

U N I V E R Z I T A K A R L O V A V P R A Z E
E V A N G E L I C K Á T E O L O G I C K Á F A K U L T A

DISERTAČNÍ PRÁCE

HISTORICKÝ JEŽÍŠ JAKO MESIÁŠ
Předpoklady christologie u historického Ježíše

Tamás Ficzere

Katedra:
Vedoucí práce:
Studijní program:
Studijní obor:

Nový Zákon
prof. ThDr. Petr Pokorný, DrSc.
P6141, Doktorský
Biblická teologie

Praha 2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „*Historický Ježíš jako Mesiáš. Předpoklady christologie u historického Ježíše*“ napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a soukromého studia.

Tamás Ficzere

V Nitře, dne 11. června 2012.

Bibliografická citace

Historický Ježíš jako Mesiáš [rukopis] : Předpoklady christologie u historického Ježíše : disertační práce / Tamás Ficzere; vedoucí práce: Petr Pokorný. -- Nitra, 2012. -- 135 s.

Anotace

Předkládaná disertační práce *Historický Ježíš jako Mesiáš* je zaměřena na problematiku Ježíšova mesiášství. Přispívá do širokého proudu bádání, pro nějž je tato tematika centrální a snaží se řešit dosud ne zcela uspokojivě zodpovězenou otázku, zda Ježíš z Nazaretu (neboli „historický Ježíš“) považoval sám sebe během svého pozemského života za „Mesiáše“. V této souvislosti je velmi zajímavé, že první křesťané krátce po Ježíšově smrti jej vyznávají jako svého Pána a *Mesiáše*. Tento „titul“, již záhy používaný ve vztahu k Ježíši, se ve své řecké podobě (Χριστός – „Pomazaný“) brzy stává Ježíšovým osobním jménem a křesťané vyznávají za svého *Mesiáše* Ježíše.

Uvědomíme-li si, že sám pozemský Ježíš tento titul jako sebeoznačení nikdy nepoužíval, zůstává nejasné, proč hrál právě tento titul tak důležitou roli pro Ježíšovy následovníky. Nabízí se otázka, proč nezačali Ježíšovi vyznavači užívat po jeho smrti titul „Syn člověka“? Vždyť právě v tomto případě se jedná o titul, se kterým se pozemský Ježíš ztotožnil a sám jej užívá k označení sebe sama. Ale rozhodnutí prvních křesťanů, kteří Ježíše chápali jako Božího posla a *Mesiáše*, nemohlo být pouhým „přeceněním“ jeho poslání, muselo mít své opodstatnění. Otázkou však je, proč se Ježíš zdráhá sám sebe označit za *Mesiáše*? Ač to sám o sobě nikde neříká, přesto lze v synoptických evangeliích vystopovat známky, dle kterých se dá poměrně věrohodně prohlásit, že historický Ježíš za svého života svými činy a slovy mesiášské očekávání vyvolával – evokoval.

Jak zapadá toto mesiášství do mesiášských očekávání Ježíšovy doby a kde lze nalézt možné rysy Ježíšova mesiášského sebepochopení v evangelijní tradici, to jsou otázky, jež jsou předmětem zde prezentované studie.

Klíčová slova: historický Ježíš, mesiášství, mesiášské očekávání, christologie.

Summary

The following doctoral thesis *Historical Jesus as a Messiah* is aimed at the question of Jesus' Messianism. It contributes to a broad field of study that has at its core this theme and that tries to unravel the unsatisfactory answer if Jesus from Nazareth (or "historical Jesus") considered himself during his earthly life a Messiah. Is it interesting to note that the early Christians, right after Jesus' death, professed him their Lord and Messiah. This "title", which is soon used in relation to Jesus, becomes in its Greek form (Χριστός - "anointed") Jesus' personal name and Christians recognize as their Messiah Jesus Christ.

If we realize that the earthly Jesus never used this title as a self attribution, it remains unclear why it played such an important role for the followers of Jesus. The question of why they did not title him "Son of man" arises. As far as that goes, this is the title earthly Jesus identified with.

But the decision of the first Christians, who understood Jesus to be God's messenger and a Messiah, has to have a foundation; it cannot merely be an "overvaluation" of his mission. The question remains: why did Jesus hesitate to identify himself as a Messiah? Even though he never said it about himself, we can trace in the synoptic gospels' indications to let us affirm the statement that the historical Jesus through his deeds and words evoked the messianic expectance.

How this messianism fits into the messianic expectance of the time of Jesus and where can we find the possible character of Jesus' messianic self-understanding in the gospel tradition? These are the questions that are the subject of the presented study.

Key words: historical Jesus, messianism, messianic expectance, Christology

Poděkování

Chtěl bych poděkovat především svému školiteli – panu profesoru Petru Pokornému, který mi trpělivě naslouchal, ochotně pročítal kapitoly mé práce, korigoval má stanoviska a mnohými svými postřehy obohatil můj pohled na problematiku „historického Ježíše“.

Zahraničnímu oddělení ETF UK v Praze patří můj dík za dvouletý pobyt na Ruprecht-Karls Universität v Heidelbergu, kde jsem využíval vynikajících služeb řady knihoven této univerzity, především pak knihovny teologické fakulty. Zvláště přínosná však byla setkání a konzultace s panem profesorem Gerdem Theissenem, z nichž vzešly mnohé, pro mne cenné impulzy, za něž mu s úctou děkuji.

Za jazykovou korekci děkuji Mgr. Kláře Vyhnánkové a Mgr. Světlaně Dobešové Krynské a za přátelskou podporu Jiřímu Lukešovi.

Za modlitby a víru ve zdar mé práce děkuji svým rodičům a sestře Timei.

Mé ženě Anikó pak náleží díky největší. Její stálé povzbuzování, péče, pochopení a víra v mé počínání, jakož i pozorné naslouchání (a oponování) mým úvahám nad problematikou Ježíšova mesiášství, mi dodávaly chuť do každodenního studia i sílu ke konečnému sepsání práce. Proto svou disertační práci věnuji právě jí a naší dceři Boróce.

Obsah

Úvod.....	8
Metodologie.....	11

Díl I

1. Diskuse ohledně „mesiášství“ až po současnost	12
1.1. H. S. Reimarus a D. F. Strauss.....	12
1.2. Vznik skepse	12
1.3. Nové tázání.....	14
1.4. Novodobé pokusy o řešení problematiky Ježíšova mesiášství	15
2. Charakteristika pojmu „mesiáš“ a pluralita mesiášských očekávání.....	25
2.1. Pojem „mesiáš“	25
2.2. Starozákonní kořeny mesiášského očekávání	25
2.3. Mesiášské osoby ve Starém zákoně	26
2.4. Mesiášská očekávání a mesiášské postavy v raném židovství.....	27
2.4.1. Mesiášské očekávání a mesiášské postavy v pseudoepigrafech	27
2.4.1.1. Žalmy Šalomounovy.....	27
2.4.1.2. Syn člověka v knize Henochově	29
2.4.1.3. 4. kniha Ezdrášova.....	30
2.4.2. Mesiášské očekávání v Kumránu.....	32
2.4.2.1. Prorok a mesiášové Árona a Izraele	33
2.4.2.2. Očekávání eschatologického královského mesiáše	34
2.4.2.3. Očekávání eschatologického kněze (mesiáše)	36
2.4.2.4. Očekávání eschatologického proroka	37
2.4.3. Realizace mesiášsko-profétických očekávání	38
Shrnutí.....	38
3. Otázka kritérií a pramenů	40
3.1. Otázka pramenů.....	40
3.2. Otázka kritérií při určování autentických činů a výroků Ježíše	41
4. Výběr zkoumaných textů.....	47

Díl II

1. Otázka Jana Křtitele a Ježíšova odpověď' – Q 7,18–23	48
1.1. Uvedení do problému	48
1.2. Historicita.....	48
1.3. Analýza Q 7,18–23.....	50
1.4. Ježíšova odpověď'	54
1.5. „Uzdravování na konci věků“ v raně židovských spisech	56
1.6. Analýza 4Q 521.....	60
1.7. Interpretace – Q 7,18–23 a 4Q 521	65
2. Petrovo mesiášské vyznání víry a Ježíšova reakce –	
Mk 8,27–30; 8,27–29.33b	68
2.1. Uvedení do problému	68
2.2. Historicita.....	68
2.3. Text	70

2.4. Paralely.....	70
2.5. Výklad	71
2.6. Možnosti chápání Petrovy otázky a dvojí možnost Ježíšovy reakce	73
2.7. Interpretace	75
3. Očištění chrámu – Mk 11,15–19	77
3.1. Uvedení do problému	77
3.2. Historicita.....	77
3.2.1. Minimální a maximální řešení akce v chrámu	79
3.3. Vymezení textu	83
3.4. Kritika redakce, tradice a literární kritika	84
3.5. Synoptické paralely	86
3.6. Kontext.....	87
3.7. Výklad	87
3.7.1. Jr 7,11 v SZ.....	90
3.7.2. Smysl σπήλαιον ληστῶν z Ježíšových úst	91
3.7.3. Iz 56,7b a jeho význam v ježíšovském kontextu	92
3.8. Interpretace	94
3.9. Souvislost mezi očištěním chrámu a Ježíšovým výslechem před synedriem	96
4. Otázka velekněze a Ježíšova odpověď – Mk 14,61n	100
4.1. Uvedení do problému	100
4.2. Historicita.....	100
4.3. Text	102
4.4. Kontext.....	103
4.5. Výklad	103
4.6. Interpretace	109
5. Titulus crucis	111
5.1. Uvedení do problému.....	111
5.2. Historicita.....	111
5.3. Text a paralely.....	112
5.4. Výklad	113
5.5. Interpretace	115
Závěr.....	116
Použitá literatura	119

Úvod

Pokud vycházíme z poznatků, že Ježíš byl ukřižován kolem roku 30 (nebo přímo v tomto roce), pak nejstarší spis Nového zákona – 1. list Tesalonickým, vznikl o pouhých 20 let později, tedy kolem roku 50. Při důkladnějším prozkoumání Pavlových spisů dále zjistíme, že apoštol ve svých listech mluví o Ježíši nejčastěji jako o Kristu, tj. Ježíš jako Kristus.¹ Pavel tento pojem používá především pro označení Ježíše, tedy jako jeho vlastní jméno.² Použití tohoto pojmenování ve významu titulu je u něj pouze občasné. To znamená, že titul a vlastní jméno se spojují v dvouslovné pojmenování *Ἰησοῦς Χριστός*, které bylo běžně užíváno mezi prvními křesťany.

Užití *Χριστός* ve významu Ježíšova vlastního jména se dá odvodit také ze Sk 11,26. Jde o první odkaz na označení Ježíšových následovníků jako *Χριστιανοί*. Takovýto úzus předpokládá pevně zakotvenou tradici užívání vlastního jména *Χριστός*.

V neposlední řadě na Jeruzalém a první křesťanskou komunitu poukazuje tradice z 1K 15,3b–5, kterou sám Pavel přejímá a jejíž stáří je obecně uznáváno mezi badateli. Také v tomto případě se s největší pravděpodobností jedná o použití ve významu titulu. „*Χριστός ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν...*“ se může přeložit jako „Mesiáš zemřel za naše hříchy...“. V této výpovědi je implikována pro všechny židy jasná formulace, podle které je Ježíš tím, jenž může být po právu nazýván „Pomazaným“.

Všechna tato zjištění odkazují ke skutečnosti, že označení Ježíše jako Krista bylo již pro povelikonoční církev samozřejmostí. Jinak by byly přechod tohoto titulu na vlastní jméno a označení prvních Ježíšových následovníků jako *Χριστιανοί* nesrozumitelné. To nás však vede k další otázce: Jak je možné, že první křesťané Ježíše označili za Krista, tj. za Mesiáše, když na základě evangelijní tradice lze dojít k úplně jinému poznatku?

V Markově evangeliu jsou totiž výskyty titulu dosti ojedinělé a setkáváme se s ním především na významných místech – Mk 8,29 a 14,61. U Matouše a Lukáše v pasážích převzatých z Q chybí toto označení úplně. To vedlo W. Wredeho v roce 1901 k radikální výpovědi, že mesiášské tajemství je

¹Přesná čísla výskytu uvádějí: Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 5–30, Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 1, Hengel, M., *Jesus der Messias*, s. 1.

²Mesiáš ve smyslu *ὁ Χριστός* se objevuje pravděpodobně v Ř 9,5.

apologetická historizace evangelistů, popřípadě předmarkovského křesťanského sboru, kteří takovýmto způsobem chtěli skrýt nemesiášského Ježíše.³

Otázkou je především to, jak a proč se tomuto označení přiřkládá tak velký význam. Proč se právě tento titul tak brzy po Ježíšově smrti spojil s jeho osobou a stal se jeho vlastním jménem? Proč se pro Ježíše nevžilo jiné, daleko známější „označení“ a Ježíšem samotným mnohem více používaný titul „Syn člověka“?

Wredeho názor byl podroben ostré kritice a zároveň vyvstaly také nové otázky, zda Ježíš za svého pozemského života prezentoval určitým způsobem své mesiášské poslání, proč právě tento titul byl již brzo užit jako jeho označení, později jako jeho vlastní jméno.

Uspokojivou odpověď na tuto otázku nedává ani pokus vyvodit Ježíšovo mesiášství z nápisu na kříži⁴ ani doložení Ježíšova mesiášství jeho zmrtvýchvstáním a vyvýšením, neboť i to je málo přesvědčivé. Nemáme totiž žádné důkazy pro to, že by někdo byl považován za Mesiáše jen kvůli zjevení po jeho smrti.

Podle zde prezentovaného názoru se základ Ježíšova mesiášství musí hledat již v jeho pozemském působení: „*Jesu Sendung, Taten und Passion werden geschichtlich unverstündlich, wenn er keinen messianischen Anspruch erhoben haben sollte*“.⁵

Cílem této práce je proto poukázat na možnosti chápání „historického Ježíše“ jako Mesiáše.

Přikláním se k tomu směru bádání o historickém Ježíši a k oněm badatelům, kteří předpokládají, že Ježíš už v čase svého pozemského působení vzbuzoval naději, že by mohl být dlouho očekávaným Mesiášem, a sám sebe za Mesiáše mohl považovat. V žádném případě se nejedná o mesiášství založené toliko na základě povelikonoční zkušenosti učedníků se vzkříšeným Ježíšem. Avšak je nutné podotknout, že v kladném slova smyslu je mesiášství (ve významu mesiášského titulu) věcí povelikonoční. Rysy Ježíšova mesiášství byly však patrné již v jeho pozemském působení, i když sám se k tomu zcela otevřeně zřejmě nikdy nepřiznal, což vyplývá z plurality různých typů mesiášských očekávání v Ježíšově době. Ježíš nechce být žádným politickým mesiášem ani vůdcem. Jeho mesiášství je zcela jiné a má své kořeny v hlásání evangelia o příchodu a přiblížení se Božího království.

³ Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, 1901.

⁴ O to se pokusil Dahl, N. A., *Der gekreuzigte Messias*.

⁵ Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie*, s. 128.

Proto je cílem této studie ukázat, kde lze vystopovat ty historické rysy, které ukazují na to, že Ježíš už za svého života byl považován za Mesiáše a sám svým jednáním a činy toto mesiášské očekávání vzbuzoval. V této věci je nutné se nejdříve tázat, zda vůbec mesiášské očekávání v židovství prvního století bylo aktuální. Dalším krokem bude stanovení kritérií, podle nichž budeme postupovat v ověřování historicity textů. Na základě těchto textů chci načrtnout mesiášský obraz historického Ježíše, jak se nám jeví ze synoptických evangelií.

Metodologie

Po přehledu vývoje bádání a diskuse ohledně mesiášství historického Ježíše, prvním větším celku této práce, následuje přehled různých typů mesiášských očekávání v raném judaismu 1. století před Kristem a po Kristu. Je to důležité proto, abychom viděli, kam patří a kam nepatří Ježíšovo mesiášství, jakého typu a charakteru byla tato očekávání. Především pak to, co všechno musel historický Ježíš nutně vědět o těchto očekáváním. Další, velice důležitou částí tohoto prvního dílu je vymezení primárních pramenů, které budou klíčové v prováděném zkoumání. Hned na začátku každého evangelijního textu přijde na řadu otázka historicity. Proto bude také důležité určit, podle jakých kritérií budu rozhodovat o historicitě jednotlivých příběhů, na základě kterých se pokusím naznačit možné Ježíšovo sebepochopení jako Mesiáše.

V druhém dílu provádím důkladné analýzy textů, o kterých si myslím, že v každém případě přímo či nepřímo představují základ pro to, aby první křesťané mohli Ježíše nazývat Mesiášem. Jsou to příběhy, kterými Ježíš své mesiášství v kruhu učedníků naznačoval. Samozřejmě výchozím pramenem je vždy text Písma. Prvním krokem při zkoumání těchto úryvků je zjišťování historicity zkoumané pasáže podle již stanovených kritérií. Pak následuje důkladná analýza textů. Na konci je uvedena interpretace a mesiášská konotace příběhu.

DÍL I.

1. Diskuse ohledně „mesiášství“ až po současnost

1.1. H. S. Reimarus a D. F. Strauss

Počátky tázání týkajících se christologických titulů, zvláště pak titulu Mesiáš, jsou úzce spjaté s bádáním o historickém Ježíši. Kritické tázání je možné započít u H. S. Reimara.

H. S. Reimarus byl při svém zkoumání ještě přesvědčen, že Ježíš sám sebe považoval za Mesiáše a v tomto smyslu také vystupoval ve svém životě. Sám Ježíš se tedy považoval za Mesiáše, a to za davidovsko-politického nebo za Mesiáše zélotského typu, který osvobodí Izrael. Ztroskotání Ježíšova mesiášského programu se stalo základem toho, že apoštolové po jeho smrti přeformulovali celý koncept mesianismu do nového systému. Jeho smrt interpretovali jako oběť, vymysleli vzkříšení a vlamování se Božího království spojili s parusí.⁶

D. F. Strauss připisuje historickému Ježíši „mesiášské sebepochopení“ a očekávání příchodu v slávě. Ježíš to chápal tak, že po naplnění svého pozemského života bude vzat na nebesa a odtud přijde zpět, aby otevřel své království. Takovéto sebepochopení však Strauss spojuje s titulem Syn člověka. Jestliže je na Ježíši něco historického, pak je to právě jeho nárok, že se zjeví ve svém budoucím království jako Syn člověka.⁷

1.2. Vznik skepse

W. Wrede jako první popírá tezi, že Ježíš sám sebe považoval za Mesiáše. Ježíšovo sebepochopení Wrede nemůže nijak vysvětlit, avšak ze Sk 2,36 vyvozuje, že se Ježíš stal Mesiášem teprve po svém vzkříšení a dodává: „*Jesus sich tatsächlich nicht für Messias ausgegeben hat*“.⁸ Otázkou

⁶ Schweitzer, A., *Geschichte*, s. 65.

⁷ Schweitzer, A., *Geschichte*, s. 127–131.

⁸ Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis*, s. 229.

pro něj je, co vlastně mesiášský nárok znamená? O tom, zda Ježíš sám sebe považoval za Mesiáše, Wrede nevypráví, jen skepticky referuje.⁹

V novější době Martin Hengel v souvislosti s Wredeho posledním listem Adolfu von Harnackovi¹⁰ poukázal na fakt, že Wrede otázku po Ježíšově mesiášství nezodpovídá: „*Nicht mit einem quod non, sondern mit einem non liquet abschließt*“.¹¹

Wredemu se nepodařilo svou tezí přesvědčit své vrstevníky H. J. Holtzmanna a W. Bousseta. Holtzmann, tehdy jeden z nejznámějších představitelů kritické exegeze, již jasně zdůrazňuje, že pokud tomu tak skutečně bylo, zrození víry ve vzkříšeného by bylo zcela záhadnou záležitostí. Dále zdůrazňuje, že Ježíš byl odsouzen na základě mesiášského požadavku, jinak by jeho smrt byla nepochopitelná.¹² Také Bousset to vztahuje zpětně na Ježíšův výslech a říká, že myšlenka mesiášství byla Ježíšovi nabídnuta při Petrově vyznání u Cesareie Filipovy, při prosbě synů Zebedeových, při vjezdu do Jeruzaléma a hrála rovněž stěžejní roli při výslechu před Pilátem. Otázkou je jen Ježíšův postoj k těmto stanoviskům.¹³ Pro Bousseta je rozhodující, že po Velikonocích byla víra ve Vzkříšeného formulována na základě dvojí koncepce. V Palestině byla slova o apokalyptickém Synu člověka spojena s Ježíšem a víra v Mesiáše byla po velikonočních událostech možná jenom tímto způsobem. Možnost, že by Ježíš mohl být pozemským davidovským králem a Pánem, ztroskotala, takže zůstává jenom nebeská postava, která se může pojit toliko s titulem Syn člověka.¹⁴ V helénistickém křesťanství byl Ježíš uctíván podobně jako pohanští bohové. Bousset v této souvislosti jmenuje tři typy pohanských bohů, kteří jsou v této koncepci relevantní.¹⁵

Skrze R. Bultmanna a jeho žáky se pak Wredeho teze výrazně rozšířila. Historický Ježíš si nenáročoval žádný výsostný titul. Synoptická tradice nenechává žádnou pochybnost o tom, že Ježíšův život a jeho činnost nebyly mesiášské. Když Ježíš mluví o Synu člověka, myslí tím na soudce budoucího věku. Sám sebe nepovažoval za Mesiáše, ale zastával názor, že může být Mesiášem ustanoven. Jeho mesiášské myšlení bylo zcela futuristické.¹⁶ E. Fuchs chtěl dále dokázat, proč muselo být Ježíšovo působení nemesiášské. Ježíš musel

⁹ Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis*, s. 220.

¹⁰ Rollmann, H., – Zager, W., *Unveröffentlichte(n) Briefe William Wredes*, s. 317.

¹¹ Hengel, M., *Jesus der Messias*, s. 18.

¹² Holtzmann, H.J., *Das messianische Bewußtsein Jesu*, s. 35.

¹³ Bousset, W., *Kyrios Christos*, s. 34.

¹⁴ Bousset, W., *Kyrios Christos*, s. 17.

¹⁵ Bousset, W., *Kyrios Christos*, s. 103, 141, 152.

¹⁶ Bultmann, R., *Theologie*, s. 26–30.

od své osoby upustit, aby mohl očekávat víru rodící se skrze kázání, skrze zvěst, kterou šířil. Jeho působení tedy muselo být v podstatě nemesiášské. Toto nemesiášské „odstoupení“ bylo nutností k tomu, aby Ježíšovo působení bylo pochopeno.¹⁷ Proti takovému chápání lze namítnout, že podobným způsobem se dají dogmatizovat všechny historické otázky.

1.3. Nové tázání

Nové tázání po historickém Ježíši, které se počítá od přednášky E. Käsemanna „*Das Problem des historischen Jesus*“, vedlo na jedné straně k ještě větší skepsi ohledně titulů, na straně druhé, hledala se možnost implicitní christologie, která by nebyla vázána na žádný titul. P. Vielhauer odmítl jakákoliv slova o Ježíši jako Synu člověka a logia o budoucím Synu člověka považoval rovněž za nehistorická. Ve svém článku „*Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*“ zdůrazňuje, že v Ježíšově době očekávání Božího království vůbec nepředpokládalo nějakého zprostředkovatele. Proto ani není možné, aby Ježíš postavu Syna člověka očekával. Vnímal však, jak se toto království uskutečňuje skrze to, co činil. Klíčový bod christologie tkví v momentě, kdy učedníci pochopili, že ze *zvěstovatele* se stal *zvěstovaný*. Pochopili, že Ježíš je eschatologická výzva pro člověka a spása je otázkou toho, zda se člověk pro tuto výzvu rozhodne. Když po vzkříšení sami pochopili, že Ježíš žije a byl vzat do Boží slávy, je samozřejmostí, že tuto novou skutečnost mohli vyjádřit jen židovskými eschatologickými očekáváními. K tomu byl pro ně nejlepším termínem Syn člověka. Tato tradice jim byla známa ze 71. kapitoly knihy Henochovy.¹⁸

Pokus Bultmannových žáků o takto formulovanou implicitní christologii vedl k tomu, že badatelé začali hledat hlavně ty prvky, které by dokázaly Ježíšovu odlišnost od židovství své doby. Käsemann k antitezím dodává:

Dazu gibt es keine Parallelen auf jüdisch im Boden und kann es sie nicht geben. Denn der Jude, der tut, was hier geschieht, hat sich aus dem Verband des Judentums gelöst. (...) Er ist wohl Jude gewesen und setzt spätjüdische Frömmigkeit voraus, aber er zerbricht gleichzeitig mit seinem Anspruch diese Sphäre.¹⁹

¹⁷ Fuchs, E., *Jesus*, s. 107.

¹⁸ Vielhauer, P., *Gottesreich*, s. 89nn.

¹⁹ Käsemann, E., *Das Problem*, s. 206.

Bádání ohledně christologických titulů se po Käsemannovi značně rozšířilo a tato práce si neklade za svůj prvořadý cíl zkoumání vývoje a možnosti významu všech christologických titulů. Proto se dále zaměřuje pouze na to, jak se pokouší s otázkou titulu Mesiáše vypořádat novodobé bádání.

1.4. Novodobé pokusi o řešení problematiky Ježíšova mesiášství

Roku 1960 se N. A. Dahl pokoušel problém vyřešit na základě víry ve výsostného Mesiáše v raném křesťanství. Víra v Ježíše jako Mesiáše musela mít své kořeny v životě Ježíše a poněvadž se centrální hodnota titulu Mesiáš nedá vysvětlit z Ježíšova zvěstování, zůstává jen jedna možnost. Je to titul na kříži, který je neoddělitelně spojen s historickým Ježíšem, neboť Ježíš byl popraven jako Mesiáš. Tento titul předpokládá, že Ježíš byl před Pilátem obžalován na základě královsko-mesiášské hodnosti.²⁰

Otázka mesiášských očekávání zaznamenala svou dobu rozkvětu v osmdesátých letech minulého století. O jakémisi znovuobjevení diskutovaného problému svědčí publikace vztahující se k tématu: J. Neusner; W. S. Green; E. Frerichs: *Judaism*, dále J. H. Charlesworth: *Messiah*, a *Jahrbuch für Biblische Theologie 8: Der Messias*.

Až do této doby existoval dosti široký konsenzus v tom, že v Ježíšově době dominovalo mesiášské očekávání typu „královského mesiáše“. E. Schürer vychází z představy spojení mesiáše s královskou postavou a představuje čtenáři jednotný mesiášský koncept, mesiášskou dogmatiku raného judaismu.²¹ Autoři anglického přepracovaného vydání díla nadále zastávají tutéž linii jako německý originál.²² Účinek zmiňované práce hlavně v anglicky mluvící oblasti se nesmí v žádném případě podcenit. Již G. Vermes, který se podílel na vydání anglické přepracované verze Schürera, ve své knize „*Jesus the Jew*“ zdůrazňuje, že Ježíš nenaplnil mesiášské očekávání své doby a proto není Mesiášem.²³ J. D. G. Dunn s odvoláním se na toto dílo předpokládá jednotné královsko-mesiášské očekávání v židovských eschatologických nadějích 1. stol. po Kr.²⁴ Podobný názor zastává také J. J. Collins. Přes jakékoliv různorodosti mesiášských očekávání existují jednotné základy, podle kterých lze považovat davidovské mesiášské naděje

²⁰ Dahl, N.A., *Der gekreuzigte Messias*, s. 159–163.

²¹ Schürer, E., *Geschichte II.*, s. 589.

²² Schürer, E., – Vermes, G. – Millar, F., *History II.*, s. 492–549.

²³ Vermes, G., *A zsidó Jézus*, Budapest: Osiris 1997.

²⁴ Dunn, J.D.G., *Messianic Ideas*, s. 367.

za dominantní.²⁵ O. Hofius po podobném zjištění konstatuje, že „*dieser Messias Israels ist der im Neuen Testament bezeugte Jesus Christus nicht*“.²⁶ Musíme dodat, že v pozadí této věty stojí argumentace, podle které pravá podstata Kristova převyšuje veškeré mesiášské kategorie a představy. On není „jen“ Mesiáš, nýbrž „Bůh sám“.²⁷

Novější práce takovému chápání jednotného mesianismu zpochybňují. Oproti staršímu chápání o možné rekonstrukci raně židovského mesianismu vyzdvihuje sborník od autorů Neusner, Green, Frerichs pluralitu judaismu a nekonzistenci jeho mesiášských nadějí. Nemůžeme zde hovořit ani o centrální roli, ani o jednotném mesiášském očekávání.²⁸ W. S. Green ve svém prvním příspěvku poukazuje na diferenci mezi jednotlivými spisy a na různé významové možnosti termínu mesiáš. Tendence minimalizovat mesiášská očekávání je vidět hlavně z toho, že podklady a možnými důkazy z Žalmů Šalomounových se vůbec nezaobírají, ba zdá se, že se jim vyhýbají.²⁹

Podobnou tendenci s předchozím představují autoři sborníku *The Messiah*, který vznikl na základě Symposia v Princetonu v říjnu 1987. Tato linie je jasně přítomna v úvodním článku J. H. Charlesworthe, který znovu připomíná nepatrně malý výskyt termínu mesiáš a nejednotnost mesiášských idejí v raném judaismu.³⁰ Zdůrazňuje nejednotnost mesiášských představ v pseudoepigrafech, podobně také diversitu mesiášských očekávání v Kumránu. Z této různorodosti mesiášských očekávání nemůžeme rozpoznat žádnou koherentní raně židovskou mesianologii.³¹

Proti mesiášským nadějím královského typu mluví také M. Karrer. Karrer zpochybňuje centraci mesiášských očekávání v bádání na jednu osobu typu vladaře.³² Chápání pojmu mesiáše rozšiřuje z palestinského okolí na helénistické „pohanokřesťanství“.³³ Predikát „pomazaný“ se stává centrálním označením Ježíše v pavlovských sborech. Evangelia také dokazují onomastické a titulární užívání titulu. Jako „*bemerkenswerteste sprachgeschichtliche Innovation der nachpaulinischen Zeit*“³⁴ charakterizuje Kristovu paronomasii s itacistickým

²⁵ Collins, J.J., *Scepter*, s. 11-14.65n.95.209; Collins, J.J., *He Shall not Judge*, s.147n.163.

²⁶ Hofius, O., *Messias*, s. 128.

²⁷ Hofius, O., *Messias*, s. 103–129.

²⁸ srv. předmluvu J. Neusnera, *Judaisms*, s. IX–XIII.

²⁹ Green, W.S., *Introduction*, s. 2–6.

³⁰ Charlesworth, J.H., *From Messianology*, s. 3–35.

³¹ Charlesworth, J.H., *From Messianology*, s. 28n.

³² Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 88.

³³ Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 89.

³⁴ Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 90.

predikátem Χρηστὸς, která dokumentuje splynulou tradici o pomazaném s Boží dobrotou.³⁵ Nové v jeho bádání je v každém případě rozšíření pojmu mesiáš přes eschatologicko-židovský pojem vladařského mesiáše. Pojmy jako Syn Boží nebo Král se můžou vztahovat k predikátu pomazaný jen v případě, když jsou k dispozici jednoznačná spojení. Karrer pracuje s pozadím reálií jako pomazání krále, velekněze nebo kultickým rituálním pomazáním v Izraeli, ale také v pohanském světě.³⁶ Dále Karrer popisuje terminologický vývoj od začátku až po 1. století po Kristu ve smyslu přenášení substantiva na výjimečné náboženské osoby. Vedle budoucích osob, které jsou pomazány a které představují naději pro společnost, se může v této pozici ocitnout i lid Boží jako kolektiv.³⁷ Rovněž konstatuje, že v Palestině neexistoval jednotný koncept představy o pomazaném, ale podobně ani jednotná představa dominance vladařského mesiáše. Křesťanská představa o Mesiáši se nemůže jednostranně odvodit z židovského očekávání „pomazaného vladaře“.³⁸ Raně židovská představa pomazání a pomazaného je podle Karrera kulticky situována a centrována na chrám v Jeruzalémě.

Der Kult und das Allerheiligste des Tempels in Jerusalem, wo Gott nah und wirksam ist wie sonst nirgends, zum Zentrum der Salbungsvollzüge und zum Maßstab für die Salbungsaussagen Israels geworden seien.³⁹

Toto v sobě manifestuje výraz „pomazaný“, který je napojen na svatyni, a který také reprezentuje jediné pozadí reálií pro koncepci pomazání. Takový pojem pomazaného je možné vystihnout slovy: „*Nach zeitgenössischer Erinnerung keine Realgestalt der Geschichte zurück bis einschließlich der Staats- und Tempelgründungszeit um David entsprach*“.⁴⁰

Podle R. A. Horsleye literární svědectví ukazují, že mesiášská očekávání v Palestině v době Ježíše nehrála žádnou roli a byla prakticky bezvýznamná. Při židovských povstaleckých hnutích se vyskytuje eschatologická nebo mesiášská orientace jen zřídka. V čase Židovské války tato očekávání však byla již živá a bylo již rozšířené očekávání pomazaného krále, který pochází z lidu⁴¹.

³⁵ Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 90.

³⁶ Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 95–213.

³⁷ Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 214–313.

³⁸ Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 294.

³⁹ Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 406.

⁴⁰ Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 406.

⁴¹ Horsley, R.A., *Messianic Movements*, s. 494n; ders. *Messianic Figures*, s. 278–281.

A. Chester po přezkoumání textů konstatuje různorodost a mnohotvárnost mesiášských konceptů v raném judaismu. Z velké části jsou tato očekávání ve světském, politického významu a transcendentní elementy se objevují jen sekundárně. Na základě textů z Josefa Flavia dokazuje přítomnost mesiášských revolucionářských hnutí a tím pádem také rozšířenost mesiášských nadějí mezi lidmi. Z faktu, že tato očekávání se pak v dalších textech vyskytují jen zřídka, vyvozuje domněnku, že to bylo kvůli politickému nebezpečí.⁴²

Disertační práce z pera G. S. Oegemy se chce postavit proti tradiční definici mesiáše jako eschatologického krále na konci věků. Snaží se znázornit vztah textů k jejich dějinnému kontextu. Autor se spíše orientuje na hermeneutiku určitého spisu, autora či tradice než na opis mesiášského očekávání jako takového.⁴³ Mesiášský text definuje jako „*der von einer bestimmten Tradition auf den 'Messias' bezogen worden ist. Ein Messias ist eine priesterliche, königliche oder andersartige Gestalt, die eine befreiende Rolle in der Endzeit spielt*“.⁴⁴ Na základě zkoumaných textů a jejich výsledků se Oegema domnívá, že existuje dějinný vývojový koncept mesiášských očekávání v judaismu na přelomu věků, který koresponduje s politickými, někdy také se sociálně-náboženskými poměry.⁴⁵ Tyto sociálně-náboženské faktory umísťuje hned vedle politických a myslí si, že oba měly společný vliv na Ježíšovu „mesianizaci“.⁴⁶ Až do římsko-židovské války byl očekáván osvoboditel na konci věků jako davidovský „mesiáš-král“. Dále konstatuje, že v čase mezi dvěma židovskými válkami (70–135 po Kr.) výchozí bod ve vývoji mesiášských koncepcí představovaly politické poměry. V apokalyptických spisech této doby se nachází „*Messias-Konzept als Kombination eines Menschensohn-Richter-Königs*“.⁴⁷ Různé funkce vládnutí, boje, souzení a zmocnění byly koncentrovány do mesiášské osoby. Takovým způsobem byla vyjádřena kritika k pozici římského císaře. Jednotlivé výsledky shromažďuje autor do tabulky pod údaj pravděpodobného vzniku toho kterého spisu, poznámky mesiášského konceptu a možného spojování s historickými osobami.⁴⁸ (Což znamená, že nesledují soupis biblických míst, které by se mohly vykládat ve smyslu mesiášství.) Ve svém shrnutí zdůrazňuje dynamický vztah

⁴² Chaster, A., *Jewish Messianic Expectations*, s. 45–47, přednáška byla proslovena na Symposiu teologických fakult Univerzity Durham a Tübingen. Na str. 78–82 tohoto příspěvku je proto také diskuse k celému příspěvku.

⁴³ Oegema, G.S., *Der Gesalbte*, s. 288.

⁴⁴ Oegema, G.S., *Der Gesalbte*, s. 47.

⁴⁵ Oegema, G.S., *Der Gesalbte*, s. 186–194.

⁴⁶ Oegema, G.S., *Der Gesalbte*, s. 192.

⁴⁷ Oegema, G.S., *Der Gesalbte*, s. 229.

⁴⁸ Oegema, G.S., *Der Gesalbte*, s. 291–96.

textu a dějin. „Bei der jeweiligen Umdeutung der biblischen Konzepte durch einen bestimmten Autor in einem Konzeptualisierungsprozeß spielten historische Faktoren eine bestimmende Rolle.“⁴⁹ V zásadě je možné s touto tezí souhlasit, ač zkoumání a hodnocení jednotlivých textů nejsou vždy pochopitelná a přijatelná. Koncepce pomazání jsou v jejich vladařsko-kritické funkci jasné. Výsledek textové analýzy na základě těchto dotazování však bohužel nevysvětluje, jak jsou v termínu „pomazaný“ evokovány představy, které používali také křesťanští autoři.

K. E. Pomykala zkoumá starozákonní tradici královsko-davidovského pokolení a ptá se, do jaké míry je zachycen příslib věčného trvání tohoto pokolení a při tom do jaké míry se to stává plodným v raně židovských spisech spolu s formulující se nadějí budoucího obnovení. Následně dospěje k výsledku, že davidovský mesianismus znázorňuje jen jednu formu královského mesiášství v raném židovství. Ani tato forma však vůbec není jednotná a mění se podle toho, jak a kde je použita.⁵⁰ Jeho metodika se zaměřuje jenom na zkoumání davidovského typu mesiášství, protože existenci jiných očekávání podceňuje.

Daným tématem se v jednom z nejnovějších článků k této problematice zabírá i M. Konradt.⁵¹ Ježíš se podle něj mohl považovat za někoho, kdo přináší lidu spásu i bez užití jakéhokoliv přímého titulu. Vývoj novozákonní christologie však není možný bez výsostného požadavku historického Ježíše. Konradt tento poznatek děluje poté, co poukázal na fakt, že skrze Ježíšovu osobu se manifestuje spása, která předtím byla jasně deklarována v jeho uzdravování, v odpouštění hříchů, v jeho učení o Boží vůli na základě tóry a v jeho přesvědčení. Po Velikonocích pak byl jeho výsostný požadavek vzkříšením potvrzen a nově dimenzován. Mezi Ježíšem a kérygmatem Krista existuje spojení v tak velké míře, že se oba pojmy mají pojednávat důsledně ve svém prostředí.

V tendenci klasifikovat Ježíšův požadavek jeho zplnomocnění jako předvelikonoční christologii jedné osoby a označovat Ježíšovo eschatologické sebevědomí jako implicitní christologii, vede ke snaze tento viditelný rozdíl mezi Ježíšem a zvěstováním o Kristu nivelizovat.⁵² V takovém smyslu o osobě spjaté s předkřesťanskou christologií není vhodné uvažovat.

⁴⁹ Oegema, G.S., *Der Gesalbte*, s. 304.

⁵⁰ Pomykala, K.E., *Tradition*, s. 264. 270n.

⁵¹ Konradt, M., *Stellt der Vollmachtsanspruch des historischen Jesus eine Gestalt „vorösterlicher Christologie“ dar?* ZThK 107/2, 2010, s. 139-166.

⁵² Konradt, M., *Vollmachtsanspruch*, s. 166.

Heidelberský novozákoník Gerd Theissen již ve své knize „*Der Schatten des Galiläers*“⁵³ naznačuje některé prvky své pozdější teze o tzv. *gruppenmessianismu*, přičemž nejvíce se této problematice věnuje ve svém článku nazvaném právě „*Gruppenmessianismus*“.⁵⁴

Podle Theissena se v prvním a druhém století po Kristu orientovalo antické židovství na vícero postav biblické víry, především na rabínské židovství a na křesťanství. Tyto nově se strukturující židovské, a z nich se vyvíjející křesťanské sbory, už nebyly žádnými politicky vládnoucími útvary, ale představovaly nový typ náboženské společnosti. Oba typy stály před stejným úkolem - museli vytvořit vládu jako náboženskou autoritu bez politické moci. V křesťanství byla tato autorita založena prostřednictvím vztahu k jednomu „charismatickovi“ – Ježíši z Nazaretu, v židovství pak na výkladu Tóry.⁵⁵

Theissen hodlá na základě těchto poznatků více přiblížit vznik raného křesťanství z židovství, a to tím způsobem, že hledá spojení mezi vládnoucími strukturami v židovství a mezi tradicí Ježíšovského hnutí. V první části své práce nám proto přiblíží, jaké byly mesiášské a theokratické představy v židovství. Při tom se jedná vždy o spornou otázku vládnoucího zřízení, o královskou nebo aristokratickou moc, což v prvním století fakticky znamenalo boj mezi herodovskou dynastií a synedriem. Tyto spory se promítaly samozřejmě i do různých povstaleckých hnutí této doby. Po objasnění těchto poměrů vzniklé poznatky aplikuje do „napětového pole“ Ježíšovského hnutí. Výsledkem je hypotéza, že na mesiášské očekávání, které se vztahovalo na jednu jedinou osobu a které si svévolně osvojovali různí mesiášští pretendenti, odpovídal Ježíš konceptem *gruppenmessianismu*. Svou prací chce vlastně dokázat, že představa takového *gruppenmessianismu* je v židovství možná a může se v ní najít také původ křesťanské církve.⁵⁶

Pro Theissena je otázkou „*jak se vyrovnal Ježíš s mesiášskými očekáváními své doby*“.⁵⁷ Podle jeho názoru existují indicie, že mesiášské očekávání, směřující k jedné jediné postavě, převedl Ježíš na sociální hnutí, které vlastně sám také založil. Nositelem království Božího nebyl jednotlivý král, nýbrž

⁵³ Theissen, G., *Galilejský. Historické bádání o Ježíši formou vyprávění*. Kalich-Mlýn, 1996.

⁵⁴ Theissen, G., *Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu*. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Band 7, Neukirchener Verlag, 1992.

⁵⁵ Theissen, G., *Gruppenmessianismus*, s. 101.

⁵⁶ Theissen, G., *Gruppenmessianismus*, s. 102.

⁵⁷ Theissen, G., *Gruppenmessianismus*, s. 111.

mesiášský kolektiv. Všechny tradice, které předpokládají bytí mesiášského kolektivu, se mohou přímo vztahovat na historického Ježíše.⁵⁸

Důkazy ke své tezi Theissen rozděluje na dvě části podle dvou typů tradice: jednak představy o „intronizaci učedníků“ (společně s Ježíšem) a „výroky o království Božím“.

a) Intronizace

Rozhodujícím důkazem intronizace je tzv. *Izraellogion* v Mt 19,28 a L 22,28–30. Obě tato místa shodně ukazují k tomu, že lidé, kteří jsou v nejužším spojení s Ježíšem, budou jednou sedět na trůnu, aby soudili dvanáct kmenů Izraele. Ježíš slibuje svým přívržencům výsostné postavení, v souladu s tím jaké má podle Žšal 17 jenom Mesiáš. V tomto žalmu je úlohou Mesiáše, aby shromáždil lid a soudil dvanáct kmenů lidu.⁵⁹ Tatáž představa o shromáždění v diaspoře se nacházejícího lidu je také v *Izraellogion*. Je tím dán obrat ke spáse. Rozhodujícím rozdílem je, že to, co je přiřknuto v Žšal 17,26 jedné jediné postavě, Ježíš přisuzuje svým učedníkům. Mesiášské očekávání je tedy kolektivizováno.⁶⁰

b) Výroky o království Božím

V porovnání s intronizací jsou představy o království Božím a Boží vládě přiděleny v podstatě vždy celému Izraeli.⁶¹ Sliby namířené původně na celý Izrael však Ježíš vztahuje na určitou skupinu uvnitř Izraele. Vymezení vůči pohanům, tak jak je najdeme ve všech starozákonních odkazech o království Božím, se v Ježíšovské tradici úplně vytrácí. *Basileia* – království je přislíbeno malým skupinám v Izraeli. „Původně k celému Izraeli se vztahující výpověď je zde omezena na určité skupiny v Izraeli – jedno hnutí, které se z výpovědi o individuální svrchovanosti rozšiřuje na jednu skupinu.“⁶² Dobrým důkazem Ježíšova přeformulování očekávání na tzv. *gruppenmessianismus*, jsou jeho slova vyslovená v L 17,20n, která v lukášovském kontextu zazní na adresu farizeů, avšak původně byla zřejmě řečena učedníkům.

Není tedy žádných pochyb o tom, že po *basileia-výrocích* má Boží

⁵⁸ Theissen ještě dodává, že to platí i v případě, kdy si nejsme úplně jistí, které tradice se v jaké podobě zpětně vztahují na Ježíše.

⁵⁹ Žšal 17,26.

⁶⁰ Ke kolektivizaci ukazují také představy o „trůnu“. Jenom tři SZ případy mluví o pravém plurálu 1Kr 7,7; Dan 7,9n; Ž 121,5. Podobně jako v případě „souzení“, se v žádném případě nejedná o odsouzení, nýbrž o soud který přináší spásu a svobodu Izraeli.

⁶¹ Jen v chronistickém dějepavném díle asociuje vícekrát davidovskou dynastii s královstvím Božím (1Pa 17,14; 28,5; 2Pa 9,8; 13,8).

⁶² Theissen, G., *Gruppenmessianismus*, s. 114.

vláda v ježíšovské tradice více představitelů, ne jen jednoho. Ježíš nechápe sebe samého jako toho, kdo přináší Boží království, nýbrž předává svou plnou moc ostatním. Nejlépe to vyjadřuje tradice o povolání a vyslání učedníků - zde totiž Ježíš nechává povolání, aby se účastnili na jeho misi.

Podle Theissenova názoru se má v tomto *gruppenmessianismu* také hledat původ a myšlenka církve. Mezi předvelikonoční zvěstí Ježíše a založením církve na základě velikonočního zjevení není žádná nepřekonatelná překážka. Krize, která nastala po ukřižování Ježíše, mohla být přemožena, protože jeho Boží vláda nebyla spojena s jeho osobou, nýbrž už od začátku s mesiášským kolektivem. Na základě tohoto příslibu mesiášského kolektivu mohl po prvním povelikonočním zjevení shromáždit Petr ostatní učedníky, aby tak naplnil slova Ježíše o eschatologickém obratu. Tato eschatologická naděje se stala skutečností po prvních povelikonočních zjeveních. Mesiášské úkoly byly dány do rukou jednoho kolektivu, čímž se rozhodně neumenšuje Ježíšův význam. „*Kdo přenáší mesiášské úkoly směrem k lidu, je víc než jeden mesiáš.*“⁶³

Theissen dodává, že Ježíš byl jistě popraven jako mesiášský претенdent. To dokazuje především *titulus crucis*, jakož i to, že mesiášské očekávání hrálo důležitou roli pravděpodobně i při výslechu před Pilátem. Od těchto očekávání se Ježíš nedistancoval, i když se k nim přímo nepřihlásil. Dnes, když víme, jak otevřený byl v té době pojem "mesiáš", nemuselo by každé přímé přitakání tomuto titulu vést ke špatnému chápání a nepochopení.⁶⁴ Tezí o tzv. *gruppenmessianismu* se chtěl Theissen pokusit představit jednu možnost Ježíšova vlastního mesiášského sebepochopení. Ježíš se staví proti titulu mesiáš ne proto, aby jej odmítl, nýbrž proto, že on je „víc než jeden mesiáš“. Dává jiným čest a statut (jednoho) mesiáše.

V jedné ze svých posledních studií se Martin Hengel důkladněji věnuje problematice Ježíšova mesiášství, jeho působení jako Mesiáše a jeho mesiášským nárokům.⁶⁵ Základem a výchozím bodem při jeho zkoumání nejsou evangelia a v nich zmíněné tituly Ježíše. Vychází naopak ze svědectví apoštola Pavla. To, že se titul Mesiáš již za časů Pavla, tj. dost brzy po jeho smrti, stává vlastním jménem Ježíšovým, nemůže být jenom čirá náhoda. Také to nemohl být jenom povelikonoční výtvar učedníků. Zdůrazňuje, že i když se Ježíš sám za svého života nikdy přímo nepřihlašuje k titulu Mesiáše, stává se jeho jednání

⁶³ Theissen, G., *Gruppenmessianismus*, s. 123.

⁶⁴ Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 469.

⁶⁵ Hengel, M. – Schwemer, A.M., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2002.

mesiášským na základě jeho činů. Toto své tvrzení demonstruje a dokládá několika biblickými místy z evangelií. Žasnutí zástupů nad jeho učením, hlásání odpuštění vin, slova o bezstarostném životě a o hory přenášející víře svědčí o jeho mesiášském sebevědomí již za jeho pozemského života.

Jak již bylo řečeno, ve svém zkoumání vychází nejprve z pojmu ὁ Χριστός a z jeho významu u Pavla. Zdůrazňuje, že se tento titul velice brzy stal vlastním jménem Ježíše. Tato proměna nastala podle Hengela už v době přechodu evangelií z aramejštiny do řečtiny. Uvedené tvrzení odůvodňuje tím, že podle Sk 11,26 byla mladá židovská sekta v Antiochii nazvaná Χριστιανοί, a to brzy po založení prvního sboru. Z toho pak vyplývá, že to už tehdy bylo převládající označení pro Ježíše. Jako důvod, proč se tak stalo, dodává:

Ἰησοῦς Χριστός resp. Χριστός Ἰησοῦς se stalo tak brzo a masivně dvojím jménem pro Ježíše Nazaretského, protože to bylo předně základním vyznáním víry ve vzkříšeného Ježíše: Ježíš je Mesiáš.⁶⁶

Staré vyznání „*Bůh vzkřísil Ježíše z mrtvých*“ mělo smysl jen tehdy, když se s ním úzce spojilo vyznání „*Ježíš je Mesiáš*“. Pouhé znovuoživení jednoho člověka k životu resp. jeho vyvýšení do nebeského světa by však ještě neznamenal také mesiášskou hodnost, a nemohlo by být obsahem eschatologického poselství spásy. Jde zde o něco radikálně nového, o poselství spásy Mesiáše.

Na otázky, jestli křesťanská víra nespočívá na sebeklamu učedníků, kteří by pouze na základě Ježíšova vzkříšení dospěli k poznání, že on je Mesiáš, Hengel odpovídá úvahami o Ježíšově mesiášské činnosti za jeho pozemského života. Navzdory jakémukoli odporu přisuzovat Ježíšovi mesiášské poslání, můžeme najít mezi badateli konsensus v tom, že se Ježíšovo působení a jednání naprosto liší od chování starozákonních a tehdejších židovských proroků. Tomu nasvědčuje Markova poznámka: „*I žasli nad jeho učením, neboť učil jako ten, kdo má moc, a ne jako zákoníci*“.⁶⁷ Pro Marka je to učení, které přináší něco zcela nového. Matouš je umísťuje na konec *Kázání na hoře*.⁶⁸ kde nové mesiášské „učení plné moci“ částečně ruší Mojžíšův zákon.⁶⁹ Tu samou autoritu nám ukazuje Mk 2,5 a L 7,47n, kde Ježíš přisuzuje hříšným lidem odpuštění jejich vin, což přináleží jenom Boží moci. To znamená, že v jeho působení je Boží spása, je

⁶⁶ Hengel, M., *Jesus der Messias*, s. 12.

⁶⁷ Mk 1,22.

⁶⁸ Mt 7,28n.

⁶⁹ Hengel, M., *Zur matthäischen Bergpredigt*, s. 219–292.

v něm přítomen Bůh sám. Podle Hengela jsou tato slova srozumitelná jenom tehdy, když se v Ježíšově působení už za jeho života naplňují zaslíbení, když se Boží království stává realitou tady a teď, skrze jeho slova a činy.⁷⁰

Hengel považuje též Ježíšovo etické kázání za projev jeho mesiášské moci. Jeho slova o bezstarostném životě, která vlastně odporují veškeré mudroslovné zkušenosti té doby, předpokládají neomezenou starost Boží.⁷¹ Tento příkaz, odporující jakékoliv lidské představě, odpovídá stejně tak jeho mesiášské jistotě jako slova o víře, která hory přenáší.⁷² K těmto příkladům se ještě přiřazuje také Ježíšovo shrnutí mojžíšovského zákona do „dvojpříkázání lásky“. Takové poznání pravé Boží vůle je možné pouze s mesiášským vědomím a sebevědomím. Ve světle poznání plné mesiášské moci jde do Jeruzaléma, i když ví, že jej tam čeká smrt.

Na základě těchto několika fragmentárních odkazů nemůžeme jednoznačně rekonstruovat Ježíšovo očekávání konce. Měli bychom ale mít na zřeteli, že jeho učedníci a také další následovníci hned po Velikonocích věděli o Ježíšovi mnohem víc a tyto znalosti hodně ovlivňovaly vytvoření nejranější christologie. Pro Ježíšovy učedníky, které sám povolal k následování a kteří jej za jeho pozemského života znali nejlépe, byla jeho slova a mesiášská činnost za jeho života neoddelitelná od pašijí a událostí po Velikonocích.

Hengel tedy zdůrazňuje, že Ježíš během celého svého života vystupuje s vědomím své vlastní mesiášské moci. Tuto mesiášskou moc interpretuje zcela ojedinělým, vlastním způsobem a na konci svého života je popraven jako „mesiášský uchazeč“. Jenom tak je nám dějinně (a také teologicky) umožněno pochopit povelikonoční christologický vývoj, zprávy pašijí a jeho smrt.⁷³ Co se dále týče Ježíše Nazaretského, je jednoznačné, že žil ve světě Starého zákona a v jeho židovsko-galilejském prostředí, vystoupil s nárokem na uskutečnění Boží vlády nad Izraelem (a nad celým lidstvem) a jako „pomazaný“ chtěl naplnit Boží přislíbení dané otcům a prorokům.

Hengel věří tomu, že se nám z daných biblických pramenů zjevuje nárok na Ježíšovo mesiášské poslání. Proto ani on nepotřebuje zvláštní tezi pro vyřešení otázky Ježíšova mesiášství, jak se o to pokouší Theissen. Dále též nemá zapotřebí zdůrazňovat rozmanitost mesiášských očekávání, a tím dokazovat, že Ježíš nemohl být Mesiášem.

⁷⁰ Hengel, M., *Jesus der Messias*, s. 70.

⁷¹ L 12,22–32; Mt 6,25–34.

⁷² Mk 11,23n.

⁷³ Hengel, M., *Jesus der Messias*, s.79.

2. Charakteristika pojmu „mesiáš“ a pluralita mesiášských očekávání

2.1. Pojem „mesiáš“

Samotný pojem mesiáš má své kořeny v hebrejském slovesu מָשַׁח, které ve svém základním významu znamená „natírat, pomazat“. Toto sloveso označuje jednání nebo proces polití olejem, což v náboženském smyslu znamená „pomazání“. Tento právní akt⁷⁴ měl vždy implikovat změnu statusu, jakési povýšení, neboť je to vždy pomazání na kněze, krále nebo proroka. Samotný akt spočíval v polití hlavy dotyčného. Cílem bylo pomazanému propůjčit úctu, moc, váženost.

2.2. Starozákonní kořeny mesiášského očekávání⁷⁵

Jak již bylo řečeno, ve Starém zákoně slovo „pomazaný“ poukazuje na rituál pomazání, který zpečetuje vyvolení dané osoby jako krále, velekněze a proroka. Pomazaná osoba se tím stává „tabu osobou“ (1S 24,11).

1., Ve Starém zákoně se nejčastěji uvádí pomazání krále. Jmenovitě se jedná o Saula, Davida, Šalomouna, Chazaela, Jehua, Jóaše a Jóachaze, přičemž je zajímavé, že mimo Davida a Šalomouna jsou pomazáni jenom „nevýznamní“ králové, zatímco tento akt chybí u tak význačných králů, jakými byli Chizkijáš a Jóšijáš. Akt pomazání byl jednou částí celého intronizačního procesu. V knihách Samuelových a Žalmech je řeč o králi jako o „pomazaném Hospodinově“ (srov. 1S 12,3.5; Ž 2,2; 18,51). V Iz 45,1 je pomazaným nazván perský král Kýros. Ostatní proroci tento termín nepoužívají, protože tento akt posvěcení byl úzce spojen s jimi kritizovanými pozemskými králi.⁷⁶ Pomazání bylo jedním z nejdůležitějších aktů Starého zákona.

2., Na čtyřech místech Starého zákona je jako מָשַׁח označován velekněz. I když je toho užito jako atributu, nemůže být pochyb, že se v tomto případě míní dříve pro davidovské krále použitý termín מָשַׁח jako titul

⁷⁴ Fabry, H.-J. – Scholtisek, K., *Der Messias*, s. 19.

⁷⁵ Ve Starém zákoně existuje vedle izraelské mesiášské tradice také tradice efrajimská. Blíže viz. Heller, J., *Mesiášská tradice efrajimská*, Praha 1951.

⁷⁶ Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 463.

(Lv 4,3.5.16; 6,15). V čase bez krále, ve kterém autor „kněžského kodexu“ žije, je role mesiáše vztažena na velekněze, který byl zasvěcen do svého úřadu pomazáním (Ex 29).

3., V některých případech slyšíme o pomazání proroka. Prorok je pomazán od Boha, ducha Hospodinova a děje se tak vždy proto, aby mohl vykonat Bohem předepsaný úkol (1Kr 19,16).

2.3. Mesiášské osoby ve Starém zákoně

Mezi novozákonními badateli je dodnes otázkou, odkdy můžeme mluvit o mesiášském očekávání v úzkém slova smyslu. K tomu, abychom tuto otázku zodpověděli, musíme nejdřív definovat kritéria, podle nichž by se mohlo jednat o mesiášskou postavu. Podle těchto kritérií mesiášské postavy:

- vedou k eschatologické proměně, tj. novému stavu světa;
- mají soteriologickou funkci; očekává se, že přinesou Izraeli spásu;
- mají charismatický charakter a díky jejich blízkému kontaktu s Bohem vyčnívají nad ostatní lidi

Klasické starozákonné texty jsou texty bez pojmu „mesiáš“. Je v nich přeformulována staroorientální nadlidská aura krále v očekávání „krále spasitele“, který bude bránit Izrael před jeho nepřáteli a přinese mu mír (Iz 8,23–9,6; 11,1n; Mi 5,1n; Za 9,9n).

Podle G. Theissena proto může být celá otázka ohledně mesiášských osob ve starozákonné době shrnuta následovně: *„Známe proto buď mesiášské očekávání bez pojmu mesiáš, nebo mesiášem nazvané postavy dějin, k nimž se nevztahuje žádné mesiášské očekávání.“*⁷⁷

⁷⁷ Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 464.

2.4. Mesiášská očekávání a mesiášské postavy v raném židovství⁷⁸

V této části své práce bych chtěl znázornit především to, jaké bylo, popřípadě jaká byla mesiášská očekávání v době od roku cca 180 př. Kr. do roku 70 po Kr.

Již od počátku je nutné si uvědomit, že zde vstupujeme na „nezajištěnou půdu“. Spektrum literatury této doby je značně široké a mezi badateli se stále vede živá diskuse nad tím, kdo může být považován za mesiášskou postavu, nebo jaké jsou hlavní rysy určitého mesiášského očekávání.⁷⁹ Můj postoj k této problematice může nejlépe vyjádřit analýza některých vybraných textů. Ty budu dále členit podle toho, do jaké doby lze datovat jejich vznik. V první části to budou úryvky z apokryfní a pseudoepigrafické literatury, v druhé pak náčrt očekávání spasitelské postavy ve svitcích z Kumránu. V poslední části bude představena na některých příkladech realizace mesiášsko-politických požadavků.

2.4.1. Mesiášské očekávání a mesiášské postavy v pseudoepigrafech⁸⁰

2.4.1.1. Žalmy Šalomounovy

Ve zmíněných Žalmech Šalomounových se nám ukazují hned dva typy mesiášského očekávání.

1., ŽŠal 17,32

A on bude králem spravedlivým, bude o nich poučen od Boha
a v jeho dnech nebude mezi nimi nepravost,
protože všichni jsou svatí a jejich králem je pomazaný Páně.⁸¹

⁷⁸ Mezi badateli není jednotný termín pro toto období. Někteří ho nazývají raný judaismus (Frühjudentum). Tento termín považuji za mylný, neboť následně jako by vytlačil z celého dění Izrael předexilové doby. Následující pojmy považuji za méně zavádějící, i když také zde by mohly zaznít některé protinázory: 1. doba „druhého chrámu“ (Zeit des zweiten Tempels); 2. střední judaismus (Mittleres Judentum); 3. antický judaismus (Antikes Judentum); 4. judaismus helénisticko-římské doby (Judentum hellenistisch-römischer Zeit).

⁷⁹ K aktuálnímu stavu bádání a o nejnovějších interpretacích viz. Schreiber, S., *Gesalbter und König*, s. 5–19; k souhrnu bádání od doby reformace do konce osmdesátých let XX. století srov. Karrer, M., *Der Gesalbte*, s. 12–47.

⁸⁰ Souborně k mesiášským očekáváním v pseudoepigrafech viz. Charlesworth, J. H., *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha*.

⁸¹ *Knihy tajemství a moudrosti I.*, s. 380.

Tento žalm vzniká v době, kdy je Palestina pod římskou nadvládou (vznik se datuje do poloviny 1. století př. Kr.). Po ztroskotání hasmonejského krále je očekávána spasitelská královská osoba jako „pomazaný Páně“. Titul je tady vzpomínkou na akt pomazání davidovského krále. Tím je taktéž vyjádřena naděje, že přijde nový ideální král.⁸² Nový pojem „Mesiáše“⁸³ staví očekávaného „krále spasitele“ do protikladu ke zkorumpovaným pozemským králům oné doby.⁸⁴

2., Žšal 18,5–9

⁵ Kéž Bůh očistí Izrael v den požehnaného smilování,
v den, který vyvolil *pro* ustanovení svého pomazaného.

⁶ Blahoslavení, kteří budou žít v oněch dnech,
aby viděli dobré věci, které Pán učiní pro přicházející pokolení

⁷ pod výchovným prutem pomazaného Páně, aby v bázni před svým
Bohem moudrostí Ducha, spravedlností a silou

⁸ vedl každého ke spravedlivým skutkům a bohobojnosti,
aby všichni stanuli před Pánem

⁹ *jako* pokolení dobré a bohobojné v den smilování.⁸⁵

V těchto verších se objevuje mesiášské očekávání, které plně odpovídá tomuto světu.⁸⁶ Básník doufá v příchod Božího království, βασιλεία τοῦ θεοῦ, a mesiášského krále z kmene Davidova, který by se měl zjevit na konci věků, jak tomu nasvědčuje termín „den požehnaného smilování“.⁸⁷ Tato osoba porazí pohany, nepřátelské národy a přinese Izraeli svobodu. On je spravedlivým a Božím duchem naplněným „vladařem“ podle Iz 11, kterému se budou klanět a vzdávat úctu také pohané a s nímž přijde pro každého čas blahoslavenství.

⁸² Charlesworth, J. H., *The Concept of the Messiah*, s. 199.

⁸³ Jde o vůbec první výskyt a použití tohoto pojmu pro mesiášskou osobu.

⁸⁴ Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 464.

⁸⁵ *Knihy tajemství a moudrosti I.*, s. 381n.

⁸⁶ Lichtenberger to nazývá „innerweltliche Messiaserwartung“ srov. Lichtenberger, H., *Messianische Erwartungen*, s. 14.

⁸⁷ Schreiber, S., *Gesalbter und König*, s. 186n.

2.4.1.2. Syn člověka v knize Henochově

Titul se objevuje v tomto spise dvakrát, a to v obou případech na konci té části, která se obecně mezi badateli nazývá knihou „obrazných řečí“ (kap. 37–71). Doba vzniku tohoto spisu se udává různě. Mnoho částí vzniklo již v 1. stol. př. Kr., některé v prvních desetiletích tisíciletí. Starší tradice byly pak k němu připojeny až později. V každém případě se jedná o raně židovský, předkřesťanský koncept.⁸⁸ Pravděpodobně spis vznikl kolem přelomu letopočtu, čemuž nasvědčuje také fakt, že se zde nenachází žádná zmínka o oběti a vzkříšení Ježíše Krista či narážka na něj.⁸⁹ Kdyby tato část byla vytvořena křesťany, pak bychom podobnou zmínku s velkou pravděpodobností našli. K datování vzniku na začátek panování Heroda Velikého (37–20 př. Kr.) se vyjadřuje také Charlesworth: „*The constant strain to denigrate the rich landowners indicates a time when Jews, like those behind 1 Enoch, have lost their farmlands. The date for such a sociological crisis is with the beginning of the reign of King Herod (37–20 B.C.E.)*“.⁹⁰ Samotný pojem mesiáš se v knize vyskytuje dvakrát.

1Hen 48, 10

V den jejich zániku bude na zemi klid: Padnou a nepovstanou; nebude nikoho, kdo by je uchopil a pozvedl, vždyť zapřeli Pána duchů a jeho Pomazaného.

1Hen 52,4

Vše co jsi viděl, slouží vládě jeho Pomazaného, aby měl na zemi sílu.

Nejdůležitější jsou pak zde tituly „Vyvolený“ a „Syn člověka“, které se v 71. kapitole stávají identickými se samotným Henochem.

⁸⁸ Schreiber, S., *Gesalbter und König*, s. 338–343.

⁸⁹ Srov. Bič, M., *Ze světa Starého zákona II*, 1989, s. 626.

⁹⁰ Charlesworth, J.H., *Messianology in the Biblical Pseudepigrapha*, s. 40n.

¹⁴ On přišel ke mně, pozdravil mě a oznámil mi: „Ty jsi Synem muže; jsi zrozen ke spravedlnosti a spravedlnost na tobě spočívá. Spravedlnost Hlavy dnů tě neopustí.“

¹⁵ Řekl mi: „On ti zvěstuje pokoj ve jménu budoucího světa, neboť odtamtud pochází pokoj od stvoření světa. Tak bude s tebou navždy a na věky věků.“

¹⁶ Všichni, kdo získají bytí, půjdou po tvé cestě, protože tebe spravedlnost nikdy neopustí. U tebe bude jejich obydlí a s tebou budou mít podíl. Nebudou od tebe navždy a na věky věků odděleni.“

¹⁷ Se Synem člověka budou spravedliví v pokoji po mnoho dní. Jeho cesta je bezúhonná pro spravedlivé ve jménu Pána duchů na věky věků.⁹¹

Žádný z těchto výskytů nám však nepodává velké množství informací. Tato specificky mesiášská postava je identická s postavou, která vystupuje různými způsoby v částech 31–71. Ona nese tituly jako Vyvolený a Syn člověka a v 71. kapitole se stávají tituly identickými se samotným Henochem.

Všechny různé postavy jsou sjednoceny pod pojem Vyvolený, který je zároveň Syn člověka, Mesiáš a Služebník. Témata z dřívějších částí henochovského corpusu, a také různá jiná témata z mimohenochovské literatury (Dan 7–12, druhý Izajáš), jsou zde transformována.⁹² Výsledek této transformace je, že tato kompozitní postava je nebeská, preexistentní a transcendentní. Mesiáš není davidovská, lidská postava z tohoto světa, ale patří do nebeské říše a má transcendentní úkoly.

2.4.1.3. 4. kniha Ezdrášova

Apokalyptická 4. kniha Ezdrášova je pseudoepigrafický spis. Jeho obsahem je sedm různých zjevení, která měl mít Ezdráš 30 let po pádu Jeruzaléma. Autor spisu připsal sobě tutéž funkci, kterou dostal Ezdráš roku 587. Samotný spis vzniká po roce 70, po pádu Jeruzaléma způsobeném Římany. Tyto dvě události jsou postaveny analogicky. Doba vzniku je nejpravděpodobnější

⁹¹ *Knihy tajemství a moudrosti I.*, s. 134n.

⁹² Nickelsburg, G., *Salvation without and with Messiah*, s. 56-65.

někdy kolem roku 96, krátce před smrtí nebo po smrti císaře Domitiana,⁹³ tedy také po 30 letech.

Ezdrášovi se jeví průběh událostí na konci věků následovně:

4Ezd 7,26–35

²⁶ Poslyš, přijde čas, kdy se objeví znamení, která jsem ti předpověděl, budete vidět nevěstu, kterou dosud nikdo nespátřil, a ukáže se vám země, dosud skrytá zrakům. ²⁷ Každý, kdo je oproštěn od předpověděných strastí, sám uzří mé podivuhodné skutky. ²⁸ Zjeví se můj syn Mesiáš spolu s těmi, kteří jsou jeho, a radovat se budou po čtyři sta let všichni, kdo přežijí. ²⁹ A na konci těch let zemře můj syn Mesiáš (Kristus), jakož i všichni lidé, kteří budou dýchat. ³⁰ Svět se pak vrátí do svého někdejšího ticha na sedm dní, jako tomu bylo na počátku, a nikdo nebude ponechán naživu. ³¹ Po sedmi dnech se probudí věk, který od té doby spal, a věk zkažený zhyne. ³² Země vydá ty, kdo v ní spí, a prach vydá ty, kdo v něm přebývají v mlčení; a zásobárny vydají zpět duše těch, kdo jim byli svěřeni. ³³ Potom se zjeví Nejvyšší na soudné stoličce; tehdy bude konec všem strastem i shovívavosti. ³⁴ Zůstane pak pouze soud, pravda bude upevněna a víra zmohutní; ³⁵ nastane účtování a veřejné vyplácení mzdy; skutky spravedlnosti budou zjevné a skutky nespravedlnosti už nebudou vládnout.⁹⁴

Tato kniha se zabývá problémem Boží věrnosti jeho slibům. Kdo bude v čase tohoto světa věrný Tóře, bude mít podíl na následujícím eónu. Bezbožní pak budou zatraceni u soudu. Zajímavé na takovémto průběhu událostí na konci časů je to, že před vzkříšením mrtvých a následujícím posledním soudem bude na zemi mesiášské mezidobí 400 let.⁹⁵ Na konci tohoto mezidobí Mesiáš umírá společně s ostatními lidmi. Je jasné, že Mesiáš patří na konec tohoto věku, nový věk pak iniciuje sám Bůh.⁹⁶

⁹³ Vidění tří hlav v 4 Ezd 12,26–28 představuje římské císaře Vespasiána (r. 69–79), Tita (r. 79–81) a Domitiana (r. 81–96).

⁹⁴ *Knihy tajemství a moudrosti II.*, s. 229.

⁹⁵ Lichtenberger, H., *Messianische Erwartungen*, s. 15n.

⁹⁶ Schreiber, S., *Gesalbter und König*, s. 352.

2.4.2. Mesiášské očekávání v Kumránu

Jak jsme již viděli, mesiášské očekávání a s ním úzce spojené označování Ježíše za Mesiáše, zajímalo badatele již od konce 19. století.⁹⁷ Se zkoumáním tohoto problému úzce souvisel také nedostatek pramenů na jedné straně a důvěryhodnost přístupných materiálů na straně druhé. Pseudoepigrafické spisy spadající do námi zkoumané doby byly ovšem tradovány převážně křesťanskou církví. Je tedy nutné brát někdy v úvahu možné změny, které způsobili křesťané.

Objevení kumránských svitků změnilo od základu danou situaci. Zpřístupnilo pro nás důvěryhodné raně židovské materiály z doby před pádem jeruzalémského chrámu. Dalším pozitivem je, že nejsou ještě poznamenány pozdějším konfliktem mezi židy a křesťany.⁹⁸

O nalezených svitcích můžeme říct, že reprezentují tři klasické typy mesiášského očekávání, tzv. *munus triplex* – král, prorok, kněz.⁹⁹ Před analýzou relevantních textů si musíme nejdříve zodpovědět otázku: Kdy a v jaké souvislosti můžeme mluvit o mesiášské postavě v Kumránu?¹⁰⁰

Existují dva hlavní názory, co se týče přístupu k hledání odpovědi na tuto otázku:

1., Podle *J. A. Fitzmyera* můžeme mluvit o mesiáši jen v tom případě, kdy se v některém ze svitků vyskytne přímý výraz מְשִׁיחָא, מְשִׁיחָא (*meshiha*) nebo nějaký ekvivalent slova Χριστός.

Hence I continue to question the importation of messianism into the interpretation of this text [4Q 246], and continue to insist that there is as yet nothing in the Old Testament or in the pre-Christian Palestinian Jewish tradition that we know of to show that 'Son of God' had a messianic nuance. Consequently, I consider this apocalyptic text to speak positively of a coming Jewish ruler, perhaps a member of the Hasmonean dynasty, who be a successor to the Davidic throne, but who is not envisaged as a Messiah.¹⁰¹

⁹⁷ Viz část 1.

⁹⁸ Srov. Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 8nn.

⁹⁹ Takto je dělí také Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 8–10.

¹⁰⁰ K tomuto tématu viz také disertaci Jiřího Mrázka. Jeho práce je však psána v době, kdy většina kumránských textů nebyla ještě publikována. Navzdory tomu však zůstává cennou prací mapující transformaci mesianismu v aramejských textech. Mrázek, J., *Transformace mesianismu v aramejských textech z Qumránu*, Praha 1990.

¹⁰¹ Fitzmyer, J. A., *4Q 246: The „Son of God“*, s. 173n. Podobný názor zastává i Charlesworth, J. H., *Challenging the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism (1QS, 4QS MSS)*, 120–134, tady s. 124.

2., Úplně jiný postoj zaujímá *J. J. Collins*, podle kterého je lepší vyhradit termín mesiáš pro ty postavy, které mají důležité role v nadějích lidu. Pod tuto definici pak spadají všechny postavy s různými eschatologickými funkcemi.¹⁰²

V přístupu k této otázce se přikláním spíše k názoru *J. J. Collinse*, a proto budeme dále zkoumat i ty eschatologické tituly, které přímo neobsahují termín mesiáš.

2.4.2.1. Prorok a mesiášové Árona a Izraele

Prorokem je zde míněn „prorok jako Mojžíš“ (dle Dt 18,15) a dva mesiášové (Árona a Izraele) podle Za 4,14. Jak víme, společenství v Kumránu se skládalo na jedné straně z laiků a na druhé straně z kněží. Jejich vzájemný vztah byl regulován. Podle 1QSa 2,18nn kněz (kněžský mesiáš) má nejdřív vztaženými rukama požehnat chléb a následně má vztáhnout mesiáš Izraele svou ruku pro chléb. Všechny tři postavy se znovu objevují v 4QTest [4Q 175], kde jsou citovány mesiášské texty z Pentateuchu, s mesiášskými očekáváními eschatologických postav, jakými jsou prorok „jako“ Mojžíš (Dt 18,18–19), mesiáš Izraele (Nu 24,15–17) a prorok na konci věků (Dt 33,8–11). Všichni mají soudcovskou funkci a ukazují tím svou roli v eschatologickém očekávání kumránského společenství.

Obě postavy, mesiáše Árona a Izraele, se znovu objevují v Damašském kodexu (CD), a na dalších místech. V CD 12,23–13,2 se jedná o prozatímní nařízení, které bude v platnosti do doby „objevení se mesiáše Árona a Izraele“. Společenství se chápala jako Izrael putující v poušti, který má dodržovat nařízení platící pro „život v táboře“ až do příchodu mesiáše. Soudní funkce těchto mesiášských postav je vyjádřena v CD 19,10: „*Ti (tj. nejchudší ze stáda) budou zachráněni v čase navštívení a ostatní budou vydáni meči, až přijde mesiáš Áronův a Izraelův.*“¹⁰³ V CD 12,13 přichází rekapitulace citací z Ez 9,4. „*Nejchudší ze stáda*“ jsou podle nich ti, kteří mají na sobě znamení – oni budou spaseni.

¹⁰²Collins, J. J., *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, s. 19n; srov. také Collins, J. J., *Messianic Expectation: Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, s. 71–90; Collins, J. J., *He shall not Judge by What his Eyes See: Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls*, s. 145–164.

¹⁰³ *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 359.

Vystoupení obou mesiášů je v CD 19,33–20,1 znázorněno jako událost na konci věků:

Tak všichni muži, kteří vstoupili do smlouvy nové v zemi damašské, ale vrátili se a zradili a odchýlili se od studny vody živé, nebudou počítáni do shromáždění lidu a v seznamech svých nebudou zapsáni ode dne, kdy bude odebrán Učitel Jednoty, až povstane mesiáš z Árona a z Izraele.¹⁰⁴

V této souvislosti ještě musíme upozornit na jeden spis, v němž se jedná také o tzv. dvojí očekávání konce věků. Jde o „závěť dvanácti patriarchů“. Zmiňují se zde dvě mesiášské postavy spojené se jmény Lévi a Juda. Mezi badateli dodnes není jasné, jak se má toto dvojí spasitelské očekávání chápat.¹⁰⁵ Pro nás je důležité především to, že zobrazují paralelní fenomén dvojího očekávání, jež je podobné tomu, jaké můžeme vidět ve zmíněných kumránských svitcích neboli: „*Čas spásy, jehož očekávání bylo utkáno z hustého koberce biblického očekávání spásy, se naplní vystoupením eschatologického Velekněze.*“¹⁰⁶

2.4.2.2. Očekávání eschatologického královského mesiáše

O tom, že základy pojmu davidovsko-královského mesiáše můžeme najít ve Starém zákoně, žádný z badatelů nepochybuje. V Kumránu se nachází více typů davidovsko-královského mesiášského očekávání. I když jsou tyto spisy různého charakteru, jedno mají společné, a tím je jejich vztah ke Starému zákonu.

a) „Výhonek Davidův“ a „vládce společenství“

V 4Q 174,11 je zmínka o ratolesti Davidově, která tady vystupuje společně s badatelem zkoumajícím Tóru. Tato část je výkladem 2S 7,11–14, kde se jedná o tradiční mesiášské očekávání ve Starém zákoně. Označením davidovského krále jako „ratolesti Davidovy“ použilo kumránské společenství starozákonní pojem pro vyjádření vlastního mesiášského očekávání. V 4Q 252 je tento „výhonek Davidův“ identický s „mesiášem spravedlnosti“. 4Q 252 je proto velmi důležitým spisem, protože spolu s Žšal 17 je nejranějším dokladem pro explicitní označení očekávaného davidovského krále za mesiáše v raně

¹⁰⁴ *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 363.

¹⁰⁵ K jednotlivým názorům v bádání viz Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 460n.

¹⁰⁶ Cit. viz Lichtenberger, H. *Messianische Erwartungen*, s. 11.

židovských spisech. Když k tomu přičteme, že „vládce společenství“ v 4Q 285 5,3 bude vykonávat soud a je také spojen s pojmem „výhonek Davidův“, můžeme spatřit jeden okruh mesiášských postav. Jedná se tady o různé označení očekávaného davidovského krále, tedy mesiáše. Tyto texty ukazují, že označení očekávaného davidovského krále jako משיח se používalo již v židovství před rokem 70 po Kr. Jsou to také argumenty pro to, že mesiášský výklad z Gn 49,10 a jiné mesiášské texty z Iz 11,1nn vznikly velmi dávno.¹⁰⁷

b) „Syn Boží“

Termín „Syn Boží“ se nachází v 4Q 246. Mezi badateli dodnes není jasné, kdo tato tajemná postava nazývaná „Syn Boží“ a „Syn Nejvyššího“ může být.¹⁰⁸ Podle Zimmermanna je nejpravděpodobnější interpretace, podle níž tento termín ukazuje na mesiáše. Tomu odpovídá i starozákonní tradice davidovského krále jako Syna Božího, jazyková podobnost s L 1, dále fakt, že se tento termín v žádném z předkřesťanských židovských textů neobjevuje v negativním smyslu.¹⁰⁹

c) „Vyvolený Boží“

V 4Q 534 se můžeme setkat s termínem „Vyvolený Boží“. Je tady nepřehlédnutelná analogie s tzv. obraznými řečmi etiopského Henocha. Jak jsme již v předchozí části této práce mohli pozorovat, „vyvolený“ je osoba Bohem povoláná, která na konci věku vykoná soud Boží. V 4Q 534 obsažené výpovědi zcela zapadají do tohoto kontextu. Podobně jako v etiopském Henochovi je zde řeč o lidské postavě, která je moudrá. Vykonání spravedlivého soudu úzce souvisí s univerzální moudrostí. V zákulisí je to pravděpodobně odvozeno z Iz 11,2–4a, kde právě mesiáš je nositelem této moudrosti. Mesiášskému chápání textu nasvědčuje i odkaz na Iz 7,14–17, kde se mluví o narození Mesiáše.¹¹⁰

¹⁰⁷ Zimmermann, J. *Messianische Texte*, s. 124n.

¹⁰⁸ K aktuálnímu stavu bádání Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 153–158.

¹⁰⁹ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 169.

¹¹⁰ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 170–202.

Souhrn: „Syn Boží“ a „Vyvolený Boží“

I když jsou texty 4Q 246 a 4Q 534 velmi odlišné, můžeme u nich spatřit také společné rysy. Jedním z nich je, že oba texty mají své kořeny v starozákonních textech. V případě 4Q 246 je to mesiášská tradice Syna člověka z Da 7. Pokračování této tradice je v etiopském Henochovi a ve 4Ezd 13. Kořeny 4Q 534 můžeme najít v předpovědi narození Mesiáše v Iz 7 a 11. Jak již bylo zmíněno, jako zajímavé se jeví společné rysy s obraznými řeči etiopského Henocha. Podle J. Zimmermanna se v obou případech jedná pravděpodobně o transformaci královsko-mesiášského očekávání.¹¹¹

2.4.2.3. Očekávání eschatologického kněze (mesiáše)

Přímo proti ze Starého zákona vyvoditelnému mesiášskému očekávání davidovského krále stojí odvoditelnost kněžského očekávání, která je ovšem náročnější. V žádném případě však není nemožná. Pomoci při tom mohou především texty z Tóry – Lv 4,3.5.16; 6,15, kde můžeme přímo vystopovat určité důkazy. Dalších 18 zmínek máme v Ex, Lv a Nu.¹¹² Z poexilní doby jsou to Ez 40–48, ale především Za 3,8 a 4,14.¹¹³

V kumránských svitcích se objevuje očekávání eschatologického „velekněze“ či „kněžského mesiáše“ zřídka. Explicitně je o něm řeč jako o mesiáši Árona a Izraele.¹¹⁴ Dále pak v následujících textech:

a) Pseudoepigraf Mojžíše 4Q 375/4Q 376

Oba texty mluví o pomazaném knězi a poukazují na rituální oběť. Dále je z nich zřejmé, že v přednovozákonní době vedle krále mohl být označován za „pomazaného“ také kněz. Přitom je nejpravděpodobnější eschatologický kontext.¹¹⁵

¹¹¹ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 204.

¹¹² Ex 28,40; 29,4–7.21; 30,30; 40,12–16; Lv 6,13; 7,36; 8,12.30; (10,7); 21,10–12.

¹¹³ Charlesworth, J. H. *The Concept of the Messiah*, s. 188–218.

¹¹⁴ Viz část 2.4.2.1. Prorok a mesiášové Árona a Izraele.

¹¹⁵ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 246.

b) *Eschatologický kněz 4Q 541*

Na prvním místě musíme zdůraznit, že v 4Q 541 se nenachází žádná zpráva o pomazání nebo o „pomazaném“. Fragmenty však svědčí o kněžské postavě, která přinese smíření. Na druhé straně ale vyvolá masivní odpor. 4Q 541 stojí v úzkém spojení s TestLevi 18, proto je pravděpodobné, že je nyní řeč o eschatologickém (vele)knězi.¹¹⁶

2.4.2.4. Očekávání eschatologického proroka

Pomazání proroka má také své starozákonní kořeny. Eliáš je Bohem vyzván, aby pomazal Elizea za proroka (1Kr 19,15n). V raném judaismu byla živá očekávání eschatologického proroka. Tato očekávání byla spojena s osobou Elijáše nebo Mojžíše.¹¹⁷

a) *Mesiáš a čas spásy 4Q 521*

Mezi badateli dodnes není jasné, o jaké mesiášské postavě se v tomto fragmentu mluví. Podle Collinse se tady v žádném případě nejedná o královskou, nýbrž o prorockou postavu.¹¹⁸ Středobodem je očekávání eschatologického konce („Božího království“ – מלכות יהודה) spojeného se spasitelným Božím jednáním. Zda tato spása přijde skrze mesiášské postavy, není úplně jasné. Spojení s Iz 61 však naznačuje, že pomazání se mohlo chápat jako prorocká inspirace. Prorocké zvěstování se tak stává mesiášským úkolem.¹¹⁹

b) *11QMelch*

Na mnohovýznamnost pojmu mesiáš v novozákonní době poukazuje nejvíc spis 11QMelch. Označení „Duchem pomazaný“ vyzdvihuje nadání dané Duchem, které pomazaného opravňuje k autoritativnímu zvěstování. „Duchem pomazaný“ je tedy prorocká postava, jejíž činnost je popsána v Iz 52,7 a 61,1. Tyto starozákonní texty jsou také klíčovými při chápání „Duchem pomazaného“ jako mesiáše. On je zvěstovatelem panování Melchisedeche, tj. Božího

¹¹⁶ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 310.

¹¹⁷ K „proroku jako Mojžíš“ srov. část Prorok a mesiášové Árona a Izraele.

¹¹⁸ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 102.

¹¹⁹ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 387.

království.¹²⁰ Jeho zjevení na konci časů jej spojuje s očekáváním eschatologického proroka v ostatních raně židovských textech.¹²¹

2.4.3. Realizace mesiášsko-profétických očekávání

V prvním a druhém století si mnoho (dalších) osob osvojovalo mesiášský status. Na tomto místě je možné zmínit jen několik příkladů.¹²² Naším nejspolehlivějším svědkem v tomto případě bude Josephus Flavius.

1., Flavius podává zprávu o tom, že po pádu Jeruzaléma mnoho sikáriů uteklo do Egypta, odkud chtěli organizovat svůj boj a odpor proti Římu. V této souvislosti mluví o prorocko-mesiášské osobě Jónatanově (Bell 7,437nn).

2., O Theudasovi se dozvídáme také od Flavia (Ant 20.5.1 97–98). Druhou zprávu máme v Sk 5,36, podle které ho následovalo 400 lidí. Theudas chápal sebe jako proroka, pravděpodobně takového, jakým byl Mojžíš (Mojžíš redivivus). V tomto případě je patrný přesah „pouhé“ prorocké postavy a možný je až posun k postavě mesiášské.¹²³

3., Další takovou postavou byl tzv. Egyptan (Sk 21,38). Tento povolal své následovníky na Olivovou horu se slibem, že na jeho povel se zřítí hrady Jeruzaléma a oni pak mohou vstoupit do města (Ant 20,169-170). Tato představa je opět velmi blízká očekáváním proroka „jako Mojžíš“ a s tím spojeným mesiášským očekáváním prvního století.

4., V tradici proroků „jako Mojžíš“ stojí rovněž jakýsi Samaritán, jehož měli stoupenci následovat až na horu Garizim, kde jim měl ukázat svaté nádoby (Ant 18,85). Odvolával se na tradici v Dt 18,15–18. Je to další důkaz mesiášské horlivosti této doby.

Shrnutí

Po analýze nejvěrohodnějších pramenů o mesiášském očekávání můžeme konstatovat, že v raném judaismu neexistovalo obecně jednotné chápání mesiášského očekávání. Nejedná se o židovství a jeho mesiášské očekávání, nýbrž

¹²⁰ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 411n.

¹²¹ 4Q 175 5–8; 1QS 9,11; 4Q 375 II 1n; 1 Mak 4,46; 14,41; J 1,21.25.

¹²² Podrobněji viz. Evans, C. A., *Messianic Claimants of the First and Second Centuries*, s. 61–77.

¹²³ Evans, C. A., *Messianic claimants*, s. 75; Lichtenberger, H., *Erwartungen*, s. 18.

o více typů židovství s různými eschatologickými a mesiášskými očekáváními.¹²⁴ Pro další práci bude nejdůležitějším faktem to, že tato mesiášská očekávání byla v Ježíšově době, tedy v 1. století, velmi živá a prakticky „kdokoliv“ mohl tato očekávání vyvolat. Samozřejmě mezi uvedenými očekáváními byla nejrozšířenější ta, která se zaměřila na „královského mesiáše“.¹²⁵

Nejnovější studie k tematice královského mesiáše však musí v závěru také konstatovat:

Die (...) Flexibilität im Gebrauch der Gesalbtentradition in den beiden Jahrhunderten um die Zeitenwende fördert ein Spektrum an messianischen Erwartungen, das vom ganz irdischen Gesalbten der Psalmen und mancher Qumran-Texte bis zur himmlischen Gesalbten-Menschensohn-Gestalt der Apokalyptik reicht; endzeitlicher König, Priester und Prophet können als gesalbte Gestalten bezeichnet werden.¹²⁶

Jak již bylo patrné v analýze předcházející části, mesiášské postavy nepocházely z prostředí, z jakého by podle všeobecného mínění měly, tedy z rodu Davidova nebo rodů velekněžských. Šlo naopak o „malé“, téměř bezvýznamné lidi na okraji společnosti, kteří nacházeli podporu pro své jednání rovněž mezi „malými“ lidmi.¹²⁷

Ježíš byl proto k roli nebo titulu mesiáše zdrženlivý. Mesiášské očekávání totiž s sebou přináší protiklady. V Žšal 17 je na jedné straně úkol Mesiáše představen tak, že vyžene nepřátele ze země a vyčistí Jeruzalém od pohanských národů, které jej pošlapaly k jeho zhoubě (Žšal 17,22). Když se to pak stane, a jasně se prosadí jeho moc, budou pohané přicházet až z končin světa, aby viděli jeho slávu (Žšal 17,31). Příchod Mesiáše je vyobrazen a popisován protikladně. Ne jedné straně se bude chovat militantně (Žšal 17,21), na druhé straně se vzdá jakýchkoliv zbraní, „nebude totiž spoléhat na koně, jezdce a luk“ (Žšal 17,33), a „sám Pán je jeho králem“ (Žšal 17,34). Je proto pochopitelné, že Ježíš se od mesiášského titulu a s ním spojených očekávání distancoval. Nemohl totiž sám přesně kontrolovat ani určit, za jaký typ mesiáše se sám považuje.

¹²⁴ Na to chtěli poukázat autoři knihy *Judaisms and Their Messiahs*, kde se oba pojmy – židovství a mesiáš – vyskytují v plurálu. Neusner, J. – Green, W.S. – Frerichs, E.S. (vyd.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987.

¹²⁵ Schreiber, S., *Gesalbter und König*, s. 541.

¹²⁶ Schreiber, S., *Gesalbter und König*, s. 541.

¹²⁷ Lichtenberger, H., *Erwartungen*, s. 20.

3. Otázka kritérií a pramenů

3.1. Otázka pramenů

Při definování pramenů, které nás vedou k historickému Ježíši, jsou důležité jejich dějinná blízkost k Ježíši a jejich nezávislost. Text je totiž tím věrohodnější, čím je starší, i když dějinná blízkost není identická s tím, jak jsou texty staré. Pavlovy listy totiž jsou starší než evangelia, přece jsou evangelia dějinně bližší k Ježíšovi. Dále, důležitou roli hraje nezávislost pramenů navzájem. Naše prameny totiž nemůžeme porovnávat s historickou realitou, ale jenom s jinými prameny. Rozhodující je, že sledují autonomní tradici více, než jiné evangelijské tradice. Musíme také zdůrazňovat, že v této souvislosti mají kanonické a nekanonické prameny stejnou výchozí pozici.

Na základě těchto definic budou pro nás nejdůležitějšími následující prameny z kanonických spisů: Markovo evangelium, sbírka logií (Q), speciální matoušovská (S_{Mt}) a lukášovská látka (S_L) i Pavlovy (případně pavlovské) dopisy. Nezávislou, v některých případech možná historickou tradici, prezentuje Janovo evangelium. I když v tomto evangeliu nacházíme Ježíšův obraz stylizovaný teologickými premisami, toto evangelium vůbec není v této věci (historicky) bezcenné. Zprostředkuje nám údaje, které mohou mít svůj základ v starší tradici. Do úvahy zde připadá: prvními Ježíšovými učedníky byli učedníci Jana Křtitele (Jn 1,35nn), Petr, Ondřej a Filip pocházeli z Betsaidy (Jn 1,44); politická očekávání a politické motivy, které směřovaly k jeho popravě, jsou jasněji vyřčeny u Jana (Jn 6,15; 11,47–63; 19,12) atd.

Z nekanonických knih jsou nejdůležitější Tomášovo evangelium, protože reprezentuje nezávislou a do rané doby křesťanské sahající tradici výroků.¹²⁸ Pomůže nám objasnit proces vývoje tradice, a tak nám může osvětlit začátky Ježíšova zvěstování.

Musíme poznamenat, že zde hrozí nebezpečí vyššího hodnocení nekanonických textů. Je to příznačné hlavně pro americké badatele.¹²⁹ Je nám jasné, že historické bádání se nesmí zastavit na hranici kánonu, a musí kriticky pracovat se všemi dostupnými prameny. Již zmíněný americký fenomén však

¹²⁸ Theissen, G. - Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 53.

¹²⁹ Srv. například Köster, H., *Ancient Christian Gospels*.

pracuje s nekanonickou tradicí častokrát s nekritickým nadšením a synoptickou tradicí na straně druhé podrobují až příliš ostré kritice.¹³⁰

3.2. Otázka kritérií při určování autentických činů a výroků Ježíše

Předtím, než bude započato zkoumání jednotlivých vybraných textů, je nutné, aby bylo definováno, dle jakých kritérií je možné doložit jejich autenticitu.¹³¹ Ani v této otázce není mezi badateli žádný jednotný konsenzus. Existují totiž různá měřítka pro to, abychom získali autentické výroky a činy historického Ježíše.

Začátky stanovení kritérií autentických činů a výroků historického Ježíše sahají až do dob vzniku tzv. *školy dějin formy*. Tehdy byla navržena první kritéria. Tyto pokusy vyústily do závěrů, že nemůžeme najít cestu, po které bychom historického Ježíše našli. Jako výsledek tato kritéria do značné míry zrcadlí způsob myšlení, který je charakteristický pro vývoj *kritiky formy*. Na základě zásad této školy bylo identifikováno mnoho dalších kritérií, které se pak vyvinuly a byly dále využívány. *Kritika formy* zkoumala na základě literárních forem texty, které dnes máme k dispozici v evangeliích. To pomohlo zjistit jejich před-evangelijní použití v raném křesťanství a také jejich možné místo v Ježíšově životě. Nová kritika nezměnila úplně vývoj *kritiky authenticity*, spíše ho ještě více upevnila. Ve vývoji a upevnění kritérií authenticity se angažovali totiž badatelé.

Na tomto místě bych chtěl přiblížit jen několik významnějších kroků z dějin vývoje kritérií. Byla to již kritika formy, která si záhy uvědomila, že veškerá tradice, o níž lze soudit, že má kořeny v raném křesťanství, je velmi kolísavá, co se authenticity týče. Z tohoto poznání vposledu vyplynulo *kritérium nepodobnosti*. Toto kritérium mělo dlouhý vývoj. Jeden z prvních pokusů formulovat toto kritérium vzešel od R. Bultmanna:

¹³⁰ Ke kritice tohoto směru reprezentovaným hlavně J.D.Crossanem viz. Meier, J. P., *The Marginal Jew I*, s. 112.; Charlesworth, J. – Evans, C.A., *Jesus in Agrapha*.

¹³¹ Nejnovější shrnutí kritérií viz Porter, S. E., *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, s. 28–123; a Theissen, G. – Winter, P., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, s. 28–171, Theissen, G. – Winter, P. to nazývají „Das Differenzkriterium in der Geschichte der Jesusforschung“.

Wo der Gegensatz zur jüdischen Moral und Frömmigkeit und die spezifisch eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bilden, zum Ausdruck kommt, und wo sich andererseits keine spezifische christlichen Züge finden, darf man am ehesten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu benutzen¹³².

Tyto myšlenky dovedl k přesnějšímu vyjádření Bultmannův žák E. Käsemann ve své přednášce „*Das Problem des historischen Jesus*.“ Käsemannovi jde především o dvojité navázání kérygmatu: na jedné straně stojí na velikonoční víře, na druhé straně na Ježíšově zvěstování. Velikonoční víra křesťanské kérygma založila, ale nebyla to ona, která by je celé naplnila. Pro Käsemanna totiž zájem o historického Ježíše patří až do křesťanského kérygmatu.¹³³ Podle jeho teze lze v Ježíšově případě pokládat určitou informaci za autentickou, pokud ji nelze vysvětlit ze zájmu tehdejšího židovství, ani ze záměru prvotní církve.¹³⁴ Podobenství o milosrdném Samařanu (L 10, 25–34) podle tohoto kritéria poměrně přesně vyjadřuje Ježíšův záměr.¹³⁵ Kdybychom však toto měřítko uplatnili zcela důsledně, znamenalo by to, že Ježíš vždy pronášel originální výroky. To by ho odcizilo jeho prostředí. Ježíš by se stal nesrozumitelným, jeho obraz by neodpovídal obrazu zbožného žida v helenizované oblasti Středomoří. To však neznamená, že bychom kritérium nepodobnosti měli úplně odmítnout.

I když byla tato teze podrobena ostré kritice, hlavně co se týče Ježíšova odcizení jeho prostředí, tedy židovství, vycházejí některá nová kritéria v dnešním bádání také z této formulace. Byla to především druhá část jeho teze o Ježíšově vztahu k židovství, která se udržela v novém výzkumu. „Third quest“ se totiž vyznačuje především tím, že klade velký důraz na Ježíšův židovský původ.¹³⁶

V anglosaském kruhu můžeme najít stopy *kritéria nepodobnosti* u N. Perrina. Perrinova formulace reflektuje Käsemannovu rozhodující orientaci, poněvadž jasně začíná neautenticitou: „*Material may be ascribed to Jesus only if it can be shown to be distinctive of him, which usually will mean dissimilar to knowh tendencies in Judaism before him or the church after him*“.¹³⁷ Jediným autentickým ježíšovským materiálem je tedy to, co obsahuje obě části tohoto kritéria.

¹³² Bultmann, R., *Geschichte*, s. 222.

¹³³ Käsemann, E., *Das Problem*, s. 187–214.

¹³⁴ Käsemann, E., *Das Problem*, s. 205; tuto tezi obhajuje také Perrin, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, s. 43n.

¹³⁵ Srov. Dunn, J. D. G., *Jesus Remembered*, s. 585.

¹³⁶ Srov. tituly knih: Sanders, E. P., *Jesus and Judaism*; Charlesworth, J. H., *Jesus within Judaism*; Meier, J. P., *A Marginal Jew*; Chilton, B. – Evans, C. A., *Jesus in Context*.

¹³⁷ Perrin, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, s. 39–43.

Mnoho jiných kritérií se zdá mít své kořeny v základech *kritiky formy*. Takovým kritériem je *kritérium nejmenší rozlišitelnosti*. Již Bultmann a Dibelius si všimli, že změnou formy se může zjistit rozdíl mezi originálem a sekundární formou.

a) Kritérium koherence

Podle tohoto kritéria lze považovat materiál, který ukazuje koherenci s materiálem, o kterém již dříve bylo zjištěno, že je autentický, také jako autentický. Toto kritérium pochází z Bultmannových poznatků o eschatologické perspektivě Ježíše. V tomto kontextu možná ani není pro nás tak překvapující, že toto kritérium bylo pak rozvinuto známými badateli Ježíšových podobenství, jako byli C. H. Dodd a J. Jeremias. Carlston například Ježíšovu eschatologickou výzvu k obrácení považuje za autentickou. Na základě toho pak autentické podobenství o Marnotratném synovi ukazuje koherenci s touto pozicí během Ježíšova působení.¹³⁸

b) Kritérium vícenásobného svědectví

Toto kritérium prvně uplatňoval F. C. Burkitt. Podle něj můžeme najít výchozí bod k tomu, abychom zjistili, které výroky pocházejí od Pána. Takovýto výchozí bod představují výroky, které mají dvojité osvědčení, a to v Markově evangeliu a v prameni Q. Kde se oba shodují, máme nejbližší bod k autentickým výrokům Pána.¹³⁹ Burkitt identifikoval 31 takových výroků. Tato teorie byla rozšířena na základě teorie čtyř pramenů a Janova evangelia a je vysoce ceněna a využívána. Existuje pro to mnoho důvodů. Navzdory tomu, že toto kritérium svou pozornost zaměřuje buď k pramenům (M, L, Mt, Q), anebo k literárním formám, ovšem poněkud selhává v poskytnutí kritéria, které by určilo specifická slova Ježíše.

c) Novější pokusy stanovení kritérií

Z nejnovějších pokusů vymezit kritéria pro stanovení autentických činů a výroků Ježíše se zde zmíníme o členění C. Evanse, J. P. Meiera a G. Theissena.

¹³⁸ Carlston, Ch., *Positive Criterion*, s. 34.

¹³⁹ Burkitt, F.C., *Gospel History*, s.147.

V pokusu o komplexnější pochopení historického Ježíše ve svém dějinném kontextu je nutné zmínit zejména dva badatele: J.P. Meiera a C. A. Evanse. Oba jasně vyslovili kritéria, která použili a tato kritéria také klasifikovali podle účinnosti v jejich pokusu o vyhodnocení autenticity činů a slov Ježíše. Dále porovnáme kritéria, která používají podle relativního zařazení.

<u>John P. Meier¹⁴⁰</u>	<u>Craig A. Evans¹⁴¹</u>
<i>Primary Criteria</i>	<i>Valid Criteria</i>
1, Embarrassment	1, Historical Coherence
2, Discontinuity	2, Multiple Attestation
3, Multiple Attestation	3, Embarrassment
4, Coherence	4, Dissimilarity
5, Rejection and execution	5, Semitisms and Palestinian Background
	6, Coherence
<u>John P. Meier</u>	<u>Craig A. Evans</u>
<i>Secondary (or Dubious) Criteria</i>	<i>Dubious Criteria</i>
6, Traces of Aramaic	
7, Palestinian Environment	7, Least distinctive features
8, Vividness of Narration	8, Vividness of Narration
9, Tendencies of the Developing Synoptic Tradition	9, Proleptic eschatology
10, Historical Presumption	

Meier a Evans jsou v mnoha věcech zajedno, jen používají jiný termín a trochu jinou definici jejich popisu. Z tabulky je jasné, že Evans preferuje *kritérium historické koherence*. V jeho pojetí mají mít data, která mají koherenci s historickým pozadím Ježíšova života, přednost v bádání. Také podle Meiera je to primární kritérium, i když u něho „až“ na pátém místě. Toto kritérium je evidentně odlišné od čtyř předchozích, protože neříká přímo nic o tom, co Ježíš aktuálně řekl nebo co specifického dělal.¹⁴² Je jasné, že toto kritérium je použito oběma badateli v různých pojetích. Pro Evanse je to fundamentální kritérium

¹⁴⁰ Meier, J.P., *A Marginal Jew I*, s. 167–195.

¹⁴¹ Evans, C.A., *Jesus and His Contemporaries*, s. 149.

¹⁴² Meier, J.P., *A Marginal Jew I*, s.177.

pro bádání o historickém Ježíši, Meier považuje toto kritérium za nespécifickou podmínku, která není dost efektivní pro posuzování individuálních činů a řečí.

V posledních letech se kritéria stala předmětem vyhodnocení. Platí to především pro *kritérium nepodobnosti*. G. Theissen se svými žáky¹⁴³ po přezkoumání tohoto kritéria dospěl k závěru, že reálná kritéria se dají najít jenom v *kritériu nepodobnosti a koherence*.¹⁴⁴ Upozorňují však na těžkosti ohledně tohoto kritéria, když je používané pouze jako „obousměrně negativní kritérium“ k rozlišování historického Ježíše od povelikonočného křesťanství a od židovství,¹⁴⁵ a preferují přeformulovat *kritérium nepodobnosti* do formy *kritéria historické plauzibility*. Sem patří především „plauzibilita dějinného působení“ a „plauzibilita historického kontextu“.

a) Historische Wirkungsplausibilität haben Jesusüberlieferungen, wenn sie als Auswirkungen des Lebens Jesu verständlich gemacht werden können – teils durch die Übereinstimmung unabhängiger Quellen, teils durch tendenzwidrige Elemente in diesen Quellen. Kohärenz und Tendenzwidrigkeit sind komplementäre Kriterien für historische Wirkungsplausibilität.¹⁴⁶

b) Historische Kontextplausibilität haben Jesusüberlieferungen, wenn sie in den jüdischen Kontexten des Wirkens Jesu passen und innerhalb dieses Kontextes als individuelle Erscheinung erkennbar sind. Kontextuelle Korrespondenz und kontextuelle Individualität sind komplementäre Kriterien für historische Kontextplausibilität.¹⁴⁷

Kritérium nepodobnosti je šťastnějši zaměnit za *kritérium historické plauzibility*, protože ta počítá také s Ježíšovým působením v raném křesťanství a s jeho zahrnutím do židovského kontextu. „Historisch ist in den Quellen das, was sich als Auswirkung Jesu begreifen läßt und gleichzeitig nur in einem jüdischen Kontext entstanden sein kann“.¹⁴⁸

Do tohoto komplexu kritérií jako podkritérium začleňuje Theissen také *kritérium častého výskytu*. Toto měřítko se ovšem musí uplatňovat se značnou opatrností. Kdybychom se totiž spoléhali jen na něj, vedlo by to k vyloučení všech ojedinele doložených údajů.¹⁴⁹

¹⁴³ Srv. dvě knihy, které napsali společně, a to: Theissen, G. - Winter, P., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 116–119.

¹⁴⁴ Theissen, G. - Winter, P., *Die Kriterienfrage*, s. 1–27.

¹⁴⁵ Theissen, G. - Winter, P., *Die Kriterienfrage*, s. 215–232.

¹⁴⁶ Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 118.

¹⁴⁷ Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 119.

¹⁴⁸ Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 117.

¹⁴⁹ Toto kritérium uplatňuje ve své knize Crossan, J. D., *The Historical Jesus*, Appendix 1. Crossan neprobírá Ježíšovo podobenství o Marnotratném synu a milosrdném otci, protože je v synoptické tradici doloženo jenom jednou (L 15,11–32). Přitom P. Pokorný upozorňuje, že toto

Jedním z nejspolehlivějších kritérií by bylo samozřejmě kritérium *vícenásobného usvědčení nezávislými svědky*. Typickým textem tohoto druhu je Ježíšovo logion v otázce rozvodu. Je doložené v Mk 10,11n, Q 16,18 a u apoštola Pavla v 1K 7,10. Tím však pronikneme jenom k malé části Ježíšova učení. Přímé zápisy Ježíšových slov nemůžeme spolehlivě získat už proto, že Ježíš mluvil aramejsky, avšak evangelisté psali řecky. Celá tradice tedy prošla redakcí evangelistů. Je tedy málo pravděpodobné, že získáme přesně Ježíšova vlastní slova, „ipsissima verba Iesu“. O to větší důraz se klade na intenci a význam „ipsissima vox“ či na smysl a záměr „ipsissima intentio“ Ježíšových slov.

Wenn wir über die ipsissima intentio Jesu sagen, er habe in seiner Verkündigung dem Kommen der Gottesherrschaft eine entscheidende Bedeutung beigemessen, so ist diese Aussage einwandbeständiger als die Feststellung zur vox ipsissima, Jesus habe von dieser kommenden Gottesherrschaft in der Terminologie des olam-ha-ba (des kommenden Äon) gesprochen. Und diese Feststellung leichter begründbar als das konkrete Urteil über die Echtheit des logions: ‚Wer die Gottesherrschaft nicht annimmt wie ein Kind, der wird nicht in sie hineinkommen.‘ (Mk 10,15) Wahrscheinlich handelt sich hier um ein ipsissimum verbum, jedoch sind wir hinsichtlich des ursprünglichen Wortlauts unsicher.¹⁵⁰

Theissenovy souhrnné kritické body se zdají být platnými, protože jeho kritérium obhajuje výjimečné minimum a má tendenci toto porovnávat s hranicemi autenticity.

Z nových prací o historickém Ježíši a z nových formulací kritérií je patrné, že Ježíš má být chápán v souvislosti s judaismem své doby. Kdybychom Ježíše nechtěli chápat v jazykovém a kulturním prostředí, ve kterém žil, byl by pro nás nepochopitelným. Proto jsou pro nás důležitá kritéria, která umožní identifikovat elementy, které s velkou pravděpodobností byly formulovány Ježíšem.

podobenství má věcnou paralelu v Podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,1–16). Viz. Pokorný, P., *Ježíš Nazaretský*, s. 19.

¹⁵⁰ Theissen, G.– Winter, P., *Die Kriterienfrage*, s. 205.

4. Výběr zkoumaných textů

Při výběru jednotlivých zkoumaných textů jsem bral do úvahy to, jak na Ježíšovo působení reagovalo jeho okolí. Toto okolí bychom mohli rozdělit do tří skupin.

Do první patří Ježíšovi stoupenci a ty skupiny nebo jedinci, kteří sympatizovali s jeho působením. Jakým způsobem na něho reagovali, to nám nejlépe znázorní Petrovo vyznání u Cesareje Filipovy a otázka Jana Křtitele adresována Ježíšovi.

Druhou skupinu představují odpůrci jeho učení. To, co si o něm mysleli, se nejlépe zrcadlí z příběhů na konci jeho života. Ježíš je dvakrát vyslychán, jednou před synedriem a podruhé Pilátem. Co si o něm mysleli, vyjadřují evangelisté svým podáním Ježíšova výslechu před synedriem, kde je Ježíš přímo konfrontován s otázkou svého mesiášského poslání, nepřímou prozrazuje nápis na kříži.

Konečně, třetí skupinu představuje Ježíš sám. Jeho sebepochopení lze do jisté míry vyčíst z jeho vystoupení v chrámu, jehož očištění je podáno jako výraz jeho jedinečné, od Boha dané autority. Protože se to v jeho procesu objevuje jako první verze obžaloby, lze usoudit, že vyprávění evangelií má reálný historický základ.

Dále, v těchto textech můžeme sledovat vždy jisté napětí mezi Ježíšovým vystoupením a očekáváním jeho okolí, což nelze beze zbytku vysvětlit z vlivu povelikonoční christologie. Zájmem rané církve by totiž bylo takovéto napětí spíše tlumit a ne je vytvořit.

DÍL II

1. Otázka Jana Křtitele a Ježíšova odpověď –

Q 7,18–23

1.1 Uvedení do problému

První, pro tuto práci důležitou perikopou je Ježíšova odpověď na otázku Jana Křtitele. Jedinečností zmiňované perikopy je, že Ježíš ve své odpovědi na Janovu otázku, zda je oním „přicházejícím“, shromažďuje celý arzenál starozákonních citátů vztahujících se na eschatologický čas spásy, kdy se mají naplnit prorocké naděje.

Prvním krokem bude prozkoumat historicitu „rozhovoru na dálku“ mezi Ježíšem a Janem. Dále je velice důležité prozkoumat vznik a redakční zpracování celé perikopy. V této hlavní části bude pozornost věnována také problému, na koho mohl Jan myslet nebo koho si mohl představovat pod pojmem ὁ ἐρχόμενος. Pak bude důležité zjistit, jaké jsou možnosti výkladu Ježíšovy odpovědi v rámci eschatologických očekávání jeho doby. Otázkou je, zdali se jeho odpověď může chápat „mesiášsky“, tedy jako náčrt jakéhosi mesiášského sebepochopení. K zodpovězení této poslední otázky nám pomohou nejnovější výsledky z oblasti bádání o kumránských svitcích od Mrtvého moře. Text bude proto srovnáván s fragmenty 4Q 521.

1.2 Historicitá

K tomu, abychom zjistili, je-li exegetovaný text prospěšný celku práce, musíme ještě přezkoumat, zda je možné jej zařadit do kategorie „autentických Ježíšových činů a slov“. V této otázce je rozdíl mezi názory jednotlivých badatelů takřka propastný.¹⁵¹ Perikopa je oblíbeným příkladem ke znázornění jednotlivých kritérií autenticity.¹⁵² I když zůstává otázkou, zda je celá část autentická, existují některé argumenty, na základě kterých lze usoudit a předpokládat, že celý

¹⁵¹ K seznámení se s některými názory, které mluví hlavně proti autenticitě, viz Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus II.*, s. 165.

¹⁵² Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus II.*, s. 165.

rozhovor mohl zaznít z úst pozemského Ježíše a Jana Křtitele. U. Luz ve svém komentáři rozvádí, za jakých podmínek by mohla být považována tato část evangelia za autentickou:

Dann, und nur dann, wenn 1. Johannes nicht Gott, sondern den Menschensohn als den Kommenden erwartete, wenn 2. Jesus sein eigenes Wirken als das des kommenden Weltrichter-Menschensohns verstand und dies 3. gegenüber seinen Jünger auch sagte (so dass Johannes davon gehört haben konnte), läßt sich die Johannesfrage und damit die ganze Episode als historisch authentisch verstehen. Ich halte das für möglich. Dann allerdings würde die zu einem wichtigen Zeugnis dafür, wie Jesus seine Wunder im Anbruch des Gottesreiches verstand.¹⁵³

Skoro vůbec se nemůžeme divit tomu, že *Jesus Seminar* hodnotí tento materiál černou barvou,¹⁵⁴ čímž dávají badatelé najevo, že tato zpráva není autentická.¹⁵⁵

Podle mého názoru však mluví pro historicitu logia především následující dva argumenty. Prvním je „kritérium koherence“ (soudržnosti), podle něhož náš zkoumaný text ukazuje koherenci s texty L 11,31n; Mk 2,19 a především L 10,23n.¹⁵⁶ Dalším argumentem je, že většina raně křesťanských autorů má v úmyslu mírně potlačit význam tradice o Janu Křtiteli ve prospěch Ježíše. To můžeme vidět například v matoušovském vyprávění o křtu Ježíše, v Mt 3,14 – ὁ δὲ Ἰωάννης διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με; – kde toto Janovo vyhlášení je jednoznačně redakční prací autora evangelia, aby zdůraznil jakési vyšší postavení Ježíše nad Janem. V naší perikopě však raná církev žádné takovéto změny neudělala, i když jim Janovy pochybnosti ohledně Ježíšova poselství musely dělat potíže, pravděpodobně byly nepříjemné („kritérium nepříjemného prvku“).¹⁵⁷

¹⁵³ Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus II*, s. 166.

¹⁵⁴ Členové *Jesus Seminar* hlasovali tajně o tom, zda výroky a slova Ježíše jsou, nebo nejsou autentické. K jednotlivým kategoriím vždy přiřadili jednu barvu, a to následovně: **červená** = Ježíš řekl buď přesně to anebo něco hodně podobného; **růžová** = Ježíš možná řekl něco takového; **šedivá** = Ježíš to neřekl, ale v něm obsažená idea je podobná té Ježíšově; **černá** = Ježíš to neřekl. Výrok reprezentuje pozdější nebo zcela jinou tradici. Srov. Funk, R. W. – Hoover, R. W., *The Five Gospels*, s. 34–37.

¹⁵⁵ „Jesus' reply is (...) taken from scripture, which means that this response is a piece of Christian apologetic, designed to demonstrate that these activities fulfill ancient prophecies.“ Srov. Funk, R. W. – Hoover, R. W., *The Five Gospels*, s. 177–178. Jedna věc, pro kterou byl *Jesus Seminar* ostře kritizován, bylo jejich tvrzení, že Ježíš měl malý zájem o Písmo svaté a jeho naplnění.

¹⁵⁶ Tímto argumentuje Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus II*, s. 166, srov. především slova ἰδεῖν - ἀκούειν

¹⁵⁷ Takto argumentují také Meier, J. P., *A Marginal Jew II*, s. 130–137; Sanders, E. P., *The Historical Figure of Jesus*, s. 94, Witherington III, B., *The Christology of Jesus*, s. 42–43.

Ač je tento příběh doložen pouze v Q, je málo pravděpodobné, že by Ježíšovi stoupenci vytvořili příběh, v němž zaznívají jisté pochybnosti o věrohodnosti Ježíšova poslání.¹⁵⁸

Celá část poukazuje také na plauzibilitu v kontextu. Jak jsme výše naznačili, velice dobře to zapadá do dobového kontextu společného s kumránským spisem 4Q 521.¹⁵⁹

Pro historicitu celého příběhu mluví také to, že v povelikonoční době se pojem ὁ ἐρχόμενος nikde neobjevuje, tedy v žádném případě nebyl tento termín vytvořen ranou církví.

Na závěr můžeme říct, že pravděpodobnost historicity našeho zkoumaného textu je tak velká, že ho budeme považovat za autentický výrok pozemského Ježíše.

1.3 Analýza Q 7,18–23

Asi žádný z badatelů nepochybuje o tom, že prezentovaný text pochází ze sbírky Ježíšových výroků – „Q“. V této sbírce je zařazen do druhé největší skupiny výroků o Janu Křtiteli. Tato část výroků se zachovala jako celek v Mt 11,2–19 a na dvou místech u Lukáše, v L 7,18–23 a 16,16.¹⁶⁰ Oddělení verše L 16,16 z tohoto celku naznačuje, že některé části se mohly šířit samostatně ústním podáním.¹⁶¹ Celek v Mt 11, 2–19 si dále můžeme rozdělit do dalších tří částí, a to na Ježíšovu odpověď Janu Křtiteli (Mt 11,2–6/ L 7,18–23); Ježíšovu pochvalu Jana před zástupy (Mt 11,7–11/ L 7,24–28) a na podobenství o dětech na tržišti (Mt 11,16–19/ L 7,31–35).¹⁶² Oba evangelisté při své redakční práci zařazují tento celek z Q v mírně změněné formě do svého teologického konceptu.¹⁶³

Historicitu prosazují také Kümmel, W. G., *Jesu Antwort an Johannes den Täufer. Ein Beispiel zum Methodenproblem in der Jesusforschung*, s. 177–200; Strobel, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, s. 267–272; Wink, W., *Jesus' Reply to John*, s. 126n.

¹⁵⁸ Podle mého názoru se tím uplatňuje pravidlo historické kritiky, na které upozorňuje P. Pokorný. Viz. Pokorný, P., Ježíš a Jan Křtitel, in: *Ježíš Nazaretský*, s. 65.

¹⁵⁹ Za tuto poznámku děkuji prof. Gerdu Theissenovi (konzultace dne 10. 8. 2006 při mém studijním pobytu v Heidelbergu).

¹⁶⁰ Meier, J. P., *A Marginal Jew II.*, s. 130.

¹⁶¹ Ernst, J., *Johannes der Täufer*, s. 55–56.

¹⁶² Takto to rozděluje Lührmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle*, s. 25, tím oponuje Dibeliovi, který v Mt 11, 7–19 par. vidí jeden celek.

¹⁶³ Pro znázornění jazykových a gramatických rozdílů viz Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas I.*, 1–9, s. 372.

Dále bude nutné zaobírat se první částí tohoto celku, přičemž za nejdůležitější lze považovat to, jaké mohlo být její původní znění v Q. Nejnovější vydání sbírky Q předkládají následující rekonstrukci:¹⁶⁴

<p>¹⁸ ..Ὁ ..Ἰωάννης [ἀκούσας περὶ πάντων τούτων] πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ</p> <p>¹⁹ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;</p> <p>²⁰ καὶ ²² ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται·</p> <p>²³ καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.</p>	<p>¹⁸ Když Jan uslyšel o tom všem, poslal k němu dva ze svých učedníků,</p> <p>¹⁹ aby se ho zeptali: „Jsi ty ten přicházející, nebo máme čekat jiného?“</p> <p>^{20–22} A odpovídaje řekl jim: „Jděte, zvěstujte Janovi, co vidíte a slyšíte: slepí vidí a chromí chodí, malomocní jsou očišťováni a hluchí slyší a mrtví vstávají a chudým se zvěstuje evangelium (dobrá zpráva).</p> <p>²³ A blahoslavený je ten, kdo se nade mnou neuráží.“</p>
--	---

Text začíná úvodem: „Když Jan uslyšel o tom všem (o všech činech).“ Pravděpodobně se na tomto místě Q myslí všechny činy, o kterých se čtenář mohl dozvědět v předchozích částech. U Matouše začíná celý děj konstatováním, že Jan je již ve vězení, odkud posílá své učedníky k Ježíši. Lukáš asi nepovažuje za důležitou skutečnost, že Jan byl ve vězení, a proto ji nezmiňuje.¹⁶⁵ Poněvadž tento fakt Matouš spojuje s pojmem „τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ“, je tady zřejmá jeho teologická a redakční koncepce navazující na předchozí kapitoly.¹⁶⁶ Druhotnost a nepravděpodobnost tradic šířeného obrazu Jana, jak sedí ve vězení a odtud posílá své učedníky k Ježíši, navíc potvrzuje zpráva od Josepha Flavia. Podle něj byl Jan uvězněn Herodem Antipou v pevnosti Machairús, která byla vzdálena několik desítek kilometrů od Galileje a nacházela se na druhé straně Jordánu nedaleko Mrtvého moře.¹⁶⁷ Pravděpodobnost, že by Jan mohl odtud poslat své učedníky k Ježíšovi, byla velmi malá.

Není tedy zcela zřejmé, za jaké historické situace Janova otázka zaznívá. Tento problém však není tak zásadní. Mnohem důležitější je pro zde

¹⁶⁴ Text podle: Hoffmann, P. – Heil, Chr., *Die Spruchquelle Q*, s. 48.

¹⁶⁵ Meier, J. P., *A Marginal Jew II.*, s. 132.

¹⁶⁶ Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus II.*, s. 164, Jan tady slyší o činech z Mt kap. 8–9.

¹⁶⁷ Pro další argumenty proti historicitě srov. Casey, M., *An Aramaic Approach to Q*, s. 108.

prováděnou analýzu to, koho mohl Jan myslet ve své otázce, když použil pojmenování „ὁ ἐρχόμενος“.

Již samotná otázka Jana Křtitele „σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν“ vzbuzuje pochybnosti, neboť jakoby připouští možnost, že Jan není schopen na základě Ježíšova působení říci, kým Ježíš opravdu byl. Jako by Jan nebyl schopen spojit zprávy o Ježíšových zázračných činech s Ježíšovou identitou.¹⁶⁸ Další nejasnosti přináší termín „ὁ ἐρχόμενος“. Nemáme totiž žádnou zprávu o tom, že by „ὁ ἐρχόμενος“ ať v raném židovství Ježíšovy doby či ve sbírce Q znamenal přímo mesiáše.¹⁶⁹ Ani jakékoliv jiné použití tohoto pojmu v titulárním smyslu není nikde doloženo. M. Casey se to pokouší dokazovat zpětným převodem termínu do aramejštiny. Podle něho „ὁ ἐρχόμενος“ mohlo být „הַתָּה הַמָּשִׁיחַ“ což v žádném případě nemohlo znamenat titul. Janovo proroctví směřuje k budoucí eschatologické postavě, která je bez jména a titulu.¹⁷⁰ Dokonce je možné, že ani žádné mesiášské očekávání s ním nebylo spojeno.¹⁷¹ Pokud se tímto termínem ale nemíní Mesiáš, kam vlastně Janova otázka směřuje? Koho si mohl člověk v Ježíšově době pod tímto pojmem představovat? Jaké mohly být Janovy představy, když pokládá Ježíši tuto otázku?

Zde se proudy bádání znovu rozdělují. Někteří vědci obhajují titulární charakter tohoto termínu, přičemž druhá skupina to odmítá, anebo se interpreti pokoušejí o jakousi třetí cestu, tedy o popis možností titulárního použití za určitých podmínek.¹⁷² Touto třetí cestou je možnost chápat pojem, podle mého názoru zcela správně, jako termín, který je ve spojení s eschatologickým časem spásy. Můžeme tedy sdílet následující názor F. Hahna: „*Kommend' ist alles, was mit der Heilszeit in Verbindung steht, der neue Äon, die Gottesherrschaft, der Weltrichter, Elia, der Messias, usw.*“¹⁷³

¹⁶⁸ Nemůžeme se divit ani tomu, že Janova otázka byla pro církev problematická. Např. Tertullianus si myslel, že Duch byl odebrán od Jana (*Adv. Marc.* 18), většina církevních otců prohlašuje, že otázka byla žádoucí kvůli Janovým žákům, viz. *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, 375n. pozn. 15.

¹⁶⁹ Meier, J. P., *A Marginal Jew II.*, s. 132.

¹⁷⁰ Casey, M., *An Aramaic Approach to Q*, s. 110.

¹⁷¹ Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus II.*, s. 167.

¹⁷² Pro znázornění jednotlivých postojů k otázce „ὁ ἐρχόμενος“ viz. Laufen, R., *Doppelüberlieferungen*, s. 407n, pozn. 12; Davies, W.D. - Allison, D.C., *Matthew I.*, s. 312–314; Hüneburg, M., *Jesus als Wundertäter*, s. 53, pozn. č. 128.

¹⁷³ Hahn, F., *Hoheitstiteln*, s. 393.

Tento názor F. Hahna slouží jako výchozí bod pro řadu badatelů. Na tomto základě staví např. svou tezi J. P. Meier. Podle něj Jan Křtitel sám sebe považoval za eschatologického proroka na konci časů. Když však vidí, že jeho učení nepřineslo očekávané výsledky (když jeho hvězda dohasíná), zatímco zvěstování a působení jeho žáka – Ježíše, má úspěch, sám si může klást otázku, jestli právě Ježíš není tím očekávaným eschatologickým prorokem přicházejícím na konci časů.¹⁷⁴

J. A. Fitzmyer navrhuje chápat pojem „přicházející“ ve smyslu narážky na „Hospodinova posla“, který „vstoupí nenadále do svého chrámu“, kterým je Eliáš „redivivus“ prorokovaný v Mal 3,1; 3,23n.¹⁷⁵

Správnost chápání pojmu „ὁ ἐρχόμενος“ ve spojení temporálního a personálního významu jako naplnění času spásy eschatologickou osobou potvrzuje Janovo používání tohoto termínu v Q 3,16n při ohlašování příchodu jednoho silnějšího, „ἐρχόμενος ἰσχυρότερος“. Zdá se, že čas se naplnil, Jan se tedy chce ujistit, jestli tomu tak opravdu je. Také možné starozákonní paralely a některé fragmenty z Kumránu mohou poměrně jasně dosvědčovat podobný význam: v Za 9,9 („přichází k tobě tvůj král“) a 14,5 („pak přijde Hospodin, můj Bůh“); 1QS 9,11 („...pokud nepřijde pomazaný Árona a Izraele“); 4QP 3 („...pokud nepřijde pomazaný spravedlnosti, výhonek Davidův“). Možná paralela se nachází také v Da 7,13, kde je tento přicházející označen titulem Syn člověka.

V každém případě můžeme konstatovat, že jak z historického, tak z exegetického hlediska je možné z Q považovat Janovu otázku ohledně „přicházejícího“ směřovanou na Ježíše ve smyslu očekávání eschatologické postavy na konci eschatologického času spásy za plauzibilní. Koho pod tím pojmem přesně myslel, se asi nikdy nedozvíme.

Ježíš podle textu Q na tuto otázku neodpovídá jednoznačnou odpovědí, nýbrž souhrnem událostí, které jeho působení doprovázejí. Zajímavé bude proto dále podrobněji zkoumat, jak se tato odpověď může chápat.

¹⁷⁴ Meier, J. P., *A Marginal Jew II*, s. 132.

¹⁷⁵ Fitzmyer, J. A., *The Gospel According to Luke I*, s. 663–666.

1.4 Ježíšova odpověď

Ježíš na Janovu otázku neodpovídá přímým „ano“ nebo „ne“, nýbrž rekapitulací událostí, které se právě odehrávají. Tento způsob odpovědi naznačuje, že se tady jedná spíše o temporální aspekt,¹⁷⁶ ke kterému je ale indirektně také připojen aspekt personální. Eschatologický konec času, prorokovaný Izajášem, se přiblížil, již je tady¹⁷⁷ a teď se tento čas naplňuje skrze Ježíše. Ježíš ve své odpovědi shromáždí několik starozákonních citátů, které jsou všechny až na jednu výjimku z Izajáše. Užitečné je tyto texty porovnat.

Mt 11,5		Izajáš LXX	Izajáš MT
τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν	Iz 29,18	ὀφθαλμοὶ τυφλῶν βλέψονται	עֵינֵי עִוְרִים תִּרְאֶינָה
	Iz 35,5	τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν	אָז תִּפְקַחְנָה עֵינֵי עִוְרִים
	Iz 61,1	τυφλοῖς ἀνάβλεψιν	וְלֹא־סוּרִים פִּקְחֶי-קִיחַ
χωλοὶ περιπατοῦσιν	Iz 35,6	τότε ἀλείται ὡς ἔλαφος ὁ χωλός	אָז יִדְלַג כְּאַיִל פֶּסַח
λεπροὶ καθαρίζονται			
κωφοὶ ἀκούουσιν	Iz 29,18	καὶ ἀκούσονται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ κωφοὶ	וְשָׁמְעוּ בַיּוֹם־הַהוּא הַחֲרָשִׁים
	Iz 35,5	ὠτὰ κωφῶν ἀκούσονται	וְאָזְנֵי חֲרָשִׁים תִּפְתַּחְנָה
νεκροὶ ἐγείρονται	Iz 26,19	ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις	יִחְיוּ מֵתֵיךְ נִבְלָתֵי יְקוּמוּן הַקִּיצוֹ
πτωχοὶ εὐαγγελίζονται	Iz 61,1	εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς	לְבַשֵּׁר עֲנָוִים

¹⁷⁶ Novakovic, L. *Messiah, the Healer*, s. 159.

¹⁷⁷ Tento pohled zdůrazňoval Dibelius, M. *Die Urchristliche Überlieferung*, s. 37; jiným způsobem, ale v podstatě se stejným záměrem pak Dupont, J. *L'ambassade de Jean-Baptiste*, s. 956.

Z porovnání je patrné, že ani jeden z citátů není doslovný. Můžeme z toho usoudit, že důležitá byla pro Ježíše i forma (těchto) prorockých řečí. Všechna použitá substantiva (τυφλοὶ, χωλοὶ, κωφοὶ, νεκροὶ, πτωχοὶ) jsou stejná, jen se mění čas sloves. Celý seznam v Izajáši je až na jednu výjimku¹⁷⁸ ve futuru, zatímco v Q 7,22 jsou slovesa v indikativu přítomnosti. Ježíšova odpověď odkazuje na slova obsažená v Izajáši, aby potvrdila, že sliby dané v minulosti se nyní naplňují. Davies a Allison navrhuji, aby tento náznakový (allusive) charakter Ježíšovy odpovědi byl označen jako „*hermeneutical suggestion*“.¹⁷⁹ Zajímavostí je, že pro Ježíšovu činnost velmi důležité exorcismy v seznamu činů úplně chybí.¹⁸⁰ Na druhé straně se zde nachází citát o očišťování malomocných, který nemá žádnou přímou starozákonní paralelu. Možná je tady narážka na Elijáše přes 2Kr 5,1–27.¹⁸¹

Metodologickým problémem je, že tyto starozákonní texty, které se v Ježíšově odpovědi objevují, neobsahují žádnou aluzi na osobu, která by se přímo mohla nazvat „mesiáš“. Iz 26,19; 29,18 a 35,5–6 popisují požehnání budoucího věku, ale nikde se nespojují přímo s příchodem mesiáše. Pouze Iz 61,1 referuje o činech jednotlivce, ale i když je tento posel, který přináší radostnou zprávu, pomazaný Duchem panovníka Hospodina, přímo není nazván mesiášem.¹⁸² V jednom si však můžeme být docela jisti, a to v tom, že Ježíšova odpověď ohlašuje příchod eschatologického konce věků. Důkazem toho je „uzdravování nemocných“, což je znamením příchodu mesiášského věku. Když k tomu připojíme možnost chápání termínu „ὁ ἐρχόμενος“ z otázky Jana Křtitele ve smyslu očekávané osoby na konci eschatologického času spásy, tak lze z Ježíšovy odpovědi usuzovat na nějakého pomazaného, na pomazanou osobu.¹⁸³ Zda tato osoba mohla být totožná s mesiášem nebo s nějakou prorockou postavou očekávanou na konci věků, bude úplně jasné po porovnání textu s kumránským textem 4Q 521. Nejdříve je nutné přezkoumat věrohodnost Ježíšova výroku v raně

¹⁷⁸ Touto výjimkou je Iz 61,1, protože se v tomto verši jedná o pověření, a ne o slib.

¹⁷⁹ Davies, W. D. – Allison, D. C., *Matthew I.*, s. 243.

¹⁸⁰ Jacobson, A. D., *First Gospel*, s. 112, v Q 7,1–10 se o žádné nemoci nedočteme. V Q 11,14 je exorcismus možný.

¹⁸¹ Srov. Hahn, F., *Hoheitstiteln*, s. 393; Sato, M., *Q und Prophetie*, s. 142. Proti tomuto chápání se staví Meier, J. P., *A Marginal Jew II.*, s. 201, pozn. č. 95.

¹⁸² Novakovic, L., *Jesus, the Healer*, s. 162.

¹⁸³ Pro chápání „ὁ ἐρχόμενος“ ve významu posla ve spojení s eschatologickým časem spásy viz. pozn. č. 21.

židovských spisech, které mluví o uzdravení nemocných v čase spásy, a rovněž i paralely tohoto výroku v kumránském svitku 4Q 521.

1.5 „Uzdravování na konci věků“ v raně židovských spisech

Mnoho badatelů bere za samozřejmost, že „*in der messianischen Heilszeit erwartet man Heilung aller Krankheiten*“.¹⁸⁴ Jestli tomu opravdu tak je, si musíme v těchto textech ověřit. Je to nutné především kvůli tezi Hanse Kvalbeina,¹⁸⁵ která se to snaží vyvrátit. Kvalbein usuzuje, že tyto texty:

(...) sprechen ganz allgemein von einer Heilszeit ohne Leid, Krankheit und Schmerz. Es geht um ein kollektiv gedachtes Heil für das Volk Israel. Gott selbst ist der Heilbringer, und der Messias hat in diesen Texten keine Funktion als Arzt und Heiler.¹⁸⁶

a) Kniha Jubilejí 23,26–30

²⁶ V těch dnech pak začnou děti hledat Zákon a přikázání i navracet se na cestu spravedlnosti.

²⁷ Pak i jejich dny se rozmnoží a porostou mezi těmito lidskými dětmi od pokolení do pokolení a ode dne ke dni, až se zase jejich věk přiblíží k tisíci let, takže delší než dřívější věk.

²⁸ A nebude žádného starce ani člověka sytého dny, nýbrž budou všichni chlapani a dětmi.

²⁹ Všecky své dny naplní pokojem a radostí, a budou žít bez satana a bez zlého, který by je kazil, všechny jejich dny budou naopak dny požehnání a spásy.

³⁰ Potom Bůh uzdraví své služebníky, oni se pozdvihnou a budou hledět na hluboký pokoj. Svě nepřátele rozptýlí a spravedliví budou přihlížet, děkovat a radovat se navěky, až spatří všechen soud a prokletí svých nepřátel.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Cit. Strack, L. H. – Billerbeck, P., *Kommentar I.*, s. 593n; tento názor sdílejí např. Schniewind, J., *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 139–140; Hagner, D., *Matthew 1–13*, s. 301; Becker, J., *Jesus von Nazareth*, s. 220. Dále Strack a Billerbeck ještě dodávají: „Der Messias seinem Volk Israel alle jene Güter wiederbringen werde, die durch Adams Fall verloren gegangen waren; dazu gehörte natürlich auch die Beseitigung von Krankheiten und Tod.“ Strack, L. H. – Billerbeck, P., *Kommentar II.*, s. 593n.

¹⁸⁵ Kvalbein svou tezi publikoval nejdřív v němčině pod titulem *Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth 11,5p*, ZNW 88 (1997), pak o rok později v mírně rozšířené podobě v angličtině: Kvalbein, H., *The Wonders of the End-Time Metaphoric Language in 4Q 521 and the Interpretation of Matthew 11,5 par.*, JSP 18 (1998). Anglické citace jsem použil jen v tom případě, když to v německém textu nebylo obsaženo.

¹⁸⁶ Kvalbein, H., *Die Wunder der Endzeit*, s. 121.

Budoucí věk spásy se tady popisuje jako čas míru, duševního obnovení, požehnání a uzdravování. Kvalbein má pravdu v tom, že text nemluví o individuálních činech a také žádná mesiášská postava se v tomto textu neobjevuje.¹⁸⁸ V každém případě však je zde znázorněn eschatologický čas spásy, kdy se dějí uzdravování a do kterého patří také příchod mesiášské postavy.

b) 1. Henoch 96,3

Vy však, kdo jste zakusili bolest, se nebojte, neboť pro vás je připraven lék; osvítlí vás jasné světlo a z nebes uslyšíte hlas pokoje.¹⁸⁹

V této pasáži se mluví o uzdravování, které se může chápat také ve smyslu jakéhosi medikamentu. Toto je přislíbeno těm, kdo teď musí trpět. Tyto bolesti však nemusí znamenat nějakou fyzickou bolest nebo utrpení. Vhodnější je proto uzdravení chápat spíše metaforicky.

c) 4. Ezdrášova 7,120–126

¹²⁰ Anebo předpověď věčné naděje, jestliže jsme se dopustili nejhoršího a stali se prázdnyými?

¹²¹ K čemu je nám vyhlídka na přebývání ve zdraví a bezpečí, jestliže jsme žili tak zkažený život?

¹²² Sláva Nejvyššího bude chránit ty, kdo žili v čistotě; nám však, kdo jsme se chovali tak ničemně, není pomoci.

¹²³ Pomůže nám snad, zjeví-li se nám ráj se svými neporušitelnými plody, zdroj spokojenosti a uzdravení,

¹²⁴ jestliže my tam *nikdy* nevejdeme, neboť jsme žili v domovech plných zkaženosti?

¹²⁵ Tváře těch, kteří se chovali ukázněně, budou zářit jasněji než hvězdy, zato naše tváře *jsou* černější než temnoty.

¹²⁶ Vždyť za celý svůj život, prožitý v nepravostech, nás ani jednoho nenapadlo myslet na utrpení, které nás čeká po smrti.¹⁹⁰

¹⁸⁷ *Knihy tajemství a moudrosti II.*, s. 86.

¹⁸⁸ Kvalbein, H., *Die Wunder der Endzeit*, s. 122.

¹⁸⁹ *Knihy tajemství a moudrosti I.*, s. 170.

Čas spásy na konci je tady porovnán s životem v ráji na začátku věků. Je to aluze na posmrtný život. Také tady můžeme jednoznačně souhlasit s Kvalbeinem, protože „*es geht um Ausführungen der Heilszeit, aber keine Heilungswunder werden genannt*“.¹⁹¹

d) 2. Báruk 73,1–3.6–7

¹ „Poté, co pokoří všechny, kdo jsou na světě, a bude sedět na věky v pokoji na trůně svého království, zjeví se radost a zavládne klid.“

² Tehdy zdraví bude sestupovat v rose a nemoc zmizí, trápení, úzkost a nářek se od lidí vzdálí a radost bude procházet celou zemí.

³ Nikdo již nebude umírat předčasně a nepřihodí se ani žádná nenadálá nehoda.

⁶ Přijdou šelmy z lesa a budou sloužit lidem, hadi a draci vylezou ze svých děr, aby se podřídili děťátku.

⁷ Ženy již nebudou rodit v bolestech, a nebudou trpět, když budou vydávat plody lůna.¹⁹²

Mesiášské panování je představeno v tomto textu jako jakýsi návrat života v ráji. Tomu nasvědčuje absence nemoci, strachu, soužení, naříkání, předčasné smrti. Dny Mesiáše se liší od všech předcházejících dob. Tato nová doba je popsána pomocí motivů z Iz 11,1–10. Teď to není popis posmrtného života, jak tomu bylo v 4Ezd 7, nýbrž pozemského. I když se tyto dary neprojevují prostřednictvím Mesiáše, charakterizují čas jeho panování. Text dodává také, že nemoc v této době mesiášského panování zmizí. Když nemoc nějakým způsobem zmizí, může to být považováno za zázrak. Dále, když si uvědomíme, že skutečnosti – jako mizení nemoci a sestupování zdraví se dějí v mesiášské době, Kvalbeinův závěr „*the text does not necessarily imply healing miracles or individual healings*“¹⁹³ se nám jeví jako velmi diskutabilní.

¹⁹⁰ *Knihy tajemství a moudrosti II.*, s. 234n.

¹⁹¹ Kvalbein, H., *Die Wunder der Endzeit*, s. 122.

¹⁹² *Knihy tajemství a moudrosti II.*, s. 322n.

¹⁹³ Kvalbein, H., *The Wonders of the End-Time*, s. 105.

e) 2. Báruk 29,3.6–7; 30,1

³ „Až se naplní vše, co má nastat v oněch obdobích, tehdy se začne zjevovat Mesiáš.

⁶ Ti, kdo hladověli, budou potěšeni, a pak opět uvidí každý den divy.

⁷ Větry totiž vycházejí ode mne, aby přinášely každé ráno vůni balzámových plodů, a na sklonku dne mráčky přinášejí rosu zdraví.

^{30,1} Potom, až se naplní čas Mesiášova příchodu a on se navrátí v slávě, tehdy všichni, kdo zesnuli s nadějí v něho, povstanou.¹⁹⁴

Závěrečný výrok tohoto odstavce naznačuje, že je to charakteristika mesiášského času před vzkříšením mrtvých. Výstižně to popisuje stálými zázraky včetně „rosy zdraví“. Všechny tyto činy doprovázejí vzkříšení Mesiáše. Odehraje se to při aktu odhalení Pomazaného. Z textu se dá vyvodit dvojitý závěr. Jednak můžeme vidět jasné spojení mezi zázraky a mesiášským časem. Zázraky dosvědčují, že nastal čas „Mesiášova příchodu“ (2Bár 30,1). Jednak mesiášský čas ukazuje bezpochyby na přítomnost Mesiáše.

Výše analyzované texty ukazují, že očekávání eschatologického času v raném židovství bylo spojeno se zázračnými činy a uzdravováními. Závěrečné tvrzení Kvalbeina, „*that we have no evidence at all for the assumption that the Jews in the Hellenistic and Early Roman period expected healing miracles for individual Israelites in the time of salvation*“¹⁹⁵ je tedy také nesprávné. Tyto činy, jak jsme viděli už v 2Bár 29,3.6–7; 30,1 a 2Bár 73,1–3.6–7, mohly být spojeny s očekávanou pomazanou osobou. Dále jsme viděli, že tyto texty spolu s Jub 23,26–30 mluví o uzdravování v čase spásy již za tohoto pozemského života, a ne posmrtného. Nakonec texty 2Bár 29,3.6–7; 30,1 naznačují, že zázračné uzdravování a vzkříšení mrtvých hrají důležitou roli při příchodu a zjevení Mesiáše.

Toto tvrzení musíme znovu promýšlet ve světle spisu 4Q 521 z Kumránu, který poprvé publikoval Émile Puech roku 1992 pod titulem „*Une apocalypse messianique*“,¹⁹⁶ ačkoli se žánrově jedná o „*eschatologický žalm*“¹⁹⁷

¹⁹⁴ *Knihy tajemství a moudrosti II.*, s. 287n.

¹⁹⁵ Kvalbein, H., *The Wonders of the End-Time*, s. 106.

¹⁹⁶ Puech, É., *Une apocalypse messianique (4Q 521)*, s. 475–519.

¹⁹⁷ Niebuhr, K.-W., *4Q 521, 2 II – Ein eschatologischer Psalm*, s. 151–168; Bergmeier, R., *Beobachtungen*; Collins, J. J., *A Herald*; Collins, J. J., *The Works*. Pro Puechovu obranu jeho vlastní teze o „*Une apocalypse messianique*“ viz. jeho esej Puech, É., *Some Remarks on 4Q 246 and 4Q 521*, 551n.

nebo „hymnus“.¹⁹⁸ Text byl poprvé zmíněn již roku 1956,¹⁹⁹ na jeho první vydání Puechem (1992) se muselo čekat prakticky 35 let.²⁰⁰ Podle Puecha různá témata zmíněná v tomto dokumentu „ukazují buď na dobré skutky, nebo mají charakter povzbuzování na základě eschatologického trestu, který uskuteční Bůh, anebo se odehrají ve dnech jeho Mesiáše“²⁰¹. Problematické v tomto eschatologickém žalmu je především to, zda Bůh vykoná zázraky na konci věků skrze Mesiáše. Je-li tomu tak, otázkou je, v jakém smyslu se má tato mesiášská postava chápat? Osvojuje si prorocký, královský nebo kněžský titul? Podobnost tohoto textu s Ježíšovou odpovědí na otázku Jana Křtitele z Q 7,22 podnítila zájem badatelů o uvedenou problematiku.²⁰²

V další části studie bych chtěl poukázat na to, že je možné chápat zázraky z textu 4Q 521 ve smyslu naplnění mesiášského času. Do tohoto času patří také objevení se eschatologického posla, skrze kterého Bůh své zázračné činy vykoná.

1.6 Analýza 4Q 521

Podle Puecha se vznik 4Q 521 datuje do první čtvrtiny prvního století př. Kr.²⁰³ Přesnější datování není možné kvůli tomu, že text je pravděpodobně kopií, a ne originálem.²⁰⁴ Donedávna se našlo 16 fragmentů, z nichž

¹⁹⁸ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 347.

¹⁹⁹ Starcky, J., *Le travail*, s. 66.

²⁰⁰ „Editio princeps“ s fotokopielemi vyšlo několik měsíců před publikováním jeho monumentální, třísvazkové disertace, kde své teze prezentuje obšírněji. Viz Puech, É., *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*, vol. 2, *EtB.NS 22* (Paris: Lecoffre/Gabalda, 1993), 627–692.

²⁰¹ Puech, É., *Une apocalypse messianique* (4Q 521), s. 514 (za překlad z francouzštiny velmi děkuji slečně Eszter Kuthi).

²⁰² Viz literaturu Collinse, J. J.; Beckera, M.; Kvalbeina, H.; Niebuhra, K.-W.

²⁰³ Puech, É., *DJD 25*, s. 5, k tomuto datování došel na základě paleografické zkoušky textu.

²⁰⁴ Puech zastává názor, že originál byl sepsán společenstvím esejců v druhé polovině druhého století př. Kr., viz. Puech, É., *Some Remarks on 4Q 246 and 4Q 521*, s. 552. Ostatní vykladači jsou mnohem opatrnější. Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 106, upozorňuje na absenci tradiční terminologie esejců a přítomnost některých pojmů jako zmrtvýchvstání, jejichž výskyt ve slovníku společenství je řídký. Podle něho také tento dokument nebyl napsán v Kumránu. R. Bergmeier v „*Beobachtungen zu 4Q 521*“, s. 44n, tvrdí, že 4Q 521 neobsahuje typickou tvář kumránské teologie, nýbrž jiných židovských žalmů. Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 388, z možného spojení 4Q 521 s 11QPs^a usuzuje na sepsání v „protoessenischen chasidischen Kreisen“. Dále dodává velmi zajímavé upřesnění: „Auch wenn der Text wahrscheinlich nicht von der Qumrangemeinde verfasst wurde, ist davon auszugehen, dass er dort rezipiert wurde und daher den qumranischen Vorstellungen über das Eschaton zumindest verwandt ist.“

nejzrůsáhlejším a nejlépe zachovalým je fragment ř. 2. Transkripce a překlād druhého sloupce tohoto textu je následující²⁰⁵:

Fragment 4Q 521 2,II

- 1 [neboť ne]be a země budou naslouchat svému mesiášii
- 2 [a vše c]o je v nich, se neodvrátii od příkazů svatých.
- 3 Posilněte se, vy, hledající Pána v jeho službě. –
- 4 Nenajdete v tom Pána, všichni očekávající v svém srdci?
- 5 Neboť Pán o zbožné pečuje a spravedlivé volá jménem
- 6 a nad chudými duch jeho se vznášii a poctivé obnovii svou silou.
- 7 Neboť uctii zbožné na trůně království věčného,
- 8 uvolní vězně, otevře zrak slepým, zvedne oh[nuté...].
- 9 A na v[ě]ky se přimkni k [dou]fajícím a k jeho milosrdenství [...]
- 10 a ovoc[e] ... se neopozdii
- 11 a slavné činy, jež ještě nenastaly, učinii Pán, jak ře[kl,]
- 12 neboť vyléčí zraněné a mrtvé obživii, chudé rozradostnii
- 13 a [...] ... [...] ... povede a hladové obohatii
- 14 [...] a oni všichni [...]

Hned úvodní řádka prohlašuje, že „[neboť ne]be a země budou naslouchat svému mesiášii“.²⁰⁶ Struktura této věty předpokládá rozlišit gramatický a logický subjekt. Gramatickým subjektem jsou „nebe a země“, logickým pak „pomazaný

²⁰⁵ *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 481.

²⁰⁶ לְמַשִּׁיחֹו se může číst buď v singuláru לְמַשִּׁיחֹו nebo jako defektivní plurál לְמַשִּׁיחֹו. V kumránských svitcích je doložena defektivní plurální koncovka ך- namísto ך-, ale zdaleka není tak častá jako celá koncovka. Plurální koncovka je tedy možná, ale statisticky nepravděpodobná. Ze statistického hlediska je plurální chápání také nepravděpodobné. Tak Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 385n; Puech si tady pomáhá fragmentem číslo 8 z 4Q 521, kde v řádce 9 je plurální koncovka ך. Tato však je ženského rodu, kdežto לְמַשִּׁיחֹו má mužskou koncovku. Viz. Puech, É., *Some Remarks on 4Q 246 and 4Q 521*, s. 557. K verzi v plurálu se přiklání také M. Becker, poněvadž מַשִּׁיחֹו je podle něho jasně plurál, a není důvod k tomu, aby chom zde předpokládali pojmový rozdíl v tom samém dokumentu. Viz. Becker, M., *4Q 521 und die Gesalbten*, s. 78. Puech však k tomu namítá „it is difficult to use these examples far from the columns under investigation and may be in another context“, Puech, É., *Some Remarks on 4Q 246 and 4Q 521*, s. 557. F. García Martínez v *Messianic Hopes in the Qumran Writings*, s. 168, uvádí, že je správné singulární čtení proto, že paralelní výrazy v řádce 6 ךוּוּוּ a ךוּוּוּ spojené s pronominálním sufixem jsou také v singuláru. Proti tomu Puech, É., *Some Remarks on 4Q 246 and 4Q 521*, s. 556n, a Becker, M., *4Q 521*, s. 76.

V této otázce je velice těžké udělat jakýkoliv jednoznačný závěr, protože fragmentární charakter textu nám to neumožňuje. Pokud by se mohl brát v úvahu Iz 61,1 jako hermeneutický klíč k celému problému, pak singulár je vhodnějším řešením než plurál.

Boha“, kterého nebe a země budou poslouchat. Poněvadž druhá řada může být paralelou té první, někteří badatelé z toho vyvodili, že לְמִשִּׁיחוֹ by se ve spojení s מִצּוֹת קְדוֹשִׁים mohla chápat v plurálu.²⁰⁷ Paralelismus membrorum však nevyžaduje přesnou korespondenci, a nemusí obsahovat ani žádná synonyma. Pro nás je důležité, že singulární chápání tohoto pojmu je pravděpodobnější, a budeme z toho v další práci vycházet. První dva řádky textu představují řád eschatologické kosmické harmonie na konci věků, která je vyjádřena podřízeností nebe a země Bohem pomazanému.²⁰⁸

Ve zbytku fragmentu o מִשִּׁיחוֹ není žádná zmínka. Nadto veškeré vyjmenované činy v řádcích 5–8, jako zavolání spravedlivého jeho jménem, oslavování zbožného na trůnu věčného království, propuštění vězňů, uzdravení slepých, narovnání ohnutých jsou připisovány Pánu. Není tomu jinak ani v druhém soupisu eschatologických slibů nacházejících se v řádcích 11–13. Tyto řádky tvrdí, že Pán uzdraví zraněné, obživí mrtvé, chudým bude zvěstovat radostnou zprávu, uspokojí slabé, vyvede/přijme vyhnance, hladovějící obohatí (nasytí).

I když celý „duktus“ textu směřuje k chápání, že subjektem uvedeného dění je Bůh, narazíme tady na jeden problém. Vzkříšení mrtvých bylo v raném židovství připisováno Bohu.²⁰⁹ Jednalo se o Boží akt.²¹⁰ Zvěstování radostné zprávy z Iz 61,1 však není úlohou Boha, nýbrž proroka pomazaného Božím Duchem.

Tento problém se pokouší vyřešit J. J. Collins. Collins si myslí, že navzdory tomu, že v řádku je gramatickým subjektem Bůh, Bůh nemůže být logickým subjektem a potřebuje zástupce.²¹¹ Poněvadž se v textu kromě Mesiáše neobjevuje žádná jiná lidská postava, on musí být tím, kdo vykoná tyto činy v Božím jménu.²¹²

Charakter tohoto Mesiáše, který bude jednat jako vykonavatel Boží vůle, může být trojí. Je to buď královská, prorocká nebo kněžská postava.

²⁰⁷ Niebuhr, K.-W., *4Q 521*, s. 153; Niebuhr, K.-W., *Die Werke des eschatologischen Freudenboten*, s. 638; Stegemann, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, 1994, s. 49–51. Podobně z teze jednoho paralelismu membrorum vychází R. Bergmeier. Dochází však tímto k úplně opačnému závěru, tj. קְדוֹשִׁים se má chápat v singuláru. Bergmeier, R., *Beobachtungen*, s. 39.

²⁰⁸ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 388.

²⁰⁹ Srov. 1S 2,6; Dt 32,39; Oz 6,1; 2Bár 30,1; 1Hen 51,1; TestJuda 25,4; SchmonEsr 2.

²¹⁰ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 100n.

²¹¹ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 100.

²¹² Collins, J. J., *A Herald of Good Tidings*, s. 235n.

První argument pro davidovskou královskou osobu se zakládal na chybném přepisu a překladu dokumentu. Ten předpokládal, že gramatickým subjektem v řádcích 12 a 13 je Mesiáš.²¹³ V takovémto čtení byl viděn Mesiáš v 4Q 521 ve světle přímého předchůdce křesťanského chápání Ježíše jako Mesiáše.²¹⁴

Chápání לְמִשִּׁיחוֹ ve smyslu královského Mesiáše později nejprecizněji rozvinul É. Puech, který si myslí, že se ve fr. II 1 pod pojmem מִשִּׁיחוֹ jedná o eschatologickou postavu. Z tohoto fragmentu ale ještě není jasné, o jakou eschatologickou postavu tady půjde. Proto si vypomáhá následujícím sloupcem 2 III. V 2 III 6a Puech čte שִׁבְטוֹ jako „jeho hvězda“ a ve fr. 2 III 3–5 předpovězená radost má být oslavou mesiášského krále.²¹⁵ Jeho argumentace však stojí na nejasných základech. Zaprvé, u čtení שִׁבְטוֹ nejsou dobře zřetelné všechny konsonanty. Proto není jasné, jestli druhé písmeno je בּ nebo מִ.²¹⁶ Za druhé, i kdyby měl Puech pravdu v sestavení slova שִׁבְטוֹ, jeho význam nemusí být nezbytně „hvězda“. Narážka na Elijáše v nejbližším kontextu naznačuje spíše význam „kmen“, jak tomu je v Sír 48,10. Tam je Elijáš očekáván jako ten, který „obnoví kmen Jákoba“. Tento text tedy není žádnou narážkou na královskou postavu.²¹⁷

Na základě zmínek o pomazaném v starozákonních a kumránských textech vidí K.-W. Niebuhr jednu širokou tradici prorockého pomazání. K této tradici přiřazuje také 4Q 521. Může to udělat, protože v některých dalších kumránských textech např. 4Q 175 10–14 a 4Q 541 9 I 3–5 je takovéto chápání možné. Jeho výsledkem je, že 4Q 521 „*verweise weder auf den davidischen noch*

²¹³ Eisenman a Tabor nesprávně přepisují první část 11. řádku jako שְׁלוֹא הָיוּ מַעֲשֵׂה אֲדֹנָי וְנִכְרֹת, což překládají jako: „And as for the wonders that are not the work of the Lord.“ Tento překlad sugeruje, že Mesiáš je gramatickým subjektem řádků 12–13. Některé první interpretace 4Q 521 předpokládají tuto transkripci a překlad, viz. Wise, M. O. – Tabor, J. D., *The Messiah at Qumran*, s. 60–65; Tabor, J. D. – Wise, M.O., *4Q 521 On Resurrection and the Synoptic Gospel Tradition*, s. 149–162; Betz, O. – Riesner, R., *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*, 1993.

²¹⁴ To prosazují M. O. Wise a J. D. Tabor: „Our Qumran text, 4Q 521, is, astonishingly, quite close to this Christian concept of the messiah [the messiah who is David’s descendant and who is God’s cosmic agent]. Our text speaks not only of a single messianic figure (‘[the hea]vens and the earth will obey His Messiah, [the sea and all th]at is in them’), but it also describes him in extremely exalted terms, quite like the Christian view of Jesus as a cosmic agent.“ Wise, M. O. – Tabor, J. D., *The Messiah at Qumran*, s. 60.

²¹⁵ Puech, É., *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité résurrection, vie éternelle?*, vol. 2, s. 679.

²¹⁶ García Martínez, F., *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, s. 183, a Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 103.

²¹⁷ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 103.

auf den prophetischen oder priesterlichen Messias, sondern vielmehr auf die endzeitliche Autorität des Priestertums“²¹⁸. Na rozdíl od ostatních se však Niebuhr snaží o interpretaci v kontextu, a tím dospěje k závěru o kněžském chápání termínu.²¹⁹ Problematické je v tom především to, že ve své argumentaci použije plurální chápání termínu לְמַשִּׁיחוֹ, kterou vytvořil na základě paralelismu 1. a 2. řádku. V textu však neukazuje nic k tomuto paralelnímu chápání „svatých“ ve vztahu k „pomazanému“. Dále, i když máme několik příkladů biblických²²⁰ i nebiblických²²¹ míst k znázornění kněžského pomazání, je namísto kritika J. J. Collinse: „Niebuhr is unable to cite a single case where either term [anointed as holy] is used substantively as a noun with clear reference to priest in plural“²²². Jeho argument o kněžské opravňující autoritě v eschatologických textech²²³ není také podložený, poněvadž podobnou autoritu je možné doložit i u proroků. Příkladem je Dt 18, 15–18 a jeho dějinné působení. To znamená, že se nejedná o jedinečnou kněžskou charakteristiku.²²⁴

Nejvěrohodnějším se v této otázce zdá být stanovisko J. J. Collinse. Collins prezentoval donedávna nejrozvinutější argument pro chápání לְמַשִּׁיחוֹ jako prorockého Mesiáše.²²⁵ Myslí si, že לְמַשִּׁיחוֹ v prvním řádku 4Q 521 „most probably serves as God’s agent in raising the dead“.²²⁶ Poněvadž takováto role ve spisech raného židovství nikde není připisována královskému mesiáši a protože význam termínu „mesiáš“ není jednoznačný ve spisech od Mrtvého moře, Collins tvrdí: „Shall argue, that the messianic activity envisaged in this text is appropriate to an eschatological prophet, rather than to a king.“²²⁷ Jeho důkazy stojí na pevnějším základě než všechny předchozí. Svůj druhý argument dokládá tvrzením, že 4Q 521 a 11QMelch obsahují narážku na Iz 61 a ostatní texty. V 11QMelch 2,15–16 se nachází citát z Iz 52,7: „Jak líbezné je, když po horách jdou nohy toho, jenž poselství nese a ohlašuje pokoj, jenž nese dobré poselství a ohlašuje spásu.“ Posel, מְבַשֵּׂר z 11QMelch 2,18 je identifikován s „pomazaným

²¹⁸ Niebuhr, K.-W., *4Q 521 – Ein eschatologischer Psalm*, s. 160.

²¹⁹ Niebuhr, K.-W., *4Q 521 – Ein eschatologischer Psalm*, s. 151–168.

²²⁰ Ex 28,41; 29,7; 30,30–31; 40,14–15; Lv 4,3.5.16; 7,36; 8,12; 21,10; Nu 3,3; 35,25; Sír 45,15 atd.

²²¹ 1QM 9.6-9; 4Q 375 2.9; 4Q 376 1.1; 1QS 9.11.

²²² Collins, J. J., *A Herald*, s. 236.

²²³ Niebuhr, K.-W., *4Q 521 – Ein eschatologischer Psalm*, s. 159.

²²⁴ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 381.

²²⁵ Viz. jeho studie *The Works of the Messiah, A Herald of Good Tidings, The Scepter and the Star*, s. 117–123. Collinsův názor převzal a přeformuloval také Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 382–385.

²²⁶ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 98.

²²⁷ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 99.

Duchem, o němž řekl Daniel (...)“.²²⁸ Citát Collins doplňuje z Da 9,25: „až k pomazanému vévodovi uplyne sedm týdnů.“²²⁹ Daniel tady míní pomazaného z 9,26. Poslem je pak podle Collinse jasně prorocká osoba a výraz „Duchem pomazaný“ je podobný slovnímu obratu v CD 2,12.²³⁰

První argument, tedy to, že v raném židovství královskému mesiáši nikde není připisován akt vzkříšení, je jasný. 2. Báruk²³¹ a 4. Ezdráš,²³² jakož i ostatní rabínské spisy²³³ spojují mesiášskou dobu se vzkříšením. Nikde však není řečeno, že tento mesiáš bude královským mesiášem.

V pozdní židovské tradici se nachází názor, že „vzkříšení se odehraje nejdříve v čase mesiáše“ (y.Ket.12,3). Toto vzkříšení však nepříjde prostřednictvím královského mesiáše, nýbrž „vzkříšení přijde skrze Elijáše“ (m.Sot. 9 a y.Sheq. 3,3). O Elijášovi víme, že vzkřísil mrtvé (1Kr 17). Collins z toho vyvozuje, že v 4Q 521 „*the messiah whom heaven and earth will obey is an anointed eschatological prophet, either Elijah or a prophet like Elijah*“.²³⁴ Přímo zmínku o Eliášovi vidí ve fr. 2,III. Tam řečník v 1. osobě singuláru prohlašuje „já ho vysvobodím“ (וְאֵתֶר אֲוֹתֵנִי)²³⁵. Řečníkem zde musí být Bůh. Jestliže je tomu tak, pak Eliáš je tím předpovězeným, a ne tím, který bude předávat toto předpovězené proroctví. 4Q 521 2,II + 4 Collins interpretuje podobně a usuzuje, že Eliáš je ten, který jezde předpovězen. Eliáš je mesiášem, kterého „poslechnou nebe a země“. V čase jeho působení budou nemocní uzdravováni a mrtví vzkříšeni.²³⁶

1.7 Interpretace – Q 7,18–23 a 4Q 521

4Q 521 má několik společných rysů s raně židovskými spisy, které mluví o eschatologických darech. 4Ezdr 7,27 mluví o „zázracích“, ŽŠal 17,44 a 18,6 o „dobrých věcech“ a 4Q 521 2,II 11 „o nádherných věcech, které se nekonalý (dosud)“. Tyto zázraky jsou výsledkem Boží, a ne lidské aktivity.

²²⁸ *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 477.

²²⁹ Rekonstrukce z Kobelski, P. J., *Melchizedek and Melchireša*°.

²³⁰ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 101.

²³¹ 2 Bár 30,2.

²³² 4 Ezdr 7,29–32.

²³³ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 101, pozn. č. 12, namítá, že v knize *Messiah in Context*, s. 86–98, J. Neusner „only claims that there was a ‘prevalent notion that the Messiah would raise the dead’ but cites no evidence in support of this view“.

²³⁴ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s.102.

²³⁵ Jinak čte Maier, který odvozuje od kořene תּוֹר, tj. vypátrat, vybádat (ausforschen). Maier, J., *Die Qumran Essener II.*, s. 684.

²³⁶ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 105.

Žšal 17,44 říká explicitně, že je to Bůh, kdo přinese Izraeli štěstí. Podobně 4Q 521 2,II 11 prohlašuje, že Pán vykoná slavné činy, které ještě nenastaly.

Nejvýraznější paralela se však nenachází v raně židovských spisech, ba ani v ostatních kumránských svitcích, nýbrž v Novém zákoně. Jedná se o Ježíšovu odpověď danou Janu Křtiteli. Paralela mezi 4Q 521 a novozákonním textem je poutavá. Oba texty jsou podobné textu z Iz 61 v tom, že referují o vzkříšení mrtvých. Podle J. J. Collinse je docela možné, že autor Q znal 4Q 521, minimálně však používají stejnou tradici.²³⁷ Přímá závislost materiálu Q na 4Q 521 se však zatím nedá doložit.

Z několika paralel mezi 4Q 521 a Iz 61 pak lze vyvodit, že autor 4Q 521 měl tento starozákonní text nějakým způsobem před očima.

Iz 61		4Q521	
1a	רוּחַ אֲדֹנָי יְהוָה עָלַי	ř. 6	ועל אננים רוחו תרחף
1b	יַעַן מָשַׁח יְהוָה אֹתִי לְבַשֵּׁר עֲנוּיִם שְׁלַחֲנִי וְלְאַסּוּרִים פִּקְח־קוּחַ:	ř. 1 ř. 12 ř. 8	לְמוֹשִׁיחוֹ עֲנוּיִם יִבְשֵׁר מִתִּיר אֲסוּרִים
2a	לְקַרְא שְׁנַת־רְצוֹן לַיהוָה	ř. 2 III 3	בְּרַכַּת אֲדֹנָי בְּרִצּוֹנוֹ

Jak již bylo v předchozích oddílech zmiňováno, Ježíš na Janovu otázku neodpovídá přímo, ale souhrnem divů, které se právě teď dějí. S narážkou na spásné proroctví z Iz 35,5–6 a 61,1 Ježíš jmenovitě uvádí dary eschatologického konce času. Jak vyznělo z 4Q 521, tento čas byl rovněž úzce spojen s vystoupením Mesiáše.

Dále je patrné, že zázraky z 4Q 521 by se mohly spojovat s pomazaným eschatologickým prorokem, jakýmsi oživeným Elijášem. Znamení z Q 7,22 mohla také naznačovat, že Ježíš je redivivus Elijáš. Možnost takového chápání Ježíšovy identity podporuje např. Mk 6,14n, kde mnoho lidí označuje Ježíše za vzkříšeného Jana Křtitele nebo Elijáše. Podobně také u Cesareje Filipovy v Mk 8,27n, kde na Ježíšovu otázku: „Za koho mě lidé pokládají?“ učedníci odpovídají: „Za Jana Křtitele, jiní za Eliáše a někteří za jednoho z proroků.“

Pokud se tedy v 4Q 521 Mesiášem míní pomazaný eschatologický prorok a jestliže je tento prorok původcem „nádherných“ (velikých) Božích činů, byly uvedené činy považovány za „*the works of the Messiah*“.²³⁸ Tyto činy jsou

²³⁷ Collins, J. J., *The Works of the Messiah*, s. 106.

²³⁸ Viz celý nadpis článku J. J. Collinse: *The Works of the Messiah*.

podobné těm, na které Ježíš ve své odpovědi odkazuje. Ježíše tedy mohli považovat jiní, a také on sám sebe, za Mesiáše, a to především kvůli jeho činům a zázrakům.

Mesiáš v 4Q 521 není královským Mesiášem, nýbrž pomazaným prorockým „řečníkem“ z Iz 61,1. Také vzkříšení mrtvých bylo spojeno s prorokem Eliášem, a ne s davidovským králem. Není tedy těžké si představit, proč byl Ježíš považován mezi lidmi za proroka, a v tom smyslu za pomazaného, za Mesiáše.

2. Petrovo mesiášské vyznání víry a Ježíšova reakce –

Mk 8,27–30; 8,27–29.33b

2.1 Uvedení do problému

To, že Ježíš svými činy nějaké mesiášské očekávání evokoval a oživoval, dosvědčuje Petrovo vyznání u Cesareje Filipovy. I když podle této zprávy zástupy, které Ježíše poslouchaly, v něm vidí spíše proroka podobného Elijáši nebo Janu Křtiteli, ze strany učedníků, přímo z úst jejich vůdce Petra, již zde v Galileji zaznívá vyznání, které Ježíše označuje za Mesiáše, za Krista. Prvním krokem při práci s daným textem je opětovné prověření autenticity prezentovaného dialogu a analýza toho, jak má být toto Petrovo vyznání správně pochopeno. V popředí stojí otázky, na jakého mesiáše zde mohl Petr myslet a jaké jsou možnosti Ježíšovy reakce na tato slova? Stěžejní je pak zejména závěr, který z toho lze pro bádání vyvodit.

Směrodatným a výchozím textem pro zkoumání bude verze Petrova mesiášského vyznání, jak je zaznamenána u evangelisty Marka. Lze totiž předpokládat, že další dva synoptikové Marka znali a jeho verzi ve světle velikonoční víry už poněkud přeformulovali. Markova verze je pravděpodobně nejbližší k možnému autentickému znění.

2.2 Historicita

Samozřejmě nelze očekávat, že názory badatelů budou v otázce autenticity tohoto dialogu jednotné. Někteří vědci se vyslovují pro historicitu celé části Mk 8,27–30,²³⁹ jiní to odmítají s odůvodněním, že se zde jedná o projev „teologické fikce“ a zařazují úsek mezi povelikonoční svědectví.²⁴⁰ Jiní se

²³⁹ Baarlink, H., *Anfängliches Evangelium*, s. 211–214; Bayer, H. F., *Jesus' Prediction*, s. 155–157; Pokorný, P., *Entstehung der Christologie*, s. 37; Theissen, G., *Historischer Jesus und kerygmatischer Gottessohn*. Lze říci, že J. Ernst také souhlasí s autentičností, ač celou událost rekonstruuje na historickém základě předpovědi utrpení, na kterou navazovalo Petrovo vyznání. Viz. Ernst, J., *Petrusbekennnis*, s. 46–73.

²⁴⁰ Horstmann, M., *Studien zur markinischen Christologie*, s. 12–18.

pokoušejí z literárněkritického hlediska o určitou rekonstrukci, jak mohl text vypadat v předmarkovské tradici, a tak dospět k možnému historickému jádru.²⁴¹

Dle mého názoru má první hledisko více kladů, a proto je lze upřednostnit. Pro takovéto chápání mluví i následující poznatky:²⁴²

1., Marek nepřidává žádnou pozitivní reakci Ježíše na Petrovo vyznání.²⁴³ Mlčenlivost Ježíše na pozitivní reakci zde hovoří pro autenticitu tradice. Kdyby Marek chtěl, kdyby byl v rozpacích z Ježíšovy reakce, mohl by klidně redakčně doložit pozitivnější postoj Ježíše na Petrovu odpověď, jak tomu je v evangeliích Matouše a Lukáše,²⁴⁴ případně osobně zkonstruovat jednoznačné svědectví, ve kterém by Ježíš potvrdil svoje mesiášské poslání a identitu.

2., Mesiášské uznání v židovské tradici bylo nabídnuto vždy nějakým přívržencem, nikdy však nebylo požadováno od kandidáta samotného. V rabínské tradici je to doloženo u Šimona bar Kochby, jehož rabbi Akiba v čase bar Kochbou vedené války (132–135) nazval „Mesiášským králem“.²⁴⁵

3., Jestliže evangelista Marek anebo tradenti před ním měli v úmyslu vytvořit vyprávění k ilustraci Petrova prvenství, a podpořit tak tvrzení v 1K 15,3b–5, proč by ho znázornili ihned po jeho vyznání víry jako někoho, kdo neporozumí potřebě Ježíšova nutného utrpení a smrti a kdo je za to označen negativně, substantivem „satan“?

4., Místo celého příběhu, Cesarea Filipova, rovněž nasvědčuje historicitě zmíněného dialogu. Spojení vyznání s tímto místem je výsledkem vzpomínky, že Petr zde opravdu vyslovil tato osudová slova.

Na základě těchto tvrzení je proto možné pokládat zmiňovaný příběh za autentický. Odpovídá to jak kritériu „nepříjemného prvku“ (viz výše podle bodu č. 1), tak i kritériu „historické věrohodnosti“ (viz výše dle bodu č. 2). Po analýze literárněkritickou metodou či kritikou tradice by bylo možné pokusit se vystopovat co nejpřesnější možné znění příběhu.

²⁴¹ Pesch, R., *Das Messiasbekenntnis*, BZ 17 a BZ 18, Pesch po kritické analýze tradice dospěje k závěru, že „Mk 8,27–30 verarbeitet (...) älteste, in das Leben Jesu zurückreichende Überlieferung, die durchaus als Basis einer historischen Rekonstruktion benutzt werden darf.“

²⁴² Podobné argumenty uvádí také Evans, C. A., *Mark*, s. 9.

²⁴³ Kreplin, M., *Das Selbstverständnis Jesu*, s. 336.

²⁴⁴ V Mt 16,17 je pozitivní postoj Ježíšův vyjádřen blahoslavenstvím. V L 9,21 po vyznání následuje hned výzva k mlčení. Lukášova teologie však neobsahuje žádnou „teologii mesiášského tajemství“, takže to lze chápat spíše jako pozitivní reakci.

²⁴⁵ y. Taan. 4.5.

Dle mého názoru to však nevede k žádným plauzibilním výsledkům, nýbrž spíše jen ke spekulacím.²⁴⁶ S jistotou však můžeme prohlásit, že celá tradice týkající se Petrova vyznání má historické pozadí v životě pozemského Ježíše.

2.3 Text

<p>²⁷Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;</p> <p>²⁸οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἰλίου, ἄλλοι δὲ ὅτι εἰς τῶν προφητῶν.</p> <p>²⁹καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός.</p> <p>³⁰καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.</p> <p>³³Ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων</p>	<p>²⁷A vyšel Ježíš se svými učedníky do vesnic u Cesareje Filipovy. Cestou se zeptal učedníků: „Co říkají lidé, (že) já jsem?“</p> <p>²⁸A řekli mu: „Za Jana Křtitele, jiní za Eliáše, někteří pak za jednoho z proroků.“</p> <p>²⁹A zeptal se jich: „Vy pak co říkáte, (že) já jsem?“ Odpovídaje Petr, řekl mu: „Ty jsi Kristus.“</p> <p>³⁰[I přikázal jim, aby nikomu o něm neříkali.]</p> <p>³³[Jdi ode mě, Satane, protože nemyslíš, co je božské, nýbrž co je lidské.]</p>
--	---

2.4 Paralely

Vedle již zmíněné paralely v dalších synoptických evangeliích (Mt 16,13–20 a L 9,18–21) se nachází vyznání Petrovo také ve čtvrtém evangeliu – v J 6,67–71. Je však zasazeno do zcela jiného kontextu. Ježíšova otázka tady zní: „I vy chcete odejít?“ (v. 67) Petr na ni odpovídá plurálem: „A my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi ten Svatý Boží.“ (v. 69)

²⁴⁶ Velice podrobnou a pečlivou analýzu na základě literární kritiky a kritiky tradice provedl Pesch, R., *Das Messiasbekenntnis*, BZ 17 a BZ 18, a Ernst, J., *Petrusbekenntnis*, Catholica 32.

Další paralela se nachází ve 13. logiu Tomášova evangelia:

Ježíš řekl svým učedníkům: Srovnejte mne s někým a řekněte mi, komu jsem podoben. Šimon Petr mu řekl: Jsi podoben spravedlivému andělu. Matouš mu řekl: Jsi podoben filozofovi, moudrému člověku. Tomáš mu řekl: Mistře, má ústa nedovedou vyjádřit, komu jsi podoben. Ježíš řekl: Nejsem tvůj mistr, protože jsi pil tryskajícího pramene, který jsem já sám odměřil, a opil ses. A vzal ho, poodešel a řekl mu tři slova. Když Tomáš přišel ke svým druhům, ptali se ho: Co ti to Ježíš řekl? Tomáš jim odpověděl: Když vám řeknu jedno ze slov, která mi řekl, vezmete kameny a budete je na mě házet a z těch kamenů vyjde oheň a spálí vás.²⁴⁷

Příběhy v Tomášově evangeliu a v synoptických evangeliích mají společnou jen Ježíšovu výzvu k vyznání. Je jisté, že autor Tomášova evangelia znal Petrovo vyznání. Není však pro něj relevantní jakákoliv výpověď o Ježíši jako Mesiáši.²⁴⁸

2.5 Výklad

Mk 8,27. Příběh začíná určením místa, na něž se Ježíš se svými učedníky vydává. Tímto místem jsou vesnice u Cesareje Filipovy²⁴⁹. V celém Markově evangeliu se o tomto městečku nachází pouze tato jediná zpráva. R.H. Gundry má zřejmě pravdu, když z toho vyvozuje argument pro historicitu perikopy.²⁵⁰ Žádný argument nevede ke tvrzení, že Marek nebo tradenti před ním jen tak vymysleli zprávu o určitém městě a zasadili příběh (epizodu) do jeho okolí. Ježíš se ptá svých učedníků, což je poněkud atypické. Zvykem totiž bylo, že se žáci ptali svého učitele, rabína, a nikoli opačně. Zde se ale táže Ježíš, neboť je zvědavý, jaký ohlas má mezi lidmi jeho působení, za koho jej lidé pokládají na základě divů, kázání a jeho činů. Navíc Marek celý příběh zařazuje do středu svého evangelia.

²⁴⁷ Pokorný, P., *Tomášovo evangelium*, s. 55.

²⁴⁸ Fieger, M., *Das Thomasevangelium*, s. 69; v Tomášově evangeliu chybí termín „Mesiáš“.

²⁴⁹ Po dobytí města Alexandrem Velikým bylo město pojmenováno Paneas, což mělo vyjadřovat úctu k bohu Panovi. Později Augustus daroval město Herodovi Velikému, který zde vybudoval nádherný Bílý chrám. Kolem r. 3 nebo 2 př. Kr. se dostalo do rukou Herodova syna Filipa, který ho povýšil na hlavní město své tetrarchie a k uctění římského císaře ho nazval jménem Cesarea. Agrippa II. (král tetrarchie cca od r. 50–92/93 po Kr.) město rozšířil a nazval je Neronias k počtě císaře Nerona (mnoho měst v této době bylo pojmenováno podle římských císařů). Město spolu s jeho okolím je od severního břehu Galilejského moře vzdáleno jeden nebo dva dny cesty. (Nesmí se zaměňovat s Cesareou Marittima, což bylo přístavní město na břehu Středozemního moře.)

²⁵⁰ Gundry, R.H., *Mark*, s. 425n. Stejný názor zastává také Pesch, R., *Messiasbekenntnis*, BZ 17, s. 190.

Historicky je dle mého názoru možné, že celý příběh se odehrával mnohem později, možná jen několik dní před samotným „triumfálním“ vejítím do Jeruzaléma.

Mk 8,28. Na otázku odpovídají učedníci souhrnem různých názorů. Historicky je možné, že Ježíš o těchto názorech věděl. Všechno pak shrnuje Marek a redakčně mluví ústy učedníků.

Tři různé názory na Ježíše nehrají žádnou roli v raně křesťanské christologii, proto je obtížně představitelné, že by sem byly vsunuty jako kontrast k Petrovu vyznání. Historická hodnota těchto názorů je dále podepřena paralelní tradicí z Mk 6,14–16.²⁵¹

V názoru, že by to mohl být Jan Křtitel, je možné zaslechnout očekávání lidí ohledně Janova zmrtvýchvstání. Na to naráží i spekulace Heroda Antipy: „Jan Křtitel vstal z mrtvých“ (Mk 6,14). Je to poklona, že ho porovnávají s Janem. Prohlášení (očekávání) zajisté vzbuzovalo respekt, a to natolik, že si lidé mohli myslet, že Bůh vzkřísil Jana, aby pokračoval ve své práci na přípravě Božího království.²⁵²

V jakém smyslu se má chápat očekávání Elijáše v prvním století, je poněkud nejasné. Jak bylo již v předchozí části naznačeno, představa pomazaného eschatologického proroka byla spojována s očekáváním jakéhosi „oživeného“ proroka a v souvislosti s Elijášem nebyla vůbec cizí tomuto prostředí. Je tedy možné, že názor lidí zde naráží na takovouto prorockou postavu.²⁵³ Elijášovu roli v čase obnovy potvrzuje Sír 48,1–14: „*O tobě je napsáno (Eliáš), že s výstrahou přijdeš v určeném čase utišit Boží hněv, aby nevzplanul, usmířit otce se synem a obrodit Jákobovy kmeny.*“ Tato pasáž se zakládá na Mal 4,5n a má odezvu v 4Q 558 mezi kumránskými svitky.²⁵⁴ Existuje i názor, že „za jedním z proroků“ by mohla být nářezka na eschatologickou představu založenou na Dt 18,15–19: „*Hospodin, tvůj Bůh, ti povolá z tvého středu, z tvých bratrů, proroka, jako jsem já.*“ Podle zpráv Josepha Flavia byli také jiní v Ježíšově době, kteří si osvojovali titul proroka.²⁵⁵

Mk 8,29. Dle názoru lidí Ježíš nyní očekává projevy, které ukáží, za koho ho pokládají jeho vlastní žáci, jeho učedníci, tedy ti, kdo mu jsou nejbližší a kdo z první ruky vědí o všem, co Ježíš vykonal. Ve jménu všech

²⁵¹ K argumentům o historicitě na literárním základě viz rozbor v knize Pesch, R., *Das Markusevangelium II.* s. 31.

²⁵² Evans, C. A., *Mark*, s. 14.

²⁵³ Viz. 1. kapitola II. dílu, „Ježíšova odpověď Janu Křtiteli“.

²⁵⁴ Evans, C. A. *Mark*, s. 14.

²⁵⁵ Bell 2.13.5; Ant 20.5.1, 20.8.6.

učedníků odpovídá Petr vyznáním: „Ty jsi Kristus.“ Petrova vůdčí role je dobře doložena v evangelijní tradici (Mk 8,32; 9,5; 11,21; 14,29; Mt 15,15; 17,24n; 18,21; L 8,45; 12,21; J 6,68; 13,6–9). I když byla jeho role v synoptické tradici redakcí stylizována, je jednoznačně zakotvena v životě Petra i Ježíše (Mk 1,36). Z toho, že na Ježíšovu otázku danou všem učedníkům odpovídá jen Petr, se dá usuzovat pravdivost této tradice. V předchozím verši 28 totiž odpovídají na Ježíšovu otázku všichni učedníci a také v následujícím verši 30 oslovuje všechny učedníky, aby to utajili. V jedné konstruované christologické výpovědi by bylo toto vyznání pravděpodobně v plurálu.²⁵⁶

Petr deklaruje, že Ježíš je „ὁ χριστός“ – Mesiáš.²⁵⁷ Jedná se tady o historicky pravé vyznání Petra, který tak jednoznačně odděluje svůj názor od názoru lidí. Otázkou je, na jakého mesiáše zde Petr mohl myslet? Podle toho se nám pak také načrtává dvojí možnost Ježíšovy reakce, kterou bude nyní nutné přezkoumat.

2.6 Možnosti chápání Petrovy otázky a dvojí možnost Ježíšovy reakce

1., Petr nemyslí na „nacionálně-politického mesiáše“, nýbrž na „pomazaného“ ve smyslu prorocké tradice.²⁵⁸ Jeho mesiášské vyznání by se pak mělo chápat podobně, jako je tomu v 4Q 521.²⁵⁹ Ježíš je pomazaným eschatologickým prorokem spásy, Mesiášem, který uzdravuje nemocné a chudým zvěstuje dobrou zprávu, evangelium. Na rozdíl od lidí Petr uznává Ježíšovu eschatologickou autoritu, tedy autoritu Božího posla.

Pakliže myslel Petr na takovéto mesiášství, nelze se divit tomu, jak na to Ježíš reaguje. Slova ve 30. verši: „I přikázal jim, aby nikomu o něm neříkali,“ v tomto případě evokují, že Ježíš toto mesiášské Petrovo vyznání akceptuje.²⁶⁰ Takové chápání je možné za podmínky, že Ježíšova výzva k mlčení učedníků není jen výsledkem Markovy redakční práce, jak míní W. Wrede²⁶¹ či R. Bultmann.²⁶² V tomto případě se nejedná o část tzv. markovského mesiášského

²⁵⁶ Takto Pesch, R., *Das Markusevangelium II.*, s. 32.

²⁵⁷ Podrobněji k tomuto titulu viz výše, část 2.1.

²⁵⁸ Pesch, R., *Das Markusevangelium II.*, s. 33.

²⁵⁹ Evans, C. A., *Mark*, s. 15.

²⁶⁰ Pesch, R., *Das Markusevangelium II.*, s. 33.

²⁶¹ Wrede, W., *Messiasgeheimnis*, Wrede si myslel, že tento motiv mesiášského tajemství dominuje celému Markovu evangeliu. K této perikopě viz především s. 115n.

²⁶² Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, s. 275–278, Bultmann celou stat' označuje za legendu.

tajemství.²⁶³ R. Pesch předložil jasné argumenty pro to, že tato Ježíšova výzva k mlčení se odlišuje od ostatních nařízení s ohledem na utajování, neboť má historické základy. Hovoří pro to především použití slova *επιτίμω*, což je semitský idiom a ukazuje na předmarkovskou tradici.²⁶⁴

Jiný argument předkládá C. A. Evans, podle něhož byl Ježíš mezi zástupy vnímán již jako prorok a byl tak populární, že občas měl právě s tímto problémy a musel udělat neobvyklé opatření (Mk 4,1). (Někdy se úplně stáhl. Mk 1,35; 6,31–32). Udělal-li to za předpokladu, „že byl prorokem“, nabízí se otázka, co by se stalo, kdyby se zástupy dozvěděly o jeho mesiášské identitě.²⁶⁵

Jako nejpravděpodobnější se však jeví, že Ježíš si byl vědom významové mnohosti tohoto titulu. Kdokoliv to mohl mezi lidmi zneužít a považovat jej za politického Mesiáše. Takováto představa byla v Ježíšově prostředí hodně živá. Ježíš nechce, aby se o něm šířila pověst politického rebela, možného vůdce případného povstání proti Římanům. Proto nařizuje učedníkům, aby „nikomu o něm neříkali“.

2., Druhou možností chápání Petrova výroku je, že pod titulem Mesiáš si představoval vojenského vůdce, „královského Mesiáše“, který porazí nepřátele Izraele. V Ježíšově době se tím samozřejmě myslelo na Římany. Možnosti vnímání titulu Mesiáš zahrnovaly i takovýto typ, což je dobře doloženo v kumránských svitcích, jak již bylo zmíněno.²⁶⁶ Podle CD 19,10n nepřátelé obnovení smlouvy „budou vydáni meči, až přijde mesiáš Áronův a Izraelův“.²⁶⁷ Dále pak 4Q 252 I, řádky 3-4 mluví o „*עַד בּוֹא מְשִׁיחַ הַצֶּדֶק צְמַח דָּוִד*“.²⁶⁸ Jednoznačně se tady jedná o královskou mesiášskou postavu. Spolu s Žšal 17–18 zde máme nejdůležitější důkazy očekávání spasitelského krále z rodu Davidova, který vyžene pohany z Izraele a očistí zemi.²⁶⁹ Petr ve svém vyznání klidně mohl myslet na Mesiáše takovéhoho typu. Jestli tomu tak bylo, potom je namístě názor badatelů, že Ježíš již přímo na toto vyznání odpovídá pokáráním Petra a označuje ho za „satana“.

²⁶³ V poslední době byly teze Wredeho s ohledem na mesiášské tajemství v evangeliích podrobeny ostré kritice. Odkazy na literaturu viz Evans, C. A., *Mark*, Introduction, s. XXXI.

²⁶⁴ Pesch, R., *Das Markusevangelium II.*, s. 33; jinak Gnllka, J. *Markus II.*, s. 11n.

²⁶⁵ Evans, C. A., *Mark*, s. 15; také Gundry, R.H., *Mark*, s. 427.

²⁶⁶ Viz 2. kapitola I. dílu o mesiášských očekáváních v Kumránu.

²⁶⁷ *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 359.

²⁶⁸ „příchod(u) Pomazaného spravedlivosti z výhonku Davida“, Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 114.

²⁶⁹ Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 124n.

Byli a jsou to především němečtí vědci, kterým se tato možnost jeví jako velmi pravděpodobná.²⁷⁰ V tomto případě je první předpověď Ježíšova utrpení redakčním dílem autora. Musíme však podotknout, že předpověď utrpení může mít také historické kořeny. Jestliže tomu tak je, muselo to v Ježíšově životě zaznít později, v žádném případě ne již u Cesareje Filipovy.²⁷¹ Ježíšovo označení Petra za „satana“ (v. 33b) by následovalo hned po Petrově vyznání a navazovalo by na verše 27–29. O autenticitě oslovení Petra jako „satana“ nemůže být žádných pochyb. Povelikonoční křesťané by nevymysleli natolik negativní výrok na adresu Petra – „vůdce“ apoštolů.

Ježíšova odpověď však neznamena, že by Petra označil přímo slovem „satan“ ve smyslu „vládce temnoty“. Máme to chápat spíše v adjektivním smyslu jako: *Jdi mi z cesty, satane, který mi oponuješ, protože tvé smýšlení není z Boha, ale z člověka!*

O původním spojení výroku s Petrovým vyznáním svědčí jeho paralely v Janově a Tomášově evangeliu. V J 6,66–71 tento výrok přímo následuje po Petrově vyznání, vztahuje se však na Jidáše. V TomEv 13 zaznívá odmítavá reakce Ježíše na Tomášovo vyznání: „Já nejsem tvůj Mistr.“

Tradici tohoto znění je tedy možné interpretovat tak, že titul Mesiáš je akceptovatelný jen tehdy, kdy je spojován se smýšlením, jež odpovídá Božím cílům. Jakákoliv jiná možnost je nepřijatelná.

2.7 Interpretace

Z analýzy Petrova vyznání můžeme vyvodit tři závěry:

1. Autenticita celé tradice týkající se Petrova vyznání víry je velmi pravděpodobná.
2. Ježíšova reakce na toto vyznání již není tak jednoznačná. Pro obě možnosti jeho reakce mluví smysluplné argumenty, jak bylo vysvětleno výše.
3. Nejdůležitější pro zde sledovanou interpretační linii je, že Ježíš jednoznačně odmítá Petrovo smýšlení, ale neodmítá samotný titul Mesiáš. Jeho původní reakce na Petrovu odpověď proto zněla „Jdi ode mne,

²⁷⁰ Dinkler, E., *Petrusbekennntnis und Satanswort*, s. 127–153, u Dinklera viz také odkaz na dřívější badatele, kteří s tímto názorem také sympatizovali, s. 141, pozn. č. 52, Hahn, F., *Christologische Hoheitstiteln*, s. 226–230; Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 468n.

²⁷¹ Evans, C. A., *Mark*, s. 11.

satane.“ Nechce, aby jeho činy byly špatně pochopeny nebo falešně interpretovány. Vymezuje se proti nacionálně-politickému chápání titulu Mesiáš, ne však proti samotnému titulu jako takovému. Ježíšovým cílem je něco zcela jiného a nemá nic společného s mesiášem politického typu.

3. Očištění chrámu – Mk 11,15–19

3.1. Uvedení do problému

V průběhu 20. století se literatura o Ježíšově aktivitě²⁷² v jeruzalémském chrámu rozrostla do nepřehledného množství. Od 80. let minulého století se objevilo mnoho publikací věnovaných této tematice a v poslední době se soustředilo také několik disertací na vztah Ježíše k chrámu. V „third quest“ ježíšovského bádání se stala průkopnickým dílem monografie E. P. Sandersa, který na této akci v chrámu staví celý svůj obraz historického Ježíše.²⁷³

Tato práce však bude pokračovat ve zkoumání stejným způsobem jako v předchozích kapitolách. Prvním krokem bude přezkoumání otázky autenticity textu. Dále budeme porovnávat různá znění příběhu v evangeliích a pokusíme se o vymezení možného autentického znění. Potom bude následovat výklad těchto veršů a následně v závěru budou zmíněny ještě možné interpretace tohoto Ježíšova činu.

3.2. Historicita

Otázka historicity akce v chrámu se zdá být těžkým problémem hned z více aspektů. Kritické pohledy pro nebo proti historicitě se objevovaly už od časů Origenových²⁷⁴ a objevují se dodnes. Nejspornějšími, co se historicity týče, jsou následující skutečnosti:

1. Jak mohl Ježíš sám provést takovou akci a vyhnat prodavače, z převracet stoly a omezit jakoukoliv „dopravu“ na nádvoří velkém asi 450x300 metrů?
2. Pokud se mu to opravdu podařilo uskutečnit, jak se mohl vyhnout chrámové policii a římskému vojenskému oddílu, který měl své hlavní stanoviště v pevnosti Antonia, tedy hned vedle chrámu?

²⁷² Jak dále uvidíme, očištění chrámu není zcela šťastný výraz. Proto budu občas používat také slovo „akce“.

²⁷³ Sanders, E. P., *Jesus and Judaism* – teze obhajuje také ve své novější knize: *The Historical Figure of Jesus*.

²⁷⁴ K patristické exegezi tohoto oddílu viz. Metzendorf, Ch., *Die Tempelaktion Jesu*.

Co se týče posuzování historicity, obecně se dá vyzorovat trend, který je úzce spojen s „third quest“ ježíšovského bádání. Až do konce sedmdesátých let se badatelé přikláněli k názoru, že je tento příběh nehistorický. Avšak od osmdesátých let převažuje stanovisko podporující historicitu příběhu.²⁷⁵

Výše zmíněné otázky kolem celé akce se badatelé pokoušejí zodpovědět různě, přičemž se zaměřují hlavně na jeden ze dvou problémů. Na námitku, že Ježíš sám nemohl takovouto akci zrealizovat, reagují někteří exegeti tvrzením, že Ježíš nejednal sám, nýbrž byl podporován svými stoupenci. Podle některých vykladačů jeho stoupenci kontrolovali celé nádvoří a vstupní brány, dále pak zabraňovali práci překupníků.²⁷⁶ Podle jiných se jedná o revolucionářské povstání vedené zélóty.²⁷⁷

Většina badatelů vychází z předpokladu, že celá akce až tak nápadná a že se Ježíš zaměřil jenom na směnárníky.²⁷⁸ Z toho je už zřejmá také odpověď na druhou otázku, proč ani chrámová policie, ani římská kohorta nezasáhla proti tomuto aktu. Pravděpodobně byla celá akce méně nápadná či lokalizována tak, že to zmíněné obranné složky vůbec nezaregistrovaly.²⁷⁹ Dále pak někteří s odvoláním na Josepha Flavia, který referuje o podobné akci na nádvoří chrámu,²⁸⁰ vidí analogii mezi oběma příběhy.²⁸¹

E. Haenchen je jeden z badatelů, kteří si myslí, že celá akce je nehistorická, protože to neodpovídá obrazu Ježíše, jak ho známe z evangelií. Mezi Ježíšem, který v chrámu jedná radikálně či silou a chce touto silou prosadit nový pořádek, a Ježíšem, který mluví v podobenstvích a výrocích, je obrovská propast.²⁸² Pokus o *minimální řešení*, že by Ježíš a jeho stoupenci převrátili jen několik stolů, nebo že by se zmocnili celého nádvoří, odmítá úplně

²⁷⁵ Historicitu popírají: Lohmeyer, E., *Markus*, s. 237; Klostermann, E., *Markus*, s. 117; Haenchen, E., *Johanneische Probleme*, s. 38; Schmithals, W., *Markus II.*, s. 490n; Grundmann, W., *Markus*, s. 308–311; v novější době to jsou Mack, B.L., *Myth of Innocence*, s. 292; Miller, R.J., *Historical Method*, s. 29; Seeley, D., *Jesus' Temple Act*, s. 283; Seeley, D., *Jesus' Temple Act Revisited*, s. 55n.

²⁷⁶ Meyer, B. F., *Christus Faber*, s. 263n; Jeremias, J., *Theologie*, s. 219; Chilton, B., *ΦΠΑΓΕΛΛΙΟΝ*, s. 341n; Horsley, R., *Jesus*, s. 297–300.

²⁷⁷ Brandon, S. G. F., *Jesus and the Zealots*, s. 333n. Jeho teze se však vůbec neprosadila a byla odmítnuta. Viz kritika O. Cullmanna, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, s. 31n; Fredriksen, P., *Jesus and the Temple*, s. 298; Betz, H. D., *Jesus*, s. 456, pozn. č. 4.

²⁷⁸ Gnülka, J., *Jesus von Nazareth*, s. 278; Borg, M., *Conflict*, s. 171n, 176; Crossan, J. D., *Der historische Jesus*, s. 475; Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 380n. Jedna z nejnovejších prací od J. Ädny míní, že Ježíšova akce byla zaměřena pouze na královskou sloupovou síň. Srov. Ädna, J., *Jesu Stellung zum Tempel*, s. 306–309.

²⁷⁹ Gnülka, J., *Jesus von Nazareth*, s. 278.

²⁸⁰ Bell, 2,5–13; Ant 17,206–218.

²⁸¹ Casey, M., *Culture and Historicity*, s. 319–321; Gundry, R. H., *Mark*, s. 646.

²⁸² Haenchen, E., *Johanneische Probleme*, s. 38

W. Schmithals. Taková vysvětlení vůbec nevedou k žádnému historickému závěru a také boří celý teologický smysl příběhu.²⁸³ E. Lohmeyer říká, že to tak nemohlo být, protože chrámová policie nebo římská kohorta by okamžitě zakročila.²⁸⁴ W. Grundmann nabízí dvoje řešení problému, proč chrámová policie nezakročila. Jedno *minimální* a jedno *maximální*. Kvůli nedostatku důkazů ale na konci svého rozboru dospěje k názoru, že odpověď na tuto otázku není možná, dokud rozsah Ježíšovy akce nebudeme moci lépe zrekonstruovat.²⁸⁵

Z novějších prací se zrcadlí chápání příběhu jako literárního díla evangelisty Marka bez jakékoliv zpětné vazby na historické události. G. W. Buchanan si myslí, že příběh je Midrash, který má kořeny v mesiášské víře, která byla pravděpodobně až povelikonočně na Ježíše navázána. Na základě toho byl pak celý příběh viděn již jako mesiášský čin.²⁸⁶ V tomto chápání pokračuje také B. L. Mack. Akce v chrámu nemůže být podle něho historická. Když z celého příběhu smažeme markovský rámec, žádná historická reminiscence nezbyde. Mack to odůvodňuje tím, že proti-chrámovské téma je pro celé Markovo evangelium příznačné. Očištění chrámu je proto markovský výmysl.²⁸⁷

Pokusy pojmut příběh úplně jako literární dílo podrobil ostré kritice M. Casey. Zastáncům vyčítá povrchní, historicky velice nedostatečně informující a někdy arogantní postup jejich postulátů s ohledem na chybějící historicitu.²⁸⁸

3.2.1. *Minimální a maximální řešení akce v chrámu*

Pokusy o odpověď na výše zmíněné otázky se rovněž podle W. Grundmanna²⁸⁹ dají rozdělit do dvou kategorií, na tzv. *minimální* a *maximální* řešení. První by předpokládala, že Ježíšův čin měl takovou „velikost“, že z toho zůstala jenom možnost zakročení. Minimální řešení problému předpokládá, že Ježíšův čin byl tak bezvýznamný, že si ho chrámová policie buď nevšimla, nebo to pokládala za běžný shon v čase svátků.

²⁸³ Schmithals, W., *Markus II.*, s. 409.

²⁸⁴ Lohmeyer, E., *Markus*, s. 237.

²⁸⁵ Grundmann, W., *Markus*, s. 308–311.

²⁸⁶ Buchanan, G.W., *Money-Changers*, s. 284.

²⁸⁷ Mack, B.L., *Myth of innocence*, s. 292. V tomto ohledu se relevantní jeví také postoj R.J. Millera. Zcela souhlasí s Mackem a vpsledu ještě dodává, že nastolit otázku historicity by bylo možné jen tehdy, kdybychom neměli žádnou jinou možnost přítomnosti příběhu v textu. Miller, R.J., *Historical Method*, s. 29.

²⁸⁸ Casey, M., *Culture and Historicity*, s. 331.

²⁸⁹ Grundmann, W., *Markus*, s. 309.

a) Maximální řešení

Na základě novozákonních poznatků se takové řešení zdá být dosti absurdní. Je nepravděpodobné, že by Ježíš vstoupil na nádvoří s celou armádou. Síla takovéto armády by měla být podobná té, která začátkem října roku 66 po dvou dnech obležení dobila a vyhnala římské vojáky nejdřív z pevnosti Antonia a po té také ze severozápadní části chrámového nádvoří.²⁹⁰

S. G. F. Brandon se ve své knize „*Jesus and the Zealots*“ pokusil o nejserióznější obraz Ježíše jako zelótského revolucionáře. Podle něho měl tento atak vynutit změnu uvnitř chrámové aristokracie. Když si k tomu domyslíme, že chrámová aristokracie měla svou moc delegovánu od Římanů, mělo to mít za efekt změnu role moci Římanů. Byl to tedy revolucionářský čin.²⁹¹ I když tyto teze vzbudily velký zájem mezi badateli a historiky, skoro jednoznačně byl jeho konstrukt odmítnut.

J. Jeremias a B. F. Meyer z toho odvozují, že Ježíš nedovolil, aby se cokoliv přenášelo přes nádvoří, neboť kontrolovali všechny brány, které vedly k chrámu. Nepočítají však vůbec s chrámovou policií.²⁹² Sem bychom mohli zařadit také rekonstrukci B. Chiltona. Bez jakéhokoliv precizního vysvětlení mluví o Ježíšově okupaci chrámu, občas však připomene, že Ježíšův čin neilustruje realitu, ale kvalifikuje ji. Ježíš a jeho následovníci se zmocnili chrámu, a to tak, že nedovolili, aby se prodávala zvířata a aby se něco přenášelo přes chrám.²⁹³

R. Horsley se domnívá, že evangelisté nám předávají původní obraz dění a zařazuje příběh někam mezi úplné dobítí a bezvýznamné očištění. Musí to být víc, než „náboženská očista“, ale míň, než přímý atak na hierarchii v chrámu. Je to spíše prorocká demonstrace symbolizující Boží zásah. Horsley to přirovnává k Eliášově obnově Izraele z 1 Kr 18.²⁹⁴ Horsley také dodává, že z dokumentů z doby Herodova syna Archelaa a římského prokurátora Cumana²⁹⁵ vyplývá, že nebyl požadován okamžitý zásah chrámové policie.²⁹⁶ Tuto linii tká dále M. Casey, podle něhož události z doby Archelaa a Ježíše jsou koherentní. Archelaos totiž problém řeší nejdříve tím, že k nepokojům pošle šéfa chrámové

²⁹⁰ Bell. 2,430; 2,438n; 2,440.

²⁹¹ Brandon, S.F.G., *Jesus and the Zealots*, s. 322–358.

²⁹² Jeremias, J.,: *Theologie*, s. 219 pozn. 92, Meyer, B.F., *Christus Faber*, s. 263n.

²⁹³ Chilton, B., *ΦΡΑΓΕΛΛΙΟΝ*, s. 314n.

²⁹⁴ Horsley, R., *Jesus*, s. 297–300.

²⁹⁵ Ant. 17,206–218; Bell. 2,5–13.

²⁹⁶ Horsley, R., *Jesus*, s. 297n.

police. To je koherentní s Mk 11,27–33. Poněvadž pokus Archelaa ztroskotal, musel zasáhnout znova, teď už tvrději, což vyústilo v 3000 obětí při jedné pouti. V Ježíšově případě to byl Jidáš, který celý problém vyřešil.²⁹⁷ Musíme však podotknout, že plauzibilita pozdního zatknutí Ježíše není vůbec závislá na tom, jaké velikosti byla celá akce. Takováto reakce velekněží je dobře pochopitelná a historicky dobře srozumitelná i při menším rozsahu celé akce.

R. H. Gundry si myslí, že to byla právě Ježíšova popularita mezi lidmi (Mk 11,18), na základě které se sanhedrin rozhodl nezakročít. Dále pak poznamenává, že pokud nedošlo k nějakému jasnému náznaku povstání, římská garnitura nezasahovala do dějů. Ježíšova autorita a vyzáňování jsou pak podle něho dostatečnou argumentací k provedení takové akce na celé šířce chrámového nádvoří.

Posledně dvou jmenovaných badatelům se podařilo docela přesvědčivě podpořit názor *maximálního* řešení. Podle zde nabízeného směru úvah však celá samotná akce v chrámu, ale i následující Ježíšův pobyt v Jeruzalémě, se dají lépe vysvětlit v souvislosti s *minimálním* řešením.

b) Minimální řešení

Jak již bylo výše naznačeno, *minimální* řešení s ohledem na Ježíšovu akci v chrámu znamená, že Ježíšova akce byla nenápadná a chrámová policie si ji nevšimla.

Mezi badatele zastávající takovýto názor patří J. Gnilka. Myslí si, že tento akt se musel minimálně částečně odehrávat v chrámové předsíni pro pohany, což představuje celé okolí kolem chrámu. Dále se domnívá, že na základě markovské verze se dá usoudit, že celá akce byla lokalizována do prostoru okolo chrámu a jenom směnárníci a prodavači holubů se nacházeli na nádvoří.²⁹⁸ J. D. Crossan nikterak neřeší přesné místo Ježíšovy akce. Ježíšova slova, jež znamenají symbolické zřícení chrámu, odzněla. O mnoho důležitější pro něho je, že tato akce a slova vedly k Ježíšovu zatčení a popravě.²⁹⁹ J. Ådna, míní, že Ježíšova akce byla zaměřena pouze na královskou sloupovou síň.³⁰⁰

Za možný důkaz o historicitě lze považovat fakt, že tento příběh obsahují všechna čtyři evangelia. Lze tedy v tomto případě uplatnit kritérium

²⁹⁷ Casey, M., *Culture and Historicity*, s. 319–321.

²⁹⁸ Gnilka, J., *Jesus*, s. 278., podobně Borg, M., *Conflict*, s. 181–183.

²⁹⁹ Crossan, J., *Jesus*, s. 475n.

³⁰⁰ Ådna, J., *Jesu Stellung zum Tempel*, s. 306–309.

častého výskytu.³⁰¹ Dále lze použít i kritérium *historické koherence*.³⁰² *Jesus Seminar* označuje některé části tohoto příběhu růžovou barvou, což znamená, že „*this information is probably reliable. It fits well with other evidence that is verifiable.*“³⁰³

Ve prospěch historicity svědčí fakt, že v rané církvi nevidíme žádný důvod k tomu, aby byl takový příběh zkonstruován z teologického hlediska. Kdyby zde nebyl historický podnět, z jakého jiného důvodu by vzniknul? Co by chtěla raná církev získat vytvořením takového příběhu a jaký teologický přínos by v tom viděli?

V mnoha ohledech je také incident v chrámu pro rané křesťanství nepřijemným. Negativní výroky o chrámu jsou zřídkačím přímým těžištěm raně křesťanského myšlení. Chrám nikdy není atakován. Je to docela jasné, když se podíváme na Lukášovy spisy. Chrám je v pozitivním světle znázorněn jak v evangeliu, tak ve Skutcích apoštolů. Celé evangelium začíná službou Božího kněze v chrámu a oznámením narození Jana Křtitele, končí pak oslavováním Boha skrz učedníky v chrámě (L 24,53). Ve Skutcích, hned po Petrově kázání při vylití Ducha Svatého, apoštolové byli denně spolu v chrámu (Sk 2,46), kde hned v další kapitole Petr uzdravuje ochrnutého muže. Apoštolové pokračovali celý den v modlitbách v chrámu (Sk 5,42). Štěpán je obviněn kvůli tomu, že ohlašoval zboření chrámu, otázku velekněze však nepotvrzuje. Říká jenom, že Bůh nebydlí v chrámu rukou postaveném,³⁰⁴ to však neznamená odmítnutí chrámu úplně (Sk 7). O Pavlovi je také zmíněno, že se po svém obrácení modlil v chrámu, poněvadž byl připravený být v Jeruzalémě o letnicích a prošel očišťujícím rituálem, aby vstoupil do chrámu (Sk 22,17; 20,16; 21,26n).

Ježíš samozřejmě ve všech evangeliích mluví o zboření chrámu, ale prohlášení o zboření se nezakládá na negativním chápání chrámu jako instituce. První křesťané nenaznačují, že by chrám byl jako takový zlý a měl by být zbořen. Vždyť ve všech evangeliích také Ježíš učí v chrámu.

Evangelista Jan jako by naznačoval, že chrám není důležitý, protože podle Jn 4,21 ani na hoře Garizim, ani v Jeruzalémě není to místo, kde se koná pravá bohoslužba. Chrám však stále zůstává místem, kde Ježíš učil. Žádné z evangelií nezobrazuje chrám negativně kvůli Ježíšovu incidentu v něm. Spíše je zde načrtnut akt, který je pro dobro a obnovu chrámu.

³⁰¹ Na to již poukázal také Bultmann, R., *Geschichte der synoptischen Tradition*, s. 59.

³⁰² Holmén, T., *Jesus and Jewish Covenant Thinking*, s. 328.

³⁰³ Funk, R. W., *The Acts of Jesus*, s. 36.121.

³⁰⁴ Srv. Syb. Věštby 4,5.

Ve spojení s *kritériem nepříjemného výskytu* platí, že raně křesťanští pisatelé měli zájem vyvarovat se toho, aby byl Ježíš viděn nebo považován za nějakého buřiče. Římané sami sebe považovali za ochránce chrámů a za ty, kteří jsou nejpůsobivější, aby řídili chrám.³⁰⁵ Pokud to platí, církev by těžko vymyslela příběh, který by znázornil Ježíše jako buřiče. Vytvořila by tak pro sebe jenom nepříjemnost.³⁰⁶

Historicita se dá podpořit také na základě *koherence* výše zmíněných událostí z doby Archelaa a příběhu Ježíše v chrámu.³⁰⁷

3.3. Vymezení textu

Dříve než začneme analyzovat text musíme vymežit, se kterou verzí a kterými verši budeme pracovat. Někteří badatelé se domnívali, že lukášovská verze by mohla být nejspolehlivější. Argumentovali především krátkostí tohoto příběhu v Lukášově podání.³⁰⁸ Tento názor však byl většinou badatelů zamítnut.³⁰⁹ Zde se dále zaměřím na text z Markova evangelia, který je pravděpodobně nejstarší verzí tohoto příběhu. Poněvadž verše 18–19 a úvod celé perikopy představují markovskou redakci, námi k rozboru vymezený text je Mk 11,15b–17.³¹⁰

<p>¹⁵Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περισσότερὰς κατέστρεψεν, ¹⁶καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.</p>	<p>¹⁵A vešel do chrámu, začal vyhánět ty, kteří prodávali a nakupovali v chrámě. A stoly směnárníků a stánky/židle prodavačů holubů zpřevracel. ¹⁶A nedovoloval, aby kdokoliv nádobu nesl skrze chrám.</p>
--	--

³⁰⁵ Bell. 1.27; 5.402; Ant. 14.309n; 15.357; 18.65–84; 19.1–8; 20.131.

³⁰⁶ Totéž dokládají Witherington, B. III., *The Christology of Jesus*, str. 109, a Wedderburn, A.J.M., *Jesus' Action*, s. 6–7, kde předkládají domněnku, že evangelisté měli zájem potlačit pravý důvod Ježíšova odsouzení, protože by to vyvolávalo rozpaky a bylo politicky podvrtné.

³⁰⁷ Srv. tamtéž s. 84. a Casey, M., *Culture and Historicity*, s. 316.

³⁰⁸ Tento názor obhajoval člen tzv. *jeruzalémské školy* Flusser, D., *Prozess und Tod*, s. 141.

³⁰⁹ Argumenty pro to viz Ádna, J., *Jesu Stellung zum Tempel*, s. 164–168.

³¹⁰ C. A. Evans dodává: „It seems best to conclude that the Markan redaction is seen in the first part of v 15 ‘and they went to Jerusalem’, and vv 18–19, which are probably mostly, if not wholly, the work of the evangelist. This view is consistent with the result of most source and form critics“.
Evans, C. A., *Mark*, s. 165.

<p>¹⁷καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιθήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν.</p>	<p>¹⁷A učil je, říká jim: Což není psáno: Můj dům bude zván domem modlitby pro všechny národy? Vy však jste učinili z něho doupě lupičů.</p>
--	---

3.4. Kritika redakce, tradice a literární kritika

Kriticko-metodologické práce s textem, které zaznamenaly rozvoj v druhé polovině 20. století a jejichž význam trvá dodnes, se staly základními metodami k objasnění našeho textu.

K literárněkritickým úvahám patří především ta, zda Janova verze „chrámové akce“ mohla být závislá na synoptických evangeliích.

Názory na závislost nebo nezávislost Jana na synoptických jsou různé. P. Borgen ve svém zkoumání porovnává na jedné straně Jn 2,13–22 se synoptickými paralelami a slova ustanovení večeře Páně z Mk 14,22–25 a 1Kor 11,23–26. Dospěl tím k závěru ve prospěch nezávislosti:

With regard to the verbal agreements between John 2,13-22 and one or more of the Synoptic Gospels, it must be said that they are not stronger than between the Pauline version of the institution of the Lord's Supper.³¹¹

Podle Roloffa literární závislost na Markovi nepřichází do úvahy, protože je mezi nimi veliký rozdíl v podání a také ve slovní zásobě.³¹²

Teorii závislosti podporuje C. K. Barrett, který si myslí, že značná shoda slovní zásoby ve verších 14–16 a spojení v. 18 a Mk 8,11 a 11,28 umožňuje se s vysokou pravděpodobností domnívat, že Jan Marka znal, nebo že Jan pracoval s markovskou látkou.³¹³ Velice originální je výsledek B. Chiltona, který literárními metodami kombinuje dva prameny a tak rekonstruuje vznik

³¹¹ Borgen, P., *John and the Synoptics*, s. 131.

³¹² Z dalších názorů pro nezávislost necht' je zde zmíněn R. Bultmann, který říká: „Aus den Synoptikern schöpft der Evangelist freilich nicht; jedoch auch nicht aus mündlicher Tradition, sondern aus einer wohl den Synoptikern verwandt zu denkenden schriftlichen Quellen“ Bultmann, R., *Johannes*, str. 85n. Tento pramen se zdá mít podle Bultmanna semitské zabarvení, z něhož je typické sezení směnárníků a také to, že Ježíš podle Jana je nevyháněl holí, ale provazem. To svědčí o tom, že Jan byl dobře seznámen se vztahy, protože hůl a zbraně se nenosily do chrámu. Podle Schnackenburga je to právě ústní tradice, z níž mohl Jan čerpat. Schnackenburg, R., *Johannes I.*, s. 368.

³¹³ Barrett, C.K., *Johannes*, s. 217.

Jn 2,13–16. Synoptickou tradici na straně jedné, od které odvozuje prodavače, směnárny s jejich stoly a stánky prodavačů holubů a druhou verzi, kterou popisuje následovně: „*It would include reference only to sellers, not buyers, of sacrificial animals, specified as oxen and sheep, not only pigeons. It would also refer to a group called κερματισται καθήμενοι and to the incident of the φραγέλλιον ἐκ σχοινίων.*“ Ježíšova slova z Jn 2,16b.19 pocházejí z tohoto druhého pramene.³¹⁴

Ježíšova slova o vyčištění chrámu v Janově evangeliu souvisejí s následujícím rozhovorem Ježíše s Židy. Kdyby Jan byl závislý na Markově evangeliu a znal by tento příběh, proč by chtěl zaměnit Ježíšova slova z Mk 11,17n z Písma, že „jeho dům bude zván domem modlitby“ na pouhý rozkaz prodavačům holubů, aby odstranili své koše nebo klece, ve kterých drželi své holuby, a proč doplňuje napomínání, aby „nedělali z domu jeho Otce nákupní dům“, když o mnoho více mu záleží na následujícím rozhovoru Ježíše s Židy. Ježíšova slova jsou v Jn 2,16 adresována prodavačům holubů, u Marka je to nespecifikované.³¹⁵ Také postoj evangelistů vůči jeruzalémskému chrámu, který se nejvíc projevuje v Jn 4,21–24, by se o mnoho lépe spojoval se slovy v Mk 11,17 než s Jn 2,16b. Je to podstatný argument proti jakékoliv literární závislosti Jana na synoptících.

Janova verze je tak odlišná od synoptiků,³¹⁶ že těžko mohla být sekundární nebo závislá na synoptických vyprávěních.³¹⁷

Kritika tradice a redakce zkoumá každý nepatrný element perikopy Mk 11,15–19, jestli se jedná o předmarkovskou tradici, pod kterou jsou skryté i další elementy. Dále pak, zda je spojil do jednotného celku evangelista sám, anebo je to dílo pozdní redakce a pozdějšího redaktora, který nám text zpracoval do podoby, v jaké ho máme dnes před sebou.³¹⁸

Cílem zkoumání však není znázornit výsledky více než stoleté práce s textem těmito metodami,³¹⁹ neboť mezi badateli není ustálený jednotný názor na tuto otázku a záležitost je tématem pro samotnou studii. Pro cíle této studie bude mnohem důležitější především význam celé této Ježíšovy akce. To nejpodstatnější je, že „něco podobného se již stalo“, a to bylo řečeno již dříve.

³¹⁴ Chilton, B., *ΦΡΑΓΕΛΛΙΟΝ*, s. 334.

³¹⁵ Tan, H.T., *The Zion traditions*, s. 163.

³¹⁶ Casey, M., *The Cleansing of the Temple*, s. 324.

³¹⁷ Seeley, D., *Jesus's Temple Act*, s. 272n.

³¹⁸ Srov. Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, s. 36.

³¹⁹ K podrobnému znázornění jednotlivých názorů viz disertace od Ádny, J., *Jesu Stellung zum Tempel*, především s. 157–238; viz také Evans, C. A., *Mark*, s. 164–167.

3.5. Synoptické paralely

Matouš 21,12–14	Marek 11,15–17	Lukáš 19,45–46
<p>¹²</p> <p>Καὶ εἰσῆλθεν Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν</p> <p>καὶ ἐξέβαλεν πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ,</p> <p>καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν κατέστρεψεν</p> <p>καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς,</p> <p>¹³ καὶ λέγει αὐτοῖς·</p> <p>γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον ληστῶν.</p> <p>¹⁴ καὶ προσῆλθον αὐτῷ τυφλοὶ καὶ χωλοὶ ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.</p>	<p>¹⁵ Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα.</p> <p>Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν</p> <p>ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ,</p> <p>καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς κατέστρεψεν,</p> <p>¹⁶ καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.</p> <p>¹⁷ καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς·</p> <p>οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν.</p>	<p>⁴⁵</p> <p>Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν</p> <p>ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας</p> <p>⁴⁶ λέγων αὐτοῖς·</p> <p>γέγραπται· καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον ληστῶν.</p>

Z porovnání můžeme vidět, že Mt a L vynechali vstupní verš Markův a rovnou děj zasazují do chrámu. Dále Mt a L vypouštějí nejasný 16. verš, možná z důvodu, že by mu jejich čtenáři neporozuměli. U starozákonních citací můžeme spatřit také jeden rozdíl, totiž že Marek věc formuluje jako otázku, kdežto v Iz 56,7 se jedná o výpověď ve smyslu uplatnění. Mt a L se vracejí k originálnímu prorockému znění z LXX, ale vynechávají poslední slova proroctví „πασιν τοις ἔθνεσιν“. Dále slovo ἐδίδασκεν shrnuje celou scénu.³²⁰

3.6. Kontext

Co se týče širšího kontextu, celý příběh se odehrává brzo po Ježíšově vejítí do Jeruzaléma. V užším kontextu Markova evangelia je však mezi tyto dva příběhy začleněn příběh o fíkovníku. Tematicky jsou si pravděpodobně dosti blízké. Oba příběhy totiž poukazují na „zvrácenost“ jeruzalémské chrámové bohoslužby. Jak si později ozřejmíme, Ježíšova kritika byla nasměrována především proti saduceům a zákoníkům.

3.7. Výklad

Podle 15. verše Mk 11 kap. Ježíš hned po svém příchodu do Jeruzaléma vstupuje do chrámu. Začátek je zřejmě redakční prací evangelisty. Samotný příběh v podstatě začíná tím, že „καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν“. Neznamená to, že by vstupoval do svatyně. To by totiž bylo vyjádřeno řeckým termínem ὁ ναὸς. Míní se tím celý areál chrámu τὸ ἱερόν. O tom, kde přesně se nacházela oblast, ve které Ježíš potká směnárníky a překupníky, se vedou spory. Určitě se však jedná o vnější nádvoří, kam směli vstoupit také pohané.³²¹ Pravděpodobně se mohlo jednat o královskou sloupovou síň.³²² Ježíš, když vidí, co se v chrámu děje, začne vyhánět „prodavače holubů a směnárníky“. Všichni tito prodavači a překupníci měli ovšem své funkce. Důležitost směnárníků spočívala v tom, že se chrámová daň platila v jednotných mincích. V Palestině a v diaspoře bylo totiž v oběhu víc druhů mincí. Směnárníci je vyměnili za stříbrné tyrské didrachmy

³²⁰ Holmén, T., *Jesus and Jewish*, s. 307n.

³²¹ Zprávu o tom můžeme nalézt u Josepha Flavia. *Contra Appionem* 2.8 §104.

³²² O možném, co nejpřesnějším určení místa Ježíšova jednání v rámci chrámového komplexu viz Ádna, J., *Jesu Stellung*, s. 243–251. Dobrý popis chrámové oblasti podává i Evans, C.A., *Mark*, s. 171n, s odvoláním se na J. Flavia (*Ant* 20.5.3; *Bell* 2.12.1).

nebo tetradrachmy. Hodnota těchto peněz byla nejstabilnější, poněvadž se jednalo o stříbrné mince. Účast na chrámové dani byla regulována zákonem.³²³

Prodavači jsou přesněji definováni jako „prodavači holubů“. Důležitost prodavačů spočívala především v tom, že ulehčili možnost obětování těm, kdo přicházeli z větší vzdálenosti. Tito poutníci, aby nenosili s sebou těžká zvířata, si je mohli zakoupit přímo u chrámu. Holubi představovali nejlevnější možnou oběť. Tímto bylo umožněno i chudým, aby obětovali v chrámu. Mohlo jich být použito jako oběti zápalné nebo oběti za hřích (Lv 5,7–10; 12,8; 14,21–23,30n), také jako oběti při konkrétní události – narození dítěte, při malomocenství, ale také jako kolektivní oběti, smírčí oběti pro postiženého (Lv 5,10; 12,8; 14,31; 15,14.29) a pro jiné účely.³²⁴

Mk 11,16. καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.
– Proč a v jakém smyslu Ježíš tato slova pronese, není zřejmé. Nejasnosti spočívají především v chápání slova „σκεῦος“, poněvadž to znamená „náradí nebo náčiní veškerého druhu“.³²⁵ Mínil tím Ježíš, že tyto věci nepatří do chrámu, a tím pádem tam nemají co dělat? Nebo jsou to chrámové věci určitého typu, proti jejichž používání Ježíš protestuje?

Pomoci by nám mohly dva komentáře z této doby. První z nich pochází od Josepha Flavia z jeho díla *Contra Apionem*:

denique nec uas aliquod portari licet in templum, (...) nulla re, quae ad cibum aut potum adtineat, in templo delata. talia namque etiam ad altare offerre prohibitum est praeter illa, quae ad sacrificia praeparantur.³²⁶

Druhý komentář je z pozdní rabínské tradice a nachází se v mBer 9,5:

Člověk nebude [obracet] lehkomyšlně hlavu směrem k východní bráně, neboť vede k domu → svatyně svatých. Nevstoupí na → Chrámovou horu s holí, v botách, se svým měšcem, a s prachem na nohou. Neudělá si z ní zkratku. → Oč více pak platí, že tam nebude plivat!³²⁷

³²³ Srov. Ex 30,14; mSheq 1,5; mSheq 1,3; mSheq 4,1; k podrobnému znázornění viz Ádna, J., *Jesu Stellung*, s. 251–253. Velmi dobré vysvětlení úlohy směnárníků a chrámové daně v jeruzalémském chrámu viz v Richardson, P., *Why Turn the Tables?*, s. 512–518.

³²⁴ Podrobně viz Ádna, J., *Jesu Stellung*, s. 254n.

³²⁵ K možným popisům viz Plümacher, E., *Art. σκεῦος*, s. 597; Maurer, Ch., *Art. σκεῦος*, s. 359.

³²⁶ Vlastní překlad textu: „Není dovoleno přinášet nějakou nádobu do chrámu...žádnou věc, která se týká pokrmu nebo nápoje, donesenou do chrámu. Takové věci totiž je také zakázáno přinášet k oltáři kromě těch, které jsou přichystány k obětování.“ *Contra Appionem*, 2.8.106,108,109.

³²⁷ Sláma, P., Tanu Rabanan, s. 175.

J. Ādna vřak upozorřuje na to, ře

(...) im 1.Jh.s.n.Chr. war der am Ostrand der Stadt befindliche und im Vergleich zur unmittelbaren Umgebung hoch gelegene Tempelplatz als Abkürzungsweg nicht geeignet. Bereits aus topographisch-zeitgeschichtlichen Gründen muss darum die Deutung von Mk 11,16, nach der Jesus verbieten wollte, dass profane Gegenstände durch den äußeren Vorhof des Tempels getragen wurden, um eine Abkürzung des Weges zu erreichen, abgelehnt werden.³²⁸

Nejlépe pochopíme tento verř ve spojení s předchozím 15. verřem. Ježiřův akt se má chápat jako historicky dobře představitelné pokračování v narušení prodavačských profánních aktivit v královské sloupní síni.³²⁹

Mk 11,17. Poněvadř Mk 11,17 je spojením přímého starozákonného citátu a jedné narářky na starozákonní prorocství, mnoho exegetů se domnívá, ře tento komentář k celé akci pochází přímo z pera evangelisty. Rozhodující pro tuto domněnku jsou hlavně filologické poznatky. Verř totiž začíná formulací typickou pro evangelistu, dále pak pokračuje rétorickou otázkou, která přímo navazuje na předchozí citát.³³⁰ Proč by to vřak nemohlo pocházet přímo z Ježiřových úst? Formule οὐ γέγραπται není helénistická, nýbrř má semitské kořeny. Exaktní ekvivalent tohoto pojmu se nachází v kumránských svitcích: פִּאֶשֶׁר כִּתְּבָה (1QS 5,17; 8,14; CD 7,19; 4QFlor 1,12). Toto slovo původem pochází z Palestiny, a nikoli z řeckého prostředí, proto jeho původ „z Ježiřových úst“ je dosti plauzibilní.³³¹

³²⁸ Ādna, J., *Jesu Stellung*, s. 260.

³²⁹ Ādna, J., *Jesu Stellung*, s. 264n.

³³⁰ Na základě úvodu καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν považují Mk 11,17 za sekundární: Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen tradition*, s. 36; Schnackenburg, R., *Johannes I.*, s. 362; Roloff, J., *Kerygma*, s. 91; Buchanan, G.W., *Symbolic Money-Changers*, s. 281; Gnilka, J., *Markus II.*, s. 127; a jiní. Kvůli rétorické otázce οὐ γεγραπται to jsou především: Schenk, W., *Passionsbericht*, s. 152n; Best, E., *Following Jesus*, s. 217; Marcus, J., *The Jewish War*, s. 448n. Tezi, ře se jedná o předmarkovskou, ale v řádném případě ne ježiřovskou tradici, zastupují: Schweizer, E., *Markus*, s. 127; Schmithals, W., *Markus II.*, s. 494; Trautmann, M., *Zeichenhafte Handlungen*, s. 90; Söding, Th., *Tempelaktion*, s. 51n.

³³¹ Evans, C. A., *Mark*, s. 174. Vedle toho i řada dalších teologů to považuje za autentický výrok Ježiře: Jeremias, J., *Jesu Verheißung*, s. 56; Barrett, C. K., *House of Prayer*, s. 19; Betz, H.D., *Jesus*, s. 458.467; Bockmuehl, M., *This Jesus*, s. 73; Crossan, J. D., *Der historische Jesus*, s. 473; Casey, M., *Culture and Historicity*, s. 308; Gundry, R. H., *Mark*, s. 643n; Pesch, R., *Markusevangelium II.*, s. 191,199.

Jak již bylo naznačeno, Ježíšův komentář k celé akci, jejímž adresátem jsou překupníci a prodavači,³³² se skládá z jednoho přímého citátu ze Starého zákona (Iz 56,7) a z jedné narážky na starozákonní profétii (Jr 7,11).

V následujícím odstavci bude nutné nejprve přezkoumat, jaký význam měly tyto starozákonní texty ve své době, a poté poukázat na to, v jakém smyslu je mohl použít Ježíš.

3.7.1. Jr 7,11 v SZ

Výraz σπήλαιον ληστῶν – „doupě lupičů“ patří v proroctví Jeremjáše k tzv. řečem o chrámu (Jr 1,1–15). Celá řeč je ohraničená vypravěčskou částí v Jr 26, která ho datuje na začátek panování krále Jójakíma, tj. přibližně na rok 609 př. Kr. Jeremjáš dostává příkaz od Hospodina, aby se postavil do brány jeruzalémského chrámu a odtud zvěstoval jeho slova židům směřujícím do chrámu. Veškeré možnosti nápravy cesty (v. 5), kterou zvěstuje Jeremjáš, jsou již dávno minulostí. Skutečnost je popisována v 9. verši. Všechny tyto věci jsou v podstatě provinění proti přikázáním Desatera. Při tom se spoléhají ještě na „klamná slova“ (v. 8), která jim nemohou pomoci. Poslední možností je útěk do chrámu. Tak se zachovávají podobně jako lupiči, kteří po vydařené výpravě hledají útulek v úkrytu, lépe řečeno v nějaké díře. Jeremjáš tedy židy nenazývá lupiči, nýbrž je k nim přirovnává.³³³ Chrám však nemůže sloužit jako azyl pro lupiče. Jinak řečeno, Hospodin varuje svůj lid skrze Jeremjáše, že přítomnost chrámu v Jeruzalémě není žádnou zárukou toho, že město bude uchráněno od hrozby Babylonu. Formulace celého verše jako otázky však nechává celému lidu stále otevřenou možnost k obrácení.³³⁴ Hospodin zatím jen pozorně přihlíží. Tento stav však nepotrvá dlouho, protože po jeho pozorování bude následovat nekompromisní jednání, které bude mít pro Izrael trpké důsledky (2Pa 36,5nn).

³³² Ádna, J., *Jesu Stellung*, s. 267.; Mohr, T.A., *Markus- und Johannespassion*, s. 82, si naopak myslí, že adresáty jsou velekněží a zákoníci. Bultmann, R., *Die Geschichte*, s. 36, rozšíří kruh adresátů na všechny židy.

³³³ Rudolph, W. *Jeremiah*, s. 53n.

³³⁴ Fischer, G. *Jeremia 1–25*, s. 301.

3.7.2. Smysl σπήλαιον ληστῶν z Ježíšových úst

Důležitou otázkou pro nás je, jaký význam měla tato slova pro Ježíše? Na co jimi chtěl Ježíš poukázat? Někteří badatelé si v této souvislosti mysleli, že pojem ληστής v Mk 11,17 použil Ježíš ve smyslu politickém. Jak tento pojem mohl být chápán v antickém světě, naznačil již Martin Hengel ve své monografii o zélótech. Podle něj byla slova ληστής a s tím korespondující slovo ληστεύειν „von der antiken Schriftstellern in der Regel gebraucht, wenn sie auf das verbreitete Räuberunwesen eingehen wollte“.³³⁵ V Novém zákoně se tento pojem často vyskytuje v tomto politickém smyslu (srov. Mk 14,48 par.; 15,27 par.; J 18,40)³³⁶, proto ho někteří badatelé chtějí podobně použít i v případě Mk 11,17.³³⁷ Jejich argumenty však nestojí na pevných základech, poněvadž pouze v době židovských válek (r. 66–70) se dostává chrám v Jeruzalémě do rukou těch, které Josephus Flavius označuje jako λησταί.³³⁸

Podle mého názoru musíme tato slova chápat v kontextu Jeremjášových chrámových řečí. Pojem ληστής se tady vyskytuje jednoduše z toho důvodu, že Septuaginta překládá hebrejské מְרַחֵם פְּרָצִים tímto výrazem σπήλαιον ληστῶν. Právě na to odkazuje Ježíš. Tím, že ostře vystupuje proti skutečnosti, že z chrámu bylo učiněno „doupě lupičů“, a vyhání prodavače, směnárníky a prodavače holubů, kritizuje provoz chrámu, který navzdory svým „hanebným a hříšným činům“ požívá statusu chrámu. Představitelé chrámu a lidé věří tomu, že každodenní oběť, kterou směnárníci svou prací podporují, jim jako jednotlivcům i celému „kolektivu“ – společenství Izraele, přinese spásu. Ježíše takovéto chování znechutí a pronese kritiku s poukazem na „soudní řeči (výroky)“ proroka Jeremjáše.

V této souvislosti můžeme upozornit na další paralelu, která se podobně jako v Ježíšově případě také vztahuje k chrámu a k chrámovému volání z Jr 7. Jedná se o příběh z Války židovské od Josepha Flavia. Josephus Flavius podává zprávu o Ježíši ben Ananiášovi (jehož aktivní činnost se datuje do doby 62–69 po Kr.), který použil tento starozákonní příběh, když bědoval nad Jeruzalémem:

³³⁵ Srov. Hengel, M., *Die Zeloten*, s. 25–47.

³³⁶ Rengstorf, K. H., Art. *ληστής*, ThWNT, s. 263; Buchanan, G.W., *Brigands*, s. 174n; Barrett, C.K., *House of Prayer*, s. 15n.

³³⁷ Buchanan, G.W., *Brigands*, s. 175n; Barrett, C.K., *House of Prayer*, s. 16.

³³⁸ Schürer, E., *History I*, s. 485–508; Hengel, M., *Die Zeloten*, s. 361–383.

Jakýsi Ješúa, syn Ananův, prostého rodu a venkovan, přišel čtyři léta před válkou, když Město žilo v hlubokém míru a ve značném blahobytu, ke slavnosti, při které si všichni stavějí podle zvyku v posvátném obvodu stany k počtě boží, a náhle začal vyvolávat: ‚Hlas od východu, hlas od západu, hlas ze čtyř světových stran, hlas proti Jeruzalému a proti chrámu, hlas proti ženichům a nevěstám, hlas proti veškerému lidu!‘ Ve dne i v noci obcházel všemi ulicemi a toto provolával. Někteří z předáků občanstva se pohněvali nad tou zlou věštbou, chytli toho člověka a ztrýznili jej mnoha ranami. On však se neozval ani nad sebou, ani jednotlivě proti těm, kdo jej bili, nýbrž vytrvale volal o hlasech jako před tím. Proto došli židovští úředníci k názoru, jak tomu také bylo, že ten muž má boží vnuknutí, a odvedli jej k římskému správci. Tam, ač byl důtkami bičován až na kosti, neprosil o milost, ani nezaslzel, nýbrž hlasem, jak nejvíce mohl plačtivým, na každou ránu odpovídal: ‚Běda Jeruzalému!‘ Albinus, neboť to byl správce, se ho ptal, kdo je a odkud a proč to volá. Na to on ani slůvkem neodpověděl a nepřestal pronášet nárek nad městem. Až konečně Albinus uznal, že jde o šílenství, a propustil jej. On pak se v době až do války nestýkal s nikým z občanů ani ho nikdo neviděl s někým rozmlouvat. Denně, jako by přednášel modlitbu, naříkal: ‚Běda Jeruzalému!‘ Nezlořečil nikomu z těch, kdo jej denně bili, ani nežehnal těm, kdo mu poskytovali potravu. Pro všechny měl jedinou pochmurnou a věštící odpověď. Nejvíce volal o svátcích.³³⁹

Zajímavá je tady především reakce velekněží na obě akce. V případě Ježíše ben Ananiáše se nejednalo o přímou kritiku představitelů chrámu nebo o program obnovení chrámu, ovšem čin Ježíše z Nazaretu byl kritickou odezvou na chrámovou politiku. Z reakce chrámových hodnostářů je zřejmé, že působení Ježíše z Nazaretu považovali za nebezpečné. To naznačuje, že jeho učení byla přikládána velká váha. Citát z prorocství Jeremjáše význam učení dokazuje. Ježíš Nazaretský jedná s prorockými schopnostmi, možná schopnostmi eschatologického proroka.³⁴⁰

3.7.3. Iz 56,7b a jeho význam v ježíšovském kontextu

Tuto již analyzovanou aluzi na Jr 7,11 však předchází jeden přímý citát ze Starého zákona, a to z Iz 56,7. V následujícím textu bude nutné se zabírat analýzou tohoto verše, a tím doplnit, podpořit, či eventuálně vyvrátit dosavadní výsledky zkoumání.

³³⁹ Flavius, J., *Válka židovská II.*, s. 185.

³⁴⁰ Evans, C.A., *Mark*, s. 177n.

Jak jsem již naznačil, tento citát pochází z proroctví Izajáše. Není ale docela jasné, zda je Markovo podání závislé na Septuagintě, nebo se jedná o nezávislý překlad Marka z hebrejštiny.³⁴¹

Adresáty celé perikopy Iz 56,3–8 jsou bohobojní cizinci³⁴² a eunuchové, kteří sami sebe považují za „strom suchý“, poněvadž jsou vyloučeni z Božího lidu (v. 3). Prorok je teď prosí, aby nad sebou přestali naříkat, protože jim bude zvěstovat nové Hospodinovo zaslíbení. Tento slib vypovídá o tom, že žádná skupina není vyloučena ze společenství Hospodinova. Pro člověka jako jednotlivce je důležité poslouchat Boží nařízení a následovat Boží vůli. Hospodin jim v takovémto případě dává příslib plné účasti na kultických bohoslužbách v jeruzalémském chrámu. Důraz 7. verše tedy neleží na tom, že to má být „dům modlitby“, nýbrž že má sloužit jako dům modlitby „pro všechny národy“. Souhrnně lze tedy říci, že kritika kultu v Iz 56,3–8 směřuje proti vyloučení proselytů a cizinců z kultovních obřadů, a naopak, slibuje jim možnost účasti na bohoslužbách. Jeruzalémský chrám má být „domem modlitby pro všechny národy“.³⁴³

Ježíš tedy cituje v Mk 11,17 proroctví, které bylo ve své době chápáno jako mudroslovný výrok. Ve spojení s akcí v chrámu tento citát z Iz 56,7 ukazuje, jakým směrem by měla vést cesta k obrácení. V daném momentě se spojuje toto Ježíšovo slovo s jeho zvěstováním o postupném příchodu Božího království.

Ziel der Handlung (Tempelaktion) war, die Jerusalemer Priesterschaft zu zwingen, den üblichen Opferkult nicht mehr länger an Jesu Verkündigung der βασιλεία vorbei zu vollziehen, sondern sich im Tempel auf die Zeit des neuen Gottesdienstes zu rüsten³⁴⁴.

Hodina rozhodnutí už přišla, už je tady. Jestliže se Izrael na základě postupného příchodu Božího království, který je zvěstován evangeliem Ježíše Nazaretského, obrátí, hrozící katastrofu bude možné ještě odvrátit. V případě obrácení již chrám nebude doupětem lupičů a naplní se sliby dané v Iz 56,7.

³⁴¹ Znění z LXX „ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν“ je hodně podobné tomu markovskému, není však úplně identické. Je to literární provedení hebrejského לְכֹל־הָעַמִּים יִקְרָא בֵּית־תְּפִלָּה יִקְרָא. Srov. Evans, C. A., *Mark*, s. 174.

³⁴² Cizinci jsou tady charakterizováni jako אֱלֹהֵי־הַנְּלִיָּהּ tedy ti, kteří se rozhodli pro Hospodina.

³⁴³ K podrobné analýze viz Casey, M., *Culture and Historicity*, s. 311n.

³⁴⁴ Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie I.*, s. 84.

3.8. Interpretace

V předchozích odstavcích jsem poukázal na to, že celá akce Ježíše v chrámu nese rysy vysoké historické plauzibility. Teď si můžeme položit otázku, čeho chtěl Ježíš dosáhnout touto akcí? Co tím chtěl říct, na co chtěl poukázat? Jak se dá jeho akce interpretovat dnes?³⁴⁵

K interpretaci uvedeného příběhu by nám mohly pomoci v naší práci již zmiňované Žalmy Šalomounovy. Vedle starozákonních paralel je to jeden ze spisů, který je z pohledu dějin tradice nejbližší k Ježíšově akci. V 17. kapitole těchto žalmů je totiž řeč o davidovském mesiáši, který svaté město Jeruzalém a v něm se nacházející svatyni očistí:

Žšal 17,22.30–32

²² ... a opásej ho silou, aby rozdrtil nepravé vládce,
aby očistil Jeruzalém od pohanů, kteří jej pošlapali k jeho zhoubě, (...)
³⁰ Bude držet pohanské národy ve službě pod svým jhem
a bude slavit Pána *veřejně*, na očích celé zemi,
očistí Jeruzalém, aby byl posvěcený, jako byl na počátku,
³¹ *takže* přijdou národy od konce země, aby spatřily jeho slávu,
a přinesou dary jeho znaveným synům,
aby spatřily slávu Páně, kterou dal *Jeruzalému* Bůh.
³² On bude králem spravedlivým, bude o nich poučen od Boha
a v jeho dnech nebude mezi nimi nepravost,
protože všichni jsou svatí a jejich králem je pomazaný Páně.³⁴⁶

I když v tomto žalmu přímo není řeč o očištění chrámu, ke kultickému působení Mesiáše ve v. 30 však toto očištění jeruzalémského chrámu patří.³⁴⁷ Chrám není přímo zmíněn, ale celá struktura žalmu takového chápání podporuje.³⁴⁸

Na další, velmi fascinující paralelu poukazuje C. A. Evans. Podle něho starozákonní citáty z Iz 56,7 a Jr 7,11 mají paralelu v 1Kr 8,41–43. Ježíšova obžaloba chrámového vedení nebyla pouze prorockého typu, nýbrž byla inspirována cílem šalomounského chápání. Ježíš mohl sám sebe chápat jako syna

³⁴⁵ K různým dalším interpretačním možnostem viz Ádna, J., *Jesu Stellung*, s. 335–430.

³⁴⁶ *Knihy tajemství a moudrosti I.*, s. 379n.

³⁴⁷ McKelvey, R. J., *The New Temple*, s. 17; Dowda, R. E., *Cleansing*, s. 85.

³⁴⁸ Evans, C. A., *Jesus' Action in the Temple*, s. 418n.

Davidova (Šalomoun byl synem Davidovým).³⁴⁹ R. H. Gundry přitom ještě upozorňuje na fakt, že v SZ to byli králové, a ne proroci, kdo očistili a obnovili chrám. Takovými byli například král Jóaš, který přímo zasahuje do obnovy chrámu (2Kr 12,1–16), nebo Jóšijáš, jenž zabíjí kněze sloužící pohanskému kultu (2Kr 22,3–23; 2Kr 23).³⁵⁰

Ježíšův čin v sloupové síni chrámu není takovouto demonstrací mesianismu. Přesto má tento čin pravděpodobně eschatologický ráz. Ježíš jako eschatologický prorok, svým prorockým symbolickým činem připravuje chrám k nové eschatologické bohoslužbě.³⁵¹ Na to poukazují citáty starozákonních textů, které zazněly z Ježíšových úst, poněvadž proroctví Izajáše a Jeremjáše ve své době byla chápána jako slova patřící eschatonu. V pozdější době o tomto svědectví vypovídají také některé svitky z Kumránu.³⁵² Citáty ze Starého zákona při tomto aktu Ježíš využívá k znázornění tohoto kontrastu starého a nového, postupného příchodu Božího království a zřízení nového eschatologického chrámu, který bude sloužit všem národům jako „dům modlitby“. Historicky však jde především o symbolický prorocký čin, který měl na jedné straně podrobit kritice chrámové praxe kněží, na druhé straně měl vyvolat diskusi o těchto nedostatcích a této deformaci kultických věcí. Ježíš celý areál před samotným chrámem nemohl očistit, svým prorockým symbolickým činem však ho mohl zbavit do jisté míry legitimacy. Zvěstuje tím konec současného chrámu, a ne jenom jeho reformu, jak to sugeruje pojem „očištění chrámu“. Smysl celému provokativnímu činu mohl dát skrz slova o zboření chrámu, i když v "synoptických" evangeliích se tato slova objevují na jiném místě: Nynější chrám musí zmizet, a jiný má nastoupit na jeho místo. Z tohoto symbolického prorockého činu a ze slov proti chrámu je u synoptiků odvozeno první obvinění při výslechu před synedriem. Povelikonoční chápání této události jí však dává novou mesiášskou konotaci.

³⁴⁹ Evans, C. A., *Mark*, s. 178n.

³⁵⁰ Gundry, R. H., *Mark*, s. 642n.

³⁵¹ Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie I.*, s. 151.

³⁵² 1QpHab 9,6; 4QpIsa^a 2–6 ii 26; 7–10 iii 22; 4QpNah 3–4 ii 2; iv 3; 4Q 252 1 iv 3; 4Q 397 14–21 i 13; 4Q 398 11–13 i 4; 14–17 i 6.

3.9. Souvislost mezi očištěním chrámu a Ježíšovým výsledkem před synedriem

Zajímavou otázkou zůstává, jaká je souvislost mezi Ježíšovým vystoupením v chrámu a výsledkem před synedriem. Otázka je zajímavá hlavně proto, že při Ježíšově výsledku před synedriem i před Pilátem nebylo jeho vystoupení v chrámu nijak zvlášť zdůrazňováno. O konkrétní obžalobě, která by vycházela z tohoto jeho prorockého činu, se žádné evangelium nezmiňuje. Přesto si myslím, že Ježíšovo vystoupení v chrámu, nebo lépe na chrámovém nádvoří, hrálo jistou roli při jeho obžalobě a odsouzení.

V Ježíšově obžalobě před synedriem se nejedná o klasický proces, ale spíše o jakousi poradu či předběžné jednání. K tomuto zjištění nás vedou fakta, že zde nejsou dodržovány předpisy Mišny pro výslech. Celý výslech se totiž odehrává večer, k tomu ještě o svátcích. Rozsudek smrti je vyneseno hned po prvním sezení, a nikoli – jak je předepsáno – při druhém sezení následujícího dne. Za blasfémii se považovalo pouhé vyslovení Božího jména יהוה. Celý proces výslechu tedy odporuje zákonům Mišny.

Mnoho okolností svědčí o tom, že zde židovská instance vystoupila v roli žalobce a že toto jednání před synedriem za účasti velekněze mělo celou obžalobu připravit.

Prvním argumentem pro toto tvrzení je analogická událost: roku 62 byl za pomoci chrámové aristokracie kvůli nešťastným výrokům proti Jeruzalému a chrámu zadržen jistý prorok, Ježíš syn Ananiášův. Proběhl výslech a po té, byl tento Ježíš vydán prokurátoru Albinovi. Ten však proroka pokládal za neškodného a propustil ho (Ant 300–309).³⁵³ Této události se účastní dvě instance: židovská aristokracie v roli žalobce a římské impérium jako soudce. Přesně tak je tomu i v Ježíšovém případě. Testimonium Flavianum hovoří o tom, že proti Ježíšovi bylo místní aristokracií vzneseno obvinění a Římany byl popraven.

Druhý argument: pokud jde o účast obou instancí, jsou všechna evangelia zajedno. Lukáš a Jan vědí jen o jednom výsledku před židovskou instancí, ale nemluví o žádném regulérním procesu. Třebaže výslech před synedriem měl pouze připravit žalobu před prefektem, jeho členové byli nakonec toho názoru, že se zde jedná o zločin zasluhující trest smrti. Menší tělesné tresty mohlo udělit i synedrium. Výpověď „oni pak všichni rozhodli, že je smrti hoden“ (Mk 14,64) má nejspíš co do obsahu historické kořeny.

³⁵³ Viz text od Josepha Flavia na straně 91–92.

Třetí argument: ze zprávy o Ježíšově procesu podle Marka a Matouše lze jasně zjistit, jak bylo připravováno obvinění. První bod obžaloby je Ježíšova řeč proti chrámu, od ní se však posléze upouští pro nejednotné výpovědi svědků. Teprve poté je vznesen další bod obžaloby. V jednom procesu by takovéto násilně vsunuté obvinění muselo působit fatálně. Jinak tomu ovšem bylo při pohovoru. Ke druhému obvinění se hlásí také sám Ježíš, odpovídá-li na veleknězovu otázku kladně. V regulérním procesu, by toto obvinění bylo vzneseno hned na začátku. Kteréhokoliv soudce by znejistilo a zarazilo, kdyby po první neúspěšné žalobě bylo vzneseno ještě další obvinění. Při přípravě udání však může člověk postupovat jinak. Při pouhé poradě by porušení Míšny bylo irelevantní.

Důvody, jež při přípravě obžaloby před Pilátem hrály důležitou roli, jsou historicky pravděpodobné. Kněžské aristokracii záleželo hlavně na chrámu. Důvody jednoho odsouzení nemusejí být nutně pravými příčinami. Ježíš svými dvěma symbolickými činy provokoval jak jeruzalémskou kněžskou aristokracii, tak římskou světskou moc. Vjezdem do Jeruzaléma vyvolával mesiášská očekávání, souběhem s příchodem římského prefekta provokoval politickou garnituru a očištěním chrámu pak vyzýval kněžskou elitu k zákroku.

Pašijní příběh Markova evangelia je nepochybně nejstarším pramenem o posledních dnech Ježíše Nazaretského. Tato zpráva se zakládá na starších pramenech, které nejsme schopni přesně rekonstruovat. Prameny však v sobě mají důvěryhodné indicie dokazující, že byly adresovány lidem, kteří se dosud nevzdálili oněm událostem, takže některé věci jim nebylo nutno vysvětlovat. Automaticky se předpokládalo, že souvislosti jsou jim známy. Posluchači a čtenáři znají jistě jména velekněží, která ovšem další evangelia už musejí uvádět. Jmenován je Kaifáš, který ovšem u Marka zůstává v anonymitě. Ví se také, že Pilát byl římským prefektem, u Marka je proto zmíněn jen jménem aniž musela být uvedena jeho hodnost. Posluchači jistě znají i Alexandra a Rufa, syny Šimona z Kyrény, jinak by bylo dosti neobvyklé identifikovat otce na základě jeho synů (Mk 15,21). Dále vědí určitě víc o dvou anonymních stoupencích, z nichž jeden dokonce Ježíše chrání mečem (Mk 14,47), zatímco druhý jde za ním a přes nahé tělo má jen kus plátna (Mk 14,51). Jistě vědí, kam je zařadit a k čemu se vztahuje vzpoura, kvůli níž byl Barabáš uvězněn. Proto pašijní příběh mluví o ἐν τῇ στάσει, jako kdyby bylo naprosto samozřejmé, o kterou vzpouru se jedná (Mk 15,7).

Ježíšovo vystoupení v chrámu se zdá být jediným možným důvodem obžaloby, s kterou by židovská kněžská aristokracie mohla u Piláta uspět. Ježíš

několik dní předtím, svým prorockým, symbolickým činem otevřeně kritizoval aktuální stav chrámu. Tím však neohrožoval jen chrám, ale celý náboženský řád, chod chrámu a pořádek. Je totiž dosti pravděpodobné, že během svého vystoupení původně pronesl i slova o zboření chrámu. Janovská verze totiž ukazuje, že Ježíšova slova o zboření chrámu a vystoupení v chrámu se v raně křesťanské době tradovalo společně. To byl dostatečný důvod k tomu, aby byl před Pontským Pilátem vykreslen jako buřič (bořitel chrámu) a rebel, který by mohl být nebezpečný jak pro židy, tak Římany. Obvinění ze záměru zrušit chrám (Mk 14,58) může být věcnou obdobou vyčištění chrámu. Základem obojího bylo zřejmě Ježíšovo očekávání království Božího, v němž chrám nebude potřebí (Zj 21,22). Jeho zvěstování se totiž jen obzvlášť zaměřuje na chrám. Vize ohledně eschatologické spásy není totožná s představou kněží. Neslyšíme nic o zpěvu levitů, o oběti nebo učencích, kteří by studovali Tóru. V některých případech je Ježíš dosti kritický k chrámu: usmíření s bližním je důležitější než obětování v chrámu (Mk 5,23n), svým učedníkům vysvětluje, že placení chrámové daně není nutnost, ale svobodné rozhodnutí (Mt 17,24–27). Království Boží se spíš realizuje jako rodinná oslava s Abrahamem, Izákem a Jákobem (Mk 8,1nn).³⁵⁴ „*Das Reich Gottes ist kein Imperium, sondern ein Dorf*“.³⁵⁵

Proč však v evangeliích nenacházíme žádnou přímou zmínku o tom, že jedním důvodů, pro něž byl Ježíš obžalován, bylo právě jeho vystoupení v chrámu? Hledáme-li odpověď na tuto otázku u Marka, dostaneme podle dřívějších očekávání odpověď, že posluchačům a čtenářům Markova evangelia byl tento fakt znám. Na druhé straně tu byla obava, že toto jeho vystoupení bude později zneužito a bude se na Ježíše ukazovat jen jako na rebela.³⁵⁶ V době vzniku Markova evangelia již bylo čtenářům známo, že slova o zboření chrámu se naplnila a to takovým způsobem, jak to naznačil Ježíš, a nikoli, jak to tvrdili falešní svědci. Nevykonal to Ježíš, ale Římané. Toto obvinění již nepředstavovalo žádné riziko pro první křesťany, a proto evangelium zdůrazňovalo právě je.

Markovo evangelium Ježíšova slova proti chrámu pravděpodobně nahrazuje citátem z Iz 56,7, jenž obsahuje pozitivní očekávání. Z chrámu má vzniknout místo modlitby pro všechny pohany. Toto zaslíbení pro pohany obhajuje Markovo evangelium až do konce. Ve scéně Ježíšova ukřižování je znovu reaktivuje. Když Ježíš umírá, chrámová opona se roztrhne a pohanský

³⁵⁴ Theissen, G., *Die Bedeutung*, s. 156.

³⁵⁵ Burchard, Ch., *Jesus von Nazareth*, s. 34.

³⁵⁶ Wedderburn, A.J.M., *Jesus' Action*, s. 19.

setník vyznává: „Ten člověk byl opravdu Syn Boží“(Mk 15,39).³⁵⁷ Symbolicky se tu zdůrazňuje, že jednou budou též pohané patřit mezi Ježíšovy stoupence. Nevíme jistě, jak si Markovo evangelium přesně představovalo naplnění očekávání o místě modlitby pro pohany. Pravděpodobně doufá v obnovený chrámový kult nebo v nový chrám, který bude otevřen všem pohanům a myslí tím také na ryzí bohoslužbu slova.

³⁵⁷ O interpretačních možnostech této události viz Feldmeier, R., *Der Gekreuzigte*, s. 213–232.

4. Otázka velekněze a Ježíšova odpověď – Mk 14,61n

4.1. Uvedení do problému

Podle markovské tradice se Ježíš na konci svého pozemského života otevřeně přiznává k tomu, že je Mesiášem. Stalo se tak v pašijním příběhu, kde Ježíš těmito slovy odpovídá na otázku velekněze před synedriem. Již v předchozích kapitolách práce jsem poukázal na určité znaky Ježíšova mesiášského sebepochopení. V tuto chvíli na konci svého života má Ježíš jedinečnou možnost, aby se sám otevřeně přiznal ke svému poselství. V této části disertace se pokusím prověřit, je-li celý tento pašijní příběh autentický, zda Ježíš opravdu označuje sebe za Mesiáše, tedy za „posla“ Božího. Mým prvním úkolem bude znovu poukázat na historickou plauzibilitu tohoto dialogu. V dalším bodě se pokusím vyložit, koho mohl myslet velekněz pod pojmem ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ a proč Ježíš v návaznosti na svoji kladnou odpověď pokračuje hned použitím dalšího, již třetího titulu – tj. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Je nutné zde poznamenat, že většina badatelů se těmito aspekty Ježíšovy pozitivní odpovědi na otázku, zda je Mesiáš, věnuje jen okrajově. Jejich pozornost se zaměřuje především na to, zda Ježíšova odpověď mohla být důvodem k jeho odsouzení a ukřižování. Zkoumají tedy především to, o jaký typ blasfemie se zde konkrétně mohlo jednat.

Cíl této exegeze bude ovšem jiný. Pokusím se osvětlit právě onu marginální, trochu opomenutou část výkladu. Zaměřím se na možné mesiášské chápání veleknězovy otázky a Ježíšovy odpovědi.

4.2. Historicitá

Celá *škola dějin formy* vidí v tomto oddíle nežidovskou tradici formulovanou ranou církví. Badatelé, kteří tento dialog mezi Ježíšem a veleknězem považují za nehistorický, argumentují především tím, že takovýto večerní způsob výslechu před synedriem byl nepředstavitelný.

Der Messiasstitel findet sich schließlich auch im Bericht vom Verhör Jesu vor dem Synedrium (Mk 14,61f): Jesus bejaht die Frage, ob er der Christus, der Sohn des Gepriesenen sei. Dieser Dialog ist ebenfalls nicht historisch, da er – wie gesamte Darstellung des Prozesses Jesu – ganz durch die nachösterliche Christologie bestimmt ist. Überdies setzt die Frage des Hohenpriesters voraus, dass der Messias als Sohn Gottes gedacht ist, und das ist ein im zeitgenössischen Judentum sonst nicht belegter Gedanke. Ganz offensichtlich ist die Szene Mk 14,61f. geradezu als ein Kompendium der Gemeindechristologie konzipiert worden: Alle traditionellen Würdetitel – Messias, Sohn Gottes, Menschensohn – sind, so sagt der Text, auf Jesus zu beziehen.³⁵⁸

Dalším argumentem proti historicitě je výskyt několika christologických titulů v řadě.³⁵⁹ Ten pro ně znamená, že se tady jedná o výtvarané církve.³⁶⁰

Oba argumenty se dají poměrně dobře a přesvědčivě vyvrátit. Již August Strobel poukázal na to, že je dosti pravděpodobné, že šlo o takovéto židovské a římské právní pojednání proti Ježíši.³⁶¹ Podle něho Ježíše považovali za falešného proroka a za náboženského svůdce. Jako takový mohl být podle Dt 13,2–12; 17,12; 18,20 odsouzen k smrti.

Argument kumulativního užití christologických titulů, se dá věrohodně vyvrátit tím, že se zde v podstatě nejedná o dva tituly v řadě, ale spíše o paralelní vyjádření téhož. Syn člověka tady není identický s Ježíšem. Je to jiná osoba, podobně jako v L 12,8. Ježíš očekává, že eschatologický Syn člověka mu dá pravdu.

Trochu jiným, avšak rovněž velice věrohodným způsobem se pokouší doložit autenticitu Craig A. Evans. Pomocí dějinného, politického a sociálního kontextu poukázal na souvislost s výkladem rabbiho Akiby, který sta' z Da 7 interpretuje mesiášsky a Šimona bar Kochbu identifikuje jako Mesiáše Izraele.³⁶² Taková pocta od uznávaného rabína, jakým byl Akiba, podporuje plauzibilitu

³⁵⁸ Conzelmann, H. – Lindemann, A., *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, 2000, s. 489. Podobně argumentuje také Eduard Lohse, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, 1989, s. 45.118. Také Wolfgang Reinbold považuje celý výslech za nehistorický. Rozpis jednotlivých tezí s ohledem na důležitější argumenty pro a proti historicitě viz také v jeho práci. Reinbold, W., *Der älteste Bericht über den Tod Jesu*, s. 241–258.

³⁵⁹ Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 406, a Gnilka, J., *Prozess Jesu*, s. 17. Poprvé tuto tezi vyslovil Lietzmann, H., *Prozeß Jesu*, s. 255n.

³⁶⁰ Juel, D., *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, s. 78n, vidí v dialogu „a pseudo-Jewish expression created by the author as appropriate in the mouth of the high priest“. Další zajímavý argument proti autenticitě vyslovil Norman Perrin, který v Mk 14,62 vidí spojení dvou křesťanských „pešerů“. Mk 14,62 je tak výsledek „historizace“ těchto tradic. Tato tradice byla později vložena do úst Ježíšových. Srov. Perrin, N., „Mark 14,62: The End Product of a Christian Peshet Tradition?“.

³⁶¹ Strobel, A., *Die Stunde der Wahrheit*, 1980.

³⁶² y. Taan 4,8.

Ježíšova mesiášského sebepochopení. Ježíš totiž ve své odpovědi veleknězi cituje také Da 7,13. V žádném případě není nutné, aby takováto výsostná christologie musela pocházet z rané povelikonoční církve.³⁶³

Je tedy pravděpodobné, že Ježíšova odpověď na otázku velekněze není Markovou fikcí nebo výmyslem christologie rané církve, protože spojení nebeské intronizace Syna člověka s jeho příchodem jako soudce odráží ranou christologickou fázi.³⁶⁴

Ke konci svého zkoumání o historicitě musím říci, že tak jako v ostatních případech, ani tady autenticitu celého dialogu jasně dokázat nelze. Lze však předpokládat, že celá tradice tak, jak ji podává evangelista Marek, se na základě výše zmíněných argumentů dá považovat za velmi plauzibilně historickou. Pravděpodobně pochází již z předmarkovského pašijního příběhu.

Ježíš svým jednáním a narážkou na své mesiášské sebepochopení vůdce lidu provokoval, a proto ho vydali Pilátovi.

M.E. stammt diese Antwort Jesu (...) bereits aus dem vormarkinischen Passionsbericht. Ob Jesus in dieser oder ähnlicher Weise selbst zu den Volksführer gesprochen hat, lässt sich natürlich nicht mehr beweisen, er scheint sie aber zumindest durch den Hinweis auf seine messianisch-richterliche Vollmacht so provoziert zu haben, dass sie ihn als messianischen Prätendenten an Pilatus auslieferten.³⁶⁵

4.3 Text

<p>⁶¹πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;</p> <p>⁶²ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγὼ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ</p>	<p>⁶¹Velekněz se ho znovu zeptal a řekl mu: „Jsi Kristus, Syn Požehnaného?“</p> <p>⁶²A Ježíš řekl: Já jsem, a uvidíte Syna člověka sedícího po pravici Všemohoucího a přicházejícího s nebeskými oblaky.</p>
---	--

³⁶³ Evans, C. A., *In What sense Blasphemy?*, s. 429; Evans se vyslovuje k autenticitě i ve svém komentáři k Markovu evangeliu. Viz Evans, C. A., *Mark*, s. 441.

³⁶⁴ Schwemer, A. M., *Der Passion des Messias nach Markus*, s. 150.

³⁶⁵ Srov. Hengel, M., „Setze dich zu meiner Rechte“, s. 163. K autenticitě se vyjadřují: Betz, O., „Probleme des Prozesses Jesu“, s. 565–647, Baarlink, H., *Anfängliches Evangelium*, s. 219.

4.4 Kontext

Ježíšův dialog s veleknězem se odehrává krátce po jeho uvěznění, v rámci jeho výslechu před synedriem. Celý markovský příběh o Ježíšově výslechu můžeme rozdělit na šest částí:³⁶⁶

- 1) Ježíšovo odvedení před velekněze, kde se již shromáždili „nejvyšší kněží, starší a zákoníci“ a Petrovo zpozorování celé akce, v. 53–54;
- 2) Pokus najít svědky proti Ježíšovi, v. 55–61a;
- 3) Otázka velekněze na Ježíše týkající se jeho identity, v. 61b;
- 4) Ježíšovo potvrzení jeho mesiášského poslání, v. 62;
- 5) Obvinění z blafemie ze strany velekněze a vynesení rozsudku, v. 63–64;
- 6) Hrubé zacházení s Ježíšem, v. 65.

4.5 Výklad

Mk 14,61 – Ježíš na pokus velekněze a celé rady usvědčit ho prostřednictvím falešných svědků neodpovídá. Veškeré snahy usvědčit ho ztroskotají na nejednotnosti svědků. V tomto neopakovatelném momentu se ho velekněz přímo zeptá: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ.³⁶⁷ Když velekněz k termínu ὁ χριστὸς tj. Mesiáš, přidává další titul ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ je jasné, že tím myslí na pomazaného krále jako protiklad k pomazanému prorokovi (1Kr 19,15n; 1Pa 16,22; Ž 105,15) nebo k pomazanému knězi (Lv 16,32; 1Pa 29,22). Jen davidovskému, tedy královskému potomku byl připisován titul „Syn Boží“, jak to dosvědčují 2S 7,12.14, Ž 2,7; 89,27n a 1Pa 17,13. Na těchto místech Starého zákona právě z Božích úst je označován Mesiáš Synem Božím.³⁶⁸ Termín τοῦ εὐλογητοῦ je totiž opis Božího jména,³⁶⁹ a proto se celá druhá část může přeložit jako: „syn toho, který je Požehnaný“³⁷⁰.

³⁶⁶ Evans, C. A., *Mark*, s. 439; R. H. Gundry vidí v Ježíšově výslechu před synedriem (v. 53–65) a ve zprávě o Petrově zapření (v. 66–72) jednu perikopu se společným úvodem. Gundry, R.H., *Mark*, s. 883.

³⁶⁷ Možné je, že na základě Ježíšovy akce u chrámu velekněz již myslí na jeho mesiášské poslání a na rozruch mesiášského věku. Srov. Gundry, R.H., *Mark*, s. 908.

³⁶⁸ Hampel, V., *Menschensohn*, s. 175.

³⁶⁹ Doklady viz Bauer, *Wörterbuch*, s. 652n.

³⁷⁰ Evans, C. A., *Mark*, s. 449; jinak Klausner, J., *Jesus of Nazareth*, s. 342, podle kterého to v žádném případě nemůže být hebrejský výraz, nýbrž se tady jedná o pozdější tradici. K semitismu τοῦ εὐλογητοῦ a jeho ekvivalentu הַמְבֹרָךְ viz ještě Dalman, G., *Worte Jesu*, s. 163; Strack, H. –

Reflektuje to velice věrohodně židovskou představu vyhýbání se přímému vyslovení Božího jména.³⁷¹ Vyslovení samotného Božího jména se považovalo za blasfemii.³⁷² Pravděpodobně se toho chce vyvarovat i Ježíš ve své odpovědi, kde namísto Božího jména používá slovo δύναμις. Donedávna se takovéto spojení dvou titulů od židovského velekněze 1. století považovalo za nemožné, proto se také někteří badatelé domnívali, že veleknězova otázka nemůže být autentická.³⁷³ V Kumránu se však našly svitky, ve kterých se titul mesiáš spojuje s titulem Syn Boží (4Q 246). Dále se pak v kumránském svitku setkáváme s interpretací 2S 7,12.14, tzv. nátanovského orákula. Jedná se o svitek 4Q 174, kde čteme: „*Já [budu] mu otcem a on bude mi synem. On je výhonek Davidův, stojící u vykladače Zákona, který [povstane] na Sijó[nu] [na] konci dnů,...*“.³⁷⁴ Tento citát hovoří o Davidovu výhonku, který vystoupí společně s vykladačem Tóry a jenž se objeví na Sijónu na konci věků (4Q 174 3,11n). Můžeme tedy vidět, že již v Kumránu interpretace tohoto starozákonního textu odkazuje a ukazuje na eschatologického mesiáše.³⁷⁵ Celá tradice pochází z doby předježíšovské, proto veleknězova otázka je pravděpodobně autentická.³⁷⁶

Otázku motivuje nepřístupnost důkazů proti Ježíšovi. Zmínka o možných Ježíšových řečech proti chrámu, o kterých svědčí falešní svědkové (Mk 14,58n), vede velekněze k možnosti chápání celého jeho poselství v mesiášském smyslu. Je velice dobře možné, že velekněz za těchto okolností vidí v Ježíšovi Mesiáše.³⁷⁷ Jeho otázka pak slouží jednak k objasnění celé situace, jednak také k tomu, aby ho na základě této výpovědi mohli usvědčit před Pilátem jako mesiášského pretendenta a revolucionáře.³⁷⁸ Velekněz chce vědět, jestli je

Billerbeck, P., *Kommentar. sv. II.*, s. 51; Pesch, R., *Das Markusevangelium II.*, s. 437; Abrahams, I., *Studies in Pharisaism II.*, s. 212.

³⁷¹ France, R. T., *Mark*, s. 610.

³⁷² m. Sanh. 7,5.

³⁷³ Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, s. 512; Schweizer, E., *Das Evangelium nach Markus*, s. 181.

³⁷⁴ *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 464n.

³⁷⁵ Srov. Zimmermann, J., *Messianische Texte*, s. 113. „Mit der Bezeichnung des erwarteten davidischen Königs als ‚Sproß Davids‘ wird eine aus späteren kanonischen Schriften des AT stammende und in Qumran mehrfach belegte messianische Bezeichnung verwendet.“

³⁷⁶ K autenticitě spojených titulů Mesiáš a Syn Boží se vyslovuje také Pokorný, P., *Der Gottessohn*, s. 27n.

³⁷⁷ Gundry, R.H., *Mark*, s. 908.

³⁷⁸ Pro velekněze a celý synedrion bylo důležité, aby před Piláta předstoupili s žalobou, která mohla být zajímavá i pro Římany. Jakási možnost toho, že Ježíš chtěl zbořit chrám nebo že řekl něco podobného, by nebyla dostatečně dobrým argumentem. Když však ho předvedou jako možného Mesiáše, tj. v té době ve smyslu Mesiáše – revolucionáře, to by již byl dostačující důkaz pro jeho odsouzení. Na tento fakt mě upozornil prof. Gerd Theissen.

Ježíš opravdu tím Božím poslem – Mesiášem. Být Mesiášem, synem Davidovým znamenalo být v jistém smyslu také „Synem Božím“ (2S 7,12–14; Ž 2,2–7).³⁷⁹

Mk 14,62 – na otázku Ježíš odpovídá hned, bez jakéhokoliv váhání. Podle Marka Ježíš odpovídá ἐγώ εἰμι. U Matouše čteme σὺ εἶπας (Mt 26,64), u Lukáše ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι (L 22,70).³⁸⁰ Podle některých rukopisů Markova evangelia Θ, f¹³ Ježíš odpovídá na otázku σὺ εἶπας ἐγώ εἰμι.³⁸¹ Odpověď druhého typu je velice podobná té, kterou máme v matoušovské verzi. Takováto verze odpovědi je velice konzistentní s Ježíšovou indirektní mesiášskou identitou, kterou můžeme vidět v Markově evangeliu.³⁸² Může to podpořit i fakt, že v židovství byla živá tradice, že mesiášská identita osoby měla být vyjádřena z úst někoho jiného.³⁸³ V tomto případě by to byl právě velekněz, který by tuto identitu vyjádřil. Autenticitu prvně zmíněné verze by podporoval fakt, že pro židovsko-křesťanskou církev mohla být přímá Ježíšova odpověď nepohodlná, proto Matouš a Lukáš záležitost zmírňují, a to každý po svém. Pozdější opisovač mohl takovýto pocit také zmírnit a vložit do spisu vsuvku σὺ εἶπας.³⁸⁴ Z hlediska řecké gramatiky by na veleknězovu otázku začínající σὺ εἶ korektní odpovědí byla ἐγώ εἰμι.³⁸⁵

Jinou možností je, že se Marek spíše odvážil změnit Ježíšovu původně nepřímou odpověď na přímou, kladnou. Jde o křesťanské vyznání Mesiáše, kde Ježíš vystupuje jako subjekt celé výpovědi. Ježíš s přímou odpovědí váhal, poněvadž se obával mocenského pojetí svého poslání, a proto odpověděl nepřímo. To nám dokládá dialog s veleknězem v L 22,66–68 a s Pilátem v J 18,33–38.

³⁷⁹ Marcus, J., „*Mark 14,61. Are you the Messiah-Son-of-God?*“, s. 125–141, vidí v kvalifikaci velekněze ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ jeho snahu o rozdělení dvou titulů „syn Davidův“ a „Syn Boží“. Je možné, že sám Ježíš tyto tituly podobným způsobem rozlišoval, jak tomu nasvědčuje Mk 12,35–37. Je však nejisté, zda ve své otázce velekněz myslí na takovéto rozdělení. Pravděpodobné ale je, že velekněz nemyslí na „Mesiáše, syna Davidova“, protože odpověď na otázku v tomto smyslu nemohla znamenat blasfemii. Spíše tím myslel „Mesiáše, Syna Božího“. Takovýto nový koncept by byl pro velekněze velice znepokojující. Znamenalo by to božskou představu a bylo by to základem pro Ježíšovo odsouzení.

³⁸⁰ Lukáš se zaměřuje především na přítomné povýšení Syna člověka na místo po pravici všemohoucího Boha (L 22,69) a vynechává odkaz na přicházejícího z Da 7,13, protože to odpovídá jeho teologickému záměru. Srov. Hengel, M., *Setze dich*, s. 163; V. Hampel proti tomu preferuje vývojovou linii od předlukášovské k markovské verzi. „Das markinische Logion wurde also aus dem (vor)lukanischen entwickelt und stellt eine sekundäre Weiterbildung dar.“ Hampel, V., *Meschnensohn*, s. 182.

³⁸¹ To vedlo některé badatele k tomu, aby v tom viděli originální verzi. Srov. Taylor, V., *Mark*, s. 568; Cranfield, C. E. B., *Mark*, s. 443n.

³⁸² Evans, C. A., *Mark*, s. 450.

³⁸³ Na tento fakt jsem upozornil již v předchozí části této práce. Viz kapitola „Petrovo vyznání“.

³⁸⁴ Evans, C. A., *Mark*, s. 450.

³⁸⁵ France, R. T., *Mark*, s. 610, pozn. č. 36. France později dodává, že pokračování markovské verze Ježíšovy odpovědi se vytváří pomocí spojky καὶ, poněvadž Matouš používá slovo σὺ εἶπας musí následující pozitivní odpověď navázat výrazem πλήν.

I proto ostatní evangelisté Marka ve formulaci přímé odpovědi nenásledují. Znali nepřímou odpověď z výslechu před Pilátem, a z jiné tradice věděli o v tom, jak se velekněz ptá na davidovské mesiášství a Ježíš kvůli předpokladu nevěry odpověď odmítl (L 22,67). Matouš chce pravděpodobně uchovat klíčovou pozici pro vyznání Petrovo (Mt 16,16), protože Petr tam kombinuje titul Kristus s titulem Syn Boha živého, a proto může být pochválen a blahoslaven. V pašijním příběhu je rozhovor s veleknězem formulován jako ilustrace nepochopení. Smysl Ježíšova jedinečného poslání u Matouše vyplývá v porovnání s tím, že ho Ježíš mezitím zapírá.

Podle mého názoru jsou oba dva způsoby čtení velmi dobře představitelné, a není proto v našich silách odpovědět jednoznačným pro nebo proti na některou z výše zmíněných variant. Lze však konstatovat, že Ježíšova originální odpověď byla v nějakém smyslu afirmativní.³⁸⁶

(V dalším výkladu budu preferovat spíše kratší variantu a budu také pracovat s Ježíšovou odpovědí ve znění ἐγώ εἰμι.)³⁸⁷

Ježíš ve své odpovědi nezůstává u jednoho titulu, který si osvojí. K tomu, aby bylo zřejmé celé jeho poslání a aby bylo jasné, kdo je on sám, musí k výpovědi ἐγώ εἰμι přidat jeden doplněk. Tato slova u Marka nepředstavují jenom pouhý výsostný výrok, ale stávají se jakousi „soudní řečí“. Ježíš, kterého chtějí odsoudit, se najednou sám stává soudcem svých soudců. Na to ukazuje futurální ὄψεσθε,³⁸⁸ které je hodně podobné výpovědi v obrazových řečech etiopského Henocha. Tam jsou to králové a mocnosti, jimž jsou tato slova určena.³⁸⁹

1Hen 55,4

Vy mocní králové, kteří budete obývat zemi, spatříte mého Vyvoleného, jak sedí na trůnu slávy a soudí Azazaela a všechny jeho druhy se všemi zástupy ve jménu Pána duchů.³⁹⁰

³⁸⁶ Witherington III., B., *The Christology of Jesus*, s. 260.

³⁸⁷ R. H. Gundry si myslí, že odpověď ἐγώ εἰμι na veleknězovu otázku je víc „naturální než absolutní“ Gundry, R.H., *Mark*, s. 909. Evans, C. A., *Mark*, s. 450, preferuje kratší čtení, a to „because the external evidence for the longer reading is weak and internal considerations can cut in either direction“.

³⁸⁸ Srov. také citát ze Za 12,10n ve spojení s Da 7,13 v Sk 1,7; to samé spojení se objevuje u Justina, Dial 14,8.

³⁸⁹ Hengel, M., *Setze dich*, s. 163.

³⁹⁰ *Knihy tajemství a moudrosti I*, s. 119.

V ten den povstanou všichni králové, mocní a vysoce postavení, ti, kdo ovládají zemi, spatří jej a poznají, jak sedí na trůnu své slávy a před ním je souzena spravedlnost a žádné plané slovo není před ním vysloveno.³⁹¹

I když v obrazných řečech se samotné sezení po pravici Boha přímo nenachází, ukazují verše na jiných místech na to, že Syn člověka bude dosazen na „trůn vznešenosti“ (1Hen 61,8; srov. s 62,3.5), tzn. na samotný Boží trůn (51,3). Odtud jako zplnomocněnec Boží bude soudit krále a mocnosti, kteří se před jeho trůnem budou plazit. Ježíš toto futurální ὁψεσθε hned přímo spojuje se slovy o Synu člověka.³⁹²

Otázkou je, koho si Ježíš pod titulem „Syn člověka“ na tomto místě představoval? Je pravda, že dnes se považuje téměř za konsenzus mezi badateli to, že si Ježíš mnohokrát jednoznačně osvojoval označení Syn člověka pro sebe.³⁹³ To naznačuje především fakt, že tato fráze se v Novém zákoně objevuje 89krát, z toho 69krát u synoptiků a 13krát v Janově evangeliu.³⁹⁴ Co vlastně toto označení „Syn člověka“ znamenalo obecně a koho pod ním Ježíš mohl myslet?³⁹⁵ Nejnovější studie poukazují na to, že se termín Syn člověka má chápat v jeho specifičnosti, a ne v titulárním smyslu. Je to spíše postava, na kterou nejjasněji ukazuje například pasáž z Da 7. Je to postava, která osvobodí jakýmsi způsobem Izrael. Ani u Ježíše se nesetkáme s tím, že by někdo vyznal, že je Ježíš „Synem člověka“, nebo že by mu někdo ze strany jeho protivníků takovýmto způsobem něco podobného vyčítal. Ježíš tedy tento titul používal jako sebeoznačení.³⁹⁶

Není však tomu tak v tomto případě. V Mk 14,62b je Ježíšova odpověď jednoznačnou narážkou na Da 7,13. Tomu nasvědčují některé jiné Ježíšovy

³⁹¹ *Knihy tajemství a moudrosti I.*, s. 125.

³⁹² Evans, C. A., *Mark*, s. 451.

³⁹³ Tento poznatek samozřejmě neznamená, že je to konsenzus mezi všemi badateli. Pro souhrn různých směrů a názorů viz Oberlinner, L., *Der Weg Jesu zum Leiden*, s. 292–297.

³⁹⁴ Ze zbylých čtyř výskytů tři představují starozákonní citáty (Žd 2,6; Zj 1,13;14,14) a jenom jeden je jasně titulárního charakteru (Sk 7,56).

³⁹⁵ Nejdůležitější monografie k tématu „Syna člověka“ od roku 1980 jsou: Higgins, A.J.B., *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, SNTSMS 39; Kim, S., *The Son of Man as the Son of God*, WUNT 30; Lindars, B., *Jesus Son of Man*; Caragounis, Ch. C., *The Son of Man: Vision and Interpretation*, WUNT 38; Hampel, V., *Menschensohn und historischer Jesus*; Vögtle, A., *Die „Gretchenfrage“ des Menschensohnproblems*; Burkett, D., *The Son of Man Debate*.

³⁹⁶ De Jonge, M., *Christologie im Kontext*, s. 160–163.

výroky z Markova evangelia.³⁹⁷ Ve své odpovědi jde Ježíš ještě o kousek dál a výpověď o Synu člověka spojuje s Žalmem 110,1. Již v předchozích pasážích jsme mohli vidět, že spojování různých starozákonních citátů nebylo ničím výjimečným v Ježíšově době. K tomu, aby takovýmto způsobem poukázal na své činy, aby podpořil své poslání, ho používá i Ježíš. Na základě židovského exegetického principu *gezera šawa* spojuje tady Da 7,13 a Ž 110,1.³⁹⁸ Obě pasáže představují výzvy k dosazení na trůn skrze Boha: „*Viděl jsem, že byly postaveny stolce a že usedl Věkovitý (...) Zasedl soud a byly otevřeny knihy.*“ (Da 7,9n). „*Výrok Hospodinův mému pánu: ‚Zasedni po mé pravici, já ti položím tvé nepřátele za podnoží k nohám.‘“* (Ž 110,1).

V dalších nepřímých paralelách s Mk 14,62 jsou doloženy brzké či nečekané příchody Syna člověka. Příchod znamená zjevení Syna člověka jako v Da 7,13–27 nebo v 1Hen 46,4nn. Podle 1Hen 46 je Syn člověka individuální a skutečně spravedlivou osobou, v 1Hen 48,2-6 je preexistentní. Podle 4Ezdráše je Syn člověka současně i Synem Božím, který přijde na konci trestat hříchy (4Ezdr 13,37).

Přesto však Ježíš pod pojmem Syn člověka na tomto místě nemyslí sebe. Jde tu o podobný výraz jako v L 12,8–9. Z toho, jak se k němu lidé přiznají nebo nepřiznají před druhými lidmi, a jak se k nim stejným způsobem přizná nebo nepřizná Syn člověka, lze usoudit, že Ježíš se tu odvolává k Synu člověka jako prostředníku Božího soudu, nebeské bytosti, která na konci věků potvrdí jeho jednání, poslání a zvěstování. Na literární rovině je tomuto příběhu nejbliže vidění prvního křesťanského mučedníka Štěpána. Podle Sk 7,54–60 i on viděl Syna člověka. V tomto smyslu se jedná o nejvyšší, nebeskou soudní instanci. „Syn Boží“ bude soudcem svých nepřátel. On bude soudcem těch, kteří Ježíše nyní soudí.

V poslední fázi Ježíšova života již bylo zřejmé, že bude obžalován. S tímto ohrožením se musel vnitřně vyrovnávat. Pravděpodobně totiž na začátku svého veřejného působení měl úplně jiné představy. V situaci krize na konci svého života se odvolává k nejvyššímu nebeskému soudu. Od Syna člověka očekával ospravedlnění na posledním soudu, protože věděl, že jeho jednání odpovídá Boží vůli. Syn člověka je nebeským vykonavatelem tohoto soudu.³⁹⁹

³⁹⁷ Mk 2,10 – Syn člověka, kterému podle Da 7,13n bude dána autorita v nebi, má již tady na zemi v Ježíšově osobě „moc odpouštět hříchy“. Pravděpodobně podobný koncept reflektuje také Mk 2,28, kde Syn člověka je pánem nad sobotou.

³⁹⁸ Evans, C. A., *In What Sense Blasphemy*, s. 427; Evans, C. A., *Mark*, s. 451.

³⁹⁹ Schenk, W., *Das biographische Ich-Idiom „Menschensohn“*, s. 123n.

4.6 Interpretace

Z analýzy Ježíšovy odpovědi veleknězi je zřetelné, že v této rozhodující chvíli krátce před smrtí na otázku velekněze ohledně jeho mesiášství odpovídá Ježíš jednoznačným ano, „já jsem“. Proč tak učiní právě tady, když už to v podstatě nemá žádnou konsekvenci pro jeho další učení? Proč toto prohlášení pronese právě teď, tedy ve chvíli, kdy to neslyší již žádní učedníci, ba ani zástupy? O tom můžeme jen spekulovat, ale k žádným jednoznačným závěrům nelze dospět. Ježíš však ve svém vyznání nezůstává u pouhé pozitivní výpovědi. Je si vědom, že by to mohlo být jednak mylné, jednak by takto nebylo úplně jasné, jakým mesiášem vlastně je. Společným užitím formule „Syn člověka“ s titulem Mesiáš jednoznačně vyznává své mesiášské sebepochopení. Mystický epiteton „Syn člověka“, se kterým se setkáváme v celém životě Ježíše, dostává tady na konci jeho pozemského života jednoznačnou náplň. Není to ryze populární výraz pro davidovské mesiášství.⁴⁰⁰ Ježíš svou rozvitou odpovědí naznačuje mesiášství mnohem důležitější než to, které lpí na skutečnosti, že Mesiáš musí být synem Davidovým. Pomazaný „Syn člověka“, který dostal od Boha království a autoritu, je mnohem víc než Davidův syn. On je Davidův Pán (Mk 12,35–37).⁴⁰¹ On je Mesiášem, ale jeho mesiášská vize je na jiné úrovni než ta, kterou naznačuje otázka velekněze. Jakákoliv představa nacionálně-politického mesiášství je vytlačena na okraj. Ježíšovým triumfem je bytí po Boží pravici.⁴⁰² Ježíš si uvědomuje, že jeho posláním od Boha je, aby trpěl, ale zároveň očekává a dovolává se Boží rehabilitace. Tím bude dovršeno jeho poslání a každému bude jasné, jaké podstaty je jeho mesiášství.

Historicky je dále možné, že Ježíš byl před Pilátem opakovaně znovu konfrontován s mesiášským nárokem. Pro Piláta však měl tento titul úplně jiný, především politický význam. Proto se ptá σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Ježíš na tuto otázku samozřejmě nemůže odpovědět jednoznačným ano, poněvadž se nepovažoval za politického rebela. Na druhé straně se však ani nedistancuje od svého mesiášského nároku.⁴⁰³ Kdyby to udělal, mohl by tím znejistit své stoupence, nemluvě o protivnících, kteří by tím měli v rukou argument proti nim. Nikde se však nesetkáváme s tím, že by se jeho stoupenci museli nějak vymezovat

⁴⁰⁰ Witherington, B., *Christology*, s. 261.

⁴⁰¹ Evans, C. A., *Mark*, s. 459.

⁴⁰² France, R. T., *Mark*, s. 613.

⁴⁰³ Srov. Theissen, G. – Merz, A., *Der historische Jesus*, s. 401. „Jesus hat sich vor Pilatus auf jeden Fall von den messianischen Erwartungen, die auf ihn gerichtet waren, nicht distanziert.“

proti obviněním, že si jejich Mistr nebyl zcela jistý, co se týče jeho mesiášského nároku. Na další obvinění mlčí, což podle římského práva bylo považováno za přiznání. Takto byl Ježíš před Pilátem jako mesiášský претендент odsouzen.

V momentě, kdy Ježíš na veleknězovu otázku odpovídá pozitivně ἐγώ εἰμι a před synedriem se odvolává na Syna člověka jako na prostředníka Božího soudu, byl obviněn z blasfemie. Velekněží to pochopili jako by si Ježíš přisvojil soudící Boží moc, sám sebe přirovnal a povýšil na úroveň velekněze, a proto musel zemřít.⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ K znázornění blasfemie tohoto typu shromáždila argumenty Anna Maria Schwemer. Srov. Schwemer, A. M., *Die Passion des Messias nach Markus*, s. 149–151.

5. Titulus crucis

5.1. Uvedení do problému

Poslední analyzovanou částí bude tzv. titulus crucis, tedy nápis na kříži. Tento nápis se pokaždé v jiné formě vyskytuje ve všech kanonických evangeliích. Prvním krokem bude prezentace tázání se po autenticitě textu. Pak bude zkoumáno znění, které ze čtyř evangelijských výskytů tohoto nápisu by se mohlo jevit jako nejpravděpodobnější. Následně bude proveden rozbor, jehož cílem je nastínit, jak tento nápis zapadá do evangelia a jaký by mohl být jeho původní význam. Závěr tvoří možnosti jeho interpretace.

5.2. Historicita

V dnešní době máme již několik desítek materiálů, které dokládají praktiky křížování v antice. Z těchto materiálů však žádný nemluví o nápisu, který by byl připojen (hřebem nebo přilepen) ke kříži. Badatelé se proto delší dobu domnívali, že nápis nad Ježíšovým křížem je druhotný, tedy nehistorický.⁴⁰⁵ Historicita nápisu „*nicht unbestritten ist*“,⁴⁰⁶ jedná se o interpretaci, ale pravděpodobně není historický.⁴⁰⁷

V poslední době se ale mnoho badatelů domnívá, že takovýto nápis na Ježíšově kříži mohl být. Markovo evangelium zobrazuje Ježíše jako „Krista“ a „Syna Božího“, a ne jako „krále Židů“. Dalo by se tedy jen obtížně uvažovat, že tento nápis je výtvar evagelisty.⁴⁰⁸ Nejedná se ani o produkt raně křesťanské komunity. Tito křesťané by totiž pravděpodobně neoznačili Ježíše za „krále“, nýbrž za „Krista“. Nikoli za „krále Židů“, nýbrž za „krále Izraele“⁴⁰⁹.

Autenticitu titulu dokládá kritérium „nepříjemného výskytu“⁴¹⁰. Takový nápis by byl pro Ježíšovy stoupence určitě pobuřující, vždyť o židovských

⁴⁰⁵ Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, s. 293.

⁴⁰⁶ Kuhn, H.-W., *Jesus als Gekreuzigter*, s. 5.

⁴⁰⁷ Haenchen, E., *History and Interpretation*, s. 218; Catchpole, D. R., *The “Triumphal” Entry*, s. 328n.

⁴⁰⁸ Evans, C. A., *Mark*, s. 503; Winter, P., *The Inscription*, s. 155n.

⁴⁰⁹ Dinkler, E., *Petrusbekennnis und Satanswort*, s. 148.

⁴¹⁰ Maier, P. L., *The Inscription*, s. 61.

rebelech a náboženských radikálech se tvrdilo, že jsou králové. Tito rebelové a jejich stoupci byli ze strany Římanů vždy rozdraceni a zlikvidováni.⁴¹¹

V předchozích řádcích bylo již naznačeno, že užívání nápisů pro ukřižované osoby, ač ne přibitých na kříži, je doloženo v jiných soudobých písemnostech. Dobře to tedy zapadá do dobového kontextu a je tím doložena i jeho plauzibilita.

V neposlední řadě dokládá historicitu fakt „vícenásobného výskytu“. (Tento titul se nachází ve všech kanonických evangeliích a Marek i Jan jsou prameny na sobě nezávislé.) Věrohodnost historicity nápisu na kříži je tedy vysoká. Všechna výše zmíněná fakta nasvědčují tomu, že takovýto nápis na Ježíšově kříži opravdu existoval. Mk 15,26 není mysteriózní legendou nebo „zázrakem“. Tento nápis hrál pravděpodobně velkou roli v tom, že titul „Kristus“ byl brzy užit ve spojení se vzkříšeným Ježíšem.⁴¹²

5.3. Text a paralely

Titul se objevuje ve všech kanonických evangeliích, avšak vždy v jiném znění. Otázkou tedy je, které znění by mohlo být nejbližší skutečnému. Nejkratší verze se nachází u Marka. Je pravděpodobné, že Matouš (Mt 27,37) a Lukáš (L 23,38), kteří jsou drtivou většinou badatelů považováni za závislé na Markovi,⁴¹³ již znali jeho verzi. Oba pozdější zmiňovaní synoptici přidávají k Markově verzi tvrzení „toto je“.⁴¹⁴ Nápis se však velmi dobře obejde i bez tohoto přídavku, takže nejpravděpodobnějším by mohl být nápis v podobě, v jaké je zachycen v Markově (Mk 15,26) či Janově (J 19,19) evangeliu. K doložení pravděpodobnosti verze titulu ve prospěch markovské nebo janovské verze se rýsuje celá škála možností. Pro Marka mluví především jeho jednoduchost a fakt, že se pravděpodobně jedná o nejstarší evangelium. U Jana má celý pašijní příběh více nerealistických pasáží,⁴¹⁵ avšak novější bádání se

⁴¹¹ Dokládají to J. Flavius, *Ant* 17,285, a Tacitus, *Historiae* 5,9.

⁴¹² Fitzmyer, J. A., *The Gospel according to Luke*, s. 198n a 1505. Historicitu na tomto základě dosvědčuje Dahl, N. A., *Der gekreuzigte Messias*, s. 159n. M. De Jonge s jistými výhradami k Dahlovi ale také uznává historicitu nápisu. Srov. De Jonge, M., *Christologie im Kontext*, s. 201n.

⁴¹³ Toto tvrzení je v poslední době podrobena kritice. Někteří badatelé se domnívají, že by mohli být na sobě nezávislí. Zatím se takováto teze podle mého názoru přesvědčivě nedá doložit.

⁴¹⁴ Tato verze se nachází v syrském překladu Matouše a Lukáše. Takto se pokouší argumentovat G. M. Lee ve prospěch Mt a L. Srov. Lee, G. M., *The Inscription on the Cross*, s. 144.

⁴¹⁵ Winter, P., *The Inscription on the Cross*, s. 154. Janovský portrét, podle něhož Pilát sám vlastnoručně vytváří nápis a potom ho ještě hájí před námitkou velekněží, se zdá být dílem křesťanské apologie. Srov. Brown, R. E., *The Death of the Messiah*, volume 2., s. 964–967.

pokouší poukázat na možnost autenticity právě verze nápisu v Janově evangeliu.⁴¹⁶

Mk 15,26:	ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων
Mt 27,37:	οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.
L 23,38:	ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος.
J 19,19:	Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.
Pt.Ev. 4,11:	οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰσραήλ

Na tomto místě je vhodné zmínit i to, že nápis na kříži obsahuje také nekanonické Petrovo evangelium. Tato verze se v mnoha případech liší od synoptické nebo od janovské verze. V Pt.Ev. 4,11 však Ježíše ukřižují Židé, a nikoli Římané. Nápis na kříži v tomto evangeliu zní: „Toto je král Izraele.“ Pro křesťanského pisatele, který to psal, je Ježíš opravdu králem Izraele. Pravdivost této výpovědi potvrzuje výraz „Židé“ v nápisu.⁴¹⁷

Navzdory variacím, které se vyskytují ve čtyřech evangeliích, je zde jeden element společný všem, tj. že ve všech se nachází výraz „král Židů (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων)“. I ta nejjednodušší textová kritika se shodne na tom, že se jedná v každém případě o část nadpisu. Pro cíle této práce bude právě tento fakt nejdůležitější, avšak abychom s titulem mohli pracovat i v jeho kontextu, výchozím textem bude Markovo evangelium. S R.E. Brownem však dodávám, že různé evangelijské variace „are an interesting attestation to the freedom of evangelical reporting, even when supposedly all are drawing on the memory of something written“.⁴¹⁸

5.4. Výklad

V Markově evangeliu nikde nenacházíme ani jednu zmínku, ba ani narážku na to, že by někdo považoval Ježíše za krále. O to více se s tímto titulem ovšem setkáváme v Markově „pašijním narativu“. V pasáži Mk 15,2–32 šestkrát nazývají Ježíše králem.⁴¹⁹ V předchozích kapitolách je odkaz na Ježíše jako na Krista, svatého Božího, Syna milovaného, syna Davidova, Syna Božího, nikde

⁴¹⁶ Maier, P. L., *The Inscription*, s. 63–69; Geiger, J., *Titulus Crucis*, s. 203–206.

⁴¹⁷ Brown, R. E., *The Death of the Messiah*, volume 2, s. 967.

⁴¹⁸ Brown, R. E., *The Gospel According to John*, s. 901.

⁴¹⁹ Bond, H. K., *Pontius Pilate in History and Interpretation*, s. 101.

jinde než zde však není řeč o Ježíši jako králi.⁴²⁰ Vrcholem všeho je samotný nápis na kříži. Druhý synoptik se nezmiňuje o tom, v jakém jazyce byl tento nápis. Poněvadž mluvenou řečí oné doby byla v Judsku aramejšтина, mohlo by jít o ni.⁴²¹ Nedá se však vyloučit ani to, že v tomto případě je autentická verze Janova evangelia, kde se mluví o titulu ve třech jazycích, a to v hebrejštině, latině a řečtině (J 19,19n).⁴²² Není to nikterak divné, vždyť vícejazyčné nápisy byly běžné v Izraeli i Jordánsku, a navíc zejména na židovských náhrobních nápisech z helénistickořímské doby se vícekrát spojuje hebrejšтина nebo aramejšтина s řečtinou.⁴²³

Úlohou titulu bylo pravděpodobně označit trest, kvůli němuž byl dotyčný ukřižován.⁴²⁴ Jedná se o tzv. *causa poenae*.⁴²⁵ To naznačuje, že z pohledu římské moci byl Ježíš ukřižován hlavně z politických důvodů, a ne jako Mesiáš nebo mesiášský „kandidát“. Jeho proviněním mohla být vlastizrada ve smyslu *laesio maiestatis*.⁴²⁶ Z římského hlediska se prohlašoval za krále tam, kde panovník mohl být jenom jeden, a to císař. Ježíš tedy musel udělat během svého kázání a uzdravování něco, co takovéto mínění římských úřadů vyvolalo.⁴²⁷ Podle všeho jeho počínání a slova byly nesprávně pochopeny či záměrně překrouceny, což jej v určitých kruzích diskvalifikovalo.⁴²⁸ Oponenti však nepočítali s tím, že by jeho stoupenci mohli učení „mistra“ dále předávat.⁴²⁹

Markovo evangelium se nezmiňuje o tom, kde mohl být nápis umístěn. Nápisy byly psány na dřevěné prkno, často však také na papyrus nebo na pergamen, které pak byly nalepeny na dřevo. Takovýto nápis pak mohl být umístěn buď nad hlavou oběti,⁴³⁰ nebo mohl být pověšen na krk. Pakliže byl kříž vysoký, mohl být titul umístěn i pod nohy ukřižovaného.⁴³¹

⁴²⁰ Mk 1,1; 8,29; 12,35; 14,61 (Kristus); Mk 1,24 (svatý Boží); Mk 1,11; 9,7 (milovaný Syn); Mk 10,46–48; 12,35 (syn Davidův); Mk 1,1; 3,11 (Syn Boží).

⁴²¹ Winter, P., *The Inscription on the Cross*, s. 153.

⁴²² Na tuto možnost poukazují především Brown, R. E., *The Death of the Messiah*, volume 2., s. 966; Maier, P. L., *The Inscription*, s. 68.

⁴²³ Josephus Flavius referuje o takovéto možnosti. Bell 6,125.

⁴²⁴ Suetonius, *Gaius Caligula* 32,3; Suetonius, *Domitianus* 10; Dio Cassius, 54.3.6–7; Eusebius, *Historia eccl.* 5.1.44.

⁴²⁵ Joel Marcus přitom ve své nejnovější studii poukazuje na možnost, že nápis na kříži, popřípadě obvinění Ježíše naznačuje také výsměch. To patřilo k antickým procedurám ukřižování. Setníci, kteří se vysmívali Ježíši a kteří viděli nadpis „král Židů“, si mysleli, že ukřižování je v podstatě jako královská přehlídka a že se jedná o dobrý „vtíp“. srov. Marcus, J., *Crucifixion as Parodic Exaltation*, s. 73–87.

⁴²⁶ Bammel, E., *The Titulus*, s. 357.

⁴²⁷ Witherington III, B., *New Testament History*, s. 158.

⁴²⁸ Witherington III, B., *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, s. 396.

⁴²⁹ De Jonge, M., *Christologie im Kontext*, s. 202.

⁴³⁰ Jak je to uvedeno ve verzích Mt 27.37 „nad jeho hlavou“ a L 23.38 „nad ním“.

⁴³¹ Maier, P. L., *The Inscription*, s. 63.

5.5. Interpretace

V předchozím výkladu jsem poukázal na skutečnost, že nápis nad Ježíšovým křížem je historický. Toto zjištění nutí k vyjádření, že Ježíš podle všeho při výslechu před Pilátem musel být konfrontován s otázkou, zda je králem Židů. Dále je také velmi pravděpodobné, že se od tohoto titulu nedistancoval. Kdyby tak učinil, určitě by to znejistilo jeho stoupence. Nikde však neslyšíme o tom, že by museli čelit poznámkám, že Ježíš si nebyl jist svým posláním a (mesiášským) sebevědomím. Ježíš tedy musel být s mesiášskými očekáváními konfrontován.⁴³²

Římané ho odsuzují jako „krále Židů“ (Mk 15,26), Židé se k němu jako ke králi a Mesiáši hlásí (Mk 15,32). Velekněží a zákoníci proti němu chtěli mít argument k obžalobě. K tomu jim přišlo vhod, že ohrožuje chrám a chod chrámové bohoslužby.

„Být Mesiášem“ znamenalo v neposlední řadě jistá politická očekávání. Opačně však rovněž platí, že označení „být králem“ mělo i implikace náboženské.⁴³³ Záležitost je potvrzena i faktem, že tam, kde stoupenci a odpůrci prohlašují totéž, člověk nemůže být daleko od historické pravdy.⁴³⁴

Otázka mesiášství stojí v centru celého pašijního příběhu Markova evangelia.

Wenn Jesus, unter der Anklage, er sei ein jüdischer Messiasprätendent, – d.h. in der politischen Sprache, die ein Römer allein verstand – „der König der Juden“, an diese ausgeliefert und gekreuzigt wurde, dann muss die Messiasfrage doch schon im Mittelpunkt des Verhörs durch die jüdischen Behörden gestanden haben, die Jesus an den römischen Präfekten auslieferten.⁴³⁵

⁴³² Theissen, G., *Vom historischen Jesus*, s. 296.

⁴³³ Witherington III., B., *New Testament History*, s. 158.

⁴³⁴ Theissen, G., *Historischer Jesus und kerygmatischer Gottessohn* (odkaz se nachází v části „Der Messias als Rolle Jesu“).

⁴³⁵ Hengel, M., *Jesus, der Messias Israels*, s. 59.

Závěr

1., V prezentované studii byl předložen náčrt různorodosti mesiášských očekávání Ježíšovy doby. Bylo možné sledovat, že tato očekávání byla rozmanitá. Paralelně vedle sebe existovaly v představách královské, prorocké a kněžské mesiášské typy. Tato očekávání byla mezi prostým lidem živá a téměř kdokoli na ně mohl poukázat. Prakticky kdokoli mohl tato očekávání vztáhnout na sebe, kdokoli se mohl považovat ve svém nejbližším okruhu spojenců za „mesiáše“.

Dále bylo vyjasněno i to, že v žádném případě se nejednalo o jedno mesiášské očekávání a jeden judaismus, ale o více typů judaismu s odlišnými mesiášskými očekáváním.

2., Z analýzy zkoumaných textů lze vyvodit závěr, že historický Ježíš svými činy vzbuzoval mezi lidmi podobné mesiášské očekávání. Sám se k tomuto titulu nepřiznává, a to jednak kvůli různým možnostem chápání tohoto titulu, jednak pak kvůli tomu, že to nebylo jeho úkolem. Z odpovědi na Petrovo vyznání je patrné, že říká jednoznačné NE na politické chápání jeho mesiášského poslání, ale neříká NE na mesiášství jako takové. Tím více v odezvě na otázku Jana Křtitele poukazuje na své činy jako na znamení postupného příchodu Božího království, který je úzce spjat s jeho mesiášstvím. Z toho si každý musí sám pro sebe vyvodit, zda jsou to opravdu znaky jeho mesiášského poslání nebo ne. Z toho, že sám sebe za Mesiáše neprohlašuje, však ještě nevyplývá, že není Mesiášem. Je jiným Mesiášem, než jakého očekávala židovská elita, konkrétně velekněží. Jeho mesiášství velmi dobře zapadá do dobového kontextu, v kruhu synedriónu však nenachází pochopení. Zkoumáním pomocí jednotlivých stanovených kritérií se podařilo rovněž podpořit historicitu zkoumaných textů, a je tedy velice pravděpodobné, že tyto texty mají původ ve slovech a činech samotného historického Ježíše.

3., Jak je patrné, základní vyznání prvních křesťanů nebylo pouhou vizí anebo povelikonočným výmyslem. Kořeny tohoto vyznání jsou vystopovatelné už v životě historického Ježíše. Titul Mesiáš však pravděpodobně nebyl z kategorie těch, kterými by chtěl sám vyjádřit své poslání. V první řadě zvěstoval království Boží, v jehož brzký příchod sám věřil. Postava Mesiáše do tohoto zvěstování dobře zapadá a může se s ním dobře spojit. Proto ho do této kategorie řadí jak jeho stoupenci, tak jeho nepřátelé. Ježíšovo zvěstování Božího království a jeho

mesiášské sebepochopení jsou navzájem nerozlučně spjaty.⁴³⁶ Ježíš svými činy během svého života takovéto chápání vyvolával a na konci svého života se k tomuto titulu také otevřeně přiznává. Na základě toho mohli učedníci pochopit jeho vzkříšení jako Boží potvrzení takového typu mesiášství a Ježíše vyznávat jako Krista. Když vycházíme z toho, že si Ježíš za svého života nikdy neosvojoval mesiášské hodnosti, vznik novozákonní christologie a dominance titulu Kristus by byly těžko pochopitelné. Dále pak pouze povelikonoční zkušenost učedníků se Vzkříšeným nemůže odůvodnit povelikonoční christologii, protože židovské očekávání budoucnosti nezná žádné ustanovení mesiášsko-eschatologické hodnosti skrze vzkříšení z mrtvých.⁴³⁷ Naproti tomu tím, že se Ježíš před veleknězem přiznává ke svému mesiášskému právu, dává poměrně velkou možnost a hodnověrnost rychlému povelikonočnímu rozšíření titulu Kristus.

Známe však i případy, kdy byl někdo nazván již za svého života mesiášem. Rabbi Akiba například nazval mesiášem Bar Kochbu.⁴³⁸ Josephus viděl naplnění mesiášské moudrosti svého lidu ve Vespasianovi a nazval ho světovládcem.⁴³⁹ Od pseudomesiášů z Mk 13,21n se očekává, že jiní je nazvou mesiášem, když řeknou: „On je tady nebo tam“. Proč by tedy nemohl podobně Petr nazvat Ježíše Mesiášem?

Ježíš si však sám mesiášskou hodnost nemůže přisvojit. Dokazuje to židovská tradice od Justina: „*Kristus ale, byť i se byl narodil a někde byl, neznámý jest, ano sám ani sebe nezná, aniž mocí nějakou vládne, až Eliáš přišed pomáže ho, a všem jej ohlásí.*“⁴⁴⁰ Podle Žšal 17,6 bude nelegitimní království cizovládců, které bylo vybudováno z vlastní vůle smeteno ze země: „*Slavně založili království podle své pýchy, zpusťovali Davidův trůn s hlučnou domýšlivostí.*“⁴⁴¹ Naproti tomu v Žšal 17,21 mesiáš svou vládu dostává od Boha: „*Pohleď Pane a vzbuď jim krále, Syna Davidova, v čase, který tys, Bože, vyhlédl, aby vládl nad Izraelem, tvým služebníkem.*“⁴⁴² Ježíš se proto otevřeně za svého života snepřiznal k těmto očekáváním, protože byl přesvědčen, že statut Mesiáše může někomu udělit jen Bůh.

⁴³⁶ Evans, C. A., *Messianic Hopes*, s. 37.

⁴³⁷ Hengel, M., *Setze dich*, s. 188.

⁴³⁸ J. Taan. IV,68d.

⁴³⁹ Bellum 3,401n.

⁴⁴⁰ Sušil, F., *Rozmluva sv. Justina s Tryfonem*, s. 316.

⁴⁴¹ *Knihy tajemství a moudrosti*, s. 378.

⁴⁴² *Knihy tajemství a moudrosti*, s. 379.

Titul Mesiáš sice Ježíš nikdy otevřeně nepřijal, ale lze doložit, že během svého veřejného působení dospěl k pochopení svého jedinečného poslání, které pak mesiášské představy plně nahodilo. Proto ho mohli jeho první následovníci velice brzo po jeho smrti a vzkříšení uctívat jako Krista, tj. Mesiáše.

Použitá literatura

Bible, její překlady, slovníky, konkordance:

1. ALAND, K.(ed.). *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, ¹³1986.
2. ALAND, K. *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*. 2 Bde. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
3. ALAND, K. (et al.) *Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle editio vicesima septima revisa*. Stuttgart, ²⁷1993.
4. *Bible : Písmo svaté Starého a Nového Zákona : český ekumenický překlad*. Praha: Biblická společnost, ⁶1992.
5. BAUER, W. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6. völlig neu bearbeitete Auflage im Institut für neutestamentliche Textforschung / Münster unter besonderer Mitwirkung von Viktor Reichmann, hrg. Von Kurt Aland und Barbara Aland. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.
6. ELLIGER, K.; RUDOLPH, W.(eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4.vyd. Stuttgart, 1990.
7. HOFFMANN, P.; HEIL, Ch. *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft; Leuven: Peeters, 2002.
8. LISOWSKY, G. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*. Stuttgart, 1981.
9. SCHMOLLER, A. *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*. Stuttgart, 1989.

Rabínské texty

1. STRACK, H. L.; BILLERBECK, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. vols. 1–4. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1924–1928.

2. GOLDSCHMIDT, L. *Der Babilonische Talmud*. 12. Bde. 2.vyd. Berlin, 1964–1967.
3. HENGEL, M., NEUSNER, J., RÜGER, H. P., SCHÄFER, P. (hg.). *TALMUD YERUSHALMI*. Tübingen, 1980nn.

Kumrán a pseudepigrafy

1. *RUKOPISY OD MRTVÉHO MOŘE*, přel. SEGERT, S., ŘEHÁK, R., BAŽANTOVÁ, Š., Praha: Oikoymenh 2002
2. *KNIHY TAJEMSTVÍ A MOUDROSTI I*. Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy, SOUŠEK, Z. (vyd.), Praha: Vyšehrad 1995
3. *KNIHY TAJEMSTVÍ A MOUDROSTI II*. Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy, Praha: Vyšehrad 1998

Josephus

1. *Josephus in nine volumes, with an English Translation* by THACKERAY, St. H. J. et al., LCL, London/Cambridge (Mass.) 1926–1965, Ndr. 1966–1968
2. FLAVIUS, J., *Válka židovská I–II*, přel. HAVELKA, J., ŠONKA, J., Praha: Academia 2004
3. BENEDICTUS, N., (vyd.). *Flavii Iosephi opera edidit et Araratu critico instruxit. V: De Iudeorum vetustatae sice contra Apionem libri II*. Berlin 1889

Justinus

1. SUŠIL, F., Rozmluva sv. Justina s Tryfonem, in: SUŠIL, F. (vyd.), *Spisy Apoštolských otců*, Praha: Kněhtiskárna Cyrillo-Methodějské 1874

Komentáře

1. BARRETT, C. K., *Das Evangelium nach Johannes*, KEK Sonderbd., Göttingen 1990

2. BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas*. 3 vols., EKK III/1–3. Zürich, Düsseldorf: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1989–2001
3. BROWN, R. *The Gospel According to John*. The Anchor Bible, Garden City: New York 1970
4. BULTMANN, R. *Das Evangelium des Johannes*. 21. vyd., KEK Abt. II., Göttingen 1986
5. CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel according to Saint Mark*. CGTC, Cambridge: Cambridge University Press 1963
6. DAVIES W. D., ALLISON, D. C., *The Gospel According to Saint Matthew*. 3 vols, Edinburgh: T&T Clark 1988–1997
7. EVANS, C. A., *Mark 8,27–16,20*. WBC 34B, Nashville: Thomas Nelson Publishers 2001.
8. FISCHER, G., *Jeremia 1–25*. HTKAT, Freiburg: Herder 2005.
9. FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke*. 2 vols., New York: Doubleday 1981–1985
10. FRANCE, R. T., *The Gospel of Mark: a commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans 2002
11. GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus*. EKK II/1–2, Zürich, Düsseldorf: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1978–1979
12. GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Markus*. 8. vyd., ThHK, Berlin 1980
13. GUNDRY, R., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, Grand Rapids: Eerdmans 1993
14. HAGNER, D. A., *Matthew*. 2 vols., WBC 33A-B, Dallas(TX): Word Books 1993–1995
15. KLOSTERMANN, E., *Das Markusevangelium*. 5. vyd., HNT 3, Tübingen: Mohr Siebeck 1971
16. LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Markus*. 17. vyd., KEK II/1–2, Göttingen 1967
17. LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus*. 4 vols., EKK I/1–4, Zürich, Düsseldorf: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1985–2002
18. PESCH, R., *Das Markusevangelium*. 4. vyd., HTK NT II/1-2, Freiburg: Herder 1984
19. RUDOLPH, W., *Jeremia*. 3. vyd., HAT 12, Tübingen 1968

20. SCHMITHALS, W., *Das Evangelium nach Markus*, ÖTK 2/1–2, Gütersloh 1979
21. SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*. 4 vols., HThK 4, Freiburg 1972-1984
22. SCHNIEWIND, J., *Das Evangelium nach Matthäus*. 8. vyd., NTD, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1956
23. SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Markus*. 14. vyd., NTD 1, Göttingen 1975
24. TAYLOR, V., *The Gospel according to St Mark*. 2. vyd., London: McMillan 1966
25. WITHERINGTON III, B., *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2001.

Ostatní použitá literatura

1. ABRAHAMS, I., *Studies in Pharisaism and the Gospels*. 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press 1917–1924
2. ÅDNA, J., *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*. (WUNT 2/119), Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
3. AQUILA H. I. L., *From Messiah to Preexistent Son: Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms*. (WUNT 2/192), Tübingen: Mohr Siebeck 2005.
4. BAARLINK, H., *Anfängliches Evangelium: Ein Beitrag zur näheren Bestimmung der theologischen Motive im Markusevangelium*, Kampen: J. H. Kok 1977.
5. BAMMEL, E., The Titulus, in: BAMMEL, E., MOULE, C.F.D., (vyd.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge: Cambridge University Press 1984, 353–364
6. BARRETT, C. K., House of Prayer and the Den of Thieves, in: ELLIS, E. E., GRÄSSER, E., *Jesus und Paulus. Festschrift für W.G. Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1975, 13–20

7. BAUMOTTE, M., *Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten.* (Reader Theologie), Gütersloh 1984
8. BAYER, H. F., *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection: The provenance, meaning and correlation of the Synoptic predictions.* (WUNT 2/20), Tübingen: Mohr Siebeck 1986
9. BECKER, J., *Jesus von Nazareth.* GLB, Berlin/New York 1996
10. BECKER, M., 4Q 521 und die Gesalbten, *RQ* 18 (1977), 73–96
11. BERGMEIER, R., Beobachtungen zu 4Q 521 f 2, II, 1-13, *ZDMG* 145 (1995), 38-48
12. BEST, E., *Following Jesus : Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNT Sup. 4), Sheffield: JSOT Press 1981
13. BETZ, H. D., Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11,15–18), *JBL* 116 (1997), 455–472
14. BETZ, O., „Probleme des Prozesses Jesu“, in: HAASE, W., TEMPORINI, H., (vyd.). *ANRW* II.25.1., Berlin/New York 1982, 565–647
15. BETZ, O., RIESNER, R., *Jesus, Qumran und der Vatikan, Klarstellungen,* Gießen: Brunnen/Freiburg: Herder 1993
16. BIČ, M., *Ze světa Starého zákona.* Díl II., Praha 1989
17. BOCK, D. L., *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus: A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61–64.* (WUNT 2/106), Tübingen: Mohr Siebeck 1998
18. BOCK, D. L., *Studying the Historical Jesus. A Guide to Sources and Methods,* Baker Academic (MI) 2002
19. BOCKMUEHL, M., *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah,* Edinburgh 1994
20. BOND, H. K., *Pontius Pilate in History and Interpretation.* (SNTSMS 100), Cambridge: Cambridge University Press 1998
21. BORG, M., *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus.* (SBEC 5), New York/Toronto 1984
22. BORG, P., John and the Synoptics, in: BORG, P., *Early Christianity and Hellenistic Judaism,* Edinburgh 1996, 121–157
23. BORNKAMM, G., *Jesus von Nazareth,* 13. vyd., Stuttgart 1983

24. BRANDON, S. G. F., *Jesus and the Zealots : A Study of th Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester 1967
25. BREYTENBACH, C., Jesusforschung 1990–1995. Neuere Gesamtdarstellungen in deutscher Sprache, *BThZ* 2 (1995), 226-249
26. BROWN, R. E., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narrative in the Four Gospels*. ABRL, New York: Doubleday 1994
27. BUCHANAN, G. W., Mark 11,15–19: Brigands in the Temple, *HUCA* 30 (1959), 169–177
28. BUCHANAN, G. W., Symbolic Money-Changers in the Temple?, *NTS* 37 (1991), 280–290
29. BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. (FRLANT 29), 9.vyd., Göttingen 1979
30. BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1953
31. BURCHARD, Ch., Jesus von Nazareth, in: BECKER, J. (vyd.), *Die Anfänge des Christentums*, Stuttgart: Kohlhammer 1987, 12-58
32. BURKITT, D., *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, Cambridge: Cambridge University Press 1999
33. BURKITT, F.C., *The Gospel History and its Transmission*, 3. vyd., Edinburgh: T. & T. Clark 1991
34. CARAGOUNIS, Ch. C., *The Son of Man : Vision and Interpretation*. (WUNT 38), Tübingen: Mohr Siebeck 1986
35. CARLSTON, Ch., A Positive Criterion of Autheticity?, *BR* 7 (1962), 33-44
36. CASEY, M., Culture and Historicity. The Cleansing of the Temple, *CBQ* 59/2 (1997), 306-332
37. CASEY, M., *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, Cambridge: Cambridge University Press 2002
38. CATCHPOLE, D. R., The “triumphal” entry, in: BAMMEL, E., MOULE, C.F.D. (vyd.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge: Cambridge University Press 1984, 319–334

39. CHARLESWORTH, J. H., The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha, in: HAASE, W., TEMPORINI, H., *ANRW II.19.1.*, Berlin: Walter de Gruyter 1979, 188–218
40. CHARLESWORTH, J. H., *Jesus within Judaism*. ABRL, New York: Doubleday 1988
41. CHARLEWORTH, J. H., From Messianology to Christology. Problems and Prospects, in: CHARLESWORTH, J. H., *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 3-35
42. CHARLESWORTH, J. H., EVANS, C.A., Jesus in Agrapha and Apocryphal Gospels, in: CHILTON, B., EVANS. C.A. (vyd.), *Studying the Historical Jesus. Evaluation of the State of Current Research*. (NTTS 19), Leiden: E.J.Brill 1994, 479-534
43. CHARLESWORTH, J. H., Challenging the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism (1QS, 4QS MSS), in: CHARLESWORTH, J.H., LICHTENBERGER, H., OEGEMA, G.S., *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 120–134
44. CHARLESWORTH, J. H., Messianology in the Biblical Pseudepigrapha, in: CHARLESWORTH, J.H., LICHTENBERGER, H., OEGEMA, G.S., *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 21–53.
45. CHASTER, A., Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology, in: HENGEL, M., HECKEL, U., (vyd.), *Paulus und das antike Judentum*. (WUNT II/58), Tübingen: Mohr Siebeck 1991, 17-89
46. CHILTON, B., ΦΡΑΓΕΛΛΙΟΝ ΕΚ ΣΧΟΙΝΙΩΝ (John 2,15), in: HORBURY, W. (vyd.), *Templum Amicitiae*, Sheffield 1991, 330–344
47. CHILTON, B., *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, Pennsylvania: University Park 1992

48. CHILTON, B., EVANS, C. A., *Jesus in Context: Temple, Purity and Restoration*. (AGJU 39), Leiden: E. J. Brill 1997
49. COLLINS, J. J., The Works of the Messiah, *DSD* 1 (1994), 98–112
50. COLLINS, J. J., He shall not Judge by What his Eyes See: Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls, *DSD* 2 (1995), 145–164
51. COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995
52. COLLINS, J. J., *Messianic Expectation: Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, New York 1997
53. COLLINS, J. J., A Herald of Good Tidings. Isaiah 61,1–3 and its Actualization in the Dead Sea Scrolls, in: EVANS, C. A., TALMON, S. (vyd.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality. FS Sanders, J.A.* (BIS 28), Leiden: Brill 1997, 225–240
54. CONZELMANN, H., LINDEMANN, A., *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. (UTB 52), 13.vyd., Tübingen 2000
55. CROSSAN, J. D., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh: T&T Clark 1991
56. CROSSAN, J. D., *Der historische Jesus*, München: C.H. Beck 1994
57. CULLMANN, O., *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, 2.vyd., Tübingen 1970
58. DAHL, N. A., Der gekreuzigte Messias, in: RISTOW, H., MATTHIAE, K. (vyd.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1961, 149–169
59. DALMAN, G., *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert*, 2.vyd., Leipzig 1930, Nachdruck Darmstadt 1965
60. DE JONGE, M., *Christologie im Kontext. Die Jesusrezeption des Urchristentums*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1995
61. DIBELIUS, M., *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*. (FRLANT 15), Göttingen 1911
62. DINKLER, E., Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem des Messianität Jesu, in: DINKLER, E. (vyd.), *Zeit und Geschichte*.

- Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck 1964, 127–155
63. DOWDA, R. E., *The Cleansing of the Temple in the Synoptic Gospels*, Diss. Masch, Duke University 1972
 64. DUNN, J. D. G., Messianic Ideas and their Influence on the Jesus of History, in: CHARLESWORTH, J.H., *The Messiah. Develpments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 365-381
 65. DUNN, J. D. G., *Christianity in the Making : Jesus Remembered*. vol. I., Michigan: Grand Rapids 2003
 66. DUPONT, J., L'ambassade de Jean-Baptiste (Matthieu 11,2–6; Luc 7,18–23), *NRTh* 83 (1961), 805–821.943–1059
 67. EISLER, R., *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΣΑΣ*, Heidelberg 1929–1930
 68. ERNST, J., Petrusbekenntnis-Leidensankündigung-Satanswort (Mk 8,27–33). Tradition und Redaktion, *Catholica* 32 (1978), 46–73
 69. ERNST, J., *Johannes der Täufer: Interpretation, Geschichte, Wirkungsgeschichte*. (BZNW 53), Berlin 1989
 70. EVANS, C. A., In What sense „Blasphemy“? Jesus before Caiaphas in Mark 14,61–64, in: EVANS, C. A., *Jesus and his Contemporaries: Comparative Studies*. (AGJU 25), Leiden: E. J. Brill 1995, 407–434
 71. EVANS, C. A., Jesus' Action in the Temple and Evidence of Corruption in the First-Century Temple, in: EVANS, C. A., *Jesus and His Contemporaries : Comparative Studies*. (AGJU 25), Leiden: E. J. Brill 1995, 319–344
 72. EVANS, C. A., Messianic claimants of the first and second centuries, in: EVANS, C. A., *Jesus and his Contemporaries : Comparative Studies*. (AGJU 25), Leiden: E. J. Brill 1995, 61–77
 73. EVANS, C. A., Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity, *JGRChJ* 3 (2006), 9–40
 74. FABRY, H.-J., SCHOLTISEK, K., *Der Messias*, Würzburg: Echter 2002

75. FELDMEIER, R., Der Gekreuzigte im 'Gnadenstuhl'. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37-39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, in: PHILONENKO, M. (vyd.), *Le Thrône de Dieu*. (WUNT 69), Tübingen: Mohr Siebeck 1993, 213-232
76. FIEGER, M., *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*. (NTA 22), Münster: Aschendorff 1991
77. FITZMYER, J. A., The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the NT, *NTS* 20 (1973/74), 382–407
78. FITZMYER, J. A., 4Q 246: The „Son of God“ Document from Qumran, *Bib.* 74 (1993), 153–174
79. FLUSSER, D., Prozess und Tod, in: FLUSSER, D., *Entdeckungen im Neuen Testament. Band 1: Jesusworte und ihre Überlieferung*. 2.vyd., Neukirchener-Vluyn 1992, 130–163
80. FLUSSER, D., *Ježíš*, Praha: Oikoymenh 2002
81. FREDRIKSEN, P., Jesus and the Temple, Mark and the War, *SPL.SP* 126 (1990), 293–310
82. FREDRIKSEN, P., *Jesus of Nazareth, King of the Jews : A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, New York: Alfred A. Knopf 2000
83. FUCHS, E., *Jesus. Wort und Tat. Vorlesungen zum Neuen Testament 1*, Tübingen: Mohr Siebeck 1971
84. FUNK, R. W., HOOVER, R. W., *The Five Gospels : The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Macmillan 1993
85. FUNK, R. W., and the Jesus Seminar., *The Acts of Jesus : The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, San Francisco: Harper 1998
86. GARCÍA MARTÍNEZ, F., Messianische Erwartungen in den Qumranschriften, in: *JBTh* 8 (1993), 171–208
87. GARCÍA MARTÍNEZ, F., Messianic Hopes in the Qumran Writings, in: TREBOLLE BARRERA, J., *The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices*, Leiden 1995, 159–189
88. GEIGER, J., Titulus Crucis, *Scripta Classica Israelica* 1996, 202–207
89. GNILKA, J., *Jesus von Nazareth: Botschaft und Geschichte*. (HTKNT Sup. III), Freiburg: Herder 1990

90. HAENCHEN, E., Johanneische Probleme, *ZThK* 56 (1959), 19–54
91. HAENCHEN, E., *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus Evangeliums in der kanonischen Parallelen*, 2.vyd., Berlin: Töpelmann 1966
92. HAENCHEN, E., History and Interpretation in the Johannine Passion Narrative, *Interpretation* 24 (1970), 198–220
93. HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*. (FRLANT 83), 4.vyd., Göttingen 1974
94. HAMPEL, V., *Menschensohn und historischer Jesus : Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1990
95. HELLER, J., *Mesiášská tradice efrajimská*, Praha 1951 (nepublikovaný rukopis)
96. HENGEL, M., *Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, 2.vyd., Leiden/Köln 1976
97. HENGEL, M., „Setze dich zu meiner Rechte“. Die Intronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: PHILONENKO, M. (vyd.), *Le Thrône de Dieu*. (WUNT 69), Tübingen: Mohr Siebeck 1993, 108–194
98. HENGEL, M., Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, in: *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*. (WUNT 138), Tübingen: Mohr Siebeck 1999, 219-292
99. HENGEL, M., Jesus der Messias Israels, in: HENGEL, M., SCHWEMER, A. M., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie: Vier Studien*. (WUNT 138), Tübingen: Mohr Siebeck 2001
100. HIGGINS, A. J. B., *The Son of Man in the Teaching of Jesus*. (SNTSMS 39), Cambridge: Cambridge University Press 1980
101. HOFIUS, O., Ist Jesus der Messias? Thesen, *JBTh* 8, Neukirchener: Neukirchen 1993, 103-129
102. HOLMÉN, T., *Jesus and Jewish Covenant Thinking*. (BIS 55), Leiden: Brill 2001

103. HOLTZMANN, H. J., *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863
104. HOLTZMANN, H. J., *Das messianische Bewußtsein Jesu*, Tübingen 1907
105. HORSLEY, R.A., Popular Messianic Movements around the Time of Jesus, *CBQ* 46 (1984), 471-495
106. HORSLEY, R., *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestina*, San Francisco 1987
107. HORSLEY, R.A., „Messianic“ Figures and Movements in First-Century Palestine, in: CHARLESWORTH, J.H. (vyd.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 276-295
108. HORSTMANN, M., *Studien zur markinischen Christologie: Mk 8,27–9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums.* (NTAbh 6), Münster: Aschendorff 1969
109. HÜNEBURG, M., *Jesus als Wundertäter in der Logienquelle: Ein Beitrag zur Christologie von Q.* (ABG 4), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001
110. JACOBSON, A. D., *First Gospel: An Introduction to Q*, Sonoma (CA): Polebridge Press 1992
111. JEREMIAS, J., *Jesu Verheißung für die Völker*, Stuttgart 1956
112. JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Verkündigung Jesu*, 4.vyd., Gütersloh 1988
113. JUEL, D., *Messiah and Temple : The Trial of Jesus in the Gospel of Mark.* (SBLDS 31), Missoula (MT): Scholars Press 1977
114. KARRER, M., *Der Gesalbte: Die Grundlagen des Christustitels.* (FRLANT 151), Göttingen 1991
115. KÄSEMANN, E., Das Problem des historischen Jesus, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen I.*, Göttingen 1960, 187–214
116. KIM, S., *The Son of Man as the Son of God.* (WUNT 30), Tübingen: Mohr Siebeck 1983
117. KLAUSNER, J., *Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching.* London: George Allen & Unwin, Ltd. 1929

118. KLAUSNER, J., *Jesus von Nazareth*. Berlin 1934
119. KOBELSKI, P.J., *Melchizedek and Melchireša^c*. (CBQMS 10), Washington (DC): Catholic Biblical Association 1981
120. KONRADT, M., Stellt der Vollmachtsanspruch des historischen Jesus eine Gestalt „vorösterlicher Christologie“ dar?, *ZthK 107/2*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 139-166
121. KÖSTER, H., *Ancient Christian Gospels*, London 1990
122. KREPLIN, M., *Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion : Historisch-kritische Analyse*. (WUNT 2/141), Tübingen: Mohr Siebeck 2001
123. KUHN, H.-W., Jesus als gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. *ZTK 72* (1975), 1–46
124. KÜMMEL, W.G., *Die Antwort Jesu an Johannes den Täufer : ein Beispiel zum Methodenproblem in der Jesusforschung*, Wiesbaden 1974
125. KVALBEIN, H., Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth 11,5p., *ZNW 88* (1997), 111–125
126. KVALBEIN, H., The Wonders of the End-Time. Metaphoric Language in 4Q 521 and the Interpretation of Matthew 11,5 par., *JSPE 18* (1998), 87–110
127. LAUFEN, R., *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54), Bonn 1980
128. LEE, G.M., The Inscription on the Cross. *Palestine Exploration Quarterly 100* (1968), 144
129. LICHTENBERGER, H. Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des zweiten Tempels, in: STEGEMANN, E. (vyd.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1993
130. LICHTENBERGER, H., Messiasvorstellungen in Qumran und die neutestamentliche Christologie, *Communio Viatorum*, Praha 2002, 139–160
131. LICHTENBERGER, H., Qumran-Messianism, in: SHALOM, M. P., (vyd.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in honor of Emanuel Tov*, Leiden/Boston: Brill 2003, 323–333

132. LIETZMANN, H., Der Prozeß Jesu, in: ALAND, K. (vyd.), *Kleine Schriften II. Studien zum Neuen Testament*. (TU 68), Berlin: Akademie 1958, 251–263
133. LINDARS, B., *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, London: SPCK 1983
134. LOHSE, E., *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, 4.vyd., 1989
135. LÜHRMANN, D., *Die Redaktion der Logienquelle*. (WMANT 33), Neukirchen 1969
136. MACK, B.L., *Myth of Innocence. Mark and the Christian Origins*, Philadelphia 1988
137. MAIER, J., *Die Qumran Essener: Die Texte vom Toten Meer*. 3. Bde., München: Reinhardt 1995
138. MAIER, P.L., The Inscription on the Cross of Jesus of Nazareth. *Hermés* 124 (1996), Stuttgart, 58–75
139. MANSON, T.W., *The Teaching of Jesus*. 2.vyd., Cambridge 1935
140. MARCUS, J., „Mark 14,61. Are you the Messiah-Son-of-God?“, *NovT* 31 (1989), 125–141
141. MARCUS, J., The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark, *JBL* 111 (1992), 441–462
142. MARCUS, J., Crucifixion as Parodic Exaltation, *JBL* 125 (2006), 73–87
143. MAURER, Ch., Art. σκεῦος, *ThWN*, Bd. VII, 1964, 359–368
144. McKELVEY, R.J., *The New Temple. The Church in the New Testament*, Oxford 1969
145. MEIER, J.P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. 3 vols. ABRL, New York: Doubleday, 1991–2001
146. METZDORF, Ch., *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich*. (WUNT 2/168), Tübingen: Mohr Siebeck 2003
147. MEYER, B.F., *Christus Faber : The Master Builder and the House of God*. Princeton Theological Monograph Series, Pennsylvania: Allison Park 1992

148. MILLER, R.J., Historical Method and the Deeds of Jesus. The Test Case of the Temple Demonstration, *Forum* 8 (1992), 5–30
149. MOHR, T.A., *Markus- und Johannespassion : Redaktions- und traditions-geschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passionstradition.* (AThANT 70), Zürich 1982
150. MONTEFIORE, C.G., *The Synoptic Gospels.* 2.vyd., London 1927
151. MRÁZEK, J., *Transformace mesianismu v aramejských textech z Qumránu,* Praha 1990 (nepublikovaný rukopis)
152. NEILL, S., WRIGHT, N.T., *The Interpretation of the New Testament 1861–1986,* Oxford 1988
153. NEUSNER, J., GREEN, W.S., FRERICHS, E.S. (vyd.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era,* Cambridge: Cambridge University Press 1987
154. NICKELSBURG, G., Salvation without and with Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch, in: NEUSNER, J., GREEN, W.S., FRERICHS, E.S. (vyd.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era,* Cambridge: Cambridge University Press 1987, 49–68
155. NIEBUHR, K.-W., 4Q 521, 2 II – Ein Eschatologischer Psalm. in: KAPERA, Z. J. (vyd.), *Mogilany 1995. Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Aleksy Klawek,* Krakov: The Enigma Press 1996, 151–168
156. NIEBUHR, K.-W., Die Werke des eschatologischen Freudenboten. 4Q 521 und die Jesusüberlieferung, in: TUCKETT, Ch.M. (vyd.), *The Scriptures in the Gospels.* (BETHL 131), Leuven 1997, 637-646
157. NOVAKOVIC, L., *Messiah, the Healer of the Sick : A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew.* (WUNT 2/170), Tübingen: Mohr Siebeck 2003
158. OBERLINNER, L., Der Weg Jesu zum Leiden, in: SCHENKE, L., et al. (vyd.), *Jesus von Nazaret: Spuren und Konturen.* Stuttgart: Kohlhammer 2004, 275–318

159. OEGEMA, G.S., *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Kochba*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994
160. PERRIN, N., „Mark 14,62: The End Product of a Christian Peshet Tradition?“, *NTS* 13 (1966), 150-155
161. PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*. 2.vyd., New York: Harper & Row 1976
162. PESCH, R., Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27–30). Neuhandlung einer alten Frage, *BZ* 17 (1973), 178–195; *BZ* 18 (1974), 20–31
163. PLÜMACHER, E., Art. σκεῦος, Gerät, Gefäß, Werkzeug. *EWNT*, Bd. III., 2. vyd., 1992, 597–599
164. POKORNÝ, P., *Der Gottessohn*, Zürich 1971
165. POKORNÝ, P., *Tomášovo evangelium: Překlad s výkladem*, Praha: Kalich 1981
166. POKORNÝ, P., *Entstehung der Christologie: Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart: Calwer 1985
167. POKORNÝ, P., *Jesus in the Eyes of His Followers*, North Richland Hills (Texas): Bibal Press 1998
168. POKORNÝ, P., *Ježíš Nazaretský*, Praha: Oikoymenh 2005
169. POKORNÝ, P., *Spuren einer alten Christologie in der Passionsgeschichte*, in: LEHNERT, A.V., RÜSEN-WEINHOLD, U. (vyd.), *Logos – Logik – Lyrik (FS K. Haacker)*. ABG 27, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, 288 – 296
170. POMYKALA, K.E., *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its history and significance for Messianism*. (SBL Early Judaism and Its Literature 7), Atlanta 1995
171. PORTER, S.E., *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*. (JSNTSup 191), Sheffield 2000
172. PUECH, É., Fragment d'une Apocalypse en Araméen (4Q 246=pseudo-Dan^d) et le ‚Royaume de Dieu‘, *RB* 99 (1992), 98–131

173. PUECH, É., Une apocalypse messianique (4Q 521), *RevQ* 15 (1992), 475–522
174. PUECH, É., *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien.* (EtB.NS 22), vol. 2., Paris: Lecoffre/Gabalda 1993
175. PUECH, É., 4QApocalypse messianique. *DJD XXV*, Oxford: Clarendon Press 1998, 1–38
176. PUECH, É., Some Remarks on 4Q 246 and 4Q 521 and Qumran Messianism, in: PARRY, D.W., ULRICH, E., *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovation, New Texts, and Reformulated Issues.* (STDJ 30), Leiden: Brill 1999
177. REINBOLD, W., *Der älteste Bericht über den Tod Jesu : Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien.* (BZNW 69), Berlin/New York: Walter de Gruyter 1994
178. RENGSTORF, K.H., Art. ληστῆς. *ThWNT*, Bd. IV. 1943, 262–267
179. RICHARDSON, P., Why turn the Tables? Jesus' Protest in the Temple Precincts. *SBL.SP* 128 (1992), 507–523
180. ROLLMANN, H., ZAGER, W., Unveröffentliche(n) Briefe William Wredes zur Problematisierung des messianischen Selbstverständnisses Jesu, *ZNThG* 8 (2007), 274 – 322
181. ROLOFF, J., *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970
182. SANDERS, E.P., *Jesus and Judaism*, London: SCM; Philadelphia: Fortress Press 1985
183. SANDERS, E.P., *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin Press 1993
184. SANDERS, E.P., *Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu*, Stuttgart: Klett-Cotta 1996
185. SATO, M., *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q.* (WUNT 2/29), Tübingen: Mohr Siebeck 1988
186. SCHENK, W., *Der Passionsbericht nach Markus : Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, Leipzig 1974

187. SCHENK, W., *Das biographische Ich-Idiom „Menschensohn“ in den frühen Jesus-Biographien.* (FRLANT 177), Göttingen 1997
188. SCHMIDT, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919
189. SCHREIBER, S., *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften.* (BZNW 105), Berlin 2000
190. SCHÜRER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* 3.Bde., Leipzig 1901.1907.1909
191. SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135).* A New English Version, vol I.; VERMES, G., MILLAR, F.(vyd.), Edinburgh 1973
192. SCHWEITZER, A., *Geschichte der Leben Jesu Forschung.* 5. vyd., Tübingen 1933
193. SCHWEMER, A.M., Die Passion des Messias nach Markus, in: HENGEL, M., SCHWEMER, A.M., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie : Vier Studien.* (WUNT 138), Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 133–164
194. SEELEY, D., Jesus' Temple Act Revisited. A Response to P. M. Casey, *CBQ* 62 (2000), 55–63
195. SEELEY, D., Jesus' Temple Act, *CBQ* 55 (1993), 263–283
196. SLÁMA, P., *Tanu Rabanan. Antologie Rabínské Literatury*, Praha: Vyšehrad 2010
197. SÖDING, Th., Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik-Überlieferungsgeschichte-historische Rückfrage (Mk 11,15–19; Mt 21,12–17; Lk 19,45–48; Joh 2,13–22), *TThZ* 101 (1992), 36–64
198. STARCKY, J., Le travail d'édition des manuscrits de Qumrân, *RB* 63 (1956), 49–67
199. STEGEMANN, E.W., Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium, in: BLUM, E., MACHOLZ, Chr., STEGEMANN, E.W. (vyd.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1990, 503–516

200. STEGEMANN, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus : Ein Sachbuch*, Freiburg: Herder 1994
201. STRAUß, D. W., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2Bde., 4. vyd., Tübingen 1840
202. STROBEL, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Hab 2,2ff.* (NTSup 2), 2.vyd., Leiden 1961
203. STROBEL, A., *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus.* (WUNT 21), Tübingen: Mohr Siebeck 1980
204. STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus.* 2.vyd., Göttingen 1997
205. STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze.* (WUNT 146), Tübingen: Mohr Siebeck 2002
206. TABOR, J. D., WISE, M. O., 4Q 521 „On Resurrection“ and the Synoptic Gospel Tradition. A Preliminary Study, *JSPE* 10 (1992), 149–162
207. TAN, H.K., *The Zion traditions and the aims of Jesus.* (SNTSMS 91), Cambridge: Cambridge University Press 1997
208. *The Ante-Nicene Fathers.* vol. 3, ROBERTS, A., DONALDSON, J. (vyd.), American Edition by COXE, A. Cleveland, Grand Rapids: Eerdmans, Michigan 1978
209. THEISSEN, G., *Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie.* Band 7, Neukirchener Verlag 1992
210. THEISSEN, G., *Galilejský. Historické bádání o Ježíši formou vyprávění*, Praha: Kalich-Mlýn 1996
211. THEISSEN, G., *Historischer Jesus und kerygmatischer Gottessohn : Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie.* Německy zatím nepublikovaný text. Pod názvem „*The social and kerygmatic Role of the Historical Jesus.*“ předneseno na Princeton/Prag Symposium v Princetonu, v dubnu 2007

212. THEISSEN, G., Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn, *EvTh* (2008), 285–304
213. THEISSEN, G., Die Bedeutung der Tempelprophetie Jesu für die ersten Christen, in: THEISSEN, G., STEYNMANS, H.U., OSTERMANN, S. (vyd.), *Jerusalem und die Länder*, Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 149–201
214. THEISSEN, G., MERZ, A., *Der historische Jesus, Ein Lehrbuch*, 3. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001
215. THEISSEN, G., WINTER, D., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997
216. TRAUTMANN, M., *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus. (FzB 37)*, Würzburg 1980
217. VERMES, G., *A zsidó Jézus* (Jesus the Jew: A Historian's reading of the Gospels), Budapest: Osiris Kiadó 1997
218. VERMES, G., *Jézus és a judaizmus világa* (Jesus and the World of Judaism), Budapest: Osiris Kiadó 1997
219. VERMES, G., *A zsidó Jézus vallása* (The Religion of Jesus the Jew), Budapest: Osiris Kiadó 1999
220. VERMES, G., *Jézus változó arcai* (The changing Faces of Jesus), Budapest: Osiris Kiadó 2001
221. VIELHAUER, P., Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: (ders.) *Aufsätze zum Neuen Testament*, München: C.H.Beck 1965, 55-91
222. VÖGTLE, A., *Die „Gretchenfrage“ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive. (QD 152)*, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994
223. WEDDERBURN, A.J.M., Jesus' Action in the Temple: A Key or a Puzzle?, *ZNW* 97/1 (2006), 1-23
224. WELLHAUSEN, J., *Einleitung in die ersten drei Evangelien. 2. vyd.*, Berlin 1911
225. WINK, W., Jesus' Reply to John. (*Forum* 5), b.m., 1989
226. WINTER, P., *On the Trial of Jesus. 2.vyd.*, BURKILL, T. A, VERMES, G. (vyd.), Berlín/New York 1974

227. WISE, M. O., TABOR, J.D., The Messiah at Qumran, *BAR* 18.6 (1992), 60–65
228. WITHERINGTON, B., *The Christology of Jesus*, Augsburg: Fortress Press (Minneapolis) 1990
229. WITHERINGTON III, B., *The Jesus Quest, The Third Search for the Jew of Nazareth*. 2.vyd., b.m. 1997
230. WITHERINGTON III, B., *New Testament History: A Narrative Account*, Baker Academic 2001
231. WREDE, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. 4.vyd., Göttingen 1969
232. ZIMMERMANN, J., *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. (WUNT 2/104), Tübingen: Mohr Siebeck 1998