

Lohfinkova biblická teologie Ježíšovy smrti jako přístupová cesta k sakramentálně pojaté soteriologii

Ondřej Kříž

Předkládaný článek sleduje dva záměry. Jedním je představit českému čtenáři vybrané myšlenky loni zesnulého německého biblisty Gerharda Lohfinka. Tomuto inspirativnímu exegetovi a jeho interpretaci Ježíšovy smrti jsem věnoval svou diplomovou práci, jejíž dílčí poznatky shrnuji ve druhé a třetí části tohoto článku.¹ Analýza načrtnutá ve třetí části ukazuje, že ačkoli stran kříže Lohfink výslovně nepoužívá svátostnou terminologii, jeho pojetí Ježíšovy smrti coby zpřítomnění a překročení *oběti smlouvy* (Ex 24) se ve své podstatě vyznačuje sakramentální myšlenkovou strukturou. Čtvrtá část pak představuje druhý cíl článku, totiž pokusit na Lohfinkovu biblickou teologii navázat tvůrčím systematickým způsobem. Otevírá ji krátké pojednání o dynamickém pojetí trinitární perichoreze, jehož „ekonomickým otiskem“ je Boží dar spásy tryskající z nitra Trojice. Tato vstupní úvaha posléze umožní Ježíšovo ukřižování traktovat jako svátostnou událost, která jednak zjevuje Boží nitro a zároveň přináší spásu člověku. Lohfinkův akcent na chápání kříže jako *oběti smlouvy* se tak do určité míry stává biblickým vodítkem k sakramentálnímu pojetí kříže. Tajemství Kristovy smrti na kříži nikdy zcela nepronikneme. Přesto si dovoluji jednu z možností, jak se k němu přiblížit, v tomto článku nabídnout.

¹ Ondřej Kříž, *Ježíšova smrt – oběť za Boží lid u Gerharda Lohfinka*. Diplomová práce, vedoucí Pavel Frývaldský, Praha: Univerzita Karlova, Katolická teologická fakulta, Katedra systematické teologie a filosofie (do 2023), 2023.

1. GERHARD LOHFINK

Gerhard Lohfink² pocházel z německého Frankfurtu nad Mohanem, kde se narodil 29. srpna 1934. Po maturitě na gymnáziu začal studovat germanistiku a latinu na frankfurtské univerzitě, posléze se však rozhoduje pro duchovní cestu. Roku 1960 je vysvěcen na kněze a o čtyři roky později zahajuje postgraduální studium na würzburgské univerzitě. Zde roku 1971 úspěšně obhájí dizertaci o Ježíšově nanebevstoupení v lukášovských textech a získává doktorát.³ O pouhé dva roky později se habilituje, a konečně mezi léty 1975–1987 vyučuje novozákonní exegezi na tübingenské univerzitě. Později se Gerhard Lohfink stahuje z akademického prostředí a nadále se věnuje činnosti v rámci *Katolische Integrierte Gemeinde*. Až do vysokého věku zůstával aktivním a činorodým člověkem. Ještě po roce 2008 přednášel na pastorálním institutu Lateránské univerzity Redemptor Hominis. Zemřel 2. dubna 2024 v nedožitých devadesáti letech. Mezi jeho nejvýznamnější práce patří především kniha o církvi pojímané jako Boží lid (v kontinuitě se starozákonním Izraelem) *Braucht Gott die Kirche?*,⁴ práce o Ježíši z Nazareta⁵ a biblicky pojatá eschatologie.⁶

2. ZÁKLADNÍ LINIE LOHFINKOVA PŘÍSTUPU K JEŽÍŠI KRISTU

Gerhard Lohfink nebyl systematickým teologem. Byl především biblistou, přesto v jeho textech nacházíme přesah do dogmatické teologie, který nám může poskytnout cenné inspirace pro naše vlastní promýšlení systematické problematiky. Za samostatnou studii by v Lohfinkově

² Uvedený životopis vychází z Lohfinkova českého nekrologu uveřejněného na stránkách Živé teologie. Ondřej Kríž, „Informujeme. Gerhard Lohfink (1934–2024),“ *Fermentum: Živá teologie*, č. 3 (2024): s. 82–84.

³ „Ježíšovo nanebevstoupení. Studie Lukášových textů o nanebevstoupení a povýšení“. Disertace vyšla knižně poprvé r. 1971 v Mnichově. Srov. Gerhard LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München: Kösel-Verlag, 1971.

⁴ Gerhard LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche? – zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1998.

⁵ Gerhard LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2011.

⁶ Gerhard LOHFINK, *Am Ende das Nichts?*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2017.

případě stál jeho přístup k hledání historického Ježíše. Lohfink v sobě nezapře kritického exegetu. Je evidentní, že k textu Písma na jednu stranu přistupuje s vědeckou pečlivostí a bez fundamentalistického předpořozumění, na druhou stranu u něj vidíme snahu Písmo číst a vykládat v tomtéž duchu, v jakém bylo napsáno, tedy v rámci vymezeném církvi. Bývalý tübingenský profesor zdůrazňuje, že sama skutečnost vtělení nutně ospravedlňuje kritické a historické zkoumání postavy Ježíše z Nazareta.⁷ Zároveň by se však věřící křesťané měli vyvarovat nadměrného užívání pojmů jako „pozdní nánosy, demytologizace“ apod.⁸

V přístupu k Ježíši z Nazareta jakožto historické postavě Lohfink zavádí základní dvojici „faktů a jejich interpretací“.⁹ Rozlišuje historickou událost samu¹⁰ a její následnou interpretaci, kterou nacházíme na stránkách evangelia. Je přesvědčen, že nemůžeme zcela a plně dosáhnout historicky naprosto věrné rekonstrukce Ježíšova života. Dále podotýká, že faktografické údaje samy, byť by umožnily sestavit např. podrobnou časovou linii, k pochopení osoby v plné komplexitě jejího života a příběhu nemohou postačovat. Varuje, že i kdybychom měli k dispozici audiovizuální záznam podobný časosběrnému dokumentu, který by nezávisle zachytil každý krok Muže z Nazareta, stejně by nám neumožnil jeho postavu pochopit. Viděli bychom jednotlivé epizody Ježíšova života, ale unikal by nám jeho příběh jako celek. Osoba je v Lohfinkově pojetí především příběh, který má svůj smysl, a tento smysl se vyjeví teprve tehdy, když jsou fakta uspořádána a interpretována.¹¹ Každé interpretaci však hrozí, že se může stát v nějakém ohledu tendenční, neřkuli zcela zkreslující. Aby byla interpretace *autentickou*, vyžaduje proto, aby ji prováděl *autentický interpret*. A v tomto bodě se dostáváme k dalšímu důležitému bodu Lohfinkova myšlení.

⁷ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 13.

⁸ Srov. tamtéž, s. 14.

⁹ „Evangelia tedy nelze nahlížet jako holou sbírku ‚faktů‘ o Ježíši. Rozhodně nejsou kompilátem dokumentů z pomyslného ježíšovského archivu prvotní jeruzalémské komunity! Evangelia samozřejmě sestávají z různých tradic o Ježíšovi, které autoři uspořádali. Nicméně tyto tradice používají k tomu, aby Ježíše *interpretovali*, *vykládali*. Interpretují nejen jeho výroky, ale v posledku celý jeho život. Konečně každý verš, každá evangelijní věta, je Ježíšovou interpretací.“ Tamtéž, s. 14–15.

¹⁰ Snad ve filosofickém smyslu *factum brutum*. Srov. Stanislav SOUSEDÍK, *Dějiny, dějepis a filosofie dějin*, Praha: Oikoyomenh, 2019, s. 12–41; 131–135.

¹¹ Srov. Gerhard LOHFINK, *Der letzte Tag Jesu: Was bei der Passion wirklich geschah*, Stuttgart: Verlag Katolisches Bibelwerk, s. 82.

Tímto interpretem je u Lohfinka *Boží lid*. Daný termín používá pro dvě, do značné míry propojené, entity. V prvním případě hovoří o starozákonním Izraeli, tedy o Božím vyvoleném lidu, který nese zvěst biblického monoteismu napříč dějinami i kulturami. V druhém kontextu pak jde o novozákonní křesťanskou církev, která hlásá Ježíše Krista a jeho poselství o Božím království. Vztahu těchto dvou skutečností, mezi nimiž tübingenský exegeta vidí v zásadě kontinuitu, věnoval své *opus magnum*, které lze právem označit za originální biblickou eklesiologii.¹² Z tohoto pojetí Lohfink vyvozuje dvojí důraz. Při své interpretaci události Ježíše Krista nejprve vyzdvihuje Ježíšovo hluboké zakořenění v kultuře a myšlení židovské tradice.¹³ V druhé řadě je to pak církev, společenství Ježíšových následovníků, kde Kristův příběh stále znovu ožívá a kde se odehrává jeho autentická interpretace.¹⁴ Církev je tedy v posledku jediným autentickým interpretem Ježíše Krista, a to opět ve dvojím smyslu: V církvi nejprve vznikají novozákonní spisy (které jsou samy interpretacemi), a v církvi se následně Písmo čte a vykládá. Podobně jako Walter Kasper¹⁵ označuje Lohfink liturgické slavení uprostřed církevní komunity jako vlastní *Sitz im Leben* Písma svatého.¹⁶

Závěrem zmíníme i Lohfinkovu tezi o biblickém zakořenění christologického dogmatu. Německý teolog odmítá jeho domnělý původ v helénském myšlení. Možná až provokativně a nekriticky akcentuje jeho původ v izraelské židovské kultuře.¹⁷ Když Lohfink hovoří o Ježíši,

¹² LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche? – zur Theologie des Volkes Gottes*.

¹³ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 32.

¹⁴ „Nyní to všechno promítněme do Ježíše z Nazareta. Je nemyslitelný bez Božího lidu, Izraele, v jehož tradici vyrostl, a proto může být správně chápán jen ve světle víry a paměti Božího lidu. Ježíšovo pochopení musí mít základ v Izraeli, resp. v církvi. Může snad někdo adekvátně posuzovat Ježíšovo povolání k následování, pokud sám nezakusil společenství následovníků? Nebude pak příslušné evangelní texty posuzovat jako vzdálené tomuto světu, jako zcela zcestné?“ LOHFINK, *Der letzte Tag Jesu: Was bei der Passion wirklich geschah*, s. 86.

¹⁵ Srov. Walter KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1981⁸, s. 28.

¹⁶ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 23–25.

¹⁷ „Ve skutečnosti nebyla v antickém světě nouze o samozvané „boží syny“ a posmrtně či již za života zbožštěné vládcy. Nicméně tento fakt nás ani o krůček nepřibližuje k domněnce, že by vyznání Ježíše jako „pravého Boha a pravého člověka“ bylo řeckou myšlenkou. Toto vyznání vzniklo uprostřed Izraele, tedy v duchovním prostředí zafixovaném v averzi ke zbožštěným lidem. Stačí srovnat Jan 5,18; 10,33 a Sk 12,21–23; 14,8–18. Toto poznání Ježíšova tajemství se jistě rozvíjelo, ale pouze v té linii, ve které bylo přítomno již od počátku.“ Tamtéž, s. 473–474.

svým čtenářům opakovaně připomíná, že své úvahy nepíše jako religionista či historik, ale jako teolog.¹⁸ Spolu s Josephem Ratzingerem¹⁹ se tak odvažuje konstatovat, že Ježíš evangelií je jediný opravdový a smysluplný Ježíš historie.²⁰

3. POJETÍ JEŽÍŠOVY SMRTI A JEJÍHO SOTERIOLOGICKÉHO VÝZNAMU

Smrt Ježíše z Nazareta představuje jednu z klíčových událostí dějin lidstva. Podobně jako v literárním či dramatickém díle dospíváme k plnému pochopení protagonistovy osobnosti na samém konci, kdy je jakoby řečeno už vše, ani v případě Božího Syna a jeho lidského díla se nemůžeme pokoušet pronikat do jeho chápání, pokud bychom vynechali pointu spočívající v událostech Ježíšových Velikonoc.

Pro věřícího křesťana však vrchol Golgoty osazený dřevem onoho „prokletého stromu“ (*arbor infelix*) spolu s prázdným hrobem v nedaleké zahradě představují pramen víry a naděje. Vždyť sv. Jan Pavel II. definuje křesťanství právě jako náboženství „soteriologické naděje“, která se rodí z porodních bolestí Velkého pátku.²¹ O tomto „spásném efektu“ Kristovy smrti na kříži nás Nový zákon informuje spolehlivě.²² Otázkou však zůstává „jak“. Dotýkáme se totiž tajemství, které uchovává Boží transcendenci a Boží spásnou iniciativu.²³ Člověk nikdy nebude s to ho zcela proniknout, aby se ho nemohl zmocnit. To nás ovšem nediskvalifikuje od úkolu o toto nemožné aspoň částečně usilovat! I když se církev už od prvopočátku snaží toto tajemství hlouběji poznávat, i přes řadu věroučných výroků k tomuto tématu se zdá, že vyčerpávající pozitivní formulaci onoho soteriologického „jak ke spáse došlo“ nepodala a nikdy

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 42.

¹⁹ „Myslím, že právě tento Ježíš – evangelijní – je historicky smysluplná a souladná postava.“ JOSEPH RATZINGER, *Ježíš Nazaretský 1. díl*, Brno: Barrister & Principal, 2011, s. 11.

²⁰ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 43.

²¹ Srov. JAN PAVEL II., *Překročit práh naděje*, Praha: Tok, 1995, s. 77.

²² Srov. Řím 4,25; Gal 3,1 atd.

²³ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, „Některé otázky týkající se teologie vykoupení,“ in *Dokumenty Mezinárodní teologické komise 1969–2017 a některé další texty Papežské biblické komise a Kongregace pro nauku víry*, ed. a překl. Ctirad Václav Pospíšil, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2017, s. 472, I.A.12.

nepodá.²⁴ Nezbyvá tak než postupně skládat pomyslnou mozaiku z jednotlivých soteriologických koncepcí.

V tomto oddíle tedy představíme, jakým způsobem Gerhard Lohfink Ježíšovu smrt pojímá. Ve svých knihách pojednává hlavně o dvou aspektech. Na prvním místě si všímá historických souvislostí a pokouší se, nakolik je to možné, rekonstruovat dějinné pozadí rozhodnutí sprovodit Ježíše ze světa.²⁵ Z druhé strany se zabývá teologickým obsahem, který usiluje z Ježíšovy smrti vyčist.²⁶ Stran historického pozadí vyzdvihuje především dvě události pašijového týdne, totiž Ježíšův vjezd do Jeruzaléma spolu s vyčištěním chrámu. Co se týká duchovního obsahu a teologického pojetí kříže, Lohfink analyzuje Ježíšovu vlastní interpretaci, již, jak je přesvědčen, nazaretský Mistr předává svým učedníkům při slavení poslední večeře.

Stran spásy člověka je dobré podtrhnout, že v Lohfinkově myšlení představuje proces.²⁷ Ten začíná už ve Starém zákoně, kde Hospodin přes Izraelovu nevěrnost zůstává svému lidu věrný. Vrcholí pak v životě Ježíše z Nazareta a jeho hlásání Božího království. I když Boží lid jako celek dobrou zprávu nepřijal, Ježíš ho obnovuje a zakládá „Nový Izrael“, když vyvolá dvanáct apoštolů.²⁸ To stvrzuje v jeruzalémském večeřadle a posléze i na kříži.²⁹

3.1 Bezprostřední předehra

Ježíšovu veřejnou činnost Lohfink představuje jako cestu z Galileje do Jeruzaléma. Přitom jasně odkazuje na kompozici Markova evangelia, jež namnoze preferuje. Zároveň dodává, že Markovo uspořádání mělo po-

²⁴ Srov. Ctirad Václav Pospíšil, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 319.

²⁵ Především v již zmiňovaném pojednání *Der letzte Tag Jesu*.

²⁶ Zde v Lohfinkově díle nenalezneme ucelený traktát, a tak jsme odkázáni na bohatou sumu roztroušených myšlenek především v *Braucht Gott die Kirche?: Jesus von Nazareth – Was er wollte, wer er war* a v řadě dalších textů.

²⁷ „Ježíšova smrt nepřináší zázračné vykoupení, které je tomu, kdo má být vykoupěn, nepřehlédně vtisknuto. Skutečnost, že Ježíš zemřel za náš hřích, ani neznamená, že my sami už nemusíme umírat hříchu. Jeho smrt není zástupným aktem, ale spouští a umožňuje spásný proces osvobození, který dále pokračuje.“ LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 379.

²⁸ Srov. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Kirche im Kontrast*, s. 25.

²⁹ LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 380.

sloužit jako podklad pro evangelistu Lukáše.³⁰ Podobně jako jiní autoři ani Lohfink nechápe Ježíšovu cestu do Svatého města jen jako souhrn náhod. Muže z Nazareta nám představuje jako hrdinu, který se nenechá zmítat osudem, ale který se sám chápe otěží svého života.³¹

Je překvapivé, že Lohfink ve svých textech prakticky nevěnuje větší pozornost události proměnění na hoře. Naopak se zevrubně věnuje události Ježíšova vjezdu do Jeruzaléma. Na prvním místě je dobré podtrhnout, že Lohfink Ježíšův vjezd do Města pokoje chápe jako historickou událost.³² Ve prospěch historicity uvádí srovnání: Ačkoli bylo v antické kultuře poměrně běžné uměle inscenovat mytické scény (kupříkladu připomíná Marka Antonia s Kleopatrou coby Dionýsa a Afrodité), Ježíš se při svém vjezdu do Jeruzaléma projevuje tak, jako to činil po celý život – čili jako člověk, který hluboce prožívá Písmo a bere z něj inspiraci pro svoje jednání.³³ Kristův vstup do Jeruzaléma tak Lohfink chápe jako projev Ježíšova sebevědomí o vlastní identitě Pomazaného. Ježíš prý cíleně odkazuje na Zachariášovo proroctví (Zach 9,9–10) a v podstatě „performuje“, kým ve skutečnosti je.³⁴ Zároveň Lohfink poukazuje na kontrast, jaký musel Ježíšův pacifistický vjezd na oslu³⁵ působit ve srov-

³⁰ Srov. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 230.

³¹ Srov. tamtéž, s. 230. V tomto kontextu tak dává naplno zaznít lukášovskému výroku: *Když se naplňovaly dny, kdy měl být vzat vzhůru, upjal svou mysl k cestě do Jeruzaléma a poslal před sebou posly* (Lk 9,51–52a). K tomuto dvojverší pak Lohfink připojuje komentář: „Tato věta má propracovanou strukturu a je výhradně formulována jazykem Septuaginty. Podobné věty můžeme nalézt v Ezechielovi: Prorok obrací svou tvář proti Jeruzalému. Klasicky vzdělaným Řekům musely tyto výrazové prostředky připadat velmi zvláštní. Ale Lukáš chce jejich prostřednictvím říct následující: To, co se teď stane, nemá nic společného s náhodou ani slepým osudem. Jde o nezbytné vyvrcholení celého Ježíšova hlásání, ba co víc: Stojíme před vyvrcholením a završením dlouhé cesty Boha s jeho lidem. Lukáš záměrně používá ‚biblický jazyk‘, který spojuje Ježíšovy dějiny s dějinami Izraele a osud Izraele s osudem Ježíšovým.“ Tamtéž, s. 230–231.

³² Srov. Gerhard LOHFINK, *Das Geheimnis des Galiläers: Ein Nachtgespräch über Jesus von Nazaret*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2019, s. 118.

³³ Srov. tamtéž, s. 119.

³⁴ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 352.

³⁵ Motiv osla primárně odkazuje ke zmíněnému Zachariášovi. Lohfink nicméně připomíná i závěr Genese, kde jsou vyjmenována požehnání jednotlivým kmenům Izraele. Pasáž Gn 49,8–12, která hovoří o *Lvím mláděti Judovi*. Výslovně pak mluví o oslíkovi, jehož Juda uváže u vinného keře v momentě, kdy se zjeví tajemný Vládc, jehož budou národy respektovat. Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 350. Zároveň poznamenejme, že osel rozhodně není zvíře, na němž by se táhlo do boje. Zde právě vyniká kontrast mezi Ježíšem a prokurátorem Pilátem, i mezi pravým Mesiášem

nání s triumfálními vjezdy římského prokurátora.³⁶ Ježíš nehodlá posilovat představu vojensko-politického osvoboditele, ale chce ukázat na skutečné mesiášství podle vůle Otcovy.³⁷

Další událost, již Gerhard Lohfink ve svých textech věnuje pozornost a kterou klade do bezprostřední souvislosti s Ježíšovou smrtí, je vystoupení v jeruzalémském chrámu (Mk 11,15–19), pro niž Lohfink nepoužívá tradiční označení „vyčištění“. Domnívá se, že šlo spíše o drobnou potyčku na rozsáhlém Nádvoří pohanů, kterou nelze považovat za skutečné vyhnání tamních prodejců a peněžoměnců. V této souvislosti užívá v němčině frekventovaný pojem *Tempelaktion* a zdůrazňuje především vypovídací hodnotu Ježíšova počínání.³⁸ Německý biblista identifikuje starozákonní pozadí, s jehož vědomím, jak je přesvědčen, Ježíš v chrámu vystoupil. Jedná se především o text Zach 6,9–15. Toto proroctví mluví o *Výhonku*, jenž se ujme panování, a o mnoha *vzdálených*, kteří do chrámu připutují. Perikopa spojuje panovnický a kněžský úřad, Ježíš proto vchází do chrámu jako pravý kněz a král, za nímž budou putovat četné národy.³⁹ Dále Lohfink připomíná úryvek z Jeremiášova proroctví Jer 7,1–15, kde ústy proroka v chrámové bráně zaznívá Hospodinova řeč. Jsou zde vypočítávány Izraelovy prohřešky a chrám samotný je výslovně jmenován jako *lupičské doupě* (Jer 7,11b; ČLP). Právě tento výrok zaznívá ve verši Mk 11,17, jemuž Lohfink přisuzuje důležitý teologický význam. Zároveň však formuluje hypotézu, že se jedná o pozdní redakční úpravu. Předpokládá, že v tomto případě nejde o autentický Ježíšův výrok.⁴⁰ V neposlední řadě Lohfink připomíná eschatologické vize z Tritoizajáše představující chrám coby dům modlitby pro *všechny národy* (Iz 56,7–8; 60; 62).⁴¹ To má velmi úzkou souvislost s eschatologickým shromážděním rozptýleného Božího lidu, které Lohfink vidí jako počátek panování

a národně-osvobozeneckými mesiášskými představami dané doby. Srov. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 122.

³⁶ Srov. LOHFINK, *Das Geheimnis des Galiläers: Ein Nachtgespräch über Jesus von Nazaret*, s. 120.

³⁷ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 353–354; 437–466.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 356.

³⁹ Srov. tamtéž.

⁴⁰ Především je pro Lohfinka nepředstavitelné, že by něco takového Ježíš pronesl přímo během „bitky“ s prodáváči. Namísto toho předpokládá, že se jedná o *logion* pronesené při výslechu před synedriem, které autor či redaktor Markových pašijí přesunul přímo do víru dění na Nádvoří pohanů. Tamtéž, s. 356.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 357.

Božího království přicházejícího v Ježíši Kristu.⁴² Muž z Nazareta vstupuje do chrámu jako suverén, který nad ním chce uplatnit skutečnou autoritu Krále a Kněze. Právě tento Ježíšův výstup spočívající v oné potyčce na Nádvoří pohanů Lohfink popisuje jako bezprostřední rozbušku vedoucí k Ježíšovu zatčení a exekuci.⁴³

3.2 Poslední večeře – klíč k pochopení kříže

Gerhard Lohfink ve své teologii Ježíšovy smrti popřává značnou pozornost vyprávění o poslední večeři. Domnívá se, že zde Ježíš odhaluje své vlastní chápání kříže.⁴⁴ Nejprve je dobré poznamenat, že Ježíšovu večeři s učedníky pojímá jako skutečný *seder* a přiklání se k její synoptické dataci.⁴⁵ Sederovou večeří Ježíš využije jako prostor pro vtištění významu své nadcházející smrti, který učedníkům předá. Zároveň nelze opomenout kontext celé večeře, který těmto zbožným Židům musel být zřejmý. Ježíš zjevuje význam své smrti uprostřed obřadu, který zpřítomňuje klíčovou událost Starého zákona i národní identity Izraele, totiž noc, kdy Hospodin vyvedl praotce z Egypta.⁴⁶ Ježíš při ohlášení Boží spásy vychází ze Starého zákona. Zároveň jedná jako ten, v jehož moci je zavedený ritus překonat.

3.2.1 Boží lid a nová rodina

První zvláštností, kterou se Ježíšův poslední seder vyznačuje, je osazenstvo u stolu. Galilejský Mistr neslaví paschální večeři uprostřed své biologické rodiny, jak by se dalo od zbožného Žida očekávat. Namísto toho stoluje spolu s dvanácti apoštolý, kteří ho provázeli po větši-

⁴² Na prvním místě poznamenejme, že právě personalitu Božího království koncentrovanou v Ježíšově osobě Lohfink zdůrazňuje: „Tato Izajášova vize [Iz 52,8, pozn. autor] pokládá základ Ježíšovy zvěsti. Ježíš sám je tou dobrou zprávou! Hlásá evangelium – tedy radostné poselství – a obsahem této zprávy je, že se Bůh konečně ujímá svého Království. [...] To nové nepřichází do světa jako pouhá nauka, idea či myšlenková struktura. Toto novum se zjevuje v konkrétní osobě, kterou je Ježíš Kristus.“ LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 167–170.

⁴³ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 358.

⁴⁴ Srov. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 236.

⁴⁵ Podle Lohfinka tedy proběhla v noci ze 14. na 15. den měsíce nisanu. Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 359.

⁴⁶ Srov. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 241.

nu jeho veřejného působení. Už vyvolení Dvanácti Lohfink interpretuje jako zakladatelský počín Nového Izraele, onoho eschatologického Božího lidu, v němž se začíná *odehrávat* Boží království.⁴⁷ Ježíš navazuje na původní počet izraelských kmenů.⁴⁸ Království je nemyslitelné bez panovníka, zrovna tak i bez svých občanů. Právě těchto dvanáct reprezentantů Nového Izraele se stává prvními účastníky Kristova životního díla, totiž Božího království.⁴⁹ Ježíš Dvanácti svěřuje podíl na svém poslání a činí z nich své spolupracovníky.⁵⁰ Tím je osobně vtahuje do dramatu svého života, což se pak mimořádným způsobem projeví právě v jeruzalémském večeřadle. Zdá se, že pro Lohfinka je Ježíšova mise nemyslitelná bez apoštolů. Ustanovení Dvanácti tento autor spojuje do jediného celku s počátkem synoptického schématu, totiž Ježíšovým křtem, odchodem do pouště a programovým vystoupením v nazaretské synagoze (Lk 4,16–30), kdy Ježíš ohlašuje příchod Božího království.⁵¹ Toto společenství nemá v historii obdobu, nejedná se o prostý spolek sympatizantů. Jde o novou sociální realitu, z níž se rodí církev Nového zákona. Německý teolog však neváhá zajít do ještě větší hloubky. Dvanáct nepovažuje pouze za Ježíšovy spolupracovníky či následovníky, často o nich hovoří jako o Ježíšově „nové rodině“.⁵² I proto Lohfink opakovaně přemítá nad zvláštní intimitou, která musela v jeruzalémském večeřadle panovat.⁵³

⁴⁷ „Dvanáct bylo vybráno z většího počtu učedníků. Stojí na místě dvanácti izraelských kmenů. Těchto Dvanáct je nyní středem a počátkem růstu nového Izraele eschatologického věku. Celý koncept učednictví cílí na Izrael jakož i na shromáždění veškerého Božího lidu. V učednících začíná obnova Izraele a v ní se otevřeně odehrává Boží království.“ Tamtéž, s. 165.

⁴⁸ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 103.

⁴⁹ Lohfink situaci učedníků ve vztahu ke Království komentuje: „Král bez svého lidu není žádným králem, resp. je bez něho nemyslitelný.“ LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 168.

⁵⁰ „Ježíšovi učedníci tedy mají dělat to, co koná on sám: Otevřeně zvěstovat Boží království a na znamení jeho příchodu vyhánět demony.“ LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Kirche im Kontrast*, s. 23.

⁵¹ Srov. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 164; 171.

⁵² Srov. např.: tamtéž, s. 165, 166, 225, 237, 323; LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 185–189; Gerhard LOHFINK, *Die wichtigsten Worte Jesu*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2022, s. 119–122; atd.

⁵³ „[Ježíš neslaví seder] s náhodným okruhem učedníků, ale s těmi, které učinil symbolickými protagonisty svého shromáždění dvanácti kmenů v ústředním symbolickém aktu. Jeho poslední jídlo tak má v sobě rodinnou intimitu, která je tolik charakteristická

Ježíš touží znovu shromáždit rozptýlený Boží lid. V tom Lohfink vidí naplnění předpovědi ze závěru Izajášova proroctví (Iz 56,7–8; 60; 62), kdy se Izrael znovu vrátí na Sión, aby se uprostřed Nového Jeruzaléma stal chrám skutečným místem modlitby pro všechny národy.⁵⁴ Německý exegeta motiv eschatologického shromáždění Izraele pokládá za velmi důležitý pro pochopení Ježíšových slov. V této souvislosti klade důraz na první prosbu Modlitby Páně. Podle Lohfinka zvolání *posvěť se jméno tvé* zdaleka neznamená, že by Hospodin měl nějakým způsobem oslavit sám sebe. Jde spíše o prosbu, aby Izrael sám, tím, že se opět shromáždí, Boha oslavil. Lohfink v těchto slovech spatřuje ozvěnu 36. kapitoly Ezechiela, který klade touhu shromáždit Izrael do úzké souvislosti s posvěcením Božího jména mezi národy.⁵⁵

Vzhledem k nepřijetí nabídky Božího království ze strany dobových elit se Ježíš rozhoduje vyvolit dvanáct učedníků. Jak již bylo řečeno, oni nadále představují nový Boží lid, nový Izrael. V církvi Nového zákona pokračuje Hospodinovo vyvolení Izraele, které nyní zřetelněji ukazuje univerzalizmus Božího vyvolení a nabídky spásy. V této logice se Boží lid stává prostředníkem, skrze něhož se má dostat spásy všem národům.⁵⁶ Církev má nadále představovat společenství, v němž se žije bezpodmínečná solidarita jedněch s druhými, kde se zakouší skutečná jednota eschatologického Božího lidu a realizuje se spása.⁵⁷

3.2.2 Slova nad chlebem a proexistenční význam

Ježíšovy smrti

Při svém rozboru poslední večeře Lohfink vedle kulis, které ji rámovaly, rozebírá i Ježíšova slova samotná, především tzv. slova ustanovení. V první řadě bychom měli podotknout, že Kristovy výroky nad chlebem

pro velikonoční večeři.“ LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Kirche im Kontrast*, s. 44.

⁵⁴ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 357.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 98–100.

⁵⁶ Srov. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Kirche im Kontrast*, s. 25.

⁵⁷ Tento obraz Lohfink ilustruje na závěru janovských pašijí (Jan 19,25–27), kdy Ježíš odevdává ženu, svou matku, učedníkovi. Lohfink připomíná současné odborné mínění, podle něhož na tomto místě jde především o legitimizaci Milovaného učedníka uprostřed janovských komunit. Vedle toho však tyto verše interpretuje i jako založení nové rodiny, v níž se může rozehrávat spásný proces. Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 380.

a vínem považuje za *ipsissima verba* a odmítá jejich interpretaci coby otisk pozdější liturgické praxe.⁵⁸

Strohost, jakou se markovské líčení poslední večeře (např. oproti Janovu) vyznačuje, německý teolog chápe jako záměrný akcent na to, co je v něm podstatné. Lohfink předpokládá, že Ježíšův seder s učedníky probíhal tak, jak bylo v tehdejší době obvyklé.⁵⁹ Evangelista se příliš nerozepisuje, čtenáři totiž bylo jasné, o co šlo a co se dělo. Ježíš na místě otce rodiny pronáší požehnání nad chlebem, aby uvedl hlavní část domácí liturgické večeře, a sice vyprávění o vyvedení Izraele z faraonova područí. Po díkůvzdání se však Nazaretský Mistr odchyluje od zavedeného ritu a pronáší výrok o chlebě coby svém těle: „Když jedli, vzal chléb, požehnal, lámal a dával jim se slovy: ‚Vezměte, toto jest mé tělo.‘“ (Mk 14,22).

Lohfink upozorňuje, že abychom těmto slovům lépe porozuměli, musíme si osvojit židovskou mentalitu a číst je na pozadí Starého zákona. Připomíná pasáž Dt 16,1–8. Zde Deuteronomista tlumočí příkaz připomenout si onen *chléb poroby a tísnivého volání po záchraně*, který jedli praotcové před vyjitím z Egypta.⁶⁰ Pro starozákonní, potažmo židovské uvažování je dále charakteristické, že slovem *tělo* nemíní pouhou biologickou realitu sloužící jako schrána pro ducha. Tato veskrze západní představa je izraelské mentalitě cizí. V jazyce Písma výraz *tělo* podle Lohfinka znamená celého člověka, celou osobu, kompletní lidskou bytost. Ježíš tedy v rozlámaném macesu nerozdává pouze nějaký symbol, popř. část sebe. Rozdává sebe sama v krajní plnosti, jaká je vůbec možná.⁶¹ V tom tübingenský profesor spatřuje *proexistenční* význam, který Boží Syn určuje své smrti. Pokládá před učedníky celou svou existenci a chce, aby na ní měli podíl. Ježíš tak dovršuje, co započal ustanovením

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 43. Tato důvěra v autenticitu slov ustanovení není samozřejmostí. Z hlediska textové kritiky lze na základě různých variant dospět až k 46 různocněním, která pochopitelně v myslích mnoha autorů zpochybňují zařazení výroku mezi *ipsissima verba*. Vyčerpávajícím způsobem o této problematice pojednává např. Rudolph PESCH, „Das Evangelium in Jerusalem. Mk 14,12–26 als ältestes Überlieferungsgut der Urgemeinde,“ in *Das Evangelium und die Evangelien: Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, ed. Peter Stuhlmacher, Tübingen: Mohr, 1983, s. 113–155.

⁵⁹ Srov. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 237–238.

⁶⁰ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 361.

⁶¹ „Ježíš chce říci: ‚Tento chléb jsem já sám. Jsem to já se svým osobním příběhem a celým životem. Můj život se rozlámá stejně, jako se láme tento chléb. Vám ho dávám proto, abyste na něm mohli mít podíl.‘“ LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 238.

dvanácti apoštolů: Vtahuje je do tajemství svého působení, života, smrti a zmrtvýchvstání.⁶²

3.2.3 Slova nad vínem a teologie smlouvy

Ačkoli to text Markova evangelia přímo neuvádí, Lohfink předpokládá, že večeře pokračovala standardním způsobem.⁶³ Další Ježíšova „inova-ce“ pak přichází na řadu u třetího poháru vína, tedy *číše požehnání* (Segnungsbecher). Ježíš pronáší požehnání a hovoří o své krvi jako o krvi smlouvy (Mk 14,23–25).⁶⁴ Nejedná nahodile, ukazuje, co se má příští den stát. Zároveň však prolítí krve, tedy lidský zmar, obrací v Boží triumf.⁶⁵ Ježíšova krev obnovuje vztah člověka k Bohu, nezapomínejme, že biblický pojem *smlouva* znamená především relaci.⁶⁶

Lohfink na pozadí výroku o *krvi smlouvy* vidí aluzi na krev smlouvy ze Sinaje (Ex 24). Ježíš tak v jeho pojetí re-prezentuje, zpřítomňuje samotný zakladatelský počín vyvoleného národa.⁶⁷ Uprostřed Dvanácti Ježíš obnovuje, znovu-shromažďuje Boží lid a konstituuje Nový Izrael,⁶⁸ z něhož se má spása rozšířit na celé lidstvo.⁶⁹ Lohfink podotýká, že tato událost (Ex 24) byla pojmána jako projev spásy a krev ukazovala sot-

⁶² Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 361.

⁶³ Srov. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 238.

⁶⁴ Srov. LOHFINK, *Die wichtigsten Worte Jesu*, s. 367.

⁶⁵ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 361.

⁶⁶ Mimo to *smlouva* synonymizuje i Boží kenotické sklonění k člověku a katabatickou iniciativu. Srov. Ctirad Václav Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2017, s. 134.

⁶⁷ „Text [Mk 14,24] nemluví jednoduše o Ježíšově krvi, nýbrž o krvi smlouvy. A právě krev smlouvy sehrává úlohu v momentě popsaném v Ex 24,4–11. Zde se vypráví o zakladatelském aktu Izraele. Mojžíš na úpatí hory Sinaj buduje oltář a vztyčuje dvanáct kamenných stél. Oltář zkrápí obětní krví, přečte znění smlouvy dvanácti kmenům, pak také pokropí lid krví a současně promluví: *Hle, krev smlouvy, kterou s vámi uzavírá Hospodin na základě všech těchto slov.*“ LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 239.

⁶⁸ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 98–100.

⁶⁹ „Podle Marka Ježíš během sederové večeře ukazuje na rozlámaný chléb a červené víno, které odkazují k jeho blížící se smrti. A tím, že nabídl chléb a víno Dvanácti, dává jim, a tím i celému Izraeli, podíl na plodech své smrti. Tato smrt se totiž vykládá zároveň jako usmíření za Izrael, který se provinil, a jako obnovení sinajské smlouvy. Tato nová a konečná spása se má dostat k národům prostřednictvím eschatologického Izraele posledních dnů.“ LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 240–241. Dále srov.: Gerhard LOHFINK, *Gegen die Verharmlosung Jesu*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2013, s. 132; LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Kirche im Kontrast*, s. 46–48; Gerhard LOHFINK, *Die vierzig Gleichnisse Jesu*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2020, s. 192–195.

erilogický charakter v Mojžíšově, a posléze i Ježíšově jednání.⁷⁰ Krev tedy viditelně zjevuje neviditelnou duchovní realitu. Mimoto dodejme, že Lohfink tuto teologii dále rozpracovává, když komentuje pavlovsko-lukášovskou tradici slov ustanovení (zejm. Lk 22,19b).⁷¹ Zde odhaluje další starozákonní inspiraci Ježíšova jednání, a sice *novou smlouvu* z Jer 31,31–34.⁷²

3.2.4 Zhodnocení a shrnutí

Lohfink je přesvědčen, že markovské pašije jsou z hlediska vzniku novozákonního textu nejstarším vyprávěním o Ježíšově utrpení. Tento až nekritický primát můžeme vidět především v již zmíněné knize o Ježíšově popravě *Der letzte Tag Jesu*. Poněvadž Lohfink pokládá markovskou zprávu za nejbližší historické realitě, opírá o ni většinu svého výkladu Ježíšovy smrti. Jednostranné upřednostnění Marka na úkor ostatních textů vztahujících se k poslední večeři (např. 1 Kor 11,25) představuje viditelnou metodickou slabinu.

Přesto nelze říci, že by Lohfink svůj postoj neopíral o zajímavé argumenty. Tübingenský exegeta ve prospěch své teze klade např. poukaz na to, že Marek v pašijích neuvádí vlastní jméno tehdejšího velekněze. Z toho vyvozuje, že v době vzniku textu musel být velekněz z Ježíšova soudního procesu stále naživu či snad dokonce v úřadě. Vzhledem k tomu, že funkční období velekněze Kaifáše spadá do let 18–37 n. l., Lohfink provokativně usuzuje, že markovské pašije musely vzniknout už koncem třicátých nebo začátkem čtyřicátých let prvního století.⁷³ Tutéž logiku vztahuje na líčení poslední večeře.⁷⁴ Nelze pominout, že v tomto svém postoji reprezentuje menšinové stanovisko. Např. pasáž

⁷⁰ „Pro pozdější chápání textu Ex 24,8 je rozhodující, že v něm můžeme nalézt tři vzájemně propojené momenty: společný pokrm, Boží smlouvu s Izraelem a právě krev, v níž je smlouva uzavřena. V židovské výkladové tradici Ježíšovy doby byla tato krev, která byla vylita na oltář při úpatí Sinaje, chápána jako prostředek smíření a vykoupení za hříchy Izraele.“ LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 239.

⁷¹ Lohfink si všímá podobností i rozdílů. Ukazuje, že Ježíšovu smrt nelze chápat pouze jako obnovu smlouvy ze Sinaje, ale také jako ustanovení nové eschatologické smlouvy, na niž odkazuje prorok Jeremiáš. Co je oběma podáním společné, je soteriologický charakter Kristovy smrti: „V obou verzích je Ježíšova smrt pojímána jako Boží ustanovení nové spásy skrze prolití krve.“ LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Kirche im Kontrast*, s. 43–44.

⁷² Srov. LOHFINK, *Die vierzig Gleichnisse Jesu*, s. 192–195.

⁷³ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 27.

⁷⁴ LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Kirche im Kontrast*, s. 44.

o výsledku před synedriem, na níž Lohfink svou argumentaci ve prospěch stáří Markova líčení staví, nezanedbatelné množství biblických odborníků pokládá za historicky problematickou.⁷⁵

Pokud však Lohfinkovy práce čteme jako systematictí teologové, neunikne nám, že i přes poněkud jednostranné důrazy stále usiluje o dogmaticky korektní a harmonickou lekturu. Lohfink nevytrhává jednotlivé evangelijní verše z kontextu, ale naopak odhaluje jejich často na první pohled nezřetelné starozákonní pozadí. To je patrné i při interpretaci ukřižování. Lohfink se opírá o scénu z večeradla, v níž zaznívá Ježíšův vlastní výklad kříže. Tübingenský exegeta identifikuje především obětň-svátostný charakter Kristovy smrti (slova o víně). Lohfink dále zdůrazňuje, že událost spásy nelze oddělovat od teologie Božího lidu započaté ve Starém zákoně. Pokud pro Abrahámův lid spásu představovalo vyjít z Egypta a ustanovení smlouvy na Sinaji (Ex 24), pro novozákonní církev to bude především diptych večeradla a kříže. Ježíšova oběť na kříži podle Lohfinka zpřítomňuje, obnovuje a překračuje oběť přinesenou na zpečetění „staré“ smlouvy z Exodu. Právě toto biblické chápání, jak záhy uvidíme, poskytuje dobrý základ pro sakramentálně pojatou teologii kříže a spásy. Konečně zdůrazněme, že v Lohfinkově chápání tato Ježíšova oběť za Boží lid nemá v žádném případě charakter penální substituce.⁷⁶

⁷⁵ Srov. Joachim GNILKA, *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*, Praha: Zvon, 2001, s. 258–260.

⁷⁶ Lohfink tvrdě pranýřuje nemístný dolorismus: „Ježíš rozhodně nehlásal něco typu: Přišel jsem na svět, abych trpěl, a tak odčinil hříchy světa. Následujte mě a trpte se mnou! A především nepřišel ani s takovýmto poselstvím: Otec chtěl, abych se stal obětí za vykoupení světa. A tak jsem přišel na svět. Cílem mého života je nechat se na kříži zabít. Kdyby skutečně Ježíšovo hlásání spočívalo v takovýchto tezích, evangelium by se proměnilo v masochismus, zbožšťování utrpení a kulturu smrti.“ LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 368–369. Namísto toho chápe kříž (mimo zmíněnou re-representaci sinajské oběti smlouvy) jako otevření nové báze pro spásu: „Ježíšova smrt nepřináší zázračné vykoupení, které je tomu, kdo má být vykoupen, neprůhledně vtisknuto. Skutečnost, že Ježíš zemřel za náš hřích, ani neznamená, že my sami už nemusíme umírat hříchu. Jeho smrt není zástupným aktem, ale spouští a umožňuje spásný proces osvobození, který dále pokračuje. Sociální bázi, na níž se odehrává toto pokračování, je eschatologický lid Boží. Tento proces začal již vytvořením Dvanácti. Ale teprve Ježíšova oddanost Izraeli až do smrti umožňuje nový kauzální řetězec a konečně ustavuje vykoupení a osvobození světa.“ LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 379–380.

4. CESTA K SAKRAMENTÁLNĚ POJATÉMU VÝKLADU KŘÍŽE A SPÁSY

Existuje množství různých pojetí spásy,⁷⁷ my se omezíme na základní chápání jako osvobození od zla, potažmo teologicky přechod lidstva stíženého hříchem (se všemi důsledky) do stavu naděje na věčný život s Bohem v plnosti.⁷⁸ Tento přechod dozajista představuje změnu. Pokud se přidržíme tradičního chápání, tato změna se nemůže odehrát na straně Boha, nýbrž na straně člověka, poněvadž Bůh je v metafyzickém smyslu neproměnný.⁷⁹ Jestliže nás však o něčem Nový zákon bezpečně přesvědčuje, je to fakt, že spása je darem Boha člověku. Její původ tedy netkví v jednání lidském, ale Božím. Konečně Ježíš sám, když předestře před učedníky „nároky dokonalosti Božího království“, na jejich otázku po tom, kdo tedy může být spasen, odpovídá jasným důrazem na Boží iniciativu, která překonává lidskou bezmoc.⁸⁰

Při každém pokusu o náhled do Božího nitra vstupujeme na posvátnou půdu.⁸¹ V této souvislosti se nám asi vybaví teologičtí velikáni minulého století Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar, kteří poměru mezi ekonomickou a imanentní Trojicí věnovali pozornost a jejichž myšlenky vyvolaly diskusi a hlubší promýšlení dalšími autory.⁸² Oba uka-

⁷⁷ Na okraj poznamenejme, že svou pozornost v této studii upřeme výslovně na soteriologický význam Ježíšovy smrti. Další témata jako vtělení, hlásání Božího království, zázraky, uzdravení a jejich soteriologický rozměr pro účely tohoto článku odkládáme stranou.

⁷⁸ Srov. JAN PAVEL II., *Překročit práh naděje*, s. 78–73.

⁷⁹ „[Boží neproměnnost je] nejen postulátem určité filosofie, nýbrž i dogmatem víry, jak je např. výslovně definuje první vatikánský koncil.“ KARL RAHNER, *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 304. Definice prvního vatikánského koncilu: DH 3001. Pro další úvahy o Boží neproměnnosti viz např.: STh I, q9; STh III, q46, a12. Dále srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, „Teologie – Christologie – Antropologie,“ in *Dokumenty Mezinárodní teologické komise*, II.B.4, pozn. 13.

⁸⁰ Srov. Mt 19,25–26.

⁸¹ Srov. Ex 3,5.

⁸² Zde připomínáme Rahnerův známý *Grundaxiom*, jehož interpretace dodnes zůstává sporná: „Ekonomická Trojice je imanentní a naopak.“ Právě ono „naopak“ představuje jeden z problematických bodů. Mohlo by totiž znamenat, že imanentní Trojice závisí na ekonomické, což by však umenšovalo Boží svobodu a transcendentu vůči stvoření. Přesto poznání „Boží pravdivosti“, tedy shoda jednání navenek s Božím nitrem, představuje prakticky jedinou přístupovou cestu k vnitrobožské skutečnosti. Srov. DENNIS W. JOWERS, „An Exposition and Critique of Karl Rahner's Axiom: 'The Economic Trinity is the Immanent Trinity and Vice Versa'.“ *Mid-America Journal of Theology*, č. 15 (2004): 165–200. O necelých dvacet let později von Balthasar zase upozorňuje, že jedinou cestou k trojičnímu tajemství je jeho zjevení v Ježíši Kristu a že se žádná

zují, že přístup k vnitrobožskému tajemství je do určité míry možný. To, co vidíme na rovině zjevení v dějinách spásy (ekonomie), odráží Boží nitro (imanentní Trojici). Pokud tedy uvažujeme o spáse, která je navýsost ekonomickou záležitostí, dospíváme k poznání, že v posledku musí vyvěrat z nitra Trojice.

4.1 *Dynamismus Božího nitra*

Nyní se zastavíme u jednoho z klasických pojmů trinitární teologie, a sice u perichoreze. Tímto slovem sv. Jan Damašský vysvětloval, že jednotlivé Osoby imanentní Trojice přebývají v sobě navzájem, přitom však nedochází k jejich smíšení a uchovávají si vlastní identitu. Takovéto pojetí umožňuje přebývání v sobě navzájem vykládat staticky i dynamicky. V druhém případě se můžeme odvolat na sv. Augustina. Ten v 17. kapitole XV. knihy svého monumentálního díla *De Trinitate* hovoří o Bohu jako o lásce (srov. 1 Jan 4,8.16) na rovině jednoty i jako o jednotlivých Osobách. Duch svatý, který je v Augustinově pojetí Duchem Otce i Syna, nám „připomíná společnou lásku, jíž se Otec a Syn navzájem milují“. Otec a Syn se dokonale vidí a znají, protože vše, co Syn má, pochází od Otce. A je to Otec, který dává Synu vše, krom své nezplozenosti, a to včetně vycházení Ducha svatého. Toto „vše“ Otec Synu nedává v čase, ale v samotném věčném plození.⁸³ V Božím nitru tak panuje dynamické napětí mezi alteritou a jednotou, mezi rozlišeností a jednoduchostí.⁸⁴ I když hovoříme o skutečnostech mimo fyzikální čas a prostor, nazíráme pomyslný pohyb věčného dávání a přijímání. Otec, Syn i Duch jsou Osoby téže přirozenosti. Pokud se tedy jeden druhému daruje, nelze

naše výpověď o imanentní Trojici nesmí ani o kousek vzdálit novozákonnímu základu. Srov. Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln: Johannes, 1985, s. 117–119.

⁸³ „To však Synu daroval Otec, nikoli jako už existujícímu, který by to zatím neměl, nýbrž všechno, co Otec jednorozennému Slovu dal, dal mu tím, že jej zplodil.“ Tamtéž, XV,17,29, s. 552.

⁸⁴ To shrnuje znalec Augustinova díla Ayres: „Pokud se tedy snažíme mluvit o Otci jako o někom, kdo sdílí vše, kým je, pak jsme nevyhnutelně přivedeni zpět k vyznávání nevyhnutelné Boží jednoty. Můžeme tedy mluvit o plození, ale musíme také mluvit o tom, že ten, kdo plodí, je jedno s tím, koho plodí.“ Lewis AYRES, „Augustine on The Trinity,“ in *The Oxford Handbook of The Trinity*, ed. Gilles Emery – Matthew Levering, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 123–137, zde s. 127.

uvažovat o tom, že by se Boží přirozenost jaksi „rozmnožovala“. Potom už by to nebyla Boží přirozenost. Ono obdarovávání tedy vyžaduje, aby jeden druhému pomyslně ustupoval. Otec se tak svým způsobem zcela vydává Synu a v určitém smyslu „za něj pokládá život“.⁸⁵

A jaká je Synova odpověď? „Syn nemůže sám od sebe činit nic než to, co vidí činit Otce. Co činí Otec, stejně činí i jeho Syn.“⁸⁶ Stejně jako Otec všechno dává Synu, i Syn dává všechno Otci (ovšem krom své zplozenosti). Tento úkon synovské odevzdanosti se na rovině ekonomické zjevuje celým životním příběhem Ježíše z Nazareta od okamžiku vtělení až po velikonoční události. Je to např. Ježíšova poslušnost vůči lidským rodičům, jeho služba a hlásání Božího království, touha plnit Otcovu vůli „až za hrob“, která vrcholí na Golgotě. Ježíšovu lidskou vydanost a věrnost Otci zvláštním způsobem vidíme v Getsemane: „Abba, Otče, tobě je všechno možné; odejmi ode mne tento kalich, ale ne, co já chci, nýbrž co ty chceš.“⁸⁷

4.2 Trinitární pramen staré i nové smlouvy

Jak jsme si ukázali, Lohfink spatřuje soteriologický význam Ježíšovy smrti ve zpřítomnění, obnově a překročení „staré“ oběti smlouvy z Ex 24.⁸⁸ Tento Mojžíšův obětní rituál zpečetřoval nový vztah Hospodina, který osvobozuje Izrael z domu otroctví, a jeho lidu, jenž se nechal vyvést.⁸⁹

⁸⁵ Prof. Pospíšil tak hovoří o tom, že v jistém smyslu Otec pokládá svůj život za Syna: „Proto také plození Syna s sebou nevyhnutelně nese totální sebezřeknutí ze strany Otce. Darovat celou vlastní přirozenost znamená pro člověka položit za druhého život. Když Otec daruje život Druhému sobě rovnému, pak je to nevyhnutelně spjato – aby-chom tak řekli – s ‚položením vlastního života‘ za Druhého.“ Ctírad Václav POSPÍŠIL, „Dialog s trinitologií profesora Zdeňka Kučery,“ *Studia Theologica* 3, č. 1, (2001): 1–18, zde s. 17.

⁸⁶ Jan 5,19b. Tomuto výroku Janova evangelia Augustin věnuje zvláštní pozornost jak v *De Trinitate* (I,6,11; II,1,3 – 8; XV,15,24 – 25) tak v *Traktátech na Janovo evangelium*, k nimž Ayres poznamenává, že jde o „vyzrálou exegezi“, která vykládá Synovo bytí jako „identické s jeho pohledem na Otce“. Srov. AYRES, „Augustine on The Trinity“, s. 128.

⁸⁷ Mk 14,36.

⁸⁸ Srov. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, s. 239.

⁸⁹ Scéna bezprostředně navazuje na tzv. *Kodex smlouvy* (Ex 20,22–23,33), čili zákony a příkazy, kterými se měl Izrael řídit a odlišovat od ostatních národů. Před něj je předřena první zpráva o Desateru, která začíná slovy: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“ (Ex 20,2).

Zrovna tak Ježíš podle Lohfinka prolévá svou krev, aby zjevil a zpečetil novou smlouvu, která má univerzální platnost napříč věky i kulturami, a neomezuje se pouze na izraelské etnikum.⁹⁰ Ježíš zakládá nový eschatologický Boží lid, který už nemá hranice a v němž se začíná „odehrávat“ spása.⁹¹ Pakliže smlouvu a tudíž i spásu pojmáme jako obnovu vztahu mezi člověkem a Bohem, musí mít tato nová kvalita na rovině Boží ekonomie svůj původ v imanentní Trojici a vnitrobožské vztahovosti⁹² – ve Starém i Novém zákoně.⁹³ A konečně spása přicházející k lidem v Kristu, která znamená nový vztah k Bohu, bližnímu i k sobě, předpokládá naši účast na Ježíšově synovství, na věčné lásce Otce a Syna v Duchu svatém.⁹⁴

4.3 Kristův kříž jako svátost Trojice a svátost spásy

Vtělený Logos, Ježíš Nazaretský, je svátostí *par excellence*, z níž v posledku vyplývá veškerá sakramentalita církve i všechny její svátostné úkony.⁹⁵ Jestliže události Kristova kříže přisuzujeme soteriologický charakter, pak právě i Ježíšovu smrt a její spásonosný účinek můžeme díky analogii víry pojímat mj. svátostným způsobem. Zmínili jsme, že spásný proces chápeme jako změnu. Tuto změnu však nelze číst jako skutečnou změnu v Bohu (např. v režimu „neusmířený – usmířený“), ale spíše jako dynamiku (viditelnou primárně na straně člověka, pro něhož má naopak spása charakter dramatické a hluboké existenciální proměny), která má svůj prapůvod v imanentní Trojici.

O velikonočních událostech vyznáváme, že v nich vrcholí Kristovo zjevitelské a spasitelské dílo.⁹⁶ Právě proto můžeme o golgotském kříži

⁹⁰ Srov. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Kirche im Kontrast*, s. 46–48.

⁹¹ Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 102–103.

⁹² Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, „Teologie – Christologie – Antropologie,“ (1982), I.3.3.

⁹³ Srov. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 36.

⁹⁴ Např. Guardini ukazuje, že pravý smysl světa se vyjevuje až v kenozi Syna na kříži. Počátek spásy pak znamená nový – skutečně křesťanský – život, který v posledku není ničím jiným než participací na vztazích božských Osob. Srov. Romano GUARDINI, *Svět a osoba*, Svitavy: Trinitas, 2005, s. 82–88; 122–134.

⁹⁵ Srov. např. Jean-Hervé NICOLAS, *Syntéza dogmatické teologie III. Církev a svátosti*, Praha: Krystal OP, 2018, s. 10–13.

⁹⁶ Srov. KKC 516–517.

pravdivě mluvit jako o svátosti Trojice a svátosti spásy. Tento způsob výpovědi totiž zachovává jak *soteriologický* aspekt (spása se skutečně děje), tak *zjevitelský* (do krajnosti vydaná lidská přirozenost viditelně, až drasticky zjevuje vnitřní tajemství Trojice).⁹⁷ Lidské jednání Ježíše z Nazareta zrcadlí vztah božských Osob, na kalvářském kříži tudíž vidíme svátost věčného dávání se Syna Otci.⁹⁸ Toto drama lásky Otce a Syna „svátostně zahalené“ v lidské opuštěnosti a utrpení Lohfink odhaluje v Ježíšově zvolání *Bože můj, proč jsi mě opustil*, které rámuje exegezi 22. žalmu jako projevu naděje a důvěry.⁹⁹

Kříž svátostně obsahuje to, co znamená – tedy lásku mezi Osobami Trojice, která se navenek projevuje darem spásy člověku. Lze tedy hovořit o pomyslné „sakramentální linii“, kdy nejvýše stojí věčná, mimočasová dynamika trinitární lásky, pod ní Ježíšovo velikonoční třídení (smrt i zmrtvýchvstání), které viditelným a spásonosným způsobem jednou jedinkrát ve stvořeném časoprostoru prezentuje trojiční tajemství, a nejnižší vidíme církev v její plné a bohaté sakramentalitě.¹⁰⁰ Ta se vrcholným způsobem projevuje v každém jednotlivém slavení eucharistie re-prezentujícím Kristovu oběť kříže, budujícím jednotné eklesiální *communio* a rozlévajícím spásu na Kristovy údy.

ZÁVĚR

Jak jsme si ukázali, Gerhard Lohfink Ježíšovu oběť na kříži biblicky chápe především v souvislosti s obětí smlouvy, jak nás o ní zpravuje 24. kapitola Exodu. Tato oběť sehrávala sakramentální úlohu, kdy viditelně

⁹⁷ „Základem paschalního tajemství je tedy věčné tajemství trinitární perichoreze, která se díky dějinám spásy odhaluje v celé své ‚existenciální‘ hlubině.“ POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 516.

⁹⁸ „Synovská poslušnost i schopnost dávat a přijímat, které se takto projevují v ekonomii, jsou ve stvoření účinným vyjádřením Ježíšovy identity jako Syna a jeho vztahu k Otci. Jsou modalitou či kenotickým přetlumočením Synovy věčné sebe-darující se lásky k Otci v imanentní Trojici.“ ANNE HUNT, „The Trinity through Paschal Eyes,“ in *Rethinking Trinitarian Theology*, ed. Robert J. Wozniak – Giulio Maspero, London: T&T Clark International, 2012, s. 472–491, zde s. 480.

⁹⁹ GROV. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 403–404.

¹⁰⁰ „Každá svátost je tedy zároveň účastí na Ježíšově smrti. To je aspekt svátosti, který nelze přehlížet – stejně jako druhý aspekt, totiž že všechny svátosti dávají podíl na Ježíšově slávě a nádheře jeho vzkříšení.“ LOHFINK, *Gegen die Verharmlosung Jesu*, s. 314.

zpečetovala neviditelnou realitu této smlouvy, totiž vztah Boha a jeho lidu. Pokud tuto logiku (tak, jak Lohfink ukazuje) obdobně vztáhneme na Kristův kříž, Ježíšova krev jakoby zpečetuje novou kvalitu vztahu Boha a člověka, podobu vztahu *spaseného, vykoupeného*. V tom lze spatřovat přínos biblické teologie Ježíšovy smrti, jak ji u německého exegety nacházíme. Lohfink Ježíšův kříž interpretuje jako svátost sinajské smlouvy, zároveň jako její překročení a jako základ veškerého svátostného konání v církvi.¹⁰¹ Ježíšovu smrt nechápe jako zástupný trest a Pánovo lidské utrpení nepředkládá jako karikaturu „nebeského platidla“, kterým bychom si museli „kupovat spásu“. Naopak hovoří o kříži jako o *radikální agapé*¹⁰² a viditelném znamení *smlouvy*, totiž vztahu pramenícího v Trojici. Pokud tomuto chápání vtiskneme sakramentální strukturu a terminologii, získáme soteriologickou koncepci Ježíšovy smrti, která ani implicitně nezakládá antagonismus mezi Osobami Trojice („laskavý Syn usmíruje hněvajícího se Otce“), a naopak může spirituálně prospět např. niternému prožívání každého slavení liturgie, jako setkání s re-prezentací věčné trojiční lásky.

Lohfink's Biblical Theology of Jesus' Death as an Approach Path to a Sacramentally Based Soteriology

Keywords: Gerhard Lohfink; the Cross; Soteriology; Sacramental Theology; Perichoresis; Trinity

Abstract: The article presents selected thoughts of the recently deceased German biblical scholar Gerhard Lohfink (1934–2024) concerning his concept of Jesus' death on the cross. Lohfink is convinced that Jesus himself reveals the meaning of his death at the Last Supper ceremony and analyses Mark's account of Jesus' seder on the eve of Good Friday. He places special emphasis on the so-called Words of the Institution, which he places in an Old Testament context. In this way, he ultimately understands Jesus' death as a renewed covenant between God and man, which Jesus' blood seals and reveals. The following section of the article presents salvation in a Trinitarian context and develops it in this manner. Finally, the author of the article links Lohfink's biblical theology with a sacramentally

¹⁰¹ „Všechny svátosti vedou ke kříži.“ Tamtéž.

¹⁰² Srov. LOHFINK, *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, s. 379.

based soteriology by presenting the cross of Jesus as the sacrament of the Trinity and the sacrament of salvation.

Mgr. Ondřej Kříž
Univerzita Karlova
Katolická teologická fakulta
Katedra systematické a pastorální teologie
Thákurova 3
160 00 Praha
onkr@volny.cz