

s výkonem světské moci.<sup>366</sup> Ačkoli se duchovní angažují ve prospěch zachování míru a spravedlnosti,<sup>367</sup> nepodílejí se aktivně na činnosti politických stran a vedení odborových sdružení.<sup>368</sup> Politická angažovanost v tomto smyslu patří do kompetence laiků<sup>369</sup> a v jistém ohledu také jáhnů.<sup>370</sup> Ani jáhni a laici, když pracují v určité politické straně, se však s touto stranou jako křesťané a Kristovi učedníci nikdy nemohou bezvýhradně identifikovat.<sup>371</sup> Každá politická strana totiž nevyhnutelně vytváří určitou ideologii, což je nutná součást politické hry a rozhodně to nemusí být vnímáno v každém případě jen negativně. Víra v transcendentního Boha a v Ježíše Krista je však svou vlastní povahou neideologická. Duchovní i laik jsou tedy každý svým vlastním způsobem političtí, podílejí se na životě obce, zároveň jsou ale znamením toho, že politické uspořádání rozhodně nemá eschatologický – definitivní ráz. Jakmile by se ze stranické ideologie stala poslední instance, pak by to v zásadě znamenalo, že příslušná ideologie by se v určitém slova smyslu stavěla na místo, které v srdci člověka přísluší výlučně Bohu Otcí, Synu a Duchu svatému. Řečeno jinak, angažovanost v životě obce v zájmu společného dobra je znakem imanence (Boží království je v tomto světě, křesťané žijí reálně ve světě), naproti tomu určitý odstup od toho všeho a vědomí, že spása není pouze záležitostí našich sociálních aktivit, nýbrž darem, představují znamení transcendence (Boží království není z tohoto světa, a proto ani křesťané z něho nejsou). Právě nastíněná problematika je velmi blízká otázce poměru spásy „podle člověka“ ke spáse „podle Boha“, o níž pojednáme v páté části této monografie.<sup>372</sup>

### II.2.7.9. Ježíšovy zázraky

Ještě předtím, než se začneme zabývat Ježíšovými zázraky, tedy historickou věrohodností toho, co nacházíme v evangeliích, a jejich významem, je nutno podotknout, že hlavním stvrzením Ježíšovy pravé identity Božího Syna je jednoznačně velikonoční tajemství. Ježíšovy zázraky mají jistě také určitou vypovídací hodnotu ohledně Ježíšovy identity, protože od autority (*exúsia*) lidská mysl spontánně přechází k identitě (*úsia*). Nicméně je zároveň třeba mít na paměti, že zázraky – divy se v antickém světě připisovaly i celé řadě jiných významných osobností. Jednoznačné novum Ježíšových zázraků tkví v jejich eschatologickém ladění<sup>373</sup> a v jejich soteriologické vypovídací hodnotě, která evidentně transcenduje jednotlivé Ježíšovy zázračné skutky.

<sup>366</sup> Srov. CIC, kán. 285 §2.

<sup>367</sup> Srov. CIC, kán. 287 §1.

<sup>368</sup> Srov. CIC, kán. 287 §2.

<sup>369</sup> Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve* (Kostelní Vydří 2008) čl. 531.

<sup>370</sup> Srov. CIC, kán 288.

<sup>371</sup> Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 573–574.

<sup>372</sup> Srov. V. 4.

<sup>373</sup> „Líčení zázraků nebylo ve starověku neobvyklé, zázraky byly připisovány leckterým významným antickým postavám (např. císařovi Vespasiánovi, Apolloniovovi z Thyany, Asklepiovi). I evangeliijní vyprávění o zázracích používají dobového literárního schématu. Avšak pouze Ježíš a rané křesťanství spojují zázrak jako aktuální událost s eschatologickou perspektivou. ... I tehdejší židovstvo znalo zázraky a znamení, uzdravování a vyhánění zlých duchů, nikde však nejsou hodnoceny jako znamení začátku nového věku.“ M. RYŠKOVÁ, *Doba Ježíše Nazaretského*, 223–224.

V evangeliu nacházíme jeden velmi výmluvný Ježíšův výrok:

„Běda ti, Chorazin, běda ti, Betsaido! Kdyby se byly v Týru a Sidónu dály takové **mocné skutky** jako u vás, dávno by byli oblékli zíněný šat [ . . . ]. Neboť kdyby se byly v Sodomě udály takové **mocné skutky** jako u vás, stála by podnes (Mt 11, 21–23; srov. Lk 10, 13–15).“

Nezdá se pravděpodobné, že by povelikonoční komunita, která věřila v Ježíše jako Pána, vložila do Mistrových úst slova svědčící o neúspěchu jeho působení.<sup>374</sup> Rovněž forma výroku svědčí ve prospěch jeho autenticity.<sup>375</sup> To by však znamenalo, že Ježíš sám hovořil o zázracích, které vykonal.<sup>376</sup> V současné době odborníci uvádějí celou řadu dalších důvodů ve prospěch skutečnosti, že Muž z Nazareta konal zázraky: V první řadě je patrné úzké sepětí mocných skutků s požadavkem obrácení, který se ozývá v hlásání Království. Dále je zjevné, že protivníci galilejskému Mistru neupírali tuto aktivitu, nepřijímali však to, že Ježíšova autorita pochází od Boha (srov. např. Mt 12, 24n). Zázraky se většinou odehrávaly na veřejnosti, tedy před svědky. Když Petr hovoří o Letnicích a zmiňuje Ježíšovy zázraky, dodává: „jak sami víte“ (srov. Sk 2, 22), což předpokládá obecnou znalost dané skutečnosti. Jak si bez mocných znamení vysvětlit přílnutí učedníků k předvelikonočnímu Ježíši, nadšení davu a nenávisť nepřátel, která byla v mnohém vyvolána vlivem Herolda Božího království na zástupy?<sup>377</sup> Ježíš koná zázraky z vlastní moci, ne jako starozákonní proroci nebo učedníci po Velikonočích, ti naopak jednájí v Ježíšově jménu (srov. např. Sk 3, 6).<sup>378</sup> Z historicko-kritického hlediska tedy nelze popírat, že Ježíš konal mimořádné skutky.<sup>379</sup> To však neznamená, že každý jednotlivý zázrak vykreslený v evangeliích či detail vyprávění musí být přesným záznamem Ježíšova jednání a že se v těchto zprávách neprojevuje světlo povelikonoční víry.<sup>380</sup>

Význam těchto událostí může naznačit i to, jak je označují svatopisci: mocné činy (*dynameis*), znamení (*semeia*), skutky (*erga*), méně často pak divy (*terata*), udivující činy

<sup>374</sup> Srov. např. J. ERNST, *Il vangelo di Luca II*, 477. Někteří odborníci však míní, že Matouš mohl do těchto slov promítnout skutečnost, že Římané koncem roku 67 vyplenili zmíněná města – srov. M. ADINOLFI, „La condanna delle tre città orgogliose“, *Bibbia e Oriente* 2 (1969) 58–62; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ I* (Edinburgh 1973) 491–496.

<sup>375</sup> Srov. např. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth* . . . , 163.

<sup>376</sup> Další Ježíšovy výroky o zázracích: srov. Mt 12, 28; Lk 11, 20; Mt 11, 3–6; Lk 7, 20–23. Souhrnně o nich lze říci, že „tato dokumentace na základě výroků zaručuje ono minimum historické věrohodnosti Ježíšových zázraků, o nichž nepochybují ani ti nejnáročnější kritici.“ R. FABRIS, *Gesù di Nazareth* . . . , 164.

<sup>377</sup> V této souvislosti není nezajímavé, co říká Pavel o židovské mentalitě: „Židé žádají zázračná znamení, Řekové vyhledávají moudrost, ale my kážeme Krista ukřižovaného (1 Kor 1, 22).“

<sup>378</sup> Pro podrobnější informaci srov. R. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo* (Assisi 1987) 55–318.

<sup>379</sup> Srov. W. KASPER, *Jesus der Christus*, 106–107; G. L. MÜLLER, „Christologie – Die Lehre von Jesus Christus“, 96; poněkud opatrnější je ve svém pozitivním soudu o historicitě Ježíšových zázraků S. LÉGASSE, „Lo storico alla ricerca dell'evento“, in X. LÉON-DUFUR, *I miracoli di Gesù* (Brescia 1980) 91–119 (106).

<sup>380</sup> Srov. např. H. KESSLER, „Cristologia“, 318. Autor hovoří kromě jiného o pravděpodobném přenášení zkušeností učedníků se vzkříšeným Kristem do období Ježíšova pozemského života, o zesilování účinku zázraku a o možných helénistických motivech prosvítajících z některých vyprávění. Srov. W. TRILLING, *Hledání historického Ježíše*, 100–109.

(*thaumasia*). Tyto mocné činy vyžadují víru, protože představují znamení, jež lze rozpoznat jedině ve světle víry (srov. např. Mk 5, 34; 10, 52; Mt 9, 22; Lk 17, 19). Jednalo se o předvelikonoční víru v to, že skrze Ježíše působí Boží moc.<sup>381</sup> **Zázraky mají tedy v zásadě funkci reálného znamení.** Reálného proto, že Ježíšův čin nejen ukazuje na cosi jiného, ale také spásu – záchranu – osvobození v určité míře skutečně působí. Jedná se tedy o pravý průlom eschatologické plnosti spásy do nynějšího času. Království je přece již přítomno, i když ještě nedosáhlo své definitivní realizace. U synoptiků, kde se setkáme s celkem asi dvaceti zázraky,<sup>382</sup> jde o naplnění příslibů Starého zákona (srov. např. Mt 11, 5n – Iz 29, 18n; 35, 5n; 61, 1); o znamení blízkosti Božího království a spásy, která se týká nejen duchovního rozměru (obrácení, víra), ale také tělesné stránky člověka,<sup>383</sup> proto zejména uzdravení ukazují směrem k eschatologické plnosti vzkříšení; o znamení Ježíšova vítězství nad silami temnot; řada zásahů ve prospěch nemocných ukazuje Muže z Nazareta jako člověka soucítícího s druhými a žijícího pro druhé (proexistence); zázraky konečně stvrzují Ježíšovu mimořádnou autoritu (*exúsia*), která přivádí věřícího k hlubšímu poznání osobní identity původce mocných činů. Ježíš přece zjevuje svoji tajuplnou identitu spíše svými skutky a svým zápasem v mesiášských zkouškách než slovy.

V Janově evangeliu se setkáme se sedmi zázraky, které jsou znameními mířícími přímo k Ježíšově osobě: například rozmnožení chlebů dokládá, že Ježíš je pravým chlebem života (Jan 6, 27–35); uzdravení slepého ukazuje, že Ježíš je světlo světa (Jan 9, 5); vzkříšení Lazara stvrzuje, že Ježíš je vzkříšení a život (Jan 11, 25). Lze tedy říci, že zatímco u synoptiků mají zázraky přednostně soteriologický rozměr, u Jana převažuje jejich v užším slova smyslu christologická dimenze.

Pokud hovoříme o Ježíšových zázracích, zejména pak o uzdraveních, měli bychom si uvědomit, že Ježíšova solidarita s trpícími nespočívala pouze v uzdravování, které by ho nic nestálo. **On je Služebníkem Hospodinovým, který na sebe bere naše bolesti, nemoci a také naše provinění,** jak to skvěle vystihl zhruba pět století před Kristovým narozením druhý Izaiáš:

„Byl v opovržení, kdekdo se ho zřekl, muž plný bolesti [. . .] Byly to však naše nemoci, jež nesl, naše bolesti na sebe vzal, ale domnívali jsme se, že je zraněn, ubit od Boha a pokořen. Jenže on byl proklán pro naši nevěrnost, zmučen pro naši nepravost. Trestání snášel pro náš pokoj, jeho jizvami jsme uzdraveni (Iz 53, 4–5).“

Ježíš tak při zázračných uzdraveních projevoval hlubokou empatii, vcítění se do druhého. Na tomto základě pak nazaretský Mistr prožíval bolest druhého jako svou vlastní.<sup>384</sup> Dalo by se říci, že solidarita projevující se v uzdraveních je v úzké souvislosti s Ježíšovou solidaritou, která se projevila při jeho křtu v Jordánu. Možná právě ono

<sup>381</sup> Srov. W. KASPER, *Jesus der Christus*, 129, 130.

<sup>382</sup> Srov. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth*. . . , 139.

<sup>383</sup> Srov. W. KASPER, *Jesus der Christus*, 113.

<sup>384</sup> „Poněvadž milující pojímá přítele tak, jako kdyby se jednalo o něj samotného, prožívá zlo, které tento přítel zakouší, téměř jako své vlastní zlo. Proto také zakouší bolest přítele jako svou vlastní.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, II–II, q. 30, a. 2.

tajemné vzetí našich nemocí, slabostí, postižení, provinění na sebe, jak se to naplno projevilo v Ježíšově utrpení a v jeho umírání na kříži, je také jedním z hlavních důvodů, proč Ježíš uzdravoval převážně v sobotu. Ježíš totiž zemřel na kříži šestého dne v týdnu, tedy v pátek, a v sobotu pak jeho tělo leželo v hrobě. **Uzdravování v sobotu by tak naznačovalo, jaká je budoucí cena a tím pádem také hodnota těchto uzdravení.**<sup>385</sup> Sobota, jako den Božího odpočínutí, je rovněž povýtce dnem aktivity Syna člověka. Navíc sobotní klid měl nejen sociální rozměr, ale sobota jako den odpočinku měla eschatologickou dimenzi předzvěsti plnosti spásy a svobody člověka od jeho díla, svobody pro Hospodina, pro jeho oslavu a společenství s Ním a s bratřími. Sobotního dne se Židé shromažďovali v synagogách k modlitbám a byl nařízen klid od všech prací, tedy i od léčitelských úkonů. Podle toho, co tvrdí Matouš a Marek, byla to právě praxe sobotních uzdravení, která představovala významnou pohnutku Ježíšových odpůrců k tomu, aby se ho snažili fyzicky zlikvidovat (srov. Mt 12, 9–14; Mk 3, 1–6).

### II.2.7.10. Ježíšovo vědomí vlastní jedinečné synovské identity

Tato otázka představuje jeden z klíčových bodů celé novozákonní christologie,<sup>386</sup> protože na souvislosti mezi »Ježíšovou christologií« a následnými vyjádřeními jeho tajemství závisí, zda má naše víra reálný základ.

„Celé apoštolské hlásání se zakládá na přesvědčení o Ježíšově vědomí, že je Synem, kterého Otec poslal. Bez tohoto Ježíšova vědomí by pozbyla jakéhokoli smyslu nejen christologie, ale i celá soteriologie.“<sup>387</sup>

Toho si museli být vědomi i apoštolové a svatopisci. Kdyby předvelikonoční Ježíš neprojevoval vědomí ohledně svého Božího synovství, nebylo by možné pochopit následnou víru učedníků v Ježíše Pána a Božího Syna. Učedníci byli přece silně poznamenaní přísným judaistickým monoteismem, a proto jejich vyznání ohledně Ježíšova božství by bylo jen obtížně vysvětlitelné bez reálného základu jednak v předvelikonočním Ježíši, jednak v setkání s Oslaveným. O řadě projevů Ježíšova vědomí jsme již hovořili v souvislosti s christologickými tituly, s mesiášským tajemstvím, s tajemným výrazem »já jsem«, s projevy moci a autority, jak na to poukazuje například naprosto neobvyklé užívání slova »amen«. Jestliže někdy evangelisté redakčními úpravami snad zvýrazňují

<sup>385</sup> Pokud by si někdo kladl otázku, jak dochází k této takřkajíc retroaktivitě Kristova velikonočního tajemství, je třeba ho odkázat na kategorii »předvykoupení«, která se vyskytuje v dogmatu o neposkvrněném početí Panny Marie. Tvrdí se, že Maria byla uchráněna od poskvrny dědičné viny na základě Bohem předzvěděné spásonosné hodnoty budoucího Kristova vykupitelského díla. Domyslíme-li důsledně právě popsanou ekonomii vykoupení, můžeme si uvědomit, že celá starozákonní doba byla v zásadě pod režimem »předvykoupení«, protože spásonosná hodnota kupříkladu starozákonních obětí závisela na Kristově velikonočním tajemství. Proč by tedy Ježíšovo uzdravování v sobotu v době jeho veřejného působení jako vrcholné prorocké gesto nemohlo být zahrnuto do této spásonosné ekonomie? Jak jsme již řekli: Jestliže Ježíšovy odpůrce toto Mistrovo počínání tak pohoršovalo, musel mít Ježíš k uzdravování v sobotu velmi vážný důvod. Není vyloučeno, že tím důvodem bylo právě ozřejmění ceny těchto uzdravení, jíž je Ježíšův sestup mezi mrtvé ve velikonočním dramatu, jakož i ozřejmění toho, že celá starozákonní doba je pod režimem předvykoupení.

<sup>386</sup> Srov. R. E. BROWN, *Ježíš v pohledu Nového zákona*, 28–38.

<sup>387</sup> MTK, *Iam bis de christologia*, 2.1.; EV 10, 700.

pravou Ježíšovu identitu (srov. např. Mk 1, 11par.; 9, 7par.), pak je to zcela legitimní, protože v pozadí stojí jejich zkušenost, kterou tímto způsobem předávají.<sup>388</sup>

Evangelia ukazují na skutečnost, že **Ježíš si uvědomoval svoji vlastní osobní identitu zejména ve vztahu k Otci**. První projev Ježíšova vědomí ohledně sebe sama zaznamenává evangelista Lukáš (srov. Lk 2, 49.52).<sup>389</sup> Ježíš si tedy byl plně vědom svého zcela výjimečného – synovského – vztahu k Otci zřejmě již ve dvanácti letech. Okolnosti vyprávění navíc ukazují, že k takovému vědomí dospěl Nazaretský zcela sám.<sup>390</sup>

Svůj zcela jedinečný synovský vztah k Bohu vyjadřuje rovněž tím, že oslovuje Boha jako Otce a užívá přitom výrazu **Abba**<sup>391</sup> (srov. Mk 14, 36),<sup>392</sup> což se muselo jevit jeho současníkům jako cosi neobvyklého<sup>393</sup> a jeho odpůrcům dokonce někdy i jako určitá forma rouhání (srov. např. Jan 10, 31–33). Muž z Nazareta navíc v evangeliích nikdy neřekne »náš Otec«, ale »váš Otec« a »můj Otec« (srov. např. Mt 7, 11; Lk 22, 29; Jan 20, 17). V případě úvodu k modlitbě Otče náš (srov. Mt 6, 9) se Ježíš obrací na učedníky, kteří se mají modlit tímto způsobem.<sup>394</sup> R. E. Brown sice předešlou argumentaci poněkud zpochybňuje, nicméně dochází k závěru, že z Ježíšova způsobu mluvení o Bohu jako

<sup>388</sup> „[. . .] není žádný důvod k tomu, abychom christologii obaženou v takových textech hodnotili jako přemrštěnou nebo deformující interpretaci pocházející od pozdější helénistické komunity.“ F. J. SCHIERSE, „Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung“, in J. FEINER – M. LÖHRER (hrsg. von), *Mysterium Salutis* 2 (Einsiedeln – Zürich – Köln 1967) 85–131 (94).

<sup>389</sup> Pokud se týká historicity Lukášovy zprávy, srov. např. R. LAURENTIN, *Jésus au Temple. Mystère pascal et foi de Marie en Luc 2, 49–50* (Paris 1966) 158–161.

<sup>390</sup> „Epizoda svědčí o tom, že Ježíš měl takové vědomí svého synovství, které mu nedalo židovské náboženství a které jednoznačně překonává to, co o jeho původu věděla jeho vlastní matka.“ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 311.

<sup>391</sup> „Tato forma modlitby je originální nejen proto, že je předávána v aramejštině, ale hlavně proto, že v židovském světě bylo zcela nezvyklé obracet se na Boha prostě a jednoduše oslovením »Abba«. [. . .] Neexistuje ani jeden hebrejský text, v němž by slovo »Abba« samo a bez dalších specifikací patřilo k nějaké modlitbě.“ F. J. SCHIERSE, „Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung“, 93. Srov. W. MARCHEL, *Abba Père! La prière di Christ et des chrétiens* (Roma 1971) 122–123; R. E. BROWN, *Ježíš v pohledu Nového zákona*, 110; L. TICHÝ, „Bůh – náš Otec. . .“, 171–181.

<sup>392</sup> Tento Ježíšův způsob modlitby s největší pravděpodobností nemusí být historicky spjat pouze s epizodou z Getsemane. Jedná se spíše o běžný Ježíšův způsob modlitby. Svatopisci nechávají zhlédnout toto Mistrovo soukromí právě v okamžiku jeho nejstrašnější zkoušky. Je evidentní, že projevy Ježíšova jedinečného synovského vztahu přesahují jediný výraz »Abba«. Srov. H. KESSLER, „Cristologia“, 324–325.

<sup>393</sup> V této souvislosti snad není na škodu připomenout, že již Origenes si povšiml jedné zajímavosti: „Je jistě vhodné pečlivě zkoumat, zda v tom, co nazýváme Starým zákonem, se nachází nějaká modlitba, v níž by někdo vzýval Boha jako Otce. V těchto dnech jsme podle našich možností vše prozkoumali a nic takového jsme nenalezli.“ ORIGENES, *Peri euchés*, XX, 1. Origenes má vpadstaté pravdu, nicméně existuje kanonický starozákonní text, v němž modlíci se člověk vzývá Hospodina jako Otce: „Hospodine, Otče a vládce mého života [. . .] (Sir 23, 1) [. . .] Hospodine, Otče a Bože mého života [. . .] (Sir 23, 4).“ Srov. J. HŘEBÍK, „Zjevení Boha Otce ve Starém zákoně“, *Communio* 1 (1997) 163–170 (166). Vedle toho lze ještě zmínit Mdr 14, 3.

<sup>394</sup> „Toto rozlišení ukazuje na výlučnost Ježíšova vztahu k Bohu, který je jediný a neopakovatelný. Takže církev mohla na tomto základě rozvinout teologii našeho adoptivního synovství (Řím 8, 29; Gal 4, 6).“ R. O. ARENAS, *Teologia della Rivelazione. Gesù epifania dell'amore del Padre* (Casale del Monferrato 1989) 271.

o Otci lze vytěžít nadřazenost jeho synovství vzhledem k synovství těch, kdo jej budou následovat.<sup>395</sup>

Ježíšův vztah k Otci se ale nevyjadřuje pouze přímým oslovením Boha jako »Abba«. Stačí vzpomenout na výrok o tom, že jedině on jako Syn zná Otce (srov. **Mt 11, 27par.**). Ježíšova výpověď se na první pohled jeví jako velmi příbuzná stylu Janova evangelia. Nicméně výrok lze považovat za Ježíšův, a proto také za jeden z výchozích bodů celé Janovy christologie.<sup>396</sup> Jestliže ale Ježíš zná Otce tak, jako Otec zná jeho, lze usuzovat na božský charakter Ježíšova poznání, a tedy i na božskou identitu nositele tohoto poznání a na skutečnost, že Ježíš naplňuje celé zjevení.<sup>397</sup> I jinde v synoptických evangeliích<sup>398</sup> o sobě Ježíš hovoří jako o Synu, když například tvrdí, že Syn neví o dni soudu (srov. **Mk 13, 32par.**). I tato slova jsou s velkou mírou pravděpodobnosti autentická.<sup>399</sup> Určitě nesmíme zapomenout na Ježíšovu synovskou poslušnost, která se vyjadřuje primárně v celkovém postoji a jednání, ale také v některých Ježíšových slovech (srov. **Mt 26, 39.42par.**; **Jan 5, 19.30; 6, 38; 8, 29; 10, 18; 12, 49–51; 14, 31; 15, 10**).

Problematika Ježíšova vědění a vědomí sebe sama nepatří rozhodně k těm snadnějším kapitolám christologie, a proto se její dogmatickou stránkou budeme zabývat v *intellectus fidei*.

### II.2.7.11. Ježíšovo poslání a dvě fáze jeho veřejného působení

Z teologického hlediska můžeme o Ježíšově poslání hovořit ve dvojím smyslu. Jednak tímto způsobem lze označovat jeho veřejné působení a úlohu, kterou naplňoval; jednak se může jednat o poslání Syna, které započíná aktem vtělení. První z uvedených významů slova »poslání« představuje projev onoho druhého. Na následujících řádcích budeme nahlížet Ježíšovo poslání ve smyslu jeho veřejného působení.

Jestliže hovoříme o nějakém poslání obecně, musíme se nejprve tázat po jeho výchozím a cílovém bodě. Poslaný, má-li si být jasně vědom své úlohy, musí bezpodmínečně vědět, kdo jej poslal a kam mají směřovat jeho »kroky«. Evangelia dokládají, že od počátku svého veřejného působení Ježíš projevoval jasné vědomí o tom, že je poslán (srov. např. **Mt 10, 40; Jan 10, 36; 11, 42**) a že původ tohoto jeho poslání je v Otci (srov. např. **Jan 16, 28**). Je třeba podtrhnout, že toto jasné vědění o původu poslání v Otci, stejně jako projevy vědomí vlastního naprosto výjimečného synovského vztahu k Otci, implikují

<sup>395</sup> Srov. R. E. BROWN, *Ježíš v pohledu Nového zákona*, 109–111.

<sup>396</sup> Srov. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I*, 63–65.

<sup>397</sup> »Ježíš si nárokuje přesně takové poznání Otce, jaké má Otec ohledně něho, jedná se tedy o poznání Boží, které ale předpokládá božský charakter jeho nositele. Ve srovnání s poznáním Boha, které si Ježíš nárokuje, je každé jiné poznání Boha ze strany lidí, tedy i ze strany proroků, vlastně ne-znalostí Boha. To také znamená, že on a pouze on je pravý Syn.« J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo* (Brescia 1966) 262.

<sup>398</sup> I pro Jana je tento způsob Ježíšova vyjadřování zcela obvyklý (srov. např. 3, 16; 10, 30; 14, 9). O Ježíši jako Božím Synu se hovoří ve čtvrtém evangeliu více než 30×. Je však otázka, nakolik se z historického hlediska jedná o autentické Ježíšovy výroky a nakolik jde o Janovo teologické vyjádření tajemství Muže z Nazareta.

<sup>399</sup> Proč by prvotní komunita vymýšlela výrok o tom, že Ježíš nevěděl o době dne soudu? Zřejmě kvůli »nepohodlnosti« dané větě Lukáš tento Ježíšův výrok ve svém evangeliu neuvádí. Srov. P. POKORNÝ, *Výklad evangelia podle Marka* (Praha 1974) 267–268. Jiného mínění je J. GNILKA, *Marco*, 723–724, který se domnívá, že prvotní komunita tímto způsobem řešila problém očekávání paruzie.

určitou formu vědomí ohledně vlastní osobní preexistence.<sup>400</sup> Ježíš také projevoval své vědomí o tom, že přišel, aby hlásal radostnou zvěst o Božím království (srov. Mk 1, 38; Lk 4, 18–21), aby povolal hříšníky (srov. Mk 2, 17), ne aby zrušil, ale aby naplnil Zákon (srov. Mt 5, 17), aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé (srov. Mk 10, 45), aby konal vůli toho, který ho poslal (srov. Jan 4, 34; 5, 19; 6, 38), aby spasil svět (srov. Jan 3, 16), ví, že celým svým dílem oslavuje Otce (srov. Jan 17, 4). Různorodost vyjádření cíle poslání má dva základní důvody: jednak tento cíl má specifický význam vzhledem k Otcí, specifický význam pro Ježíše samotného, pro učedníky, pro svět jako stvoření, vzhledem ke starozákonním příslibům atd.; jednak tato rozličná vyjádření závisí na situacích, v nichž se Ježíš při naplňování své úlohy nacházel.

Podle toho, co čteme u synoptiků, můžeme vytušit, že **událost proměnění na hoře představuje určitý mezník v celém Ježíšově veřejném působení**. Všichni tři evangelisté popisují proměnění v souvislosti s Ježíšovou otázkou: „Za koho mne pokládáte vy?“ a s určitou formou Petrova vyznání ohledně Ježíšova tajemství (srov. Mt 16, 13–20; Mk 8, 27–30; Lk 9, 18–20), poté vždy bezprostředně následuje první předpověď utrpení Syna člověka a vlastní popis Ježíšova proměnění na hoře (srov. Mt 16, 13–17, 13; Mk 8, 27–9, 13; Lk 9, 18–36). Rovněž v Janově evangeliu nacházíme stopu toho, že v Ježíšově galilejském působení došlo po prvním období velkých zástupů, které v nazaretském Divotvůrci hledaly především politického mesiáše, k výše zmíněnému zlomu (srov. Jan 6, 60–66). Jistě není bez zajímavosti, že v této souvislosti se opět jako u synoptiků setkáváme s Petrovým vyznáním (srov. Jan 6, 67–69).<sup>401</sup> Tento rozhodující předěl Ježíšova veřejného života bývá někdy označován jako **galilejská krize**.<sup>402</sup>

„Po počátečním úspěchu v Galileji Ježíšovo působení naráží na trojí překážku: Náboženští představitelé nepřijímají jeho hlásání, zástupy si mylně vykládají jeho aktivitu jako politickou přípravu na svržení římské moci, konečně se zdá, že Herodes ho chce nechat odstranit.“<sup>403</sup>

Když jsme si ujasnili otázku dvou základních fází Ježíšova veřejného působení, které v posledním důsledku závisejí na tom, jak Ježíšovo hlásání a působení přijímají jeho adresáti, můžeme porovnat dva charakteristické projevy Ježíšova vědění ohledně jeho poslání. Evangelista Lukáš klade bezprostředně po zprávě o pokušení na poušti epizodu Ježíšova vystoupení v nazaretské synagoze (srov. Lk 4, 16–21),<sup>404</sup> kde galilejský

<sup>400</sup> Viz Jan 8, 58; srov. MTK, *Iam bis de christologia* 2, 4; EV 10, 703.

<sup>401</sup> Pokud se jedná o styčné body mezi Jan 6, 67–71 na jedné straně a Mt 16, 13–20 spolu s Mk 8, 27–30 na druhé straně, paralelismy jsou zřetelné a obecně uznávané, jediná námitka proti nim by snad mohla vzejít z rozdílnosti geografického situování epizody u synoptiků (Cesarea Filipova) a u Jana (snad Kafarnaum). Srov. R. E. BROWN, *Giovanni* . . . , 389–391.

<sup>402</sup> Srov. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth* . . . , 249.

<sup>403</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Di fronte alla morte, Gesù e Paolo* (Torino 1982) 61.

<sup>404</sup> I když podle některých exegetů Lukáš redakčně zpracoval, upravil a snad z jiných zdrojů rozšířil původní zprávu z Mk 6, 1–6a (srov. H. SCHÜRMAN, „Zur Traditionsgeschichte der Nazarethperikope Lc 4, 16–30“, in *Mélanges Bibliques* (Gembloux 1970) 187–205), neznamená to, že Lukášova zpráva neodráží Ježíšovo vědomí na počátku jeho veřejného působení. Koneckonců ani mínění, že Lukáš popisuje historickou událost, se nedá jednoznačně vyloučit. Srov. A. POPPI, *Sinossi II* (Padova 1990) 312–313.

Mistr během sobotní bohoslužby předčítá z Iz 61, 1–2 a činí z tohoto textu své jakési programové prohlášení (Lk 4, 18–19).

„Duch Hospodinův jest nade mnou; proto mne pomazal, abych přinesl chudým radostnou zvěst; poslal mne, abych vyhlásil zajatcům propuštění a slepým navrácení zraku, abych propustil zdeptané na svobodu, abych vyhlásil léto Hospodiny milosti.“

Dalším typickým vyjádřením tohoto vědomí, nyní ale z druhé etapy Ježíšova veřejného působení, je logion služby a vykoupení z Mk 10, 45.<sup>405</sup>

„Vždyť ani Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé.“

Z naší velmi jednoduché konfrontace dvou textů vyplývá, že v obou případech je záměr poslání tentýž, tedy osvobození-spása člověka, a že Ježíšův základní postoj je rovněž naprosto totožný, protože se jedná o službu v duchu deuteroinzaiášovského Služebníka Hospodinova. Nicméně se mění prostředek, kterým se tato služba naplňuje, protože zatímco v prvním případě se jedná o hlásání a vysvobozování, v druhém případě se služba identifikuje s dáním vlastního života za mnohé. Jestliže prostředky, kterými Ježíš naplňuje svoje spasitelské a zjevitelské poslání, představují diskontinuitu mezi dvěma fázemi jeho poslání, pak kontinuita tohoto poslání vysvítá z Ježíšova postoje služby, synovské poslušnosti Otcí a z věrnosti svěřenému poslání. Je tedy jisté, že **drama Ježíšova veřejného života bylo opravdu podstatně ovlivněno odmítnutím hlásání a osoby galilejského Mistra především ze strany oficiálních předáků.**<sup>406</sup>

Ve druhé fázi Ježíšova působení se profiluje střet Boží věrnosti a lásky s lidskou nevěrou, nevěrností, zradou, zlobou a nespravedlností. Ježíš zůstává věrný nastoupené cestě i za cenu, že nebude ušetřen ničeho a že v něm nezůstane nic ušetřeno. Být svátostí Boží věrnosti a lásky až za hrob v situaci lidského hříchu je nadlidská úloha. Objektivně vzato není větší vina než ukřižování Božího Syna. Jestliže Boží láska v Kristu ob stojí i v této zkoušce, pak není vina, kterou by tato láska nebyla s to přemoci.

### II.2.7.12. Proměnění na hoře

Tato událost stojí na počátku druhé fáze Ježíšova veřejného působení, obdobně jako na počátku první fáze stojí zjevení Otcovy lásky vůči Synu při křtu v Jordánu. V obou případech zaznívá stejný hlas z nebe potvrzující Ježíšovu pravou identitu, v případě proměnění i jeho autoritu. Zmínka o oblaku je v souladu s titulem Syn člověka. Nelze přehlédnout souvislost s epizodou Petrova vyznání u Cesareje Filipovy (Mt 16, 13n).

<sup>405</sup> Podle J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I. . .*, 277–278, ve prospěch autenticity logia hovoří především to, že skrze řecký text prosvítá původní semitská výrazová forma. A. M. GIORGI, *Aprìloro la mente all'intelligenza delle Scritture*, 82–122, podává velmi přehledně historii sporu o autenticitu logia a na základě vlastní analýzy dochází k závěru, že výrok v Mk 10, 45 pochází ve své podstatě z Ježíšových úst (120). Další argumenty pro autenticitu výroku přináší M. ADINOLFI, „Il Servo di JHWH nel logion. . .“.

<sup>406</sup> Na tomto místě je téměř povinností připomenout jméno R. Guardiniho, který se zřejmě jako jeden z prvních odvážil prohlásit, že v případě přijetí Ježíšova poselství ze strany vyvoleného národa by se spása uskutečnila jiným způsobem než prostřednictvím kříže. Srov. R. GUARDINI, *Der Herr* (Aschaffenburg 1948) 113–114.



Petr pojímá Ježíše na jedné rovině s Mojžíšem a Eliášem (srov. Mt 17, 4), ale hlas z nebe opravuje jeho mínění.<sup>407</sup> Víme však, že k plnému zjevení Ježíšovy identity dochází ve velikonočních událostech.

Souvislost mezi událostí proměnění a hodinou kříže může diskrétně naznačovat časový údaj »po šesti dnech« (srov. Mt 17, 1; Mk 9, 2); ukřižování se přece odehrálo šestého dne v týdnu. Rovněž ve slozech z nebe se opakuje narážka na Gn 22, 2.12.16, tedy na Abrahámovu oběť jeho jediného milovaného syna Izáka.<sup>408</sup> Ponižení Ukřižovaného, toto nevýslovné pohoršení, ve světle proměnění odhaluje svoji skrytou dimenzi slávy.<sup>409</sup> Proměnění na hoře tedy lze interpretovat jako přípravu učedníků na nadcházející utrpení a ponížení Syna člověka.<sup>410</sup> Vždyť sama událost se odehrává především kvůli vybraným apoštolům.<sup>411</sup> Ne nadarmo Mojžíš a Eliáš rozmlouvají s Ježíšem o jeho »vyjití« nebo »přechodu«, který se má naplnit v Jeruzalémě (srov. Lk 9, 31). Ne bez důvodu svědci proměnění budou i nejbližšími svědky strašlivé Ježíšovy úzkosti v Getsemanech (srov. Mk 9, 2; 14, 33).<sup>412</sup>

### II.2.7.13. Ježíš jdoucí v ústřety smrti

Na počátku druhé fáze svého veřejného působení si tedy Ježíš jasně uvědomoval, že jde v ústřety smrti, a to – spolu s rozhodnutím navzdory všemu nesejít z nastoupené cesty – vytvářelo prostor k tomu, aby Muž z Nazareta opravdu mohl dát své budoucí smrti spásitelský význam. Když tedy směřoval k Jeruzalému (srov. Lk 9, 51), skutečně tím vyjadřoval své vědomé sebevydání (srov. Gal 2, 20) za mnohé a nebyl jen jakousi obětí nespravedlivého procesu a hříčkou v rukou mocných tohoto světa.<sup>413</sup> Nesmíme si ale představovat, že to všechno pro něho bylo jednoduchou záležitostí a že nemusel jako člověk opravdu vnitřně zápolit a hledat odpovědi na řadu vsutku pačivých otázek.<sup>414</sup>

Ježíšova smrt rovněž nebyla něčím nutným, jako kdyby ji Otec přímo chtěl a jako kdyby po ní člověk Ježíš od počátku svého veřejného působení »toužil«,<sup>415</sup> tato smrt byla výslednicí věrnosti Otcí, věrnosti svěřenému poslání<sup>416</sup> v tragické situaci, kdy politické

<sup>407</sup> Srov. R. FABRIS, *Matteo*, 369.

<sup>408</sup> Srov. např. JAN ZLATOÚSTÝ, *Homiliae in Genesim* 47, 3; PG 54, 432n.

<sup>409</sup> Srov. CH. SCHÜTZ, „Mysterien des öffentlichen Lebens Jesu“, in J. FEINER – M. LÖHRER (hrsg. von), *Mysterium Salutis* 3/2 (Einsiedeln – Zürich – Köln 1969) 58–131 (128).

<sup>410</sup> Srov. preface pro svátek Proměnění – *Český misál* (Praha 1983) 387. Srov. JAN ZLATOÚSTÝ, *Homiliae in evangelium Matthaei* 56, 1; PG 58, 550.

<sup>411</sup> Srov. CH. SCHÜTZ, „Mysterien des öffentlichen Lebens Jesu“, 94–95.

<sup>412</sup> Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo* . . . , 395.

<sup>413</sup> Bultmannovy pozice jsou dnes považovány za překonané a současní znalci celé problematiky neváhají tvrdit, že Ježíš z Nazareta s největší pravděpodobností dal sám své smrti soteriologický význam. Srov. např. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 285.

<sup>414</sup> „I když byl Ježíš naprosto otevřen Otcově vůli, mohly se před ním objevovat určité problémy. Dopřele Otec rozhodný a plný úspěch hlásání Království? [ . . . ] Dá Otec, aby to, co Ježíš vytrpí, když »zemře pro mnohé«, mělo skutečný spásitelský význam?“ MTK, *Iam a pluribus*, IV.2.4; EV 7, 672. Srov. W. PAN-NENBERG, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1966) 346.

<sup>415</sup> Srov. X. LÉON-DUFOUR, *Di fronte alla morte* . . . , 75.

<sup>416</sup> Dodnes platné je to, co tvrdí svatý Anselm: „[ . . . ] Bůh nenutil Krista zemřít. Ten podstoupil smrt dobrovolně ne proto, že by mu poslušnost velela zemřít, ale proto, že ho k tomu vedlo zachovávaní

a náboženské špičky národa definitivně odmítly nabídku spásy, která se realizovala působením galilejského Mistra. Je tedy zřejmé, že lidský hřích nebyl v Ježíšově dramatu pouze jakousi abstraktní kategorií, ale měl vždy konkrétní lidskou tvář a tato tvář hrála ve skutečném dramatu také nezastupitelnou a do určité míry i determinující úlohu, kvůli níž původní »byl jsem poslán« (srov. např. Lk 4, 43), charakterizující první fázi veřejného působení, nabývá své definitivní podoby ve výrazu »Syn člověka je (má být) vydán« (srov. např. Mk 9, 31), odpovídající druhému jednání Ježíšova příběhu. Historicky existují tři lidské subjekty, které Ježíše vydávají: Jidáš vydává Ježíše veleknězi a starším; židovští náboženští představitelé vydávají Galilejského římskému prokurátorovi; Pilát vydává svým rozhodnutím Ježíše vojákům k ukřižování.

V pozadí této historické reality zrady a vydání stojí ještě jiné dva subjekty, které vtiskují celému dramatu jeho pravý teologický význam. V první řadě je to Otec, »který tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby každý, kdo v něho věří, měl život věčný (Jan 3, 16).« Konečně sám Ježíš, který v totální synovské poslušnosti vydává sebe sama.<sup>417</sup> Pasivní tvar »být vydán« se tedy nevztahuje pouze k historické akci lidských subjektů, ale představuje zároveň teologické pasivum a diskrétně tak naznačuje, že se naplňuje tajuplný Boží úrůdek.<sup>418</sup> Ten, kdo navzdory lidské svobodě jednajících aktérů pevně třímá otěže celého příběhu, není nikdo jiný než sám Nejvyšší.<sup>419</sup>

Další otázkou je, zda Ježíš už na začátku druhé fáze svého veřejného působení naprosto jistě věděl, jaký druh smrti ho čekal. Synoptici totiž začínají užívat výslovně staurologické terminologie až v okamžiku, kdy lid před Pilátem volá po Ježíšově ukřižování (srov. Mt 27, 22par.). Pokud čteme opravdu pozorně tři předpovědi utrpení Syna člověka, tak u Marka a u Lukáše nenajdeme ani v jedné z nich žádnou zmínku o smrti na kříži (srov. Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33–34; Lk 9, 22; 9, 44; 18, 31–33). Podobnou narážku v obou evangeliích dokonce nenalezneme ani v úvodu popisu Ježíšova utrpení, kde se hovoří pouze o tom, že velekněží a zákoníci přemýšleli, jak by Ježíše zabil (srov. Mk 14, 1; Lk 22, 1–2). Výjimku představuje evangelista Matouš, podle něhož Ježíš ve třetí předpovědi utrpení Syna člověka (srov. Mt 20, 19) a těsně před Velikonocemi výslovně (srov. Mt 26, 2) hovoří o svém budoucím ukřižování. Z tohoto srovnání mezi Matoušovým evangeliem a ostatními dvěma synoptiky vyplývá, že anticipace staurologické terminologie u Matouše pravděpodobně nepochází z Ježíšových úst a že je redakční ozvěnou vlastní události.<sup>420</sup> S určitou mírou pravděpodobnosti je tedy možno mít za to, že Ježíš

spravedlností, a v tom vytrval s takovou pevností, že ho to stálo život. Je možno také říci, že Otec mu přikázal zemřít v tom smyslu, že mu přikázal to, co ho stálo život.« ANSELM Z CANTERBURY, *Cur Deus homo* I, IX; in F. S. SCHMITT (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia II* (Romae 1940) 62. Srov. *Cur Deus homo* I, VIII–IX.

<sup>417</sup> Ježíšovo sebevydání vyplývá z jeho svobody projevující se v dramatu utrpení. Srov. např. Mt 26, 47–56par.; Jan 18, 1–14. Výslovně o Ježíšově sebevydání hovoří Pavel v Gal 2, 20.

<sup>418</sup> Srov. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie* 1. . . , 263.

<sup>419</sup> Mistrovsky komentuje text Gal 2, 20 TOMÁŠ AKVINSKÝ: »Jedná se o jedinou záležitost, ale nikoli o tentýž úmysl, protože Otec vydává Syna z lásky, Syn sebe sama z poslušnosti a lásky, Jidáš však z hrabivosti a proradnosti.« *Ad Gal.* 2, 20, lect. 6.

<sup>420</sup> Srov. M. ADINOLFI, »Il Servo di JHWH nel logion. . . «, 57; W. KASPER, *Jesus der Christus*, 134.

krácející směrem k Jeruzalému nevěděl s naprostou jistotou, jaká smrt ho očekává.<sup>421</sup> Vedle ukřižování prováděného římskou okupační mocí totiž existovala daleko důstojnější eventualita exekuce ukamenováním, která ovšem byla pravděpodobnější v Galileji, kde židovským náboženským autoritám tetrarcha toto právo výslovně neupíral. V Jeruzalémě, který podléhal přímo římskému prokurátorovi, byla pravděpodobnější smrt na kříži,<sup>422</sup> i když i tam, jak dokládá sám Nový zákon (srov. Sk 7, 55–60), nebylo v dané době ukamenování zcela vyloučeno. Od okamžiku, kdy se Ježíš vydal směrem k městu Davidovu, muselo mu být jasné, že druh jeho smrti bude záviset na rozhodnutí nejvyšších jeruzalémských náboženských předáků a hanebná smrt na kříži představovala reálnou hrozbu.

Ježíšův postoj vůči jeho nadcházející smrti se projevuje i v jeho slavnostním vjezdu do Jeruzaléma.<sup>423</sup> Ježíš přijímal provolávání zástupu, který v něm viděl přicházejícího Mesiáše. Prorockým gestem jízdy na oslátku však evidentně korigoval pravděpodobné politické představy přítomných o Mesiáši, protože osel je jednoznačně mírové a nikoli válečné zvíře.<sup>424</sup> Vzhledem k tomu, co nalézáme v Gn 49, 11, se toto Ježíšovo gesto dobře snoubí s ustanovením Eucharistie i s jeho blížící se násilnou smrtí. Právě při poslední večeři pak nazaretský Mistr dalším prorockým gestem ustanovení Eucharistie dal své smrti význam oběti nové smlouvy.

#### II.2.7.14. Getsemane

Ponechme stranou Janovu redakci pro její stylizaci, která je plně v souladu s christologií čtvrtého evangelia. Synoptici předkládají popisy, které se navzájem poměrně dost liší (srov. Mt 26, 36–46; Mk 14, 32–42; Lk 22, 40–46). Zdá se, že před sebou nemáme vyprávění očitých svědků, vždyť co mohli vidět a slyšet ti, kdo usnuli (srov. Mk 14, 37)? Učedníci však věděli velice dobře o Ježíšově úzkosti, o jeho odchodu do ústraní k modlitbě a znali i jeho obvyklý způsob modlitby. Vyprávění má tedy hluboký historický základ.<sup>425</sup>

Podstatná tedy je otázka, co bylo příčinou Ježíšovy strašlivé úzkosti. Na jedné straně skutečnost této úzkosti ukazuje na pravé Ježíšovo lidství a na hlubokou realitu mesiášské zkoušky, kterou podstupuje. Na druhé straně se vynořuje otázka, zda je tento strach důstojný vtěleného Božího Syna. Pokud se týká interpretace důvodů Ježíšovy úzkosti v Getsemane, tak se zdá, jako by existovalo tolik názorů, kolik autorů. Základním podkladem vyprávění je bezesporu starozákonní tradice o utrpení spravedlivého. Druhým teologickým motivem, projevujícím se v popisu Mistra zápasu v Getsemane, je úzkost proroků, kteří zakoušejí marnost svého úsilí (srov. 1 Král 19, 4; Iz 49, 3–4; Jer 20,

<sup>421</sup> Srov. např. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I. . .*, 270; V. BATTAGLIA, *Gesù crocifisso Figlio di Dio*, 94–95.

<sup>422</sup> Srov. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. . .*, 246.

<sup>423</sup> Srov. Mt 21, 1–11; Mk 11, 1–11; Lk 19, 28–40; Jan 12, 12–19.

<sup>424</sup> Srov. R. FABRIS, *Matteo*, 428–431.

<sup>425</sup> Sama epizoda i její kontext nejsou pro prvotní komunitu snadnou záležitostí. Stačí připomenout pohoršení nad Ježíšovou úzkostí a Petrovo zapření. Srov. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. . .*, 196; R. SCHNACKENBURG, *Das Evangelium nach Markus 2* (Leipzig 1971) 258; X. LÉON-DUFOUR, *Di fronte alla morte. . .*, 91–92.

7–9; Jon 4, 9) tváří v tvář lidu tvrdé šíje. Na tomto základě lze dospět k následujícímu vysvětlení:

„Překvapuje, že Ježíšova úzkost se neprojevuje jako žádost o to, aby byl zproštěn poslání, ale jako prosba o zbavení kalicha, který má pít. Důvod této prosby tkví v úzkosti o spásu vlastního lidu, který jej opouští a zrazuje. Je to právě bezvýhradné přilnutí k poslání, kvůli němuž Ježíš prosí o oddálení kalicha. Tak by se jeho poslání mohlo prodloužit a Jeruzalém by dostal díky Ježíšově modlitbě ještě jednu příležitost k obrácení.“<sup>426</sup>

Podle Balthasara je základním důvodem Ježíšovy hrůzy především strašlivost pohany, kterou má podstoupit.

„Pouze jedna věc vzhledem k celkovému kontextu může dát vysvětlení této propastné úzkosti: její příčinou je především nadcházející pohana a potupa [...] v listu Židům se hovoří o »hanbě kříže« (12, 2) a o »Kristově pohanění« (11, 26) [...]“<sup>427</sup>

Kříž je opravdu cosi velmi hanebného, vždyť podle Starého zákona ten, kdo umírá zavěšen na dřevě, je prokletím (srov. Gal 3, 13; Dt 21, 23).<sup>428</sup> Ježíš opravdu v tomto daném okamžiku svého poslání věděl všechno, co ho mělo potkat (srov. Jan 18, 4).<sup>429</sup> Tedy nikoli samotná skutečnost blížící se smrti, ale především její druh vzbuzoval v galilejském Mistru smrtelnou úzkost a hrůzu. Díky dvěma tisíciletím křesťanské ikonografie, teologie a křesťanstvím alespoň navenek poznamenané kultury skutečnost kříže nevyvolává v dnešním člověku ten samý odpor, jaký provokoval v myslích Ježíšových současníků.<sup>430</sup>

Ježíš zakoušel skutečně až na dno zlobu hříchu, protože jeho vydáním do rukou římské okupační moci ze strany židovských náboženských špiček, které přece mohly při troše dobré vůle odstranit galilejského kazatele poněkud »důstojnějším« způsobem, se naplnila ta nejbolestnější alternativa odmítnutí hrůznou formou prokletí (srov. Gal 3, 13; Dt 21, 23) a zatracení.<sup>431</sup> Naprostá nelidskost zloby tkvěla zejména v tom, že typ smrti zasahoval Ježíše na nejcitlivějším místě, poněvadž prokletí pověšeného na dřevě se nevztahovalo pouze na něj, nýbrž také na dílo, kterému zasvětil celý svůj život, totiž

<sup>426</sup> M. BORDONI, *Gesù di Nazaret...*, 199.

<sup>427</sup> H. URS VON BALTHASAR, „Mysterium paschale“, 198.

<sup>428</sup> Kříž byl opravdu čímsi hrůzným pro všechny národy tehdejšího kulturního světa. Srov. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione* (Brescia 1988).

<sup>429</sup> „Getsemany jsou místem, kde bylo definitivně odhaleno utrpení před duševním zrakem Krista v celé své pravdě [...]“ JAN PAVEL II., *Salvifici doloris* (apoštolský list ze dne 11. 2. 1984) 18 (Praha 1995) 27.

<sup>430</sup> „[...] popravčí, ukřižování, ba i samo jméno kříže ať jsou vzdáleny nejen od těla římských občanů, ale také od jejich myšlenek, očí a uší.“ M. T. CICERO, *Pro C. Rabirio perduellionis reo*, c. V, §16. Srov. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, 77; toto je skutečně „jedno velice důležité antické svědectví hrůzy a pohrdání, které ukřižování vzbuzovalo“ (79–80). Srov. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce* (Brescia 1978) 24–29.

<sup>431</sup> V celém tehdejší Středomoří vládlo přesvědčení, že ukřižování nemohli dojít pokoje ani po smrti, jednalo se tedy o trest, který podle tehdejších představ zasahoval až do záhrobí, protože měl popravenému zajistit věčné prokletí a určitou formu zatracení. Srov. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, 85–86; 126–127.

na zvěst o Božím království. V této souvislosti je třeba si uvědomit, že není tak řídkým zjevem, aby člověk považoval dílo, jemuž se zasvětil, za cosi mnohem hodnotnějšího než svůj vlastní biologický život. Před Ježíšem z Nazareta, který celý svůj život nasadil pro druhé, musela tvář v tvář hrůzné potupě kříže vyvstávat s neúprosnou zřejmostí otázka, zda bude vůbec někdo z lidí schopen přijmout zvěst proklatce pověšeného na kříži.<sup>432</sup> Hluboká identifikace mezi Ježíšem z Nazareta a jeho posláním hlásat Boží království<sup>433</sup> nás přivádí k závěru, že na kříži nezemřel pouze Ježíš, ale že spolu s ním<sup>434</sup> bylo přibito a vydáno posměchu a hanbě jeho celoživotní dílo, jeho poslání, to, co hlásal,<sup>435</sup> samotné Boží království. V dobrovolném přijetí smrti kříže se tedy podivuhodně soustředí celé drama Ježíšova života, celé jeho dílo a celé jeho poslání do jediného úkonu propastného sebezřeknutí, jehož hlubinu jen stěží kdo zahlédne.<sup>436</sup>

### II.2.7.15. Ukřížování<sup>437</sup>

První hlasatelé radostné zvěsti stáli před nelehkým úkolem osvětlit velkopáteční události a vyslovit jejich tajuplný smysl v Božím plánu spásy. Tato teologická reflexe se opírá na jedné straně o projevy Ježíšova vědomí, že v dané historické situaci se jeho poslání skončí tragickým odmítnutím ze strany představitelů židovských náboženských autorit, a o skutečnost, že sám Mistr dal tomuto vyvrcholení svého pozemského života zřetelně vyhraněný význam **výkupné oběti ve smyslu deuteroinaiášovského Služebníka Hospodinova** (srov. Mk 10, 45par.), **oběti nové smlouvy** (srov. 1 Kor 11, 23–26; Mt 26, 26–29; Mk 14, 22–25; Lk 22, 14–20) a zřejmě i **vrcholného zjevení Boží slávy** (srov. Mt 17, 1–8; Mk 9, 2–8; Lk 9, 28–36; Jan 17, 1–5). Tím sám Ježíš udává dva základní směry teologického dotazování se po významu kříže jednak **pro nás** a pro naši spásu a jednak **pro naše poznání Boha**, jehož »tvář« se v tajemství kříže zjevuje. Zatímco první smysl převažuje v soteriologii, druhý bude akcentován v **teologii kříže**. Na druhé straně bude tato teologická reflexe možná jedině díky světlu vzkříšení. **Když Nový zákon hovoří o kříži, je to vždy kříž Vzkříšeného. Bez oslavení by tajemství Velkého pátku zůstalo jako otázka bez odpovědi.** Všechny výpovědi svatopisců o utrpení a ponížení Ježíše z Nazareta jsou proto jakoby obrazy, jež na plátno naší myslí promítá světlo slávy Zmrtvýchvstalého. Jedině ranní zář prvního dne po sobotě nám dovoluje správně chápat události, které předcházely a které jsou v tomto světle přítomny, podobně jako je cesta obsažena v tom, kdo prochází cílem svého putování. Není tedy divu, že bez kříže nejsme

<sup>432</sup> „To, že Kristus za nás zemřel, je pro náš intelekt jen obtížně pochopitelné, ba spíše to náš intelekt není s to pochopit vůbec.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Expositio in Symbolum*, a. 4, n. 910.; srov. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino* (Bologna 1991) 165–166.

<sup>433</sup> Srov. např. X. LÉON-DUFOUR, *Di fronte alla morte*. . . , 109.

<sup>434</sup> „Boží království, to není názor, doktrína, program, který může člověk volně vypracovat, je to především osoba, která má tvář a jméno Ježíše z Nazareta, obrazu neviditelného Boha.“ JAN PAVEL II., *Redemptoris missio* 18. Srov. G. L. MÜLLER, „Christologie“, 110–111.

<sup>435</sup> Kristus není pouze »Verbum incarnatum«, ale také »Verbum crucifixum«. Srov. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 130, 2; n. 9–10; PL 37, 1711; BONAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. I, 5–7; *Op. Om.* V, 458ab.

<sup>436</sup> Srov. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. VIII, n. 5; *Op. Om.* V, 370a.

<sup>437</sup> Pro podrobnější informaci je možno využít i dnes užitečnou práci J. B. SOUČEK, *Utrpení Páně podle evangelií* (Praha 1951, 1984).

schopni rozeznat rozmanitost a úchvatnou hloubku barev, jež v sobě světlo Ježíšovy slávy obsahuje.<sup>438</sup> Jinak řečeno, zmrtvýchvstání a oslavení bez kříže nevyhnutelně ztrácí mnoho ze své přesvědčivosti a především ze své pravé hloubky.<sup>439</sup> Následujícím slovům je tedy třeba rozumět ve stejném světle.

Ukřižování představuje vyvrcholení Ježíšových mesiášských zkoušek. V urážkách a výzvách kolemjdoucích, velekněží a spoluodsouzců adresovaných ponížnému a trpícímu Ježíši vrcholí pokušení, jimž byl galilejský Mistr vystaven po celou dobu svého veřejného působení (srov. Mk 15, 29–32par.). Tyto projevy posměchu a velmi kruté ironie dávají Ukřižovanému najevo, že pro jeho lid je ukřižovaný Mesiáš nejen pohoršením, ale že skutečnost ukřižování a nárok na mesiášské poslání jsou pro tento lid a jeho představitele ve vzájemně se vylučujícím protikladu.

V této situaci nejhlubšího ponížení a opuštěnosti je největší a poslední zkouškou mlčení jeho Otce, který jako by opustil svého Syna. Propastnost této zkoušky je lidskými silami naprosto neproniknutelná. Ježíšovo zvolání „**Eloi, Eloi, lema sabachthani**“ (srov. Mt 27, 46; Mk 15, 34) má opět tolik interpretací, kolik je autorů, kteří o tomto tajemství pojednávají.<sup>440</sup> Je však nepopiratelnou skutečností, že zvolání je **začátkem žalmu 22** a že právě tento žalm tvoří jeden z pilířů novozákonního pochopení Ježíšova utrpení v souladu se starozákonní tradicí utrpení spravedlivého. Dlužno ovšem poznamenat, že Starý zákon nikdy nemluví o utrpení spravedlivého, který by pněl na dřevě. Žalmy vztahující se k utrpení spravedlivého mají v zásadě společné schéma: úzkostné volání k Hospodinu, vyjádření důvěry v Hospodina a chvála odpovídající vyslyšení nebo vysvobození. Je tedy otázkou, nakolik je Matoušovo podání interpretací Ježíšova utrpení a nakolik se opravdu jedná o slova samotného Ježíše na kříži. Na druhou stranu však právě tato slova v ústech Ukřižovaného rozhodně nezjednodušují interpretaci celé události, a proto by mohla skutečně pocházet z jeho úst.<sup>441</sup>

Každopádně Ježíšova situace v posledních okamžicích jeho lidského života byla velmi dramatická a toto jeho zvolání odpovídalo přetěžké zkoušce, v níž se nacházel. Je třeba si ale uvědomit, že vzhledem ke kontextu Ježíš svým voláním nejen projevuje nesmírné vnitřní utrpení, ale že toto zvolání je také a především projevem úžasné dů-

<sup>438</sup> „Dvě fáze Pánovy paschy jsou opravdu tak vzájemně propojeny, že ani jedna, ani druhá by neměla svůj spasitelský význam, pokud by jedna nevrhala světlo na druhou a opačně.“ M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce*, 15.

<sup>439</sup> To ovšem neznamená, že jedna nebo druhá fáze paschálního tajemství nemůže být silně zdůrazňována. V období před Druhým vatikánským koncilem a ještě několik let po něm teologové upřednostňovali vzkříšení, což bylo v souladu s teologií naděje. Srov. F. X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut* (Paris 1959, 101976); J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung* (München 1964). Od počátku sedmdesátých let je ovšem kladen silný akcent na tematiku kříže, srov. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott* (München 1972).

<sup>440</sup> Pro podrobnější informaci je třeba odkázat na monografie jako G. ROSSÉ, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica* (Roma 1984), slovensky: *Ježíšov výkrik na kříži* (Trnava 1993); L. CAZA, *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* (Montréal – Paris 1989).

<sup>441</sup> „Nevíme s jistotou, zda se Ježíš při svém umírání hlasitě modlil žalm 22, nebo zda se jedná o prastarou interpretaci Ježíšovy smrti ve světle vzkříšení. Ovšem i v případě, že bychom stáli před interpretací, která v Ježíšově smrti vidí naplnění apokalyptických strážní a počátek Božího království, stále by se jednalo o postoj, který je naprosto v souladu se základním Ježíšovým zaměřením.“ W. KASPER, *Jesus der Christus*, 139–140.

věry, s níž svěčuje naprosto vše do Otcových rukou.<sup>442</sup> Vždyť přivolaný žalm 22 ve svém závěru nabývá formy radostného zpěvu nad Hospodinovým zásahem ve prospěch trpícího spravedlivého. Tato interpretace je navíc podpořena smyslem posledních slov, která vyřkne Ukřižovaný u Lukáše (srov. Lk 23, 46).

Skutečnost, že Otec mlčí a že neprojeví svou lásku k Synovi jako při křtu v Jordánu a jako při proměnění na hoře, musí mít svůj velmi hluboký důvod a teolog by se na něj měl dotazovat. První jistotou je, že Otcova láska k jeho jedinému Synu, tolikrát prokázaná v době jeho pozemského života, vylučuje, že by Otec pouze nezúčastněně přihlížel smrti svého Syna na kříži. Proto lze Otcovo mlčení v hodině kříže považovat za prostor otevřený pro definitivní a naprosto nepřekonatelné zjevení věčného Slova, které naplňuje a dokonává svoje zjevení v těle. Ten, který plodí Slovo, zůstane přítomen v tichosti, když celé Slovo vyjde z jeho úst, a nechá je znít.<sup>443</sup> Vždyť láska, která je plna respektu vůči milovanému, neznamena pouze aktivitu, ale vyžaduje také respekt tiché a naslouchající pozornosti vůči milovanému a vůči jeho odpovědi lásky.

Druhou jistotou je, že v této nepředstavitelně obtížné zkoušce Ježíš totální vydaností synovské poslušnosti až k smrti na kříži vpravdě zjevuje hlubinu své synovské identity (srov. např. Mk 15, 39) a svou poslušností nejen oslavuje Otce, ale také zjevuje jeho lásku k člověku a věrnost záměru spasit člověka navzdory hříchu. V souladu s tím, že poslušnost vtěleného Syna znamená konat to, co koná Otec (srov. Jan 5, 19), následně sám vtělený Syn nabídne svým mlčením v hrobě Otci ten samý prostor, jako Otec jemu nabídl v hodině kříže. Tato propastná poslušnost Bílé soboty, poslušnost »mrtvolvy«, ticho vtěleného Slova je analogickým prostorem pro Otcovu definitivní odpověď, kterou je vzkříšení a oslavení Syna člověka.<sup>444</sup>

Toto oslavení tajemně přítomné v pohaně Ježíšova utrpení a smrti by mohlo být podivuhodně naznačeno již v hebrejském znění nápisu, který byl připevněn na jeho kříži:

„Přeložíme-li řecký nápis, jak nám ho zachovalo Janovo evangelium, do hebrejštiny, dostaneme nápis znějící takto: *Ješua hanzori v'melech hajehudimu*. Čtyři slova viny tak začínají písmeny J, H, V, H, což jsou písmena tvořící tzv. tetragram, čtverpísmeno, čili Jméno Boha Izraele.“<sup>445</sup>

<sup>442</sup> Srov. V. BATTAGLIA, *Gesù crocifisso Figlio di Dio*, 98.

<sup>443</sup> Srov. Jan 1, 14: sláva jednorozeného Syna, kterou učedníci spatřili, se stala plně viditelnou až ve velikonocním tajemství (srov. Jan 17, 1–5). Jan tedy nehovoří o vtělení ve smyslu spojení dvou přirozeností na počátku Ježíšovy existence bez ohledu na paschální vyvrcholení Ježíšova stávání se člověkem. Srov. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 235.

<sup>444</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Otec a kříž Ježíše z Nazareta“, *Teologický sborník* (1996/4) 46–62.

<sup>445</sup> K. SKALICKÝ, *Ježíš Nazaretský*, 9.