

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

# **Janovo evangelium a historie**

Jonáš Plíšek

Katedra Nového zákona  
Vedoucí práce: Jan Roskovec, Th.D.  
Studijní program: Teologie  
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha, 2011

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Janovo evangelium a historie napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.  
Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze, dne 21. 4. 2011

Jonáš Plíšek

## **Bibliografická citace**

Janův Ježíš a historie [rukopis] : diplomová práce / Jonáš Plíšek; vedoucí práce: Jan Roskovec. -- Praha, 2011. -- 103 s.

## **Anotace**

Záměrem mé práce je prozkoumat, nakolik je Janovo evangelium – jmenovitě pak jím vykreslený Ježíš – v pohledu současného bádání historicky plausibilní. Metodologicky vycházím z komparace se synoptiky, v konfrontaci s komentáři a výběrem relevantní odborné literatury. Snažím se demonstrovat, že co do historicity je na tom Jan lépe, než se obecně má za to. Samozřejmě nikoliv evangelium jako celek. Ale jednotlivé, v evangeliu roztroušené a na první pohled nedůležité detaily poukazují na překvapivě přesnou obeznámenost čtvrtého evangelisty např. s topografickými a společenskými detaily Jeruzaléma před pádem Chrámu. První dvě kapitoly práce jsou věnovány historickému vývoji této otázky, od prvních století po současnost, dále pak hermeneutickým obtížím, jež takovýto záměr nezbytně provázejí. Třetí, stěžejní kapitola je zasvěcena exegezi jednotlivých kapitol Janova evangelia - z větší části pašijního příběhu -, v nichž hledám skrytou historii.

## **Klíčová slova**

Janovo evangelium, Ježíš, synoptická evangelia, Jeruzalém, historická věrohodnost, hermeneutika, exegeze.

## **Summary**

The purpose of my thesis is to explore how much the John's Gospel – namely the Jesus presented by it – is historically reliable according to the current scholarship. Methodically, I base my inquiry on comparison with the Synoptics, on confrontation with the commentaries and selected relevant scholarly studies. I seek to demonstrate that – concerning the question of historical reliability – John's Gospel is in a better position than many might think. Of course, not the Gospel as a whole. But details spread all through the Gospel seemingly unimportant at the first sight point out to a surprisingly precise evangelist's knowledge of the topographical and social details of Jerusalem before the destruction of the Second Temple. The first two chapters of the paper are concerned with the historical development of this question, from the first centuries until today, and with the hermeneutical difficulties

necessarily accompanying such a task. The third chapter is then dedicated to the exegesis of selected passages of John's Gospel – mostly from the Passion narrative-, where I search for the hidden history.

### **Keywords**

John's Gospel, Jesus, Synoptic gospels, Jerusalem, historical credibility, hermeneutics, exegesis.

## **Poděkování**

Děkuji Janu Roskovcovi, Th.D. za laskavé, podnětné a trpělivé vedení práce, a svým nejbližším za poskytnutí chápavého zázemí.

# Obsah

Úvod.....	7
1. Historické nazírání historicity Janova Ježíše .....	9
1.1. Historický vývoj do osmnáctého století.....	9
1.2. Vývoj otázky v 18. a 19. století .....	12
1.3. Moderní deziluze a postmoderní druhý dech.....	17
2. Hermeneutické obtíže .....	21
3. Ukázka současného stavu bádání na výkladu vybraných oddílů.....	25
3.1. Obecně .....	25
3.1.1. Úvod.....	25
3.1.2. Jan 5,2 (epizoda o uzdravení u rybníka Bethesda) .....	29
3.1.3. Svatba v Káni Galilejské (Jan 2, 1-11) .....	30
3.1.4. Forma Ježíšových řečí .....	33
3.2. Vyčištění chrámu, Jan 2, 13-22.....	35
3.2.1. Překlad .....	35
3.2.2. Výklad.....	38
3.2.2.1. Umístění epizody .....	38
3.2.2.2. Objekty Ježíšova hněvu .....	41
3.3. Pašijní příběh (kapitoly 12-21) .....	45
3.3.1. Starozákonní svědectví .....	48
3.3.2. „Ustanovení“ (Kapitoly 13-17).....	55
3.3.3. Zatčení (J 18,1-12).....	58
3.3.3.1. Úvod.....	58
3.3.3.2. Jan 18,3 v komparaci se synoptiky .....	59
1) Přítomnost římských vojáků.....	62
2) Výzbroj.....	64
3) Světla a pochodně.....	65
3.3.3.3. Jidášova role .....	66
3.3.3.4. Scéna s uchem.....	67
3.3.3.5 Shrnutí.....	69
3.3.4. Výslech před „radou“ (J 18,13-27).....	71
3.3.4.1. Petr a neznámý učedník .....	71
3.3.4.2. Annáš a forma výslechu.....	77
3.3.4.3. Shrnutí.....	85
3.3.5. Výslech před Pilátem .....	87
3.3.5.1. Úvod.....	87
3.3.5.2. Gabbatha .....	90
3.3.5.3. Datace .....	92
3.3.5.4. Politický proces.....	94
Závěr .....	97
Seznam literatury .....	99

# Úvod

Účelem mé práce je podat přehled o současném pohledu na historicitu Ježíše, jak nám jej předkládá Janovo evangelium. Zároveň zde telegraficky, nikoliv však povrchně, popíšu vývoj, jenž v tomto směru současnému stavu předcházel. Otázka historicity tak, jak ji zde klademe, je otázkou v pravém slova smyslu až osvícenstvím počínaje. Od této chvíle má tedy pro nás opodstatnění (alespoň co se intencí a limitů naší práce týče) začít sledovat měnící se odpovědi na ni. „Paradigmatické změny“, kterým bych se takto chtěl věnovat, budou zhruba následující:

- V krátkosti se podíváme na dobu předosvícenskou, kde již samotní církevní otcové Janově evangeliu (přínejmenším jako celku) přisuzují prvořadě „duchovní“ hodnotu.
- Osvícenský obrat a jeho důsledky v devatenáctém století.
- Vývoj v době „moderny“, ovlivněn především Schweitzerem a Bultmannem, kteří sami své koncepce přizpůsobují myšlenkovým zvratům dvacátého století, například (v Bultmannově případě) fenomenologii.
- Poslední – „postmoderní“ - obrat, který má pro tuto práci největší význam a jemuž bych chtěl také dát zdaleka nejvíce prostoru je ten, k němuž dochází v posledních desetiletích a který zřejmě doposud není dokonán: totiž rehabilitace Janova Ježíše i v „pozitivistickém“ (řeceno s nadsázkou) slova smyslu. Za „duchovního otce“ tohoto obratu je možno považovat Charlese Harolda Dodda, ze kterého zde vycházím především. Mým záměrem je podat obsáhlejší přehled konkrétních epizod z Janova evangelia, které se v rámci tohoto nového, doposud přetrvávajícího a vyvíjejícího se paradigmatu, jeví

jednak historicky pravděpodobnější nežli synoptické paralely, ale mnohdy i překvapivě blízké možné historii jako takové. Tento pohled se snažím co nejvěrohodněji v mezích doposud dostupných pramenů doložit. Stěžejním polem bádání je pašijní příběh.

Není však mým úmyslem snažit se prokázat, že Jan je historickým pramenem! Prací spíše demonstruji, že obdobně jako je Janovo podání všech událostí prostoupeno teologií, platí to do překvapivě značné míry i opačně: jeho teologie je podepřena a prostoupena často překvapivě „autentickou“ historií, kterou u synoptiků nenajdeme. A bohatě postačí, podaří-li se mi svou prací ukázat, že tam, kde si Jan se synoptiky protiřečí, nelze dát zapravdu synoptikům jen z toho důvodu, že jde o synoptiky.



# 1. Historické nazírání historicity Janova Ježíše

## 1.1. Historický vývoj do osmnáctého století

V prvních sedmnácti stoletích své existence nebyly ani „Janovo“ autorství, ani historicita jím předkládaného materiálu v zásadě vůbec zpochybňovány.<sup>1</sup> Paradoxně však identifikace Jana, autora evangelia, s Janem učedníkem, na sebe nechala v prvních staletích poměrně dlouho čekat. Přitom ale ve druhém století, tedy v době kánon ještě stále do jisté míry utvářející, se více rukopisů zaobírá Janem, než kterýmkoliv jiným evangeliem!<sup>2</sup>

Co se týče autorství, zmatení panuje v zaměňování Jana apoštola s Janem presbyterem, přičemž není zřejmé, který ze to je autorem Janova evangelia.<sup>3</sup> Zmatek zvyšuje fakt, že oba jsou dle tradice pohřbeni v Efezu – a tam, říká tradice, bylo také Janovo evangelium sepsáno. V těchto prvních staletích – poté, co Theofilus, biskup z Antiochie, jednou provždy prohlásil za autora Jana, Ježíšova učedníka – toto evangelium požívá nejvyšší vážnosti<sup>4</sup>. A to nejen proto, že je evangeliem nejduchovnějším, ale i pro svoji předpokládanou historickou věrohodnost: vždyť autorem je sám Ježíšův učedník, který se po dobytí Palestiny Římany uchýlil do Efezu! Které jiné ze čtyř evangelií se může podobnou výsadou pochlubit? Přesto však po další staletí přetrvává spíše povědomí (odvíjející se hlavně od sv. Augustina), že Janovo evangelium je v první řadě evangeliem duchovním, ať už si pod tím představujeme cokoliv. „Po dlouhá staletí bylo pokládáno (...) za evangelium nejen nejhlubší (tím v určitém smyslu opravdu je), ale proto i za nejvíce věrohodné, myšlenky a ducha Ježíšova nejlépe vystihující. Byly-li shledány

---

<sup>1</sup> Paul N. Anderson: *The Fourth Gospel and The Quest for Jesus*. T&T Clark, Londýn, 2006, str. 9

<sup>2</sup> tamtéž, str. 10

<sup>3</sup> tamtéž, str. 11

<sup>4</sup> tamtéž, str. 12

jisté spory s ostatními třemi evangelisty, bývaly až do 18.století řešeny obvykle v neprospěch těchto.“<sup>5</sup>

Jistou změnu pohledu na svět, jež zasáhla v důsledku nepřímo i Janovo evangelium a Ježíše jím vykresleného, přinesla renesance a reformace (byť ta pouze příčinně – svým apelem na návrat k Písmu evokovala snahu evangelijní zprávy ve své (dez)interpretacemi neověřené poloze vzájemně harmonizovat, což v osvícenství vyústilo k nutnému důsledku: zpochybňování historické věrohodnosti). Renesanční „návrat ke kořenům“ měl za následek povšimnutí si okolnosti, že latina, v níž je sepsána Vulgáta, není „originálním jazykem“ bible. Roku 1516 tak spatřilo světlo světa „kritické vydání řeckého textu Nového zákona s vlastním latinským překladem“<sup>6</sup>, vydané Erasmem Rotterdamským.

Reformační návrat „k Písmu samému“ zpochybňuje nejrůznější dalekosáhlé dogmatické interpretace, jež se o Jana opírají často velmi volně, nikoliv evangelium jako takové. Dokonce i první „otec moderní teologie“<sup>7</sup> Friedrich Schleiermacher v tomto ohledu příliš nezmění: naopak oprašuje odvěké tendence Jana před synoptiky upřednostňovat, a to dokonce jak z teologického, tak historického hlediska.<sup>8</sup> To však předbíháme. Dle reformačního principu „sola scriptura“ biblické texty plně dostačují k tomu, aby samy sebe vyložily – k jejich smyslu se tedy nejvěrohodněji dostaneme tím, že je zbavíme všech na ně po staletí nanesených alegorických a symbolických výkladů, necháme je promlouvat bez zatížení zavazujícím výkladem Magisteria pro nauku víry. Tehdy k nám promlouvá historie.<sup>9</sup> Tento přístup ale, jak poznamenává James Dunn, text znásilňuje z druhé strany,

---

<sup>5</sup> Milan Machovec: Ježíš pro moderního člověka. Akropolis, Praha 2003, str. 189

<sup>6</sup> [http://cs.wikipedia.org/wiki/Erasmus\\_Rotterdamsk%C3%BD](http://cs.wikipedia.org/wiki/Erasmus_Rotterdamsk%C3%BD) (11.4. 2011)

<sup>7</sup> Paul N. Anderson: *The Fourth Gospel and The Quest for Jesus*. T&T Clark, Londýn, 2006, str. 15

<sup>8</sup> tamtéž

přehlížeje, že ony často snad skutečně ve své původní intenci<sup>10</sup> byly koncipovány coby alegorie či typologie.

Zkoumáme-li však, zdali tato první z paradigmatických změn, jimiž je novověk oproti středověké strnulosti charakteristický a jež našla svou inkarnaci v reformaci a renesanci, jakkoliv proměnila recepci evangelijního (a nás samozřejmě zajímá především otázka evangelia Janova) Ježíše, zjišťujeme, že vcelku *mizivě*.<sup>11</sup> Samozřejmě, že reformace dále (též v renesančních intencích) akcentovala Kristovo lidství a hloubku jeho utrpení. Tímto směrem se však do jisté míry, na úkor nazírání Krista téměř výlučně jakožto vítězného pantokratóra, ubírala již gotika. Navíc k tomuto paradigmatu postačovala důsledná aplikace reformačního písmáckého principu, neboť Nový zákon tyto aspekty Kristovy podstaty v plně dostačující míře dosvědčuje.

V této práci se však nezabýváme primárně problémem, nakolik která dějinná epocha Krista vykládala nejvěrohodněji „v intencích pouhého evangelia“. Nás zajímá, jestli již v reformační době můžeme spatřovat náznaky zkoumání, zdali a nakolik evangelijní (a opět jmenovitě Janův) Ježíš dostojí historické plausibilitě. A toto v reformaci ještě nenalzáme. Zaměřme se tedy nyní na staletí, jež následovala, a jež tuto otázku naopak podrobila neúprosnému zkoumání.

---

<sup>9</sup> James D. G. Dunn: *Jesus Remembered*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 2003, str. 22

<sup>10</sup> Opomeňme nyní postmoderní otázku, kterou si zde Dunn neklade: totiž zdali vůbec kdo má oprávnění se k této domnělé původní intenci textu snažit dobrat, a zda je tato snaha relevantní.

<sup>11</sup> Dunn, *Jesus*, str. 23

## 1.2. Vývoj otázky v 18. a 19. století

Jako byla předešlá staletí v bádání po historickém Ježíši strnulá, tak se přinejmenším od počátku 18. století naopak řítíme, často až bezhlavě, kupředu. Zásadní zlom v této otázce nastává s příchodem osvícenství, které datujeme zhruba od roku 1650 do roku 1850.<sup>12</sup> V této době prvně vstupují na scénu pojmy jako „dějiny“ či „dějinnost“, otázka definice, podstaty a smyslu dějin. A tu povolna, přicházejíce na to, že Ježíšův příběh (což ostatně též sama evangelia zdůrazňují) je součástí linearoty dějin, jejíž součástí je i badatel, zjišťujeme, že historické bádání se nemůže zastavit ani před biblí, jež ostatně sama sebe za historickou knihu (ovšem historickou ve zcela jiném smyslu, než jak tomu tehdejší doba rozuměla) pokládá. Společnost se postupně sekularizuje, což radikalizuje onen i v předešlých staletích aplikovaný rozštěp duchovní a světské moci, přičemž ta prvně jmenovaná však nyní přestává být mocí, alespoň mocí ve světském slova smyslu.<sup>13</sup> Biblické bádání se tím konečně osvobozuje od jha, jímž mu až doposud byla povinnost poplatnosti systematické teologii. To byl aspekt jednoznačně pozitivní, zároveň ale tento přístup ponechal evangelium jedinému kritériu: poplatnosti „objektivní historii“, jíž jsme, dle osvícenského paradigmatu, čím dál tím blíže, až jí záhy budeme disponovat zcela. Historie je jen jedna, totiž ta, jež je zcela objektivní, a pouze stejným způsobem objektivní historik, jenž si odepře všechny subjektivní „akcidenty“, se jí může (a má) dobrat.<sup>14</sup>

Tímto determinování zaujímají „nový, objektivní přístup k Ježíšovi“ např. Hermann Reimarus (1694-1768), všímající si vzájemně těžko

---

<sup>12</sup> Tamtéž, str. 25

<sup>13</sup> Ostatně v tomto smyslu je sekularizace, tedy důsledné oddělení „sfér vlivu“, dle Hannah Arendtové plně poplatná Ježíšovu „Co je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu (Mk 12, 17 par.). (Hannah Arendtová: *Vita activa neboli O činném životě*. Oikumené, Praha 2007, str. 329)

<sup>14</sup> Dunn, *Jesus*, str. 27

slučitelných výpovědí o Ježíšovi v jednotlivých evangeliích.<sup>15</sup> Ve své práci, publikované většinou až posmrtně, Reimarus zkoumá, která evangelia Ježíše představují ve značně „duchovněji“ rovině, než by historickému Ježíši odpovídalo. Přichází s eventualitou, že Ježíš spíše než oním preexistujícím logem byl jedním z početných mesiášsky laděných proroků Judeje 1. století, kteří se snažili vysvobodit svoji zemi z římské nadvlády.<sup>16</sup>

Ona doba - myšleno až do počátku 19. století - již začíná relativizovat objektivně historickou věrohodnost nejen toho Ježíše, jenž vykrytalizoval z téměř dvoutisícileté, dogmaty obtížené církevní tradice, jak to činila reformace, ale i samotného Ježíše evangelií. Není tomu však tak, že by tímto Janův Ježíš trpěl více (až na několik počátečních nasmělých a vesměs neškodných pokusů), než Ježíš synoptiků. Naopak ještě Friedrich Schleiermacher, jak bylo řečeno výše, Janovo evangelium preferoval, považuje jej i po historické stránce za nejvěrohodnější.<sup>17</sup> Toto evangelium, jak prohlašuje, je naším primárním zdrojem informací o Ježíšově životě.<sup>18</sup> V jeho argumentaci neobstojí metoda, dle níž ve sporných místech, kde si Jan se synoptiky protirečí, je třeba dát pro početní převahu zapravdu synoptikům: neboť oni, jak již vyplývá z jejich pojmenování, mají váhu jednoho hlasu – a tutéž váhu má v opozici k nim Jan.<sup>19</sup> Ve svých Řečech o náboženství, publikovaných symbolicky roku 1799, má však nepřímý počátek i liberální (protestantská) teologie, hlásající „návrat od víry v Ježíše k víře Ježíšově“<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> Tamtéž, str. 30

<sup>16</sup> Paul N. Anderson: *The Fourth Gospel and The Quest for Jesus*. T&T Clark, Londýn, 2006, str. 16

<sup>17</sup> Tamtéž, str. 15

<sup>18</sup> Dunn, *Jesus*, str. 40

<sup>19</sup> tamtéž

<sup>20</sup> tamtéž, str. 36

19. století je stoletím, v němž si Janovo evangelium nejvíce „sáhne na dno“. Od té doby již dochází spíše k jeho rehabilitaci, byť k té historické až v posledních desetiletích. V tomto století se zaměříme na tři teology, kteří v otázce historické plausibility Janova Ježíše sehráli hlavní roli: Karl Gottlieb Bretschneider (1776-1848), David Friedrich Strauss (1808-1874) a Ferdinand Christian Baur (1792-1860).

Karl Bretschneider zpochybnil tři axiomy, které byly přinejmenším od Augustina Janovi přisuzovány, a které mu dodávaly auru onoho nejméně pravděpodobnějšího evangelia: totiž že autorem evangelia je Jan, syn Zebedův. Zároveň ale autorem není ani žádný jiný očitý svědek. Nadto můžeme vyloučit, že by nám toto evangelium poskytovalo historicky plausibilní zvěst o Ježíšově působení a chápání sebe sama. Bretschneider si všímá kontrastu mezi Ježíšem Janovým a synoptickým, přičemž ten prvně jmenovaný je spíše metafyzikem, jehož řeči jsou natolik nudnými filosofickými konstrukcemi, že pokud by skutečně vystupoval takto, musel by své potenciální posluchače pouze odpuzovat. Rozpor mezi Janem a synoptiky je natolik fatální, že pokus o synchronizaci je utopií. Stojíme tedy před volbou, pro koho se rozhodnout. A tu vše svědčí pro synoptiky.<sup>21</sup>

D. F. Strauss ve svém díle též již projevuje jisté rozpaky v přiznání historické plausibility Janovu evangeliu, ale tyto jsou spíše reflexí polemiky, kterou vedl se Schleimacherem. V pozdním období svého života jím naopak zmítají pochybnosti vůči dříve vysloveným pochybnostem, jimiž věrohodnost Janova evangelia častoval.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Jack Verheyden: *The De-Johannification of Jesus: The Revisionist Contribution of Some Nineteenth-Century German Scholarship*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 109-111

<sup>22</sup> Paul N. Anderson: *The Fourth Gospel and The Quest for Jesus*. T&T Clark, Londýn, 2006, str. 16-17

Jeho někdejší učitel F. C. Baur však roku 1847 prohlašuje, že Janovo evangelium nikdy nezamýšlelo být „striktně historické“, neboť je determinováno primárně vlastní teologií, nikoliv historií (a to jak historií ve smyslu 19. století, tak ani historií v tom smyslu, jak byla chápána v době vzniku evangelia<sup>23</sup>). Tím také nemůže být považováno za relevantní zdroj informací o životě Ježíšově.<sup>24</sup> Baur posouvá vznik epištoly do druhé poloviny druhého století, čímž vylučuje, že by autorem mohl být kdokoliv přinášející autentické, na synoptických nezávislé svědectví.<sup>25</sup> Ostatně, argumentuje dále, Ježíšova slova a činy jsou spíše reflexí situace křesťanů ve druhém století (např. označováním Ježíšových nepřátel „Židy“, aniž by autor reflektoval fakt, že Ježíš a všichni jeho stoupenci byli v první řadě též „Židé“), nežli výpovědí o Ježíšově skutečném životě. Baur dále vyzdvihuje nesrovnalosti mezi Janem a synoptiky (např. datací Ježíšovy smrti), přičemž „prokazuje“, že všechny tyto zdánlivě historické údaje, které Jan v pašijním příběhu předkládá, jsou ve skutečnosti údaji teologickými.<sup>26</sup>

Tyto Baurovy vývody, ovlivněny dialektikou Hegelovy filosofie, se v nazírání Janova evangelia po následujících více než sto let drží, jsouce vznikem a vývojem všech badatelských přístupů nadále stvrzovány až ke zdánlivé téměř úplné nevyvratitelnosti.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Jack Verheyden: *The De-Johannification of Jesus: The Revisionist Contribution of Some Nineteenth-Century German Scholarship*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 119

<sup>24</sup> Dunn, *Jesus*, str. 40

<sup>25</sup> Jack Verheyden: *The De-Johannification of Jesus: The Revisionist Contribution of Some Nineteenth-Century German Scholarship*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 114

<sup>26</sup> Tamtéž, str. 117-118

<sup>27</sup> Dunn, *Jesus*, str. 41

Koncem 19.století však onomu nadšení z pátrání po historické objektivitě pozvolna dochází dech. Osvícenský a devatenáctým stoletím dovršený „útěk od dogmatu“ k historii se ocitá v jakési kocovině, postupně nahlížeje (pod vlivem Ernsta Troeltsche<sup>28</sup>), že ona historie, již jsme užuž začínali přicházet na kloub, je beztak nezcizitelně podmíněna Newtonským paradigmatem 19. století.<sup>29</sup> A tu se v teologii začíná vzmáhat nový trend: pryč s historickokritickou metodou! Vždyť tito historici ironií osudu stanuli v roli těch, ode kterých nás svou metodou původně osvobozovali: systematickými teology, kteří jediní (tentokrát „vědeckými“ kritérii) drží v rukou klíče ke kanonickému výkladu. Avšak evangelia jsou svědectví víry, jež nás spojuje s jejich autory – nikoliv objektivní historií, tuto v nich hledat je předem odsouzeno k nezdaru.<sup>30</sup> O tom více v následující kapitole.

---

<sup>28</sup> Dunn, *Jesus*, str. 69

<sup>29</sup> Tamtéž, str. 70

<sup>30</sup> Tamtéž, str. 72



### 1.3. Moderní deziluze a postmoderní druhý dech

Dvacáté století bylo stoletím deziluzí, stoletím, v němž „skončily dějiny“ či velké příběhy, a stoletím ještě nesčítaných jiných přívlastků. Jeho první polovina, lépe řečeno období moderny, trvající přibližně do konce šedesátých let, se vyznačovalo mnohými revolučními „ismy“ a následným strážlivěním z těchto. Tyto proudy spolu s nebývalými dějinnými zvraty se samozřejmě odrazily i v teologii. Nejvýrazněji se však podepsal v našem poli bádání existencialismus, nepřímo vycházející z Martina Heideggera (1889-1976). Dva teologové, kteří otázku relevance hledání historického Ježíše nejvíce ovlivnili (byť jejich žáci, především žáci později jmenovaného, jejich dílo nezřídka problematizovali), jsou Albert Schweitzer (1875-1965) a Rudolf Bultmann (1884-1976).<sup>31</sup>

Dle Schweitzera „kromě nejobecnější eschatologické zvěsti o „království božím“ nelze prý nic jistého určit – nadto jsou základní Ježíšovy představy nové době zcela cizí.“<sup>32</sup> V podobném duchu pokračuje Bultmann, inkarnuje ve své učení existenciální diskurs: křesťanská víra je závazkem s existenciální pravdou, jež je „vržena“ v příběhy o Ježíšovi. Co onen historický Ježíš vskutku dělal a říkal, není vůbec důležité.<sup>33</sup> Přes to, že „škola kritiky forem“, na jejímž počátku Bultmann – spolu s Dibelielem - stojí, umožnila „dostat se v synoptických vrstvách až do bezprostřední blízkosti Ježíšovi s pravděpodobností velkého stupně“<sup>34</sup>, Bultmann proklamovaně

---

<sup>31</sup> Mark Allan Powell: *The De-Johannification of Jesus: The Twentieth Century and Beyond*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 122

<sup>32</sup> Milan Machovec: *Ježíš pro moderního člověka*. Akropolis, Praha 2003, str. 227

<sup>33</sup> Mark Allan Powell: *The De-Johannification of Jesus: The Twentieth Century and Beyond*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 123

<sup>34</sup> Milan Machovec: *Ježíš pro moderního člověka*. Akropolis, Praha 2003, str. 232

zavrhuje eventualitu historického Ježíše nalézt, a oprávnění se vůbec o to pokoušet: jiné než novozákonní zprávy o Ježíšovi v podstatě neexistují, a evangelia ani raná církev se o jeho životopis (totiž příběh muže, jenž chodil a učil v Galileji) zbla nezajímají. Jde jim o zvěstovaného Krista.<sup>35</sup> A o téhož by mělo jít nám. Toto byl jakýsi „ahistorický vrchol“, jež začali zpochybňovat již Bultmannovi žáci procesem, nazývaným „New (či Second) Quest“ (V návaznosti na anglický název Schweitzerova přelomového díla „The Quest of the Historical Jesus“, 1913<sup>36</sup>).

Onen trend navrhl Ernst Kasemann (1906-1998) roku 1953, a James M. Robinson (nar. 1924) jej oficiálně „zavedl“ o šest let později.<sup>37</sup> Oč jde? Teologové, kteří onen „New Quest“ propagují, zpochybňují Bultmannovu rezignaci na to, považovat evangelia za cokoliv jiného nežli manifestaci víry. Zdůrazňují, že obdobným způsobem, jakým lze - viz Bultmann - podcenit diskontinuitu mezi hlásajícím, nám již nedostupným Ježíšem, a Kristem víry a evangelií, lze také onu propast *přecenit*.<sup>38</sup> Dále si všímají, že synoptici (Jan se své rehabilitace v této chvíli ještě nedočká) historii Ježíše považují za důležitou, byť by jejím účelem bylo zvěstování Krista – neboť jde o Krista, půjčíme-li si Janovu terminologii, vtěleného mezi nás. Jsouce takto nově motivováni, začínají se teologové opět pouštět do rekonstrukcí Ježíšova života (uvedme alespoň některá stěžejní díla: W. Pannenberg: *Jesus – God and Man*<sup>39</sup>, 1968, John Meier: *A Marginal Jew*, 1994, Gerd Theissen a Annette Merz: *The Historical Jesus*, 1998<sup>40</sup>). Jak již bylo řečeno, ve svém hledání (a nalézání) historicky věrohodných fragmentů se většinou neuchylují k Janovi.

---

<sup>35</sup> Dunn, *Jesus*, str. 75, 77

<sup>36</sup> Mark Allan Powell: *The De-Johannification of Jesus: The Twentieth Century and Beyond*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 122

<sup>37</sup> Tamtéž, str. 123

<sup>38</sup> Dunn, *Jesus*, str. 79

<sup>39</sup> Německý originál: *Grundzüge der Christologie*

Ten je devatenáctým a počátkem dvacátého století spolehlivě vyřízen. Občas se objevují nesmělé pokusy, např. John Meier ve své knize z roku 1994 dochází k názoru, že výpovědi o Ježíšovi vycházejí vesměs ze tří zdrojů: „Pramene Q“, Marka, a Jana.<sup>41</sup> To jsou však spíše ojedinělé vývody, které – stejně jako dílo pro nás přelomové, jímž se budeme v následujících kapitolách zabírat, totiž C. H. Dodd: *Historical Tradition in the fourth Gospel*, 1963 – naleznou patřičnou odezvu až počátkem třetího tisíciletí.

Pro pořádek ještě zmiňme tzv. „Third Quest“, kterým se označuje diskurs, jenž byl v bádání pozvolna nastolen koncem dvacátého století<sup>42</sup>, a nyní (doufejme, že i touto prací) spatřujeme dalekosáhlé nové obzory jeho aplikace. Argumentoval-li R. Bultmann, že z evangelií se o historii nic nedozvíme, a jiné zdroje neexistují, neměl tak docela pravdu: existuje totiž množství literatury, jež vypovídá o prostředí, jehož byl Ježíš nedílnou součástí a jímž byl také zcela přirozeně neodmyslitelně determinován – a tím prostředím byl judaismus přelomu letopočtu.<sup>43</sup> Tento „poklad“ byl po staletí přehlížen z toho důvodu, že Ježíš byl vždy brán jako kdosi, kdo naopak s tímto prostředím vesměs „rázně skoncoval“, neboť byl takřka jeho protikladem.<sup>44</sup> Zároveň bylo dvacáté století svědkem nesčetných snah prezentovat Ježíše jakožto jakéhosi „pre-stoupence“ proudu, jenž byl zrovna v módě: Ježíš tedy byl tu existencialista, tu sociální reformátor, tu téměř člen hnutí hippies. Zřídka kdy však „rabbi - farizej“ či potulný prorok Palestiny okupované římským impériem, o kteréžto situaci prameny máme. Tento trend však zároveň přichází v době postmoderny, která

---

<sup>40</sup> Tamtéž, str. 82-84

<sup>41</sup> Mark Allan Powell: *The De-Johannification of Jesus: The Twentieth Century and Beyond*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 130

<sup>42</sup> Za počátek považujeme práci E. P. Sanderse: *Jesus and Judaism*, 1985. (Dunn, *Jesus*, str. 89)

<sup>43</sup> Dunn, *Jesus*, str. 86

svým dekonstruktivismem (v němž textu přisuzuje život až jeho interpretace), mikrohistorickým zřetelem, „absolutním relativismem“ a pluralismem vcelku spolehlivě koriguje nebezpečí, jemuž ve větší či menší míře podlely diskursy předešlé: totiž že se samy staly normující normou a dogmatem.

Berouce vážně v potaz nutnost v hledání historického Ježíše vycházet především z podmínek, jichž byl zcela součástí, můžeme záhy s překvapením (které alespoň autor této studie pociťuje) zjišťovat, že Jan ony podmínky překvapivě dobře znal.

---

<sup>44</sup> Tamtéž, str. 86-87

## 2. Hermeneutické obtíže

Před tím, než přikročíme k Janovi, je však třeba učinit ještě jeden krok: ospravedlnit a vymežit náš úmysl, jenž je ve světle předešlé kapitoly značně zproblematizován. Není sám pojem „historického Ježíše“ a snaha jej postihnout anachronismem, tkvícím v minulých několika staletích? Do jisté míry ano, mám však za to, že nikoliv zcela – pokud předem osvětlíme předporozumění, s nímž k věci přistupujeme.

Naše metodologie budiž ta, již předestřel James Dunn ve svém fenomenálním díle „Jesus Remembered“<sup>45</sup>, a jež podle mého názoru současný přístup k naší otázce nejlépe vymezuje. A předem podotkněme to, co již bylo řečeno v úvodu: není naším úmyslem dobrat se historického Ježíše, svléknutého z prismatického pohledu víry. Naše snaha je omezena k poukázání na eventualitu, že některé momenty (obsažené hlavně v pašijním příběhu) se jeví jakožto překvapivě historicky plausibilní, leckdy dokonce ve větší míře, nežli synoptické paralely.

Především: „je třeba“ skoncovat s pohledem, jež paradoxně zastávalo jak bádání pozitivistické, tak Bultmann, byť každý z něho vyvodil opačný závěr – totiž že víra a historie se vzájemně vylučují; že výpovědi, které jsou epistemologické povahy, jsou ze své podstaty ahistorické.<sup>46</sup> Zároveň ale platí, že jakkoliv hluboko se domníváme, že jsme se již nánosem tradice provrtali, vždy zůstáváme uchyceni ve své době, a událost, k níž se vztahujeme - a jež je nám prostředkována pouze skrze údaje o ní, které od počátku byly pouze jednou z interpretací a jež my nadále interpretujeme<sup>47</sup> -, od nás zůstává časově stejně vzdálena, jako kdykoliv předtím. Ba dokonce se ona událost stává ještě

---

<sup>45</sup> James D. G. Dunn: *Jesus Remembered*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 2003

<sup>46</sup> Tamtéž, str. 99

<sup>47</sup> Tamtéž, str. 102

neuchopitelnější, protože jsme opovrhli tradicí, jež tuto časovou vzdálenost přeci jenom alespoň do jisté míry překlenovala.<sup>48</sup>

V bádání, jemuž se zde chystáme oddat, si musíme být vědomi trojího:

1. Každý člověk (v našem případě např. Ježíš) zůstává do jisté míry monádou, která nikdy není zcela uchopitelná – již proto, že taktéž recipient (ať již jde – uvedeme-li příklad, vztahující se k našemu tématu – o Petra a další Ježíšovy učedníky, či o badatele 21.století, snažícího se v jistém slova smyslu o totéž, co učedníci) je sám o sobě autonomní monádou.
2. Identita jedince (obdobně jako v postmoderním pohledu identita či smysl textu) je existenčně podmíněna interakcí s okolím – až v této se vymezuje a získává opodstatnění. Monadická identita je protimluv. Proto snaha dobrat se Ježíše „o sobě“ je absurdní. A tu jsme my se svým časovým odstupem dokonce v určité výhodě: jsme totiž součástí neskonalé širšího a pestřejšího hermeneutického kruhu, nežli Ježíšovi souputníci. Ten náš je obohacen tradicí, obsahující nesčetné množství interpretací, o nichž se oněm „ani nezdálo“.
3. Přesto – a proto – berme v potaz následující: jak badatel, tak jeho „objekt“, jsou součástí téhož stvoření, téhož lidství (a to i ve zcela ortodoxním slova smyslu, neboť Ježíšovo lidství na úkor jeho božství nikterak umenšeno není) a týchž dějin<sup>49</sup> (to evangelia i všechno „hebrejské myšlení“ zdůrazňují). V posledku je toho tedy mnohem více, co oni dva sdílejí, nežli toho, co jejich interakci činí obtížnou. Zajisté: doba, k níž naše bádání směřuje, proběhla před tisíci lety a ve zcela odlišných kulturních a geografických

---

<sup>48</sup> Tamtéž, str. 122

<sup>49</sup> Tamtéž, str. 106

souřadnicích. Proto také onen poslední obrat zdůrazňuje nevyhnutelnost interpretace Ježíše ve světle tehdejšího judaismu. Avšak ani kdyby tomu tak nebylo, neznamená to, že naše interpretace jsou méně legitimní, než interpretace apoštolů – právě z toho důvodu, že v obou případech jde o interpretace. Sami učedníci, jimiž tradice o Ježíšovi (tu nezaložil Ježíš<sup>50</sup>) započala, konstituovali hermeneutický kruh, jehož je i stávající badatel součástí.<sup>51</sup>

Zároveň jsme ale daleci toho, abychom zavrhovali nesporné přínosy, které od reformačních dob máme k dispozici: například již to, že textu lépe porozumíme, čteme-li jej „v originále“, a při překladu bereme v potaz jeho syntaktický a gramatický svéráz. Ale tím (ani jakýmkoliv jiným nesporným přiblížením se) nenazíráme text v jeho autonomii, oproštěné ode všeho předporozumění. Ta totiž neexistuje, nebo je přinejmenším nepoznatelná, a tím irelevantní.<sup>52</sup>

Nyní tyto předpoklady aplikujme na náš záměr. Ten má ze své podstaty ještě další, svá konkrétní úskalí. Jak už bylo řečeno, z pramenů o Ježíšovi, které máme k dispozici, jsou nejrelevantnější (a téměř jediné, které stojí za řeč) ty, jež jsou shodou okolností obsaženy v Novém zákoně. Tu ale snaha všech těch, kteří hledají „historického Ježíše“, vykazuje značnou míru tautologie: můžeme jej totiž vyextrahovat pouze z novozákonních spisů, které budou poté na základě nově vzniklého, „autentického“ (byť z těchto vzešlého) Ježíše, podrobeny nemilosrdné kritice.<sup>53</sup> Nemůžeme přece předpokládat, že Ježíš, ten

---

<sup>50</sup> Tamtéž, str. 131

<sup>51</sup> Tamtéž, str. 129

<sup>52</sup> Tamtéž, str. 114

<sup>53</sup> Tamtéž, str. 126

*historický*, který učil v Galileji, je rekonstruovatelný na základě (např.) synoptické tradice, a přece od ní ve výsledku (tj. ve stavu před tím, než jej ona tradice dezinterpretovala vírou) zcela odlišný.<sup>54</sup>

A zde se dostáváme k problému, kterým jsme tuto kapitolu začali: je možné (a „historicky plausibilní“), že pokud se dostaneme dostatečně hluboko, čeká tam na nás již jen historie, prostá víry? Dle Dunna nikoliv. Je například z podstaty věci nesmysl domnívat se, že některé texty (Ježíšovy výroky, činy...) jsou již ovlivněné „letnicemi“ a „povelikonoční vírou“ učedníků, a tím ztrácejí na historické věrohodnosti, zatímco jiné, což jsou vesměs pouze nenápadnými, celkovému spádu textu spíše odporujícími zmínkami, snad ještě poukazují k tradici předvelikonoční, tedy té vírou ještě neposkvrněné. Víra Petrova a učedníků se přece nezrodila letnicemi!<sup>55</sup>

V Ježíšově příběhu je přece *vše* - i existence onoho příběhu, fakt, že je Ježíš vůbec jakkoliv zapamatován – determinováno vírou. Víra je faktor, jímž Ježíš strhával své příznivce, na ni kladl takové nároky, *skrze ni vstoupil do dějin*. A tím – s J. Dunnem – mám za to, že *skrze víru* – a pouze tak – „historického Krista“<sup>56</sup> zakoušíme.

---

<sup>54</sup> Tamtéž

<sup>55</sup> Tamtéž, str. 132

<sup>56</sup> Tamtéž, str. 127



## 3. Ukázka současného stavu bádání na výkladu vybraných oddílů

### 3.1. Obecně

#### 3.1.1. Úvod

Poté, co jsme telegraficky prozkoumali vývoj, jenž současnosti předcházal, zaměříme se nyní na ni. Beru přitom na vědomí těžkou vymežitelnost tohoto pojmu: pro zjednodušení tedy současností nazývejme doposud poslední obrat, který se v této oblasti odehrává, a shodou okolností se rámcově kryje s dobou nového tisíciletí.

Co se stalo, že tato situace nastává zrovna teď? Nelze samozřejmě zcela ignorovat post moderní (či post-post moderní) směřování k otevření se i skepsi vůči vlastní skepsi. Uvedme nejbanálnější příklad, který však změnu v nazírání poměrně výmluvně ilustruje: proč by neměl být Jan historii dokonce blíže než Synoptici, když o sobě – jako jediný – mluví coby o očitém svědkovi?<sup>57</sup> Do takto příznivého klimatu však přicházejí (samozřejmě jím též alespoň do značné míry podmíněné) nálezy a zjištění i na poli zcela „objektivní vědy“.

Co jsou zač? Zde se přidržme převážně Jamese Charlesworthe, který aspekty nově vstoupivší do hry shrnul<sup>58</sup>. Například začíná být těžko oddiskutovatelný anachronismus většiny mimobiblických zdrojů, o které se (především předválečné) bádání opíralo: tedy Josephus Flavius, ale i starozákonní apokryfy či raná rabínská literatura a targumy. Jejich

---

<sup>57</sup> Jan 21, 24. John Painter: *Memory Holds the Key: The Transformation of Memory in the Interface of History and Theology in John*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 230

<sup>58</sup> James H. Charlesworth: *From Old to New: Paradigm Shifts concerning Judaism, the Gospel of John, and the Advent of „Christianity“*. In: Charlesworth, James H., Petr Pokorný (eds.): *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005*, Princeton-Prague Symposia Series on the Historical Jesus 1, Grand Rapids, Cambridge (UK): Eerdmans 2009

anachronismus, se kterým se v současnosti učíme počítat, je následující: byť vypovídají zdánlivě o judaismu 2. Chrámu, jsou ve většině sepsány až po roce 70. Zcela odlišná situace, teologicky těžko zpracovatelná, jejich historické výpovědi o době před pádem chrámu teologicky nenávratně zakřivuje.<sup>59</sup>

Na druhou stranu ale v posledním desetiletí (či desetiletích) vyplouvají na povrch doslova stovky židovských písemností, u nichž se dají s velkou pravděpodobností vyloučit redakční úpravy v křesťanském duchu<sup>60</sup>: především samozřejmě téměř tisícovka kumránských svitků, rukopisy z Nag Hammádí, a další.

Též v současném obratu hrají samozřejmě roli stále pokračující archeologické vykopávky spolu s vyvíjející se vědou, díky níž dokážeme čím dál tím věrohodněji rozeznat například stáří příslušného nálezu.

Vše toto v posledních desetiletích kvasí a z diskuze odborníků vzniká pak jakýsi velmi zajímavý koktejl, jemuž se nyní věnujme. Mějme při tom však stále na paměti, že žádný z nálezů nedal vzniknout zcela novému paradigmatu, v němž se musíme pohybovat, abychom se neztrapnili. Snad jen to, že se již nemusíme stydět Jana citovat, protože se stále více drolí představa o něm jakožto „evangelistovi“, který sám o sobě není Židem a ono prostředí je mu vesměs cizí.

Tento postoj (totiž k Janovi jakožto nejmíň židovskému a židovského prostředí nejhůře znalému autorovi) se v rámci obratu, jímž se zde zabýváme, obrátil (jak jinak) obrazně o sto osmdesát stupňů. Nyní se má za to (důvody k tomuto se zabývejme níže), že Jan je literaturou takřka veskrze židovskou.

Avšak pozor! To není v rozporu s faktem, který nijak nezpochybňuji, totiž že Jan je literárně, tématicky i stylisticky ušit ve veskrze helénistickém

---

<sup>59</sup> Tamtéž, str. 57

duchu. Tento rozpor však svoji rozporuplnost ve světle nového bádání do značné míry pozbývá. Židovstvo doby přelomu letopočtu bylo ve své podstatě samo oněmi „nežidovskými“, helénistickými pojmy, kterými operuje Jan, samo v překvapivě velké míře determinováno.<sup>61</sup> Máme-li tedy nově za to, že Janem se musíme zabývat pouze z pozice „zevnitř“ tehdejšího Judaismu, neznamena to hodit za hlavu Platóna. Helénismus je totiž „napuštěn“ i do Judaismu, jehož očima, jak se nyní ujišťujeme, je zapotřebí Jana číst. Toto se samo o sobě ještě netýká samotné historicity, tj. shody popisu se „skutečným průběhem“. „Nežidovskost“ Jana, jeho helénistická duchovnost, jež sama o sobě poukazuje na neznalost židovského zemitě apokalyptického myšlení, je však nyní radikálně zpochybněna. To je důležité, neboť pro domnělou neznalost židovského smýšlení, pro domnělou veskrze řecky duchovní tóninu, z logiky věci ani nestálo za to vůbec pomýšlet na to, že bychom se co do samotného popisu Palestiny tehdejší doby mohli z Jana cokoli směrodatného dozvědět.

Protože toto do značné míry padá, uvolnily se nám ruce a docházíme k prozření, jež je ve světle minulých staletí nanejvýš překvapivé: „Čtvrtý evangelista“ zřejmě velmi dobře znal reálie židovstva před rokem 70. Dost možná o hodně lépe než synoptici! Nestaví je však na odiv a moc často se jimi nezabývá, protože ty drobnosti, pro náš účel tak důležité, většinou nemají v Janově teologickém konceptu příliš velký smysl. Avšak právě to, že jsou zmiňovány jen tak mezi řečí, bez hlubších vysvětlení, historickou věrohodnost umocňuje. Autor totiž nejspíše jejich znalost nepokládá za něco neobvyklého a nepředpokládá taktéž, že by vysvětlování potřebovali čtenáři.

Všimněme si čísel, jež tuto topografickou znalost vykreslují: Všichni čtyři evangelisté zaznamenávají 30 či o několik více názvů různých míst

---

<sup>60</sup> Tedy alespoň v tom slova smyslu, co se v obecném konsensu pod tímto pojmem myslí: tímto není popřena potenciální ovlivněnost „židokřesťany“ některých na to poukazujících míst v kumránských svitcích.

<sup>61</sup> Tamtéž, str. 58-59

v Palestině. Hodně z těchto uvádějí všichni čtyři (např. Golgota či Kafarnaum), každý však nadto má ještě místa, jež vyjmenovává jen on. Matouš takových uvádí 8, Marek 2, Lukáš 5 a Jan – 17.<sup>62</sup> Tento údaj samozřejmě souvisí v první řadě prostě s faktem, že Synoptici většinu svých názvů z podstaty věci sdílejí. Zároveň ale zůstává s podivem, že tento duchovní, nežidovský evangelista tolik míst zná – míst, jež si nevypůjčil pro ilustraci své teologie od Synoptiků.

Uvedme pro začátek 3 příklady, které toto znázorňují, jimiž se však již dále nebudeme zabývat:

---

<sup>62</sup> Richard Bauckham: *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History and Theology on the Gospel of John*. Grand Rapids, Baker, 2007, str. 98

### 3.1.2. Jan 5,2 (epizoda o uzdravení u rybníka Bethesda)

Nás zde zajímá právě onen rybník Bethesda, spolu se zmíněnými „pěti sloupořadími“. To jsou ony (až jakoby mimoděk) řečené detaily, jejichž význam pro náš účel je nedozírný: jak to mohl autor znát? Synoptici o tom (jako celkově o Jeruzalému moc nemluví), stejně jako Flavius, nic neříkají. Zároveň bylo donedávna poukazováno na to, že vůbec nevíme o dalším takto mohutném pentagonu, jehož existence by se nám z antiky dochovala.<sup>63</sup> Proč by tedy měl být zrovna v Jeruzalémě? Tyto aspekty pochopitelně vedly k celkem předpokládanému závěru: kulisy scény, nemluvě o scéně samotné, jsou smyšlené.

Zde nám ale pomohla archeologie: ten rybník byl vykopán, navíc přesně v místech, jež uvádí Janovo evangelium, totiž severně od Chrámové Hory, uvnitř Ovčí brány. Zmínka o tom se pravděpodobně nachází i v Kumránu, v Jeskyni III.<sup>64</sup> Ponoření se do tohoto rybníku (což naznačuje i evangelista) mohlo hrát roli rituální očisty, mikve, pro poutníky na cestě do Chrámu. Protože byl rybník od něho umístěn severním směrem, očišťovali se v něm zřejmě ve velké míře poutníci z Galileje, a takto Ježíšova přítomnost do schématu zapadá. Tento koncept však celý stojí a padá s existencí a pádem Chrámu. Scéna se tedy, pokud se odehrála (a v tom jí vnější okolnosti, jak dovozujeme, nebránily), *musela* odehrát jedině před rokem 70, a autor musel onu dobu a místa, jež popisuje, alespoň zprostředkovaně znát.

---

<sup>63</sup> James H. Charlesworth: *From Old to New: Paradigm Shifts concerning Judaism, the Gospel of John, and the Advent of „Christianity“*. In: Charlesworth, James H., Petr Pokorný (eds.): *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005, Princeton-Prague Symposia Series on the Historical Jesus 1*, Grand Rapids, Cambridge (UK): Eerdmans 2009, str. 62

<sup>64</sup> tamtéž

### 3.1.3. Svatba v Káni Galilejské (Jan 2, 1-11)

Tento Ježíšův první zázrak (či „počátek svých znamení“ – J 2,11) uvádí Jan jako jediný. Zároveň i místo (ona záhadná Kána) známe pouze od tohoto evangelisty (tento ji však naopak uvádí vícekrát), stejně tak jako údaj o „šesti kamenných nádobách, určených k židovskému očišťování“.<sup>65</sup>

Moderní, historickokritická metoda, vedla k tendenci chápat celý příběh alegoricky, jakožto židovskými (např. právě jméno vesnice) reáliemi lehce pozměněnou adaptaci helénistických bájí. Příběh, usuzujeme na základě oné metody, je veskrze dionýsovský<sup>66</sup>, možná populisticky misionářský, podtrhuje Ježíšovu moc, jež se manifestuje v činu, který Dionýsa předčí.<sup>67</sup> Toto navíc podtrhuje fakt, že v Efezu, kde bylo Janovo evangelium sepsáno (přičemž v této chvíli historickokritické metodě nevadí, že si pomáhá údajem, který je veskrze tradiční), dionýsovský kult byl obzvláště silný.<sup>68</sup>

Podíváme-li se ale na příběh blíže, zjistíme, že paralely při hlubší analýze jedna po druhé ztrácejí svoji provokující věrohodnost. Zůstává však faktem (jenž ale neuměňuje možnou historicitu příběhu), že tehdejší oikumené příběh mohl znít lahodně a blízce, jsa na první poslech bájím podoben.

Ještě jeden přístup, jenž historickou autenticitu podemílá, můžeme k příběhu zaujmout: totiž že jde o jakýsi raný „midraš“, vycházející cele z Písma – tedy ze Starého zákona. Nabízí se nejvíce paralela ke knize Ester a svátku Purim, který již v Ježíšově době (byť ještě ne v natolik komplexní podobě) byl slaven.<sup>69</sup> *Nikde* ale se v této domnělé předloze nepíše o proměně

---

<sup>65</sup> Jan 2,6: ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαὶ ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι

<sup>66</sup> Carsten Claussen: *Turning Water to Wine: Re-reading the Miracle at the Wedding in Cana*. In: Charlesworth, James H., Petr Pokorný (eds.): *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005*, Princeton-Prague Symposia Series on the Historical Jesus 1, Grand Rapids, Cambridge (UK): Eerdmans 2009, str. 77

<sup>67</sup> Tamtéž, str. 81

<sup>68</sup> Tamtéž, str. 82

<sup>69</sup> Tamtéž, str. 88

vody ve víno, což je v evangeliu motivem ústředním. Vypadá to tedy, že ani tudy cesta příliš daleko nevede. A tím se nám neodbytně vtírá myšlenka: co by se stalo, kdybychom nechali příběh mluvit sám za sebe? Co kdybychom ony příběh historicky a geograficky usazující údaje, které jsme považovali pouze za nástroj kulturní transkripce dionýsovského mýtu, a které z hlediska zvěsti nejsou podstatné, blíže prozkoumali?

Kána Galilejská existuje, dá se s lehkou nadsázkou říci, dodnes: coby arabská vesnice na území vlastního státu Izrael, zhruba 10 kilometrů severně od Nazaretu. Historická Kána byla hledána mnoha expedicemi a tomu úměrným počtem nalezena. Obecný konsensus však panuje v identifikaci Ježíšovy Kány s vesnicí Khirbet Kána, jež se naopak nachází od Nazaretu asi 13 km na jih.<sup>70</sup> Všechna tato místa zůstávají vzdáleností, kterou mohli muži v rozkvetu sil z Nazaretu i v možném vedru „urazit“.

Co se týče oněch šesti nádob, nádoby podobné, na něž by se popis hodil, byly z této doby skutečně po celém území Palestiny, včetně právě zmíněné Kány, nalezeny.<sup>71</sup> Zajímavé nadto je, že nejspíše pocházejí v naprosté většině z doby kralování Heroda Velikého, a po roce 70, tedy v době, kdy evangelia ve většině – rozhodně však Janovo – vznikají, nesmírně rychle mizí ze scény. Autorova obeznámenost s nimi opět tedy demonstruje (aniž by se tím Jan jakkoliv chlubil či měl potřebu na ni upozorňovat) jeho obeznámenost s dobovými reáliemi před pádem Chrámu. Ani toto samozřejmě nic ještě nezbytně nesvědčí o historické věrohodnosti příběhu samotného a Ježíšovy role v něm. Vidíme ale, že souvislosti, do nichž je příběh zasazen, ji ani nijak nevyvracejí.

Ještě jedné věci si na tomto příběhu pro náš účel povšimněme: Ježíšovy „matky“. Ač ji Jan, na rozdíl od Matouše s Lukášem, nikde nenazývá jménem,

---

<sup>70</sup> Tamtéž, str. 90

<sup>71</sup> Tamtéž, str. 95

ze všech evangelistů ji jako jediný nechává vystupovat a rozmlouvat s Ježíšem i v průběhu evangelia – a nalezneme ji i pod křížem. I Jan nechává vyznít určité pnutí, jež mezi matkou a Synem panovalo<sup>72</sup>, nedovádí jej však až k naprostému rozklížení, jak to činí překvapivě Marek<sup>73</sup>. Zároveň jí však ani nepřipisuje atributy dávající podnět k teorii o panenském početí, bohorodičky etc. Tyto dvě protichůdné tradice se překvapivě střetnou až u synoptiků. Nyní vezměme v úvahu, že v nejstarších novozákonních spisech, totiž v Pavlových epištolách, je „Marie“ popsána když už nějak, tak daleko spíše Janovsky než synopticky.<sup>74</sup> S jistou obezřetností snad v tomto Pavla můžeme vzít za poměřovací normu historické věrohodnosti (vypovídá např. – a není mnoho důvodů o tom pochybovat -, že se v Jeruzalémě setkal s Jakubem, bratrem Páně, tedy dalším členem Ježíšovy rodiny). A zde Jan, co se týče vykreslení Mariina portrétu, nad synoptiky vítězí.

---

<sup>72</sup> Jan 2,4: Ježíš jí řekl: "Co to ode mne žádáš! Ještě nepřišla má hodina." ([καὶ] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου.)

<sup>73</sup> Marek 3, 33: Odpověděl jim: "Kdo je má matka a moji bratři?" (καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου].)

<sup>74</sup> Gal 4,4: Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného z ženy, podrobeného zákonu (ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξάπεστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον.)



### 3.1.4. Forma Ježíšových řečí

Další fakt, jenž se zdá věrohodnost Janova Ježíše zpochybňovat ve prospěch synoptiků, jsou Ježíšovy dlouhé řeči a dialogy, v nichž nezřídka mluví sám o sobě, nadto opět v helénistických kategoriích. Avšak je možné, že by Ježíš byl natolik zapamatovatelný, aby se o něm o desetiletí později ještě dala sepisovat evangelia, pokud by mluvil pouze tak útržkovitě, jak to zaznamenávají synoptici? Nadto synoptický Ježíš, fascinovaný Synem člověka, zůstává svým okolím stereotypně nepochopen.

Samozřejmě: zcela jistě Ježíš neutkvěl natolik v mysli a srdcích svého okruhu pouze pro své učení a jeho artikulaci. Neodmyslitelně k tomu musela patřit „síla osobnosti“, zázraky, obecně eschatologické ladění doby a velikonoční příběh. Stačily by však tyto „vnější znaky“, spojené s několika podobenstvími a synoptickými výkřiky, jež by Ježíš tu a tam vyřkl, k jeho zapamatování do té míry, že by se ještě o desetiletí později dala evangelia sepsat? Mohl by sebevíce charismatický Ježíš vlézt do loďky a zpozvedlí břehu vyučovat zástupy pouze tím způsobem, jak nám to podává Marek ve čtvrté kapitole? Nebyl by zástupům spíše pro smích, kdyby takto teatrálně vskutku pouze vypověděl podobenství o rozsévači, které musel, jak Marek sám svědčí, následně ještě svým nejbližším, tedy těm, kdo měli ještě relativně největší šanci porozumět, vyložit?<sup>75</sup>

I touto synchronní úvahou tedy, mám společně s R. Bauckhamem za to, docházíme k přesvědčení, že forma Ježíšových řečí, které se přidržuje Jan, je historicky věrohodnější, nežli ta synoptická (ponechme nyní zcela stranou obsah).

Janův Ježíš, byť je jeho historicitě právem vyčítáno množství titulů, jež sám sobě přisuzuje, o sobě v překvapivé shodě se synoptiky nikdy nemluví

---

<sup>75</sup> Richard Bauckham: *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History and Theology on the Gospel of John*. Grand Rapids, Baker, 2007, str. 108

jako o *Mesiáši*<sup>76</sup> – tento titul, který by v dobovém kontextu dával největší smysl, přisuzují Ježíšovi (a překvapivě více u synoptiků nežli u Jana) pouze ostatní, např. Petr. Že jej však Jan zná, dokládá (mimo námi snad již na více příkladech dokázané celkové znalosti judaismu II. chrámu) fakt, že ho používá, navíc ve velmi podobných intencích, jako synoptici.

---

<sup>76</sup> S výjimkou Jan 4,26, který však je spíše zjevovací formulí „Já jsem“ o sobě. Ta je však používána i Synoptiky.

## 3.2. Vyčištění chrámu, Jan 2, 13-22

Zkoumejme nyní možnou historickou věrohodnost Ježíšova „Vyčištění chrámu“ v Janově podání, částečně v komparaci s verzí, již zaznamenává Marek (Mk 11:15-19).

### 3.2.1. Překlad

13. Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων,	A byly blízko židovské velikonoce
καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς.	a vystoupil Ježíš do Jeruzaléma.
14. Καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθήμενους,	A našel v krámě prodavače krav (volů) a ovcí a holubic a sedící peněžoměnce.
15. καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρεψεν	A vyrobiv bič z provázků Všechny vyhodil z chrámu: Ovce a krávy (voly) a peněžoměncům rozsypal peníze a stoly zpřevracel.
16. καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν	A těm, kteří prodávali holuby,

---

εἶπεν·	řekl:
ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν,	„Odneste je pryč!
μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου	Nedělejte z domu Otce mého
οἶκον ἐμπορίου.	dům trhu!“
17. ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ	Rozpomněli se učedníci jeho
ὅτι γεγραμμένοι ἐστίν·	že je napsáno:
ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται	Žárlivost (zanícení) pro tvůj
με.	dům mne stráví.
18. Ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι	Židé zareagovali
καὶ εἶπαν αὐτῷ·	a řekli mu:
τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν	„Jaké znamení nám zjevuješ,
ὅτι ταῦτα ποιεῖς;	že tyto věci činíš?“
19. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς	Odpověděl Ježíš
καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	a řekl jim:
λύσατε τὸν ναὸν τούτου	„Zbořte (zrušte) tento chrám
καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.	a ve třech dnech jej vzkřísím
	(vynvším, probudím).“
20. εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι·	Řekli mu Židé:
τεσσεράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν	„Čtyřicet šest let byl tento
οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος,	chrám stavěn,
καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς	a ty jej ve třech dnech vzkřísíš?“
αὐτόν;	
21. ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ	On však mluvil o chrámu svého
τοῦ σώματος αὐτοῦ.	těla.

---

---

22. ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν,	Když pak byl vzkříšen
ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι	z mrtvých,
τοῦτο ἔλεγει,	rozpomněli se jeho učedníci, že
καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ	toto řekl,
καὶ τῷ λόγῳ	a uvěřili Písmu
ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.	a Slovu,
	které Ježíš řekl.

---

### 3.2.2. Výklad

Odrážme se od zvýraznění některých rozdílů mezi Janovou a Markovou verzí. Pokusím se u každého rozdílu uvést a doložit, kterou verzi považuji z historického hlediska za pravděpodobnější.

Rozdíly, na něž se zaměříme, jsou tyto:

- a. Umístění epizody
- b. Objekty Ježíšova hněvu (zvláště vyjmenovaná zvířata)

#### 3.2.2.1. Umístění epizody

V Markově evangeliu se „chrámová scéna“ odehrává po Ježíšově majestátním příjezdu do Jeruzaléma, tedy během téhož pobývání v Jeruzalémě, při kterém byl následně ukřižován. Dalo by se říci, že evangelista ani nemá jinou možnost zařazení do celku příběhu vzhledem ke své teologické koncepci, v rámci níž Ježíš postupně celé své působení teologicky směřuje k jeruzalémskému završení, kdy je zároveň v Jeruzalémě poprvé (a naposled)<sup>77</sup>. Paradoxně kvůli věrnosti této své koncepci musí Marek (a potažmo i ostatní synoptici) sahat k líčení tak nahuštěného sledu událostí, že tím historicitu více znásilňují, nežli Jan. Co všechno musí u Marka Ježíš stihnout udělat během té kratičké doby mezi svým příjezdem do Jeruzaléma a zatčením! Ježíš se v Markově jedenácté až třinácté kapitole pře s velekněžími v chrámu o svou pravomoc, vypráví rozličná podobenství, předpovídá pád chrámu, bědy a soužení, podstupuje disputace o daních či vzkříšení, anebo také má ještě čas si sednout a pozorovat, kterak lidé házejí peníze do chrámové pokladny. Těžko lze uvěřit, že by zde Marek měl možnost čerpat z tolika autentických svědectví,

---

<sup>77</sup> Raymond E. Brown (The Anchor Bible): *The Gospel According to John (i-xii)*. Doubleday & Company, Inc. New York 1966, str. 117

vztahujících se k této *jediné* návštěvě.<sup>78</sup> Zároveň ale nic z toho, co zde líčí jakožto odehravší se v Jeruzalémě, nemůže z jeruzalémského kontextu kamkoliv vyjmout.

Jan je v tomto ohledu svobodnější – může si „vybírat“. Proto oproti Markovi chrámovou scénu přisuzuje Ježíšově první návštěvě Jeruzaléma, která nastává hned v počátcích jeho veřejného působení. Zároveň tím, že zmiňuje výslovně, že „byly blízko židovské velikonoce“ – nemohly to však být ty, při nichž byl Ježíš popraven -, zdůrazňuje, že doba, kterou v evangeliu zaznamenává, trvala na každý pád déle, než rok.<sup>79</sup> Ježíš si zde tedy svůj kříž nese zatím pouze implicitně, nikdo mu doposud dle evangelia o život neusiluje. Akt zpřevrhání stolů etc. nemá v Janovi v tomto smyslu žádnou odezvu! U Marka je naopak toto jedním z důvodů, pro něž Ježíš musí být zahuben.

Co je věrohodnější? Těžko říci. Obecně je z historického hlediska, jak jsme dovozovali výše, pravděpodobnější, že Ježíš navštívil Jeruzalém víckrát. A co více, Jan většinu Ježíšovy činnosti lokalizuje v Jeruzalémě.<sup>80</sup> Skoro to občas vypadá, jako by galilejské příběhy ponechával blahosklonně zaznít pouze coby folklór, jenž si z piety zaslouží zmínku. K incidentu však mohlo dojít stejně tak při jedné z Ježíšových návštěv jako při té poslední. Situace zřejmě byla obdobná, protože v obou případech byla doba židovských velikonoc, z čehož se dá usuzovat, že byl chrámový okrsek přeplněn poutníky, čemuž logicky odpovídala i „nabídka“. Pro větší pravděpodobnost Janovy verze mluví fakt, že Marek tuto scénu, na rozdíl od Jana, jsa věren své koncepci, na toto místo umístit *musí*. To ale neznamená, že se to vskutku nemohlo odehrát až tehdy – a tomu by nasvědčovala i úvaha, že tato událost

---

<sup>78</sup> Paul N. Anderson: *The Fourth Gospel and The Quest for Jesus*. T&T Clark, Londýn, 2006, str. 159

<sup>79</sup> Raymond E. Brown (The Anchor Bible): *The Gospel According to John (i-xii)*. Doubleday & Company, Inc. New York 1966, str. 114

nemohla zůstat bez postihu, jak tomu je u Jana,<sup>81</sup> a také že aby to „Ježíšovi stálo za to“, musel by již mít kolem sebe širší publikum. A to zřejmě měl spíše při svém posledním příjezdu do Jeruzaléma, než na počátku své činnosti.<sup>82</sup>

Totíž: mohla opravdu mít Ježíšova „rebelie“ nějaký dopad? Paula Fredriksen se domnívá, že s přihlédnutím k okolnostem je to téměř vyloučeno. Celý chrámový okrsek zabíral velikost zhruba „dvanácti fotbalových hřišť“<sup>83</sup> a mohl v těchto výjimečných případech pojmut až 400 000 poutníků. To s sebou nezbytně přinášelo obrovský chaos, na kterém Ježíš svým výstupem, kdy převrátil několik stolů, spíše participoval. Jistě že několik nejbližších stojících lidí jej při tom vidělo. Těžko se však za daných okolností nad tím mohli hlouběji pozastavit. Takovéto vykreslení okolností tedy spíše přitakává Janovi. Zároveň ale, řečeno s Markem A. Powellem<sup>84</sup>, právě fakt, že šlo o velký svátek, mohl být Ježíšovi osudným: pro zvýšenou hrozbu „davové psychózy“ je možné, že byl Ježíšův akt vnímán nelibě. Zároveň víme, že Římané křižováním nijak nešetřili a mohla být dohoda (dost možná mezi Kaifášem a Pilátem), aby s kýmkoliv z tohoto obrovského množství (z velké části právě galilejských) „nicek“ bylo v případě přestupku, jenž by mohl ohrozit klidný průběh, zacházeno bez servítek.<sup>85</sup> Powell se tedy domnívá, že Ježíš mohl podobnou věc udělat i víckrát, možná i pokaždé, když se ocitl v Jeruzalémě,

---

<sup>80</sup> Paula Fredriksen: *The Historical Jesus, the Scene in the Temple, and the Gospel of John*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 250

<sup>81</sup> Raymond E. Brown (The Anchor Bible): *The Gospel According to John (i-xii)*. Doubleday & Company, Inc. New York 1966, str. 117

<sup>82</sup> Tamtéž, str. 118

<sup>83</sup> Paula Fredriksen: *The Historical Jesus, the Scene in the Temple, and the Gospel of John*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 266

<sup>84</sup> Mark Allan Powell: *On Deal-Breakers and Disturbances*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 278 -280

<sup>85</sup> Mark Allan Powell: *On Deal-Breakers and Disturbances*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 280



včetně své návštěvy poslední. Víckrát to Ježíšovi pro obecný zmatek prošlo, tehdy naposled se však mohlo stát, že jej při tom viděl někdo, kdo z toho vyvodil důsledky.

Myslím tedy, že obě verze mají své oprávnění, a jak z výše uvedeného vyplývá, nemusejí stát proti sobě, naopak se doplňují.

### 3.2.2.2. Objekty Ježíšova hněvu

Výčet zvířat zdánlivě (a možná to vskutku bylo autorovým primárním záměrem) vykresluje všeobecnou pokleslost, která v chrámovém okrsku panovala. Možná jde o snahu tuto pokleslost s jejich pomocí ještě expresivněji vykreslit. Je samozřejmě možné, že jsou zvířata veskrze vybájená. Touto cestou ale můžeme postupovat kdykoliv. Zkusme to tedy opačně: kde se tam ta zvířata vzala? James H. Charlesworth se domnívá<sup>86</sup>, že součástí zvelebování chrámu Heroda velikého bylo rozšíření chrámového okrsku dále na západ a na jih. A tak je možné, že tam onen dobytek byl, obrazně řečeno, dříve než chrám, což ale Ježíšovi nemuselo dojít. Můžeme zde myslím vycházet z obecné poučky, že údaje, které zdánlivě z textem nesouvisejí, které se plynulému toku děje spíše vzpírají, mohou pro tuto svoji vlastnost odkazovat k čemusi historickému. Zvířata zde vyjmenovaná nejsou toho úplně typickým příkladem, ale přesto jejich výčet, chybějící v Markově verzi, dává příběhu konkrétnější rysy. Obdobně je tomu s údajem o Ježíšově zhotovení si biče z provazů. Tento údaj není odkazem na žádnou starozákonní předpověď, jež by tímto došla naplnění, ani nemá žádný symbolický význam.<sup>87</sup> Ani to samozřejmě ještě

---

<sup>86</sup> James H. Charlesworth: *From Old to New: Paradigm Shifts concerning Judaism, the Gospel of John, and the Advent of „Christianity“*. Dosud nepublikovaný příspěvek na 3rd Biennale on Jesus Research, Praha 2009, str. 64

<sup>87</sup> Paul N. Anderson: *The Fourth Gospel and The Quest for Jesus*. T&T Clark, Londýn, 2006, str. 160

nemusí nic znamenat; rozhodně to však historicitě nestojí v cestě – byť „držení jakýchkoli zbraní“, včetně holí, bylo v chrámovém okrsku výslovně zakázáno.<sup>88</sup>

Opusťme nyní srovnání s Markem, a věnujme se ještě Janovu podání.

Ještě jednou se zaměříme na umístění chrámové scény do počátku Ježíšova veřejného působení: to totiž podporuje odpověď „Židů“, že tento chrám byl budován čtyřicet šest let (J 2,20) - a nejspíše v této chvíli stále ještě nebyl dokončen. O přesnější dataci máme doposud zprávy nanejvýš skoupé, naším takřka jediným zdrojem je Flavius (jehož však v tomto případě nemáme důvod podezřívat, že by dataci přizpůsoboval kterémusi záměru). Díky jeho výpovědi obecný konsensus panuje v domnění, že Herodes započal rekonstrukci v roce 19 před Kristem. To by znamenalo, připočteme-li k tomu oněch 46 let<sup>89</sup>, že Ježíš stoly v chrámu zpřevrhal v roce 26 či 27 našeho letopočtu. A narodil-li se (a to rovněž není třeba zpochybňovat) bezprostředně před Herodovou smrtí roku 4 před Kristem, vychází nám z toho, že nyní máme co do činění s Ježíšem třicetiletým.<sup>90</sup> A to je z „kanonického“, tj. synoptického hlediska věk, v němž započal své veřejné působení!<sup>91</sup> Samozřejmě ale tato koncepce stojí a padá s přijetím Janova počtu let, během nichž Ježíš hlásal svoji zvěst: totiž že šlo o *tři* roky, nikoliv synoptický jeden - což ale je z historického i „praktického“ hlediska (tj. s přihlédnutím ke všemu, co vše Ježíš během této doby stihl podstoupit a kolik lidí pro sebe nadchnout) taktéž pravděpodobnější.

---

<sup>88</sup> Raymond E. Brown (The Anchor Bible): *The Gospel According to John (i-xii)*. Doubleday & Company, Inc. New York 1966, str. 115

<sup>89</sup> Byť 46 let může být také odkazem k věku, jehož se Ježíš dožil, neboť zde mluví o „chrámu svého těla“. (Raymond E. Brown (The Anchor Bible): *The Gospel According to John (i-xii)*. Doubleday & Company, Inc. New York 1966, str. 116)

<sup>90</sup> Paul N. Anderson: *The Fourth Gospel and The Quest for Jesus*. T&T Clark, Londýn, 2006, str. 160

<sup>91</sup> Lk 3, 23

A je tu ještě jedna věc z tohoto následného dialogu mezi Ježíšem a Židy, která Janovi dodává na historické věrohodnosti: totiž Ježíšova „nabídka“, ať ten chrám zboří, neboť on jej pak *ve třech dnech* znovu postaví.<sup>92</sup> Tento výrok vkládá Ježíšovi do úst ze všech čtyř evangelistů pouze Jan. Odvolává se k ní však Marek, který ji sám nezaznamenává!<sup>93</sup> Je tedy možné, že Jan písemně zpracovává zřejmě dosti autentický Ježíšův výrok, jenž byl Markovi natolik známý, že (možná nedopatřením) na něj nechá pouze odkázat „kolemjdoucí“ pod křížem. Důležité ale pro nás je, že Jan nejspíše tento literárně doposud nezakotvený výrok znal taktéž.<sup>94</sup>

Ještě se zaobírejme otázkou: Co Ježíšův akt symbolizoval? Případá v úvahu, aby „historický Ježíš“ pád chrámu skutečně prorokoval, jak se to např. v tomto oddíle děje?

Vyvstává otázka, zdali Ježíš svým činem potažmo nezavrhoval obětní kult, v chrámu provozovaný, jako takový. Pokud ano, proč by to ale evangelisté nezaznamenali? Ale pokud nikoliv, co jej tedy vlastně tolik rozčílilo? Všichni ti, které Ježíš vyhání, jsou totiž nepřímo tohoto kultu součástí! Pokud by Ježíš vskutku napadal obětní kult jako takový, zpronevěřil by se Zákonu a zůstal by nepochopen svými nejbližšími následovníky, kteří po jeho smrti zřejmě zůstali v Jeruzalémě a nadále v chrámu obětovali.<sup>95</sup> Domnívám se tedy, že Ježíš obětní praxi jako takovou zavrhovat nemohl. Zároveň je ale nezpochybnitelné, že (čím však nijak nevybočuje ze starozákonního leitmotivu proroků) kritizuje kultovní vyprázdněnost a nad obětní praxi staví etiku.

---

<sup>92</sup> J 2, 19

<sup>93</sup> Mk 15, 29

<sup>94</sup> Paul N. Anderson: *The Fourth Gospel and The Quest for Jesus*. T&T Clark, Londýn, 2006, str. 160

Co však tento čin potom znamená? Prorokoval Ježíš skutečně pád chrámu? P. Fredriksen má za to, že to je historicky nanejvýš nepravděpodobné: Evangelia v té podobě, v jaké nám jsou předkládána, jsou všechna dílem až doby 70. let a let pozdějších, tedy doby, kdy chrám již nestál. Jeho pád je však pro judaismus natolik hluboká teologická rána, že Ježíš, který by proroctví pádu chrámu do svého učení nezahrnoval, a svou nauku by koncipoval „jako by chrámu bylo“, by byl pravděpodobně nepoužitelný.

Kdo naopak své „dílo“ (alespoň ten zlomek, jenž se nám zachoval) koncipoval jistě již před pádem, byl apoštol Pavel. „Eschatologičnost“ Pavlovy zvěsti je aspekt, v němž je Ježíšovi pravděpodobně nejbližší (byť „objektem“ Ježíšovy eschatologie je, zjednodušeně řečeno, Boží království, zatímco pro Pavla je to Kristus sám). Předpověď pádu chrámu byla dle evangelií jedním z obrazů Ježíšovy eschatologické koncepce a je tedy nanejvýš divné, že s tím Pavel neoperoval ve chvíli, kdy tato vize byla uskutečněna. Tím by přece své učení o přicházejícím konci nebývale podepřel! Nejspíš však o tomto proroctví nevěděl. Vychází nám z toho, že sám Ježíš pravděpodobně pád nepředpovídal.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Paula Fredriksen: *The Historical Jesus, the Scene in the Temple, and the Gospel of John*, in: Anderson, Paul N., Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: *Critical Appraisals of Critical Views*, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007, str. 256

<sup>96</sup> Tamtéž, str. 264n

### 3.3. Pašijní příběh (kapitoly 12-21)

Nyní se dostáváme ke stěžejnímu oddílu práce: je jím pašijní příběh (odehrávající se zhruba ve 12. – 21. kapitole, čímž zabírá téměř polovinu celého evangelia), v němž budeme nadále hledat stopy po historickém Ježíši.

V tomto oddílu se více než v předešlých oddáme C. H. Doddovi, jehož dílo je, co se otázky historicity Janovy verze pašijního příběhu týče, stěžejní.<sup>97</sup> Pašijní příběh – a to je konsensus obecně přijímaný – je původně nezávislý, svébytný celek, který všechna evangelia zaznamenávají v pozoruhodně shodném sledu. Ba co více, je to jediná část, kde si po tak dlouhou dobu evangelia v tak pozoruhodně velké míře „notují“.<sup>98</sup>

Můžeme však přesto identifikovat části, kde se těžko dá vyloučit varianta, že jeden od druhého opisoval. Kupodivu ale jde mnohdy o informace, jež zaznamenává pouze jeden ze synoptiků – a Jan. A ten nadto přidává detaily, které nejsou vysvětlitelné jinak, než autorovou obeznámeností s „fakty“, resp. se značně „původní“ vrstvou tradice. K tomu přihlédneme níže.

Co se celého pašijního corpusu týče, všechna evangelia nás do něho uvádějí kontroverzním příběhem o Jidášovi.<sup>99</sup> Že jde o tradici ucelenou a svébytnou dokládá i negativní pohled na věc: apoštol Pavel, alespoň co se dochované korespondence týče, nezná ani tradici o Jidášovi<sup>100</sup>, ani nic nenasvědčuje tomu, že by v tak ucelené formě, jak jej všechna evangelia podávají, znal pašijní příběh.

---

<sup>97</sup> C. H. Dodd: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. The Syndics of the Cambridge University Press, Cambridge, 1963

<sup>98</sup> Tamtéž, str. 22

<sup>99</sup> Tamtéž, str. 28

<sup>100</sup> 1. Korintským 15,5

Představme si schéma pašijního příběhu, jež uvádí právě C.H. Dodd<sup>101</sup>, a které dovozuje, jak málo se od sebe jednotlivá evangelia liší, co se týče událostí i jejich posloupnosti:

- I. Starozákonní svědectví
- II. „Ustanovení“ (Události okolo ustanovení, či Janovské řeči na rozloučenou)
- III. Zatčení.
  1. Ježíšova modlitba v ústraní
  2. Zatčení
- IV. Soud
  1. Výslech před veleknězem
  2. Pilátův soud
    - a. Otázka, zdali je Ježíš židovský král
    - b. Prohlášení Ježíše nevinným
    - c. Nabídka Barabáše
    - d. Výnos smrti ukřižváním
- V. Ukřižování
  1. Ukřižování na Golgotě s dvěma dalšími
  2. Rozdělení si Ježíšova obleku
  3. Podání Ježíšovi octa
  4. Ježíšova smrt
- VI. „Doslov“
  1. Pohřeb Ježíšův
  2. Objevení prázdného hrobu (kýmsi z Ježíšova okruhu)
  3. Setkání s vyvýšeným Kristem<sup>102</sup>

Nyní se podívejme na Janův pašijní příběh konkrétněji, nejprve v komparaci s ostatními evangelií:

---

<sup>101</sup> Dodd, *Tradition*, str. 29

<sup>102</sup> Vyjma zřejmě nejstarší dochované verze Marka

Pozoruhodné například je, že pouze Jan a Matouš zaznamenávají scénu s veleknězem Kaifášem<sup>103</sup>. Vyjma pašijní příběh ale Kaifáše zmiňuje jediný Jan!<sup>104</sup>

Či onen rozporuplný a rozpaký budící Jidáš: zmiňují jej všechna čtyři evangelia, v drobnostech se však liší. Obecně sleduji v tradici vyprávění o Jidášovi určité bobtnání, kde exempla d'ábelství jeho činu nabývají s postupem času stále obludnějších rozměrů. Berouce tento trend v potaz, můžeme na jeho základě s jistotou obezřetností odhadovat stáří toho kterého příběhu: tak například první kapitola Skutků<sup>105</sup> již Jidášův čin a následnou reflexi líčí ve značně jiných (a zrudnějších) intencích, nežli tomu je u Matouše.

Všichni *synoptikové* operují s peněžní odměnou, jež je Jidášovi za jeho čin přislíbena – což evokuje představu Jidáše jakožto mrzkého zrádce pro úplatu<sup>106</sup>, čímž se mu implicitně upírá jednak nezbytná role v Božím plánu spásy, jednak motivace touhou svého milovaného Pána pohnout k „akci“. To je jeden z případů, kde dost možná Matouš a Lukáš rozvádějící jej vycházejí spíše z Marka, než ze starší tradice.<sup>107</sup> Pouze Jan (byť jinak Jidáše nešetří) s tématem peněžní či jiné odměny vůbec neoperuje. Neznamená to, že zaznamenává *starší* vrstvu, než synoptici?

---

<sup>103</sup> Mt 26,3, J 18,14

<sup>104</sup> J 11,49

<sup>105</sup> Sk 1, 18

<sup>106</sup> Obsahující výzvu k antisemitismu (antijudaismu): Vždyť Jidáš, ten žid mezi učedníky, jednal pro svůj národ archetypálně.

<sup>107</sup> Dodd, *Tradition*, str. 27

### 3.3.1. Starozákonní svědectví

Odkazy k „Písmu“ propůjčují budoucímu Novému zákonu autoritu a přiznávají Ježíšovi právo být nazýván mesiášem. Zároveň podtrhují ono všemi evangelií se táhnoucí, se svobodnou vůlí obtížně slučitelné a proto často přehlížené  $\delta\epsilon\iota$ , prisuzované jak veškerému Ježíšovu konání, tak mnohým činům jeho přátel i nepřátel, kteří jsou v uskutečnění onoho plánu spásy zapotřebí (a dokonce i přírodním a „metapřírodním“ jevům). Ježíš musí dostát dosti přísným (a občas si vzájemně protiřečícím) požadavkům a předpovědím, jež na jeho bedra Starý zákon nakládá. Pokud by tomu tak nebylo, nemá smyslu (z pohledu samozřejmě přijímaného i evangelisty) se jím dále zabývat. Než právě pro jejich mnohdy protiřečící si povahu a takovou mnohočetnost, že ani Ježíš při nelepší vůli *všem* dostát nemůže, aniž by se jeho příběh a „charakter“ jevil zcela absurdním, i evangelisté k oněm starozákonním předpovědím přistupují, jak uvidíme níže, velmi selektivně.

Ukažme si to právě na Janově příkladu:

Jan uvádí (co se pašijního příběhu týče) celkem 8 starozákonních svědectví, která jsou v Ježíšově osobě naplněna.<sup>108</sup> Z nich čtyři jsou též v Markovi (a porůznu též v dalších dvou synoptických), další čtyři nikoliv<sup>109</sup>. Tato pak uvádí Jan jako *jediný* ze všech čtyř.

Tato jsou všechna Janova starozákonní svědectví pašijního příběhu (doprovodím je pracovním překladem). Ta, jež jsou k naleznutí pouze u Jana, jsou očíslována zvláště.

---

<sup>108</sup> Dodd, *Tradition*, str. 33

<sup>109</sup> To jsou ty, jež jsou uvedeny zvláště, tedy příklady 1, 2, 4, 6)



## 1.

<b>Jan 13,18:</b> ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπήρην ἐπ' ἐμέ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.	Ten, kdo se mnou jí chléb, pozvedl proti mně svou patu.
<b>Žalm 40, 10:</b> καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου ἐφ' ὃν ἤλπισα ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμέ πτερινισμόν גַּם-אִישׁ שְׁלוֹמִי אֲשֶׁר-בָּטַחְתִּי בּוֹ אוֹכֵל לֶחְמִי הַגְדִּיל עָלַי עָקָב:	Neboť člověk, s nímž jsem byl v pokoji, jemuž jsem věřil, jenž jedl můj chléb, pozvedl proti mně patu.  Neboť muž, jenž byl se mnou v míru, kterému jsem věřil, s nímž jedl chléb svůj, vznesl proti mně patu.

## 2.

<b>Jan 13, 21:</b> Ταῦτα εἰπὼν [ὁ] ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι καὶ ἐμαρτύρησεν καὶ εἶπεν· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.	Toto řeknuv Ježíš, zarmoutil se v duchu, a dosvědčil a řekl: „Amen amen pravím vám, že jeden z vás mne zradí.“
<b>Žalm 41,7:</b> πρὸς ἑμαυτὸν ἡ ψυχὴ μου ἐταράχθη διὰ τοῦτο μνησθήσομαί σου ἐκ γῆς Ἰορδάνου καὶ Ἑρμωνιμ ἀπὸ ὄρους μικροῦ אֱלֹהֵי עָלַי נַפְשִׁי תִשְׁתָּחַתּוּ-עַל-יְיָ אֲזַכָּרְךָ מֵאֲרֶז יַרְדֵּן וְחֶרְמוֹנִים מִתְּהַר מִצְעָר:	Mne duše má se zarmoutila, čímž rozpomenu se na tebe v zemi jordánské a hermonske, od malé hory.  Bože můj, jak teskní duše má! Proto rozpomínám se na tebe v zemi jordánské a hermonske z hory malé.

## 3.

<b>Jan 15, 25:</b> ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν.	To však proto, aby bylo naplněno slovo v jejich zákoně napsané, že nenáviděli mne bez příčiny.
<b>Žalm 34, 19:</b> μὴ Ἐπιχαρείσάν μοι οἱ ἐχθραίνοντές μοι ἀδίκως οἱ μισοῦντές με δωρεάν καὶ διανεύοντες	Ať se nade mnou neradují nepřátelé moji, ti, již mne nepřátelsky nenávidí bez příčiny,

---

ὀφθαλμοῖς

אֵלֵי־מַחְמַחֵי לֵבִי שִׁקָּר שְׂנֵאֵי קְנָם יִקְרָצוּ עֵינַי:

Žalm 68,5: ἐπληθύνθησαν ὑπὲρ τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς μου οἱ μισοῦντές με δωρεάν ἐκραταιώθησαν οἱ ἐχθροί μου οἱ ἐκδιώκοντές με ἀδίκως ἃ οὐχ ἦρπασα τότε ἀπετίγγουον

רבו משערות ראשי

שְׂנֵאֵי קְנָם עֵצְמוֹ מִצְמִיתַי

אֵיבֵי שִׁקָּר אֲשֶׁר לֹא־גִלְתִּי אֲזֵי אֲשִׁיב:

mhouřice oči.

At' neradují se nade mnou ti, kdo jsou ke mne nepřátelští, bez příčiny mne nenávidící, bezmilostně mhouří oči.

Znásobeny jsou nad vlasy v hlavě mé ti, kteří mne nenávidí bez příčiny. Jsou posíleni nepřátelé moji, kteří mne stíhají nespravedlivě. Čeho jsem se nezmocnil, musil jsem vrátit.

Více než vlasů hlavy mé je těch, kteří mne nenávidí bez příčiny.

Mnozí jsou ti, kteří mne vyhledali, nepřátelé ve falši, co jsem neukradl, navrátil jsem.

---

4.

Jan 19, 1&3: Τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πιλάτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔμαστίγωσεν.

καὶ ἦρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον· χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων· καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥαπίσματα.

Tehdy vzal Pilát Ježíše a zbičoval jej.

A přistupovali k němu a říkali: „Bud' zdráv, králi židovský!“ A dávali mu facky do obličeje.“

---

מִכְרָגְלָ עַד־רֹאשׁ אֵין־בּוֹ מִתָּם פְּצַע וְחַבּוּרָה וּמַכָּה  
טְרַי לֹא־זָרוּ וְלֹא קָפְסוּ וְלֹא רִכְכָּה בַשֶּׁמֶן:

Od paty až k hlavě není na něm zdravého místa – jizva a modřina a rána čerstvá nejsou vymačkány ani zavázány ani změkčeny olejem

---

5.

Jan 19, 24: εἶπαν οὖν πρὸς ἀλλήλους· μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ τίνος ἔσται· ἵνα ἡ γραφή Πληρωθῆ [ἢ λέγουσα]· διμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν

Řekli si navzájem: „Neroztrhněme jej, ale rozlosujme, čí onen bude.“ To aby bylo naplněno písmo, řkoucí: Rozdělili si roucho mé mezi sebou, a o oděv můj házeli

---

---

ίματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον. Οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ποίησαν. los. Toto tedy vojáci udělali.

---

Žalm 21,19: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον Rozdělili si roucho mé mezi sebou, a o oděv můj házeli los.

רוֹדְדִילִי סִי רוּחָא מָא מֵזִי בֵּינֵי לְבֵינֵי וְעַל-לְבָבֵי שְׂפִילֵי גוֹרְלִי: Rozdělili si roucha má mezi sebou, a o oděv můj házeli los.

---

6.

---

Jan 19, 28&29: Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ. Po tomto, seznav Ježíš, že nyní všechno je dokonáno (naplněno), aby bylo naplněno (dokonáno) písmo, řekl: „Žízním.“

skeu/oj e;keito o;xouj mesto,n\ spo,ggon ou=n mesto.n tou/ o;xouj u`ssw,pw| periqe,ntej prosh,negkan aavtou/ tw/| sto,matiA

Byla tam položena nádoba plná octa. Plnou houbu octa yzopem podloživše podali mu k ústům.

---

Žalm 68, 22: καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος Dali mi do jídla žluč, a v žízni mé napojili mne octem.

וַיִּתְּנוּ בְּבִרְוֹתַי רֶאֶשׁ לְלִבְּמִי וַיִּשְׁקִינֵי חֶמְצָא: A dali do mého jídla hlavu, a v žízni mé dali mi pít ocet.

---

7.

---

Jan 19, 36: ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ· ὅστουιν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ. Neboť to se stalo, aby bylo naplněno písmo: Kost nebude mu zlomena.

---

Žalm 33,21: κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὅσα αὐτῶν ἐν ἔξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται Pán zachová (ochrání) všechny kosti jeho, jediná z nich nebude zlomena.

שְׁמֵר כָּל-עֲצָמוֹתָיו: Bude střežit všechny kosti jeho, jediná (jedna) z nich nebude zlomena.

<p><u>Exodus 12,46:</u> ἐν οἰκίᾳ μιᾷ βρωθήσεται καὶ οὐκ ἐξοίσετε ἐκ τῆς οἰκίας τῶν κρεῶν ἔξω καὶ ὅστουν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ</p>	<p>V témž domě bude sněden, a nevynesete ven z domu maso a kost na něm nezlámete.</p>
<p>בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכַל לֹא־תוֹצִיא מִן־הַבַּיִת מִן־הַבָּשָׂר הַזֶּה וְעַצְמוֹ לֹא תִשְׁבְּרוּבוֹ:</p>	<p>V jednom domě bude sněden. Nevynesesh z domu maso ven a kost mu nezlomíš.</p>

## 8.

<p><u>Jan 19,37:</u> καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.</p>	<p>A opět jiné písmo říká (jinde se v písmu říká): Uvidí, do koho bodli.</p>
<p><u>Zacharjáš 12,10:</u> ...καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἄνθ' ὧν κατωρχήσαντο ...</p>	<p>... a podívají se na mne, kterého probodli...</p>
<p>... וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֶת אַשְׁרֵי־דָרְקוֹ...</p>	<p>... a podívají se (povšimnou si) na mne, kterého probodli...</p>

Z uvedených příkladů vidíme následující:

- Většina citací pochází ze žalmů, kde se v „původním znění“ v pravém slova smyslu nejedná o předpovědi vztahující se k mesiánskému věku. Zároveň jsou citace velmi často vytrženy z kontextu žalmu, protože kdyby se mu mělo plně dostát, Ježíšův příběh by nedával smysl.<sup>110</sup>
- Jest otázkou, proč Jan - tento „nežidovský a židovství neznalý“ evangelista - nejen že některé (byť nemnohé) pasáže z Marka zachovává, ale nadto ještě čtyři zcela sám přidává.<sup>111</sup> Samozřejmě dokazováním evangelistova intimního vztahu k židovství ještě nemáme nemáme zaručenu historicitu jím vykreslovaného Ježíše. Nicméně v rámci obecného konsensu, v současném stavu bádání panujícího, totiž že historického Ježíše lze,

<sup>110</sup> Např. žalm 21

<sup>111</sup> Dodd, *Tradition*, str. 36

pokud vůbec někde, zahlédnout pouze prismatem recepce historicky kulturního – tj. veskrze židovského – pozadí, tento „nález“ C. H. Dodda nám do karet zajisté hraje. A byť má Jan starozákonních citací méně než synoptici, na rozdíl od nich, jak jsme ukazovali pracovními překlady, užívá *hebrejské*, nikoliv řecké předlohy (Septuaginty).<sup>112</sup>

Samozřejmě nyní vyvstává otázka: nejsou starozákonní citace spíše důkazem ahistoričnosti pašijního příběhu? Myslím, že tomu tak není – nejvíce právě pro onu svobodomyšlnou selektivnost, s níž evangelisté k citacím přistupují. Krom toho většina z nich se vztahuje k žalmům, z těchto pak většina k žalmům pojednávajícím o utrpení spravedlivého. V Ježíšově době však nebyl židovský kánon ještě ustanoven, čímž Pentateuch stojí jednoznačně nad Proroky, natožpak „Spisy“.<sup>113</sup> Odkazy k této normující normě – Tóře – v evangeliích téměř nenalezneme. Jestliže ona citují žalmy, reflektují tím spíše dobu vlastního vzniku, kdy „kánon“ již zná světlo světa.<sup>114</sup>

Krom toho evangelia – jak má za to, chápu-li a rozvíjím-li jeho intence správným směrem, C. H. Dodd – svým přístupem naopak vůči starozákonním předpovědím manifestují značnou *svobodu*.<sup>115</sup> Jako by se nám snažila naznačit, že „naplnění Zákona“, k němuž se Ježíš hlásí, není vázáno Zákonem. Ti, pro koho je naplňování zákona měřítkem Ježíšovy vykupitelské role, jsou paradoxně spíše jeho pozdější nepřátelé.

A touto úvahou celá naše exegese dostává tematické ospravedlnění: přístup, který Jan v tomto ohledu předvádí a jež jsem se snažil vykreslit, nám oklikou zvyšuje historickou věrohodnost Ježíše pašijního příběhu. Totiž ona Ježíšova svoboda vůči literě zákona zajisté nebylo něco, s čím se mohla prvotní

---

<sup>112</sup> Tamtéž, str. 46

<sup>113</sup> Milan Balabán: *Hebrejské myšlení*. Hermann a synové, Praha 1993

<sup>114</sup> Přidržíme-li se tradičního učení o kanonizaci Tenachu na synodu v Jabne roku 92 n.l.

<sup>115</sup> Dodd, *Tradition*, str. 48

„misie“, orientovaná dovnitř judaismu, chlubit. Proto Jan též některých, dokonce i vlastních, byť vytržených z kontextu, citací užívá. Rozhodně však ne tím způsobem, že by takovýmto výtahem přesvědčil onou problematikou natolik se zabývající farizeje. A byť, jak jsme dokazovali výše, Jan židovské prostředí a Písmo velmi dobře zná, a tedy by se k němu mohl uchýlit pro pomoc, Ježíšův příběh, který zná v dosti autentické podobě též, je mu dražší.

Nyní se postupně zabývejme jednotlivými fázemi pašijního příběhu.

### 3.3.2. „Ustanovení“ (Kapitoly 13-17)

Tato část, sestávající ve většině z dlouhých Ježíšových sebezjevujících monologů, je dogmatickým středobodem celého evangelia<sup>116</sup>. Pašijní příběh, vykazující jinak ve všech čtyřech variantách obdobné schéma, zde Jan zavádí do zcela jiných rovin, než ostatní tři – nejen co se týče Ježíšových slov, ale i činů. Chybí zde zcela (alespoň na první pohled) „Ustanovení Večeře Páně“, je zde ale přítomno Ježíšovo mytí nohou učedníkům, nikde jinde se nevyskytující<sup>117</sup>.

Přesto ale formální schéma zůstává v zásadě podobné: Nejprve se odehraje „ustanovení“ (ať již se jedná o eucharistii či mytí nohou), následuje „potyčka“ s Jidášem, vrcholící jeho odchodem. Teprve když toto pomine, Jan se načas vymaní z okov pašijní tradice (do níž, jak se C. H. Dodd domnívá, byla i tradice o Jidášovi inkorporována dodatečně<sup>118</sup>), a nechává Ježíše dlouze pojednávat základy své dogmatiky.

Než i eucharistická formule, jak ji Synoptici uvádějí (a které se jedna od druhé liší), je pravděpodobně původně svébytný celek, do pašijního corpusu instalován.<sup>119</sup> Pochází nejspíše z velmi starých vrstev orální tradice, protože ji jednak „přebírá“ Pavel<sup>120</sup>, jednak s ní operuje, byť v jiné souvislosti, sám Jan.<sup>121</sup> Avšak Jan zde používá pro „tělo“ výraz σάρξ, zatímco v synoptických ustanoveních je to vždy σῶμα. Tento rozpor je však dle Dodda překonán tím, že obě slova pocházejí z hebrejského בשר, potažmo aramejského ܒܫܪܐ. A

---

<sup>116</sup> Dodd, *Tradition*, str. 52

<sup>117</sup> Cca Jan 13, 1-19

<sup>118</sup> Dodd, *Tradition*, str. 54

<sup>119</sup> Dodd, *Tradition*, str. 59

<sup>120</sup> 1. Kor. 11, 23-25

<sup>121</sup> Jan 6, 51: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσκει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

tehdy, domnívá se Dodd<sup>122</sup>, jsme u pramene nejstarší tradice, u ještě aramejské bohoslužby. Jak Jan, tak Synoptici z této tradice vycházejí, zpracovávajíce ji každý po svém.

„Ustanovení“ v Janovi je přitom, byť jeho dopad pro systematicko teologické, neřkuli prakticko teologické stránce je oproti tomu synoptickému mizivý, mnohem revolučnější. Či, pro tehdejší společnost (a tedy i pro učedníky), provokativnější. Neboť v synoptické verzi Ježíšův čin zůstává spíše v mezích jazyka. Jeho ustanovení je nepřebornou studnicí dogmatických a prakticko-teologických interpretací, učedníky však i dle evangelijních výpovědí nijak ze židle (či ze země) nezvedne.

Oproti tomu Janův Ježíš svým mytím nohou vzbudí u adresátů ohlas značný (v evangeliu demonstrováný Petrem). Není divu: *toto* je čin, jehož povaha čehosi radikálně Nového, této „Nové smlouvy“, je zřejmá i těm rybářům – učedníkům. Převrací totiž demonstrativně hierarchii tehdejší společnosti, kdy mytí nohou bylo v tamnější písčité a prašné oblasti cosi zcela běžného a potřebného, náleželo však výhradně těm nejnižším – otrokům<sup>123</sup>. Zde se zároveň již plně rozeznává ono „bláznovství“ trpícího služebníka, jež končí takměř *otrockou* smrtí – na kříži.<sup>124</sup> Zároveň tím Ježíš učedníkům v kategoriích jejich chápání demonstruje paradox, na němž tímto a tím, co jej čeká, plně participuje: jsa největším, stává se pro druhé nejmenším. A to, v únosné, z podstaty jejich bytí méně extrémní míře, požaduje i od nich.

Zůstává však otázkou: lze v tomto příběhu najít styčné body s možnou historií? Dokazovali jsme již, že obé (jak lámání chleba, přítomno implicitně i v Janovi, tak mytí nohou) nejspíše pochází z předevangelijské tradice, z níž evangelisté na sobě nezávisle (kromě tradiční odvislosti Matouše od Marka)

---

<sup>122</sup> Dodd, *Tradition*, str. 59

<sup>123</sup> Richard Bauckham: *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History and Theology on the Gospel of John*. Grand Rapids, Baker, 2007, str. 192

<sup>124</sup> Tamtéž, str. 194



čerpají. Zároveň ale tento motiv, byť nikde jinde není demonstrován mytím nohou a až v takto pozdní hodině, není nikterak cizí ani synoptikům.<sup>125</sup> Nelze tedy samozřejmě zcela vyloučit eventualitu, že Jan děj zkonstruoval jako svoji ilustraci tématu nejvyšší – nejnižší, které znal ze synoptiků. Zajisté to tak být (ostatně jako cokoliv, co evangelia uvádějí) mohlo. Ale tato samotná eventualita nám nezabrání, abychom příběh jako takový dále považovali za uskutečnitelný, a snažili se to dokázat. Mytí nohou je natolik běžná věc, že právě proto k ní mohl Jan sáhnout jakožto k ilustraci, jež je pochopitelná širokým vrstvám. Je to ale věc natolik běžná, že se zároveň stejně dobře mohla i opravdu odehrát.

---

<sup>125</sup> Mt 18:1-5, Mk 9:33-37, Lk 9:46-48 (Richard Bauckham: *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History and Theology on the Gospel of John*. Grand Rapids, Baker, 2007, str. 200)

### 3.3.3. Zatčení (J 18,1-12)

#### 3.3.3.1. Úvod

Přeskočme nyní ony „halachické“ kapitoly (13,31 – 17), byť ony jsou z hlediska Janovy teologie stěžejní, byť ony jsou k nalezení pouze u něho. My zde však neanalyzujeme v první řadě teologii o sobě, nýbrž hledáme její historické opodstatnění. A tu nám tyto kapitoly příliš nepomohou.<sup>126</sup> Ve vícero detailech této části pašijního příběhu můžeme pozorovat již standardní, byť ne úplně zákonitou odvislost Matouše od Marka, a zároveň některé překvapivé styčné plochy Lukáše s Janem (ale i značné rozdíly)<sup>127</sup>.

Jan, na rozdíl od Synoptiků, neuvádí název getsemanské zahrady, byť nad pochybnost i on má na mysli právě ji.<sup>128</sup> Pro úplnost dodejme, že název zahrady neuvádí ani Lukáš.<sup>129</sup> Ten však je obecně, co se týče uvádění těchto lokálních, semitských názvů, velmi skoupý – nepojmenovává ani Golgotu<sup>130</sup>. Není vyloučené, že Lukáš jména ani nezná, či s nimi neumí zacházet nebo pro něho přinejmenším nejsou důležitá.<sup>131</sup> Jan jméno zahrady neuvádí též, ale téměř jistě z jiných pohnutek, než Lukáš. Těžko jej můžeme podezírat z podobné záměrné přezíravosti či neznalosti, neboť, jak jsme již ukazovali a

---

<sup>126</sup> Až na výše uvedené tvrzení, že přehledně koncipované monology Janova Ježíše, determinující jasněji jeho bytost a poslání, jsou v posledku alespoň po formální stránce věrohodnější, nežli řeči Ježíše synoptického.

<sup>127</sup> Dodd, *Tradition*, str. 65

<sup>128</sup> Tamtéž, str. 67

<sup>129</sup> Byť pro nezasvěceného českého čtenáře mohou být zavádějící názvy ve 22. kapitole Českého Ekumenického Překlada: „Rozhovor cestou do Getsemane“, „Modlitba v Getsemane“. V řeckém originále (ani v jeho textových variacích) název zahrady nenalezneme, taktéž nikoliv ve vlastním textu ČEPu.

<sup>130</sup> Dodd, *Tradition*, 1963, str. 67

<sup>131</sup> Neslouží jeho koncepci zasazení Ježíšova příběhu do velkých dějin, z nichž se tímto stává celosvětové drama dějin spásy. V tomto kontextu je pak důležitější uvádět jména císařů a místodržitelů, nežli nějakých topografických detailů. Stačí přeci vědět, že Ježíšův příběh je plně integrován do týchž časoprostorových souřadnic, v nichž žijeme i my, a proto je důležité zmínit, že se odehrál v Palestině, proto hraje i Jeruzalém svou roli. Ale Getsemane a Golgota? Evangelium má být přece zvěstováno celé oikumené. S apoštoly se ohnisko této misie přesouvá z Jeruzaléma do Říma, čímž symbolicky dobývá svět (Petr Pokorný: *Vznešený*

nadále se o to budeme pokoušet, Jan topografii zná nad ostatní evangelisty dobře. O tom obratem svědčí jeden z těchto údajů, jež Jan opět uvádí sám: totiž že Ježíš šel se svými učedníky „za potok Cedron, kde byla zahrada“.<sup>132</sup> Evangelista v tomto okamžiku neuvádí ani Olivetskou horu, což však, jak ze samotného evangelia vyplývá, nesvědčí o tom, že by tuto lokalitu neznal.<sup>133</sup> Nadto Jan dodává, že „tam byla zahrada“, a že ji znal i Jidáš, „neboť Ježíš tam se svými učedníky často býval“.<sup>134</sup> Absence synoptických topografických údajů a přítomnost jiného, jež Jan nemohl od kteréhokoliv z oněch tří vyčíst, přičemž Jan prokazatelně poukazuje na totéž místo, je dle Dodda nejsilnější oporou této části pašijního příběhu pro tvrzení, že Jan se i zde inspiruje tradicí, která nemá co do činění se synoptiky.<sup>135</sup>

### 3.3.3.2. Jan 18,3 v komparaci se synoptiky

Další aspekt, jehož si je třeba v této části z hlediska historicity povšimnout, je popis těch, již Ježíše přišli zatknout, a jejich ozbrojení. Tyto údaje jsou obsaženy v jediném verši (J 18,3), který si zde proto pracovně přeložme. Obdobně učiníme i u synoptických paralel.

J 18,3:	Mk 14,43:	Mt 26,47:	Lk 22:47:
ὁ οὖν Ἰούδας			

*Theofile. Teologie Lukášova evangelia a skutků apoštolských.* Mlýn, Třebenice, 1998), přičemž jeho občany sotva zajímá, že zahrada, v níž se Spasitel modlil, se jmenovala getsemanská.

<sup>132</sup> Jan 18,1: Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρῶν ὅπου ἦν κήπος, εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. (James H. Charlesworth: *From Old to New: Paradigm Shifts concerning Judaism, the Gospel of John, and the Advent of „Christianity“*. Str. 64)

<sup>133</sup> viz Jan 8,1.

<sup>134</sup> Jan 8,2: πολλαῖς συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.

<sup>135</sup> Dodd, *Tradition*, 1963, str. 68

---

λαβῶν τὴν πείραν

	Καὶ εὐθὺς	Καὶ	
	ἔτι αὐτοῦ	ἔτι αὐτοῦ	Ἔτι αὐτοῦ
	λαλοῦντος	λαλοῦντος	λαλοῦντος
	παραγίνεται	ίδου	ίδου
			ὄχλος,καὶ ὁ
			λεγόμενος
	Ἰούδας εἰς τῶν	Ἰούδας εἰς τῶν	Ἰούδας εἰς τῶν
	δώδεκα	δώδεκα	δώδεκα
		ἦλθεν	προήρχετο
	καὶ μετ' αὐτοῦ	καὶ μετ' αὐτοῦ	αὐτοὺς
	ὄχλος	ὄχλος	
		πολὺς	
	μετὰ μαχαιρῶν	μετὰ μαχαιρῶν	
	καὶ ξύλων	καὶ ξύλων	
καὶ ἐκ τῶν	παρὰ τῶν	ἀπὸ τῶν	
ἀρχιερέων	ἀρχιερέων καὶ	ἀρχιερέων	
	τῶν γραμματέων		
	καὶ τῶν	καὶ	καὶ
	πρεσβυτέρων.	πρεσβυτέρων	
		τοῦ λαοῦ.	
			ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ
			φιλησαὶ αὐτόν.

καὶ ἐκ τῶν  
Φαρισαίων  
ὑπηρέτας ἔρχεται  
ἐκεῖ  
μετὰ φανῶν  
καὶ λαμπάδων  
καὶ ὄπλων.

---

---

A Jidáš			
vzal kohortu			
	A hned,	A	
	ještě když mluvil,	ještě když mluvil,	Ještě když mluvil,
	přicházel	hle	hle
			zástup
			a ten,
			jenž se nazývá
	Jidáš, jeden	Jidáš, jeden	Jidáš, jeden
	z dvanácti,	z dvanácti,	z dvanácti,
		přišel	šel vepředu
		a s ním početný	
	a sním zástup	zástup	
	s meči a klacky.	s meči a klacky	
a od velekněží	od velekněží	od velekněží	
	a zákoníků		
	a starších.	a starších	
		lidu.	
			a přiblížil se
			k Ježíšovi
			a políbil jej.
a farizejů			
služebníky, a			
přišli tam			
s lampami			
a pochodněmi			
a zbraněmi.			

---

V čem se v tomto verši liší Jan od synoptiků?

1. – Jan jako jediný k těm, kteří Ježíše přišli zatknout, připočítává (nad pochybnost římskou) kohortu.
2. – Jan, na rozdíl od ostatních, jejich výzbroj popisuje právě pouze tímto obecným slovem - ὄπλων.
3. – Jediný Jan uvádí, že zástup byl obdařen světly.

Tyto tři aspekty nyní ve světle historického bádání zkoumejme.

### **1) Přítomnost římských vojáků**

Slovo σπειρα , do češtiny přeložené jako kohorta (či oddíl vojáků), může znamenat i pododdíl kohorty, jež čítala 600 mužů.<sup>136</sup> Avšak, domnívá se tamtéž C. H. Dodd, i jakýkoliv pododdíl (čítající řekněme 200 vojáků) by znamenal řádové přecenění Ježíšovy situace – a takový počet by odporoval Jidášově roli, evangelisty vykreslované: být nápomocen dopadnutí Ježíše v co možná největším ústraní a o samotě. Bylo by však příliš krátkozraké pro onu pravděpodobnou nepřesnost<sup>137</sup> zahrnovat obsah této solitérní výpovědi – totiž výpovědi o přítomnosti Římanů již v této fázi, ať už byli zastoupeni v jakémkoliv počtu. Držím se obecně, pokud to objektivní okolnosti bádání jen trochu dovolí, této teze: kterákoliv nenápadná, zasutá zmínka, přiznávající římský podíl v procesu s Ježíšem, je vítaná a je třeba ji brát vážně. Nepřímou úměrností totiž snižuje podíl (a tím i pomyslnou „vinu) „Židů“ v celé věci, což je aspekt i ze systematicky a prakticky teologického hlediska nad období

---

<sup>136</sup> Dodd, *Tradition*, str. 73. Též Raymond E. Brown (The Anchor Bible): *The Gospel According to John (xiii-xxi)*. Doubleday & Company, Inc. New York 1970, str. 807

<sup>137</sup> Ta však dost možná pramení pouze z nepřiliš důkladné evangelistovy obeznámenosti s římskou vojenskou strategií a terminologií (C. H. Dodd: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. The Syndics of the Cambridge University Press, Cambridge, 1963, str. 74). I ona neobeznámenost v této oblasti je však z hlediska námi prosazované teze o veskrze židovském profilu čtvrtého evangelisty dobrým znamením.

vítaný. Mám (v tom se, seč to jde, držím Pinchase Lapida<sup>138</sup>) za to, že evangelia obecně z politických důvodů mají tendenci římský podíl v celé věci, co nejvíc to je únosné, na úkor Židů umenšit. Ale tímto přáním se nemůžeme nechat ovlivnit. Nevíme, zdali a jakou tradicí byl evangelista v tomto údaji ovlivněn. Pouze můžeme s jistotou říci, že synoptici v této chvíli nehrají roli. Navíc zmínka o Římanech jde spíše proti teologickému ladění Janovy zvěsti, jež si obecně ve vztahu k židovství nebere servítky. Můžeme tedy téměř určitě vyloučit teologický záměr.<sup>139</sup> Nadto Jan sám vkládá Pilátovi do úst slova, jež Ježíšovo zatčení kladou na bedra jeho národu, nikoliv Římanům, a Ježíš v tomtéž duchu odpovídá (J 18, 35-36)<sup>140</sup>. Dále je nepravděpodobné, že Římané, byli-li by zatčení přítomni, čímž by na něm manifestovali svůj vlastní zájem (těžko by takto Židům pouze z dobré vůle posloužili), by dále Ježíšův osud ponechali Židům, dále se o věc již nestarajíce, a to až do doby, než by (a to se stále pohybujeme zcela v intencích evangelijní výpovědi) jim byl takřka proti vlastní vůli Ježíš poslán zpět. A dále: pokud Římané již v této chvíli byli svolní participovat na zatčení, museli Ježíše považovat (jak jsme dokazovali v pojednávání o vyčištění chrámu) za nebezpečného *politicky*. Kdyby tomu ale tak bylo, jak je možné, že Ježíšovy nejbližší, kteří tam s ním byli, nechali bez povšimnutí, nadto když jeden z nich se bránil se zbraní v ruce? Takový přístup vůbec neodpovídá tomu, co o římské správě dané kolonie víme.<sup>141</sup> Přes tyto argumenty, které římskou přítomnost zpochybňují, zůstávám jejím zastáncem. Pilátova a Ježíšova slova, jež jim evangelista v 18.kapitole, 35. a 36. verši vkládá do úst, skutečně výpovědi o římské angažovanosti již v tomto bodě

---

<sup>138</sup> Pinchas Lapide: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 1995

<sup>139</sup> Dodd, *Tradition*, str. 74

<sup>140</sup> Keener, str. 1079

<sup>141</sup> Tamtéž, str. 1080

odporují<sup>142</sup>. Je to tedy tvrzení proti tvrzení, přičemž ani jedno z nich se nedá dokázat či vyvrátit<sup>143</sup>. A pak mám za to, že co do historické věrohodnosti je zapotřebí této zmínce přitakat spíše, než obsahu pozdějšího dialogu Ježíše s římským místodržitelem. Ten totiž není protokolem, ale teologií.

## 2) *Výzbroj*

Jan je v tomto bodě, na rozdíl od Marka s Matoušem, nekonkrétní. Neříká ani, jestli zbraně měla celá „kohorta“, či zdali jen někteří. Pokud však má evangelista na mysli kohortu v nepřeneseném slova smyslu (a spíše se kloníme k názoru, že tomu tak je), slušelo by se, aby byli vyzbrojeni všichni. To by ale bylo v rozporu<sup>144</sup> jednak s předešlým průběhem, kdy Ježíšova činnost stěží vyvolávala odezvu v židovských okruzích, natož u Římanů (viz opět chrámová scéna), jednak s evangelisty deklarovaným záměrem Ježíše zatknout co možná nejvíce v tajnosti – již sám o sobě organizovaný přesun stovek římských vojáků by nemohl zůstat nepovšimnut. Nadto římských vojáků v Jeruzalémě nebyl dostatek na to, aby byli schopni vyslat kohortu k zajištění jakéhosi neozbrojeného židovského blouznivce.<sup>145</sup> Údaj o kohortě, sám o sobě veskrze římsky strohý, může zároveň evangelistovi sloužit k manifestaci Ježíšovy velikosti: ona celá, nadto vyzbrojená, byla k Ježíšovu zatčení zapotřebí.<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> Opomineme-li nepříliš pravděpodobnou možnost, že by Jan užíval římské terminologie pro označení jakési paramilitaristické židovské jednotky, soukromé „bezpečnostní agentury“ chrámového establishmentu. (Brown, str. 808)

<sup>143</sup> Brown, *Death*, str. 251

<sup>144</sup> a nesejde zde již prvořadě na tom, bylo-li vojáků 600 či pouze 200, každopádně se jedná o majestátní počet

<sup>145</sup> Brown, *Death*, str. 250

<sup>146</sup> Keener, str. 1080



### 3) *Světla a pochodně*

Obdobně jako u zprávy o výzbroji nevíme, zdali je nesli jen někteří, či všichni. Čistě z praktického hlediska je třeba brát v potaz, že jen těžko mohl každý z vojáků nést po celou dobu v jedné ruce „zbraň“ a v druhé světlo. Dále je logické, že pokud kdosi kohosi jiného hledá v noci v temné zahradě, bude mu světlo užitečným (i po psychologické stránce) společníkem. Proto není třeba brát příliš vážně argument, že raně ubývající úplněk paschální noci pro tento účel postačil<sup>147</sup>. Avšak pokud synoptici o přítomnosti světel mlčí, neznamená to, že ji tím explicitně popírají. Janova zmínka o nich je nicméně dalším detailem, jenž historickou věrohodnost celé scény podepírá.

K tomu je ale zapotřebí nezapomínat, že kdykoliv Jan mluví o světle či o čemkoliv, co se světlem souvisí či jej vydává, musíme zkoumat možné teologické podhoubí oné výpovědi – a nejinak je tomu i zde. Jan může údajem o lucernách vyjadřovat paradox až absurditu počínání všech, kteří ho jdou zatknout (a není, což vyplývá z výčtu těch, kdo výpravu tvoří, rozdíl mezi Židem a nežidem), přičemž mají za to, že pomocí svých světel si mohou posvítit na toho, kdo sám je tím jediným pravým Světlem. A že oni, sami potřebující světla, neboť se pohybují (přeneseně i fakticky) ve tmě, se chtějí tohoto Světla zbavit.<sup>148</sup> Avšak pro tuto možnou alegorii není třeba zavrhnout historicitu zprávy o světlech, kterou rozhodně víc argumentů podporuje, nežli vyvrací (přesněji řečeno nemůžeme uvést nic, co by údaj o lucernách uvážlivěji zpochybňovalo).

---

<sup>147</sup> Brown, str. 809

<sup>148</sup> Keener, str. 1078

### 3.3.3.3. Jidášova role

Ve verších, jež v této fázi pašijního příběhu, kterou jsme pracovně pojmenovali (ve shodě s Českým ekumenickým překladem) jako „Zatčení“, následují výše rozebíraný verš třetí (tedy cca. Verše 4-12), Jan synoptiky ve značné míře opouští.<sup>149</sup> Byť možná (ale není to zdaleka prokazatelné) synoptické předlohy znal, nevychází pouze z nich. Jeho verze obsahuje důležité (byť se většinou jedná o doplňky, na první pohled intenci textu neměnící) údaje, jejichž smysl a význam jsme se pokusili výše nastínit<sup>150</sup>, jiné pak naopak *postrádá*. Z oněch se zaměříme na popis Jidášovy role v jeho interakci s Ježíšem a na skoupost, kterou Janova verze v tomto ohledu v porovnání se třemi zbylými evangelisty vykazuje.

Psal-li jsem výše, že pozoruji v tradici o Jidášovi ono bobtnání, máme zde před sebou pozoruhodný úkaz: Jan, který soudě dle míry demonizace Jidášovy role a osobnosti vykazuje značně pokročilé stadium tohoto procesu, mu zde přisuzuje pozici jednoznačně méně d'ábelskou (byť pro absenci dialogu s Ježíšem i méně osobní), než to činí synoptici. Nedokoná svou „zradu“ tím, že by Ježíše, jak tomu je u synoptiků, políbil, či jej jakkoliv jinak identifikoval. To Ježíš sám použije onu sebezjevující formuli. Co z toho vyplývá?

Že je vysoká pravděpodobnost prezence tradice či pramenu, jenž byl nezávislý na synoptících, jež oni neznali či nepoužili, a jenž je, což dokládá překvapivá Jidášova pasivita, dost možná značně starého data. To se ukázalo již dříve, právě ve vztahu k Jidášovi: obdobně jako Jan neví o polibku, neví také o tom, že by Jidáš byl ke svému činu motivován peněžní odměnou<sup>151</sup>. Tak před nás předstupuje zajímavý paradox: Janův Jidáš je častován ze všech evangelistů vskutku nejd'ábelštějšími přívlastky (satan, d'ábel...), což však je

---

<sup>149</sup> Dodd, *Tradition*, str. 74

<sup>150</sup> potok Cedron, přítomnost římských vojáků, luceren a pochodní, či jméno sluhy, jemuž Petr uťal ucho – tím se budeme zabývat v následující podkapitole

<sup>151</sup> Dodd, *Tradition*, str. 75

v evidentním rozporu s fakticitou jeho činů, které oproti synoptikům (neřkuli Skutkům) onu d'ábelskost vykreslují překvapivě slabě. Tím Jan nechtěně přiznává Jidášovi možnou idealistickou motivaci, spojenou s pochybností, pramenící z lásky k jeho Mistru.

A je tu ještě jedna možnost: Jidášova role je natolik nevýrazná, až není jasné, proč tam vůbec je. A tu se nám nabízí hypotéza (předpokládající však Janovu obeznámenost se synoptickou verzí či přinejmenším s tradicí, z níž vycházejí i oni): čtvrtý evangelista Jidášovu přítomnost uvádí pouze z úcty či povinnosti vůči již zakořeněné tradici, která s Jidášem v této fázi neodmyslitelně počítá. Nadto je Jan ve věci dosazení Jidáše do Getsemane vázán i sám sebou, vykresluje jej doposavad v expresivně d'ábelských obrysech. Zdaleka tedy není vyloučené, že onen nezávislý pramen, k němuž Jan přihlíží, o Jidášově přítomnosti, neřkuli nezbytnosti jeho přítomnosti v celé akci, neví *nic* – a Jan ji tam pouze kostrbatě vsazuje.<sup>152</sup>

#### **3.3.3.4. Scéna s uchem**

Na závěr této kapitoly se věnujme dvou detailům, uvedených v 10.verši 18.kapitoly, které uvádí Jan jako jediný, byť údaj, že „jeden z těch, kdo byli s ním/stáli okolo, napadl veleknězova sluhu a uťal mu (pravé) ucho“, je obsažen v lehkých obměnách i ve všech zbývajících kanonizovaných evangeliích. Janova verze je však oproti ostatním bohatší o dva důležité poznatky:

- Ten, jenž sluhovi uťal ucho, byl Šimon Petr
- Ten sluha se jmenoval Malchos.

---

<sup>152</sup> Brown, str. 810

Je konkretizace obou postav důkazem Janovy hlubší obeznámenosti s tehdejší událostí, či je naopak oporou domněnky, že evangelista, sepisující svůj příběh jako poslední, máje k dispozici synoptické předlohy legendu pouze tímto dále rozvádí?

Shrňme si argumentaci pro oba názory:

Zmínka o Petrovi může absentovat u synoptiků z toho důvodu, že anamnéze onoho příběhu byla ještě živoucí a její aktéři naživu. V této situaci nebylo třeba zasvěceným připomínat, že „tím okolostojícím, jenž ucho uťal“, byl Petr. Z toho důvodu však už nebylo nutné jej jmenovitě zmiňovat, a nebylo to ani žádoucí – zbytečně by tím byl, setrvávaje většinu času v Jeruzalémě, vystavován nebezpečí.<sup>153</sup> Pokud by Jan sepisoval své evangelium později (a přidržíme-li se tradičního výkladu, tak navíc v bezpečné vzdálenosti), nemusel se již bát Petra jako aktéra pojmenovat. V tom případě by ale opět musela platit hypotéza, že tehdejší události znal i odjinud, než ze synoptických předloh. Jako překvapivá se jeví skutečnost, že Jan se při zmínce o Petrovi zachová synoptičtěji, než synoptici – Petrovu impulzivní horkokrevnost a Petrův primát mezi učedníky, jež jinak čtvrtý evangelista redukuje ve prospěch milovaného učedníka, Jan touto scénou, na rozdíl od synoptických verzí, plně manifestuje.

„Z bezpečnostních důvodů“ tedy může být synoptiky zamlčeno, že šlo konkrétně o Petra, přičemž zasvěcení beztak vědí, která bije. Zároveň ale existuje i tato eventualita: nikdo nevěděl, kdo to byl, jenž tenkrát ucho uťal. Že k tomu došlo je zřejmě velmi hluboce vkořeněná vzpomínka, pro tmou a zmatek však aktéři nejsou dohledatelní. A tu by bylo logické, že Jan (přijmeme-li hypotézu, že ze čtyř evangelistů píše jako poslední) tento akt v rámci rozvoje legendy přisuzuje Petrovi, neboť onen krok by zcela v intencích do posavadního popisu jeho charakteru.

To má však několik ale:

---

<sup>153</sup> Keener, str. 1083

- Proč by potom Jan nechal následně Petra Ježíše zapřít?<sup>154</sup>
- Tento postup by dával smysl v případě Petra, nikoliv ale Malchose, jehož pojmenování v tehdejších i současném čtenáři nevzbuzuje žádnou historickou, liturgickou, symbolickou, alegorickou ani typologickou anotaci.<sup>155</sup>
- Není tomu vždy tak, že se anonymním postavám s postupem času připisují známá jména. V evangeliích naopak často sledujeme tendenci opačnou, kdy (většinou u Marka) se příběh týká pojmenovaných (možná právě z důvodu doposud trvající existence jejich a těch, již je znají) osob, zatímco pozdější evangelisté, píšící pro širší okruh a převádějící příběhy do obecnějších, exemplárnějších rovin, jména shledávají jako nezbytná či nežádoucí. Tak tomu je v případě Markova Jaira, jehož Matouš již nejmenuje, Bartimea, jehož potká tentýž osud, a dalších.<sup>156</sup>

### 3.3.3.5 Shrnutí

- Ve fázi pašijního příběhu, pojmenovaném námi jako „Zatčení“, jsou pasáže, jež se nedají vysvětlit závislostí na synoptické tradici, a jež jsme v podkapitolách postupně probírali.
  - Žádná z těchto odlišností není prokazatelně historii blíže, ale *ani dále*, než je tomu v případě synoptické verze. Osobně se přikláním (a snažil jsem se to argumenty podpořit) k názoru, že co do přítomnosti římských vojáků a světel a co do popisu Jidášovy role je Jan historicky autentičtější. Co se týče Petra jakožto toho, jenž uťal sluhovo ucho, argumentace pro a proti věrohodnosti této konkretizace je zhruba vyvážená. To ale neplatí o

---

<sup>154</sup> Keener, str. 1083

<sup>155</sup> Brown, str. 812

<sup>156</sup> Dodd, *Tradition*, 1963, str. 79

pojmenování sluhy, jemuž bylo ucho utřato, k čemuž je těžko nalézt jiný nežli historický důvod. A tím stoupá i věrohodnost druhého jména – Petrova - , obsaženého v tomtéž verši.

### 3.3.4. Výslech před „radou“ (J 18,13-27)

Tuto část pašijního příběhu zkoumejme z dvojího pohledu:

1. – Janův příběh o Petrově zatčení ve své odlišnosti od synoptiků. Vzdalují nás jednotlivosti (jmenovitě učedník, který s Petrem Ježíše následoval, J 18,15), které Jan do této epizody, již zmiňují všechna evangelia, přidává, od historie nebo ji naopak přibližují?
2. – Ježíš před „radou“. Zkoumejme, jestli Janovo intermezzo s Annášem, zmiňované podle jím, je historicky plausibilní.

#### 3.3.4.1. Petr a neznámý učedník

Příběh o Petrově zapření je obsažen s menšími obměnami ve všech čtyřech evangeliích. Všude se Petr ohřívá u ohně a třikrát (byť nikoli vždy stejné osobě) Ježíše zapře. C. H. Dodd má za to, že jde původně o samostatný celek, existující na pašijním příběhu nezávisle. Připojme k tomu pro zajímavost názor Milana Machovce, který se domnívá, že Petrovo zapření, všemi čtyřmi evangelisty v této formě zaznamenáno, je pouze ilustrace zapření jiného řádu. „Kdyby opravdu šlo jenom o onu celkem směšnou epizodu, že Petr neřekl nějaké služebné děvečce, kdo je, bylo by zajisté nadbytečno to připomínat – že to všichni evangelisté pečlivě zaznamenali, to může mít jedině ten smysl, že to v tradici křesťanského podání prvního století překrývalo a do jakési celkem neškodné roviny uvádělo staré zprávy o „zapření“ mnohem, mnohem závažnějším. Jde mimo jakoukoliv pochybnost o zážitek Golgoty, o obtížné vyrovnání se s ním, kdy bylo nebezpečí, že Petrova víra zahyne, zhroutí se, ale kdy se tak nakonec nestalo.“<sup>157</sup>

Ač zde by se dala odvislost všech evangelií od Marka obhájit z celého pašijního příběhu poměrně nejsnadněji, přesto se Dodd kloní k závěru, že

---

<sup>157</sup> Milan Machovec: *Ježíš pro moderního člověka*. Akropolis, Praha 2003

všichni evangelisté příběh o Petrově zatčení inkorporují do pašijí každý sám za sebe.<sup>158</sup>

My se zde nezabývejme porovnáváním, které evangelium je blíže historii v tom, kolikrát zakokrhál kohout či komu přesně kdy Petr co zapřel. To by bylo pro náš účel bezpředmětné. Přesto myslím, že tato epizoda, byť je možná pouze eufemismem jakéhosi mnohem závažnějšího Petrova selhání, v sobě obsahuje zajímavé potenciální styčné plochy s historií – a nejvíc, jak se pokusíme dokázat, právě *u Jana*. Jde o to, kde se scéna odehrává a jak (či s čí pomocí) se tam Petr vůbec dostal. To si nejprve ukažme opět v synopsi:

J 18, 15n:	Mk 14, 54:	Mt 26,58:	Lk 22,54:
Ἦκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής. ὁ δὲ μαθητής ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ καὶ συνεισηλθεν τῷ Ἰησοῦ	καὶ ὁ Πέτρος ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῷ	ὁ δὲ Πέτρος ἠ ἠκολούθει αὐτῷ	Συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως· ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει

<sup>158</sup> Dodd, *Tradition*, str. 84



---

		ἀπὸ μακρόθεν	μακρόθεν.
	ἕως ἔσω εἰς τὴν	ἕως τῆς	
εἰς τὴν αὐλήν	αὐλήν	αὐλῆς	
τοῦ ἀρχιερέως,	τοῦ ἀρχιερέως	τοῦ ἀρχιερέως	
	καὶ	καὶ	
	ἦν συγκαθήμενος	εἰσελθὼν	
		ἔσω ἐκάθητο	
	μετὰ τῶν	μετὰ τῶν	
	ὑπηρετῶν	ὑπηρετῶν	
		ἰδεῖν τὸ τέλος.	
	καὶ θερμαινόμενος		
	πρὸς τὸ φῶς.		

ὁ δὲ Πέτρος  
εἰστήκει πρὸς τῇ  
θύρᾳ ἔξω. ἐξῆλθεν  
οὖν ὁ μαθητῆς ὁ  
ἄλλος  
ὁ γνωστὸς τοῦ  
ἀρχιερέως καὶ  
εἶπεν τῇ θυρωρῷ  
καὶ εἰσήγαγεν  
τὸν πέτρον.

---

Následoval Ježíše

Šimon Petr  
a jiný učedník.  
Ten učedník  
byl znám  
veleknězi,  
a vešel

---

---

spolu s Ježíšem

Chopivše se jej  
vedli jej a  
a přivedli do  
domu  
veleknězova.

	A Petr	Petr	Petr
	jej zpovzdálí	jej zpovzdálí	následoval
	následoval	následoval	z povzdálí.
	až dovnitř,		
do dvora	do dvora	až do dvora	
veleknězova.	veleknězova.	veleknězova.	
		A všed dovnitř	
	Tam seděl	posadil se	
	spolu se sluhy	se sluhy,	
		aby viděl konec.	
	zahřívající se		
	u ohně.		

Petr zůstal u dveří  
vně. Vyšel tedy  
ten jiný učedník  
známý veleknězi  
a promluvil  
s vrátnou  
a zavedl Petra  
dovnitř.

---

Vidíme, že Jan se opět od synoptiků, kteří mluví v tomto případě řečí podobnou, liší. O několik veršů dál děj nakonec dospěje též k Petrovi zahřívajícímu se na nádvoří spolu se sluhy u ohně, ale cesta k tomu je mnohem nesamozřejmější, nežli v synoptické verzi. Jan musí Petrovi pomoci oním tajemným „jiným učedníkem“, který byl znám veleknězi. Nadto je potom jeden z těch, kdož se Petra táží na jeho identitu, sluha příbuzný toho sluhy, jemuž předtím Petr ut'al ucho!<sup>159</sup> (J 18,26). Otázkou pro nás je, proč Jan tyto všechny detaily přidává, pokud pouze reinterpretuje tradici Petrova zapření či opisuje od synoptiků: mají nějaký teologický význam? Nebo se jedná o historickou anamnesi? Odpověď na tyto otázky můžeme hledat nejspíše v identitě onoho učeníka, který šel s Petrem.

V prvním ohledu můžeme spolu s Janem Zlatoušským či Cyrilem Alexandrijským přijít s nabízejícím se vysvětlením: jelikož se jedná o Janovo evangelium, jehož leitmotivem je tajemstvím zastřená identita „milovaného učeníka“, tento učeník, zůstávající taktéž v nevysvětlené anonymitě, je samozřejmě on.<sup>160</sup> To se nedá vyloučit, sám Keener to ale nepovažuje za příliš pravděpodobné z několika důvodů. Předně: proč by jej evangelista nepojmenoval tak, jako to činil vždy jindy, když se o něm zmiňoval – totiž milovaným učedníkem?<sup>161</sup> A jak by tento milovaný učeník docílil známosti s veleknězem, když, dle evangelijní výpovědi, se od Ježíše téměř nehnul? Pravda je, že Jan nechává velkou část svého evangelia odehrát v Jeruzalémě. Tím tento milovaný učeník, jehož počátek neznáme, a tedy jej nemusíme považovat jako ostatní Ježíšovy nejbližší učedníky nezbytně za galilejského, mohl teoreticky pocházet odsud. Tomu by nasvědčoval i fakt, že poprvé se o něm v evangeliu dočítáme až v souvislosti s touto poslední návštěvou

---

<sup>159</sup> Byť zde již Jan z neznámého důvodu neuvádí, co byl uvedl v zahradě: že se ten sluha jmenoval Malchos.

<sup>160</sup> Keener, str. 1090

<sup>161</sup> Keener, str. 1091

Jeruzaléma. Avšak co se týče našeho zájmu, je celkem lhostejno, jestli tímto učedníkem byl právě tento, či jiný, neboť anonymita, jež je na oba evangelistou vržena, rozdíl mezi nimi beztak stírá.

Ptejme se spíše: je možné, že někteří z Ježíšových učedníků byli veleknězi známi, ať už to znamená cokoliv? Z příběhu navíc vyplývá, že nemohlo jít pouze o „známost“ veleknězi: musela jej znát i ona vrátná, či při „promluvě s ní“ (J 18,16) jí musel prokázat svoji (zřejmě nikoliv úplně nevýznamnou) pozici, aby svolila k vpuštění Petra. Záleží také na tom, koho rozumíme pod pojmem μαθητης – zdali pouze někoho z onoho galilejského okruhu „Dvanácti“, či zda jej rozšířeně aplikujeme, jak to někdy mimoděk činí i evangelia, na široký okruh Ježíšových posluchačů, ctitelů, sponzorů etc.

C. H. Dodd uvádí, že by nebylo nijak překvapivé, našel-li by se mezi Ježíšovými učedníky sem tam i někdo z jeruzalémských vysokých kněžských kruhů. Ostatně samotná evangelia, i synoptická, která Ježíšův postoj k Judeji jinak vykreslují velmi nepřátelsky, toto připouštějí - viz Josef z Arimatie (Mt 27,57, Mk 15,43, J 19,38) či Nikodém (J 19,39), nebo Mk 12,28 – 34<sup>162</sup>. To vede Dodda k závěru, že Ježíš tyto judské známosti vskutku měl, a jediný Jan to (např. zde) explicitně zaznamenává. To následně podporuje pozorování, že tento čtvrtý evangelista, umísťuje podstatnou část evangelia do Jeruzaléma a jsa obeznámen (neskonale ve větší míře než synoptici) s jeho rozmanitými dobovými sociálními a topografickými detaily, měl taktéž zprávy o těchto „jižních učednících“, které synoptikům scházejí.<sup>163</sup> A historickou plausibilitu oné solitérní zmínky podporuje i anonymita, v níž evangelista tohoto učenika ponechává – a jeho ryze praktická role. Byť by bylo z hlediska legendotvorné redakce bylo neskonale působivější, kdyby jej Jan identifikoval s někým známějším, či právě s milovaným učedníkem! Ani teologicky tato zmínka

---

<sup>162</sup> Dodd, *Tradition*, 1963, str. 87

<sup>163</sup> Dodd, *Tradition*, 1963, str. 88

Janově koncepci nijak nesvědčí: stěží bychom našli teologický důvod, pro který by se evangelistovi hodilo uvádět, že Ježíš měl „kontakty“ mezi nejvyšším kněžstvem, jež Ježíšovi usilovalo o život a jež reprezentovalo národ, „jehož otec je ďábel“ (J 8,44).

Bultmann se domnívá, že tento anonymní učedník je evangelistova fikce, která vysvětluje, jak se Petrovi povedlo dostat dovnitř.<sup>164</sup> Tím by ale věc činil zbytečně komplikovanější nežli synoptici, kteří žádného takového učedníka nepotřebují. Nadto i kdyby tomu tak bylo, svědčilo by to opět ve prospěch teze o evangelistově orientaci v prostředí: věděl by, že zasvěcenějším čtenářům nemůže namlouvat, že by Petr dovnitř proklouzl sám od sebe.

Závěrem: Nevíme, zdali epizoda o Petrově zapření je historickou reminiscencí. Pokud ano, Janova verze nám podává nejdetailnější popis, jak k ní došlo, přičemž synoptické podání, v němž se Petr nádvoří dostane prostě tak, že „zpovzdálí následuje Ježíše“, nezní příliš uskutečnitelně. Ať však tato epizoda má historický základ či nikoliv, podstatně podporuje tezi o Janově znalosti Jeruzaléma a jeho tamních alternativních zdrojích, jimiž synoptici nedisponují.

#### **3.3.4.2. Annáš a forma výsledku**

Čtvrtý evangelista jako jediný *Annáše* v souvislosti s výsledkem Ježíše zmiňuje. Protože o jeho osobě máme i četné, vcelku důvěryhodné a přesné mimobiblické informace, a jelikož jeho přítomnost Janem zmíněná je motiv veskrze historicko-politický, nikoliv teologický, je pro náš účel prvořadě důležitosti tento údaj zkoumat.

---

<sup>164</sup> Brown, str. 841

Začneme s pracovním překladem 13. verše 18.kapitoly, jenž nás seznamuje s okolností, že Ježíš byl nejprve předveden před Annáše, nikoliv před Kaifáše, který, jak evangelista sám ví, byl v oné době veleknězem (jenž mohl být vždy pouze jeden). K tomu si stejným způsobem ukažme některé ze synoptických paralel.

J 18, 13:	Mk 14, 53:	Mt 26, 57:	Lk 22, 54:
Καὶ	Καὶ		
		Οἱ δὲ κρατήσαντες	Συλλαβόντες
		τὸν Ἰησοῦα	δὲ αὐτὸν
ἤγαγον	ἀπήγαγον	ἀπήγαγον	ἤγαγον
πρὸς Ἄνναν	τὸν Ἰησοῦν		
	πρὸς	πρὸς Καϊάφαν	
			καὶ εἰσήγαγον
	τὸν ἀρχιερέα,	τὸν ἀρχιερέα,	εἰς τὴν οἰκίαν
	καὶ		τοῦ ἀρχιερέως·
	συνέρχονται		
	πάντες οἱ		
	ἀρχιερεῖς		
	καὶ οἱ		
	πρεσβύτεροι		
	καὶ οἱ	ὅπου οἱ	
	γραμματεῖς.	γραμματεῖς	
		καὶ οἱ	
		πρεσβύτεροι	
		συνήχθησαν.	
			ὁ δὲ Πέτρος
			ἤκολούθει

---

μακρόθεν.

πρῶτον·  
ἦν γὰρ πειθερὸς  
τοῦ Καϊάφα,  
ὃς ἦν ἀρχιερεὺς  
τοῦ ἐνιαυτοῦ  
ἐκείνου·

---

A

přivedli jej  
nejprve  
k Annášovi,

neboť byl  
tchánem  
Kaifáše,

A

odvedli Ježíše  
k  
veleknězi,  
a přicházeli  
k němu všichni  
velekněží  
a starší  
a zákoníci.

Zmocnivše se  
Ježíše  
odvedli jej  
ke  
Kaifášovi

veleknězi,  
kde zákoníci

a starší

byli shromážděni.

Chopivše se  
jej  
vedli jej  
a přivedli  
do domu  
velekněžova.

Petr následoval  
z povzdálí.

---

který byl toho  
roku  
veleknězem.

---

Z uvedeného vyplývá nejen již zmíněná skutečnost, že pouze v Janovi je Ježíš předveden před Annáše. Jan také mimochodem uvádí, že Annáš byl Kaifášovým tchánem. Zároveň v Janově podání není Ježíš předveden před synedrium (nikde se zde, v protikladu k synoptikům, nemluví o židovské radě, ale pouze o Annášovi a následně Kaifášovi). Kdyby se jednalo o celé synedrium, byl by hned při prvním výslechu samozřejmě přítomen i Kaifáš.<sup>165</sup> Vidíme zde též, že krom Jana pouze ještě Matouš uvádí Kaifášovo jméno. Lukáš s Markem mluví obecně o veleknězi, přičemž dle Markova podání není (alespoň terminologicky) pojem vyhrazen pouze pro jedinou osobu v příslušný čas.<sup>166</sup> Předpokládejme však, že všichni tři synoptici za velekněze považují Kaifáše.<sup>167</sup>

Tímto úvodem se však dostáváme k situaci, s níž jsme konfrontováni v pašijním příběhu překvapivě často: Jan zprávu o tom, že Ježíš byl předveden před Annáše, nemohl vyčíst ze synoptiků, kteří nadto ono dobově-politické pozadí znají obecně (také pro tuto skutečnost) spíše hůře než Jan. Je tedy opět namístě předpoklad „nezávislého zdroje“ (tedy takového, z něhož nevycházejí

---

<sup>165</sup> Brown, str. 834

<sup>166</sup> To však vyplývá nejspíše z nedostatku pojmů v řečtině. Na rozdíl od hebrejského כהן , vymezeného s absolutní platností pouze pro tento úřad, řecký pojem ἀρχιερός, použije-li se v plurálu, reprezentuje nejvyšší kněžstvo, složené i z bývalých velekněží a jejich rodinných příslušníků. (C. H. Dodd: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. The Syndics of the Cambridge University Press, Cambridge, 1963, str. 94, pozn. pod čarou č.2)

<sup>167</sup> Byť přinejmenším u Marka se nedá doložit, že jeho jméno zná. I kdyby tomu však tak nebylo, na věci to nic nemění: důležité je, že u všech evangelistů, s výjimkou onoho Janova intermezza s Annášem, jež je však na rozdíl od pokračování u Kaifáše popsáno, je tento scénář, kdy Ježíš je nejprve přiveden před velekněze, dodržen.



synoptici), s nímž zde čtvrtý evangelista operuje.<sup>168</sup> A je to i jediné vysvětlení, vezmeme-li opět v potaz vše, co takový pojem může reprezentovat. To je sám o sobě pro historicitu námi analyzovaného evangelia poznatek příznivý, neboť pro nezpochybnitelnou historičnost existence Annášovy již jen zmínka o něm pro svoji přítomnost, odvisle od její uskutečnitelnosti, nabourává onu po staletí drženou a liberální teologií ještě radikalizovanou koncepci Janova evangelia coby evangelia striktně ahistoricky teologicky – duchovního. Tot' však jen první předpoklad, sice nezbytný, pro náš účel však nikoliv postačující. Nás nyní zajímá právě otázka, nakolik je možné, že Jan svou unikátní zprávou o předvedení k Annášovi předkládá „historii o sobě“. Tou se nyní zaobíráme:

Quirinius, jak Josephus zmiňuje ve Starožitnostech, Annáše jmenoval veleknězem v roce 6, Valerius Gratus jej však roku 15 z tohoto úřadu sesadil.<sup>169</sup> Jeho následníkem byl právě Kaifáš. Vůbec není vyloučené, že Annáš se v židovstvu těšil stále velké úctě a neformální autoritě. Jeho moc mohla být fakticky větší, nežli ta současného velekněze.<sup>170</sup> Konečně tuto schizofrenní situaci stvrzuje sám Jan, nazýváje (nejspíše) Annáše v 19. A 22. verši 18. kapitoly najednou *veleknězem* – byť sám výše výslovně říká, že tehdy byl veleknězem Kaifáš. Mohl tím být vyjadřován vzdor vůči římské moci, jež Annáši tento titul, dle židovského práva nezczitelný (Nu 35,25), odňala.<sup>171</sup> Z ortodoxního hlediska tedy skutečným veleknězem zůstával Annáš.<sup>172</sup> A to mohlo mít za následek ono synopticky občas zmatené podání, ze kterého čtenář může nabýt dojmu, že velekněží byli oba (např. Sk 4,6). Není třeba tento náhled odsuzovat, neboť tomu nejspíše do jisté míry v praxi tak opravdu bylo. A právě to vede k situaci, která vyžaduje, aby byl Ježíš předveden nejprve před Annáše, ale poté i před Kaifáše. Annášův „výslech“ však evangelista, na rozdíl

---

<sup>168</sup> Dodd, *Tradition*, str. 92

<sup>169</sup> Keener, str. 1089

<sup>170</sup> Dodd, *Tradition*, 1963, str. 95

<sup>171</sup> Brown, str. 820

od Kaifášova, popisuje. Tak čtvrtý evangelista tuto schizofrenní situaci nejen že nejpřesvědčivěji reflektuje, ale zároveň nás na rozdíl od synoptiků ubezpečuje, že s formálním postavením toho kterého aktéra je obeznámen taktéž.

Co jsme až doposud uvedli tedy znovu pokud ne přímo svědčí, pak tady alespoň nevylučuje, že Ježíš vskutku před Annáše předveden byl. Abychom to však mohli určit s větší jistotou, musíme ještě zkoumat průběh onoho výslechu, jenž opět se synoptiky (byť i ti se ve výpovědích liší, přinejmenším Lukáš od Marka s Matoušem) kontrastuje, a to v zásadě ve dvou aspektech:

1. Použití a míra fyzického násilí vůči Ježíšovi
2. Forma (což v sobě do jisté míry obsahuje i předešlý bod a také počet zastoupených či přítomnost svědků) a obsah výslechu.

Janovo vyprávění podává svědectví o slyšení, které budí dojem, že Annáš o Ježíšovi slyší poprvé, a je mu vcelku lhostejný – pouze se snad snaží dopátrat, zdali Ježíšova osoba a činnost není nevhodná politicky – tedy zdali by kvůli němu nemohly nastat nepříjemnosti s Římany. To, co se odehrává, se dá však těžko – ostatně ani evangelista sám tak nečiní – nazvat výslechem.<sup>173</sup> Na rozdíl od synoptiků se kvůli Ježíšovi neschází synedrium a nejsou předvolávání svědci. Že nejde o výslech napovídá i Ježíšova odpověď, za niž je uhozen do tváře. Výrokem „ἐρώτησον τοὺς ἀκηκόοντας tí ἐλάλησα αὐτοῖς.“ jako by se Ježíš svědků, potažmo regulérního výslechu, naopak dovolával.<sup>174</sup> Slyšení před Annášem, nejvyšším teologickým arbitrem Izraele, je v tomto zdánlivě teologií zcela determinovaném evangeliu teologie úplně prosto! Pohybuje s v rovině faktu, na periferii Annášova zájmu.<sup>175</sup> Toto podání okatě kontrastuje se synoptiky, kde je Ježíš dotazován na svou božskou podstatu, je křivě

---

<sup>172</sup> tamtéž

<sup>173</sup> Keener výslovně říká, že „Slyšení se v Janovi každopádně nedá po technické stránce nazvat výslechem.“ (Keener, str. 1086)

<sup>174</sup> Brown, str. 826

obviňován<sup>176</sup> a pak je úměrně tomu také vášnivě bit. Ostatně míru fyzického násilí, již židovská rada na Ježíši dopouští, si opět demonstrujeme ve vzájemné komparaci evangelijních výpovědí (zvýrazněná slova jsou ta, jež jsou použita ve více než jedné verzi):

J 18, 22:	Mk 14,65:	Mt 26,67n:	Lk 22,63:
ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος εἰς παρεστηκῶς τῶν ὑπηρετῶν ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ εἰπών· οὕτως ἀποκρίνη τῷ ἀρχιερεῖ;	Καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ Περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ ρόσωπον καὶ Κολαφίζειν αὐτὸν καὶ λέγειν αὐτῷ· προφήτευσον, αὐτῷ· προφήτευσον, αἱ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.	Τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάφισαν αὐτόν, οἱ δὲ ἐράπισαν λέγοντες· προφήτευσον ἡμῖν, κριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσις σε;	Καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτὸν ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες,
Když toto řekl, jeden z přítomných sluhů <b>dal facku v tvář</b> Ježíšovu řka: „Takhle odpovídáš	A začali někteří na něho <b>plivat</b> a zakrývat mu tvář a <b>bít jej pěstmi</b> , a říkat mu: <b>„Prorokuj!“</b> , a sluhové mu	Pak <b>plivali</b> na jeho tvář a <b>bili jej pěstmi</b> a dávali pohlavky říkající: <b>„Prorokuj</b> nám, Kriste, kdo je ten,	A muži, kteří jej drželi, uráželi jej bijíce jej.

<sup>175</sup> Dodd, *Tradition*, str. 92

<sup>176</sup> Zároveň však všechna obvinění, jež jsou (především u Matouše) v synoptické verzi výsledku proti Ježíšovi vznášena, Jan zná a reflektuje je coby potenciální svědectví proti Ježíšovi v dřívějších stádiích svého evangelia.

---

veleknězi?“ **dávali facky do** který tě uhodil!“  
**tváře.**

---

Ač ze synopse vyplývá shoda Marka s Janem v ráně do tváře, okolnosti jsou natolik odlišné, že z ní není třeba vyvozovat důsledky. Rána, kterou Ježíš utřel od sluhy v Janovi, je spíše než jeho hanobením ochranou vážnosti úřadu velekněze, jež Ježíš, alespoň dle mínění sluhy, znevažuje. Tento úřad a úcta k němu jsou, jak již bylo řečeno, zakotveny v Zákoně (Ex 22, 27)<sup>177</sup>, ke kterému se Ježíš hlásí taktéž. V odpovědi na ránu do tváře jako by se Ježíš dovolával téhož verše, jež sluhu k útoku vedl.<sup>178</sup> Z toho však vyplývá, že ona rána do tváře je naprosto jiného řádu, nežli fyzická a psychická potupa, která se na Ježíše v lehkých obměnách snáší v synoptické verzi výslechu před radou. Právě pro onu potupu, jež se na Ježíše v synoptické verzi (především u Marka a Matouše) snáší a pro teologické otázky má R. E. Brown, ve shodě s Bultmannem a Dibelielem za to, že celé toto svědectví je až výplodem pozdější, christologicky orientované redakce.<sup>179</sup> Tím, že Ježíše bijí a ponižují, naplňují starozákonní proroctví trpícího služebníka. Do tohoto schématu zapadá taktéž Ježíšovo synoptické mlčení (Iz 53,7). Někteří se domnívají, že Jan má pro absenci scén Ježíše fyzicky napadajících důvod taktéž teologický: bitý Ježíš by nekonvenoval vysoké christologii, jíž jinak evangelista (aniž bychom se nyní pouštěli do polemiky s touto tezí) zvěstuje. Pokud by tomu tak ale bylo, domnívá se Brown, Ježíš by nemohl být ponižován ani následně Římany (a dovedeme-li tuto myšlenku do důsledků, nemohl by být ani ukřižován).<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> לֹא תִקְלֹל וְלֹא תִשָּׁא בְעַמּוּדָא לֹא תִאָּר (Nebudeš zlořečit Bohu ani nebudeš proklínat předáka ve svém lidu. – ČEP)

<sup>178</sup> Brown, str. 827

<sup>179</sup> Brown, str. 833

<sup>180</sup> Brown, str. 836

Synoptickou verzi výslechu zpochybňuje i dřívější průběh oněch evangelií: jak mohl být Ježíš takto obeznámeně vyslýchán, kde se najednou našlo tolik lidí proti němu svědčících, působil-li, jak evangelia svědčí, až doposud pouze v Galileji? Uvedl-li by v této podobě slyšení Jan (což nedělá), bylo by to plausibilnější, neboť jeho Ježíš v Jeruzalémě, jak on sám nyní říká, pobýval často a „veřejně učil v synagoze a v chrámě“ (J 18,20).

To vede i Raymonda Browna k závěru, že není žádný důvod Janovo podání co se týče historické věrohodnosti zavrhnout, přičemž evangelijní verze se dají i vcelku nenásilně synchronizovat.

#### **3.3.4.3. Shrnutí**

- Synoptické (především Markovo a v návaznosti na ně Matoušovo) líčení výslechu je prostoupeno teologickým záměrem vylíčit Ježíše jakožto Písmem předpověděného mlčícího, trpícího služebníka, proroka, jenž je bit. V míře větší, než Jan. Historicky použitelný je pouze údaj (který navíc má pouze Matouš, ve shodě s Janem či Flaviem), že Ježíš byl předveden před synedrium v čele s Kaifášem, tehdejším veleknězem.
- Janovo podání naopak teologickou determinaci téměř úplně postrádá. Nadto historicky velmi přesvědčivě zmiňuje Annášovu fakticky přetrvávající moc, kterou dosvědčuje tím, že jej posléze mimoděk nazve veleknězem, ač výše uvádí, že jím byl Kaifáš. Spojuje se nám tedy zde několik faktorů, které historickou věrohodnost umocňují. Že tomu bylo takto fakticky dokázat nejde. Z výpovědí, jež nám jsou o této fázi k dispozici (tj. čtyři evangelia), však máme pádný důvod Jana považovat za historicky nejplausibilnějšího.

- Proces před veleradou, jak jej podávají Marek s Matoušem, je karikaturou téměř „všeho, co spolehlivě víme o židovském procesním řádu“.<sup>181</sup> Janovi tedy slouží ke cti (a historické věrohodnosti), že se zmínku o konání procesu – spolu s Lukášem – „ostýchá třeba jen zčásti převzít do svého evangelia“.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Pinchas Lapide: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1995, str. 61

<sup>182</sup> Tamtéž, str. 62

### 3.3.5. Výslech před Pilátem

#### 3.3.5.1. Úvod

Minulá kapitola nás postavila před závěr, že historická plausibilita „výslechu před radou“ je velmi kontroverzní. V kapitole, kterou budeme zkoumat nyní, a již náš exkurs zakončíme, jsme na tom na jednu stranu o něco lépe, na stranu druhou však hůře: že Ježíš byl „odsouzen“ Římany (a nejspíš v tom z podstaty věci vskutku hrál roli i Pilát) a následně ukřižován jsou fakta, jež není, vycházejíce z obecného konsensu, třeba zpochybňovat.<sup>183</sup> Zároveň je to ale vesměs jediné, co je možné z výpovědí všech evangelistů označit za historicky věrohodné. Vše ostatní má do historické plausibility více či méně daleko – až na několik roztroušených poznámek, z nichž většina se nachází u Jana, a na něž se záhy zaměříme. K této fázi Ježíšova procesu však je třeba přistupovat s největší obezřetností a jistou mírou skepse – nikoliv proto, že by snad byla méně plausibilní než ty, jež budou následovat, a snad ani ne výrazně méně než ty části křížové cesty, jež jí předcházely. Výslech před Pilátem si však nárokuje větší historickou věrohodnost než ostatní jaksi ze své podstaty: zmiňuje totiž „proces“ s Ježíšem, jenž je veden Římany, tedy světovou velmocí, která Judsko té doby vskutku okupovala, a nadto mužem, jehož hodnost a jméno evangelia uvádějí, a tato pak se vskutku shodují s „objektivními dějinami“. Přesto však, odhlédneme-li od těchto průsečíků, je téměř vše další pramálo věrohodné. Jan se ve svém líčení této části pašijního příběhu se synoptiky shoduje více, než v jiných částech. Naším úkolem není vyvracet věrohodnost těch údajů, které zaznamenávají všichni evangelisté. Přesto však několik aspektů, jež evangelijní výpovědi obsahují a jež plausibilní být dost dobře *nemohou* (už jen z toho důvodu, že jednotlivé evangelijní výpovědi často říkají věci, které si jedna s druhou protirečí), na tomto místě

---

<sup>183</sup> Keener, str. 1104

uved'me; v jejich světle totiž spíše doceníme možnou věrohodnost těch údajů, které nám předkládá Jan sám:

Jak je například možné, že je Pilát všemi evangelisty představován jako Ježíšův přítel, hloubavý stoik, který mu rozumí neskonale lépe, než jeho vlastní národ? To naprosto odporuje všem oněm „makrohistorickým“ zprávám, které se jinak o Pilátovi zachovaly, jež svědčí naopak o jeho brutalitě a cynismu, s nimiž Judeu „spravoval“,<sup>184</sup> a které způsobily, že samotní Židé si na něho u císaře Tiberia stěžovali „jak týral, sužoval a okrádal lid, jak nechával občany popravovat bez soudního řízení“<sup>185</sup> – a z podobných důvodů byl také roku 36 zbaven úřadu. Rabínská literatura jej navíc nazývá „Hamanem“<sup>186</sup>. Nadto osud, který stihl Ježíše, nebyl nikterak ojedinělý: „Pilát za deset let svého úřadování dal podle konzervativního odhadu ukřižovat kolem šesti tisíc Židů – některé po krátkém procesu, většinu na základě bleskového vojenského rozsudku a zbytek zcela bez soudu, jak z první ruky hlásí Filón Alexandrijský.“<sup>187</sup> Na to vše se dá – v intencích teologie – namítnout, že zde byl přeci Pilát konfrontován s člověkem „zcela jiného řádu“. Není tedy divu, že toto setkání vedlo nějaké formě jeho „obrácení“, manifestovaného v přístupu, který vůči Ježíšovi zaujal, a který byl s jeho doposavadním chováním v rozporu. Nicméně v tomto případě mám za to, že ani teologická argumentace celkovou věrohodnost zprávy nepodepře.

Dále: ve všech čtyřech evangeliích Pilát pokládá Ježíšovi otázku, zdali je „králem Židů“ (Mt 27,11, Mk 15,2, Lk 23,3, J 18,33). Toto Ježíšovo pojmenování, které se mu stává obviněním, se s předešlými Ježíšovými tituly neshoduje – nevyskytuje se ani u „výslechu před radou“. Protože jej však zmiňují všechna evangelia, a protože takovéto obvinění by bylo v intencích

---

<sup>184</sup> Tamtéž, str. 1103

<sup>185</sup> Pinchas Lapide: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1995, str. 72

<sup>186</sup> Tamtéž



římského práva, můžeme se s přijatelnou mírou pravděpodobnosti domnívat, že ono obvinění vsutku pro Piláta hrálo roli, a že v něm se setkáváme s historií.<sup>188</sup> Zároveň, domnívá se R. Brown, je ona otázka nejstarším komponentem křesťanské tradice této části pašijního příběhu.<sup>189</sup> Takovéto obvinění však jednoznačně prokazuje „politický charakter obžaloby – „Titul „král Židů“ nemohl pro římské úřady znamenat nic jiného než opovážlivé prisvojování panovnického titulu a tím urážku císařova majestátu a vzpouru proti římské vládě – tedy politický zločin par excellence.“<sup>190</sup> A tehdy Pilát, toto zjistiv, již Ježíše na kříž poslat *musel*.<sup>191</sup> Je tedy zcela nepochopitelné, že se ve všech evangeliích Ježíše zastává, říká dokonce, že jej neshledává na žádný způsob vinným. Proč? Poznamenejme zde ještě (zaměříme se na to níže), že Jan jediný tento rozpor – urážku majestátu z Ježíšova titulu vyplývající a Pilátovu vstřícnou reakci - alespoň naznačuje (J 19,12)<sup>192</sup>.

A ještě: všechna evangelia také zmiňují intermezzo s Barabášem, všechna na různý způsob svědčí, že byl ve vězení pro jakousi „vzpouru ve městě“, či že byl „vzbouřenec“. Proč ale Pilát výběr zužuje pouze na Ježíše a Barabáše, když nepochybně, jak ze samotných evangelií vyplývá, disponoval neskonale více vězni? Onen „zvyk“ propouštět v den svátku jednoho vězně je rovněž velmi nejasný – víme však, že římské ani židovské právo o něm nic neví.<sup>193</sup> A nadto: proč by měl dávat Pilát vybrat okupovanému národu (již toto

---

<sup>187</sup> Tamtéž, str. 73

<sup>188</sup> Keener, str. 1111

<sup>189</sup> Brown, *Death*, str. 719

<sup>190</sup> Pinchas Lapide: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1995, str. 75-76

<sup>191</sup> Keener, str. 1112. Též Brown, *Death*, str. 716

<sup>192</sup> Brown, *Death*, str. 719

<sup>193</sup> Pinchas Lapide: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1995, str. 82

se jeví jako nesmysl) mezi omilostněním Barabáše a *omilostněním* Ježíše, shledal-li okamžik před tím Ježíše nevinným?<sup>194</sup>

Shrňme si nyní, v čem se všechna evangelia shodují<sup>195</sup>:

- Pilátova otázka: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων?
- Jeho reakce na víceméně kladnou Ježíšovu odpověď: ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.
- Barabáš
- Tupení Ježíšovo římskými vojáky

Nyní označme ona místa, v nichž se Jan od synoptiků liší. V následujících podkapitolách u každého z nich zkoumejme, nakolik jsou historicky plausibilní:

- Gabbatha (J 19,13)
- Datace příběhu (Ježíše před Piláta přivedli „časně zrána (J 18,28), a celé se to událo o den dříve, nežli mají za to synoptici (J 19,14)
- Jediný Jan reflektuje v omezené míře skutečnost, že Ježíšův soud a poprava je v první řadě politikum (J 19,12)

### 3.3.5.2. Gabbatha

Evangelia uvádějí, že Ježíš byl předveden k Pilátovi „do místodržitelského paláce“, praetoria. Nevíme přesně, co se v Jeruzalémě místodržitelským palácem označovalo (centrem římské administrace, kde Pilát nejčastěji pobýval, byla Caesarea<sup>196</sup>). Můžeme však (v tom se dostupná literatura vesměs shoduje) výběr míst, jež pro tento účel přicházela v úvahu,

---

<sup>194</sup> Pinchas Lapide: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1995, str. 83

<sup>195</sup> Dodd, *Tradition*, str. 99-102

<sup>196</sup> Brown, *Death*, str. 706

zúžit na dvě: pevnost Antonia, nacházející se na severozápadním okraji chrámového okrsku, a „králův palác“ v západní části města, postaven a původně obýván Herodem velkým. Nachází se sice dále od chrámového okrsku nežli Antonia<sup>197</sup>, ale zato na nejvyšším městě uvnitř městských zdí.<sup>198</sup> Druhá možnost se dle Browna jeví jako pravděpodobnější (a podporuje to i evangelista Marek, když zástup k Pilátovi „vystupuje“<sup>199</sup>)<sup>200</sup>. Navíc Josephus Flavius v souvislosti s Antonií nikdy kamenné dláždění nezmiňuje, s palácem však opakovaně.<sup>201</sup> Tyto argumenty (spolu s tím, že Římané – dle obecného zvyku okupantů – vždy měli tendenci pro svého „protektora“ zabrat nejhonosnější místo v pokořeném městě, nejlépe to, kde sídlil doposud místní vladař<sup>202</sup>) vcelku logicky podporují tezi, že Pilát sídlil v královském paláci, a že právě tam se konal „proces s Ježíšem“.

C. H. Dodd, jehož v naší práci sledujeme především, však argumentuje pro druhou variantu – Antonii.<sup>203</sup> Právě v místech, kde se pevnost nacházela, bylo totiž ono kamenné dláždění, utvořené z velkých kamenných bloků, vykopáno.<sup>204</sup> Těž pro toto místo dle Dodda svědčí hebrejský kořen slova מַגְדָּל : מ ג ל , znamenající „vysoký“ či „vyčnívající“ – což by odpovídalo faktu, že Antonia byla umístěna na pokraji chrámového okrsku, přičemž nad něho vyčnívala.<sup>205</sup> Stejná logika se dá ale uplatnit i ohledně královského paláce, který nadto vyčníval nad celým Jeruzalémem. Nicméně i Dodd má za to, že právě v původním paláci Heroda velkého Pilát sídlil. Mohl se však, domnívá se, zmocnit více míst Jeruzalémě, kam se čas od času uchýloval, mezi těmito i

---

<sup>197</sup> Keener, str. 1099

<sup>198</sup> Brown, *Death*, str. 706-707

<sup>199</sup> καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς

<sup>200</sup> Brown, *Death*, str. 708

<sup>201</sup> Brown, *Death*, str. 709

<sup>202</sup> Brown, *Death*, str. 706

<sup>203</sup> Dodd, *Tradition*, str. 108. Těž Pinchas Lapide: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1995, str. 88

<sup>204</sup> tamtéž

<sup>205</sup> tamtéž

Antonie, přičemž pojem „místodržitelského paláce“ mohl být vztažen na všechny současně. Nemůžeme ale vyloučit ani eventualitu, že se časem podaří vykopat podobné dláždění i v okolí Herodova paláce.<sup>206</sup>

At' je námi analyzované místo nakonec kdekoliv, nemáme důvodu domnívat se, že by Jan ve třináctém verši užil řeckého a hebrejského názvu z důvodů jiných, nežli „faktických“. Ve vyprávění, jež je jinak silně prostoupeno teologickým záměrem, tato zmínka nehraje žádnou alegorickou či jinou roli. Samozřejmě na jejím základě nemůžeme rekonstruovat, *jak* tedy „dopřavdy“ proces probíhal. Její přítomnost však zvětšuje věrohodnost toho, že Ježíš před Pilátem v praetoriu skutečně stanul. A takto povzbudivá zmínka je symbolicky k nalezení pouze v Janovi.

### 3.3.5.3. Datace

Tato podkapitola se zabývá údajem, v němž se Jan se synoptiky rozchází: totiž zda se výslech před Pilátem – a následně též Ježíšovo ukřižování – odehrálo v předvečer hodů beránka 14. nisanu (tak Jan), či den poté (synoptici). Nadto k Ježíšovu křižování dle Jana dochází v poledne, zatímco u Marka již v devět hodin ráno. Umírá pak ve tři hodiny odpoledne. Obratem dodejme, že *obě* zprávy jsou zároveň veskrze prodchnuty teologií<sup>207</sup>:

- Synoptická verze, v níž Ježíš 14.nisanu večer sám slaví ještě s učedníky hod beránka, tímto symbolizuje nový význam, který jí Ježíš svou „novou smlouvou“ přisuzuje.
- Jan tím, že nechává Ježíše zemřít již v „předvečer velkého svátku“ ztotožňuje Ježíše s tím novým, pravým a konečným beránkem, obětovaným absolutně.

---

<sup>206</sup> Dodd, *Tradition*, str. 109

<sup>207</sup> Keener, str. 1100

Zde skončit by však bylo příliš úzkoprsé. Samozřejmě, že jde o zvěst v první řadě teologickou. Avšak Ježíš sám dost možná dataci svých činů, jsa věren onomu kategorickému  $\delta\epsilon\iota$ , vědomě synchronizoval s teologií. Jeho ukřižování *někdy v těchto dnech* taktéž není zapotřebí povážlivěji zpochybňovat. Víme tedy, že ač obě zprávy jsou prvořadě teologické, neznamená to, že by v jeden z oněch dvou dnů Ježíš nemohl zároveň být doopravdy Pilátem odsouzen a ukřižován; ba co více, jeví se to jako pravděpodobné. Zároveň seznejme, že historickou „pravdu“ má v této otázce pouze jedna verze. Žádný z pokusů o jejich synchronizaci (např. že z jakéhosi důvodu Ježíš se svými učedníky hod beránka v synoptické verzi slavil o den dříve<sup>208</sup>, či že Ježíš se spolu s učedníky řídil kumránským kalendářem, v němž hod beránka připadal na 13.nisan<sup>209</sup>) nezní historicky příliš přesvědčivě.

Pokud by Jan skutečně své vyprávění podřizoval v první řadě výše zmíněnému teologickému záměru, proč by poté uváděl, že Ježíš zemřel již v poledne, a nikoliv až za soumraku<sup>210</sup>, či alespoň, jak uvádí paradoxně Marek, ve tři hodiny odpoledne, kdy se začínají zabíjet beránci?<sup>211</sup> To nás nutí zamyslet se nad tím, zdali symboliku datace Janova ukřižování nepřisuzujeme evangelistovi neprávem: při bližším ohledání totiž k tomuto čtenáře jakkoliv nenabádá, sám Ježíše s paschální obětí nikterak neztotožňuje<sup>212,213</sup>

Nadto Janova verze je podepřena i jednou mimobiblickou zmínkou, dále pak starou tradicí východní církve, jež dosahuje, jak se domnívá Dodd, do doby Ježíšovi méně vzdálené, než všechna evangelia. Na rozdíl od synoptiků, kteří se čehokoliv podobného pro podporu své verze dovolávat nemohou:

---

<sup>208</sup> Dodd, *Tradition*, str. 112

<sup>209</sup> Keener, str. 1102

<sup>210</sup> Dodd, *Tradition*, str. 109

<sup>211</sup> Keener, str. 1131

<sup>212</sup> Vyjma ztotožňování Ježíše s „beránkem Božím“ (J 1,29, J 1,36)

<sup>213</sup> Dodd, *Tradition*, str. 110

V Baraitě (Bab. Sanhedrin 43b) se říká, že Ježíš byl ukřižován v předvečer hodů beránka – „בערב הפסח תלאוהו לישו“.<sup>214</sup> Tento zdroj těžko můžeme podezřívat z teologického zkreslení. A tuto tradici také od počátku vyznávala východní část církve, kvůli čemuž se již roku 155 dostala do sporu s Římem. Protagonista „východní cesty“ byl (zřejmě na sklonku svého života) Polycarp, odvolávající se k „tradici milovaného učedníka“, k tradici, jež předcházela Janovo evangelium.<sup>215</sup> Z toho se dá usuzovat, že Jan zde opět vychází z tradice, která na synoptických není závislá, a která je nadto podepřena i externími zdroji. A ještě jeden aspekt pro jeho verzi svědčí: totiž jím vykreslená tendence, aby se celá věc co možná rychle a brzy, ještě před svátky, stihla. Tendence naznačovaná v průběhu všech evangelíí, v reakci na rostoucí Ježíšovu popularitu.

To vše však samozřejmě nevylučuje ani synoptickou verzi. Pouze, chceme-li být spravedliví, je namístě doznat, že Jan je v dataci v rámci dostupných informací věrohodnější.

#### **3.3.5.4. Politický proces**

Poslední aspekt, u něhož se pozastavme, se týká průběhu procesu. Ten se, jak bylo zmíněno dříve, řídí u všech evangelistů vesměs obdobným scénářem. Máme však za to, že Jan (přes antijudaistický osten, který se příběhu samozřejmě nedá odepřít) si je více vědom politického ladění procesu - a politické obvinění může totiž být jediné pro Piláta relevantní, náboženské

---

<sup>214</sup> tamtéž

<sup>215</sup> tamtéž

spory ho nezajímají<sup>216</sup> – už jen tím, že pojem „král židů“ užívá dvanáctkrát! Marek šestkrát, dva zbývající pak pouze čtyřikrát.<sup>217</sup> Z Jana (a ostatně i ze všech ostatních evangelií) vyplývá jednoznačně, že Ježíš byl odsouzen Římany, a tedy z politických důvodů. *Toto* však raná církev nemohla, ve své snaze o sebelegitimizaci v očích impéria, potřebovat. Proto synoptici pojem krále židů příliš nevyzdvihují, proto jej relativizují (byť totéž činí do jisté míry i ježíš Janův). A není divu: vždyť Marek psal své evangelium „takřka ve stínu císařova paláce“.<sup>218</sup> V Janovi je naopak – ohlédnuvše nyní zcela od obsahu – proces s Pilátem co do formy velmi obsáhlý, částečně též na úkor židovské části procesu, kterou naopak vyzdvihují synoptici. A tato – Janova - proporce zřejmě věrohodněji vykresluje tehdejší skutečnou situaci.<sup>219</sup>

C. H. Dodd má za to, že atmosféra, kterou v průběhu procesu Jan vykresluje, je z evangelií nejvěrnější reminiscencí tehdejší doby. Doby před pádem Chrámu, doby kdy pojem „židovského krále“ jak mezi Římany, tak ještě více mezi Židy, vyvolával obrovské emoce. Neboť on evokoval ještě žijící, třímající naději – politickou naději -, že onen „král židů“ vysvobodí svůj národ z římského jařma. Jedině velmi stará tradice, má za to Dodd, může onu naději, jež lid strhávala k opakujícím se vzpourám, propůjčujíc hlas nejružnějším mesiášům, takto věrohodně ve vyprávění zachytit. A to vede autora k závěru, že Jan, byť se jeho scénář se synoptiky z velké části shoduje, vychází z vlastní, značně původní tradice.<sup>220</sup>

Židé nadto Pilátovi vyhrožují, že jestliže Ježíše propustí, není již císařův přítel (J 19,12). To může být taktéž hodnověrnou připomínkou, že Pilát to měl u císaře už v té době pro své metody při správě provincie značně

---

<sup>216</sup> Pinchas Lapide: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1995, str. 76

<sup>217</sup> Dodd, *Tradition*, 1963, str. 112

<sup>218</sup> Tamtéž, str. 115

<sup>219</sup> Tamtéž, str. 118

<sup>220</sup> Dodd, *Tradition*, str. 120

„nahnuté“. A jeho judská éra skutečně skončila tím, že byl pro stížnosti ze svého postu urychleně odvolán.<sup>221</sup> Paradoxně se však jeví pravděpodobnější<sup>222</sup>, že Židé prosili o Ježíšovo *propuštění*: hrozili Pilátovi, že pokud dá Ježíše popravít jakožto dalšího z tisíců jejich bratrů, které poslal na kříž, tehdy svou pravomoc opět zneužívá - a není již přítel císařův.<sup>223</sup>

Podobně se k otázce historicity Ježíšova výsledku před Pilátem staví Brown: při vší teologii, píše, zůstává Janův záznam soudu nejlogičtější a nejsrozumitelnější. Jediný Jan věrohodně vysvětluje, proč byl Ježíš před Piláta předveden a proč jej Pilát dal ukřižovat. Stejně tak je Janova datace Ježíšova soudu a ukřižování plausibilnější, nežli ta synoptická.<sup>224</sup>

---

<sup>221</sup> tamtéž

<sup>222</sup> či alespoň mne je onen výklad neskonale bližší, opouštěje již pozvolna pozici nestranného badatele

<sup>223</sup> Pinchas Lapide: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1995, str. 84

<sup>224</sup> Brown, str. 861



## Závěr

Jsou ještě zajisté mnohá další místa v Janově evangeliu, jež by naše zkoumání snesla. Mohli bychom dále analyzovat pašijní příběh: například zkoumat, nakolik je věrohodné, že u Ježíšova pohřbu v Janovi asistuje též Nikodém (J 19,39), přičemž bychom se mohli zaměřit na to, zdali Nikodém „skutečně existoval“. Též bychom se mohli věnovat komparaci evangelijních tradic setkání se Vzkříšeným. Nicméně domnívám se, že tyto části evangelií *takto* zkoumat by bylo vcelku plané, až nemístné. Ježíšova pozemská pouť si sama v evangeliích do jisté míry nárokuje být zároveň historií, historií oné inkarnace – a tím je tam náš úmysl ospravedlněn. Totéž se však určitě nedá říci o evangelijních popisech toho, jak svět Ježíše zakoušel po jeho vzkříšení (vyvýšení či zmrtvýchvstání). Spokojme se tedy s tím, že jsme v předešlé kapitole poukázali na otázku datace oné události.

Náš exkurs zajisté neměl v úmyslu tvrdit, že celkově je Jan historii nakonec blíže, než synoptici - to jsem v počátcích považoval za zcela absurdní představu. Nyní se mi už ani toto nejeví tak samozřejmým. Projděme si popořadě tradiční argumenty, jež proti historicitě čtvrtého evangelia svědčí:

Například lze Jana co do historické věrohodnosti odsoudit skrze poukázání na jeho determinaci řeckým pojmoslovím, na helénistickou abstrakci, často hraničící s gnosí. Tento argument je však relativizovatelný jednak poukázáním na četné údaje, jež má pouze Jan a jež svědčí o velmi dobré znalosti prostředí (přičemž většinou to vypadá, jako by to Jan považoval za samozřejmost, kterou není třeba zvláště vyzdvihovat), a jednak na to, co jsme zde taktéž probírali: recepce řeckého pojmosloví neznámá, že autor je neznalý „hebrejského myšlení“. Spíše naopak: tím hebrejské myšlení oné doby, jež byla (samozřejmě ve větší míře v Jeruzalémě, než okolo Genezaretského jezera) helénismem hluboce prodchnuta, věrohodně reflektuje.

Dále je možné nařknout Janova Ježíše co do jeho projevu: jak co do formy (dlouhé, sebezjevující monology), tak samozřejmě i co do obsahu. Formální stránku jsme zde probírali, dospěvše k názoru, že zdaleka až tak nesmyslná není (kap. 3.1.4). Co se týče obsahu, tam samozřejmě synoptikům musíme dát přednost. Ježíšovy sebezjevující výroky skutečně moc nekonvenují hebrejskému eschatologicky, prorocky laděnému myšlení. Ale i zde věc není úplně černobílá. Pomozme si ještě jednou Milanem Machovcem: „Ta pravda je v tom, že on, takto *nemluvě*, takový *byl*, takto na lidi působil, tak ho viděli, že je strhoval nejen silou svého *slova*, ale i silou svého *já*...“<sup>225</sup>

Ježíšovo časté pobývání v Jeruzalémě a svědectví, že i tam měl své „učedníky“, se nám rovněž jeví jako historicky velmi plausibilní. Jan postrádá legendární příběhy o Ježíšově dětství, neuvádí, že by Ježíš byl podroben „výslechu“ před synedriem... proto se čím dál naléhavěji sám sebe táž: *v čem vlastně tkví* ona jednoznačná přednost synoptiků před Janem?

Našlo by se toho zajisté mnoho. To však už tato práce, kterou symbolicky dopisuji na Velký pátek, nezkoumá.

---

<sup>225</sup> Milan Machovec: *Ježíš pro moderního člověka*. Akropolis, Praha 2003, str. 198

## Seznam literatury

### Prameny:

- Nestle – Aland (ed): *Novum Testamentum – Graece et Latine*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993
- Bible, *Písmo svaté Starého a Nového zákona, Ekumenický překlad*. Ekumenická rada církví v ČSR, Praha, 1984
- *Biblií svatá aneb všechna Písma Starého i Nového zákona* podle posledního vydání kralického, 1613
- *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1966/67, vydání 4.
  
- Josef B. Souček: *Řecko – český slovník k Novému zákonu*, Kalich, Praha 2003

### Komentáře:

- Raymond E. Brown (The Anchor Bible): *The Gospel According to John (i-xii)*. Doubleday & Company, Inc. New York 1966
- Raymond E. Brown (The Anchor Bible): *The Gospel According to John (xiii-xxi)*. Doubleday & Company, Inc. New York 1970
- Craig S. Keener: *The Gospel of John. A Commentary, Volume II*. Hendrickson Publishers, LLC, Peabody, Massachusetts, 2005
- The New Interpreter's Bible, volume IX – *Luke, John* (kolektiv autorů). Abingdon Press, Nashville 1995

Sekundární literatura:

Paul N. Anderson: *The Fourth Gospel and The Quest for Jesus*. T&T Clark, Londýn, 2006

Hannah Arendtová: *Vita activa neboli O činném životě*. Oikumené, Praha 2007

Paul N. Anderson, Felix Just and Tom Thatcher: *John, Jesus and History*. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series, 44, Atlanta: SBL 2007

- Jack Verheyden: *The De-Johannification of Jesus: The Revisionist Contribution of Some Nineteenth – Century German Scholarship*
- Mark A. Powell: *The De-Johannification of Jesus: The Twentieth Century and Beyond*
- Andrew T. Lincoln: „We Know That His Testimony Is True“: Johannine Truth Claims and Historicity
- John Painter: *Memory Holds the Key: The Transformation of Memory in the Interface of History and Theology in John*
- Paula Fredriksen: *The Historical Jesus, the Scene in the Temple, and the Gospel of John*

Milan Balabán: *Hebrejské myšlení*. Hermann a synové, Praha 1993

Richard Bauckham: *The Testimony of the Beloved Disciple – Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids, Baker, 2007

Craig L. Blomberg: *The Historical Reliability of John's Gospel*. Apollos, 2001

Raymond E. Brown: *The Death of the Messiah, from Gethsemane to the Grave*, Volume I. Doubleday, New York 1994

Raymond E. Brown: *The Death of the Messiah, from Gethsemane to the Grave*, Volume II. Doubleday, New York 1994

James H. Charlesworth, Petr Pokorný (eds.): *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005*, Princeton-Prague Symposia Series on the Historical Jesus 1, Grand Rapids, Cambridge (UK): Eerdmans 2009

- James H. Charlesworth: *From Old to New: Paradigm Shifts concerning Judaism, the Gospel of John, and the Advent of „Christianity“*

- Carsten Claussen: *Turning Water to Wine: Re-reading the Miracle at the Wedding in Cana*

James H. Charlesworth: *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*. The Crossroad Publishing Company, New York 1991

C. H. Dodd: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. The Syndics of the Cambridge University Press, Cambridge, 1963

James D. G. Dunn: *Jesus Remembered. Christianity in the Making*, Volume 1. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 2003

Otakar A. Funda: *Ježíš a mýtus o Kristu*. Karolinum, Praha 2007

Martin Hengel: *The Johannine Question*. Trinity Press International, Philadelphia 1989

Pinchas Lapide: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1995

Milan Machovec: *Ježíš pro moderního člověka*. Akropolis, Praha 2003

Petr Pokorný: *Ježíš Nazaretský*. Oikúmené, Praha 2005

Petr Pokorný: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha 1993

Petr Pokorný: *Vznešený Theofile. Teologie Lukášova evangelia a skutků apoštolských*. Mlýn, Třebenice, 1998

F. Žilka: *Dějiny novozákonní doby*, Praha 1925

Seznam zkratk:

*Brown*: Raymond E. Brown (The Anchor Bible): *The Gospel According to John (xiii-xxi)*. Doubleday & Company, Inc. New York 1970

*Brown, Death*: Raymond E. Brown: *The Death of the Messiah, from Gethsemane to the Grave*, Volume I. Doubleday, New York 1994

*Dodd, Tradition*: C. H. Dodd: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. The Syndics of the Cambridge University Press, Cambridge, 1963

*Dunn, Jesus:* James D. G. Dunn: *Jesus Remembered. Christianity in the Making*, Volume 1. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 2003

*Keener:* Craig S. Keener: *The Gospel of John. A Commentary*, Volume II. Hendrickson Publishers, LLC, Peabody, Massachusetts, 2005