

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

Žalm 118 v Novém zákoně

Tomáš Zavadil



Katedra Nového zákona
Vedoucí práce: doc. Jiří Mrázek, Th.D.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2015

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem Žalm 118 v Novém zákoně napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze, dne 2. června 2015

Tomáš Zavadil

Bibliografické záznamy

Žalm 118 v Novém zákoně [rukopis]: Bakalářská práce / Zavadil Tomáš; vedoucí práce: doc. Jiří Mrázek, Th.D. -- Praha, 2015. -- 71 s.

Anotace

Práce se zabývá uplatněním žalmu 118 v Novém zákoně. Rozdělil jsem ji do několika částí, nejprve předkládám soupis všech citací a odkazů k žalmu 118 v Novém zákoně podle edice Nestle–Aland. Následně upozorňuji na propojenost jednotlivých textů, na využití jednoho textu v jiném a na uplatnění intertextuality v biblickém bádání. Pokouším se uvést žalm 118 do možného historického kontextu a přiblížit uplatnění žalmu v liturgii. V další části se věnuji stručnému výkladu pasáží z Nového zákona, kde novozákonní autoři citují či odkazují k žalmu 118. Zvýšenou pozornost věnuji výkladu perikopy Mk 11,1–11 a Mk 12,1–12, ve kterých aluze k žalmu 118 rozebírám podrobněji. Závěr práce tvoří shrnutí poznatků této exegetické práce.

Klíčová slova

citát, odkaz, žalm 118, Nový zákon, Ježíš, Mesiáš, král, spása, kámen, svátky, intertextualita

Summary

The purpose of my thesis is to analyze the usage of the Psalm 118 in The New Testament. The thesis consists of several parts; first, I give a list of all quotations and allusions of the psalm in The New Testament according to the edition Nestle–Aland. Next, I show links between the texts, describe how the original text enriches the new contexts and how the intertextuality can be used in biblicistic research. I'm also trying to offer historical background of the Psalm and show its use in liturgy. The following part of my work gives brief explanations of the passages in The New Testament where their authors quote or refer to the the Psalm 118. I focus especially on pericopes Mk 11,1–11 and Mk 12,1–12, where I analyze the allusions of the Psalm 118 in detail. The conclusion summarizes all findings of this exegetic work.

Key words

quotation, allusion, Psalm 118, The New Testament, Jesus, Messiah, king, salvation, stone, feasts, intertextuality

Poděkování

Nejprve chci vyjádřit svou velkou vděčnost Bohu a poděkovat mu za láskyplné vedení a pomoc při psaní této práce. Za podporu a povzbuzování děkuji dále svým nejbližším a milovaným osobám, na prvním místě své drahé sestře a také mé neteři Kláře. Poděkování patří i Marii a Václavovi za obětavou pomoc s překlady. Za odborné vedení, podnětné připomínky, trpělivost a ochotu, děkuji vedoucímu své práce doc. Jiřímu Mrázkovi, Th.D. Na závěr chci poděkovat své církvi, zejména svým duchovním pastýřům za mnohé přímluvné modlitby.

Obsah

Úvod.....	8
Soupis citací a narážek na žalm 118 v Novém zákoně.....	9
Citace:.....	9
Další možné narážky:.....	10
Žalm 118.....	12
Struktura žalmu.....	12
Zařazení v biblickém kánonu.....	12
Role žalmu v liturgii židovských svátků.....	13
Funkce a obliba žalmu.....	14
Historické pozadí žalmu.....	15
Hermeneutika.....	17
Historie.....	17
Intertextualita jako metoda.....	17
Intertextualita v biblickém bádání.....	17
Rozbor citací a narážek na žalm 118 v Novém zákoně.....	19
Marek.....	19
První předpověď utrpení (Mk 8,31–33).....	19
Vstup do Jeruzaléma (Mk 11,1–11).....	20
Podobenství o zlých vinařích (Mk 12,1–11).....	21
Chvalozpěv po ustanovení Večeře Páně (Mk 14,26).....	22
Shrnutí.....	22
Lukáš.....	23
Otázka Jana Křtitele (Lk 7,18–23).....	23
První předpověď utrpení (Lk 9,18–22).....	24
Nárek nad Jeruzalémem (Lk 13,34–35).....	24
Další předpověď utrpení (Lk 17,20–37).....	25
Vjezd do Jeruzaléma (Lk 19,38–40).....	26
Podobenství o zlých vinařích (Lk 20,9–19).....	27
Petrova řeč před radou (Sk 4,1–22).....	27
Shrnutí.....	28
Matouš.....	28
Otázka Jana Křtitele (Mt 11,2–6).....	28
Očištění chrámu (Mt 21,10–17).....	29
Podobenství o zlých vinařích (Mt 21,33–45).....	30
Vjezd do Jeruzaléma (Mt 21,1–11).....	31
Nárek nad Jeruzalémem (Mt 23,37–39).....	32
Chvalozpěv po ustanovení Večeře Páně (Mt 26,30).....	33
Shrnutí.....	33
Jan.....	33
Vjezd do Jeruzaléma (J 12,12–19).....	33
O dobrém pastýři (J 10,7–10).....	34
Shrnutí.....	35
Pavlovy listy a deuteropavlovské spisy.....	35
Vykoupení ze smrti (Ř 8,18–39).....	35
Poselství nového života (2 Kor 6,1–10).....	36

Izrael a Boží vyvolení (Ř 9,1–33).....	36
Církev ze Židů i pohanů (Ef 2,11–22).....	37
Napomenutí k věrnosti (Žd 13,1–25).....	37
Bratrstvo lidu Kristova (1 Pt 2,1–11).....	38
Exegeze Mk 11,1–11.....	39
Pracovní překlad (kolony).....	39
Sémantická analýza.....	40
Textové varianty (kritický aparát).....	40
Komparativní textová analýza (synoptická evangelia, Janovo evangelium).....	42
Struktura perikopy, redakční vrstvy, intertextualita.....	43
Kontext, charakteristika.....	45
Výklad po verších.....	45
Závěr.....	52
Exegeze Mk 12,1–12.....	54
Pracovní překlad (kolony).....	54
Sémantická analýza.....	55
Textové varianty (kritický aparát).....	55
Komparativní textová analýza (synoptická evangelia).....	57
Struktura perikopy, redakční vrstvy, intertextualita.....	60
Kontext, charakteristika.....	63
Výklad po verších.....	64
Závěr.....	67
Závěr.....	68
Seznam použité literatury.....	71

Úvod

Ve své práci se budu zabývat používáním a pojetím žalmu 118 v Novém zákoně. Cílem je zjistit, zda a do jaké míry byl tento žalm inspirativní pro novozákonní autory, jaké bylo jejich pochopení tohoto žalmu při aplikaci na konkrétní osobu či událost a jaký záměr sledovali při jeho interpretaci. Pokouším se tedy objasnit, jaké důsledky měla novozákonní interpretace tohoto žalmu pro čtenáře, a jaké má tedy i dnes pro nás.

Nejprve uvádím výčet všech pasáží z Nového zákona, které obsahují citace či odkazy na žalm 118. Následně se zabývám zařazením žalmu v biblickém kánonu, respektive v žaltáři. Kvůli poměrně složité struktuře žalmu provedu nejprve jeho základní rozčlenění. Dále se zabývám funkcí žalmu 118 a jeho možným původním určením, přitom si všímám, do jaké míry jsou tyto faktory závažné z hlediska intertextuality. Pozornost věnuji krátce i intertextualitě, jako lingvistické metodě aplikované v biblických studiích a jejímu přínosu v biblistice.

V další části své práce provádím rozbor jednotlivých citátů a aluzí žalmu 118 v Novém zákoně. První oddíl sestává z postupného výčtu a charakteristiky všech míst s citáty nebo nejdůležitějšími aluzemi v jednotlivých evangeliích (v pořadí Marek, Lukáš, Matouš, Jan) a dále v Pavlových listech a deuteropavlovských spisech. Důvodem poněkud atypického řazení evangelistů je lepší logická návaznost některých rozebíraných míst (zejména u Marka a Lukáše). V rámci synoptické tradice, která umožňuje i vzájemný komparativní přístup, jsem každý jednotlivý blok uzavřel krátkým souhrnem, hodnotícím četnost, umístění citací v evangeliu a krátce rekapitulujícím funkci odkazu či záměr autora evangelia pro použití textu žalmu.

Druhý oddíl obsahuje exegeze perikop, které se z hlediska frekvence citací žalmu zdají být klíčové, proto se na ně zaměřím důkladněji.

Ve své práci budu vycházet z českých překladů ČEP¹ a ČSP².

¹ Český ekumenický překlad (dále jen ČEP)

² Český studijní překlad

Soupis citací a narážek na žalm 118 v Novém zákoně

Časté zařazování tohoto žalmu ukazuje na jeho velkou oblibu mezi prvními křesťany. Seznam výskytů v UBS³ a NA⁴ dokazuje, že žalm 118 je druhým nejčastěji citovaným žalmem v Novém zákoně.⁵ Podle NA je citován 11× spolu s dalšími 13. narážkami.

Citace:

Ž 118	NZ	GNT (NA)
v. 6	Žd 13,6	<u>ὥστε θαρροῦντας ἡμᾶς λέγειν· κύριος ἐμοὶ βοηθός, [καὶ] οὐ φοβηθήσομαι. τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος;</u>
v. 22	Lk 20,17	<u>ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν· τί οὖν ἐστὶν τὸ γεγραμμένον τοῦτο· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας;</u>
v. 22	1 Pt 2,7	<u>ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας</u>
v. 22–23	Mt 21,42	<u>Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;</u>
v. 22–23	Mk 12,10–11	<u>οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;</u>
v. 25–26a	Mt 21,9	<u>οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον λέγοντες· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.</u>
v. 25–26a	Mk 11,9	<u>καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον· ὡσαννὰ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·</u>
v. 25–26a	J 12,13	<u>ἔλαβον τὰ βαΐα τῶν φοινίκων καὶ ἐξήλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ καὶ ἔκραύγαζον· ὡσαννὰ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, [καὶ] ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.</u>
v. 26a	Mt 23,39	<u>λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.</u>
v. 26a	Lk 13,35	<u>ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω [δὲ] ὑμῖν, οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως [ἤξει ὅτε] εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.</u>
v. 26a	Lk 19,38	<u>λέγοντες· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου· ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.</u>

³ United Bible Societies, worldwide association of Bible societies (dále jen UBS)

⁴ Nestle–Aland, Novum Testamentum Graece, 27. vydání, Německá biblická společnost, 1993 (dále jen NA)

⁵ Nejčastěji citovaným žalmem je Ž 110, ve výčtu citací a odkazů v NA i UBS je uveden 26×

Další možné narážky:

Ž 118	NZ	GNT (NA)
v. 6	Ř 8,31	Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν
v. 15–16	Lk 1,51	Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν·
v. 16	Sk 5,31	τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψώσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ [τοῦ] δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
v. 17–18	2 Kor 6,9	ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι,
v. 19–20	Zj 22,14	Μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς καὶ τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν.
v. 20	J 10,9	ἐγὼ εἶμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὐρήσει.
v. 22	Mk 8,31	Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι·
v. 22	Sk 4,11	οὗτός ἐστιν ὁ λίθος, ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας.
v. 22	1 Pt 2,4	πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον,
v. 24	Zj 19,7	χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν καὶ δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἠτοίμασεν ἑαυτήν
v. 25	Mt 21,15	ιδόντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὰ θαυμάσια ἃ ἐποίησεν καὶ τοὺς παῖδας τοὺς κρᾶζοντας ἐν τῷ ἱερῷ καὶ λέγοντας· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ, ἠγανάκτησαν
v. 26	Mt 11,3	εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;
v. 26	Lk 7,19	ἔπεμψεν πρὸς τὸν κύριον λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;

Významný je nejen daný počet citací, ale také tematická šíře, která ukazuje, že žalm 118 představoval pro novozákonní autory obzvlášť bohatý zdroj. V Novém zákoně je z něj citováno až 18 různých veršů (v. 5, 6, 10–12, 15–26, 28c).

Citace či narážky na žalm 118 se nachází v evangeliích, ve Skutcích apoštolů, v Pavlových epištolách (Ř, 2 Kor), listu Efezským, listu Židům, v 1. listu Petrově a v knize Zjevení. V rámci novozákonního kánonu tedy chybí jen u Jakuba a Judy. Zařazení citací a narážek napříč odlišnými žánry (evangelia / listy) i poslání (pragmatice) textu poukazuje na jeho důležitost a rozšířenost v novozákonní době. Novozákonní kánon členíme do čtyřech základních okruhů:⁶

1. synoptická evangelia a Skutky apoštolů
2. janovské spisy
3. Pavlovy epištoly
4. deuteropavlovské spisy

⁶ Rozdělení spisů viz Pokorný, P., Heckel U., Úvod do Nového zákona, Vyšehrad, 2013.

Z hlediska tohoto rozdělení je pět veršů citováno ve dvou (či více) zcela rozdílných okruzích:

1. v. 6 – Ř 8,31 / Žd 13,6
2. v. 22 – Mt 21,42; Mk 8,31; 12,10–11; Lk 9,22; 17,25; 20,17; Sk 4,11 / Ř 9,32–33 / Ef 2,20 / 1 Pt 2,4; 2,7
3. v. 23 – Mt 21,42; Mk 12,10–11 / 1 Pt 2,9
4. v. 25 – Mt 21,9; 21,15; Mk 11,9–10 / J 12,13
5. v. 26a v Mt 11,3; 21,9; 23,39; Mk 11,9–10; Lk 7,19; 13,35; 19,38 / J 12,13

Verš 22 se nachází ve čtyřech odlišných okruzích. Zajímavý je také verš 26a, který je citován ve všech evangeliích.

Žalm 118

Struktura žalmu

Převážná část žalmu má formu individuálního díkuvzdání (v. 5–18). Žalm můžeme rozdělit do čtyř strof:

1. v. 1–4 – děkovná píseň (zpěvák a sbor)
2. v. 5–18 – chvalozpěv jednotlivce (patrně král)
3. v. 19–28 – liturgie díkuvzdání
4. v. 29 – finální výzva ke společné chvále

Úvodní část žalmu 118 je záměrně utvořena jako píseň, svou stavbou veršů, rytmem, opakujícím se tématem (připomínka Božího milosrdenství, které trvá navěky – verše 1, 2, 3, 4 a závěrečný 29). Žalmista (patrně postava krále) následně vypovídá o vítězství nad mocným nepřítelem díky Božímu vedení a důvěře v Boží spásu a činí díkuvzdání.

Zařazení v biblickém kánonu

Žalm je součástí páté knihy žalmů. Uzavírá skupinu žalmů nazývanou Hallel (z hebrejského slova הלל – „chválit“), která začíná žalmem 113.⁷ Někdy je pětice žalmů pojmenována „egyptský Hallel“, kvůli jejich odlišení od žalmu 136, který nese označení „největší Hallel“⁸ a od žalmů 145–150, které bývají také nazývány jako „Hallel“.⁹ Na Hallel také můžeme pohlížet z hlediska širšího literárního kontextu. P. D. Miller se domnívá, že žalm 118 vytváří pomyslný most mezi tematikou exodu v žalmech 111–118 a tématem chrámu na Siónu v poutních písních (žalmy 120–134).¹⁰ Mays objevuje párové propojení žalmů 2–1, 18–19, 118–119, které zdůvodňuje tím, že tórické žalmy (1, 19, 119) mají své protějšky v žalmech, které mohou být vnímány eschatologicky (2, 18, 118). Poskytují tak eschatologickou vyhlídku zbožnosti založené na Tóře.¹¹ Tato zbožnost, uplatňovaná v každodenním životě, stála v centru pozornosti farizejského učení.¹²

⁷ Žalm 118 je současně vrcholným žalmem Hallelu. Analýza hallelových žalmů, kterou provedl Mays, prokázala, že každý jednotlivý žalm Hallelu má větší lexikální a tématickou spojitost s ostatními žalmy z této pětice, než s jinými žalmy mimo Hallel. Zároveň každý z těchto žalmů předjímá témata a motivy žalmu 118. Celý cyklus začíná žalmem 113 – chválou Hospodina, žalm 114 vypráví příběh exodu, žalm 115 nabádá k oslavě Božího jména a mluví o Božím pozhelnání všem „bohobojným“, žalm 116 je díkuvzdáním za vysvobození ze smrti a žalm 117 je výzvou ke chvalozpěvu Hospodinovi, výzvou určenou všem národům. Je zde tedy patrné sepětí celé této skupiny žalmů. Citát ze žalmu 118 mohl tedy zasvěcenému židovskému čtenáři evokovat témata vyplývající z ostatních žalmů Hallelu a obráceně – citáty ze žalmů 113–117 mohly připomenout témata žalmu 118.

⁸ Talmud

⁹ Tento soubor šesti žalmů je součástí modlitby ranních chval, nazývané „zemiroť“ nebo v podle aramejského znění „pesukei dezimra“. Původně tyto chvály byly složeny jen ze žalmů 145–150.

¹⁰ Miller, P. D., Response to Erich Zenger, The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms.

¹¹ Mays, The Places of the Torah Psalms in the Psalter, str. 33–34.

¹² Farizejové kladli důraz zejména na tři základní věci v životě: Tóru, bohoslužbu a skutky lásky. Mezi lidmi požívali značné úcty, díky svému morálnímu kreditu. Šlo jim o zachování tradic otců. Svým výkladem Tóry byli leckdy Ježíšovi dosti blízcí, i když je evangelia (zejména synoptikové) představují jako jedny z hlavních Ježíšových

Role žalmu v liturgii židovských svátků

Přestaneme-li na žalm 118 pohlížet jako na možnou spojnicu v dané sekvenci žalmů v žaltáři, můžeme věnovat pozornost jeho úloze během židovských svátků. Hallel je nedílnou součástí liturgie Velikonoc. Žalmy jsou zpravidla recitovány během večerní modlitby první noci svátků a tvoří rámec sederové večeře¹³, kterou si Židé každoročně připomínají Boží spásné jednání se svým lidem v události exodu.¹⁴ Zřejmá souvislost žalmu s příběhem exodu je navozena pomocí přímé citace (Ex 15,2a – Ž 118,14 – Ž 118,21b – Ž 118,21b).

^{15,2a} „βοηθός και σκεπαστής ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν οὗτός μου θεός“¹⁵

¹⁴ „ἰσχύς μου και ὑμνησίς μου ὁ κύριος και ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν“¹⁶

^{28b} „ἐγένου μοι εἰς σωτηρίαν“¹⁷

Tyto náznaky dávají tušit, že žalm 118 měl být čten a chápán ve vztahu k obdobné situaci Izraele, vylíčené v Mojžíšově písni. Jedno z ústředních témat Hallelu je právě díkuvzdání za vysvobození. V kontextu Velikonoc má zpěv těchto žalmů evokovat připomínku, ale i příslib naděje a spásy.

V době druhého chrámu vypovídá starozákonní i apokryfní náboženská literatura o jisté návaznosti na tematiku setrvávajícího exilu.¹⁸ Poskytuje nám tak důležitý náhled na Velikonoce, jak byl tento svátek vnímán v průběhu 1. století po K. Je tak doloženo, že nálady, které panovaly, byly plné eschatologických očekávání, s nimiž byl svátek spjat. Ačkoliv došlo k návratu do země zaslíbené z babylonského zajetí v době vlády perského Kýra, Izrael již zůstal pod cizí nadvládou a realita obnoveného Izraele tak byla odlišná od triumfálních představ líčených deuterio-Izaiášem.¹⁹ Návrat z exilu tak nebyl v poexilní době primárně spojován s navrácením do země, ale spíše s nadějami na duchovní obrodu Izraele.²⁰ Mnoho náznaků v tehdejší literatuře dokazuje, že druhý chrám nebyl přijat a vnímán jako naplnění zaslíbené obnovy. Bylo naznačováno, že musí být buď znovu vybudován nebo očištěn – musí se znovu zaskvět.

odpůrců. Viz např. k příkázání světit šabat: „Kdo o šabatu zhasne knot, protože se bojí lupičů nebo zlého ducha, anebo kdo tak učiní nemocnému, aby mohl spát, je zproštěn viny.“ Nebo obdobně nařízení: „Každé ohrožení života potlačuje šabat.“ Rozhodně je nelze ztotožňovat s pokrytci, kterým šlo jen o literu Zákona. Ježíš se s farizeji shoduje v důrazu na Boží slovo a jeho relevanci pro jednání člověka. V jeho interpretaci však stojí na odlišných pozicích. Zatímco farizejská interpretace se snaží o postihnutí každé jednotlivé situace a vymezení jejího mravního nároku na člověka, co a jak má v dané situaci činit (kazuistická etika), Ježíš klade důraz na svobodu a zodpovědnost člověka tváří v tvář Božímu nároku.

¹³ Žalm 118 tvoří závěr liturgie sederové večeře.

¹⁴ Dle tradice Mišny bylo zpívání Hallelu spjato s obětováním a přípravou na večerní hod beránka.

¹⁵ LXX

¹⁶ LXX

¹⁷ LXX

¹⁸ Knibb, M. A., *The Exile in the Literature of the Intertestamental Period*, *The Heythrop Journal*, 2007, str. 253–272. Ackroyd, P. R., *Exile and Restoration: A study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*, Westminster Press, 1968. Sanders, E. P., *Judaism: Practice and Belief*, SCM Press, 1992.

¹⁹ Kniha Nehemiáš věrně odráží tyto pocity, viz Neh 9,36. Některé židovské pseudepigrafy mluví o tom, že Izrael stále „žije v časech exilu“. Kniha „Jubileí“ dává příslib, že Bůh shromáždí svůj lid, ale současně naznačí, že se obnova uskuteční až v budoucnosti. Vybudování „nového chrámu“ je odvislé od nového nebe a země (Jub 1,22–25).

²⁰ E. P. Sanders k tomu správně poznamenal: „Všechna hlavní témata židovské prorocké literatury tak byla stále aktuální.“ (Sanders, E. P., *Jesus and Judaism, Practice and Belief*, SCM Press, 1992, str. 87).

Ukazuje se tak, že pojetí, že Izrael „setrval v exilu“ i po 6. století před K. a že tento exil bude pokračovat, dokud nebude Božím prostřednictvím nastolen nový, eschatologický věk, ve kterém teprve dojde k obnově lidu a Hospodin bude panovat jako král, byly velmi živé v době 1. století po K.

Hallel byl rovněž recitován při sedmidenním slavení svátku Stánků (i v připojeném osmém dni), tuto praxi Mišna pokládá za povinnost. Ačkoliv se ukazuje zřejmá spojitost mezi žalmy Hallelu a tématem židovských Velikonoc, je možné, že žalmy Hallelu vznikly speciálně pro svátek Stánků, přestože nelze s určitostí doložit, že to byl primární účel jejich použití. Spíše je to právě žalm 118, který se jeví jako nanejvýš příhodný pro uplatnění v liturgii tohoto svátku.

Ačkoliv Hallel byl zpravidla recitován jako celek, žalm 118 plnil význačnou roli v rituálu chrámu v průběhu každodenních oslav svátku Stánků. Hallelové žalmy byly pravděpodobně zpívány po cestě z Mosy, kam poutníci chodili sbírat palmové větve, které přinášeli do Jeruzaléma a kladli vedle oltáře. Verš 25 zazněl v průběhu rituálu, během kterého poutníci v kruhu obcházeli oltář a přitom recitovali: „Prosím, Hospodine, pomoz! Prosím, Hospodine, dopřej zdaru!“ Skutečná funkce tohoto rituálu není zcela jasná. Část badatelů jej spojuje s prosbami o darování deště. Tradice obcházení oltáře je zachována v Mišně a je zároveň podpořena i jinou literaturou.

Jak již bylo uvedeno, idea obnovy Izraele a království vyvstala v 1. století po K. nejvíce v podobě eschatologických očekávání. Lze se tedy domnívat, že i podzimní svátek Stánků mohl poskytnout impulzy a témata k naplnění těchto představ. Ezechielova eschatologická vize druhého chrámu popisuje obnovený kult a tato vize je umístěna na začátek roku (Rosh Hashanah), tedy do měsíce Nisanu. V poexilní době došlo k propojení tohoto svátku a svátku „Dne smíření“ (Yom Kippur) se slavením svátku Stánků. V židovských eschatologických představách byla zakořeněna dominantní role chrámu, který měl být místem vykoupení v posledních dnech. Čelním představitelem v obnoveném kultu pak byla královská postava, která reprezentuje svůj lid, zastupuje ho v kultu, a vede procesí směřující do chrámu o svátcích. Do kontextu svátku Stánků bývá uváděno Ageovo proroctví (Ag 2,9), „sláva tohoto nového domu bude větší nežli prvního“ a také Zachariášovo proroctví (Za 14), kde lze rozeznat spojitost se slavením svátku Stánků v přítomném motivu „světla“ (Za 14,7 – Ž 118,27).²¹ Svátek Stánků byl tedy v poexilní době spojován s očekáváním dne, kdy Hospodin jako Panovník vyjeví svou moc a ujme se kralování nad celým světem. Tato představa byla také spojena se soudem.

Funkce a obliba žalmu

Zpěv hallelových žalmů měl a má své nezastupitelné místo v průběhu všech nejvýznamnějších židovských svátků. Jejich průběžné opakování během svátků bezpochyby napomáhalo jejich zapamatování. Z Tosefty²² vyplývá, že recitování Hallelu bylo součástí výuky v židovských školách. Hallel byl velmi oblíbený, jak dokládá výňatek z rabínského textu, mnohdy patrně více než Tóra a Proroci. Při veřejném čtení hebrejského textu Písem a překladu (patrně z Targumu) byl text Hallelu (oproti Tóře a Prorokům) jednoznačně nejsrozumitelnějším textem: „Pokud jde o pasáže z Tóry, jen jeden uměl číst i překládat, pokud jde o Proroky, jeden ovládal čtení a nejvýše dva překlad, ale pokud jde o Hallel, deset jich umělo číst a překládat.“²³

²¹ Brunson, A. C., Psalm 118 in the Gospel of John, Mohr Siebeck, 2003, str. 46.

²² Vedle Mišny druhá nejvýznamnější sbírka ústní tradice judaismu, představovaná též jako doplněk k Mišně. (Stemberger, G., Dohmen, Ch., Talmud a Midraš, nakladatelství Vyšehrad, Praha, 1999, str. 447)

²³ b. Meg. 21b.

L. Rabinowitz ve svém komentáři k užívání žalmů v rabínské literatuře a liturgii uvádí, že ačkoliv docházelo k pozvolnému pronikání žalmů do liturgie, v době sepisování Talmudu (přibližně 70–500 po K.) nefigurovaly žalmy mezi schválenými modlitbami pro šabat ani pro všední dny, jedinými recitovatelnými žalmy byly žalmy Hallelu.²⁴ Lze napočítat jen pár pasáží z Písem, které byly recitovány tak často jako Hallel.

Všechny tyto skutečnosti nám mohou rovněž pomoci objasnit značné množství citací ze žalmu 118 v Novém zákoně.

Historické pozadí žalmu

Zjistit původní *Sitz im Leben* žalmu je přinejmenším značně obtížný úkol. Nemůže být pochyb o tom, že mnoho žalmů bylo zkomponováno jako odpověď na určitou historickou událost, ovšem samotný historický kontext v nich zpravidla není zaznamenán. I když lze odkrýt určité biografické stopy nebo dějinné náznaky z připsání v nadpisech žalmů, podle většiny badatelů se jedná o práci pozdějších editorů a nelze je tak považovat za relevantní.

Rozsáhlá kompozice žalmu 118 o to více stěžuje hledání původního kontextu. Žalm je obvykle spojován:

1. s každoroční liturgií rituálního pokoření a vyvýšení davidovského krále
2. s každoročním znovunastolením krále při podzimním svátku
3. s každoroční připomínkou dřívějšího vojenského vítězství, která má své místo při podzimním svátku²⁵
4. s králem vzdávajícím díky Hospodinu za vítězství v bitvě při slavení Stánků
5. s davidovským králem vedoucím procesí poutníků při díkuvzdání po době úzkosti a strachu
6. s královským hymnem díkuvzdání za vysvobození ze smrti a za vojenské vítězství
7. s poexilní dobou, žalm si vypůjčuje staré královské prvky a stává se soukromým díkuvzdáním jedince, které vrcholí v oslavě celého shromáždění
8. s původním královským díkuvzdáním za vojenské vítězství přizpůsobené pro veřejné i soukromé použití v poexilní době
9. s velkou oslavou z doby po exilu, původní žalm patrně získal „novou tvář“
10. s první oslavou svátku Stánků sedmého měsíce prvního roku po návratu (Ezd 3,1–4)²⁶
11. s položením základního kamene chrámu ve druhém měsíci druhého roku (Ezd 3,8–13)
12. se zasvěcením po dokončení stavby druhého chrámu ve 12. měsíci šestého roku (Ezd 6,15n)²⁷
13. s Velikonocemi slavenými po zasvěcení chrámu (Ezd 6,19–22)²⁸
14. se žalmem napsaným pro Velikonoce po rekonstrukci chrámu
15. se svátkem Stánků slaveným roku 444 př. K., když byly dokončeny opravy hradeb Jeruzaléma (Neh 8)
16. s poexilním děkovným hymnem, který se používal během obětování při poutních svátcích

²⁴ Viz Rabinowitz, L., *The Book of Psalms: In the Talmud and Midrash and in the liturgy*, 13, 1323. (Brunson, A. C., *Psalm 118 in the Gospel of John*, Mohr Siebeck, 2003, str. 84, p. 271)

²⁵ A. Weiser

²⁶ G. H. Ewald

²⁷ F. Delitzsch

²⁸ Kirkpatrick

17. s liturgií brány
18. s připomínkou Davida a jeho vítězství, jakožto proroctví budoucího triumfu Izraele
19. s liturgií obřizky významného proselyty
20. s textem oslavy připomínajícím záchranu v exodu a návrat z exilu
21. s liturgií brány vstupu do chrámového prostoru během svátku Díkuvzdání
22. se žalmem inspirovaným vzestupem Alexandra Makedonského
23. s oslavou Makabejského vítězství proti syrským utlačovatelům
24. s očištěním a novým vysvěcením chrámu Judou Makabejským v roce 165 př. K.²⁹
25. s triumfální oslavou při osvobození Akry Šimonem Makabejským
26. s modlitbou za déšť v době druhého chrámu při slavení svátku Stánků

Použití žalmu 118 v poexilní liturgii svátku je zdokumentováno, ale není možné s určitostí zjistit, jakou liturgickou funkci plnil žalm v předexilním chrámovém kultu. S největší pravděpodobností vznikl pro podzimní svátek Stánků. Pokus provést rekonstrukci podzimního svátku (nebo kteréhokoliv jiného) ve starověkém Izraeli naráží na nedostatek informací o detailech chrámového kultu i o historickém vývoji raných svátků. Komparativní využití paralel ze zemí Blízkého východu je značně diskutabilní. Pokusy o rekonstrukce tedy zpravidla vycházejí ze svědectví žalmů samotných.

Mowinckel se domníval, že mnohé žalmy (včetně žalmu 118) lze chápat pouze v souvislosti s tímto podzimním svátkem, a jeho slavení umístil na začátek židovského Nového roku (což ale nelze prokázat). Ústředním tématem byla slavnost, v jejímž průběhu došlo k dramatickému ztvárnění Božího dosazení za univerzálního krále. Podle Mowinckela představují „korunovační“ žalmy Boha jako přicházejícího, uvádějícího se ve známost, vyjevujícího sebe sama, svou spásu a obnovujícího smlouvu a přirozený koloběh života a přírody. Svátek je oslavou epifanie Boha, dnem jeho kultického příchodu a jeho uvedením jako Krále. Úloha panovníka při tomto každoročním ceremoniálu byla klíčová. Toto ústřední postavení v náboženském životě souviselo se vzestupem monarchie a centralizací kultu v Jeruzalémském chrámu.³⁰

Někteří badatelé akcentují jiné aspekty – starosti izraelských zemědělců, zda přijde déšť a zavlaží jejich pole. Weiser připomíná, že svátek poukazuje na obnovení smlouvy, a připomíná Boží zjevení na Sinaji. Kraus rekonstruoval „Královský svátek Siónu“, slavený 1. den svátku Stánků a předpokládal, že zahrnuje výstup s archou úmluvy na královskou horu, oslavu zvolení Davida a jeho dynastie a vybrání Siónu jako příbytku archy a místa chrámu.

Problémy spojené s rekonstrukcí svátků a nepřeborné množství návrhů souvisejících s jeho možným určením nás nakonec přivádí k otázce, zda je zjištění původního zasazení žalmu nezbytné pro porozumění jeho místa v pozdějším judaismu a v Novém zákoně. Ačkoliv je to komplikovaná otázka, odpověď zní ne. Žalmy nebyly statické. Byly dynamicky měněny a přizpůsobovány nové situaci, jinému kontextu, čímž zároveň získávaly nový účel.

Spíše než původní kontext zajímalo novozákonní autory možné propojení žalmů s konkrétními tématy, jako byly mesianismus, království, eschatologie, apod. V této souvislosti je podnětné zkoumat, jaké asociace byly spojeny se žalmem 118 v době sepisování Nového zákona a jaké myšlenky Židům evokoval.

²⁹ T. K. Cheyne

³⁰ Miller, C., *Interpreting the Psalms*, str. 8

Hermeneutika

Historie

Ještě v nedávné době byl dominantní přístup ve studiích o užití Starého zákona v Novém zákoně diachronní. Směrodatné bylo, které texty Starého zákona jsou citovány v Novém zákoně a jak jsou tyto texty posuzovány z hlediska textové tradice. V podstatě šlo o pátrání po převládajících pramenech. Pozornost se primárně zaměřovala na analýzu textu směřující ke konkrétnímu citátu, bez dalšího promýšlení a rozvažování potenciálních náznaků v textech.

Intertextualita jako metoda

Intertextualita jako metoda v literární kritice byla aplikována na biblická studia v poměrně nedávné době a výrazně rozšířila horizont biblického bádání. Nastínila otázky, které byly v minulosti zřídka kdy pokládány. Díky tomuto přístupu se užití Starého zákona v Novém zákoně neomezuje pouze na přesné citace. Stejně důležité jsou i starozákonní aluze a jejich obohacení textu.

Jaký vztah vznikne mezi texty, když jeden odkazuje na druhý? Dochází ke změně významu a důležitosti textu použitím původního textu? Jaká je kontinuita a diskontinuita intertextuální proměny? Má-li být intertextualita efektivním exegetickým nástrojem, musí být její zaměření úzce vymezeno, protože ve svém nejširším smyslu odkrývá, že všechny texty jsou konstruovány jako dialogy s jejich předchozím použitím. Tento přístup, smysluplný z určitého pohledu, se může jevit i jako nepochopitelný. Jak uvádí J. Culler, intertextualita je koncept, který může být obtížně aplikovatelný, protože zahrnuje rozsáhlý, nedefinovatelný diskurzivní prostor. Teorie intertextuality nás tak může postavit před perspektivu nepřebných možností a nekonečných horizontů.

Aby se text mohl ozřejmit ve vztahu ke svému původci, musíme nejprve umět definovat, ke kterým původním textům odkazuje. Problémy a úskalí typické pro širší intertextuální přístup musí ustoupit na pozadí. Máme-li zůstat v plnohodnotné interakci s danými texty, je nutné provést jasnější vymezení. Někdy autor nebo i text sám naznačí, která z citovaných promluv je klíčová pro porozumění intertextuálního vztahu. Jestliže na poli beletrie způsobuje značné množství rozmanitých kultur a sociálních kontextů, že škála možných intertextuálních interakcí je enormní, v biblistice je pole diskurzu výrazně omezeno.³¹

Intertextualita v biblickém bádání

Fenomén intertextuality u novozákonních autorů vychází ze židovské kultury. Svatá Písma Izraele byla Biblí jak pro Židy, tak pro první křesťany. Jestliže pro Izrael jsou všechny význačné promluvy v Písmu nebo zaměřené na Písmo, ačkoliv mohou být i jiné diskurzy, se kterými mohl být novozákonní autor v kontaktu³², lze předpokládat, že Písmo bude nejvýznamnější zdroj, pro směr vzešlý ze židovského kontextu. Písma Izraele, která vytvořila kánon, byla hlavním

³¹ Téměř všechna židovská náboženská literatura 1. století má svůj intertextuální kontext pevně zakořeněn v Písmu. Diskurz je založen na interpretaci Písma.

³² Např. citáty z antické literatury, Aratosův spis „Fainomena“ je citován ve Sk 17,28b.

symbolickým polem, největším textovým předchůdcem pro novozákonní autory. Máme-li použít jazyk intertextuality, svatá Písma Izraele poskytovala jakousi „studnici rezonujících významů“.

Z hlediska intertextuality je cílem odhalit vliv jednoho textu na druhý a uvědomit si významová působení, která vznikají, když pozdější text odráží a absorbuje text dřívější. Text je vždy ovlivněný kontextem, v jakém byl vytvořen, kontextem ovlivněným kulturou, ve které se odehrává. Veškerý jazyk může být de facto vnímán jako odehrávající se v intertextuálním kontextu, kdy veškerý diskurz modifikuje a reaguje na předchozí diskurz – předchozí použití slov, pojmů a vět. Nový kontext aktivuje staré a uvádí je do interakce s novým kontextem.

Teorie intertextuality přinesla významný podnět ke studiu Starého zákona v Novém zákoně, který spočívá v dohledávání a prozkoumávání narážek a nejednoznačných odkazů u daného novozákonního autora, čemuž dosud nebyla věnována patřičná pozornost, pokud nebyly citace doslovné. Důsledkem zaměření pozornosti na tyto jemné signály bylo zjištění, že autor nemusí vždy explicitně citovat daný text, odkazuje-li do Starého zákona. Hollander naznačuje, že často jedno jediné slovo nebo fráze může nést celé poselství. Intertextuální vztah je tedy často vytvořen pouhým ozvukem nebo jemnou narážkou, jejíž význam může být disproporcionální vzhledem k explicitnosti významu.

Starozákonní i novozákonní texty jsou tedy vždy ve vzájemném interpretačním vztahu. Původní text je uveden do nového kontextu, který je tak pozměněn a zároveň nový kontext transformuje původní text, čímž se generuje jeho nový význam. Intertextuální vazby tudíž nejsou statické. Jak Moyise podotýká, „Odkazování na předchozí ustanovuje propojení nebo soulad mezi dvěma texty. Čtenář je ponoukán, aby text sledoval aktivně, a se zřetelem k předchozímu kontextu.“

Rozbor citací a narážek na žalm 118 v Novém zákoně

Marek

První předpověď utrpení (Mk 8,31–33)

(odkaz na v. 22 v Mk 8,31)

Mk 8,31	Ž 118,22 (LXX: 117)
³¹ Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.	²² λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας
³¹ A začal je učit, že Syn člověka musí mnoho vytrpět a <u>být zavržen</u> od starších, velekněží a učitelů Zákona, být zabit a po třech dnech vstát z mrtvých.	²² Kámen, který <u>zavrhli</u> stavitelé, se stal hlavou úhlu.

Markova první narážka na žalm 118 se nachází v první předpovědi utrpení (8,31). Je to zlomové místo evangelia, od kterého se začne soustřeďovat pozornost k utrpení, které charakterizuje Ježíšovo poslání. Petrovo vyznání Ježíše jako Krista (8,27–30) je tak ihned podmíněno předpovědí kříže, který je od začátku cílem Ježíšova směřování a vévodí cestě do Jeruzaléma. Použití „ἀποδοκιμαζω“ odkazuje na žalm zcela jednoznačně, nejen protože slovně koresponduje s v. 22, ale také kvůli opakování tohoto řídice užívaného slovesa v přímém citátu v. 22–23 v Mk 12,10–11. Mezi Ježíšovo publikum v Mk 12,10–11 patří velekněží, zákoníci a starší (viz Mk 11,27). Stejná skupina náboženských vůdců, jako je uvedena zde, svědčí rovněž o tomto zamýšleném propojení. Je také možné, že v. 22 figuruje i v předpovědi utrpení v Mk 9,12; ve slovese „ἐξουδενεω“ jako překladu 𐤅𐤏𐤍, toto sloveso je použito v citátu z v. 22 ve Sk 4,11; místo „ἀποδοκιμαζω“. Narážka se vykládá několika způsoby:

1. Marek se snaží ukřižování zdůvodnit – odmítnutí Ježíše bylo nutné – stalo se v souladu s Boží vůlí, která se vyjevuje v Písmu. Čtenáři se tak ozřejmí biblický charakter příběhu, tudíž jeho nutnost. Narážka chce také ukázat, že si Ježíš byl vědom svého údělu a osudu – události, která ho nemine, neboť pochopil, že jeho poslání bude uskutečněno v souladu s tím, co mu bylo předpovězeno.
2. Kontext žalmu slouží k potvrzení Ježíšovy mesiášské identity, přičemž současně zdůrazňuje utrpení, které musí podstoupit. V. 22 představuje „zavržený kámen“ – krále, který prošel intenzivním utrpením. Pouze Bůh ho nakonec vyvýšil. Ačkoliv v původním kontextu žalmu neobjevíme mesiášskou roli, ozvuk žalmu – obsazení Ježíše do postavy krále, následující bezprostředně po Petrově vyznání u Cesareje (Mk 8,27–30), je jasným vodítkem.
3. Jestliže je (v kontextu biblické nevyhnutelnosti) předpověď spojena s utrpením, narážka

přináší skryté, ale zároveň nevyhnutelné očekávání, že bude následovat vysvětlení, obdobně jako v žalmu 118.

4. Je možné, že téma nepřijetí a oslavení v. 22 je jistou předlohou pro budoucí utrpení.³³ Jeho použití dohromady s titulem „Syn člověka“ nabízí hypotézu, že tak jako „zavržený kámen“ připomíná utrpení královské postavy v žalmu, u Marka může vést k propojení titulu „Syn člověka“ s utrpením.

Vstup do Jeruzaléma (Mk 11,1–11)

(citace v. 25–26 v Mk 11,9–10)

Mk 11,9–10	Ž 118,25–26
<p>⁹ καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον· ὠσαννά· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·</p> <p>¹⁰ εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ· ὠσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις.</p>	<p>²⁵ ὦ κύριε <u>σῶσον δὴ ὦ κύριε εὐόδωσον δὴ</u></p> <p>²⁶ <u>εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου</u> <u>εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου</u></p>
<p>⁹ Ti, kteří šli vpředu, i ti, kteří šli za ním, křičeli: „<u>Hosana! Požehnaný, který přichází ve jménu Pána!</u>“</p> <p>¹⁰ Požehnané přicházející království našeho otce Davida! Hosana na výsostech!“</p>	<p>²⁵ <u>Ach, prosím, Hospodine, pomoz!</u> Ach, prosím, Hospodine, dopřej úspěch!</p> <p>²⁶ <u>Požehnaný, jenž přichází ve jménu Hospodinově!</u> Žehnáme vám z Hospodinova domu.</p>

První citát ze žalmu 118 se objevuje v kontextu Ježíšova vstupu do Jeruzaléma. Marek zdůraznil, že Ježíš je trpící Mesiáš, ačkoliv tedy vstupuje do Jeruzaléma za doprovodu nadšených provolání, na pozadí se už objevuje blížící se konfrontace.

V předchozí perikopě oslovuje slepec Bartimeus Ježíše jako „Syna Davidova“ (Mk 10,46–52). Zmínka o Olivové hoře navozuje eschatologické očekávání (Mk 11,1n; Za 14). Ačkoliv přímá aluze na Za 9,9 se (tak jako u Matouše) v textu nevyskytuje, Markův pečlivý popis přípravy vjezdu do Jeruzaléma samotným Ježíšem má poukazovat ke královské tradici. Ježíšova důstojnost je zdůrazněna:

1. uplatněním autority, se kterou získává oslátka
2. skutečností, že oslátka nebylo dosud osedláno
3. jízdou na něm, připomínající panovníka spíše než klasického poutníka
4. provoláváním slávy a odkládáním pláštů na cestu k jejímu zkrášlení místo rozvinutého koberce

Marek nepřímou naznačuje, že Ježíšův průvod je vlastně královské procesí, což dokresluje i provolání „εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ“ připojené k citátu ze žalmu. I přes zmiňovanou královskou symboliku zůstává otázkou, zda Marek zamýšlel použít žalm 118 s mesiášskými důrazy záměrně. Marek bývá v popisech Ježíšova královského nároku zdrženlivější než ostatní evangelisté, což může mnohdy vést k jisté dvojznačnosti. Někteří badatelé se domnívají, že provolávání „εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ“

³³ Snoodgrass, K., *The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation*, Mohr Siebeck, 1983, str. 102

by nebylo dostatečným vyjádřením pocty pro královskou postavu. Slova žalmu 118 z Hallelu (i s přídávkem „εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία...“) mohla být jednoduše praktikovanou procesní liturgií svátku Stánků (nebo svátku Světél) při pouti a nemusela mít nutně mesiášské konotace. I kdyby provolání u Marka bylo pouze zapůjčeno z liturgie procesí, kontext svátků může usnadnit eschatologickou i mesiášskou interpretaci těchto slov, zejména pro Markovy současníky.

Nicméně, aplikace žalmu by neměla být posuzována jako nevýznamný detail, slovo „ὁ ἐρχόμενος“ přináší zřejmou mesiášskou implikaci. Ačkoliv Marek nepoužije titul „Syn Davidův“, fráze „království našeho otce Davida“ a předchází Bartimeovo vyznání Ježíše jako „Syna Davidova“ v Mk 10,47–48 je jasným vodítkem. Davidův potomek byl v židovské tradici spojován s obnovením království a žalm 118 byl v některých tradicích připsán Davidovi.

Nejpravděpodobnější se zdá být výklad, že zástup jako odpověď na Ježíšův symbolický čin provolává slova žalmu, což znamená, že tuto událost interpretoval jako ohlášení bezprostřední obnovy davidovského království. Ježíš jejich počínání tiše schvaluje, jako náležité a přiměřené, čímž beze slov potvrzuje svůj královský statut.

Citát ze žalmu je tedy rozhodujícím interpretačním klíčem k pochopení celé události – podtrhuje a zesiluje mesiášskou a královskou symboliku k osvětlení Ježíšovy identity.

Podobenství o zlých vinařích (Mk 12,1–11)

(citace v. 22 v Mk 12,10 a v. 23 v Mk 12,11)

Mk 12,10–11	Ž 118,22–23 (LXX: 117)
¹⁰ οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε· <u>λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·</u>	²² <u>λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας</u>
¹¹ <u>παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;</u>	²³ <u>παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν</u>
¹⁰ „Ani toto Písmo jste nečetli: <u>„Kámen, který stavitelé po prozkoumání zavrhlí, ten se stal hlavou úhlu.</u>	²² <u>Kámen, který zavrhlí stavitelé, se stal hlavou úhlu.</u>
¹¹ <u>Od Pána se to stalo a je to podivuhodné v našich očích?“</u>	²³ <u>Bylo to od Hospodina. V našich očích je to podivuhodné.</u>

Jako odpověď na otázku zákoníků a starších, na základě jaké pravomoci si Ježíš počíná s takovou samozřejmostí (viz triumfální vstup do Jeruzaléma, očištění chrámu), zařazuje Marek na konec Ježíšova podobenství o zlých vinařích citaci ze žalmu 118 (v. 22–23). Ježíš se zde ztotožňuje se zamítnutým kamenem.

I když tento přídavek k podobenství může zprvu v textu působit cizorodě, po lepším prozkoumání funkce citace se ukáže, že to je velmi patřičně zvolený závěr. Marek tak propojil identitu „zavrženého kamene“ a syna ve vyprávěném podobenství. Obě úlohy náleží Ježíšovi. „Kámen, který stavitelé zavrhlí“ představuje krále, který se patrně netěšil velké přízni svých knížat, ale Hospodin jej vyvýšil (viz v. 8–9 žalmu).³⁴ Podobenství o zlých vinařích i motiv žalmu –

³⁴ „Lépe utíkat se k Hospodinu, než doufat v člověka. Lépe utíkat se k Hospodinu, než doufat v knížata.“ (ČEP)

připomínka „zavrženého kamene“ – tak interpretuje konflikt Ježíše a náboženských autorit, respektive zdůrazní jejich odmítnutí Ježíše.³⁵

Na rozdíl od Matouše a Lukáše neobjasňuje Marek důsledky tohoto odmítnutí pro náboženské vůdce. Hooker zdůrazňuje: „Je to klíčový moment, kdy židovské autority odmítají svého Mesiáše a kdy se jeho i jejich osud naplňuje.“ Ačkoliv první část citátu (v. 22a) poskytuje v podstatě biblický rámec pro odmítnutí Ježíše, celkové poselství žalmu vylučuje bezútěšný konec podobenství a naznačuje obrat situace, vysvobození a velebení – téma, které žalmu v podstatě dominuje. To má být varováním těm, kdo oponují Ježíši. Jejich vítězství bude jen dočasné, nemohou počítat s tím, že překazí Boží plán.

Lze také zpozorovat jistou proměnu původního kontextu. Zatímco v žalmu jsou to pronárody, kdo se staví proti králi (viz v. 10a: „všechny pronárody mě obklíčily“); zde jsou to náboženští vůdci, kteří se staví proti Bohem vyvolanému králi, a tak se stávají nepřáteli Boha samého. Žalm o naději a útěše pro národ se nyní stává obžalobou z velezrady. Paradoxně právě náboženské autority bývaly pokládány za „stavitele“ v pozitivním slova smyslu, o čemž svědčí četné příklady v židovské literatuře.

„Zavržený kámen“ tak potvrzuje status Ježíšových učedníků jako nového, pravého Izraele. Odmítnutím tohoto „kamene“ tak pozbyli náboženští vůdci své autority. Vinice připadne jiným.

Chvalozpěv po ustanovení Večeře Páně (Mk 14,26)

(užití žalmu 118 ve velikonoční liturgii)

Mk 14,26
²⁶ Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.
²⁶ Když zazpívali chvalozpěv, šli na Olivovou horu.

Za perikopu o ustanovení večeře Páně doplňuje Marek zmínku o zpívání chvalozpěvu (Mk 16,26). Panuje všeobecná shoda, že je tím míněn zpěv druhé části hallelových žalmů (Ž 114–118), v souladu s ustanovením velikonoční večeře. Zmínka tedy dokládá, že Večeři Páně je třeba interpretovat jako velikonoční hod beránka se všemi příslušnými motivy eschatologické naděje a spásy, které svátek evokuje, a současně umožňuje pohlížet na Ježíšova slova ustanovení jako na nový velikonoční obřad.

Toto téma může být klíčové i s ohledem na Ježíšovo očekávání událostí, které záhy nastanou. Žalm se tak stává Ježíšovou vlastní modlitbou před tím, než vyjde na Olivovou horu, aby naplnil své poslání.

Shrnutí

Marek užívá žalm 118 poměrně spoře, ale na rozhodujících místech svého vyprávění (8,31; 11,9–10; 12,10–11). V první předpovědi utrpení se odkazem k žalmu (v. 22) vyjevuje charakter Ježíšova trpitelského mesiášského poslání i jeho opodstatněnost (děje se tak v souladu s Písmem). Citace v. 22–23 na konci podobenství o zlých vinařích (jako odpověď na otázku po

³⁵ Nineham soudí, že hlavní funkce citátu ze žalmu – odmítnutí, je v podobenství spíše sekundární. Hooker z pořadí vyvozuje, že smyslem podobenství je obžaloba náboženských vůdců. S tím nesouhlasí Gundry.

Ježíšově pravomoci) přináší již náznak Ježíšova konečného vítězství a potvrzení jeho význačného místa – Bohem vyvoleného (a proto legitimního) krále, vůdce Izraele.

Lukáš

Otázka Jana Křtitele (Lk 7,18–23)

(odkaz k v. 26 v „ὁ ἐρχόμενος“)

Lk 7,19	Ž 118,26 (LXX: 117)
¹⁹ Καί προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν, λέγων, Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;	²⁶ εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου
¹⁹ a poslal je k Ježíšovi se slovy: „Ty jsi <u>Ten, který má přijít</u> , nebo máme očekávat jiného?“	²⁶ Požehnaný, <u>jenž přichází</u> ve jménu Hospodinově! Žehnáme vám z Hospodinova domu.

Lukášův první odkaz k žalmu 118 se nachází v otázce Jana Křtitele, se kterou posílá dva své učedníky k Ježíšovi. Participium „ὁ ἐρχόμενος“ současně evokuje Janovo kázání (Lk 3,16). Jestliže je konkrétní provázanost se žalmem na tomto místě diskutabilní, pak v Lk 13,35 a Lk 19,38 je již zcela evidentní.³⁶

Jak z otázky, tak z Ježíšovy odpovědi (Lk 7,21–23) vyplývá, že ústředním tématem je očekávání Mesiáše; k němuž odkazuje slovo „ὁ ἐρχόμενος“ (tak jako v kázání Jana Křtitele). Ježíšovo jednání se zjevně neubíralo směrem, který Jan Křtitel očekával. Postrádalo charakteristické znaky, které židovský národ spojoval s příchodem a vládou Mesiáše a které lze v Janově kázání zaznamenat (Lk 3,1–17) – vykonání posledního soudu a odplaty. Ježíšova mesiášská identita byla proto diskutabilní a Jan chce objasnit, zda a v jakém smyslu je Ježíš skutečně Mesiáš.

Jako odpověď Ježíš poslům demonstruje svou moc způsobem, který evokuje řadu eschatologických proroctví z Izaiáše (Iz 29,18–19; 35,5–6; 61,1)³⁷ jako znamení jejich naplnění. Výslovně tedy neuvede, zda je „ὁ ἐρχόμενος“ či nikoliv, ale jeho vzkaz Janovi je víceméně jasný. Vykonává skutky eschatologického věku, který v něm tudíž nadchází. Přestože tedy Ježíš nenaplnuje daná očekávání, Jan může rozpoznat, že je „ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου“, jemuž měl připravit cestu.

Ačkoliv otázku Jana Křtitele zařazuje i Matouš (Mt 11,2–6), paralelismus (opakované uvedení otázky nejprve Janem, pak Janovými učedníky) nalezneme jen u Lukáše (Lk 7,20). Lukáš chtěl patrně více zdůraznit Ježíšovu identifikaci jakožto „Přicházejícího“.

³⁶ Nolland se domnívá, že za Janovou otázkou stojí vidění eschatologického věku z Ab 2,3.

³⁷ Též Ž 146,7–8.

První předpověď utrpení (Lk 9,18–22)

(odkaz k v. 22 ve slovese „ἀποδοκιμάζω“ v Lk 9,22)

Lk 9,22	Ž 118,22 (LXX: 117)
²² εἰπὼν ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.	²² λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας
²² a řekl: „Syn člověka musí mnoho vytrpět, být <u>zavržen</u> od starších, velekněží a učitelů Zákona, být zabit a třetího dne být vzkříšen.“	²² Kámen, který <u>zavrhli</u> stavitelé, se stal hlavou úhlu.

Tak jako u Marka (Mk 8,31–33) i u Lukáše následuje první předpověď utrpení po Petrově vyznání Ježíše jako Božího Mesiáše a odkazuje k v. 22 žalmu 118.³⁸ Zřejmé propojení se žalmem spočívá v použití slovesa „ἀποδοκιμάζω“, které ve svých devíti výskytech v Novém zákoně³⁹ vždy referuje o odmítnutí Ježíše (s výjimkou Žd 12,17) a šestkrát cituje nebo zjevně odkazuje k žalmu 118. Je tedy pravděpodobné, že použití „ἀποδοκιμάζω“ v Lk 9,22 a Lk 17,25 rovněž odkazuje k tomuto žalmu.

Funkce odkazu u Lukáše je obdobná jako u Marka. Poté, co je Ježíš Petrem identifikován jako Mesiáš, se důraz obrací k nutnosti utrpení proto, aby se naplnil Boží plán spásy. Opět vidíme, že motiv nepřijetí čerpá ze žalmu, který pomáhá vytvořit syntézu „utrpení“ a „Syna člověka“.

Nářek nad Jeruzalémem (Lk 13,34–35)

(citát v. 26a v Lk 13,35)

Lk 13,35	Ž 118,26a (LXX: 117)
³⁵ ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω [δὲ] ὑμῖν, οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως [ἤξει ὅτε] εἴπητε· <u>εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.</u>	²⁶ <u>εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου</u> εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου
³⁵ Hle, váš dům se vám zanechává pustý. Pravím vám, že mne zajisté nespátříte, dokud nepřijde ten den, kdy řeknete: „ <u>Požehnaný, který přichází ve jménu Pána.</u> “	²⁶ „ <u>Požehnaný, jenž přichází ve jménu Hospodinově!</u> Žehnáme vám z Hospodinova domu.“

První citace ze žalmu 118 u Lukáše následuje po Ježíšově rezolutním vyjádření v přítomnosti farizejů, že půjde do Jeruzaléma bez ohledu na ohrožení, které mu tam hrozí (Lk 13,31–33), a ačkoliv zde může očekávat smrt (Lk 13,33). Kontext je jiný než u Matouše, kde Ježíšovu nářku nad městem předchází několikrát „běda“ – Ježíšovo rozhořčení z jednání zákoníků

³⁸ Překvapivě mnoho komentářů opomíjí tento odkaz. NA neuvádí v konkordanci odkaz k žalmu 118 v Lk 9,22, ačkoliv stejné místo v paralelním textu u Marka (Mk 8,31) v konkordanci odkaz k žalmu 118 obsahuje.

³⁹ Mt 21,42; Mk 8,31; Mk 12,10; Lk 9,22; Lk 17,25; Lk 20,17; Žd 12,17; 1 Pt 2,4; 1 Pt 2,7

a farizejů. Nejdůležitější rozdíl mezi oběma evangelisty spočívá v zařazení této perikopy. Zatímco Matouš ji uvádí až po Ježíšově vstupu do Jeruzaléma (Mt 23,37–39), Lukáš začleňuje tuto naraci ve chvíli, kdy Ježíš k Jeruzalému teprve směřuje. A. C. Brunson pokládá za patřičnější její uvedení až po vstupu do Jeruzaléma. Mohlo by tak jít o podmíněnou předpověď, která ještě dává Jeruzalému příležitost přijmout svého Mesiáše a vyhnout se soudu.⁴⁰ Také D. C. Allison se přiklání k této variantě.⁴¹ U Lukáše je tato možnost vyloučena, Ježíš vyřkne svůj ortel nad Jeruzalémem těsně před vstupem do jeho bran (Lk 19,41–44). Fakt, že provolání „ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου“ zaznívá při Ježíšově příchodu do města jen z úst učedníků a nikoliv jeho obyvatel (včetně náboženských autorit), vedl většinu exegetů k závěru, že naplnění proroctví (Lk 13,35) je spojeno s parusíí. Nicméně nelze zcela vyloučit, že proroctví bylo naplněno již v provolávání zástupu (Lk 19,37–38), ačkoliv paradoxním a současně tragickým způsobem.⁴²

Citát je tedy důležitou christologickou interpretací starozákonního textu. Zda se vyřčená předpověď naplnila při vstupu Ježíše do Jeruzaléma či nikoliv, zda odmítnutí Ježíše znamená definitivní tragický okamžik v dějinách Izraele nebo evangelista ponechává naději na obrácení Židů při parusii, je diskutabilní. Pokud se přikloníme ke druhé variantě, potom učedníci provolávající „εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου“ mohou být předobrazem eschatologického vítání Mesiáše, ke kterému dojde na konci tohoto věku. Proroctví v Lk 13,35 minimálně tuto možnost nevyklučuje.

Další předpověď utrpení (Lk 17,20–37)

(odkaz k v. 22 ve slovese „ἀποδοκιμάζω“)

Lk 17,25	Ž 118,22 (LXX: 117)
²⁵ πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.	²² λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας
²⁵ Napřed však musí mnoho vytrpět a být tímto pokolením <u>zavržen</u> .	²² Kámen, který <u>zavrhli</u> stavitelé, se stal hlavou úhlu.

Tak jako v první předpovědi utrpení (Lk 9,22) i zde Lukáš použije sloveso „ἀποδοκιμάζω“, které odkazuje k v. 22 žalmu 118. Ačkoliv Lukáš citaci tohoto verše používá obvykle ve spojení s tématem nezbytnosti zavržení a vyvýšení Mesiáše, v tomto případě je kontextem téma posledního soudu. Zatímco v první předpovědi utrpení (Lk 9,22) jsou náboženské authority (velekněží⁴³ a zákoníci) těmi, kdo Ježíše zavrhnou, zde je označeno celé pokolení.

Celá Ježíšova řeč (Lk 17,20–35) je odpovědí na otázku farizejů, kdy nastane Boží království. Ježíš svým učedníkům líčí eschatologické události jako období soudu nad porušeným stvořením při potopě světa (Gn 6) a zkáze Sodomy (Gn 19). Wagner připomíná, že zatímco v ostatních

⁴⁰ Brunson, A. C., Psalm 118 in the Gospel of John, Mohr Siebeck, 2003, str. 114–115.

⁴¹ Tamtéž, str. 115, p. 55.

⁴² Možnost naplnění proroctví v provolávání zástupu (Lk 19,38) ostře odmítl Bock. Nolland a C. A. Evans obhajují eventualitu, že proroctví předpokládá uznání Ježíše jako Mesiáše při parusii. (Viz Brunson, A. C., Psalm 118, str. 115.)

⁴³ Evangelista uvádí plurál „velekněží“, ale ve skutečnosti byl pouze jediný velekněz.

citacích verše 22 (Lk 9,22; Lk 20,17) je zvýšení vnímáno v souvislosti se vzkříšením, zde je spojeno s parusíí.⁴⁴

Vjezd do Jeruzaléma (Lk 19,38–40)

(citát v. 26 v Lk 19,38)

Lk 19,38	Ž 118,26 (LXX: 117)
³⁸ λέγοντες· <u>εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος,</u> ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου· ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.	²⁶ <u>εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου</u> εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου
³⁸ Říkali: „ <u>Požehnaný král, jenž přichází ve jménu Pána.</u> V nebi pokoj a sláva na výsostech!“	²⁶ „ <u>Požehnaný, jenž přichází ve jménu Hospodinově!</u> Žehnáme vám z Hospodinova domu.“

Ačkoliv se Lukášovo podání liší v některých aspektech od Marka, oba se soustřeďují na Ježíšovu identitu jako davidovského krále a Mesiáše, což se Lukášův text snaží ještě více zdůraznit. Bezprostředně před vyprávěním o vjezdu do Jeruzaléma Ježíš sám sebe identifikuje s mužem vznešeného rodu v podobenství o hřivnách (Lk 19,11–27). Ještě před tím slepý u Jericha osloví Ježíše titulem Syn Davidův (Lk 18,35–43). Stejně jako u Marka jsou učedníci vysláni pro oslátka, ale jen u Lukáše učedníci také pomáhají Ježíšovi na ně usednout. Lukášovo užití „ἐπιβιάζω“ svědčí o tom, že rozpoznal skrytou narážku na Za 9,9 u Marka, a snažil se o redakční zdůraznění tohoto odkazu.

Šalomounova intronizace (1 Kr 1,33) poskytuje další kontextuální paralelu – Ježíš přijíždí stejně jako Šalamoun, analogické je i prostírání rouch místo koberců. Lukáš je jediným evangelistou, který upřesňuje, že provolávání slov žalmu „εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου“ začalo při sestupování ze svahu Olivové hory (Lk 19,37). V synoptické tradici pouze Lukáš uvádí, že Ježíš byl otevřeně provoláván králem, viz redakční vsuvka „ὁ βασιλεὺς“ (Lk 19,38) v citaci žalmu. Je to jediné opravdové a upřímné vyznání královské hodnosti, které se Ježíšovi od zástupů dostane; všechny další zmínky o jeho kralování (Lk 23,2–3; Lk 23,37–38) jsou už míněny de facto ironicky.

Lukáš také nezařazuje Markův přídavek „εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ“. Možná chtěl zabránit vyvolání představy, že by Boží království mohlo být nastoleno již při Ježíšově vjezdu do Jeruzaléma nebo krátce poté. Důraz tak není kladen na příchod království (viz Lk 19,11–27), ale na krále, který mu bude vládnout. Jeruzalém však svého krále nepřijal.

V Lukášově podání provolávají Ježíše za krále jeho učedníci, proti čemuž protestují farizejové. Ježíšova odpověď farizejům (Ab 2,11) se dá interpretovat jako výtka vůdcům lidu. Nesplnili roli, která se od nich očekávala. Neoslavují krále, přicházejícího „ἐν ὀνόματι κυρίου“.

⁴⁴ Wagner, Psalm 118, str. 164 (Viz Brunson, A. C., Psalm 118, str. 116, p. 60.)

Podobenství o zlých vinařích (Lk 20,9–19)

(citace v. 22 v Lk 20,17)

Lk 20,17	Ž 118,22
¹⁷ ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν· τί οὖν ἐστὶν τὸ γεγραμμένον τοῦτο· <u>λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας;</u>	²² <u>λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας</u>
¹⁷ On na ně pohlédl a řekl: „Co tedy znamená to, co je napsáno: <u>„Kámen, který stavitelé po prozkoumání zavrhli, se stal hlavou úhlu.“</u> “	²² <u>Kámen, který zavrhli stavitelé, se stal hlavou úhlu.</u>

Ježíš zakončuje provokativní podobenství o zlých vinařích citátem v. 22 žalmu 118. Lukáš, na rozdíl od Marka a Matouše, citát zredukuje – vypouští verš 23. Funkce citátu je jinak obdobná jako u Marka (Mk 12,10–11), Lukáš pouze zesílí dva motivy.

Prvním z nich je ohlédnutí se zpět k předpovědím utrpení spolu s pohledem do budoucna, ke kříži. Skutečnost, že Lukáš zdůrazňuje selhání náboženských vůdců i celého národa právě v části o vstupu do Jeruzaléma (Lk 19,42), zvyšuje kontrast mezi odmítnutím Ježíše (Lk 19,47–48) a příslibem žalmu o vyvýšení zavrženého.

Druhý motiv souvisí s tím, s jakým záměrem je v. 22 použit u všech synoptiků – má být skrytým varováním pro ty, kterým se protiví Bohem vyhlédnutý „úhelný kámen“. Lukáš toto varování zesiluje na prohlášení o nastávajícím soudu, a to narážkou na kámen, který roztrhne a rozdrtí (Lk 20,18). I když je také možné, že zde Lukáš odkazuje k Dn 2,34, je evidentní, že „ἐκεῖνος ὁ λίθος“ („tento kámen“) odkazuje primárně k „zavrženému kameni“ v předchozím verši (Lk 20,17). Osud každého tak závisí na přijetí tohoto „úhelného kamene“ – Ježíše.

Petrova řeč před radou (Sk 4,1–22)

(odkaz k v. 22 ve Sk 4,11)

Sk 4,11	Ž 118,22
¹¹ οὗτός ἐστιν ὁ λίθος, ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας.	²² <u>λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας</u>
¹¹ To je ten <u>kámen, který byl zavržen od vás stavitelů, a který se stal hlavou úhlu.</u>	²² <u>Kámen, který zavrhli stavitelé, se stal hlavou úhlu.</u>

Lukáš odkazuje k v. 22 žalmu 118 v Petrově obraně před staršími a veleknězem. Uplatnění citátu se oproti Lukášovu evangeliu mění – místo příslibu Ježíšova vyvýšení jde nyní o jeho důkaz. Zavržený „kámen“, jenž byl díky vzkříšení znovu přijat a vyvýšen, se stává nepopíratelně Božím úhelným kamenem a náboženští představitelé jsou obsazeni do role stavitelů v žalmu.

Zatímco v evangeliu je citát použit k varování před soudem, v Petrově řeči již slouží k nabídce spásy.

Shrnutí

Ze všech tří synoptiků právě Lukáš nejčastěji odkazuje na žalm 118, stejně tak jako Marek, na stěžejních místech vyprávění. Verš 26 použije v otázce Jana Křtitele k prokázání Ježíšovy mesiášské identity (Lk 7,19–20). Ježíšovy zázračné činy spadají do kategorie prorokovaných s příchodem eschatologického věku (Lk 7,19–20). K obvyklému tématu verše 22 – zavržení a vyvýšení (viz Lk 9,22) přidává Lukáš varování před soudem (Lk 17,25) a toto varování opakuje i v podobenství „o zlých vinařích“ obměnou „zavrženého kamene“ za „kámen, který dopadne a rozdrťí“ (Lk 20,17–18). V povelikonočním Petrově kázání je „kámen“ ze žalmu 118 již definitivním důkazem z Písma, že Ježíš je Mesiáš. V prorockém nářku nad Jeruzalémem (Lk 13,34–35) zanechá Lukáš setrvávající naději, že Jeruzalém nakonec přivítá svého Mesiáše slovy verše 26a.

Matouš

Otázka Jana Křtitele (Mt 11,2–6)

(odkaz na v. 26 v Mt 11,3)

Mt 11,3	Ž 118,26 (LXX: 117)
³ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;	²⁶ εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου
³ a otázal se ho: „Ty jsi Ten, který má přijít, nebo máme očekávat jiného?“	²⁶ Požehnaný, jenž přichází ve jménu Hospodinově! Žehnáme vám z Hospodinova domu.

Jediná citace ze žalmu 118 u Matouše před narací o vstupu do Jeruzaléma se nachází v otázce Jana Křtitele (Mt 11,2–6). Citace má v podstatě stejnou funkci jako u Lukáše (Lk 7,18–23), s výjimkou dvou pozměnění:

1. Matouš uvádí, že důvod otázky Jana Křtitele je, že ve vězení uslyšel o činech Kristových (Mt 11,2). Matouš hned od začátku objasňuje svým čtenářům, že Janova otázka i Ježíšova odpověď se týkají mesianismu. Činy zahrnují jak Ježíšovy zázraky (Mt 8–9), tak i jeho učení (Mt 5–7). Obojí je interpretováno jako mesiášské. Zda Jan Křtitel vnímal Ježíšovy činy jako mesiášské, či nikoliv, není zřejmé. Pokud ano, pochybnosti se pak netýkaly identity Ježíše jako Mesiáše, ale nežidovského charakteru jeho mesiášství, neshodujícího se s povahou Janova kázání (poslední soud).
2. Zatímco u Lukáše Ježíš demonstruje svou moc před Janovými uředníky, u Matouše Ježíš pouze odkazuje k tomu, co již vykonal.

Očištění chrámu (Mt 21,10–17)

(citace v. 25 v Mt 21,15)

Mt 21,15	Ž 118,25 (LXX: 117)
¹⁵ ἰδόντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὰ θαυμάσια ἃ ἐποίησεν καὶ τοὺς παῖδας τοὺς κρᾶζοντας ἐν τῷ ἱερῷ καὶ λέγοντας· ὠσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ, ἠγανάκτησαν	²⁵ ὦ κύριε <u>σῶσον δὴ</u> ὦ κύριε εὐόδωσον δὴ
¹⁵ Když velekněží a učitelé Zákona spatřili ty podivuhodné věci, které učinil, i děti volající v chrámě: „ <u>Hosanna</u> synu Davidovu“, byli pobouřeni.	²⁵ „ <u>Ach, prosím</u> , Hospodine, <u>pomoz!</u> Ach, prosím, Hospodine, dopřej úspěch!“

Z literárního hlediska je tato perikopa pokračováním předchozí. Celek (Mt 21,1–17) může být chápán jako jedna textová jednotka, citace ze žalmu 118 propojuje obě části dohromady. V popisu procesí lze sledovat charakteristické znaky Matoušova vyprávění. Zatímco u obou zbývajících synoptiků triumfální průvod končí po Ježíšově vstupu do Jeruzaléma, u Matouše patrně pokračuje i za branami města. Hlasité provolávání „ὠσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ“ je nakonec převzato dětmi v chrámu samotném. Dokud Ježíš do chrámu nevstoupí, není v textu jakákoliv zmínka o náboženských autoritách, objeví se na scéně až v souvislosti s rozruchem, který Ježíš v chrámu vyvolá. Paradoxně se jejich rozhořčení neváže na Ježíšovo provokativní očištění chrámu, ale na jeho uzdravování a nadšený dětský křik „ὠσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ“. Právě tato slova ostře zdůrazní neschopnost náboženských autorit vykonat, co po nich situace požaduje – vzdát chválu Ježíši.

Matouš jako jediný v synoptické tradici uvádí toto Ježíšovo uzdravování v chrámu. Evokuje otázku Jana Křtitele (11,2–6), zda je Ježíš „ὁ ἐρχόμενος“. Ježíš naznačí, že uzdravování slepých a chromých je prorockým znamením, svědčícím o tom, že eschatologický věk nastal. Matouš již počtvrté spojuje uzdravování s provoláním Ježíše za Syna Davidova (viz 9,27; 15,22; 20,30). Citace žalmu 118 zde plní několik funkcí:

1. umisťuje vítání krále do chrámu, kam správně patří (viz v. 26 „žehnáme Vám z Hospodinova domu“)
2. připraví čtenáře na žalm 8,3 v Mt 21,16⁴⁵; což opět interpretuje citaci žalmu 118

Ježíšova reakce na provolávání dětí „ὠσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ“ explicitně potvrzuje, že je davidovský Mesiáš. Provolání je prezentováno jako Bohem nařízená chvála, kterou nemluvnátka v žalmu 8 vzdávají chválu Hospodinu. To je mimořádně provokativní intertextuální vazba, protože

⁴⁵ Gundry prohlašuje, že citát v. 26 žalmu 118 „ὦ κύριε σῶσον δὴ ὦ κύριε“ vedl k žalmu 8, kde lze ve v. 10 objevit obdobné zdvojení užití jména Pána, 'κύριε ὁ κύριος' (Gundry R. H., *Matthew, a commentary on his literary and theological art*, Grand Rapids, 1982, str. 414–415). Davies a Allison zmiňují určité propojení žalmu 8 s Mojžíšovou písní (Ex 15) v židovské tradici. Domnívají se, že Matoušovým záměrem bylo nastínění souvislosti mezi Kristem s událostí exodu, a tak i nenápadné uvedení Mojžíše do příběhu. V tomto ohledu je nutné zmínit četná intertextuální propojení mezi žalmem 118 a Mojžíšovou písní. (Davies, W. D.; Allison Dale C., *Matthew*, ICC, A&C Black, 2004)

v původním kontextu má provolání slávy dětmi umlčet nepřátele Izraele. Náboženské autority jsou tak nepřímou označeny za nepřátele Boha.

Podobenství o zlých vinařích (Mt 21,33–45)

(citát v. 22–23 v Mt 21,42)

Mt 21,42	Ž 118,22–23 (LXX: 117)
<p>⁴² Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;</p>	<p>²² <u>λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας</u> ²³ <u>παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν</u></p>
<p>⁴² Ježíš jim řekl: „Copak jste nikdy nečetli v Písmech: <u>Kámen, který stavitelé po prozkoumání zavrhlí, se stal hlavou úhlu. Od Pána se to stalo a je to podivuhodné v našich očích?</u>“</p>	<p>²² <u>Kámen, který zavrhlí stavitelé, se stal hlavou úhlu.</u> ²³ <u>Bylo to od Hospodina. V našich očích je to podivuhodné.</u></p>

Matouš cituje v. 22–23 žalmu 118 ve druhém ze tří po sobě následujících podobenství ve 21,28–22,14. Všechna se týkají zatvrzelého postoje náboženských autorit, označují je nepřímou za viníky a varují před nastávajícím soudem. Funkce citace je obdobná paralelám u Marka (Mk 12,1–11) a Lukáše (Lk 20,9–19), ale Matoušova zpráva se více zaměří na tvrdé důsledky odmítnutí Ježíše – ve 21,43 je uvedeno; že nepřijetí „úhelného kamene“ bude mít za následek odnětí vyvolení a přenesení Božího království na národ, který ho bude hoden.⁴⁶ Náboženští vůdci tak připraví Izrael o výsadní postavení privilegovaného národa – Božího lidu.⁴⁷

Pro případ, že si vůdci neuvědomí závažnost svého zatvrzelého chování, demonstruje Matouš důsledek jednání ve 21,44 návratem k motivu kamene z 21,42. Odpor k Bohem vyvolenému základnímu kameni vede k osobní zkáze.⁴⁸ Ačkoliv 21,44 neodkazuje k žalmu 118, první část verše je aluzí na Iz 8,14, druhá část na Da 2,45.⁴⁹

^{44a} καὶ ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον συνθλασθήσεται·

^{44a} a padající na kámen, tento roztříští

¹⁴ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε αὐτῷ

¹⁴ jak kamenem klopýtání se stane mu

^{44b} ἐφ'ὃν δ'ἂν πέσῃ λικμήσει αὐτόν.

^{44b} na koho padne, rozdrťí ho

⁴⁶ R. T. France prohlašuje: „Je zde tak obojí, kontinuita i diskontinuita, Boží vláda pokračuje a dále je soustředěna ke svému národu, ale struktura tohoto národa se proměňuje.“ Keener uvádí, že národ má představovat „svatý národ nového exodu“. (Viz Brunson, Psalm 118, str. 128, p. 108)

⁴⁷ Viz Ex 19,5–6.

⁴⁸ Ačkoliv panuje jistá nejasnost ohledně Mt 21,44 v textové kritice, existují pádné důvody pro uznání jeho autenticity – viz Snodgrass, Wicked Tenants, str. 66–68; Metzger, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, AG edition, 2005, str. 47.

⁴⁹ Gundry, Matthew, str. 431; Snodgrass, Wicked Tenants, str. 98–99.

⁴⁵ ἔξ ὄρους τμηθῆναι λίθον ἄνευ χειρῶν καὶ συνηλόησε τὸ ὄστρακον

⁴⁵ ze skály utrlh kámen, bez (zásahu) rukou a rozbil železo

V celé pasáži tedy můžeme odhalit velmi silné intertextuální vazby. Snodgrass dokládá, že některé starozákonní pasáže o kameni (včetně Ž 118,22) byly v judaismu chápány eschatologicky. Tak lze zřetelně rozeznat eschatologický podtón tohoto podobenství.⁵⁰

Vjezd do Jeruzaléma (Mt 21,1–11)

(citace v. 25–26 v Mt 21,9)

Mt 21,9	Ž 118,25–26 (LXX: 117)
⁹ οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον λέγοντες· <u>ὠσαννά τῷ υἱῷ Δαυίδ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· ὠσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις.</u>	²⁵ ὦ κύριε <u>σῶσον δὴ</u> ὦ κύριε εὐόδωσον δὴ ²⁶ <u>εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου</u> εὐλογῆκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου
⁹ Zástupy, které šly před ním, i ty, které ho doprovázely, křičely: „ <u>Hosanna</u> synu Davidovu! <u>Požehnaný, který přichází ve jménu Pána! Hosana na výsostech!</u> “	²⁵ Ach, <u>prosím</u> , Hospodine, <u>pomoz!</u> Ach, prosím, Hospodine, dopřej úspěch! ²⁶ <u>Požehnaný, jenž přichází ve jménu Hospodinově!</u> Žehnáme vám z Hospodinova domu.

Matouš stejně jako Marek (Mk 11,9–10) cituje v. 25–26 žalmu 118, oproti Markově verzi přináší tento popis vjezdu do Jeruzaléma určité důrazy charakteristické pro Matouše. Při srovnání všech synoptiků chce právě Matoušova zpráva čtenářům jasně ukázat, že Ježíšův vjezd do Jeruzaléma probíhal v souladu s královskými tradicemi Izraele. Ústřední postavou je „Syn Davidův“, přijíždějící na královském zvířeti do „města Davidova“. Matouš popisuje událost podle 1 Kr 1 a cituje text Za 9,9 spolu s aklamací ze žalmu 118, která mohla být používána k pozdravení starověkých izraelských králů. Každá z těchto aluzí podtrhuje Ježíšovu eschatologickou důležitost – Syn Davidův byl očekávaným vykupitelem. Ježíš naplňuje prorockou pasáž, která popisuje přicházejícího eschatologického krále Izraele.

Pokud blíže porovnáme Matoušovu zprávu s dalšími synoptiky, zjistíme, že vypouští výrok „přicházející království našeho otce Davida“ (Mk 11,10), na rozdíl od Lukáše věrně cituje verš 26a žalmu 118 a modifikuje v. 25 přidáním „τῷ υἱῷ Δαυίδ“ za „ὠσαννά“.

⁵⁰ Snodgrass, K., Wicked Tenants, str. 98–99

Nářek nad Jeruzalémem (Mt 23,37–39)

(citace v. 26a v Mt 23,39)

Mt 23,39	Ž 118,26a (LXX: 117)
³⁹ λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἄν εἴπητε· <u>εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.</u>	²⁶ <u>εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου</u> εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου
³⁹ „Neboť pravím vám, od nynějška mne již neuvídíte, dokud neřeknete: <u>Požehnaný, který přichází ve jménu Pána!</u> “	²⁶ „ <u>Požehnaný, jenž přichází ve jménu Hospodinově!</u> Žehnáme vám z Hospodinova domu.“

Na rozdíl od Lukášova vyprávění se u Matouše nelze domnívat, že by se Ježíšova předpověď ve 23,39 mohla vyplnit při triumfálním vstupu do Jeruzaléma (21,1–9).⁵¹ V novozákonním bádání panuje všeobecná shoda, že zařazením této narace do doby Ježíšova krátkého působení v Jeruzalémě chtěl Matouš tuto možnost vyloučit a naplnění Ježíšovy předpovědi spojit až s jeho druhým příchodem. Tehdy slova žalmu znovu zazní k uvítání Mesiáše.⁵²

Hlavní neshoda mezi exegety spočívá v předpokladu, zda je citace žalmu podmínkou pro návrat Mesiáše nebo spíše až důsledkem jeho návratu. Pokud platí první varianta, pak Ježíšova slova naznačují možnost budoucího pokání, které vede ke spáse. Allison tvrdí, že text v zásadě nemluví o tom, že až Mesiáš přijde, jeho lid ho bude velebit, spíše se mní, že až když ho jeho lid bude oslavovat, Mesiáš přijde. Jinými slovy, vykoupení Izraele je podmíněno přijetím Ježíšovy osoby a jeho činů. To ale neznamená, že Izrael nutně splní tuto podmínku. Ježíšova slova nejsou příslibem, ale možností vykoupení.⁵³ Do té doby, než vykoná pokání, zůstává Izrael pod soudem. Matouš tedy naznačí, jak může Izrael znovu uvidět svého Mesiáše; přitom neslibí, ani nutně nečeká, že se tak stane.⁵⁴

Citát představuje poslední Ježíšova veřejná slova svému lidu a současně se jedná o rozhodující zlom – Ježíšovy výzvy k Izraeli tím končí. Výraz „ἀπ' ἄρτι“ („od nynějška“) naznačuje, že vhodná chvíle k obrácení Izraele byla promarněna a slova „εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου“ se tak stávají předlohou pro provolání slávy Izraele svému Mesiáši při parusii. Právě tento Ježíšův symbolický odchod z chrámu a jeho nepřítomnost – ponechá jejich dům zpustlý.⁵⁵

Matoušova poslední citace ze žalmu 118 tak poskytuje příhodný závěr pro Ježíšovo veřejné učení, a v jistém smyslu opakuje jeho nejpodstatnější téma – osud Izraele závisí na jeho postoji k tomu, který přichází ve jménu Páně.

⁵¹ Je zajímavé, že výkladové komentáře k Matoušovi, na rozdíl od těch „lukášovských“, většinou shodně předpokládají, že u Lukáše je narace vstupu do Jeruzaléma naplněním Lk 13,34–35, viz Gundry, Filson, Hill, Beare, Keener, ad.

⁵² Viz Schweizer, Matthew, str. 437; Morris, Matthew, str. 592; Davies a Allison, Matthew, vol. 3, str. 323–324.

⁵³ Allison D. C., Conditional Prophecy, str. 77; proti tomu viz Gundry, R. H., Matthew, str. 668; proti též France, R. T., The Gospel of Matthew, str. 332–333.

⁵⁴ France, R. T., The Gospel of Matthew, str. 332.

⁵⁵ Gundry R. H., Matthew, a commentary, str. 473.

Chvalozpěv po ustanovení Večeře Páně (Mt 26,30)

(užití žalmu 118 ve velikonoční liturgii)

Mt 26,30
³⁰ Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.
³⁰ A zazpívali chvalozpěv a vyšli na Olivovou horu.

Matouš, tak jako Marek, zmiňuje zpěv chvalozpěvu, tedy druhé části Hallelu na závěr Poslední večeře. Účinek, který přináší tato zmínka u Marka, platí i zde. Vztah mezi Poslední večeří a velikonoční večeří je důležitý zejména jako model pro „Nový exodus“. Toto schéma představuje Poslední večeří jako nový velikonoční ritus a Hallel se tak stává písní „Nového exodu“.

Shrnutí

Matouš používá žalm 118 jiným způsobem než Lukáš. Nezačleňuje verš 22 do Ježíšovy předpovědi utrpení. Jediným odkazem k žalmu před Ježíšovým vstupem do Jeruzaléma je verš 23 v otázce Jana Křtitele (Mt 11,3). Tento oddíl spolu s Mt 21,15 (křik dítek izraelských „ὠσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ“ po Ježíšově zázračném uzdravování v chrámě) vede k rozpoznání Ježíšovy moci jako znamení předpovězené pro eschatologický věk. Citát verše 22–23, na konci podobenství o zlých vinařích, který Matouš zařazuje krátce za Ježíšův příchod do Jeruzaléma, již odráží zostřující se konflikt mezi Ježíšem a náboženskými vůdci.

Jan

Vjezd do Jeruzaléma (J 12,12–19)

(citace v. 25–26 v J 12,13)

J 12,13	Ž 118,25–26 (LXX: 117)
¹³ ἔλαβον τὰ βαΐα τῶν φοινίκων καὶ ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ καὶ ἐκραύγαζον· ὠσαννά· <u>εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου,</u> [καὶ] ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.	²⁵ ὦ κύριε <u>σῶσον δὴ</u> ὦ κύριε εὐόδωσον δὴ ²⁶ <u>εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου</u> <u>εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου</u>
¹³ Vzali palmové ratolesti, vyšli mu vstříc a volali: „ <u>Hosanna, požehnaný, jenž přichází ve jménu Pána, král Izraele.</u> “	²⁵ <u>Ach, prosím, Hospodine, pomoz!</u> Ach, prosím, Hospodine, dopřej úspěch! ²⁶ <u>Požehnaný, jenž přichází ve jménu Hospodinově!</u> Žehnáme vám z Hospodinova domu.

Dle popisu čtvrtého evangelisty by Ježíšův vstup do Jeruzaléma odpovídal spíše tradici svátku Stánků. Svědčí o tom připomínka palmových ratolestí, se kterými vyšel zástup z bran města uvítat Ježíše. Použití „lulabů“ s palmovými větvemi bylo s tímto svátkem tradičně spojeno.

Jan má zájem na tom, aby Ježíš byl představen jako královská postava („ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ“), která nicméně musí projít zavržením a utrpením, před tím, než bude vyvýšena. To je současně hlavní téma žalmu 118.

O dobrém pastýři (J 10,7–10)

(možný odkaz k v. 20 v J 10,9)

J 10,9	Ž 118,20 (LXX: 117)
⁹ ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὐρήσει.	²⁰ αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ
⁹ Já jsem <u>dveře</u> . Kdo vejde skrze mne, bude zachráněn; bude <u>vcházet</u> i vycházet a nalezne pastvu.	²⁰ Toto je <u>brána</u> pro Hospodina; touto branou <u>vcházejí</u> spravedliví.

Možnou paralelu se žalmem lze ustanovit jen na základě slova „εἰσερχομαι“ (vcházet), které se vždy v Novém zákoně pojí s dveřmi. Šest z osmi novozákonních výskytů slovesa „εἰσερχομαι“ spolu s „ἡ πύλη“ nebo „ἡ θύρα“ zdůrazňuje „vstup“. Dvakrát figuruje v paralele u synoptiků (Mt 7,13; Lk 13,24) a čtyřikrát u Jana. Ačkoliv slovo „ἡ θύρα“ může primárně spíše evokovat bránu nebes v antické literatuře a v gnostické mytologii⁵⁶, Jeremias se domnívá, že předobraz pro „ἡ θύρα“ u Jana lze nalézt v žalmu 118.⁵⁷ Tento závěr činí na základě zjištění, že se Ježíšova řeč „O dobrém pastýři“ opírá především o starozákonní texty. Symbolika Ježíše jako dobrého pastýře svého stáda vychází z Ez 34. Hospodin zde zavrhuje špatné pastýře Izraele a ústy proroka předpovídá, že sám bude lidu Pastýřem místo nich.

Hlavní problém přesto spočívá právě v použití slova „ἡ θύρα“, které nekoresponduje s LXX (brána se překládá slovem „ἡ πύλη“). Pokud je skutečně tento verš aluzí na žalm 118, překládalo se přímo z hebrejského textu. Hebrejské slovo **רשע** je možné přeložit jako „ἡ πύλη“ i „ἡ θύρα“. Jan mohl také záměrně použít „ἡ θύρα“, i když by vycházel z LXX. Slovo „ἡ πύλη“ většinou představuje „městskou bránu“ nebo „vchod do chrámu“, sémantický rozsah „ἡ θύρα“ je širší, odkazuje častěji ke vstupu do domu nebo místnosti, ale v podstatě svým rozsahem zahrnuje i „ἡ πύλη“.

Při zkoumání možných paralel za účelem potvrzení této aluze objevíme v Targumu překlad verše 20a žalmu 118: „Toto je vstup do Hospodinova chrámu“. J. Morgenstern uvádí, že se žalmem 118 byla tradičně spojována východní brána chrámu.⁵⁸ Dle židovské tradice se jedná o bránu, kterou kající lidé vcházeli žádat Boha o odpuštění svých hříchů, nesla označení „Brána spravedlnosti“⁵⁹ a byla otevřena po přednesení verše 19 ze žalmu 118, který byl tradičně

⁵⁶ Převládající gnostický vliv navrhuji Bauer, Becker, Turner.

⁵⁷ Další, kdo zastávají tuto eventualitu, jsou např. Derrett, Velasco. Proti ní se staví Ashton. (Viz Brunson, A. C., Psalm 118, str. 326, p. 40)

⁵⁸ Morgenstern, J., The Gates of Righteousness, Hebrew Union College Annual, vol. 6, 1929

⁵⁹ Nesla též pojmenování „Zlatá brána“, ale byla nazývána i jako „Brána kajících“ nebo „Brána milosti“

připisován Davidovi. Pakliže Ježíš přednáší svou řeč „O dobrém pastýři“ o svátcích Stánků (viz J 7) a mluví zde metaforicky o „vcházení dveřmi“ (J 10,2) a „otevírání vrátným“ (J 10,3) může tato řeč v kontextu svátku asociovat chrámovou bránu, kterou procesí vstupovalo do prostor chrámu.

Bylo již zmíněno, že symbolika „dobrého pastýře“ vychází z Ezechielova proroctví. U tohoto proroka je jedním z nejdůležitějších motivů „vidění eschatologického chrámu“ (Ez 40–47). Vedle popisu eschatologické řeky, která z něj vytéká, je pozornost věnována také popisu východní brány (Ez 44). Skrze ni vstoupil do chrámu Hospodin, a tak zůstane zavřená. Vstoupit smí jen kníže. Slovo „ἡ πύλη“ se vyskytuje 288× v LXX, avšak procentuálně zcela disproporcionálně 45× při popisu chrámu v Ez 40–47. Z toho se 7× slovo „ἡ πύλη“ vyskytne v kombinaci s „εἰσερχομαι“. V jiných starozákonních knihách nenalezneme takovou četnost výskytu tohoto slova. Je zajímavé, že i Ezechielova vize eschatologického chrámu má své místo v kontextu svátku Stánků (Ez 40,1), patrně se jedná o paralelu se Šalomounovým zasvěcením chrámu, které probíhá na pozadí tohoto svátku (1 K 8).

V identifikaci sebe sama s dveřmi a současně (v intencích žalmu 118) s branou, kudy vcházejí spravedliví, se Ježíš stává zprostředkovatelem, který uvádí do přítomnosti Boha a ustanovuje společenství s ním.

Aluze na žalm 118 v tomto kontextu naznačuje, že Jan zamýšlel identifikovat Ježíše s jednou z hlavních bran chrámu. To je v souladu s evangelijním tématem náhrady – primární symboly a instituce judaismu nacházejí své naplnění v Ježíši. V tomto případě aluze posiluje téma nahrazení chrámu Ježíšem. Ježíš sám a jeho následování je chrámem – místem setkání s Bohem.

Shrnutí

V Janovi nalezneme jeden přímý citát ze Ž 118,25–26 (J 12,13) a jednu nejednoznačnou narážku k v. 20 žalmu 118 v J 10,9.⁶⁰

Pavlovy listy a deuteropavlovské spisy

Pavel cituje ze Starého zákona 104 krát. To představuje asi třetinu všech starozákonních citací. Žalm 118 nikdy necituje přímo, pouze na něj několikrát odkazuje.

Vykoupení ze smrti (Ř 8,18–39)

(odkaz na v. 6 v Ř 8,31)

Ř 8,31	Ž 118,6 (LXX: 117)
³¹ Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν;	⁶ κύριος ἐμοὶ βοηθός οὐ φοβηθήσομαι τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος
³¹ Co tedy k tomu řekneme? <u>Je-li Bůh pro nás, kdo je proti nám?</u>	⁶ <u>Hospodin se mnou, nebudu se báti. Co mi může učiniti člověk?</u>

(Morgenstern, J., The Gates of Righteousness, str. 10–15)

⁶⁰ Uvádí NA i UBS.

Pavel uvádí slova žalmu 118 do nového kontextu. Spolu se žalmistou prohlašuje „εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν“ ale na rozdíl od žalmisty, patrně krále, kterého Hospodin zbavil velkého soužení, Pavel tato slova pronáší uprostřed svých četných útrap.⁶¹

Poselství nového života (2 Kor 6,1–10)

(odkaz k v. 17–18 v 2 Kor 6,9)

2 Kor 6,9	Ž 118,17–18 (LXX: 117)
⁹ ὡς ἀγνοοῦμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι,	¹⁷ οὐκ ἀποθανοῦμαι ἀλλὰ ζήσομαι καὶ ἐκδιηγῆσομαι τὰ ἔργα κυρίου ¹⁸ παιδεύων ἐπαίδευσέν με ὁ κύριος καὶ τῷ θανάτῳ οὐ παρέδωκέν με
⁹ jako neznámí i uznávaní, jako <u>umírající a hle, jsme naživu, jako trestaní, ale ne usmrčovani;</u>	¹⁷ <u>Nezemřu, budu žít</u> a vypravovat o Hospodinových skutcích. ¹⁸ Hospodin <u>mě přísně káznil, ale nevydal mě smrti.</u>

Žalmista oslavuje záchranu, která vzešla od Hospodina. Pavel nejprve zmiňuje příkoří a ohrožení (2 Kor 6,4–5), kterému byl často vystaven při zvěstování evangelia. Úskoky nepřátel, které často ohrožovaly jeho život, vnímá jako příležitost osvědčit svou vytrvalost a pevnost víry a připomíná, že i v nepříznivých okolnostech, které by mohly vést k zármutku, je důvod ke stálé radosti – čas příhodný, den spásy již nastal. (2 Kor 6,2).

Izrael a Boží vyvolení (Ř 9,1–33)

(odkaz na v. 22 v Ř 9,32–33)

Ř 9,32–33	Ž 118,22 (LXX: 117)
³² διὰ τί; ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων· προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος, ³³ καθὼς γέγραπται· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυθηθήσεται.	²² λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας
³² Proč? Protože nevycházel z víry, nýbrž jakoby ze skutků Zákona. Narazili na <u>kámen úrazu</u> , ³² jak je napsáno: ‚Hle, kladu na Siónu <u>kámen úrazu</u> a skálu pohoršení, a každý, kdo v něho věří, nebude zahanben.‘	²² <u>Kámen, který zavrhli stavitelé</u> , se stal hlavou úhlu.

Verš primárně kombinuje dva citáty z proroka Izaiáše (Iz 28,16; Iz 8,14), současně může být i narážkou na „λίθος“ v. 22 žalmu 118.

⁶¹ Keesmaat

Církev ze Židů i pohanů (Ef 2,11–22)

(možný odkaz k v. 22 v Ef 2,20)

Ef 2,20	Ž 118,22 (LXX: 117)
²⁰ ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἄκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ,	²² λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας
²⁰ byli jste vybudováni na základě apoštolů a proroků, kde je <u>úhelným kamenem</u> sám Kristus Ježíš;	²² <u>Kámen</u> , který zavrhli stavitelé, se stal <u>hlavou úhlu</u> .

Zmínka o „kameni“ odkazuje primárně k Iz 28,16: „Proto toto praví Panovník Hospodin: Hle, já kladu jako základ na Siónu kámen, vyzkoušený kámen, drahocenný, úhelný základ, pevně založený.“ Participium „ἀκρογωνιαίου“ nabízí dva možné významy: „úhelný kámen“ nebo „kámen klenby“. Většina starších exegezí volí „úhelný kámen“, ale od chvíle, co se Jeremias přiklonil k interpretaci tohoto slova jako „klenbového kamene“, mnoho exegetů přebralo tento názor.⁶² České překlady, starší i současné (BKR, ČEP, B21), zařazují „úhelný kámen“. Význam slova ve smyslu „klenbového kamene“ najdeme v Symachově překladu, u Hippolyta Římského, aj. Poukaz na „úhelný kámen“ koresponduje jednoznačně s Iz 28,16, kde je doplněna zmínka o základu ἄκρογωνιαίου.

„Nárožní kámen“ přináší více eklesiologicky laděný pohled (v souladu s důrazem listu). Kristus je „nárožním kamenem“, církev utváří celou stavbu, složenou ze Židů i z pohanů (Ef 2,20).

Napomenutí k věrnosti (Žd 13,1–25)

(citace v. 6 v Žd 13,6)

Žd 13,6	Ž 118,6 (LXX: 117)
⁶ ὥστε θαρροῦντας ἡμᾶς λέγειν· κύριος ἐμοὶ βοηθός, [καὶ] οὐ φοβηθήσομαι, τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος;	⁶ κύριος ἐμοὶ βοηθός οὐ φοβηθήσομαι τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος
⁶ a tak s důvěrou říkejme: „Pán je můj pomocník, [a]nebudu se bát; co mi udělá člověk?“	⁶ Hospodin je se mnou, nebojím se. Co mi může udělat člověk?

Citace žalmu 118 v Žd 13,6 je téměř shodná s LXX, jediný rozdíl spočívá v použití spojky „καὶ“. Textová tradice je nejednotná a většina exegetů si myslí, že citace vychází z LXX. Jediný výskyt slova „βοηθός“ v Novém zákoně nalezneme zde.⁶³ Spisy Klementa Římského prozrazují, že slovo bylo pevně zakořeněno v liturgii rané církve jako popis Ježíše nebo Boha v jeho roli ochránce. Citátu žalmu 118 ve v. 6 těsně předchází citát z Dt 31,6: „Ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος, ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν. αὐτὸς γὰρ εἶρηκεν· οὐ μὴ σε ἀνῶ οὐδ'οὐ μὴ σε

⁶² Vielhauer, Caird, Bruce, Gniska

⁶³ V LXX použito k pojmenování Boha (Ex 18,4; Dt 33,29; Sd 5,23; Jb 22,25 a v mnoha žalmech).

ἐγκαταλίπω“ („Žijte bez lásky k penězům, spokojeni s tím, co máte; neboť on sám řekl: „Nezanechám tě, ani tě neopustím.“)

Z hlediska struktury textu jsou oba citáty spojeny do jednoho souvětí, pomocí „ὥστε“ („a tak“ – VV důsledková). V propojení obou výroků můžeme objevit liturgický záměr. Ve v. 5 je mluvčím sám Hospodin a svědectví víry ve v. 6 ze žalmu je odpovědí shromáždění.

List Židům uvádí citát ze žalmu 118, aby připomněl Boží věrnost, s níž (Bůh) porazí nepřátele Izraele ve válce, ovšem autor listu Židům toto téma použil, aby tak naléhal u svých čtenářů na důvěru v Boží prozřetelnost a finanční i materiální pomoc.

Bratrstvo lidu Kristova (1 Pt 2,1–11)

(narážky na v. 22 v 1 Pt 2,6 a v 1 Pt 2,8; citace v. 22 v 1 Pt 2,7)

1 Pt 2,8	Ž 118,22 (LXX: 117)
<p>⁶ διότι περιέχει ἐν γραφῇ· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών <u>λίθον ἀκρογωνιαῖον</u> ἐκλεκτὸν ἔντιμον καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνοθῆ.</p> <p>⁷ ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, ἀπιστοῦσιν δὲ <u>λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας</u></p> <p>⁸ καὶ <u>λίθος προσκόμματος</u> καὶ πέτρα σκανδάλου· οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.</p>	<p>²² <u>λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας</u></p>
<p>⁶ Proto stojí v Písmu: „Hle, kladu na Siónu <u>kámen úhelný</u>, vyvolený, vzácný; kdo v něj věří, jistě nebude zahanben.“</p> <p>⁷ Vám tedy, kteří věříte, je vzácností, ale nevěřícím je to <u>„kámen, který stavitelé zavrhl; ten se stal kamenem úhelným“</u></p> <p>⁸ i <u>„kamenem úrazu a skálou pohoršení“</u>. Ti narážejí, protože jsou neposlušni slova; k tomu také byli určeni.</p>	<p>²² <u>Kámen, který zavrhl stavitelé, se stal hlavou úhlu.</u></p>

Citace v. 22 v 1 Pt 2,7 je jednou z celého řetězce odkazů k v. 22 v 1 Pt 2,6–8. Verše připomínají současně i Izaiášovo proroctví (Iz 28,16 ve v. 4 a Iz 8,14 ve v. 8). 1 Pt 2,6–10 je patrně Midraš k 1 Pt 2,1–5. V 1 Pt 2,4 je Kristus představen jako „živý kámen“ a text dále naléhá, aby i jeho svatý lid byl „živým kamenem“, z něhož se staví duchovní dům.

Exegeze Mk 11,1–11

Pracovní překlad (kolony)

<p>¹ Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγή καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ</p> <p>² καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθὺς εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτὴν εὐρήσετε πῶλον δεδεμένον ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὐπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν· λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε.</p> <p>³ καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί ποιεῖτε τοῦτο; εἴπατε· ὁ κύριος αὐτοῦ χρειᾶν ἔχει, καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε.</p> <p>⁴ καὶ ἀπήλθον καὶ εὔρον πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφοδίου καὶ λύουσιν αὐτόν.</p> <p>⁵ καὶ τινες τῶν ἐκεῖ ἐστηκότων ἔλεγον αὐτοῖς· τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον;</p> <p>⁶ οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἀφῆκαν αὐτούς.</p> <p>⁷ καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐπ' αὐτόν.</p> <p>⁸ καὶ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν, ἄλλοι δὲ στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν.</p> <p>⁹ καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον· ὡσαννά· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.</p> <p>¹⁰ εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ· ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις.</p> <p>¹¹ Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερὸν καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.</p>	<p>¹ A když se blížili do Jeruzaléma, do Betfage a Betanie, k hoře Olivové, poslal dva z učedníků svých</p> <p>² a řekl jim: Odejděte do vesnice, která (je) před vámi a hned jak vejdete do ní, naleznete oslátko uvázané, na němž nikdo dosud z lidí neseděl, odvažte ho a přivádějte.</p> <p>³ A když někdo vám řekne: Co činíte to? řekněte: Pán ho potřebuje a hned ho pošle zpět sem.</p> <p>⁴ A odešli a našli oslátko uvázané u dveří, vně na cestě a odvázáli jej.</p> <p>⁵ A někteří, z tam postávajících, říkali jim: Co činíte, odvažující oslátko?</p> <p>⁶ A řekli jim, jak pravil Ježíš, a nechali je.</p> <p>⁷ A vedli oslátko k Ježíšovi a přehodili (přes) ně roucha svá a (On) se posadil na ně.</p> <p>⁸ A mnozí roucha svá kladli přes cestu, jiní pak ratolesti, odsekávající (je) z polí.</p> <p>⁹ A ti kráčející vepředu i ti následující, volali: Hosanna! Požehnaný, přicházející ve jménu Páně!</p> <p>¹⁰ Požehnané přicházející království otce našeho Davida Hosanna na výsostech.</p> <p>¹¹ A vešel do Jeruzaléma, do chrámu a vidouce vše. Pozdní již byla hodina, vyšel do Betanie s dvanácti.</p>
---	---

Sémantická analýza

Text má narativní formu s vloženou poetickou figurou (v. 9b–10).

v. 1 – prézens historický: „ἐγγίζουσιν“; „ἀποστέλλει“

v. 2 – prézens historický: „λέγει“

v. 2 – typický spojovací slovo u Marka: „καὶ εὐθὺς“

v. 2 – hlásková asimilace: „ἐφ’ὄν“

v. 3 – věta „ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει, καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε.“ („Pán ho potřebuje mít a hned ho pošle zpět zase.“) je apodosis v podmínkovém souvětí.

v. 4 – prézens historický: „λύουσιν“

v. 7 – prézens historický: „φέρουσιν“; „ἐπιβάλλουσιν“

v. 9 – „ὡσαννά“ je fonetický přepis hebrejského כַּן הַעֲשִׂיה, respektive patrně jeho aramejského znění כַּן עֲשִׂיה. V hebrejském jazyce znamená „spas, prosím“. V LXX je uveden překlad „σωσον δη.“ Výskyt tohoto fonetického přepisu v evangeliích je ojedinělý. Neobjevuje se ani nikde v řeckých manuskriptech před sepsáním Nového zákona.

v. 9b–10 – poetická figura – chiasmus:

A ὡσαννά

B εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·

B εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ·

A ὡσαννά

Paralelní verše chiaztické struktury (B¹–B²) se vzájemně doplňují.

Textové varianty (kritický aparát)

v. 1 – D (V), všechny nebo většina kodexů Vetus Latina čili Itala, Pešitta mají var. ἐγγιζεν

v. 1 – f¹³ mají var. ηγγισαν

v. 1 – Ψ, málokteré kodexy vypouští καὶ Βηθανίαν, patrně jde o asimilaci textu s Mt | D (V), 700, Vulgáta a část překladu Vetus Latina mají καὶ εἰς Βηθανίαν

v. 1 – κ(V), C (V), Θ (IX), málokteré kodexy vkládá předložku „k“; εἰς Βηθαφαγὴ καὶ εἰς Βηθανίαν | text edice NA vychází z: A (V), B* (IV), L (VIII), W (IV, V), f¹³, 2427 (XIV?), většinový text koiné, lat. kodex Brescia (VI), lat. kodex Berlin (VIII), lat. kodex St. Gallen (VII), vq^{mss} (rukopis Vulgáty), sy^(s) (kodex Sinaiticus), saídský překlad, bohairský překlad, B2, Γ, f, 1241. Kratší čtení se zdá být původnější, delší se patrně vloudilo do textu asimilací s Lk.

v. 1 – B 2427 vypouští τῶν ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ

v. 2 – K (IX), W (IV, V), příbuzné kodexy, lat. kodex Dublin (VII), vq^{mss} (rukopis Vulgáty), sy^h (překlad harkelský) mají slovosled 2 1 3 – οὐπω οὐδεὶς ἀνθρώπων | κ(V), C (V), f¹³, (579), 2427 malé množství rukopisů má slovosled 1 3 2 – οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐπω | D (V), Θ (IX), f, většinový text koiné má 1 3 οὐδεὶς ἀνθρώπων | A, 1241, málokteré kodexy uvádí var. οὐδεὶς πωποτε ἀνθρώπων | text edice NA vychází z B (IV), L (VIII), Δ, Ψ, 892, lekcionář 844, málokteré kodexy, Vulgáta a část překladu Vetus Latina, Or

v. 2 – A (V), D (V), W (IV, V), f¹³, většinový text koiné má κεκαθικεν místo ἐκάθισεν | text edice NA vychází z κ(V), B (IV), C (V), L (VIII), Δ, Θ (IX), Ψ, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2427, malé

množství rukopisů, Or

v. 3 – \aleph (V), C (V), D (V), L (VIII), W (IV, V), Θ (IX), Ψ , f^{13} , většinový text koiné, Vulgáta a část překladu Vetus Latina, sy^h (překlad harkelský), Or (Origenova Hexapla) užívají čtení, které se vloudilo dle paralelních míst se spojkou ὅτι | text edice NA vychází z B (IV), Δ , 2427 malé množství rukopisů, všechny nebo většina kodexů Vetus Latina

v. 3 – B 2427 mění slovosled na 2 3 1 – ἀποστέλλει πάλιν αὐτὸν | Δ vypouští αὐτὸν | C^{*vid} mění slovosled na 1 3 2 – αὐτὸν πάλιν ἀποστέλλει | Θ (IX) mění slovosled na 3 2 1 – πάλιν ἀποστέλλει αὐτὸν | A (V), C (V), f^{13} , většinový text koiné, lat. kodex Stockholm (VII), veškeré syrské překlady vypouští 3 – πάλιν | G (IX), W (IV, V), Ψ , f , 700 příbuzné kodexy, Vulgáta a část překladu Vetus Latina mají αὐτὸν ἀποστέλλει | text edice NA vychází z \aleph (V), D (V), L (VIII), 579, 892, 1241 málokteré kodexy

v. 4 – \aleph (V), C (V), Δ , Θ (IX), 28 velmi mnoho kodexů, saídský překlad, bohairský překlad, Or^{pt} vkládají τὸν | text edice NA vychází z A, B, D, K, L, W, Γ , Ψ , f^3 , 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2427, 2542, lekcionář 844, velmi mnoho kodexů, Or^{pt}

v. 4 – \aleph , A, C, D, f^1 , většinový text koiné, Or^{pt} vkládají τὴν | text edice NA vychází z B, L, W, Δ , Θ , Ψ , f^{13} , 565, 892, 2427, bohairský překlad, Or^{pt}

v. 7 – A, D, většinový text koiné, veškeré syrské překlady nahrazují φέρουσιν za ηγαγον dle čtení, která se vloudila dle paralelních míst | \aleph^* , A, C, W, Θ , f^{13} , 28, 2542 malé množství rukopisů má αχουσιν | text edice NA vychází z \aleph^2 , B, L, Δ , Ψ , 892, 2427 málokteré kodexy, Or

v. 7 – \aleph , B, Θ , 892, 2427 málokteré kodexy vkládají εαυ- před αὐτῶν | D nahrazuje αουτου | W, f , 28 malé množství rukopisů vypouští αὐτῶν

v. 7 – \aleph^{*vid} , málokteré kodexy místo ἐκάθισεν zařazují ἐκαθησαν | D, W, f , 28, 565, 700 mají καθίζει

v. 8 – W, kodex Sinaiticus vypouští κὸψαντες ἐκ τῶν ἄγρῶν

v. 8 – A, D, Θ , f^{13} , většinový text koiné, Vulgáta a část překladu Vetus Latina, Pešitta a harkelský překlad, bohairský překlad mají čtení, které se vloudilo podle paralelních míst ἐκοπτον ἐκ τῶν δενδρων και ἐστρωννουον εἰς τὴν ὁδον, D má tuto verzi zkrácenu ο τὴν ὁδον | text edice NA vychází \aleph , B, (C), D, L, Δ , Ψ , 892*, 2427, čtení z okraje harkelského překladu, saídský překlad, Or

v. 9 – A, D, W, Θ , f^{13} , většinový text koiné, Vulgáta a část překladu Vetus Latina, veškeré syrské překlady, saídský překlad, bohairský překlad vkládají λεγοντες | text edice NA vychází \aleph , B, C, L, Δ , (Ψ), 892, 2427, málokteré kodexy, lat. kodex St. Petersburg (IX), saídský překlad, bohairský překlad, Or

v. 9 – Θ , f^3 , 28, 565, 700, málokteré kodexy mají ὠσαννα τω υψιστω místo ὠσαννά | D, W, lat. kodex Verona, lat. kodex Paris (V), lat. kodex Dublin (VII) vypouští ὠσαννά

v. 10 – W, 28, 700, kodex Sinaiticus mají ειρηνη místo ὠσαννά | Θ , (f^1), 28, málokteré kodexy, čtení vyznačené v harkelském překladu hvězdičkou mají ειρηνη εν ουρανῳ και δοξα

v. 11 – \aleph , C, L, Δ , 892, málokteré kodexy, Or mají čtení σ οψε, které ve vydání N²⁵ stálo v textu, nyní přešlo do aparátu | 565 má οψινης | text edice NA vychází z A, B, D, W, Θ , Ψ , 069, f^{13} , 2427, většinového textu koiné

v. 11 – f^3 , 28, málokteré kodexy nahrazují τῆς ὥρας za της ημερας | 1424, 2427, málokteré kodexy, saídský překlad vypouští τῆς ὥρας

Komparativní textová analýza (synoptická evangelia, Janovo evangelium)

Matouš 21,1–9	Marek 11,1–11	Lukáš 19,28–40	Jan 12,12–19
<p>¹ Καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγή εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, τότε Ἰησοῦς ἀπέστειλεν δύο μαθητὰς</p> <p>² λέγων αὐτοῖς· πορεύεσθε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθέως εὐρήσετε ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς· λύσαντες ἀγάγετέ μοι.</p> <p>³ καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ τι, ἐρεῖτε ὅτι ὁ κύριος αὐτῶν χρειαν ἔχει· εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς.</p> <p>⁴ τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ρηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·</p> <p>⁵ εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι πραῦς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.</p> <p>⁶ πορευθέντες δὲ οἱ μαθηταὶ καὶ ποιήσαντες καθὼς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς</p> <p>⁷ ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον καὶ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἵμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν.</p> <p>⁸ ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος ἔστρωσαν ἑαυτῶν τὰ ἵμάτια ἐν τῇ ὁδῷ, ἄλλοι δὲ ἔκοπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννουν ἐν τῇ ὁδῷ.</p> <p>⁹ οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον λέγοντες· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.</p>	<p>¹ Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγή καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ</p> <p>² καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθὺς εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτὴν εὐρήσετε πῶλον δεδεμένον ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὐπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν· λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε.</p> <p>³ καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί ποιεῖτε τοῦτο; εἶπατε· ὁ κύριος αὐτοῦ χρειαν ἔχει, καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὡδε.</p> <p>⁴ καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν ἕξω ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου καὶ λύουσιν αὐτόν.</p> <p>⁵ καὶ τινες τῶν ἐκεῖ ἐστηκότων ἔλεγον αὐτοῖς· τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον;</p> <p>⁶ οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἀφήκαν αὐτούς.</p> <p>⁷ καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐπ' αὐτόν.</p> <p>⁸ καὶ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν, ἄλλοι δὲ στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν.</p> <p>⁹ καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον· ὡσαννὰ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·</p> <p>¹⁰ εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.</p> <p>¹¹ Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.</p>	<p>²⁸ Καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα.</p> <p>²⁹ Καὶ ἐγένετο ὡς ἤγγισεν εἰς Βηθφαγή καὶ Βηθανία[ν] πρὸς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Ἐλαιῶν, ἀπέστειλεν δύο τῶν μαθητῶν</p> <p>³⁰ λέγων· ὑπάγετε εἰς τὴν κατέναντι κώμην, ἐν ἧ εἰσπορευόμενοι εὐρήσετε πῶλον δεδεμένον, ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισεν, καὶ λύσαντες αὐτὸν ἀγάγετε.</p> <p>³¹ καὶ ἐάν τις ὑμᾶς ἐρωτᾷ· διὰ τί λύετε; οὕτως ἐρεῖτε· ὅτι ὁ κύριος αὐτοῦ χρειαν ἔχει.</p> <p>³² ἀπελθόντες δὲ οἱ ἀπεσταλμένοι εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς.</p> <p>³³ λυόντων δὲ αὐτῶν τὸν πῶλον εἶπαν οἱ κύριοι αὐτοῦ πρὸς αὐτούς· τί λύετε τὸν πῶλον;</p> <p>³⁴ οἱ δὲ εἶπαν· ὅτι ὁ κύριος αὐτοῦ χρειαν ἔχει.</p> <p>³⁵ καὶ ἤγαγον αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιρίψαντες αὐτῶν τὰ ἱμάτια ἐπὶ τὸν πῶλον ἐπεβίβασαν τὸν Ἰησοῦν.</p> <p>³⁶ πορευομένου δὲ αὐτοῦ ὑπεστρώννουν τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ.</p> <p>³⁷ ἐγγίζοντας δὲ αὐτοῦ ἤδη πρὸς τῇ καταβάσει τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν ἤρξαντο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες αἰνεῖν τὸν θεὸν φωνῇ μεγάλῃ περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων,</p> <p>³⁸ λέγοντες· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου· ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.</p> <p>³⁹ καὶ τινες τῶν Φαρισαίων ἀπὸ τοῦ ὄχλου εἶπαν πρὸς αὐτόν· διδάσκαλε, ἐπιτίμησον τοῖς μαθηταῖς σου.</p> <p>⁴⁰ καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· λέγω ὑμῖν, ἐάν οὗτοι σιωπήσουσιν, οἱ λίθοι κρᾶξουσιν.</p>	<p>¹² Τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν, ἀκούσαντες ὅτι ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα</p> <p>¹³ ἔλαβον τὰ βαῖα τῶν φοινίκων καὶ ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ καὶ ἐκραυγάζον· ὡσαννὰ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, [καὶ] ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ.</p> <p>¹⁴ εὐρῶν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὀνάριον ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό, καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον·</p> <p>¹⁵ μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου.</p> <p>¹⁶ ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.</p> <p>¹⁷ ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ ὅτε τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.</p> <p>¹⁸ διὰ τοῦτο [καὶ] ὑπήντησεν αὐτῷ ὁ ὄχλος, ὅτι ἤκουσαν τοῦτο αὐτὸν πεποικηκέναι τὸ σημεῖον.</p> <p>¹⁹ οἱ οὖν Φαρισαῖοι εἶπαν πρὸς ἑαυτούς· θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν.</p>

v. 1 (Mt) ἤγγισαν (přiblížili se) – 3. pl. ind. aor. ak. od slovesa ἐγγίζω | v. 1 (Mk) ἐγγίζουσιν (blížili se) – 3. pl. ind. prez. ak. od slovesa ἐγγίζω | v. 29 (Lk) ἤγγισεν (přiblížil) – 3. sg. ind. aor. ak. od slovesa ἐγγίζω

v. 1 (Mt) nezařazuje Betanii | v. 12 (J) Ježíš vychází z Betanie, v naraci „Vjezdu do Jeruzaléma“ nejsou u Jana kromě zmínky o Ježíšově příchodu Jeruzaléma, žádné další geografické údaje.

v. 2 (Mt) πορεύεσθε (vyjděte) – 2. pl. impr. prez. med. od slovesa πορεύομαι | v. 2; v. 30 (Mk, Lk) ὑπάγετε (odejděte) – 2. pl. impr. prez. ak. od slovesa ὑπάγω (odejít)

v. 2 (Mt) ὄνον καὶ πῶλον (oslice a oslátko) – ke zdvojení počtu zvířat u Matouše dochází zřejmě díky doslovnému čtení paralelismu v Za 9,9

v. 2 (Mt); v. 30 (Lk) ἀγάγετέ (přiveďte) – 2. pl. impr. aor. ak. od slovesa ἄγω | v. 2 (Mk) φέρετε (přivádějte) – 2. pl. impr. prez. ak. od φέρω

v. 3 (Mt, Mk) εἶπη (řekne) – 2. sg. konj. aor. ak. od λέγω | v. 31 (Lk) ἐρωτᾷ (zeptá) – 3. sg. konj. prez. ak. od ἐρωτάω

v. 3 (Mt); v. 31 (Lk) ἐρεῖτε (odpovíte) – 2. pl. ind. fut. ak. od λέγω | v. 3 (Mk) εἶπατε (řekněte) – 2. pl. impr. aor. ak. od λέγω

v. 3 (Mt) εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς (hned je zase pošle); v. 3 (Mk) – καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε (a hned ho pošle zpět sem) | v. 31 (Lk) vyprouští

v. 4–5 (Mt) zařazuje prorocké látky z Iz 62,11 a Za 9,9; obdobně evangelista Jan ve v. 15

v. 4 (Mk) oproti Lk přidává πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου καὶ λούουσιν αὐτόν (přivázané venku u dveří)

v. 33 (Lk) přidává οἱ κύριοι (majitelé)

v. 34 (Lk) opakování odpovědi, viz v. 31 ὅτι ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει. (Pán ho potřebuje)

v. 7 (Mt) ἤγαγον (přivedli) – 3. pl. ind. aor. ak. od ἄγω | v. 7 (Mk) φέρουσιν (vedli) – 3. pl. ind. prez. ak. od φέρω

v. 7 (Mt) ἐπεκάθισεν (posadil) – 3. sg. ind. aor. ak. od ἐπικαθίζω | v. 7 (Mk) ἐκάθισεν (usednul) – 3. sg. ind. aor. ak. od καθίζω | v. 35 (Lk) ἐπεβίβασαν (vysadili) – 3. pl. ind. aor. ak. od ἐπιβιβάζω. Lukáš může připomínat Šalomounovu intronizaci, viz 1 K 1,33.

v. 8 (Mt) πλειστος ὄχλος (mohutný dav) | v. 8 (Mk) πολλοὶ (mnozí)

v. 9 (Mt) přidává τῷ υἱῷ Δαυίδ (Synu Davidovu)

v. 10 (Mk) přidává εὐλογημένη ἢ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ (rožehnáno buď království našeho otce Davida)

v. 38 (Lk) vyprouští ὡσαννὰ, přidává ὁ βασιλεὺς (Král); ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα (na nebi pokoj a sláva)

v. 11 (Mk) přidává ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα (Po všem se rozhlédl, poněvadž byla pozdní hodiny, odešel do Betanie s dvanácti.)

Struktura perikopy, redakční vrstvy, intertextualita

Perikopu můžeme rozdělit do dvou oddílů:

1. Ježíšův záměr pro slavnostní vstup do Jeruzaléma (v. 1–7)
 - 1.1. úvod (v. 1a)
 - 1.2. Ježíšův pokyn a vyslání učedníků (v. 1b–3)

- 1.3. učedníci plní svěřený úkol (v. 4–6)
- 1.4. návrat k Ježíšovi (v. 7)
2. vstup do Jeruzaléma (v. 8–11)
 - 2.1. vítání Ježíše při vstupu do Jeruzaléma (v. 8–10)
 - 2.2. vstup do chrámu (v. 11a)
 - 2.3. závěr – návrat do Betanie (v. 11b)

Obě části mohly pocházet ze dvou nezávislých literárních pramenů, které Marek propojil do jednoho celku. Téměř shodnou strukturu jako má první oddíl (v. 1–6) objevíme u Marka v kap. 14.

Mk 11 (Vjezd do Jeruzaléma)		Mk 14 (Příprava velikonoční večeře)	
v. 1	ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ	v. 13	καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
v. 2	καὶ λέγει αὐτοῖς	v. 13	καὶ λέγει αὐτοῖς
v. 2	ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην	v. 13	ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν
v. 3	instrukce, kde hledat oslátko a návod, co mají učedníci říct	v. 13–14	instrukce, kde hledat světlici pro přípravu velikonoční večeře a návod, co mají učedníci říct hospodáři
v. 6	οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἀφῆκαν αὐτούς.	v. 16	καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ καὶ ἦλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ εὔρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς καὶ ἠτοίμασαν τὸ πάσχα.

Úvodní verš perikopy o přiblížení se k Jeruzalému koresponduje svou stavbou s úvodní částí závěrečného verše – oba obsahují dvakrát předložku „εἰς“ + Jeruzalém a „εἰς“ + další místo.

v. 1 Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν

v. 11 Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν

(Viz též kritický aparát, některé majuskulní rukopisy a kodexy přidávají „καὶ εἰς Βηθανίαν.“)

Marek jako jediný ze synoptiků nenavazuje na konci této perikopy zprávou o očištění chrámu, ale vkládá sem příběh o „Prokletí fíkovníku“. Toto vybočení nebo ještě lépe řečeno proložení jednoho příběhu jiným (3,20–35; 5,21–43; ad.) je charakteristickým rysem Markova vyprávění. Mluví se o literární technice, jejíž účel je ale ryze teologický. Vložený příběh (B) vždy poskytuje klíč k teologickému smyslu celé jednotky. Schéma tohoto prokládání je vždy:

$$A^1 - B - A^2$$

Vložený příběh (B) vždy poskytuje klíč k teologickému smyslu celé jednotky (A¹, B, A²). Prostřednictvím vloženého příběhu (B) je možné interpretovat jeho doprovodné části (A¹, A²).

Přímou citaci v. 25–26a ze žalmu 118 „ὦ κύριε σῶσον δὴ... ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου“ (LXX) nacházíme v Mk 11,9b–10.

Ž 118,25–26a (LXX)	Mk 11,9b–10
ὦ κύριε σωσον δή ὦ κύριε εὐόδωσον δή εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου	ὠσαννά· – – – εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·

Kontext, charakteristika

Perikopa 11,1–11 popisuje Ježíšův triumfální vstup do Jeruzaléma, který vyústí do večerní prohlídky chrámu a odchod s učedníky do Betanie. Otevírá druhou sekci (kap. 11–13) druhé části evangelia (kap. 8,22–16), která předchází závěrečné části – Ježíšovu utrpení a zmrtvýchvstání (kap. 14–16). Perikopě 11,1–11 předchází zpráva o uzdravení slepého Bartimea, která je u Marka posledním Ježíšovým vykonaným zázračným uzdravením a kdy je Ježíšovi přisouzen titul „Syn Davidův“. Ježíš po předešlém působení v Galilei přichází do oblasti Jeruzaléma, čímž se začíná závěrečná fáze jeho pozemského života. Perikopa 11,1–11 tak představuje začátek pašijního týdne.

Výklad po verších

v. 1 Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ

Použití spojky „καὶ ὅτε“ signalizuje u Marka chronologický začátek nové události (viz 4,10; 7,17; 15,20). Tento verš tvoří úvod nejen této perikopy, ale uvádí novou sekci. Subjekt „ἐγγίζουσιν“ má být u Marka pochopen z kontextu.

V předchozí perikopě („Uzdravení slepého Bartimeia“) je zmínka o tom, že Ježíš na své cestě do Jeruzaléma (10,32) vychází z Jericha⁶⁴ a s ním jeho učedníci a „ὄχλος ἱκανός“ (10,46). Užití předložky „εἰς“ krátce po sobě, jak pro cíl cesty, tak i pro vesnice na jeho předměstí, do které právě směřují, je trochu literárně kostřbaté.⁶⁵ Betanie⁶⁶ je (před Ježíšovým příchodem do Jeruzaléma) často zmiňována u evangelisty Jana, jednak jako místo, kde křtil Jan (J 1,28), a také odtud pocházela Marie, Marta a Lazar, kterého Ježíš vzkřísil z mrtvých (J 11,41–44).⁶⁷ V Betanii, v domě Šimona Malomocného, Ježíš se svými učedníky pobýval přes noc během svatého týdne (11,12), zde byl pomazán vzácným olejem před svou smrtí (14,3–9). Ve dvou synoptických evangeliích je Betanie prvně zmíněna až v souvislosti s Ježíšovou závěrečnou cestou do Jeruzaléma (Mk 11,1; Lk 19,29). Matouš ji v této naraci neuvádí, zmiňuje jen Betfage.⁶⁸ Toto město

⁶⁴ Cesta představovala výstup, výškový rozdíl mezi Jerichem a Betánií činí 1200 m. Stoupání začínalo za Jerichem ve Wádí Kelt.

⁶⁵ France, *The Royal Procession*, NIGTS, str. 430

⁶⁶ Etymologie jména není zcela jasná, „bet“ je nepochybně transliterací hebrejského slova „dům“. Může patrně znamenat „dům chudých“ nebo „dům Ananiášův“.

⁶⁷ Dnes se na místě Betanie nachází obec el Azaria. Název představuje arabskou formu slova Lazarion. Odráží tradici, podle které se na tomto místě nachází hrob Lazara.

⁶⁸ V překladu „Dům fíků“.

se nacházelo na východním úpatí Olivové hory⁶⁹, přibližně 3 km od Jeruzaléma a bylo pravděpodobně předměstím Jeruzaléma.⁷⁰

„πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν“ – Olivová hora představuje ve Starém zákoně místo spojené s modlitbou krále Davida (2 S 15,30–32) i s eschatologickým očekáváním (Ez 11,23; Za 14,4). Je možné, že Marek i zbylí synoptici zmínkou o této hoře chtějí naznačit, že lze očekávat událost, která toto očekávání naplní.⁷¹

v. 2 καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθὺς εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτὴν εὐρήσετε πῶλον δεδεμένον ἐφ'ὄν οὐδεὶς οὕπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν· λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε.

Nelze přesně určit, do které vesnice Ježíš své dva učedníky posílá. Určitým vodítkem může být v tomto případě Matouš, který uvádí, že učedníci s Ježíšem přišli do Betfage. Pak by vesnicí, kam jsou učedníci vysláni, mohla být Betanie nebo jiné místo poblíž Betfage (např. Bahurim). Betanie se zdá být pravděpodobnou alternativou i z toho důvodu, že zde patrně Ježíš má zázemí (viz 11,12; 14,3–9). Nicméně, podle evangelisty Jana vyjde Ježíš při své poslední cestě do Jeruzaléma právě z Betanie. Většina exegetů proto místo, kam Ježíš učedníky vyslal, identifikuje s Betfage.⁷²

Ježíšova instrukce „καὶ εὐθὺς εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτὴν εὐρήσετε πῶλον δεδεμένον ἐφ'ὄν οὐδεὶς οὕπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν“ mohla být (dle některých exegetů) učedníkům předána díky dohodě, kterou mohl Ježíš dopředu uzavřít s majitelem oslátky.⁷³ Jiní v těchto slovech vidí spíše důkaz Ježíšovy jasnozřivosti a mluví o vysloveně legendárním prvku ve vyprávění.⁷⁴ Podle některých komentářů je možné předchozí dohodu Ježíše s majitelem vyloučit, protože Ježíš v následujícím verši hovoří o majiteli neurčitě („τις“). To nemusí být nutně důvod pro odmítnutí naznačené eventuality. Ježíš nemusel chtít (nebo jednoduše nepovažoval za nutné) vysvětlovat učedníkům podrobnosti, proto hovoří spíše obecně.

„πῶλος“ – může bez bližšího určení představovat také mládě koně neboli hříbě. V Palestině a Egyptě se ale pod tímto označením skrývalo mládě osla.⁷⁵ To lze vyvodit z faktu, že pět ze šesti použití slova „πῶλος“ v LXX je překladem hebrejského slova עֵי, které představuje „samce osla“. Matouš uvádí „ὄνος καὶ πῶλος“, tedy oslici s oslátkem. Matoušův a Janův text je provázaný se Zachariášovým proroctvím (Za 9,9), které má mesiášský charakter.

Neosedlanost zvířete poukazuje na jeho nepoužitost a neposkvrněnost.⁷⁶ Pouze taková zvířata byla vhodná pro posvátné účely (Nu 19,2; Dt 21,3). Marek mohl tato slova do příběhu začlenit, aby poukázal na Ježíšovu nadpřirozenou znalost stavu věcí. Evangelista Matouš toto upřesnění nezařazuje, neboť vyplývá z kontextu proroctví (Za 9,9), ke kterému odkazuje. Zmínka

⁶⁹ 818 m n. m.

⁷⁰ Lokalizace je problematická. G. Dalman identifikuje Betfage s dnešní vesnicí Kefr et-Tur, přibližně 1 km od Jeruzaléma.

⁷¹ Spojení této hory s mesiášským a eschatologickým očekáváním ilustruje Josef Flavius (O starobylosti Židů, str. 169). Hovoří zde o Egyptanovi, který se několik let po Ježíšově smrti na vrcholu Olivové hory vyhlásil za mesiáše.

⁷² Donahue, Harrington, Pesch

⁷³ Donahue, Harrington

⁷⁴ Gnilka, Dibelius

⁷⁵ Michel

⁷⁶ Zvíře mohlo být znečištěno kontaktem s některým z „nečistých živočichů“ či „nečištěných lidí“, viz „kašrut“.

o tom, že oslátka bude přivázané, může být reminiscencí na text Gn 49,10–11, který obsahuje Jákobovo zaslíbení dané Judovi, že z jeho pokolení povstane Mesiáš. Ten si své oslátka přiváže k vinné révě.⁷⁷

v. 3 καὶ ἐὰν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί ποιεῖτε τοῦτο; εἶπατε· ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει, καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε.

Gould soudí, že titul „ὁ κύριος“ byl hojně používán Ježíšem i jinými ve vztahu k Ježíšově osobě, takže není důvod se domnívat, že by měl Marek nějaký zásadní záměr k jeho použití na tomto místě vyprávění.⁷⁸ Podle Goulda titul jednoduše vypovídá o vzájemném vztahu Ježíše jako Mistra (rabbi) a jeho žáků – učedníků. Neznamená to, že by se Ježíš prohlašoval za Mesiáše. Gouldův závěr není nutné zpochybňovat, ale přesto je vhodné provést jistou korekci. Na základě analýzy textu je v Markovi titul „ὁ κύριος“ před tímto místem (11,3) použit čtyřikrát. Poprvé v kázání Jana Křtitele (1,3), které odkazuje k Izaiášovu prorockví (Iz 40,3), jímž Jan ohlašuje příchod Mesiáše. Podruhé zazní přímo z úst Ježíše, když prohlásí, že je pánem i nad ustanoveními (šabat). Po uzdravení posedlého v Gerase posílá Ježíš uzdraveného zvěstovat, že mu toto dobrodiní učinil „ὁ κύριος“. Konečně Ježíše takto tituluje Syrofeničanka, když vznáší svou námitku.

Gouldův závěr a analýza textu prokazují, že titul „ὁ κύριος“ byl nepochybně víceznačný.⁷⁹ V souladu s Gouldovým názorem platí, že Ježíš titul nepoužívá ke svému sebeoznačení za Mesiáše, to by odporovalo Markově christologii. Mesiášskou konotaci má ovšem titul v případě, kdy zaznívá z úst jiných, tedy v kázání Jana (1,3) a s nejvyšší pravděpodobností i u Syrofeničanky (7,28). Marek ho tedy používá ve třech základních rovinách:

1. k označení Mesiáše (1,3; 7,28)
2. k označení vlastníků či pánů (2,28)
3. k titulování Boha (5,19)

Pokud budeme titul „ὁ κύριος“ na tomto místě chápat jako překlad hebrejského slova **אֲדֹנָי**, Ježíš by zde mohl vystupovat jako vlastník oslátka.⁸⁰ Avšak vnímáme-li ho v souvislosti s jeho přísudkem „χρεῖαν ἔχει“ a zájmenem „αὐτοῦ“,⁸¹ zjistíme, že zde plní funkci titulu. Zájmeno zde není přivlastňovací, rozvíjející podmět „jeho pán“ (tedy jeho vlastník), ale osobní „Pán ho potřebuje“. Ježíš patrně nemá úlohu majitele zvířete, který uplatňuje nárok na své vlastnictví. Tomu nasvědčuje i druhá část souvětí „καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε.“ Význam slova „ὁ κύριος“ (obdobně jako v 5,19) zde není možné hledat v kategoriích lidských, ale nebeských. Tato interpretace je nejpravděpodobnější i díky faktu, že v 11,9 je titul „ὁ κύριος“ použit v tomto významu, tedy jako titul Boží. Oslátka je tedy potřebné k naplnění Božích záměrů, jejichž součástí je Ježíšův vstup do Jeruzaléma.

⁷⁷ J. Blenkinsopp

⁷⁸ Ezra P. Gould – profesor novozákonní literatury a řeckého jazyka na „Divinity school of The Protestant Episcopal church“ ve Filadelfii.

⁷⁹ Evangelista Lukáš titul „ὁ κύριος“ ve své redakci vyhraduje pro Ježíše, ale nikdy není použit v dialogu do doby Ježíšova vzkříšení (Lk 24,34), s výjimkou této perikopy (Lk 19,28-40), která je paralelní s Markem.

⁸⁰ R. G. Bratcher

⁸¹ Toto slovní spojení se u Marka vyskytuje ještě na třech místech: 2,17; 2,25; 14,63.

v. 4 και ἀπῆλθον καὶ εὗρον πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου καὶ λύουσιν αὐτόν.

V tomto verši je možné odhalit starozákonní paralelu s 1 S 10,2.⁸² Prorok Samuel, po pomazání Saula za krále, předpoví Saulovi setkání se dvěma muži, kteří mu sdělí: „Oslice, které si šel hledat, se našly.“ Splnění Samuelovy prorocké předpovědi má být Saulovi znamením, že je s ním Bůh (1 S,10,7). Stejně tak pro Ježíšovi učedníky, kteří vyšli pro oslátka, může být splnění předpovědi dosvědčujícím znakem, že Ježíš je Hospodinův pomazaný, se kterým je Bůh.

„πρὸς θύραν“ – lepší třída domů byla postavena okolo otevřených dvorů, průchod domu vedl ze dvora do ulice. Tento detail, vynechaný ve zbývajících synoptických evangeliích, ukazuje na líčení této události očítými svědky.

„ἀμφοδος“ – bylo patrně označení pro vedlejší cestu neboli okliku.⁸³ Předložka „ἀμφι“ nebo „ἀμφω“ znamená „obě“. Mohlo tak tedy být označeno i místo, kde se sbíhají dvě cesty. Vulgáta překládá „ἀμφοδου“ jako „silnici“. Vesnice bývaly postaveny při cestě, která vybočuje z hlavní silnice, a Marek právě takové místo zasadil do příběhu.

v. 5 καὶ τινες τῶν ἐκεῖ ἐστηκότων ἔλεγον αὐτοῖς· τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον;

U evangelisty Lukáše kladou učedníkům otázku „τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον“ přímo vlastníci („οἱ κύριοι“) oslátka (Lk 19,33). V Markově vyprávění není identita okolostojících blíže určena, což je pro jeho způsob líčení událostí příznačné – viz 9,1; 14,47; 14,69; 15,35. Otázka by se z dnešního úhlu pohledu dala redukovat jen na „τί ποιεῖτε“. Připojený dovětek „λύοντες τὸν πῶλον“ mohl nicméně vyplynout z překvapivého jednání učedníků. Pro přepravu osoby či nákladu bylo zpravidla užíváno dospělé zvíře. Činnost učedníků tak mohla působit přinejmenším podivně.

v. 6 οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἀφῆκαν αὐτούς.

Marek, na rozdíl od Lukáše (Lk 19,34), nezařazuje odpověď učedníků. Učedníci odpověděli tak, jak jim předeslal Ježíš: „καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς“ (v. 3). Sloveso „αφιεμι“ mělo v koiné množství významů: „propustit“, „vyhodit“, „pustit“, „umožnit“, „zanechat“. Větu s nevyjádřeným podmětem „ἀφῆκαν αὐτούς“ je možné vykládat různě, třeba i „učedníci zanechali okolostojící“, tedy, odpověděli jim na otázku „καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς,“ a pak si jich už nevšimli a odešli. Pravděpodobnější je nicméně varianta, že ti, co stáli okolo, nechali učedníky, aby odvázáli oslátka a odešli. Evangelista Matouš dialog učedníků s přihlížejícími vynechává a zařazuje na toto místo citát z proroka Zachariáše (Za 9,9).

Jan Kalvín uvádí ve svém výkladu k Markovi: „A učedníci šli. Toho je nutné si povšimnout a s uznáním vnímat úsilí a horlivost, s níž poslechli Krista. Jeho vliv v té době nebyl tak velký, aby jeho pouhé jméno ovlivňovalo neznámé lidi, kromě toho mohli mít opodstatněné obavy, že by mohli být obviněni z krádeže. Je tedy důkazem jejich úcty k Mistrovi, že nic nenamítali a okamžitě se vydali tam, kam je Ježíš poslal, a zcela důvěřovali jeho pokynu a slibu. Nechme se inspirovat jejich příkladem a procházejme životními těžkostmi tak, abychom našemu Pánu zachovali

⁸² M. Limbeck

⁸³ Goul, Ezra P., Gospel according to St. Mark, ICC, 1903, str. 207

poslušnost, kterou od nás žádá. On odstraní překážky z cesty a nedovolí, aby naše úsilí vyšlo naprázdno.“

v. 7 καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐπ'αὐτόν.

Tento verš vytváří přechod od přípravy, kdy byli vysláni dva z Ježíšových učedníků, aby přivedli oslátka k Ježíšovu vstupu do Jeruzaléma. Podmětem třetí části souvětí je již Ježíš, dochází k přenesení pozornosti z učedníků na něj, což signalizuje i překvapivá změna slovesného času z prezentu „φέρουσιν“, „ἐπιβάλλουσιν“ do aoristu „ἐκάθισεν“.

Marek použije sloveso „κάθιζω“ („posadit se“). Lukášovo použití slovesa „ἐπιβιβάζω“ koresponduje s LXX překladem 1 K 1,33 a Za 9,9 (slovesu כּוּן odpovídá participium „ἐπιβεβηκώς“). Marek chtěl možná volbou tohoto slovesa naznačit královskou hodnost Ježíše, který usedá na zvíře jako na symbolický trůn. Přehozená roucha přes zvíře měla nahrazovat sedlo.

Zatímco v synoptické tradici je příjezd na oslátka připraveným a promyšleným úkonem iniciovaným přímo Ježíšem, u Jana najdeme pouze zmínku, že „Ježíš nalezl oslátka a vsedl na ně“ (J 12,14). Ježíš tak učiní poté, co je přivítán poutníky z Jeruzaléma, provolávajícími slova žalmu 118 „ὤσαννά· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου“ (v. 25–26a) a „[καὶ] ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ“.

Někteří exegeti⁸⁴ se domnívají, že Ježíšovo použití oslátka zde má představovat spíše určitý symbolický protest proti tehdejšímu očekávání obnovení izraelského království povstáním a násilným uchopením moci. Na oslátku přijíždí „zachariášovský král“, který je „spravedlivý a spásu přinášející, pokořený“ (Za 9,9), „vymýtí válečný luk a vyhlásí pronárodům pokoj“ (Za 9,10). Je to tedy kníže míru a pokoje. Usednutí na oslátka u Jana to může znamenat Ježíšovo odmítnutí nacionálního entusiasmu, přítomného v provoláváních Ježíše za krále. K této interpretaci je ovšem nutné podotknout, že Zachariáš nezobrazuje příchod říše Mesiášovy (Za 9) jen jako veskrze poklidný mírový proces, mluví se tu o zkáze a vyhlazení nepřátel – Týru, Sidónu, Damašku

(Za 9,1–8).⁸⁵ Interpretace zdůrazňující Ježíšův čin jako demonstraci nenásilné povahy mesiášství a opírající se o Zachariášův prorocký text (Za 9), se tedy zdá být diskutabilní.

v. 8 καὶ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν, ἄλλοι δὲ στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἄγρῶν.

„πολλοὶ“ – Marek toto slovo používá poměrně často. Zdůrazňuje jím, že Ježíšovy činy přitáhly pozornost zástupů (2,2; 2,15; 3,7–8; 4,1; 5,21; 6,33–34; 8,1; 9,14; 12,37). Obdobnou zmínku o kladení rouch pod nohy jako úkon mimořádné pocty najdeme po pomazání Jehúa za krále (2 Kr 9,13). Dochází tak k naplnění slov kázání Jana Křtitele: „Připravte cestu Páně!“ (Mk 1,3)

„κόψαντες ἐκ τῶν ἄγρῶν“ – mávání ratolestmi v procesí bylo zvykem, který tradičně souvisel s poutními svátky, byť není zcela zřejmé, zda se všemi třemi. Vzhledem k evangeliím

⁸⁴ Hoskyns, Bruce

⁸⁵ Na rozdíl od LXX je v hebrejském textu patrné rozlišení mezi Hospodinem (Za 9,1-8,10) a králem Siónu Za (9,9). Hospodin sám ochrání Izrael a rozdrť všechny jeho nepřátele. Král Siónu (spojen s participiem slovesa נָשׂוּ), vystupuje jako ten, kdo je zachráněn Hospodinem.

nebyl patrně paradoxně součástí liturgického procesí směřujícího do Jeruzaléma o Velikonocích. Zaznamenáno je v liturgii obou dalších poutních svátků – svátku Stánků a svátku Světel. Rituál měl odrážet a umocňovat eschatologické asociace, ratolesti byly opředeny symbolikou vítězství, vzkříšení a moci. Proto bylo obzvláště vhodné je zařadit do narace vstupu do Jeruzaléma, kdy byl Ježíš oslavován jako eschatologický král. Evangelista Lukáš tuto událost nezmiňuje, Jan mluví o palmových větvích.

„τὰ βῆλα τῶν φοινίκων“ (J 12,13) – výraz je pleonasmus. Odvozen je patrně z koptského „ratolest z datlové palmy“, používáno někdy i pro palmové ratolesti. Jeho použití je v Písmu velmi řídké, pouze zde a 1× v LXX (1 Mak 13,51). Jednou z možností, proč Jan zmiňuje palmové větve, že chtěl svým čtenářům více asociovat žalm 118, liturgicky užívaný v procesí svátku Stánků.⁸⁶ Král v žalmu 118 vhodně koresponduje s tématem vzkříšení – vítězství, neboť vyšel vítězně ze strastiplné situace krajně nebezpečného ohrožení a prohlašuje „nezemřu, budu žít“ (v. 17) a „Hospodin mě přísně trestal, ale nevydal mě smrti“ (v. 18). Palmové ratolesti u Jana tedy fungují prolepticky (vzkříšení), ale současně poukazují zpět k žalmu 118, který poskytuje daný interpretační rámec.

v. 9 καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον· ὠσαννά· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·

„καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες“ – Matouš a Marek popisují procesí jako zástup kráčejíci v řadě (za sebou), strmá a náročná cesta pro karavany mezi Jerichem a Jeruzalémem nebyla širokou dlážděnou římskou silnicí.

„ὠσαννά“ – ve Starém zákoně je imperativní tvar slovesa dvakrát použit v žádosti o spravedlnost či pomoc, vztažené ke králi (2 S 14,4; 2 Kr 6,26), ale častěji je užíván jako volání k Hospodinu s naléhavou prosbou o spásu (Ž 12,2; Ž 20,10; Ž 28,9; Ž 60,7; Ž 108,7).⁸⁷ Citát v. 25–26a ze žalmu 118 se zdá být většinou celkem jasný, v centru pozornosti stojí výraz „ὠσαννά“, u kterého často dochází k nepochopení z hlediska významu a funkce. Problém pramení z formy, kterou nabylo „ὠσαννά“ v evangeliích – došlo k posunu významu oproti původnímu provolání – prosba se mění v oslavení a jásot zahrnující mesiášské asociace.

V žalmu 118 má zvolání „ὠσαννά“ jinou funkci než na jiných místech, ačkoliv téma spásy byla ústřední i v původním liturgickém ceremoniálu v době monarchie. V žalmu 118 činí král díkuvzdání za vysvobození, které přišlo od Hospodina a proto je trochu překvapivé, že zde následuje opětovné volání k Hospodinu o spásu a zdar. Mohlo fungovat jako sborová aklamace zástupů, která měla připomenout, že život i trůn panovníka, suverenita Izraele, vše pochází od Hospodina a závisí plně na jeho vůli. „ὠσαννά“ bylo tedy v liturgickém smyslu žádostí k Hospodinu, ale současně i vyznáním Boží svrchovanosti, které byl král a celý národ podřízen.

Prosebný charakter „ὠσαννά“ patrně zůstal zachován i v novozákonní době. Při slavení Chanuky⁸⁸ byla touto aklamací zdůrazněna prosba o obnovení Izraele, při slavení Stánků eschatologické očekávání vykoupení Izraele, při Velikonocích byl žalm recitován při zabíjení beránků a při sederové večeři, jako připomenutí Božího spásného jednání s jeho lidem v události

⁸⁶ Při oslavě svátku Stánků se mávalo svazkem větví (palmy, myrtoví) při provolávání „Hosanna“. Tento svazek větví se nazýval „lulab“. Provolávání spolu s máváním lulaby bylo natolik vžitou praxí, že se slovo „Hosanna“ stalo i synonymem pro lulaby.

⁸⁷ Figuruje také v prosbě krále Achaze o pomoc k Tiglat-Pileserovi, králi Asýrie, při syrsko-efrajimské válce (2 Kr 16,7).

⁸⁸ Jinak též Svátek světel.

exodu. Stejný význam „ὡσαννὰ“ jako prosby o spásu k Hospodinu nalezneme i v rabínských interpretacích.⁸⁹

Zůstává otevřenou otázkou, zda žalmy Hallelu byly zpívány již během pouti do Jeruzaléma nebo zda byly spjaty s použitím uvnitř chrámového prostoru. Praxe zaznamenaná v Mišně odpovídá zpěvu Hallelu uvnitř chrámu během slavení Velikonoc⁹⁰, zatímco během svátku Stánků byly žalmy zpívány již během pouti.⁹¹ Toto určení trochu komplikuje evangelijní zařazení události Ježíšova vstupu do Jeruzaléma do doby před Velikonočními svátky. Bylo nemyslitelné, že by žalmy vyhrazené pro konkrétní liturgický účel mohly být použity při jiné příležitosti. Měly přesně plnit danou úlohu. Pokud přesto měly žalmy Hallelu sloužit ke zpěvu při pouti do Jeruzaléma i o Velikonocích, pak se v evangeliích nejedná o žádnou nevšední skutečnost. Přesto líčení v evangeliích vyvolává dojem, že se nejedná jen o pouhé zpívání poutních písní. Aklamace jsou jednoznačně směřovány k Ježíši, na cestu před něj jsou kladeny pláště a větvoví.

„εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου“ – V původním liturgickém užití žalmu patrně tato slova představovala modlitbu, kterou kněží žehnali přicházejícím poutníkům, kteří vstupovali do chrámu.⁹² Záměrem evangelisty však jistě nebylo odkazovat zpět k tomuto formalizovanému rituálu vítání poutníků, Ježíš jistě nemá být vítán jako obyčejný poutník. V tomto vypůjčení slov z liturgie a jejich přenesení na Ježíše si zástup nepochybně evokoval původní královské procesí a opatřil je novým, mesiášským a eschatologickým významem. Nelze pochybovat o tom, že svátky byly spojeny s eschatologickým očekáváním. Neposkytovaly pouze dávný kontext, ale také příležitost, která vybízela k možnému povstání. Početný zástup poutníků, představující potenciální početné vojsko, byl během Velikonoc shromážděn v Jeruzalémě a lze snadno pochopit jeho rostoucí mesiášské očekávání právě o Velikonocích, které se přímo pojí s připomínkou Božího vysvobození národa. Josef Flavius potvrzuje, že svátky měly sloužit nejen k připomínání minulých událostí, ale i k vyhlížení budoucích činů Božích: „Nechť se lid shromažďuje v tomto městě, na místě, kde byl vybudován chrám, třikrát v roce, aby vzdával chválu Bohu za dobro, které obdržel a k prosbám o budoucí milosti...“⁹³

Neudivuje proto, že evangelisté jako téma „Nového exodu“ propojují Ježíšův vstup do Jeruzaléma s hallelovým procesím, které jednak evokovalo královskou tradici a současně i navozovalo eschatologické myšlenky.

v. 10 εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

„εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ.“ – aklamace může být připomínkou Davidovy prosby o požehnání pro jeho dynastii (2 S 7,29).⁹⁴ Prorok Nátan králi ohlašuje, že chrám bude moci Bohu vystavět až jeho potomek. Tím je míněn Šalomoun, ale později se příchod Davidova potomka stal charakteristickým znakem izraelského mesiášského

⁸⁹ Werner

⁹⁰ m. Pesa' 5,7

⁹¹ m. Sukkah 4,5

⁹² Pesch

⁹³ Flavius, J., Židovské starožitnosti, IV, str. 203

⁹⁴ Viz zesílení prosby o požehnání opakovaným použitím „požehnat“ v 2 S 7,29; které koresponduje s opakováním „εὐλογημένος“ (Mk 11,9b-10).

očekávání. Lze ho objevit ve Starém zákoně i v židovské literatuře novozákonní doby.⁹⁵ Je to paradigma – davidovský král bude současně eschatologickým králem.

Žalm 118 měl v době prvního království stěžejní úlohu v kultu. Byl uplatněn při ceremoniálu díkuvzdání, v němž měl přední místo král. Tyto prvotní důrazy žalmu rezonovaly i v jeho pozdějším uplatnění při svátečních procesích jako připomínka dřívější slavné éry Izraele. Od doby návratu z exilu, kdy již žádný král nemohl usednout na izraelský trůn a národ byl pod nadvládou cizích mocností, podněcovala sváteční liturgie k vyhlížení mesiášského vůdce – davidovského krále, který znovu obnoví zašlou slávu Izraele.

Ačkoliv Marek explicitně neidentifikuje Ježíše s Davidem, provolání odkazuje zpět k vyznání slepého Bartimea (10,47–48) a je vhodným doplněním citace ze žalmu 118 i z toho důvodu, že autorství žalmu 118 bylo v některých tradicích připisováno Davidovi. Je jasné, že Marek, byť méně explicitně než ostatní evangelisté, informuje své čtenáře o naplnění mesiášských očekávání v Ježíši. Výpovědi provolávání:

„εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου“

„εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβὶδ.“

jsou navzájem provázané: „ten, který přichází ve jménu Páně“ je současně „ten, kdo nastolí dlouho očekávané Davidovo království“.

„ὠσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις“ – druhé provolání „ὠσαννὰ“ je rozšířeno o příslovečné určení místa „ἐν τοῖς ὑψίστοις“ („na výsostech“). Toto doplnění může poukazovat buď na výzvu nebeským zástupům, aby se připojily k velebení Nejvyššího nebo, pravděpodobněji, je adresováno Bohu samému. Nelze vyloučit ani možnost, že se označení vztahovalo ke „svatému městu“, do kterého poutníci postupně vystupovali.⁹⁶

v. 11 Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὁψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.

„εἰς τὸ ἱερόν“ – označuje svatyni i s přilehlými prostory a budovami.

Oproti zbylým synoptikům, kteří bezprostředně po příchodu Ježíše do Jeruzaléma zařazují perikopu o očištění chrámu, končí v Markovi triumfální průvod poměrně klidně. Tato změna (náhlý odklon od hlavní linie vyprávění) je pro Marka příznačná. Marek na některých místech svého textu vloží do vyprávění jiný, kratší příběh, který pomáhá v interpretaci celé textové jednotky.

Závěrečná slova o pokročilé hodině o odchodu s dvanácti do Betanie tak přesouvají další události na další den a zároveň tak vytvářejí v čtenáři jisté napjaté očekávání.

Závěr

Odkaz k žalmu 118 ve vyprávění o vstupu do Jeruzaléma u Marka jednak pomáhá zařadit tuto událost do kontextu židovského poutního svátku a patrně měl rovněž čtenáři evokovat tradici královské doby. Ačkoliv se nejedná přímo o královský žalm, dá se předpokládat, že byl úzce spjat s králem, který vedl procesí a promlouvá v prostřední části žalmu, respektive činí díkuvzdání za

⁹⁵ např. 2 S 7,12-16; Ž 18,51; Ž 89,4-5; Iz 9,7; 11,1; 55,3

⁹⁶ Jeruzalém se nachází ve výšce 606-828 m n. m.

vysvobození z velké tísně. Byl obklíčen nepřáteli, s nimiž svedl rozhodující bitvu a porazil je (v. 10–13). Tato úloha jistě ve starověkých říších připadala králi. Ať již se žalm vztahoval ke konkrétnímu vojenskému vítězství anebo se jednalo o čistě symbolický akt – dramatické rituální znovu-ztvárnění vítězného zápasu Boha nad silami chaosu, žalmista oslavuje Boží moc a vládu. Jeho činy, o nichž chce vypravovat (v. 17). Intertextuální vazba evokuje realitu Boží všemohoucnosti i panování spojené s historickou realitou království v Izraeli a touhu po jeho opětovném nastolení. Představa Boží vlády je úzce spojena s jeruzalémským chrámem. Ačkoliv Izrael zažil tragickou zkušenost porážky, Boží vláda neustává, Bůh zůstává stále Králem, ačkoliv jeho lid, v důsledku hříchu, přišel o svou suverenitu.

Žalm 118 tak v události Ježíšova vjezdu do Jeruzaléma nabývá znovu své původní určení – Král, doprovázen procesím, vstupuje do chrámu, aby se ujal vlády. V Ježíšově identitě dochází ke zpřítomnění i naplnění tohoto děje. Mizí zde obřadnost a kultického ztvárnění, mýtus tentokrát není ztvárněn, nejde jen o symboliku.

Tento korunovační ceremoniál nabývá, obdobně jako v žalmu, podoby dramatu o dvou dějstvích. Stejně jako v žalmu 118 musí být Král zavržen, to je obsah prvního dějství:

„Uděil jsi na mě tvrdě, abych padl.“ (Ž 118,13a)

Podstoupí utrpení a smrt, ale přesto může vyznat slovy žalmu:

„Nezemřu, budu žít!“ (Ž 118,17a)

To je (v intencích žalmu) obsah druhého závěrečného dějství. Král je ve slávě vzkříšen a vyvýšen, nebeskou branou prochází k Otci:

„Toto je Hospodinova brána, skrze ni vcházejí spravedliví.“ (Ž 118,20)

aby kraloval na věky a stal se lidem světlem života.

„Hospodin je Bůh, dává nám světlo“ (Ž 118,27a)

„Já jsem světlo světa; kdo mě následuje, nebude chodit ve tmě, ale bude mít světlo života.“ (J 8,12)

Etapa jeruzalémského chrámu v jeho ústřední funkci – místa Božího příbytku a smíření s Bohem se završila. Od této chvíle se Král sám stává Chrámem (J 2,19), který vrací člověka do plného společenství s Bohem a skrze nějž se vlamuje do dějin konečné Boží spasení.

Exegeze Mk 12,1–12

Pracovní překlad (kolony)

¹ Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν· ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν καὶ περιέθηκεν φραγμὸν καὶ ὤρυξεν ὑπολήνιον καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν.

² καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος·

³ καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν.

⁴ καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον· κάκεῖνον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.

⁵ καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν· κάκεῖνον ἀπέκτειναν, καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτένοντες.

⁶ ἔτι ἓνα εἶχεν υἰὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς λέγων

ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἰόν μου.

⁷ ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε

ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία.

⁸ καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτὸν καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.

⁹ τί [οὖν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; ἐλεύσεται

καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις.

¹⁰ οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·

¹¹ παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;

¹² Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγνωσαν γὰρ

ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

¹ A rozhodl se v podobenství mluvit, vinici člověk vysadil a obehnal zdí a okopal víno a postavil věž a pronajal ji vinařům a odcestoval.

² A poslal k vinařům časem služebníka aby od vinařů vybral úrodu z vinice

³ A získavše ho zbili a poslali s prázdnou.

⁴ A znovu poslal k nim jiného sluhu, kterého bili do hlavy a zneuctili.

⁵ A jiného poslal, kterého zabili a mnoho dalších, byvše biti nebo byvše zabiti.

⁶ Ještě jednoho měl syna milovaného, poslal ho naposled k nim, řka,

že budou brát ohled na syna mého.

⁷ Ti pak vinaři k sobě si řekli, že to je dědic.

Pojďme, zabijme ho a naše bude dědictví.

⁸ A získavše (ho) zabili ho a vyhodili ho z vinice.

⁹ Co pak učiní pán vinice? Přijde

a zničí vinaře a dá vinici jiným.

¹⁰ Což v Písmu toto jste nečetli, kámen odmítnutý staviteli, ten se stal hlavou úhlu.

¹¹ Od Pána se stalo to a (co) je podivné v očích našich?

¹² A usilovali ho získat, ale báli se zástupu, věděli totiž, že proti nim podobenství řekl i nechali ho, odešli

Sémantická analýza

v. 1 – věta „Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν.“ je typická pro Markovo uvozování Ježíšovy řeči v podobenstvích.

„ἤρξατο“ (rozhodl se) – sloveso předpokládá jako subjekt „ὁ Ἰησοῦς“ (11,33)

„αὐτοῖς“ (k nim) – odkazuje k velebným, zákoníkům a starším, viz 11,27

„ἄνθρωπος“ (člověk) – nahrazuje neurčité zájmeno „τις“, reprezentuje hebrejské slovo **אִישׁ** nebo aramejské slovo **ܐܝܢܐ** a vyskytuje se u Marka vícekrát (1,23; 3,1; 4,26; 5,2; 7,11; 8,36; 10,7; 11,2; 12,1; 13,34)

v. 5 – vazba „οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτένοντες“ zcela postrádá hlavní sloveso, může jít o pozdější přídavek do textu.⁹⁷ Užití konstrukce „μὲν“ – „δὲ“ je jinak u Marka spíše vzácné, vyskytuje se pouze zde a v 14,21; 14,38, kde je také nejspíš vkládáno nebo přebíráno z jiného zdroje.⁹⁸

v. 6 – popis syna jako „ἀγαπητός“ (milovaný) je typickým znakem Markovy redakce, viz 1,11 a 9,7.⁹⁹ Druhou možností překladu je vyjít z hebrejského textu, kde LXX překládá „ἀγαπητός“, viz např. Gn 22,2: „τὸν υἱὸν σου τὸν ἀγαπητόν“ – **בְּיָדְךָ יְהוָה אֱבִיךָ**, zde můžeme překládat také jako „jediný“. I tato varianta je možná, je tak zdůrazněno, že syn byl jediný dědic.¹⁰⁰ Přesto méně pravděpodobná, protože označení syna jako „jediného“ se již skrývá ve frázi **עַתָּה** **עִיךְ** (ještě jednoho měl) a v řečtině je jednoznačně správnější překlad „milovaný syn“.

v. 7 – nadbytečné použití ukazovacího zájmena „οὗτός“ (ten) pravděpodobně reflektuje semitskou vazbu: **הַזֶּה הוּא הַזֶּה**

v. 7 – „πρὸς ἑαυτοῦς“ (k sobě) je typické Markovo vyjadřování (viz též 1,27; 9,10; 10,26; 11,31; 14,4), Matouš nahrazuje „ἐν ἑαυτοῖς“ a Lukáš „πρὸς ἀλλήλους“.

v. 9 – „ἐλεύσεται“ (přijde); obvykle se má za to, že tento ind. fut. slovesa „ἔρχομαι“ zde odráží hebrejské slovo **שׁוּב**, které znamená „navrátit se“.¹⁰¹

Textové varianty (kritický aparát)

v. 1 – A (V), D (V), *f*¹, většinový text koiné, Vulgata a část překladu Vetus Latina, harkelský překlad mění pořádek slov na 1 3 2 „ἀμπελῶνα ἐφύτευσεν ἄνθρωπος“ | lektionář, N, málokteré kodexy mění pořádek slov na 2 3 1 „ἄνθρωπος ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα“ | W (IV, V), Θ (IX), *f*¹³, 565, 2542, málokteré kodexy spolu s Pešittou mají „ἄνθρωπος τις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα“ | edice NA vychází z **א**(V), B (IV), C (V), Δ, Ψ, 33, 579, 1424, 2427, málokterých kodexů (L 892: εποιησεν)

v. 3 – A (V), C (V), W (IV, V), Θ (IX), *f*³, většinový text koiné, Vulgata a část překladu Vetus Latina, Pešitta a harkelský překlad, saídský překlad nahrazují „καὶ“ za „οἱ δε“ | edice edice NA vychází

⁹⁷ Patrně pozdější přidání, které má za cíl identifikovat posly s proroky. (Haenchen, Weder)

⁹⁸ Jeremias, 1972, str. 71; Mell, 1994, str. 38-39.

⁹⁹ Crossan, 1973, str. 88; Clauck, 1978, str. 287; Gnllka, 1978-1979, str. 143; Weder, 1978, str. 149; Weihs, 2003, str. 74; Blank, 1974, str. 39.

¹⁰⁰ Pesch, 1976-1977, str. 18; Young, 1988, str. 285; Stern, 1989, str. 64.

¹⁰¹ Kümmel, 1950, str. 125; Hengel, 1968, str. 7; Miller, 1974, str. 293; příklad tohoto použití, viz 1 K 22,2 **יְהוָה בְּיָדְךָ** (dokud se nevrátím v míru).

z **κ**(V), B (IV), D (V), L (VIII), Δ, Ψ, 33, 579, 892, 1424, 2427, málokterých kodexů, všech nebo většiny kodexů překladu Vetus Latina, saídského překladu, bohairského překladu

v. 4 – A (V), C (V), Θ (IX), *f*³, většinový text koiné, Pešitta a harkelský překlad nahrazují „ἐκεφαλίωσαν“ (bílí do hlavy) slovesem „λιθοβολησαντες“ | edice NA vychází z **κ**(V), B (IV), D (V), L (VIII), Δ, Ψ, *f*¹, 28, 33, 565, 579, 700, 2427, málokterých kodexů Vulgaty a části překladu Vetus Latina, saídského překladu a bohairského překladu

v. 6 – A (V), C (V), D (V), většinový text koiné, lekcionář, Jeronýmova Vulgata, harkelský překlad mají „ετι ουν“ místo „ἔτι ἑνα“ (ještě jednoho) | W (IV, V), Θ (IX), *f*¹³, 28, 700, 2542, 565, lat. kodex Stockholm, Pešitta a saídským překladem mají „υστερον δε“ | edice NA vychází z **κ**(V), B (IV), L (VIII), Δ, Ψ, *f*¹, 33, 579, 892, 2427, málokterých kodexů, lat. kodexu Verona (V), lat. kodexu Napoli (V), lat. kodexu Dublin (VII), saídského a bohairského překladu

v. 6 – A (V), C (V), D (V), Θ (IX) mají „εἰχων υἰον“ | většinový text koiné má „υἰον εἰχων“ | W, *f*^{1,13}, 28, 2542 mají „τον υἰον εἰχων“ | edice NA vychází z **κ**, B, C², L, Δ, Ψ, 33, 579, 892, 1424, 2427

v. 6 – řecký kodex 45 (III), A, W, *f*^{1,13}, 33, většinový text koiné, lat. kodex Stockholm (VII), lat. kodex Paris (XII, XIII), harkelský překlad a saídský překlad vkládají „αυτου“ | edice NA vychází z **κ**, B, C, D, L, Θ, Δ, Ψ, 565, 700, 892, 2427, Vulgaty a části překladu Vetus Latina, Pešitty a kodexu Sinaiticus, saídského a bohairského překladu

v. 6 – A, C, Ψ, 33, většinový text koiné, harkelský překlad vkládají „και“ | D vkládá „κακεινον“ | W, *f*^{1,13}, 28, 565, 579, 700, 2542, kodex Sinaiticus vypouštějí „αυτον“ | edice NA vychází z **κ**, B, L, Θ, Δ, 892, 2427

v. 6 – A, W, *f*¹, většinový text koiné, lekcionář, Jeronýmova Vulgata, Pešitta a harkelský překlad mění slovosled na 2 3 1 „πρὸς αὐτοὺς ἔσχατον“ (k nim poslední) | 63 a Sinaiticus mají jen 2 3 „αὐτοὺς ἔσχατον“ (jim poslední) | edice NA vychází z **κ**, B, C, L, Θ, Δ, Ψ, *f*¹³, 33, 579, 892, 1424, 2427 a příbuzných kodexů

v. 7 – A, D, většinový text koiné mění slovosled na 3 1 2 4 „εἶπαν πρὸς ἑαυτοὺς ὅτι“ (řekli si k sobě) | Θ, (N, *f*¹³, 28, 2542), 565, 700 a příbuzné kodexy, harkelský překlad mají „Θεασαμενοι αυτον ερχομενον ειπαν προς εαυτους“ | edice NA vychází z **κ**, B, C, L, W, (Δ), Ψ, (*f*¹), 33, 579, 892, 1424, 2427 a příbuzných kodexů

v. 8 – A, D, W, Θ, *f*^{1,13}, 33, většinový text koiné, Vulgata a část překladu Vetus Latina mění slovosled na αὐτὸν ἀπέκτειναν (ho zabili) | edice NA vychází z **κ**, B, C, L, Δ, Ψ, 892, 2427, málokteré kodexy, lat. kodex Paris (V), lat. kodex Napoli (V), lat. kodex Torino (IV/V)

v. 8 – **κ**, L, W, *f*^{1,13}, 33, většinový text koiné, Vulgata a část překladu Vetus Latina vypouští „αὐτὸν“ | edice NA vychází z A, B, C, D, N, Θ, Ψ, 565, 1241, 1424, 2427, 2542 a příbuzných kodexů

v. 9 – B, L, 892, 2427, málokteré kodexy, lat. kodex Torino (IV/V), kodex Sinaiticus, saídský a bohairský překlad vypouští „οὐν“ | edice NA vychází z **κ**, A, C, D, W, Θ, Ψ, *f*^{1,13}, 33, většinový text koiné, Vulgata a část překladu Vetus Latina, Pešitta a harkelský překlad, saídský a bohairský překlad

v. 12 – W vypouští „καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον“ (a zanechají ho, odešli)

Komparativní textová analýza (synoptická evangelia)

Matouš 21,33–46	Marek 12,1–12	Lukáš 20,9–19
<p>³³ Ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε. ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα καὶ φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν καὶ ὠρυξεν ἐν αὐτῷ ληνὸν καὶ ὤκοδόμησεν πύργον καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν.</p> <p>³⁴ ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ.</p> <p>³⁵ καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν.</p> <p>³⁶ πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους πλείονας τῶν πρώτων, καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως.</p> <p>³⁷ ὕστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ λέγων· ἐντραπήσονται τὸν υἱὸν μου.</p> <p>³⁸ οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ σχῶμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ,</p> <p>³⁹ καὶ λαβόντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος καὶ ἀπέκτειναν.</p> <p>⁴⁰ ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος, τί ποιήσει τοῖς γεωργοῖς ἐκεῖνοις;</p> <p>⁴¹ λέγουσιν αὐτῷ· κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς καὶ τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς, οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν.</p> <p>⁴² Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;</p> <p>⁴³ διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς.</p> <p>⁴⁴ [καὶ ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον συνθλαστήσεται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ λικμήσει αὐτόν.]</p> <p>⁴⁵ Καὶ ἀκούσαντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἔγνωσαν ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει·</p> <p>⁴⁶ καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους, ἐπεὶ εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον.</p>	<p>¹ Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν· ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν καὶ περιέθηκεν φραγμὸν καὶ ὠρυξεν ὑπολήνιον καὶ ὤκοδόμησεν πύργον καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν.</p> <p>² καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δούλον ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος·</p> <p>³ καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν.</p> <p>⁴ καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δούλον· κάκεινον ἐκεφαλῶσαν καὶ ἠτίμασαν.</p> <p>⁵ καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν· κάκεινον ἀπέκτειναν, καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτενόντες,</p> <p>⁶ ἔτι ἓνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱὸν μου.</p> <p>⁷ ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία.</p> <p>⁸ καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτὸν καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.</p> <p>⁹ τί [οὖν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις.</p> <p>¹⁰ οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·</p> <p>¹¹ παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;</p> <p>¹² Καὶ ἐζήτησαν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν· καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.</p>	<p>⁹ Ἦρξατο δὲ πρὸς τὸν λαὸν λέγειν τὴν παραβολὴν ταύτην· ἄνθρωπος [τις] ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν χρόνους ἱκανούς.</p> <p>¹⁰ καὶ καιρῷ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς δούλον ἵνα ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ ἀμπελῶνος δώσουσιν αὐτῷ· οἱ δὲ γεωργοὶ ἐξαπέστειλαν αὐτὸν δείραντες κενόν.</p> <p>¹¹ καὶ προσέθετο ἕτερον πέμψαι δούλον· οἱ δὲ κάκεινον δείραντες καὶ ἀτιμάσαντες ἐξαπέστειλαν κενόν.</p> <p>¹² καὶ προσέθετο τρίτον πέμψαι· οἱ δὲ καὶ τοῦτον τραυματίσαντες ἐξέβαλον.</p> <p>¹³ εἶπεν δὲ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος· τί ποιήσω; πέμψω τὸν υἱὸν μου τὸν ἀγαπητόν· ἴσως τοῦτον ἐντραπήσονται.</p> <p>¹⁴ ἰδόντες δὲ αὐτὸν οἱ γεωργοὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· ἀποκτείνωμεν αὐτόν, ἵνα ἡμῶν γένηται ἡ κληρονομία.</p> <p>¹⁵ καὶ ἐκβαλόντες αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος ἀπέκτειναν· τί οὖν ποιήσει αὐτοῖς ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος;</p> <p>¹⁶ ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς τούτους καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις· ἀκούσαντες δὲ εἶπαν· μὴ γένοιτο.</p> <p>¹⁷ ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν· τί οὖν ἐστὶν τὸ γεγραμμένον τοῦτο· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας;</p> <p>¹⁸ πᾶς ὁ πεσὼν ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον συνθλαστήσεται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν.</p> <p>¹⁹ Καὶ ἐζήτησαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτόν τὰς χεῖρας ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν, ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς εἶπεν τὴν παραβολὴν ταύτην.</p>

v. 33 (Mt) – Matouš rozšiřuje Markova „ἄνθρωπος“ přidáním „οἰκοδεσπότης“ (hospodář), tento výraz je u Matouše používán často, zejména v podobenstvích nebo metaforách (Mt 10,25; 13,27; 13,52; 20,1; 20,11; 24,43), z toho 3× přímo použije spojení „ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης“ (13,52; 20,1 a zde). Je možné, že toto doplnění souvisí s hebrejským výrazem **בַּעַל הַבַּיִת**, který je často užíván v Mišně a představuje „vlastníka pozemku“. Matouš zde patrně uplatňuje tento semitismus.

v. 33 (Mt) / v. 9 (Lk) – Matoušův i Lukášův zkrácený text je více přizpůsoben Iz 5,2 (LXX), oba evangelisté obracejí Markův slovosled na „ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα“ (vysadil vinici). Matouš podle Iz 5,2 (LXX) upravuje slovosled i v případě fráze „φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν“ (zeď postavil kolem) a dále doplňuje „ἐν αὐτῷ“.

v. 33 (Mt) – nejvýraznější Matoušovou odchylkou v úvodním verši je „ληνὸν“ (lis na víno) místo „ὕποληνιον“ (Mk) a „προλήνιον“ (Iz 5,2; LXX). Ačkoliv výraz nekoresponduje s textem „písně o vinici“, Matoušův „ληνὸν“ je v LXX často používán a odkazuje k celému lisu, zatímco „ὕποληνιον“ spíše jen k nádrži na vylisovanou tekutinu.

v. 9 (Lk) – Lukáš vypouští většinu převzatého textu z Izaiášovy písně o vinici, ponechává jen „ἄνθρωπος ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα“. Absence rozvedení Izaiáše připomene celkově stručnější povahu této Lukášovy perikopy, což vyvolalo domněnku, že Lukáš mohl vycházet z původní, před-markovské verze podobenství.¹⁰² Dokládá to i lingvistická odchylka – „τις“ bývá u Lukáše použito v podobenstvích, která přebírá ze svého vlastního zdroje¹⁰³, ale není součástí podobenství převzatých od Marka. Lukáš ale mohl detaily z Izaiášovy písně o vinici vypustit záměrně, neboť nechtěl, aby si čtenář na základě Izaiášovy písně propojil „vinici“ s Izraelem.

v. 34 (Mt) – Matoušovo použití „ἐγγίζω“ je obvykle provázáno s vyhlášením příchodu nebeského království (Mt 3,2; 4,17; 10,7). Je možné, že volbou tohoto slovesa chtěl Matouš do textu podobenství vnést tento důraz.

v. 34–35 (Mt) – Matoušovo převedení „δούλος“ (sluhy) do plurálu je úpravou směřující k alegorizování textu. Markův scénář několikanásobného vyslání služebníků odráží deuteronomistický pohled na historii Izraele jako Boží úsilí docílit pokání v Izraeli prostřednictvím série vyslaných proroků. Matouš pozměnil tyto Markovy individuální posly do vyslání dvou skupin služebníků. Je zřejmé, že reprezentují proroky.

v. 35 (Mt) – k Markovu popisu bití a zabíjení poslů je v matoušovském textu připojeno kamenování. Tato úprava textu opět ozřejmuje propojení poslů s trpkým údělem proroků. To, že Matouš rozdělil posly do dvou skupin, může odrážet rozdělení proroků na předexilní (v. 35) a poexilní.¹⁰⁴ Markovu perikopu 12,4–5 Matouš krátí, vypouští sloveso „κεφαλιάω“ a neklade takový důraz na postupné vysílání poslů a eskalaci násilí, jako Marek.

v. 12 (Lk) – U Marka je třetí služebník zabit, po trojím bezvýsledném vyslání služebníků pro úrodu posílá vlastník vinice další, z nichž někteří jsou zbiti, jiní zabiti (Mk 12,5). Na rozdíl od Markova vyprávění není u Lukáše třetí posel zabit a chybí zmínka o vyslání mnoha dalších. Lukáš také nic neříká o zranění druhého služebníka na hlavě „ἐκεφαλιάωσαν“ (Mk 12,4).

v. 12 (Lk) – otázka „τί ποιήσω“ se u Lukáše vyskytuje i v dalších podobenstvích, konkrétně „o boháči o stodolách“ (Lk 12,17) a v podobenství „o nepoctivém správci“ (Lk 16,3). Zde může rovněž odrážet otázku Pána vinice v Iz 5,4.

¹⁰² Cadoux, 1930; Pedersen, 1965; Schramm, 1971; Jeremias, 1972

¹⁰³ Lk 10,30; 10,31; 10,33; 12,16; 15,11; 16,1; 16,19; 18,2

¹⁰⁴ Lagrange, Grundmann, Loisy, Jeremias, Carlston, Gundry, Scott, Hagner, Hugren

v. 14 (Lk) – Lukáš změni Markovo „εἶπαν“ (řekli) na „διελογίζοντο“ (domlouvali se), může jít o ironickou glosu v reakci na soukromou rozpravu kněží, zákoníků a starších před odpovědí na Ježíšovu otázku po pověření Jana Křtitele v předchozí perikopě.

Lk 20,5: „συνελογίσαντο πρὸς ἑαυτοὺς“

Lk 20,14: „διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους“

v. 37 (Mt) – někteří exegeti se domnívají, že Matouš vypouští „ἀγαπητός“ z toho důvodu, že se příliš nehodí ke slovesu „ἀποστέλλω“.¹⁰⁵

v. 39 (Mt) / v. 15 Lk) – Matouš i Lukáš mění sled událostí, syn je nejprve vyhnán z vinice a pak zabit. Může se jednat o narážku na Ježíšovu popravu za městem. Lukáš vynechává zmínku o vyhození těla z vinice, snad proto, aby nenavozovala degradující představu o požívání mrtvého těla psy či supy.

v. 40 (Mt) – text „ὅταν οὖν ἔλθῃ“ může být odkazem na parusii¹⁰⁶ (viz Mt 25,31), nicméně v textu je zmíněn vlastník vinice, nikoliv syn. Proto lze text interpretovat i tak, že Matouš poukazoval na zničení chrámu v roce 70.¹⁰⁷ Otázka „τί ποιήσει τοῖς γεωργοῖς ἐκεῖνοις;“ není u Matouše pouze řečnická a Ježíšovi protivníci na ni odpoví. Ježíš se svými protivníky komunikuje, tak jako v předchozím podobenství (Mt 21,28–32) se ptá a oni mu odpovídají. Díky metaforickému vyjádření získává jejich odpověď ironický nádech – vyřknou ortel nad sebou samými.¹⁰⁸

v. 41 (Mt) – Matouš nahrazuje Markovo „δίδωμι“ (dát) vhodnějším slovesem „ἐκδίδωμι“ (pronajmout). V širším kontextu je možné objevit k textu „ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρπούς“ (odevzdávat úrodu) tématickou paralelu v Mt 7,16–20.

v. 16 (Lk) – Lukáš mezi podobenství a citaci ze žalmu 118 vkládá vsuvku „μὴ γένοιτο.“ („To rozhodně ne!“). Jde o typ rozpravy, nazývaný „διατριβή“, který užívá apoštol Pavel (Ř 3,4; 6,15; 7,7; 11,11) a mnozí antičtí autoři (např. Epiktétos). Důsledek počínání vinařů (zahubení), je stejný jako odmítavý postoj občanů města v podobenství o hřivnách (Lk 19,27).

v. 17 (Lk) – sloveso „ἐμβλέπω“ (podívat se) je použito rovněž v Lk 22,61. Ježíš se pronikavě zadívá na Petra po jeho trojím zapření a Petr se rozplácí. Zde chce Ježíš tímto pohledem patrně vyvolat určité napětí a donutit tak posluchače, aby se soustředili na další otázky. Lukáš vynechává v. 23 žalmu 118, který citují Marek (Mk 12,11) i Matouš (Mt 21,42). Soustředí se více na motiv zamítnutí a důsledky, které z něho vyplývají, viz následující verš.

v. 43 (Mt) – úvodní formule „διὰ τοῦτο“ (proto) je charakteristickým znakem Matoušovy redakce (viz Mt 6,25; 12,27; 12,31; 13,13; 13,52; 14,2; 18,23; 23,34). Verš v podstatě vysvětluje podobenství.

v. 44 (Mt) / v. 18 (Lk) – Verš je odkazem k Iz 8,13–14.¹⁰⁹ U Matouše verš vypouští řecký kodex 104 (II), D, 33, kodex Sinaiticus, Origenes. Nepřítomnost v Bézově kodexu zavádá vážné pochybnosti o původnosti textu. Někteří v něm vidí pozdější přídavek a preferují kratší čtení.¹¹⁰ Text se nachází v řeckém kodexu 75 (II), tj. v Lukášově evangeliu. Může se tudíž jednat o interpolaci z Lukáše. Snodgrass předložil návrh, že sloveso „λικμῶ“ (rozdrtit) může odkazovat k Da 2,44.¹¹¹

¹⁰⁵ Trilling, Davies, Allison

¹⁰⁶ Gundry, 1982, str. 428.

¹⁰⁷ Trilling, 1960, str. 254–255; Dodd, 1961, str. 99; Jeremias, 1972, str. 77; Davies, 1988–1997, str. 174; Hultgren, 2000, str. 372.

¹⁰⁸ S tímto vysvětlením nesouhlasí Swete (1902, str. 254).

¹⁰⁹ „Dověďte svatost Hospodina zástupů! Jeho se bojte a strachujte. Vám bude svatyní, ale oběma domům izraelským kamenem úrazu a skálou, o kterou budou klopýtat, bude osidlem a léčkou obyvatelům Jeruzaléma.“ (ČSP)

¹¹⁰ Hort, Westcott

¹¹¹ „Ve dnech těch králů dá Bůh nebes povstat království, které nebude zničeno navěky, a to království nebude

Sloveso bývá používáno i v souvislosti s drcením zrní, resp. jeho oddělováním od plev (Rt 3,2; Iz 17,13; Ez 26,4).

v. 45 (Mt) – Matoušovo převedení „podobnosti“ do plurálu ukazuje, že citace ze žalmu a patrně i odkaz na Izaiáše jsou vnímány jako komplex podobností, ačkoliv jsou v daném kontextu přímo spjaty s podobností o zlých vinařích.

v. 46 (Mt) – Matouš v tomto verši zdůrazňuje dvojí náhled na Ježíše. Zástupy ho vnímají jako proroka, velebí ho nadšeným provoláváním (Mt 21,11) a stojí při něm, kněží a zákoníci v něm vidí protivníka, kterého by rádi umlčeli.

Části, ve které Matouš uvádí podobnosti o zlých vinařích, vévodí téma konfliktu Ježíše s chrámovou elitou. K prvnímu střetnutí dochází ve chvíli, kdy Ježíš vyléčí slepé a chromé v chrámu a je za to oslavován provoláváním „ὠσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ“ (Mt 21,15–16). Chrámové autority nelibě snášejí tento rozruch a žádají Ježíše o zjednání pořádku. Ježíš na základě citace z Písma (Ž 8,3) potvrzuje oprávněnost těchto projevů úcty. Po otázce kněží a zákoníků po Ježíšově pravomoci zařazuje Matouš celou sérii Ježíšových podobností (Mt 21,28–22,14), která varují, že ti, kdo nepřijmou výzvy k pokání od proroka (podobnosti o dvou synech) a odmítnou nakonec i Božího Syna (podobnosti o zlých vinařích), nebudou mít přístup do Božího království (podobnosti o hostině). Třetí z trojice podobností bývá vnímáno i jako Ježíšova předpověď zničení Jeruzaléma. První dvě podobnosti připomínají rabínské disputace – Ježíšovi oponenti mají prostor zareagovat – vyvodit adekvátní závěr fiktivního příběhu. Ježíš jejich logickou odpověď okamžitě obratně použije ke kritickému odsudku jejich smýšlení a počínání. Konflikt pokračuje sporem o daň císaři, kde Matouš opět navazuje na Marka.

U Lukáše podobnosti spadají do oddílu Ježíšova učení v chrámu (Lk 19,47–21,38). Na rozdíl od Matouše, Lukáš nezařazuje podobnosti o zlých vinařích jako prostřední ze tří podobností (Mt 21,28–22,14), která Ježíš pronáší v přítomnosti chrámových autorit, ale ponechává je, stejně jako Marek, mezi otázkou zákoníků (Lk 20,1–7) a sporem o daň císaři (Lk 20,20–26). Lukáš neklade důraz na rozpravu, ve které by Ježíš chtěl přimět účastníky rozpravy k sebereflexi, ale spíše na apologetiku. Dokazuje, že Ježíš nezavdal žádnou příčinu k veřejnému obvinění a usvědčení z rouhání, ačkoliv se o to jeho odpůrci snažili ze všech sil. Zřetelné a početné Lukášovy úpravy Markova textu spočívají především v nahrazování „καὶ“ za „δέ“. Také má tendenci vyhýbat se pleonastickému užití slovesa „ἄρχομαι“ (začal), místo toho používá „ἠρξατο“ (rozhodl se) jako uvedení do promluv.

Struktura perikopy, redakční vrstvy, intertextualita

Perikopu můžeme rozdělit do čtyřech částí:

1. Úvod (12,1a)
2. Podobnosti o zlých vinařích (12,1b–9):
 - 2.1. vybudování vinice (12,1b)
 - 2.2. vyslání služebníků, jejich zbití či usmrcení vinaři (12,2–5)
 - 2.3. vyslání milovaného syna, jeho zabití vinaři (12,6–9)
3. Příklad o zavrženém kameni (12,10–11)

předáno jinému lidu. Rozdrtí a učiní konec všem těm královstvím, avšak samo zůstane navěky.“ (ČSP)

4. Závěrečný komentář (12,12)

V biblickém bádání existuje několik návrhů a hypotéz předkládajících model původního autentického podobenství a následných podob a úprav textu.

Podle M. Hubauta lze tvar původního podobenství získat rozpoznáním a oddělením interpretačních přídavek. Postupné rozvíjení textu lze rozdělit do několika fází:

1. autentické aramejské podobenství
2. jeho reinterpretace aramejským jazykem jeruzalémské komunity – zde dochází k rozvětvení:
 - 2.1. další úpravy v aramejsky mluvících žido-křesťanských komunitách do před-matoušovské formy podobenství
 - 2.2. překlad podobenství do helénistické řečtiny

Markova verze podobenství je (dle Hubauta) lehce upravenou verzí helénistického překladu podobenství. Zatímco Matouš spojil Markovu verzi s před-matoušovskou formou, Lukáš Markovo podobenství jemně upravil. Hubaut za přídavek v textu považuje LXX odkazy na Iz 5 ve 12,1 a ve 12,9. Domnívá se, že tyto citace byly do textu začleněny v době jeho překladu z aramejštiny do řečtiny, přičemž připojené citace byly patrně přeloženy z hebrejského textu a do podobenství mohly být začleněny na základě interpretace Iz 5 v aramejském Targumu¹¹². „Věž“ a „lis“ v tomto Izaiášově podobenství jsou v Targumu interpretovány jako „chrám“ a „oltář“.

Verš 9, který opět odkazuje k Iz 5,5, odráží křesťanskou víru, že Ježíš – Pán přijde jako Soudce, aby odsoudil židovské autority a vinici předal jiným, konkrétně apoštolům. Také Markovo redakční označení syna jako „ἀγαπητόν“ (Mk 12,6 a dále v 1,11 a 9,7) může mít kořeny u Izaiáše (viz Iz 5,1 v LXX).

Před-matoušovskou tradici rekonstruuje Hubaut porovnáním Matouše a Marka. Dvě skupiny poslů (Mt 21,34 a 36) nebyly (dle Hubauta) Matoušovým redakčním zkrácením Markových tří poslů, tato část textu spíše odráží původní strukturu podobenství, které mělo dva sluhy, následované synem. V před-matoušovské verzi byli původní dva sluhové transformováni do dvou skupin, aby v nich bylo možné spatřovat proroky (viz Mt 21,35: „někteří byli zabiti a jiní ukamenováni“).

Helénistická linie si všímá rozporuplného vývoje podobenství. Markovo označení syna jako „ἀγαπητόν“ může odkazovat na Abrahamovu zamýšlenou oběť Izáka (viz Gn 22,2: „tvůj milovaný syn, kterého miluješ“). Otcova víra, že vinaři přeci budou respektovat milovaného syna, souvisí s tradicemi, ve kterých je Izrael kritizován za svůj hřích, ale stále se doufá v jeho pokání, obrácení a nápravu. „Pohané“ se pak stávají dědici Božího zaslíbení namísto Izraele. Původní autentické podobenství dle Hubauta sestávalo patrně z v. 1–3, 5–6 a 8.

v. 1 – úvodní verš odkazuje k Izaiášově písni o Hospodinově vinici (Iz 5,1–7). Marek přebírá z valné části slovník Iz 5,2. Zdá se, že na některých místech vychází přímo z MT, používá např. slovesa ve 3. os. sg., mluví-li o vlastníku vinice, zatímco LXX má 1. os. sg.¹¹³

¹¹² Reprezentovaného v tomto případě Izaiášovým Targumem.

¹¹³ Další porovnání a informace o tom, zda Mk vychází z LXX či MT, viz Evans, Mark, str. 224.

Mk 12,1	Iz 5,2 (LXX)
Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν· <u>ἀμπελῶνα</u> ἄνθρωπος ἐφύτευσε <u>καὶ περιέθηκεν</u> <u>φραγμὸν</u> καὶ ὥρυξεν ὑπολήνιον <u>καὶ</u> <u>ᾠκοδόμησεν πύργον</u> καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν.	καὶ φραγμὸν περιέθηκα καὶ ἐχαράκωσα καὶ ἐφύτευσα <u>ἄμπελον</u> σωρηχ <u>καὶ ᾠκοδόμησα</u> <u>πύργον</u> ἐν μέσῳ αὐτοῦ <u>καὶ</u> προλήνιον <u>ᾠρυξα</u> ἐν αὐτῷ καὶ ἔμεινα τοῦ ποιῆσαι σταφυλὴν ἐποίησεν δὲ ἀκάνθας

v. 7 – fráze „δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν“ (pojďme, zabijeme ho) jsou přesně slova Josefových bratří (Gn 37,20), když plánují Josefovu smrt. Úmyslem této starozákonní narážky mohlo být obsazení Ježíše do role „nového Josefa“. Tento úmysl posiluje i Markův popis syna jako „υἰὸν ἀγαπητόν“, Josef je rovněž Jákobův milovaný syn, „Ἰακωβ δὲ ἠγάπα τὸν Ἰωσηφ“ (Gn 37,3). Myšlenku záměrného propojení Mk 12 a Gn 37 je možné posílit dohledáním dalších možných paralel:¹¹⁴

1. oba jsou vysláni s určitým pověřením (v. 6 – v. 13)
2. popis chování vinařů a bratrů má lingvistické paralely (v. 8 – v. 24)

Mk 12,6–8	Gn 37,13; 20 a 24 (LXX)
⁶ <u>ἀπέστειλεν</u> αὐτὸν ἔσχατον <u>πρὸς αὐτούς</u> ⁷ <u>δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν</u> ⁸ <u>καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν</u> καὶ <u>ἐξέβαλον</u> αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.	¹³ <u>ἀποστείλω</u> σε <u>πρὸς αὐτούς</u> ²⁰ ὅν οὖν <u>δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν</u> ²⁴ <u>καὶ λαβόντες αὐτόν ἔρριψαν</u> εἰς τὸν λάκκον

3. jako Josef, i Ježíš bude zrazen pro peníze (viz Gn 37,28 – Mk 14,10–11)
4. stejně jako v příběhu o Josefovi dochází k nepředvídanému vývoji a vyřešení situace – Josef se stává mocnou postavou na dvoře faraóna, aby tak nakonec zachránil svůj lid od jisté zkázy – hladomoru. Obdobně se Ježíš stává vykupitelem svého lidu.

Vyprávění o Josefovi je také součástí apokryfní Závěti dvanácti patriarchů. Zde Josefovi bratři vyznávají svou vinu a jsou za své činy potrestáni otročením v Egyptě (Ex 1).

v. 9 – „ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος“, fráze může opět záměrně odkazovat k Izaiášově písni o vinici „ὁ γὰρ ἀμπελῶν κυρίου“ (Iz 5,7).

v. 10b–11 – jsou citací v. 22–23 žalmu 118. Zůstává otázkou, zda byla tato citace od začátku kompaktní součástí podobenství o zlých vinařích nebo byla až druhotně připojena. Část exegetů¹¹⁵ se domnívá, že citace je až raně křesťanskou interpretací „kamene“, které byla do podobenství později začleněna.

J. Marcus harmonizování pesimisticky laděného podobenství s optimistickým výhledem žalmu přičítá před-markovské tradici.¹¹⁶

¹¹⁴ Weihls, A., Die Eifersucht der Winzer zur Anspielung auf LXX Gen 37,20 in der Parabel von der Tötung des Sohnes, ETL, 2000, str. 76.

¹¹⁵ Carlston, Parables of the Triple Tradition, str. 180; Bultmann, R., The History of the Synoptic Traditions, str. 177; Suhl, Funktion der alttestamentlichen, str. 144.

¹¹⁶ Marcus, J., Way of the Lord, str. 112–113.

M. Black poukazuje na skutečnost, že podobenství spolu s citátem vytváří v hebrejštině slovní hříčku mezi בן (syn) – אבן (kámen), která je poměrně dobře známá i z jiných starozákonních textů (Jz 4,6; 1 K 18,31; Iz 54,11–13).¹¹⁷

H. F. Bayer a K. Snodgrass považují citát za původní součást podobenství.¹¹⁸ Zdá se být spíše pravděpodobné, že citát byl součástí podobenství, jednak kvůli sémantické hře slov „syn“ – „kámen“, ale zejména kvůli nutnému objasnění závěru jinak bezútěšně končícího podobenství.

Podobenství je také součástí kapitol 65–66 apokryfní sbírky evangelia podle Tomáše.¹¹⁹ Ačkoliv je oproti synoptickým evangeliím tato verze stručnější – vypouští např. Iz 5,2, obsahuje citát v. 22–23 ze žalmu 118. Majitel vinice posílá k vinařům v podání tohoto evangelia nejprve dva sluhy a následně syna. Někteří badatelé z toho vyvozují, že se evangelista Marek mohl držet této předlohy a Mk 12,5 je až pozdějším dodatkem. Jiní¹²⁰ se domnívají, že Tomášovo evangelium představuje jistou kompilaci ze všech synoptických evangelií a vypuštění většiny metaforických prvků bylo Tomášovým záměrem.

Kontext, charakteristika

Podobenství o zlých vinařích navazuje na předcházející perikopu „spor o Ježíšovu pravomoc“ (11,27–33). Je klíčem k rozuzlení otázky, kterou nejvyšší kněží, zákoníci a starší lidu pokládají Ježíšovi ohledně pravomoci, se kterou vystupuje v Jeruzalémě a činí gesta, jakými bylo například očištění chrámu (11,15–19). Událost se odehrává na chrámovém nádvoří, tedy na veřejném prostranství, v přítomnosti chrámových autorit i lidu (11,32). Ježíš sofistikovaně obrátí pozornost k osobě Jana Křtitele – od zástupců kněžích chce nejprve znát jejich stanovisko k prorockému pověření Jana. Když je odpověď kalkulovaně vyhýbavá, promluví Ježíš v podobenství s připojenou starozákonní citací ze žalmu 118. Perikopa je ukončena redakčním komentářem (12,12), který celý text zakončuje a zároveň osvětluje dvojí postoj k Ježíšovi – počínající nenávisť na straně chrámových autorit, která vyústí do následujících sporů (12,13–27) a zároveň náklonnost ze strany lidu.

V širším kontextu Markova evangelia je perikopa součástí rozsáhlejší diskurzivní části (Mk 11,27–12,44), kde je jedním z ústředních témat chrám a jeho představitelé. Uskuteční se po Ježíšově příchodu do Jeruzaléma, prohlídce chrámu a jeho očištění následujícího dne (11,15–19). Z hlediska základního členění evangelia spadá tato perikopa do jeho druhé části, označené jako „služba Božího syna“ a do části „utrpení v Jeruzalémě“ (kap. 11–16).¹²¹

Někteří badatelé¹²² se domnívají, že podobenství je téměř dokonalá alegorie, která je podle všeho výtvozem raně-křesťanského literárního úsilí.

¹¹⁷ Black, M., *The Christological Use of the Old Testament Quotations*, Westminster Press, 1961, str. 169–174.

¹¹⁸ Snodgrass, K., *The Parable of the Wicked Tenants*, Mohr Siebeck, 1983, str. 63; Bayer, H. F., *Jesus Predictions of Vindication and Resurrection*, Mohr Siebeck, 1986.

¹¹⁹ Objeveno v roce 1947. Jde o sbírku 114 výroků připisovaných Ježíšovi patrně z 2. pol. 2. století. (Přepis do koptštiny je patrně ze 4. století.)

¹²⁰ Klauck, Weder

¹²¹ Marquet, D., *Úvod do Nového zákona*, Mlým, 2014, str. 5.

¹²² Jülicher, Hubaut

Výklad po verších

v. 1 Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν· ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευεν καὶ περιέθηκεν φραγμὸν καὶ ὄρυξεν ὑπολήνιον καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν.

„καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον“ – obraz vybudování věže (viz též Iz 5,2 a Mi 4,8) je metafora pro chrám v Jeruzalémě. Tato symbolika byla velmi „živá“ i v době druhého chrámu, viz fragment z Kumránu (4Q500), viz též 1 En. I pozdější prameny (Targumy a Tosefta) zachovávají tradici, která interpretuje věž jako chrám.¹²³ Motiv Hospodina jako vinaře, který štěpí a kultivuje svou vinici – Izrael, je znám z Iz 27,2–6; Ž 80,8–18; Jr 2,21; Jr 12,10; Ez 19,10–14; Oz 10,1. Prakticky všechna slovesa v úvodních verších (v. 1–2) se k němu vztahují jako ke svému subjektu. Uvedení postavy vlastníka je důležité, protože podobenství má chrámovým autoritám zprostředkovat odpověď na otázku, jakou pravomocí si Ježíš počíná v chrámu s takovou suverenitou (viz 11,28). Z podobenství vysvítají dva nároky na autoritu – jednak ten legitimní, nárok vlastníka vinice, který deleguje pravomoc na svého syna, ale i neoprávněný nárok vinařů, kteří odmítnou odvádět majiteli daný díl úrody.

v. 2 καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος·

Nastává čas, kdy jsou sebrány plody z vinice a je třeba vydat majiteli díl úrody. Slovo „τῷ καιρῷ“ používá Marek, když Ježíš proklíná fíkovník, který neměl plody, protože nebyl jejich čas (11,13). Vlastník tedy posílá k vinařům svého „δοῦλον“. Je jimi hanebně zbit a poslán zpět s prázdnou. Posílá tedy další, ale i ti jsou buď zbiti nebo dokonce zabiti. Slovo „δοῦλος“ ve svém významu „služebník“ se vztahuje také na poslušnost a službu „Nejvyššímu“¹²⁴, v LXX jsou jím označování proroci, které Bůh posílá ke svému lidu (Am 3,7; Za 1,6; Ne 6,26; 1 Kr 18,13; 2 Pa 24,21). Je zde tedy zřetelná paralela se službou Božích proroků a jejich utrpením.

v. 3 καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν.

v. 4 καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον· κάκεινον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.

v. 5 καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν· κάκεινον ἀπέκτειναν, καὶ πολλῶστί οὖς ἄλλους, οὖς μὲν δέροντες, οὖς δὲ ἀποκτένοντες.

Spojitost s tímto alegorickým příběhem – tvrdošíjným odmítáním proroků, najdeme např. v Jeremiášově proroctví proti chrámu (Jr 7,25–26) nebo ve 2 Pa 36,15–16. U obou zpráv bezprostředně následuje zničení chrámu. Proces vysílání Božích poselů se nyní završuje, legitimita posledního z této linie – Jana Křtitele, není náboženskými vůdci uznána (11,31–33). Jeho slova o pokání a o nachylujícím se čase, neotřesou jejich neochvějnou autoritou. Jejich neschopnost činit pokání a zatvrzelost vede Ježíše k ironické poznámce, kterou zaznamenal evangelista Matouš. Ježíš si zde dobírá chrámovou garnituru celou trojicí podobenství (Mt 21,28–22,14). V prvním z nich Ježíš pro svůj příměr opět použije obraz vinice a její kultivování.

¹²³ Viz Tg. Iz 5,1–7.

¹²⁴ Viz Lk 1,38, „εἶπεν δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου“.

Proti náboženskému establishmentu staví hříšníky, kteří slyší výzvu a chtějí se vnitřně proměnit – „kultivovat“ sami sebe. Nepřímo je tak naznačeno, že tito „poslední“ budou první nebo minimálně dosáhnou Božího království dřív (Mt 21,31).

Někteří exegeti¹²⁵ připomínají tragické důsledky tvrdošijnosti chrámových autorit. Stejně jako zatvrzelé odmítání proroků přivedlo zkázu Šalomounova chrámu, i druhý chrám byl zničen Titem v l. 68–70 po K.

v. 6 ἔτι ἓνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱὸν μου.

Marek svým čtenářům na základě dřívějšího použití „υἱὸν ἀγαπητόν“ (1,11; 9,7) předem naznačí, koho si mají dosadit do role syna v podobenství. Slovo „ἔσχατον“ evokuje eschatologický věk, který se vysláním Otcova milovaného Syna již vlamuje do dějin.

v. 7 ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία.

Vinaři se domlouvají na zabití syna ne proto, že by se domnívali, že jsou jeho nároky neopodstatněné – v hloubi srdce totiž vědí, že synem majitele skutečně je. Oni ale nechtějí vydat, co mu právem náleží. Pro právoplatného majitele vinice to byl poslední pokus o smírné řešení – „ἐντραπήσονται τὸν υἱὸν μου“ (syna mého budou respektovat). Vinaři naopak vyhodnotili situaci tak, že syn je poslední překážkou na cestě k tomu, aby vinice připadla jim.

V porovnání s Tomášovým evangeliem (To 65) je Markův popis více rozveden. Tomášovo evangelium neobsahuje dialog vinařů, prostě jen zkratkovitě uvádí, že syn byl vinaři chycen a zabit. Kloppenborg po porovnání obou textů předkládá poměrně odvážnou tezi – Tomáš podobenství používá spíše k naznačení nerozumného počínání vlastníka vinice, zatímco Marek se především orientuje na hanebné počínání vinařů.¹²⁶

v. 8 καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν καὶ ἐξέβαλον αὐτόν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.

Vyprávění o smrti syna, který v podobenství reprezentuje Ježíše, přichází po Ježíšově trojí předpovědi utrpení (8,31; 9,31; 10,33–34). Je jasné, že Ježíš ví, jaký osud ho čeká. Vyhození mrtvého těla ven z vinice, bez pohřbu, bylo krajně dehonestující, obdobně jako pro Žida smrt na kříži (Dt 21,23). Ten, kdo měl u vinařů vzbudit úctu a respekt, se dočkal maximální možné potupy.

v. 9 τί [οὗν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις.

Znovu můžeme najít paralelu s Izaiášovou písní o vinici (Iz 5,4–5). Ježíš už přímo vyjeví, kdo je skutečným Pánem vinice – „ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος“ (zjevný odkaz na „ὁ γὰρ ἀμπελῶν κυρίου“ v Iz 5,7). Rozdíl oproti Izaiášovi však spočívá v rozuzlení – zničena nebude vinice, protože vydává odporná pláňata, záhuby dojdou vinaři, kteří neoprávněně zadržují úrodu z ní. Marek

¹²⁵ např. Taylor, P., Mark, str. 65

¹²⁶ Kloppenborg, John S., The Tenants In The Vineyard, Mohr Siebeck, 2010, str. 235

záměrně použije sloveso „ἀπόλλυμι“ (zahubit), které použil již v 3,6 a 11,18; když se farizejové (3,6) a chrámové autority (11,18) domlouvali na tom, jak by Ježíše zahubili.

Tato Ježíšova předpověď bývá často dávána do souvislosti s předpovědí zkázy chrámu (13,2). Zahubení vinařů však nebude znamenat konec vinice (jak to vyplývá z Izaiášova proroctví). Ta bude poskytnuta jiným. Čtenář Markova evangelia může budoucí nájemce ztotožnit s církví.

v. 10 οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·

Snodgrass připomněl zajímavou starozákonní paralelu – prorok Nátan, obdobně jako Ježíš představitelům chrámu, vypráví Davidovi podobenství o chudákovi, kterého boháč připraví o poslední malou ovečku, kterou měl. David při té představě vzplane hněvem, ale prorok mu sdělí: „Ten muž jsi ty!“ (2 S 12,7) Slova musela znít stejně úderně a potupně jako tento Ježíšův citát žalmu. Skrze slovní hříčku $\text{גִּבּוֹר} - \text{גִּב}$ dostávají představitelé chrámu odpověď na to, co chtěli zprvu vědět – otázka Ježíšovy autority je dešifrována. Současně však jeho slova, přímo citovaná ze žalmu, vypovídají o jejich nepřijetí Ježíše.

Ježíšova odpověď pro ně není lichotivá; svědčí o jejich špatných úmyslech. Vidí v Ježíšovi svého protivníka a chtějí ho zkompromitovat sofistickým způsobem – argumentační převahou. Pokud se původně přišli zeptat, kdo dal Ježíšovi pravomoc, dostalo se jim nyní překvapivé odpovědi. Před nimi stojí někdo, kdo je přinejmenším prorok, a podle slovní přesmyčky na základě žalmu, ještě víc než to. Zná jejich úmysly i motivy. Na rozdíl od krále Davida se však s touto pravdou nedokáží vyrovnat.

v. 11 παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;

Kdyby se nejednalo o citát, bylo by možné vnímat výrok i jako Ježíšovu lehce sarkastickou glosu dané situace. V kontextu žalmu se však připomíná vítězství, které král svedl v situaci, která se zdála být beznadějná, spása od Hospodina však přišla. Mluví se tedy o naději v beznaději a otevírá se tak výhled dopředu – ke kříži, ale hlavně k události Ježíšova slavného vzkříšení. Úděl syna v podobenství nekončí tragicky, a tím se stává nutně základním kamenem celé stavby, která má vydržet na věčnost. Za velmi důležité pokládám přesto situační pozadí tohoto Ježíšova výroku ze žalmu. Ježíš hovoří ke svým protivníkům a objasňuje, že to co přichází, má svůj původ u Hospodina a je to podivuhodné „ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν“ (v očích našich – v kontextu tedy i v očích jejich).

v. 12 Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

Toto Ježíšovo podobenství má performativní charakter, zaměřuje se na to, aby adresáta promluvy přimělo ke změně smýšlení, přijetí rozhodnutí, či reflexi svého jednání. Adresát však musí podobenství správně interpretovat a přijmout jeho výzvu. Závěrečný verš dokládá, že ač ho adresáti správně pochopili, zůstali vůči jeho výzvě (vůči jeho formativnímu vlivu) zatvrzelí. V tom spočívá jistý paradox podobenství; i když dojde k jeho pochopení, je možné setrvat v rezistenci a zatvrzelosti.

Závěr

Ježíš představuje Boha ne jako někoho, kdo chce trestat nevěřící Izrael za to, že jej odmítá, ale jako toho, kdo touží po odezvě; a podobenství ukazuje právě takto hledajícího Boha.

Tento text bývá někdy čten jako zvěst o tom, že Izrael byl jako Boží lid nahrazen církví, ale terčem kritiky není Izrael jako Boží lid, ale náboženští vůdci v době Ježíšově. Tito představitelé jsou v podobenství znázorněni jako vinaři, kteří krutě zacházejí s Božími vyslanci a jako stavitelé, kteří zavrhli „kámen“, jenž se nakonec stane nejdůležitější částí nové duchovní stavby – Kristovy církve.

Závěr

Ve své práci se věnuji rozboru citací žalmu 118 v Novém zákoně. Četnost výskytu citací a aluzí dokazuje, že tento žalm byl jedním z klíčových starozákonních textů v Novém zákoně. Někteří badatelé ho považují za jeden z primárních zdrojů svědectví pro ranou církev.¹²⁷ Tvořil nepochybně významný rámec pro osvětlení Ježíše a jeho jednání, tak jak jej vnímala prvotní církev.

Z hlediska kérygmatu můžeme v Novém zákoně objevit 15 různých témat ze Starého zákona, která v prvotní církvi významným způsobem pomáhala utvářet chápání Ježíšova života, smrti, vzkříšení a nanebevstoupení. Mezi nejdůležitější místa z hlediska frekvence výskytu žalmu 118 v Novém zákoně patří:

1. vyprávění o vjezdu do Jeruzaléma (Ž 118,25–26a)
2. podobenství „o zlých vinařích“ (Ž 118,22–23)
3. Ježíšův nárek nad Jeruzalémem (Ž 118,26a)
4. zavržení v předpovědích utrpení (Ž 118,22)

Při čtení žalmu 118 je „na první pohled“ zřejmá jeho značně komplikovaná struktura. Žalm lze rozdělit do čtyřech strof a toto členění odráží povahu žalmu jako hymnu užívaného v liturgii Izraele. V návaznosti na tuto skutečnost jsem se proto blíže zabývám úlohou žalmu v liturgii největších židovských svátků. Zde se ukazují dva základní způsoby jeho uplatnění:

1. při díkovzdání v liturgii Velikonoc je připomínkou příběhu Božího spásného jednání s Izraelem v události exodu
2. je prosbou o Boží pomoc a požehnání („ωσαννα“), která byla v době chrámu spjata se specifickým rituálem v průběhu týdne svátku Stánků. Tento obřad byl patrně obdobou patrně obdobou kultické slavnosti za příznivé podmínky pro zemědělství (dostatek vláhy a úrodnost země).

Na základě bádání předních starozákonních biblistů (Mowinckel, Weiser, Kraus, ad.) se dále snažím dobrat původního *Sitz im Leben* žalmu 118, aby bylo možné porovnat, zda a do jaké míry odráželo pozdější uplatnění v liturgii prvotní zaměření žalmu. Tato snaha je komplikována nedostatkem relevantních podkladů pro rekonstrukci a nese se spíše jen v rovině možných hypotéz jednotlivých badatelů; obohacuje možná vnímání textu, ale pro interpretaci jednotlivých odkazů v Novém zákoně není nejdůležitějším kritériem. Podstatnějším faktorem je spíše obliba textu a jeho vnímání v době vzniku intertextuální vazby a smysl těchto textových propojení – jak prvotní text působí na nový text a ovlivňuje změnu jeho významu. (Platí to i obráceně, změna významu původního textu nastává vložením do nového kontextu.) Obliba žalmu 118, který je jedním z nejcitovanějších míst žaltáře u novozákonních autorů, souvisí patrně s tím, že kromě uplatnění ve sváteční liturgii figuroval přibližně od druhé poloviny 1. stol. po K. mezi schválenými modlitbami pro každý den.

¹²⁷ Např. Dodd, C. H., *According to the Scriptures, The Sub-Structure of New Testament Theology*, str. 108.

Zkoumání a rozbor citací a odkazů na žalm 118 v novozákonních textech ukazuje, že hlavním důvodem použití v textu je zpravidla reminiscence, vyplývající a odvoditelná z kontextu zdrojového textu (žalmu 118), která u novozákonních autorů slouží jako podnět k evokování, zdůraznění či posílení zejména tří základních témat:

1. téma naplnění Písem nebo důkazu z Písem – téma biblické nevyhnutelnosti, podpořené na některých místech Nového zákona konkrétním prohlášením, viz např. „je třeba, aby se naplnila Písma“ (Mk 14,48); „děje se, co bylo řečeno ústy proroka“ (Sk 2,16). Z hlediska příslušných vazeb k vybranému textu jde zejména o v. 22 v Mk 8,31–33; Lk 9,22; Lk 17,25; Sk 4,11)
2. téma utrpení a vyvýšení, viz v. 22 Mk 8,31–33; Lk 9,22; Lk 17,25; Sk 4,11; v. 22–23 v Mk 12,1–11; Lk 20,9–19; Mt 21,33–45; v. 17–18 v 2 Kor 6,1–10)
3. téma vysvobození, očekávaného příchodu Mesiáše a nastolení Božího království (tzv. Nový exodus), viz v. 26a v Lk 7,18–23; Mt 11,2–6; v. 26a v Lk 13,34–35; Mt 23,37–39; v. 25–26a v Mk 11,1–11; Lk 19,28–40; Mt 21,1–9; J 12,12–19; v. 25 v Mt 21,10–17; v. 22 v Ř 9,1–33

Za zajímavé a přínosné považuji zjištění, že autorům mnohdy k navození určité představy či tématu postačovala jednoslovná aluze, viz např. Mt 11,3; Lk 17,25; Ef 2,20. Tyto jednoslovné narážky a nepřímé aluze byly v biblických bádáních dlouho opomíjeny; ačkoliv tento přístup může jistě zavdat důvody k oprávněné polemice o fakticitě určení, zůstává nespornou skutečností, že objevení možných ozvuků novozákonní texty obohacuje a nutí k jejich dalšímu promýšlení či interpretačnímu přezkoumání na základě intertextuální vazby.

Velmi podnětná a přesvědčivá je např. hypotéza A. C. Brunsona k aluzi v. 20 žalmu 118 v J 10,9. Na základě zkoumání frekvence výskytu slovesa „εισερχομαι“ ve Starém i Novém zákoně a na základě zjištění, že daná perikopa rozvíjí veskrze starozákonní motivy, se můžeme domnívat, že v pozadí Ježíšovy řeči „o dobrém pastýři“ by mohl být rovněž žalm 118. V době sepsání Janova evangelia byl již Jeruzalémský chrám zničen. Pro tehdejší čtenáře tak chrám i Ježíš vstupovali do nového kontextu – memorandem chrámu je jeho nové ztělesnění v Ježíši.

Zajímavá je také četnost výskytu slova „λιθος“ (popř. „ἀκρογωνιαίος“ viz Ef 2,20), čtyři citace a sedm aluzí činí verš 22 žalmu 118 jedním z nejzařazovanějších míst z celého žaltáře (větší pozornosti se těší jen verše 1 a 4 žalmu 110). Přitom stále odkazuje ke stejnému aspektu zdrojového textu – motivu zavržení a vyvýšení, eventuálně tento motiv rozvíjí více eklesiologicky – „ἀκρογωνιαίος“ představuje klenbový kámen celé duchovní stavby – Kristovy církve (Ef 2,20).

Dalším aspektem práce je porovnání christologických důrazů u jednotlivých evangelistů. Např. v perikopě o Ježíšově vstupu do Jeruzaléma není u Marka (Mk 11,1–11) Ježíšovo mesiášství vyjadřováno tak explicitně jako u ostatních evangelistů.¹²⁸ Bez zmínky o kladení pláštů na cestu a Ježíšova symbolického výběru oslátka (Mk 11,2) by bylo tuto událost možné vnímat jen jako běžné poutní procesí zpívající sváteční písně (Mk 11,9) a provolávající aklamace z doby slavného Davidova království (Mk 11,10). Oproti tomu evangelista Matouš, jehož Ježíš je primárně Mesiášem Izraele, rozpoznává v Ježíšově vstupu do Jeruzaléma naplnění Zachariášova mesiášského proroctví (Mt 21,5 – Za 9,9) o příchodu krále pokoje. Citaci žalmu v provolání zástupů „Hosanna“ zároveň doplňuje o královský titul „Synu Davidovu!“ (Mt 21,9), který měl

¹²⁸ Wrede, W., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901

mesiášskou konotaci, čímž se zároveň ukazuje, že se původní smysl této aklamace („Hospodine, prosím spas!“) proměnil.

Aspektům této proměny se mj. věnuji v připojené exegezi biblického oddílu Mk 11,1–11. Vybraný oddíl jsem zvolil, protože má paralely ve všech evangeliích, v nichž je citace ze žalmu (v. 25–26a) rovněž přítomna. Evangelium podle Marka jsem si vybral jako patrně nejstarší možný psaný text evangelií v souladu s teorií dvou pramenů.¹²⁹

Exegeze slouží jako hlubší sonda do nitra textu a obsahuje synchronní i diachronní pohled na text daného oddílu. Rozbor textových variant z kritického aparátu je v exegezích přítomen, a jelikož nepřinesl zásadnější podněty pro samotný výklad, má spíše jen přípravnou funkci.

Obdobně jsem postupoval v případě druhé exegeze biblického oddílu Mk 12,1–12, jež obsahuje citát v. 22–23.

Podle mého názoru toto téma poskytuje bohatý zdroj inspirace a materiálu využitelného jak při kazatelské praxi tak při hlubším soukromém studiu. Zjišťování různých pohledů na hojně používané citace žalmu 118 hodnotím jako velmi přínosné a prohlubující znalost kontextu Starého i Nového zákona a obohacující tak i duchovní život celé církve.

¹²⁹ K. Lachmann

Seznam použité literatury

1. Brunson, Andrew C., Psalm 118 in the Gospel of John, Mohr Siebeck, 2003
2. Davies, W. D.; Allison Dale C., Matthew, ICC, A&C Black, 2004
3. Dubovský, Peter, a kol., Evangelium podle Marka, Dobrá kniha, 2013
4. France, R. T., The Gospel of Mark, NIGTC, 2002
5. Gould, Ezra P., Gospel According to St. Mark, The International Critical Commentary, T. & T. Clark, 1922
6. Gundry R. H., Matthew, a commentary on his literary and theological art, Grand Rapids, 1982
7. Kloppenborg, John S., The Tenants in the Vineyard, Mohr Siebeck, 2010
8. Kwon, Hyukjung, The Reception of Psalm 118 in the New Testament, LAP Lambert Academic Publishing, 2007
9. Mrázek, Jiří, Evangelium podle Matouše, ČBS, 2011
10. Morgenstern, J., The Gates of Righteousness, Hebrew Union College Annual, vol. 6, 1929
11. Pokorný, Petr, Výklad evangelia podle Marka, Kalich, 1981
12. Pokorný, Petr; Heckel, Ulrich, Úvod do Nového zákona, Vyšehrad, 2013
13. Ryšková, Mireia, Doba Ježíše Nazaretského, Karolinum, 2008
14. Snodgrass, Klyne, The Parable of the Wicked Tenants, Mohr Siebeck, 1983
15. Stein, Robert H., Mark, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, 2008