

žit z Božích darů, aniž by se o ně nedělil s ostatními. Pokud tak nečiní, není s to tyto dary přijmout, protože nemůže vstoupit do společenství s Bohem. To platí o jednotlivcích stejně jako o celých společenstvích a společnostech.

- *nevzdávej nás v pokušení, ale vysvobod' nás od zlého*

Prosba o vysvobození je součástí sedmé prosby Tefily. Paralela se nalézá i v Talmudu: „*Nezanechávej mě moci hříchu, ani moci viny, ani moci pokušení, ani moci hanby.*“<sup>476</sup> Prosba hovoří do situace pokušení, situace ohrožení člověka (i Ježíš na poušti byl pokoušen); základním pokušením je odpad od Boha. Modlitba učí člověka vědomí vlastní lidské slabosti a důvěře v Boží sílu a ochranu. To je u Matouše zdůrazněno ještě poslední prosbou o vysvobození od zlého.

Za aktéra pokušení je označen Bůh. To je antropomorfismus, který ovšem vyjadřuje přesvědčení, že Bůh má vše v ruce. Prosba je prosbou o uchránění před pokušením, ve kterém člověk neobstojí, pravdivým vyjádřením, příznám lidské slabosti. Podle židovského přesvědčení Bůh zkouší/pokouší spravedlivé a silné (Abrahám, Job) v této zkoušce díky své víře a důvěře obstojí; naopak hříšníci tak jako tak neobstojí.<sup>477</sup>

Modlitba Otčenáše, která je též nazývána modlitbou Páně, je základní modlitbou celého křesťanstva. Je jedinečným odkazem Ježíšovým, který má učedníky charakterizovat. Na ní se křesťan učí správnému postoji vůči Bohu, správnému řádu modlitby a uspořádání hodnot. Znova a znova si křesťané musejí připomínat, že základní skutečností, skrze niž může být teprve všechno ostatní realizováno, je Boží vláda, tj. Boží království. Teprve Boží království garantuje svět dobra a naplněného života pro každého člověka. V pozemské skutečnosti je jeho prosazení odkázáno na lidskou součinnost, proto je třeba o ně stále prosit a proto je třeba si touto modlitbou stále připomínat odkázanost tohoto světa na Boží lásku, na prosazení Boží vlády, a nárok, který to na křesťany jako společenství i jednotlivce klade.

### Ježíšovo sebezpočtení

Nejvýstižnější charakteristikou Ježíšova sebevědomí, tj. toho, jak sám rozuměl svému vztahu k Bohu a svému poslání v dějinách spásy, je výraz Syn. Všechna evangelia svědčí o tom, že Ježíš si byl vědom svého jedinečného postavení, které plynulo z vědomí Božího synovství. Odtud plyne autorita i moc,

<sup>476</sup> Citováno z Di Sante, s. 28.

<sup>477</sup> Srov. M. Limbeck, komentář k Matoušovu evangeliu k Otčenáši, s. 98. Viz zde i celý exkurz Pokušení zbožného člověka na s. 95–98.

s níž jednal a mluvil. Své synovství chápal jako synovství jiného druhu než synovství Boží svých následovníků i než to, co se v té době tímto pojmem rozumělo. Sám sebe chápal jako jediného, jedinečného Syna Božího. Jak již bylo řečeno výše, Ježíš o sobě jako o Synu s největší pravděpodobností mluvil a svůj vztah jako synovský vyjadřoval intimním oslovením Boha jako Otce (abba).<sup>478</sup> Svými současníky byl vnímán jako charizmatická mesiánská postava v tradici starozákonních proroků. Přesto on sám sebe chápal jako postavu, která je přesahuje, protože se v jeho osobě lidem otevírá definitivní přítomnost Božího království. Pozdější christologie rané obce navázala na Ježíšovo vlastní sebezpočtení a rozvinula jeho výklad pomocí výpovědi Starého zákona i dobových představ. Bez Ježíšova výrazného sebezpočtení jako jedinečné postavy v dějinách spásy je christologie rané církve těžko myslitelná. Právě mnohost tzv. výsostných titulů, které se objevují v novozákonních textech, je dokladem toho, že se Ježíšova postava jednoznačnému přiřazení vymykala.<sup>479</sup>

Ježíšovo sebezpočtení jako nadaného Boží mocí vyjadřuje i výrok „já však vám pravím“, relativizující moc Zákona (Mt 5, 17–48). Ježíš zde činí nárok být autoritou nad Zákonem. Formule „já však vám pravím“ byla obvyklá v rozhovorech učitelů Zákona (jí vyjadřoval učitel své odlišné mínění od ostatních, nicméně zůstával v rámci Zákona – šlo jen o nový výklad), Ježíš se jí však staví nad Zákon (Mojžíše), tedy na místo Boží. Ježíš vystupuje s autoritou, která je v biblických dějinách i v jeho době neobvyklá. Evangelisté to shrnují lapidární konstatací: „(zástupy žasly nad jeho učením), neboť je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako jejich zákoníci“ (Mt 7,28n.; Mk 1,22; podobně i L 4,32).

Mocné skutky, znamení a prorocká gesta jako výraz Ježíšovy moci, autority, sebezpočtení

Ježíšovo sebezpočtení je zřetelné nejen z jeho slov, nýbrž i z jeho činů, z celého jeho působení. Ježíš si byl vědom, že skrze něho působí Bůh (moc-

<sup>478</sup> Touto problematikou se důkladně zabývá R. Brown, Ježíš, kap. 6, s. 94–127. Na základě rozboru jednotlivých míst z evangelií s židovskými výsostnými tituly Mesiáš, Syn Boží a Syn člověka dospívá k závěru, že Ježíš měl vědomí svého mesiánského poslání (i když titul Mesiáš pro sebe nenárokoval, ba pro politické implikace odmítal), svého synovského vztahu k Bohu a přisvojoval si eschatologickou roli, která byla spojena s apokalyptickou postavou Syna člověka. K tomu viz i Flusser, Ježíš, s. 115.

<sup>479</sup> R. Brown, Ježíš, s. 123, právem konstatuje: „Smysl vztahování starozákonních oddílů na Ježíše není předně v tom, že by Starý zákon vnášel smysl do přítomnosti, nýbrž v tom, že přítomnost vnášá smysl do Starého zákona: určující je Ježíš, nikoli Písmo. [...] christologie vznikala z toho, jak byl Ježíš vnímán (či jak vnímal sám sebe), zvuk a barvu získávala z výpovědi starozákonních oddílů, v nichž byl nyní objevován hlubší smysl, než byl doposud znám.“

nými skutky, uzdravováním, vyháněním démonů). To také vedlo ke kontroverzi se zákoníky (Mk 3,22–30), kteří tuto skutečnost odmítali přijmout. Zrovna tak odpouštění hříchů (srov. např. Mk 2,5–12; L 7,36–50) svědčí o jeho vědomí zvláštní role v Božím plánu spásy. Do této kategorie patří i jeho jednání s hříšníky, celníky a prostitutkami, kterým nejenže vracel jejich lidskou důstojnost, a tím je znovu začleňoval do společnosti, nýbrž tím vyjadřoval i svou moc, své povolání „být lékařem nemocných, zachráncem hříšných“ (srov. Mk 2,17). On sám sebe chápal jako toho, kdo je „místem“ odpouštění hříchů, kdo disponuje autoritou a mocí Boží, která jediná může hříchy odpouštět (Mk 2,5–11; Lk 7,47–49). Svou moc manifestoval Ježíš i po svém příjezdu do Jeruzaléma při návštěvě chrámu, jak o tom referují dokonce všichni evangelisté. Všichni také tuto akci (byť s vlastním teologickým náhledem) víceméně bezprostředně spojují s otázkou představitelů chrámu po Ježíšově pravomoci.

Očištění Chrámu znamenalo skutečnou kritiku<sup>480</sup> (ta je vyjádřena i Ježíšovou interpretací Janova křtu) nejen ve smyslu nepravosti na posvátném místě, nýbrž zpochybnění chrámového kultu jako takového. Kultovní provoz byl legitimní a nezbytný, měly-li být naplněny předpisy Zákona. Ježíš odmítá Chrám v jeho podstatné funkci (místo Boží, místo smíření) a dává najevo, že je víc než Chrám. Tuto myšlenku snad nejvýstižněji vyjadřuje podání Matoušova evangelia, když Ježíšova slova odsouzení a varování „*Můj dům bude zván domem modlitby, ale vy z něho děláte doupě lupičů*“ jsou doplněna komentářem o jeho záračném působení: „*I přistoupili k němu v chrámě slepí a chromí, a on je uzdravil*“ (Mt 21,13n.). Ne Chrám, nýbrž Ježíš vrací člověka do plného společenství s Bohem. Ježíšova kritika byla na prvním místě namířena proti Chrámu jako instituci, jak ji reprezentovali jeho představitelé, tedy proti devalvací této instituce, která v jeho očích přestala plnit svou funkci.

Ježíš sám sebe stavěl nad proroky i nad Mojžíše, proto ho nelze pojímat jen jako prorockou postavu v rámci dějin Izraele, byť sebevětší, i když jeho postava nese mnoho prorockých rysů a on sám se svými gesty i slovy do této linie řadil. „Ježíš je eschatologickou postavou, skrze níž se prolomuje konečné Boží spasení, avšak jeho vztah k tomu, jehož Izrael nazývá Bohem, je tak jedinečně blízký, že jeho následovníci museli hledat tituly, které se lišily od těch, jimiž byli označováni předchozí aktéři v Božím plánu.“<sup>481</sup>

<sup>480</sup> Srov. Schäfer, s. 22–24.

<sup>481</sup> R. Brown, Ježíš, s. 92n.

### Charizma – povolání k následování

Ježíš měl kolem sebe okruh učedníků, jenž se stal po jeho smrti nositelem poslání. Prorockých a mesiánských postav, které kolem sebe shromažďovaly učedníky, bylo v dané době víc. Všechny tyto postavy s výjimkou některých osamocených jednotlivců (prorockého a divotvůreckého charakteru) kolem sebe měly okruh příznivců, následovníků až žáků či učedníků. Po likvidaci hnutí se nicméně tyto skupiny rozpadly s výjimkou hnutí Jana Křtitele a Ježíšova. Jak už bylo řečeno, tato dvě hnutí si byla i z hlediska struktury zřejmě nejbližší, i když není vyloučené, že okruh učedníků kolem Jana Křtitele měl za jeho života mnohem volnější povahu a do „organizovaného“ seskupení se zformoval až po jeho smrti, snad i pod vlivem vznikajících křesťanských obcí.

Ježíš manifestoval svůj zvláštní nárok i vědomí zvláštního poslání už tím, že svůj okruh učedníků (Dvanáct) chápal jako zárodek nového Izraele, tedy skutečně jako novou (závěrečnou, definitivní) „kapitolu“ v dějinách spásného Božího jednání s lidmi. Evangelia dosvědčují, že Ježíš své učedníky povolával, že si je vybíral, tedy kladl na tuto skupinu (ať už byla její konkrétní historická podoba jakákoliv) speciální nárok, který vyplýval z jeho vědomí zvláštního vztahu k Bohu a jeho plánu spásy. Není třeba pochybovat o tom, že Ježíš byl i jako člověk silnou charizmatickou osobností, nicméně v povolání učedníků jde o víc než jen o jeho lidské kvality. Ježíšova výzva k následování je radikální, nepřipouští odkladu (Mk 1,16–20; Mt 8,21n.) a vyžaduje nekompromisní zřeknutí se všech lidských jistot (Mk 10,21; 10,29par; Mt 10,37nn.). Povolání učedníků není jen záležitostí „pro tento čas“, nýbrž má eschatologickou platnost (mají být rybáři lidí, podílejí se na Ježíšově charizmatu uzdravování, vyhánění démonů, zvěsti pokoje, tedy na znameních příchodu Božího království, mohou žít nezajištěni spoléhající na Boží ochranu a péči, jsou novým Izraelem).

### Ježíšovo vědomí násilné smrti jako vykupujícího aktu

Při svém působení narážel Ježíš stále více na odpor vládnoucích vrstev, muselo mu proto být čím dál tím zřejmější (i s ohledem na osud Jana Křtitele, ale i jiných náboženských charizmatických „reformátorů“), že jeho život je ohrožen a že konflikt může vyvrcholit jeho smrtí. Nárok, který manifestoval např. svým prorockým gestem v Chrámu (vyčištění chrámového nádvoří), musel narazit na náboženský i politický odpor především těch, kteří byli s Chrámem jako institucí těsně spojeni. Je zřejmé, že Ježíš se svou smrtí jako reálnou možností počítal a že sám sebe chápal v linii starozákonních prorockých postav. Z výroku „*Jeruzaléme, Jeruzaléme, který zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kdo byli k tobě posláni; kolikrát jsem chtěl shromáždit tvé děti, tak jako kvočna shromažďuje ku-*

řátka pod svá křídla, a nechtěli jste!“ (Mt 23,37; L 13,34) lze soudit, že Ježíš očekával nejspíš smrt ukamenováním, tak jak to odpovídalo židovským zvyklostem, i že svou smrt spojoval s Jeruzalémem. Kontext, do něhož je tento výrok zasazen u Lukáše (13,31–33), uvádí Ježíšovo ohrožení na životě ze strany Heroda Antipy (tj. toho panovníka, který dal popravit Jana Křtitele). Podobně i Mk 3,6 referuje o tom, že se farizejové s herodiány umlouvali, že Ježíše zabijí.<sup>482</sup> Obě zmínky se i přes teologický zájem autorů nejspíš zakládají na historické skutečnosti: Ježíšovo působení bylo i přes jeho nenásilný charakter pro představitele tehdejší židovské společnosti nebezpečné, protože Ježíš kolem sebe – podobně jako Jan Křtitel – shromažďoval zástupy. Nechal-li Herodes Antipas popravit Jana Křtitele právě z obav před nárůstem jeho hnutí (srov. Žid. staroř. XVIII,5,2 – § 116–119), pak zmínka o něm v souvislosti s Ježíšovou působností v Galileji je historicky opodstatněná. Janovo evangelium o snaze představitelů moci zbavit se Ježíše referuje vícekrát.

Ježíš byl zřejmě jako prorok svými současníky hodnocen.<sup>483</sup> Co to znamená jít v tradici biblických proroků, bylo Ježíšovi stále zřejmější. Zařadil se do linie vyslanců Božích, kteří byli násilně umlčeni. „Ježíš sám sebe vidí v jedné linii s dávnými proroky, ale také s velkými mučedníky. Mezi obojími byla už před Ježíšovou dobou vzájemná spojitost, jak víme z pseudepigrafu zvaného Životy proroků, který je v některých rukopisech nadepsán Životy a smrti proroků. Podle tohoto i jiných vyprávění stanuli mnozí proroci tváří v tvář hrozně smrti. Na příklad Jeremiáš, jeden z proroků, který Ježíše významně ovlivnil, byl podle Životů proroků a také podle 4. Báruka ukamenován.“<sup>484</sup> Ježíš tedy počítal se svou násilnou, mučednickou smrtí, minimálně ke konci svého působení, když se dostával stále více do konfliktu s vládnoucí vrstvou společnosti.<sup>485</sup> Smrt v Jeruzalémě nebyla náhoda, nýbrž naplnění poslání. Jeruzalém, svaté město, jeruzalémský Chrám jako místo smíření s Bohem, obnovy svatosti, Boží přítomnosti, byl Ježíšem v jeho gestu (prorockém) očisty Chrámu a zejména v jeho smrti postaven „mimo hru“ jako instituce pozbyvší účinnosti.<sup>486</sup>

<sup>482</sup> Podobně i Mk 11,18 par; 14,2 par – na obou místech jsou to velekněží a zákoníci, kdo osnují Ježíšovu smrt (což by odpovídalo historické realitě Jeruzaléma).

<sup>483</sup> Srov. odkaz na proroky ve scéně u Cesareje Filipovy (Mk 8,27nn. par), též L 7,16; Mk 6,15; Mt 21,11.

<sup>484</sup> J. Charlesworth, Ježíš jako „Syn“, in: Ježíš, s. 171.

<sup>485</sup> Srov. i L 4,29, J 10,31n.

<sup>486</sup> Evangelia vyjadřují tuto skutečnost narativně v pašijovém příběhu, Pavel v Ř 3,25 to shrnuje použitím starokřesťanské židovské formule. „Jeho ustanovil Bůh smírnou obětí/slitovnicí skrze viru, v jeho krvi na důkaz/projev své spravedlnosti.“ Pavel tu používá výrazu *hilastérion*, který

David Flusser<sup>487</sup> poměrně přesně charakterizuje Ježíšovo vědomí blížící se smrti spojením s jeho synovstvím a prorockým úkolem. Poukazuje přitom na scénu s Božím hlasem při proměnění na hoře a na podobenství o zlých vinařích. Slova „*toto je můj milovaný/jediný syn, toho poslouchejte*“ interpretuje jako nářku na obět Izáka (Izák jako jediný a milovaný syn – Gn 22,2) a odkaz na zaslíbení eschatologického proroka z Dt 18,15 („*Hospodin, tvůj Bůh, ti povolá z tvé ho středu, z tvých bratří, proroka, jako jsem já. Jeho budete poslouchat...*“).<sup>488</sup> I v podobenství o zlých vinařích (Mk 12,1–12 par) se mluví o synovi, kterého posílá majitel vinice (tedy o Bohu, který posílá k Izraeli-své vinici proroky a nakonec Syna), aby vybral podíl z výnosu vinice. „Domnívám se, že toto propojení Ježíšova prorockého úkolu s jeho synovstvím i závěrečnou tragédií je výsledkem Ježíšovy vlastní intuice. Ten, který nám přikázal neodporovat zlovolníkům, šel na smrt bez boje. Uvědomil si nakonec, že jeho poprava korunovala jeho přehodnocení všech obvyklých hodnot? Skrze ni se z nejvyššího stalo nejnižší a z nejnižšího nejvyšší.“

Markovo evangelium uvádí na třech místech předpověď Ježíšova usmrčení a vzkříšení (Mk 8,31; 9,31; 10,33–34). I když se v některých teologických akcentech navzájem liší, přesto mají společný základ: postavu trpícího Syna člověka, předpověď smrti a zmrtevýchvstání po třech dnech. Nejobšírnější je předpověď třetí (10,33n.). Tyto předpovědi bývají hodnoceny jako dílo po velikonocní reflexe rané církve. Nápadná je v tomto ohledu především předpověď třetí; zde lze oprávněně počítat s redakčními zásahy. Odkaz na třetí den vzkříšení je nejspíš interpretamentem po velikonocní obce. Také umístění těchto výroků v rámci kompozice Ježíšovy cesty do Jeruzaléma jakožto Božího dění patří k autorovým záměrům. Přesto takovéto výroky nelze z Ježíšových řečí odepsat. Nápadné je, že se tu nehovoří o ukřižování<sup>489</sup> jakožto formě smrti, nýbrž jen o smrti, za niž nesou hlavní zodpovědnost vládnoucí kruhy židovské společnosti (starší, velekněží a zákoníci – Mk 8,31; 10,33), event. lidé (Mk 9,31), teprve v Mk 10,33 jsou zmíněni též pohané. Podle P. Stuhlmachera<sup>490</sup> patří Mk 9,31 par; 10,45 par a L 13,31–33 k Ježíšovým autentickým výrokům; tyto výroky dokládají, že Ježíš sám svou smrt chápal a při-

znamená v LXX slitovnicí, tj. Víko archy, které bylo kropeno krví o Dni smíření. Ježíš je tím místem (a prostředkem), kde se děje smíření člověka s Bohem, ospravedlnění.

<sup>487</sup> Ježíš, s. 115.

<sup>488</sup> Srov. i Sk 3,22 a 7,37, kde je tento výrok vztážen na Ježíše.

<sup>489</sup> O ukřižování jako formě smrti hovoří až Mt 20,19. V Mt 20,18n. je předpověď upravena v souladu s pašijovým děním ještě výrazněji než v Mk 10,33n.

<sup>490</sup> P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, s. 127n.

jal jako zástupnou, jako výkupné za bezbožné (v duchu Iz 43,3–4 a 53,11–12). Ježíš byl ochoten zemřít za bezbožné, dát svůj život jako náhradu za ty, kteří měli propadnout soudu na konci času. Představa nutnosti zaplacení výkupného za nedostatečně realizovaný či zmarňený (tj. hříšný) život a zároveň nemožnosti to učinit byla dobově aktuální (srov. Mk 8,36–37).<sup>491</sup> Pouze Bůh, nikoliv člověk sám mohl určit a přinést výkupné. „Pouze Bůh může a chce zachránit Izrael prostřednictvím jím samým vyhládnutého výkupného od věčné ztráty Boží blízkosti (srov. Iz 43,3–4). Ježíš tomuto soudnímu pravidlu přitakal. Byl připraven, z pověření Božího, zemřít za bezbožné a dát svůj život jako výkupné, jež si Bůh sám vyhlédl k záchraně ‚mnohých‘.“<sup>492</sup> Je to tedy Bůh sám, kdo ze své lásky v Ježíši takto jedná – tak jak to bylo předznačeno v Iz 52,13–53,12.<sup>493</sup> Ježíš nejspíš na sebe vztahoval slova z knihy proroka Izaiáše z písní služebníka Hospodinova, zejména ze čtvrté písně (Iz 52,13–53,12), ale i slova z knihy proroka Jeremiáše o beránku vedeném na porážku. Tyto texty, především onen z knihy proroka Izaiáše, tematizují smrt jako výkupný akt. Ježíš své smrti rozuměl jako smrti ve prospěch druhých, za Izrael (a všechny lidi). Tohle své vědomí vyjádřil zřetelně ve slovech a gestech při Poslední večeři. Jak vyplývá z pojetí Poslední večeře, Ježíš chápal svůj život i svou smrt jako výkupné a zároveň této večeři přiřkl eschatologický význam, zakládající novou definitivní skutečnost (společenství Boha s lidmi, které primárně vztahoval na svou osobu – viz Mk 14,25).

#### Přijetí smrti a víra ve vzkříšení

Víra ve vzkříšení se postupně stávala součástí víry židovské společnosti. Její doklady nalézáme již v nejmladších (deuterokanonických) knihách Starého zákona (2 Mak a Mdr). Jejím rozšíření jistě napomáhala apokalyptická očekávání zásahu Hospodinova, očekávání definitivního soudu. Na tomto soudu měli být zemřelí spravedliví povoláni k životu. Ježíš jistě sdílel se svými současníky víru ve vzkříšení (srov. Mk 12,18–27 par) a soud. Jestliže svou smrt

<sup>491</sup> Srov. 1 Hen 98,10: „Nyní tedy vězte, že je vám určen den zániku. Nedoufejte, že jako hříšníci budete dále žít; naopak, země se po vás slehne a zemřete. Nedojdete vykoupení, neboť zahynete v den velikého soudu, v den utrpení a hanby pro své duše.“ *Knihy tajemství a moudrosti I*, s. 173.

<sup>492</sup> P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, s. 129.

<sup>493</sup> „... toto ‚ospravedlnění‘ chtěl Ježíš vydobýt ‚pro mnohé‘. Na Mk 9,31 (L 9,44); L 22,37 a Mk 10,45 par je možné vidět, že starokřesťansko-pavlovské učení o ospravedlnění převzalo Ježíšem samým založený výklad jeho oběti s pomocí Iz 53 a dále ho v povelikonoční perspektivě reflektovalo.“ P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, s. 130.

chápal jako smrt výkupnou (v tradici Iz 52,13–53,12), pak také jistě počítal se svým vzkříšením jakožto Božím aktem. Jakou měl ovšem o něm jako člověk konkrétní představu, speciálně pokud šlo o jeho osobu, nelze přesně říci. Zejména s ohledem na jeho umírání na kříži je třeba se zdržet všech triumfalistických představ.

Je tedy možné shrnout: Ježíš si stále více uvědomoval nebezpečí svého násilného konce. Tuto skutečnost přijal jako završení svého poslání od Boha, jako výkupný čin. Tak ji reprezentuje i jeho jednání a slova při Poslední večeři. Svě vzkříšení spojuje s nastolením definitivního Božího království, jehož je Poslední večeře zároveň předznamenáním. Tyto skutečnosti však zároveň nevyklučují hodiny temnoty v Getsemanech a na kříži, jež jsou výrazem jeho dokonalé kenose (pokorné vydanosti).

Rekonstruovat do detailů Ježíšovo vlastní sebepochopení, vědomí vylučnosti a zvláštního poslání od Boha nemůžeme. Přesto nám evangelní texty skýtají dostatek materiálu, z něhož je zřejmé, že Ježíš si byl svého jedinečného postavení v plánu Boží spásy vědom a v souladu s tímto vědomím jednal s neobvyklou autoritou a mocí a zároveň s ochotou k naprosté vydanosti v poslušnosti vůči Bohu Otcí ve prospěch celého stvoření. Vrcholem jeho pozemského působení se stala Poslední večeře, v níž předjal svou výkupnou smrt i zmrtvýchvstání. Tento akt své vydanosti, kterou vyjádřil gesty a slovy při Poslední večeři, pak naplnil svou smrtí na kříži. Svým zmrtvýchvstáním pak stvrdil onu naději na trvalé a plné společenství s Bohem, již vyjádřil i svými slovy na závěr Poslední večeře, jako pravdivou a reálnou.

#### Poslední večeře

Všechna evangelia a navazující tradice se shodují v tom, že Ježíš se svými učedníky těsně před svou smrtí slavil večeři – buďto paschátní, velikonoční, nebo přátelskou večeři na rozloučenou s vyhlídkou na již nastávající Velikonocce. Problémem zůstává odlišný údaj o dni této večeře a v souvislosti s tím o dni Ježíšovy smrti. Synoptici hovoří o velikonoční hostině, Jan o večeři na rozloučenou. U Jana také není tato večeře spojena se slovy ustanovení, nýbrž s otrockou službou Ježíšovou vůči apoštolům, s mytím nohou. Dá se mít za to, že jde o významovou paralelu k ustavujícím slovům, uvedenou nikoliv pouze proto, že analogická slova ke slovům ustanovení se v Janově evangeliu nalézají v souvislosti s rozsáhlou řečí o chlebě v 6. kapitole, nýbrž jistě i s ohledem na centrální roli lásky v Janově pojetí. Ježíšovo sebepojetí jakožto otro-

ka všech (což Petr příznačně nechápe), který tímto aktem naznačuje svou vydanost a služebnost, lásku až do krajnosti, je korelátém k aktu sebevydání vyjádřeném slovy a gesty při Poslední večeři v synoptickém podání.

Vedle židovských paralel paschátní hostiny či hostiny přátelské existují i jiné antické paralely kultovních hostin. Jisté ovlivnění jejich výrazovým materiálem je možné hledat spíše u Pavla a pohanokřesťanských obcí (např. 1 K 10, 16n.21<sup>494</sup>) než u Mk/Mt.

Poslední večeři je třeba vidět i v souvislosti se symbolickým jednáním Ježíšovým v Chrámu: Ježíš upírá Chrámu funkci smíření lidu s Bohem prostřednictvím obětí, obnovy smlouvy, místo toho ustavuje nový kult (ve své vlastní osobě), definitivní obnovu a eschatologické naplnění. Boží vůle už není v Chrámu, nýbrž v Ježíšovi.<sup>495</sup> To je obrazně vyjádřeno i v příběhu s uschlým fíkovníkem (Mk 11,12-14 a 11,20-25): čas plodů už minul, jeho dny jsou sečteny. Mezi dvě scény s fíkovníkem je vložen příběh očištění Chrámu. Chrám ztratil svoji funkci, je vydán zkáze. Nová smlouva je nikoliv popřením platnosti Boží smlouvy s lidem, nýbrž obnovenou smlouvou Boha s lidmi, která spočívá v přijetí Boží vůle bezprostředně srdcem, v obnově srdce skrze víru v Ježíše jako spasitele. Zároveň má Poslední večeře obětní charakter: Ježíš se v lámání chleba a při pití z kalicha vydává ve prospěch svých učedníků, ve prospěch Izraele, ve prospěch každého člověka. On prolévá svou krev „za mnohé“, což vyjadřuje, že jeho obětí má univerzální platnost.

Ježíšova poslední večeře s učedníky byla něčím výjimečným bez ohledu na to, zda šlo nebo nešlo o večeři paschátní. Její vazba na Velikonoc je jak v podání synoptiků, tak Janova evangelia nepopíratelná. Ve slavení Velikonoc šlo o zpřítomnění Božího zachraňujícího činu jakožto aktu věčně platného. Ježíš v předtuše své blízké smrti shrnuje poselství celého svého života v lásce k učedníkům (celému Izraeli) a pevné důvěře v tohoto zachraňujícího Boha. Jejím rozhodujícím rozměrem v historické rovině mohl být především moment eschatologický, tj. předjímaní věčné hostiny Božího království. Otázka Ježíšovy smrti mohla stát v historické souvislosti až na druhém místě. Ježíš otevírá novou dimenzi Božího jednání v lidských dějinách, on je oním paschátním beránkem i naplněním smlouvy, jímž se otevírá prostor nové definitivní smlouvy, tj. společenství Boha s vyvoleným národem i s každým člověkem.

<sup>494</sup> K tomu viz blíže H.-J. Klauck, Herrenmahli; F. Kunetka, Eucharistie.

<sup>495</sup> Pro Židy po r. 70 pak výhradně v Zákonu.

#### *Tradice Ježíšových slov při Poslední večeři – slova ustanovení*

Při srovnání dochovaných verzí tzv. Ježíšových ustavujících slov zjistíme, že mezi nimi existují zajímavé rozdíly, které svědčí o samostatnosti různě zaměřených tradic. Dnešní liturgická formule, užívaná v eucharistických kánonech katolické církve, respektuje obě základní tradice a obsahuje všechny významy nesoucí části. Naprosto spolehlivá rekonstrukce historických slov Ježíšových je dnes prakticky nemožná, lze nicméně poukázat na společný základ, v němž se všechny varianty shodují. Za nejstarší varianty platí Mk 14, 22-25 a 1 K 11, 23-26, při čemž, jak bude rozvedeno níže, je snad verze Pavlova Ježíšovým slovům nejbliže.

Dnešní verze v mešních kánonech římskokatolické církve:

Neboť on, když se vydával na smrt, vzal při večeři chléb, vzdal ti díky, lámal, dával svým učedníkům a řekl:

„Vezměte a jezte z toho všichni: toto je moje tělo, které se za vás vydává.“

Po večeři vzal také kalich, znovu ti vzdal díky, dal svým učedníkům a řekl:

„Vezměte a pijte z něho všichni: toto je kalich mé krve, která se prolévá za vás a za všechny na odpuštění hříchů. Toto je smlouva nová a věčná. To konejte na mou památku.“

Biblické texty:

**Mk 14,22-25**

„Když jedli, vzal chléb, požehnal, lámal a dával jim se slovy: ‚Vezměte, toto jest moje tělo.‘ Pak vzal kalich, vzdal díky, podal jim ho a pili z něho všichni. A řekl jim: ‚Toto jest má krev, která zpečetuje smlouvu a prolévá se za mnohé. Amen, pravím vám, že nebudu pít z plodu vinné révy až do dne, kdy budu pít nový kalich v Božím království.‘“

**Mt 26,26-28**

„Když jedli, vzal Ježíš chléb, požehnal, lámal a dával učedníkům se slovy: ‚Vezměte, jezte, toto jest mé tělo.‘ Pak vzal kalich, vzdal díky a podal jim ho se slovy: ‚Pijte z něho všichni. Neboť toto jest má krev, která zpečetuje smlouvu a prolévá se za mnohé na odpuštění hříchů. Pravím vám, že již nebudu pít z tohoto plodu vinné révy až do toho dne, kdy budu s vámi pít kalich nový v království svého Otce.‘“

**L 22,14-20**

„Když nastala hodina, usedl ke stolu a apoštolové s ním. Řekl jim: ‚Velice jsem toužil jísti s vámi tohoto beránka, dříve než budu trpět. Neboť vám pravím, že ho již nebudu jíst, dokud vše nedojde naplnění v království Božím.‘ Vzal kalich, vzdal díky a řekl: ‚Vezměte a podávejte mezi sebou. Neboť vám pravím, že od této chvíle nebudu pít z plodu vinné révy, dokud nepřijde království Boží.‘ Pak vzal chléb, vzdal díky, lámal a dával jim se slovy: ‚Toto je mé tělo, které se za vás vydává. To číňte na mou památku.‘ A právě tak, když bylo po večeři, vzal kalich a řekl: ‚Tento kalich je nová smlouva zpečetěná mou krví, která se za vás prolévá.‘“

**1 K 11,23–26**

„Já jsem přijal od Pána, co jsem vám také odevzdal: Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb, vzdal díky, lámal jej a řekl: ‚Toto jest mé tělo, které se za vás vydává; to číňte na mou památku.‘ Stejně vzal po večeři i kalich a řekl: ‚Tento kalich je nová smlouva, zpečetěná mou krví: to číňte, kdykoliv bude pít, na mou památku.‘ Kdykoliv tedy jíte tento chléb a pijete kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.“

Další texty, které se váží ke slavení Večeře Páně:

**1 K 10,16n.21**

16n.: „Není kalich požehnání, za nějž děkujeme, účastí na krvi Kristově? A není chléb, který lámeme, účastí na těle Kristově? Protože je jeden chléb, jsme my mnozí jedno tělo, neboť všichni máme podíl na jednom chlebu.“

21: „Nemůžete pít kalich Páně i kalich démonů. Nemůžete mít účast na stolu Páně i na stole démonů.“

Zde chybí přímý odkaz na Poslední večeři a Ježíšovu smrt. Pavel tu přechází pořadí: napřed hovoří o kalichu a krvi, pak o chlebě jako těle. Důvod k tomuto přechodu lze nejspíš spatřovat v rozvedení myšlenky o jednom těle – církvi, která navazuje na myšlenku podílu na jednom chlebě-těle Kristově. Nicméně stejné pořadí nalézáme i v Didaché (9,1–4).

**Didaché 14,1 a 9,1–10,7**

14,1: *V neděli, den Páně, shromážděte se, rozlomte chléb a vzdějte díky, vyznavše se napřed z přestoupení svých, aby vaše oběť byla neposkvrněná.*

9,1–10,7: „1 Pokud jde o eucharistii, vzdějte díky takto. 2 Nejprve o poháru: ‚Vzdáváme ti, díky, Otče náš, za svatou révu Davida, služebníka tvého, kterou jsi nám uvedl ve známost skrze Ježíše, služebníka svého. Tobě sláva na věky.‘ 3 O nalámaném pak: ‚Vzdáváme ti díky, Otče náš, za život i poznání, jenž jsi nám uvedl ve známost skrze Ježíše, služebníka svého. Tobě sláva na věky.‘ 4 ‚Právě tak, jako byly droby tohoto chleba rozsypany po horách a shromážděny, se staly jedním, tak buď shromážděna církev tvá od konců země do tvého království. Protože tvá je sláva i moc skrze Ježíše Krista na věky.‘ 5 Nikdo ať nejí a nepije z vaší eucharistie. Ale (jen) pokřtění ve jméno Páně. Vždyť i o tom řekl Pán: ‚Ať nedáte svatě psům.‘ 10,1 A po nasycení takto vzdávejte díky: 2 ‚Vzdáváme ti díky, Otče svatý, za svaté jméno tvé, jenž jsi zabydlel v srdcích našich, i za poznání, víru a nesmrtelnost, které jsi nám uvedl ve známost skrze Ježíše, služebníka svého. Tobě sláva na věky. 3 Ty, Pane Všemohoucí, jsi vzdělal vše pro jméno své, pokrm i nápoj dal jsi lidem k požívání, aby ti vzdali díky, nás pak jsi obdařil milostí duchovního pokrmu a nápoje života věčného skrze služebníka svého. 4 Za vše ti vzdáváme díky, ježto mocný jsi (ty). Tobě sláva na věky. 5 Rozpomeň se, Pane, na církev svou, k uchránění jejímu od všeho zlého a jejímu dovršení v lásce své a shromáždí ji od čtyř větrů, posvěcenou, do svého království, jež jsi jí přichystal. Protože tvá je moc i sláva na věky. 6 Přijď milost a pomeň svět tento. Hó-

sanna Bohu Davidovu. Je-li kdo svatý, nechť přistoupí. Není-li někdo, nechť se obrátí. Maranatha. Amén.‘ 7 Prorokům pak svěrujte díkyvzdávání tak, jak chtějí.“<sup>496</sup>

Oba texty dokládají slavení eucharistie, ale nejsou bezprostředně spojeny s odkazem na Poslední večeři a Ježíšovu smrt. Nabízejí instrukce k tomu, jak se má řádně eucharistie slavit. Požehnání z Didaché je založeno na židovské be-  
raše. Zdůrazněna je i myšlenka jednoty církve a kontinuity dějin spásy: Ježíš je titulován stejně jako David služebník Otce. Chybějí tu slova ustanovení, což vedlo některé exegety k myšlence, že se nejedná přímo o eucharistické shromáždění, nýbrž o agapé, hod lásky, tj. společné stolování obce. Proti tomu stojí charakter kapitol 7 a 8, kde jde také o liturgické pokyny. Dokonce kap. 7 (křest) a 9 (eucharistie) mají v úvodu obdobné formulace. F. Kunetka se přiklání k názoru, že Didaché může představovat jiný typ tradice. „Přiklonili jsme se k názoru, že Pavlova *paradoxie* je antiošského původu (Antiochie syrská). Pokud připustíme původ Janova evangelia ze syrské oblasti, v jehož evangeliu *narratio institutionis* chybí, poukážeme také na texty z apokryfních Skutků apoštolů, SkJ, SkTm, na anaforu Sedaje a Mariho a jiné anafory syrského původu, pak můžeme usoudit na koexistenci různorodých tradic dokonce na jednom území, totiž Sýrie. Nemůžeme tu vyloučit ani vliv liturgických tradic jeruzalémské oblasti, neboť římská provincie Sýrie zahrnovala oblast od Antiochie až po Jeruzalém. Slavení eucharistie bez citace Ježíšových slov lze přijmout jako autentickou tradici, která ve srovnání s pavlovsko-synoptickým podáním může být původnější. [...] Prvotní církev neřešila otázku ‚slov ustanovení‘, a tím také problematiku ‚konsekrace‘. Podstatu Večeře Páně neviděla v citování konsekráčních slov, ale v živoucí anamnézi Krista, který je jako ukřižovaný a vzkříšený Pán – tedy ve svém velikonočním tajemství – přítomen uprostřed shromáždění s celým tajemstvím své osoby, tedy se svým tělem a krví.“<sup>497</sup>

**Ĵ 13,1–38**

Ježíš slaví se svými učedníky večeři na rozloučenou v blízkosti Velikonoc. Nejde o velikonoční večeři, nýbrž o zvláštní přátelskou večeři na rozloučenou. Jsou vynechána slova ustanovení, na jejich místo je postavena scéna s umýváním nohou. Umývat nohy návštěvníkům patřilo k povinnosti otroků nebo žen, nikdy ne pána domu. Ježíš se tak staví na poslední místo. Scéna s umýváním se nenalézá na začátku setkání s učedníky, kam by případně z hlediska obvyklého průběhu setkání patřila, nýbrž při vlastní večeři. Má tedy

<sup>496</sup> Tento překlad je převzat z vydání z nakl. Stauros z r. 1994. Modernější verzi viz Spisy apoštolských otců, s. 22 a 19n.

<sup>497</sup> F. Kunetka, Eucharistie, s. 148.

výrazně symbolický charakter. Stojí právě na tom místě, kde jsou u synoptiků slova ustanovení. Je tedy jejich ekvivalentem.<sup>498</sup> V dialogu s Petrem, který se zdráhá Ježíšovu poníženost přijmout, vysvětluje smysl tohoto svého gesta, které Petr stejně nechápe. (Petrova nechápavost je příznačným prvkem Janova evangelia.) Poté dává Ježíš ve vv. 14n všeobecné naučení: „*Jestliže tedy já, Pán a Mistr, jsem vám umyl nohy, i vy máte jeden druhému nohy umývat. Dal jsem vám příklad, abyste i vy jednali, jako jsem jednal já.*“ Důraz je položen na vzájemnou službu. Ježíš na sebe bere úlohu otroka, aby zdůraznil, v čem spočívá vzájemná láska. Stejně jako se ve slovech ustanovení Ježíš dává učedníkům, vydává sám sebe za ně, tak i zde je ukázána jeho láska až do konce. Místo příkazu k opakování hostiny na Ježíšovu památku (anamnéze) je zde příkaz Ježíšovu památku tradovat a znovu prožívat a zpřítomňovat ve vzájemné službě a poníženosti.

Při večeři je označen zrádce.<sup>499</sup> Opět se tu objevuje motiv priority učedníka, kterého Ježíš miloval, ve vztahu k Petrovi. Jidáš posléze opouští místnost. V dalších slovech Ježíš naráží na blížící se smrt a v perspektivě své smrti dává učedníkům „nové“ přikázání, přikázání lásky podle svého vzoru, tj. lásky až do krajnosti (13,34). V jeho slovech o novém přikázání lze vidět narážku na novou smlouvu u synoptiků. Nová, resp. obnovená smlouva Boha s Izraelem/lidmi spočívá v přijetí Ježíšovy totální vydanosti naplňující se v jeho smrti ve prospěch člověka. Jan tuto vydanost tematizuje jako službu lásky, která se má uskutečňovat dál. Novost přikázání nespočívá v přikázání lásky jako takovém (příkaz lásky k Bohu a bližnímu platil i v židovství), novost spočívá v tom, že se učedníci mají milovat Ježíšovou láskou, tedy ve vydanosti do krajnosti, až ke smrti. „*Nové přikázání vám dávám, abyste se navzájem milovali; jako já jsem miloval vás, i vy se milujte navzájem. Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým*“ (13,34n.). Paralela ke slově ustanovení pavlovsko-synoptické tradice se nalézá v J 6,53–57.

**J 6,50–58:** „*Toto je chléb, který sestupuje z nebe: kdo z něho jí, nezemře. Já jsem ten chléb živý, který sestoupil z nebe; kdo jí z tohoto chleba, živ bude navěky. A chléb, který já dám, je mé tělo, dané za život světa.*“

*Židé se mezi sebou přeli: jak nám ten člověk může dát k jídlu své tělo? Ježíš jim řekl: „Amen, amen, pravím vám, nebudete-li jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v poslední den. Neboť mé tělo je pravý pokrm a má krev pravý nápoj. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm. Jako mne*

<sup>498</sup> Je nepochybné, že Jan tradici slov ustanovení znal. Najdeme ji v narážce v jeho řeči o chlebě v 6. kap. verše 53–57.

<sup>499</sup> V Janově evangeliu je velmi výrazně patrná tendence démonizovat Jidáše.

*poslal živý Otec a já mám život z Otce, tak i ten, kdo mne jí, bude mít život ze mne. To je ten chléb, který sestoupil z nebe – ne jako jedli vaši otcové, a zemřeli. Kdo jí tento chléb, živ bude navěky.*“

Tento text Janova evangelia reflektuje tradici slov ustanovení: jíst tělo a pít krev zprostředkovává podíl na věčném životě, nese v sobě eschatologickou kvalitu. Zdůraznění pravého pokrmu a pravého nápoje (tedy reality skutečných darů) by mohlo být svědectvím o jistém napětí uvnitř janovských obcí, o existenci jiných pojetí.<sup>500</sup>

#### *Původní podoba slov*

**Chléb:** Pouze u Pavla je zachován dovětek u chleba-těla „*které se za vás vydává*“ (resp. „za vás“), který vykládá tento akt jako oběť ve prospěch druhých. Podle Theissen – Merz<sup>501</sup> je markovská verze (a na ní závislí synoptici) druhotná. Původně byla výstavba obou částí paralelní. Protože markovská verze neodděluje chléb a kalich, stojí poukaz na smysl konání až u kalicha, „*prolévá se za mnohé*“, navíc prolévání krve je významově s obětí života logičtější spjata. Původní podoba textu je zachována spíše u Pavla a zřejmě zněla: **Toto je moje tělo (vydané) za vás.**

**Krev /kalich:** Theissen – Merz<sup>502</sup> se domnívají, že vzhledem ke skutečnosti těžké přijatelnosti obrazu pití krve v židovské společnosti je pavlovská verze slov nad kalichem původnější, neboť v ní jde o novou smlouvu (srov. Jan, ale i Marek), zpečetěnou Ježíšovou násilnou smrtí. Tedy původně mohla tato verze znít: Tento kalich je [nová] smlouva (*u mé krve*). Je však možné, že ani poukaz na novou smlouvu tam nebyl, pouze na smlouvu.“

Smlouva měla ve Starém zákoně mnohem méně vyhraněný charakter, než se chápe z perspektivy Nového zákona (srov. Jr 31,31–34; Ez 34,25), rabínské texty dokládají chápání smlouvy jako vyvolení, vždy nově uzavírané, vztahující se na každého člověka, který vstupuje do společenství s Bohem (prostřednictvím studia Tóry). I ve Starém zákoně existuje více smluv než jen smlouva na Sinaji, např. smlouva s Noemem. Uzavření smlouvy spojené s prolitím krve (srov. Ex 24,8) je jednorázová událost, proto musí být připojen výslovný příkaz k opakování.

Později mohly být oba děje paralelizovány: „Toto je moje tělo pro/za vás. Toto je moje krev smlouvy.“ Soteriologická formule „za/pro vás“ mohla být pak přesunuta na konec, neboť celé dění bylo pochopeno jako jednotný děj,

<sup>500</sup> Tak to vykládá F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 60.

<sup>501</sup> Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 371.

<sup>502</sup> Theissen – Merz, *op. cit.*, s. 372.

symbolický úkon. Marek vypráví událost, Pavel kultovní etiologii. Podobně jako příběh o vyjití z Egypta se vyděluje z mytického vyprávění odkazem na jedinečnost události zakotvené v dějinách (i když v kultu znovu prožívané a znovu si přivlastňované), tak i Poslední večeře a tzv. slova ustanovení nejsou mytickým aktem, nýbrž si podržují přes svoji ritualizaci odkaz na jedinečnou historickou událost Ježíšovy výkupné smrti.<sup>503</sup>

*Mk 14, 22-25*

14,22 – Scéna začíná uprostřed hostiny (paschální nebo přátelské) po „předkrmu“ (k němu se nejedl chléb, lámáním chleba začínalo hlavní jídlo). U paschální hostiny se leželo (u ostatních sedělo a leželo) u stolu na lehátkách. Požehnání nad lamaným chlebem pronášel otec rodiny, pán domu. Podíl na jednom chlebě, nad nímž bylo vysloveno požehnání (beraka), byl zřejmě chápán jako zprostředkování požehnání. Pokyn „vezměte/berte“ byl neobvyklý – je jím vyjádřen důraz na zvláštní charakter chleba i na skutečnost, že Ježíš sám z něho nejedl. U Pavla v 1 K 11, 23n. chybí pokyn k braní vzhledem k liturgizaci textu, v synoptických verzích odkazuje na jedinečnost situace. Ježíšova slova: „*Toto je moje tělo*“ znamenají: to jsem já sám. Tělo (*sóma*) znamená v židovském chápání osobu.

14,23 – Kalich je spojován se vzdáváním díky. Poznámka, že z něho všichni pili, u Marka předchází vzhledem k průběhu nelogicky slovům ustanovení. Má vyjádřit, že Ježíš z něho nepil. Teprve po ní následují slova ustanovení.

14,24 – Slova nad kalichem (vína – přímý poukaz na víno chybí, ale to je zřejmě z kontextu) jsou o krvi smlouvy, o krvi, která se vylévá za mnohé. Termín „krev smlouvy“ často označoval obřizku, akt, kterým byl chlapec/muž přivtělen ke smlouvě Hospodina s Izraelem. Že jsou Ježíšova slova narážkou na tento akt, nelze tvrdit, mohla však být primárními adresáty jeho slov konotována, neboť jde o novou platnost této smlouvy. Ve slovech „*Toto je moje krev smlouvy vylévána za mnohé*“ odkazuje pasivní tvar „vylévána“ na Boha jako původce. Slova o krvi odkazují také na Ex 24,8 (krev smlouvy) a 24,11 (společné jídlo). „*Mojžíš vzal krev, pokropil lid a řekl: ‚Hle krev smlouvy, kterou s vámi uzavírá Hospodin na základě všech těchto slov‘... i jedli a pili.*“

Prolit krev je ve Starém zákoně (Gn 9,6; Nu 35,33; Dt 21,7) výrazem pro násilné usmrcení člověka. „Za mnohé“ je hebraismus s významem za všechny (hříšné). Označuje se zde celý Izrael, a to Izrael, který stojí před Bohem jako

<sup>503</sup> Kunetka, *Židovské kořeny*, s. 53–59, 74, a *Eucharistie*, s. 125–128. Ke starozákonním předpokladům viz i studii J. Hřebíka *Starozákonní východiska k Eucharistii*, in: *Eucharistie*, s. 12–26.

hříšný. Ježíšova smrt, jeho krev, přináší smytí hříchů celému společenství. Jde tedy o spásnou oběť. „Za“ (*hyper*) vyjadřuje zástupné sebeobětování. Snad tu Ježíš narážel i na Iz 53,12 (slovo mnohý je použito ve 4. písni Hospodinova služebníka Iz 52,13–53,12 12x), nejde o přímý citát, nýbrž o chápání, myšlenkovou asociaci.

U Marka není na tomto místě řečeno, že jde o novou smlouvu, nýbrž jde o smlouvu Boha s Izraelem, která je v Ježíšově krvi obnovena. Tato smlouva je nyní přenesena na Ježíše. Narážka na nový kalich, tedy na dokonání obnovy, je až v následujícím verši. Substituční teorie církev za synagogu tu není – jde stále o starou smlouvu, již se obnovou v Ježíšově krvi dostává univerzální platnosti.

14,25 – Děj je postaven do souvislosti eschatologické hostiny v nebesích (definitivního naplnění). Slova vyjadřují naději do budoucnosti a jistotu zmrtvýchvstání. Už u proroků a dále pak v apokalyptice je mesiánský čas plnosti popisován jako přátelská hostina (Ex 24,11; Iz 25,6; 24,23; 1 Hen 62,14; syrBar 29,8). 1 Hen 62,14: „*Pán duchů bude nad nimi přebývat a se Synem člověka budou jíst a uléhat i vstávat na věky věků.*“ Bar (apokalypsa) 29,8 – „*A stane se v tom čase, že sestoupí opět poklad many a budou jíst v těch létech ti, kdo se dožijí dokonání času.*“ Podle očekávání esejců z Kumránu bude při této eschatologické hostině předsedat kněžský mesiáš (1QSa 2,11–22). U Marka není eschatologická hostina ještě explicitně charakterizována jako společenství s učedníky (na rozdíl od Mt), nýbrž jde o Ježíšovo místo u onoho stolu. Plod vinné révy je hebraismus. Nový kalich je kalichem naplnění (nikoliv novou smlouvou), odkazuje na eschatologické dění. Verš 25 vyjadřuje víc protiklad zde, nyní, a budoucnosti Božího království.

*Mt 26, 26-28*

Pasáž umožňuje pozitivní výklad Mt 27,25: krev Ježíšova se de facto stává, aniž to mluvící vědí, prostředkem spásy. „*Krev jeho na nás a na naše děti.*“<sup>504</sup> Těm, kteří v Matoušově evangeliu volají tato slova, se dostává už předem jejich naplnění,

<sup>504</sup> Tento výrok sehrál v křesťansko-židovských vztazích velmi neblahou roli, neboť se stával v minulosti oporou antisemitských nálad a násilných akcí. V Matoušově evangeliu nemá a nemohl mít antisemitský charakter, už proto ne, že autor sám byl zcela jistě židokřesťanem a své evangelium psal pro převážně židokřesťanskou obec, jak plyne z celého jeho evangelia. Autor se vyrovnává ve svém evangeliu se skutečností rozchodu křesťanů se synagogou. Podle Harringtona, *Evangelium podle Matouše*, s. 419 a 422, se autor evangelia vyrovnával se vztahem k soudobému judaismu v perspektivě zničení jeruzalémského Chrámu v r. 70. Obrat „na nás a na naše děti“ je podle něho třeba interpretovat jako odkaz na Ježíšovy současníky a další generaci, která zažila zkázu Jeruzaléma v r. 70. Formule „jeho krev na ...“ je zakotvena v tradici (Lv 20,9–16; Joz 2,19n.:



neboť Ježíš dává svůj život dobrovolně za všechny na odpuštění hříchů: „*Toto je totiž moje krev smlouvy ta vylévána za/pro mnohé na odpuštění hříchů.*“ V Matoušově podání tak vyvstává paradox: Ježíš dává svůj život, je připraven prolít svou krev za všechny, tedy i za ty, kteří si žádají jeho smrt a jeho krev svolávají na svou hlavu (tedy chtějí vzít zodpovědnost za jeho smrt až do další generace), a přitom netuší skutečnou hloubku a paradoxní pravdivost svých slov.

26,26 – Ježíš je výslovně jmenován, stejně tak učedníci. Imperativ „*vezměte*“ je doplněn logickým pokračováním „*jezte*“.

26,27 – Pořadí událostí je uvedeno ve správném sledu. Konstatace „*pili z něho všichni*“ z Marka je nahrazena paralelně ke slovům nad chlebem imperativem „*pijte*“. U Matouše je děj žehnání a podávání chleba a vína důsledně paralelizován.

26,28 – Matouš dodává „*na odpuštění hříchů*“ – to je jeho specifická látka. Důraz na odpouštění hříchů je pro Matouše typický. Ježíšova krev je prolitá na odpuštění hříchů pro všechny bez výjimky. Z Markovy verze vynechává ještě závěrečné Amen.

Eschatologická dimenze: pití nového kalicha je rozšířeno výslovně o dimenzi společenství s učedníky. Boží království je zde jmenováno jako království mého Otce. Zástupná smrt Ježíšova není žádná satisfakce vůči Božímu hněvu, nýbrž zástupný Boží čin mesiánského Syna člověka ve jménu Božím a z pověření Božího, jenž chce – jak je to vyjádřeno v Iz 53,3–4 – z lásky ke svému vyvolenému lidu přivést vinou obtíženého mnohé skrze obět svého služebníka ke spáse.

#### L 22, 14–20

Základní rozdíl pavlovské a lukášovské verze od markovsko-matoušovské tkví v oddělení požehnání s rozdělením chleba a slov nad kalichem vína (mezi tyto dva akty je vložena hostina) a dále v interpretaci nové smlouvy, která odkazuje na Jr 31,31–34 a služebníka Hospodinova, nikoliv na Ex 24,8.

22,14–16: Eschatologická dimenze je předražena a zdůrazněna právě tak jako Ježíšova násilná smrt. Zdůrazněn je i Ježíšův úmysl: „*... velice jsem toužil.*“ Hostina je znamením nadcházejících událostí, jejichž význam je přes jejich

2 S 1,16; 14,9; Jr 51,35), vesměs však jde (s výjimkou 2 S 14,9) o „sankci“ za nesprávné jednání, která je formulována ve 3. os. Viník má být potrestán tím, že důsledky jeho jednání dopadnou na jeho hlavu. Vzhledem k tomu není, domnívám se, historicky příliš pravděpodobné, že by byli Židé (v Mt 27,25 dokonce celý lid, židovský národ – *pas ho laos*) přijímali zodpovědnost za Pilátův soudní výrok. Podle mého názoru je výrok možné interpretovat negativně v souvislosti se zkázou Jeruzaléma (předpověď se naplnila na židovském národě v další generaci), tak pozitivně v souvislosti toho, že část Židů uvěřila, neboť Ježíšova krev, kterou si vyžádali, přinesla spásu i jim.

hrůznost pozitivní: definitivní společenství, eschatologické naplnění. Lukáš tu de facto dvakrát vypráví o téže hostině. Napřed ji charakterizuje výslovně jako paschální hostinu (jedení beránka), poté již částečně s použitím liturgické řeči vykládá její význam. Ježíšem založené slavení eucharistic (Večeře Páně) je dokonáním a přeznačením židovské paschy.<sup>505</sup>

22,17–18: Již v této části je zmíněn kalich s příkazem podávat ho mezi sebou. A znovu opakovaně poukaz na eschatologickou hostinu. O kalichu se tedy hovoří dvakrát, poprvé jakoby na počátku hostiny, podruhé na konci hostiny. De facto je tu dvakrát hovořeno o eucharistické hostině, v úvodu je kalich znamením příchodu Božího království. J. Ernst<sup>506</sup> ztotožňuje tento kalich se 3. kalichem při paschální hostině, při němž bylo pronášeno požehnání.

22,19: U slov nad chlebem je myšlenka oběti adresována přímo učedníkům (za vás – ale též za každého dalšího, děj je aktualizován). Orientace na „historickou“ rekonstrukci této zakládající hostiny je spojena s posláním do budoucnosti (aktualizace): „*To činite na mou památku.*“ To je oproti verzi Mk/Mt výrazný posun. Tělo, které se vydává za vás, odkazuje na zástupnou obět služebníka Hospodinova. Paralelně k užití pasivního tvaru u kalicha je užit i u chleba: (mé tělo) „*za vás dáváne*“ (*hyper hymon didomenon*), tím je jednak posílen liturgický charakter formule, jednak zdůrazněn odkaz na Boha jako činitele. Bůh dává tento chléb/tělo Ježíšovo jako místo odpuštění.

22,20: Kalich je vyložen přímo jako kalich nové smlouvy (zpečetěné v krvi): „*Tento kalich je nová smlouva v mé krvi vylévána za vás.*“ Tato verze vychází z jiného starozákonního podkladu, a to Jr 31,31–34 (srov. též Ez 11,19 – nové srdce a 34,25 – smlouva pokoje). Lukáš a Pavel vycházejí z myšlenky zástupného utrpení, nikoliv z představy kultovní oběti.

K pochopení celé události na starozákonním podkladě může přispět i Jr 16,7: „*Při truchlení nebudou lámat chléb, aby potěšili toho, kdo truchlí nad mrtvým, nedají napít z kalicha útěchy těm, kdo truchlí nad otcem či matkou.*“ Hostina s lámáním chleba a s kalichem vína patřila k pohřebním obřadům. Jestliže Jeremiáš ohlašuje slovo Hospodinovo, jímž je mu zapovězeno podílet se na těchto obřadech, je to oznámení soudu.<sup>507</sup> Ježíš se svými učedníky – v Lukášově verzi výslovně – slaví večeři na rozloučnou, a to před svou smrtí. Tato hostina je zároveň hostinou „pohřební“, po ní už může následovat pouze skutečnost nová, tedy kalich nový v Božím království. Účastí na chlebě a kalichu vína

<sup>505</sup> Srov. J. Kremer, Lukasevangelium, s. 213.

<sup>506</sup> Das Evangelium nach Lukas, s. 394.

<sup>507</sup> J. Schreiner, Jeremia I, s. 104. Výklady IV, s. 293.

se učedníci (a po nich všichni další učedníci Ježíšovi) podílejí na této nové skutečnosti, která je zde založena, jejíž naplnění ovšem před učedníky ještě stojí. Příkazem „konat na památku“ je význam této hostiny rozšířen na všechny další generace jako znamení nové smlouvy. Ona památka, připomínka (*anamnésis*) znamená zpřítomnění, Ježíš je znovu přítomen, když učedníci opakují tento obřadný akt.<sup>508</sup>

„Přijetím liturgicky vyložené tradice Poslední večeře do pašijového vyprávění hlásá Lukáš i současnému čtenáři, pro něhož mnohé otázky dějin zůstávají otevřené: 1. Ježíšova smrt nebyla tragickým omylem osudu, nýbrž naplněním toho, co slavili Izraelité při paschální večeři: Boží záchraný čin v zaměření na definitivní paschální hostinu. 2. Ježíš sám o své smrti věděl a vzal ji na sebe zástupně za své, aby s nimi společně mohl slavit paschu v Božím království. 3. V církevním slavení přeznačené paschy, jež se bude nadále konat na památku Ježíšovy oběti života na základě pověření daného apoštolům, získávají účastníci podíl na obětovaném ‚těle‘ a na nové smlouvě, uzavřené skrze jeho smrt.“<sup>509</sup>

#### 1 K 11, 23–26

1 K 11, 23–26 představuje zřejmě nejstarší písemnou verzi, byť již liturgicky upravenou. Její Sitz im Leben (postavení v životě) je na rozdíl od synoptiků zcela v liturgii. Jde tu o kultovní etiologii eucharistické hostiny. Je zdůrazněna dimenze konání až do paruzie Páně. Odkaz na opakování je tu vztažen už na celý děj (chléb i víno). Nicméně i Pavel zachovává vztah k historickému podkladu sakramentálního dění odkazem na noc, v níž byl Pán vydán. Celý text je uveden odkazem na tradici: nejde o nějaké Pavlovo ustanovení, nýbrž o tradici, která sahá až k Ježíšovi (srov. i 1 K 15,3).

Pavel ovšem cituje tato slova ustanovení jako zrcadlo pro korintskou obec: Ježíš se vydává cele pro druhé, zatímco Korintáné se k sobě navzájem chovají nebratrsky, asociálně, a tím likvidují vlastní význam Večeře Páně. Opakování Ježíšových slov a gest při Večeři Páně není pouhým rituálním úkonem, nýbrž vždy novým přihlášením se k jeho postoji vydanosti za druhé. Kdo k této vydanosti pro druhé není ochoten, „jí a pije nehodně“. Účast na Večeři Páně není nějakou odměnou za „dobré chování“ či zbožné smýšlení, nýbrž sakramentálním dějem, v němž jeho účastníci na sebe berou závazek konat to, co konal Ježíš, dávat samy sebe v obět. Ve slavení Večeře Páně je Ježíš opět přítomen.

<sup>508</sup> K významu slova *anamnésis* viz Johnson, *Evangelium podle Lukáše*, s. 353n.

<sup>509</sup> J. Kremer, *Lukasevangelium*, s. 213n.

Tváří v tvář Ježíšově eucharistické přítomnosti je absurdní, že příslušníci obce mezi sebou vedou spory, závidí si, neberou ohled na slabší a sociálně znevýhodněné, tedy jednájí přesně opačně k tomu, co eucharistické shromáždění, Večeře Páně, znamená.<sup>510</sup> Odkaz „*to konejte na mou památku*“ není výzvou k ritualismu, nýbrž příkazem pro učedníky (následovníky Ježíšovy) pokračovat v Ježíšově výkupném díle vydanosti vlastního života. Ve slavení Večeře Páně se zpřítomňuje Ježíšova obět a výkupné dílo jako závazek pro jeho učedníky. To mají učedníci konat, dokud on nepřijde (11,26): „*Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.*“

Při slavení Večeře Páně, eucharistii, se zpřítomňuje Ježíšovo výkupné dílo (smrt a zmrtvýchvstání) a zároveň se obec definuje jako tělo Kristovo: „*Není kalich požehnaní, za nějž děkujeme, účastí na krvi Kristově? A není chléb, který lámeme, účastí na těle Kristově? Protože je jeden chléb, jsme my mnozí jedno tělo, neboť všichni máme podíl na jednom chlebu*“ (1 K 10,15–17). Jestliže si účastníci Večeře Páně neuvědomují, že jde také o církevní společenství jako tělo Kristovo, a nejednájí podle toho, pak se ničivě dotýkají samé podstaty společenství. „*Kdo by tedy jedl tento chléb a pil kalich Páně nehodně, proviní se proti tělu a krvi Páně. Necht' každý sám sebe zkoumá, než tento chléb jí a z tohoto kalicha pije. Kdo jí a pije a nerozpoznává, že jde o tělo Páně,*<sup>511</sup> *jí a pije sám sobě odsouzen.*“ To má pak pro všechny negativní důsledky.

Zatímco evangelia odkazují na historický kontext Poslední večeře Ježíšovy s učedníky i na její eschatologický rozměr (Ježíšovo společenství s učedníky v Božím království jako završení) v rámci pašijového příběhu, Pavel cituje slova ustanovení už v liturgizované podobě v kontextu slavení Večeře Páně v církevním společenství (přesto alespoň s minimálním odkazem na historický kontext). Eschatologický moment je vyjádřen v komentáři ke slovům ustanovení ve v. 11,26 („*dokud on nepřijde*“), a to se zaměřením na paruzii. Z rozdílnosti markovsko-matoušovské a lukášovsko-pavlovské verze lze soudit na rozdílné tradice. Je možné se domnívat, že Markovo evangelium vychází z jeruzalémské tradice a pavlovská verze z antiošské. Rozdílnosti by pak „mohly představovat přechod od jeruzalémského typu k pavlovské Večeři Páně s centrálním motivem Ježíšovy smrti“.<sup>512</sup>

<sup>510</sup> K problematice slavení Večeře Páně v Korintě viz G. Theissen, *Soziale Integration*, in: *Studien*, s. 290–317, a F. Kunetka, *Eucharistie*, s. 45–62.

<sup>511</sup> Výrazu tělo Páně je zde použito nejspíš ve významu církevního společenství. Jestliže si tedy jednotliví účastníci Večeře Páně neuvědomují, že se jedná o církevní společenství, v němž je Ježíš přítomen, popírají to, co přijali a v rámci eucharistické hostiny přijímají. To má dopad na ně samé i na celé společenství, které se stává nezdravým (srov. 1 K 11,30).

<sup>512</sup> Kunetka, *Eucharistie*, s. 41.

## Zmrtvýchvstání

Ježíšovo zmrtvýchvstání je největším mocným Božím činem. Všechna vzkříšení z mrtvých, o nichž evangelia vyprávějí (Jairova dcera - Mk 5,21-24.35-43par, mládenec naimský - L 7,11-17, Lazar - J 11,1-44), jsou vyvrcholením Ježíšovy uzdravující činnosti, tedy vrcholným znamením přítomnosti Božího království v jeho osobě, a svým způsobem i předobrazem Ježíšova zmrtvýchvstání (tak je podán zejména příběh o Lazarovi). Přesto Ježíšovo zmrtvýchvstání je totálně jinou skutečností než uvedené zázračné skutky. Ježíšovo vzkříšení z mrtvých je jiného druhu než navrácení zemřelého člověka do pozemské reality. Ježíšovým zmrtvýchvstáním se otevírá nová skutečnost, která není uchopitelná ani smysly, ani kategoriemi lidského myšlení. Přesahuje veškerou lidskou zkušenost.

Je to definitivní odpověď Boží na omezenost a hříšnost tohoto světa, jež tento svět radikálně transcenduje. Jde o skutečnost eschatologickou, jejíž stopy jsou zaznamenatelné v lidských dějinách (jako důsledky, které se do nich promítají), jež se však sama o sobě možnosti lidského uchopení vymyká. Zatímco Ježíšova vzkříšení lidí z mrtvých mají a mohou mít svědky, Ježíšovo zmrtvýchvstání v hrobě svědky mít nemůže, nikoliv z důvodů historických okolností, nýbrž z povahy věci samé.

Jak už bylo řečeno výše, jakou konkrétní představu Ježíš jako člověk o tomto vzkříšení měl, v jaké podobě a „časovém“ horizontu ho očekával, nevíme. Víme však, že až do konce svého života žil a jednal z jistoty Božího poslání a svého jedinečného vztahu k Bohu jako Otci. I eschatologická dimenze jeho slov při Poslední večeři o tom svědčí. A víme také, že Ježíš vzkříšení jako osobní událost očekával. Citace Ž 22 v jeho ústech je nejen výrazem jeho nejhlubší kenose, nýbrž i jeho důvěry a naděje. Jedině Bůh sám byl partnerem jeho utrpení a smrti. Jedině on tedy mohl dát na ně odpověď svým jednáním. A právě zmrtvýchvstání je touto odpovědí. Tak ho pochopila prvotní církev a z tohoto pohledu a ze své zkušenosti se zmrtvýchvstalým Pánem formulovala své základní vyznání: Ježíš zemřel a byl (Bohem) vzkříšen. Zmrtvýchvstání znamená zároveň povýšení, podíl na Boží slávě a moci, naplněné Boží synovství, jak to vyjadřuje List Římanům (1,4).

## 4. PROCES VZNIKU NOVÉHO ZÁKONA

Nový zákon jako kniha má za sebou podobný proces vzniku, resp. kanonizace, jako Starý zákon, s tím rozdílem ovšem, že doba při formování novozákonního kánonu byla podstatně kratší. Celý proces vzniku jednotlivých spisů novozákonního kánonu netrval ani sto let. Ježíš zemřel v roce 30, event. 33, nejmladší spis Nového zákona, 2. list Petřův, byl pravděpodobně napsán na počátku 2. století (asi do roku 120). Proces ustálení počtu novozákonních knih byl ovšem o něco delší, jako kanonické a inspirované bylo uznáno všech 27 knih dnešního kánonu až ve 4. století. První svědectví tohoto druhu je dopis sv. Athanasia z roku 367, kde je vypočítáno všech 27 spisů Nového zákona (zároveň i knihy starozákonní), a to v obraně proti rozšíření apokryfní literatury.<sup>513</sup> Již na konci 2. století existoval uznávaný soubor 20 spisů Nového zákona, do nějž nepatřily knihy Žd, 2,3 J, 1,2 P, Ju, Jk, někde Zj. Proces recepce jednotlivých sporných knih včetně Janova Zjevení probíhal v různých křesťanských obcích odlišně, a to nejen pokud jde o výše zmiňované knihy, nýbrž i o další, takže k celocírkevnímu ustálení kánonu došlo až ve 4. století, což mohlo samozřejmě souviset i se změnou politické situace po ediktu milánském. První oficiální soupis novozákonních knih je z roku 382 (tzv. Decretum Damasi římské synody), definitivně byl kánon definován pro katolickou církev v reakci na Lutherovu redukci bible na tridentském koncilu v roce 1546 (dekretem Sacrosancta z 8. 4.).<sup>514</sup>

Vymezení novozákonního kánonu prošlo naprosto stejným procesem jako kanonizace jiných posvátných textů.<sup>515</sup> V jednotlivých církevních obcích pro-

<sup>513</sup> Úryvky z dopisu s kompletním soupisem novozákonních knih viz Struppe, Kirchschräger, s. 145n.

<sup>514</sup> Už v Decretum pro Iacobitis (koncilová bula zv. Cantate Domino) Florentského sněmu z roku 1442 je v rámci vyznání inspirovanosti knih Starého i Nového zákona týmž Duchem svatým vyjmenován celý biblický kánon, o němž však v té době nebyly spory. Viz Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion, s. 1335. Na tuto pasáž pak navázal i tridentský koncil.

<sup>515</sup> E. Zenger, Einleitung, s. 45, rozlišuje stadium klasických textů, liturgicko-posvátných textů a kanonických textů. Klasické texty jsou texty, které určitá skupina, hnutí, období považuje za hodnototvorné pro svou kulturní (náboženskou) identitu. Tyto texty nemusejí být všeobecně přijímány jako závazné, jsou však častěji citovány, používány, čteny, imitovány apod. a nabývají