zveličovat. O Ježíšově sebepochopení svědčí však nejen tento výraz, nýbrž možná ještě výrazněji podobenství o zlých vinařích (Mk 12,1-9), jež je doloženo nejen v synoptické tradici (Mk par), nýbrž i v Tomášově evangeliu (Log 65), které možná obsahuje dokonce původnější verzi.⁴⁵⁹ Ježíš se identifikuje se synem z podobenství (u Marka s milovaným synem), tedy tím, koho pán vinice-otec/Bůh posílá v naději, že budou přineseny plody, tj. skutky spravedlnosti, a vyjadřuje zároveň zde vědomí svého tragického konce.

„Náš výzkum vede k závěru, že Ježíš o sobě smýšlel jako o Božím synu. V rámci židovské teologie, kterou převzal, a ve spojení s jeho oddaností Bohu vyjadřoval tento termín titul a poslání, které měl vykonat z Boží vůle, moci a milosti. Bylo by moudré, abychom nezacházeli dál ve svých spekulacích o tom, jaký význam přikládal Ježíš ve své mysli tomuto synovství. Určitě se musíme vystrýhat použití řeckých pojmů a řeckého slovníku, jak to činili řečtí Otcové, a nebudeme tedy klást rovnítko mezi podstatu Boží a podstatu Synovu.“⁴⁶⁰ Charlesworthova slova neznamenají popření Ježíšova božství, nýbrž důrazné varování před anachronickým přenášením našich myšlenkových kategorií na Ježíšovo myšlení v dobovém kontextu. Projevem Ježíšova vědomí zvláštního postavení v dějinách spásy je i povolávání učedníků a nároky, které na ně kladl. Nárokem na vazbu učedníků na vlastní osobu, a to až do roz-

⁴⁵⁷ V českém jazyce zejména komentáře z řady Sacra pagina: dosud vyšly v Karmelitánském nakladatelství komentáře k Matoušovu, Markovu a Lukášovu evangeliu.

⁴⁵⁸ Di Sante, Židovská modlitba, s. 25n.

⁴⁵⁹ J. Charlesworth, Ježíš jako „Syn“, in: Ježíš, s. 169; Neznámá evangelia, s. 132.

⁴⁶⁰ J. Charlesworth, Ježíš jako „Syn“, in: Ježíš, s. 173. V pozn. 122 (178) cituje J. P. Meiera v jeho interpretaci zmíněného podobenství: „Jestli Ježíš užil výrazu ‚Syn‘ o sobě, musí to být chápáno ve smyslu jeho funkce v historii spásy, a nikoliv v ontologickém smyslu, ukovaném v pozdějších patristických kontroverzích.“

tržení všech lidských vazeb, se vyznačují charizmatické osoby jisté si svým jedinečným povoláním od Boha. V tomto směru podobnou postavou byl i zakladatel kumránské komunity Učitel spravedlnosti. Ježíš si byl navíc vědom své mučednické smrti i své výjimečnosti ve vztahu k učedníkům.

K velmi důležitým autentickým slovům Ježíšovým, jež mají v rámci křesťanské teologie, modlitby i praxe centrální význam, patří modlitba Otčenáše, modlitba Páně. K její interpretaci byly napsány řady textů od meditativních až po dogmatické, následující stručná charakteristika si nedělá nárok na vyčerpání tématu, spíše se snaží ukázat návaznost této modlitby na modlitební praxi židovskou a základní myšlenky, které tato modlitba vyjadřuje. Tato modlitba je také příkladem slov, která Ježíš adresoval svým učedníkům v době svého pozemského působení a která se tak mohla stát základem další tradice rozvíjené po velikonočních událostech.

Otčenáš

Modlitbu Otčenáše máme v Novém zákoně zachovánu ve dvou verzích: delší z Mt 6,9-13 a kratší v L 11,2-4. Srovnáme-li kontexty, zjistíme, že ji evangelisté umísťují do různých situací: V Matoušově evangeliu se nalézá v rámci tzv. Horského kázání a je spojena s poučením o modlitbě vůbec – celá tato pareneze o modlitbě je umístěna mezi parenezi o almužnách (dobročinnosti) a o postu. Už toto spojení almužna, modlitba, půst patří k židovské asketické tradici, odkud je převzato i křesťanství. Otčenáš je tu příkladem modlitby, která vyslovuje vše potřebné v patřičném řádu. Učedníci nemají být mnohomluvní jako pohané ani svou modlitbu stavět na odív jako někteří velezbožní, kteří si dělají z modlitby nástroj svého povýšení. Autor Matoušova evangelia přidává i slova zdůrazňující potřebu odpuštění. Modlitba je tak zakotvena v prostoru pokory a z ní plynoucí nutnosti odpouštět druhým (srov. Mk 11,25). Matoušovo evangelium řeší spíše problém jak se správně modlit, s jakým vnitřním postojem. Matouš vychází více ze židovského kontextu a píše pro obec složenou převážně z židokřesťanů.

V Lukášově evangeliu stojí tato modlitba ve zcela jiném kontextu: předchází ji jednak příběh o Marii a Martě, jednak bezprostředně zvěst o Ježíšově modlitbě (důraz na Ježíšovu modlitbu je pro Lukášovo evangelium typický) a žádost učedníků o identifikační znak společenství, vlastní modlitbu, která by odlišovala Ježíšovy učedníky od ostatních, jako tomu bylo v případě učedníků Janových. Následuje pak podobenství/názorné vyprávění o neodbytném příteli a další výroky na téma vyslyšení proseb a darů. Celá pasáž pak končí poukazem na největší dar, plod modlitby, totiž dar Ducha svatého,

jímž Otec z nebe reaguje na prosby Ježíšových učedníků. Také poukaz na Du-cha svatého patří k typickým rysům lukášovské teologie. Autor Lukášova evangelia ukazuje více, co je modlitba a proč se modlit. Lukášovo evangelium hovoří do prostředí pohanokřesťanů.

V lukášovské verzi chybí u oslovení *abba-otče* zájmeno náš, specifikace v nebesích, dále prosba o Boží vůli a prosba o ochranu před zlým.

V exegezi obvykle platí kratší a méně obvyklé znění za původnější. Je pravděpodobné, že autor Lukášova evangelia uchoval původnější verzi celku, i když v jednotlivostech může i matoušovská verze odrážet starší stav (např. v prosbě o odpuštění dluhů, vin).

Podle A. Sanda⁴⁶¹ zněla původní verze asi následovně:

„Otče,
ať je posvěceno tvé jméno,
ať přijde tvé království.
Dej nám dnes náš chléb, ten nezbytný,
a odpusť nám naše dluhy
a neuveď nás do pokušení.“

Otčenáš navazuje na tradici židovské modlitby – matoušovská verze s berachou na začátku, prosbami uprostřed a berachou na konci odpovídá židovské modlitbě (např. 1 Pa 29,10–20, resp. 11–13). Podle Di Santeho⁴⁶² je matoušovský závěr „*Neboť tvé je království i moc a sláva na věky věků. Amen*“ pravděpodobně bližší původnímu textu než text bez ní. Podle mého názoru nicméně podobně jako křestní formule na závěr 28,19 je odrazem liturgického užívání. Podoba Matoušovy verze Otčenáše sama o sobě je hymnická, tedy už zřejmě ovlivněná liturgií, závěrečná doxologie k ní je logická a v židovské tradici, ale nejspíš druhotná, doložená je až z pozdějších rukopisů a z Didaché. Didaché reprodukuje matoušovskou verzi Otčenáše s doxologií (8,2n.).

Matoušova struktura prosb je 3–1–3, Lukášova 2–1–2.

• *Otče náš*

Oslovení Boha jako otce patří k židovské modlitbě (např. Amida – Šemone Ezre, tj. modlitba osmnácti požehnání) a je zakotveno v bibli (Dt 32,6; Iz 63,16); používá se ho hojně v liturgii Nového roku (Roš haššana) a Dne smíření (Jom kippur). Toto oslovení vyjadřuje blízkost, důvěru lidí v milosrdenství Boží, zájmeno *náš* zdůrazňuje solidaritu všech lidí.

⁴⁶¹ Sand, Matthäus, s. 126.

⁴⁶² Di Sante, Židovská modlitba, s. 25.

Mezi hebrejským *ab/av* a Ježíšovým *abba* není žádný podstatný rozdíl, *abba* je vzato z rodinného styku. Ježíš činí z tohoto výrazu charakteristiku svého vztahu k Bohu, jež předává i svým učedníkům. Podle D. Flussera⁴⁶³ šlo dokonce o dobově běžné oslovení, které mělo charakter čestného titulu. Flusser zmiňuje jeho použití např. při oslovení Bar Kochby („drahý otče“ – *abba chabíbi*) v záhlaví dopisu. Přesto to muselo být ve vztahu k Bohu oslovení relativně řídké, uchovávalo-li se v původním znění v další tradici. Jak svědčí dochovaný materiál (viz níže), ve vztahu k Bohu bylo vyhrazeno výjimečným postavám.

Toto oslovení se ve formě *abba* stalo specifikem křesťanů (srov. Ga 4,6; Ř 8,15), neboť to bylo specifikum Ježíšovy modlitby (Mk 14,36), i když je zakotveno v židovské tradici (abinu-náš otče, abi-můj otče). Nicméně je třeba připustit, že v křesťanské či ježíšovské tradici nabylo na intenzitě. Jde o slovo emocionálně zabarvené, které charakterizuje základní vztah, a to vztah rodinný; není zde odkaz na vyvolení, nýbrž synovství. To je velké téma i pro Pavla právě v Listu Galatským a Listu Římanům.

„Tak jako Ježíš se do té doby žádný žid nemodlil. Nadto si Ježíš nárokuje něco, co v židovství bylo vyhrazeno pouze některým zbožným, totiž nazývat osobně Boha otcem, zatímco národu jako celku to bude dáno teprve v přícházejícím čase spásy (Jr 3,19). To, co dělá sám, na tom dává podíl i své obci. Tak se stává *abba* jednak christologickým znamením, pokud vypovídá o Ježíšově vlastním vztahu k Bohu, jednak eschatologickým znamením potud, že vtahuje své učedníky do tohoto vztahu.“⁴⁶⁴

Použití tohoto výrazu ve vztahu k Bohu je doloženo v židovské tradici, např. v jedné historice z Talmudu⁴⁶⁵ o rabbim Chananovi se vypráví, že zákoníci za ním poslali děti, aby se dotkly lemu jeho pláště, a ty prý řekly: „*Abba*, dej nám děst.“

⁴⁶³ Ježíš, s. 30, 100. Podle Flussera (s. 100 – pozn. 13) se aramejské *abba* užívalo jako pojmenování nebo jako projev náklonnosti i v dobových hebrejských textech.

⁴⁶⁴ Grundmann, Lukas, s. 230. Flusser, Ježíš, s. 101nn.; toto Grundmannovo pojetí, jež je obecně rozšířeno, relativizuje odkazem na modlitbu charismatických světců té doby a především na svědectví kumránských textů (hymnů), jež jsou nápadně podobné Ježíšovu vyjádření vlastního vztahu k Bohu. Charakterizuje je jako myšlení charismatického apokalyptika. Přes paralely, jež lze najít v židovských tradicích (viz též Charlesworth, Ježíš jako „Syn“ a Učitel spravedlnosti jako „Zahradník“ in: Charlesworth, Svitky, s. 157–174), bylo Ježíšovo sebezpočtení výjimečné. Totožný vztah k Bohu jako otcí v tom smyslu, jak to vyjadřoval Ježíš, se přes jisté analogie v dostupných pramenech skutečně nenašel, neboť Ježíš se považoval nejen za vyvoleného jako Učitel spravedlnosti, nejen za syna Božího jako uvedení charismatických světců, nýbrž za jediného Syna. Toho se nikdo neodvážil. Ježíš sám sebe chápal jako jediného Syna, „jemuž jsou odkryta tajemství nebeského Otce“ (Flusser, Ježíš, s. 115).

⁴⁶⁵ B. Taanit 23b – viz Flusser, Ježíš, s. 100.

Nato se Chanan modlil: „*Vládce světa, učin to kvůli těmto, kteří ještě neumějí rozlišovat mezi tím abba, kterým jim může dát déšť, a oním abba, který jim žádný déšť dát nemůže.*“⁴⁶⁶ V rabínské tradici existují vyprávění o židovských divotvůrcích, jejichž vztah k Bohu je charakterizován podobně jako Ježíšův v kategorii synovství. „Nejstarší z nich, Choni, se modlil k Bohu jako ke členu své domácnosti. Byl přirovnán k synovi, který se snaží zalíbit svému otci. Chanina stál před Bohem jako osobní služebník a nebeský hlas ho oslovil: „Můj synu!“ Chanan Skrytý si přisvojil dětské oslovení „Otče“ a v modlitbě charakterizuje Boha jako „otce, který může seslat déšť.“⁴⁶⁷

- *jenž jsi na nebesích*

Toto vyjádření patří též do oblasti židovské liturgie, např. Avot 5,23 „Bud ... statečný jako lev, když plníš vůli svého otce na nebesích, srov. též kadiš (moudrých či truchlících): *Kéž je vaše modlitba přijata a vaše prosba, prosba celého Izraele, kéž dojde naplnění u vašeho otce, který je v nebesích.*“⁴⁶⁸

„Vyjadřuje Boží transcendenci, jeho „jinakost“ ve vztahu k člověku.“⁴⁶⁹ Oslovení otce vyjadřuje blízkost Boha k člověku, jenž jsi na nebesích vyjadřuje nepřekročitelný rozdíl mezi Bohem a člověkem. Tento dodatek u Lukáše chybí, pro Matouše byl vzhledem k jeho sociálnímu a náboženskému kontextu důležitý.

1. část

- *posvěť se jméno tvé*

Prosba připomíná modlitbu kadiš (moudrých či truchlících). Jak lze posvětit Boží jméno? Podle rabínů lze Boží jméno posvětit slovem, ale především však vlastním životem. Opravdové posvěcení Jména je darováním života, mučednictvím.⁴⁷⁰ A to všude. Je to tedy prosba o to, aby se Boží jméno (Bůh sám) stalo veliké po celé zemi: to je vyjádřeno gramatickým pasivem – je tedy na prvním místě dílem Božím, na druhém pak odpovědí člověka na Boží jednání (nechť je Bůh chválen a veleben – uznán za svatého). Jde o prosazení moci Boží ve světě, aby svět poznal Boha jako Otce (Ježíšova): viz k tomu Ez 36,16–24. Prosba má eschatologické zabarvení. Jméno zastupuje celou osobu, a tak prosba vyjadřuje přání, aby se Boží vláda, jeho svatost, uplatnila zcela všeobecně.

⁴⁶⁶ Grundmann, Lukas, s. 230. Viz též Flusser, Ježíš, s. 100.

⁴⁶⁷ Flusser, Ježíš, s. 101. Dva z Flusserem zmiňovaných divotvůrců (Choni, abba Chilkija, Chanina ben Dosa, Chanan) byli Galilejci, a to velmi prostého původu: abba Chilkija (námezdní dělník) a Chanina ben Dosa (rolník).

⁴⁶⁸ Schnackenburg, Všechno zmůže, kdo věří, s. 110.

⁴⁶⁹ Di Sante, op. cit., s. 26.

⁴⁷⁰ Di Sante, op. cit., s. 26.

- *přijď království tvé*

Také tato prosba vychází z modlitby kadiš. Jde o Boží království nikoliv jako naddějinnou veličinu, nýbrž zakotvené v lidských dějinách. Jde o to, aby se toto království uskutečňovalo na této zemi. „Když se Ježíš dovolává království Božího, má na mysli svět lidských rozměrů, v němž by lidé mohli žít v dělném pokoji jako bratři a sestry.“⁴⁷¹ Prosba o Boží království je centrální prosbou; jde o Boží vládu nad veškerenstvem. Zvěstování vlády Boží je ústředním poselstvím Ježíšova hlásání: to je hluboce zakotveno v izraelských dějinách a zároveň je spojeno s paruzií, druhým příchodem Kristovým. Mladší výklad vztahuje tuto prosbu na dar Ducha, v jehož příchodu se prolamuje Boží království do světa.

První dvě prosby vztažené k Bohu vykazují myšlenkovou i formální paralelnost s kadišem:

„Budiž vyvýšeno a posvěceno jeho veliké jméno ve světě, který stvořil podle své vůle.

A nechť ustaví své království za vašeho života a za vašich dnů, za života celého domu izraelského, spěšně a v blízkém čase.

Řekněte tedy: Amen.“⁴⁷²

- *staň se tvá vůle (bud' vůle tvá) – jako v nebi, tak i na zemi*

Prosba vyjadřuje odevzdání modlícího se do Boží vůle – srov. 1 Mak 3,59–60 nebo modlitbu, kterou se modlí Židé v blízkosti smrti: „... *buď vůle tvá mě uzdravit úplným uzdravením.*“⁴⁷³

Tato prosba se nalézá pouze v matoušovské verzi. Boží vůle je primární: když člověk jedná ve shodě s ní, působí, že je Boží moc činná ve světě, že se prosazuje jeho království. Je zřejmé, že v „nebi“ Boží vůle vládne, na zemi ne. Je možné tu také myslet na židovský způsob vyjadřování: Bůh stvořil nebe a zemi, tedy všechno. Prosba je orientována na celou stvořenou skutečnost. I tady je vlastním podmětem Bůh – on je tím, kdo tuto vůli prosadí. Stejně jako předchozí dvě je i tato prosba formulována gramaticky v pasivu. Tato prosba je zároveň vyznáním, že Boží vůle je pro člověka nejlepším dobrem: tam, kde vládne, je člověku dobře, a zároveň vyjádřením poznání, že tomu tak není, proto je třeba o to prosit. Boží vůle nevládne ještě všude, žijeme pod tíhou hříchu a zla, z něhož se sami nemůžeme vysvobodit. Prosba má eschatologické zabarvení.

⁴⁷¹ Di Sante, op. cit., s. 27.

⁴⁷² Schnackenburg, Všechno zmůže, kdo věří, s. 110.

⁴⁷³ Di Sante, op. cit., s. 27.

2. část

Prosbou o chléb začíná druhá polovina Otčenáše, která hovoří o lidských potřebách. Je na místě si uvědomit strukturu této modlitby: na prvním místě stojí vyjádření vztahu člověka/křesťana k Bohu/Otci, pak následují prosby o to, aby celá skutečnost byla proniknuta Bohem, neboť to je zárukou dobrého života. V tomto světle pak následují prosby o životní potřeby, o odpuštění a ochranu od zlého. Všechny tyto tři prosby lze také chápat jako prosby o ochranu před tím, co člověka od Boha odvrací: životní nouze (ta není Božím přáním), hřích, vzájemné dluhy, provinění a neodpuštění (sociální i mravní vykořisťování a neláska) a síla zla, které člověk podléhá.

- *Náš denní chléb dej nám dnes*

Prosba je především prosbou o chléb pro obživu (srov. 9. prosba Tefily). Teprve v druhém plánu prosbou o duchovní chléb: církevní otcové zde viděli narážku na eucharistii, nebeský chléb. Řecký výraz *ton epiousion* je obtížně přeložitelný, v Novém zákoně se vyskytuje pouze v Otčenáši: snad má naznačovat dávku, tedy to množství chleba, které člověk potřebuje na den (srov. Ex 16,20n.). Podobnou formulaci nalézáme v Př 30,8: „... opatřuj mě chlebem podle mé potřeby.“

U Matouše vyjadřuje prosbu o denní dávku na dnes (*semeron*) – Matouš svou prosbou o chléb na den vyjadřuje vydanost do vůle Boží a důvěru v jeho starostlivost „*nestarejte se, co bude jíst a pít a do čeho se oblečete*“ (Mt 6,25). Každý den má dost svých starostí, je třeba se starat jen o dnešek (Mt 6,34).

U Lukáše jde o denní dávku na každý den – srov. citovanou formulaci z Př 30,8 „*opatřuj mě chlebem podle mé potřeby*“. Lukášovská obec stojí podle všeho v situaci větší nezajištěnosti než matoušovská (srov. blahoslavenství), proto je každodennost důležitá. Možná za tím stojí i vzpomínka na manu na poušti. Bůh dával každému to potřebné, dávku, kterou potřebovali. Víc nemělo cenu mít (Ex 16,4.16–21).

Podle Grundmanna⁴⁷⁴ se tato prosba odlišuje od podobné deváté prosby Tefily/Amidy v tom, že tam jde o roční chléb (formulováno z hlediska rolníka, který prosí o úrodu). Křesťanská/Ježíšova obec prosí jen o naplnění aktuální potřeby, neboť stojí v situaci očekávání blízkého příchodu, a proto si nedělá velké plány do budoucnosti.

⁴⁷⁴ Lukas, s. 233.

- *a odpusť nám naše viny, jako jsme i my odpustili těm, kdo se provinili proti nám*

Prosba o odpuštění je obsahem šestého pozhnání Tefily; odpuštění viníků se objevuje také v liturgii Dne smíření a v Sír 28,2. Patří i do rabínské moudrosti: „Kdo odpouští, ten se dočká smilování.“ Je výrazem vědomí lidské hříšnosti, skutečného postoje člověka před Bohem a zároveň vědomí, že vztah k člověku je určujícím kritériem pro vztah k Bohu.

U Matouše slovo viny, dluhy (řec. slovo *ofeilema*), které mají být odpuštěny, souvisejí s tím, jak modlíci sám je ochoten odpustit svým dlužníkům: jde nejen o provinění morální, nýbrž i o hmotné dluhy.⁴⁷⁵ Jak důležité je toto téma právě pro matoušovskou obec, je zřejmé z připojených veršů. V dodatku vv. 14 a 15 se hovoří o přestoupeních – *paraptoma*, tj. *chybný krok, přestupek, hřích*. Tato prosba má výrazný sociální rozměr. Spojení modlitby a odpuštění je zachováno dokonce i u Marka (11,25): „*A kdykoliv povstáváte k modlitbě, odpouštějte, co proti druhým máte, aby i váš Otec, který je v nebesích, vám odpustil vaše přestoupení.*“ Srov. i podobenství o nemilosrdném služebníkovi (Mt 18, 23–35), které končí podobnými slovy.

V lukášovské verzi je tato prosba formulována poněkud odlišně: *a odpusť nám naše hříchy, neboť i my odpouštíme každému, kdo se provinuje proti nám.*

„*Neboť*“ v lukášovské verzi nezakládá žádný nárok, nejde o zdůvodnění, proč Bůh má odpustit nám, nýbrž o podmínku: člověk může přijmout Boží odpuštění jen tehdy, jestliže sám odpouští; Tato formulace zdůrazňuje aktuální, stále se dějící charakter (na rozdíl od Mt). U Lukáše nalézáme slova *hamartia-hřích* (v pl.) a slovo *ofeilón/ofeilonti*, tj. *dlužící, provinující se*. Do vzájemné vazby je tu postaven hřích a dluh. Doslova by text zněl: odpusť nám naše hříchy, i my sami totiž odpouštíme každému, kdo je nám dlužen (kdo je nám povinován, vůči nám vinen). Rovina vztahu k Bohu (hřích) a rovina vztahu člověka k člověku i v sociálním ohledu (provinění i dluh) jsou tu ve vzájemné korelaci. Odpuštění je bezvýjimečné, je vztaženo na každého.

Spojení modlitby a odpuštění není v evangeliích pouze v Otčenáši: dokonce i Marek (viz výše), ačkoliv neuvádí modlitbu Otčenáše, vyjadřuje nezbytnost odpuštění, má-li být modlitba opravdová a před Bohem platná. Jde tedy o zásadní předpoklad opravdového vztahu k Bohu. Člověk nemůže

⁴⁷⁵ Srov. Vanoni, Verschuldung, s. 21: „Do biblické souvislosti jsou zcela jistě zahrnuti i dluhy v ekonomickém smyslu. Tohle není teprve objevem novější sociálně historicky orientované exegeze, u církevního otce Řehoře Nysského ze 4. století je možné se dočíst: „Prosiš o zahlazení vin a zároveň jsi odhodlán peníze, které jsi půjčil, rozmnožit skrze úrok? Tvůj dlužník sedí ve vězení, ty v domě modlitby. ... Tvá modlitba zůstane nevyslyšena, neboť nárek toho, kterého utiskuješ, ji přehluší. Jestliže rozvážeš hmotný dluh, budou rozvázána i pouta tvé duše.“